

A

ANTHRO

A

POS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

*Simpozij Intelektualci in
sedanjost/preteklost*

Musek, Rus, Vostrý, Gosar,
Nečak, Grmič, Černe, Jogan,
Paternu, Zadravec, Masaryk,
Ramovš, Šter, Rizman, Cajnko,
Merhar, Gantar Godina, Godeša,
Medveš, Divjak, Turinski, Novak,
Velko S. Rus, Peršič, Osolnik,
Lukšič, Lešnik, Kočmur, Ošljaj,
Štern, Šmitek, Babič, Tušak,
Števančec, Zupančič, Likič,
Lavrenčič, Pančur, Hameršak,
Barbek

Filozofija

Muhovič, Tóth, Ošljaj, Zore, Potrč

Družboslovje

Jerman, Židan

Psihologija

Kobal Palčič, Zalokar Divjak,
Korošak, Kovačev

Aktualno

Pleterski, Osolnik, Smole, Lukšič,
Tomc, Tóth, Rus

Anthropos

leto 1997

letnik 29

številka 1-3

Simpozij intelektualci in sodobnost/preteklost

Filozofija

Družboslovje

Psihologija

Aktualno

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 Kirn, 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 števil 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. 1-3/1997)

I. SIMPOZIJ INTELKTUALCI IN SODOBNOST/PRETEKLOST

7 Simpozij
Intelektualci in sodobnost/preteklost

I. a. OTVORITEV

- 8 Vojan Rus: Otvoritev
9 Janek Musek
10 Tomáš Vostrý
11 Vojan Rus
12-13 Anton Gosar: Intelektualci, samozavest in suverenost
14 Dušan Nečak
15-18 Janek Musek: Kratek pregled znanstvenega opusa Antona Trstenjaka
19 Vojan Rus
20-21 Vekoslav Grmič: Izobraženci in vera
22-26 France Černe: Slovenec kot intelektualec in družba (teze za razpravo)
27-36 Maca Jogan: Intelektualna produkcija in seksizem
37-40 Boris Paternu: Prešeren in konstituiranje slovenskega naroda
41-42 Dušan Nečak: Slovenski izobraženci in slovenska narodna identiteta (skica)
43-44 Zvonko Cajnko: Humanizem dr. Jožeta Potrča (teze)
45-46 Viljem Merhar: Kaj je kritična misel danes?
47-52 T. G. Masaryk: Palacký - oče češkega naroda in demokracija
53-62 Irena Gantar Godina: Zakaj so slovenski realisti (Masarykovci) leta 1907 vstopili v Jugoslovansko socialnodemokratsko stranko?
63-64 Jože Šter: Komunikativna etika
65-66 Bojan Godeša: Druga svetovna vojna in slovenski izobraženci
67-71 Zdenko Medveš: Zakaj Komenski med Slovenci velja le za pedagoga?
72-74 Milan Divjak: Sodobni učitelj razumnik
75-78 Zvonko Turinski: Ko se intelektualcem rušijo temelji - apostol Pavel
79-80 Bogomir Novak: S kakšno politično kulturo vstopamo v Evropo? (teze)
81-83 Velko S. Rus: Inštitut za psihologijo ter interdisciplinarne študije kot intelektualni izziv razvoja znanosti v Sloveniji
84 Janez Peršič: Združena Evropa Carla Sforze
85-87 Vladimir Osolnik: Prezrte družbenokritične misli v Baladah Petrice Kerempuha Miroslava Krleže
88-92 Igor Lukšič: Gramscijevo pojmovanje intelektualcev
93-99 Avgust Lešnik: Ruski "oktober" v očeh Karla Kautskega, Rose Luxemburg in Tomaša Masaryka
100-102 Marga Kocmur, Velko S. Rus: Stališča do samomora: kako se izražajo v različnih študentskih skupinah, kakšen je njihov odnos do drugih stališč in do različnih kognitivnih stilov
103-104 Borut Ošljaj: Gnosis in pistis
105-106 Artur Štern: Tretja vrsta sodobnih intelektualcev
107-108 Zmago Šmitek: Nekatera metodološka izhodišča sodobne antropologije
109-110 Matjaž Babič: Pomen klasične izobrazbe v sodobni družbi

- 111-113 Matej Tušak: Intelektualci in šport
 114-115 Darko Števančec: Vpliv elektronskih medijev na emocionalna doživljanja otrok - vloga intelektualcev pri preprečevanju zlorab
 116-117 Agata Zupančič: Primerjalna analiza zaznav strukturalnih in procesualnih značilnosti sodobne slovenske družbe kot intelektualni raziskovalni izziv
 118-119 Milan Likič: T. G. Masaryk in njegova narodnostna filozofija
 120-121 Aleksander Lavrenčič: Ljubezen, ki giblje sonce z milijon zvezdami (O Dantejevem bivanju v Tolminu)
 122-124 Andrej Pančur: Intelektualci in prihodnost
 125-127 Marija Hameršak: Etnološki pristop v Rostoharjevem delu
 128-134 Tomaž Barbek: Pojav intelektualcev in univerz v zahodni Evropi
 135-138 Vojan Rus: Napredni intelektualci v (možnem) posttotalitarnem obdobju

I. b. DISKUSIJA

- 139 Janez Peršič
 140 Viljem Merhar
 140 Janez Peršič
 141 Aleksander Lavrenčič
 142 Vladimir Osolnik
 143 Zvonko Cajnko
 143 Borut Ošlaj
 144 Velko S. Rus
 144 Bogomir Novak
 145 Janez Peršič
 145 Milan Divjak
 145 Viljem Merhar
 146 Velko S. Rus
 146 Bogomir Novak
 146-150 Vojan Rus
 150 Janez Peršič
 151 Vojan Rus
 151 Bogomir Novak
 151 Vojan Rus
 152 Viljem Merhar
 152 Janez Peršič
 153 Viljem Merhar
 153-154 Vojan Rus
 155 Viljem Merhar
 155 Vojan Rus
 155 Viljem Merhar
 155 Janez Peršič
 156 Viljem Merhar
 156 Vojan Rus
 157 Bogomir Novak
 158 Vojan Rus

I. c. PRISPEVKI

- 159-166 France Černe: Sodobni intelektualec - funkcija, čas in družba (teze iz daljše študije)
- 167-171 Franc Zadavec: Cankarjeva človekotvorna in narodotvorna umetniška ironija
- 172-179 Vekoslav Grmič: Kocbekova odločitev za OF in (njegov) krščanski etos
- 180-188 Jože Ramovš: Anton Trstenjak kot intelektualec
- 189-191 Vojan Rus: Trstenjakovo mesto v celotnem toku filozofske antropologije (teze)
- 192-194 Viljem Merhar: J. M. Keynes in Sayev zakon trga
- 195-198 Rudi Rizman: Problematičnost govora o politični odgovornosti intelektualcev
- 199-214 Bogomir Novak: S kakšno politično kulturo vstopamo v Evropo?

II. FILOZOFIJA

- 215-241 Jožef Muhovič: O semantiki likovnega. Nekaj analitičnih primerov
- 242-251 Cvetka Tóth: René Descartes (1596-1650) spectator vitae et mundi
- 252-262 Borut Ošljaj: Osnove diaforične etike II.
- 263-271 Franci Zore: Grška sofistika kot motivacija za filozofiranje
- 272-276 Matjaž Potrč: Fenomenologija in kognitivna znanost

III. DRUŽBOSLOVJE

- 277-285 Igor Jerman: Kontinuiteta živih bitnosti glede na tradicionalno in kvantno biologijo
- 286-289 Alojzija Židan: O učenčevem razvoju samoizobraževalne kulture v družboslovju

IV. PSIHOLOGIJA

- 290-301 Darja Kobal Palčič: Poskus razlage dejavnikov učne uspešnosti skozi Eriksonovo teorijo psihosocialnega razvoja
- 302-320 Zdenka Zalokar Divjak: Osebnost vzgojitelja z vidika logoterapije
- 321-341 Andrej Korošak: Geneza osebnostne kulture
- 342-353 Asja Nina Kovačev: Zametki sebstva v najzgodnejših življenjskih obdobjih

V. AKTUALNO

- 354 Žive vrednote antifašizma
- 355 Janko Pleterski: Misli ob knjigi Vojana Rusa
- 356-357 Bogdan Osolnik: O knjigi dr. Vojana Rusa "Žive vrednote antifašizma"
- 358 Jože Smole
- 359-360 Igor Lukšič: Oveneli antifašizem? Nekaj misli ob knjižici dr. Vojana Rusa: Žive vrednote antifašizma, Delavska enotnost, 1996
- 361 Gregor Tomc: Fašizem mrtev, nestrpnost ostaja

- 362 Cvetka Tóth: Zapis k delu Vojana Rusa: Žive vrednote antifašizma, Ljubljana 1995
- 363-368 Vojan Rus: Nove izjemne možnosti človeštva
- 369 Popravek

VI. POVZETKI

PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI
Z BESANO PODJETJA AMEBIS

Simpozij Intelektualci in sodobnost/preteklost

V letu 1996 sta bila dva velika simpozija na temo MASARYK IN SODOBNOST.

V maju je bil simpozij Etika in morala v sodobni družbi, dne 12. decembra 1996 pa je bil v Ljubljani simpozij Intelektualci in sodobnost/preteklost, ki ga objavljamo v tej številki. Oba simpozija so skupaj organizirali: Znanstveno društvo T. G. Masaryk, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete in časopis Anthropos.

Oba simpozija sta bila gotovo najuspešnejša interdisciplinarna sestanka v vsej zgodovini slovenske in "jugoslovanske" znanosti, bila pa sta izjemna v mednarodnem merilu.

Na obeh simpozijih je 51 pripadnikov 14 fundamentalnih znanosti podalo čez 80 prispevkov iz sociologije, teologije, ekonomije, filozofije, literarne teorije, pedagogije, politologije, zgodovine, prava, psihologije, psihiatrije, slavistike, komunikologije in naravoslovja (etični vidiki). S kvalitetnimi prispevki so sodelovali predstavniki mlajše, srednje in starejše generacije ter predstavniki vseh različnih nazorov.

Simpozija sta izrazila veliko duhovno bogastvo slovenskih humanističnih in družbenih ved in nesebični idealizem najbolj kvalitetnih slovenskih strokovnjakov, da brez materialnih nagrad prispevajo k znanstvenem in humanem družbenem napredku Slovenije, saj so poleg neplačanih dragocenih prispevkov obakrat vztrajali 9-10 ur v zavzeti razpravi skoraj brez prekinitve.

Objavljamo po vrsti otvoritvene pozdrave, potem pripravljene referate in razprave, na koncu pa zelo kvalitetno diskusijo na simpoziju ter študije več znanstvenikov, ki se iz objektivnih vzrokov niso mogli udeležiti simpozija, so pa želeli prispevati k obogatitvi njegove tematike (ali pa so dali zanjo več prispevkov).

Simpozij sta sofinancirala podjetje KRKA, Tovarna zdravil, Novo mesto in Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Otvoritev

VOJAN RUS
predsednik Pripravljalnega odbora

Če dovolite, bi otvoril današnji simpozij in prisrčno pozdravil vse aktivne udeležence simpozija. Vi ste s svojimi dragocenimi prispevki zagotovili, da bodo vsi naši simpoziji prav zagotovo uspešni.

Časopis *Anthropos* je že skoraj 30 let čvrst in ploden otok izrazite avtonomije znanosti. Ta otok je ostal 30 let ponosno neomajen in neomajan v vseh političnih orkanih.

Obenem je bil *Anthropos* najbolj izrazita interdisciplinarna in pluralistična znanstvena revija v vsej bivši Jugoslaviji, saj so njegovo neomajno avtonomno držo in delovanje zvesto in zavestno gradili s kvalitetnimi prispevki pisci vseh različnih nazorov.

Ta živeta koncepcija znanstvene avtonomije ter znanstvenega in filozofskega pluralizma se je pokazala še posebej življenjska in plodna v mučni in dolgotrajni "tranziciji" vseh vzhodnoevropskih dežel.

Zato smo s to koncepcijo, čeprav smo posedovali samo star pisalni stroj, bliskovito uspeli v Srednji Evropi in še dosti širše v svetu, zlasti z ustanovitvijo in z uspešnim delom Mednarodnega društva T. G. Masaryk. Očitno se iz sedanje povsem nenormalne politike in povsem nenormalne "demokracije" ne bomo prebili do normalne demokracije, vse dokler ne bomo zgradili čvrste avtonomije znanosti, avtonomije medijev in sodstva.

Časopis *Anthropos* in naši simpoziji so med protagonisti te avtonomije. Zato so bili ti simpoziji moje najlepše doživetje v 50 letnem znanstvenem delu. Vaše idealno, plodno in požrtvovalno sodelovanje pa dokazuje, da jih podobno doživljate tudi vi!

Dovolite, da iskreno pozdravim tudi predstavnike inštitucij, ki so že na začetku ocenile dobronamernost naših prizadevanj: prorektorja Univerze v Ljubljani dr. Janeka Muska, konzula Češke Republike gospoda Tomáša Vostrý-a in prodekana Filozofske fakultete dr. Antona Gosarja. Pozdravno pismo je poslal tudi predsednik sveta Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete dr. Dušan Nečak, ki pa je zadržan. Še enkrat hvala na vaši udeležbi.

Spoštovani gospod dekan, spoštovani predsednik ZIFF, spoštovani organizatorji, 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 "Intelektualci in sodobnost (ter preteklost)".

Malokateri narod je svojo istovetnost in samobitnost oblikoval tako skladno s svojim kulturnim in prosvetnim razvojem, kot Slovenci. Vloga izobraženstva je bila zato pri nas še morda bolj pomembna in morebiti celo usodna, kot pri drugih - izobraženci so pri nas izpolnjevali tudi tisto poslanstvo, ki so ga pri drugih narodih izpolnjevali vladarji, politiki in generali. Zato se mi zdi dragoceno, da posvečamo svoja razmišljanja in razprave vlogi tako pomembnih ljudi v našem intelektualnem prostoru, kot sta Kocbek in Trstenjak.

Spoštovani, pojem izobraženstva se že zelo dolgo dobo tesno povezuje s prostorom univerze, akademskega duha in akademskih vrednot. To je tradicija univerze, tradicija universitatis studiorum, ustanove z najstarejšim neprekinjenim demokratičnim izročilom, kar jih pozna svet. To je tradicija ustanove, ki je eden stebrov civilne družbe, družbe, ki predstavlja alternativo tako barbarstvu kot totalitarizmu, edino alternativo, ki je vredna velikih vrednot človeškega duha, vrednot, ki so tudi bile in bodo akademske vrednote. Gojiti jo in slediti tej tradiciji pa danes ne pomeni le, da jo skušamo ohranjati kot dragoceno relikvijo. Danes živimo v času, ko postaja Baconov rek "v znanju je moč" ("scientia est potentia") živa resnica in eden od paradoksov moderne dobe je to, da postaja vloga univerze vse močnejša, čim bolj prestopa posest znanja akademske zidove. Znanje, ki je že postalo prva sila sveta, je in bo ostalo intimno povezano z univerzo. Zavedati se moramo, da bodo univerze še bolj kot v preteklosti tista mesta, kjer so bodo oblikovali duhovi, s tem pa tudi življenja vedno širših generacij.

Zelo dobro in ustrezno se mi zdi, da je na iniciativo Društva T. G. Masaryk, Časopisa Anthropos in ZIFF-a gostitelj okrogle mize 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.

Čast mi je, da smem v imenu Veleposlaništva Češke Republike prav lepo pozdraviti simpozij. Določene teme današnje okrogle mize so namreč izrazito povezane s češkim okoljem. Naše Veleposlaništvo sledi predvsem dejavnostim Društva T. G. Masaryka. Visoko ocenjujemo zlasti prizadevanje tega društva za predstavljanje idej češkega in evropskega filozofa ter državnika v slovenskem prostoru. Določeni vidiki filozofije T. G. Masaryka gotovo niso izgubili svoje sporočilne vrednosti in so aktualni tudi v današnjem času. Narodnostna filozofija T. G. Masaryka, o kateri bomo danes še slišali, je lahko zelo uporabna tema tudi za današnji svet.

Moram omeniti, da naše sodelovanje s češkimi znanstveniki in tudi predstavniki Češke Republike v Ljubljani, z ambasadorjem Kyprom in z gospodom konzulom Vostrým sijajno poteka, ker se vsi globoko strinjamo glede avtonomije znanosti, glede pomena interdisciplinarnosti in vsi se gotovo spomnite globokega in vsebinskega pisma, ki nam ga je poslal že ob prvem simpoziju gospod ambasador Kypr.

Intelektualci, samozavest in suverenost

ANTON GOSAR

prodekan Filozofske fakultete v Ljubljani

K razmišljanju o tej temi me je vzpodbudil članek v današnjem časopisu Delo o spravi med Nemci in Čehi. Dve naciji, skregani zaradi krivic, ki sta povzročili druga drugi, sta našli formulo za akt sprave in zakoličenje prihodnjega sožitja. Toda - in to je pomembno - nobena stran ni zavrгла (svoje) zgodovine, se ni odpovedala suverenosti nad kulturo in ozemljem nacije in države. Obe sta pogumno priznali stvarnost, ki je izključno zgodovina ne sme in ne more krojiti, še manj pa vplivati na prihodnost generacij, ki prihajajo. Obe naciji sta dokazali svojo zrelost.

Biti v geopolitičnem srcu Evrope - tako sta Češka in Slovenija - pomeni pozabiti na zamere, ki jih gojimo do sosednjih narodov in držav oziroma zgodovine in z njo povezanih skupin ljudi. Celo več: ponosni moramo biti na sobivanje z ljudmi v preteklosti in na nekatere izjemne rezultate obdobj, ki smo jim kot nacija (in prej) bili priča oziroma smo jih sooblikovali. Le tako bomo intelektualci črpali moč za samozavestno delovanje v prihodnje. Torej: priznati bi morali zgodovinsko realnost in vztrajati v narodovi in državni suverenosti. Toda - ali bomo znali mi, slovenski intelektualci, pozabiti na neljube dogodke in videti le dobre strani polpreteklih povezav s Srbi in Jugoslavani, partizani in domobranci, Avstrijci in Nemci, Madžari in Italijani, plemiči in gruntarji, komunisti in klerikalci? Ali smo že samozavestni graditelji naše prihodnosti? Za vstop v mastrichtske Evrope bomo res zreli šele takrat, ko bomo ne le preskočili historične zamere, ampak bomo ponosno izpostavljali rezultate medkulturnih in medsocialnih povezav določenih, pravzaprav vseh obdobj narodove zgodovine. Ko bomo priznali, da nam je sobivanje in konfrontiranje v Avstroogrski dalo - tudi zaradi nemštva v naših mestih - denimo umetniško nadpovprečne spomenike in oblikovalo in utrdilo narodovo hrbtenico. Historična sobivanja bi lahko bila celo naš državniški adut, saj smo iz kulturnega prepletanja, ki si ga je za cilj zastavil tudi Maastricht, že v preteklosti gradili našo kulturo, bogatili našo geografijo in utrjevali narodovo samobitnost, ki je lahko Evropi - državi regij (če drugače ne vsaj iz turističnega vidika!) - le v ponos.

Bojim pa se, da v nas intelektualcih zavedanje tega še ni (dovolj) zrelo! Sramujemo se denimo tudi polpreteklega komunizma. Podobni smo nemškimi intelektualcem, med katerimi sem živel pet let, ki so se pogovora o nacizmu izogibali na veliko, če pa je beseda že nanesla na to obdobje, so se ga sramovali. Prav! Pa vendar, če smo pragmatični: ta prostor in to obdobje je Evropi dalo avtoceste in hrošča, reaktivne motorje in rakete (v nadaljevanju tudi za polete na luno) in... tudi opozorilo na nevarnosti pojava nacionalizma oziroma na nacionalistično evforijo. Izkušnja grozot je, med drugim, rodila humano Evropo.

Rezultati komunizma pri nas so - temu sosledno - tudi Nova Gorica in Velenje, Koper in Portorož, prva slovenska avtocesta in karavanški tunel, Pomurka in Gorenje, Lek in Krka itd. Na nekatere teh stvarnih pridobitev na s slovensko nacijo poseljenem ozemlju smo in moramo biti ponosni. Podobno kot na sodobno oblikovanje družbe, ki se je odražalo v procesih deagrarnizacije, urbanizacije, policentrične zasnove podeželskega razvoja itd. Obenem pa se moramo zamisliti nad grozotami, ki jih je povzročila evforija zmagovalcev - ter iz tega povleči nauk za prihodnost! Vse to naj nas utrjuje, nam daje moč in samozavest! Le suvereno ocenjevanje preteklosti, kritičen odnos do zgodovine, brez zanikanja kulturnega in stvarnega sožitja v preteklosti, skupaj z izpo-

Spoštovani gospd predsednik, cenjeni zbor!

Žal se je že drugič zgodilo, da zaradi drugih neodložljivih obveznosti ne morem osebno sodelovati pri delu okrogle mize "Intelektualci in sodobnost (ter preteklost)". Zato mi dovolite, da vas, udeležence okrogle najprej lepo pozdravim v imenu Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete in vam zaželim obilo uspeha.

Pokojni akademik Janez Milčinski je rad rekel, da nas v znanosti vzpodbuja in nas v njej ohranja "čar spoznanja in radost odkritja". Tudi cilji te okrogle mize zagotovo niso drugačni. Ukvarja se s pomembnim, za mnoge celo najpomembnejšim segmentom družbe - z izobraženci, "soljo družbe". To kaže na to, da so vsebinski načrtovalci okrogle mize znali prisluhniti potrebam časa in zato ni čudno, da se je vabilu neutrudnega kolega prof. dr. Vojana Rusa in Pripravljalnega odbora, odzvalo toliko udeležencev.

ZIFF je bil v vsem času obstoja trdno ob strani tistim našim raziskovalcem, ki so želeli rezultate svojega dela predstaviti javnosti tako v govornem, kot tudi v pisani besedi. Zato je tudi njegova soorganizacijska vloga pri današnji okrogli mizi sama po sebi umevna. Pravzaprav je današnja okrogla miza na nek način odraz dela ZIFF. Zbrala se je namreč cela vrsta strokovnjakov iz vseh mogočih humanističnih in družboslovnih strok, s čimer je poudarjen interdisciplinarni znanstveni pristop, kar je tudi eden od osnovnih ciljev delovanja ZIFF. Ko bomo zmogli povabiti še udeležence iz tujine, bomo lahko dodali le še piko na i.

Prepričan sem, da interdisciplinarni pristop k naslovni tematiki zagotavlja najmanj celovitejše videnje problematike, zagotovo pa tudi globlje. Upam tudi, da tema vendarle ne bo do te mere dorečena, da bi ne bilo potrebe po še kakšnem znanstvenem srečanju. Poleg pisne komunikacije sta namreč dialog in razprava tista, ki najbolj bistrira duha in spoznanja. Zato bo ZIFF tudi v bodoče podpiral in vzpodbujal vsakovrstna znanstvena srečanja.

Udeležencem današnjega srečanja želim, da bi z njega odšli z novimi spoznanji in prepričanjem, da njihov trud ni bil zaman.

Kratek pregled znanstvenega opusa Antona Trstenjaka

JANEK MUSEK

Povzetek

V enkratnem znanstvenem opusu Antona Trstenjaka najdemo dela s psihološko, teološko, filozofsko in antropološko vsebino. Ta dela bi lahko razdelili v nekaj pomembnih skupin: 1. dela, ki govorijo o rezultatih specialnih psiholoških raziskav (npr. s področja psihologije barv, s področja osebnostne diagnostike, osebnostnega razvoja in njegovih motenj, osebnostne zrelosti in medosebnih odnosov), 2. dela s širšo osebnostno tematiko; 3. sintezna dela s posameznih področij psihologije in sorodnih ved (pastoralne psihologije, psihologije dela, ekološke psihologije, ekonomske psihologije, kognitivne psihologije, psihologije ustvarjalnost in psiholingvistike), 4. filozofska dela, 5. teološka dela, 6. integralna psihološko - filozofsko - antropološka dela (antropološke sinteze, ki pomenijo vrhunec Trstenjakovega dela), 7. dela o psiholoških značilnostih Slovencev in 8. poljudna dela s psihološko, teološko in antropološko vsebino.

V letu 1996 umrla akademik prof. dr. Anton Trstenjak bo zagotovo zapisan v zgodovini svetovne in slovenske znanosti kot eden najpomembnejših ustvarjalcev 20. stoletja. V svojem 65 let trajajočem, torej izjemno dolgem in plodnem ustvarjalnem znanstvenem delovanju je objavil preko 500 enot, od tega preko 70 knjižnih izdaj, 325 člankov in 45 recenzij. Veliko tega dela je bilo objavljeno tudi zunaj meja domovine in to v različnih jezikih ter okoljih (nemško, italijansko, angleško, francosko, češko, hrvaško, srbsko). Zanimivo je, da je več kot polovica tega impozantnega opusa nastala v zadnjih tridesetih letih, torej v času, ko je pokojni akademik že prestopil šestdeset let. Bil pa je delaven dobesedno do zadnjih dni.

Trstenjakovo psihološko, teološko, filozofsko in antropološko delo je izredno razvejano. Daleč največji del Trstenjakove bibliografije gotovo zavzemajo psihološki prispevki, ki jih je začel pisati in objavljati kmalu po dokončanem drugem doktoratu v letu 1933. Toda mnoga njegova dela, ki so morda prvenstveno psihološka, presegajo prostor določene znanosti in se lotevajo vprašanj, ki so transdisciplinarne narave. To pa ni nič presenetljivega, saj je njihova osrednja tematika človek. Vendar je tudi njegov ožji psihološki opus, tudi če ne upoštevamo psihološko antropološko ali psihološko filozofsko usmerjenih del, izjemen. Skoraj ni psihološkega področja ne discipline, ki je Trstenjak v svojih delih ne bi zajel. Mnogo je psiholoških panog in področij, kjer je opravil ne le vodilno, temveč tudi pionirsko delo pri nas, v Sloveniji, ponekod pa imamo lahko njegove prispevke za pionirske in vodilne tudi v svetovnem merilu.

Trstenjakovo psihološko delo lahko razčlenjujemo po več kriterijih in merilih. Pisal je znanstvene monografije, znanstvene članke in znanstvene recenzije, a mnogi ga morda bolj poznajo po številnih poljudnih delih. Po vsebini zajema njegov psihološki znanstveni opus razprave in druga dela s področja psihologije zaznavanja, psiho-diagnostike, psihologije osebnosti, klinične psihologije, socialne psihologije, psihologije dela, vzgojne psihologije, psiholingvistike, psihologije ustvarjalnosti, ekonomske psihologije, ekološke psihologije, politične psihologije in psihološke antropologije. Če bi skušal kljub nevarnosti, da poenostavljam, razvrstiti Trstenjakovo psihološko in

znanstveno delo v nekaj najpomembnejših kategorij, bi bile to predvsem naslednje kategorije:

1. raziskovalna dela s specialno psihološko tematiko,
2. dela s širšo osebnostno tematiko,
3. sintezna dela o posebnih psiholoških disciplinah,
4. filozofska dela,
5. teološka dela,
6. dela z integrirano psihološko, filozofsko, teološko in antropološko tematiko, 7. dela o narodnostnih značilnosti in narodnostnem značaju Slovencev in 8. poljudna dela s psihološko, teološko in antropološko tematiko.

V nadaljevanju bom skušal podati kratek in seveda nujno nepopoln pregled omenjenih kategorij Trstenjakovih del.

Raziskovalna dela s specialno psihološko tematiko. V prvo kategorijo sodijo Trstenjakova specialna raziskovanja, kjer je relativno zgodaj ustvaril dosežke, ki so pomembni v svetovnem merilu. To so zlasti raziskave na področju psihologije barv, kjer je prav kmalu dosegel vrhunske in v strokovnem znanstvenem svetu zelo odmevne dosežke. Objavljal jih je v povojnih letih, pretežno v obdobju med 1945 in 1952, pozneje pa jih je združeno objavil v knjigi *Človek in barve* (izšlo v letu 1978). Nadaljnja specialna področja Trstenjakovega dela predstavljajo raziskovanja emocij: tu je napisal več knjig in člankov, zlasti v petdesetih in šestdesetih letih.

Še obsežnejše je Trstenjakovo delo na področju raziskovanja osebnosti: osebnostne diagnostike, osebnostnega razvoja in njegovih motenj, osebnostne zrelosti in medosebnih odnosov. To delo pomeni nekako drugo veliko kategorijo Trstenjakovih psiholoških del. O psihodiagnostični tematiki je začel pisati pravzaprav že v predvojnih člankih v *Mladiki*, ostala pa mu je prav intimno blizu tudi naprej. Pri nas so posebno znane Trstenjakove razprave o grafologiji; to tematiko je pregledno strnil v knjigi *Človek in njegova pisava* (1985). Zanimiva je npr. raziskava Szondijevega testa in mnoge observacije o psihodiagnostiki v številnih drugih delih.

Dela s širšo osebnostno tematiko. Sploh je bila Trstenjaku zelo blizu problematika ugotavljanja in razreševanja psihičnih problemov, težav in motenj, torej problematika, ki je nekako v ospredju psihološkega svetovanja, klinične psihologije, psihoterapije in psihiatrije. Prav tem vprašanjem je posvetil številna dela od zgodnjih petdesetih let dalje (npr. odmevno delo *Človek v stiski*, 1960). Z njimi pa se seveda tesno povezujejo širša vprašanja, ki zadevajo problematiko oblikovanja človeka in njegove osebnosti, problematiko duševnega, duhovnega in osebnostnega razvoja, problematiko vzgoje, moralnega in etičnega oblikovanja. Ta vprašanja in problemi predstavljajo nekako prvo izhodišče za antropološko kategorijo Trstenjakovega znanstvenega opusa, ki je morda sploh najpomembnejša in najbolj značilna.

Sintezna dela o posebnih psiholoških disciplinah. Tu najdemo številna dela, v katerih se zrcalijo avtorjeve težnje po celostnem obravnavanju in povezovanju ustreznega področja ali panoge psihologije. Tako je Trstenjak z vpeljavo novih, aktualnih in ustvarjalno dodelanih psiholoških pogledov opravil pionirsko delo za celotno slovensko psihologijo na vrsti področij: poleg že omenjene in v ločene kategorije razvrščenih psihologije zaznavanja, osebnostne in klinične psihologije tudi na področju pastoralne psihologije, psihologije dela, ekološke psihologije, ekonomske psihologije, kognitivne psihologije, psihologije ustvarjalnosti in psiholingvistike. Na vsakem izmed teh področij je prispeval tako podrobnejše analize in razprave kot temeljna in povezovalna dela (med njimi npr. *Pastoralna psihologija*, 1946; *Psihologija dela*, 1951; *Psihologija ustvarjalnosti*, 1981; *Temeljni ekonomske psihologije*, 1982; *Ekološkapsihologija*, 1984; *Skozi prizmo besede*, 1989).

Psihološko filozofska, teološka dela in integracije psihološke, teološke, filozofske ter antropološke tematike. Vrhunski domet Trstenjakovega delaje prav gotovo zanj posebno značilna integracija psiholoških vprašanj na obče psihološki, filozofsko psihološki, teološki, antropološki in personološki ravni. Tudi s tega vidika je Trstenjakovo izjemno bogato, o čemer pričajo številne publikacije iz nekoliko poznejšega obdobja, zlasti od izida obeh delov Orisa sodobne psihologije (1969 in 1970). Oba dela te obsežne publikacije sodita v sam vrh prikazov sistematike celotne psihološke znanosti in predstavljata po vseh merilih enkratno delo. Med omenjenimi deli je vrsta člankov, ki govorijo o temeljnih vprašanih človekove eksistence in ki povezujejo psihološke, teološke, antropološke in filozofske poglede na to problematiko, seveda pa podaja avtor v njih predvsem svoja kritična dognanja ter zaključke. Vrhunec teh zastavkov psihološke in medznanstvene ter metaznanstvene integracije spoznanj o človeku predstavljajo velika dela *Problemi psihologije* (1976), *Človek bitje prihodnosti* (1985) in *Človek končno in neskončno bitje* (1988). Lahko jih označimo kot poskuse psihološko-antropološko-filozofsko-teološke sinteze spoznanj o človeku in ponovno ugotovimo, da jim komaj najdemo par v sodobni znanstveni literaturi. Pogojno bi lahko ta dela primerjali recimo z znanim delom Teilharda de Chardina in drugih vodilnih antropološko razmišljajočih mislecev našega in preteklega časa.

V novejšem času je ponovno uredil in preoblikoval svoje poglede na več pomembnih področjih človekove dejavnosti, o katerih je napisal več publikacij v zadnjih desetletjih; te poglede je sintetično prikazal v knjigah, kot sta npr. *Skozi prizmo besede* (1989) in *Za človeka gre* (1991). Lotil se je tudi znanstveno morda najzahtevnejših in najmanj oprijemljivih, duhovnih in celo transcendentnih vidikov človekove eksistence. Glede prvih se je v številnih delih, v nekaterih najnovejših pa še posebej zelo približal Frankovemu, logoterapevtskemu pogledu na vrednost in smiselnost življenja (Ljubzen, *žarišče družine*, 1995), v delu *Umrješ, da živiš* (1995) pa je psihološko razčlenil razsežnosti verskih in transcendentnih opcij človeške biti.

Posebej je treba omeniti tudi pomembno transdisciplinarno delo *Meje spoznanja* (1974), v katerem je akad. prof. dr. Anton Trstenjak kot iniciator in urednik s sodelavci z zelo različnih znanstvenih področij razpravljal o dometu in omejitvah človekovih znanstvenih prizadevanj v ključnih znanostih od matematike do psihologije.

Dela o značilnostih in nacionalnem značaju Slovencev. V pomembno kategorijo Trstenjakovega psihološkega ustvarjanja bi uvrstil dela, ki zadevajo nacionalne in regionalne značilnosti Slovencev. Nacionalne značilnosti in nacionalni značaj rojakov je Trstenjak raziskoval in opisoval s posebnim zanimanjem in naklonjenostjo. S svojimi raziskavami in ugotovitvami je tako opravil pionirsko delo tudi na področju psihološkega opisovanja Slovencev in njihovih narodnostnih ter regionalnih osebnostnih značilnosti (npr. *Misli o slovenskem človeku*, 1991; *Slovenska poštenost*, 1995).

Poljudno znanstvena dela. Širokem krogu bralcev so znana številna Trstenjakova poljudna in poljudno znanstvena dela, ki jih je napisal v svojem enkratnem in nepovnljivem razpoznavnem slogu. Znal je na sebi svojstven način poljudno in privlačno prikazati psihološke, antropološke in teološko-filozofske poglede na pomembna življenjska in bivanjska vprašanja (*Med ljudmi*, 1954; *Pota do človeka*, 1956; *Če bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti*, 1965; *Hoja za človekom*, 1968; *Človek samemu sebi*, 1971; *V znamenju človeka*, 1973; *Stara in nova podoba družine*, 1974; *Človek in sreča*, 1974, *Biti človek*, 1989 idr.). Kljub poljudnosti imajo tudi ta dela veliko strokovno vrednost, in nikakor tudi ne gre prezreti njihovega prosvetljalnega učinka na velik krog bralstva pri nas in na tujem. In čeprav zveni kakemu znanstveniku oznaka poljudnosti kar nekam pejorativno, imam vtis, da pri Trstenjakovih delih te kategorije ne gre za drugorazredno čtivo, tudi če jih presojava z znanstvenega vidika.

Bolj gre za genialno zmožnost prikazati temeljna vprašanja človekovega bivanja na način, ki je splošno razumljiv in na enako vrhunsko zmožnost, podati v tem duhu tudi odgovore in komentarje na ta vprašanja.

V svojih najpomembnejših delih je Anton Trstenjak posegel v razsežja, ki vsekakor presegajo meje monodisciplinarnega znanstvenega pristopa. Že psihologijo je zato pojmoval širše, kot jo običajno opredeljujemo: pomeni mu znanost o človeku v njegovi bivanjski, osebnostni in duhovni razsežnosti, v razsežnosti, ki je skoraj noben od sodobnikov pri nas in v svetu ni znal tako vsestransko in obenem globoko prikazati. Zato je danes težko in seveda tudi veliko prezgodaj ocenjevati Trstenjakovo delo, ki je izjemno kompleksno, bogato in ustvarjalno. Saj nam kaže več kot polstoletni razvoj evolucije avtorjevih pogledov, pogledov, ki temeljijo na polihistorični izobraženosti ter razgledanosti, na globoki strokovnosti, na izjemnem daru za znanstveno opažanje, na dosežkih in ugotovitvah lastnega in tujega znanstveno raziskovalnega dela, zlasti pa na izrednemu čutu za človeka in dragocenih življenjskih izkušnjah. A prav nazadnje povezuje vse Trstenjakovo delo predvsem iskanje resnice o človeku, ki jo avtor vidi kot nekaj globokega, nedokončnega in tudi znanosti ne povsem doumljivega - pa je prav zato in prav za znanost, psihološko pa še posebno, toliko večji izziv in toliko večja uganka.

Literatura

- Musek, J. Psihološka veda na Slovenskem. V: Informativni kulturološki zbornik. Ljubljana, Univerza v Ljubljani - Filozofska fakulteta, 1995, 185-195.
- Trstenjak, A. Pastoralna psihologija. Ljubljana, 1946 (izpopolnjena izdaja Celje, 1986).
- Trstenjak, A. Psihologija dela. Ljubljana, 1951.
- Trstenjak, A. Med ljudmi. Celje, 1954.
- Trstenjak, A. Pota do človeka. Celje, 1956.
- Trstenjak, A. Človek v stiski. Celje, 1960.
- Trstenjak, A. Če bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti. Celje, 1965.
- Trstenjak, A. Hoja za človekom. Celje, 1968.
- Trstenjak, A. Oris sodobne psihologije. I. del. Maribor, 1969.
- Trstenjak, A. Oris sodobne psihologije. II. del. Maribor, 1971.
- Trstenjak, A. Človek samemu sebi. Celje, 1971.
- Trstenjak, A. V znamenju človeka. Celje, 1973.
- Trstenjak, A. Stara in nova podoba družine. Celje, 1974.
- Trstenjak, A. Človek in sreča. Celje, 1974.
- Trstenjak, A. Problemi psihologije. Ljubljana, 1976.
- Trstenjak, A. Človek in barve. Ljubljana, 1978.
- Trstenjak, A. Psihologija ustvarjalnosti. Ljubljana, 1981.
- Trstenjak, A. Temelji ekonomske psihologije. Ljubljana, 1982.
- Trstenjak, A. Ekološka psihologija. Ljubljana, 1984.
- Trstenjak, A. Človek, bitje prihodnosti. Ljubljana, 1985.
- Trstenjak, A. Človek in njegova pisava. Ljubljana, 1985.
- Trstenjak, A. Človek, končno in neskončno bitje. Celje, 1988.
- Trstenjak, A. Skozi prizmo besede. Ljubljana, 1989.
- Trstenjak, A. Biti človek. Ljubljana, 1989.
- Trstenjak, A. Za človeka gre. Maribor, 1991.
- Trstenjak, A. Misli o slovenskem človeku. Ljubljana, 1991.
- Trstenjak, A. Umrješ, da živiš. Ljubljana, 1995.
- Trstenjak, A. Slovenska poštenost. Ljubljana, 1995.
- Trstenjak, A. Ljubezen, žarišče družine. Ljubljana, 1995.
- Trstenjak, A. (ur.). Meje spoznanja. Ljubljana, 1974.

Dovolite, da ob temeljiti znanstveni oceni velikega znanstvenega prispevka akademika Trstenjaka, ki jo je pravkar povedal kolega Musek, najkrajše osvetlim posebno dragoceno in svetlo izkustvo doslednega pluralističnega sodelovanja različnih filozofskih, družbenih in svetovnih nazorov, ki neprekinjeno traja že trideset let samo v Anthroposu in ki je bilo zelo plodno tudi s Trstenjakom že v času, ko je bil še dvostransko odrinjen, prav od prvih števil Anthoposa.

Med tem, ko so na drugih področjih slovenske družbe v zadnjih 30 letih stalno divjali ostri in pogosti nekvalitetni "boji" med nasprotnimi političnimi strujami in frakcijami, ideologijami in lobiji, je bil Anthropos ves čas plodna zelena oaza sodelovanja različnih evropskih in slovenskih kulturnih krogov, med katerimi so najznačilnejši krščanski, svobodomiselni in socialistični in ki bodo še dolgo živeli.

Najdragocenejše v Anthroposu je bilo, da naše lepo sodelovanje ni niti najmanj zahtevalo, da se kdorkoli od nas odreka posebnih vrednot svojih krogov, ampak so s sodelovanjem vsi ti krogi samo pridobivali. V Anthroposu se je torej porajal skupni napredni slovenski duh, ki je s skupnimi humanimi vrednotami povezoval našo plodno različnost.

Kot prispevek k nadaljevanju te skupne poti smo zaprosili več kolegov, da za ta simpozij napišejo svoje poglede na veliki Trstenjakov opus. Bilo je več odzivov, vendar ne povsod.

VEKOSLAV GRMIČ

Danes si nehote zastavljamo vprašanje, ali je lahko izobražen človek še sploh veren. Pri tem seveda mislimo na vero v ožjem pomenu ali kognitivni pomen vere, kolikor nam nudi posebno spoznanje, kolikor vključuje dogmatično izražene resnice ali dejstva, ki jih ni mogoče preveriti, kakor izkustvena znanost preverja svoja spoznanja. In prav tako je treba posebej povedati, da gre za izobraženega človeka, ki ni samo strokovnjak na nekem ozkem področju znanosti, temveč ima širše obzorje modrosti, ki mu omogoča tudi nek splošen življenjski nazor, in je odprt za vedno širša in globlja spoznanja o svetu in življenju. Nikakor pa ne izključujemo pravitako praktične razsežnosti vere kot oblikovalca človekovega življenja, njegovih življenjsko pomembnih odločitev in dela.

Že površni premislek o vprašanju, kakor smo si ga zastavili, nam vsiljuje odgovor, da mislečemu človeku danes ni tako lahko biti veren, kakor je bilo nekoč. Znanost je namreč odgovorila na marsikatero vprašanje, na katero je nekoč odgovarjala na svoj način le vera, odgovarjala v podobah, ki pa jih je človek razumel tudi dobesedno kot sporočila o resničnih, objektivnih dejstvih. V tej smeri je šla večkrat tudi uradna cerkvena in teološko znanstvena interpretacija metaforičnih sporočil svetih knjig, knjig verskega razodetja. Razvoj znanosti je torej nujno princsel pretres v versko držo človeka, ki je resno jemal "kopernikansko revolucijo" na področju znanosti, da se izrazimo v podobi, ki jasno diha iz razmišljanja francoskega filozofa Bl. Pascala, iz njegovega dvoma, obupa in upanja "proti upanju", iz njegovega iskanja in izkustva skrivnostnega Boga, kakor se razodeva v Kristusovem križu.

Drugi problem, s katerim se človek danes srečuje, ki mu nedvomno zbuja pomisleke glede vere, je kriza, v katero je človeštvo zašlo zaradi enostranskih, redukcionističnih pogledov na svet pod vplivom njutnovsko-kartezijanske paradigme. Tako smo se znašli v slepi ulici ekoloških nevarnosti za življenje sploh na zemlji, ne da bi se teh nevarnosti dobro zavedali in resno iskali izhod iz njih. Da, znašli smo se v položaju, ki ga določata posebno jedrska energija in genetski inženjering ter nas nujno potiskata v vedno večje nevarnosti tveganja, vedno novega tveganja in s tem uveljavljanje miselnosti tako imenovane "rizične družbe". To družbo pa hkrati določajo individualizem, pluralizem in sekularizacija.

Tretji problem, ki nikakor ni naklonjen verskim pogledom, temveč zbuja v mislečem človeku dvom, je vprašanje zla, ki ga je še posebej zaostrilo dogajanje, kakršno so spričevala koncentracijska taborišča v času nacizma, fašizma in boljševizma, zadnja svetovna vojna in vojne grozote v Bosni, kakršno spričujejo najrazličnejše oblike terorizma in sploh nasilja tudi danes. Človek se ob vsem tem sprašuje, kako lahko Bog to dopusti, ali vsaj kako je mogoče, da je lahko človek tako hudoben. Kaj je z Božjo vse-mogočnostjo, kaj je z Božjo ljubeznijo? Je še sploh mogoče "po Auschwitzu" verovati v Boga?

Človek je danes takorekoč obsojen na dvom in hkrati prisiljen iskati smisel kljub tolikšnim pojavom nesmisla, morda tudi občudovati smotrnost kljub navidezni nesmotrnosti in zgolj slučajju. Menda res ni mogoče drugače, saj je prav to bistveno za človeka, da nenehno in brezmejno presega sebe. In res se danes uveljavlja nova paradigma na vseh področjih znanosti in pogledov na svet in življenje. To je tako imenovana holi-

stična paradigma, ki nas spodbuja k celostnemu gledanju, k celostnemu vrednotenju, k celostnim sodbam in budi v nas čut za življenjsko pomembne vrednote, za biofilne vrednote in sploh zanimanje za duhovno stran resničnosti, tako da smemo govoriti neposredno o renesansi različnih oblik duhovnosti in nemirnem iskanju človeškega duha v tem pogledu. Seveda to pomeni tudi rast zanimanja za različne oblike vere, čeprav ne navduševanja za institucionalizirano vero ali konfesijo v ožjem pomenu. Prostor, v katerem se je izobraženi, resnično razmišljujoči človek znašel, kar zadeva vero, ni prazen, temveč je prostor nešteti ponudb in hkrati problemov, kakor tudi dvomov v sebi in zunaj sebe. A človek je bitje, ki neprestano išče in brezmejno presega sebe, kakor pravi Bl. Pascal, tudi danes.

Slovenec kot intelektualec in družba (teze za razpravo)

FRANCE ČERNE

V moji razpravi so pomembni sledeči analitični pojmi: intelekt, inteligent, inteligenca (inteligentnost), intelektualec (intelektualnost) in intelektualizacija. Vsi imajo enak etimološki (lat.) izvor: *intelligere*, *inteligens*, *intellectualis*.

Inteligenca (izobraženstvo) sestoji iz inteligentov, to je ljudi razumnikov z višjo stopnjo razumevanja ali uporabe (raz)uma, kar je pomen inteligence kot naravne sposobnosti; inteligenca kot sposobnost pa je tudi pridobljena z višjim ali visokim izobraževanjem. Inteligenca so torej strokovnjaki (eksperti), tudi umski ustvarjalci ("delavci"), ki ustvarjajo ali poustvarjajo dobrine - storitve višje vrste. To so npr. raziskovalna - znanstvena, konstrukcijska - inženirsko tehnična, arhitekturna, pedagoška, konsiliarna, umetniška, upravljalno-organizacijska itd. dejavnost.

Inteligenca kot družbena struktura (segment) je tudi sloj, izrašččen iz sistema oziroma etabliran v celotni sistem, ki pa se razslojuje; s tem en del le-te prehaja v višji sloj, drugi del pa ostane bližji dolnjim slojem.

Inteligenca se širi in krepi svojo vlogo s t.i. intelektualizacijo "ekonomske (produkcijske) funkcije" (vseh dejavnosti), s t.i. krepitvijo vloge "človeškega kapitala". Nekaj nasprotnega se dogaja z vlogo fizičnega, rutinskega (nekvalificiranega in kvalificiranega) dela, pa tudi z delom fizičnega kapitala.

Intelektualci sicer izraščajo, so posredno del inteligence, so pa tudi njeno nasprotje (funkcionalno in socialno). Niso sloj, niso neposredno etablirani v sistem; so kot posamezniki ali kot skupine "somišljenikov". Intelektualci mislijo drugače kot strokovna inteligenca. Delujejo na temelju kritičnega - ustvarjalnega (pretežno abstraktnega) uma (uradno so za družbo njeno nekakšno konkavno ogledalo, tudi nekakšna avantgarda - v revolucionarni dikciji - naprednega dela inteligence).

Posebne značilnosti intelektualcev *par excellence*, zlasti visoke vrste: da niso "vseznaelci", ampak najprej strokovnjaki - znanstveniki, mojstri v svojem temeljnem poklicu (stroki), tudi umetniki, filozofi itd., ki prekoračujejo meje svoje discipline - stroke, prehajajoč zlasti na socialno filozofsko področje, to je konkretno, na področje človeka in družbe (so humanisti). Intelektualci se kritično in angažirano vključujejo v reševanje človekovih in družbenih problemov; so nekakšna "nesrečna zavest" (Sartre) svojih protislovij, ki so odraz družbenih protislovij; so po značaju eruptivno ustvarjalni, z bogatim, prefinjenim, metaforično duhovitim izražanjem oziroma jezikom; ne prevzemajo nekritično idej drugih in se neradi podrejujejo "avtoritetam" ali hierarhiji; se težko vežejo trajno, še manj vključujejo v politične stranke; nočejo imeti ideologov in ne biti ideologi, ker je njihova dejavnost delo kritičnega uma; so večinoma bolj levi kot desni, nasprotniki kapitala, tudi večinoma v spopadu z oblastjo (režimom); večinoma tudi izolirani in celo preganjani v avtokratskih režimih (glej fašizem in stalinizem); so vsekakor velike zgodovinske osebnosti nekega naroda, čeprav vsaka velika osebnost še ni dejanski intelektualec (primer de Gaulla).

Intelektualci niso statistična kategorija, dobesedno jih ne moremo prešteti; ne morejo pa tudi biti predmet načrtovalne politike. Čeprav so bili slavni že za časa življenja, je praviloma njihovo končno vrednotenje šele "post mortem", to je po zgodovini (glej primer Malraux)...

Nekateri intelektualci so oziroma so bili prav gotovo preveč destruktivni - kritični (glej Schumpeterjev izraz "konstruktivna destrukcija"), črnogledi, pa tudi kritikastrji - kot ustvarjalci novih paradigem. Zaradi tega jih nekateri imenujejo čudaki, drugi destruktivni elementi, prekocuhi, njihovo dejavnost pa večkrat "intelektualščino". Čeprav pravi intelektualci so in ostajajo tako glasniki (ambasadorji) duha dobe in narobe, dajejo pečat temu duhu kot soustvarjalci velikih dogodkov zgodovine oziroma prihodnosti. So sicer v statističnem pomenu neproduktivni, v razvojnem, zgodovinskem - za narod - pa veliki "produktivci".

Zaradi tega jih reakcionarni režimi ne morejo utišati s preganjanji, aretacijami itd. De Gaulle je upravičeno dejal: "Pustite intelektualce, da delujejo... Voltaira se ne aretira..."

II

Napraviti inventuro, koliko je imel ali ima neki narod ali družba, na primer slovenska, intelektualcev, čeprav manjšega formata, recimo polintelektualcev, vendar za narod, za njegovo zgodovino nedvomno velikih, pomembnih osebnosti, je izredno težko, če že ne nemogoče dejanje.

Četudi bi trdil, da nimamo, da celo ne moremo imeti intelektualcev evropskega (še ožje, npr. francoskega) formata, se moram vprašati nekaj drugega - trojnega: 1) ali je to naša zakonita genetska slabost (kot naroda), 2) ali je to posledica majhnosti naroda, ki nima dovolj intelektualnega energetskega naboja v okolju, ali pa je 3) vzrok potrebno iskati v zgodovinskih razmerah oziroma v samem razvoju slovenskega naroda, ki (realno) v neki dobi ni potreboval takšnih umov.

Moramo pa razlikovati posamezne dobe v katerih so se npr. osebnosti našega naroda (kot neki intelektualci) pojavljale in tudi razlikovale zaradi tega. S tega vidika bi razdelil našo ne tako davno preteklost, poenostavljeno, v tri dobe: 1) prehodna (prosvetljska, buditeljska) doba iz tipično ruralne, tradicionalne, tudi fevdalne družbe v industrijsko, 2) doba prvotne industrializacije in krepitev meščanstva kot vodilnega segmenta družbe ter 3) doba uveljavljanja meščanskega - demokratičnega političnega in kulturnega sistema, a gospodarsko kapitalističnega sistema, ki se nadaljuje z intermezzom t.i. epizodne meddobe (1945-1990), s poskusom razvijanja nekega utopičnega delavsko samoupravnega sistema, tudi po letu 1990.

Tako bom samo za ponazoritev poskušal navesti nekaj osebnosti, ki naj bi bile značilne za vsako od teh treh dob. Za prvo dobo navajam dve osebnosti: P. Trubarja in J. Dalmatina; za drugo dobo navajam kot zelo zgodnjo osebnost F. Prešerna, za njim pa recimo F. Levstika, J. Jurčiča, J. Stritarja; med duhovniki lahko navedem buditelja vzgojitelja M. Slomška. Za tretjo dobo bi omenil osebnosti, zlasti književnike, ki so že socialno zelo kritično sistemsko nastrojani, kot npr. I. Cankar, J. Murn, S. Kosovel, nadalje tudi O. Zupančič, M. Kranjec, Prežihov Voranc, E. Kocbek, morda tudi J. Vidmar; kot predstavnik intelektualcev bolj francoskega tipa po vojni npr. D. Pirjevec; med duhovniki naj omenim S. Gregorčiča, F. Finžgarja in J. E. Kreka (vse s klavzulo le "post mortem").

Zanimiva je ugotovitev, da ne moremo najti kot veliko osebnost intelektualca med imeni preteklega dobe nobenega strokovnjaka - naravoslovnega ali tudi humanističnega družboslovnega znanstvenika, morda z izjemo nekaterih slavistov.

Opomba: kot sem že ugotovil, ne štejem poklicnih politikov med t.i. neodvisne intelektualne osebnosti, zaradi tega jih v tej razpravi ne omenjam.

Pač pa je pomembna ugotovitev, da je večino velikih osebnosti slovenskega naroda (ne prav vseh) že zgodaj razdelila pregrada v obliki pripadnosti različnemu sve-

tovnemu nazoru, različnim religioznostim pa tudi različna politično-strankarska pripadnost, kar je delovalo prav gotovo zaviralno pri uresničevanju že davnega projekta zedinjene in svobodne Slovenije. Ta razdelitev je ostala prav do današnjih dni, kar je gotovo velik problem za enotnost naroda pri vstopanju v združeno Evropo.

III

Po šolski logiki sledi inventarizaciji stanja vprašanje, zakaj zaostajanje v intelektualizaciji, ali zakaj celo nekakšna negativna intelektualizacija naše družbe. Možnih je več odgovorov in še ti so v več različicah. Najprej bi skušal pojasniti fenomen s tremi idejami.

Prva je ideja o odvisnosti, o podrejanju, to je o nesamostojnosti slovenskega naroda in neobstajanju državotvorne oblike družbe vse do današnjih dni (1000 let pod frankovsko-germansko kolonizacijsko oblastjo, oziroma ožje, 500 let pod avstroogrsko habsburško monarhijo, 20 let pod jugoslovansko monarhijo, 45 let v SFRJ).

Druga ideja je o majhnosti, nepomembnosti, o nemožnosti karkoli spremeniti, kot manjvrednostni kompleks naroda oziroma ljudstva; nekakšno usodno prepričanje, da lahko majhen narod rodi samo majhne "reči", majhne poslušne ljudi. Kot da slišim govoriti Cankarja: za hlapce rojeni - za hlapce vzgojeni. Problem, ki je prav gotovo primeren celo za "psihoanalitsko" obdelavo.

Poleg teh temeljnih analitskih kategorij pa so pomembne za razumevanje našega intelektualnega razvoja še druge:

1) najprej dokaj velik in ves čas prisoten konservatizem v naši družbi. Najboljši primer je geslo gibanj za zedinjeno Slovenijo, kot boj za staro pravdo, kot nekakšno tradicionalno srečno stanje v preteklosti, ki ga nikoli ni bilo;

2) nesrečno strankarstvo, ki je prav tako ostalo do današnjih dni;

3) zaostajanje razvoja slovenskega jezika za potrebami in neprestani prepiri o njegovi reformi (prav tako do današnjih dni);

4) zelo slaba lastna, nacionalno institucionalizirana vgojnoizobraževalna baza, vključno z univerzo;

5) intelektualnost naroda oziroma posameznih krogov je bila zlasti za mnoge višje sloje nekakšna nedelavnost, puntarija itd.; za delavsko-kmečke množice pa čudaštvo;

6) za t.i. še večjo majhnost slovenskega naroda je poskrbelo dodatno geografsko, gospodarsko-upravno drobljenje slovenskega prostora - kot "prefrigan" način oblasti, da mirno upravljajo s slovenskim narodom - nekdanj v obliki kronovin, pokrajin, v Jugoslaviji v obliki banovin in v SFRJ v obliki republik;

7) proti intelektualizaciji se je "fraku in talarju" pridružil še "pisar", to je birokratizem, ki še danes razjeda ustvarjalnost slovenskega človeka;

8) kot nekakšna posledica značaja slovenskega človeka in njegove težnje po "osrednjačenju" družbe, je bila prisotna - celo kot ideal - mediokriteta družbe, dejansko kot temeljni interes srednjega sloja, ki je seveda tipično nasprotje mišljenja in delovanja intelektualca.

IV

Napočil je torej čas za razumevanje današnjega časa, v katerem živimo, čas resnih pretehtanih in tveganih odločitev, skoraj kot "ali - ali". In je naša dolžnost, da najprej spoznamo, da brez prave, ne kvazi intelektualizacije, ki pomeni v bistvu vsesplošni razvoj ustvarjalnosti, ki je obča zgodovinska svetovna usmeritev (v obeh pomenih, glej razlago), ne moremo uspešno naprej - združeni kot narod, kot družba - država v 21.

stoletje, niti v združeno Evropo - kakršnakoli že bo. Zaradi tega moramo biti aktivni in ne pasivni; preteklosti se zaradi tega ni treba sramovati, ne pa tudi za njo jokati. Pogled je potrebno usmeriti naprej, za naše prihodnje rodove. Namesto za staro pravdo, naj bo geslo: za napredek ustvarjalnosti vseh in na vseh področjih.

Seveda takšen dvojni usodni korak ne sme biti, če nekoliko dramtiziram, narejen s preveč napakami, brez strategije, brez neke temeljne enotnosti, brez prepričanja v našo skupno sposobnost in prihodnost (glej mnenje o slovenskem značaju). Najslabša možnost bi bila, nedvomno predvsem po naši zaslugi, če bi prešli izpod enega B(cograd) pod drugi B(ruselj), kot neko nadaljnje služenje "hlapcev".

Evropa je že in bo še bolj visoko tehnoložirana, informatizirana itd., pa tudi oligopolizirana. Namreč asimetrija med Litvo ali Slovenijo ter Nemčijo ali Francijo je prevelika, da ne bi imela takšna neenaka moč tudi v okviru demokratične Evrope asimetričnih vplivov na narode, združene sedaj in v prihodnosti v Evropo.

Iz tega razloga moramo vedeti in se zavedati, s čim vstopamo v 21. stoletje, v Evropo in naprej v svet. S kakšnim kapitalom? Samo s slovenskim, s slovensko tehnologijo? Je šibek oziroma šibka. Samo s polkvalificirano industrijsko ali kmetijsko delovno silo? S še tako pridnostjo in nizko ceno nam ne bo prinesla kompetitivnih prednosti - ne relativnih ne absolutnih. Kaj pa naše celotno naravno in akumulirano bogastvo? Premalo ga je še za nas. In če ga razprodamo, bomo razprodali narod. Kaj nam še ostane? To, kar se v svetu neprestano že dogaja: zamenjava primarnega, sekundarnega sektorja s terciarnim in kvartarnim sektorjem. Ali drugače rečeno, z vseplošnim procesom intelektualizacije (o čemer je že bil govor), kot proces individualizacije ustvarjalnosti za kolektivni napredek ("small is beautiful", pravi Schumacher, tudi vse bolj koristno). To pomeni, da mora slovenska družba omogočiti takšen razvoj intelektualizacije naroda, da bi narod kot celota, v skladu z racionalno družbeno delitvijo dela postal dejansko ne paradni, ampak vlečni konj po cesti v Evropo. Po drugi strani pa institucionalizirati razmere tako, da bodo omogočile inteligenci, intelektualcem, da delujejo v skladu s svojo intelektualno funkcijo, ne kot neka privilegirana elita rentnikov, ampak v funkciji paradigmatične ustvarjalnosti in njihove upravičene kritičnosti. Moja teza je, da vsi skupaj ustvarimo razmere za raznoliko intelektualno ustvarjalnost in ustvarjalno kritičnost v vseh potrebnih smereh, pa bomo razvili v nas Slovencih vse več "ustvarjalnih" oziroma vse manj Dawkinsonovih "egoističnih" genov.

Torej vstop z našo inteligenco v Evropo - da. Čeprav selekcionirano, prav gotovo ne s tisto, ki bi kaj kmalu pozabila na slovenstvo, ampak z zavedno slovensko inteligenco.

Seveda je inteligenca sestavljen sloj; različna je po ravni izobrazbe, po interesih, hotenjih, razdeljena na materialno in nematerialno področje.

Po mojem mnenju je in bo še največ tradicionalnega slovenstva v ožjem pomenu branil kmet, kar je razumljivo, ker je njegova zemlja kot del našega prostora neogibno produkcijsko sredstvo. Toda kmetov ni več kot morda 6 odstotkov in njihova moč upada. Mnogo manj slovenstva pričakujem od klasičnega delavstva. Ostane nam torej inteligenca v širšem pomenu oziroma intelektualci, ki so na razpotju. Zopet čisto moje osebno prepričanje je, da bo od inteligence prav gotovo v ospredju obrambe slovenstva tudi v Evropi pretežni del umetniške inteligence, raziskovalne-znanstvene, pedagoške tudi publicistično-novinarske. Težje je reči kaj določenega o inteligenci v administraciji, v državni upravi pa tudi o politični inteligenci. Podjetniška lastniška inteligenca je dvojna. Ena bo svojo dejavnost temeljila na slovenskem kapitalu in trgu in bo že zaradi tega mnogo bolj navezana na Slovenijo; druga, ki bo v službi tujega kapitala; bivajoča celo zunaj Slovenije, bo verjetno v večini vedno bolj polinacionalna oziroma anacionalna. Seveda ne smemo pri tem pozabiti naših intelektualcev (kot smo jih definirali),

ki bodo že po značaju, kot pravi Sartre, na strani tistih, ki bodo najbolj prikrajšani z vstopanjem Slovenije v Evropo. Bodo pa zaradi tega prav gotovo mnogo bolj kritično usmerjeni do ukrepov oblasti, malomarnosti, napak in bodo tako opozarjali, kako ne v Evropo.

Seveda ta proces t.i. intelektualizacije ne samo narodov, ki so že in ki bodo stopili v Evropo, temveč tudi drugih v svetu prav gotovo ne bo potekal premočrtno; potekal bo z zaokreti, tudi odstopanji, z koraki nazaj. Tudi različno od sedanjega gledanja nanjo kot na neko možnost - alternativo drugačnega razvoja. Zaradi tega ne smemo biti pristaši determinizma, da je vse kar je sedaj predloženo, neogibno in da tako bo.

Drugo, kar bi še rad poudaril, je, da je - da bo proces evropeizacije narodov v Evropi spremljal drugod enak proces; kot amerikanizacija Amerike, aziatizacija Azije, oceanizacija Avstralije, afrikanizacija Afrike. Upajmo, da bo to le vmesna pot ali postaja do t.i. obče, višje hominizacije vsega človeškega roda. Če bi namreč ostali pri teh parcialnih "- cijah," se lahko zgodi, da vstopamo v še večje medcelinske spore in celo vojne. Kar gotovo ne bi bil napredek za človeštvo.

Vprašljivo je tudi prehitro ali postopno izumiranje narodov zaradi integracije v širše skupnosti in morda ostajanje le še npr. pri različnih rasah ter na koncu pri človeštvu kot enotnem rodu. Kajti različnost - diferenciacija človeškega roda v narode je bila med drugim vzrok za evolucijo in vzvod za napredek. Zaradi le-tega osebno vidim proces združevanja narodov v Evropo bolj kot proces povezovanja narodov in nacionalnih manjšin v nekakšno enakopravnejšo skupnost - recimo temu: dom narodov, ne pa v nekakšno močno federativno državo klasičnega tipa.

Gre torej predvsem za to, da ne bi s samim aktom vstopanja v neko Evropo črtali slovenskega naroda z geopolitičnega zemljevida Evrope. Formula mojega bivanja je: Slovenec - Evropejec - človek; za mene, za nas. Človek brez naroda bi bil namreč danes in jutri le tavajoči in zagrenjeni zemljan (glej Žide). Evropa naj bi bila po mojem mnenju samo vmesna postaja na poti do človeka, to je do samega sebe kot pristne človeškosti in človečnosti. Takšnega človeka - mene ne bo brez neke nove prevladujoče generične človeške zavesti, ki zahteva tudi novo generično človeško etniko, etiko in ekologijo. Kdaj bo seveda tako, to ne ve nihče.

Prav gotovo je moja vizija Evrope, sveta in slovenskega človeka, bivajočega v Sloveniji in v Evropi in v Svetu, le ena od mnogih vizij, vsekakor so še druge. Kot npr. orwellovska kot čisto tehnokratsko-avtokratska, kjer bi izginil tudi človek - v svetu vsesplošne kompjuterizirane, robotizirane, informatizirane itd. tehnologije. Naša "sreča" kot naravnih bitij bi bila tedaj "popolna": Ne bilo bi potrebno delati, le biti popolen, pokoren sužnjem kot uživalec storitev naših "artifaktov"...

Osebno sem prepričan, da je prihodnost za človeka le nadaljevanje pravega človeškega bivanja, ali pa, kot alternativa, nebivanje oziroma kot ne-bitje kot človek. In s tega vidika menim, da bo pravi intelektualec - kot glasnik tega človeškega v človeku, kot kritični realni humanist - še kako potreben.

Intelektualna produkcija in seksizem

MACA JOGAN

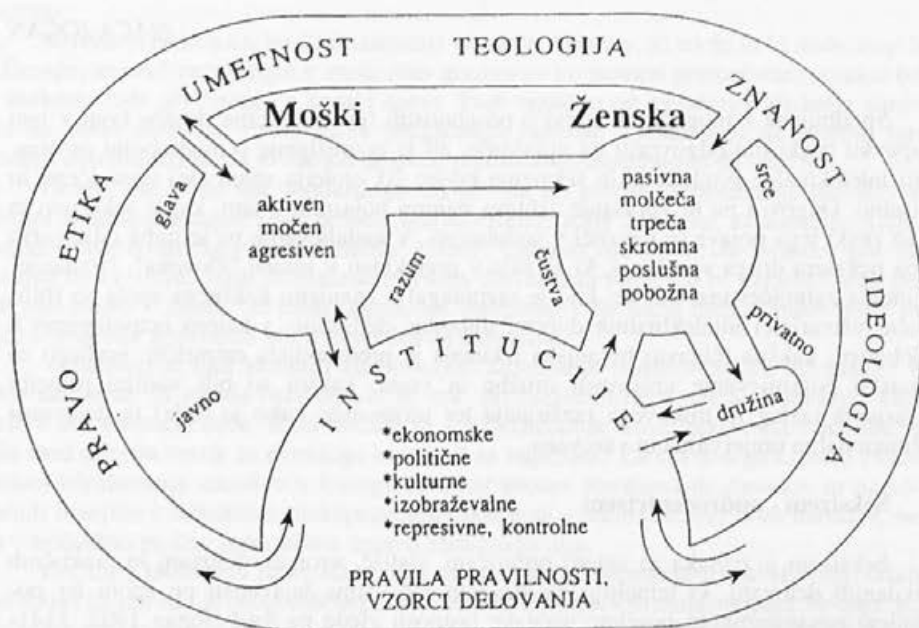
Spodbujena z mogočnimi spevi o posebnostih (post)moderne družbe bom v tem prispevku poskusila odgovoriti na vprašanje, ali je razmišljanje o medsebojni povezanosti intelektualne produkcije in seksizma konec 20. stoletja sploh (še) upravičeno in smiselno. Odgovor na to vprašanje zahteva najprej pojasnilo o tem, kaj je seksizem in ali so znaki tega pojava še navzoči v sodobnosti. V nadaljevanju pa je treba odgovoriti še na nekatera druga vprašanja, ki so bila v preteklosti v imenu "človeka", "tradicije" večinoma zamolčevana, kot so: kdo je razpolagal z znanjem; kakšnega spola so (bili) ključni ustvarjalci intelektualnih dobrin, duhovne dediščine, s katero razpolagamo v sodobnosti; kakšna (čigava) bivanjska izkušnja je predstavljala empirično podlago za teoretsko pojasnjevanje urejenosti družbe in sveta; kakšni so bili vodilni principi ustvarjanja razlag in njihovega razširjanja ter utrjevanja; kako je (bila) ta dejavnost institucionalno ureje(va)na in varovana.

Seksizem - androcentrizem

Seksizem je oznaka za celoto prepričanj, stališč, vzorcev delovanj in praktičnih vsakdanjih delovanj, ki temeljijo na strogem ločevanju dejavnosti po spolu ter podeljujejo posameznikom posebne neenake lastnosti glede na spol (Jogan 1992, 1141-1142). V znanih zgodovinskih družbah je bila delitev dela in osebnostnih lastnosti po spolu strogo zamejena, utrjevana in nadzorovana tako, da je bila moškimi dodeljena javna sfera in hierarhično višje mesto ter nadrejen položaj ne le v javni temveč tudi v zasebni sferi. Družbeno nujne in neprekinjene dejavnosti pri zagotavljanju obstoja posameznika in vrste so bile določene kot ženska dela in nižje vrednotene v primerjavi z javnimi (moškimi). Ženski je bila določena vloga (u)domače(ne)ga bitja, ki je primarno ("po naravi") mati in gospodinja ter prenašalka (spolno neenakih) vzgojnih vzorcev.

Gre torej za moškosrediščno ali androcentrično kulturo, ki je prežemala vse sfere človeškega delovanja in bila neločljiva sestavina strukture družbe oziroma njenega institucionalnega reda. Čeprav je v sodobnosti vrsta zunanjih izrazov te usmeritve manj vidna ali jih več ni, pa to še ne pomeni, da bi bil androcentrizem - kot sestavina vsakdanjega, pretežno rutiniziranega delovanja - izkoreninjen. Govorimo lahko le o določeni stopnji erozije te vrste seksizma (Jogan, 1994), ki pa nikakor ni posledica neke "naravne" evolucije ali samodejnega moralnega spreobračanja nosilcev prednostnih položajev, temveč plod dolgotrajnega in naporenega organiziranega delovanja podrejenega spola. Kljub nekaterim spremembam - zlasti v 20. stoletju - je za raumevanje reproduciranja moškosrediščne kulture in androarhalne organizacije življenja in delovanja pripadnikov družbe uporabna naslednja shema (št. 1), v kateri sta upoštevana oba spola in mikro ter makro raven delovanja.

Schema št. 1: Reprodukcijska spolno specifičnih vlog in vzorcev delovanja v javni in zasebni sferi v androcentризmu



Sestavine pomenskega ovoja, znotraj katerega vselej poteka vse delovanje ljudi, so spolno enostransko oblikovane tako, da je očitna hierarhija in prednostni položaj moških: kot nosilci razuma moški ustvarjajo razlage o pravilnem redu, določajo pravila in vzorce delovanja vseh pripadnikov, zarisujejo in utrjujejo meje smiselnosti in razumnosti, določajo merila različnega obremenjevanja z življenjsko potrebnimi dejavnostmi ter (materialnega in moralnega) nagrajevanja oziroma udeležbe pri uporabi (uživanju) ustvarjenih dobrin. Linije pretoka definicij pravilnosti (individualnih osebnostnih lastnosti) in nadzora v delitvi dela po spolu kažejo, da so ženske (bile) praktično izključene iz javnega, umnega delovanja, da jim je (bil) dodeljen podrejen in marginalen položaj v družbi (kljub njihovi koristnosti in sključujoč se prav na to koristno vlogo). V glavnem je bilo zaželeno in obvezno, da so ženske nastopale kot instrumenti - "govoreča orodja", vendar tudi v vlogi orodja zelo omejeno govoreča.

Odgovor na vprašanje, kakšnega spola so bili ustvarjalci takšnih razlag, ki so (bile) ženskam neprijazne, je brez dvoma zelo preprost: niso bili ženskega spola. Vendar pa ni pomemben le spol ustvarjalcev sam po sebi, temveč z njim povezane možnosti, ki vplivajo na sam postopek ustvarjanja znanj, torej zamejitev predmeta in načina analiziranja ter pojasnjevanja medsebojne povezanosti in (so)učinkovanja sestavin celote, družbe. "Problem je, ker to vedno delajo moški z moške perspektive. To pomeni, da je vse znanje o ženskah filtrirano skozi odnose moči in podrejenosti, ki prevladujejo med moškimi in ženskami," ugotavlja npr. A. Saarinen (1988, 38).

Pojasnjevanje družbene uredenosti in spolno specifičnih vlog se je vselej navzven kazalo kot nevtrarno, kot zgolj pojasnjevanje "objektivnega sveta", pri tem pa je ostajalo v ozadju spoznanje, ki ga je (1911) zapisal G. Simmel: objektivno=moško. V razlagah o družbi je človek nastopal kot človek nasploh, vendar je šlo za posploševanje njega

(moškega) in ne nje (ženske). Torej sta moško videnje medčloveških razmerij in moška možnost izključevanja iz nekaterih (neprijetnih, a za obstoj posameznika in celote konstitutivnih) praktičnih dejavnosti omogočala oženje izkustvenega empiričnega polja kot podlage za teoretsko posploševanje. Redukcionistično znanje pa je imelo *per definitionem* status integralnega znanja in je kot hierarhično višje predstavljalo tudi podlago za praktično regulacijo in utrjevanje (obstoječe) asimetrične razporeditve moči (po spolu in socialnem statusu, Jogan 1990, 49-62).

Da bi zakrili hierarhijo med spoloma kot človeški (= moški) produkt, so se producenti razlag posluževali posebnega postopka krčenja predmeta na empirični ravni in hkratnega razširjanja predmeta na zunajempirični (transcendentni, presečni) ravni. Kot zgled lahko navedemo pojasnjevanje družine, ki je v razlagah nastopala kot otok harmonije, same ljubezni, svobode, itd. - skratka nasprotje racionalni, tekmovalni, hladni družbi. Krčenje je pomenilo izključevanje ženskih izkušenj ("senzčnih" strani), potiskanje takšnih izkušenj v nevidnost in nepomembnost za razumevanje in pojasnjevanje celote. Širilo se je moško videnje, ki pa je v vsakdanjem delovanju bilo obvezno kot podlaga za "smiselno" delovanje podrejenih in po definiciji odvisnih (kar ponazarja shema št. 2).

Shema št. 2: **Androcentrična pristranskost ("androcentric bias") v ustvarjanju in uporabi znanja**

Ravni predmeta	Kontinuum bivanjskih izkušenj	
	+	-
Transcendentna raven	+++++	(razširitev)
Empirična raven	+++++	(zožitev)
Uporaba (priročni recepti)	+++++	

Primanjkljaj v zajemanju predmeta so odpravljali z naturalizacijskimi razlagami, ki so se pogosto za množično rabo dopolnjevale s teološkimi razlagami, s čimer se je njihova prepričljivost še povečala. Tako je zemska (moška) nadrejenost nastopala le kot posledica "naravnih zakonov" ali/in božje volje - skratka avtoritet, ki so zunaj možnosti omejenega zaznavanja in preverjanja ter (kar je ključno) radikalnega spreminjanja. V tem okviru je kot pogoj za ustvarjanje nenevtralnih (torej moško pristranskih) razlag mogoče razumeti tudi epistemološko načelo distance do celostne resničnosti (v sociologiji nedvoumno izraženo zlasti pri M. Webru - Jogan 1978,66).

Seveda pa razlage same po sebi ne bi mogle skozi stoletja predstavljati pomembne določilnice "prave narave" enega in drugega spola ter njunih neenakih vlog, če jih ne bi podpiral (in se z njimi utemeljeval ter opravičeval) celoten institucionalni red, oziroma če androcentrizem ne bi bil "podprt" z vsemi možnimi materialnimi in duhovnimi sredstvi za obvladovanje in organiziranje življenja. Gotovo ne bo odveč, če nekoliko ponazorimo, kako so nekateri zgodovinsko znameniti producenti definicij razumnosti in smiselnosti utemeljevali in opravičevali izključevanje žensk iz te sfere človeške dejavnosti.

Zgodovinska stalnica: izključevanje žensk iz razumskosti

Že v stari Grčiji (za časa Perikleja) je npr. veljalo, da je dolžnost ženske, "da bi čimmanj videla, čimmanj slišala in čimmanj spraševala" (Smiljanić, Mijušković 1968, 119), oziroma da je "molk za žensko nakit", kot je nedvoumno poudaril Sofokles (Coole 1988, 45). Izključenost žensk iz območja javnega in razumskega delovanja pa je natančno in sistematično opredeljeval (in opravičeval) Aristotel s funkcionalistično teleološko razlago narave ter lastnosti in funkcije človeških bitij. Tako je (svoboden) moški v skladu z "naravnim redom" ustvarjen kot nosilec uma in določen, da gospoduje, vlada, ženska pa sodi v tisto kategorijo bitij (podobno kot sužnji), ki so podrejena in morajo (v gospodinjstvu, zasebni sferi) skrbeti za blaginjo gospodujočih, da se ti lahko predajajo hierarhično višjim in pomembnejšim ter častnejšim dejavnostim.

Glede na naravno neenakost in različno funkcijo morajo biti tudi vrline (osebne lastnosti) spolno specifične in prilagojene vladanju oziroma pokoravanju. "Tako je pogum moškega drugačen kot pogum ženske; moški bi bil izdajalec, če bi bil tako hraber, kot je ženska, ženska pa bi bila predrzna, nesramna, če ne bi bila bolj skromna, kot je dober moški" (Aristotel 1970, 78 - 1277b). Ker pač ženske niso ustvarjene za gospodovanje in ker nikoli ne bodo vladale, ni potrebno, da bi imele tak razum in takšne vrline kot (svobodni) moški. Za ženske je dovolj, da razpolagajo s "pravim mišljenjem" in z "ustreznim čustvovanjem", kot jim to določajo nosilci razuma in akterji v javnem razpravljanju (diskurzu) in določanju pravil. Zato je po Aristotelu (kot jasno pove v *Nikomahovi etiki*, po Coole 1988, 46) tudi razumljivo, edino pravilno in pravično, da mora npr. (poročena ženska) žena bolj ljubiti svojega moža, kot on ljubi njo.

"Tvoj mož te ho ob pravem času o vsem poučil", je približno dva tisoč let kasneje zagotavljal znameniti J.J. Rousseau, ki je v *Emilu* (1762) med drugimi umnimi nasveti in priporočili glede obikovanja "prave" ženske narave poudarjal: "Deklice morajo biti skrbne in pridne; to pa še ni vse: že zgodaj jih je treba začeti brzdati. Ta nesreča, če zanje to sploh je nesreča, je neločljivo povezana z njihovim spolom in če se je že bodo kdaj otresle, bodo zato trpele samo še večje zlo. Vse življenje se morajo podrežati ne-nehnemu in strogemu obvladovanju, ki ga zahteva spodobnost; najprej se morajo vaditi v omejevanju, v brzdanju svojih kapric, da bi se tako lažje podredile volji drugih in da bi jih pozneje to ne stalo preveč truda...Posledica tega, z navado pridobljenega omejevanja je ubogljivost, ki jo ženske potrebujejo vse življenje, saj so vedno podrejene bodisi moškemu, bodisi moškim sodbam in jim ni nikoli dovoljeno, da bi se povzdignile nad te sodbe...Vsak spol mora ohraniti značilno vedenje svojega spola; ob preveč popustljivem možu ženska zlahka postane predrzna...Prav zato, ker je vedenje ženske podrejeno javnemu mnenju, mora biti njena vera podrejena avtoriteti. Vsaka hči mora biti iste vere kot njena mati, vsaka žena pa mora biti iste vere kot njen mož...Ker niso sposobne razsojati same, morajo odločitev svojih očetov in mož sprejemati enako zaupljivo kot odločitev Cerkve" (po Wollstonecraft 1993, 91-97).

Podobno je družbena vloga ženske definirana pri utemeljitelju pozitivizma v sociologiji A. Comtu in končno pri najbolj vplivnem sociologu v sredini 20. stoletja T. Parsonsu (Parsons 1956; Jogan 1990, 62-68), ki nadrejenost moških opravičuje z njihovo "instrumentalno" vlogo v "poklicnem sistemu". Besednjak se je nekoliko spremenil in posodobil, vsebina pa je ostala nespremenjena in tudi uporabnost razlag ni v nasprotju s potrebami po ohranjanju androcentrične kulture in na njej temelječega reda (androarhalizma). V takšen red je (bila) vključena tudi najpomembnejša (vsestranska) institucija za ustvarjanje in razširjanje znanj - univerza.

Univerza - moška trdnjava

Glede na prevladujoče zapovedi o strogem spoštovanju "naravnega reda" je tedaj razumljivo, da je bil dostop žensk do izobraževanja, zlasti do produkcije vseh vrst znanj, vselej posebej strogo nadzorovan in onemogočan. Ker je v novem veku - v procesih postopne sekularizacije in deteologizacije razlag reda in smiselnosti človeškega delovanja - vlogo ključnega producenta znanj prevzemala znanost, so tudi ustanove, kjer je potekal ta proces, dosledno izključevale ženske z "znanstvenimi" utemeljitvami o izraziti drugačnosti, neprimernosti za tako resne dejavnosti, s poudarjanji primarne "naravne vloge", itd. Ko so se začenjale pojavljati (konec 18. stoletja in kasneje) prve zahteve po vstopu v svet osvajanja, kasneje tudi produkcije in diseminacije znanosti, ni manjkalo svaril o potencialnem neredu, celo razkroju družbe, če bi se to res zgodilo. Tako so se tudi posvetne ("znanstvene") razlage posluževale vzorcev, ki so jih v preteklosti vključevale mitske in religijske razlage, da bi pomagale utrjevati (enospolni) red.

In vendar je po intenzivnih in dolgotrajnih bojih organiziranih žensk - zlasti v 19. stoletju - obrambna moč univerze kot moške trdnjave začela popuščati. Koliko časa je bilo potrebno, da so ženske v različnih okoljih bile pripuščene na univerzo, kot najpomembnejšo ustanovo za ustvarjanje novih znanj, kaže naslednja preglednica (št.3).

Preglednica št. 3: Vstopanje žensk na univerzo

Država	leto ustanovitve prve univerze	leto dovolitve študija ženskam
V B	12. stoletje	1876
Francija	1257	1862
Nemčija	1338	1908
Poljska	1364	1897
Nizozemska	1575	1871
ZDA	1636	1833
Rusija	1755	1917
Norveška	1813	1882
Grčija	1837	1890
Avstralija	1851	1881
Pakistan	1882	1920
Kitajska	1895	1905

Očitno je, da je npr. v evropskem prostoru preteklo več stoletij od ustanovitve univerz do časa, ko so smele na njih študirati tudi ženske. V večini evropskih držav se je to zgodilo v obdobju po 1870. seveda po dolgotrajnih prizadevanjih in bojih ženskih organizacij. Najkasneje in ob močnem nasprotovanju nosilcev moči in pomembnih akademskih krogov sta se v ta proces vključili takratna avstroogrska monarhija in Nemčija.

V obrambo "naravnega reda" so se v času boja za pravico žensk do akademskega izobraževanja odločno postavili tudi vrli lučenosci razuma na Slovenskem. V zasme-hovanju žensk in podcenjevanju njihovih zahtev branilci naravnega stanja skorajda niso poznali meja. Glavni vzrok za žensko "nravno sprijenost" in prej neznano predrznost so videli v slabitvi verske vzgoje, kajti "vera je podlaga nravnosti. Vera je takorekoč teorija in nravnost nje praksa," kot je poudarjal npr. J. Ciperle (1883, 183). Ta varuh nravnosti je svaril pred strahotnimi negativnimi posledicami ženskega izobraževanja, v katerem se dekleta namesto verskih resnic učijo "fizikaličnih hipotez", zaradi česar

postanejo "predrzne, nevedne in sploh malopridne". Prepričljivost svojih trditev je oprl na verižno stopnjevanje lastnosti izobražene ženske v naslednjem zaporedju: **učena ženska** (prej ali slej postane) - **neverna ženska** (ki je tudi hudobna, zato postane) - **nesramnica** (ki ni sposobna za telesno delo, zato postane) - **ženska, ki se peča s "horizontalnim rokodelstvom": vlačuga, kurba** (ibid., 145,146).

V aristotelovskih mejah opredeljevanja pravega mesta in izmejevanja žensk iz sveta akademskega izobraževanja in znanosti je čvrsto stal tudi A. Mahnič, ki je v *Rimskem katoliku* (1894, 56, 59, 62) med drugim tako pojasnjeval "naravne zakone": "Moškega je bog odličil z razumom, žensko se srcem. S tem je odgovorjeno na vaše vprašanje. Znanost je predmet, s katerim se bavi razum; torej je moški **pred** žensko poklican gojiti znanost, v tem ko ženski pripada **pred** možem izvrševati drugo vlogo v človeškem društvu.... Mladenci si morajo pridobiti vednosti za moško dobo, ko bodo morali v državi, v družini, v cerkvi opravljati javne posle. Za te posle, za javnost ni ženska! Ženska bodi dobra, in ubogljiva hči, zvesta in sramežljiva nevesta, pobožna, vestna mati. V to ji je dal Stvarnik blago rahlo srce. Srce torej se mora izobraževati in zlahtniti v ženskih šolah pred razumom. Ne učenih, ampak blagih, pobožnih sramežljivih žensk nam je treba... Ne delajmo pač žensk vsegavednih! ... Poslušajmo glas narave! Videli smo: narava sama ne dovoljuje ženski, da bi se toliko in tako vztrajno bavila z resnimi vedami kot moški, prikrajšujoči čas učenja ter nekako opominjajoči, da nima moškemu zavidati učenjaške slave, ampak da si išče slave drugod... Ako se tedaj zahteva, da se ženska uči matematike, naravoslovja ali kemije, prav - a uči naj se kot **ženska**, to je kot bodoča mati in gospodinja..."

Podobno so razmišljali tudi člani senata dunajske univerze, ki so morali leta 1873 ministru za kulturo in šolstvo sporočiti izvedensko mnenje glede možnosti, da bi ženske študirale na univerzi. To zahtevo so namreč rektorju univerze v Gradcu naslovile ruske študentke, ki jim je ruska vlada prepovedala študij v Zuerichu (zaradi povezovanja s socialističnimi in anarhističnimi krogi). Dunajski profesorji so v svoji ekspertizi med drugim poudarjali težave, ki bi nastopile z vstopom žensk v predavalnice, ker bi učitelji morali "preobraziti znanstveno stran predavanj" in tisto, "kar je primerno za moško uho, šele prilagoditi ušesu žensk, namreč spodobnih devic ..."; ker bi stiki različnih spolov predstavljali tudi "veliko nevarnost za znanstveno in nraavstveno resnost"; ... in končno, ker "je univerza še in bo še dolgo predvsem izobraževališče za različne poklicne dejavnosti moškega spola, in dokler nima družba potrebe po tem, da bi sprejemala ženske kot duhovnike, sodnike, odvetnike, zdravnike, učitelje, vojskovodje in vojake, to pomeni, dokler je težišče vodenja družbenega reda še na moškem spolu, tudi ni nikakršne nuje, da bi ženskam priznali prostor na univerzi, ki bi ga kasneje bilo nemogoče omejiti" (Heindl 1993,19). Opravičevanje izključenosti žensk iz univerze kaže, da je bila ustavno določena pravica do "svobode izobraževanja" (18. člen Ustave iz 21. decembra 1867) v "zdravorazumskem" razlaganju in moško vodeni družbi takratne Avstrije dejansko in samoumevno le pravica moških.

Prva neposredna peticija, s katero so ženske zahtevale vstop na univerzo, je bila predložena poslanski zbornici 29. aprila 1890. Glavna spodbuda za to pa je prišla iz ženskega izobraževalnega društva *Minerva* iz Prage, kar ni bilo naključje, ker je bilo češko žensko meščansko gibanje najbolj napredno v takratni Avstriji. Tej peticiji je sledilo še več peticij, ki so jih vladi naslavljalale organizirane ženske, zlasti v okviru Združenja za razširjeno izobraževanje žensk (*Verein fuer erweiterte Frauenbildung*, ustanovljenem 1888) in Splošnega avstrijskega ženskega združenja (*Allgemeine Oesterreichische Frauenverein*, ki je bilo ustanovljeno 1893) (Bandhauer-Schoeffmann 1993, 49-65). Kljub antifeminizmu, ki se je izražal v javnem razpravljanju, so bili pritiski, da bi odprli vrata univerze tudi ženskam, vedno močnejši. Leta 1895 je namreč na ženski

gimnaziji v Pragi maturiralo prvih 18 maturantk, ki jim pa v maturitetno spričevalo niso smeli napisati, da so "zrele za obisk univerze". Kljub temu so se te maturantke prijavile za vpis na univerzo kot izredne slušateljice, dovoljen pa jim je bil le status hospitantk.

Po skoraj četrto stoletja so v Avstriji končno le dovolili ženskam vpis na univerzo, vendar v začetku samo na eno fakulteto. 23. marca 1897 je bilo namreč z odlokom ministra za kulturo in šolstvo dovoljeno, da so se smele v zimskem semestru študijskega leta 1897/98 vpisati na filozofsko fakulteto kot redne slušateljice tudi ženske z avstrijskim državljanstvom in opravljeno gimnazijsko maturo (Heindl 1993, 18). Čeprav je zahteva po vstopu vključevala tudi medicinski študij, so se na medicinske fakultete smele ženske vpisati šele leta 1900, na pravno fakulteto pa celo šele 1919 - po koncu prve svetovne vojne.

Ker pa ob spolni segregaciji na ravni srednje šole ni bilo (dovolj) posebnih ženskih gimnazij, so se v prvem letu vpisale na filozofsko fakulteto na dunajski univerzi le tri slušateljice. Ženske javne gimnazije so se razširile šele v prvem desetletju 20. stoletja: leta 1903 je bila npr. ena sama javna gimnazija na Dunaju (s 45 dijakinjami), leta 1912/13 pa je bilo v takratni Avstriji že 32 ženskih gimnazij (s 4997 dijakinjami).

Razumljivo je, da so se ženske ob vstopanju na univerzo srečevale z najrazličnejšimi ovirami - najprej kot študentke, kasneje kot pripadnice akademskega osebja. Kljub močni feminizaciji univerzitetno študirajočih na dodiplomskem študiju in kljub postopnemu večjemu vključevanju žensk v različne stopnje podiplomskega izobraževanja (zlasti v drugi polovici 20. stoletja v večini industrijsko razvitejših držav), sestava učnega osebja na univerzah v mnogih deželah kaže, da so ženske malo ali zelo malo navzoče, zlasti na višjih ravneh (o čemer govori naslednja preglednica - št. 4).

Preglednica št. 4: Delež žensk med univerzitetnimi učitelji (1990)

Država	% red. prof.	% izr. prof.	% doc.	skupaj
Francija	11,4	32,7	36,7	27,1
Nemčija	5,2	14,2	20,2	18,6
Poljska	16,9	17,0	34,0	31,7
ZDA	14,0	26,0	38,1	26,0
Rusija	17,5	38,6	22,3	24,3
Norveška	9,3	16,0	29,0	24,2
Grčija	6,3	14,3	23,6	20,5
Avstralija	7,3	10,3	17,2	18,6
Kitajska	11,0	19,0	29,0	23,8

Spričo trdovratnosti ženskam neprijaznih vzorcev vsakdanjega obnašanja in glede na počasno in neenakomerno spreminjanje strukturnih določilnic, ne preseneča, če različne raziskovalke v sodobnosti (npr. Noordenbos 1995) odkrivajo posebne značilnosti položaja akademske delujočih žensk. Tako sta značilni horizontalna (kopičenje žensk v "ženskih" strokah) in vertikalna segregacija (z upadanjem višine položaja narašča delež žensk, in narobe; najmanj jih je na najvišjih ravneh). V okoljih, kjer obstaja očitna hierarhija med univerzami, so ženske bolj navzoče v nižje rangiranih ustanovah, manj pa jih je na vrhunskih (npr. v ZDA - Billard, 1996).

Ob pravni izenačenosti se akademsko delujoče ženske srečujejo zlasti s prikrito diskriminacijo, ki se kaže npr. v podcenjevanju dela žensk, v manjših možnostih objavljanja, v manjši udeležbi v podeljevanju nagrad (Billard, 1996), v neenakomerni obremenjenosti žensk v primerjavi z moškimi (Siemienska, 1992), itd., kar vse vpliva

na to, da je njihova akademska kariera otežena. Preprosto in jedrnat, ženske so pretežno v vlogi "služkinj razreda producentov znanj", kot je z metaforo označila vlogo akademskih žensk npr. na Finskem (vendar drugje ni bistveno drugače) V. Stolte-Heiskanen (1991,35).

Razmere na Slovenskem niso bistveno drugačne kot v drugih okoljih v svetu. Tudi tu je prišlo po letu 1945 do množičnejšega vključevanja žensk v univerzo kot najvišjo izobraževalno ustanovo in do (počasnejšega) povečevanja deleža žensk med univerzitetnimi učitelji (in asistenti). Delež žensk med študirajočimi na univerzi se je npr. povečal od dobre petine pred drugo svetovno vojno (v študijskem letu 1938/39 je bil delež žensk 22,3%) do 56,3% v sredini devetdesetih let (1994/95, o čemer govori preglednica št. 5), z močno feminizacijo v nekaterih strokah (kar kaže preglednica št. 6). Pokazalo se je tudi, da so ženske na ravni dodiplomskega študija bolj učinkovite kot moški (kar je vidno iz preglednice št. 7) in da se povečuje delež žensk na podiplomskem magistrskem in doktorskem študiju (kar kaže preglednica št.8 - op. 1).

Preglednica št. 5: Delež študentk od celotne študentske populacije

Leto	vpisanih študentk (od vseh vpisanih)
1945/46	1,2 (2.575)
1950/51	2,3 (6.232)
1955/56	0,7 (6.671)
1960/61	8,9 (13.492)
1965/66	8,3 (15.082)
1970/71	2,4 (21.632)
1975/76	4,5 (28.028)
1980/81	3,9 (27.707)
1985/86	2,8 (29.601)
1990/91	5,6 (33.565)
1994/95	6,3 (43.249)

Preglednica št. 6: Delež študentk na posameznih fakultetah Univerze v Ljubljani (1990/91)

Fakulteta	% študentk (od vseh)
Filozofska fakulteta	84,7 (2.263)
Fakulteta za farmacijo	83,5 (347)
Ekonomska fakulteta	78,3 (2.102)
Pravna fakulteta	72,8 (785)
Fakulteta za družbene vede	72,0 (906)
Fakulteta za kemijo in kem. tehnologijo	64,9 (998)
Medicinska fakulteta	63,9 (1.069)
Biotehniška fakulteta	64,6 (1.441)
Fakulteta za arhitekturo	47,2 (587)
Fakulteta za elektrotehniko in račun.	9,3 (2.319)
Fakulteta za strojništvo	5,1 (1.697)

Preglednica št. 7: Delež žensk glede na skupno število diplomantov

Leto	% žensk (vsi diplomanti)
1946	28,9 (69)
1950	30,6 (379)
1955	37,0 (759)
1960	36,0 (1.319)
1965	32,8 (2.951)
1970	42,1 (2.663)
1975	46,7 (4.501)
1980	49,8 (5.967)
1985	58,8 (5.621)
1990	59,6 (5.951)
1994	59,6 (5.812)

Preglednica št. 8: Delež žensk z magisterijem in doktoratom (od vseh)

Leto	% žensk (vsi magistri)	% žensk (vsi doktorji)
1975	18,2 (165)	17,7 (79)
1980	19,8 (176)	20,0 (65)
1986	19,1 (178)	21,3 (89)
1990	35,6 (466)	26,4 (121)
1994	38,7 (377)	36,2 (160)

Očiten pa je tudi sorazmerno nizek delež žensk v različnih stopnjah univerzitetnih učiteljev (npr. leta 1990 je bilo na ljubljanski univerzi od vseh rednih profesorjev 10,6% žensk, od izrednih profesorjev 15,8% in od vseh docentov 18,4% žensk; ustrezni deleži za mariborsko univerzo pa so: 7,6%, 11,9% in 15,5%). Večji so deleži žensk na prvi stopnički v akademski karieri, čeprav so tudi tu očitne razlike med strokami. Po podatkih za leto 1990 je npr. na ljubljanski univerzi od vseh asistentov na področju elektrotehnike 14,0% žensk, 36,9% žensk na medicini, 50,0% na Filozofski fakulteti in 52,6% na področju naravoslovja in tehnologije.

Odpravljanje seksizma - kopernikanski preobrat?

Vprašanje seksizma v intelektualni produkciji je torej pereče tudi še sedaj tako z vidika sestave samega akademskega osebja, kot z vidika vsebnosti moškosrediščne kulture na vseh ravneh. Dosedanja zgodovina, tudi zgodovina intelektualne produkcije, je še vedno pretežno "njegova zgodba" ("his story" - kot to označuje S. Benhabib, 1994), njena najpomembnejša sestavina - znanost - pa naj bi po nekaterih ocenah (npr. H. Rose, 1994) bila del kulture smrti. Zato naj bi opuščanje androcentrične pristranskosti (moške optike) imelo podoben učinek na zavest kot Kopernikovo odkritje, poudarja npr. G. Lerner (1986). Seveda pa ta proces ne bo končan v drugem tisočletju.

Opomba

1) Vir za preglednici št. 5 in 8: *Rezultati raziskovanj*, Zavod RS za statistiko, Ljubljana 1995, št. 644; za preglednici št. 6 in 7: *ibid.* št. 646. Vir za preglednici št. 3 in 4: Noordenbos Greta (1995).

Literatura

- Aristotel (1970). *Politika*. Beograd: Kultura
- Bandahuer-Schoeffmann, Irene (1993). "Zum Engagement der oesterreichischen Frauervereine fuer das Frauenstudium". V: Heindl, W. in Tichy, M. "Durch Erkenntnis zur Freiheit und Glueck...". Wien: WUV (49-78).
- Benhabib, Seyla (1994). "Feminism and Question of Postmodernism". V zborniku *The Polity Reader in Gender Studies*. Cambridge: Polity Press (76-92).
- Billard, Lynne (1996). "Twenty Years Later: Is There Parity for Academic Women?". *The New Higher Education Journal*, 115-144.
- Ciperle, Josip (1883). "Ženska vzgoja". *Učiteljski tovariš*. (nadaljevanje v celem letniku). Ljubljana.
- Coole, Diana (1988). *Women in Political Theory*. Sussex: Wheatsheaf Books Ltd.
- Heindl, W. in Tichy, M. (1993). "Durch Erkenntnis zur Freiheit und Glueck...". Wien: WUV.
- Jogan, Maca (1978). *Sociologija reda*. Maribor: Obzorja.
- Jogan, Maca (1990). *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
- Jogan, Maca (1992). "Seksizem, politika in politična kultura". *TiP XXIX*, 11-12:1141-1150.
- Jogan, Maca (1994). "Erozija androcentrizma v vsakdanji kulturi." *TiP XXXI*, 7-8: 647-654.
- Lerner, Gerda (1986). *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Noordenbos, Greta (1995). "Explanations for the Marginal Position of Women in Academe: from Exclusion to Integration". Referat na 2. evropski sociološki konferenci (2nd European Conference of Sociology). Budapest: 30.8.-2.9.1995, 16 str.
- Parsons, Talcott (1956). *Family, Socialization and Interaction Process*. London: Routledge&Kegan Paul Ltd.
- Rose, Hilary (1994). *Love, Power and Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Saarinen, A. (1988). "Feminist Research: In Search of a New Paradigm?" *Acta Sociologica*, 31, 1:35-50.
- Siemienska, Renata (1992). "Academic Careers in Poland: Does Gender make a Difference?". *Higher Education in Europe*, XVII, št. 2: 60-84.
- Smiljanic, Dragoslav in Mijušković, Milisav (1968). *Zakon in družina v zgodovini*. Ljubljana: DZS.
- Stolte-Heiskanen, Veronica (1991) ed. *Women in Science*. Oxford, New York: Berg Publishers Limited.
- Wollstonecraft, Mary (1993). *Zagovor pravic ženske*. Ljubljana:Krt.

Prešeren in konstituiranje slovenskega naroda

BORIS PATERNU

Na stoletja dolgi zgodovinski poti narodnega osamosvajanja Slovencev, ki so do svoje države prišli šele v današnjem času, zavzema Prešeren pomembno in ključno mesto. Njegovo pesniško delo, nastalo v tridesetih in štiridesetih letih 19. stoletja, danes presojamo ne le kot prelomni pojav, saj pomeni prvo zanesljivo uveljavitev estetsko razvite in umetniško suverene slovenske poezije, temveč tudi kot naš prvi dokument dozorele, lahko bi rekli moderne narodne zavesti. Če marčno revolucijo leta 1848 in "pomlad narodov" pogledamo skozi Prešernovo pesniško delo, pridemo do spoznanja, da so bile stvari na slovenski strani duhovno pripravljene, tako rekoč na tekočem že pred samim zgodovinskim prelomom, ki je pomenil odločilni premik na poti k osamosvojitvi avstrijskih narodov.

Novodobno narodno zavest je Prešeren razvil na njenih treh temeljnih območjih: v jezikovnem, političnem in bivanjskem mišljenju. Vse tri skupaj in v notranji soodvisnosti pa so njegovi vezanosti z narodovo skupnostjo določale smer, globino in moč.

Naj bo na prvem mestu našega opazovanja jezik. Leta 1837, ko je imel Prešeren glavni del svojega pesniškega opusa že za seboj, je Stanku Vrazu dne 5. julija pisal naslednje: "Namen naših pesmi in siceršnje literarne dejavnosti ni nič drugega kot kultivirati naš materni jezik." Trditev je sicer nekoliko zaostrena, ker je polemično namenjena Vrazu, ki je zapuščal slovenski knjižni jezik in se odločil za "ilirščino" in njeno zagrebško središče, vendar je v njej zaobsežen zelo bistveni del Prešernovega in Čopovega programa. V jedru njunega programa je namreč delovala misel: razviti in kultivirati slovenski jezik čez meje njegovih vsakdanje praktičnih in versko poučnih potreb in ga usposobiti tudi za višje in najvišje potrebe, to se pravi za visoko poezijo po zgledu in merilih razvitih evropskih literatur. Šlo je seveda za velik korak čez Kopitarjevo puristično zamejevanje knjižnega jezika v kmečki idiom in zamejevanje slovenske književnosti v književnost za herderjansko "miroljubne poljedelce". Prešeren je jezikovno polemiko, ki pa ni bila samo jezikovna, začel s satirično *Novo Pisarijo* leta 1830 in ob njem Čop s svojo znanstveno argumentacijo v pismih in javnih spisih. Leta 1830 je zapisal: "Dokler je namreč jezik omejen samo na pojmovni svet preprostega kmeta, dokler še ne more izražati višjega življenja in znanstva, pač ne more zase zahtevati označbe *kultiviranega jezika*." In dokler so književna dela nekega naroda omejena samo na verska in poučna dela, na tako imenovano "kmečko literaturo", je to v bistvu revna stvar, je menil in zapisal Čop. Oba s Prešernom sta uzrla trenutek, ko morajo Slovenci priti do visoke in svobodne literature, ki bo pritegnila tudi izobražence. Zato je glavna smer razvoja jezikovno kultivirana in estetsko zahtevna poezija, taka pa bo, če se bo preizkusila ob reprezentativnih oblikah in žanrih evropske poezije od antike do sodobnosti, predvsem pa ob njenih romanskih zgledih, med katerimi je na prvem mestu sonet kot preizkusni kamen jezikovne in pesniške kulture sploh, kot sredstvo zoper izrazito preproščino. Čop je bil med Slovenci prvi, ki je (v pismu prijatelju Saviu 1. junija 1828) postavil načelo literature kot avtonomne umetnosti, ki ni podrejena niti pravilom morale niti pravilom dejanske resničnosti, temveč ima svoja lastna merila. Prešernova poezija, kot jo poznamo danes, postane historično in estetsko razvidna prav v danem programskem okviru, kjer sta se pesnikova praksa in kritikova teorija ujemali, njuno glavno stičišče pa je bilo v pojmovanju jezika in usmerjenosti k njegovem visokem

kultiviranju. Seveda je imel njun program tudi politično vsebino. Nastajal je po meri kompletnega in ne reduciranega naroda. Prestopal je konzervativno predstavo o Slovencih kot "miroljubnih poljedelcih", se pravi kot nekem politično še problematičnem kmečkem ljudstvu. Njun jezikovni nazor, in o tem se je takrat lahko v javnosti pisalo, je v svojih temeljih nosil tudi novo politično opredelitev.

Prešernov in Čopov jezikovni nazor je imel široko evropsko zaledje in močno oporo je med drugim našel v zgodnji schleglovski varianti romantike. Še posebej pri Friedrichu Schleglu in njegovi filozofiji jezika, zapisani v znamenitem delu *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812), primerjalni zgodovini evropskih književnosti od antike do sodobnosti. V tem delu je Friedrich Schlegel postavil težišče v kulturo jezika kot merila ne le za nastanek in obstoj pomembne književnosti, temveč tudi dokaza o obstoju naroda sploh. Če na najkrajši način povzamemo notranje sosledje schleglovske filozofije jezika, ki je za Prešerna in Čopa takrat postala zelo aktualna, lahko njene misli razporedimo takole: jezik je najdragocenejši dar narave; po govorjenju sklepamo o njegovem nosilcu, se pravi o človeku in njegovem duhu; po doseženi kulturi jezika pa sklepamo o narodu in njegovi moči; najvišje uresničenje jezika predstavlja poezija, in ta dokazuje resnični obstoj in moč naroda; kajti dejanja lepote in duha so nad dejanji vojaške in politične moči - Homer in Platon sta Grkom dala več kot osvajalec Aleksander in zakonodajalec Solon; zgodovina narodov je torej predvsem zgodovina njihove zavesti, jezika in poezije. August W. Schlegel je zapisal, da je "za zdaj svobodni dejavnosti odprto samo duhovno področje" in Čop je zapisal podobno, da je poezija v danem položaju (Metternichovega absolutizma) za narodovo uveljavitev najbolj primerna, ker "je najmanj odvisna od zunanjih razmer". V omenjenem Friedrichovem delu so bile tudi misli, ki so morale še posebej pritegniti Čopa in Prešerna. Na primer: da ima vsak narod "pravico do posebne literature, do svoje lastne jezikovne omike, brez katere tudi ne more biti lastne, splošno učinkovite nacionalne duhovne omike, temveč v nekem tujem jeziku priučena in privajena omika, ki v sebi ohranja zmeraj nekaj barbarskega /.../ Narod, kateremu jezik podivja ali ostane v surovem stanju, mora ostati sam barbarski in surov. Narod, ki si pusti oropati jezik, izgubi zadnjo oporo svoje duhovne, notranje samostojnosti in v resnici preneha obstajati." Sonet je med drugim tudi sredstvo zoper barbarizacijo jezika. In tako dalje. V tem kontekstu je lažje razumeti Čopov in Prešernov kult sonetizma s *Sonetnim vencem* vred. In lažje je razumeti, zakaj se je Prešeren - ki je bil osebno toliko svoboden, da ni prenesel verige niti pri žepni uri - tako do kraja podredil tistemu, kar je Tinjanov nekoč imenoval "grandiozen in trd boj za formo", in naravnost neverjetne moči vgradil v kulturo pesniškega jezika. Ljudje, ki gledajo od daleč, morda danes to bolj vidijo, kot vidimo mi. Ameriški slavist H. R. Cooper je na primer v Prešernu odkril najprej in predvsem "lingvističnega genija" (v monologiji *Francé Prešeren*, Boston 1981).

Toda Prešernova narodnouveljavitvena misel ni ostala samo znotraj jezikovne in literarne "prebuje", ki jo je na Slovenskem na nekoliko nižji ravni razvilo že razsvetljenstvo, v prvih zarodkih pa celo že reformacija 16. stoletja. Pogнал jo je tudi v območje njene neposrednosti, v območje političnega mišljenja in nastopanja. Njegova *Zdravljica*, ki ob nastanku leta 1844 zaradi posebne cenzure ni mogla iziti in je bila natisnjena šele aprila 1848, pomeni prelomno mesto v zgodovini slovenske osamosvojitvene misli. V njej je zelo radikalno izražena ideja narodne samostojnosti in neodvisnosti v okviru enakopravnosti, spoštovanja in prijateljstva vseh narodov, ideja, ki druži v sebi tolikšno mero politične razumnosti in humanega utopizma, da je preživela čas in je aktualna še danes. Pri Prešernu je nastala kot prenos idej francoske revolucije - o enakosti, svobodi in bratstvu - na temeljno slovensko vprašanje, ki je bilo vprašanje narodnega obstoja. To vprašanje je Prešeren z vso odločnostjo postavil v domači prostor

in obenem v široka mednarodna razmerja. In naposled na globljo etično podlago, saj se njegova marseljeza ne konča s krettno moči ali sile, temveč se izteka v misel o dobrih ljudeh kot temelju dobrega in razumnega sveta, s tem pa v personalistično razsežnost političnega osvobajanja človeštva. V Zdravljici tudi ni mogoče prezreti odmevov idej G. Mazzinija, ustanovitelja gibanja za osvoboditev in združitev Italije (*Mlada Italija*, 1831), ki je postavil v ospredje republikanska, federativna in demokratična merila v urejanju odnosov med narodi. Računal je s Slovani pri razbitju avstrijske "ječé narodov" in bil hkrati odločen nasprotnik ruskega despotizma. Tudi Prešeren je na slovansko solidarnost, ki ji je dal v Zdravljici nekaj, vendar ne preveč prostora, v resnici gledal podobno, to se pravi z odporom do avstroslavizma pa tudi do ruskega carizma in južnoslovanskega ilirizma, obenem pa s simpatijami do poljske revolucije. Zdravljica se je v slovensko zgodovino zasadila zelo močno in je vsaj trikrat odigrala pomembno vlogo. Prvič takoj po objavi leta 1848, ko je dajala pobudo in samozavest pri nastajanju ter uveljavljanju prvega slovenskega političnega programa. Drugič nato med drugo svetovno vojno in okupacijo na strani narodnoosvobodilnega upora. Ob stoletnici nastanka je doživela svojo znamenito in izredno lepo partizansko izdajo, nastalo v gorenjskih gorah, v Davči pod Blegošem decembra 1944 in je nekakšen bibliofilski čudež ilegalnega tiska evropskega odpora zoper nacizem. Tretjič pa je pesem znova močno zaživela ob nastanku samostojne slovenske države in najprej spontano, zatem pa tudi uradno postala državna himna.

Toda pričevanja Prešernove pokončne politične volje segajo tudi čez meje njegovih pesniških besedil in so bila del njegove življenjske resničnosti. Ni samo naključje, da so prav na območju mesta Kranja, kjer je leta 1848 živel in delal, volitve za frankfurtski parlament doživele tako hud poraz. Marsikaj kaže na to, da sta bila Prešeren in njegov prijatelj, preddvorski kaplan Luka Pintar (ki je bil pozneje osumljen, da snuje slovensko državo) učinkovita agitatorja zoper Frankfurt. Prešeren je spomladi 1848 kot odvetnik vodil tudi kolektivno pravdo 106 kmetov in meščanov zoper dajatve desetine dekanu Jožefu Dagarinu. Pozornost lahko prav tako vzbuja znamenita peticija mesta Kranja, ki jo je na zadnjem zasedanju stanovskega deželnega zbora v Ljubljani dne 6. aprila 1848 predložil pesnikov kranjski prijatelj, jurist Karel Florian. Govori o mestni samoupravi, o podržavljanju cerkvenega premoženja, o slovenskem šolstvu, o slovenski univerzi in o odpravi telesne kazni. Skoraj ni mogoče dvomiti, da je bil zadaj Prešeren. Vsekakor so ta dejanja, ki pričajo o tem, da so se znotraj Prešernovega pojmovanja naroda in njegove osamosvojitve odpirala tudi že globinska socialna vprašanja in se pojavljale opredelitve, ki so kazale daleč naprej.

Tretje mišljenjsko območje, ki je iz osebnih globin spremljalo in po svoje tudi določalo Prešernovo politično voljo, je bilo območje njegove bivanjske, da ne rečemo filozofske zavesti. Navzven je Prešeren, tudi za površne oči, veljal za "frajgasta", torej za človeka, ki se ne drži veljavnih družbenih konvencij in norm, vse od zasebnega življenja pa do utrjenih političnih in verskih pravil. Šef ljubljanske policije, birokrat dr. Franz Uhrer je pesnikovo četrto prošnjo za samostojno odvetništvo leta 1844 zavrnil z naslednjimi pisnimi ugotovitvami: da je sicer pošten in sposoben jurist, vendar živi neurejeno, se drži "nefinih manir", je brezobzirno kritičen in grajav, njegova verska načela pa so "slabotna in zaradi hudega racionalizma zmešana". Sklep se je glasil: za odvetnika bi bil primeren, "le če bi spremenil načela in svoj način življenja". Tak je bil pač Prešeren v očeh provincialnega uradnika Metternichove dobe. Resnejše zaledje tega pesnikovega civilnega in površinskega videza je bilo duhovno mnogo zahtevnejše in se pokaže iz njegovega opusa. Zelo na kratko bi pot njegove bivanjske zavesti zarisali takole: izstop iz mitičnega mišljenja, iz varne "vere staršev"; prestop v kritično zavest evropskega svobodomnja, šolanega ob antiki, renesansi, razsvetljenstvu in sodobni ro-

mantiki, pri čemer je še posebej opazna črta verskega skepticizma, na primer pozornosti do avtorjev, kot so T. Lukrecij, François Dupuis, David F. Strauss in podobna izzivalna imena tistega časa. Tudi filozofijo razsvetljenstva je dojemal zunaj naivnega optimizma in njene vodilne pojme, kot sta na primer "razum" in "sreča", sprejemal skozi paradokse obrate ("strup spoznanja", "sreče jeza"). Še več. V *Slovesu od mladosti* in v *Sonetih nesreče* se je odprl položajem eksistencialnega absurda, problematiziral vrednost bivanja sploh ("življenja gnus") in prispel do stanj skrajne resignacije. Vendar se prav v konicah Prešernove resignacije zmeraj znova pojavlja kljubovanje in vztrajanje, tudi ne glede na smisel takega ravnanja. Ta eksistencialni kontrapunkt, ki deluje v samem jedru pesnikovega bivanja, je preverljiv celo v njegovi metaforiki. Tako na primer v sklepu mračnih *Sonetov nesreče* stojita stiha: *naprej me sreča gladi ali tepi./ me tvalo najdlja boš neočutljivo.* Tvalo je nekaj nemočnega in trpnega, hkrati pa nekaj, ob čemer se vse razkolje. V metafori se srečuje dvoja pomenov: poraženost in odpornost, resignacija in kljubovanje. Prešeren je razumljiv samo, če ga gledamo z obeh strani. Dvojnost podleganja in pokončnosti zavzema vse vidnejše in usodnejše položaje njegove bivanjske zgodbe, povedane v *Poezijah*. Kretnje vztrajanja pa so pripete na različne idealitete: od panteizma do vere v poezijo in ljubezen, pa mimo razdrtja vseh idealitet z metafizično vred do sprejemanja docela nezavarovane, k človeškemu peklu in nebu odprte eksistence, kakršno je upesnil po razpadu svojih poslednjih laičnih mitov v *Pevcu*. Toda tisto, k čemur se spet in spet vrača, je v resnici notranje nepristajanje na resignacijo, tudi kadar je sredi nje same, je razdalja od obupa tudi takrat, kadar scela pada vanj. Celo do svoje nevernosti je naposled zavzel razdaljo globokega premisleka, ko je sestavljal nagrobni napis: *"Tukaj počiva Franc Prešeren./ nejeveren in vendar veren."* In če si kje Prešeren ni dovolil obupa, se je to zgodilo tedaj, ko je šlo za razmislek o obstoju ali izginotju njegovega naroda. Sem se je obračala njegova jezikovna in poetološka misel, sem se je stekala njegova politična volja in sem se je navsezadnje naravnala tudi njegova zavest, nihajoča iz porazov k pokončnosti. In narobe, njegova narodna oza-veščenost je dozorevala pod silovitimi izkušnjami odprte, nezavarovane in skrajno dinamične eksistencialne zavesti. Ta mu tudi v politiki ni dovoljevala naivnih pogledov in ver pa tudi provincialne omejenosti ne. Nemška kritika je to opazila. Ko je Vinzenz Rizzi leta 1849 ocenjeval *Poezije*, je zaznal ne le odločnost, temveč tudi svetovljansko širino in kulturo pesnikove nacionalne zavesti. Zapisal je, da "Prešeren pri vsej svoji goreči ljubezni do domovine spričo svoje univerzalne in resnično humane omike ostaja zunaj tiste grobe enostranosti, ki v domovini hoče najti vse ..."

Prešernov prispevek h konstituiranju slovenskega naroda je resnično velik in posebno močan v dozorevanju nacionalne zavesti. Vse tri njene glavne sestavine - jezikovno, politično in bivanjsko zavest, brez katerih zrele narodne zavesti biti ne more, tudi danes ne - je razvil do vrhnjih ravni svojega in niti ne samo svojega časa.

Slovenski izobraženci in slovenska narodna identiteta (skica)

DUŠAN NEČAK

Slovenci smo postali moderen politični narod pred približno 150 leti, nekako v času prvega narodnopolitičnega programa "Zjedinjena Slovenija" leta 1848. V tem času smo živeli v več državah: habsburški monarhiji, južnoslovanskih državah (Državi SHS, Kraljevini SHS/Kraljevini Jugoslaviji, avnojski Jugoslaviji) in v samostojni slovenski državi. Popolna slovenska narodna identiteta se je oblikovala v drugi polovici devetnajstega stoletja, ko so Slovenci živeli v okvirih Avstro-Ogrske. Nanjo so v mnogočem vplivali slovenski izobraženci, nemajhen delež pri tem je imela slovenska duhovščina. Nastala je času hudih nacionalnih bojev, ko se je slovenskemu narodnemu programu "Zjedinjene Slovenije" postavil po robu vsenemški nacionalni program. Njegov glavni avtor je bil slovenski koroški duhovnik Matija Majar Ziljski, sočasno pa so podobni programi nastajali v slovenskih izobraženskih krogih v Gradcu in na Dunaju. To je obenem čas iskanja individualne slovenske narodne pa tudi nacionalne identitete oziroma čas narodnostne diferenciacije med prebivalstvom na Slovenskem.

Oblikovanje slovenske narodne identitete je ves čas na travmatski način spremljal problem državnosti. Ker je glavna kohezijska sila pri nastanku slovenskega naroda bil jezik, ki so ga posebej pazljivo gojili slovenski izobraženci, in ne država ali dinastija, je prav zahtevala/želja po lastnih državnih okvirih karakterizirala pot k suvereni slovenski državi in potrjevanju narodne identitete. Predvsem zunanji dejavnikom in nevarnostim gre pripisati dejstvo, da se je ta osnovna identifikacijska želja morala skriti v širša, multinacionalna, državna povezovanja. Eno takih je bila ustanovitev Države SHS (Slovencev, Hrvatov in Srbov, 29. oktober 1918), v kateri je bila realizirana predstava slovenskih politikov/izobražencev o slovenski državi v danih okoliščinah. Vendar pa je z njo in še bolj s kasneje nastalo jugoslovansko državno tvorbo prišlo do nekakšnega identifikacijskega šoka. Slovenci so se iz srednjeevropske, katoliške civilizacijsko-kulturne povezanosti, znašli v balkansko, pravoslavno-muslimanski skupnosti. Če je bil ta šok lasten v prvi vrsti širokim krogom prebivalstva na Slovenskem, pa je bila za slovenske izobražence taka odločitev zaradi zunanjih in notranjih okoliščinah, ki realno niso dopuščale druge možnosti, zagotovo zavestna. Ali pa je prav to odločilno vplivalo na trdno vztrajanje pri slovenski narodni identiteti kljub močnim trendom centralnih oblasti in nekaterih slovenskih političnih usmeritev ter slovenskih izobražencev (npr.: dela liberalnega tabora) v smeri stapljanja v neko novo jugoslovansko nacijo, je eno od pomembnih vprašanj, na katere bi bilo treba dati znanstveni odgovor. Slovencem je prva Jugoslavija sicer prinesla boljši položaj, kot so ga imeli kdajkoli prej, in še zlasti boljši položaj, kot so ga imeli deli slovenskega naroda, ki so ostali v sosednjih državah Italiji, Avstriji in na Madžarskem. Med pomembne dosežke Slovencev v prvi Jugoslaviji zagotovo sodi ustanovitev Univerze v Ljubljani leta 1919, kjer so rastle slovenski izobraženci, utrjevalci slovenske narodne identitete. Toda kljub temu je prav nezadovoljstvo z nacionalnim položajem večine narodov v jugoslovanski državi najpomembnejše pogojevalo hiter razpad države ob nacifašistični agresiji.

Poseben sklop identifikacijskih problemov sestavljajo takšni procesi pri slovenskih narodnih manjšinah v sosednjih državah. Še posebej zanimivo je vprašanje narodne identifikacije pri Slovencih v Avstriji, saj se je tu vzporedno rojevala tudi avstrijska

nacija, kar je neposredno, včasih shizofreno vplivalo na narodno identiteto. Toda tudi tu so bili nosilci slovenske narodne identitete izobraženci, ohranjevalci pa po pravilu socialno in ekonomsko neodvisni sloji slovenskega prebivalstva, pri katerem so v ospredju kmetje.

Uničenje države, v kateri so Slovenci živeli, in genocidna naravnost nacifasističnega okupatorja sta pomenila novo preskušnjo pri ohranjanju in utrjevanju narodne identitete in to na obeh straneh slovenskega političnega življenja: tistega, ki so ga vodili komunisti in se je odločil za oborožen odpor, in tistega, ki je antikomunizem postavil pred boj zoper okupatorja. Zanimivo pa je, da sta obe strani sicer vztrajali pri slovenski narodni identiteti in stremeli k uresničenju slovenske državnosti, vendar sta perspektivo uresničevanja teh ciljev videli spet v jugoslovanski državi. Le obrobne politične skupine in zgodovinske epizode iz tega časa nam ponujajo "samoslovensko" rešitev teh vprašanj. Je spet bila zunanja nevarnost tista, ki je determinirala pot? V mnogočem! Toda spet so bili slovenski izobraženci tisti, ki so ponujali v presojo take rešitve.

Zadnjo Jugoslavijo so ustvarili komunisti. Na načelih, ki so bila sprejemljiva za vse jugoslovanske narode. Toda v praksi se je uresničila centralistična država, ki je sicer dajala sestavnim enotam več avtonomije in suverenosti, kot so jo imele kdajkoli prej, vendar je tudi ponudila novo dilemo: Je narodna identiteta v socialističnem družbenem redu sploh še potrebna? V ideološki sintagmi razredno: nacionalno je država preferirala razredno. In kljub temu so se Slovenci odločili za nacionalno. Tokrat je del slovenskega izobražanstva odigral drugačno vlogo kot doslej. Mnogi so prisegali na teorijo, ki je govorila, da so narodna vprašanja in narodnostni spori stvar preživelega meščanskega družbenega reda, ki bodo z nastopom "pravičnega družbenega reda" sami po sebi izginili. Na ta način so bistveno prispevali k dejstvu, da je tudi zadnja jugoslovanska država razpadla zaradi nerešenega narodnega vprašanja v najširšem pomenu.

Samostojna Slovenija pomeni uresničitev temeljnega zgodovinskega narodnopolitičnega cilja Slovencev. Spet so bili slovenski izobraženci tisti, ki so prvi ponudili takšno alternativo reševanja slovenskega narodnega vprašanja in utrjevanja slovenske narodne zavesti. Državni okvir je prvič v zgodovini postala slovenska država, vendar v času, ko se svet integrira, povezuje in je smisel narodnih držav že prešel zenit svoje pomembnosti. Slovenska narodna identiteta ni več ogrožena z enako zunanjo nevarnostjo kot v preteklih stopenjdesetih letih in ni več notranjepolitičnih groženj sinhronemu narodnemu razvoju Slovencev. Slovenci in njihovo izobraženstvo so soočeni s hoteljem in možnostjo vstopa v združeno Evropo, ki zanje pomeni neznani izziv in morda idealizirano podobo sožitja. Priča so pojavu svojega lastnega nacionalizma in razpeti med evropskim kozmopolitizmom ter slovenstvom odpravljajo zgodovinska spoznanja in izkušnje. Slovenska narodna identiteta se zdi na eni strani dokončno potrjena, na drugi strani pa se odpira popolnoma nova dimenzija odnosa do narodne identitete - evropska integracija. Skupaj s politiko so razdvojeni tudi slovenski izobraženci in že se pojavljajo tudi izobraženski glasovi, ki postavljajo Evropo pred Slovenijo in evropsko identiteto pred slovensko identiteto. Živimo torej v vsestransko prelomnih časih.

Humanizem dr. Jožeta Potrča (Teze)

ZVONKO CAJNKO

Temeljna značilnost življenja in dela dr. Jožeta Potrča je bila njegov globoki, pristni humanizem. Pokojni dr. Janez Milčinski je dr. Jožeta Potrča označil za "zrelo humanistično osebnost, osveščeno o različnih etičnih problemih".

Potrčevo življenjsko vodilo (kot zdravnika in človeka) je bilo - skrb za človeka in razvijanje humanih medčloveških odnosov. Njegov humanizem se izraža tako v njegovi strokovni (zdravstveni) kot v širši družbeni dejavnosti.

Njegovo življenjsko pot označuje njegova nesebična pomoč ljudem, potrebnim te pomoči, kritika družbenih krivic in njegovo "zanesenjaško" prizadevanje za boljše, humane družbene odnose v bližnjem in širšem družbenem okolju. To svojo življenjsko vlogo in nalogo je odigral od individualne strokovne dejavnosti do organizirane /tudi politične/ dejavnosti.

Kriterij za ocenjevanje družbenih pojavov sta bili pri Potrču dve načeli: znanstvena resničnost in etične vrednote, med katerima pa ni videl protislovij. Tako je pri Potrču humanistično vrednotenje sestavina znanstvenega obravnavanja družbenih odnosov in medsebojna pogojenost teh načel.

Potrčevo življenjsko strokovno vodilo je - poleg vsakodnevne skrbi in pomoči bolnemu človeku - oblikovanje zdravniške etike. Tako je bil kot rezultat njegovega dolgoletnega prizadevanja leta 1963 (po njegovi smrti) v glavnem sprejet njegov predlog Kodeksa zdravniške etike, v katerem je poleg etičnih načel in moralnih norm razvil tudi vizijo razvoja zdravstva in lik zdravstvenega delavca. Potrčev prispevek h kodeksu označuje dr. Janez Milčinski za "vrhunsko stvaritev".

Potrčeva misel (v kodeksu), da je temeljno načelo vsakega zdravstvenega delavca brezpogojno spoštovanje osebnosti človeškega življenja in iz tega izhajajoča potrebna skrb za bolnega človeka, preveva vso Potrčevo miselno in praktično dejavnost.

V Potrčev širok in pester obseg znanja in njegove interesne dejavnosti (teoretične in praktične) sodijo predvsem: etika in znanost, etika in politika, osebnost, svoboda in morala, marksizem in religija, socialistični humanizem, moralna vzgoja in izobrazba, otrok in zdravo življenje, mladostniki in njihovi medsebojni odnosi, družina, socialni problemi, mednarodni odnosi itd. O teh in drugih etično moralnih problemih je Potrčeva bibliografija zelo obširna.

Na področju etike je Potrč odpiral nove poglede zlasti glede pojmovanja etike in oblikovanja moralnih odnosov. Značilno zanj je, da je obravnaval etiko kot znanost, moralnost je povezoval s svobodo, moralno vzgojo pa z moralnim poukom. Znanstvenost etike mu pomeni že etični odnos. Etično vprašanje humanizma, po Potrču, ni več toliko filozofsko vprašanje, kot "konkretna praktična zgodovinska naloga". Zato je od znanosti in še posebej od etike terjal, naj bi oplajala prakso, omogočala spreminjanje sveta (po Marxu) in dajala oporo pri vzgoji novih generacij. V tem smislu je pripravljal tudi učbenik etike, ki naj bi postal temelj moralne vzgoje v naših šolah.

Temeljni pogoj za razvoj etične znanosti in za njen družbeni vpliv je Potrč videl v svobodi znanosti (polemika z ždanovščino). Kot vnet iskalec resnice veruje v vse večjo človekovo zavest o njenem pomenu, zakaj "le resnica lahko osvobodi človeka". Poučarjanje pomena resnice pa mu ne pomeni vztrajanje na "resnici" kot stanju ali abso-

lutnem spoznanju, ki bi ju bilo treba doseči, marveč mu resnica pomeni dosegljivo znanstveno spoznanje, njen kriterij pa ne dnevnopolitična oportunistična, marveč njena moč, da mobilizira vse človeške ustvarjalne sile.

Potrč je ugotavljal, da postaja vprašanje osebnosti in svobode po vsem svetu vse bolj zaostren in aktualen problem, da ne obstaja le v sferah teorije, marveč da se pojavlja čedalje bolj tudi v vsakdanji praksi.

Svoja kritična razmišljanja je Potrč razvijal tako za kapitalistične (izkoriščevalske) kakor tudi za birokratsko socialistične odnose. Za socializem namreč pravi, da ga je treba pojmovati ne le politično, marveč tudi etično.

Potrč je bil kritičen tudi do vloge etike v šolstvu. Zahteval je, da morajo šole posvečati etiki in moralni vzgoji mnogo več pozornosti, saj šola "vse preveč reducira etiko na patriotizem, na etiko vojne dobe ali samo na politiko".

Med družbenimi problemi, katerim je Potrč posvečal veliko pozornosti, je tudi mladina, vzgoja in družina. O teh vprašanjih je napisal tehtna dela prav zato, ker je dobro poznal resnično življenje in njene socialne probleme. Pri obravnavanju družine je odklanjal kvazisocialistična (Buharinova) teoretična in praktična izhodišča o procesnem zmanjševanju vloge družine v socializmu. Problematiko družine je povezoval s položajem žene, njene (ne)enakopravnosti in njeno osvoboditvijo, še posebej pa z odnosi med zakoncema. Z njemu lastno čustvenostjo in zanesenostjo je posvetil najlepše misli ljubezenskim čustvom in odnosom med zakoncema.

Posebno pozornost je posvetil tudi odnosom med spoloma pri mladih. Pri tem je obsojal pojave materializma in komercializma, dvojne morale ter druge negativne družbene vplive na mlade /alkoholizem in dr./.

Poleg domačih družbenih dogajanj je Potrč vneto spremljal tudi dogajanje v mednarodnih odnosih, v mednarodnem delavskem gibanju ter dal svoj kritični ustvarjalni prispevek tudi na tem področju. Birokratsko boljševidni in hegemonistični napadi Informbiroja in Sovjetske zveze na Jugoslavijo so Potrča močno prizadeli. Z ogorčenjem se je vključil v (publicistično) kritiko in polemiko z dogmatizmom in hegemonizmom stalinizma. Kot član Mednarodne organizacije dela pri Združenih narodih je aktivno sodeloval pri prizadevanju te organizacije za humanizacijo mednarodnih in medčloveških odnosov.

Potrč je svojo aktivnost izražal in razvijal tudi v domačih družbenih, političnih in oblastvenih organizacijah in organih. Tako je bil npr. soustanovitelj in predsednik Društva za združene narode, član vodstvenih organov Rdečega križa, večkratni narodni poslanec in minister kakor tudi član vodilnih političnih organizacij. Kot tak si je tudi na teh področjih in mestih prizadeval reševati in pomembno vplivati na reševanje družbenih, socialnih, vzgojnoizobraževalnih, kulturnih in drugih vprašanj v prvem povojnem razvoju Slovenije.

S svojo vsestransko humano dejavnostjo se dr. Jože Potrč upravičeno uvršča med vidne in zaslužne družbeno pomembne osebnosti našega življenja.

Kaj je kritična misel danes?

VILJEM MERHAR

Za naše današnje posvetovanje sem predložil prispevek, ki sem ga objavil pod naslovom "Kaj je kritična misel danes?" (Teorija in praksa, let. 32, št. 11-12/1995, str. 1045-1049). V tem prispevku sem posredno razmišljal tudi o vlogi intelektualcev na ekonomskem področju. In to v procesih preobrazbe socialistične v kapitalistično etatizacijo. Zavestno uporabljam te pojme, ker menim, da realnost zahteva uporabo relevantnih pojmov in kategorij. Neupoštevanje tega načela nas namreč lahko zavede, ker vodi v nekritično uveljavljanje novega sistema. Prav s tem dejstvom smo soočeni v naši sedanji družbi.

Populistično stališče, da namreč prehajamo iz planskega v tržni sistem - iz planskega v tržno gospodarstvo -, nas lahko zavede. Zato sem izhajal iz teze, da smo pri prehodu iz enega v drugi sistem z negacijo administrativnega enopartijskega sistema nekritično afirmirali meščanski liberalistični teoretični sistem. To je, da smo eno enoumje zamenjali z drugim. Pri tem pa smo zaradi opuščanja kritične misli naredili tudi nekaj napak, ker smo nerealistično verovali v učinkovitost tržnega mehanizma pri reševanju vseh družbenoekonomskih problemov. Tem napakam, o katerih bom spregovoril v nadaljevanju, bi se lahko izognili, če bi prehod pojmovali kot prehod iz socialistične v kapitalistično etatizacijo. To je, če bi izhajali iz zgodovinske nujnosti kombiniranega ekonomskega sistema, ki poleg tržnega uporablja še zavestno planski mehanizem na področjih, kjer je tržni mehanizem neučinkovit.

Zaradi tega je treba izhajati iz zgoraj opredeljenega prehoda, v katerem je treba socialistično etatizacijo nadomestiti s kapitalistično etatizacijo - z državnim kapitalizmom kot reformiranim liberalnim kapitalizmom. Ta pa uporablja mešani gospodarski sistem, ki smo ga v drugi Jugoslaviji začeli uveljavljati že s Kidričem, čeprav ga po Kidriču nismo razvijali s pretežno ekonomskimi sredstvi ekonomske politike, ampak smo neopravičeno ostali pri pretežno administrativnih sredstvih ekonomske politike. S tem je ohranjena socialistična etatizacija, ki je preprečevala J. M. Keynesovo državno kapitalistično etatizacijo in po J. K. Galbraithu napovedano konvergenco sistemov. To pa moramo uresničiti v sedanjih tranzicijskih procesih s prehodom v sodobno državno kapitalistično tržno-socialno gospodarstvo.

Državni kapitalizem uporablja torej mešani tržno-planski sistem pri razreševanju svojih družbenoekonomskih problemov. S to realnostjo računajo tudi meščanski ekonomisti, ki sploh ne pristajajo več samo na liberalistično pojmovano tržno gospodarstvo, ampak pojasnjujejo ekonomska dogajanja s takoimenovano neoklasično sintezo, ki smiselno nadgrajuje liberalistično mikroteorijo trga in cen s keynesiansko makroteorijo, ki zaradi neučinkovitosti tržnega mehanizma zahteva družbeno intervencijo - poudarjeno vlogo države v procesih družbene reprodukcije.

Družbeno intervencijo v procesih družbene reprodukcije je torej teoretično opredelil Keynes, kot avtoriteta 20. stoletja, ki se je z deli svoje teorije približal Marxu kot avtoriteti 19. stoletja. To teoretično približevanje pa je ostalo samo na področju ekonomske politike, ne pa hkrati tudi na področju politične ekonomije. Zaradi tega je neoklasična sinteza obremenjena s funkcionalizmom in pragmatizmom, ki ga skušajo premagovati sodobne alternativne ekonomske teorije. To je ekonomika ponudbe, monetarizem, teorija racionalnih pričakovanj in predvsem postkeynesianizem, ki s poudar-

janjem delitvenih zakonitosti - družbenoekonomskih odnosov - vrača ekonomsko teorijo v njeno bit in izhodišče - politično ekonomijo. S tem pa se ob razvitejših produktivnih silah dela začenja priznavati, da se je nosilstvo v razvoju produktivnih sil dela preneslo od lastnikov kapitala na lastnike znanja.

Vseh teh dejstev pa v naših procesih tranzicije, zaradi njenega pretežno liberalističnega pojmovanja, nismo ustrezno upoštevali, ker smo enostransko poudarjali, da bomo zgolj z lastninjenjem naše družbene lastnine in z ekonomskim liberalizmom povečevali učinkovitost gospodarjenja. To je treba v sodobnosti povezovati neprimerno bolj z znanjem in delom kot s kapitalom. To je z družbeno celovitimi inovacijskimi procesi, ki jih vodijo le z znanjem opremljeni kadri v gospodarstvu in družbeni nadgradnji. Slednja pa mora s konsistentno ekonomsko politiko opredeljevati okvire gospodarjenja, ki naj zagotavljajo stabilno gospodarjenje ob polni zaposlitvi razpoložljivih produkcijskih faktorjev.

Liberalistično pojmovanje tranzicijskih procesov je na področju ekonomske politike sicer vodilo do relativno stabilne valute, toda ob hkratni čezmerni brezposelnosti. Takšen rezultat, ki je deloma povezan z izpadom trga za naše proizvode, odpira vprašanje ocenjevanja našega gospodarskega stanja: ali so naše težave povezane z deflacijsko ali z inflacijsko vrzeljo.

Nosilci naše ekonomske politike so naše gospodarsko stanje ocenjevali kot stanje inflacijske vrzeli. Zato so se usmerjali v njeno odpravljanje s pretežno monetarnimi sredstvi ekonomske politike, ki je zaostрила zaposlitveno problematiko - povzročila čezmerno brezposelnost, ki šteje in se ohranja na ravni 120.000 brezposelnih. Bolje bi bilo, če bi naše gospodarsko stanje ocenjevali kot stanje deflacijske vrzeli, katerega odpravljanje bi s spodbujanjem povpraševanja ohranjalo in povečevalo zaposlitev naših proizvodnih dejavnikov.

Ekonomska politika je torej vztrajala na inflacijski vrzeli - na monetarnem vidiku naših gospodarskih težav. S tem pa je spregledala realno plat našega gospodarjenja in zaposlitve. Zato se zastavlja vprašanje, zakaj na kejniesianski način iz 30. let našega stoletja nismo reševali naših gospodarskih težav oziroma zakaj v ekonomski politiki nismo našli vsaj kompromisa med inflacijsko in deflacijsko vrzeljo, ki bi zahteval manjše žrtve na področju zaposlovanja. To odpira vprašanje konsistentne ekonomske politike.

Uporaba konsistentne ekonomske politike zahteva tudi naše vključevanje v mednarodno delitev dela in kapitala. Liberalizem na tem področju namreč lahko tudi povzroča brezposelnost, ker seli produkcijo k cenejši delovni sili - "ceni dela", ki da je v naših razmerah z vidika kapitala - profitnega motiva previsoka. Ali bomo potemtakem postali periferija razvitejših držav s ceneno delovno silo in strukturo produkcije, ki je s to delovno silo povezana? Zahtevana celovita družbena inovativnost kot pogoj gospodarskega razvoja se v takšnih razmerah pač ne more uveljaviti, čeprav se zanjo verbalno tako zelo zavzemamo. Zaradi vsega tega je kritičnost intelektualcev v današnjih razmerah neizogibna in spodbudna za razvoj.

Palacký - oče češkega naroda in demokracija

T. G. MASARYK

V teku svojega poročila in svojih premišljevanj sem navedel najvažnejša politična načela, po katerih sem se ravnal v svoji inozemski akciji; po njih se hočem ravnati tudi kot predsednik. Seveda je to le okvirni program, podrobnejša pravila in praktična izvedba bodo odvisna od razmer in oseb, s katerimi sem poklican sodelovati; in teh oseb je v demokratični republiki zelo mnogo, vsi. Resnična demokracija, ljudovlada, vlada ljudstva, ljudstvu, za ljudstvo, to je splošno pravilo iniciative; v demokraciji je poklican vsak državljani, vsak je odgovoren. Toda tudi v demokraciji je seveda mnogo poklicanih, a malo izvoljenih...

Prehod iz aristokratizma in monarhizma je povsod težak, ker se državljani v monarhistični aristokraciji niso navadili na odgovornost in odločanje; v mnogih je iz časa monarhizma in carizma ostal še kos aristokrata in absolutista. Zapovedovati ne pomeni zmeraj voditi. Po drugi strani hoče biti človek po svoji naravi ne le gospodar, pač pa hoče poslušati, hoče biti voden in hkrati biti voditelj - na vsak način je naloga naše republike, da si vzgoji svoje demokrate.

Za vso bodočnost bo važno, da se takoj od vsega početka določi v glavnih področjih notranje in zunanje uprave in politike smer, v kateri naj se naša država razvija - to je važnejše, kakor posameznosti. Smer: v naših najvažnejših vprašanjih se je treba odločiti glede načel in taktike, da bi se v nadaljnjem razvoju ustvarjala pravilna tradicija, da bi se ne opotekali po tej široki zlati srednji poti, marveč da bi trdno in sigurno korakali proti svojem narodnemu smotru.

Moja načela in program so organično zrasla iz naše zgodovine, v katero sem se poglobil in iz katere sem zajel svoj politični in kulturni program.

V tem pogledu je bil moj učitelj oče naroda; Palacký nam je dal filozofsko zgodovino našega naroda, doumel je naš svetovni in zgodovinski položaj in s tem določil naš narodni program.

Palacký je pojmlil, da tvorimo po svojem zemljepisnem položaju in po svojem dosedanem razvoju del svetovne celote in da je torej naša naloga, zavedati se tega svojega položaja in si v njem in zanj določiti svoje politično ravnanje. Palacký je videl, da se Evropa in človeštvo zedinjata in svetovno organizirata, in nam je povedal, kakšna naloga nastaja za nas v tej "svetovni centralizaciji". "S čudežno silo pare in elektrike je svetovnim razmeram dana nova mera, stare meje med deželami in narodi izginjajo zmeraj bolj, vsi rodovi, vsa plemena ljudskega pokolenja so se zblížala med seboj, dotikajo se in tarejo drug drugega, in samoživci vsakega rodu spadajo poslej v kraljestvo bajk. S tem se je vzbudila med narodi ljubosumnost v doslej še nepoznani meri. In rasla bo in naraščala bo zmeraj bolj; kdor ne bo poslej tekmoval s svojimi sosedi, bo hiral in končno in neizogibno poginil. In vprašam se, ali naj ravno naš narod, s prelestnimi darovi duha bolj od vseh ostalih od boga obdarovan, radi nemarnosti in nepremišljenosti svojih voditeljev ostane ob strani in naj se ne udeleži tekme, ki mu edina more zagotoviti življenje bodočnosti?"

Toda, stopimo iz kraljestva idej in splošnih podob v golo, konkretno resničnost: smisel naših besed bo morda s tem postal svetlejši in jasnejši. Čas je, da se naš narod znova prebudi in orientira v duhu novega veka; da dvigne svoj pogled preko ozkih mej svoje domovine in da postane, ne da bi prenehal biti zvest domoljub, čuječ in oprezen

državljan sveta. Tudi mi se moramo udeležiti svetovne trgovine in se okoristiti s splošnim napredkom; otresti se moramo, ne svoje stare vere in poštenosti, pač pa one stare in zakrknjene nemarnosti, one davne slabosti in lenobe, ki sta vzrok našega siromaštva in malodušnosti; kreniti moramo na nova pota in si opomoči z industrijo, a ne samo tovarnarji, trgovci in obrtniki, pač pa tudi kmečki gospodarji, učenjaki in uradniki. Nekdanja udobna cenota je za zmeraj vzela slovo od nas, hkrati s sirovostjo in nepoznavanjem potreb in poslastic civiliziranega veka; v bodočnosti ne more biti in tudi ne bo manj javnih davkov, pa naj bo vlada naše države kakršnakoli. Ako nočemo shirati in priti ob vse, moramo potrojiti svojo marljivost in se kar najbolj zenačiti z drugimi narodi, ki so s svojo podjetnostjo zavladali nad kraji sveta."

Za to svojo svetovno politiko nam Palacký, kakor tudi drugače biti ne more, priporoča načelo humanitetnega ideala. "Moja zadnja beseda je pristrčna in vroča želja, da bi moji dragi sonarodnjaki na Češkem in Moravskem, pa naj se znajdejo v kakršnemkoli položaju, ne prenehali biti zvesti sebi, resnici in pravičnosti!" "Husova doba je slavna doba, takrat je češki narod po svoji duševni izobrazbi prednjačil vsem ostalim narodom Evrope ... sedaj je potrebno, da bi se izobraževali in se po izobraženem razumu ravnali. To je edina oporoka, ki jo, takorekoč umirajoč, dajem svojemu narodu." "Kadarkoli smo zmagovali, smo vsakikrat zmagovali bolj radi premoči duha, kakor radi fizične sile, in kadarkoli smo bili premagani ... je bil tega zmeraj kriv nedostatek duhovne aktivnosti, moralne hrabrosti in poguma. Zelo se motijo tisti, ki domnevajo, da so bila ona vojna čuda, ki so jih izvršili naši predniki za časa husitskih nemirov, nekakšno pobesnelo divjanje, udrihanje in razbijanje brezumnih divjakov (kakor se je, na žalost, tako prikazovanje udomačilo), ne pa svetlo navdušenje duha za idejo, npravna nepokvarjenost in višja prosvetljenost našega naroda. Nasprotno, ko smo dvesto let pozneje, v podobni borbi, padli skoraj v grob, smo zakrivali to sami, ker smo se, ko nismo več nadkriljevali sovražnikov z izobrazbo duha, pač pa smo jim bili ravnoli bolj po npravni gnilobi kakor zadostni moči, oprli tudi na meč in nasilje ..." "Samo takrat si bomo trajno zagotovili svojo bodočnost, ko bomo v boju, ki nam ga je božja previdnost namenila, zmagovali in vladali z duhom."

Palacký je često razmišljal o naših npravnih napakah in nedostatkih; v odstavku o vzrokih ponemčevanja nas primerja z našimi sosedi, s katerimi se moremo naravno neprestano meriti, in prihaja do zaključka, da smo v neki meri sami svoj narodni propad. Palacký ne verjame, da so Nemci po naravi, po svoji rasi in krvi višji narod in da imajo višjega duha in razum, toda pri njih ne najdemo v toliki meri tiste napake, kakor pri nas, ki jo Palcký takole označa: "Slabosti in npravne napake našega naroda so različne: toda ena izmed najvažnejših in najbolj škodljivih je gotovo ta, ki jo češki skoraj imenovati ne znamo, čeprav že od vekov razjeda korenine našega družbenega življenja: mislim luksuz v najširšem smislu besede ... Čeh in sploh Slovan se zna mnogo bolje ponašati v nesreči kakor pa v sreči. Je nežen in sposoben, marljiv in domiseln, prizadeven in nezlomljiv: vendar tudi čuten in ničemuren, brezbrizen za bodočnost in nestalen in objesten, pohlepen. Mnogo lažje se mu posreči, pridobiti si ime in blago, kakor pa to, kar je pridobil, obdržati in ohraniti. Današnji zaslužek še danes zapravi; in če ne danes, tedaj jutri ... Zlasti pa ne more naš lepi spol brzdati svoje prazne gizdavosti; morda ni na vsem svetu dežele, kjer bi boginji Modi tako goreče služili in toliko žrtvovali, kakor na Češkem; kdorkoli je odprtih oči potoval po Evropi, ni mogel tega prezreti. In te stvari se ne dogajajo samo v našem stoletju ... Prvi Dalemil in poslednji Komenský sta smatrala za vzrok propada svojega naroda to ničemurnost in to objest; to so zaman pobijali kralj Jurij s svojimi zakoni in drugi očetje domovine z gorečnostjo in opomini ... Čehov se je že pred šeststo leti pričel prijemati in so, na žalost, zaslužili vzdevek "opičji narod", ki se lovi za vsem in vse posnema, kar vidi pri svojih sosedah.

Pri Nemcih ni tako, oni so mnogo bolj hladni, premišljeni in bolj oprezni; Nемеc si ne zna imena le pridobiti, pač pa tudi s pridobljenim gospodariti; ni ga sram, kadar se iz tujine vrne na Češko, prijeti doma za plug, čeprav je bil v Kadixu in si je gosposko imetje pridobil; čeprav rad dobro je in pije, ne hlepi po poslasticah, po razkošju in naitu, in skrbi bolj za bodočnost ... so pa še drugi vzroki našega neuspeha, kakor na primer med nami od nekdanj že zatrto narodovo čustvo; slepa navezanost na rodno grudo in z njo nepodjetnost, kar se tiče tujine; bolj pasivna kakor aktivna želja po novotarijah, ki vodi bolj k uživanju kakor k ustvarjanju; pa tudi ta naša krotkost in potrpežljivost, ki se izogibata vsakemu nasilju proti bližnjemu in ki rajši krivico trpita, kakor bi jo delala drugim ... kdor se hoče otresti stare bolezni, jo mora najprej poznati in priznati, zlasti kadar mu gre za življenje; šele tedaj mu bo mogoče, okleniti se pravih sredstev, da si reši življenje. Za oboje je treba energične volje, toda takšne, ki se ne toliko z ognjem kakor rajši s trdnostjo in vztrajnostjo odlikuje. S kričanjem in truščem ne bomo nič dosegli, marveč le s tihim, zaupnim, iskrenim in stalnim prizadevanjem, ki se ne da niti s prijetnostmi odvrniti niti z grozami oplasiti. - Razumna moralna izobrazba našega naroda se mora dvigniti na višjo stopnjo, da bi predvsem sam sebe razumel in po tem poskrbel za svojo bodočnost. Vsa druga sredstva bi bila navadni bedni paliativi ... Vsi domoljubi, prizadevajte se, da boste svojim rojakom nudili in položili predvsem prebavljivo duševno in нравno hrano; ti pa imajo toliko zdravega smisla, da se bodo potem sami čuvali strupenega okuženja!" ...

Obnoveitev naše politične samostojnosti v obliki demokratične republike je naravna posledica in nadaljevanje našega razvoja.

Izguba naše samostojnosti, podrejenost tuji dinastiji in njenemu protičeškemu režimu sta nas pripravljali za republiko in demokracijo; tuja dinastija, tuja vojska, odtujeno plemstvo in vsiljena cerkev so nas odtujile monarhizmu in njegovim najvažnejšim ustanovam. Poudaril sem, kako nas je na ta način naš historični razvoj privedel do republike in demokracije.

Toda naš razvoj nas je tudi pozitivno pripravil za demokracijo in republiko; naša reformacija je ustvarila temelje za moderno humaniteto in s tem za demokracijo. Polacký je glede reformacije poudaril pomen naše Bratske cerkve, da je s svojo нравno vrednoto nadkrilila vse ostale cerkve in poskuse reforme. Utemeljitelj Bratstva je odklanjal sleherno nasilje in uztrezajoče danemu položaju ne le državo, pač pa tudi cerkev; tako je dobro pojml bistvo srednjeveške teokracije, te intimne zveze med cerkvijo in državo. Ekstremnost Chelčickega so njegovi nasledniki kmalu ublažili, prav tako ekstremnost Taboritov, katerih komunizem se ni obdržal; kralj Jurij je postavil ideal večnega miru - v tem se je strinjal s temeljno idejo Čeških bratov - čeprav je bil njih nasprotnik; Komenský, zadnji škof Bratske cerkve, je s pomočjo šole in vzgoje gradil človečnost, z izobrazbo težil po uresničitvi narodnega in hkrati vsečloveškega programa. Komenský - to je krasno povedal Denis - nam govori potem po Leibnizu in Herderju v Dobrovškem in Kollárju; za njima so Palacký, Šafařík in Havlíček formulirali na temelju zahtev svojega časa naš narodni humanitetni ideal.

V opoziciji proti avstrijskemu protireformacijskemu absolutizmu smo se v XVIII. stoletju ogreli za ideale prosvetljenstva in francoske revolucije; napredne ideje zapada so postale vodilne misli našega narodnega preporoda. To se je zgodilo tem lažje, ker je duhovni vodja revolucije, Rousseau, ki je odrasel v švicarskem republikanizmu in kalvinizmu, izšel iz reformacijskih idej; kakor pravilno podčrtava Marx, so možje revolucije nadaljevali delo reformatorjev. Prosvetljenstvo, humanizem in vodilne ideje XVIII. stoletja sploh nadaljujejo v smeri reformacije in s tem naše češke reformacije.

Velikemu zlu političnega antropomorfizma nasproti postavlja demokracija zahtevo po politični izobrazbi državljanov in volilcev.

Ne zahtevam učenosti - bog varuj, gotovo ne enostranske in izključno šolske učenosti. Šolanje in šola sta potrebna, vendar sama ne dajeta pameti, nadarjenosti in političnega smisla; lepa spričevala so dobra stvar, toda boljši so zdravi in močni možgani. Večkrat sem se izjavil proti - kakor ji jaz pravim - učiteljski politiki: ne le profesorji in učitelji, pač pa tudi duhovniki, uradniki in vsi tisti, ki imajo posla z mladino in z nesamostojnimi, eo ipso poslušnimi in pokornimi ljudmi, se često nagibajo, ko postanejo poslanci, uradniki in ministri, k absolutistični, trdoglavi in čudno otroški politiki (zopet politični antropomorfizem)!

Z demokratičnega zrelišča je važen političen problem inteligence in njenega razmerja do strank, ki so gospodarsko in stanovsko opredeljene in ki ovladujejo množice. V programatičnem pogledu je to v znatni meri problem buržoazije in liberalizma, problem njenega razmerja do socializma in agrarizma.

Inteligenca je stanovsko neorganiziran razred, produkt višje in najvišje izobrazbe; danes dajejo to izobrazbo šole, zlasti visoke; inteligenca je predstavnik znanstvene stroke, filozofije, in tako imenovane splošne izobrazbe; radi tega je imela in ima velik politični pomen, posebno njen publicistični del. Inteligenca je bila s svojimi najinteligentnejšimi predstavniki povsod nasprotnica absolutizma in teokratizma, čeprav ne vedno v ospredju javnosti, ker je vodstvo inteligence bolj vzgojno kot politično. Večji del inteligence, zlasti akademske, je precej konservativen, vaje mirnega in nemotenega poklica. Značaj inteligence je seveda odvisen od zemlje in časa.

V vseh demokratičnih državah in zlasti republikah, ki so nastale iz aristokratizma (monarhizma), prodirajo v politiko in upravo države in javnega življenja sploh na vodilna mesta ljudje brez višje šolske izobrazbe. Kako naj se zagotovi potrebno strokovno znanje, strokovnjaštvo v vladi, upravi in parlamentu, je problem vsake demokracije, čim se težišče politične moči prenese v parlament in s tem, na temelju načela večine, v stranke, zlasti v velike stranke množic. Pri tem se ne sme pozabljati, na kar sem že opozoril, da se politični smisel, smisel za državo in državništvo, ne pridobi z administrativno vajo in šolami; akademski izobraženec in dober uradnik velikokrat zaostaja za izkušenim organizatorjem in voditeljem stranke, kar se tiče neobhodno potrebnega poznavanja ljudi in praktične sposobnosti pogajanja s strankami, parlamentom in vlado. V enem in drugem primeru preti nevarnost, da se država ne pojmuje preveč (antropomorfčno) tam sub specie bureau, tu stranke. V praksi se vprašanje glasi: kako naj se za parlamentarne vlade zasigura vladi in upravi potrebno število izobraženih strokovnjakov.

Problem inteligence vsebuje tudi problem poluintelligence in poluizobrazbe sploh. Poluizobrazba kot predhodno stanje naše prehodne dobe, prehoda teokracije v demokracijo, je pravi bič časa in družbe. Tudi v politiki in zlasti v demokraciji. (Opozoril sem na ta problem, ko sem poročal o Rusiji). Radi tega je ravno problem demokracije, kako naj se poluizobrazba nadomesti z izobrazbo.

V teoriji in v praksi se ljudje kaj radi zadovoljujejo z besedami, namesto s pojmi in stvarmi. To je splošno pravilo, ki velja povsod in tudi v politiki; Havliček se je po pravici boril proti dvoumnim besedam v politiki.

Od te dvoumnosti je treba ločiti prirodno nagnjenost k splošnim pojmom, pogojeno z razvojem mišljenja; zato imajo tudi v politiki zlasti cilji strank in sploh programi vsesplošen, abstrakten in radi tega v znatni meri nejasen značaj. Konkretnega mišljenja je povsod in posebno v politiki še malo. Predvsem so kolektivni pojmi kakor: narod, človeštvo, država, cerkev, množica, stranka, inteligenca, buržoazija, proletarijat in podobni pojmi večini ljudi zelo nejasni, nerazčlenjeni. Ne preostane drugega, kakor

stremeti po konkretnosti, poskušati, da si kar najkonkretnije zamislimo kompliciranost splošnega pojma. Radi tega moramo biti, kar se gesel tiče, oprezni; ne smemo pa pozabiti, da se geslom v politiki in v praktičnem življenju sploh ne moremo izogniti.

Zato so tudi zakoni vsesplošni, abstraktni in okvirni, ki se konkretizirajo šele s prakso in izkušnjami. Odtod važna naloga administrativne in problem, v koliki meri je izvršilna in sodna moč konkretizujoča, oziroma, v koliki meri je neposredno tudi zakonodajna moč poleg zakonodajnih ustanov. In tu smo zopet in znova pri zahtevi po izobrazbi, po pravni, politični in socialni izobrazbi sociološkega mišljenja.

Iz tega vzroka je vprašanje vsega šolstva, izobrazbe ljudi, izobrazbe in reforme publicistike, izobrazbe birokracije in last not least: izobrazbe političnih voditeljev tako važen problem demokracije. Vprašanje aristokratizma in demokratizma se že dolgo javlja v srednji šoli kot spor glede klasicizma in znanosti; proti klasicizmu se zahteva bolj praktična, delovna, gospodarsko koristna šola. (Dotaknil sem se tako imenovane amerikanizacije). Pri tem se pretirava pomen praktičnosti za mladino: ni treba, da bi šola nudila stvarno izobrazbo in kar največ znanstvenega gradiva, pač pa mora tudi učiti misliti, mora navajati na metodo in znanstveni duh. Radi tega ni važno, če učenec pozneje marsikaj pozabi, kar se je naučil; v dobi strokovnega študija in prakse ne pozablja samo latinščine in grščine, pač pa tudi matematiko in drugo, zelo potrebno in praktično znanje. Gre za to, da se v posebni stroki z lahkoto orientira. Razume se, da mora srednja šola nuditi tudi splošno in še filozofsko izobrazbo; to je za zaželeno enotnost družbe in ravno z demokratičnega zrelišča zelo važno. Sodobna in popolnoma demokratična zahteva je enotna srednja šola.

Velik nedostatek našega šolstva izvira iz prehodnosti dobe. Vse, kar sem poudaril kot enotnost, razdvojenost in polovičarstvo, kot duhovno anarhijo modernega časa, najdemo povsod že v nižji šoli pa do višje. Že davno, in opravičeno, se raziskuje vpliv šole na zdravje in na živce; toda tu ne gre samo za fizične vplive, marveč tudi za duhovne in nrvstvene. Posebno področje te šolske patologije je tudi problem samomora učencev. V šoli, to se pravi, v naših otrocih se odraža, in ne le odraža, marveč tudi resnično vodi boj med državo in cerkvijo, boj med filozofi in teologijo, borba otrok in očetov, borba za nazor o svetu in življenju.

S tega zrelišča moramo presojeti zahtevo našega učiteljstva, naj se da narodnemu učitelju višja akademska izobrazba; učitelj, ki se poleg svojega narpnerega dela prizadeva, da bi se višje izobrazil, sam najbolj mučno občuti pomanjkljivost svoje izobrazbe ...

Demokracija temelji na javnosti, kar je posledica načela o svobodi in enakosti: v tem se razlikuje od aristokracije. Radi tega je postalo tako imenovano javno mnenje v novi dobi tako važno; svoboda javnega mnenja je politična svoboda, nedvomno pa je njen pogoj. Ker parlament ne zboruje stalno, pomeni svobodno javno mnenje, v praksi žurnalistika in zlasti dnevni tisk, nadaljevanje in nadomestilo za parlamentarno kontrolo. (To navajajo tudi kot argument proti parlamentarizmu!)

S svobodo tiska se zavaruje pravica kritike vsega državnega in javnega aparata sploh in seveda tudi kritike oseb. Kritika je pogoj in metoda znanosti in znanstvenosti; kritika je pogoj in metoda demokratične politike.

Pravica do kritike, kritike v vseh področjih, je pravica politične iniciative - dnevni tisk ima resnično veliko, čeprav ne kodificirano pravico vsesplošne iniciative in referenda. Odtod tudi njegova velika odgovornost.

Razmerje med politiko in žurnalizmom je tako intimno, da se obe stroki skoraj spajata v eno: vendar ni v interesu politike, če se dobro ne zavedamo razlike med obema. Listi, posebni dnevnik, postajajo kristalizacijska središča smeri, frakcij in strank, poleg tega pa imajo svoje posebne gospodarske interese; vprašanje je, ali in v koliki

meri ustreza korist stranke, smeri in frakcije tudi koristi države. Težnja po povečanju lastnega lista kaj lahko zavaja v demagogijo in strankarstvo; k temu se pridružuje še to, da hitrost dela za vsak dan in često za minuto škoduje točnosti sodbe in poročanja. Danes radi tega povsod pomišljajo na reformo in organizacijo žurnalistike in izobrazbe žurnalistov.

Dolžnost in pravica demokratične javnosti odstranjujeta tajnost in prikrivanje, aurgurstvo v najširšem pomenu besede: razvoj in napredek npravnosti in vsega javnega in zasebnega življenja pomenita, odvajati se laži in lažnivosti. Bilo bi dolgo poglavje, če bi analiziral lažnivost, s čim je pogojena, kako se je zakoreninila in kako jo postopoma zamenjuje resničnost; tu gre za ves razvoj npravnosti, za razvoj znanosti, filozofije in umetnosti. Geslo literarnega in umetniškega realizma: resnica, resničnost, je tudi geslo politike in konec konca raste iz iste duhovne in kulturne potrebe.

Resničnost, dejal bi, intelektualna čistost politike in vsega življenja je različna; ravna se po dobah in narodih, po cerkvi, stanovih in tako dalje.

Stari aristokratski režim ni poznal resničnosti, čeprav se ravno aristokraciji prisoja poseben smisel za čast. Državni in cerkveni absolutizem je temeljil na avtoriteti, na tajnosti in prikrivanju in je pomenil zatiranje ljudstva; z besedami "edino orožje suženjstva je izdajstvo" je Mickiewicz označil wallenrodščino kot sredstvo proti absolutizmu. Toda wallenrodščina pomeni izganjanje hudiča z belcebubom: pravilno sredstvo proti svetovnemu in duhovnemu absolutizmu je svoboda demokracije, demokratična javnost in resničnost. Znana je izkušnja, da se Turki, če se jih primerja s kristjani v Orientu, odlikujejo z večjim poštenjem in iskrenostjo; zatiralec, gospodar, nasilnik ne potrebuje laži, tega orožja, slabotnega, zatiranega sužnja.

Značilno je, kako se pojmuje politika skoraj še povsod kot politikantstvo, kot umetnost varanja, laži in prekanjenosti; tudi pri nas je razširjeno to mnenje.

Od demokracije se nadejam npravnega preporoda ne le v politiki, pač pa tudi v šoli in v vsem javnem in zasebnem življenju. In zopet ponavljam: otesimo se avstrijanstva! Politik Beaconsfield je kot pisatelj (Disraeli) našel v Angliji dva naroda, enega socialno brezpravnega, drugega vladajočega; ali v vsakem narodu se uporablja dva jezika, jezik resnice in jezik laži - Dostojevskij je mislil za Rusijo, da se more skozi laž pronikniti do resnice - tega ne verjamem niti za Rusijo niti za nas.

Zakaj so slovenski realisti (Masarykovci) leta 1907 vstopili v Jugoslovansko socialnodemokratsko stranko?

IRENA GANTAR GODINA

Spoznanje, da je "drobno delo med ljudstvom le ena od možnosti slovenskega izobraženca, da bi spreminjal razmere in miselnost na Slovenskem, je bilo tisti vzvod, ki je slovenske realiste usmeril med slovenske socialne demokrate oziroma v Jugoslovansko socialnodemokratsko stranko. O svojem vstopu v JSDS realisti javno niso govorili ali pisali. Ohranjeno pismo Antona Dermote Zofki Kvedrovi, z dne 7. 1. 1906, objavljeno v Loških razgledih,¹ priča, da je postal Dermota član stranke že pred letom 1906. Kvedrovi piše: "Med tiste 'mlade', ki se zbirajo okoli 'Našega lista', se ne mešam preveč; z njimi se sicer nisem razšel, vendar o kakšni izrecni kooperaciji z njimi ne morem govoriti. Tudi Lončar, Prepeluh in Schweiger ne. Smo se bolj oklenili 'Naših zapiskov', 'Rdečega praporja'. Jaz npr. sem se dal organizirati in plačujem strankarski davek..."² Uradno se je Dermota pokazal kot socialist leta 1907, ko je sprejel kandidaturo socialnodemokratskega poslanca.

O vstopu v JSDS in vzrokih so realisti spregovorili predvsem ob smrti Antona Dermote oziroma v spominski številki "Naših zapiskov".³ Leta 1910 je Josip Ferfolja v uvodu v "Masarykovo praktično filozofijo"⁴ poudaril, da politično sicer ni več Masarykov privrženec, "vendar smatram Masaryka za svojega učitelja...", ki je slovenske študente v Pragi seznanjal tudi s socializmom. Poudaril je, da se je "Masarykov realizem kril praktično s socializmom, le da ni priznaval njegove znanstvene podlage, Marxovega historičnega materializma, in da je svoje delovanje namenil bolj slojem, stoječim nad proletariatom". To naj bi bil eden od vzrokov, da so počasi "vsi realisti našli svojo pot v socializem, ali bolje rečeno, v socialistično stranko. Prišlo je to samo od sebe; vsak zase, brez kakega dogovora, kar naenkrat smo se videli v stranki in niti se nismo potem vprašali, kako in zakaj."⁵

Tudi Lončar je v svoji poslovilni besedi⁶ ugotovil, da je bila pot Dermote socialista edina poštena in v tedanjih razmerah edino sprejemljiva. O vstopu realistov v socialistično stranko pa je Lončar spregovoril v odgovoru Vinku Zupanu "Masaryk in Marx",⁷ ki je v zapisu "Dr. Anton Dermota - konvertit"⁸ izjemno kritično ovrednotil Dermotovo idejno pot. Zupan je tako Dermotu kot ostalim masarykovcem očital "nedoslednost", ker so kot Masarykovi "učenci" šli v socialno demokracijo in to predvsem zato, ker "stoji idealistična filozofija Masarykova v direktnem nasprotju z načeli in končnimi cilji socialne demokracije". Toda Dermoti je očital še drugo "nedoslednost".

¹ Branko Berčič, Prezrti jubilej dr. Antona Dermote (K 80-letnici njegovega rojstva), loški razgledi, Škofja Loka 1956, str. 183-203.

² Pisma Antona Dermote Zofki Kvedrovi z dne 7. 1. 1906, NUK, Ljubljana, objavljeno v B. Berčič, Prezrti jubilej...

³ Naši zapiski, letnik XI, 1914.

⁴ Josip Ferfolja, Masarykova praktična filozofija, Naši zapiski 1910, str. 7-15, 83-88, 110-113, 134-140.

⁵ Josip Ferfolja, Spomini na Antona Dermoto, Naši zapiski 1914.

⁶ Dragotin Lončar, Dr. Anton Dermota, Naši zapiski 1914, str. 179-185.

⁷ Dragotin Lončar, Masaryk in Marx, Naši zapiski 1914, str. 233-240.

⁸ Slovan, let. XII, 1914, št. 8, str. 255-256.

da je namreč "umrl kot katolik, da je hodil v cerkev in sprejemal zakramente..." Zdelo se mu je "čudno in neverjetno", kako se more človek, ki je v celoti sprejel Masarykovo filozofijo religije oziroma se zavzema za svobodno, osebno verovanje, kako se je mogel kot tak, "ki je vse to res v sebi predelal, tako da je postalo njegova duševna lastnina, še kdaj vrniti h katolicizmu..." Zupan je bil prepričan, da je bila tega kriva bolezen, ki je Dermoti "oslabila voljo in kritični bistri duh".⁹

V odgovoru Zupanu je Lončar orisal razmere, ki so slovenske realiste privedle v socialistično stranko, ter hkrati opredelil tudi svoj odnos do Marxa in Engelsa, s tem pa tudi do socialističnega gibanja sploh.

Zapisal je, da če so se hoteli slovenski realisti "udejstvovati ne samo kulturno, ampak tudi praktično", so morali najti stranko, v kateri bodo lahko izvajali svoj narodnostno-kulturno-izobraževalni program. Skliceval se je na Dermotovo izjavo, da za "dve antiklerikalni stranki ni tal na Slovenskem, ker je premalo meščanstva, pač pa je tu glavno delavstvo in kmetstvo, ki ima istega nasprotnika: veliki kapital in veliko podjetništvo".¹⁰

Tudi Albin Prepeluh¹¹ je ob isti priložnosti omenil vstop Dermote v JSDS, pa tudi Dermotovo pismo z dne 10. 9. 1906, v katerem mu je le-ta pojasnil, zakaj je sprejel socialistično kandidaturu na Gorenjskem: "Včeraj popoldne sem se slučajno sešel v naših hribih z dr. Krekom (Evangelistom). Govorila sva dobre 1/2 ure in skoro o sami politiki. Priznal je, da klerikalcem za bodoče volitve v državni zbor, ki se bodo vršile po novem receptu, manjka mož. Radi bi imeli zlasti enega uradnika med kandidati. Saj razumete zakaj! Da si pridobe meščanstvo! V Ljubljani bi na vsak način klerikalci radi izpodbili liberalcem tla. Iskali bodo kompromisa pri volitvah - s socialno demokratično stranko, češ, da bi dobili vsaj resnega nasprotnika zoper sebe, kateri bi silil klerikalno stranko, da bi ostala konsolidirana in kompaktna. Namen seveda pa je: ubiti liberalce tudi v Ljubljani.

Kompromis od liberalne stranke je bil tudi ponujen... Ker sem vedel, kam pes taco moli, sem čakal, kdaj da pride na dan s 'kompromisnim kandidatom'. In istina: bil sem jaz.

Zanimljivo se mi je zdelo, kako je to opisoval in si prizadeval, da bi me pregovoril, ali spraviš iz mene celo kakšno izjavo!..."¹²

Zanimivo je, da Prepeluh niti ob tej priložnosti niti kasneje, v svojih spominih,¹³ ni navedel, kdo je Dermoto "snubil za kompromisnega kandidata". Poudaril pa je, da je bilo prav dejstvo, da je SLS izbrala Dermoto za svojega kandidata, zanj odločilno, da je sprejel leta 1907 socialistično kandidaturu na Gorenjskem.¹⁴

Leta 1907 se je torej Dermota pojavil kot kandidat JSDS za volilni okraj Kranjska Gora-Radovljica-Tržič. V tem letu je začel sodelovati tudi z Ivanom Cankarjem. Podrobneje je o volilnih shodih vseh takratnih slovenskih strank na Gorenjskem pisal Dušan Kermavner v delu "Politični boji na Gorenjskem in delavsko gibanje na Jesenicah-Javorniku od začetkov do leta 1918". Kermavner je podrobno in kritično obdelal politična dogajanja na tem območju, navedel odmeve v regionalnem tisku ter ocenil tudi delo nekaterih politikov. Antona Dermoto je predstavil kot "masarykovca (ali realista, po imenu masarykovske stranke na Češkem), ki sicer sodeluje s socialno demokracijo zlasti kot uradnik Naših zapiskov, a stoji nazorsko in politično na levolibe-

⁹ Prav tam, str. 255.

¹⁰ D. Lončar, Masaryk in Marx, Naši zapiski 1914, str. 234.

¹¹ Abditus, Anton Dermota - človek in bojevnik, Naši zapiski 1914, str. 186-193.

¹² Dermotovo pismo Prepeluhu z dne 10. 9. 1906.

¹³ Albin Prepeluh, Pripombe k naši prevratni dobi, Ljubljana 1938.

¹⁴ Abditus, Anton Dermota - človek in bojevnik, NZ 1914, str. 189.

ralnem stališču 'mladih'!,¹⁵ in kot tak naj bi veljal tudi v očeh javnosti. Toda prav pripadnost "mladim" je Dermota vseskozi zanikal tako javno kot v pismih Zofki Kvedrovi ali Ivanu Prijatelju; zato se zdi Kermavnerjeva nazorska opredelitev Dermota kot levoliberalca preveč pavšalna in lahko velja predvsem za realistične nazore celotne praške skupine in ne za Dermoto kot člana JSDS. Kermavner je zapisal, da se Dermota z vstopom v socialnodemokratsko stranko sicer ni "tresel" realističnega nazora, toda odslej je ta nazor pomenil le še "socialnodemokratsko nianso".

Kljub temu da so bili volilni izidi leta 1907 za socialno demokracijo v monarhiji zelo ugodni, saj je bilo izvoljenih 87 ali 16% vseh poslancev,¹⁶ pa od slovenskih socialističnih poslancev ni bil izvoljen nihče. Toda Dermota je bil v svojem uvodniku optimist in je izrazil v delo in cilje stranke veliko zaupanje, zlasti ko je zapisal, da glede na razmere, kakršne so na Slovenskem, stranka sploh ni bila poražena. Razmere so take, je pisal, da na Slovenskem še ni čistih proletarcev in "dokler nimamo proletariziranih delavcev, tako dolgo nimamo čiste socialdemokratske stranke".¹⁷

Optimizem je vel tudi iz uvodnika "Na pot",¹⁸ ki ga je po enoletni odsotnosti ponovno napisal Dermota. Tu je govoril o nalogah, ki v novem obdobju čakajo sodelavce Naših zapiskov oziroma socialiste. Med najpomembnejše naloge je uvrstil potrebo dokazati slovenski javnosti, da je "naš socializem - in ta ima isti končni cilj in ista temeljna načela kakor socializem po vsem svetu - vzklik iz naše rodne grude, iz naših slovenskih, političnih, gospodarskih in kulturnih razmer, iz naših ljudi, iz naše slovenske zgodovine, katere imamo več in večje, nego si priznavamo sami... Tako se nam dozdeva, da je problem pokazati svetu, domačemu in tujemu, slovenski tip socializma, vreden mladih, kvišku stremečih ljudi!"¹⁹

Kljub temu da je posebej poudaril "slovenski tip socializma", pa glavnih značilnosti ni navedel ali o njem kako drugače razpravljaj. Med prvimi je začel razpravo o tem Albin Prepeluh, ki je že leta 1903 izdal knjižico "Občina in socializem - Kaj zahtevamo od občine",²⁰ v kateri je že v uvodu poudaril, da je socializem že "davno preživel dobo, ko je nastopal čisto v kozmopolitski obliki", kar je bilo za širitev socialistične misli sprva sicer nujno; ko pa se je socializem "ukoreninil pri različnih narodih, se je pa moral prilagoditi razmeram dotičnega naroda".²¹ Prepeluh je poudaril, da je prva naloga socializma na Slovenskem tako na kulturnem kot na gospodarskem področju izvajanje revolucije v "občinski upravi". Ne glede na teritorialno razmejitev je Prepeluh ostal na razrednih pozicijah, saj je v Sklepu poudaril, da "socializem ne more in ne sme izgubiti svojega razrednega značaja, ker v svojem temelju je zastopnik razlaščenecv, ki se bojujejo za nov svet in novo življenje, ustvarjajoč s tem tudi nov nazor o svetu in življenju... Proletariat si mora pripraviti tla pvsod, kamorkoli sega njegov vpliv, da izvojuje boj proti suženjstvu in reakciji... Historična naloga proletariata je, da odstrani to politiško moč, ki je, kakor pravi Marks, oficijelni izraz razredne razlike, v državi, deželi in občini..."²²

Tudi v nadaljnjih prispevkih Dermota ni opredelil ali določneje izrazil svojega

¹⁵ Dušan Kermavner, *Politični boji na Gorenjskem in delavsko gibanje na Jesenicah-Javorniku od začetkov do leta 1918*, I. in II., DZŠ 1975, Ljubljana, str. 289-290.

¹⁶ Vasilij Melik, *Demokratizacija volilnega sistema (1907) in njeni učinki*, *Zgodovinski časopis*, let. 33, 1979, št. 2, str. 225.

¹⁷ Anton Dermota, *Poraz*, NZ 1907, str. 66.

¹⁸ Anton Dermota, *Na pot*, NZ 1909, str. 1-3.

¹⁹ Prav tam, str. 2-3.

²⁰ *Abditus, Občina in socializem - Kaj zahtevamo od občine*, Ljubljana 1903.

²¹ Prav tam, str. 1.

²² Prav tam, str. 51.

pojmovanja slovenskega tipa socializma. Zato se zdi dovolj verjetno, da je začel o tem razmišljati šele pod vplivom Prepeluha, s katerim sta bila sicer neprestano v stikih. Po letu 1906 se o tem niso spraševali ne Dermota ne drugi realisti, ki so sicer že v Poslanici natančno pojasnili svoje pojmovanje marksizma in socialne demokracije, ki je temeljilo predvsem na Masarykovem razumevanju marksizma in socialne demokracije; tako kot Masaryk so sprejeli večino praktičnih zahtev in ciljev, za katere se je zavzemala socialna demokracija, brez zadržkov, historični materializem pa je ostal kot idejni temelj nesprijemljiv.

Iz najrazličnejših zapisov o idejnih vprašanjih je razvidno, da so slovenski realisti spoznavali dela in misli Marxa in Engelsa predvsem skozi Masarykovo kritiko in presojo, zlasti iz dela "Socialno vprašanje", katerega kritične misli so nekritično povzemali. Pri obravnavi najpomembnejših teoretičnih problemov so se realisti ustavili pri opredelitvi za evolucijo, proti revolucionarni taktiki ter pri ugotovitvi, da je marksizem v krizi, kar naj bi dokazovalo njegovo nezadostnost in nepravilna predvidevanja oziroma napovedovanja. Razmerje do marksizma je ostalo pravzaprav do konca nesprijemljeno, kljub tesnemu sodelovanju s Prepeluhom in ostalimi pravimi socialisti v stranki.

Masaryk je v svojem delu "Socialno vprašanje" obravnaval poleg drugih problemov tudi problem odmiranja države, ukinitve razredov, diktaturo proletariata ipd., o čemer realisti niso veliko razpravljali. Le tu in tam je mogoče, sicer posredno, v kakem zapisu zaslediti določena mnenja, ki pa niso bila nikoli povsem jasno in določno izražena. Dober primer je razprava o problemu ukinitve razredov, v kateri Dermota ni zanikal ali oporekal obstoja razredov, marveč se je zavzel za ustanovitev nove, moderne buržoazne stranke, seveda šele takrat, ko bo sposobna ustvariti nov enoten svetovni nazor; poudaril je, da bodo on in njegovi somišljeniki tako stranko z veseljem pozdravili, "kajti ta stranka bo šla vzporedno z nami".²³ Tudi Masaryk se je zavzemal za vzporeden razvoj/obstoje razredov, ki jih je opredelil kot "naraven produkt družbe", kar naj sicer ne bi povzročilo nadvlade enega razreda nad drugim, marveč naj bi razredi sodelovali in bili en z drugim solidarni; seveda naj bi, po Masaryku, vsi razredi, drug poleg drugega, ustvarjali in sodelovali pri narodni politiki in narodni kulturi.²⁴

Kljub takemu naziranju in zato, ker je bil pravi Masarykov učenec, je Dermota kmalu pokazal zanimanje za konkretne probleme delavcev. Že leta 1904 je poročal o stavkah v ljubljanski tobačni tovarni in o "gorenjski stavki" na Javorniku;²⁵ o tem poročila je Dušan Kermavner kritično zapisal, da je kot ocena stavkovnega gibanja značilna za "meščanskoreformistična in delavskoreformistična pojmovanja družbenega dogajanja", saj sploh niso "cenila v množicah nenehno navzoče bojevitve ali revolucionarne sile".²⁶ Kermavner trdi, da je prav sodelovanje z realisti eden od vzrokov socialno-demokratskega premika v desno, "namreč proč od težnje, da bi se delavska stranka z razvijanjem množičnih stavk ip. učinkoviteje udeležila družbenopolitičnega gibanja".

Kermavnerjeva ocena Dermotovih poročil je vsekakor prestroga in krivična. Kermavner ni upošteval dejstva, da je bil Dermota leta 1904 svetovnonazorsko še povsem realist ter zato prepričan v pomen kulturnoizobraževalnega dela med delavstvom. Kljub temu je bil že takrat prepričan, tako kot ostali socialisti, da je socialistična stranka edina, ki ji lahko prizna poštenost in pozitivno delo.

Najpomembnejše in zanimivo je Dermotovo razmišljanje o slovenski inteligenci

²³ Anton Dermota, Slovenska buržoazna stranka, NZ 1907, str. 81-82.

²⁴ Češko vprašanje in Socialno vprašanje.

²⁵ Anton Dermota, Pregled (Dva strajka), NZ 1903-04, str. 92.

²⁶ Dušan Kermavner, Politični boji... od 1904-1908, II. knjiga, str. 89.

in proletariatu²⁷ oziroma o odnosu slovenskega izobraženca do slovenskega proletariata in s tem tudi do socializma. Bil je prepričan, da slovenski izobraženci in "posiliburžuji" precenjujejo svojo vlogo in pomen za slovensko kulturno in politično delo, medtem ko proletariati in socialistično gibanje podcenjujejo. V članku je navedel statistične podatke, po katerih je v slovenskih deželah 95% ljudi, ki "po svojem gospodarskem in socialnem položaju ne sodijo v buržoazijo. Če pa jih ne moremo uvrstiti sem, jih moramo prištevati med proletariati. Torej skoro ves slovenski narod je proletarski." Izhajajoč iz teh podatkov je Dermota postavil tezo, da je na Slovenskem "slovenske buržoazije, ki se more opirati na denar in njegovo oblast, kakšnih 5% ali manj. Vse drugo, kar šele hoče postati buržoazija ali kar samo posnema življenjski način naše 5% buržoazije, je le posiliburžoazija."²⁸ Glede na to, da so si slovenski realisti vseskozi prizadevali vzpostaviti tesnejši odnos tako s slovenskim kmetom kot delavcem, je razumljivo, da se je tudi v tem prispevku Dermota zavzel za čim tesnejše sodelovanje slovenskega izobraženstva s proletariatom: "Zdravo in pravilno bi pa bilo razmerje med slovenskim inteligentom in proletariatom tedaj, če bi inteligent spoznal, da nima pravice, tvoriti posebno kasto v našem socialnem, političnem, kulturnem in gospodarskem življenju, marveč da so njuni interesi v vsakem oziru identični."²⁹

V uvodniku "Buržoazija in proletariati"³⁰ se je Dermota lotil natančnejše opredelitve buržoazije kot razreda oziroma tretjega stanu. Bralcu je ponudil Lassalovo opredelitev tretjega stanu, pa tudi Komunistični manifest, Engelsov "Položaj delavskega razreda v Angliji", Beblovo "Žensko in socializem", kar med drugim kaže na to, da so masarikovski socialisti prešli s posrednega spoznavanja marksizma oziroma marksistične teorije k neposrednemu, kar je opazno tudi v precej radikalnejši sodbi o buržoaziji: "... če hočemo imeti slovenski narod popoln, če naj bodo zastopani v njem vsi sloji in razredi ekonomski in socialni, potem ne moremo biti brez podjetnikov. Podjetniki pa so jedro buržoazije v vsakem narodu. Torej ne moremo biti brez buržoazije.

Odgovarjam: ni resnica, da bi podjetništvo moralo biti samo v rokah buržoazije; ni resnica, da bi bil mogoč samo kapitalistični način produkcije in distribucije..." Ob koncu je postavil svojo tezo, kaj je buržoazija: "Buržoaz postaneš, kadar hočeš svoje materialno stališče, s katerim se odlikuješ pred drugimi izrabiti tako, da vsled in zaradi njega zahtevaš v družbi predpravice, bodisi političnih, gospodarskih ali socialnih, na škodo drugih, ki so materialno slabejši.

In kdo je proletarec? Če veš, kdo je buržoaz, veš tudi kdo je proletarec!"³¹

O problemu revolucije in evolucije je Dermota razpravljal šele leta 1913, ko je skušal v prispevku "Revolucija - evolucija - reformacija"³² opredeliti in pojasniti vse tri pojme ter v zvezi s tem tudi taktiko, ki naj bi jo izvajala slovenska socialistična stranka. Orisu Marxove koncepcije revolucije, ki naj bi vzpostavila diktaturo proletariata, je dodal takrat razširjeno mnenje, da je začel tudi Marx dvomiti v učinkovitost revolucionarne taktike, kakor je kasneje podvomil tudi Engels. V članku je Dermota povzel oceno Engelsovih naziranj po letu 1895, to je da so delavci po letu 1870, ko se je težišče delavskega gibanja preselilo v Nemčijo, že dobili svoje najučinkovitejše politično orožje, splošno volilno pravico, ki jim je omogočila sodelovanje v parlamentu.

Tako kot Masaryk je tudi Dermota pripisoval revolucijam v prejšnjih obdobjih velik pomen ter dodal, da so barikade v tem času izgubile svoj prvotni smisel, saj "tistih

²⁷ Anton Dermota, Slovenska inteligenca in proletariati, NZ 1909; str. 265-268.

²⁸ Prav tam, str. 168.

²⁹ Prav tam, str. 268.

³⁰ Anton Dermota, Buržoazija in proletariati, NZ 1910, str. 65-70.

³¹ Prav tam, str. 69-70.

³² Anton Dermota, Revolucija-evolucija-reformacija, NZ 1913, št. 3-4 in 5-6, str. 109-111 in 165-169.

časov, ko so pripravljene in zavedne manjšine na čelu nezavednih mas uprizarjale svoje revolucije z naglimi presenečenji, ni več. Zato ima tudi socializem novo taktiko... Taktika revolucije se umika taktiki pozitivnega dela...

... Večjega pomena je revolucija in reformacija glav in src - brez te ni mogoča uspešna politična revolucija, pravi Masaryk. In socialna še manj... Revolucija je uspešna, dokler se more upravičeno sklicevati na etiko... To se pravi, revolucija se mora presojeti z etičnega stališča. Revolucionjski problem velja prav tako za vsakdanje življenje, kakor za velike historične dogodke: ti brez onega niso možni. In v praktičnem, vsakdanjem življenju odločuje drobno, konkretno delo; s tem se premaguje utopizem in revolucionizem.³³

Pod besedilom lahko preberemo opombo uredništva, da "pisatelj stoji vsaj deloma na stališču revizionizma".

Dermota je torej kljub dolgoletnemu in tesnemu sodelovanju s Prepeluhom in drugimi socialisti ostal ob tem vprašanju pri temeljnih in prvotnih, že v Poslanici opredeljenih, Masarykovih nazorih, namreč: revolucija v glavah je prva in najpomembnejša, vsaka drugačna revolucija je izvajanje nasilja enega razreda nad drugim, je, kot je trdil Masaryk, malomeščansko dejanje.³⁴

Tudi prispevek "Masaryk in Marx"³⁵ je kratek, a jasen prikaz Lončarjevega razumevanja Marxa oziroma historičnega materializma. Očitno tudi Lončar ni uporabil izvornih del Marxa in Engelsa, marveč Masarykova in dela drugih čeških kritikov marksizma, pa tudi Bernsteinova in druga. Tudi Lončar je Marxovo koncepcijo spoznaval posredno; toda v obrambi pred kritičnimi ocenami Vinka Zupana je pozitivne strani marksizma pojasnjeval s pomočjo Bernsteinovega dela "Die Voraussetzungen des Sozialismus",³⁶ v katerem je iskal - in tudi našel - pritrditev Masarykovim kritičnim pripombam. Lončar je sicer nasprotoval Zupanovi trditvi, da je Masarykova filozofija idealistična in zato v nasprotju s historičnim materializmom, toda trditve mu ni uspelo izpodbiti, saj se je omejil predvsem na prikaz misli in ocen drugih interpretov marksizma, zlasti Bernsteina in Herknerja. Tako v tej polemiki Lončar ni razkril svojega, zasebnega razumevanja oziroma odnosa do historičnega materializma; kot je že omenjeno, je poudaril le dejstvo, da je bila za slovenske masarykovce pot v socialistično stranko naravna in edino pozitivna, kljub nesprejemljivim svetovno-nazorskim temeljem, ter dodal, da so ravno "slovenski masarikovci širili v naši socialistični javnosti revizionistično mišljenje, ki se kaže v realnejšem pojmovanju verskega in narodnega vprašanja, gospodarskega (zadružnega) in socialnega življenja".³⁷

Tako Dermota kot Lončar torej nista mogla preseči prvotnega, predvsem od Masaryka spoznanega in prevzetega razumevanja marksizma; morda tudi zato ne, ker je že sam realizem ponujal dovolj radikalne reforme obstoječih razmer, ki pa še vedno ne bi spodkopavale samega družbenega reda; realizem kot nazor je priznaval in upošteval vse razrede oziroma skušal pridobiti tako meščanstvo kot delavski razred. Tudi realizem je šlo predvsem za kratkoročne cilje in za zadovoljitev konkretnih, praktičnih zahtev delavstva, kot je izboljšanje delovnih razmer, osemurni delavnik ipd., medtem ko so možnosti revolucije in po njej vzpostavitev diktature proletariata zavračali. Tako sta se v teh točkah našla realizem in revizionizem na istih pozicijah. Dušan Kermavner je našel stično točko v vprašanju priznavanja delavskega razreda kot samostojnega de-

³³ Prav tam, str. 167-168.

³⁴ F. Čapek, Pogovori z Masarykom, Ljubljana 1937, str. 114.

³⁵ Dragotin Lončar, Masaryk in Marx, NZ 1914, str. 233-240.

³⁶ Eduard Bernstein, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Socialdemokratie, Berlin 1899; Heinrich Herkner, Die Arbeiter Frage Berlin 1894.

³⁷ Dragotin Lončar, Masaryk in Marx, NZ 1914 str. 238.

javnika ter skušal dokazati, da je tudi realizem, tako kot revizionizem, delavstvu odrekal značaj "samostojnega činitelja, ki hoče namesto meščanstva upravljati družbo in jo preurediti... Razumljivo je tedaj, da je Masarykova kritika Marxovega sistema identična z revizionistično".³⁸ S tem je realista - predvsem slovenskim - odrekal vsakršno socialistično naravnost in jih obravnaval kot levo meščanskodemokratsko krilo JSDS.

S tem, da je bila popolna naslonitev slovenskih realistov na Masaryka tudi pri tem vprašanju tako očitna, je morda umestno vprašanje, kako bi slovenski realisti sprejemali takratno socialistično misel oziroma njeno "posodobitev" z revizionizmom, če tudi Bernstein ne bi Masarykovi kritiki marksizma pripisoval takega pomena, kakor so ga oni sami. Med drugim je pomembna tudi Bernsteinova ocena Masarykovega dela "Socialno vprašanje", ki je izšla v listu "Die Zeit" in jo je v NZ objavil D. Lončar, v kateri je Bernstein poudaril, da to delo "prednjači v vsej dosednji literaturi o marksizmu in da ne le najboljše, ampak tudi najgloblje prodira v Marx-Engelsove nauke".³⁹ Lahko so v tej oceni našli slovenski realisti pozitivno potrditev in odobravanje pa tudi določeno izhodišče za svoja naziranja in delo. Deloma pa je lahko na revizionistično stališče, ki je bilo med realisti dejansko prevladujoče, vplivala že leta 1901 dana izjava Albina Prepeluha o bernsteinovcih,⁴⁰ s katero je skušal dokazati in pokazati pozitivne in sprejemljive strani Bernsteinove kritike marksizma ter Bernsteinovega reformizma.

Prav tako je umestno vprašanje, ali bi JSDS sprejela v svoje vrste tako "marksistično" naravnane realiste, če ne bi tudi v njenem praktičnem pa tudi teoretičnem delovanju prevladala avstromarksistična koncepcija,⁴¹ ki se je v tistem času izkazala za slovenske socialne demokrate kot najbolj sprejemljiva.

Glavna teoretika avstromarksizma Otto Bauer in Karl Renner sta za rešitev nacionalnega vprašanja v Avstriji predvidela t.i. "kulturno-nacionalno avtonomijo", kar je bilo sprejeto na Brnskem kongresu 1899. To opredelitev so sprejeli tudi slovenski socialni demokrati pa tudi realisti leta 1900 oziroma 1901.

Tudi avstromarksizem je tako kot revizionizem izhajal iz nekaterih revidiranih filozofskih osnov historičnega materializma, kar ga v temelju ločuje od realizma, ki filozofskih temeljev marksizma sploh ni priznaval. Masarykova kritika marksizma je imela nasproti avstromarksizmu povsem druga izhodišča. Pri vprašanju države oziroma njenega odmiranja pa se realizem in avstromarksizem spet najdeta, čeprav sta tudi tu izhodišči povsem drugačni. Medtem ko je Masaryku država predvsem zagotovilo, da se ohranijo red, pravičnost in zakonitost, pa na primer Bauer pojmuje državo kot "naravni produkt zgodovine" (kar tudi ni daleč od Masarykove definicije), Renner pa kot "zvezo avstrijskih narodov". V okviru te države naj bi socialna demokracija skušala v največji meri organizirati proletariat v razna politična, prosvetna in druga društva in organizacije ter jih na ta način vključila v politično delo. To naj bi bila vzgoja in priprava na čas, ko bo kapitalistični družbeni red že tako razvit, da bo mogoč miren prehod v socialistični družbeni red. S tem v zvezi je bil tudi boj socialnih demokratov za splošno in enako volilno pravico, za demokratizacijo države in za socialne reforme.

³⁸ Dušan Kermavner, Albin Prepeluh-Abditus, Njegovo življenje in delo, v Pripombe k naši prekratni dobi, Ljubljana 1938, str. 314.

³⁹ Dragotin Lončar, nav. d., str. 238. Die Zeit, Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft, Wissenschaft und Kunst, Wien 1894-1904.

⁴⁰ Abditus, Bernsteinovci, ZA KPJ, Tam V, Socialistično gibanje v Sloveniji od 1869-1920, str. 96-98 in 102-104.

⁴¹ Pomembnejša literatura o avstromarksizmu: Dušan Kermavner, Albin Prepeluh-Abditus, Njegov idejni razvoj in delo, v Pripombe k naši prekratni dobi, Ljubljana 1938, str. 295-562; isti, Urednikove dopolnitve, v Henrik Tuma, Iz mojega življenja, Ljubljana 1937, str. 419-473; isti, Ivan Cankar in slovenska politika 1918, Ljubljana 1968; Fran Zwitter, Zloma avstromarksizma pri Slovencih, Zgodovinski časopis, letnik XXVI, zvezek 1-2, 1972.

Masaryk oziroma realistična doktrina nista predvidevala propada kapitalizma in uvedbe socializma. Masaryk je bil prepričan, da je mogoče v obstoječem družbenem redu ustvariti "socialno državo", ki bi bila sposobna zagotoviti vsem slojem enakomerno porazdeljene družbene in materialne dobrine, pravice in dolžnosti, ki bi izhajale iz demokratične ustave. Tudi Masaryk se je zavzemal za splošno in enako volilno pravico; toda pri vzgoji naroda se ni omejil le na delavstvo in osveščanje le-tega, marveč se je zavzemal za splošno osveščenost. Tako kot avstromarksisti je tudi on odklanjal revolucijo kot obliko boja in se zavzemal za legalne, parlamentarne poti, ki naj bi privedle do demokratizacije na vseh ravneh.

Kar na Hrvaškem ni uspelo do leta 1904 nobeni stranki, namreč postati množična, tudi zaradi omejene volilne pravice, je na Slovenskem uspelo SLS, ki je pod svojim okriljem zbrala večino kmečkega prebivalstva. Po prihodu dr. Janeza Evangelista Kreka, ki je v program stranke vključil tudi rešitev socialnega vprašanja, pa je pridobila tudi delavstvo. Pomembno se zdi tudi dejstvo, da - za razliko od Hrvatov - Slovenci še niso imeli svoje univerze, zato je bil boj za slovensko univerzo zapisan v programih obeh meščanskih strank. Prav tako je pomembno dejstvo, da je bila liberalna stranka sicer intelektualno in finančno močnejša, toda manj množična in manj vplivna, medtem ko je imela klerikalna stranka večji smisel za kulturno in vzgojno-izobraževalno delo. Zato se zdi, da sta kriza liberalizma in vedno večji pomen socialnega vprašanja ustvarila ugodno ozračje in prostor za nove, drugačne ideje in nazore, še posebej ker je veljala tedaj JSDS, tudi po 1899, še vedno tudi za izobraženstvo za tujo in preveč radikalno; zaradi priznavanja načela mednarodnosti pa od klerikalcev in liberalcev označena tudi kot "protinardna".

Vmesna stopnja, ki jo je bilo slovensko izobraženstvo še pripravljeno sprejeti, je bila Masarykova realistična smer ali metoda.

Realizem je bil za večino nezadovoljnih in strankarsko neopredeljenih izobražencev sprejemljiv in primeren predvsem zaradi odklanjanja romantičnega in od naroda od-tujenega načina reševanja nacionalnega vprašanja, zaradi konkretne skrbi za narod, predvsem v smeri političnega, kulturnega in gospodarskega osveščanja. Ta skrb je bila pri liberalni stranki samo v programih, v delovanju ali politiki stranke pa ne. Za tedanje slovensko izobraženstvo je bil realizem primeren kot smer tudi zato, ker kot cilj ni postavljala kakega radikalnega preobrata ali celo revolucije, kar je vseboval program socialne demokracije. Realizem se je zavzemal predvsem za drobno delo, za evolucijo in reformno delovanje, kar vse se je zdelo še sprejemljivo in skladno z veljavnimi načeli in normami.

Precejšnje število mlajših slovenskih izobražencev je pozdravilo iniciativo praških študentov, ki so leta 1901 v Ljubljani izdali Poslanico slovenski mladini in v njej izrazili svoje nezadovoljstvo z obstoječimi razmerami ter nakazali možne poti prese-ganja oziroma spreminjanja nezdravega stanja. Še posebej aktivni so postali po letu 1902, ko so začeli sodelovati pri novoustanovljeni reviji Naši zapiski, v okviru katere so lahko seznanjali širši krog s smerjo, nalogami in cilji realizma. In čeprav si slovenski realisti sprva niso prizadevali - tako kot Radić in drugi na Hrvaškem - prilagoditi pro-grama realistov slovenskim razmeram, marveč so skušali v največji meri prenesti idejo "narodne rešitve" s čeških na slovenska tla, je bila njihova dejavnost vseskozi zelo pozitivna in tudi dokaj odmevna. Med drugim tudi zato, ker je bila drugačna, ker so imeli drugačen program - za katerega so sicer trdili, da to ni -, ker so nakazali rešitev temeljnih problemov s povsem drugih izhodišč, zlasti rešitev nacionalnega in socialnega vprašanja. Do leta 1906 in 1907 so se slovenski realisti zavzemali predvsem za kulturno-izobraževalne akcije v okviru izobraževalnega društva Akademija, ki je bilo tudi ustanovljeno po češkem vzoru, ter na ta način skušali uresničiti načelo "kulturo in

vzgojo narodu". Toda prav ta način se je v tistem času izkazal glede na relativne uspehe kot dokaj neprimeren.

Tako so ostali realisti vsa do leta 1907, ko so postali uradno člani JSDS, vmesni člen - kot smer ali skupina - med meščanskima strankama in JSDS; to je bilo mogoče, ker ni bilo malo tistih, ki sicer niso bili zadovoljni s politiko obeh meščanskih strank, za politiko in program JSDS pa se tudi niso mogli odločiti.

Kljub temu da so bili Naši zapiski neuradno glasilo JSDS, so slovenski realisti zelo aktivno sodelovali s svojimi prispevki, kar je vsekakor prispevalo k večji razgibanosti kulturnega in političnega življenja na Slovenskem. Prav tako je sodelovanje v veliki meri pripomoglo k boljšemu poznavanju reformističnih in tudi socialističnih idej in socialističnega gibanja.

Z vstopom v JSDS se je prej namerno nepolitična smer oziroma skupina politizirala, čeprav so nekateri, kot na primer Dragotin Lončar, vztrajali pri znanstvenem delu, kar je bilo sicer sestavni del programa "znanost in kultura med ljudstvo".

Minimalni oziroma praktični program JSDS, ki so ga slovenski realisti sprejeli v bistvu že pred 1907, jim je tudi po tem letu omogočal dovolj široko zasnovano delovanje, zlasti ker so vztrajali pri široko zasnovani uredniški politiki Naših zapiskov. Slovenski realisti so kljub svoji povsem intimni odklonitvi historičnega materializma kot temeljnega nazora socialne demokracije vseeno pristopili v strankine vrste ter s tem presegli svoja in od Masaryka spoznana in prevzeta pojmovanja marksizma in socialističnega gibanja - prav zato, da bi lahko ali lažje uresničevali svoje cilje. Izkazalo se je namreč, da delo zunaj stranke ali ustanovitev lastne stranke ne bi bilo mogoče ali vsaj ne tako učinkovito. Zaradi premajhnega števila izobraženstva na Slovenskem pa tudi niso razmišljali o ustanovitvi lastne stranke po vzoru Masaryka.

V takem kontekstu je bila ena najpomembnejših točk njihovih razmišljanj predvsem boj za avtonomijo, za vzpostavitev slovenskega tipa socializma - po zgledu Abditusa -, ter boj za realizacijo praktičnih zahtev, ki jih je postavljala socialistična stranka, medtem ko so si taktiko boja za uresničitev zahtev zastavljali drugače. Niso predvideli ne ukinitve države ne razredov ter niso priznavali revolucije kot legitimnega dejanja delavskega razreda. Slovenski tip socializma so si predstavljali predvsem kot obrtniško-kmetijski način gospodarjenja, nasprotovali so velikemu kapitalu in veliki industriji ter se zavzeli za večjo gospodarsko avtonomijo.

K odločitvi realistov za reformistično socialdemokratsko ideologijo je veliko pripomogel tudi takratni razvoj socialistične misli in delavskega gibanja v Evropi, predvsem v Nemčiji in Avstriji, saj je bil to čas vzpona revizionizma in njegove dokajšnje uveljavitve. Kot tak je revizionizem v najpomembnejših točkah nudil tej skupini dovolj možnosti za odločanje in delovanje, zlasti morda, ker ti nazori niso bili v popolnem nasprotju z izvirnimi načeli realizma, Masaryka pa tudi ne z njihovo opredelitvijo v Poslanici.

JSDS je bila torej stranka, katere program in cilji so bili v najmanjši meri nasprotni temeljnim težnjam in nazorom realistov, v okviru katere so le-ti najlažje uveljavljali svoj način mišljenja oziroma so se lahko s svojimi nazori najlažje prilagajali njenim.

Zato so po letu 1907 povsem lojalno sodelovali pri programu in akcijah JSDS, aktivno sodelovali kot volilni kandidati na volilnih shodih in kot na primer Dermota dosegli relativno dobre uspehe. Nesoglasja s stranko, ki sprva niso bila pomembna, in različna izhodišča, ki jih ne stranka ne realisti niso posebej poudarjali, sprva niso bila tako pomembna, da bi ovirala sodelovanje. Zato so z vstopom v JSDS realisti najverjetneje le potrdili svoje nezadovoljstvo s splošnimi političnimi in kulturnimi razmerami in v tem smislu niso v stranki iskali novih ali drugačnih rešitev na primer nacio-

nalnega vprašanja, saj so nacionalni program JSDS iz leta 1899 sprejeli brez zadržkov, kar se je obdržalo do leta 1909. S sprejetjem Tivolske resolucije, o kateri so se izrazili prej negativno kot pozitivno, pa so se razhajanja poglobila.

Po letu 1917 je prišlo do dokončnega razkola med "pravimi" socialnimi demokrati in realisti zato, ker so se le-ti pridružili zahtevi "socialistične omladine", naj JSDS opusti internalistično razumevanje nacionalnega vprašanja.

Kljub navidez neuspelemu sodelovanju socialistov z realisti, kot se je kasneje izkazalo, pa je bilo članstvo realistov v stranki tudi za socialiste zelo koristno in pozitivno. Na ta način so lahko nezaupljivi javnosti dokazali, da niso le prevratniška in protinarodna stranka, na drugi strani pa so s pridobitvijo inteligentov dobili v svoje vrste tudi teoretično dobro podkovane sodelavce.

Zato ni mogoče reči, da je bilo sodelovanje realistov in socialistov povsem neuspela in zgrešena poteza, sam prispevek slovenskih realistov pri popularizaciji oziroma približevanju socialistične in sploh napredne misli med Slovenci pa gotovo ne tako ničén, kakor o tem sodi Dušan Kermavner. Kermavnerjeva negativna ocena "zapis-karjev" pa tudi "socialistične omladine" je preostra in gotovo prestroga. Njihove nazore in delovanje je presojal predvsem s stališča in razmer po letu 1918 oziroma s stališča ozko razumljene politike Komunistične partije, ne upoštevajoč vse rezultate in uspehe, ki so jih nedvomno dosegli.

Dejstvo je, da je bila prisotna zadržanost do marksističnih koncepcij, ali bolje, omahljivost med levim liberalizmom in reformističnim socializmom. Toda kljub temu so imeli svoj koncept in svojo vizijo socializma. Predvsem pa so - v okviru socialistične stranke - pokazali večjo mero razumevanja in smisla za reševanje nacionalnega vprašanja, kar je vneslo v socialistično stranko, ki je do 1918 vztrajala, z dr. Tumo na čelu, pri opredelitvi iz leta 1909, nova, drugačna razpravljanja tako o socializmu kot o nacionalnem vprašanju, s tem pa tudi o jugoslovanski ideji, ki je postala po aneksijski krizi eno osrednjih razglabljanj slovenskih političnih strank.

Komunikativna etika

JOŽE ŠTER

Habermas skuša narediti sintezo iz zelo različnih, če ne celo nezdružljivih koncepcij. Tako iz filozofije poudarja Kanta, Hegla, Marxa, pa pozitivizem, vse do filozofije jezika in hermenevtike. Pri teoriji družbe pa skuša združiti - kot pravi, klasike - Webra, Meada, Durkheima in Parsona. Skratka Habermas najde vredne sestavine, ki jih skuša vklopiti v svoj koncept od kantovstva in marksizma do pozitivizma, eksencializma, funkcionalizma, strukturalizma, do behaviorizma in freudizma.

Zdi se, da je njegova etika izraz "duha časa", ki koncem 20. stoletja skuša pozabiti ostre spopade z začetka stoletja, spopade med razredi, med bogatimi in revnimi, med razvitimi in nerazvitimi, med metropolami in kolonijami, ter vse te spore odpraviti z dogovarjanjem, z vsklajevanjem, s konsenzom; končno pa vse to narediti za splošno veljavno normo.

Toda, ali je ta prvi vtis točen?

Za 20. stoletje naj bi bil značilen scientizem. Ta ima vsaj dve značilnosti: prvič, ukinitve filozofije ali - kot pri analitični filozofiji - njeno omejitve na logično in metodološko problematiko, ter drugič, izločitev praktičnih vprašanj, tj. problemov vrednot, odločanja iz znanosti, ker da so iracionalna. Te težnje pa za Habermasa niso sprejemljive.

Razvoj je v moderni pripeljal do diferenciacije treh sfer racionalnosti oziroma treh aspektov veljavnosti:

- znanosti, kjer gre za vprašanje resnice,
- morale in prava, kjer gre za vprašanje pravičnosti,
- estetike, kjer gre za vprašanje okusa.

V znanosti gre za resničnost, v morali za normativno pravilnost, v estetiki za avtentičnost.

Kognitivistične etike so izločile iz etike problem dobrega življenja in se omejile le na strogo deontološka vprašanja, tako da je od moralnih dober ostala samo še pravičnost.

"Šele *komunikativna etika* je zagotovila splošnost norm in avtonomnost delujočega subjekta z diskurzivno zamenljivostjo zahtev za veljavnost, s katerimi nastopajo norme, tj. s tem, da sme zahtevati veljavnost le *tista* norma, za katero se zedinijo vsi prizadeti kot udeleženci diskurza."

Ta komunikativna etika torej ni le nekaj zgolj posebnega, ampak vrh v razvoju etične teorije in moralne zavesti, torej etika, ki se je dvignila - kot pravi Habermas - nad razredno moralo, torej je prva resnično neideološka etika.

Ali je med različnimi normativnimi sistemi mogoče racionalno izbrati? Za razliko od Webra, Habermas misli da. Še več, prav v možnosti in potrebnosti argumentaciji oziroma navajanju razlogov vidi enotnost racionalnosti. "Norme sicer teoretično ne morejo biti resnične ali napačne, lahko pa so umne ali ne-umne v smislu diskurzivne utemeljenosti; njihovo sprejetje ali zavrnitev se utemeljuje s praktičnim diskurzom."

Kaj je tedaj praktični diskurs? V neki razpravi o legitimnosti Habermas zavrača teorijo, da je legitimnost soglašanje. Pri tem se sklicuje na čas, ko so množice drvele na ulice, da bi aklamirale en narod, en Reich, en Führer. Torej splošno soglasje ne more biti znak legitimnosti, saj ima tudi nelegitimen sistem lahko soglasje. Splošna soglas-

nost je seveda lahko dokaz veljavnosti neke norme, toda ne tudi njene moralne vrednosti. To pa je ravno tisto vprašanje, ki se ga pozitivizem - in tudi Habermas - izogiba kot iracionalno vprašanje. Vse zagotavljanje, da je pozitivistično ločevanje dejstev in vrednot neutemeljeno, tako postaja prazno, saj se - s kognitivnim ali nekognitivnim - konsenzom pač ni mogoče izogniti subjektivizmu vrednot. Obče soglasje ne more biti garant niti resnice niti vrednote. Soglasje se sliši zelo demokratično, celo zelo moralno vredno, saj vsakogar postavlja v vlogo subjekta in s tem že kot avtonomno bitje, torej res človeka. Šele s tem je morala morala v polnem in pravem pomenu besede, saj je bistvena predpostavka morale svoboda. Toda, ali ni tu - četudi nehote - svoboda razumljena anarhistično? Temeljne meje svobode so v zakonitostih sveta in vsak konsenz, ki je v nasprotju z njimi, se bo nujno izkazal kot nesvoboda. Torej ni mogoče udejaniti kakršen koli konsenz, pa naj se to zdi še tako nesvobodno in nemoralno.

Poleg tega se z intersubjektivnostjo pa tudi univerzalnostjo neke norme ni mogoče izogniti subjektivizmu in, kar je še bolj pogubno, nemoralnosti. To so dokazali mnogi kritiki Kanta. Nameni hudiča pač niso nič manj sistematični od namenov boga. Tudi nemoralno je mogoče izpeljati v univerzalno normo; za to ni nobene logične ovire. Habermas ni pristal na nedialektično razdvajanje vrednot in resnice, racionalnega in iracionalnega, toda ali se je izognil nemoralni? Scheller je imel prav, formalizem logično ne more preprečiti, da nemoralna postane obča norma. To je mogoče preprečiti le, če se določi tudi vsebina norme oziroma določi kriterij vrednega.

Čudno je, da Habermas tega ni uvidel, saj je prav v občem nemškem navdušenju nad fašizmom videl, da soglasje ni nikakršen argument za vredno.

Temeljni problem te koncepcije konsenza pa je poleg tega tudi: kaj storiti, če ni soglasja? In to je realnost. Realno življenje ne pozna soglasja. Realnost je vedno konfliktnost! In tu se dejansko šče začno etični problemi in dileme.

Toda Habermas zavrača etiko dober in etiko vrednot. Torej pomembno je, da gre za sporazumevanje - kar je vsekakor bolje kot nasilje - ni pa pomembna vsebina. Je to strah pred odprtjem novega konflikta, konflikta med smiselnostjo in nesmiselnostjo, med pridobitništvom in entropijo na eni ter ohranitvijo in človečnostjo na drugi strani?

Druga svetovna vojna in slovenski izobraženci

BOJAN GODEŠA

Namen tega prispevka je pojasniti, kako so izredne vojne razmere vplivale na slovenske izobražence in kako so se na medvojne izzive le-ti odzivali. Poleg okupatorjev sta pomembno vplivala na medvojno delovanje in opredeljevanje slovenskih izobražencev predvsem najpomembnejša domača politična dejavnika, tj. Osvobodilna fronta in protirevolucionarni tabor.

V obeh taborih lahko prepoznamo skupine izobražencev, ki so se že na začetku pridružili oziroma celo oblikovali politiko sprtih taborov. Ti so predstavljali njihova intelektualna jedra. Na eni strani je šlo za levičarsko, deloma revolucionarno, deloma pa za demokratično usmerjene izobražence (komunisti in njihovi simpatizerji iz vrst izobraženstva, Kocbekov krog revije "Dejanje", velik del Zarjanov ter kulturni delavci - predvsem sodelavci "Sodobnosti" in "Ljubljanskega zvona"), na drugi pa za skupine mlajših katoliških izobražencev zbranih okrog glasila "Straža v viharju", ter članov Katoliške akcije ("mladci"), ki so bili vzgojeni v duhu katoliške prenove. Vsi so imeli, čeprav so stali na nasprotnih bregovih, precej skupnih značilnosti. Predvsem pri komunistih, "stražarjih" ter "mladcih" lahko opazimo precej podobnosti, saj je šlo pri vseh za maloštevilne, a elitne skupine družbeno angažiranih mlajših izobražencev, ki so bili zlasti zavezani Ideji. Njihov na moč podoben način mišljenja je preveval nestrpen in izključujoč odnos do drugače mislečih ter nekoliko pretirano poudarjena želja po uveljavljanju. Skrajna pola slovenske družbe sta bila izoblikovana že pred vojno; med zasedbo je prišlo le še do zaostritve njunih stališč, ni pa medvojno dogajanje vplivalo na njihovo opredelitev. Ti izobraženci so bili značilen plod dogajanja v slovenski družbi v drugi polovici tridesetih let.

Za množično odločanje v korist enega ali drugega tabora je bilo odločilno opredeljevanje najštevilnejše skupine izobražencev, ki niso bili idejno ali strankarsko tako izključujoče opredeljeni. Ti so predstavljali tisti ključni element, ki je lahko tehnično obrnil na stran OF. Pri opredeljevanju izobražencev za ali proti OF pa niso bile pomembne le nazorske razlike in njihove korenine, temveč tudi različen položaj pod okupatorji in drugačen zgodovinski razvoj pokrajin, kjer je bilo zaradi narodne ogroženosti nazorsko opredeljevanje marsikdaj potisnjeno v ozadje.

Slovenski izobraženci so se znašli v precejšnjem precepu, saj sta obe sprti strani vztrajali zgolj pri opredeljevanju za ali proti, pri čemer so bile ostale skupine, ki so zastopale drugačna stališča (z današnjega vidika morda celo najbolj sprejemljiva!), ki jih sicer ni bilo tako malo, odločno prešibke, da bi lahko resno posegle v spopad. Tem nista v celoti ustrezali usmeritvi obeh prevladujočih taborov, zato so se v začetku težko odločali za sodelovanje s katerim od njih, kasneje po kapitulaciji Italije pa jih je neusmiljena logika diferenciacije silila k opredelitvi za enega od prevladujočih taborov. Uspešnejšo politiko OF v primerjavi s protirevolucionarnim taborom pri pridobivanju izobražencev lahko razdelimo na razloge, ki so plod splošne dejavnosti obeh taborov, in na nekatere posebne značilnosti, ki so vplivale na to, da je bil delež izobražencev, aktivnih podpornikov OF, sorazmerno velik.

Načelno zagovarjanje takojšnjega oboroženega odpora proti okupatorju je OF pripomoglo k nagli in po svoje tudi nepričakovani razširitvi vpliva, tako da je kmalu postala pomemben politični dejavnik in to predvsem zato, ker ji je ob odsotnosti pred-

vojnih meščanskih strank v odporu uspelo izkoristiti praznino v političnem prostoru. Kljub tej začetni pobudi je bilo za medvojno dogajanje usodno obdobje jeseni 1942, ko je vanj aktivno posegel protirevolucionarni tabor. OF je uspelo politično prostor začrtati tako, da je zasedla celotno področje osvobodilnega boja, kajti protirevoluciji kljub nekaterim poskusom tega v oboroženi obliki ni uspelo organizirati. Hkrati pa je bil del protirevolucionarnega tabora obremenjen s sodelovanjem z okupatorjem.

Specifična okoliščina, ki je pripomogla k sorazmerno velikemu deležu izobražencev v vrstah OF v primerjavi s protirevolucionarnim taborom, je bila pogojena tudi z nastankom in razvojem obeh gibanj. OF se je v začetnem obdobju najgloblje zasedla v Ljubljani, kjer je bila zbrana večina slovenskega izobraženstva, medtem ko se je protirevolucionarna akcija najprej razširila predvsem v kmečkem okolju, to je na podeželju Ljubljanske pokrajine. Poleg tega je med delom izobražencev bolj kot med drugimi sloji prebivalstva že pred vojno obstajalo določeno nezaupanje do politike meščanskih strank.

Zaradi naštetega je prišlo v slovenski družbi do določenega preoblikovanja, kjer so se pojavljale mnoge, na videz protislovne opredelitve. Značilno je, da so bili razlogi za opredelitev za OF zelo raznovrstni ter v tem času pogojeni z izrazito neidejnimi motivi.

V takih razmerah se je OF odprla možnost, da pritegne v svoje vrste ne le tiste, ki so ji bili idejno sorodni in so po predvojnem političnem razvoju nekako vanjo "naravno" sodili, temveč tudi tiste, ki so bili nazorsko in politično od komunistov precej oddaljeni, nemalokrat pa so komunizem kot tak načeloma celo povsem odklanjali.

Zakaj Komenski med Slovenci velja le za pedagoga?

ZDENKO MEDVEŠ

Večina Slovencev pozna Komenskega le kot pedagoga. Le redki vedo, da je bil pravzaprav eden največjih filozofskih duhov svojega časa. V našem prostoru se je doslej bolj poudarjal pomen njegovih jezikovnih učbenikov in s tem povezane reforme jezikovnega pouka ter pomen *Velike didaktike*, iz katere govori Komenski kot tvorec nazornega pouka in oče osnovne šole. Več ali manj neznano pa je njegovo filozofsko in reformatorsko delo *Splošni posvet o boljšanju reči človeških (De rerum humanarum emendatione consultatio catholica)*, ki v slovenščino ni bilo prevedeno niti v celoti niti v posameznih odlomkih, ob tem pa imamo že štiri izdaje *Velike didaktike*, toda tudi te brez prvega izrazito filozofsko-teološkega poglavja.

To kaže, kako imamo Slovenci do Komenskega protisloven odnos in to iz ideoloških razlogov. Do konca 19. stoletja je bil pravzaprav zamolčan in to že zaradi tega, ker je bil češki protestant, čigar nauk je prežet z idejami "Čeških bratov". Kot tak je znotraj Avstrije veljal hkrati za "sovražnika" katoliške cerkve in Habsburžanov. To sta tudi glavna razloga, zaradi katerih smo se Slovenci v Avstriji srečali s Komenskim pozneje in drugače kot drugi narodi. Šele in samo med liberalnim učiteljstvom ob koncu 19. stoletja ter v razpravah duhoslovnih pedagogov med obema vojnama zaživi Komenski na Slovenskem v pravi podobi. V času po drugi svetovni vojni namreč prav tako ni razumevanja za celotno delo Komenskega. Glavni razlog za to je bilo njegovo versko prepričanje, upanje v odrešilno vlogo prvobitnega krščanstva, najbolj pa evangeličanski vzor popolnosti posameznika, kar vse je nasprotovalo kolektivističnemu vzgojnemu smotru v socialistični pedagogiki. Tako tudi povojna slovenska pedagogika priznava Komenskemu zgodovinski pomen in naprednost predvsem njegovi didaktiki (zlasti didaktičnemu realizmu v pouku, posebej še jezikovnem) ter demokratični ideji osnovne šole; skratka sprejemljiva je predvsem njegova teorija izobraževanja. Na drugi strani pa se del njegovih nazorov karakterizira kot zgodovinsko konservativen in srednjeveški: to je njegovo razumevanje vzgoje, naslonjeno na versko-filozofske nazore.

Analitiki Lah (1919 in 1921), Ostanek (1970) in Medveš (1992) govorijo o dveh fazah spoznavanja Slovencev s Komenskim:

a) Za prvo fazo do 70-ih let 19. stoletja je značilno prevajanje oziroma predelava njegovih filološko-pedagoških spisov (zlasti *Odprta vrata v jezike in Svet v slikah - Orbis sensualium pictus*), kar je pripomoglo k nastajanju slovenskega abecednika. Za ta čas je značilno, da se z izročilom Komenskega ukvarjajo zlasti jezikoslovci, ki zamolčijo pedagoško in filozofsko tvornost Komenskega.

b) V drugi fazi, na katero se homo osredotočili v tem prispevku, pa spoznavamo Slovenci pedagoške in deloma filozofske nazore Komenskega ter nekatera njegova tovrstna izvorna dela.

1. Spor o Komenskem kot pedagogu, teologu in filozofu

Popularizacija pedagoške misli Komenskega doseže na Slovenskem vrhunec leta 1892, ob 300-letnici rojstva. V ta čas sodijo tudi prvi zapisi o Komenskem kot pedagogu praktiku. Njihovi avtorji so bili Čehi, ki so na Slovenskem začeli pisati o življenju Komenskega ter njegovi Veliki didaktiki, prvič pa so prevedena tudi nekatera njegova

pedagoška besedila: "Informatorium šole materinske" (1875 in 1876 v Slovenskem učitelju, prevedel Kryl), "Šola v igri" (leta 1891 v Pedagogičkem letniku, 1892 pa v samostojni izdaji, prevedel jo je Gaberšek), 1893 izide prvič v slovenskem jeziku tudi celotna *Velika didaktika* v prevodu Ravnikarja. V slovenskem tisku je od takrat do danes izšlo okoli 130 prispevkov, ki so v celoti posvečeni Komenskemu. Zadnji celovit prikaz Komenskega pa je prevod knjige Jana Paneka: *Jan Amos Komenski* (1993). Več kot tretjina teh razprav je izšla pred 100 leti, torej ob praznovanju 300-letnice rojstva. Ugotovimo lahko, da je bil tisti čas Komenski med slovenskim liberalnim učiteljstvom izvor nacionalne identitete, simbol nacionalnega ponosa in upora proti okosteneli avstrijski šolski doktrini.

Med avtorji izpred 100 let, ki so obsežneje predstavili pedagoške ideje Komenskega na Slovenskem in ki so tudi oblikovali prvo podobo o njem v slovenskem prostoru, je treba omeniti vsaj Lapajneto (1871, 1887), Kryla (1885), Hrašerja (1892), Ravnikarja (1892, 1896).

Zasluga teh avtorjev liberalnega krila je, da dokaj popolno in korektno predstavijo življenje in delo Komenskega. Prispevki Lapajneto, Kryla, Hrašerja in Ravnikarja odkrivajo slovenskemu učiteljstvu Komenskega kot očeta moderne šole, pri čemer ga predstavljajo z idejami, ki ostajajo tudi po 300 letih aktualne. Poudarja se zgodovinski in humanistični pomen pansofije predvsem v zvezi z zahtevo Komenskega po splošnem osnovnem izobraževanju vseh o vsem. Očitno pa tem piscem ni šlo le za goło poročanje o Komenskem, temveč uporabljajo njegove ideje kot nekakšen ščit za kritiko avstrijske šolske politike. Komenski je tem piscem simbol boja proti programsko konservativni in didaktično formalistični avstroogrski šoli, predstavljajo ga kot pedagoga nove, prijazne šole. Kryl (1885) razvija med opisovanjem njegovih pedagoških nazorov za tiste čase dokaj liberalistične poglede na učenje in pouk. Iz idej Komenskega izpeljuje zahtevo o lažjem, prijetnejšem, plodnejšem poučevanju, o pouku brez nasilnega in hrupnega zmerjanja, brez tepeža in nestrpne strogosti ter o učenju brez strahu pred kaznijo. Kryl v svoje razmišljanje vključi tudi zahtevo, naj ima šola prostor za igro. Bolje je, če otrokovo igro v šoli izkoristimo za učenje, kot da jo preganjamo iz učilnice.

Popularizacija pedagoških nazorov naj bi prebujala med učiteljstvom zavest, da je tedanja šola potrebna prenove. Zlasti je treba odpraviti didaktični formalizem, ki je bil uradni didaktični koncept avstrijske šole in pedagogike.

2. Kako se začne oblikovati negativen odnos do pansofije

Našo pozornost iz istega obdobja pa pritegneta dve razpravi Mahniča (1892a in 1892b), ravnatelja semenišča in škofa. Mahnič si namreč prizadeva zmanjšati izvornost in celo izničiti aktualnost pedagoških nazorov Komenskega za tedanja šolo. Hkrati pa v razpravi skuša ustvariti v bralcu vtis, da so filozofski, versko-filozofski in socialno-politični nazori Komenskega pregrešni in nevarni, ker naj bi jih rodila herezija in sovraštvo "do katoliške cerkve in rimskega papeža" (Mahnič, 1892a, str. 68). Najostrejšo kritiko je Mahnič usmeril v filozofske in socialne nazore Komenskega. Pri ocenjevanju le-teh Mahnič ne uporablja izvornih besedil, temveč citira Lindnerjevo razpravo o Komenskem, zlasti njen del, kjer govori o tem, kako so prostozidarske lože uporabile Komenskega za svojega duhovnega očeta. Na to poročilo je naravnana prva razprava (1892a), v kateri pride Mahnič do sklepa, da je bil Komenski "nevede predhodnik masonstva" (str. 71) ter da je njegova filozofija "seme poznejšega socializma in komunizma" (str. 77). Tisto, kar očita Komenskemu, niti ni tedaj splošno znana mistična usmeritev prostozidarstva, temveč ob tem kritizira nazore, ki so se pojavljali med liberalno usmerjeno prostozidarsko inteligenco in jih obeležujejo izrazito antiklerikalne

ter kozmopolitske ideje. Tako se zdi, da je bil Mahničev spis bolj usmerjen v kritiko liberalizma, ki se je širil v delu slovenskih šolnikov, kot pa predstavljanju Komenskega.

Tisto, kar Mahnič Komenskemu najbolj zameri, je "versko-teoretična tolerancija in indiferentnost" (str. 77) ter razglašanje enakosti med ljudmi po veri, stanu, imetju in dostojanstvu (ib). Moti ga zavzemanje za svobodo subjektivnega pojmovanja v verskih stvareh, namesto priznavanja cerkvene avtoritete, nasprotovanje dogmam in simbolom ter težnje po svobodnem raziskovanju in svobodi prepričanja. Komenski se po Mahniču zavzema za skeptični racionalizem, ki ne priznava pozitivnega krščanstva.

Mahničevo kritiko Komenskega predstavljam podrobneje zato, ker je z njo prvič v interpretacijah na Slovenskem izpostavljen negativen odnos do pansofije. Pansofija naj bi bila nekakšna "posebna verska filozofija", nazor, ki teži k združitvi vseh kristjanov in drugih vernikov ter celo verujočih in neverujočih na načelih "čiste občečlovečnosti" (ib., str. 74-75). Pansofije ne razlaga kot celotne modrosti, temveč kot "vse obsegajočo vero..., v kateri izgubi svoj individualni obstanek kristjan, žid, pogan itd." (ib., 75).

Učinek Mahničevih prispevkov je bil že v istem letu večstranski. Interpreti Komenskega so se takoj distancirali do anatemiziranih filozofskih nauk in poudarjali, da se slovenski učitelji pridružujejo spoštovanju Komenskega, ne da bi se odrekli katoliški veri svojih očetov in avstrijskemu patriotizmu, da ga ne slavijo niti kot škofa "skupnosti čeških bratov" niti kot protestantskega teologa ali filozofa, temveč kot pedagoga in utemeljitelja ljudske šole.

Razprave o Komenskem pred 100 leti ilustrirajo, kako se je postopoma razvilo pojmovanje, ki omalovažuje pomen njegovega pansofičnega stremljenja in njegove filozofije. Iz pedagoške misli Komenskega je bil s tem amputiran njegov vzgojni koncept, ki je v neposredni duhovni resonanci z njegovo filozofijo.

3. Pansofijo je kot temelj vzgojnega sistema rehabilitirala kulturna pedagogika

Problem vseh sodobnih interpretacij Komenskega je razmerje med pansofijo in didaktiko, to je drugače rečeno razmerje med vsebinsko-vzgojno in formalno-didaktično optiko pouka. Šele po razpadu Avstroogrske je čutili tudi na Slovenskem obrat v razumevanju Komenskega, ki razume pansofijo kot tisto točko, iz katere se osmisli celoten njegov pedagoški sistem in zamisel o prosvetljevanju človeštva... Deloma je to značilno za Lahove komentarje k *Orbis pictus* (1915-1919), še bolj za *Lahove razprave* o Komenskem iz leta 1921, zelo izrecno pa je to v *Ozvaldovih razpravah* iz leta 1920 in 1932. Lah v svoji razpravi komaj omenja *Veliko didaktiko*. Kot osrednji spis Komenskega razlaga preroško pesem "Oporoka češkobradske enote". Lah v razpravi odmeri pomembna mesta pansofiji. Pansofija naj bi služila predvsem posvetnim ciljem poučevanja vseh o vsem. Iz nje izpeljuje zahteve, naj bo znanje dostopno vsem, tudi najubožnejšim, kar je pogoj za splošno ljudsko duhovno blaginjo in širjenje znanosti po svetu. Lahovo gledanje je bilo rehabilitacija pansofije, če pomislimo na spise Mahniča.

Tudi za Ozvaldovo predstavitev Komenskega bi lahko rekli, da se opira na tedaj najmodernejša spoznanja o Komenskem. Kot zastopnik duhoslovne (kulturne) pedagogike in pod močnim vplivom čeških komeniologov (citira spise Kvačale in Kadnerja), razlaga pedagogiko Komenskega z izpeljavo njegovih filozofskih nazorov, zlasti pansofije. Ozvald Komenskega poimenuje začetnika moderne pedagogike, pri čemer njegov največji pomen vidi prav v "spočetju velike misli o prenovitvi človeštva, ki naj bi jo uresničil ogromen duhovni opus z imenom Pansophia (vsemodrost)" (Ozvald, 1920, str. 3). Na tem mestu je prvič na Slovenskem predstavljena tudi celotna zgradba načrta za pripravo pansofije. V svojem drugem spisu o Komenskem se je Ozvald (1932) v naslovu sicer omejil na predstavitev *Velike didaktike*, ki pa v svojem duhu izhaja iz

pansofije. Sem sodi poudarjanje pomena humanistične izobrazbe, pritrjevanje "totalnostnemu" razumevanju človeka in življenja ter razkrivanje vloge vzgojitelja.

Ob koncu razprave pa odpira Ozvald ključno vprašanje, češ da sodobniki *Velike didaktike* nikoli niso razumeli v njeni celovitosti, ker so iz nje iztrgali le tisti del, ki je namenjen intelektualnemu pouku. V sklepnem delu razprave (1932), ki izzveni v nekako pesimistični ugotovitvi, da vzgoja izginja iz moderne šole, navaja Sprangerjev spis o Komenskem iz leta 1920.

4. Kako se utrdi interpretacija o progresivnosti izobraževalnega in konservativnosti vzgojnega koncepta Komenskega

Toda tovrstnih raziskovanj versko-filozofskih nazorov Komenskega v naslednjih letih ni bilo več. Okrepijo pa se interpretacije, ki Komenskega predstavljajo le kot utemeljitelja modernega izobraževanja. To vidimo že iz Bezjakove "Občne zgodovine vzgoje in pouka" (1920), kjer izraža navdušenje do Komenskega vendar le kot utemeljitelja "splošne ljudske šole", "naravnega poučevanja", "ponazorovanja". Ob tem kar vzneseno zapiše, da moderna "didaktika v tem pogledu ni prišla niti za korak naprej" (ib. str. 102).

Podobno, le veliko bolj izrecno, sodbo daje o Komenskem pol stoletja kasneje Strmčnik (1970) v razpravi, ki obravnava poglede Komenskega na šolsko kazen. Strmčnik pravi, da moramo pri Komenskem razlikovati dve smeri pogledov na kazen. Prva se nanaša na kazen v izobraževanju, kjer Komenski kritizira staro šolo in se zavzema za odpravo surovih metod, zastraševanja ter le redko soglašja s strogostjo ali uporabo kazni. Drugačni pa so pogledi Komenskega na vlogo kazni v moralnem in verskem vzgajanju, kjer naj bi Komenski sprejemal "stare metode, ki jih je pri izobraževanju ožigosal in zavrgel" (Strmčnik, 1970, str. 93). Iz tega Strmčnik izpelje sklep, da je "na področju moralnega vzgajanja Komenski daleč zaostajal za humanistično pedagogiko"... in je v tem pogledu "ostajal zvest težnjam fevdalnega vzgajanja" (ib., str. 94). Tako se v interpretacijah Komenskega pogloblja razpoka v oceni pogledov Komenskega na vzgajanje in izobraževanje.

To nasprotje v Komenskem ugotavlja tudi najpomembnejša razprava o Komenskem v povojni pedagogiki na Slovenskem, ki jo je napisal Schmidt (1958). Osrednji sporni problem je tudi v tej interpretaciji pansofija. Schmidtu se zdi, da je Komenski nekako neupravičeno ali celo nespametno pripisoval pansofiji večji pomen kot didaktiki. Pansofijo razume kot poskus opredelitve vsebine splošne izobrazbe, zato vidi njen pomen izključno v izobraževalni, nikakor pa ne v vzgojni funkciji šole (Schmidt, 1958). To stališče ni nič drugega kot posledica Schmidtove predpostavke, da je vzgojni koncept Komenskega v svoji osnovi konservativen. To Schmidt izrecno pove, ko pravi, da je "pri določanju vzgojnega smotra (Komenski, op. ZM) plačal davek srednjemu veku", ker je zanj "glavni smoter človeka življenje na onem svetu" (ib. str. 12), končni cilj šolanja pa pobožnost. Takšen očitek je gotovo plod odnosa tedanje družbe in zlasti socialistične pedagogike v petdesetih letih do cerkve in religije.

Sam sem prepričan, da vzgojnega koncepta Komenskega ni mogoče razumeti samo iz *Velike didaktike*. Njegov vzgojni koncept izhaja iz njegovih univerzalističnih idej, ki jih je v smislu "vse o vsem" razvil v številnih delih posebej pa v delih "Gledališče (kasneje Amfiteater) univerzalnosti stvari", "Labirint sveta in paradiž srca", "Globina varnosti" (Centrum securitatis), "Informatorij materinske šole", "Informatorij latinske šole", "Unum necessarium". Najbolj pa so te ideje razvite v njegovem sinteznem spisu "Splošni posvet". V njem je Komenski razvil svoje univerzalistične poglede

na različnih področjih človeškega delovanja. V zadnjem poglavju tega dela (pannuthesia) Komenski razvija tudi svoje socialno politične poglede. Tu prihaja do izraza njegov deloma naivni socialni optimizem, zlasti v tem, da je mogoča reforma države, vere ter celotne svetovne skupnosti, ki naj bi zagotovila razvoj svetovnega šolstva na enotnih temeljih kot osnovo za odpravo moralne in duhovne bede vseh ljudi ter mirno reševanje sporov med vsemi državami, narodi in verstvi. Tu razvije svoje poglede na družbeno pravičnost, izreče se za princip enakosti vseh ljudi, za ukinitvev kolonialne nadvlade med narodi in za vero v možnost večnega miru. Vsi ti cilji pa se povezujejo z njegovim pedagoškim naukom, z vero namreč, da je vse to mogoče doseči s pravilno vzgojo. Zato tvori prav Pampaedia osrednji steber njegovega spisa *Splošni posvet*.

Na tej viziji Komenski gradi svoj koncept vzgoje, posebej še moralne vzgoje, ki integrira vase vrednostni sistem in mnogotere moderne vrednote povsem posvetnega pomena: toleranco, svobodo prepričanja, mir, medsebojno spoštovanje, enakost med verami, narodi, državami in ljudmi, odpravo verskega in nacionalnega kolonializma, odpravo vojske in vojne, odklanjanje verskih dogem. Objektivno je mogoče dokazati, da je Komenski tudi v tem pogledu dejansko vplival na formiranje antidogmatske, antiklerikalne in kozmopolitske misli v nadaljnji zgodovini. Prav po tem, kako definira vzgojo, njen pomen za človeka in človeštvo ter kaj sprejme za svoj vrednostni kodeks in vzgojni smoter lahko štejemo Komenskega med lucidne napovedovalce oziroma začetnike razsvetljenstva, razsvetljenske pedagogike in šole.

Uporabljeni viri:

- Dr. Janko Bezjak: Občna zgodovina vzgoje in pouka, Kr. zaloga šolskih knjig in učil, Ljubljana 1921.
- Hraše, J. K.: Jan Amos Komensky. Na proslavo 300-letnice preložil R(adoslav) K(načič), V: Popotnik 13/1892, str. 83-88.
- Kryl, J.: Jana Amosa Komenskega življenje in delovanje, V: Popotnik 6/1885, str. 210-212, 225-227, 241-244, 257-260.
- Lah, I.: J. A. Komensky, V: Popotnik 1921, str. 9-21.
- Lah, I.: Pater Hipolit in njegov "Orbis pictus", V: Popotnik, 40/1919, str. 48-56, 81-84.
- Lapajne, I.: Ivan Komenski in njegova didaktika, V: Učiteljski tovariš 1871, str. 322-324, 338-342.
- Lapajne, Ivan.: Ivan Komenski, V: Učiteljski tovariš 1887, str. 195-197, kasneje tudi razširjeni ponatis v *Kratka zgodovina pedagogije*.
- Medveš, Z.: Interpretacije nazorov Jana Amosa Komenskega pri Slovencih, V: Sodobna pedagogika, leto 1992, štev. 3-4, str. 118-134.
- Mahnič, A.: Internacionalna slavnost Jana Amosa Komenskega, Rimski katolik, 1892a, str. 65-78.
- Mahnič, A.: Bodi luč! - slavitelem Komenskega! V: Rimski katolik, 1892b, str. 136-147.
- Ozvald, K.: Jan Amos Komensky, Pedagoški letopis za leto 1920, Učiteljska tiskarna v Ljubljani, 1920, str. 1-10.
- Ozvald, K.: Didactica Magna, Pedagoški zbornik, Slovenska šolska matica, Ljubljana 1932.
- Ravnikar, J.: Tristoletnica J. A. Komenskega, V: Učiteljski tovariš, 32/1892, str. 17-18, 33-36, 51-53, 65-67, 81-82 in 97-99.
- Ravnikar, J.: Važni spisi Jana Amosa Komenskega, v: Pedagoški letnik 1896/6, str. 47-75.
- Schmidt, V.: Jan Amos Komensky, predgovor v: Komenski, J. A.: Velika didaktika, Zveza pedagoških društev LR Slovenije, Ljubljana 1958.
- Strmčnik, F.: Pogladi Jana A. Komenskog na školsku kaznu, V: Pedagogija, Beograd 1970/1, str. 91-94.

MILAN DIVJAK

Program posveta omogoča neomejeno izbiro tematike, ki zadeva vprašanja intelektualcev ali razumnikov. Možno je poseči v preteklost, zajeti sodobnost ter prihodnost. Ker je to področje vseobsežno, zapleteno in v mnogih vedah podrobno obdelano, se bi omejil na drobno, toda sedaj vedno bolj zanimivo vprašanje o učitelju razumniku, kot o posamezniku in članu svoje poklicne skupine. Ker bodo verjetno drugi podrobno opredelili intelektualca razumnika, zadostuje, če v ožjem in strogem pomenu besede štejemo med razumnike ljudi, ki ustvarjalno prispevajo k stroki pa tudi k družbenemu razvoju, torej razmišljajo ne le o svojih ožjih strokovnih, temveč tudi o širših družbenih, kulturnih, etičnih, političnih vprašanjih. Zaradi tega spadajo sem znanstveniki, umetniki, tehniki, učitelji, državniki, zdravniki, novinarji in drugi. Pri vseh gre za resnično obvladanje področij, s katerimi se ukvarjajo, za njihovo razvijanje pa tudi za njihovo globlje idejno, etično, socialno osmišljanje. Taki ljudje razumniki so lahko različnega spola, socialnega porekla, izobrazbe, lahko izhajajo iz različnih družbenih slojev. Značilno je, da se neprestano razvijajo, vendar ohranjajo bistvene osnove svetovnega nazora in sistema vrednot. Ta ni odvisen od javnega mnenja, dnevnih političnih in drugih sprememb in pritiskov.

Primere za ustvarjalne in družbeno angažirane razumnike bi lahko iskali v zgodovini vseh vrst znanosti, literature, filozofije, gospodarstva, tehnike, umetnosti, pa tudi v sodobnosti. Lahko bi iskati njihov družbeni, idejni, strokovni izvor in sledili njihov individualni osebnostni, socialni, moralni razvoj. Ustvarjalnost lahko preučujejo razne znanosti, zlasti psihologija, sociologija, pedagogika in druge. Ni nujno, da bi bili vsi, ki jih štejemo k razumnikom, tudi genialni ustvarjalci, odkritelji, izumitelji ali idejni voditelji, vendar mora biti njihovo delo in življenje plodno in za družbeni napredek relevantno vsaj na nacionalnem območju, če ne seže v regionalne in širše prostore. Resnični razumnik ni le oster mislec, temveč tudi plemenit človek. Zato svoje talente, sposobnosti in znanje daje v službo sočloveka, svoji nacionalni in tudi mednarodni skupnosti.

Najtežjo, najbolj poniževalno in negotovo pot je imel učiteljski poklic. V naših krščanskih okoljih izhaja iz mežnarskega poklica. Zato je bilo učiteljevo glavno opravilo oskrbovanje cerkve in hlapčevanje duhovniku, srenji, pozneje strankam in birokraciji. Pouk je bil postranski, zato se zanj ni bilo potrebno temeljito izobraževati. Učitelji so imeli izmed vseh poklicev najskromnejšo izobrazbo, najslabšo plačo in najnižji ugled v družbi. Skrbno se je pazilo s strani cerkve, plemstva in državne birokracije, da učitelji niso dobili boljše izobrazbe, da ne bi mislili s svojo glavo, da ne bi bili ustvarjalni. Zato so bili učitelji tudi po letu 1869, ko so dobivali srednjo izobrazbo, še vedno daleč za duhovnikom, zdravnikom, veterinarjem ali pravnikom. Tako je ostalo pri nas tudi med obema vojnama in še veliko let po drugi svetovni vojni. Vedno so bolj ali manj podcenjevali učiteljevo delo, obenem pa od njega pričakovali in zahtevali čudeže. So bila obdobja, ko so učitelji in njihove družine dobesedno stradali, če se niso dosledno podrejali tem ali onim, predvsem pa klerikalnim strankam. Režimi in zlasti cerkev so se bali svobodomiselnih in naprednih učiteljev, zato so jih preganjali in izstradali. Tudi profesorski poklic, ki je sicer imel boljši status, se je moral osvobodjati cerkvenega nadzora, podrejenosti, odvisnosti. Zaradi visoke izobrazbe so profesorje srednjih šol že prištevali med razumnike, da ne govorimo o visokošolskih učiteljih.

Zgodovina šolstva, pedagogike in učiteljskega poklica kaže, kako so se učitelji

stoletja bojevali za višjo izobrazbo, za socialno, politično in kulturno emancipacijo. Zavedali so se, da brez višje izobrazbe ne bodo izboljšali šole, zlasti pa ne družbenega položaja in gmotnega stanja. Zato zasledimo zahteve po višji in celo univerzitetni izobrazbi že pred prvo vojno. Še bolj odločno pa so tako izobrazbo zahtevali med vojnama in po drugi vojni. Ne le klerikalni režimi in meščanske stranke, temveč tudi nova ljudska oblast po vojni ni takoj uresničila teh zahtev. Spričo pomanjkanja učiteljev in razdrtih šol je bilo potrebno ustvarjati najnujnejše pogoje za šolanje otrok. Kljub temu so takoj po vojni ustanovili Višjo pedagoško šolo v Ljubljani, v Mariboru pa celo Visoko pedagoško šolo, ki je zaradi pomanjkanja visokošolskih učiteljev delovala le na prvi stopnji. Šele leta 1984 smo začeli izobraževati tudi učitelje osnovnih šol na akademski stopnji.

Učitelji z visokošolsko izobrazbo se v svetu in pri nas še vedno čutijo manjvredne. Na eni strani gre verjetno za manj kvalitetno izobrazbo, na drugi pa vpliva značaj dela. Raziskave kažejo, da učiteljski poklic kljub akademski stopnji nima ustreznega družbenega ugleda, zato je tudi slabše nagrajen, zato se zanj odločajo manj ambiciozni študenti oziroma študentke, ki so v večini. Ker je to množičen poklic, katerega uspešnost je močno odvisna od dejavnikov, ki so zunaj dosega učiteljev, ni tako cenjen, obenem pa je izpostavljen družbeni kritiki. Zaradi nadpovprečnega napora, ki ga zahteva učiteljevo delo, ostane premalo sil za sproščeno ustvarjalno delo, za inovacije, za široko izpopolnjevanje. Očitno je tudi, da pedagoško delo ne daje občutka zaključnosti, zato se učitelji čutijo negotove in nezadovoljne. Zaradi številnih dejavnikov je ogroženo učiteljevo telesno in duševno zdravje. Vse to večino učiteljev ovira, da bi si razvili višje aspiracije, da bi se strokovno poglobljali, da bi iskali nova pota in da bi si prizadevali za globlje osmišljanje svojega dela. To v večini primerov velja tudi za druge akademske poklice, saj recimo nekateri tehniki, ekonomisti, pravniki, zdravniki ali profesorji in drugi delo opravljajo rutinsko, brez višjih socialnih, etičnih, kulturnih in drugih aspiracij, brez globokega doživljanja in s tem ustvarjalnosti, ponekod celo brez spoštovanja poklicne etike.

V tem zapisu ni mogoče pojasniti, zakaj imamo med velikim številom akademskih izobražencev premalo resničnih razumnikov. Morali bi se vprašati, s kakšnimi motivi, aspiracijami, pričakovanji in ambicijami se vpisujejo mladi na določene fakultete, kakšne so njihove sposobnosti in nagnjenja, kako so se oblikovali v osnovni in srednji šoli. Vprašanje je tudi, kako poteka izobraževanje na visokih šolah, kako si mladi lahko razvijajo ustvarjalnost, kritičnost in odnos do kulture, vrednot, do stroke, do določenega dela in vlog, ki jih bodo igrali v družbi kot strokovnjaki in državljani. O tem bi morali razmišljati visokošolski učitelji. Ti bi morali biti v najboljšem smislu razumniki, strokovno, znanstveno, družbeno in kulturno angažirani. Njihovo znanstveno in pedagoško delo bi moralo spodbujati mlade - bodoče akademske izobražence k ustvarjalnosti, kritičnosti, h globljemu vrednotenju znanja, izobrazbe, umskega dela. Spodbujati bi jih morali h globini in širini stalnega izobraževanja, k osmišljanju dela, k spoštovanju širših vrednot, k višjim aspiracijam.

Govorimo o svobodnih poklicih, čeprav ne vemo, v koliki meri so ljudje, ki si morajo služiti kruh, svobodni, ustvarjalni, miselno neodvisni. Še manj velja taka "svoboda" za izobražence, ki se morajo udinjati kapitalu, ki so zanimivi le toliko časa, dokler lahko koristijo, ki živijo v stalni odvisnosti od dobre volje delodajalca in v strahu in negotovosti za eksistenco. Podobno velja za uradnike, ki se morajo udinjati strankarskim ustanovam, uradom, javni upravi, ki spreminja kadrovske sestavo po zmagi te ali druge stranke. Vemo tudi, da so takozvani intelektualci bili ob družbenih spremembah vedno na udaru, da so vladajoče sile z njimi manipulirale. Tudi umetniki in kulturniki so boleče odvisni od družbenih razmer, od političnih in idejnih tokov in sprememb. Množice znanstvenikov so danes angažirane v oboroževalni tekmi, zato z višjega etičnega stališča opravljajo nehumano delo. Njihovi rezultati so namenjeni ubijanju človeka, čeprav se

skrivajo za "obrambo domovine". Mnogi menežerji so v službi kapitala in izkoriščajo delavce. Vprašanje je, ali smemo vse te, ki hlapčujejo, zlasti pa so izkoriščani in ponižani in morajo igrati sramotne vloge, imenovati razumnike.

Čeprav učitelji osnovne šole tudi pri nas dobivajo visokošolsko izobrazbo, ima ta vrsto slabosti, pomanjkljivosti. Razredni učitelji se pripravljajo za pouk mnogih predmetov, zato se v nobenega ne morejo poglobiti. Tudi predmetni učitelji, kot kaže praksa, za kvalitetno delo niso dovolj pripravljeni, zlasti jim manjka poglobljena družboslovna, psihološka, pedagoška in metodična izobrazba. Pogrešajo prav tiste razsežnosti izobrazbe, ki jim dajejo profesionalnost, ki zagotavljajo, da se lahko dvignejo nad vsakdanjo rutinsko delo, da globlje razumejo svoje strokovno, kulturno, družbeno in humanistično poslanstvo. Učitelj je po naravi svojega dela ne le pedagog, temveč tudi kulturni delavec. To pa je lahko le, če je njegovo delo v šoli sproščeno, uspešno, plodno in če ima odziv in vpliv tudi v okolju. Družbeno, psihološko in pedagoško ter etično slabo pripravljen in razgledan učitelj je težko kos problemom v šoli, zato je preveč obremenjen, zavrt in nezadovoljen, da bi lahko še izžareval v okolje, da bi lahko dojemal in razčlenjeval družbene, kulturne in druge probleme in se kje plodno udeleževal.

In vendar bi želeli, da bi učitelji kot množičen poklic, ki lahko znatno vpliva na mlade rodove, na starše, na politično in kulturno javnost ter življenje, imeli med seboj kar največ ustvarjalnih, širokih, kulturnih stanovskih tovarišev, ki bi jih lahko šteli med razumnike v pravem pomenu besede. Učitelji, ki so nekoč imeli skromno izobrazbo, so v najtežjih razmerah revščine, političnih preganjanj in delovnih obremenitev skrbeli za samoizobraževanje. Skrbno so sledili dosežkom pedagogike, psihologije, družbenih in drugih ved in dosegli široko in temeljito razgledanost. Mnogi so zato sodelovali v strokovnih in političnih ter drugih glasilih, pisali so učbenike, postali so pesniki, pisatelji, komponisti, družbeni, politični in kulturni delavci. Mnogi so izobrazbo dopolnili na visokih šolah, ko so jim to dovolili, in postali profesorji učiteljišč, univerz. V najtežjih razmerah so se razvili v razumnike, v ustvarjalce, ki so veliko prispevali v strokah pa tudi h kulturnemu življenju določenih obdobj. Trajno so se zapisali v zgodovino šolstva, pedagogike in kulture.

Danes je spričo visokošolskega izobraževanja učiteljev več možnosti, da bi se razvili v razumnike, v ustvarjalne in visoko kulturne delavce in državljane. Čeprav je to, kot smo poudarili, odvisno od mnogih okoliščin in dejavnikov, od predhodnega razvoja, sposobnosti, dispozicij in družbenih spodbud, bi morale visoke pedagoške šole več prispevati k takemu razvoju. Na eni strani gre za poglobljeno znanstveno izobrazbo, ki mora biti povezana z življenjem in zgrajena na solidni splošni razgledanosti, na drugi strani pa za celo vrsto pedagoških, družboslovnih, filozofskih, psiholoških in drugih ved, ki dajejo poklicni profil učitelju. Od znanja in izobrazbe je treba mlade voditi k pedagoški, psihološki, filozofski, jezikovni kulturi. Bodoči učitelji naj bi bili družbeno kritični. Kljub pristni povezanosti z družbo naj bi imeli do nje kritično distanco, miselno in čustveno naj bi presegali družbena navzkrižja in lokalne ter strankarske, verske in druge interese. Globok vpogled in tudi realen odnos naj bi si pridobili do pojavov v domači in svetovni skupnosti. Le tako bi lahko kot razumniki delali v korist mladih rodov in naprednih teženj doma in v svetu.

Literatura

- Hargreaves Andy: *Changing Teachers, Changing Times: Teachers' work and Culture in the Postmodern Age*. Cassel, London 1994 (272).
- Pearson Allen T.: *The Teacher. Theory and Practice in Teacher Education*. Routledge, New York - London, 1989 (168).
- Divjak Milan: *Oblikovanje učiteljev osnovne šole. Učiteljeva poklicna podoba*. V Mariboru, Pedagoška akademija 1973 (311).

Ko se intelektualcem rušijo temelji - apostol Pavel

ZVONKO TURINSKI

Govoriti o tako veliki osebnosti, intelektualcu, eni od najvplivnejših krščanskih osebnosti vseh časov, je zame velika čast, hkrati pa zelo težka in odgovorna naloga, posebej zaradi tako kratkega časa, ki mi je na razpolago. Apostol Pavel je živel v prvem stoletju našega štetja. Rojen je v Tarzu, rimski pokrajini Ciliciji med petim in desetim letom. Umril je nasilne smrti, bil obglavljen leta 67 v Rimu. Rodil se je v mešanem zakonu očetu Rimljanu in materi Judinji. V veliko čast in blagor vsakemu narodu je, če se lahko ponaša s svojimi razumniki, kajti razumnost in modrost, ki zpuščata neuničljivo dediščino, sta neprecenljivo bogastvo, neizčrpen vir življenja ne samo lastnemu narodu, temveč vsem narodom in vsem časom. Enako velja za krščanstvo. Cerkev, ki ji je zapustil svojo dediščino genij krščanstva apostol Pavel, ki je po božji volji in vodstvu Svetega duha napisal več kot polovico novozaveznih knjig Svetega pisma. Ker se moja tema, sicer teološka, nanaša na intelektualce, mi je žal, da o apostolu Pavlu ne morem povedati tistega, kar mu pripada, temveč se bom omejil samo na del njegovega razmišljanja o intelektualcih. To je zelo tehten razlog, da moje razmišljanje o apostolu Pavlu temelji izključno na Svetem pismu kot najbolj izvirnem dokumentu o življenju in delu nenadomestljivega velikana Cerkve, ki sam o sebi pravi, da je najmanjši izmed apostolov, ki ni vreden, da bi se imenoval apostol, ker je preganjal božjo cerkev (1. Korinčanom 15:9). Zaradi tega se je še bolj trudil oznanjati evangelij Jezusa Kristusa, evangelij božje moči in zveličanja vsem ljudem, narodom tistega časa, o čemer zelo natančno priča Sveto pismo v knjigi, ki se imenuje *Dejanja apostolov*. V svojih spisih, listih namenja zelo veliko prostora intelektualcem, katere deli v dve skupini:

Prva skupina so intelektualci s človeško modrostjo oziroma pod vplivom človeške modrosti.

Druga skupina so intelektualci z božjo modrostjo oziroma pod vplivom božje modrosti.

Za obe skupini intelektualcev ali kakor to imenuje apostol Pavel obe "vrsti modrosti" pravi: "Bratje, tudi ko sem jaz prišel k vam, nisem prišel zato, da bi vam z izbranimi besedami ali z modrostjo oznanjal božjo skrivnost. Sklenil sem, da med vami ne bom vedel za nič drugega kakor za Jezusa Kristusa, in sicer križanega. K vam sem prišel slaboten, v strahu in velikem trepetu. Nisem govoril in nisem oznanjal s prepričevalnimi besedami modrosti, temveč sta se izkazala Duh in moč, da vaša vera ne bi temeljila na človeški modrosti ampak na božji moči. In vendar oznanjamo modrost med zreliimi; pa ne modrosti tega sveta, tudi ne modrosti voditeljev tega sveta. Ti so minljivi. Oznanjamo pa skrivnostno božjo modrost, tisto prikrito, ki jo je Bog pred veki vnaprej določil za naše zveličanje. Te ni spoznal noben mogočnik tega sveta. Zakaj ko bi jo bili spoznali, Gospoda veličastva pač ne bi križali" (1. Korinčanom 2:1-8). Takoj v tretjem poglavju nadaljuje: "Nihče naj se ne vara! Če kdo izmed vas misli, da je moder na tem svetu, naj postane nespameten, da bo moder, zakaj modrost tega sveta je v božjih očeh nespamet. Zapisano je namreč: 'Modre ujame v njihovo lastno zvičajnost.' in zopet 'Gospod ve, da so misli modrih prazne.' Zato naj se nihče ne ponaša s tem ali onim človekom!" (1. Korinčanom 3:18-21) Apostol Pavel je bil na začetku svojega življenja, kot vsak človek, del prve skupine intelektualcev. Ti dve skupini opisuje kot med seboj popolnoma ločeni skupini. Prehod iz prve v drugo skupino intelektualcev je nemogoč z

lastnimi prizadevanji, temveč samo v primeru božjega nadnaravnega posega, ki ga je tudi apostol Pavel sam doživel.

Življenje in učenje, verovanje in modrost apostola Pavla po prehodu iz prve v drugo skupino je bilo popolnoma spremenjeno. Življenje pred spreobrnitvijo, ponovnim rojstvom ali kakor to Jezus imenuje "rojstvo od zgoraj" se je v času osebnega srečanja z živim Bogom, Jezusom Kristusom, močno zamajalo, zrušilo. Prehod iz ene v drugo skupino brez tako radikalne spremembe ali "časa, ko se intelektualcem rušijo temelji" je nemogoč brez doživetja popolnega zloma. Take izkušnje niso edini primer v življenju apostola Pavla, temveč primer vseh intelektualcev, ki so v času božjega posega doživeli spreobrnitev oziroma zamenjavo prve z drugo skupino. Takšno doživetje, usoda se tistim, ki niso doživeli česa podobnega, zdi nerazumljivo in odvečno. Apostol Pavel govori o svojem življenju v prvi skupini, da je vredno spoštovanja, hvale, časti, zaupanja, visokih dosežkov samo do takrat, dokler ga ne primerjamo z vrednostjo življenja druge skupine. Da je temu res tako, sam apostol pravi: "Obrezanci smo namreč mi, ki služimo Bogu v njegovem duhu in se ponašamo v Kristusu Jezusu, pri tem pa ne zaupamo sami vase, čeprav bi jaz lahko zaupal sam vase. Če kdo drug misli, da lahko zaupa vase, smem jaz to še bolj: obrezan sem bil osmi dan, sem iz Izraelskega ljudstva, iz Benjaminovega rodu, Hebrejec izmed Hebrejcev, po postavi farizej, po gorečnosti preganjalec Cerkve, neoporečen v pravičnosti, ki jo terja postava. Toda kar je bilo zame dobiček, to sem zaradi Kristusa začel imeti za izgubo. Še več, za izgubo imam vse v primerjavi z vzvišenostjo spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda. Zaradi njega sem zavrgel vse in imam vse za smeti, da bi si prislužil Kristusa" (Filipijskom 3:3-8). Apostol Pavel je bil intelektualec kot vsi ostali. Postal je intelektualec, ker se je šolal pri Gamalielu, učitelju postave, ki je med vsemi ljudmi užival velik ugled (Dejanja apostolov 5:34). Šolanje pri Gamalielu mu je tako koristilo, da je postal vrhunski poznavalec judovskih predpisov, neoporočen v pravičnosti, ki jo zahteva postava. Doseženo znanje, ki ga je povezal z gorečnostjo za izvrševanjem natančno vsega, kar nalaga judovska vera, ga je pripeljalo tako daleč, da je postajal eden od najbolj vplivnih, pomembnih in perspektivnih oseb tistega časa. Ne glede na to, da je imel za nas popolno življenje, je bil del prve skupine intelektualcev. Biti religiozen in natančno izpolnjevati vse, kar zahteva zakon in predpisi, je samo del tradicije, šeg, ljudskega izročila, sad človeških prizadevanj, kar v božjih očeh nič ne koristi. Zato je sebe in vse tiste, ki tako razmišljajo in delajo, razvrščal v prvo skupino. Za njih pravi, da so ljudje samo z zunanjim videzom pobožnosti, vera pa jim je nezanesljiva in so brez uspeha (2. Timoteju 2:9). Druga skupina intelektualcev so vsi tisti, ki so doživeli osebno srečanje z Jezusom Kristusom, so ljudje, katerih življenje temelji na božji moči in ne na lastni modrosti, lastnem prizadevanju. Doživljajo notranjo moč, ki se kaže v pobožnosti, ki ima vir v Bogu in je sad božjega dela v človeku (1. Timoteju 4:8). V to drugo skupino intelektualcev apostol Pavel razvršča vse tiste, ki so sprejeli milost po veri v Jezusa Kristusa: "Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, vendar ne iz svoje moči, ampak je to božji dar. Tudi niste odrešeni iz del, da se ne bi nihče hvalil" (Efežanom 2:8-9). To so tisti, ki so sprejeli božjo moč: "Beseda o križu je namreč za tiste, ki so na poti pogubljenja, nespamet; nam, ki smo na poti zveličanja, pa je božja moč. Pisano je: 'Uničil bom modrost modrih in spodnesel razumnost razumnih. Kje je modrijan, kje je pismouk, kje je učenjak tega sveta? Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v nespamet? Ker pač svet s svojo modrostjo ni spoznal Boga v Njegovi modrosti, je Bog sklenil rešiti tiste, ki verujejo po nespameti oznanila. Judje namreč zahtevajo znamenja. Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo Kristusa, križanega, ki je Judom v spotiko, poganom nespamet. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, oznanjamo Kristusa, božjo moč in božjo modrost. Zakaj to, kar je nespametno pri Bogu, je modrejše od ljudi, in kar je pri

Bogu slabotno, je močnejše od ljudi. Glejte, bratje, kakšni ste bili poklicani! Ni vas veliko modrih v očeh ljudi, ni vas veliko mogočnih, ni vas veliko imenitnih. Nasprotno, Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta nespametno, da bi osramotil modre. Tisto, kar je v očeh sveta slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil tisto, kar je močno. Bog si je izbral tisto, kar je v svetu preprosto in zaničevano, tisto, kar ni nič, da bi osramotil tisto, kar je, da si pred Bogom ne bi ponašal noben človek. Iz Njega pa ste vi v Kristusu Jezusu, ki je za nas postal božja modrost, pravičnost, posvečenje in odrešenje, kakor je zapisano: "Kdor se ponaša, naj se ponaša v Gospodu" (1. Korinčanom 1:18-30). Tako nam apostol Pavel daje svojo definicijo intelektualca, modrijana, ki je popolnoma drugačna od vseh definicij, ki jih pozna ta svet. Po apostolu Pavlu je intelektualec samo tisti, ki se ponaša z Gospodom in priznava božjo moč. Takšno definicijo intelektualca je dala oseba, ki se je v polni meri srečala z Bogom. Tako so prejšnji temelji in prejšnja usmeritev doživeli korenite spremembe. Tako je apostol Pavel namesto predvidene najvišje duhovne oblasti sprejel mesto, ki pripada služabnikom. Take zamenjave verjetno ne bi sprejel nihče izmed modrijanov tega sveta. Čeprav je zaradi tega zelo trpel: "Bil sem v hujših naporih, večkrat v ječah, neizmerno bolj pod udarci, večkrat v smrtne nevarnosti. Od Judov sem jih petkrat dobil po eno manj ko štirideset. Trikrat so me bičali, enkrat kamnovali, trikrat sem doživel brodolom in eno noč in dan prebil na globokem morju. Pogosto sem bil v nevarnostih na potovanjih, v nevarnostih na rekah, v nevarnostih pred razbojniki, v nevarnosti pred rojaki, v nevarnosti pred neverniki, v nevarnosti v mestu, v nevarnosti v samoti, v nevarnosti na morju, v nevarnosti med lažnivimi brati. V trudu in mukah, v pogostem bedenju, v lakoti in žeji, v pogostih postih, v mrazu in goloti" (2. Korinčanom 11:23-27). Vendar zelo srečen in zadovoljen, človek oznanjevalec evangelija, ki: "se ni sramoval evangelija, saj je vendar božja moč, dana v rešitev vsakomur, ki veruje" (Rimljanom 1:16). Tako apostol Pavel ne želi vedeti nič drugega, razen kakor sam pravi: "Sklenil sem, da med vami ne bom vedel za nič drugega kakor za Jezusa Kristusa, in sicer za križanega" (1. Korinčanom 2:2). Vse znanje, ki ga je imel, vse poznavanje rimsko-grške in judovske kulture, odlično znanje orientalskih jezikov, vsa sposobnost in avtoriteta za apostola Pavla ni nobena vrednost v primerjavi z vrednostjo, ki jo je dobil v osebi Jezusa Kristusa. Doživel je tudi takšno čast, ki je ni od ljudi še nihče, da je bil vzet v tretje nebo in da je tam slišal neizrekljive besede, ki jih človeku ni dano govoriti (2. Korinčanom 12:2-4), razen v primeru: "Česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo, je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo" (1. Korinčanom 2:9). Zaradi tega se ne želi hvaliti, rajši se vzdrži, da ne bi kdo mislil o njem več, kakor to, kar na njem vidi (2. Korinčanom 12:6). Nedvomno je, da je apostol Pavel eden od največjih osebnosti krščanstva, zgodovine, oseba, ki je zaradi božjih razodetij udarila temelje in pečate krščanstvu in zahodni kulturi, veri v absolutno resnico, ki osvobaja, veri v boljši svet, svet ljubezni, svobode in miru, ki je v Jezusu Kristusu. Evangelij odrešitve, ki je v Jezusu Kristusu, je ponesel v ves tedanji svet, svet rimskega kraljestva. Objavil je način trganja okov suženjstva grehu, egoizmu, krivici. Oznanja svobodo v Jezusu Kristusu vsem, ne glede na družbeni položaj, vero, narodnost, in jih vse poistoveti v enak položaj v odnosu do Boga. Boga imenuje za našega očeta. Verujoče pa za člane božje družine. Jezus Kristus je naš brat, tako smo vsi eno v Kristusu (Kološanom 3:11). Ljudem, ki tavajo in iščejo pot, ponuja pot modrosti, prinaša upanje, ki je v Jezusu Kristusu, upanje v večno, drugačno, pravično in boljše življenje. Svoje življenje je v polni veri podredil Bogu.

ZAKLJUČNA MISEL:

Svoje predavanje o apostolu Pavlu želim zaključiti z njegovimi besedami, ki so postale tudi moja last: "Kaj bomo torej rekli k vsemu temu? Če je Bog za nas, kdo bo zoper nas? On ni prizanesel lastnemu sinu temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim podaril tudi vsega drugega? Kdo bo obtoževal božje izvoljence? Bog opravičuje! Kdo bo obsojal? Kristus Jezus, ki je umrl, še več, je vstal od mrtvih in sedi na božji desnici ter prosi za nas? Kdo nas bo ločil od ljubezni, s katero nas ljubi Kristus? Mar stiska ali nadloga, preganjanje ali lakota, nagota ali nevarnost ali meč? Prav kakor je pisano: Zaradi tebe nas ves dan pobijajo. Imajo nas za klavne ovce. Toda v vseh teh preizkušnjah zmagujemo po njem, ki nas je vzljubil. Zakaj prepričan sem: ne smrt ne življenje, ne angeli ne poglavarstva, ne sedanost ne prihodnost, ne oblastva ne visokost, ne globokost ne kakršnakoli druga stvar nas ne bo mogla ločiti od ljubezni, s katero nas ljubi Bog v Jezusu Kristusi, našem Gospodu" (Rimljanom 8:31-39). To so tudi besede vseh drugih intelektualcev do današnjih dni, ki so doživeli zlom svojih temeljev življenja in sprejeli božjo modrost.

Literatura

Sveto pismo stare in nove zaveze. Ekumenska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1994.

S kakšno politično kulturo vstopamo v Evropo? (teze)

BOGOMIR NOVAK

Evropske države se razlikujejo po ravni (politično) kulturnega kapitala. Povpraševanje po njem narekuje ta zapis. Slovenci smo ohranili dvom in kritično distanco tudi do lastne države, kot smo ju imeli do prejšnjih državnih tvorb: Avstroogrske in Jugoslavije. Proces dezintegracije se je globlje zasidral v narodno dušo kot proces nove integracije. Izkušnje za upravljanje z državo smo si pridobili posredno (z opazovanjem in sodelovanjem) pri soupravljanju Jugoslavije. Prve elemente moderne državnosti smo oblikovali že po prvi svetovni vojni. Obstajajo tudi notranji družbeni razcepi v Sloveniji med staro (politične, ekonomske, kulturne) elito in novimi, ki so nastale neposredno pred tranzicijo in po njej, med tistimi, ki dobivajo, in tistimi, ki izgubljajo, med sekulariziranim in nesekulariziranim, med mestom in vasjo.

Danes živimo v vmesnem, zmedenem, hipokritskem času tranzicije, v katerem 'maske niso padle'. Participativna politična kultura je v Sloveniji še nerazvita. Nekaj več elementov te kulture razvijajo mladi s projektnim pogledom na politiko. Starejši v državah tranzicije ohranjajo pretežno še podaniško - avtokratsko kulturo, ki je hkrati kultura nezaupanja, pogojena s prevelikimi pričakovanji, hitro marginalizacijo prebivalstva, zapiranjem ustanov vase, avtokratskimi vrednotami in pasivnostjo.

Slovenska država je decentraliziran subjekt odločanja o političnih zadevah. Naša politična kultura je še vedno dualistična, kar je posledica ločitve duhov že pred prvo svetovno vojno in neuspešne homogenizacije znotraj monopolne ideologije nekdanje Jugoslavije, v kateri se demokratična politična kultura zaradi nerešenega nacionalnega vprašanja ni mogla razviti v celoti, ampak le pa nekaterih elementih, ki so bili v relativno avtonomnem položaju Republike Slovenije. V tranziciji je raven politične kulture celo nazadovala zaradi neizkušenosti z večstrankarskim sistemom in drugih otroških bolezni demokracije in še neurejene pravne države. Pri vključevanju v evropske integracijske procese bi bilo za nas spodbudno, če bi se veliki začeli učiti od majhnih narodov.

Nova demokratična kultura lahko nastaja na osnovi osvobajanja in premagovanja strahu pred samoodgovornostjo in normalnostjo v smeri neustrašenosti. Vprašanje je, ali bo dnevna politika pri tem upoštevala tudi mitične in literarne like Črtomira, Klepca, Kralja Matjaža, Čedermaca. Za nas doseganje kakovosti posredne, participativne demokracije z gospodarskega vidika ni težje breme, kot je za vzhodnoevropske države. S kulturnega vidika je težje, ker Madžari ali Čehi niso tako razcepljeni kot mi.

Za razvoj kakovosti demokracije, življenja in dela nam manjka strategija nacionalnega razvoja. Od tega subjektivnega zaupanja je odvisno, ali bomo znali razlikovati med avtokratskimi in demokratičnimi elementi politične kulture, selekcionirati druge od prvih in se orientirati po demokratičnih.

Avtokratska kultura je z mehanizmi izključujočnosti (mi in oni), podrejanja (večvrednostni in manjvrednostni kompleks) in nadomeščanja (kult osebnosti, nacionalna religija) posledica neenake delitve ekonomske in politične moči. Dejavniki ohranjanja avtokratske kulture iz polpreteklega obdobja še delujejo.

Kot pozna evropska nacija moramo preboleti naslednje 'otroške bolezni demokracije', ki so zakonit pojav njene začetne faze:

1. pretežno strankarska in premalo skupinska politika
2. premalo razvita moderna instrumentalna racionalnost
3. utrujenost od uresničevanja utopičnih ciljev
4. pomanjkanje osebne odgovornosti
5. pomanjkanje samospoštovanja in spoštovanja drugih
6. pomanjkanje dialoga, kritičnega mišljenja in konsenza
7. nove družbene cepitve
8. prevladovanje kratkoročnih, pragmatičnih odločitev pred daljnoročnimi

Kakovost naše politične kulture je odvisna od razvijanja nove zgodovinske samozavesti. Nasproti običajnemu obsojanju drugih (motiv ogroženosti) ali sebe (nevrotičnično-dionizične vrednote), zaradi česar se nahajamo na robu bolne družbe, razvijamo tretji, bolj realni model evalvacije politične kulture. Smo na križišču poti med vzhodno in zahodno, amerikanizirano kulturo, kot tudi med evropskim severom in balkanskim jugom. Želimo se razvijati kulturno in civilizacijsko konkurenčno do zunanjih vplivov, čeprav ne vemo, ali bomo kos temu zgodovinskemu izzivu.

Odrpto vprašanje je, ali smo sposobni realizirati takšen sistem spodbud in sankcij, ki bi omogočal razcvet družbe. Vprašanje stopnje razvitosti določene nacionalne kulture je vprašanje preobrata od posttotalitarizma k postdemokratičnosti. Tak način razmišljanja poznamo kot 'literarni humanizem'.

Slovenci nismo samoidentificirana ciljna kategorija: vzgojeni smo razredno, hlapčevsko, butalsko, vojaško, ne pa tako, da bi si sami pomagali. Če je spreminjanje družbe treba začeti z vzgojo posameznikov, je treba pri tem misliti na pravo razmerje med dovoljenim in prepovedanim, predpisanim in spontanim. Demokracija ne pomeni ustoličevanja samovolje v imenu vsega dovoljenega.

Majhni narodi niso tako neodporni na zunanje pritiske, kot se zdi. Prav zato, ker se zavedajo pomena smisla življenja za preživetje, se razvijajo 'simbolno kulturno' nasproti velikim narodom, ki se razvijajo predvsem tehnološko (vojaško). Zato so mali narodi bližje skupnosti, medtem ko imajo veliki anomično, brezosebno skupnost. Veliki le počasi spoznavajo, da so jim majhni narodi lahko zgled. Naša demokratična politična kultura, ki postaja tudi strankarskopolitokratska, je bolj razvita kot na drugih delih nekdanje Jugoslavije. Dokaz za to tezo je, da bomo prvi med nekdanjimi jugoslovanskimi republikami sprejeti v Evropsko skupnost. Šele postindustrijska moderna prinaša občutek mrežne povezanosti.

Inštitut za psihologijo ter interdisciplinarne študije kot intelektualni izziv razvoja znanosti v Sloveniji

VELKO S. RUS

Ob 30-letnici smrti je bil od 27. do 28. septembra 1996 v Ljubljani simpozij z naslovom življenje in delo Mihajla Rostoharja.

Sekcija za psihologijo ter interdisciplinarno družboslovje Društva T. G. Masaryk za filozofsko antropologijo, etiko ter za socialne in humanistične znanosti je omenjeno priložnost izrabila za predlog, ki je morda velikega pomena za (nove) možnosti interdisciplinarnega znanstvenega razvoja.

Gre za predlog, ki izhaja iz zamisli in velikih začetnih uspehov Društva T. G. Masaryk za filozofsko antropologijo, etiko ter socialne in humanistične znanosti. Predlog pa izhaja tudi iz dela sekcije za psihologijo ter interdisciplinarne študije ravnokar omenjenega društva. V okviru omenjene sekcije, ki je bila sicer zelo kratek čas (od konca simpozija o Rostoharju pa nekje do srede meseca novembra) poimenovana po M. Rostoharju, obstaja in je že približno leto in pol dejavna tudi delovna skupina, ki se ukvarja z "Rostoharjevimi študijami" (M. Rostohar se je poleg psihologije ukvarjal še s sociologijo, filozofijo, logiko, lingvistiko, zgodovino, nacionalnim vprašanjem in s politiko). Na simpoziju z mednarodno udeležbo ob 30-letnici Rostoharjeve smrti so bili tudi od nekaterih eminentnih udeležencev srečanja izraženi predlogi, naj se tovrstni Rostoharjevi simpoziji nadaljujejo ter naj se omogoči nadaljevanje raziskav, povezanih z Rostoharjevim življenjem in delom oziroma s področji, s katerimi se je Rostohar ukvarjal.

Zakaj tak predlog in kakšna je vsebina predloga sekcije Društva T. G. Masaryk? Ime T. G. Masaryk je "skupni imenovalac" večjega števila ljudi, organizacij in dogodkov, ki so povezani s slovensko znanostjo, kulturo in drugimi vsebinami nacionalnega pomena, hkrati pa je bilo njihovo življenje in delo (ne)posredno povezano z življenjem in delom T. G. Masaryka. Lahko celo rečemo, da brez T. G. Masaryka njihovo delo ne bi bilo tako uspešno. Drznem si reči oceno, da med take osebnosti poleg ostalih spadajo tudi ROSTOHAR, PLEČNIK in še drugi.

Hkrati je T. G. Masaryk društvo, ki si kot prvo v Sloveniji zastavlja interdisciplinarno povezovanje različnih družboslovnih in humanističnih področij, filozofije in psihologije. To je eden od razlogov, da ravno Društvo T. G. Masaryk oziroma njegova sekcija za psihologijo ter interdisciplinarne (družboslovne) študije predlaga ustanovitev inštituta za psihologijo ter interdisciplinarne študije. Šlo naj bi za vsa interdisciplinarna področja, ki so povezana s psihologijo, s posebnim poudarkom na družbenih in humanističnih vedah ter na filozofski antropologiji in etiki. Poleg tega naj bi bilo interdisciplinarno povezovanje tudi popolnoma samostojno področje dela.

Zato naj bi inštitut združeval delo psihologov, sociologov, filozofov, zgodovinarjev, lingvistov, ekonomistov, etnologov, antropologov, pravnikov in še koga.

Ker se M. Rostohar prišteva tako k češkim kot k slovenskim znanstvenikom, predlagamo, da ima tudi tovrstni inštitut mednarodni značaj (češko - slovenski), s težnjo sodelovanja in povezovanja ne le znanstvenega področja češke in slovenske znanosti, ampak tudi njunega vključevanja v druge srednjeevropske (M. Rostohar je deloval tudi v Gradcu, Leipzigu, na Dunaju) in širše povezave.

Razlogi za oblikovanje inštituta:

- V Sloveniji še ni inštituta, ki bi pokrival psihologijo kot teoretično, eksperimentalno in uporabno vedo (v vseh sodobnih vidikih). Ker je bil ravno M. Rostohar ustanovitelj oddelka za psihologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani, naj se novi inštitut imenuje po njem. Inštitut naj bi se ukvarjal tudi z doslej zanemarjenimi področji, kot so npr. conflict management, tehnike pogajanj in posredovanj itd. Inštitut bo dostojen imena M. Rostoharja, če se bo na moderen način soočal s sodobnimi teoretičnimi, eksperimentalnimi in uporabnimi izzivi psihološke stroke.

Kot poseben izziv za inštitut naj bi bilo oblikovanje nove "paradigme" znanja: sociopsihologije, ki naj bi predstavljala sintezo psiholoških in različnih družboslovnih vsebin in metodoloških pristopov.

- Prav tako ni inštituta ali raziskovalne organizacije (z izjemo Društva T. G. Masaryk), ki bi si za svoj delovni cilj zastavljala ravno interdisciplinarno sodelovanje različnih strok.

- M. Rostohar je bil znanstvenik, ki se prišteva tako k češki kot k slovenski znanosti, zato je najbolj primerna personifikacija znanstvenega sodelovanja med obema državama.

- Bil je ustanovitelj Univerze v Ljubljani, (današnje slovenske univerze), ustanovitelj oddelka za psihologijo na FF v Ljubljani, prvi predsednik Društva psihologov Slovenije pa tudi ustanovitelj oddelka za psihologijo na univerzi T. G. Masaryka v Brnu ter ustanovitelj prvega psihološkega eksperimentalnega laboratorija v Pragi.

- Kljub zaslugam, ki jih je imel Rostohar za ustanovitev slovenske univerze, v Sloveniji še ni univerzitetne institucije, ki bi bila poimenovana po njem. Hkrati bi bil inštitut za interdisciplinarno povezovanje strok sinteza tega, kar v okviru posamičnih strok ponuja Univerza v Ljubljani, katere ustanovitelj je ravno M. Rostohar.

- Je eden od pomembnih simbolov sodelovanja ne le med Češko in Slovenijo: je tudi simbol srednjeevropskega in širšega evropskega sodelovanja, znanstvenega in kulturnega povezovanja. ("Jedro inštituta" naj bi pomenilo osnovo za nadaljnja srednjeevropska in evropska in širša znanstvena sodelovanja in povezovanja.)

Če pa bi obstajali resni zadržki, da se inštitut poimenuje po M. Rostoharju, je problem zelo enolično rešljiv: imenuje naj se INŠTITUT ZA PSIHLOGIJO TER INTERDISCIPLINARNE ŠTUDIJE, v njegovem okviru pa bo vsekakor delovala močna skupina za Rostoharjeve študije, ki bo kot taka skušala vzpostavljati tudi mednarodno sodelovanje na različnih ravneh.

Cilji inštituta:

- Študije Rostoharjevega življenja in dela ter študije, ki so povezane z Rostoharjem, zlasti vloga in pomen T. G. Masaryka za Rostoharjevo delo.

- Razvijanje in povezovanje vseh tistih posamičnih ved, s katerimi se je ukvarjal tudi Rostohar: psihologija, sociologija, filozofija, logika, lingvistika, narodno vprašanje itd.

- Razvijanje vseh obstoječih področij psihologije kot teoretične, eksperimentalne in uporabne vede. Soočanje s sodobnimi vprašanji sodobne psihologije.

- Razvijanje novih interdisciplinarnih znanj, metod in paradigem, ki so povezani s psihologijo, tudi socialno antropoloških pristopov. Oblikovanje sociopsihologije kot sinteze različnih psiholoških in družboslovnih vsebin ter metodoloških pristopov.

- Razvijanje različnih interdisciplinarnih znanj, izhajajoč iz filozofije, sociologije, zgodovine, lingvistike, logike, ekonomije, antropologije in drugih pristopov.

- Razvijanje različnih vrst in oblik češko-slovenskega, srednjeevropskega, evropskega in širšega sodelovanja na področju psiholoških ter interdisciplinarnih študij. Po-

vezovanje in razvijanje sodelovanja z že obstoječimi slovenskimi, češkimi, srednje-evropskimi in evropskimi organizacijami, ki imajo podobna področja dela.

- Evropska usmeritev inštituta naj bi pomenila povezovanje z evropskimi organizacijami že omenjenega značaja ter izvajanje študij, ki so povezane s socialnimi, kulturnimi, ekonomskimi in drugimi vprašanji duhovne kulture srednjeevropskega in evropskega prostora.

Združena Evropa Carla Sforze

JANEZ PERŠIČ

V zgodovini je živelo nekaj osebnosti, za katere bi lahko z nesmiselno frazo rekli, da so bili "daleč pred svojim časom". Bolj zanimivo je vprašanje, v koliko so te osebnosti "svoj čas" tudi pripravljale.

Grof Karlo Sforza (1872-1952) je izviral iz stranske veje znamenite rodbine milanskih vojvod. Nenavadni zvezdi na nebu družbene realnosti 14. in 15. stoletja sta bila najprej Muzio Attendolo iz Cotignole (+1424), kmečki sin, vojak, in njegov sin Francesco Sforza, ki je kot uspešni vojskovodja leta 1450 postal vojvoda bogate lombardijske države Milano.

Carlo Sforza, diplomat, minister za zunanje zadeve (po prvi in drugi svetovni vojni), predsednik državnega sveta, je tudi bil zvezda repatica, ki je v prvi polovici dvajsetega stoletja kazala pot v naslednje stoletje. V času raznovrstnih totalitarizmov (nacionalizmov, fašizma, komunizma) je vztrajno propagiral idejo združene Evrope.

Izhodišče te ideje je pri Carlu Sforzi etičnega značaja. Uskladitev in sodelovanje bi preprečilo nadaljnje vojne, kamor egoistični nacionalizmi vsekakor vodijo. Evropa bi se politično, gospodarsko in duhovno povezala, vendar ne bi šla v ekspanzijo, ampak bi sodelovala s svetom, tudi v okviru Društva narodov. Evropa in planet bi se bližala uresničitvi idealov miru, blagostanja in sreče.

Italija je že v srednjem veku dala več vizionarjev te vrste. Dante je dopolnil ideje sv. Avguština v Božji državi na Zemlji, v kateri bi morale obstajati smiselno sodelovanje svetne in cerkvene oblasti; boj med imperijem in sacerdocijem na škodo Evrope bi se končal. Sv. Katarina Sienska je kazala ljudem svoje in kasnejših dob pot duhovnega razvoja in se zavzemala za združitev razcepljene Cerkve. Tomasso Campanella je bil "utopični" prerok miru, pravičnosti, enakosti, sreče. Kaj je utopija in kaj realna politika združene Evrope?

Kakšna je vloga etičnosti in kakšna pragmatične utilitarnosti? "Realni" politiki nas skušajo pripeljati v Evropo prevladujočih interesov kapitalistične produkcije in naraščajoče potrošnje. Tudi taka Evropa bi vsaj začasno služila idealom miru, nekakšne povezanosti med ljudmi in pravne varnosti. Vendar bi evropski intelektualci, duhovna gibanja in človekoljubne organizacije morali misliti še "daleč v prihodnost", kot pravi Carlo Sforza.

Prezrte družbenokritične misli v Baladah Petrice Kerempuha Miroslava Krleže

VLADIMIR OSOLNIK

V okviru naše teme in zlasti podteme Odnos intelektualcev v jugovzhodni Evropi do politike, v paleti razmišljanj o drži intelektualcev v preteklosti, ob pobudah za premislek o drži intelektualcev v sedanjosti, v odnosu sodobnih intelektualcev do lastnih narodov oziroma nacij in nacionalnosti, naš zbor ne more mimo dela in osebe pisatelja Miroslava Krleže.

"MIROSLAV KRLEŽA (1893-1981) spada med tiste pomembne ustvarjalce, ki so pustili globoke sledi na vseh področjih literarnega ustvarjanja. Pesem, roman, novela, drama, književna kritika in polemika, politična esejistika; v vseh naštetih zvrsteh je ustvaril dela izjemne umetniške in socialne vrednosti. S kritiko različnih umetniških in družbenih pojavov je posegal v politično, socialno in kulturno življenje v času med dvema vojnama, bil pobudnik in soustvarjalec naprednih družbenih programov v smeri socialistično demokratične levice, svoje nazore je uveljavljal v številnih esejih, polemikah, razpravah."

Tej misli literarnega zgodovinarja, komparativista Janka Kosa /Kos, 1989:464/ bi lahko dodali še nekaj neliterarnih funkcij in aktivnosti Miroslava Krleže, družbeni angažma, ki ga je kot pobudnika, urednika, misleca in razumnika oporečnika pomikal v ospredje prav v času med svetovnjima vojnama, ko so zaostrena nasprotja in nato boj med polariziranimi interesi nacionalnih in političnih elit na južnoslovanskem ozemlju ter Krleževa kritična in umetniška beseda sočasno dosegli svoj vrh.

Silovitost njegove osebnosti, prepričljivost umetniškega jezikovnega izraza, univerzalnost njegovih humanističnih idej so več desetletij odmevale med hrvaškimi, slovenskimi in drugimi južnoslovanskimi avtorji. Kot poznavalec svetovnih klasikov in tendenc v literarnih tokovih 20. stoletja je v svoje pisanje - ob lastni nadarjenosti in bogati erudiciji - sprejel dediščino tako ruskih pisateljev kot evropskih, zlasti francoskih pesnikov; v svojih literarnih, izvirmih delih ju je preoblikoval tako, da sta izražali aktualno problematiko v njegovi domovini in univerzalne tendence obbeh civilizacijskih, demokratičnih tokov v Evropi.

"Veliki meštar Krleža" v svojih znanih delih: dramskem ciklu Glembajevi (1932), romanih *Povratak Filipa Latinovicza* (1932), *Na rubu pameti*, *Banket u Blitvi* (1938), v socialno in vsebinsko revolucionarnih književnih časopisih *Plamen*, *Književna republika*, *Danas* in v zbirki pretresljivih pesmi *Balade Petrice Kerempuha*, zapisanih v prezrti kajkavščini, torej v delih, ki so nastala v obdobju njegove umetniške zrelosti in ki predstavljajo vrh njegovega umetniškega pisanja, obravnava pereče družbeno dogajanje, jugoslovansko hegemonijo monarhistične, kraljevske oblasti in buržoazije, nacionalno in socialno zatiranje, bedo množic, nerazrešena nacionalna vprašanja, preganjanje svobodoljubnih idej ter nemoč intelektualca in posameznika. S tem potrjuje, da je bilo v njegovi literarni ontologiji pomembno mesto namenjeno družbeni kritiki in sicer kritiki vsakršnega totalitarizma, unitarizma, podrejanja posameznikove volje tiraniji in namišljenim, ti. višjim interesom nacije, države, religije ali socialnega razreda oziroma "klase", stvarnosti ali umetnosti.

Njegovo literarno delo ter nenehno nasprotovanje političnim manipulacijam, izkoriščanju in nasilju, hegemoniji oblasti, vsakršni neumnosti in strankarski zaplanka-

nosti je v Sloveniji dobro znano: njegove poezije in drame so bile del kulturnega življenja v Mariboru in Ljubljani; o njem so razmeroma zgodaj in veliko pisali številni kritiki, literarni zgodovinarji in drugi ugledni avtorji, poznavalci evropskega in južnoslovenskega sveta; število prispevkov o njem v domačem in tujem tisku ga uvršča med najpomembnejše južnoslovenske pisatelje, med nobelovca Iva Andrića in Petra II. Petrovića Njegoša, ki še vedno, kljub preteku desetletij, ostaja na prvem mestu, in ob Danila Kiša, ki s svojimi deli danes odmeva v literarni Evropi.

Za predmet današnjega pogovora in diskusije o intelektualcih in demokraciji sem iz več razlogov izbral Krleževe Balade Petrice Kerempuha, natisnjene 1936. leta v Viru pri Domžalah in izdane napol ilegalno v Ljubljani istega leta, kot poroča Juš Kozak /Kozak, Republika, Zagreb 1953/. Balad si nisem izbral zaradi kraja natasa, niti zaradi Krleževega slovenščini najbližjega jezikovnega idioma (o tem je nedavno pisal Janez Rotar v Književnih listih časopisa Delo), temveč zaradi doslej popolnoma zanemarjene motivno-vsebinske resničnosti, zajete in poudarjene v tem specifičnem besedilu, zgrajenem na brezkompromisni družbeni kritičnosti hrvaškega pesnika.

Menim, da je ta zbirka pesmi očiten primer, ki sodobniki, predvsem pa hrvaška literarna kritika in njeni tedanji in poznejši kompetentni nosilci niso prepoznali, spoznali in razložili temeljnih, vitalnih družbenopolitičnih, pa tudi kulturnih določnic, ki so v Krleževem pristopu do navidežno zgodovinskega, a vsekakor mračnega stanja prišle do izraza kljub površinskemu videzu, humorno-satiričnemu diskurzu, zastavljenem v (prav tako spregledani) kontekstualni kontinuiteti, navezavi na zanemarjeno starejše kajkavsko ljudsko, prav tako dramaturgizirano pesništvo (npr. izpod peresa Tituša Brezovačkega), in na mediteransko vedro vzdušje komedije zmešnjav, ti. novelo dubrovniških starih mojstrov pesniške in gledališke besede (npr. znanega in preganjanega Marina Držića).

Prav neverjetno je, kako v več desetletjih pisanja o BALADAH PETRICE KEREMPUHA predvsem domači hrvaški literarni kritiki ni uspelo narediti koraka od prve, površne in stranske, torej nepopolne ugotovitve o humoreskni avtorjevi pisavi, jezikovni nadarjenosti, posebnosti šegavega in s tem superiornega - vendar hkrati tudi družbeno nerelevantnega odnosa do preteklosti in "hrvaške" zgodovine, jezika starejše pisane besede, itd. Kot je splošno znano, Krleža v Baladah obravnava krvavo 16. stoletje na vsem ozemlju kneževine celjskih (zlasti Koroška, Prekmurje, Hrvaško Zagorje), čase hrvaško-slovenskega kmečkega punta in nenehnih protiturskih bojev, kar je postalo literarna motivna stalnica v mnogih retrospektivah in popularnih zgodovinskih povestih na tej strani namišljenega in pogosto zlorabljenega termina *antemurale kristianitatis*. V ta oddaljeni, a usodni čas (ki je bil po zgodovinskem naključju skupen slovenskemu in hrvaškemu, predvsem ekavsko-kajkavskemu prebivalstvu) avtor projicira troje: politično podrejenost Zagorja in Hrvaške tujcu; socialno izkoriščanje preprostega poljedelca in rojaka ter človeka po človeku nasploh; in podaja to namišljeno oziroma rekonstruirano lokalno in hkrati univerzalno družbeno stanje v jeziku, ki je bil kljub nekdanji visoki kulturi in dosežkom kajkavščine (tiskanje knjig, uporaba v krajevni cerkvi in upravi od 16. stoletja do 1850) iz javnosti oblastniško kratkomalo izobčen, saj ga je z uradnim odlokom v starem imperiju in tudi pozneje v novi državi, jugoslovanski monarhiji, že drugič v njegovi zgodovini nadomestil soroden, bližnji, slovanski, a kljub temu tuj jezik - štokavski srbohrvaški državni knjižni jezik.

Iz nakazanega in povedanega ni težko razbrati, da je razmišljujoči in neuklonljivi Miroslav Krleža v tem besedilu, čeprav v humorno intonirani, zakriti obliki in tudi v zgodovinski odmaknjenosti, predstavil svoja lastna stališča do aktualne hrvaške in južnoslovenske stvarnosti, kot tudi da jih je predstavil v izbrani strukturirani literarni obliki in vsebini, ki usmerja oziroma terja negativen odnos bralca do vsakega izmed treh zaobseženih pojavov:

1. Nesrečni kajkavski pisateljevi rojaki služijo tujemu fevdalnemu gospodu in se zanj, za njim neznane in tuje cilje, ne po svoji volji, vojskujejo in trpijo - tudi takratni zagorski, hrvaški in Krležev kralj je bil tujega rodu, tujerodni so bili njihovi takratni vojaški poveljniki, tuji so bili cilji državne vojske.

2. Zagorski in hrvaški kmetje, Kerempuh in njegovi "pajdaši", so bili podložniki tujcu in bogatinu, tlačanili so zanj in mu dajali različne dajatve; gospoda in drugi izkoriščevalci so se valjali v obilju, njihovi podložniki pa so živeli - in v aktualnem času še živijo - v pomanjkanju in lakoti, bedi in nesreči: življenje, usoda, zgodovina se zanje kljub preteku stoletij niso spremenili.

3. Literarno delo je bilo napisano in natisnjeno v jezikovni obliki, kakršne ni bilo mogoče objaviti nikjer na srbohrvaškem področju tedanje trodelne monarhije - poddialektna koine prepovedane kajkavščine izpod Krleževega peresa je subverzivno izrnila uradno predpisano inačico knjižnega, novega ekavsko-štokavskega srbo-hrvaškega državnega jezika in ponovno zaživela v umetniški besedi.

Skratka, uporniški Krleža je z BALADAMI PETRICE KEREMPUHA hote sprožil trikratno politično nacionalno, socialno in jezikovno provokacijo proti etabliranim takratnim oblastem.

To njegovo zavestno dejanje, njegova umetniška in intelektualna provokacija, morda celo nekoliko pretirano glede na prejšnje mračne zgodovinske izkušnje na nacionalnem, socialnem in tudi jezikovnem torišču v obravnavanem prostoru, je izviralo iz njegove osebne čustvene prizadetosti in želje po spremembi nacionalnega civilizacijskega razvoja v humanistično smer ter hkrati iz racionalne, načrtno opredelitve, da bo kot umetnik in mislec dajal nove spodbude svojim bralcem in rojakom ali drugačne motivacije posegom, premisleku in drugačnim razlagam zgodovinskega razvoja ali civilizacijskega trenutka ter oporo temu ustreznim opredelitvam v spopadih nasprotnih političnih in strankarskih problemov ali nasprotujočih si posameznih socialnih in skupinskih, individualnih, lokalnih in nacionalnih, ne nazadnje kulturnih, jezikovnih in občnih, kompleksnih, konkretnih interesov.

Natančen pregled njegovega besedila nedvomno pokaže, da je Miroslav Krleža s svojim umetniškim besedilom ter s predstavljenim (in drugim) pogumnim razkrivanjem pomanjkljivosti, napak in zablod oblastne monarhije, družbene in politične stvarnosti svojega časa potrdil za umetnika in pisatelja nujni neodvisni, distancirani in kritični položaj, položaj izobraženega humanista in daljnovidnega intelektualca.

Pogled na sočasno slovensko družbeno in literarno prizorišče nam pokaže, da so tudi na Slovenskem pisali o istih temah; znani so npr. prispevki Josipa Vidmarja, Edvarda Kardelja, Vladimirja Levstika o nacionalnem vprašanju, o nenadomestljivi vlogi jezika in umetnosti za usodo naroda. Slovenski avtorji so svoje misli izražali v racionalni poljudnoznanstveni obliki, v obliki znanstvenega diskurza, in ne v umetniški besedi, v žlahtni obliki poezije ali v kompleksni ironični, satirično-kritični Krleževi vokaciji, kakršne sicer v bogati hrvaški književnosti v obliki večplastnih humorno-satiričnih literarnih stilizacij umetniškega besedila - kot smo videli - ni manjkalo.

Gramscijevo pojmovanje intelektualcev

IGOR LUKŠIČ*

Problem intelektualcev je Gramsci zastavil že v Nekaterih temah južnega vprašanja¹ tako skozi obravnavo vloge Crocejja in Fortunata kot Gobettija in skupine okrog Ordine Nuovo (Gramsci, 1971). V prvem načrtu teoretskega dela v zaporu, ki ga je zapisal v pismu Tanji,² je na prvem mestu izrazil željo po preučevanju oblikovanja italijanskega duhovnega življenja, z drugo besedo italijanskih intelektualcev, njihovega izvora, kako so se združevali po kulturnih tokovih itd." (Gramsci, 1955:44). V podrobnejšem programu intelektualnega dela v zaporu z 8. februarja 1929 je Gramsci na tretje mesto uvrstil temo: "oblikovanje italijanskih intelektualnih skupin: razvoj, drža" (Gramsci 1977:4). Problematiko intelektualcev je Gramsci vključil tudi v vse ostale teme. Preučevanje intelektualcev je bilo glavno zanimanje Gramscijevega študija v zaporu.

Potem ko je Gramsci že dve leti pisal zapiske, je v pismu Tanji zapisal, da ga je "zadnja leta najbolj zanimalo to, da bi ugotovil značilne vidike v zgodovini italijanskih intelektualcev. To zanimanje se mi je porodilo z ene plati iz želje, da bi poglobil pojem o državi, z druge plati pa, da bi si predočil nekatere poglede o zgodovinskem razvoju italijanskega naroda" (Gramsci, 1955:184-85). V naslednjem pismu je Gramsci Tanji pojasnil, da je pojem intelektualcev zelo razširil in se ni omejil le na vprični pomen, ki se nanaša samo na velike intelektualce. Intelektualci so "funkcionarji superstruktur" (Gramsci, 1977:1518), superstrukture pa so posrednik med intelektualci in svetom proizvodnje. Politična in civilna družba predstavljata glavni ravni superstruktur. "Intelektualci imajo funkcijo v hegemoniji, ki jo vladajoča skupina izvaja v celotni družbi, in v 'gospodstvu' nad njo, ki je inkarnirana v državi, in ta funkcija je ravno 'organizacijska' in povezovalna" (Gramsci, 1977:476).

Intelektualci imajo vlogo organizatorja hegemonije določene družbene skupine in hkrati organizatorja gospodstva, kar pomeni, da so organizatorji družbenega in političnega soglasja,³ ki je dano s prestižem vloge v produktivnem svetu, in aparat nasilja za tiste skupine, ki na obstoječo hegemonijo ne privolijo niti pasivno niti aktivno, ali za trenutke krize ukazovanja in vodenja, v kateri spontano soglasje prestaja krizo. V predelavi te beležke je Gramsci še zaostрил formulacijo, ko pravi, da so "intelektualci 'nameščenci' (commesi) vladajoče skupine za izvajanje podrejenih funkcij družbene hegemonije in politične vlade..." (Gramsci, 1977:1519).

Na pomembnost vloge intelektualcev je opozoril pri obravnavi srednjeveških občin. Eden od glavnih razlogov za njihov propad je bila, po Gramscijevi sodbi, nesposobnost vladajočega razreda, da bi si izoblikoval svoje lastne intelektualce in tako izvajal hegemonijo poleg diktature.

Pri razširitvi pojma intelektualcev se Gramsci sklicuje na Platona in Hegla. Gram-

¹ Ta tekst je Gramsci pripravil za idejni časopis KPI v mesecih neposredno predno je bil aretiran (8. november 1926). O vprašanjih, ki jih je obravnaval v tem zapisu, je nameraval objaviti vrsto člankov, ki jih je že pripravil. Od vseh pa je poznan le tekst, ki ga je z naslovom "Nekatere teme južnega vprašanja" objavilo teoretsko glasilo KPI "Lo Stato Operaio" v Parizu leta 1930.

² Tanja Schucht je bila sestra Gramscijeve žene Julije, ki jo je Gramsci spoznal v Moskvi. Tanja se je preselila v Italijo in je Gramscija večkrat obiskala. Večino pisem iz ječe je Gramsci pisal Tanji, v njih pa je obravnaval tudi teoretska vprašanja.

³ Na drugem mestu Gramsci (1977:1519) pojasnjuje, da se soglasje zgodovinsko rodi iz ugleda in zato iz zaupanja, ki ga uživa vladajoča skupina zaradi njenega položaja in funkcije v svetu proizvodnje.

sci trdi, da je treba pri Platonovi "republiki filozofov" razumeti termin "filozof" zgodovinsko. Danes ga je treba prevesti s terminom "intelektualci". Platon je namreč mislil tradicionalne intelektualce svojega časa, kljub temu pa je poudaril specifično vsebino intelektualnosti, v konkretnem primeru, religioznost. Vladni intelektualci so bili najbližji religiji in njihova dejavnost je imela značaj religioznosti, razumljene v splošnem pomenu časa in še posebej v Platonovem pomenu. Zato je bila njihova dejavnost v določenem smislu "družbena" dejavnost, dviganje in vzgajanje (in intelektualno vodenje, zatorej z vlogo hegemonije) polis" (Gramsci, 1977:954).

Odpor Platona do umetnikov je razumeti predvsem kot njegov odpor do "individualistične" duhovne dejavnosti, ki teži k posebnemu, zatorej areligioznemu, asocialnemu. Na tej osnovi je po Gramscijevem prepričanju že pri Platonu najti osnovo za razširjeno koncepcijo intelektualcev.

Glede Hegla pa Gramsci ugotavlja, da se z njim začne mišljenje ne le glede na kaste in na sloje, temveč tudi glede na državo, "katere aristokracija so ravno intelektualci" (Gramsci, 1977:1054). Brez tega vrednotenja intelektualcev, ki ga je opravil Hegel, se zgodovinsko ne more razumeti nič od modernega idealizma in njegovih družbenih korenin. To Heglovo stališče do intelektualcev ima "ogromen pomen ne samo v pojmovanju politične znanosti, temveč v celotnem pojmovanju kulturnega in duhovnega življenja" (Gramsci, 1977:1054). Iz te analize izhaja "zelo obsežna razširitev pojma intelektualcev" in po Gramscijevem mnenju "je samo tako mogoče doseči konkretno približevanje realnosti" (Gramsci, 1977:1054).

Gramsci je pojem intelektualcev razširil tudi v drugi smeri. Izhodišče je v tem, da moramo za pojem intelektualcev iskati merila ne znotraj intelektualne dejavnosti, temveč v celotnem sistemu družbenih odnosov. Tako lahko vidimo, da je v kateremkoli fizičnem delu vsebovan vsaj minimum ustvarjalne intelektualne dejavnosti.⁴ Od tu je Gramsci izpeljal tezo, ki ga menda v splošnem mnenju najbolj legitimira: "vsi ljudje so intelektualci", "toda vsi ljudje ne opravljajo v družbi funkcije intelektualcev" (Gramsci, 1977:1516). Neintelektualcev sploh ni. Nasprotno pa je mogoče govoriti o intelektualcih v ožjem smislu, to je tistih, ki opravljajo družbeno funkcijo intelektualcev. Pri tem je treba razlikovati različne stopnje specifične intelektualne dejavnosti. Nena zadnje "vsak človek razvija zunaj svojega poklica kakšno intelektualno dejavnost, je torej filozof, umetnik, človek z okusom, deležen je svetovnega nazora, ima zavestno linijo moralnega obnašanja, torej prispeva k ohranjanju ali spreminjanju pojmovanja sveta, se pravi k zbujanju novih načinov mišljenja" (Gramsci, 1977:1550-51).

Te Gramscijeve ugotovitve so pomembne predvsem s stališča načrtovanja nove družbe. Ker so vsi ljudje intelektualci, je mogoče koncipirati njihov moralni, intelektualni, kulturni, politični dvig na višjo stopnjo. Šele od tu je mogoče misliti intelektualno in moralno reformo kot družbeni program, šele od tu naprej se zastavljajo naloge za revolucionarno delovanje na področju mišljenja, šele od tu se kot kapitalen zastavi problem razmerja med strukturo in superstrukturami - šele ko je razvidno, da so vsi ljudje intelektualci. Izvajanje hegemonije ima svojo globoko utemeljitev ravno v spoznanju, da so vsi ljudje intelektualci, ker so s tem intelektualno, moralno in politično vodljivi in hkrati konstituira vodilno moč. Takšno razširjeno pojmovanje intelektualcev pa ima daljnosežne posledice na oblikovanje in vodenje strategije "kontrahegemonije" podrejenih družbenih razredov, ki je naperjena proti hegemoniji vladajočih družbenih razredov.

⁴ Zaradi te teze, ki jo je Gramsci ponovil tudi v obravnavi tejlizma, ki kljub avtomatični perfektnosti v prikovanju delavca na stroj ne more ubiti minimum duha delavca, se L. Veljak razburja, da Gramsci "podcenjuje posledice avtomatiziranega dela" (Veljak, 1983:169).

Vprašanje o intelektualcih in njihovi vlogi pri izvajanju hegemonije je Gramsci postavil v razmerje teorije in prakse (pratica). Problem enotnosti teorije in prakse je postavil zgodovinsko, to je kot vidik vprašanja o intelektualcih, kot problem, ki se veže na odnos intelektualcev do množic in množic do intelektualcev. "Množica se ne more 'razlikovati' in postati 'neodvisna', ne da bi se organizirala, organizirati pa se ne more brez intelektualcev, to je brez organizatorjev in voditeljev" (Gramsci, 1977:1042). Pri tem niti intelektualci niso mehanični fakt, ki je že takoj tu, niti množica še ni tista množica, ki že kar čaka, da jo bodo intelektualci pregneti, združili in povedli. Gramsci opozarja, da je oblikovanje intelektualcev dolg in težaven proces. Prav tako pa se mora množica razviti do določene stopnje, da se lahko odnos med intelektualci in množico sploh udejanji. Dokler sta obe strukturi še v elementarni fazi, je povsem pravilen vtis o nasprotosti in ločitvi množic od intelektualcev.

Takšna zastavitev problema gotovo niti v razviti obliki ne vsebuje teze o vnašanju zavesti v revolucionarni razred od zunaj,⁵ še posebej če preberemo tudi predelavo te beležke, kjer je Gramsci zapisal, kaj razume pod "brez voditeljev". Takole pravi: "... brez organizatorjev in voditeljev, torej brez konkretne ločitve teoretskega aspekta zveze teorija-praktika v enem sloju individuov, ki so 'specializirani' za pojmovno in filozofsko elaboracijo" (Gramsci, 1977:1385).

Koncepcija enotnosti teorije in prakse je v najnovejših razvojih historičnega materializma še v začetni fazi. Zato še vsebuje ostanke mehanicizma, "o teoriji se govori kot o dodatku" (Gramsci, 1977:1042). Zato je razvoj pojma in dejstva hegemonije predstavljal poleg političnopraktičnega tudi velik filozofski napredek. Kot je že bilo rečeno, je v kapitalizmu "neposredni intelektualce" industrijalec, organizator produkcije. Individualna selekcija v množici pa se dogaja "na intelektualnem področju in ne na ekonomskem", čeprav je "ekonomski individualizem" tudi fenomen strukture. To pa zato, "ker se stara struktura razvija z individualnimi prispevki". Pri poenotenju teorije in prakse gre za organizacijo družbene produkcije ljudi in stvari ali kot pravi Gramsci, za "vodenje celotne ekonomske aktivne množice" (Gramsci, 1977:1042). To vodenje pa je v začetku nujno individualno.

Dejanski zgodovinski proces je izoblikoval različne kategorije intelektualcev. Gramsci razlikuje dve poglavni kategoriji:

1. organske intelektualce in
2. tradicionalne intelektualce.

Organske intelektualce oblikuje hkrati s seboj vsaka družbena skupina, ki nastane na področju kake bistvene funkcije v svetu ekonomske proizvodnje. Oblikuje jih v svojem postopnem razvoju. Organsko ustvari enega ali več intelektualnih slojev, ki ji dajo homogenost ter zavest o lastni vlogi na ekonomskem, družbenem in političnem področju. Fevdalni gospodje so bili nosilci vojaške sposobnosti. Kriza fevdalizma se

⁵ Ta očitek je Gramsciju naslovil L. Veljak in sicer s "pokazom na dejstvo, da je v temelju teorije o intelektualcih vsebovana koncepcija vnašanja zavesti v revolucionarno gibanje od zunaj in to preko vzpostavitve organizacije, ki jo vodi profesionalni sloj voditeljev" (Veljak, 1983:97). Kritika, ki velja za Kautskega, Lenina in Lukacsa, "v polni meri zadeva tudi Gramscijevo teorijo o intelektualcih" (Veljak, 1983:97). Iz tega očitka se dobro vidi, da Veljak baranta s pojmi kot z rečmi. Kautskyjeva postavitev delavske stranke se sliši resda zelo podobno kot Leninova, vendar obstaja med njima majhna razlika: Kautsky je pisal svoje teze v Avstriji, kjer je bilo razmerje intelektualcev in stranke do delavskega gibanja povsem drugačno kot v Rusiji, o čemer je v "Kaj storiti?" pisal Lenin. Tudi Lenin sam je leta 1907 pogledal, kako je z veljavnostjo njegove refleksije iz razburkanih let in ugotovil, da v sodobnih razmerah tudi razred sam razvija elemente revolucionarne zavesti itd. Kako pa je mogoče Gramscija strpati v Kautskyjevo formulo, je še manj jasno. Partija je za Gramscija zgodovinski produkt oblikovanja razreda, ki nastopa kot "kolektivni intelektualce" (Togliatti o Gramscijevi koncepciji partije) in kot "moderni knez". ne pa kot ilegalna centralizirana skupina profesionalnih revolucionarjev.

začne v trenutku, ko fevdalni gospodje začnejo izgubljati monopol nad vojaško stroko. Kmečka množica si ne ustvari lastnih organskih intelektualcev, čeprav ima v proizvodnji bistveno funkcijo, ne vsrka nobenega sloja tradicionalnih intelektualcev, čeprav je večji del tradicionalnih intelektualcev kmečkega porekla.

Kapitalistični podjetnik si ustvari industrijskega tehnika, znanstvenika politične ekonomije, organizatorja nove kulture in novega vodenja itd. Pri tem pa mora podjetnik obvladati nekatere voditeljske in tehnične, torej intelektualne sposobnosti: "biti mora organizator ljudskih množic, organizator 'zaupanja' v njegovo podjetje, organizator kupcev njegovega blaga itd" (Gramsci, 1977:1513). Dejansko je bil "neposredni intelektualce kapitalizma 'industrijalec', organizator produkcije" (Gramsci, 1977:1042). To je Gramsci pokazal tudi v analizi amerikanizma. V ZDA, kjer ni bilo tradicionalnih intelektualcev, ni bilo superstruktur, je hegemonija izražala neposredno iz tovarne.

Z razvojem kapitalizma so se organizacijske in vodilne funkcije vse bolj prenašale s podjetnikov na posredne intelektualce, elito, ki je vse bolj sprejemala vlogo organizatorja družbe vse do državnega organizma.

Gramsci ugotavlja, da je demokratsko birokratski sistem izoblikoval velike množice intelektualcev, ki jih vseh ne opravičuje družbena nujnost produkcije, temveč jih opravičujejo potrebe osnovne vladajoče skupine.

Tradicionalni intelektualci⁶ sestavljajo družbeno kategorijo, za katero se zdi, da predstavlja zgodovinsko trajnost, saj je niso izkoreninile niti najradikalnejše spremembe družbe in političnih oblik. Med njimi je najbolj značilno duhovništvo. Hkrati pa je duhovništvo intelektualna kategorija, ki je organsko povezana s plemstvom. Tradicionalni intelektualci so produkt zemeljske lastnine in zagotavljajo hegemonijo zemljiškim veleposestnikom. V boju z monopolom duhovništva nad superstrukturami so se oblikovali še drugi sloji tradicionalnih intelektualcev: administracija, znanstveniki, teoretiki, posvetni filozofi, literati. Te skupine intelektualcev oblikujejo lasten zgodovinski spomin, ki je vezan na lasten stan, in se razglašajo za neodvisne od vladajoče družbene skupine, kar ima usodne posledice za ideološko in politično področje. Gramsci pripominja, da se papež čuti tesneje povezanega s Kristusom, kot s senatorjem Agnielijem in Beninijem, Gentile in Croce pa ne skrivata vezanosti na njiju, čeprav se zlasti Croce čuti vezanega na Aristotela in Platona.

Razred, ki stopi na zgodovinsko prizorišče s trdno zavestjo, da bo postal vodilen v družbi, mora računati na pestro strukturo intelektualcev v družbi, saj ravno ti izvajajo hegemonijo vodilnega razreda. Ob tem ko proizvaja lastne organske intelektualce, lastne voditelje, organizatorje, teoretike itd., mora posrkati, preoblikovati in navdušiti za lastne zgodovinske cilje tudi tradicionalne intelektualce in organske intelektualce vodilnega razreda.

Z utrjevanjem kapitalizma se oblikujejo stranke, ki so "elaboratorji nove integralne in totalne intelektualnosti" (Gramsci, 1977:1042), hkrati pa izpodrivajo tradicionalne intelektualce, ki ali izginjajo ali pa se v dolgem procesu prilagajajo.

Gramsci si kot eno izhodiščnih vprašanj zastavlja problem oblikovanja intelektualca novega tipa v Italiji. Do odgovora na to vprašanje je lahko prišel šele skozi preučevanje italijanskih intelektualcev v zgodovini, od Rima do Ordine Nuovo in usta-

⁶ Za Gramscija je oblikovanje tradicionalnih intelektualcev eden od najzanimivejših zgodovinskih problemov. Nastanek te kategorije je povezan s Cezarjem, ki je nameraval stalno naseliti intelektualce v Rimu in ustvariti trajno kategorijo intelektualcev s tem, da je omogočil nastanek kulturne organizacije in v Rim privabljal najboljše intelektualce iz vsega cesarstva. Tako je začel daljnosežno centralizacijo. V Rimu se je začela oblikovati kategorija cesarskih intelektualcev, ki se je nadaljevala v katoliškem kleru in zapustila sledove v vsej zgodovini italijanskih intelektualcev z njihovo kozmopolitsko značilnostjo vse do 18. stoletja.

novitve KPI. Pri tem je ugotovil, da vsak nov zgodovinski organizem, nov tip družbe ustvari "novo superstrukturo, katere specializirane predstavnike in zastavonoše (intelektualce) si je mogoče zamisliti samo kot 'nove' intelektualce, zrasle iz novega položaja, ne pa kot nadaljevalce prejšnje intelektualnosti" (Gramsci, 1977:1407). Samo novi intelektualci so organsko povezani z novo družbeno skupino, ki oblikuje državo in prevzame vodilno vlogo v družbi. Če se novi intelektualci predstavljajo kot neposredno nadaljevanje prejšnje inteligence, so konservativni in okosteneli ostanek premagane družbene skupine. Po Gramscijevem prepričanju mora v modernem svetu temelj novega intelektualca ustvariti tehnična vzgoja, tesno povezana z industrijskim delom, tudi z najprimitivnejšim in najmanj kvalificiranim. Na tej osnovi je deloval tudi *Ordine Nuovo*, tednik za razvoj določenih oblik novega intelektualizma in za določanje novih pojmov. Bil je uspešen, ker je njegovo stališče ustrezalo latentnim težnjam množic in bilo primerno za razvoj realnih življenjskih oblik. Zagrabil je delavske množice in jih vodil v revolucionarnem vrenju 1919-21.

Bit novega intelektualca je v tem, pravi Gramsci, da "se dejavno vmešava v praktično življenje kot konstruktor, organizator, 'permanentni prepričevalec', zato ni čisti govornik in vendar je vzvišen nad abstraktnim matematičnim duhom; od tehnike dela dospe do tehnike-znanosti in do zgodovinskega humanističnega pojmovanja, brez katerega bi ostal 'specialist' in ne bi postal voditelj (specialist + politik)" (Gramsci, 1977:1551).

Novi tip intelektualca, ki ga bo morala proizvesti nova družba, bo moral obvladati hkrati svet produkcije stvari in ljudi, v eni osebi združiti dve glavni družbeni funkciji, ki sta se razcepili z nastankom civilne in politične družbe ob rojevanju kapitalistične družbe in države.

Citirana literatura:

Antonio Gramsci (1977): *Quaderni del carcere*, edizione critica dell Istituto Gramsci, Einaudi, druga izdaja, Torino.

Antonio Gramsci (1955): *Pisma iz ječe*, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Antonio Gramsci, (1971): *Scritti politici 1921-26*, Editori Riuniti, Rim.

Lino Veljak (1983): *Filozofija prakse Antonija Gramscija*, SIC UK SSO, Beograd.

Ruski "oktober" v očeh Karla Kautskega, Rose Luxemburg in Tomaša Masaryka

AVGUST LEŠNIK

Trije prelomni "dogodki" so še posebej zaznamovali razvoj evropskega družbenega prostora v iztekajočem se burnem stoletju, stoletju velikega optimizma in hkrati hude negotovosti: prva svetovna vojna z ruskim oktobrom, druga svetovna vojna z železno zavoso ter padec berlinskega zidu 200 let po francoski revoluciji, ki je simbolično napovedal začetek procesa moderne demokratizacije tudi onkraj usihajoče železne zavese. Nedvomno imajo vsi trije ključni "dogodki" z vsemi svojimi vzroki, procesi in posledicami, tako v praksi kot v teoriji, svoje zagovornike in nasprotnike. Toda navkljub različnim in največkrat nasprotujočim si pogledom in interpretacijam bi večina zagotovo pritrnila, da je (bil) *boj za svobodo in demokracijo* tisti mobilizacijski dejavnik, ki (je) prežema(-l) milijonske množice po vsej Evropi (in svetu).

Nič drugače ni bilo z ruskim "oktobrom". To je bil čas, zapolnjen z "upanjem"¹, pa tudi "strahom" pred svetovno proletarsko revolucijo, obenem pa obogaten z izvirnimi teoretičnimi prispevki protagonistov tako socialdemokratskega kot komunističnega gibanja. V pričujočem prispevku predstavljam le nekaj (pogojno rečeno) nasprotujočih si pogledov² treh markantnih osebnosti tedanjega časa, ki so si bili nazorsko blizu in daleč, na problem *svobode in demokracije* v kontekstu ruskega "oktobra": *Karla Kautskega, Rose Luxemburg in Tomaša Masaryka*.

I.

"Tu ni prostora, da bi razpravljaj o boljševizmu; o njem povem le toliko...", ker je "radi mojega stališča do boljševikov mnogo ljudi bolela glava...", piše *Tomaš Masaryk* v svojem delu *Svetovna revolucija*³, in nadaljuje: "Zame je bil boljševizem v tem času predvsem vojaški problem, to je, kakšen bo njegov odnos do naše (op. češkoslovaške) armade; toda razume se, da sem zasledoval boljševiško gibanje tudi s sociološkim zanimanjem. Že davno sem opazoval delavsko in socialistično gibanje po vsej Evropi in pri nas doma in tako je nastala moja kritika marksizma⁴... Pod boljševiškim režimom sem preživel potem skoraj pol leta, videl sem ga v zarodkih in ga zasledoval, ko se je razvijal... Kar se principa tiče, ne smatram komunizma za socialni in socialistični ideal, če se pod komunizmom razume popolna gospodarska in socialna enakost. Normalno stanje

¹ Na prisotnost iracionalizma opozarja francoski socialist Ludovic-Oscar Frossard v svojih spominih: "Ruski socialisti, ki jih je vodila neukrotljiva volja, so dosegli tisto, kar so socialisti vseh drugih dežel želeli, hoteli, pripravljali, pričakovali... Vse je tako pomagalo k temu, da je Sovjetska Rusija postala središče socialističnega sveta. Vse se je vrtelo okoli nje... Njeno čudovito izžarevanje je ogrevalo socialistična srca. Naprej! Človeštvo ni bilo obsojeno, saj se je v Rusiji zaril nov dan. Tako kot v vseh velikih zgodovinskih krizah so mučene duše tudi tokrat iskale svojo mistiko, ki so jo zdaj našle. Poslej je bila Moskva zanje 'branik vere.'" (L. O. Frossard, *De Jaurès à Lénine. Notes et souvenirs d'un militant*, Paris 1930, str. 34-36.)

² O dani problematiki celoviteje razpravljaj v svoji študiji: *Razcep v mednarodnem socializmu (1914-1923)*, Koper/Capodistria 1994.

³ T. G. Masaryk, *Svetovna revolucija za vojne in v vojni 1914-1918. Spomini in razmišljanja*, Ljubljana 1936, str. 173.

⁴ T. G. Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Wien 1899.

družbe se v političnem in socialnem pogledu ne da uresničiti brez močnega individualizma, to je brez svobodne iniciative posameznikov, in to pomeni praktično tak režim, ki omogoča razvoj različnih, fizično in duhovno po naravi neenako nadarjenih individualnosti. Neenak je položaj vsakega individua v družbi, neenaka je njegova družbena okolica; posameznik zna najbolje, po lastnem spoznanju, uporabiti svoje lastne sile in sile svoje okolice; če odloča o človeku drug človek in ga vodi, nastane nevarnost, da ne bo temeljito in v polni meri izkoristil vseh sil tistega, ki ga vodi. To se vidi povsod, tudi politično v vseh oblikah vlade, kjer se je razvil močnejši centralizem; in komunizem je ravno centralističen. Zlasti boljševiški centralizem je zelo strumen...; boljševizem je absolutistična diktatura..., boljševizem je nezmotljiv in inkvizitorski in prav radi tega nima z znanostjo in z znanstveno filozofijo nič skupnega; *znanost je kakor demokracija brez svobode nemogoča. Jaz smatram dosledno in pravilno izvajano demokracijo, ne le politično pač pa tudi gospodarsko in socialno demokracijo, za stanje družbe, ki je v našem času in precej dolgi bodočnosti primerno in zaželeno.*"⁵ razmišlja in trdi češko-slovaški državnik, filozof in sociolog T. Masaryk v času, ko je vsa njegova dejavnost usmerjena in podrejena enemu samemu cilju - ustanovitvi samostojne češkoslovaške države.

II.

Stališča *Karla Kautskega* do ključnih teoretičnih in praktičnih vprašanj razvoja socializma, ki so se odprla z ruskim "oktobrom", so pomembna predvsem zato, ker je z njimi podal teoretično platformo socialdemokracije nasploh.

V spisu *Diktatura proletariata*⁶ je Kautsky sicer priznal, da je "prvič v svetovni zgodovini neka socialistična partija postala vladar velikega carstva", vendar je ta "socialistična partija, ki danes upravlja v Rusiji, prišla na oblast, boreč se proti drugim socialističnim partijam... Nasprotje med obema socialističnima smerema (op. boljševiške in menjševiške) ne temelji na osebni ljubosumnosti, temveč je to nasprotje dveh v temelju nasprotnih metod: demokratske in diktatorske. Obe smeri hočeta isto: proletariati in s tem človeštvo osvoboditi po poti socializma... Zato želimo preučiti naslednje: kakšen pomen ima demokracija za proletariati, kaj razumemo pod diktaturo proletariata in kakšne pogoje ustvarja diktatura kot oblika vladavine za osvoboditev proletariata."⁷

Kautsky je v nadaljevanju dokazoval nezmožnost dolgotrajnejšega obstoja diktature proletariata v zaostali kmečki Rusiji: "Tisto, kar se nam prikazuje kot diktatura proletariata, če bi se seveda dosledno izpeljalo - in če bi en razred sploh lahko izvajal diktaturo neposredno, kar pa lahko sama partija - bi se oblikovalo v kmečko diktaturo."⁸ Kautsky je zato rešitev videl v vrnitvi na meščansko demokracijo, čeprav v Rusiji - v pravem smislu besede - ni nikdar obstajala. Zakaj na meščansko demokracijo? Vprašal se je, ali res drži trditev, da je socializem samo cilj in demokracija samo sredstvo za doseg tega cilja. In odgovoril: "Socializem pravzaprav ni naš končni cilj, temveč ta cilj pomeni 'ukinitve vsake vrste izkoriščanja in tlačjenja, pa naj bo naravnano proti razredu, partiji, spolu, rasi' (Erfurtski program). Ta cilj želimo doseči s proletarskim razrednim bojem, ker se proletariati kot najnižji razred ne more osvoboditi, če ne ukine vseh vzrokov izkoriščanja in tlačjenja... Demokracija in socializem se potemtakem

⁵ T. G. Masaryk, *Svetovna revolucija*, str. 172-173.

⁶ K. Kautsky, *Die Diktatur des Proletariats*, Wien 1918; isti, *Diktatura proletariata*, v: 'Ortodoksní marksizam' i reformizam (Izbor spisov), Zagreb 1979.

⁷ Ibidem, str. 109-110.

⁸ Ibidem, str. 150.

ne razlikujeta v tem, da je ona sredstvo in on cilj. Oboje je sredstvo za isti cilj... Mi si socializma brez demokracije ne moremo predstavljati. Pod izrazom moderni socializem ne razumemo le družbeno organizirane produkcije, temveč tudi demokratično organizirano družbo. Zato je za nas socializem nujno povezan z demokracijo. Ni socializma brez demokracije. Oboje pa se razlikuje v nečem drugem: Demokracija je in še kako možna brez socializma. Celo čisto demokracijo si lahko zamislimo brez socializma, npr. v majhnih vaških skupnostih, v katerih obstaja popolna enakost ekonomskih pogojev za vsakogar, na podlagi privatnega lastništva nad sredstvi za proizvodnjo. V vsakem slučaju lahko rečemo, da je demokracija možna brez socializma in pred njim...⁹ V demokraciji, v kateri vlada večina ljudstva, se lahko uvede socializem šele takrat, ko se zanj pridobi večina. To je dolga in mučna pot. Mnogo hitreje pridemo do cilja, če se energična in cilja zavedajoča manjšina dokoplje do državne oblasti in jo izkoristi za uresničitev socialističnih ukrepov. Njeni uspehi bi takoj delovali prepričljivo in hitro bi usmerili večino, ki se je do zdaj upirala, v socializem. To zveni zelo mamljivo in tako je zvenelo tudi iz ust starega Weitlinga. Ima pa eno napako - da predpostavlja tisto, kar je treba šele dokazati...¹⁰ Vsebinsko socializma lahko popularno strnemo v stavek: 'Svoboda in kruh za vse.' To je tisto, kar množice od njega pričakujejo, zato se za njega zavzemajo. Svoboda ni nič manj pomembna kot kruh. Tudi dobro situirani, celo bogati razredi so se borili za svojo svobodo. Potreba po svobodi, po samoopredelitvi, je v človekovi naravi prav tako kot potreba po hrani. Do zdaj je bila socialdemokracija najvztrajnejši zaščitnik svobode vseh tlačanih, ne samo mezdnih delavcev, temveč tudi žena, preganjanih religij in ras, Židov, črncev, Kitajcev itd. S tem si je pridobila pristaše daleč zunaj kroga mezdnih delavcev... Čim jim je diktatura proletariata vzela pravno varnost, so se vsi ti drobni trgovci, obrtniki, srednji in veliki kmetje, večina intelektualcev prelevili v sovražnike socializma in diktature proletariata, čeprav so se predtem zavzemali za socializem, ker se je boril za svobodo vseh. S tem ni mogoče nikogar pridobiti, razen tistega, ki je že socialist. Lahko se samo pomnoži sovražnike socializma... Niso najboljše tiste množice, ki za kruh in igre žrtvujejo svobodo. Nedvomno bi materialno blagostanje privedlo h komunizmu mnoge, ki so se do njega vedli nezaupljivo ali se odtujili od njega zaradi njegove politike brezpravnosti. Toda to blagostanje mora resnično priti, in to hitro, ne kot obljuba prihodnosti, če hoče diktatura proletariata pokazati svoje učinke. In s čim naj se doseže to blagostanje... v deželi (op. Rusiji), ki je ekonomsko še tako malo razvita, kjer je proletariata samo manjšina... Socializem - to pomeni obče blagostanje znotraj moderne kulture - postane možnost samo s hitrim razvojem produktivnih sil... Samo tam, kjer se je proletariata šolal v združni, sindikalni, mestni samoupravi in s sodelovanjem v državni zakonodaji in nadzoru vlade in kjer so številni intelektualci pripravljani nuditi svoje usluge socialistični produkciji, se lahko takoj, brez ovir, zamenja kapitalizem... Že od vsega začetka se mora zato predpostaviti, da bodo povsod tam, kjer se lahko proletariata obdrža na državni oblasti samo z diktaturo nasproti demokraciji, težave, s katerimi je socializem konfrontiran, tako velike, da izgleda pravzaprav izključeno, da lahko diktatura prinese blagostanje ter na ta način pomiri - z nasilniškim režimom - ljudske množice potem, ko jim je vzela politične svoboščine."¹¹ Kautsky je zaključil, da v Rusiji ne vlada diktatura proletariata, temveč diktatura boljševiške partije. Rešitev revolucionarnih pridobitev je videl v pravočasni zamenjavi diktature z demokracijo.¹²

⁹ Ibidem, str. 110-112.

¹⁰ Ibidem, str. 156.

¹¹ Ibidem, str. 156-158.

¹² Ibidem, str. 188.

Lenin se je na Kautskijeva izvajanja odzval s polemičnim spisom *Proletarska revolucija in renegat Kautsky*¹³ ter s člankom *O 'demokraciji' in diktaturi*.¹⁴ Kautskemu je očitil, da je celotno vprašanje skrčil na političnopravno vprašanje; namesto da bi marksistično analiziral pojem socializma in še zlasti demokracije (njeno razredno vsebino), je ostal pri navadnem formalizmu, formalnopравни opredelitvi tega pojma, kar ga je privedlo do povsem nerevolucionarnih sklepov. Če je Kautsky v *Diktaturi proletariata* opredelil še nekoliko nejasno "demokracijo" kot "oblast večine, pa tudi zaščito manjšine", se je v naslednjem spisu *Demokracija ali diktatura*¹⁵ izrecno postavil proti diktaturi. Menil je, da ta v Nemčiji ni potrebna; moramo pa "na demokracijo budno paziti in se bojevati za splošno, enako, tajno volilno pravico, za kar se bojujemo že več kot pol stoletja".¹⁶ Diktaturo je identificiral s "stanjem", če pa bi postala "oblika oblasti", bi to pomenilo brezpravnost opozicije, odpravo volilne pravice, svobode zborovanja in dogovarjanja, potem ne bi bila več diktatura proletariata, temveč posameznika ali stranke.¹⁷ S takšnim stališčem je Kautsky nedvoumno zavrnil revolucionarni boj in diktaturo proletariata ter razglasil parlamentarni boj za edino možnega in pravičnega. Ker si socializma ni mogoče predstavljati brez demokracije, demokracija pa je "oblast večine", delavski razred ne more osvojiti in obdržati oblasti, če te večine nima. Če pa to večino ima, potem jo bo dobil tudi na volilnih lističih. Ko bi proletariat oblast osvojil, je ne bi le obdržal, temveč tudi razširil, saj - nevarnosti ni, večina je z njim. Tako je oborožena revolucija ad acta.¹⁸

V istem obdobju je izdal Kautsky še tretji spis proti boljševikom *Terorizem in komunizem*.¹⁹ Osnovni greh boljševikov, poudarja Kautsky, je njihova diktatura, kar pomeni, da v Rusiji še ni bilo pogojev, da bi se socializem uresničil, ter je zato državljanska vojna nujna posledica tega stanja. "Ker obstaja le alternativa: demokracija ali državljanska vojna, sklepam, da tam, kjer še ni mogoč socializem na demokratičnih osnovah, kjer ga odklanja večina prebivalstva, še ni čas zanj, medtem ko boljševizem misli, da bo manjšina morala povsod vsiliti socializem, to pa se lahko zgodi le z diktaturo in državljansko vojno..."²⁰ Demokracija je nemogoča brez ljudskega predstavništva, ki izhaja iz splošne, enake volilne pravice."²¹ S Kautskijevim najnovejšim delom je ostro polemiziral Lev Trocki v spisu *Terorizem in komunizem. Anti-Kautsky*²² (1920), v katerem je branil ruski "oktober". Kautskemu je očitil nedialektičnost in formalizem v njegovem razumevanju demokracije ter njegovo pomanjkljivo razumevanje revolucionarnega toka v Sovjetski Rusiji, ki ga ocenjuje zgolj z liberalističnih in formalističnih pozicij, obenem pa prikriva resnico, da številnih vprašanj ni bilo in ni mogoče reševati prav zato, ker je tu imperializem vsilil državljansko vojno, strahovlado in blokado. "On (op. Kautsky) odklanja boljševiško melodijo, ki mu para ušesa, vendar ne išče druge. Uganka je enostavna: stari glasbenik sploh ne želi več igrati na instrument revolucije."²³ Trockemu je Kautsky odgovoril s knjigo *Od demokracije do državnega*

13 Lenin, Izbrana dela, IV, Ljubljana 1950, str. 24-129.

14 Lenjin, Izabrana dela, XII, Beograd 1960, str. 454-458.

15 K. Kautsky, *Demokratie oder Diktatur*, Berlin 1919.

16 *Ibidem*, str. 46.

17 K. Kautsky, v: 'Ortodoksni marksizam' i reformizam, str. 132-133.

18 K. Kautsky, *Der Weg zur Macht*, Berlin 1920, str. 13.

19 K. Kautsky, *Terrorismus und Kommunismus. Ein Beitrag zur Naturgeschichte der Revolution*, Berlin 1919.

20 *Ibidem*, str. 145.

21 *Ibidem*, str. 150.

22 L. Trocki, *Iz revolucije*, Rijeka 1971, str. 127-296 (Terorizam i komunizam).

23 *Ibidem*, str. 293.

suženjstva,²⁴ v kateri je dosledno zagovarjal svoja stališča in zapisal, da je "državno suženjstvo - skrajna točka boljševiškega komunizma".²⁵ Ker ima boljševizem v "teoriji in praksi izrazito reakcionaren značaj, bo ostal temen madež v zgodovini socializma"²⁶, zaključuje Karl Kautsky, voditelj tiste (op. centristične) struje socialističnega gibanja, ki socializma in (parlamentarne) demokracije ni izključevala.

III.

Rosa Luxemburg, ki je dočakala oktobrsko revolucijo v zaporu, je v njej videla začetek svetovne socialistične revolucije, ki se bo uspešno končala, če jo bo podprl in nadaljeval proletarijat drugih dežel, ter obenem izrekla nekaj kritičnih pripomb na sam potek revolucije, vendar se le-te v mnogočem razlikujejo od kritičnih pripomb Kautskega. Svojo oceno in kritiko ruske revolucije je napisala jeseni 1918 v spisu *Ruska revolucija*,²⁷ brez vsakršnih dokumentov ali stikov, ki bi ji bili nujno potrebni. V tem delu, ki so ga nasprotniki Lenina in Komunistične internacionale često zlorabljali, v komunističnem gibanju pa neredko a priori odklanjali, je R. Luxemburg po eni strani oktobrsko revolucijo navdušeno pozdravila kot dogodek svetovnozgodovinskega pomena, kot začetek svetovne socialistične revolucije; po drugi pa je dokaj ostro kritizirala Leninovo reševanje kmečkega in nacionalnega vprašanja, razpust ustavodajne skupščine in sploh pojmovanje odnosa med demokracijo in diktaturo pri Leninu in Trockem. Njen namen ni bil s kritičnimi pripombami zanikati tega zgodovinskega dogodka, ki je bil, kot piše, neposredno nadaljevanje revolucije iz let 1905-1907, ne pa darilo nemških "osvoboditeljev" (kot so govorili v SPD²⁸), temveč je razumela rusko revolucijo predvsem kot negacijo Kautskyjevih stališč, pa tudi njegovih somišljenikov, ki so bili prepričani, da Rusija za socialno revolucijo še ni zrela in da je naredilo rusko delavsko gibanje veliko napako, ko je buržoazno revolucijo nadaljevalo s socialistično: "Kautsky, uradni tempeljski čuvar marksizma, si prizadeva od izbruha vojne sem... za: 1. internacionalo kot instrument miru, 2. razorožitev in Društvo narodov, nacionalizem, in 3. demokracijo, ne pa za socializem... V tem položaju je pripadla boljševiški smeri zgodovinska zasluga, da je od vsega začetka razglašala in se z železno doslednostjo držala tiste taktike, ki je edina lahko rešila demokracijo in odprla revoluciji nadaljnjo pot. Vso oblast izključno v roke delavskim in kmečkim množicam, v roke sovjetom - to je bil dejansko edini izhod iz težav, v katere je zašla revolucija, to je bil zamah, ki je presekjal gordijski voz, izpeljal revolucijo iz zagate in ji očistil pot za nadaljnji neovirani razvoj. Leninska stranka je bila tako v Rusiji edina, ki je dojela v tistem prvem razdobju prave interese revolucije, bila je njen gonilni element, v tem pomenu torej edina stranka, ki je uresničevala resnično socialistično politiko...²⁹ Boljševiki so kot namen prevzema oblasti takoj objavili revolucionarni program: ne zagotovitev meščanske demokracije, pač pa diktaturo (=oblast) proletariata, ki vodi k uresničenju socializma."³⁰

²⁴ K. Kautsky, *Von der Demokratie zur Staatsklaverei. Eine Auseinandersetzung mit Trotzki*, Berlin 1921.

²⁵ *Ibidem*, str. 122.

²⁶ *Ibidem*, str. 127-128.

²⁷ R. Luxemburg, *Izbrani spisi*, str. 741-782; K ruski revoluciji /uredniški naslov/.

²⁸ Desnica je zmago oktobrske revolucije pripisala sebi - "če ne bi bilo glasovanja za vojne kredite in zmago nemške vojske nad ruskimi armadami, bi boljševiki prišli v Sibirijo in ne na oblast".

²⁹ R. Luxemburg, *Izbrani spisi*, str. 748-750.

³⁰ *Ibidem*, str. 753. "S tem so boljševiki rešili sloveče vprašanje o 'ljudski večini', vprašanje, ki leži nemškimi socialnim demokratom že od nekdaj na prsih kot mora. Kot pridni učenci parlamentarnega kretenizma so preprosto prenašali na revolucijo pogrošno modrost parlamentarnega igrišča: Če hočeš kaj doseči, moraš imeti večino. Torej moramo biti tudi v revoluciji najprej 'večina'. Resnična dialektika revolucije pa postavlja to parlamentarno modrost na glavo: ne s pomočjo večine do revolu-

"Temeljna napaka v teoriji Lenina in Trockega," zaključuje R. Luxemburg, "je v tem, da natanko tako kot Kautsky postavljata demokracijo proti diktaturi. '*Diktatura ali demokracija*', tako zastavljajo vprašanje boljševiki in Kautsky. Slednji se odloči seveda za demokracijo, in sicer za meščansko demokracijo, ker mu pač pomeni nasprotje socialističnega prevrata. Lenin in Trocki se, nasprotno, odločita za diktaturo v nasprotju z demokracijo in s tem za diktaturo peščice ljudi, to je za diktaturo po meščanskem vzoru. Gre za dva nasprotna pola, ki sta oba daleč proč od resnično socialistične politike. Ko prevzame proletarijat oblast, se ne more ravnati po nasvetu Kautskega in se s pretvezo o 'nezrelosti dežele' odreči socialističnemu prevratu ter se posvetiti izključno demokraciji, ne da bi pri tem izdal samega sebe, Internacionalo in revolucijo... Ko pride proletarijat na oblast, je njegova zgodovinska naloga, poudarja Rosa, da ustvari namesto meščanske socialistično demokracijo, ne pa da odpravi sleherno demokracijo... Socialistična demokracija ni torej nič drugega kot diktatura proletariata. Da, diktatura! Toda ta diktatura je v načinu, kako se uporablja demokracija, ne pa v njeni odpravi... Vendar mora biti to diktatura razreda, ne pa kake vodilne manjšine v imenu razreda..."³¹

Kritika Rose Luxemburg je bila vedno izredno ostra, saj je bila zanjo kritika osnova naprednemu socialističnemu gibanju; bila je prepričana, da bi boljševiki ravnali drugače - v duhu njene kritike, če ne bi bili v tako težkih pogojih ter pod pritiskom vojne in nemške okupacije (op. vrednost in realnost njene kritike je v upoštevanju objektivnih zgodovinskih okoliščin v Rusiji!). Kljub napakam je boljševikom pripisala zgodovinsko zaslug, da so z osvojitvijo politične oblasti in s praktičnim zastavljanjem vprašanja o uresničenju socializma stopili na čelo mednarodnega proletariata: "Naj nemški vladni socialisti le kričijo, kako je boljševiška oblast v Rusiji le spačena podoba diktature proletariata. Če je to bila in če je, potem je zato, ker je pač sad obnašanja nemškega proletariata, ki je bilo spačena podoba socialističnega razrednega boja. Nad nami vsemi je zakon zgodovine. Socialistični družbeni sistem je mogoče uresničiti le v mednarodnem merilu... V Rusiji so vprašanje lahko le zastavili; niso pa ga mogli rešiti v Rusiji, ker je rešljivo le v mednarodnem okviru... V tem zadnjem razdobju, ko stojimo po vsem svetu pred odločilnimi končnimi boji, je bil in je najpomembnejši problem socializma pravzaprav akutno vprašanje epohe, ne to ali ono podrobno vprašanje taktike, ampak: akcijska sposobnost proletariata, dejavnost množic, volja po oblasti socializma sploh. V tem pogledu so bili Lenin, Trocki in tovariši prvi, ki so dali svetovnemu proletariatu zgled, in doslej so še zmerom edini, ki lahko vzkliknejo s Huttinom:³² Jaz sem si upal!"³³

Aktualnost Rosinega dela je v njenih splošnih pogledih na demokracijo, v poudarjanju zgodovinsko primarne vloge ljudskih množic, v opozarjanju na nevarnost birokratizma v družbi, v potrebi po nadzoru oblasti, zlasti pa v nujnosti, da se socialistična demokracija razvija ne samo na političnem, marveč tudi na socialnem in ekonomskem področju (op. socialna država!). Če vemo, da sta bila tako Kautsky kot Lenin v vlogi, ko sta "morala" zagovarjati oziroma braniti stališča dveh nasprotujočih si socialističnih usmeritev, in so bila njuna stališča največkrat vpeta v dnevno politiko ter

cionarne taktike, pač pa s pomočjo revolucionarne taktike do večine. Samo stranka, ki zna voditi, to je poganjati stvar naprej, si v revolucionarni vihri pridobi privržence. Zaradi odločnosti, s katero so Lenin in tovariši v odločilnem trenutku izdali edino revolucionarno geslo: Vso oblast delavcem in kmetom!, so se prelevili čez noč iz preganjane, obrekovane, 'ilegalne' manjšine, katere voditelji so se morali kot Marat skrivati po kletah, v popolnega gospodarja položaja."

31 Ibidem, str. 773-775.

32 Ulrich von Hutten (1488-1523), nemški humanist in bojevnik za reformacijo, domnevni soavtor "Pisem mračnjakov" *Epistolae obscurorum virorum*, 1515-171.

33 R. Luxemburg, Izbrani spisi, str. 776-777.

medsebojno obtoževanje, potem se zdi, da so bila stališča in opozorila "neobremenjene" R. Luxemburg teoretični prispevek, ki je v konkretnem problemu prekašal teorijo prvih dveh. Še več, njeno stališče, da se "socialistična demokracija razvija ne samo na političnem, marveč tudi na socialnem in ekonomskem področju," je dejansko istovetno z Masarykovim: "Jaz smatram dosledno in pravilno izvajano demokracijo, ne le politično pač pa tudi gospodarsko in socialno demokracijo, za stanje družbe, ki je v našem času in precej dolgi bodočnosti primerno in zaželeno."³⁴

³⁴ T. G. Masaryk, Svetovna revolucija, str. 173.

Stališča do samomora: kako se izražajo v različnih študentskih skupinah, kakšen je njihov odnos do drugih stališč in do različnih kognitivnih stilov

MARGA KOCMUR, VELKO S. RUS

PROBLEM

Osnovni problem raziskave lahko formuliramo z naslednjimi vprašanji: Ali se stališča do samomora pomembno razlikujejo glede na različne študijske usmeritve oziroma glede na skupine študentov psihologije, sociologije in medicine? Gre za tri skupine "aktualnih" oziroma bodočih intelektualcev, predstavnikov različnih vrst inteligence, tistih, ki jim bo zdravje in "duševno zdravje naroda" celo ena od poklicnih skrbi. Ali obstajajo pomembne povezave med stališči do samomora na eni strani ter nekaterimi drugimi socialno relevantnimi stališči in kognitivnimi stili na drugi strani?

CILJI

Cilj je analiza strukture stališč do samomora in sicer na vzorcu izbranega segmenta populacije mladih (študentov). Le-ti predstavljajo pomemben del aktualnih in bodočih INTELEKTUALCEV. Odnos intelektualcev do SAMOMORA pa je hkrati del njihove vrednotno - življenjske usmeritve in kot tak izjemno pomembno vprašanje v zvezi z "zdravjem naroda".

METODA IN POSTOPEK

Skupaj je bilo preizkušanih 270 respondentov, od tega 108 študentov medicine (1. letnik), 71 študentov psihologije (3. in 4. letnik) in 91 študentov sociologije (1. letnik).

Povprečna starost (X) preizkušanih študentov medicine je znašala 19,9 let ($SD=0,74$), študentov psihologije 21,6 let ($SD=1,3$) in študentov sociologije 20 let ($SD=1$).

Preizkušanje je bilo skupinsko, študentje vsake študijske usmeritve so bili preizkušani posebej.

V 2. delu raziskave je bilo preizkušanih 81 študentov psihologije (3. in 4. letnik). Preizkus je potekal kot skupinski preizkus.

V 1. delu raziskave je bil apliciran slovenski prevod vprašalnika SUIAT (iz kratice suicide - attitudes/avtor Diekstra).

Prevod je bil narejen na osnovi predloge vprašalnika v angleškem jeziku, ki pa se ne sklada popolnoma z verzijo vprašalnika, ki je opisana v priročniku. Pri prevodu in urejanju vprašalnika je sodelovala dr. Marga Kocmur.

V 2. delu raziskave je bil poleg SUATT-a uporabljen tudi vzorec postavk iz Adornove skale avtoritarnih tendenc (povzeto po Triandisu, 1975) ter lestvici stališč, ki ju je konstruiral in metrično preizkusil Velko S. Rus. Gre za stališča do: - sprejemljivosti socialne (družbene) hierarhije - vrednostnega simbolizma. Uporabljene so bile tudi naslednje lestvice stališč, ki so jih konstruirali študentje psihologije v šolskem letu

1993/4, in sicer s pomočjo Velka S. Rusa. Gre za naslednje lestvice stališč do: - samomora - natalitete pri Slovencih - uresničenosti etike v slovenski družbi - spolnosti - evtanazije - mešanih zakonov - partnerskih konfliktov - rekreacije - eksperimentov v zoološki psihologiji - lastne telesne sheme - lastne (osebne) neodvisnosti - restavracije Mc Donalds - do mladinskih skupin (na splošno ter do: skinheadov, Yuppijev in do mladih fizikov) - konfliktov v industriji.

PRİČAKOVANJA

V raziskavi sva preverjala naslednja pričakovanja:

Splošne in specifične (stališčne) orientacije v zvezi s samomorom se ne razlikujejo pomembno glede na: - spol (moški /ženski) - študijsko usmeritev (medicina/psihologija/sociologija) - starost (starostne skupine preizkušancev v intervalu enega leta) - zaznavo tega, kdo naj bi naredil samomor (KDO: respondent sam/oseba, ki jo ima respondent rad/ ljudje nasploh) - zaznavo tega, kako bi respondent storil morebitni samomor.

Med različnimi (specifičnimi) stališči do samomora obstajajo značilne povezanosti.

Faktorske strukture odgovorov se ne razlikujejo glede na to, KDO je zaznan kot tisti, ki naj bi naredil samomor (respondent sam/ oseba, ki mu je blizu/ ljudje nasploh).

Študijska smer pomembno diskriminira različne komplekse odvisnih spremenljivk, ki predstavljajo stališča do samomora z vidika različnih referentov.

Ne obstaja pomemben posamičen niti interaktiven vpliv spola in študijske usmeritve na stališča do samomora.

Stališča do samomora (lestvica/SUIATT) so pomembno povezana s spremenljivkami, ki jih merijo različne lestvice stališč, ki so navedene pri navedbi uporabljenih instrumentov v 2. delu raziskave.

Različni kompleksi stališčnih lestvic in (samo)evaluacij, uporabljenih v drugem delu raziskave (neodvisne spremenljivke), so pomembno povezani z izbranim vidikom stališč do samomora (odvisna spremenljivka: lestvica /SUIATT)).

Preizkus faktorske strukture, kjer so spremenljivke zbirani na različnih stališčnih lestvicah, uporabljenih v 2. delu preizkusa, in trije podzbiri SUATT lestvice (stališča do samomora, ko je referent respondent sam, njemu najljubša oseba ali ljudje nasploh).

NEKATERI REZULTATI

Navedli bomo samo nekatere rezultate: Tako na ravni univariatnih (oneway) kot na ravni multivariatnih diskriminantnih analiz (vsi trije podzbiri in sumarni zbir lestvice stališč do samomora SUIATT) sva odkrila, da imajo študenti psihologije relativno najbolj pozitivna stališča do samomora. Nisva odkrila pomembnih razlik med moškimi in ženskimi preizkušanci glede na njihova splošnejša stališča do samomora na ravni treh podzbir in končnega zbira SUATT lestvice. Značilne razlike med spoloma sva ugotovila le glede na nekatere aspekte stališč do samomora. Kot ilustracijo navajava samo nekatere:

Moški preizkušanci se značilno bolj ($p < 0.05$) kot ženske preizkušanke nagibajo k strinjanju s stališčem, da nekdo, ki napravi samomor, skuša stvari obrniti, zmanipulirati sebi v prid. Moški preizkušanci se bolj kot ženske preizkušanke strinjajo s tem, da je nekdo, ki naredi poskus samomora, tudi namenjen umreti, bolj bi bili prizadeti, če bi samomor naredila njim najdražja oziroma najbližja oseba, značilno manj intenzivno se nagibajo k stališču, da mora biti človek bolan, da poskuša samomor. Sicer pa se oboji

bolj nagibajo stališču, da je temu tako (duševna bolezen kot vzrok samomora). Posledico svojega dejanja (morebitni samomor) moški ocenjujejo pomembno (na ravni intenzitete) bolj negativno kot ženske (čeprav se oboji nagibajo k stališču, da bi bile posledice negativne). Ženske bi prej kot moški posegle po samomoru zaradi izgube zapo-
slitve.

Moški pripisujejo samo nekaj, vendar pomembno več pomena dednosti (pri pogo-
jevanju samomora), bolj kot ženske se nagibajo k stališču, da je samomor premišljeno
dejanje in da je izvedba samomora izraz duševne bolezni. Koliko je verjetno, da oseba,
ki vam je najbližja in najdražja, naredi samomor zaradi pohabljenega otroka? Moški
pomembno več možnosti za samomor pripisujejo omenjeni osebi (v omenjeni situaciji).
Moškim se "zdi" pomembno bolj kot ženskam verjetno, da bi njim najljubša oseba
naredila samomor, če ne bi mogla imeti otrok. (Rezultat je lahko zelo zanimiv tudi z
vidika študija spolov.) Koliko je verjetno, da najbližja in najdražja oseba naredi samo-
mor, če bi koga ubila? Moški sprejemajo omenjeno dejanje kot (značilno) bolj verjetno
kot pa ženske (razlika je pomembna na nivoju intenzitete, ne pa v smislu valence). Za
vse primere, ko smo zavrnilo ničelno hipotezo, pa je značilno, da smo značilne razlike
odkrili na nivoju intenzitete, nikjer pa tudi v smislu valence.

Spremenljivka, ki pomembno razločuje vse tri podzbiore in končni zbir lestvice
stališč do samomora SUATT pa je prednosten način izvedbe samomora (relativno naj-
bolj pozitivna stališča do samomora imajo osebe, ki bi kot način izbrale skok z višine).
To pa velja samo za primer, ko je referent respondent sam, ne pa tudi v primeru, ko sta
referenta njemu najljubša oseba ali "ljudje splošno".

Odnosi med različnimi, že omenjenimi spremenljivkami so bili analizirani na
bivariatni, multivariatni in kvaziekperimentalni način, kjer so spremenljivke iz vpra-
šalnika SUATT večinoma odvisne spremenljivke.

Niti posamičnega niti interaktivnega učinka spola in starosti (v razmiku enega
leta) nisva odkrila na stališča do samomora, ko je referent respondentu najljubša oseba
oziroma "ljudje sploh". V primeru pa, ko odvisno spremenljivko predstavljajo stališča
do samomora, ki jih izraža respondent(ka) sam(a), je bila zavrnjena ničelna hipoteza v
zvezi z interaktivnim učinkom. Dekleta, mlajša od 19 let, imajo pozitivnejša stališča do
samomora kot tista, ki so presegla to starostno mejo.

Faktorizacija zbir posamičnih stališčnih lestvic, ki smo jih aplicirali poleg
SUATT-a oziroma njegovih treh podzbirov, pokaže, da so z enakim faktorjem nasičeni
samo vsi trije SUATT podzbiro in lestvica stališč do evtanazije.

Rezultati multiplih regresij s kognitivnimi stili Kolbovega tipa kot neodvisnimi
spremenljivkami pokažejo, da je stil tipa "konkretne izkušnje" tisti, ki najbolj po-
membno prispeva h korelaciji s posameznimi SUATT podzbiro.

Ta kratek pregled raziskave je le del širšega projekta v zvezi z raziskovanjem
samomora, v katerem sodelujejo še številni drugi raziskovalci (dr. Maja Rus - Makovec,
mag. Matjaž Matevžič, dr. Jože Šter, skupina študentov psihologije in sociologije itd.)
in ki vprašanje samomora povezuje tudi z vrednotami, samopodobo, sociokognitivnimi
značilnostmi itd.. Predvsem pa gre za poskus analize nečesa, kar poleg alkoholizma in
prometnih nesreč predstavlja "koso slovenskega naroda". Posebno odgovornost za
poskuse razreševanja tega vprašanja pa imajo ravno intelektualci. Zato naj bodo inte-
lektualci "subjekt in objekt" tovrstnih raziskav.

Gnosis in pistis

BORUT OŠLAJ

V čem je skrivnost Trstenjakove misli? V čem je veličina misleca, za katerega zdaj že lahko trdimo, in to brez pretiravanja, da je najpomembnejši slovenski humanist 20. stoletja, celo klasik; ki ga poslej ne bo moglo zaobiti nobeno resno in poglobljeno vpraševanje o tem, kaj in kdo je človek. Trstenjak je vso svojo neizčrpno ustvarjalno energijo posvetil prav iskanju odgovorov na to vprašanje, kajti eno je vedel zagotovo: najskrivnostnejši, najvznemirljivejši in najbolj kompleksen človekov predmet je lahko le človek sam. Odgovor, ki je vezan na tak predmet, pa ne more biti en sam, ne more biti enoznačen in dokončen, odgovorov je lahko le več in samo njihova ustrezna kritična povezava vliva upanje, da je mogoče vsaj približno uzreti *tremendum et fascinosum* človekove enkratnosti. In prav tej se Trstenjak ni nehal nikoli čuditi.

Da bi vsaj približno odgovorili na uvodno vprašanje, bomo izhajali iz dveh pojmov, za katera menimo, da predstavljata ključ za razumevanje Trstenjakove filozofske misli: to sta pojma *gnosis* in *pistis*, spoznanje in vera. Komaj bi lahko našli še kak pojmovni par, ki bi s takšno intenziteto izražal ambivalentnost človekovega odnosa do celote bivajočega, ki bi s takšno izključujočnostjo označeval razklanost njegove narave. Ta razklanost je tista, ki kaže na človekovo simboličnost, ki kaže na njegovo ontološko potrebo po dopolnitvi v drugem oziroma drugačnem. Dve temeljni dejavnosti človekove simbolične narave, njegovega iskanja in hrepenenja po nečem dokončnem in nespremenljivem pa predstavljata religija in znanost, ki pravzaprav ne pomenita nič drugega kot kompleksno sistematiziran izraz človekove težnje po spoznanju in veri.

Kolikor *gnosis* v zgodovinskem smislu povezujemo z grško filozofijo, toliko je *pistis* vsekakor dediščina religije starih Hebrejcev. V obeh primerih imamo opraviti z načinoma premoščanja človekove nesamozadostnosti, ki se v osnovi, kot rečeno, radikalno razlikujeta. Toda kljub izključujočnosti sta le načina enega in istega fundamentalnega ontološkega pojma, to je diafore kot tiste strukturne postavitve, ki v dveh različnih formah njenega udejanjanja stopa na prizorišče zahodne zgodovine najprej pri Hebrejcih in ne veliko pozneje pri Grkih. Diafora pomeni razliko, ontološki prelom zavesti, ki se izraža v človekovem občutju izvrženosti iz celote bivajočega, izgnanosti iz raja, ki v predhebrejskih religijah nikoli ni imelo tako stalne in dominantne vloge. Izhajajoč iz pojma diafore pomenita *gnosis* in *pistis* dva temeljna simbolična načina, kako diafora je, oziroma poskusa njene samoodpravitve, kolikor jo tukaj postavljamo v vlogo subjekta.

Znanost si prizadeva odpraviti diaforo, kolikor je njen končni cilj spoznanje osnovnih zakonitosti sveta in človeka, religija pa, kolikor lahko s pomočjo vere vzpostavlja virtualno enotnost med človekom, svetom in bogom. Da bi sploh razumeli temeljno razliko med njima, nam Trstenjak ponudi zelo povedno interpretativno izhodišče. Izhaja namreč iz razlike med grškim in hebrejskim pojmovanjem resnice. Grkom je resnica - *aletheia* to, kar je odkrito, kar ni zakrito. "Grki so resnico odkrivali. Resnica je to, kar je odkrito, vidno, razvidno" (Človek končno in neskončno bitje, str. 82). Nasprotno temu pa uporabljajo Hebrejci za pojem resnice besedo *emet*, "ki prihaja od glagola *aman*, utrditi, podpreti. *Emet* pomeni oporo ali steber, na kateri sloni stavba. Hebrejcu je resnica isto kot zanesljivost" (str. 83). On resnice ne gleda, ta mu ni *theoria*, on resnico posluša. Hebrejcu zato ni bilo dovoljeno, da bi si delal podobo Boga. Hebrejec posluša, Grk gleda. "Zato je miselnost Hebrejcev časovna, v tem ko je mi-

selnost Grka in Latince prostorninska, saj so podobe možne samo v prostoru" (str. 84). "Kar je Grku znanost, je Hebrejcu razodetje. Grk raziskuje, išče Boga in o njem razpravlja, modruje; Hebrejcu pa se Bog razodeva, mu govori, tako da stopa z njim v pogovor, v dialog" (str. 84). Grk si podobo Boga ustvari sam, zato se znajde v vlogi ustvarjalca. Pri Hebrejcu pa je ravno nasprotno, tam je stvarnik edino Bog. Ker Grku iz transcendence ne govori nobeno osebno bitje, mu preti nevarnost. "da se zmeraj bolj razoseblja, popredmeti in končno mehanizira, industrializira" (str. 85). Aletheia in emet, vizualni in avditivni način, sta dve stopnji, v katerih se človek dviga nad bitne meje. Ta dva načina je mogoče tudi zamenjati z dvema splošnejšima izrazoma, "gnosis in pistis" (str. 30), spoznavanjem in verovanjem ali kar znanostjo in vero.

Znanost razume Trstenjak kot tisto človekovo dejavnost, ki se "suče v okviru izkustvenega, po času in prostoru določenega spoznavanja, vera pa sega v nadčutni svet, ki ga ne moremo dojeti predmetno in izkustveno overiti v prostoru in času" (str. 316). Znanost in vera se tako gibljeta na dveh bistveno različnih ravneh. Prva je dediščina grške tradicije, kjer človek kot demiurg urejuje svet, drugo smo pa prevzeli iz hebrejskega kulturnega območja. Trstenjak razume človeka kot bitje, ki je usmerjeno v transcendenco; toliko je zanj vera bližje človekovemu bistvu, vendar pa se izogne temu, da bi zapostavljal znanost. Tako pravi, "da lahko imata oba procesa in obe drži hkrati v istem subjektu prostor, seveda na različni ravni" (str. 318).

Velika Trstenjakova odlika je bila v tem, da med mislimi, ki jih je mislil, med idejami, ki jih je zastopal, in dejanji, ki jih je živel, ni bilo preloma. S tem je živo dokazoval, da se znanost in vera ne izključujeta že vnaprej; kajti če kdo v slovenskem prostoru, potem je bil prav Trstenjak tisti, ki je v sebi na originalen način posredoval oba izvora evropske kulture, tako hebrejskega kot grškega, tako avditivnega kot vizualnega, tako religijo kot znanost. Da poskus združevanja obeh tradicij ni nekaj samo po sebi umevnega, dokazuje večina intelektualcev, ki obeh izročil v glavnem še vedno ni sposobna oziroma pripravljena misliti skupaj, če pa že, potem vero največkrat sramežljivo potiskajo v privatno sfero kot neko predznanstveno spoznavno formo, ki naj bi s prevlado grškega episteme izgubila svojo verodostojnost in prepričljivost.

Spoznavanje in verovanje, gnosis in pistis, sicer nista eno in isto, tako kot nista eno in isto hebrejsko in grško izročilo, toda oba, vsak na svoj način, zaznamujeta neko elementarno prizadevanje, neko elementarno naperjenost k drugemu in drugačnemu, v želji, da bi se ta razlika, če že ne odpravila, vsaj zmanjšala. Če je znanost kot desakralizirana oblika religioznega prizadevanja omejena predvsem na čut vida in na moč uma, s tem lahko premaguje razlike zgolj do tistega, kar je neposredno dano, kar je vidno, in ne do tistega, kar je skrito. Nasprotno pa vera, ki je vezana predvsem na bolj kontemplativen čut sluha ter aracionalno, sinhrono intuitivnost, lahko zajame celoto neempiričnega sveta in prav preko te vzvratno osmišlja dejstveno, partikularnost. Če znanost ostaja zgolj znanstvena, potem partikularnost lahko razume samo z vidika partikularnega, če pa ima v svojem ozadju vero, potem je partikularno mogoče dojemati tudi celovito, to je v prepletu smislov in pomenov, ki transcendirajo tisto, kar je znano in razvidno.

V tem smislu je človek, kot pravi Trstenjak, končno in neskončno bitje, je bitje, ki je vezano, a hkrati tudi samega sebe in okolni svet presegajoče, je bitje, ki je vraščeno, a tudi izraščajno v smeri nedefinirane drugačnosti. Zato sta gnosis in pistis dve temeljni formi človekovega celovitega odnosa do sočloveka, sveta in njegovega končnega smisla, dve formi, skozi kateri se hkrati izraža kot racionalno in spoznavajoče bitje ter bitje, ki hrepeni, upa in veruje, da ima njegova partikularnost in minljivost svoj smisel tudi z vidika večnosti. Gnosis in pistis tako odlikujeta človeka kot celovito teoretično in praktično bitje, oba načina se prepletata tako na ravni misli kot na ravni dejanj. Trstenjak pa o tem ni samo pisal, on ja tak tudi bil.

Tretja vrsta sodobnih intelektualcev

ARTUR ŠTERN

V tem in preteklem stoletju je med običajnimi protagonisti znanosti prevladovalo stališče, da je resen in priznanja vreden predvsem tisti, ki se do potankosti, torej bolj kot kdorkoli drug spozna na neko svoje področje. Iz tega seveda nujno izhaja silovita parcializacija vedenj, ki se v današnjem času iz trenutka v trenutek še povečuje, saj je na svetu čedalje več ljudi, ki se poklicno ukvarjajo z znanostjo. Tako smo lahko še pred kratkim naleteli na primer na kemika, ki se vse svoje življenje ukvarja s kloniranjem DNA, pri tem pa ni še nikoli slišal, da klonirajo tudi žabe, kunce in celo človeka. Nekdo drug na primer laboratorijsko uspešen fiziolog se na primer nikoli ne vpraša, še manj pa si odgovarja na vprašanje, kako to, da je človek skozi evolucijo lahko prišel do te svoje silne inteligence, ki med drugim omogoča tudi takšno visoko raziskovalno dejavnost, kot je njegova. Stranski pojav specializacije je torej nesposobnost pogleda iz vsaj malce bolj oddaljene perspektive tudi na sebe samega, in to pelje v naravnost grozovito za-telebanost na vseh drugih področjih razen svojega, ozkega. Za številne predstavnike naravoslovno-tehnične inteligence je značilna velikanska ignoranca, pogosto celo prezir zlasti do literature, humanističnih ved in filozofije.

Spričo vsega tega predstavniki te druge strani do neke mere celo upravičeno zase trdijo, da so oni sami edini pravi intelektualci. Če je nekdo prebral večino literarnih klasikov, z nehlinjenim zanimanjem hodi v gledališče in na koncerte ter se pri tem spozna še na osnove filozofije in psihologije ter se literarno okretno izraža: mar mu sploh še kaj manjka, da bi se ne mogel samovšečno počutiti mnogo bolj izobraženega od zgoraj navedenih? Če nek zgodovinar ali filozof pri tem ne ve, kako delujejo njegova lastna jetra ali zakaj mu raste brada, ga to seveda niti najmanj ne moti. In ravno slednje je šele pravi problem te druge, tradicionalne skupine intelektualcev.

Klasično gledano imamo torej v grobem dve kulturi: scientistično in humanistično. In nobena od njiju ni univerzalno sprejemljiva. Posamezniki (še bolje - po Kierkegaardu: posamičniki) pa gledajo na svet tudi celostno, povezujoč ne le segmente spoznanj znotraj svoje matične vede, marveč med seboj tudi najširša področja človekove duhovne dejavnosti - znanosti, umetnosti, religije in filozofije. Pri tem je značilno in pomembno, da, v čistem nasprotju s sprva omenjenimi docela drugačnimi tokovnicami povprečnosti, med omenjene uvrščamo vse največje doslej znane mislece in ustvarjalce. Seveda ne gre za naključje, temveč za tавтоloško zanko: šele tisti, ki je pokazal svojo tovrstno univerzalnost, si zasluži omenjeni naziv. Celo nekateri najuglednejši naravoslovni znanstveniki našega stoletja, katerega značilnost je bila velikanska usmerjenost v tehnologijo in redukcionizem, so tej sili v nekem pomembnem smislu kljubovali, čeprav so bili po drugi strani prav njeni najpomembnejši nosilci. Pomislimo na primer na Schrödingerja, ki se je poleg svoje stroge specialnosti, kvantnega subatomskega sveta, izdatno ukvarjal z vprašanjem, kaj je življenje, in s svojimi uvidi za več desetletij prehitel večino biologov. Ali pa Einstein - ki je ustvaril znamenito fizikalno teorijo o vesolju, hkrati pa je po drugi strani pisal tehtne razprave tudi o moralnostnih razsežnostih sodobnih znanstvenih odkritij. Tu je potem na primer tudi Jung s svojo dejavnostjo na področju eksaktne psihologije, ki pa je v okrožje znanosti zanesel celo mistiko Daljnega vzhoda.

Mit o titanskih poliglotih, ki da so enkrat za vselej izginili z zemeljskega površja - zadnji med njimi naj bi bil Goethe - se je sicer dobro prijel, v resnici pa gre vendarle za popolnoma arbitrarno krilatico. Tudi če sežemo prav do Aristotela, ko bi hipotetično morda še najbolj gotovo lahko veljalo, da ve omenjeni o sleherni stvari več kot kdorkoli drug - že po kratkem razmisleku uvidimo, da tudi tedaj kaj takega ni držalo. Če torej nikoli ni obstajala absolutna vsevednost, je ves ta fenomen univerzalnosti nekogaršnjega znanja samo vprašanje dogovorne mere. Cyranoveja izjava o sebi - *qui fut tout et qui ne fut rien* - tako označuje neskončni in hkrati nikoli dosegljivi obseg možnosti za vsakega iskalca ob vsakem času.

In v današnjem - se oblikuje še posebej zanimiva kombinacija obeh doslej obstoječih ločenih intelektualnih kultur. Njeni predstavniki so vrhunski naravoslovno-teoretski znanstveniki z različnih področij - od kozmologije in kvantne fizike skozi evolucijsko teorijo do umetne inteligence. Zanje so značilna tudi siceršnja široka razgledanost, vseskozišnje zrenje na druga področja splošne kulture, intelektualna odprtost - in pa, kot nadvse pomembno, sposobnost komuniciranja med seboj, torej na ravni splošne inteligence in izobrazbe, ki jo dosegajo tudi nestrokovnjaki za specifično področje razprave. Elitizma ni, kajti nihče se ne skriva za utrdami psevdosofisticiranih public. Poleg te širine in jasnosti v izražanju pa je odlika največjih med njimi tudi poseben literarni talent, ki se kaže na primer v nepatetični poetičnosti, hudomušnosti in duhovitosti. Nič čudnega ni, da postajajo avtorji, intelektualni pripadniki te takoimenovane tretje kulture, popotniku skozi sedanost že tako pomembni, da se zadnje čase na lestvici uspešnosti, med sicer obvezno vsakovrstno plažo, pogosto znajde tudi njihova knjiga.

Nekatera metodološka izhodišča sodobne antropologije*

ZMAGO ŠMITEK

Teoretični potencial socialne in kulturne antropologije (v nadaljnjem tekstu: antropologija) predstavlja množica različnih pristopov, metod in teoretičnih perspektiv, ki so se izoblikovale glede na praktične potrebe zelo razvejanih raziskovanj. Eno od najzanimivejših metodoloških vprašanj je vključevanje časovne dimenzije, saj so bili v antropologiji občasno zelo močni in celo prevladujoči nehistorični koncepti. Do povečanega interesa antropologije za zgodovino je pripeljala po eni strani kritika "statičnih" antropoloških metod, po drugi strani pa je k temu prispevalo tudi povečano zanimanje zgodovinarjev za antropologijo.¹ Bolj kot nek izdelan metodološki ali teoretični program je bilo za zgodovinarje zanimivo avtentično človekovo in človeško izkustvo v zgodovini, kakršnega preučujeta antropologija in etnologija.

Vendar v trenutku, ko se zgodovinarji navdušujejo za takšen pristop (nekateri ga imenujejo "retrospektivna etnografija" in drugi "antropološka zgodovina"), med antropologi že poteka iskanje poti iz oklepa takšne klasične "etnografije". Zato je treba razlikovati med antropološko zgodovino in zgodovinsko antropologijo: razdvaja ju metodologija študija mikrookolja, ki jo je Clifford Geertz strnil v izrek: "Antropologi ne preučujejo vasi, ... (ampak) raziskujejo v vasih."² Pri tem ne gre le za dobro znano dejstvo, da antropologi zbirajo podatke večinoma na "terenu", zgodovinarji pa v arhivih, temveč za nujnost dinamizirati okostenele polarnosti, ki nam otežujejo vpogled v družbo in zgodovino. Zgodovinska antropologija skuša prevladati polarnost strukture in akcije ter povezati dva doslej nezdružljiva modela raziskovanja.

Če današnjega antropologa zanima zgodovina, ga zanima predvsem to, kako posamezniki ali skupine aktualizirajo pretekle dogodke v sedanjosti, kako zgodovino reinterpretirajo, manipulirajo z njo, ali pa si jo celo na novo izmišljajo za današnjo rabo.³ Pomembno mu je npr., katere podatke posamezniki ali kolektivi pri tem izberejo in uporabijo, katere prepuste pozabi in kakšni so vzroki za tako selekcijo. Zanimivo, da časovni vidik pri tem niti ni najbolj pomemben, saj so "vzorci" (re)konstrukcij (metafore, metonimi in alegorije) sorazmerno obstojni v dolgih časovnih obdobjih. Antropolog torej pogosto razkriva zgodovino, ki poteka počasneje in globlje od zgodovine dogodkov. Prav zato pa so antropologija, etnologija in folkloristika zanimive za tiste zgodovinarje, ki preučujejo dolga časovna obdobja.⁴ Da bi spoznal procese doživljanja in kreiranja zgodovine v mentalnem svetu svojih informatorjev, antropolog uporablja drugačne analitične metode, ki so bližje psihologiji ali literarni teoriji kot pa zgodovinsko pisju.

Resničen predmet raziskovanja je lahko le oseba in ne nekakšna iluzorna skupnost. Človek se vselej opredeljuje kot posameznik tako do okolja kot do soljudi in to daje privid družbe. Zato družbe ni mogoče preučevati kot namišljene enote, temveč le

* Tekst je del širše celote, ki je v pripravi za natis v Kamniškem sociološkem zborniku.

¹ Don Kalb, Hans Marks, Herman Tak, *Historical anthropology and anthropological history: two distinct programs*, Focaal, Tijdschrift voor antropologie 1996, No. 26/27, 6.

² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books 1973, 22.

³ Christian Giordano, *The past in the present: actualized history in the social construction of reality*, Focaal, Tijdschrift voor antropologie 1996, No. 26/27, 100.

⁴ Jacques Le Goff, *Time, Work & Culture in the Middle Ages*, Univ. of Chicago Press, Chicago-London 1982, IX-X.

kot množico oseb in odnosov med njimi. Res je, da človek v praksi vedno pripada drugim posameznikom in skupinam, vendar je nedvomno tudi, da brez posameznika ni empiričnega kraja nastanka vedenja, nastanka vrednot in nastanka kulture. Po tej razlagi je "individuum ... nepogrešljiv iz spoznavno-teoretskih, moralnih, političnih razlogov" in ga ni mogoče žrtvovati kakšni višji vrednoti.⁵ Zato je resnica vse, kar obstaja v sferi družbenega življenja, ne glede na odstopanja in tu ne more odločati kvantitativni kriterij "vsakdanjosti" ali "tipičnosti". V skladu s tem je tudi izhodišče postmoderne antropologije, da dejstva niso samokonstitutivna, temveč nastopajo znotraj subjektivnih sistemov. Sočasno torej obstajajo različne konstrukcije realnosti in "naša" je vedno le ena izmed njih.

Vprašanje avtentičnosti in povednosti etnografskih podatkov pa se zastavlja še drugače. V klasični etnologiji in antropologiji (bolje rečeno, v etnografskem pristopu, ki je obema skupen) je bilo marsikdaj težko ugotoviti, ali temeljijo raziskave na dovolj preverjenih in pretehtanih dejstvih. Prepričljivost posameznih strokovnih besedil je bila občasno odvisna bolj od retorične spretnosti avtorja kot pa od njegove zanesljivosti pri terenskem delu. To je opozorilo na potrebo po višji ravni reflektivnosti. Ne gre toliko za spreminjanje uveljavljenih metod terenskega dela, temveč prej za upoštevanje in omejevanje vplivov zunanjih dejavnikov, ki vplivajo na "obarvanost" podatkov. Le na takšen način je mogoče pravilno analizirati obliko, strukturo in pomen sporočila.

Nekateri teoretiki so šli v svoji kritičnosti tako daleč, da so predlagali, naj bi bralcem preprosto nanizali "surove" podatke, iz katerih naj bi si sami ustvarili lastne sodbe. Vendar bi bili takšni teksti seveda vsem nestrokovnjakom premalo povedni. Drugi avtorji so si pomagali tako, da so v svoje etnološke/antropološke študije vpletali citate iz pripovedi svojih informatorjev. Opozarjali so tudi na nasprotja v miselnosti in družbeni moči med etnologom/antropologom in domačim ali tujim kulturnim okoljem. Kot eno od možnih rešitev so izoblikovali tudi metodo "primerjalne dogodkovne zgodovine" (*comparative event - history*). Z njo ugotavljajo tipologijo dogodkov, strukturo njihove povezanosti in medsebojno primerljivost in uporabnost takšnih struktur. Razvili so nove statistične metode, s katerimi je mogoče analizirati tudi tako težko merljive in kompleksne pojave, kot so čustva, koncepti ipd.⁶ Ugotovljeno pa je bilo, da noben pristop ne zadovoljuje v celoti in da je najboljša kombinacija dveh komplementarnih postopkov, od katerih je eden primerjalen in drugi reflektivno-analitičen. Prvi temelji na intuitivnem razumevanju določene kulture v njeni celovitosti in vzročnosti, drugi pa na pozitivistični razlagi posameznih kulturnih zakonitosti.

Pri uvajanju teoretičnih novosti je bila antropologija vsaj v zadnjih desetletjih dejavnejša od etnologije. Slednja se je v dobršni meri ukvarjala z zbiranjem empiričnih terenskih podatkov in ne toliko z njihovo poglobljeno analizo. Zato sta antropologija in etnologija v metodološkem smislu dopolnjujoči in prav bi bilo, da še naprej potekajo procesi zблиževanja med obema, kakor tudi z drugimi sorodnimi znanostmi.

⁵ Neva Šlibar, Siegfried J. Schmidt: "Vse izgublja svojo drugačnost", *Razgledi* 3. 4. 1995, 8.

⁶ Robert Auger, *On Ethnography: Storytelling or Science?*, *Current Anthropology* 1995, Vol. 36, No. 1, 98-114.

Pomen klasične izobrazbe v sodobni družbi

MATJAŽ BABIČ

I. Živimo v času, ko pridobljeno znanje zastari hitreje kot kadarkoli prej. Vedno znova ga je treba dopolnjevati in spreminjati. Prav zato so danes vse nujnejši skupni temelji izobrazbe, ki lahko omejijo vse hujšo parcializacijo znanja. Že del katere izmed ved je danes preobsežen celo za skupino ljudi, kaj šele za enega samega človeka.

II. Pri zavesti o antiki ne gre za eno izmed strok, ki bi jo prepustili strokovnjakom; če storimo tako, izgubi smisel. Je sestavina splošne izobrazbe; takšna splošna izobrazba je nujna, če naj v družbi med pripadniki različnih strok sploh obstaja možnost sporazumevanja in sodelovanja. Vedenje o antiki ne sme biti razdrobljeno na posamezne stroke, saj ga tako ne moremo oceniti podrobno, kot si zasluži. Znanje, zbrano in uskladiščeno v obliki leksikona, nam pri ustvarjalnem razmišljanju manj koristi, saj ni notranje povezano.

III. Poleg začetnikov svoje posebne vede pozna današnji izobraženec zelo malo antičnih osebnosti: Spartak, Cezar, Cicero, Vergilij iz Rima; iz Grčije Sofokles, Homer, Herodot, Aleksander Veliki, tu in tam Plutarh. Bojimo se, da bi zlasti med mlajšimi izobraženci našli celo koga, ki bi o naštetih osebnostih ne vedel niti, katere izmed njih so živele pred našim štetjem.

IV. Sledi antike se danes kažejo najprej v površinski plasti, v besedišču. A za klasično izobrazbo ni dovolj prepoznavati grške in latinske tujke; treba je vedeti, kako in čemu so nastale. Če ne znamo več latinsko in grško, se latinske in grške tujke v mednarodnem znanstvenem izrazju izrodijo v svoje nasprotje: namesto da bi premagovale jezikovne meje in delale znanje za skupno lastnino človeštva, postanejo sredstvo, ki naredi znanje dostopno samo ozkemu krogu posvečenih strokovnjakov.

V. Tudi grško-rimska mitologija ni samo knjiga pravljic. Kaže način razmišljanja o svetu. Poznati grško mitologijo ne pomeni samo poznati imena, ampak tudi odnose med njihovimi nosilci. Znanje grške mitologije nas pripelje od golega poimenovanja k pomenu in razumevanju sveta. Prav tako danes brez klasične izobrazbe težje presojamo delo in pomen zgodovine znanosti: po eni strani vemo več, a po drugi manj od svojih predhodnikov.

VI. Brez klasične izobrazbe postaja pogled na svet dvodimenzionalen; znanost vrednotimo samo po bolj ali manj oprijemljivi uporabnosti.

VII. Danes ne gre samo za klasično izobrazbo, gre za odnos do preteklosti nasploh. Seveda je sedanost pomembnejša od preteklosti - saj živimo v njej. A odpovedati se preteklosti pomeni odpovedati se vsemu, kar so ljudje storili pred nami, če se tisto ni ravno obneslo in ohranilo kot temelj katere izmed strok. Lahko se zgodi, da moramo znova prehoditi pot, ki so jo prehodili že drugi pred nami. Nevarna posledica takšnega odnosa do preteklosti je presojanje antike in preteklosti v celoti z današnjimi merili; takšno presojanje nam preteklost sicer približa, a jo hkrati popači.

VIII. Zlasti humanistična znanost je neločljivo povezana s študijem virov v izvirniku. Znanstvenik, ki preučuje antiko s prevodom v roki, lahko kaj hitro zabloudi: misleč, da govori o antičnem pogledu na svet, bo govoril o prevajalčevem pogledu na antični pogled na svet. Zlasti starogrški jezik je besedilo gradil tako, da je bilo sodobniku (tedanjemu bralcu) razumljivo brez težav, bilo je celo ravno prav dvoumno. Današnji bralec je v težjem položaju, saj se sproščene grškega izraza ne da docela

ustrezno prevesti; zato moramo v prevod vnašati tudi zunajbesedilne informacije, vendar s stališča prevajalca, ne s stališča izvirnika. Zato je za humanistične znanosti nujno vsaj poznavanje, če že ne znanje klasičnih jezikov. Kljub temu nas mnogokrat preseneti dejstvo, da ogromna večina (tudi izobraženih) sodobnikov npr. ne ve niti, da sta stara in nova grščina ločena jezika.

IX. Žal moramo ugotoviti, da nista bili latinščina in grščina med šolskimi reformami nikjer v nekdanji Jugoslaviji tako s koreninami vred izrjavani iz šole kot v Sloveniji. Zato je danes (in bo tudi v prihodnosti) potreben velikanski napor tako učiteljev latinščine in grščine kot študentov Oddelka za klasično filologijo FF, saj latinisti in grecisti poleg rednega dela in študija z veliko odrekanja v prostemu času pišejo učbenike in prevajajo vsaj temeljna dela, sestavljajo šolske programe in si prizadevajo loviti korak z reformami, ki jih vodijo šolske oblasti.

X. Klasična izobrazba je danes potrebna tako za splošno izobrazbo kot za napredek posameznih strok. Zanašati se pri klasični izobrazbi na posebno vedo o klasiki bi bilo tvegano, saj ta posebna veda (najsi mislimo klasično filologijo, klasično arheologijo ali katero drugo) posameznega strokovnega problema ne more dovolj poglobljeno obdelati brez interdisciplinarne povezave s sorodnimi strokami. Tudi če se pri preučevanju družbe, zgodovine ali jezika držimo sinhronega preučevanja strukture, nam celo pri tovrstnem pristopu izsledki koristijo veliko bolj, če jih moremo primerjati s strukturo (ali strukturami), katerih naslednik je današnja. Le tako dobimo podobo o spreminjajočem se ravnotežju, koristno pri predvidevanju sprememb, ki jih bo gotovo doživela sedanost.

Intelektualci in šport

MATEJ TUŠAK

Zgodovina športa sega daleč nazaj, tja v obdobje začetka človeštva. Stara je toliko, kot je stara prva igra človeka. Pojavna oblika športa se je sicer skozi čas spreminjala in dopolnjevala od najelementarnejših oblik telesnih vaj v praskupnosti do modernih športnih panog v sodobnosti. Razloge za spreminjanje lahko pripisujemo v največji meri karakteristikam takratne obstoječe družbe, načinu produkcije materialnega življenja in produkcijskih odnosov, ki so seveda pogojevali tudi samo politično nadstavbo. Različni avtorji športu pripisujejo različne pomene. Opredelitve se spreminjajo z razvojem družbe in njenih potreb. Zato je šport družbeni pojav, ki ga je pravzaprav nemogoče opredeliti vnaprej.

Etimološki izvor pojma "šport" največkrat iščejo v latinskih besedah "desport", "disport" ali "disportare", kar pomeni odnesti proč, oditi z dela. Največkrat izvor besede tolmačijo v smislu "oditi ven skozi mestna vrata". Beseda je nastala verjetno zaradi preprostega dejstva, da so imeli Rimljani terene za vadbo športnih veščin običajno zunaj mestnega obzidja. Šport je nosil še v času srednjega veka pomen zabave in razvedrila. Šele v začetku 19. stoletja pa dobiva šport tudi dodatni pomen tekmovanja oziroma tekme. Kot domovina modernega športa slovi Velika Britanija.

Šport v preteklosti

Človek je na začetku svojega obstoja ves svoj čas namenil izključno aktivnostim za preživetje. Predvsem ukvarjanje z lovom je pomenilo tudi začetek prve diferenciacije ljudi med seboj. Boljše elementarne telesne sposobnosti (hitrost, moč, natančnost) lovcev so omogočale večjo družbeno afirmacijo. Vsa motorika je služila namenu dela. Razvoj orodij in orožij je omogočil nastanek prostega časa, ki ga je človek zapolnil z igro. Ločitev na poljedelce in živinorejce pa je vodila k nujnim nasprotjem med plemeni pri preseljevanjih zaradi potreb po pašnikih. Spopadi med njimi so zahtevali dobro telesno pripravljenost in nove sposobnosti pri rokovanju z orožjem. Čeprav seveda še ne moremo govoriti o nikakršnih intelektualcih, pa je intenzivnejše ukvarjanje s športnimi vsebinami (lov, borba, igra in ples) počasi pridobivalo značaj privilegijev nastajajočega višjega razreda.

V starodavnih civilizacijah je bil šport povezan s kastami. Najbolj znane so bile razne gimnastične vaje. O njih lahko najdemo zapise predvsem v Indiji in na Kitajskem, pa tudi v Grčiji, na Japonskem, v Egiptu in pri Perzijcih. Šport je bil tam povezan z vladajočim razredom, vodili so ga svečeniki, vojaki in drugi pripadniki kast. V starodavnih civilizacijah je že prihajalo do širokega razvoja športnih panog oziroma bolje rečeno spretnosti (igre z žogo, borilne veščine, plavanje, tek, jahanje, streljanje, ples), hkrati pa je imel šport ponekod tudi funkcijo izboljšanja kvalitete življenja (sprostitiv, pomirjanje in koncentracija).

Posebno Grki in Rimljani tudi s pomočjo športa vzgajajo vladajoči razred s ciljem zagotoviti dominantni položaj vladajočemu razredu z vzgojo spretnega in vzdržljivega vojaka. V Šparti in kasneje v Rimu je športna vzgoja slonela predvsem na vojaških veščinah, v Atenah pa je pomen športa dobil širše razsežnosti. Šport postane del izobraževanja, telesnih sposobnosti in spretnosti se Atenci naučijo v šolah, njihovo čaščenje

bogov pa vedno bolj dobiva značaj tekmovanja v raznih igrah, predvsem športnih. Grški filozofi so bili prvi, ki so o pomenu športne vadbe in vzgoje tudi razmišljali in pisali. Šport so povezovali z ohranjanjem zdravja, Platon se med drugim zavzema za skladnost umske in telesne vzgoje. Športna tekmovanja in tekmovalni duh so stari Grki prenašali na umetnost, znanost in politiko. Grčija je športu torej dodala vidik tekmovanja.

Če je bil antični šport aristokratski, je bil srednjeveški in novoveški gotovo gentlemenski. V srednjem veku športu res ni bilo posvečeno toliko pozornosti kot prej in kasneje, vendar bi bilo napačno trditi, da ga ni bilo. Šport fevdalcev je slonel na vojaški in razvedrilni funkciji (ples, druženje, razne igre). Porajajoče meščanstvo pa je s potrebo po obrambi mest ter prevzemanjem in posnemanjem navad plemstva zahtevalo podobno izobrazbo, vzgojo in zabavo. Intelektualci in misleci takratnega obdobja izvirajo iz meščanstva in poudarjajo pomen telesne vzgoje kot sestavnega dela vzgojnega sistema (H. Mercurialis, J. A. Komenski, J. Locke, J. J. Rousseau), ki pripomore k oblikovanju zdrave človekove osebnosti in predstavlja pogoj za človekov intelektualni razvoj.

Zgodnje obdobje kapitalizma je uveljavilo drugačno obliko športa - moderni šport. Nastal je v Angliji, kjer je funkcijo zabave in razvedrila dopolnila funkcija športa kot prostočasne dejavnosti. Šport postane sredstvo, vzgojna metoda. V začetku 19. stoletja se oblikujejo sistemi tekmovanj in treniranj, hkrati pa prihaja do razvoja novih športnih panog, ki so pomešale plemiške z ljudskimi oblikami športa. Ob koncu 19. stoletja dobimo prve povezave športnih panog v športne organizacije. Šport iz aristokratskega in gentlemenskega postaja profesionalen, v njem vladajo profesionalni odnosi. Namenjen je vsem, posebej mladim. Nevladajoči razred vidi pogosto v ukvarjanju z njim možnost zabave ali pa tudi zaslužka. Sčasoma se šport preoblikuje v industrijsko panogo. Začetek olimpijskih iger moderne dobe poskuša povezati športno dejavnost z družbeno in ji dodaja pomen vplivanja na človekov vsestranski in harmonični razvoj.

Sodobni šport

Korenine sodobnega športa lahko iščemo v prvih letih po drugi svetovni vojni, posebno v zadnjih dvajsetih letih pa šport postaja izrazito raznovrsten. Danes v športu lahko najdemo predvsem :

- vzgojni vidik (šport je sredstvo vzgoje),
- rekreacijski vidik (poudarek je na funkciji razvedrila, zabave oziroma rekreacije)

in

- tekmovalni vidik (poudarek je na tekmovanju, nekje že zajema vidik športa kot oblike dela). Tekmovalni vidik športa je zaznamovan z izrazito profesionalnimi odnosi in ponovno prevzema funkcijo dela in produktivnosti. Zaradi izredno obsežnih treningov zahteva tak šport "celega" človeka in pušča le malo možnosti za celosten razvoj osebnosti. Vrhunski športniki pogosto ne dokončajo šol oziroma ne pridobijo ustrezne izobrazbe. V teh vidikih je šport postal popolnoma nekaj drugega, kot pa so to predvidevali humanisti ob vstopu v novi vek. Vrhunski šport je na ta način pogosto človeku škodljiv, v želji po dosežkih pa transformira človeka v pogoltnega sebičneža, ki pogosto žrtvuje svoja moralna in ostala prepričanja za uresničitev športnega cilja. Rekreacijski in šolski šport sta veliko bližje vzgojnemu vidiku športa, hkrati pa poudarjata tudi zdravstvene oziroma preventivne vidike.

Intelektualce bi danes lahko delili med tiste:

- ki se s športom na kakršenkoli način aktivno ukvarjajo (tekmovalni in rekreativni šport),

- na pasivne (ki samo spremljajo športne dogodke in aktivnosti kot gledalci),
- na tiste, ki jih šport ne zanima.

Njihova vloga v odnosu na šport je danes zelo velika. V vrhunskem športu nekateri specialni profili intelektualcev nastopajo kot zunanji strokovnjaki, ki prispevajo svoje znanje k doseganju vrhunskih dosežkov, ki z razvojem teoretičnih in strokovnih spoznanj dajejo trenerjem osnovo za delo s športniki. V vlogi športnikov je intelektualcev sorazmerno malo, saj športnik slej ko prej postaja poklic, za katerega se človek specializira že zelo zgodaj. Vloga intelektualcev je izredno pomembna tudi na ravni vzgojnega vidika športa, kjer naj bi bili njegovi nosilci. Pomen športa naj bi intelektualci našli predvsem v njegovem rekreacijskem vidiku, ki izpostavlja motive sprostitve, zabave in razvedrila ter omogoča zasuk stran od vsakodnevnih napetosti in stresa. Danes vrsta raziskav govori o pomenu športne aktivnosti na psihično počutje in fizično zdravje, na zdravje kardiovaskularnega sistema, moči, vztrajnosti in uravnavanja telesne teže. Telesna aktivnost prispeva k zdravju in kvaliteti življenja ter morda zmanjšuje smrtnost oziroma prispeva k podaljšanju življenja, vpliva na zmanjšanje anksioznosti, povečuje pa tudi samovednotenje. Morda je zanimivo vprašanje, kako pospešiti oziroma izboljšati udeležbo ljudi, predvsem intelektualcev, v vsakodnevnih telesnih aktivnostih, rekreaciji oziroma športu, še posebej ob ugotovitvah, da se sorazmerno malo ljudi ukvarja z organiziranim športom oziroma telesno aktivnostjo in rekreacijo ter da se mnogi sčasoma prenehajo vključevati v organizirane oblike športne aktivnosti.

Vpliv elektronskih medijev na emocionalna doživljanja otrok - vloga intelektualcev pri preprečevanju zlorab

DARKO ŠTEVANČEC

V današnji družbi, ki je povsem determinirana s komunikacijskimi sredstvi elektronske narave - predvsem sta to televizija in v zadnjem času tudi najmočnejše orodje globalnega komuniciranja - računalniške mreže (www) ali Internet -, je toliko bolj pomemben dosleden nadzor predvsem humanistične in tehnične inteligence nad vsakovrstnimi zlorabami tehnologije v neetične ali celo kriminalne namene. Danes, ko je televizijski sprejemnik tako rekoč nadomestil starše (po vseh raziskavah, tujih in tistih, ki smo jih sami izvedli v slovenskem prostoru), je televizija kot način preživljanja prostega časa otrok na žalost postavljena v sam vrh. Arhitekti računalniških omrežij, kot Nicholas Negroponte z inštituta MIT, predvidevajo, da bodo otroci tisti, ki bodo v veliki večini uporabniki globalnih računalniških mrež. To je mogoče verjeti, kajti že danes predstavljajo 30 odstotkov uporabnikov Interneta otroci in ta odstotek dnevno raste. Prav tako se podaljšuje povprečni čas, porabljen za komuniciranje po mreži.

Televizija s svojo omejenostjo na raven enosmerne komunikacije otroka gledalca navidezno pasivizira. Otrok le sedi in bolj ali manj pozorno spremlja tv program. Vendar je že pred dolgim časom znanost (psihologija, medicina, fiziologija) ugotovila, da se v človeku, ki spremlja določena avdiovizualna sporočila, sprožajo različni psihofizični procesi. Tako pod vplivom različnih sporočil lahko prihaja do stresnih situacij, ki sprožajo vsem znane neugodne psihosomske učinke. Še posebej je to navzoče pri oddajah, ki so prežete z vsebinami agresivne narave in situacijami, ki pri gledalcu sprožajo določena stanja strahu.

Predvsem dva segmenta zvrsti sporočil v elektronskih medijih, ki se neposredno dotikata tako kognitivnega kakor tudi emocionalnega vidika otrokovega razvoja, sta:

- animirani filmi (risanke)
- reklamna sporočila

Na žalost opažam, da se v obeh kategorijah pojavljajo tako vizualna kakor tudi avdio sporočila, ki v mnogo primerih funkcionirajo tudi "podpražno". S pojmom podpražno pojmuje vse tiste elemente, ki vplivajo preko senzornih procesov tako na miselna kakor tudi na emocionalna doživljanja otrok in sicer na tako imenovani neposredni način, kar pomeni, da se otrok določenih vsebin sporočil, ki vplivajo na njegova doživljanja in reagiranja, ne zaveda. Ta način sporočanja je v civiliziranih državah že več kot 50 let zakonsko prepovedan.

Kot primer, ki se v naši družbi ne bi smel zgoditi, bom navedel reklamno sporočilo (spot) za določeno vrsto igrače, ki se je krajši čas pojavljal na obeh osrednjih slovenskih televizijah. Reklamno sporočilo je funkcioniralo tipično "podpražno", saj je koncept sporočila izključno to predvideval. Tekst je bil predvajan tako hitro, da se ga ni bilo mogoče razumeti, če poslušalec ni bil popolno pozoren oziroma če niso uporabili tehnike upočasnjenega predvajanja. Stavke, ki je dopolnjeval slikovno predstavitev igrače, se je glasil: Igrajte to in to igro in starši bodo v trenutku izginili! Mislim, da ni potrebno opozarjati na grozljivost sporočilnosti tega stavka. Prav zaradi vsebine in pa zaradi večje prepričljive moči sporočila je bilo le-to predvajano na podpražen način.

Po poizvedbah sem ugotovil, da je reklamno sporočilo izdelala znana slovenska reklamna agencija za slovenskega prodajalca igrač. Le vprašamo se lahko, kakšni so bili

motivi agencije in prodajalca. Poleg tega me zanima, kje je t.i. kodeks združenja oglaševalskih agencij, morala vodstva marketinških služb televizij in ne nazadnje, kaj počne slovenska kriminalistika, ki dopušča take zlorabe. Prav zaradi dejstev, da ob morebitnem finančnem dobičku zataji morala trgovcev in državnih institucij, je toliko bolj pomembno, da se slovenski intelektualci aktivno vključujejo tudi v posamezne primere osnovnih kršitev etičnih in moralnih norm.

Drug primer so risanke z tujega specializiranega tv kanala, ki je prisoten v vseh kabelskih sistemih po vsej Sloveniji in tako celodnevno dosegljiv takorekoč vsem otrokom. Če so klasika risanih filmov Walta Disneyja obtoževali rasizma in mačizma, verjetno ne obstaja adekvaten izraz za večino kreatorjev današnjih futurističnih risank, katerih edina zgodba je popolno uničenje vsega živega in neživega.

Animirani "junaki", pol ljudje - pol stroji s tehniciziranim glasom, ki v nekaj-minutnih kadrih uporabijo arzenal vseh mogočih in nemogočih laserskih in drugih futurističnih orožjih, se sicer bojujejo za dobro, vendar se moramo vprašati, ali je vizija, ki jo režiserji risank ponujajo našim najmlajšim otrokom, res prava podoba bodočega sveta. Ali jih res čaka totalna (večinoma atomska) vojna z "norimi znanstveniki" in njihovimi produkti - mutagenimi nestvori.

Računalniško omrežje, ki je nekaj zelo novega tudi v svetu in ne samo pri nas, pa vseh pasti, ki jih ob svoji nedvomno izjemni koristnosti ima, še niti ni pokazalo. Kljub temu je znano, da se z neverjetno hitrostjo širijo po mreži razne otrokom neprimerne vsebine, od trde pornografije npr. naprej.

Naloga nas vseh tukaj je, da na takšne anomalije in zlorabe opozarjamo in jih skupaj s tehničnimi strokovnjaki onemogočamo.

Primerjalna analiza zaznav strukturalnih in procesualnih značilnosti sodobne slovenske družbe kot intelektualni raziskovalni izziv

AGATA ZUPANČIČ

PROBLEM

Kakšna je relativna pogostost različnih "pogledov" na različne strukturalne in procesualne vidike sodobne slovenske družbe, v kakšnem medsebojnem odnosu se nahajajo omenjeni "pogledi", v kolikšni meri se razlikujejo oziroma so si podobni glede na različne značilnosti demografskega, socioekonomskega in sociokulturnega statusa?

Omenjena vprašanja si lahko zastavimo tako za leto 1994 kot za leto 1996.

Poleg tega pa si lahko kot problem zastavimo tudi naslednje vprašanje: Ali so istovrstni "pogledi" leta 1996 približno enaki kot leta 1994?

PRIČAKOVANJA

Pričakovanja so formulirana "znotraj" vsake faze preizkusa (leta 1994 posebej in leta 1996 posebej) ter primerjalno za leti 1994 in 1996.

Alternativna pričakovanja primerjalnega dela študije lahko formuliramo kot hipoteze, da se različne zaznave strukturalnih in procesualnih značilnosti sodobne slovenske družbe, kot se izražajo pri preizkušanih osebah kvotnega vzorca mesta Ljubljane v letih 1994 in 1996, medsebojno pomembno razlikujejo. - Prav tako pričakujemo, da se razlikujejo različni odnosi med istovrstnimi spremenljivkami v letu 1994 in v letu 1996.

METODA IN POSTOPEK

Reprezentativni kvotni vzorec prebivalcev Ljubljane je bil preizkušan leta 1994 in leta 1996. Oba kvotna vzorca sta bila izenačena glede na različne demografske, sociografske in statusne značilnosti. V obeh primerih je velikost vzorca znašala 100 oseb. V obeh primerih je zahtevne individualne preizkuse opravila Agata Zupančič.

V raziskavi je bil uporabljen sorazmerno zelo obsežen vprašalnik, ki ga je sestavila Agata Zupančič s pomočjo dr. Velka S. Rusa. Vprašalnik zajema različne demografske in druge statusne značilnosti: avtopercepcija sloja (na 9-stopenjski lestvici od 1 = nižji - nižji sloj, ..., 9 = višji - višji sloj), identifikacija z različnimi socialnimi skupinami (18 skupin), zaznava meril, na osnovi katerih se nekdo uvršča v določen sloj (od 11 možnih se izbere 4 najpomembnejše in se jih znova razvršča po pomembnosti), zaznava razlik z drugimi socialnimi skupinami, evaluacije (11 dimezij ocenjevanja) naslednjih skupin v Sloveniji - podjetniki, politiki, delavci, kmetje -, zaznava tega, kdaj in v kolikšni meri so se razvili današnji sloji v Sloveniji, zaznava tega, na kakšen način so se oblikovali, zaznava različnih možnih vzrokov za revščino v Sloveniji (15 možnih vzrokov), zaznava vzrokov za bogastvo (15 možnih vzrokov tako kot prej, le da gre za njihova nasprotja; če je bila prej naveden kot vzrok revščine "lenoba", je v tem primeru kot eden od možnih vzrokov navedena "delavnost"), zaznava aktualnega odnosa med delojemalci in delodajalci, zaznava in ocena nevarnosti različnih konfliktov v Sloveniji,

ocenjevanje različnih aktualnih procesov (lastninjenje), obstoječe socialne razlike, zaznava lastnega vpliva na procese odločanja v različnih skupinah, katerih član je respondent, zaznava socialne mobilnosti, način preživljanja prostega časa (šport, kultura), zaznava zadovoljenosti lastnih potreb v življenju ter evalvacija prijateljev, s katerimi se respondent(ka) družbi.

NEKATERI REZULTATI

V številnih primerih so bile alternativne hipoteze zavrnjene. To pomeni, da med letoma 1994 in 1996 niso bile odkrite pomembne razlike v zvezi z zaznavo določenih strukturalnih in procesualnih aspektov sodobne slovenske družbe.

Tako gre predvsem za naslednje značilnosti, ki so podobne tako v letu 1996 kot v preizkusu dve leti prej:

Na splošno lahko rečemo, da so socialno-egalitarne vrednote približno enako izražene, predvsem pa manj poudarjene kot prej.

Za poskusne osebe je tako v letu 1994 kot v letu 1996 značilno, da imajo v zvezi z večino strukturalnih (socialno razlikovanje, vzroki bogastva ali revščine) in procesualnih (konflikti oziroma sodelovanje) v slovenski družbi značilnosti.

V nobenem primeru ne moremo govoriti o tem, da obstajajo jasni kriteriji statusne diferenciacije. Za veliko večino preizkušancev velja, da sebe, svojih prijateljev in lastne družine (še) ne zmorejo kategorizirati v nobeno slojno skupino.

Eden od zanimivih rezultatov, ki ga kažejo rezultati, je ta, da so politiki kot socialna skupina v letu 1996 ocenjevani značilno bolj pozitivno kot v letu 1994. Značilno pozitivnejša evalvacija slovenskih politikov se izkaže tako v okviru univariatnih, kot dvofaktorielnih kvaziekperimentalnih analiz, kjer je eden od faktorjev razlika v obdobju 1994 proti 1996.

T. G. Masaryk in njegova narodnostna filozofija

MILAN LIKIČ

Naj se vprašam že takoj na začetku; kaj je narodnostna filozofija oziroma, kaj si je pod tem pojmom predstavljal Masaryk?

Takoj na začetku se lahko vprašamo, kaj je Masaryku pomenil pojem narodnostne filozofije. (T. G. Masaryk se je tudi sicer veliko ukvarjal z vprašanjem naroda. Podobno kot on, se je s tem vprašanjem veliko ukvarjal tudi Rostohar. Poudariti velja, da je Masaryk tudi vprašanje samomora povezoval z vprašanjem naroda: eden od dejavnikov, ki po njegovem mnenju vpliva na izraženost samomora, je tudi t.i. nacionalni karakter.)

Ta veliki češki znanstvenik, filozof in politik je menil, da je narodnostna filozofija znanost o življenjskem in svetovnem nazoru človeka.

Že v času, v katerem je živel, je ugotovil, da poleg številnih integracijskih procesov, ki potekajo med različnimi narodi, vseeno obstaja neka želja po samobitnosti, neodvisnosti. To naj bi veljalo tako za velike kot za majhne narode. Pri majhnih narodih naj bi bila ta težnja še močnejše izražena. (Poglejmo le naš primer oziroma skepso, ki je vseskozi prisotna pri našem vključevanju v evropske in širše integracije.)

In vendar, že takrat je T. G. Masaryk pravilno trdil: narod, naj si bo velik ali majhen, se lahko razvijala le v sodelovanju z drugimi narodi, v socialni izmenjavi različnih vrednot.

Bil je prepričan, da je včasih različne evropske narode povezoval močen faktor: krščanska religija. (Tudi sicer je bil Masaryk veren kristjan, institucionalno protestantsko orientiran. Še točneje: pri njem je šlo za obujanje husitske tradicije in ne gre pozabiti, da se je Jan Hus pojavil skoraj 100 let pred Lutrom.)

Krščansko religijo so narodi sprejeli v svoji "mladosti", prvič pa so svojo individualnost pokazali v času reformacije in renesanse. Tako je npr. Hus poudarjal svoje čestvo, Luther nemštvo, pa tudi Trubar govori o bogoslužju v narodnem jeziku. Renesanci individualizem se pokaže v vsakem narodu (*quidquid summa ac proprium*).

Ko latinščina kot skupni jezik pade, jo nadomesti narodni jezik. Prebuja se lastna kultura in literatura. Narodnostna filozofija naj bi po Masaryku imela nalogo spoznati, kaj je v narodu narodovega, njegovega ter mu v tem pokazati pot in cilj življenja.

Narodnostna filozofija je del praktične filozofije, ki se v praksi izvaja kot politika. Zato Masaryk zahteva od politikov, da niso diletanti, od učenjakov pa, da se ukvarjajo tudi s praktičnimi vprašanji.

Srednjeveški človek po njegovem mnenju ni poznal narodnosti; njegov jezik je bil univerzalen: to je bila srednjeveška latinščina. Univerzalna so bila tudi vprašanja, ki jih je želel rešiti (pojem univerzalizma).

V renesansi in reformaciji se pojavi osebni in narodni individualizem, ki kmalu izgine. Vera postane pomembnejša od naroda.

Narodnostni problem se nato pojavi kasneje. Takrat, ko temu ali onemu narodu grozi poguba. Lep primer za to je Nemčija pod Napoleonovim škornjem. Takrat se pri Nemcih zbudi narodna samozavest. Kasneje pripelje do združitve. (Kljub temu je morda nerazčiščen podatek, da je bila Nemčija združena skupaj manj kot 80 let.)

Boj za obstanek je po njegovem mnenju nekaj instinktivnega, čustvenega, ko pa je samostojnost dosežena, mora čustva zamenjati razum.

Masarykova misel je za Čehe pomembna, ker podaja rešitev narodnega problema. Zavedal se je, da je razvoj nekega naroda nemogoč brez upoštevanja zunanjih vplivov. Pri tem pa se je včasih težko odločiti, kaj sprejeti in kaj zavrniti, težko je določiti natančno mejo med odprtostjo v svet in ksenofobijo.

Najpomembnejšo vlogo pri razvoju vsakega naroda ima kultura oziroma kulturni razvoj.

Masarykova narodnostna filozofija se je lahko razvila šele takrat, ko so evropski narodi vstopili v moderno dobo. Ta njegov "nauk" pa je pomemben tudi za nas. Loteva se namreč problemov majhnih narodov.

Masaryk se je že od vsega začetka ukvarjal z narodnostnim vprašanjem, vero in kulturo. Že 1876 izide njegova razprava "Platon kot rodoljub". Grškega filozofa brani pred napadi prof. Niebuha. Ta namreč v Platonu vidi le odpadnika in brezdomca.

Leto dni kasneje izide v Šemberovem almanahu naslednja Masarykova študija: "O napredku, razvoju in prosveti". Konča se z naslednjim odstavkom:

"Če se želimo torej v resnici izpopolnjevati in napredovati, se ne smemo izogibati dela, s katerim se napredek lahko doseže. Delati moramo to, kar je tudi v resnici dobro. In pravi cilj lahko najde le znanost."

Masaryk je opozoril, da je pri vsej naglici, ki je spremljala češki kulturni preporod, češka kultura sprejela tudi mnogo tujega. To se je najbolj kazalo na literarnem področju pa tudi pri političnih strankah.

Kmalu proglasi politiko za vedo, oziroma za to, "čemur se pravi politično filozofirati".

V začetku 80. let 19. st. se začne ukvarjati tudi z versko skepsjo, pojavom samomora in verskim vprašanjem nasploh.

Leta 1883 pa se prične njegov znameniti "rokopisni boj". Šlo je za vprašanje avtentičnosti staročeških rokopisov. Skoraj vsi znanstveniki so namreč dvomili v pristnost kraljedvorskega in zelenodvorskega rokopisa. Toda češko ljudstvo je podpiralo tezo o njihovi pristnosti. Rokopisi so namreč vplivali na narodno samozavest. Pričali so o staročeški kulturi in državnosti.

Masaryk je menil, da so bili ti ponaredko nekoč morda res potrebni, vendar pa je resnica pomembnejša. Treba si je torej priznati, da gre za falsifikate, pa če je to še tako boleče za narodni ponos.

Seveda je v rodoljubnem taboru takoj nastal "vik in krik". Masaryka so obsodili izdaje nacionalnih interesov. Vendar to ni spremenilo njegovega mišljenja: "Voditi nas mora resnica in ne lažni maliki."

Namesto izmišljene staročeške zgodovine je Masaryk ljudem predstavil resnično češko zgodovino: Jana Husa in tabore, Češke brate, Jana Žižka, Komenskega...

V nekaj svojih delih je Masaryk skušal pojasniti aktualne probleme naroda. Poleg tega je o tem tudi precej predaval na različnih univerzah.

Ljubezen, ki giblje sonce z milijon zvezdami (O Dantejevem bivanju v Tolminu)

ALEKSANDER LAVRENCIČ

Jacopo Valvasone di Maniago se je sredi 15. stoletja navduševal nad Tolminom in njegovo okolico. V tem po njegovem mnenju "čudežnem okolju" je kot gost oglejskega patriarha Pagana della Torre florentinski begunec bival in tu ustvaril del svojih pesnitev. Nekateri opisi narave v Božanski komediji so po Jacopovem mnenju podobni naravnim krasotam tolminske dežele. Še bolj kot visoki vrhovi in krasen čist zrak ga je v to prepričalo ime neke skale nad Tolminko, "Sedia di Dante", tudi najmanjši dvomi pa so se mu razblinili, ko se mu je zazdelo, da je na nekem kamnu pri jami, ki se še dandanes imenuje Dantejeva jama, razbral pesnikovo ime.¹

Človeško je razumeti Jacopa, verjetno Dantejevega oboževalca, ki je morda znal njegove stihe na pamet. Poskusimo se zato vživeti v njegovo kožo (ali pa dušo), ko je iz jame prišel na svetlo. Spomnil se je Dantejevih verzov, ko pesnik opisuje svoj prihod iz pekla (Pekel, 34.133-139).

*Po stezi tej sva jaz in vodja zvesti
krenila zopet v svet, kjer sonce sije,
hodeč, ne da bi kdaj hotela sestiti
on pravi, jaz za njim, kot pot se vije,
dokler tam zgoraj skozi luknjo v jami
ne uzrem neba in njega lepotije:
tam šla sva ven in stala pod zvezdami.*

Vsakdo, ki je kdaj bil v podzemeljski jami, je spoznal ta občutek, ko je prišel na plano. Jacopo je bil tako navdušen, da se mu je celotna pokrajina zazdela takšna, kot jo je opisoval Dante.

Temu poročilu je poskušal dati zgodovinsko podlago furlanski zgodovinar Joannes Candidus (1521). Ta je prelevil mesto Forli v Romagni v Friuli² (Čedad), tradicija je tako dobila zgodovinsko ozadje, pred zgodovinsko kritiko pa ni vzdržala.³

Tradicijo so nato različni avtorji še bolj razpletli (ali zapletli?), Danteja so postavljali v Devin, v Postojno... Vzhičeni Jacopo, ki je razbral njegovo ime na kamnu pred jamo nad Tolminom, ni pomislil, da bi bilo tako podpisovanje barbarsko uničevanje naravnega okolja. Dejanje torej, ki ne bi bilo vredno velikega pesnika.

Firence in druga toskanska mesta so v drugi polovici 13. stoletja pretresali boji med gibelini in gvelfi ("belimi" in "črnimi"), zaradi katerih je moralo veliko ljudi zapustiti domača tla in se podati širom po svetu. Furlanija in sosednje dežele so mnogim postale drugi dom. Ob prelomu stoletja pa se je kot povsod po Evropi tudi k nam širil gospodarski vpliv florentinskih trgovcev in bankirjev, uradnikov in obrtnikov. Florentinci so postali upniki vrste vladarjev, kot posojevalci denarja so tako prišli do po-

¹ Milko Kos, Srednjeveška kulturna in politična zgodovina Slovencev, Izbrane razprave, Ljubljana 1985, str. 108.

² Antično ime za Forli je bilo Forum Livii, Čedad pa je bil v antiki Forum Iulii.

³ M. Kos, o.d., str. 109.

sesti mnogih krajev v Posočju, Bohinju in drugod.⁴ Zgodovinsko in miselno podlago za izvor tradicije o Dantejevem bivanju v Tolminu lahko iščemo v tesnih stikih, ki so državo oglejskega patriarha vezali s Firencami in Florentinci.⁵

Bianchi je dokazal, da patriarh Pagano della Torre leta 1319 ni bil v Tolminu, in da takrat tudi Dante ni tam prebival. Govoril je precej zaničljivo o "tolminskih barbarih", češ da oni niso bili niti vredni tako velikega pesnika, kot je Dante, med seboj imeti in gledati ga.⁶

Če lahko za kralja Riharda Levjesrčnega⁷ še domnevamo, da je jezdil po Nadiški dolini, moramo to za Danteja zanikati. Motijo pa Bianchijeve besede, "da si ti ljudje takšnega pesnika niso zaslužili niti gledati". Kdo pa si je zaslužil? Morda mesto ob Arnu, ki ga je izgnalo, papež, ki ga je razžalil? Sam je dejal, da lahko vsepovsod po širnem svetu opazuje gibanje sonca in zvezd ter pod svobodo neba modruje o milih mu resnicah. Zato se mu ni treba vračati v Firence, kjer bi celo mesto kot za zločincem kazalo za njim. Nad našim preprostim ljudstvom vzvišeni Bianchi je morda pozabil, da so se "civilizirani" Florentinci svojega velikega sina spomnili šele čez skoraj sto let. Pesnikovo truplo so takrat želeli pokopati v baziliki Santa Croce, toda pesnikov grob v Ravenni je bil prazen. "Kaj hočete," se je namuznil samostanski predstojnik, "verjetno se potika kje po onostranstvu, saj je bil tudi za živega večji del tam..."⁸

In v rojstno mesto, ki mu je pripravljalo grmado oziroma grozilo z rabljevo sekiro, se ni več vrnil. Niti kot mrlič ne. Dante je že vedel, kdo ni vreden koga. Visoko omikana florentinska drhal je leta 1498 na glavnem trgu obesila Girolama Savanarolo, njegovo truplo pa sežgala...

⁴ Prav tam, str. 110.

Florentinske bankirje v Ljubljani so v 14. stoletju nasledili člani trgovske in bančne rodbine Porgerjev, po izvoru iz Furlanije, ki so več četrto stoletja povsem obvladovali bančne in denarne posle na Kranjskem. Po tem času so te posle prevzeli čedadski in goriški Židje, katerih banke so poleg v Ljubljani bile še v Slovenj Gradcu, Celju, Radgoni, Mariboru in na Ptuj. Te banke - tudi židovska v Ljubljani, ki je prenehala po letu 1335 - so se ukvarjale s posojili na zastavo (lombardni posli), menjavo novcev, depozitnimi posli in so prevzemale tudi kovanje novcev (Porgerji za patriarha Pagano della Torre). S temi bankami se je tudi v slovenskih deželah uveljavljalo mednarodno, italijansko pravo posejvalcev denarja.

Franc Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku IV, Ljubljana, št. 508. Ob robu slovenskega etničnega ozemlja je še v 12. stoletju omenjena posest toskanskega mejnega grofa. Vasi Breginj in Loge sta skupaj z zahodnobeneškimi vasi Porčinj, Čereneja, Subid, Prosnid, Krnice, Tipana, Vižont in drugimi v zaledju Ahtna (Attimis) in Tarčenta (Tarcento) spadali v gastaldijo s sedežem v Ahtnu. To ozemlje je oglejska cerkev l. 1170 dobila od toskanskega mejnega grofa Ulrika in njegove žene. Še okoli leta 1400 se je ozemlje imenovalo fevd mejnega grofa iz Ahtna.

⁵ Ferdo Gestrin, Italijani v slovenskih deželah od 13. do 17. stoletja, ZČ 35, 1981, str. 224.

⁶ Simon Rutar, Zgodovina Tolminskega, to je: zgodovinski dogodki sodnijskih okrajev Tolmin, Bolec in Cerkno z njih prirodznanskim in statističnim opisom, Gorica 1892, str. 82.

⁷ Franc Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku II, Ljubljana, št. 817, 818. Ladjo angleškega kralja Riharda Plantageneta, imenovanega Levjesrčni, je ob vračanju s tretje križarske vojne domov (l. 1192) mrzel decembrski vihar zanesel k obrežju. Kralj je s svojimi tovariši stopil na suho nekje v bližini Ogleja in preoblečen v navadnega trgovca nadaljeval pot, ki pa je ne moremo natančno ugotoviti, saj je moral bežati pred goriškim grofom in njegovim bratom, ki sta ga hotela ujeti. Ko se je hotel prebiti čez Koroško proti deželi njegovega zeta Henrika Leva, saškega kneza, je padel v kremplje svojega zakletega sovražnika avstrijskega vojvode Leopolda.

⁸ Dante Alighieri, Božanska komedija, Ljubljana 1994, spremna beseda dr. Andreja Capudra, str. 659.

ANDREJ PANČUR

Nezadržno se bliža magično leto 2000, leto, ki ne označuje samo prihoda novega stoletja, temveč tudi novega tisočletja, zaradi česar je postalo idealna iztočnica za obračun z minulim časom, predvsem pa za zastavitev vedno perečega vprašanja: kam gremo? Nič ni težjega, obenem pa nič ne buri človekovega duha bolj, kot želja po spoznanju lastne prihodnosti. Dandanes posli različnim prerokovalcem, modernim Nostradamusom in najrazličnejšim futurologom naravnost idealno cvetijo, saj ljudje v kaosu modernega življenjskega ritma vse bolj besno iščejo neko trdno oporo, s pomočjo katere bi lahko uravnavali svoja bodoča dejanja; vendar koliko se sploh lahko zanesemo na takšna ali drugačna napovedovanja prihodnosti. Prerokovanja iz kart, kavnih usedlin in podobnih "znanstvenih" pripomočkov bom pustil ob strani, prav tako se ne bom dotikal nebesnih teles, temveč bom svoj pogled usmeril proti zanesljivosti ali nezanesljivosti futurologije, znanstvene discipline, ki doživlja vse večji razmah in vse bolj buri intelektualnega duha.

Pred nekako tremi desetletji si je Servan-Schreiber v svoji knjigi "Ameriško izzivanje" nekako takole zamislil svet okoli leta 2000, torej svet, ki ga danes mi že živimo: "Na obzorju je popolnoma nova civilizacija, ki se bo pojavila, še preden bodo šli današnji tridesetletniki v pokoj. To ne bo samo mnogo bogatejša družba. Onstran neke določene stopnje se bogastvo ne kaže samo v višji življenjski ravni, temveč v drugačnem načinu življenja. Postindustrijsko družbo bo označevala svoboda človeka, ki ji doslej ni primere, kar zadeva fizične, ekonomske in biološke ovire; telesno delo bo skorajda odpravljeno, prosti čas bo daljši kakor delovni čas, razdalj ne bo, čudovit bo razvoj kulture ter informacijskih sredstev, postoterja bo moč nad naravo, življenjem itn."¹ Ne moremo reči, da v nekaterih pogledih ni pravilno napovedal današnjega časa, vsaj glede čudovitega razvoja tehnike, zlasti informacijske. Vendar, ali se v tem zapisu res lahko povsem prepoznamo, ali je npr. prosti čas res postal daljši kakor delavni? Niti največji mojstri futurologije tako ne morejo povsem točno napovedati, kaj se bo zgodilo že čez nekaj desetletij, temveč lahko le predvidevajo, kateri trenutni trendi se bodo nadaljevali tudi v prihodnosti, kateri bodo zamrli in kateri bodo ostali na bolj ali manj isti stopnji, le težko pa napovedo, kaj bo prihodnost prinesla povsem novega.

Različna razmišljanja o prihodnosti zlasti burijo duha, ko se okoli ljudi dogajajo vsem očem vidne dramatične spremembe, bodisi politične, kulturne, družbene ali gospodarske v najrazličnejših kombinacijah. Dramatične spremembe seveda poleg mnogih pravih ugotovitev zaradi prevelikega duha optimizma prinašajo tudi dramatično napačne napovedi, kakršna se je npr. med industrijsko revolucijo leta 1842 zapisala uredniku "Notranje-avstrijskega industrijskega in obrtnega lista", ki je "napovedal, da se bodo z 'industrijo' uresničile 'utopične sanje', da bo postala vojna nekaj nemogočega in bo nastopil večni mir, čas materialnega izobilja in celo socialne pomiritve".² Takšne, že povsem naivne napovedi pa niso povsem osamljene, saj so se ljudje motili ne le pri prihodnjem razvoju celotne družbe, temveč celo posameznega izuma in so tako nekateri izumitelji v prejšnjem stoletju s strojnico hoteli izumiti tako strašno učinkovito orožje,

¹ J. J. Servan-Schreiber: *Ameriško izzivanje*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1969, str. 66.

² Vodopivec Peter: *Socialni in gospodarski nazorji v slovenskih in sosednjih pokrajinah v predmarčni dobi*, Doktorska disertacija, I. del, Ljubljana, 1978, str. 161.

ki bi pri narodih zaradi strahu po uporabi za vekomaj odpravila potrebo po vojskovanju.³

Dramatično propadanje in še hitrejši propad blokavske delitve in komunističnega sveta je tako nujno prinesel na površje futurologe, ki so zmedenim ljudem pripovedovali, kaj jim bo prihodnost prinesla dobrega ali slabega. Najbolj znani med njimi je bil vsekakor do takrat neznani politični analitik Francis Fukuyama, ki je doktoriral na Harvardski univerzi in ki je nekaj pred zaposlitvijo v Ameriškem sekretariatu za zunanje zadeve razburil občinstvo s provokativno temo o koncu zgodovine. Z objavo predavanja *Konec zgodovine? (The End of History)* v časopisu o ameriški zunanji politiki *The National Interest* pa je povzročil nikoli končano razpravo o možnosti ali nemožnosti konca zgodovinskega procesa.

V svojem članku je takrat zapisal, 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".⁴ 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.

Vsej množici kritikov, ki so se odzvali na njegove provokativne teze, je v nauk in poduk in sebi v knjižni uspeh razširil svoj članek ter napisal knjigo z naslovom *The End of History and the Last Man*.⁵ V njej spoznajmo večno človekovo borbo za priznanje njegove vrednosti in dostojanstva, borbo, ki zgodovino neprestano žene naprej, dokler poslednji človek v univerzalni in homogeni državi, torej v liberalni demokraciji, svojo željo po priznanju povsem ne poteši, s čimer je dosežen konec zgodovine.

Ne bom se ustavljal pri različnih nedoslednostih Fukuyaminega nauka, katerih se zaveda tudi sam avtor, kajti s stališča te razprave nas zanima predvsem, ali bo bodočnost potrdila ta njegova predvidevanja. Fukuyama nam tako pušča vtis, da je človekovo iskanje svobode in enakosti, človekova želja po priznanju, vedno in povsod bila in je bistvo njegove človeškosti. 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 v nezgodovinski raj.

Za nas še zanimivejše pa je, da je Fukuyama v zgodovini našel večno stalnico - borbo za priznanje - 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. Iskati zgodovinske in sedanje stalnice in s pomočjo njih napovedovati prihodnost je zelo težko, vendar pa vseeno ne povsem brezupno opravilo. Res je, da zgodovina ni ubogljiva zgodovinarjeva igračka, temveč prej spolzka živa riba, katero je nemogoče trdno držali v rokah in se bo zato vedno znova in znova pisala.

³ Glej John Ellis: *The Social History of the Machine Gun*, Pimlico, London, 1993.

⁴ Francis Fukuyama: *Konec zgodovine?*, Nova revija, 9, št. 101-102, 1990, str. 1275.

⁵ Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, Penguin Group, London, New York, Ringwood, Toronto, Auckland, 1992, 418 str.

Vendar lahko kljub temu v njej spoznavamo nekatere dolgotrajnejše procese, torej nekakšne stalnice. In prav s pomočjo te dolgotrajne zgodovine lahko prepričljivo spoznavamo ne le preteklost in sedanost, temveč tudi prihodnost, čeprav spoznavati tu še ne pomeni dokončno spoznati. Preteklost in prihodnost lahko tako le poskusimo pojasniti, vendar vsekakor ne na Fukuyamin način, ki v neskončnem morju zgodovine najde samo en, večno zveličan kos dolge zgodovine - borbo za pripoznanje.

Kot vse futuristične napovedi je tudi Fukuyamina tako odraz konkretnih zgodovinskih razmer, v katerih je nastala, torej konca blokovske delitve in propada komunističnega sveta, s čimer je po svetu zavel močan vihar optimizma o novem svetovnem redu, seveda veliko boljšem in lepšem kakor tisti, ki smo ga zapustili. Kljub viharni kritiki so Fukuyamine napovedi zato lahko padle na plodna, sveže zorana tla, na katera pa se je sčasoma z novimi zgodovinskimi dogodki (vojne, terorizem in podobna čudesa) prikradel tudi plevel negotovosti, ki zopet preveva današnjo družbo. In prav ta negotovost potiska ob rob stare futuristične napovedi in zahteva hkrati nove. In prav tu morajo današnji intelektualci najti svoj prostor pod soncem, torej ne le pri razlaganju zapletene in negotove sedanosti, temveč tudi pri napovedovanju poti, na katero se podajamo. Ne prepustimo tega opravila le kartam in zvezdam.

Etnološki pristop v Rostoharjevem delu

MARIJA HAMERŠAK

Dr. Mihajlo Rostohar, ki se je s svojim znanstvenim delom odlikoval predvsem na področju psihologije, je že zaradi široke zasnove te, sebi najbolj domače znanstvene discipline posegal drugam, tudi na področje sociologije, antropologije in etnologije. Največ tovrstnih navezav lahko zasledimo v njegovih delih s področja socialne psihologije. To je navsezadnje razumljivo, saj to področje poleg prvenstveno psiholoških prvin zajema tudi velik del socioloških. V svoji razpravi bom obravnavala Rostoharjev prispevek k etnologiji. V naslovu zadnjega poglavja knjige "Osnove socialne psihologije"¹ se tja tudi neposredno podaja. Naslov poglavja se namreč glasi "Družbotvorne sile v luči etnologije".

Vsaj delno učbeniška narava celotnega dela je pustila svoj pečat tudi v njegovem zadnjem in na tem mestu obravnavanem prispevku s področja etnologije. Njegov prvotni namen je bil zato najbrž okvirno seznanjenje bralcev z nekaterimi področji razvoja človeških skupnosti v luči etnologije. Pisan je v dokaj arhaičnem jeziku. Tekst pa ima vendarle svoje odlike in zanimivosti v metodološkem in metodičnem smislu ter je vreden umestitve v zgodovino etnološko-antropoloških tekstov. Izdan je bil leta 1965.

Avtor ga sam naziva kot etnološkega, vendar nam že njegov bežen pregled zapelje misli tudi na antropološko področje.² Zastopani sta tako socialna kot kulturna antropologija. Njuno zastopanost potrjuje tudi literatura, ki jo je Rostohar uporabljal pri pisanju prispevka. V njenem seznamu so našla svoje mesto nekatera, v antropologiji zelo "zveneča" imena, kot so F. Boas, R. Benedict, B. Malinovski, L. Levy-Bruhl in drugi. Tekst želim enakovredno obravnavati v etnološkem in antropološkem pogledu.

Avtor nam na samem začetku teksta podaja lasten pogled na etnologijo kot znanost oziroma definicijo le-te. Glasi se takole: "Etnologija nam izpričuje, kako se je človeška družba oblikovala in spreminjala pod vplivom razvoja družbotvornih sil." Definicija je vsekakor zasnovana zelo široko. Zgolj zaradi lažjega razumevanja jo lahko razdelimo na dva dela. V okviru etnologije Rostoharja zanima človeška družba. Slednjo je obravnaval v določenem zgodovinskem obdobju, oziroma natančneje, na določenih stopnjah zgodovinskega razvoja. V drugem delu ga zanimajo družbotvorne sile, katerih razvoj sočasno oblikuje in spreminja to družbo. Te sile pojmuje predvsem psihološko. Kot zelo pomembni družbotvorni sili navaja namreč zavest krvnega sorodstva, iz katere izvirajo čustva simpatije, solidarnosti in požrtvovalnosti, ter zmožnost posameznikov, da svojo voljo in ideje uspejo sugestivno vsiliti množici. Ti pojmi so lažje razumljivi in smiselnejši znotraj Rostoharjevega teksta, saj v njem človeško družbo obravnava v zelo zgodnjih fazah razvoja.

Pot, ki jo je moralo prehoditi človeštvo, da so si njegovi predstavniki uspeli ustvariti in pridobiti zavest krvnega sorodstva, je zelo dolga. Ta vrsta zavesti se je krepila z družbenim reguliranjem človekovega spolnega življenja in temu sledi dolga zgodba. Rostohar namreč pravi, da je prvotne človeške skupnosti oblikoval spolni nagon. Bratje in sestre, ki so se nevezano med seboj spolno združevali, so živeli v

¹ Mihajlo Rostohar, *Osnove socialne psihologije*. Ljubljana 1965, str. 162-183.

² Antropologija kot zelo občirna veda o človeku bo na tem mestu obravnavana v socialnem in kulturnem smislu. Sicer to vedo zaznamuje tudi obravnavanje človekove biološke narave in pogojenosti (fizična antropologija), vendar v obravnavanem tekstu ta ni v ospredju.

gospodinjski skupnosti. Ti spolni odnosi so imeli le relativno trajnost. Ta živalski način spolnega življenja med človeškimi posamezniki je vladal na prvotni stopnji divjaštva. Prvo obliko spolnega izživiljanja v zakonski zvezi predstavlja skupinski zakon.

Druge razvojno obliko predstavlja punalua zakon, ki je obstajal med skupino mož in žena zunaj lastne družine. Na tej razvojni stopnji se zakonska zveza med krvnimi brati in sestrami izključuje, ne pa med bratranci in sestričnimi. Tu se začenja prehod iz sorodstvene rodbine v krvno mešano rodbino, kajti v zakonsko zvezo so se sprejemale tudi žene tujega rodu.

Tretjo razvojno obliko predstavlja sindiazmični zakon in navsezadnje četrto monogamni zakon. V sindiazmičnem zakonu velja žena možu več, kot je veljala v punalua zakonu na višji stopnji barbarstva.

Ker se pri mnogostranskem spolnem občevanju niso mogle razviti jasne predstave o krvnih odnosih družine, zlasti nejasno je bilo očetovstvo otroka, so bili šele z nastankom monogamije dani pogoji za nastanek vsestranskih rodbinskih čustev. Zavest krvnega edinstva rodbine je postala jasna in tako so se lahko tudi pri očetu razvila rodbinska čustva, kot je emocija simpatije, emocija solidarnosti in skrb za zarod. S tem se je samoohranitveni gon preoblikoval v rodoohranitveni gon, ki je psihična osnova rodbine.

Vprašanje družine je vsekakor neločljivo povezano s problematiko sorodstva in vrst zakonskih skupnosti. Ob tem Rostohar poudarja, da je bila prvotna rodbina skupnost matere in otrok. Kasneje navaja tudi druge oblike te skupnosti, ki so bile uveljavljene v dobi barbarstva, in se s tem hkrati poda na področje razpravljanj o matriarhatu in patriarhatu.

Večji del teksta o zgodnejših človeških skupnosti pa je posvečen problematiki roda. Opisuje ga kot večjo človeško skupnost, ki je nastala iz rodbine. Nosi še druge nazive, kot so gens, klan ali hiša očetova.

Gens ali rod je bila splošna družbena oblika pri ljudstvih v njihovi barbarski dobi. Ne le pri starih Grkih in Rimljanih, najdemo jo tudi pri azijskih, ameriških in avstralskih ljudstvih. Rostohar se je ob tem podrobneje ustavil pri Rimljanih in Irokezih ter opisal njihovo rodovno ureditev (prostorsko in politično ureditev, gospodarstvo, lastnino, šege in običaje ...).

Ko je stara rodovna organizacija propadla, je njeno mesto zasedla plemenska organizacija. Slednjo je vodila oseba, ki se je odlikovala ne samo po izrednih zmogljivostih, ampak tudi po izredni vladajočelnosti in pohlepnosti po premoženju. Primer takih družbenih sprememb zasledimo še dandanes pri indijanskih plemenih. Po združenju klanov so nastale fratrije kot zveza sorodnih klanov, ki so se združili zaradi skupne obrambe in zaradi pridobivanja hrane. Zaradi istih razlogov so se rodovi združili v plemena. To so organizacije, ki večinoma temeljijo na skupnih interesih in so prototip države.

Zgornje pisanje predstavlja le osnovno ogrodje, izvzeto iz obravnavanega teksta. Temu je dodanih še precej raznovrstnih etnografskih podatkov iz različnih delov sveta in kultur, ki poskušajo to ogrodje podkrepiti in obogatiti. Ti etnografski podatki so si kljub raznovrstnosti vendarle edini v skupnem določevalcu: nanašajo se na človeške skupnosti ali natančneje ljudstva, ki jih z ne najbolj posrečenim izrazom imenuje primitivna ali pa vsaj naravna ljudstva. Za Rostoharja so to ljudstva, ki še živijo na stopnji barbarstva oziroma še niso dosegla stopnje civilizacije. To je navsezadnje ključ do razkritja njegovega metodološkega pristopa v pričujočem delu.

Če se ozmemo po Rostoharjevi metodološki konceptualizaciji v širšem pomenu, tj. kako vidi, razume in preiskuje človeka in njegov svet, lahko opazimo, da ga vidi predvsem kot družbeno in kulturno.

Vse skupaj pa močno spominja na Morganov model razvoja človeštva. Tudi Lewis Morgan je s svojim legendarnim delom "Ancient Society" (Starodavna družba) našel svoje mesto v seznamu literature, ki je bila Rostoharju v pomoč pri pisanju obravnavanega teksta. Prav tako se je oprl na Engelsovo razpravo o izvoru družine, privatne lastnine in države.

Če so socialne koncepcije prejšnjega stoletja danes vendarle že nekoliko preživeta in zastarela stvar, je Rostoharjev tovrsten prispevek k zgodovini etnologije iz leta 1965 dobrodošel. Vanj je vnesel množino zanimivih etnografskih podatkov, kar obrodi svoj uspeh v primerjalnem metodičnem pristopu. Kot psiholog je tekst opremil tudi s psihološko terminologijo.

Literatura

Mihajlo Rotohar, Osnove socialne psihologije, Ljubljana 1965.

Božo Škerlj, Splošna antropologija, Ljubljana 1959.

Friedrich Engel, Izvor družine, privatne lastnine in države, MEID, V. zvezek, Ljubljana 1979.

Ingrid Slavec Gradišnik, Med narodopisjem in antropologijo. O razdaljah in bližinah. Razvoj slovenske etnologije od Šteklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj, Zbornik prispevkov s kongresa, Ljubljana, Cankarjev dom, 24. - 27. oktober 1995.

Pojav intelektualcev in univerz v zahodni Evropi

TOMAŽ BARBEK

Pojav univerz v srednjeveški Evropi je proces, ki je neposredno vezan z nastankom srednjeveških mest. Eden najpomembnejših dejavnikov za razvoj mest je trgovina in z njo povezana dejavnost, ki ob koncu antičnega obdobja oziroma v zgodnjem srednjem veku skoraj izgine. Na ponoven razcvet trgovine je srednjeveška Evropa, z izjemo Bizantinske države, morala počakati vse do križarskih vojn, katere srednjeveški Evropi prinesejo med ostalim tudi množično gibanje ljudi in blaga, do tedaj skoraj nepoznanega večinskemu ruralnemu prebivalstvu evropskega dela zemeljske oble.

Prav razvoj in razcvet srednjeveških mest prinese družbeni strukturi srednjeveških družb poleg treh obstoječih redov:¹

- tisti, ki molijo (oratores),
- tisti, ki se vojskujejo (bellatores),
- tisti, ki delajo (laboratores),

neko novo družbeno skupino, kakršna je bila v tem času sodobni srednjeveški Evropi neznana - rodi se intelektualec in z njim povezana družbena institucija, univerza.

Šolske institucije antičnega obdobja s propadom Rimskega cesarstva skoraj povsod izginejo. Edina izjema je morda Bizantinska država, ki kot dedič helenistične kulture in tradicije tudi ob nastopu krščanstva zadrži svojo visoko organiziranost, ki je v svoji tristopenjski obliki lahko primerljiva z današnjim šolskim sistemom: osnovna, srednja in visoka stopnja. Drugje v Evropi obstaja med antično in srednjeveško šolo radikalen prelom.²

Srednjeveško šolstvo je v svojih začetkih služilo izključno potrebam cerkve. Duhovščina je za svojo reprodukcijo morala zagotoviti pouk za mlade klerike, ki so morali za opravljanje duhovniške službe poznati vsaj minimum znanj, tako literarnih - besedila kakor znanstvenih - izračun velikonočnih praznikov in umetniških - cerkveno petje. Vsa ta znanja so mladi regruti duhovniškega stanu pridobili v cerkvi, večinoma v oralni obliki na osnovi pomnjenja in seveda v latinskem jeziku. Prav iz duhovniških in meniških vrst se povzpnejo ljudje, kot ALKUIN, minister Karla Velikega, v katerem lahko prepoznamo prednika intelektualcev, ki se pojavijo v prihodnjih stoletjih.

S pojavom trgovskih vezi z vzhodom se poleg eksotičnih tkanin, začimb, dišav in ostalih materialnih dobrin uvaža tudi intelektualno znanje v obliki grško-arabske kulture. Pregarjani heretični kristijani - monofiziti in nestorjanci ter židje so dela klasičnih grških filozofov predali v nasledstvo muslimanskim bibliotekam, katere so jih z veseljem sprejele. Sedaj se vračajo, a predvsem na mirnih, nevojaških stičnih točkah na jugu Italije in v Španiji. S pomočjo prevajalcev, ki so neredko španski muslimani, se arabska ali grška dela znova vračajo evropskemu prebivalstvu in mu odpirajo nova obzorja.

Prav tako ne moremo in ne smemo prezreti samostanskih prepisovalcev, ki so v slogu svojega vodila MOLI IN DELAJ naredili veliko pionirsko delo in omogočili razcvet intelektualne misli na osnovi znanj in dognanj starih antičnih avtorjev.

Človek, katerega delo je, da piše in uči; največkrat oboje hkrati; človek, ki profe-

¹ Georges Duby; Trije redi ali imaginarij fevdalizma, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985.

² Philippe Ariès; Otrok in družinsko življenje v starem režimu, Studia Humanitatis, Ljubljana 1990, str. 175-195.

sionalno deluje kot profesor in učenjak, skratka intelektualce, se torej pojavi z nastankom mest.

Intelektualec, ki se pojavi v 12. stoletju, je že profesionalce. Ima svoj vir znanja - stare avtorje, ima tudi svojo tehniko - posnemanje starih avtorjev. Zada pa si težko nalogo - narediti nekaj novega. In prav na osnovi ohranjenih besedil antičnega sveta lahko naredi korak naprej, ali kot nam je zapustil svoje razmišljanje Bernard iz Chartresa:³

"Mi smo palčki, ki smo se povzpeli velikanom na ramena. Zato vidimo dlje in več od njih, a ne zaradi boljšega vida oziroma višje rasti, temveč zato, ker nas oni nosijo in povzdigujejo s svojo veličino."

Čeprav so stičišča med grško-arabsko in evropsko srednjeveško kulturo predvsem južna Italija in Španija, postane središče krščanske kulture Francija. Eni najpomembnejših središč sta nedvomno Chartres in Pariz, ki se nahajata v preseku dveh svetov: severa in juga. Pariz postaja eno najboljših novonastajajočih intelektualnih središč tudi zaradi vse večje moči KAPETINGOV, od 987 nove francoske vladarske rodbine, katerih dedna posest je prav Pariz z okolico. Učitelji in učenci drviijo v katedralno šolo ali na levo obalo Siene, kjer uživajo večjo neodvisnost.

Učitelji profesorji so od cerkvenega šolskega vikarja pridobili pravico do poučevanja. S tem privlačijo študente v svoje domove ali v klavstre Svetega Viktorja in Svete Genovefe.

Pariz dolguje svoj ugled predvsem teološkemu pouku, ki ostaja osnova v hierarhiji šolskih predmetov. Vendar je na vidiku nova smer, filozofija, podprta z aristotelskim doprinosom srednjeveški intelektualni misli: SHOLASTIKA.

V sholastiki skušajo učenjaki predstaviti izročilo in celotno sodobno znanje v obsežnih sintezah. Sholastična metoda hoče z uporabo razuma in filozofije doseči kar se da temeljito razumevanje verske vsebine, da bi tako približala nadnaravno resnico mislečemu človekovemu duhu in tako omogočila sistematičen prikaz vseh verskih resnic. Filozofi torej ne iščejo resnice, ker ta trdno obstaja že od vsega začetka. Za sintezo sholastične misli lahko povzamemo besede ANSELMA IZ CANTERBURYJA:⁴

"Verujem, da bi bolje razumel".

Pojav študentskega življenja v novih šolskih strukturah ni bil vsem povšeči. Medtem ko je za študente Pariz izvir vseh intelektualnih užitkov, kar nam slikovito opiše John iz Salisburija v pismu Thomasu Becketu 1164 leta:⁵ "Srečno je izgnanstvo, kateremu je to mesto ponudilo gostoljubje", je za Svetega Bernarda Pariz mesto, kjer se znanje prepleta z najbolj nemoralnim načinom življenja: kockanjem, vinom in ženskami. Zato Sveti Bernard enači Pariz z Babilonom in pravi: "Pobegnite iz tega Babilona, bežite in se rešite, sebe in svoje duše."⁶

Samostanski šoli daje prednost pred mestno.

Kakšen pa je uraden odnos cerkve do novonastajajoče inteligence, katera izpodbija cerkvenim oblastem njihov absoluten monopol nad znanjem? V tem razmerju se pojavlja podoben problem kot v primeru nastajanja trgovine in trgovskega stanu, ki da kuje dobiček na račun časa. Kopičenje zaloga v pričakovanju lakot, nakup in preprodaja v ugodnem trenutku ter ostalim trgovskim malverzacijam nasprotuje čas cerkve, ki pripada le Bogu in z njim ni mogoče kovati dobička. Podoben problem se izpostavi v zvezi z izobraževanjem na tem pomembnem zasuku zgodovine Zahoda: Ali je mogoče prodajati znanost, ki prav tako pripada le Bogu?

³ Jacques Le Goff; Intelektualci u srednjem vijeku, GZG Zagreb 1982, str. 19.

⁴ Več avtorjev; Zgodovina v slikah 9, DZS, Ljubljana 1977, str. 4278.

⁵ Jacques Le Goff; Intelektualci u srednjem vijeku, GZH Zagreb 1982, str. 30.

⁶ Jacques Le Goff; Intelektualci u srednjem vijeku, GZH Zagreb 1982, str. 27.

Srednjeveška zgodovina, ki jo lahko skoraj enačimo z zgodovino cerkve, na svoji razvojni poti izoblikuje hierarhijo rokodelstev oziroma poklicev, ki se do družbenih sprememb v zvezi z razvojem mestnega življenja le malo spremenijo.

Tabu krvi - zdravniki, tabu nečistosti - kuharji in ob prehodu v denarno gospodarstvo tabu denarja - trgovci predstavljajo cerkvi poklice, ki če že niso prepovedani, so deležni vsaj silne nečastnosti. Sicer se ta indeks rokodelstev spreminja v času in prostoru, a ostane nekje do gospodarskih in družbenih sprememb med 11. in 13. stoletjem skorajda nespremenjen. Prav v tem obdobju se izvrši revizija stališč v zvezi z poklici, največ na osnovi sholastike, ki kot razločevalna metoda spreobrne grobo, manihejsko klasifikacijo predsholastične miselnosti.

Skrb za javno dobro, ki narašča z nastajanjem urbane uprave, ter splošni dvig življenjske ravni sta že posledica spremenjene mentalitete sodobnega človeka in državne uprave nasploh. Delo in garanje nista več razlog za prezir. Uporabljen trud ne opravičuje zgolj izvajanja poklica, temveč tudi prineseni zaslužek. Tako si profesorji novih mestnih šol, ki se v 13. stoletju preobražujejo v univerze, že izplačujejo mezde v različnih oblikah, bodisi od javne uprave bodisi od študentov samih. Plačilo je poslej upravičeno z delom samim, ne pa s prodajanjem znanja. Vendar cerkev v praksi dopušča to novo hierarhijo poklicev, v teoriji pa le stežka popušča tem družbenim spremembam. V tem smislu lahko razumemo tudi REIMSKI KONCIL 1131 leta, ki preprečuje menihom zdravljenje zunaj samostanov. S tem se odpre prostor in možnost za Hipokrata.

V tem času teoloških razhajanj med javnimi šolami in cerkveno oblastjo se v Parizu iz množice prihajajočih študentov izdvaja poseben glas: GOLIARDI.

Mistika, ki zakriva njihov izvor, legende, katerih avtorji so nemalokrat sami, in pa anonimnost večine nam vzbujajo zanimanje, da jih kot nenavadne intelektualce bolje spoznamo.

Goliardi so ne glede na njihov izvor predvsem klateži, tipični predstavniki marginalcev kot plod družbenih sprememb in procesov 12. stoletja. So begunci, brez materialnih sredstev, ki živijo od beračenja.

Da bi zaslužili za golo preživetje, so včasih tudi burkeži, klovnji in komedijanti. Kot takšni se vpletajo v intelektualno pustolovščino. Sledijo učitelju, kateri jim je všeč, menjavajo mesta in s tem sodelujejo v šolskem klateštvu, tako značilnem za 12. stoletje.

Čeprav so hudi kritiki sodobne družbe, ki so si namesto vojaških spretnosti za cilj raje postavili učenje, vsi sanjajo o nekem velikodušnem mecenu, ki bi jim omogočil srečno in brezbrizno življenje. Verjetno bi kljub hudim kritikam raje postali uporabniki družbenega sistema kot njihovi spreminjevalci.

Kockanje, pijančevanje in ljubezenske pustolovščine so najbolj priljubljena tema njihovih besedil. Tudi cerkveni dostojanstveniki, plemiči in celo kmetje, vsi so deležni posmeha in prezira teh marginalcev sodobnega intelektualnega dogajanja.

V 13. stoletju goliardi izginejo. Pregarjani in kaznovani zaradi svojih družbenih kritik ob neuspešnem iskanju svojega prostora na univerzi ali morda zgrabljena priložnost ob kakšnem mecenu so vzroki za njihovo postopno izginjanje iz intelektualnih krogov. Ob tem ne smemo pozabiti, da je vzrok njihovega izginjanja tudi ta, da univerza postane organizirano fiktivno središče intelektualnih ljudi. Prav iz vrst goliardov se dvigne eden najpomembnejših zgodnjih sholastikov, Peter Abelard, ki ob Petru Lombardu predstavlja prvi lik modernega intelektualca - profesorja. Abelardovo delo SIC ET NON in Lombardove SENTENCE predstavljajo temeljno delo srednjeveške sholastike. Na osnovi Abelardovega življenja lahko vsaj nekoliko spoznamo družbena razmerja oziroma odnos med cerkvijo in neodvisnimi intelektualci. Življenjska pot Abelarda, polna nepredvidljivih dogodkov, ga končno pripelje do dvoboja s Svetim

Bernardom. Posledica je Abelardova izolacija v samostanu, kjer pa se počuti kot v neki tuji, nepoznani deželi. Intelektualno raziskovanje in samostansko okolje, tako tradicionalno kot tudi novo meništvo, postajata poslej nezdržljiva. Vse bolj se v mentaliteti teh novih intelektualnih krogov ustvarja zavest: "Nisem delavec z rokami."

Abelard se o svoji karieri izraža s pomočjo vojaškega besednjaka. Zanj je dialektika arzenal, argumenti orožje. Intelektualni boji so zanj turnirji.

Abelardu, ki se zato, da se opredeli, ne loči le od viteškega okolja zaradi nestanovitnosti svojega življenja, temveč še globlje, od klerikalnega stanu svojega časa, delno spodleti, da bi se diferenciral glede na neko drugo okolje: glede na samostansko okolje.

V samostanih, v katere se mora zapreti, ga ne greni samo samostansko življenje, temveč nezmožnost živeti v intelektualnem raziskovanju in učenju, ki sta poslej nezdržljiva s samostanskim učenjem. Okolje intelektualca je mestno okolje. To je smer, kamor njega, učence in posnemovalce nenehno vleče. Ozaveščanje bodočih univerzitetnikov je zgolj vidik ozaveščanja nove mestne družbe.

Ta nova družbena skupina ob tem, da se loči od samostanskega okolja, bolj na splošno potrjuje, da ni zmožna in da se ji upira živeti od česa drugega kakor od svojega posebnega poklica, od svoje lastne vrste dela. Odklonitev ročnega dela in beračenja pa oznanja velike spopade in izbire 13. stoletja.

Prav spopad med beraškimi redovi in posvetnimi duhovniki v 13. stoletju sproži med univerzitetniki zavest o njihovem obstoju. Prepričanje, da ni mogoče pripadati meniškemu redu in univerzitetni korporaciji hkrati, ki ga kot eden prvih nakazuje že Abelard, poslej zaživi v polnem zamahu. Le-to se najbolj pokaže ob prihodu beraških menihov na univerze.

Vprašanje znanosti pri frančiškanih ni izzvalo rezkih prepričanj in za red ni bilo tako središčno kakor vprašanje revščine. A vseeno je bila znanost - šolanje na univerzah - eden izmed ključnih problemov reda po smrti svetega Frančiška.

Svetnikovo stališče je znano. Dopušča sicer pogljobljeno poznavanje Svetega pisma, zato pa pri minoritih obsoja znanost. Njegovo stališče temelji na prepričanju, da je znanost nezdržljiva z revščino. Ta nezdržljivost izhaja predvsem iz tega, da sveti Frančišek vidi v znanosti posest, lastnino, zaklad. V tem prepričanju so ga še okrepili novi videzi, ki si jih je znanost v njegovem času nadela: šolati se na univerzah, imeti knjige je v nasprotju s prakticiranjem uboštva. Utemeljevanje znanosti, ne da bi zanikali duha svojega ustanovitelja, postane dramatično prizadevanje njegovih učencev.

Tako se šele s svetim Tomažem Akvinskim uveljavi odprava ugovora zoper ročno delo tako v prakticiranju beraštva kakor v zvezi z intelektualnim delom. Poslej se brez ovinkov uveljavi potrebna specializacija intelektualnega dela. Univerzitetnik ima svoje rokodelstvo. Drugim naj prepusti skrb za ročno delo - kar ima tudi svojo duhovno vrednost - in naj ne trati časa s tistim, kar ni njegov posel.

Tako je tudi na teoretski ravni legitimiran najpomembnejši pojav delitve dela - utemeljitev specifičnosti univerzitetnika.

Tudi posvetnim učiteljem je pripadlo, da poskusijo ozaveščanju univerzitetnikov dati najbolj nepopustljivo formulacijo.

Dela Sigerja Brabantskega in Boetija iz Dakije postavljajo univerzitetnikovo ozaveščanje v opredelitev posebne vrline, postavljene na vrh etične hierarhije, služi pa za podlago pri razglašanju višjega mesta univerzitetnega statusa. Univerzitetniki, ki jih seveda krepijo razum in njihove intelektualne vrline, povzdigujejo svoj stan nad druge.

Tudi samostanski svet preveva razprava o ročnem delu, in sicer tako staro kot novo meništvo. Menihu - bojevniku starega kova, ki pride v Pariz in poskuša odvrniti študente od javnega šolstva na račun samostanske SCHOLA CHRISTI, se postavi nasproti razsvetljeni opat, ki ob prizadevanju, da bi pobotal samostan in šolo, priznava

koristnost, potrebnost in specifičnost šole in pozdravlja sveto mesto znanosti - Pariz.

Sredi 13. stoletja proces ozaveščanja univerzitetnikov že doseže stopnjo, da smo priča trditvam kot: "Ni boljšega stanu, kot je filozofov stan"⁷ ali "edini modreci sveta so filozofi".⁸ Takšno pojmovanje in razmišljanje seveda vzbuja zgražanje in obsodbo cerkvenih oblasti. Le-te se ne spotikajo več ob nasprotovanju šolski organizaciji sami, temveč jih moti previsoko mesto novih poklicev v hierarhiji družbenih struktur. Prav zato poskuša univerzo podrediti oziroma imeti nad njo vsaj jurisdikcijo tako svetna kot posvetna oblast.

Primer Pariza nam kaže, da je cerkev oziroma škofov pomočnik kanonik-sholastik 1231 leta izgubil pravico nad podeljevanjem licence za učenje.

Le-ta postane poslej stvar univerze in s tem je cerkev izgubila eno temeljnih orožij, s katerim je lahko disciplinirala univerze. Približno sočasno je v primeru Pariza suspendirana tudi svetna, predvsem kraljeva oblast. Komunalne oblasti so tretji nasprotnik univerzitetnim korporacijam. Univerzitetniki so v okrilju mestnega prebivalstva sestavljali moško skupino s krepko skupino samcev in mladih. Duhovniška narava te skupine je bila precej ohlapna, zato igre na srečo, obiskovanje prostitutk, pijačevanje in pretepanje moti prebivalce mestne komune. V primeru Pariza so nasprotja med univerzitetniki in meščani tako silovita, da je morala 1229. leta posredovati celo kraljeva policija.

Edini zaveznik univerz zato postane papež. Papež priznava pomembnost intelektualne dejavnosti, vendar hkrati računa predvsem na svoje interese in koristi. S svojo avtoriteto papež sicer dokončno suspendira lokalno in cerkveno oblast, univerze pa se vključujejo v politiko papeža.

V svojem boju za avtonomijo pa imajo univerze še eno močno orožje. Grožnje s stavko ali celo odcepitev postaja spričo ugleda univerz močan atribut proti možnim nasprotnikom.

Z doseženo stopnjo avtonomije univerz se prične odnos med univerzitetniki ter študenti močno krhati. Univerzitetni predavatelji s svojo pridobljeno samozavestjo zahtevajo za svoje delo plačilo tudi od študentov. Neredko se zgodi, da sami posojajo študentom denar, za katerega morajo le-ti zastaviti svoje največje imetje - knjige. Prične se vsesplošni trend izrivanja najrevnejših slojev družbe iz univerz. Ob tem se finančna sposobnost in imetje univerzitetnih predavateljev močno dvigne. Na račun tako dobljenih privilegijev neredko postanejo pripadniki tistih družbenih skupin, ki živijo od prihodkov fevdalnega ali prihajajočega kapitalističnega reda.

S takšnim načinom življenja in dela se univerzitetniki zapirajo v neke vrste svojo kasto. Položaj nasledstva, eno bistvenih obeležij plemstva, postane obenem tudi zaščitni znak univerzitetnikov. Primera Bologne ali Padove nam prikazujeta prioriteto in privilegije tako pri študiju kot pri zasedanju izpraznjenih kateder za tiste študente, katerih predniki so bili univerzitetni predavatelji.

Turška nevarnost prinese iz Bizanca ponoven razcvet helinizma. Univerze postajajo dovezetne za nova spoznanja.

Ob krizi srednjeveške sholastike, kljub naporom Nikole Kuzanskega, avtorja zadnjega velikega sholastičnega dela,⁹ se na površje prebija novo obdobje. Humanizem se širi po vseh univerzah Evrope, v tem času že večinoma nacionalno homogenih. Ob pravi poplavi univerz v 13. in 14. stoletju (tabela 1) v Evropi ter ob političnih dogodkih je internacionalizem, tako značilen za obdobje nastajanja univerz, takorekoč izginil.

⁷ Jacques Le Goff; Za drugačen srednji vek, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985, str. 213.

⁸ Jacques Le Goff; Za drugačen srednji vek, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985, str. 213.

⁹ Zadnje veliko sholastično delo se imenuje Apologija učnega neznanja.

V teh novih razmerah se pojavi nasprotje med srednjeveškim intelektualcem in renesančnim humanistom. Dialektiko in sholastiko nadomeščajo filologija - retorika, Platon in platonski dialog, ki postane temeljna smernica humanistom. Humanisti zane-marjajo stik z masami, saj so večinoma uslužbenci bogatih mecenov.

S tem pravzaprav naredijo v prvem hipu korak nazaj, s časom pa seveda renesansa prinese človeštvu plodove svojega ponosnega dela. S spoznanji, idejami ter veličastnimi deli humanizma se bo odslej napajal ljudski razvoj in napredek.

SKLEP:

Zgodovinsko pomemben tip izvedenca je intelektualce: definirati ga je mogoče kot izvedenca, katerega raziskava v širši družbi ni zaželeno (videli smo, da je imel novonastajajoči "sloj" ob svoji prezentaciji nemalo težav nasproti uradnim srednjeveškim institucijam).

Nova definicija znanja se zoperstavlja "uradnemu" znanju, vsebuje več kot le njegovo deviantno razlago. Intelektualec tako postane marginalni družbeni tip kot neposreden rezultat intelektualnih odklonov oziroma "miselne drugačnosti". Družbena marginalnost intelektualcev se izraža v pomanjkanju njihove teoretske vključitve v realni družbeni svet. Pri definiranju realnosti se zato pojavlja kot protiizvedenec, ki prav tako kot uradni izvedenci jemlje za model družbo kot celoto.

Toda medtem ko je model "uradnega" izvedenca uglašen z institucionalnimi programi in služi njihovi legitimizaciji, se intelektualcev model nahaja v "institucionalnem" vakumu, ki ga družba objektivizira podružba intelektualcev. Od strukturalne konfiguracije družbe pa je odvisno, do katere mere se taka podružba sploh lahko obdrži.

Družbene spremembe, ki so se pričele v 11. stoletju pod vplivom mobilnosti do tedaj relativno zaprtega Zahoda, omogočijo določeno stopnjo "pluralnosti", ki je pogoj za obstoj podružbe intelektualcev.

Z dosegom zavesti o svojem "posebnem sloju", ki ga srednjeveškemu intelektualcu omogoči družba oziroma se za te "privilegije" sam izbori, se le-ta pod vplivom "zgodovinskih dogodkov" umakne v intelektualno podružbo, ki mu daje čustveno zavetje. V podružbi se počuti "doma", kar za širšo družbo ne drži, zato se tudi zapira v neke vrste sorazmerno zaprto družbeno kasto. Pojmovanje intelektualca širša družba zato zanika podružba oziroma "kasta" pa jemlje kot realnost. V tej situaciji intelektualce razvije različne postopke za zaščito negotove podružbene realnosti pred zunanji grožnjami zanikanja/odklanjanja.

Z zatonom srednjega veka in hkrati spremenjenimi družbenimi razmerami se spremeni tudi vloga intelektualcev v družbi. Tako se s pojavom renesančnih humanistov še bolj zanemarija stik z masami in porazdelitev znanja navzven pade na minimum. Preteči je moralo kar nekaj časa, da so se plodovi renesanse in humanizma pokazali v družbi in napajajo nadalji ljudski razvoj in napredek.

Literatura:

- Jacques Le Goff; Za drugačen srednji vek, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985.
 Jacques Le Goff; Intelektualci u srednjem vijeku, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1982
 Georges Duby; Trije redi ali imaginarij fevdalizma, Studia Humanitatis, Ljubljana 1985.
 Philippe Aries; Otrok in družinsko življenje v starem režimu, Studia Humanitatis, Ljubljana 1990.
 Več avtorjev; Zgodovina v slikah 10, Državna Založba Slovenije, Ljubljana 1977.
 P. L. Berge, Th. Luckmann; Družbena konstrukcija realnosti, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988.

TABELA 1:

1	Salerno	9. stol.	16	Cambridge	1284	31	Perpignan	1349
2	Bologna	1088	17	Montpellier	1289	32	Huesca	1354
3	Pariz	1213	18	Lizbona	1290	33	Pavia	1361
4	Oxford	1200	19	Arezzo	13. stol.	34	Krakov	1364
5	Reggio	1200	20	Lerida	1300	35	Orange	1365
6	Vicenza	1204	21	Avignon	1303	36	Dunaj	1365
7	Palencia	1209	22	Rim	1303	37	Pecs	1367
8	Padova	1222	23	Coimbra	1307	38	Heidelberg	1385
9	Neapelj	1225	24	Orleans	1309	39	Köln	1388
10	Vercelli	1228	25	Treviso	1318	40	Budim	1388
11	Toulouse	1229	26	Perugija	1320	41	Ferrara	1391
12	Siena	1246	27	Cahors	1332	42	Erturt	1392
13	Valencia	1245	28	Valladolid	1346	43	Angers	1398
14	Salamanka	1239	29	Praga	1348	44	Piacenza	1248
15	Sevilla	1256	30	Firence	1349	45	Grenoble	1339

VIR: Zgodovina v slikah 10, DZS, Ljubljana 1977, stolpec 477

Napredni intelektualci v (možnem) posttotalitarnem obdobju

VOJAN RUS

V svojem referatu in tezah ugotavljam, da je sedaj morda nastal največji preobrat v človeški zgodovini v zadnjem desetisočletju, ker so največje in velike države trenutno zamenjale politiko sile s politiko miru, ker je sedaj v svetu več pluralizma kot totalitarizma (čeprav imamo še močne avtoritarnosti) in ker so vzroki za to veliko spremembo čisto realni: velike sile so uvidele, da politika sile lahko najprej uniči njih same in da politika totalitarizma vodi do takih katastrofalnih posledic kot so bile posledice hitlerizma za samo Nemčijo ali stalinizma za samo Rusijo ali maoizma za samo Kitajsko. Zato je sedaj morda nastopilo razdobje, v katerem bo, grobo rečeno, morda v človeštvu malo več pozitivnega kot negativnega, malo več življenja kot smrti.

Sedaj se zastavlja vprašanje, kakšna je vloga in mesto intelektualcev, potem ko se je zrušil zadnji veliki totalitarizem? Potem, ko se je zrušil berlinski zid in ko je padel stalinizem v vsej vzhodni Evropi, je pred nami naenkrat zelo zanimiv pojav: skoraj nikjer ni totalitarizma, ki bi surovo preganjal intelektualce, obenem pa je glas samostojnih in izvirnih ustvarjalnih intelektualcev danes v celem svetu bistveno manj prisoten in viden kot v 19. in 20. stoletju. Zakaj tako? Ali je sedaj, ko morda nastopa doba postopne evolucije, namesto raznih silovitih prelomov, ali je sedaj intelektualec nepotreben? Ali pa je sedaj del intelektualcev napačno razumel odnos z novo politiko in je zato izgubil svoj intelektualni status? In v zvezi s tem: ali intelektualec, ki želi to ostati, lahko aktivno vsakodnevno deluje v politiki, v politični stranki in v državnih organih? In podobno vprašanje: ali danes intelektualec nujno preneha biti intelektualec, če je religiozen?

Nadalje se zastavlja vprašanje: ali ima v današnjih bolj mirnih časih delovanje intelektualca še kakšen smisel, kot ga je nedvomno imelo za časa velikih totalitarizmov, za časa stalinizma in fašizma? Ali je še vedno glavna vloga intelektualca, da z junaško plemenito potezo izzove totalitarizem in s svojo žrtvijo priča, da je svobodni duh še možen; ali je sedaj način dela intelektualca bistveno drugačen? Življenjsko usodno bo v naslednjem stoletju vprašanje: kakšna je vloga intelektualca v spreminjanju potrošniške družbe v družbo z novo urbano kulturo, ki jo sedaj zahod še nima in tudi Evropa še ne? Ali ima intelektualec še kakšne pomembne naloge pri nastajanju te nove kulturne družbe? Brez nje (in ujeti v potrošništvo) lahko spremenimo južno Evropo kmalu v puščavo. Če ne zamenjamo potrošniškega modela, Evropa ne bo več svetovno konkurenčna, ker imamo zelo drago delovno silo: z novo kulturo pa postanemo bolj varčni, bolj konkurenčni in lahko lepše živimo kot danes.

TEZE

1

Prav pred letom 2000 se je prebila na površje človeštva morda največja svetovnozgodovinska novost v zadnjih 10.000 letih: premoč svetovnega miru nad vojno, svetovnega pluralizma nad totalitarizmom.

Čeprav ta zgodovinska sprememba še ni prav nič zagotovljena (in so še možnosti

krepite totalitarizma), je vendarle možna zaradi: a) spoznanja velikih držav, da je politika vojne in skrajnega totalitarizma za njih same najbolj uničujoča; b) propada vseh največjih totalitarizmov ob koncu 20. stoletja; in c) odsotnosti celovitega notranjega totalitarizma (so še elementi avtoritarnosti) v vseh sodobnih velikih in večjih državah.

2

Družbeni razvoj človeštva bo vedno - in tudi po možnem padcu svetovnega totalitarizma - vseboval večplastna nasprotja, bo vedno izrazito neenakomeren in večdimenzionalen, z zapletenimi in težko razvidnimi problemi. Zato bodo intelektualci človeštvu vedno potrebni kot intenzivni soustvarjalci kritične in ustvarjalne družbene zavesti.

Kot vedno v zgodovini, so danes in bodo jutri možni in potrebni intelektualci na vseh področjih: v znanosti, šolstvu, umetnosti, religiji, gospodarstvu, politiki in medijih; intelektualci so vedno in bodo vedno povezovali svoja specialistična področja s širšo družbeno problematiko.

3

Vloga intelektualcev je danes v krizi v vseh delih človeštva.

Zlasti očitna je sedanja nenadna, skoraj popolna izginitvev žive dejavnosti kritičnih intelektualcev v "deželah tranzicije", v bivših "socialističnih" deželah Vzhodne, Srednje in Jugovzhodne Evrope (Balkana).

Očitni so pojavi razočaranja, umika iz javnega življenja in pasivizacije številnih intelektualcev v teh deželah.

4

Eden od očitnih razlogov krize dela intelektualcev v "deželah tranzicije" je podrejanje dela intelektualcev ozkim, banalnim interesom političnih strank in drugim ozkim interesom (zlasti nacionalizmu, novemu etatizmu in populizmu).

Prevlada teh ozkih interesov ima na vseh področjih "tranzicije" očitne zaviralne posledice.

Za uspešen družbeni razvoj bo zato tudi v bodoče nujna družbeno priznana in realizirana avtonomija znanosti, umetnosti, šolstva, religije in medijev. Intelektualna kritičnost in ustvarjalnost lahko deluje v družbenem razvoju optimalno le v okviru take zagotovljene avtonomije.

Intelektualci lahko uspešno delujejo tudi v političnih strankah ali v oblasti ali v religiji ali v medijih. Toda samo tedaj, če so sposobni odločno obdržati avtonomno odklonilno stališče do ožjih interesov v svojih okoljih, če v ta okolja vnašajo praktično etiko in kvalitetno metodologijo in če samostojno povezujejo svoja specialistična področja s širšo družbeno problematiko (pri nas Slomšek, Janez Evangelist Krek, Canjkar v religiji; Cankar, Krleža in Masaryk v političnem gibanju).

5

S propadom vseh velikih totalitarizmov in z možnim (še ne gotovim) nastopom dolgega obdobja sorazmerno mirnega razvoja v večini človeštva se bistvo avtonomne in kritične vloge intelektualcev ne bo spremenilo.

Zelo pa se v teh novih pogojih spreminjajo oblike in smeri delovanja intelektualcev.

V soočanju z najstrašnejšimi totalitarizmi v 20. stoletju - s fašizmom, hitlerizmom, stalinizmom in z maoizmom - je bila posebno plodna protestniška in pogosto celo junaška drža intelektualcev in večkrat je bilo možno samo individualno delo v žigosanju totalitarizmov (samizdat ipd.).

S propadom vseh velikih totalitarizmov so se bistveno spremenili pogoji, načini in smeri delovanja intelektualcev.

Glavni današnji vzrok krize dela intelektualcev (apatija, eskapizem, pasivizem) je: le redki so izgradili nove načine delovanja, ki ustrezajo novim pogojem, ker niso bili pripravljeni na te nove razmere.

6

Novi pogoji možnega (še negotovega) sorazmerno mirnega, dolgoročnega svetovnega in evropskega razvoja zahtevajo tudi nove načine delovanja intelektualcev.

Sedaj niso več glavna spodbuda zgodovinskega napredka posamična junaška in mučeniška dejanja intelektualcev (Hus, antifašistični intelektualci, disidenti v času stalinizma, Aliende in dr.), ki so v soočanju s totalitarizmi bliskovito osvetlila temačno nebo in vlila drobec upanja, da je za obzorji popolnega mraka še svetloba.

Sedaj so najbolj učinkoviti drugačni načini delovanja kot v času totalitarizma. Ti so podobni (samo podobni, ne enaki) delovanju intelektualcev v času sorazmerno stabilnega razvoja Evrope, Slovenije in sveta med leti 1860-1914 (seveda morajo biti sodobni intelektualci povsem izvorni in ne morejo kopirati tega preteklega obdobja).

Novi načini delovanja intelektualcev zahtevajo še vedno dosledno avtonomno, dosledno pokončno držo in določeno pripravljenost za odrekanje. Vendar je danes zlasti potrebno še več dolgoročne temeljitosti kot v soočanju z velikimi totalitarizmi.

Verjetno so med sestavinami učinkovite vloge intelektualcev v možnem posttotalitarnem obdobju tudi:

A - Intenzivno delo na sintezi razvojnih smeri več družbenih področij (pri nas: Zois, Prešeren, Cankar, Krlježa, Kocbek, Trstenjak idr.).

Filozofski abstrakcionizmi vseh vrst ("marksistični" in "nemarksistični") onemogočajo tako intelektualno sintezo, brez katere je intelektualec zelo nemočen, brez kompasa v zapleteni, večplastni in večbarvni posttotalitarni družbi.

Seveda: prav nobena intelektualna sinteza ni bila in nikoli ne bo absolutna resnica. Toda težnja k sintezi je danes in bo jutri bolj nujna kot kdajkoli v preteklosti.

B - Graditeljsko, evlucijsko "drobno" delo (pri nas: Vodnik, Levstik, Slomšek, Janez Evangelist Krek idr.). Masarykov izraz "drobno delo" terminološko ni najboljši. Je pa vsebinsko točen kot označitev vztrajnega, dolgoročnega in sistematičnega kulturnega dela več generacij, ki gradijo nove kulturne kvalitete: predvsem z ustvarjalnim delom in ne na način trenutnih pretresljivih žrtev, niti z ambicijo hitrih političnih rešitev.

C - Družbenokulturni napredek v možnem, novem posttotalitarnem obdobju zahteva **več intelektualne kreativnosti** kot kdajkoli prej.

Dejansko "stanje duha" med znatnim delom deklariranih intelektualcev v "deželah tranzicije" pa je prav nasprotno kreativnosti. Po uspešnem in zgodovinskem pomembnem rušenju vseh glavnih totalitarizmov, številni intelektualci po letu 1990 ne gradijo nove družbe s kreativnostjo, ampak jo poskušajo nadomestiti z neplodnim prenašanjem osiromašenih in dogmatiziranih formul iz 19. stoletja (ali celo iz 17. ali 18. stoletja).

Eden od glavnih (še odsotnih) dokazov za oživljanje ustvarjalnosti intelektualcev

v "deželah tranzicije" bi bila: uresničena sposobnost dialoške sinteze med najnovejšimi vrednotami Zahoda in človeštva z zelo različnimi konkretnimi pogoji vsake dežele. Na žalost pa je na tem zgodovinskem izpitu padlo precej intelektualcev.

Tovrstna kreativnost - ustvarjalno spajanje najnovejših vrednot človeštva in zelo različnih konkretnih razmer - pa je tudi odsotna naloga intelektualcev v tako pomembnih področjih, kot so veliki muslimanski kulturni prostor, Azija in Latinska Amerika.

Vzroki za precej splošno krizo intelektualcev v sodobnem svetu so torej precej razpoznavni.

7

Potrošniška družba v razvitih deželah, ki množično otopi osebni razvoj in razmah kreativnih moči, ni totalitarizem, ki bi ga morali rušiti z velikimi junaškimi dejanji, ampak jo je možno prerasti samo s prevratom duha v vodečih slojih Evrope in Zahoda, samo z družbenim konsenzom in samo z množičnim kulturnim delom (ki bi bilo podobno množični amaterski duhovni in telesni kulturi v Sloveniji in Češki v drugi polovici 19. stoletja, vendar v zelo novih vsebinah in oblikah, ki ustrezajo novim tehničnim sredstvom in novim oblikam družbe.).

Ta možna kulturna evolucija-revolucija pa danes še bolj potrebuje pomoč kvalitetne intelektualne sinteze (znanj, zamisli in vrednot) kot v prejšnjih časih.

8

Preraščanje potrošniške družbe z novo urbano in posturbano kulturo se lahko izvrši samo kot mirna evolucija-revolucija duha in vrednot; le-to lahko izvede samo veliko novega kvalitetnega kulturnega dela, najlažje v okvirih parlamentarnega političnega sistema in v okviru socialno-tržnega gospodarstva, ki je značilno za del Evrope.

Zato ta duhovna evolucija-revolucija sploh ni možna kot boj na barikadah ali kot gverila v gorah in v mestih.

9

Brez odločnega preraščanja potrošniške družbe z novo urbano in posturbano kulturo, ki je bolj ekonomična kot vladajoče potrošništvo in okolju bolj prijazna ter bolj spodbudna za množični razvoj duhovnih sil in osebnosti, bo Evropa lahko kmalu zelo življenjsko ogrožena z raznimi krizami: z nepovratnim uničevanjem naravnega okolja, s prevlado puščav v Južni Evropi, še nadaljnje upadanje konkurenčne sposobnosti Evrope v tekmovanju z drugimi deli sveta in z velikim zastojem sposobnosti evropskega prebivalstva ter sintetična posledica vsega tega: padeč standarda in vpliva Evrope v svetu.

Diskusija

JANEZ PERŠIČ

Začel bom z Marxom. Kot je znano, je Marx rekel, da so filozofi svet samo razlagali, treba pa ga je spremeniti. S tem bi tudi pokazal: kar sem začel s temi Marxovimi besedami, je popolnoma iz mode. Še pred desetimi leti in več so intelektualci na svojih predavanjih v nekakšno zaščito pred politiko in pred politično doktrino, ki je bila marksistična, vedno začenjali: Marx je rekel... Sedaj pa začenjajo popolnoma drugače: perspektive slovenskega naroda so take in take... Hočem reči, da je to seveda sindrom neke provincialnosti, ki je bila značilna že od nekdanj za intelektualce v Sloveniji in je bila razumljiva: kvantiteta je majhna in tako tudi kvaliteta ne more biti močna. Imamo sindrom intelektualcev, ki dejansko svet razlagajo potem, ko je politika ta svet že spremenila. In ga potem vedno razlagajo tako, kot da je ta svet sedaj lajbnicevsko najboljši med možnimi. To se dogaja na splošno, ne govorim, da to velja za vsakogar pri nas.

Zato sem skušal, in te teze ste dobili na mizo, prikazati osebnost, mišljenje in politično doktrino Carla Sforze, ki je bil popolnoma drugačen od večine provincialnih intelektualcev, ki jih poznamo danes in v preteklosti v Sloveniji. Pa tudi v Evropi jih ni bilo veliko takih, kot je bil Carlo Sforza, ki je črpal iz italijanskega kulturnega in civilizacijskega miselnega kroga, kateri je bil bogat z preteklimi etičnimi idejami. Recimo pomemben je Joachim iz Fiore s konca 12. in začetka 13. stoletja, ki je sanjal, vendar je sanjal o kraljestvu svetega duha, ki bo vsak hip prišlo na zemljo. Danes lahko na to gledamo s posmehom, saj boga ni, svetega duha ni, vendar je kot neka združevalna visoka etična ideja to le bilo nekaj zanimivega. Pomembna je sveta Katarina Sienska, ki se je v svojem času bojevala za združitev cerkve in je imela tudi mistične vizije. Torej je visoka duhovnost prisotna v evropski in ožji italijanski duhovni tradiciji. Pomembna sta Dante, znameniti Mazzini v 19. stoletju in Carlo Sforza je macinianec in liberalec. Tako kot mnogi že naštetih in še drugi, je bil Sforza izrazito združevalni duh, bil je vizionar in bil je etično visoka osebnost, pri njem lahko govorimo o politični etiki.

V času med volitvami sem večkrat slišal nekakšen posmehek politični etiki na raznih okroglih mizah v smislu: prav tiransko so skušali dopovedati ljudem, da so politika zgolj interesi z bog ne daj kakšne etike zraven. Vendar zagotovo obstaja tudi politična etika. Carlo Sforza je bil intelektualno zelo širok in v prvi vrsti politik. Bil je minister po 1. svetovni vojni in italijanski zunanji minister po 2. svetovni vojni. Vmes je bil večino časa fašizma v emigraciji, kar je vendar konkretno in zelo pozitivno politično delovanje. Saj se ni kar skrtil, kaj šele, da bi se le priljuznil marksizmu, potem pa bi s cinično distanco rekel: to sem delal zato, da bi preživel, kar smo slišali od nekaterih naših intelektualčkov.

Navedem naj samo nekaj njegovih idej o Evropi, o njegovi združenosti Evropi. O tem je pisal v letih 1920 do 1948 in je vztrajal pri tej ideji v času stalinizma in fašizma; pri popolni razdeljenosti Evrope je vztrajal pri ideji združene Evrope, lahko rečemo vse svoje zrelo življenje. Pravi zgodovinar lahko ugotavlja nujnosti in prazno je pričakovanje, da jim bomo ubežali, čakajoč na sončno prihodnost. Pač pa je treba znati usmerjati interese lastne dežele v smeri naprednega toka. Mi lahko razpravljamo, ali res obstaja določen tok zgodovine; vemo, da Marx pravi, da smo mi tisti, ki tok ustvarjamo. Sforza misli, da vodi zgodovinska pot nujno v združitev Evrope, samo ne smemo biti proti temu toku, torej subjektivno delovati proti temu in v korist nekkih ozkih interesov. Prav združena Evropa se bo zgodila z nami ali proti nam. Če se bo zgodila, bomo tistim,

ki bodo prišli za nami, delovali kot svetle bakle intelektualnega bogastva, ki tvorijo najbolj čisto dediščino naše moralne tradicije. Če ne, bomo podobni pastirjem svete alianse iz 19. stoletja, torej bomo zopet ohranjevalci, ki so bili dejansko zavezniki uničevalcev Evrope.

VILJEM MERHAR

Ko govorimo o odgovornosti intelektualcev, soglašam, da moramo ločiti med odgovornostjo do lastnega naroda, ki mora biti v prvem planu, ter globalno svetovno odgovornostjo, ki se povečuje s hitro razvijajočimi se integracijskimi procesi. O tej zvezi smo v 60. letih brali knjigo S. Schreiberja *Ameriško izzivanje*, ki je aktualna še danes. Brali pa smo tudi deli ameriškega institucionalista J. K. Galbraitha - *Družba, ki živi v izobilju* in *Industrijska družba*. Galbraith je opozoril na logiko protislovnega delovanja industrijskega sistema. Ta deluje na temelju indoktrinacije potreb - potrošnje tako nacije kot posameznika. Metode indoktriniranja, ki jih uporabljajo seveda intelektualci v prepričevanju potrošnikov - vzbujanju njihovih potreb, pa spregledujejo nekatere pomembne negativne posledice - odtujevanje ljudi med seboj in emisije industrijskega sistema. Nosilci industrijskega sistema vztrajajo tudi na predolгих dnevnik, letnik in življenjskih delovnikih, ki bi jih lahko na temelju visoko razvitih produktivnih sil dela že radikalno krčile v vseh treh oblikah. Odgovornost intelektualcev je, da vplivajo na spreminjanje vrednot in to na nacionalni kakor tudi na nadnacionalni globalni ravni. Zakon kapitalistične akumulacije kapitala deluje namreč na globalni ravni - "razviti in bogati sever in nerazviti in revni jug", ki nudi ceneno delovno silo in s tem seli zaposlitev. Na ta način se povečuje sodobna nezaposlenost razvitejših držav. Na tovrstne izzive, ki kličejo po prevrednotenju vrednot - kritiko kapitalističnega profitno motiviranega gospodarskega sistema -, pa inteligenca reagira prepočasi ali pa sploh ne.

JANEZ PERŠIČ

Imel bi nekaj kritičnih pripomb in želel bi slišati tudi odgovore. Veste, nadvse pomembno je, da človek zastavlja sebi ali pa drugim vprašanja. Ni dovolj, da vsakdo pove nekaj svojega, potem drugi govorijo nekaj podobnega ali popolnoma drugega in so na koncu nametana neka mnenja brez kritike. Predlagam, da skušamo biti kritični. Ni nujno, da smo *advocatus diaboli* in da skušamo namenoma podreti določeno tezo. Vendar je tudi to način sodelovanja, da skušaš najti nasprotnikove šibke točke, ne pa ga samo pohvaliti. Meni se zdi to zelo uspešen simpozij in še enkrat predlagam, da se nekoliko bolj na široko odpremo javnosti. Vendar je prav, da na začetku v ožjem krogu stvari pretehtamo, kajti intelektualci dostikrat navrzijo visoke misli in sploh ne odgovarjajo na kritiko in le vztrajajo.

Najprej bi skušal dopolniti naslednje. Rekli ste: odgovornost intelektualca pred narodom in pred svetom. Jaz bi rekel takole: evropska intelektualistična tradicija je polna duhovnosti, zato naj intelektualec najprej reši sam pri sebi svoje probleme, naj skuša biti etično čim boljši; ni pa intelektualec človek, ki se je trudil ter postal scientista,

ki ogromno ve in ki sedaj misli, da bo lahko drugim trobil nekakšno etiko. Torej naj intelektualci najprej postanejo tudi etične osebnosti, res pravi intelektualci. Kot nista vera in znanost v nasprotju, kar smo slišali pri Trstenjaku, tudi nista v nasprotju etika in intelektualizem. Neetični intelektualec je skoraj že kontradikcija.

Kot sem napovedal, bom izrekel tudi nekaj kritičnih pripomb na predhodne razprave. Kolega Cajnko je govoril o Jožetu Potrču. Po tistem, kar je povedal, je bil Jože Potrč aktiven udeleženec samoupravnega humanizma. Kolega Cajnko je tako poudaril, da je bil antistalinist. To je bila takrat obrnjena doktrina, saj so vsi bili proti stalinizmu po letu 1948, pred tem pa si niso upali, niso mogli. Zato se mi ne zdi njegova drža, da je bil takrat antistalinist, izjemna.

Zmotilo me je tudi, zakaj je treba reči, da je bil Trstenjak največji slovenski humanist 20. stoletja; lahko bi pa vprašal, kdo je bil potem največji humanist v 19. stoletju? Kje je merilo, da je bil Trstenjak prav to? Podobno se dogaja, da vsi vemo, da je Prešeren največji slovenski pesnik; če pa boš vprašal, zakaj prav on, bodo vsi odgovorili, saj smo se tako učili v šoli. Imam še dve kritični pripombi, ob tem ko moji zapiski pravzaprav pozitivno ocenjujejo stvari. Kolegi Babiču sem hotel reči: zakaj pa moramo prav antiko preučevati kot pomemben del študija, zakaj ravno antiko? Lahko vzamemo marsikaj drugega, lahko vzamemo Indijo in Kitajsko. Kolega Lavrenčič, preveč te je razburil Bianchi, ki je bil povprečen italijanski nacionalist. Sami moramo paziti, da ne bomo upravičeno takšni v očeh Italijanov, ker po drugi strani nisi navedel, da je bila pred leti huda polemika, ali sme Dantejev kip stati v Tolminu in v tem je bila skrita protitalijanska nota. Prva teza: postavil ga je fašizem, potem so ga umaknili in sedaj bi ga spet dali nazaj; jaz mislim, da Dante nima nič s fašizmom. Drugi ugovor pa je scientistične vrste v tem smislu: Dante ni bil nikdar v Tolminu, kar je trdno dokazano; resnica, da ni bil, je prišla na dan in sedaj mora Dante iti. Jaz pa mislim, da smo lahko samo veseli, če tako velik pesnik in njegov kip stoji kjerkoli, ne glede na to, ali je bil tam ali ne. Ali smo res taki barbari, da se gremo nekakšne antiitalijanske igre, kar nam že Bianchi očita. Rekel bi še naslednje. Nekaj podobnega sem bral že pri Rotarju v okviru lingvistike in začudilo me je, ko si dejal, da kajkavci niso imeli svojih vojskovodij in gospodov, najprej so imeli Nemce, potem srbske kralje. Mislim, da se s takim razmišljanjem pravzaprav nikamor ne pride, ker bi potem lahko kdo rekel: Primorci nimamo svojih predsednikov, ker sta Drnovšek Zasuvec in Kučan Prekmurec; tako se lahko pride v neko dezintegracijo, vsakdo hoče le svojega nad sabo. Nekaj drugega je, da se uveljavi jezik. Vendar je to v tem trenutku zelo pretirano in nevarno za Hrvaško, s stališča nacionalnega preporoda pa je logično, da hočejo imeti en knjižni jezik. Švica ima res celo štiri uradne jezike, vendar je Hrvaška šla po drugi poti. Po eni strani bi hoteli imeti enotni knjižni jezik, po drugi strani pa od daleč slišim, da bi bilo popolnoma ustrezno, če bi bila to kajkavščina. Dobro, potem pa naj bo še čakavščina, pa naj bo štokavščina, bo pa Hrvaška kot Švica s tremi jeziki. Po tej poti pridemo do nevarnih sil, do nevarnih v tem smislu, da to pomeni dezintegracijo naroda.

ALEKSANDER LAVRENČIČ

Najprej o Dantejevem kipu. Kip Danteja je ostal v Tolminu, je pri gostilničarju. Drugo, Dante ima nekaj skupnega s fašizmom. Kot prvo, dvakrat je bil žrtev fašizma. Najprej ga je izkoristila fašistična propaganda. Med obema vojnama oziroma pod italijansko oblastjo so v Tolminu zelo poudarjali Danteja, izdajali so razglednice, kako

sedi pred Dantejevo jamo itd. Drugič pa je bil po letu 1947 spet žrtev po drugi strani, zato ker Italijan, pač mora biti fašist. Drugo glede Bianchija in glede označbe Tolminec kot barbarskega ljudstva. To je iz moje diplomske naloge in tam sem bil zelo pozoren na to, kako so posamezniki obravnavali to ljudstvo in njegovo mentaliteto, in med temi sem zasledil pač tudi Bianchijevo označbo. Ti pisci so Tolmince hvalili kot preprosto ljudstvo, da so radodarni, zelo pobožni, močno vraževni itd. Tudi to se vključuje v kontekst poudarjanja razlike med preprostim ljudstvom na vasi in z nekaterimi, ki živijo v mestih in se imajo zato za bolj prefinjene. V tem smislu sem podal tudi primerjavo z legendo o sv. Hilariju. Sicer je na Slovenskem slabo poznan kot svetnik iz naše bližine. Tam je cerkev in tam se je legenda pomešala z ljudsko domišljijo, kako je pregnal velikane iz teh krajev, nato so se mu ti velikani maščevali tako, da so ga vrgli v Nadižo. In ta kazen se je preprostem ljudstvu zdela zelo huda, saj so bili velikani visoki skoraj 100 m; glede na to, da so lahko stopili s hriba na hrib, bi ga lahko zmleli kot črvička, vendar tega niso storili. Medtem pa po legendi, ki je nastala v Ogleju, potencialnemu središču mučeništev strtega Hilarija, meščanom ni bilo dovolj, da so ga mučili, morali so ga tako tolči, da so mu izstopila čreva. V tem je razlika v mentaliteti. Zato sem tudi to uporabil, da primerjam preproste ljudi s Florentinci, kaj so pač oni počeli.

VLADIMIR OSOLNIK

Na kratko:

Glede mojega prispevka so pripombe kolege Peršiča točne in pronicljive: sprejemam jih z dopolnitvijo, da profesor Rotar teh vprašanj, ki jih jaz vidim pri Krleži, ni odkrival. On je pisal o poliglosiji, ker je želel opozoriti na to, da se na našem slavističnem področju pojavlja vrsta razmišljanj o usodi hrvaščine v soodnosu z južnimi ali jugovzhodnimi jezikovno štokavskimi sosedi in zamolčujejo hrvaška prevzemanja, sorodnosti ali stiki na jezikovno slovenski kajkavski severozahodni meji - ki je tudi naša slovenska najdaljša meja. V tem ima gotovo prav. Tudi on se je zelo veliko ukvarjal s Krležo in med drugim pisal, da je Krleža doživel več gledaliških uprizoritev v Ljubljani in Mariboru kot po vsej Hrvaški, da so bila njegova dela prej premierno izvedena v slovenskih gledaliških kot v Zagrebu, itd. A pustimo to.

Glede lokalne domoljubnosti kajkavcev in zaupanja nadrejenemu tujerodnemu vojskovodji Kevenhilerju je bila moja izjava morda nekoliko nedorečena: samoumevna globoka privrženost rojstnemu kraju pa je bila večkratno potrjena tudi v slovenski literaturi.

Glede tretjega vprašanja o jezikih Južnih Slovanov samo tole: tu so odprta številna vprašanja. Že Jernej Kopitar je nekoč imenoval čakovski, štokavski in kajkavski ne za dialekte, ampak za jezike. Sam menim, da se jezik nenehno razvija in da so vsi južno-slovanski - z najbolj ugodnim položajem slovenščine in bolgarščine - na poti v konstituiranje v neko dovršeno in trajno obliko. Nekateri do sedaj na tej poti niso še prehodili niti polovice poti.

Iz mojega prispevka je razvidno, da je bil dr. Jože Potrč široka, celovita in razvita humanistična osebnost /akademik dr. Janez Milčinski/.

Ni slučaj, da je dr. Potrč kot etik, dosleden humanist in demokrat kritično obravnaval tako doma kot v svetu tudi razne negativne pojave, kot npr. alkoholizem, narkomanijo, nezdrave odnose med spoloma, žensko neenakopravnost, izkoriščanje, nasilje in širše, vojno hujskaštvo in ogrožanje miru, rasno diskriminacijo, velikodržavni hegemonizem, avtokratizem, diktaturo in dr. V tem smislu je razumljivo, da se je Potrč uprl tudi takim negativnim pojavom, kot so bili fašizem, nacizem, stalinizem in podobno. Stalinizmu se Potrč ni uprl zaradi "takratne splošne drže", temveč predvsem zaradi svoje globoke in načelne etike in doslednega humanizma. Zaradi takšne njegove načelnosti je Potrč, kot je znano, prihajal v nasprotja in celo v nemilost pri takratni domači politiki z oznakami njegovega humanizma za iluzionizem, zanesenjaštvo, abstraktno nerealnost in podobno. Če pa je Potrč živel in deloval v samoupravnem socializmu in zaostrenih mednarodnih odnosih, menim, da to ne zmanjšuje vrednosti njegovega humanizma, prej obratno.

BORUT OŠLAJ

Misel, da je Trstenjak največji humanist 20. stoletja, seveda ni in tudi ne more biti znanstvena sodba, temveč moje osebno mnenje, ki Trstenjaku in njegovemu delu, po skrbnem preudarku, pripisuje določeno častno mesto v novejši slovenski zgodovini na področju humanistike. Kljub temu pa ta misel ni prazna, vljudnostna fraza, v smislu "o mrtvih vse najboljše", kot to želi razumeti gospod Peršič, temveč izraz mojega globokega prepričanja, ki sloni na vsaj treh argumentih. Prvi je zgolj kvantitativen in to na dveh ravneh. Trstenjak je bil sopotnik 20. stoletja, takorekoč od njegovega začetka do konca, pri čemer je z rezultati svojega dela zaznamoval dve tretjini tega časa (prva raven) ter pri tem na področju humanizma izdal več izvirmih del kot kdor koli drug v tem obdobju (druga raven). Drugi argument je seveda pomembnejši od prvega, kajti temelji na vsebini njegovih del. Tudi tega je mogoče razdeliti na dve presojevalni ravni. Prva je splošnejša in posredno zadeva pojem humanizma. Ne glede na to, kako široko razumemo ta pojem, dejstvo je, da predstavlja raziskovanje človeka kot človeka njegovo jedro, njegov najsvetejši del. Druga raven zadeva način Trstenjakove obravnave človeka, ki je interdisciplinarna v najzlahtnejšem pomenu te besede; združuje teologijo, psihologijo ter filozofijo. Tudi v tem aspektu Trstenjak nima enakovrednega "tekmeča". Tretji in zadnji argument ni manj pomemben od drugega, v mislih imam Trstenjakov praktični, z globokim spoštovanjem prežet odnos do pomoči potrebnega sočloveka, ki mu je vsakodnevno nesebično poklanjal ure in ure svojega prenapolnjenega delavnika.

Prav gotovo je mogoče najti koga, ki je na eni od navedenih ravni naredil več in boljše kot Trstenjak, toda gotovo ni bilo v tem obdobju nikogar, ki bi tako dolgo, predano in celovito bil Človek, premišljeval o Človeku ter Človeku pomagal. V tem smislu se mi ne zdi nikakršno pretiravanje, če Trstenjaku pripišemo mesto vodilnega slovenskega humanista v 20. stoletju.

Opozoril bi na nekaj, kar se danes zdi znanstvena fantastika s pogledom v preteklost. Morda se nekateri med vami tega spominjajo. Obstajala je izjemno močna nevarnost, bolj politična kot znanstvena, ki se imenuje marksistični economicizem. Vsi tisti, ki so hoteli o samoupravljanju govoriti tudi z vidika duhovnega gibanja, z vidika etike in z vidika vrednot, so bili na najbolj brutalen način obtoževani kot nosilci nečesa, kar je v popolnem nasprotju "z duhom časa". Nosilci tovrstnih socialnih orientacij so bili nekateri današnji izredno renomirani profesorji marksizma. In ti izjemno renomirani današnji profesorji seveda tudi glasno govorijo o etiki. Vem, da ste nekateri etiko vedno poudarjali. Mogoče pa se spomnite, da so bili tudi taki, ki danes poudarjajo etiko in ki so govorili nekdanj popolnoma drugače. Danes se bodo vsi strinjali, da je etika potrebna. Uradno mnenje takrat je bilo, da je ne samo odveč, ampak je etika taka deviacija, ki je lahko hudo nevarna. Vendar so danes taisti ljudje profesorji demokracije in etike.

BOGOMIR NOVAK

Imam repliko na tvoje vprašanje, zakaj nismo začeli razmišljati o politični kulturi pred nastankom samostojne države Slovenije. Ta pojem se je v svetu oblikoval v tem stoletju z namenom odkrivanja lastnosti narodnih značajev in narodne duše. V Sloveniji pa postane popularen po osamosvojitvi. Menim, da bi z natančnejšo obdelavo tega pojma odkrili pomembne zakonitosti in z njimi napotek, kako naj jih upoštevajo politiki. Čeprav gre na tem področju medsebojnih relacij za mehke zakonitosti, s katerimi se ukvarjajo antropologija, politologija itd., bi jih kazalo čim prej upoštevati.

Naj omenim še to, da je geslo "vstopa Slovenije v Evropo" postavila Zveza komunistov kot odkup za svoj sestop z oblasti. S tem je dosegla, da je postalo Leninovo geslo "en korak nazaj, dva koraka naprej" nekakšen dokaz avantgardnosti tudi danes pri vstopanju v Evropsko skupnost. Evropo se vidi z različnih geografskih smeri: sever, jug, vzhod in zahod drugače. Na Evropo še vedno gledamo preveč nacionalno kot na vzor.

Opozoriti velja, da se je z razpadom obeh vojaških blokov pojem Evrope spremenil. Odpravljena je stroga delitev na Vzhodno in Zahodno Evropo. Evropa je z vseh vidikov hkrati *coincidentia oppositorum*, ki kaže na eklektiko ali nekakšen morda napačen poskus sinteze nasprotij vseh nacionalnih kultur. Danes prevladuje še neuresničen in popravljen maastrichtski projekt Evropske skupnosti.

V tem smislu dvomim, da je Evropa jasna zgodovinska tendenca. Dostavil bi, da gre za ambivalentno tendenco, ker omenjeni projekt lahko navsezadnje tudi propade. Mnenje, da imamo Slovenci dovolj izkušenj s prilagajanjem tujim imperijem, je hipotetično, ni pa gotovost, ki bi jo potrjevala nacionalna zavest.

JANEZ PERŠIČ

Nenehno slišimo izraz nacionalna kultura. Ali je nacionalna kultura neka res močna stvarnost ali pa je zgolj precej fiktiven pojem? Nedvomno lahko govorimo o literaturi v nacionalnih jezikih, vendar ali to nujno pomeni neko povsem posebno nacionalno kulturo, ki jo ločujejo samo jeziki. Sem pristaš nacionalne kulture tam, kjer lahko rečemo: ta literatura ali ta smer ali to slikarstvo ali ta dramatika ali arhitektura je res produkt nacionalnega duha tega naroda in je to jasno prepoznavno. Na primer, za Plečnika, s katerim se nenehno hvalimo, bi težko rekli, da je v nekaterih njegovih delih karkoli izrazito slovenskega. Bil je Slovenec, ampak kar je napravil, sploh ne more biti tako označeno, vsaj ne po logični poti razmišljanja; lahko se gremo mistiko in ugotavljamo pri njem slovenske elemente, ampak je to že mistika. Res je jezik v literaturi nedvomno ločnica, vendar lahko govorimo o evropski kulturi, ne da bi napravili vsaj logično napako, o evropski kulturi, ki se piše kot umetnost v mnogih jezikih.

MILAN DIVJAK

Dotaknil bi se pojma politična kultura na Slovenskem. Tisti, ki poznate dela prof. Južniča in drugih s Fakultete za družbene vede, veste, da se s temi vprašanji že dolgo ukvarjajo. Že po letu 1970 so izdali knjigo, ki podrobno obravnava problem politične socializacije in kulture. Ta pojem so uporabljali že takoj po drugi vojni po Evropi in drugod, pa že tudi prej. Ne smemo trditi, da smo politično kulturo odkrili šele sedaj, prej pa o tem nismo razmišljali. Tudi o človekovih pravicah in podobnih problemih smo že prej pogosto govorili.

Narobe je tudi, če govorimo, da smo sedaj iznašli poklicno ali profesionalno etiko. Vsi dobro veste, da se je na tem že prej veliko delalo. Prej ste omenili dr. Jožeta Potrča, ki se je posvetil medicinski etiki. Pravični moramo biti tudi do prejšnjih časov. O etiki so naši filozofi napisali vrsto knjig, ki so ohranile svojo vrednost tudi v novem času.

VILJEM MERHAR

Kakor prihaja v obtok politična kultura, prihajajo v obtok tudi druge, na primer organizacijske in podjetniške kulture. To je pač moderen trend, da smo o teh kulturah sploh začeli govoriti, čeprav jih večkrat ne znamo jasno definirati. Kaj je na primer organizacijska kultura v odnosu do podjetniške kulture?

Omenil bi zelo praktičen problem: kakšna je morala, pa ne samo morala, ampak tudi kompenzacija mladih ljudi, ki delajo ustvarjalno, ki proizvajajo veliko in kakovostno znanje, pa morda niso ustrezno vključeni v distribucijo moči, da ne rečem lobijev, raznih skupin, ki so nastale z novim sistemom na univerzi. Poznam množico mladih ljudi, ki delajo veliko, ki delajo kakovostno in ki jim univerza sama reže peruti ne samo s tem, ker jih ne kompenzira moralno, ampak ker jih preprosto degradira s svojimi ocenami na popolnoma neobjektiven in neustrezen način. To se mi zdi, prvič, vprašanje poklicne etike na univerzi, na drugi strani pa se mi zdi sistemsko vprašanje, kako se naj motivira proizvajalce znanja. So mladi ljudje, manjše skupine, ki so protežirani do maksimuma. To so ponavadi tisti ne krivi ne dolžni, ki so etablirani v strukturi moči in distribuciji interesov, ki obstajajo tukaj in zdaj. So pa tisti, ki delajo resno, ki veliko pokažejo in ki ne samo obetajo, ampak so se že dokazali, ki so pa za to, kar naredijo, včasih celo penalizirani, ne samo da niso honorirani. To je bistveno vprašanje, ki ga na tej univerzi ne moreš sprožiti.

BOGOMIR NOVAK

Nisem trdil, da debate o politični kulturi pred osamosvojitvijo Slovenije sploh ni bilo. Želim povedati, da je prof. dr. S. Južnič že leta 1973 izdal knjigo *Politična kultura*, ki je doživela ponovno izdajo leta '89. Sam je po osamosvojitvi, leta '94 znotraj raziskovalnega projekta *Kultura v politiki, politika v kulturi v Teoriji in praksi* odprl razpravo s prispevkom, ki mu je sledila vrsta prispevkov drugih avtorjev. D. Rupel je pisal o kulturi Slovencev pred in po osamosvojitvi.

Na vprašanje, ali je narodna kultura realen ali imaginaren pojem, bi se odločil za prvo pod pogojem, da ima kultura v smislu ustvarjanja nacionalnega bogastva realno funkcijo, ki je pomembna za naše sprva nezavedno, kasneje pa zavestno osamosvajanje. Človek (inter)nacionalno izraža svoje ustvarjalne sposobnosti v takšnih ali drugačnih jezikih: slikarji v jeziku slikarjev, kiparji v jeziku kiparjev, arhitekti kot Plečnik v jeziku arhitektov... Jezik je tedaj najširše izrazno sredstvo kulture, ki prehaja nacionalne meje. Doslej je v Sloveniji prevladovalo prepričanje, ki sodi v okvir Adlerjeve teorije kompenzacije, da je naša kultura le obrambna reakcija na zunanje pritiske in občutek ogroženosti. Nadaljnja diskusija bi pokazala, če je bilo res tako, ali pa je omenjeno prepričanje, kot ga razumem, enostransko.

VOJAN RUS

Razprava, ki je na visoki ravni, je krenila na tista področja, ki jih sploh nisem pričakoval, zlasti glede odnosa intelektualcev, etike in politike.

Vendar se je bom udeležil, zlasti ker mi je dolžnost povedati izkušnje, ki jih imam in ki jih niti najsposobnejši med vami ne morejo dobiti samo iz knjig. Zato mi nihče med vami ne bo zameril, če bom k vaši razpravi o politični kulturi in o odgovornosti intelektualca dodal nekatere empirične in antropološke vidike, ki sem jih doživljal 60 let

v živo. Zelo neposredno poznam celotno družbeno znanost v Sloveniji in v Jugoslaviji v zadnjih 50 letih in prav tako slovensko in jugoslovansko politiko v zadnjih 60 letih. Poznam stališča in zadržanje skoraj vseh vidnih slovenskih in jugoslovanskih družboslovcev in politikov v teh šestih desetletjih.

Teoretična stališča kolega Novaka o politični kulturi so kvalitetna in se z njimi strinjam. Moram pa dodati nekaj o svojih izkustvih in o antropološko-etičnih vidikih politične kulture, ki so usodno povezani z velikimi sodobnimi razpotji slovenskega naroda: ali bo ta narod imel v naslednjih dveh stoletjih **skandinavsko** politiko in duhovno atmosfero ali **južnoevropsko-latinskoameriško** politiko in družbeno atmosfero.

Strinjam se, da so bile pri nas napisane lepe knjige o politični kulturi. Vendar se je treba bolj zadržati pri odločilnih razpotjih te kulture, ta pa so zlasti antropološko-etična. Predvsem gre za odnos med ozkimi osebnimi in naprednimi družbenimi interesi v politiki.

Politika je odločanje o bistvenih narodnih zadevah in zato ima politika zdaleč največ koncentriranih oblastno-upravnih kompetenc. Zato je - zlasti v nestabiliziranih mladih narodih, kot je slovenski - politika neverjetno privlačna za ozke osebne in ozke skupinske interese. Ko se polastiš močne politične pozicije, veliko lažje prideš do sredstev in družbene moči, kot če si šef velike in uspešne kapitalistične firme. Zato so s politiko povezane posebno močne osebne strasti pollaščenja oblasti, pollaščenja drugih ljudi in denarja, zlasti v novopečenih nacijah kot je slovenska. Tu še ni stabilnih bogatih in srednjih slojev, ki pridejo do vpliva in denarja tudi po drugih poteh in ne samo preko političnih strank kot pri nas.

Ker pa imajo prav v politiki podivjani osebni in skupinski interesi daleč najbolj katastrofalne posledice, je za zdrav družbeni napredek odločilna tista politična kultura in etika, ki reši najtežje vprašanje: vskladitev osebnih in družbenih interesov v politiki. To dokazuje nezmotljivo 450-letno izkustvo razvitih kapitalističnih dežel, ki pa je bilo precej odsotno pri sedanji tranziciji Vzhodne Evrope in Slovenije, čeprav vsi govorijo, da se zgledujejo po gospodarski in politični kulturi Zahoda.

Osrednji delež v novi politični in ekonomski kulturi, ki je bila temeljita priprava za uspešno tržno gospodarstvo in za večstrankarski parlamentarizem Zahoda, ima protestantizem. Ta teza seveda ni izvorno moja, je zelo znana in priznana ter dokazana teza Maxa Webra.

Ne morem pa se dovolj načuditi, zakaj te velike izkušnje svojim precej zmedenim kolegom v Vzhodni Evropi in na Balkanu sploh niso poskušali dopovedati zahodni družboslovci. Zlasti je bil tak pouk nujen po stoletju slabih izkušenj z modelom divjega, kaotičnega kapitalizma v Vzhodni Evropi (pred drugo svetovno vojno), v Južni Evropi, v Latinski Ameriki in v Afriki.

Gre za to, da je protestantizem (že zdavnaj preden sta začela uspešno funkcionirati koncem 18. stoletja kapitalistično gospodarstvo in v 19. stoletju parlamentarizem) 200 - 300 let z raznimi simboli dosledno prepričeval in vzgajal svoje vernike, da morajo povezati svoj osebni in družbeni interes. Težnja protestantizma ni bila asketsko uničiti osebne interese, ampak: najprej varčuj in trdo delaj, organiziraj dobro produkcijo v obrtniški delavnici in tovarni in dokler ne steče, nikakor ne razmetavaj z luksuzom; vsekakor poskušaj pridobiti bogastvo, toda vedno tako, da je rezultat družbene funkcije in da je samo bogastvo obenem osebna in družbena funkcija. To je bila sijajna etično-antropološka priprava Zahodne, Severne Evrope in Združenih držav Amerike na sorazmerno uspešni kapitalizem in parlamentarizem. In samo zato te dve stvari tam nekako funkcionirajo, ker je protestantska praktična etika že zdavnaj tako introventirana v način življenja, da se tega skoraj ne opazi.

Seveda so tudi protestanti grešni in nepopolni ljudje. Odločilno pa je, da je pri njih delež pokvarjenosti manjši in delež odgovornega dela bistveno večji kot v deželah divjega kapitalizma in divjega večstrankarstva.

Ko so pri nas pripravljali kapitalizem in večstrankarstvo, so zavrgli očitno zgodovinsko izkustvo, da je morala kot praksa najbolj potrebna v politiki in da je bistveni del uspešnega gospodarstva poslovna etika. Če hočeš dolgo prodajati z dobičkom, moraš dostavljati pravočasno dobro blago na pravo mesto; seveda je koristno tudi za vso družbo, če tako proizvajáš in posluješ. Tako funkcioniranje tržišča pa nikakor ni možno brez introventiranega novega življenjskega stila, brez inkarnirane nove praktične etike.

Sedaj pa k našemu slovenskemu izkustvu! Pri nas so bili ljudje, ki so se desetletja in desetletja predano ukvarjali z razvojem take realnohumanistične praksološke etike, ki je bila vedno koristna družbenemu napredku, ne glede na spremembe političnega režima, ki je bila nujna včeraj, ki je danes in bo jutri. Ti kvalitetni etični prispevki, ki so imeli izredno pozitivne družbene in politične rezultate v letih 1949-75, niso mogli zaradi ozkih skupinskih interesov vplivati niti na kaotično krizo slovensko-jugoslovanskega socializma po letu 1975 niti na kaotično tranzicijo po letu 1980, ker so v vsem tem času prevladovali ozki interesi. Izostanek etike vse do danes je imel očitne zelo težke posledice.

V tistem trenutku, ko se je začela druga Jugoslavija majati - takoj po smrti Tita in Kardelja -, so se apetiti znanih posameznikov in skupinic po prisvajanju politične in ekonomske oblasti ogromno povečali. V tem trenutku pa ni delovala protestantska ali janzenistična etika, ki bi ambiciozne intimno usmerjala takole: lahko si politik z veliko plačo ali kapitalist s krepkim dobičkom, vendar samo tako, da svoj osebni interes tesno povežeš z družbenim. Take moderne morale, ki bi politiko spremenila v upravljanje, kateremu je oblast podrejena, je bilo po letu 1975 kvečjemu za ščepec. Zato je bila politika predvsem borba za oblast. Šele v zadnjem času imamo v Sloveniji manjše zboljšave.

Take družbene posledice in zelo negotov razvoj Slovenije v naslednjem stoletju so neposredno povezani z naslednjim negativnim razpotjem v zadnjih tridesetih letih. Na eni strani je bila povsem avtonomna realno humanistična etika, ki je seveda vsebovala tudi racionalizirane protestantsko-krščanske vsebine. Na drugi strani pa so bili politično-strankarsko vplivni ideologi, ki so vladali samo s političnostrankarskim pritiskom. Le-ti so z vso ihto zastopali katastrofalni etični nihilizem, da moderna družba ne potrebuje nikakršne moderne etike in morale ter da je zlasti politika po svojem bistvu popolnoma neetična in nemoralna. Ti oblastno močni in teoretično nemočni družboslovci so med leti 1975-1990 odločilno vplivali na oblikovanje politike.

Zaradi borbe za oblast, ki se je razvnela zlasti po letu 1980, smo bili poklicno uničeni filozofi in družboslovci, ki smo zastopali organsko zvezo med etiko in politiko (kot upravljanjem) in uspešnim tržiščem in ki smo zato v praktičnem političnem boju za napredek slovenske demokracije v letih 1967-1972 dosegli veliko več kot vsa podobna politična gibanja v vseh "socialističnih" deželah. V pripravi kaotične slovenske tranzicije smo bili iz vseh slovenskih visokih šol vrženi tisti, ki smo napisali daleč največ izvirnih, kvalitetnih knjig o etiki in vse do danes so nam odvzete vse možnosti, da bi sodelovali v oblikovanju družbene in pedagoške etike. Strankarsko politični ideologi so začeli govoriti o etiki šele sedaj, ko so očitne posledice njihovega tridesetletnega etičnega nihilizma.

Sedaj je seveda povsem jasen odgovor, zakaj je tako malo dosegel tisti manjši del inteligence, ki je imel v Sloveniji in v Jugoslaviji že zdavnaj pred začetkom tranzicije, že pred 35 leti in vse do danes izjemno močne strankarske politične pozicije. Zaradi svoje polne vključitve v dirko za osvajanje oblastnih pozicij je manjši, vendar najbolj

vpliven del inteligence pozabil na svojo zgodovinsko odgovornost kritičnega stališča do lastne stranke in naroda, kakršnega sta vedno zmogla Cankar in Krleža.

Ta majhen, miselno leni del strankarske inteligence je v vsej Vzhodni Evropi ocenil, da je za zamegljevanje nenačelne borbe za oblast najbolj preprosto uvažati iz tujine čimbolj osiromašene abstrakcionistične formule. Te formule so delno resnične. Zaradi osiromašenosti pa so delno neresnične, predvsem pa so povsem brezplodne za kreiranje optimalnega konkretnega nacionalnega upravljanja konkretnih zgodovinskih procesov tranzicije.

Uvožene abstraktne formule tržišča, večstrankarske demokracije in nacionalnega razvoja so seveda delno resnične. Vendar so bile v skrajno osiromašeni obliki samo zamegljevanje stihijne borbe za oblast in v popolnem nasprotju z metodologijo naprednih intelektualcev v 19. in 20. stoletju, kot so bili Masaryk, Cankar, Svetozar Marković in Krleža. Ti so obče vrednote časa - naprimer humani napredek nacij - uspešno povezovali s konkretnimi pogoji svojih dežel in vse, zlasti novejšo evropske zgodovine. Odločilno je vprašanje: kakšni so konkretni pogoji za prehod Slovenije v socialno tržno gospodarstvo in v vsebinsko demokracijo? Tu so povsem nemočni abstrakcionistični ekonomski modeli: v ekonomsko razvojno analizo je treba vključiti temeljito preštudirane konkretne ekonomske pogoje, konkretne socialne in politične pogoje in konkretne mednarodne pogoje; konkretne slovenske pogoje je treba povezati z novimi konkretnimi pogoji Evrope in sveta koncem 20. stoletja.

Še majhna pripomba. Nimam nikakršne, niti najmanjše nostalgije, ker sem bil vedno realist. Vendar moram zaradi zelo poučne komparacije spomniti: tisti slovenski in jugoslovanski antifašisti, ki smo se prvi v svetu spopadli s stalinizmom, smo številni že pred 50 leti začeli bolj samostojno razmišljati, kot so razmišljali v sedanji tranziciji. Mi smo bili takrat sami na svetu, morali smo misliti s svojo glavo. Značilna nosilca samostojne misli sta bila na primer Bakarić in Kidrič. Za razliko od socialistov, ki so, začenjajoč od samega Marxa, verovali samo v planiranje, so Kidrič in drugi že leta 1948 naredili izviren miselni preskok, ki je združeval tržišče in plan, blagovno proizvodnjo in socializem.

Tako izvirni in temeljiti prelomi z vso svetovno miselno tradicijo so bili tedaj narejeni tudi na drugih področjih, ker smo zavestno iskali svojo optimalno slovensko in jugoslovansko pot, ki ne bo slepa kopija niti vzhoda niti zahoda.

Za današnji čas je skrajno poučno, da je bilo nedvomno prav takratno izvorno mišljenje najpomembnejši temelj in najmočnejši impulz, ki je spodbudil vse napredne sile Slovenije in Jugoslavije, da sta do leta 1975 dosegli največji ekonomski in socialni vzpon v vsej svoji zgodovini. Program zveze komunistov iz leta 1957 pa je bil v tistem trenutku najbolj izviren med vsemi političnimi programi v tedanjem svetu, saj je popolnoma opustil vsako nakladanje o črnem kapitalizmu in belem socializmu, ampak je povsem znanstveno analitično govoril o novih družbenih pojavih v svetu, ki jih drugi programi še niso opazili. S kolegom Lešnikom se oba strinjava, da ni v sedanjem trenutku nikjer v svetu močnih, izjemnih intelektualcev, ki bi bili zelo odmevni. Seveda ni potrebna nobena nervoza, če jih ni prav v tem trenutku. Gre za bolj temeljno vprašanje naslednjega stoletja: ali sploh še potrebujemo ali pa ne bomo nikoli več potrebovali takih intelektualcev, ki gradijo humano sintezo vseh področij, kot je bil na primer Masaryk, ki je znal biti tudi veliki graditelj, in ne samo opozicionar in rušitelj.

Menim, da bomo take intelektualce vedno potrebovali, saj je zmoten trenutni videz, da je človeštvo na pragu stalne harmonične svetovne ureditve. V človeštvu ne bo nikoli absolutno enakomernega razvoja, ker bo človeštvo vedno zelo večplastno in zelo dinamično zaradi neenakomerne dinamike vsake plasti. Sistemska teorija, ki včasih človeško družbo zamišlja kot precej skladen sistem, ne greši s svojim poudarjanjem siste-

ma, vendar ker ne vidi, da so vsi človeški sistemi v vsem (znanem) neskončnem svetu daleč najbolj nestabilni. Vsi živalski sistemi so bolj stabilni in bolj urejeni od človeških sistemov. Človeški sistemi so bistveno manj urejeni zaradi izjemnih nihanj njihovega glavnega izvora, zaradi nestalne človeške ustvarjalnosti in ogromnega kaosa človeških potreb in interesov. Zato bodo intelektualci vedno potrebni, saj bo s samostojno misljo in avtonomno držo vedno potrebno iskati izhode iz človeškega neenakomernega družbenega in osebnega razvoja, iz človeških številnih nasprotij, večplastnosti, zaostankov, kriz in nihanj.

To dokazuje najbolj neposredno izkustvo: če bi se mi in vsa Vzhodna Evropa in Balkan podali v sedanjo tranzicijo z nekaj več intelektualne sistematične priprave, bi bili rezultati bistveno drugačni in boljši. Na vso Vzhodno Evropo so iluzionistično poskušali aplicirati miselno najbolj osiromašeni kapitalizem 17., 18. in 19. stoletja. Bili so tako mitično iluzionistično zasanjani, da niso videli niti tistega ogromnega novega dejstva, ki sta ga Vzhodna Evropa in Balkan imela pred nosom: da Severna in Zahodna Evropa nista več kapitalizem 19. stoletja, ampak je tam sedaj socialno tržno gospodarstvo.

Če bi v Sloveniji vse stranke na začetku dojele bistvo tega novega zahodnoevropskega modela, ne bi Slovenija zgubila toliko razvojnega zamaha. Povsod v Vzhodni Evropi so velike izgube, ker tranzicije nikjer ni pripravilo sintetično intelektualno delo. To delo v tranziciji ni več protestniško delo za razkrinkavanje totalitarizmov, ampak je težavno sintetično delo na povezovanju zelo razdrobljenih specializiranih znanj, ki jih je treba združiti, saj drugače ni mogoče optimalno voditi družbe, voditi s čim manj napakami. Samo s takim sintetičnim delom je mogoče vnesti v Evropo novo, bolj učinkovito in lepšo kulturo, kot je nižjevrstno potrošništvo.

To je pokazal že razvoj Češke in Slovenije pred prvo svetovno vojno, ko so bili materialni pogoji veliko bolj skromni. Tedaj smo gradili moderno in poceni slovensko kulturo s pevskimi zbori, z dramskimi krožki v vsakem majhnem trgu in v večji vasi, s planinskimi in gimnastičnimi društvi v vsakem majhnem kraju. Seveda bodo sedaj nekatere oblike nove kulture zelo drugačne zaradi novih tehnik in večje urbanizacije. Vendar bodo te nove kulture gotovo lepše, ekonomsko bolj racionalne in učinkovite spodbude ustvarjalnemu duhu, kot je sedanje evropsko in slovensko prevladujoče potrošništvo.

JANEZ PERŠIČ

Še ena dimenzija v evropski tradiciji se mi zdi zelo pozitivna, duhovnost. Sedaj govorijo: ponudimo nove vrednote človeštvu. Nisem nek pristaš skrajnih alternativnih ekstremistov. Ne gre za to. Neka duhovnost, ni nujno, da bi bila vera v boga, neka duhovnost je nujna. Vendar ne tako preprosto: namesto da se vozimo z avtom, bomo hodili v gore. To enim ne bo ustrezalo. Toda če bo nekaj več duhovnosti in več širokih obzorij, bodo take stvari, kot je planinstvo, in vse podobno pravzaprav le stranski produkt, sicer zelo pozitiven produkt, in konzumizem bo premagan na drugem velikem potu. Če pa bomo otroku vsiljevali, da gremo v planine, bo rekel: raje se grem igrat in z motorji vozit. Če pa bo neko splošno stanje v družbi prispevalo nenasilno duhovnost, bo manj teh materialnih grabljenj. Šel sem nekoliko v drugo smer, ampak se v glavnem z vami popolnoma strinjam.

Nekdaj niso bili novi duhovni pojavi samo pevski zbori, čitalnice in gledališki odri, ampak so bila v nekdanji Sloveniji tudi gimnastična in planinska društva močan izraz slovenskega duha in močno napredovanje nacionalnega in naprednega duha. V Sloveniji so imeli preprosti ljudje tudi v nekaterih drugih pogledih bolj živo duhovno življenje že pred drugo svetovno vojno, kot ga imajo danes. Pred drugo svetovno vojno je množica gospodinj in preprostih ljudi, seveda ne vsi, brala najboljšo literaturo vse večere, ker ni bilo televizije. Tudi po slovenskih vaseh so že od 19. stoletja naprej vse večere brali knjige Mohorjeve družbe, kar je vsekakor duhovno bolj aktivno, kot je zijanje v televizijo. In nihče ne more reči, da je bila to politična ideologija, temveč je bila le prijetna zabava, ki je hkrati gojila duhovnost. Podobno amatersko kulturo je mogoče razvijati tudi danes, seveda v zelo drugačnih oblikah zaradi novih tehničnih sredstev in novih načinov življenja. Bodočega sposobnega umetnika, kot je bil Ivan Pregelj, je lahko naslutil samo vaški učitelj ali duhovnik, ki je v tolminski vasi sam razmišljal, kaj je samostojno mišljenje in živa fantazija. Samo ta je lahko opazil v zadnji klopi Ivana Preglja, ki je bil duhovit malček, in ga poslal naprej v šole.

BOGOMIR NOVAK

Opazil sem, da ne gre le za krizo intelektualcev, ampak tudi filozofije. Kljub temu, da kot "nečisti" filozof nimam imanentnega vpogleda, sodim, da smo preplavljeni z literaturo anglosaksonske analitične filozofije in ameriške filozofije pragmatizma.

Pogrešam filozofijo celote. Pediček je v *Anthroposu* leta 1985 prvi pisal o Novi paradigmi teorije in prakse vzgoje in izobraževanja, ne da bi naletel na odziv v filozofij.

Zanimivo je, da potrebujejo holizem sociologi zdravja v Nemčiji in psihologi učenja, ki so ugotovili, da brez signifikativnega učenja, ki izhaja iz obeh polovic možganov, ni mogoč daljnoročni spomin. Tako F. Vester v "Krizi prenaseljenih območij" ugotavlja, da so neurejena urbana okolja posledica enodimenzionalnega mišljenja, ki ni več primerno za reševanje današnjih mnogostranskih svetovnih in nacionalnih problemov.

Takšna logika necelega je brez večdimenzionalnega in interdisciplinarnega mišljenja privedla do krize intelektualcev, ki se kaže tako v znanosti kot v šoli.

VOJAN RUS

V slovenski filozofiji imamo čudovite holistične knjige, kot je Trstenjakovo delo *Človek končno in neskončno bitje*. Trstenjak tu izvorno filozofsko in empirično dokazuje, kako se v človeku prepletajo temeljna nasprotja v izjemno kozmično bitje. Zanimivo je, da je ta knjiga kljub Trstenjakovi slavi skoraj popolnoma neznana in v slovenski filozofiji odrinjena, ker pač ne ustreza vladavini abstrakcionističnih smeri.

Vprašanje je: ali bo Evropska unija (EU) unija držav ali unija regij? Več dejstev govori, da bo EU unija regij. Na to kaže na primer že regionalna delitev Nemčije, v kateri se regijske tendence celo krepijo. Pridobljene kompetence pa si na primer Bavarska nikakor ne bo dopustila odtujiti v integracijskih procesih. V tej zvezi gre za vsakokratno vprašanje razmejitve med regionalnimi pristojnostmi in državnimi oziroma unijskimi pristojnostmi. Nekatere pristojnosti bodo pač morale prehajati na višjo raven - na raven države oziroma unije. Sicer pa moramo ugotoviti, da sodobne integracijske procese zahteva sodobna raven razvitosti produktivnih sil dela, ki z ekonomizacijo produkcije v velikem merilu čedalje bolj zahtevajo globalizacijo trga. V tem smislu se nadaljuje proces zaokroževanja trgov, ki se je pričel že z meščanskimi revolucijami. Te so odpravile fevdalno teritorializacijo (fevdalne meje) in izoblikovale nacionalne državne trge. Slednji pa so postali preozki za sodobno množično produkcijo, ki ne prenaša več državnih ekonomskih mej, ki produkte dražijo ali pa onemogočajo realizacijo prednosti produkcije v velikem merilu. Poleg teh pozitivnih vidikov, ki seveda podpirajo sodobne integracijske procese, kaže opozoriti tudi na negativne vidike teh procesov. Gre predvsem za selitev produkcije k ceneni delovni sili in s tem ohranjanje razkoraka med razvitejšim centrom po eni strani ter nerazvito periferijo po drugi strani. Liberalistični, po profitnem motivu stimulirani integracijski procesi vodijo lahko tudi do "sovražnih" prevzemov podjetij, ki s tem izgubijo svojo ekonomsko avtonomijo na razvojnem področju, tako da delujejo zgolj na temelju receptur in tujega znanja. Na ta način pa se lahko začne spreminjati značaj nacije, ki se začenja utapljati v univerzalizmu nadnacionalne integracije. Vloga inteligence na tem področju je zato izjemno pomembna, ker mora prav ona opredeliti pogoje vključevanja v mednarodna združenja in organizacije.

JANEZ PERŠIČ

Ne razumite narobe, če bom nekoliko izzival. Vendar je povsem logičen sklep, kar bom rekel. Ves čas se poudarja tudi v ekonomskih krogih, ni samo preprosta publicistika, češ sedaj nam gre slabše, ker smo izgubili jugoslovanski trg. Torej nam je prej šlo bolje. Sedaj pa pravite vi, da gremo v Evropo in da nam bo šlo še slabše. Logičen sklep je, da je bila Jugoslavija najboljša rešitev za Slovenijo. Mnogi pa so trdili, da ni tako. Govorim zelo distančno, nimam nikakršnih političnih subverzivnih namenov, ker sem Jugoslavijo imel rad in me ta Slovenija ni zelo navdušila. Sem jo pa sprejel kot dejstvo in bom sprejel tudi kaj drugega kot dejstvo, npr. pot v Evropo, ki me spet ne navdušuje tako zelo. To sem hotel povedati. So bile kritike, češ Jugoslavija drvi v ekonomski propad in če se mi ne odcepimo, bomo prej ali slej na hujšem kot če za kratek čas dobimo neka tržišča. Kot ekonomistu vam zastavljam vprašanje, kaj bi bilo po vašem mnenju najbolje: ali da bi Jugoslavija ostala ali da je neka zelo protekcionistično zavarovana Slovenija, ki pazi na kapital in na uvoz itd., ali tretje, da gremo nekoliko romantično v neko Evropo in upamo, da bo dobro.

Menim, da v svojih predhodnih razpravah nisem negiral osamosvojitve, ki gre v smer regionalnega povezovanja v sodobnih integracijskih procesih. Tudi druge države nekdanje Jugoslavije bodo slej ali prej postale regije nadnacionalnih združb. To je ekonomska zakonitost, ki se je pričela z meščanskimi revolucijami in se danes nadaljuje, kakor sem ugotovil.

Vprašanje nadnacionalnega povezovanja bi utegnil kdo zastaviti tudi tako: zakaj dezintegracija, na primer Jugoslavije, SZ, če pa tej dezintegraciji sledi zakonita integracija, na primer v EU? To vprašanje moramo povezati z ekonomsko neučinkovitostjo socialističnih etatizacij, ki se kljub večkratnim reformam niso uspele sanirati, ampak so drvele v čedalje večjo inflacijo in nestabilnost. Relativna uspešnost socialističnih etatizacij je bila le v razmerah aplikacije dosežkov prvih dveh industrijskih revolucij. V Jugoslaviji je bilo to obdobje do leta 1965. Tedaj smo z družbenoekonomsko reformo želeli premagati negativne trende, ki so preprečevali samodejno konvergenco sistemov in bi vodili v državno kapitalistično etatizacijo, ki je bila uspešnejša od državnosocialistične etatizacije. Ta je z birokratizacijo države in gospodarstva onemogočala zahtevne inovacijske procese, ki so edini solidni temelj gospodarskega razvoja. Zaradi teh blokad državne in gospodarske birokratizacije so izostali inovacijski procesi, ki so povečevali nestabilnost in zaostrovali strukturno problematiko našega gospodarstva. Zbirokratizirani državni aparat si je z administrativnimi sredstvi ekonomske politike ohranjal politično in gospodarsko moč, s tem pa ni dovoljeval, da bi prišli do inovativnih nosilcev gospodarskega razvoja, ker je iz teh procesov takorekoč izključil cele generacije intelektualcev, tako družboslovnih kot tehničnih. Razvojno zaostajanje se je zato čedalje bolj poglobljalo, ob ničelnih stopnjah gospodarske rasti pa je inflacija galopirala. To so ekonomski razlogi, zaradi katerih je prišlo do zloma socialistične etatizacije v Jugoslaviji in z njim tudi do osamosvojitve Slovenije, ki se sedaj mora vključiti v evropske integracijske procese. S tem pa bo izgubila del svoje državnosti, ker bo hočeš nočeš v teh procesih dobila lastnost regije.

VOJAN RUS

Res ima Kardelj pomembne zasluge za izdelavo in za sprejem jugoslovanske ustave iz leta 1975, ki je bistveno povečala in zagotovila samostojnost republik in ki je tudi Sloveniji leta 1990 omogočila, da je tako lahko dosegla svojo polno državno pravno samostojnost.

Zaradi zgodovinske točnosti pa moram povedati, da je leta 1970 prvi predlog, da se izdela nova, celovita ustava prišel od mene, ki sem bil tedaj politično aktiven v vodenju velikega demokratičnega vala v Sloveniji. V tem smislu sem tedaj pisal Titu, ker so prejšnjo ustavo hoteli samo dopolniti z nekaj amandmaji. Bakarić je v osemdesetih letih med odmorom simpozija na Bledu dejal, da je bilo tedaj veliko preseñenje, ker se je kot predlagatelj nove ustave pojavil nekdo izven običajnega kroga.

Ta nova ustava iz leta 1975 je prinesla republikam veliko samostojnost, na primer pravico veta, ki je bila že pomemben element konfederativnosti. Veto je dejansko deloval, republike so ga večkrat uporabile. Ustava iz leta 1975 nam je prinesla tudi republiško teritorialno obrambo, ki je bila seveda močnejše orožje samostojnosti kot kakšen plebiscit, kar so dokazale številne izkušnje v Vzhodni Evropi in v prostoru

Jugoslavije po letu 1989, saj so propadli številni uspešni plebisciti, ki niso imeli podpore lastne oborožene sile. Tako smo že pred enaindvajsetimi leti dosegli visoko stopnjo državne samostojnosti in suverenosti, ker smo se že tedaj zavestno borili za večjo državno samostojnost republik.

Povsem in zelo opravičeno in zgodovinsko nujno je bilo, da si je slovenska politika v osemdesetih letih intenzivno prizadevala za še večjo državno-pravno samostojnost Slovenije. Prvi v Sloveniji sem že leta 1982 javno in glasno opozarjal, da so znana šolska "predmetna jedra", ki so jih tedaj skuhalo v Beogradu, in podobne težnje v centru nekdanje Jugoslavije pokazale, da se po smrti Tita in Kardelja primitivni centralizem in unitarizem zaganja v politično ofenzivo. Edini možni obrambni odgovor je bila tedaj še večja državna samostojnost republik, na primer še več konfederativnosti. Leta 1988 se je pojavil še posebej agresiven centralizem, ki smo ga sicer tedaj premagali v zveznih političnih organih z ostrim, javnim soočenjem in dobro taktiko. Ta okrepljena ofenzivnost centralizma je seveda zahtevala kot nujno obrambo še odločnejšo krepitev državnosti ogroženih manjših republik.

Že zdavnaj pred letom 1990 je bilo torej razvidno, da je slovenska politika povsem upravičeno leta 1990 stremela k še večji samostojnosti. Pomanjkljivost pa je bila, da ni bila že precej pred letom 1990 izdelana precizna in temeljita nacionalna strategija, ustreza konkretnim zgodovinskim pogojem. Ni bilo kvalitetnih nacionalnih projekcij, ki bi tranzicijo znanstveno utemeljile s precizno in temeljito sintetično-večplastno analizo tedanjih konkretnih ekonomskih, konkretnih socialnih, političnih in konkretnih mednarodnih pogojev v Sloveniji, v Jugoslaviji in v svetu, zlasti v Evropi. Zato nismo v sami Sloveniji mogli odkriti prisotnih optimalnih pogojev za slovensko nacionalno strategijo in tranzicijo, niti nismo mogli v Jugoslaviji, v Evropi in v svetovni politiki poiskati in izkoristiti vseh faktorjev, ki so bili na razpolago za optimalno premontažo mednacionalnih odnosov v nekdanji Jugoslaviji.

Slovenci smo bili maksimalno zainteresirani, da bi bila premontaža dosledna in da se obenem izvrši mirno, organizirano in ne kot kaos. V kaosu bi namreč, kot sem predvideval že leta 1982 na simpoziju v Zagrebu, skoraj zagotovo zgubili našo že doseženo zelo ugodno, vsestransko posredovalno (in delno arbitrarno) pozicijo med Zahodom in Balkanom. Ker pa je na žalost prišlo res do velikega jugokaosa, sta nas seveda dva najmočnejša nacionalna etatizma vrgla iz te osrednje posredovalnosti, dosežene po letu 1945, v precej stranski zgodovinski kot. Po letu 1980 se je pozabilo, da je že od Trubarja naprej očiten naš kar največji nacionalni interes, da smo Slovenci vsestranski posredovalci napredka med Zahodom in Balkanom. To je bilo očitno številnim slovenskim politikom in kulturnikom v 400 letih pred letom 1980.

Takšen posredovalni položaj je optimalno izboljšal naše gospodarstvo, trgovino, naš politični in vsak položaj.

Pri mirni in odločni premontaži nacionalnih odnosov v Jugoslaviji bi nam morala biti najbližji zaveznici Bosna in Makedonija, ki sta bili kot mi zainteresirani, da ju ne podredita omenjena dva nacionalna etatizma.

Še veliko pomembnejši zaveznik za mirno in odločno mednacionalno premontažo Jugoslavije pa bi nam morala biti že veliko pred letom 1990 popolnoma spremenjena svetovna politika, ker so sedaj velike države prvič v svetovni zgodovini složno želele mir in seveda tudi mir na Balkanu in v Vzhodni Evropi. Zato bi Slovenci lahko še okrepili svojo že obstoječo (po letu 1945) posredovalno in arbitrarno vlogo v prostoru Jugoslavije, če bi pravočasno precej pred letom 1991 izdelali realističen in pravičen načrt za premontažo mednacionalnih odnosov v Jugoslaviji, za katerega bi gotovo lahko prepričali in pridobili velike države zaradi njihove zgodovinsko nove, skupne želje po miru.

VILJEM MERHAR

S tem v zvezi lahko spregovorim o mojih izkušnjah v Zboru republik in pokrajin skupščine SFRJ. Jugoslavija je bila interesno razdeljena na razvitejši zahodni in severni del (Slovenija, Hrvaška, Vojvodina) ter manj razviti osrednji in južni del države (Bosna, Srbija, Kosovo, Črna Gora, Makedonija). Ta interesna razdvojenost se je čedalje bolj protislovno izražala pri sprejemanju prav vseh ukrepov s področja gospodarstva. Tovrstna protislovja so se torej z zmanjševanjem učinkovitosti gospodarjenja poglobljala, ostajala pa so za skupščinskimi zidovi, ker jih mediji pač zaradi avtocenzure niso ali so jih v manjši meri obravnavali.

VOJAN RUS

Toda v 80-ih letih so se ta razmerja temeljito spremenila. Izkazalo se je, da ima Bosna podoben močan politični interes kot mi, da se ne podredi nobenemu od obeh centralizmov. Makedonija se tudi ni želela podrediti nobenemu centralizmu in v drugi polovici 80-ih let so oboji lahko bili naši najboljši zavezniki. Morali bi skupaj z njimi že precej pred letom 1991 predstaviti Zahodu najbolj moder načrt demontaže in pre-montaže jugoslovanskega prostora. Ta strategija in taktika pa bi gotovo dobila podporo vseh naprednih sil vseh republik.

VILJEM MERHAR

Znano je, da so prav srbski intelektualci v Srbski akademiji znanosti in umetnosti sproducirali znani Memorandum o Srbiji in srbskem narodu, ki ga je začel uresničevati Milošević in ki je povzročil vse, kar se je dogajalo po letu 1990. Gre za izrazito negativno konotacijo vloge intelektualcev.

JANEZ PERŠIČ

To, o čemer govorite zadnjih pet minut, sem pred tremi leti bral vsak dan v časopisih. Intelektualci ponavljamo, kar so novinarji pisali že pred tremi leti. Mene pa vendar včasih spodbudi stanje Jugoslavije neposredno pred razpadom do nekaj vprašanj. Veste, če bi bili računi v tej Jugoslaviji čisti, bi morda stvari potekale drugače. Morda pa je ustava iz leta 1974 tudi kaj kriva za ta razvoj. Kako imaš lahko učinkovito državo, ki je postala že kar konfederacija, če se potem v parlamentu v Beogradu pravzaprav ne počne nič drugega, kot da se posamezne republike in pokrajine pripravajo med seboj, katera bo kaj dobila in katera ne. Trdim, da je bil ta ekonomski sistem, pogojen s političnim sistemom, glavni krivec, da se je stvar razvijala v to smer. Bolje bi bilo, če bi takrat šli v ekonomske reforme in še naprej kot Kavčič, v določene liberalizme, ki so bili tako obsojeni. Ta ustava pa je bila sprejeta, da bi podkupili separatiste, vendar je ta

ustava naredila velike bariere v državi. Razprava v zadnjih petih minutah mi ni bila preveč všeč, ker naj bi šlo samo zato, kako se Slovenci znajdemo in čimveč potegnemo zase. Vendar, če kdo tako dela, gre stvar nujno v dezintegracijo. Leta 1974 bi bilo bolje misliti na nek boljši ekonomski sistem, ne pa na avtonomijo republik.

VILJEM MERHAR

Glavni mehanizem prerazdelitve dohodka v Jugoslaviji je bila inflacija - izsiljena primarna emisija, ki se ji jugoslovanska birokracija kljub načelnemu zavračanju nikoli ni želela odreči. Zaradi tega je zahtevala od vsakokratnih guvernerjev centralne banke lojalnost, ki je onemogočala avtonomijo monetarne oblasti.

VOJAN RUS

Tudi sedaj, ko se je razprava podala v analizo vzrokov razpada Jugoslavije, bom moral precej improvizirati, ker je ta tema zame zelo nepričakovana. Vendar se je bom udeležil, ker gre za vprašanje intelektualne sinteze. Zdi se mi, da je v zgodovinski analizi vsakega kompleksnega vprašanja treba raziskati vse specifične dimenzije družbe in njihovo realno sintezo.

Ko zastopa kolega Peršič tezo, da bi bila rešitev za drugo Jugoslavijo uspešen ekonomski sistem, je ta teza lepa in dobra. Vendar je bila neuresničljiva, če ne bi preje oblikovali ustrezne politične, socialne in mednarodne predpostavke novega gospodarstva. To so tudi v letih 1990-1992 potrdila začetna negativna izkustva s slovensko tranzicijo v še bolj tržno gospodarstvo.

To potrjuje vsa ostala prejšnja zgodovina, pa tudi naša. Tržno gospodarstvo smo Slovenci v drugi Jugoslaviji neprestano predlagali vse od začetka 60-ih let. Vendar so ti predlogi vedno znova zadeli na nepremostljive politične ovire zlasti v centralističnih in uravnilovskih težnjah v zveznih organih. Ti so bili večinsko proti ekonomski reformi. To večino pa so podpirali vsi retardirani, neučinkoviti višji, srednji in nižji sloji druge Jugoslavije.

Da bi utrli pot bolj tržnemu sistemu, smo morali Hrvati in Slovenci predvsem preprečiti grozeči centralizem in socialno-ekonomski egalitarizem v obliki popolne albanske "uravnilovke". Ta politični centralizem bi bil popolnoma enak sedanjemu centralizmu v Beogradu. Samo in šele, če bi bili Slovenija in Hrvaška trajno osvobojeni centralistične grožnje z uvajanjem elementov konfederativnosti (kot je pravica veta republik), bi imeli nekaj realnih možnosti, da dolgoročno uspeta kot pobudnici nadaljnje ekonomske reforme v drugi Jugoslaviji. Če smo želeli ohraniti Jugoslavijo pred 30. leti kot napredno deželo in razviti socialno tržno gospodarstvo, smo morali v letih 1974/75 okrepiti samostojnost republik. Po tej ustavi se tržišče Slovenije v Jugoslaviji ni nič zmanjšalo in Slovenija je pravtako še naprej delovala s svojimi 6 milijardami mark investicij v vsej Jugoslaviji.

V Sloveniji smo tedaj demokrati organizirali velik in močan demokratičen val. Ta je bil metodološko in politično daleč pred vsemi demokratično-reformnimi gibanji v drugih "socialističnih" deželah in jugoslovanskih republikah, ker smo se voditelji tega vala zavedali, da je v družbenem progresu povezano vse: ekonomsko, socialno, politično in mednarodno.

Za razliko od slovenskega in jugoslovanskega partijskega vodstva smo se slovenski demokrati zavedali: če v Sloveniji ne uvedemo bistveno več politične demokracije - zlasti neposredne volitve, več kandidatov za vsako mesto, odločno preraščanje monopola partije -, ne moremo zagotoviti stalnih političnih pogojev za krepitev tržnega gospodarstva. Ker je bila taka politična reforma zatrta, je bil že vnaprej onemogočen vsak poskus nadaljevanja ekonomske reforme. To velja tudi za Dolgoročni program ekonomske stabilizacije okrog leta 1980, ki sploh ni bil slab, vendar je ostal na papirju, ker ni imel stabilnih političnih predpogojev.

Nikakor pa niti danes ne smemo podcenjevati predpostavk za slovensko nacionalno sedanost, ki smo jo Slovenci uspeli oblikovati že v drugi Jugoslaviji z novo ustavo leta 1975. Z izborjeno večjo samostojnostjo republik smo že tedaj zgradili najpomembnejše predpostavke za to, da je še danes Slovenija glede tržnosti, demokracije in glede lahkote prehoda v polno državno samostojnost daleč pred vsemi drugimi "socialističnimi" deželami.

Seveda ne želim zanikati določenega deleža Demosa v državno-pravnem dokončnem osamosvajanju. Vendar je zgodovinsko dejstvo, da Demos še na oblasti ni imel notranje moči, zgraditi novo ustavo v letih 1990 in 1991, niti zgraditi nove oblastne strukture.

Državna in politična sprememba Slovenije v teh letih je potekala mirno in uspešno samo zato, ker je Slovenija imela že z jugoslovansko ustavo iz leta 1975 zagotovljeno veliko državno samostojnost. Slovenska osamosvojitev v letu 1991 se je izvršila v okviru ustav iz leta 1974 in 1975. Ohranili smo celotno strukturo dvajset let stare slovenske teritorialne obrambe in milice. Le-ta je ostala glavna garancija osamosvajanja leta 1990 in 1991, ker centralisti niso uspeli zrušiti ustave iz leta 1975 s tistimi amandmaji, ki so jih izsiljevali v letu 1988.

Proti temu se je tedaj odšla v Beograd borit številna delegacija slovenske Socialistične zveze. Bogdan Osolnik in jaz sva na seji zvezne Socialistične zveze sedla v prve vrste in se ostro in uspešno polemično tolkla z Miloševićevimi predstavniki, ki so hoteli izsiliti centralistične amandmaje. Če bi takrat iz Beograda organizirali v Sloveniji centralistično policijo, ki bi bila podrejena neposredno Beogradu, ne bi bil leta 1990 v Sloveniji mogoč noben organiziran oborožen odpor, ker bi policija, vodena iz Beograda, tak odpor že prej preprečila.

Rezultati ustave iz leta 1975 so bili torej za vse manjše republike pozitivni in so v Sloveniji še danes živi.

BOGOMIR NOVAK

Opazil sem, da je vsebina simpozija glede na naslov Intelektualci in sodobnost/preteklost precej pestra in široka. Tudi moj prispevek o politični kulturi implicitno zadeva intelektualce, kajti kdo je nosilec nacionalne in razredne zavesti, če ne intelektualci.

Ob koncu simpozija bi poudaril uspešnost izvirne sintetične metode, ki jo je omenil kolega Novak, se pravi, da smo inovativno zajeli široko družbeno problematiko: sodobne vloge intelektualca ne moremo dojeti, če je ne vidimo v večplastni konkretni celovitosti sodobnih družbenih razmer.

Zato je tudi naš drugi simpozij vnovična zmagovita potrditev - kot je bil v polni meri že prvi simpozij - antropološke in sociološke holistične metode, ki interdisciplinarno združuje vse družbene vede.

Očitno je bil tudi naš drugi simpozij zelo uspešen in zelo koristen. Kot vsi prisotni tudi sam iskreno ugotavljam, da sem se tu, čeprav že 50 let intenzivno raziskovalno delam v nekako petih fundamentalnih družbenih vedah, na tem simpoziju vnovič veliko naučil od ostalih udeležencev.

Ta simpozij je ponovno odkril in potrdil, da se je v Sloveniji v preteklih 50 letih razvil velik intelektualni potencial, ki pa je prav sedaj precej odrinjen v stran, čeprav bi vsi mi očitno lahko prispevali, da bi bilo v tej družbi bolje.

Zato sta oba simpozija v okviru teme MASARYK IN SODOBNOST dokazala polno življenjsko upravičenost takih simpozijev in našega obstoja kot intelektualcev.

Mnogim napakam bi se v Sloveniji lahko izognili, če bi neodvisno in izvirno intelektualno delo imelo ustrezno družbeno mesto in če nekateri intelektualci ne bi zapustili svoje intelektualne vloge.

To in vse, kar sem danes dejal, izražam seveda samo kot osebno mnenje, ki ne obvezuje prav nikogar.

S tem bi lahko zaključili. Še enkrat najlepša hvala za zelo kvalitetne prispevke in za lepo znanstveno doživetje!

Sodobni intelektualec - funkcija, čas in družba (teze iz daljše študije)

FRANCE ČERNE

Kakšno mnenje ali stališče imamo o intelektualcu(-cih), je v mnogočem odvisno od tega, ali je "on" tudi "v nas", ali se tudi mi čutimo vsaj deloma intelektualci.

I

Kot je znano, je etimološko beseda intelektualec (nadalje I) latinskega izvora: *intelligere*, *intellectus*, *intellectualis*. V slovarju najdemo za I prevod: umski (umni) človek, človek (raz)uma, razumnik. Toda latinska beseda *intelligere* je tudi izvor besede inteligent(-nost), ki jo slovenimo podobno: pameten človek, razumnik, izobraženec in inteligenca, ki jo prevajamo kot umnost, bistroumnost... pa tudi kot poseben sloj visoko izobraženih - kot umskih (intelektualnih) delavcev oziroma ustvarjalcev (izobraženstvo).

Ali sta potem intelektualec in inteligent enopomenska termina? Čeprav v kar precej primerih ljudje ti dve besedi zamenjujejo oziroma po vsebini enačijo (npr. tudi Kautsky, Lenin), pa se po mojem mnenju nimajo prav.

Za takšno mojo trditev navajam naslednje dokaze: inteligent je a) ali zaposleni ali v samostojnem poklicu, b) visokoizobraženi strokovnjak (ekspert) v različnih vejah dejavnosti (poklicno kot inženir, ekonomist, zdravnik, pravnik itd.); nadalje tudi umetnik različne vrste ali tudi duhovnik itd.; c) inteligenca je tudi sloj, ki je del t.i. srednjega razreda in se po funkciji nahaja bližje višjim kot spodnjim slojem družbe. Za intelektualca pa je značilno, da se ukvarja, razen s svojo morebitno strokovno in poklicno dejavnostjo, še z neko javnodružbeno - socialno, kulturno politično gospodarsko, pravno itd. problematiko in da uporablja svoj ustvarjalni, kritično analitični razum za kritično razmišljanje in razlago nekih pojavov oziroma temeljnih problemov sveta, lastne družbe, družbenega razvoja in človeka v njej. S tem se mora rizično soočati z etabliranimi družbenimi strukturami.

Tako sem zelo preprosto že podal *differentia specifica* za ožjo opredelitev intelektualca, zlasti sodobnega.

Intelektualec je po mojem mnenju I) inteligent-en, vendar ne samo to. Je prav tisto, kar sem dokazoval, da nekdo ni, če je samo pripadnik inteligence, ki je celo pogosto v spopadu zlasti z vidnimi predstavniki inteligence, ki je (inteligent) praviloma etabliran v strukturo sistema. 2) I je posebna osebnost - jaz, ki ne pripada tako rekoč nikomur - ne sloju, ne razredu, ne državi; nekateri pravijo, da nima mandata za funkcijo in ne statusa v družbi, katerega bi mu dodelila neka avtoriteta (Sartre). 3) I naj bi bil tako rekoč predstavnik "generičnega človeka" v človeku, kot *specie sui generis*. 4) Je tudi neke vrste "univerzalist", ki je po eni strani znani strokovnjak (ekspert) v svoji stroki, pa naj gre za naravoslovne ali socialne-humanistične vede, za inženirsko-tehnično stroko ali pa za umetnost, filozofijo itd. Razen s tem strokovnim področjem pa se ukvarja tudi z vsemi

Weltratsel kot s konkretnimi družbenimi - javnimi problemi doma in v svetu. 5) I je vsakdo, ki praviloma ni na oblasti in tudi ni ožji svetovalec oblasti oziroma vlade. Nasprotno, praviloma se z oblastjo spopada. 6) I je nadalje (vsaj praviloma) v javnosti znana, tudi že pomembna osebnost - s široko razgledanostjo in radijem delovanja, ki 7) uporablja svoj ekspertni in kritično analitični um za nakazovanje pravilne diagnoze pa tudi terapije za obolelo družbo. 8) Za intelektualca, zlasti visoke vrste, so značilne lastnosti, kot: vitalnost, ognjevitost, inventivna ustvarjalnost, lahek prehod od ene na drugo temo - razpravo itd. 9) Pravimo tudi, da so I glasniki in zaznamovalci dobe, predstavniki kulture, predstavniki (kritične) ustvarjalnosti naroda, tudi da je v njih "naseljen duh dobe", da vidijo stvari - procese globlje in dalje vnaprej, tudi prej kot nekateri pripadniki inteligence. 10) Da se I zaveda, da deluje univerzalno, da bi služil posamezniku, kar je protislovje, kar pomeni, da je I "nesrečna zavest" (Sartre, o tem več kasneje).

II

Le sem tako skušal najsplošneje, razlikovalno opredeliti I nasploh, ga je še vedno potrebno predstaviti podrobneje s pomočjo njegovega značaja, načina vzpostavljanja razmerij z okoljem, to je z drugimi ljudmi, z družbo oziroma z njenimi institucijami, ne na koncu z znanostjo in z znanstvenim raziskovanjem, še posebno če gre za strokovnjaka znanstvenika.

I nekako pozna predvsem svoj red, zunanji mu je vsiljen, zato se kaže navzven neredko v nekem boemskem obnašanju - kot neredoljuben, kot nediscipliniran, celo anarhičen, čeprav I ni anarhist v klasičnem pomenu, kot sta bila npr. Bakunin ali Kropotkin. Iz tega razloga tudi ne more biti strankar (partijec), ali vsaj ne dober. Ali če že vstopi v neko stranko, jo kmalu zapusti ali zamenja; lahko jo samo podpira v samo nekih, zanj pravilnih akcijah (glede na njegovo presojo).

Vsak I ima nekako svojo filozofijo; to je, ne pristaja dobesedno na nobeno drugo - tujo. Celo kritizira filozofe - kolege ali tudi druge, ki se ukvarjajo s filozofijo. Zaradi tega, prvič, njegovih intelektualnih razmišljanj ne sprejema v celoti nobena stranka, še manj jih vključi v svoj ideološki program. Njegova "ideologija" je zanj dejansko njegov sistem idej; čeprav stvarno ne priznava nobene (uradne) ideologije, se nobeni ne podreja. Nne more živeti - ustvarjati v okviru utesjenih kanonov neke ideologije, ki veže, ki zahteva hierarhično disciplino podrejanja itd. Njegove ideje so vendar kritika vsake ideologije.

Tako njegov cilj kot metoda mišljenja je kritika - kritika kritičnega duha, ki trga celoto v protislovne dele, kritika, ki ruši, oziroma odpravlja stare paradigme in oblike nove, anti-... Čeprav pa pri tem I večkrat pozablja na samokritiko. Navzven, nasproti uradni politiki, oblasti-vladi, vladajočim strankam zveni kritika I kot oporečništvu, ki ga dodatno izolira od "uradne družbe"; spreminjajoč se tako v individualnega "strelca", I ne pomeni uspeh prodor njegovih idej v vsakodnevno prakso, ampak je zanj že sam uspeh izvedba nečesa na poseben način. To je njegova kultura. S tega vidika ne govori, ne piše razprav, knjig... zaradi honorarja - denarja, tudi ne zaradi javnega priznanja ali slave. Njegov produkt je konstrukt kritičnega uma in ni blago, ki ima neko menjalno vrednost, in kot tak ima zanj prav v trenutku rojevanja največjo vrednost; morda še, kakšno je javno reagiranje, zlasti med drugimi I, pa tudi spodnjimi sloji (o čemer bom še govoril). Prisotnost v družbi, ki jo kot I iritira z novimi idejami kot paradigmami, spreminjajoč tako *status quo* starih, odživetih paradigem - kot *prime mover*, kot *keytrigger*, je zanj največje zadovoljstvo oziroma ima za njega največjo vrednost. Čeprav moram takoj dodati, da večina znanih, velikih I ni bilo zaradi tega *proletariat d'esprit*.

In kako je s trditvijo, da so veliki I na strani eksploatiranih množic, delavskega razreda..., kar tudi oblasti I večkrat očitajo (da so hujskači, revolucionarji..., ki netijo

nemire, spodbujajo nezadovoljstvo, pripravljajo tla revoluciji itd.)?

Sartre to na poseben način zanika. In morda ima celo prav. Sklicuje se na to, da je I univerzalist, ki skuša razumeti celoto. Da bi torej razumel družbo kot celoto (kaj je, s kakšnimi protislovji je obremenjena itd.), mora zavzeti nek zorni kot. Ta pa naj bi bil pravilen, če sovpada z zornim kotom in z interesi tistih, katerim je v neki družbi največ prikrajšano. Le tako se I s kritično metodo dokoplje do t.i. objektivne stvarnosti-resnice. S čimer pa se nekako tudi poistoveti s tem razredom ali s temi spodnjimi sloji in postane - hote ali nehote - če ne revolucionar, pa vsaj radikalni reformist. Nekateri pravijo temu ne več revolucionar, ampak prosvetitelj (nemško *Aufklärer*), npr. Habermas.

Ali je I s tem dejansko na strani "ponižanih in razžaljenih", je že drugo vprašanje.

Mnogokrat slišimo vprašanje, zakaj so I nekako le pristaši negativne dialektike; poglavitna jim je namreč anti-teza, ne sinteza (ki je po svoje tudi kompromis). Ali je takšen fanatizem v skladu s kritičnim umom tudi anti-intelektualist, kot nekateri imenujejo npr. Rousseauja (ki ga imenujejo antiintelektualističnega intelektualca)? Odgovor na to vprašanje ni preprost. Prvič, ta "anti" izvira najprej iz njegovega specifičnega človeškega značaja. Kaže, da je v njem močno razvit Dawkinsov "egoistični gen". Drugič, ta antitezna metoda je zanj sprejeta metoda, ki je zanj uspešnejša kot t.i. klasična, empirična, formalizirana znanstvena metoda (a o tem kasneje). Čeprav tudi ni izključeno, da je del njegove "intelektualščine", ki pa že intelektualizem oziroma intelektualnost predstavlja v pejorativnem pomenu.

I ni praviloma nacionalist. Čeprav to ne pomeni, da ni borec recimo proti zatiralcem - okupatorju, v boju za domovino in svobodno družbo (primer: večina francoskih I je bila v odporiškem gibanju, to je v boju proti fašizmu najprej v Španiji, zatem pa v domovini - Franciji). Vendar je njegova domovina še nekaj drugega, ne le nacionalna družba oziroma ožje država. Za večino naprednih I je prva domovina domovina človeka, to je človeška - svetovna družba ali človeški rod. Prav iz tega razloga so I sistemsko kritično analitični holisti in humanisti. Tudi ideje, teorije za njih ne poznajo meja. Ne glede na to, da so bile tudi izjeme med I, kot je npr. veliki nemški filozof M. Heidegger, ki je leta 1933 podprl Hitlerjevo deklaracijo.

V tem kontekstu je tudi razumljivo, da je večina I predanih svobodi v vsakem pogledu. Za njih je svoboda edino zagotovilo za nekaj drugačnega - možnega, na temelju propadanja stanj *status quo*. To pa je za njih, kot smo že slišali, glavno zadovoljstvo in spodbuda za nadaljnje I delovanje. Sartre pravi, da je "človek zaslužjen s svobodo".

I živijo kot ljudje lastno življenje. Ne poznajo togih pravil, kar je povezano z njihovim razboritim kritičnim duhom. Bolj so ekstravagantni, kot so posebneži. Ne iščejo samo drugačne družbe, ampak tudi drugačen stil življenja. Tako bomo lahko naleteli na I, ki živi boemsko, drugje pa zopet na nekoga, ki živi samostansko. Zlasti velja za mnoge francoske I, da so menjali večkrat svoje ideje, pripadnost stranki ali gibanju (kot primer navajam zopet Sartra).

I se proglajajo za borce za resnico. To pa iščejo drugače, kot to počno oni sami, kot morda eksperti ali njihovi kolegi, to je kot samo formalizirano znanstveno resnico (o tem več kasneje).

Posebna značilnost za I je njihov poseben jezik. Prihaja do semantičnih razprav, ali naj tako rekoč preko načina konstruiranja stavkov vzemo za stopnjo intelektualnosti nekega I. In res, jezik I je, zlasti če je izpod peresa pisatelja, izreden, duhovit, poln metafor in aforizmov, vsestranski, globok, pogosto tudi jedek, celo ciničen. Tako so upravičeni tisti, ki imenujejo I *l'homme de lettres*. Čeprav ni malo tudi tistih, ki dvomijo v eksaktnost besednega izražanja I, obtožujoč jih literarizma in verbalizma. Tako Wittgenstein razume I kot "posebni govorni sloj, ki igra posebno govorno igro"; Duke of Wellington pa jih imenuje *scribbling set* (prevod: škripala s peresom). Mnogim I tudi

očitajo, da spretno uporabljajo eristiko oziroma majevtiko pa tudi sofistiko. Vse to vodi kdaj pa kdaj do pravih jezikovnih vojn med I (zlasti v Franciji).

Že nekaj navedenih različnosti ali izjem v značaju in delovanju I nam budi pomisleke, da I ni lahko tipsko določiti. Ker niso statistična kategorija, ampak dinamično družbena. Torej za to, kdo je I, ni enotnih mer. Tako ne bodo I tisti, ki sodelujejo v množičnih demonstracijah proti ukrepom vlade, in ne nekdo, ki samo podpiše manifest proti zatiranju Kurdiv. Kar gotovo ni prav. Drugo, kar bi rad poudaril pa je, da pride do prave ocene, ali je bil in koliko je bil nekdo pravi I, šele praviloma *post mortem* - šele z vsestransko analizo in oceno njegove vsestranske osebnosti in dejavnosti. Zaradi tega ni na mestu noben epitaf v časov življenja nekega I.

S takšnega vidika je vsaka najsplošnejša opredelitev I vedno preveč abstraktna, da bi bila resnična. Potrebna nam je njegova celotna biografija in bibliografija, da bi lahko vrednotili, koliko je kdo bil ali ni bil I.

Morda je splošna opredelitev česarkoli primerna in priročniško poučna za ljudi, ki potrebujejo kratko, slovarsko opredeljevanje različnih kategorij ljudi oziroma osebnosti. Proti njej pa bodo prav gotovo najprej intelektualci. Dejansko so oni tisto, kar so...

Zaradi tega smo priča poskusom t.i. posebne klasifikacije I v različne podvrste. Če jih nekaj samo naštejemo: klasični in sodobni, pravi in nepravi, levi in desni, napredni in konservativni, revolucionarni in nerevolucionarni, humanistični in nehumanistični, veliki in manjši intelektualci. Prav s temi pridevniki pa potem nadalje klasificirajo na podoben dvojni način kategorije: intelektualnost, intelektualizem (ne kot filozofska smer), intelektualizacija.

Javno mnenje o I je precej pestro. Še posebej pa je zaostren odnos različnih režimov, strank oziroma vlad do njihovega pisanja in delovanja. Tako menijo o njih, da so duh časa, dobe, tudi velikani duha, pa zopet čudaki, zmede, ničvredneži, duhovni prekucuhi, rdečkarji in še kaj. Zaradi njihove velike moči oziroma vpliva na javnost so jih zlasti v totalitarnih državah preganjali, jim sodili (tako v Hitlerjevi Nemčiji kot v Stalinovi SZ), uprizarjajoč pravo sodobno inkvizicijo. Pa tudi meščanski demokratični režimi niso ravno navdušeni nad I oziroma prijazni z I, šikanirajo jih na različne načine, zlasti z omejevanjem njihovega statusa v družbi, z izolacijo v medijski javnosti itd. (glej obdobje maccahizma v ZDA).

Le malo je bilo voditeljev držav, kot je bil de Gaulle, ki je na zahtevo nekaterih, da aretacija Sartra zaradi podpisa manifesta 121-tih kot obsodbe eskalacije alžirske vojne, menda dejal:

"Pustite intelektualce naj delujejo... Voltaire se ne aretira..."

III

O vprašanju, kdaj se je pojavil termin intelektualec (I) v razvoju družbe, veljajo različna mnenja. V glavnem lahko ločimo tri:

Eno mnenje zastopa, da se je pojavil I kot družbena kategorija že zdavnaj, kot nek zarodek ali prototip sodobnega I, to je z delitvijo dela na fizično in maloštevilno "umsko" delo, ali tudi s prvimi oblikami civilizacije oziroma s prvo kulturno stopnjo.

Drugi pravijo, da so to bili šamani, magi, vrači, kasneje svečeniki-duhovni oziroma še kasneje misleci-modreci, prvi filozofi v Aziji, s tem pa v stari Grčiji in Rimu. Tem naj bi zgodovinsko sledil srednjeveški tip I, ki naj bi se v glavnem rekrutiral iz vrst sholastikov (npr. T. Akvinski), na koncu srednjega veka pa tudi iz vrst reformatorjev.

Tretji pa povezujejo pojav I šele z rojstvom industrijskega, kapitalističnega, tržnega sistema, ki temelji na še podrobnejši delitvi dela tako v gospodarstvu kot v družbi sploh. Tako naj bi bili nekakšni prvi intelektualci renesančni humanisti kot ostr

nasprotniki mračnega srednjega veka. Še vedno pa v glavnem kot filozofi, skupaj že z nekaterimi laiki kot pisatelji ali kot komunarji. Znanost je bila namreč tedaj šele v povojih, zato še ne moremo govoriti o znanstvenikih intelektualcih.

Tako se dejansko poraja sodobni I šele z drugo in deloma šele s tretjo znanstveno, tehnično - tehnološko revolucijo, ki pa že zahteva tudi I z novo vsebino z novo funkcijo (o tem kasneje).

Formalno pa se je uradno pričel uporabljati naziv intelektualcec najprej v Evropi in kasneje v svetu po t.i. Dreyfusovi aferi (1898), kjer je bilo obtoženih veliko razumnikov kot "intelektualcev".

IV

Ko tako govorimo o sodobnem intelektualcu (I), naj takoj dodam, da je ta sodobnost a) širša, ki pričinja s t.i. zahodno (evropsko) civilizacijo, to je z renesanso oziroma s prosvetiteljstvom in zopet b) ožja - sedanja, recimo v zadnji polovici 20. stoletja, ki pa ima že močne poganjke precej drugačne prihodnosti, kot je sedanost; ki ima šele provizorične nazive: po(st)industrijska družba (sistem), informacijska družba itd. (o tem več kasneje).

Če je sodobni I "otrok" te dobe - civilizacije, potem je njegov univerzalni kritični duh (mišljenje) dejansko sinteza vseh novih elementov tega, sedaj prevladujočega družbenega sistema, a to je: a) novega splošnega strokovnega, na izkustvu temelječega znanja, b) znanost na sploh in ožje posameznih ved, ki je I ekspertna podlaga, c) drugačna kultura v širšem pomenu kot načinu življenja - delovanja, ožje v žlahtnem pomenu pa kot nova umetnost vseh zvrsti, predvsem tiste, ki določa intelektualca kot posebnega sodobnega I (recimo, da je pisatelj ali pesnik), in na koncu č) sodobna, zlasti socialna filozofija, točneje neke svetovne nazorske filozofske smeri, ki naj bi mu pomagale oblikovati zorni kot gledanja, videnja, vrednotenja sveta, kot ga celovito kritično percipira.

Vse to moramo upoštevati, ko poskušamo okarakterizirati "lik" sodobnega I konec 20. stoletja.

Čeprav sem že v začetnih tezah poskušal podati neko splošno opredelitev I, bi sedaj dodal še nekaj lastnosti t.i. sodobnega intelektualca ("zahodnega tipa"). To je:

1) da se mora sodobni I glede na vse ožje delitev "dela" oziroma opravil oziroma funkcij - kot strokovnjak (ekspert) v svoji stroki pa tudi preko njenih meja - neprestano izobraževati - z novimi (spo)znanji, ki segajo tudi v oddaljena področja, kot je npr. sodobna filozofija, tudi umetnost..., iz katerih potem črpa relevantna znanja za vseobsežno, poglobljeno kritično analiziranje in oblikovanje sodb;

2) da se pogloblja nekako "nesrečna zavest" (glej razlago prej) sodobnega I, glede na poglobljanje družbenih razvojnih protislovij. Kar se kaže v nadaljnji alienaciji I od uradne družbe, pa tudi v njegovi frustraciji, zaradi česar se njegova kritika širi in krepi;

3) da postaja njegov produkt glede na njegovo specifičnost kot miselnega konstrukta oziroma kot rezultat kritičnega intelekta in kot misel (ideja) s kritičnim nabojem kot nekakšna prosta dobrina, katere redkost raste, ki pa je vse slabše cenjena in subvencionirana v uradni družbi; komercialno večkrat bagatelizirana, čeprav njena "vrednost", ne tržna, ampak razvojna - zgodovinsko raste. Kar je dodaten razlog za povečanje frustracije sodobnega I.

Pomeni, da sta se spremenila kot posledica takšnega razvoja materialnih-tehničnih in duhovnih-kulturnih "produktivnih sil" tudi značaj in vloga (funkcija) sodobnega I. Pri čemer imam v mislih mogočen, hiter razvoj znanja in znanosti in njegovo (njeno) vsestransko aplikacijo v obliki nove tehnike, tehnologije, komunikacijsko-informacijskega

sistema. T.i. produkcijska funkcija se je tako nadalje intelektualizirala, kaže se v zamjenjavi (pretežno) fizičnega-rutinskega dela z (vse bolj) umskim (intelektualnim) delom. Tako so dobili: umsko delo, znanje, *know how*, neutelešeni tehnični in tehnološki napredek prvo mesto, to je največjo utež v produkciji večine produktov in storitev.

Povečala pa se je prav tako vloga umetnosti, zlasti uporabne oziroma širše, kulture različne zvrsti v produkciji blaga in storitev (npr. v stilizaciji, v promoviranju (oglaševanju) produktov itd.). Celotna vloga filozofije, spoznavne teorije in logike se je povečala predvsem v podjetniški funkciji odločanja in v splošni ekonomski politiki. Tako postaja t.i. kritična dialektična metoda kot zgoščena kombinacija vseh teh elementov pomemben sestavni del analiziranja stanj v (nacionalni, svetovni) družbi in mikrostanj v podjetjih - organizacijah (kot družbenih enotah).

Vsa ta dejstva nekateri sodobni I vse bolj upoštevajo in se tem dejstvom tudi prilagajajo. Za druge pa je danes v svetu prevladujoči ekonomski sistem še vedno klasičen sistem kapitala in dela, ki sta v antagonističnem razmerju (v obliki razredne borbe pa, da je torej glavna naloga sodobnega I, da ta nasprotja odkriva in jih biča ter se postavi v prednje vrste kritikov oziroma revolucionarjev). Vprašanje je, s katero teorijo se strinjamo. Moja teza je, da danes neke podobne pojave protestov delavcev oziroma sindikatov zlasti v Evropi proti zmanjševanju njihovih pravic ne gre enačiti z razredno borbo v 19. stoletju. Gre za spremenjeni značaj tako delavcev kot predstavnikov kapitala, tudi za drugačne vzroke teh protestih in morebitnih posledic. Zlasti pa je potrebno gledati ta nasprotja z vidika hitrega, toda protislovnega sodobnega tehnično-tehnološkega in znanstvenega razvoja. Skratka, protislovnost situacija-kriza... razvite sodobne socialne družbe je po vzrokih, po vsebini pa tudi po posledicah precej drugačna, kot je bila na primer kriza v 19. stoletju, ko je Marx pisal "Kapital". Opozarjajoč pa, da tem protislovljem t.i. sodobne, "zahodne", tudi zrele industrijske družbe sekundirajo še druga lokalna ali svetovna protislovlja, o katerih beremo vsak dan v časopisju.

Tako ne morejo mirno gledati ali poslušati o tej krizi samo delovni ljudje in podjetniki ter politiki, ampak še posebej sodobni I, analizirajoč, od kod ta kriza ali krize, kako se te akumulirajo, ogrožajoč na koncu že neko normalno sožitje slojev, razredov pa tudi držav.

Površinsko gledano bi kazalo na to, da je s takšnim znanstvenim in tehničnim napredkom takorekoč konec s t.i. kritičnim intelektualiziranjem v ožjem pomenu. To je, vse bolj znanstveni način urejanja gospodarskih, socialnih, političnih, kulturnih itd. problemov naj bi izničil kakršenkoli pomen intelektualca. Sodobnemu intelektualcu naj bi tako odzvonilo.

Nekateri kritiki I so šli tako daleč, da so I proglasili za nasprotnike, če že ne za sovražnike znanosti, ki da so proti znanstvenemu načinu raziskovanja; da je danes njihov način razmišljanja o problemih sveta, družbe in človeka bolj podoben nekemu mitološko-filozofskemu razmišljanju, kar je bila značilnost razmišljanja modrecev pred nekaj tisočletji itd.

Toda pokazalo se je, da resnica ni tako preprosta; da tudi to novo obdobje (era) "poznanstvenovanja vsega" ne more odgovoriti na mnoga človekova vprašanja. Mnogi so mnenja, da več kot človek ve, prav po zaslugi znanosti, bolj je zbežan - zmeden zaradi mnogih vprašanj svoje eksistence in ne samo zaradi končnega ali začetnega vprašanja - od kod smo in zakaj smo. Dokaz za takšno trditev je hiter razmah novih in novih mitoloških, mističnih-astroloških, kozmoloških itd. veččin meditiranja, katerim se predaja vse več ljudi, celo izobražencev. Dokaz torej, da t.i. eksaktna znanost kot matematizirana empirična-eksperimentalna znanost ne more odgovoriti na mnoga eksencialna vprašanja na podlagi praktičnega eksperimentalnega razuma; da bomo morali še vedno upoštevati tudi t.i. kritični (imaginacijski) razum, ki misli s pomočjo

izoblikovanja paradigem - predelanih v hipoteze in teoreme na temelju nekih izhodiščnih postulatov.

Pa zato kritika znanosti sodobnega I ni v tem, da jo v celoti odklanja, ampak v nečem drugem: 1) da bomo morali upoštevati oba načina razmišljanja o svetu, o človeku itd., 2) da čisto formalizirani način empiričnega znanstvenega raziskovanja ne vodi do odgovorov na vsa, zlasti esencialna vprašanja za človeka; 3) da je celo prednost metode razmišljanja (analiziranja) I - pred dolgimi, zahtevnimi in formaliziranimi raziskovalnimi postopki t.i. raziskovalnih projektov, vsaj v nekaterih primerih. Primer. Ekonomist empirično raziskuje brezposelnost na temelju statistike, to je kvantitativnega izračunavanja v številkah in odstotkih, pri čemer izračunava tako statistične sredine, korelacije, regresije itd. Pa vendar ne bo zadel bistva oziroma sploh ne bo odgovoril, zakaj brezposelnost sploh je, zakaj in za koga je zlo; ali je morda posledica naravne populacijske zakonitosti, ali pa jo je mogoče razumeti kot napačno urejeni sistem ali napačno vodenje gospodarske in splošne politike razvoja itd. Kar pomeni, da potrebujemo še drugačen pristop, drugačno metodo proučevanja zlasti fenomenov z družbenega humanističnega področja, ki jo osebno imenujem postulatna, paradigmatična, tudi imaginacijska-deduktivna metoda spoznavanja resnice.

Pomeni, da sodobni I uporablja takorekoč obe metodi, ki jih razlikuje med seboj. Druga se razlikuje od prve kot metode konvencionalnih raziskovalnih skupnosti, ki raziskujejo po pravilih in kanonih, po katerih se ravna samo formalizirano raziskovanje. I se s tem ne spušča na raven kritike teh konvencionalnih spoznanj in institucij, ki jih ta spoznanja sporočajo. To pomeni, da sprejema le tista spoznanja, ki pomenijo zanj tudi paradigme. Po mnenju I t.i. čisti, to je empirični raziskovalci počno to kot intelektualci (I), čeprav tega nočejo priznati ali pa ne vedo. To pomeni, da sprejemajo postopek ali metodo I kot način razkrajanja starih idej - paradigem in vzpostavljanja novih.

To pomeni, da so I tako le proti čisto formaliziranemu, nekritičnemu raziskovanju, le preko t.i. "raziskovalnih projektov" (Th. Kuhn), kot edino "normalno znanstveno" raziskovanje.

V tem pa je tudi po mnenju sodobnih I razlika med pozitivistično-tehnično in intelektualno inteligenco. Prva raziskuje podrobno le, kot pravijo, notranji prostor obstoječe paradigme in morda še nova polja njene aplikacije; druga išče, nasprotno, rešitev - resnico tudi zunaj neke obstoječe paradigme, tudi preko njenih meja, v novi paradigmi. Tako so prvi v očeh I žanjci-rentniki, ne da bi sejali (Nietsche pravi, da je žetev dekadenca, setev pa ne...). Torej naj bi bil I raziskovalec sejalec. Ali če je za t.i. tehnično raziskovalno inteligenco "apolinski" profesionalizem (ki ga Gouldner, sočnsno imenuje "komunizem skromnih"), je za raziskovanje I značilen "bolj romantični idiom kreativizma" (tudi Gouldner).

I prihaja tako s svojim "raziskovanjem" (razmišljanjem) pred javnost z novimi paradigmi kot novo resnico (Schumpeter je ta postopek imenoval "kreativno destrukcijo"); kot nekakšno novo (za)vest družbe, kot relativno resnico - kot "hubris racionalizma". Vedno z neko (vsaj v ozadju) eshatološko, mesijansko zastavljeno "končno resnico" - teorijo (Frankl), kot drugačno, idealno stanje, kot neka zamišljena potreba (o kateri vsi sanjamo) o popolni odrešitvi ali osvoboditvi (kar je tudi nekaj religioznega, saj imajo to idejo tako rekoč vsajeno v svoj nauk vse vere).

To protislovje, ki se ga prvi zaveda I, je v njegovi zavesti odprojicirano kot globoko protislovje, ki nujno dela iz nekega I "nesrečno zavest" (Sartre, ta po Heglu), v kateri naj bi I užival kot v svoji "srečni zavesti" (zopet Sartre).

Seveda so vse te konsideracije o I izoblikovane na primeru t.i. "zahodnega sveta". Potrebne bi bile nove študije, da bi zvedeli, koliko ti teoremi veljajo za t.i. "vzhodni svet", ki v eni - meditacijski mitološki - obliki že poplavlja tudi naš knjižni trg.

In na koncu še vprašanje, ali je sodobni tip I za vedno, tudi za prihodnost - bližnjo in daljno? Ali nismo na velikem križpotju; vse bolj priča takšnim spremembam (pozitivnim in negativnim) v načinu materialnega in duhovnega produciranja, ki človeški rod ne približuje trajnemu napredku in blaginji, kot še vedno zatrjujejo določeni politiki. Ampak prej in bliže kataklizmi ali apokalipsi - če ta ne bo ničesar bistvenega spremenil.

Glede same usode t.i. sodobnega intelektualca (I) obstajata dve nasprotni tezi in ena vmesna. Ena teza je, da takšnega I, kot je bil do sedaj, v prihodnosti ne bo več. Doživlja neke vrste evtanazijo. Saj takšnega tipa človeka izobraženca ne potrebuje novi, recimo mu: avtomatski (kibernetizirani), visoko tehnologizirani in racionalizirani sistem. Nekateri takšno družbo imenujejo po(st)industrijsko. Tudi informacijsko, elektronsko komunikacijsko itd. družbo. Druga teza je, da bi morali spremeniti ves sistem tako, da bi postali vsi ljudje intelektualci, s tem pa tudi bratje med seboj (Gouldner); torej neki svet, ki ga je že Marx izoblikoval v t.i. asociacijah svobodnih in enakih ljudi.

Obstaja pa tudi vmesna teza (Morino): da bi morali opustiti misel o nekem mitu o I, ki meni, da je mogoče rešiti vse s koncentracijo problemov v kritičnem umu. To pa je mitologizacija. Zaradi tega je on za neko demitologizacijo t.i. sodobnega I kot pogoj za vzpostavitev in uveljavljanje neke intelektualnosti v nekem novem, pravilnem pomenu. Toda prav poudarek na "novem" je problem te teze.

Prva možnost je, da bi se nova intelektualnost usmerila (kot se že) k novi mitologizaciji, ki se kaže v novi mistifikaciji vseh vprašanj sveta oziroma življenja. Še posebej z močnim sodelovanjem t.i. vzhodnjaške "prenovljene" mistične miselnosti. Za takšno novo intelektualnost Morino prav gotovo ni.

Druga možnost je, da se bo z zmanjševanjem primarnega in sekundarnega pa tudi že terciarnega sektorja hitreje pričel razvijati kvartarni ali kvintarni sektor, ki predstavlja nekako neposredni spoj človekovega praktičnega in kritičnega idejnega-paradigmatičnega uma, kar bi pripeljalo do nekega obnavljanja panog ali vej dejavnosti, ki delujejo na temelju mikrovalovnega mišljenja komuniciranja (glej Schumacherjevo delo: *Small is beautiful*, temelječe na budističnem nauku o individualnem delu). Kar bi pomenilo z ene strani novo delitev dela ter obenem ustvarilo možnost za trdnejše, bolj človeško integracijo v svetu, kot smo ji danes priča.

Čeprav so še druge možnosti; ena je npr. "samouničenje" človeka samega.

Osebnostno sem mnenja, da postajajo intelektualci, ko se produkcija intelektualizira (postaja primarna umska dejavnost) in kapital scientizira, tehnokratizira in birokratizira (če se izrazim v klasični revolucionarni dikciji), "avantgarda" sodobne napredne inteligence (oziroma njen vodilni del) kot najpomembnejša sila proti prevladi (oblasti) birokracije in tehnokracije.

J. Prevert pravi, da "intelektualcem ne smemo dovoliti, da bi se igrali z vžigalicami" (verjetno so zanj vžigalice v rokah intelektualcev: kritično angažirani um in delovanje). To pa bi bilo tako, kot da boksar ne sme boksat z rokavicami, da izurjeni pilot ne sme pilotirati najhitrejših letal; torej, da človeški rod ne bi smel imeti ljudi - oseb intelektualcev, ki posedujejo globlje, prodorne, kritične vsestransko angažirane, tudi izzivalne misli. Moj *plaidoyer* za intelektualce je v tem pomenu; nikakor ne kot njihova apologetika.

Cankarjeva človekotvorna in narodotvorna umetniška ironija

FRANC ZADRAVEC

Ivan Cankar spada v prvo trojko mojstrov slovenske književne besede. V njej so prvi slovenski pisatelj Primož Trubar iz 16. stoletja, drugi je veličastni sonetist in baladist France Prešeren iz obdobja romantike, tretji je Cankar iz obdobja moderne in simbolizma. Trubar je povzdignil slovenščino iz govorjene besede med evropske književne jezike, Prešeren je estetska tehtnica vsega, kar hoče biti umetniška pesem na Slovenskem, Cankar pa estetska tehtnica za slovensko pripovedno prozo in dramatiko. Vsak zase predstavljajo tudi najvišjo stopnjo tega, kar imenujemo svobodni, avtentični pa tudi uporni in samozavestni ustvarjalni subjekt. Za držo svobodnega ustvarjalnega subjekta so vsi trije doživeli ovire: Trubar se je moral zatekati v Tübingen in biti knjižni tihotapec, Prešeren je veljal za nevarnega freigeista/svobodoumnika pa ob odličnem pravoznanstvu dolgo ni mogel dobiti advokature, Cankarja so proglasili za tihotapeca nevarnega tujega duha, neki kritik si ga je drznil primerjati tudi z gnusno gosenco, ki jo je treba vreči z narodnega telesa. Žal - ničesar ne pretiravam in ničesar ne dramtiziram.

Cankar se je ob prekletstvu svoje pesniške zbirke *Erotika* (1899) dokončno odločil, da bo pisal reformno in napadalno literaturo. To je obenem pomenilo, da bo pisal predvsem pripovedno prozo in dramatiko. Volja in moč za ti dve zvrsti sta v njem naglo zoreli, in že leta 1898 ju je opisal takole: "A povem Ti (=Otonu Župančiču) še enkrat, - v pesmih ni mene; moja stvar je noveleta, morda drama ... pesem ne! To prepuščam Tebi in Ketteju. Jaz sem častiželjen človek. Vse ali nič."

Se je ta samozavestni odstop od pesmi tudi zares zgodil le zaradi častihlepja? Nikakor ne! Vzrok je bil poetiški in obenem literarnoideološki, je bila Cankarjeva presoja lastnega prihodnjega obveznega deleža v slovenski besedni umetnosti in kulturi. Ta svoj prihodnji delež je posredno opisal v pismu Zofki Kvedrovi z besedami: "Mogoča in smiselna se mi zdi samo ali tista tendenciozna umetnost Gogolja, Tolstega itd., ki hoče uveljaviti socialne, politične ali filozofske ideje s silnimi sredstvi lepote, - ali pa umetnost starih Grkov, Shakespeara, Goetheja itd., ki ima samo estetične in etične smotre ... Pri nas tam doli je treba reformacije in revolucije v političnem, socialnem, v vsem javnem življenju, in tej reformaciji mora literatura delati pot." (1900)

V naslednjem desetletju uravna Cankar velik del svoje proze in dramatike po načelu reformne/napadalne literature, in ta del leta 1911 motivira in osmisli tudi z izrazito nacionalno, s tole mislijo: "Jaz upam v bodočnost našega naroda; to upanje izraža Župančič jasno in veselo, jaz pa v satiri, tragiki in paradoksu."

Tukaj smo pri nedvoumno usmerjeni umetnostni misli k jasno izbranemu cilju in pri poetiško estetski naravni poti do cilja, tukaj smo pri žarišču Cankarjeve literarne ironije in satire. Njun cilj je narodna bodočnost, sta posameznik in narod, ki bosta osebno in kolektivno svobodna in si bosta svobodno pisala postave oziroma jima postav ne bo pisal ne tujec pa tudi ne frak in ne talar.

Ko nam ni treba zdaj čisto nič ugibati, zakaj se je odločil za nič blago ironijo, za satiro in paradoks, se lahko brž odpravimo med nekatere epske in dramske junake in antijunake njegove umetniške reformne literature.

Že v devetdesetih letih se Cankar z obliko ankete poroga iz kaj pogostega pojava moderne dobe: da spretnjakovič usklajuje svojo duhovno pripadnost po koristih, ki jih

mu usklajevanje prinaša. V noveli *O človeku, ki je izgubil prepričanje* (1899) gre za zgodbo uradnika, ki izgubi svojo nazorsko legitimacijo. A ker ne ve, kaj je izgubil, se odpravi vpraševati intelektualce različnih poklicev, naj mu razložijo, kaj je prepričanje, kaj je pravzaprav izgubil. Med obiski osmeši sebe ter vrsto kulturnih in političnih poklicev.

Najprej potrka pri nekem dramatik. Ta se mu čudi, kako sploh vprašuje po prepričanju, po nazoru, saj pri njem še nikoli ni opazil kakšnega prepričanja. To seveda ni dobro: prepričanje je sicer res predsodek, toda pogled na družbo in svet ali svetovni nazor je tudi priznано sredstvo za uspešno kariero. Sicer pa bi mož že lahko videl in vedel, da ugledni in častivredni ljudje živijo brez prepričanja, lopovi pa nosijo s seboj "eleganten zvezek javnega mnenja, namesto svoje prepričanje. In godi se jim dobro ... Sploh pa je stvar že zastarela; svet napreduje neprestano in sčasoma bo vrgel v kot vse te smešne fosilije." Drugi anketiranec je besedoslovec ali etimolog; ta se ponorčuje iz prepričanja na prav znanstven način. Navidez nesrečnemu uradniku pravi, da je beseda prepričanje skovanka, da je namreč "pre-pričanje" zgolj "über-zeugung". Slovenec nima s to nečedno tujko ničesar početi, in še manj s stvarjo, ki jo skovanka označuje. Dramatik in etimolog nesrečnika torej poučita, da prepričanje/nazor ni duhovno jedro, iz katerega človek ureja svoja razmerja do sebe, do bližnjega, do družbe, saj je zgolj skovanka, slepilo, prazen zvok.

Tretji anketiranec in razgledanec prepričanja je državni poslanec. Ta pravi, da ima ugled in moč samo "eleganten zvezek javnega mnenja", osebno prepričanje pa je zgolj prostitucijsko blago. Zato zbezanega anketnika najprej provocira, češ da mogoče ni tudi on prišel prodajat prepričanja, se pravi, da ni tudi on prišel prodajat samega sebe. Našemu antijunaku pa takoj pomiri vest: prizna mu namreč, da kot politik prepričanje tudi sam rabi le na volilnih shodih kot tržno blago.

Anketniška ironija pa je nemara najostrejša v trenutku, ko tudi urednik časnika "Resnica" prizna, da ne ve, kaj neki pomeni hudo "nenavadna beseda" prepričanje, in ko zaprosi zbezanega uradnika, naj mu on razloži pomen, smisel te "nenavadne besede". Ta se zdaj od kraja zmede in zajeclja: "Prepričanje? ... Prepričanje?! ... To je tako neka stvar ... ljudje jo imajo pri sebi, kadar jo rabijo ... Nekateri imajo samo platnice, jako krasne platnice." Skratka, anketniška tehnika razkrije, da je nazor/prepričanje le smešno "ono", le semanje blago, le orodje prekanjenega kulturnika, ideologa, politika, znanstvenika, časnikarja, "maga".

Ker je prepričanje potemtakem ničvredna stvar, upravičeno pričakujemo da bo občutljivi etik Cankar opisoval dve vrsti epskih in dramskih oseb: take, ki nimajo zaresnega prepričanja, svojega duhovnega in moralnega kompasa, in take, katerim je prepričanje duhovno in moralno gibalno zasebnega ravnanja. Z estetskega pogleda bodo prvi komične in farsne figure, drugi tragikomične in tragične. Na eni strani učitelj Komar in Šviligoj, na drugi Martin Kačur in Jerman.

Poleg anketniške ironije rabi Cankar tudi tako imenovano sokratično ironijo. Oseba zavede drugo osebo v spreten pogovor, da kaj zavrača ali nečemu pritrjuje, pa se ne zaveda, da ko zavrača, v resnici pritrjuje, in ko pritrjuje, ali pa ko opisuje napako drugega, v resnici opisuje svojo napako. Mestoma uporabi tudi hudiča, pa popotnika, razbojnika, goslača Kurenta. Hudič testira epske in dramske osebe, mogočno in predrzno stopa med njimi, jih zaplete v prepir in v medsebojno posmehovanje, v razmerja, v katerih izčrpno pokažejo duhovne in moralne slabosti, in ko se popolnoma razvrednotijo, se jim umakne s posmehom.

V desetletju 1900-1910 je ustvaril dva obsežna ironična scenarija: v prvem upodablja mimohod rodoljubov, filistrov, duhovnih hlapcev in nacionalnih renegatov, v drugem pa se umetnik sooča z moralisti in tiholazci "doline šentflorjanske", z njihovim

odporom do umetnosti, ki ji je prav resnica najvišji moralni ukaz.

Slovenci na prelomu stoletja nismo imeli univerze, pa je v tujini izšolani izobraženež pogosto izgubil svoj ljudski in svoj narodni značaj. Nastajali so zmaličenci štirih vrst: rodoljubi, filistri in hlapci, pri čemer se rodoljubi delijo še na podvrste: eni skrbijo za svoj blagor, drugi so zgolj patetični, abstraktni rodoljubi, posebej še časnikarji in literati, tretji so cinični odtujenci, četrti pa so že kar sovražni renegati.

V komediji *Za narodov blagor* uveljavlja rodoljub načelo Ludvika XIV. *L'état, c'est moi!* ali po slovensko "Narod sem jaz ... prvo je meni moj blagor." Ima se za narodnega heroja in rešitelja domovine, svoj politični program za "narodno svetinjo". Obkroža ga duhovna služinčad, ki koti rodoljubarske fraze, kot so "naš mili narod", "v imenu vsega naroda" in druge. Med hvalisavce spada tudi salonski literat, ki ljubi mehke, sentimentalne besede, caplja za to ali za drugo politično stranko in hlapčuje njenim veljakom.

Anketnik v komediji narodnega lažiherojstva je časnikar s simboličnim imenom Ščuka. V polemičnem dialogu dokazuje popoln razdor med herojevimi besedami in njegovimi dejanji in pokaže, da besede vest, prepričanje, resnica in človečnost rodoljuba ne pomenijo nič, da zlorablja pomembne pojme slovenskega klasičnega liberalizma: narod, napredek, delovanje, nesebičnost, da te besede v njegovih ustih odmevajo le še kot zvočne spake.

Drugi junak prvega scenarija je filister. Ta ne mara biti izvorna, samosvoja osebnost, ampak hoče biti le korekten, trezen in nespremenljiv, imeti hoče izbrušen čut za videz, za zunanje obnašanje, zlasti pa sposobnost, ravnati se po zapovedih in postavah. Filister se tudi ne ženi po slepi naravi, ampak glede na kariero, saj je prepričan, da narodu koristi le, kdor najprej dobro poskrbi zase. Je tudi neoporečni državljani. Slovenski filister *fin de siècle* ničesar ne terja od avstro-ogrske države, ne terja narodne svobode; narodno svobodo šteje za "zeleni ideal" mladine. Njegove ljubezni so red, mir, ugled, odlikovanja, dvorno svetništvo. Zato se brezpogojno pokorava posvetnim in cerkvenim avtoritetam ter brez ugovora izpolnjuje "kaj", in se nič ne vprašuje "zakaj". Filister zato sovraži tudi subjektivizem v umetnosti, ker estetski subjektivizem menda odpravlja smisel za red in za celoto umetniškega dela, odpravlja poetiška pravila, odpravlja eno samo ali večno lepoto. Ta subjektivizem grmadi ob koncu stoletja "sanjave" epske in dramske osebe, razne Francke in Ninice, igra se z razdrobljeno zavestjo, namesto da bi postavljaj zgledne in monumentalne narodne heroje.

Filister je nadalje brez sanj in domišljije in je popolnoma ravnodušen do pomembnih idej, ki razgibavajo človeštvo. V noveleti *Spomladanska noč* je na primer junak - antijunak ali zvarek revolucionarja in policista, policijska substanca v njem sproti duši hrepenenja in upanja ter ga zadolžuje za kesanje, za surovo ukinitve vsega, kar se v njem za hip prebudi in bi hotelo biti rodovitno. Slovenec je toliko bolj razdvojen, ker ga je stoletja glava katolicizem/janzenizem, postal je plah, pohleven, ponižen, skromen -, sklonjena glava in upogljivo koleno sta zunanji znamenji njegove duhovne nesvobode, in nič ni čudnega, če nazadnje verjame, da je "človek ustvarjen za hlapca", in če ostaja Hamlet, namesto da bi bil Koriolan.

Prvi veliki ironični scenarij se končuje z noveleto, v kateri odkrivajo spomenik "najdragocenejši svetinji" *Anastasiusu von Schiwitzu*, se pravi slovenskemu nacionalnemu renegatu Antonu Šivcu. Tone Šivec se na dunajskem dvoru povzpne do perorezca pisarja von Dümmlerja - tepca. Navznoter se zmaliči do stopnje, da poklekne pred cesarico in obžaluje svoje nacionalno poreklo. Ko ga cesarica vpraša: "Od kod ste, korenjak?" ji odgovori: "Verzeihung! Aus Krain ... Ich, Majestät, ich kann nichts dafür!" S samozatajo si prisluži vzdevek "von". Renegatova podoba se izostrí še v poudarek, da slavljene Tone Šivec, Anastasius von Schiwitz, s svoje slike na steni zaničljivo zakriči v

zbrane patetične rodoljube: "Wie komm' ich in die Gesellschaft? Dies Volk kann mir gestohlen werden!"

Šivčeva zgodba je sijajen model renegatstva pri manjših evropskih in drugih nedržavnih narodih, pa tudi za komplekse, ki včasih nastanejo pri izobraženih/kulturnih delavcih, ki so potomci dveh nacionalnosti (Avstrijski pisatelj Peter Handke na primer ne more razumeti, kako smo si Slovenci mogli želeti lastno državo, pa čeprav je sin koroške Slovenke).

Cankarjev prvi ironični scenarij je vsaj deloma soroden scenariju Velikega Inkvizitorja v romanu *Bratje Karamazovi*: kakor v paraboli Dostojevskega stradajoče ljudstvo zamenja svobodo za kruh, češ: "Naredite nas, če ne gre drugače, za svoje hlapce, le nasitite nas!", tako zamenjajo rodoljub, filister, hlapec in renegat svoj življenjski in svetovni nazor za udobje in oblast, izobraženci se pohlapčijo in počredijo za kruh, državni uradnik zamenja narodnost za prilastek "von". Skratka, po prvem scenariju se v imenu nekakšnih javnih vrednot in v imenu kruha dogaja četverna desubjektivizacija in razčlovečenje. Ker gre vsakič za razpad subjekta, obenem pa za umetnikovo voljo, da bi preprečil razpad in oblikoval pokončni subjekt, rabi Cankar poleg različnih odtokov ironije tudi radikalnejši estetski obliki, namreč karikaturo in grotesko. Teh dveh je veliko več v drugem tematskem scenariju, vendar o njih tukaj in zdaj ne bomo govorili.

Drugi ironični scenarij se ukvarja s farizejskim kristjanom v prostoru, ki ga Cankar imenuje z abstraktnim simbolom "dolina šentflorjanska". Ta dolina je v času poimenovanja sicer predvsem Cankarjeva domovina, toda po naravi spopada v farsii, *Pohujšanje v dolini šentflorjanski* (1908) gre za katerokoli evropsko dolino in ravnino. Kajti kje ne živi človek, ki ni razdrt na dobro in zlo, na sveto in na demonično?

V scenariju o farizejskem kristjanu je anketniška ironija še posebej ostra - farizej se v njeni luči pretvarja na tako baročen način, da je komično grotesken. Anketnika v tem scenariju sta umetnik in hudič, farizejev advokat pa je učitelj. Za ta scenarij in za njegovo izdelavo v obliki farse se je Cankar odločil v trenutku, ko mu je kritika roman *Hiša Marije Pomočnice* (1904) proglasila za nemoralno dejanje, ko je prelomila palico nad umetnino z močnim etičnim nabojem. Katoliški kritik Lenard ga je proglasil za tujca v domovini in za gosenico, ki s prodajo svojih zmazkov žre denar revnega naroda.

Cankarjev hudič v farsii prihaja po tiste šentflorjanske duše, ki naj bi jih umetnik po pogodbi pohujšal s svojo umetnostjo. Kmalu pa ugotovi, da ga je umetnik prevaral, saj so šentflorjanci že pohujšani, pohujšana je tudi prva dama, mati županja, saj mu kar sama plane v naročje in ga hinavsko nagovori z obrazcem: "O gospod, saj nisem vredna ..." Čista je in bo ostala le umetnikova spremljevalka Jacinta. Res bo pred šentflorjanci zaplesala omamljivi ples, toda ona ni kriva, če jih njen ples pohujšuje, nasprotno: ona je moralna zato, ker s svojim plesom razkriva šentflorjansko resničnost, tj. moralno farizejstvo, svetohlinstvo in drugačno zlo. Trditi smemo, da Jacinta simbolizira umetnost, umetnost pa je v službi resnice, pa če je resnica še tako grda. Cankarjev hudič postane torej ugledna priča, da je šentflorjanec dekadenten, umetnik pa s svojo umetnostjo služi etičnemu ukazu, razkriva resnico nekega življenja.

Cankarjeva dramska besedila o rodoljubju, hlapčevstvu in moralnem farizejstvu so trajno rodoviten del slovenskega gledališkega repertoarja. Farsa *Pohujšanje v dolini šentflorjanski* pa se v novi demokraciji še ni prebila v teater. To seveda ne pomeni nič dobrega. A takoj velja povedati, da jo je napovedal repertoar mariborskega gledališča za sezono 1996/1997 - kakor da hoče Maribor nadaljevati svojo dosedanjo gledališko vznemirljivost/revolucijo.

Sicer pa je kritika že Cankarju ugovarjala, da je farsa le prostaško norčevanje iz človeka in domovine. Prav s prstom je kazala na njegov značaj, češ: Cankar se zateka k ostri ironiji in žalitvam le zaradi sebe, ne pa zaradi kakšne višje ideje, kajti visoko idejo

lahko ironično oblikuje le umetnik, ki je resnično svoboden in z nikomer ne sklepa polovičnih dogovorov. Cankar pa ni svoboden, saj hodi skupaj s socialnimi demokrati. Vrednost njegove umetnosti so zmanjševali tudi s pogledi na njegovo snov: Cankar smeši le vaške župane, nižje uradnike, dacarje, roga se povprečnosti, tepe lapa-lije/malenkosti in zelo očitne primere. Predvsem pa si njegove ponižujoče ironije ne zaslužijo javni rodoljubi, ne zasluži si je "narod", saj ne dela nič takega, za kar ga tepe. Skratka, Cankar piše umetniško brezpomembno satiro.

Je Cankarjeva ironija umetniško res vprašljiva, mar zares plava po površini in ne prodre v nič bistvenega, v nič dekadentnega? Ali Cankar z ironijo zares uničuje le tisto, kar si je sam izmislil, kar je sam obudil v navidezno življenje? Je kot literarni ironik zares le nekakšen fichtejevski subjektivist, njegovi rodoljubi, filistri, hlapci, renegati, npravni farizeji pa so zgolj prividi, le njegova na nič stvarnega oslonjena fikcija, le abstraktni, izmišljeni sadež narcisoidnega Jaza? Skratka, mar njegova ironija v novelah in dramah zares ni umetniška, taka pa ni in ne more biti, ker ne izvira iz velike ideje, ne zadeva bistva resnih stvari, je kratkomalo brezciljna? Predvsem in zato tudi krivična, krivična posamezniku in domovini?

Ne, ravno nasprotno: ni krivična ne človeku ne narodu. Kajti Cankar smeši osebno in družbeno substanco, ki se je zmaličila v frazo, v lepo laž in sofistiko. Umetniški plodovi te ironije so aktualni in učinkoviti danes, kakor so bili aktualni in učinkoviti včeraj. Njihov stvarnik trdo in neizprosno udarja po zmaličenostih. Zakaj trdo in neusmiljeno? Zato, da človek ne bi klonil pred notranjimi in zunanji napadi, da ne izgubi svoje identitete. Iztrgati ga iz vsakršne počrednosti, iz duhovne lenobe in npravne laži, in pridobiti za pozitivno svobodno dejavnost - to je višja, to je človečanska in počlovečevalna ideja Cankarjeve ironije.

Če pravi Friedrich Nietzsche: "Dober Nemeč biti, se pravi raznemčiti se", pravi Cankar: "Dober Slovenec biti, se pravi razslovenčiti" - ali razhlapčiti se, biti suvereni subjekt in se takšen vgrajevati v narodno skupnost, in sicer v narodno skupnost, kakor jo razume Cankarjev *Kurent* leta 1909: "Močan si, o slovenski narod! Tisoč in petsto let krvaviš, izkrvavel nisi! Narod mehkužnik bi dušo izdihnil, še sveče bi mu ne žgali, še bilj bi mu ne peli - ti pa, tisočkrat ranjen, v trpljenju utrjen, ti komaj zmaješ z rameni pod težko sovražno pestjo in praviš: "Nikarte! Ta burka je stara že tisoč let!"

Po vsem povedanem smem in moram skupaj s Kurentom končati s prav nič patetično, torej z objektivno, s tole mislijo: v temelje evropske države, ki se imenuje Republika Slovenija, je globoko vgrajena rodovitna emancipacijska, človekotvorna in narodotvorna moč Cankarjeve umetniške ironije.

In če si nekateri politiki Cankarja danes prisvajajo za politične potrebe in na strankarskih plakatih pišejo citate iz njegovih del, bi pač morali vedeti, da jim pisatelj s klanca pod sv. Trojico tega ni dovolil. Ni pisal za njihove potrebe, pisal je za tisti narod s klanca, ki mu na nobeni prelomni zgodovinski točki sodbe niso in tudi ne bodo pisali: ne tujec ne frak in ne talar.

Kocbekova odločitev za OF in (njegov) krščanski etos

VEKOSLAV GRMIČ

Edvard Kocbek se je odločil za OF iz notranje nujne, zato ker mu je tako narekovala njegova vest, narekoval njegov krščanski etos. Po dolgem razmišljanju kratko malo kot kristalno čist značaj, kakršen je bil Kocbek, ni mogel drugače ravnati.

Med krščanstvom in komunizmom je videl moralno sorodnost, ki mu je opravičevala sodelovanje s komunisti. Takole pravi: "Pač pa plediram za približevanje osnovnih razpoloženj komunista in kristjana, saj sta si sorodni. Skupno protiidealistično stališče, tveganje kot nujno skupno življenjsko izhodišče, skupno doživljenje bližnjega kot samega sebe in enako intenzivno teženje po človekovi svobodi so pomembni elementi v skupnem moralnem razpoloženju komunistov in kristjanov. Štejemo za svojo veliko dolžnost, da opozorimo na to moralno sorodnost."¹

Res pa je seveda, da to njegovo spoznanje lahko bolje razumemo samo, ko upoštevamo dejstvo, da je izšel iz križarskega gibanja, ki je bilo predvsem religiozno obnovitveno gibanje v evangelijskem duhu, vendar tudi družbeno, kulturno in socialno gibanje. Bilo je del takratnega mladinskega gibanja s posebnim poudarkom na življenjski pristnosti in neposrednosti človeške osebe, ki je hotelo preroditi vse javno življenje in ga prežeti z duhovnostjo, etosom, humanizmom.² Dalje moramo kljub Kocbekovi izvornosti priznati, da je nanj močno vplival E. Mounier. In naposled ne smemo prezreti, da se je križarstvo od začetka naslonilo na izročilo J. Ev. Kreka, ki je živelo in se tudi prilagajalo novim časom v krščanskosocialističnem gibanju.

Kocbek je odločno odklanjal vsak pretiran dualizem, ki bi nasprotoval skladnosti in harmoniji med telesom in dušo, med človekom in Bogom, med posameznim človekom in občestvom, med tostranstvom in onstranstvom, med imanenco in transcenco.

Takšna je bila njegova "biocentrična metafizika", ki razume življenje v njegovi celovitosti in harmoniji. Vsako reduciranje stvarnosti ji je tuje, posebno še reduciranje življenja ali samo na skrb za tostranstvo ali za onstranstvo. Takšni pogledi so v Kocbeku nujno prebudili kritičen odnos do katoliške ideologije kakor tudi do marksizma z ene strani, z druge pa so spodbujali v njem rast v poglobljenem krščanstvu in čut za razumevanje socializma v duhu evangelija ter iskreno priznavanje proletarskega razrednega boja v službi osvoboditve v družbenopolitičnem in gospodarskem pogledu. Gre za "obupen boj življenja zaradi življenja", kakor naravnost pove.³

Res pa je, da ne smemo pozabiti, da je bil Kocbek "vizionar", intuitivni mislec in je zato pri njegovi odločitvi igrala njegova vizija osvobodilnega boja odločilno vlogo, kar je gotovo imelo tako pozitivne kot negativne posledice. V pogovoru z B. Pahorjem leta 1975 pravi med drugim: "Napočila je ura obiskanja in mi smo jo razumeli. Niti pogled na zasedeno in pokorjeno Evropo nas ni mogel zadržati v razvijanju upanja na veliko prihodnost /.../. Vedel sem, da tvegamo usodno igro /.../. Skoraj dva meseca je trajal v meni nevidni boj med mojo osvobodilno ekstazo in med treznim pogledom v prihodnost /.../. Na koncu je v meni zmagalo spoznanje, da je treba tako razgibane zgodovine udeležiti se tam, kjer je najbolj vroča in odločujoča, najbolj preoblikujoča se

¹ E. Kocbek: *Pred viharjem*, Ljubljana (Slovenska matica) 1980, 146.

² Prim. F. Vodnik: *Spremna beseda*, v: E. Kocbek, *Svoboda in nujnost*, Celje (Mohorjeva družba) 1989, 9.

³ Prim. E. Kocbek: *Svoboda in nujnost*, 25.

in neposredna."⁴ Priznava pa tudi, da takrat v resnici še ni dobro vedel, da se je prav odločil, da je do tega spoznanja prišel nekoč pozneje "v nočnem razmišljanju", ko je "zagledal svojo vlogo medija", kot pravi.⁵

Kakor koli že, videli bomo, kako odgovorno je Kocbek jemal svojo odločitev, saj se je nenehno v vesti soočil z njo in z vsem, kar je doživljal v osvobodilnem boju. Skušal si je vedno odgovoriti na žgoča vprašanja in dileme, s katerimi se je kot zvesti bojevnik za svobodo in pričevalec za evangelijsko krščanstvo srečeval. Zato so njegova razmišljanja naravnost religiozno mistična osvetlitev osvobodilnega boja.

Sodelovanje s komunisti v osvobodilnem boju

Nedvomno si je Kocbek hotel s svojega krščanskega stališča jasno odgovoriti na vprašanje o sodelovanju s komunisti v osvobodilnem boju, zato se je znova in znova v svojih razmišljanjih vračal k njemu. Že v pozni jeseni leta 1941 je jasno izrazil na skupnem sestanku med predstavniki CK KPS in krščanske skupine trojni namen krščanskih socialistov v osvobodilnem gibanju takole: "Prvič, s sodelovanjem v slovenski osvobodilni skupnosti pomagati izvesti slovensko narodno in družbeno osvoboditev, drugič, prispevati k dokončni življenjski afirmaciji Slovencev ter soustvarjati sintezo novega slovenstva, tretjič, iniciativno vplivati na reformo slovenske Cerkve in izoblikovati nov tip slovenskega kristjana."⁶ Pogoj za sodelovanje s komunisti je le, da ne postavljamo v ospredje filozofskih koncepcij različnih nazorov, temveč družbenopolitična spoznanja in skupno aktivistično moralo.⁷ Sicer pa v pismu A. Trstenjaku pravi: "Vprašanje sodelovanja s komunizmom je torej postalo nekaj več kakor sodelovanje kristjana z dialektičnim materializmom, postalo je zahteva narodove in človekove rešitve in celo krščanstva. Danes imam v slovenskega komunisto mirno zaupanje, priznam mu človeško kvaliteto in družbeno vodstvo. Z vso zvestobo izpolnjuje svojo zgodovinsko nalogo /.../. Ne bojim se njegovega ateizma, kajti njegova vdanost neznanemu Bogu je silnejša od konvencionalne vere mnogih kristjanov."⁸ In če je "krščansko življenje neprestana navzočnost, neprestano odgovarjanje na klice, da je dejanska pomoč in bližina človeku", potem je sodelovanje s komunisti v osvobodilnem boju za kristjana dolžnost.⁹

Kocbek se je tako približal navodilom 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki pravi, da "morajo vsi ljudje, verni in neverni, sodelovati pri pravilni graditvi tega sveta" (CS 21,6). Razen tega pa že papež Janez XXIII. opozarja, da je treba razlikovati med filozofskimi nazori in zgodovinskimi gibanji, "ustanovljenimi z gospodarskim, socialnim, kulturnim ali političnim namenom". Zato izjavlja: "Kolikor se ta gibanja skladajo z načeli zdrave pameti in se ujemajo z upravičenimi zahtevami človeške osebe, kdo bi ne hotel v tem spoznati pozitivnih prvin, vrednih odobravanja."¹⁰ In prav te sestavine vidi v komunizmu Kocbek, ko govori o njegovi moralni sorodnosti s krščanstvom, o njegovem "velikem moralnem pomenu za vse človeštvo". Tako ugotavlja: "Čeprav vidi na primer napreden kristjan v komunizmu svojega duhovnega nasprotnika, mora v obsegu zgodovinskega gibanja priznati njegov splošni pozitivni moralni pomen. Komunizem namreč ustvarja v ljudeh razpoloženje za resničnost in resnico /.../ danes vem, da

⁴ Nav. B. Pahor - A. Rebula: Edvard Kocbek, Pričevavec našega časa, Trst (Zaliv) 1975, 139-140.

⁵ Prim. prav tam, 140.

⁶ E. Kocbek: Pred viharjem, 140.

⁷ Prim. prav tam, 145.

⁸ E. Kocbek: Osvobodilni spisi I, Ljubljana (Društvo 2000) 1991, 285.

⁹ Prim. prav tam, 286.

¹⁰ Papež Janez XXIII: Mir na zemlji, t. 157.

je njegova glavna resnica moralna."¹¹

Te misli so zelo blizu teološkim pogledom K. Rahnerja o "anonimnih kristjanih" ali S. Weil o "implicitni božanski ljubezni". Imele pa so gotovo vrednost predvsem za svoj čas.

Krščansko občestvo naj bi postalo "zaradi slabega in nezvestega verskega življenja zgodovinsko tako obremenjeno, da je njegova moč v kristjanih skrčena na žalosten minimum človečnosti in ne more nastopiti kot vodilna življenjska sila".¹² Zato pa je treba prepustiti vodstvo drugim - komunistom in z njimi sodelovati. Priznati moramo po Kocbekovem prepričanju, daje "komunizem odrešujoča vsebina svetovnega delovnega ljudstva in najjasnejših osvobodilnih naporov v človeštvu /.../ tista sila, ki ji je dana naloga, da s pomočjo delovnega človeštva ustvari družbene pogoje za svobodno in pravično življenje slehernika".¹³

Takšni pogledi na komunizem so torej bili odločilni za Kocbekovo odločitev za sodelovanje v osvobodilnem boju ob sodelovanju s komunisti in priznavanju njihove vodilne vloge. Izkazalo pa se je, da je Kocbek pri tem vse preveč zaupal in veroval v svojo vizijo osvobodilnega boja, premalo pa trezno presojal, premalo resno jemal drugače misleče in njihove interese ter zamisli. Lahko bi tudi rekli, da je precenjeval svoje poslanstvo v osvobodilnem boju in svoj vpliv na komunistične sobojevnike, ki so iz političnih razlogov delno tudi prikrivali vso resnico. Gledal je na vse dogajanje skozi prizmo svoje vizije.

Trojni pomen osvobodilnega boja

Osvobodilni boj ali oboroženi odpor zoper okupatorje in njihovo fašistično ideologijo je bil boj, ki je mogel edini zaustaviti moralno in fizično uničenje slovenskega naroda. "Druga pot nas bi pripeljala do moralnega razkroja, fizične ohromelosti in nazadnje do popolnega uničenja."¹⁴ O tem je bil Kocbek popolnoma prepričan. In znova in znova je razmišljal o globljem pomenu, o trojnem pomenu osvobodilnega boja: za novo slovenstvo, nove družbene odnose in prečiščeno krščanstvo.

Slovenski narod si je z osvobodilnim bojem že zaradi tega izbral pravo pot, ker se je uprl okupatorjem, ki so ga kratko malo obsodili na smrt. Bil je torej prisiljen sprejeti boj na življenje in smrt. Bila je to samoobramba, ki je zakoreninjena v temeljih krščanske etike in izhaja torej iz žive krščanske vernosti.¹⁵ Zato je kristjan po svoji vesti dolžan v tem boju sodelovati, kakor ugotavlja Kocbek. Gotovo pa natančnosti v zvezi z oboroženim odporom niso tako jasne in preproste, čeprav je res, da tudi katoliška moralna opravičuje boj zoper nasilno in nelegitimno oblast in uporabo sile v samoobrambi. Vsekakor pa je teologija osvoboditve marsikaj v tem pogledu razjasnila.

Položaj, v katerem se je znašel slovenski narod, je tak, da gre za njegov obstoj, "za biti ali ne biti, za življenje in smrt", pravi upravičeno Kocbek.¹⁶ Zgodovinska usoda nas naravnost sili, naj odgovorimo na njen klic in združimo vse svoje sile v odporu zoper okupatorja in njegove namere. Tako nam je dana tudi priložnost, da na poseben način izpričamo svojo narodno zavest in zvestobo. Gre pa za "celotno narodno osvobodjenje, ki naj nas tudi notranje sprost in osvobodi ter podeli pravo zavest o življenjski samo-

¹¹ E. Kocbek: Pred viharjem, 168.

¹² E. Kocbek: Osvobodilni spisi I, 282.

¹³ Prav tam, 332.

¹⁴ Prav tam, 435.

¹⁵ Prim. prav tam, 370.

¹⁶ Prim. prav tam, 37.

stojnosti", tako da bomo res postali gospodarji svoje usode.¹⁷ Z aktivnostjo dokažemo lahko, da smo politično ustvarjajoč narod in tako postanemo političen, politično zrel narod. "Taka aktivnost bo dokončno in odločilno preoblikovala slovenski značaj," pravi Kocbek.¹⁸

Kristjani, ki moramo v narodu videti življenjski pogoj, pogoj za obstanek slehernega človeka in njegove duhovne biti, tudi krščanske, kakor je to poudarjal že Slomšek, smo dolžni sodelovati za takšno osvoboditev tudi v skupnem boju z vsemi drugimi člani narodne skupnosti. Narod ne sme biti usuznjen veri in vera ne narodu. "Narod je največja življenjska vrednota."¹⁹

Krščanstvo je po Kocbekovem prepričanju združljivo z načelom družbene revolucionarnosti, zato je treba povezovati "čisto krščanstvo, dosledno slovenstvo in novi socialistični red", gre pač za "novega človeka v novih razmerah".²⁰ Do novega slovenstva bomo prišli preko rušenja dosedanjih družbenih odnosov in preko čiščenja slovenskih ljudi, predvsem kristjanov.²¹ Socialistični družbeni red je pač zelo blizu krščanskemu pojmovanju človeka in življenja. Kocbek sicer ve, da komunisti mislijo na novi življenjski red, ki naj bi bil "sovjetsko demokratičen", vendar tudi misli, da se bo mogel v njem uveljaviti vpliv kristjanov.²²

Prečiščeno krščanstvo je za Kocbeka pristno evangeljsko krščanstvo, ki vidi in priznava vrednost in potrebo po novem slovenstvu in novih družbenih odnosih, ki si za te vrednote tudi iskreno prizadeva. Predvsem pa ima v mislih deklerikalizacijo krščanstva v duhu evangelija ljubezni, aktivne ljubezenske službe človeku in človeštvu. "Če hočemo kristjane privedi v OF, jih moramo obenem izvesti iz dosedanjega moralnega stanja, to se pravi iz klerikalizma in iz njegove nepristne kulture. Opraviti moramo naravnost versko preoblikovalno nalogo. Če hočemo torej pri nas doseči politično preobrazbo v smislu OF, ji moramo predpostavljati versko preobrazbo v smeri deklerikalizacije in povratka k evangeljskemu krščanstvu. Ta krščanska preoblikovalna naloga pa ni slučajna. Zdi se mi, da moramo skozi očiščevanje krščanstva tudi zato, da lažje pridemo na višjo ravnino, na humanistično. Kajti osnovni problem slovenskega krščanstva je problem morale slovenskega človeka."²³ Kocbek je trdno prepričan o kairosu za krščanstvo, ki je v aktivnem vključevanju kristjanov v OF in osvobodilni boj, prepričan pa je tudi o velikem poslanstvu kristjanov v OF, seveda pod pogojem, da se bo samo vedno bolj preoblikovalo in res življenjsko reševalo življenjske probleme. Kocbekova vizija krščanstva je v marsičem podobna viziji 2. vatikanskega koncila in novejšim teološkim pogledom K. Rahnerja, Schillebeeckxa, H. Künga in drugih, ki v krščanstvu gledajo predvsem (popoln) humanizem in v skladu z 2. vatikanskim koncilom izpovedujejo sporočilo, evangeljsko sporočilo, da krščanstvu ne sme biti nič tuje, kar je res človeško. Žal pa bi danes morali priznati, da se Kocbekova vizija v slovenskem krščanstvu v marsičem ni uresničila. Gotovo tudi po krivdi njegovih drugače mislečih sobojevnikov, ki so se bali vpliva takega krščanstva. Institucionalizirano krščanstvo pa je bilo tako do takšnega krščanstva, kot si ga je zamišljal Kocbek, vedno nezaupljivo.

Razumljivo pa je, da Kocbek na domobranstvo z ozirom na svoje poglede ni mogel drugače gledati kot na izdajstvo, kar je ponovno in jasno povedal. Zato naravnost očita celo "sredincem", posebno duhovnikom, da so kot "ljudje in kristjani odpovedali".

¹⁷ Prim. prav tam, 34.

¹⁸ Prav tam.

¹⁹ Prav tam, 46.

²⁰ Prim. prav tam, 116.

²¹ Prav tam, 329.

²² Prim. prav tam, 353.

²³ Prav tam, 161.

Da, naravnost obsoja "narodno, moralno in versko izdajstvo slovenskih katoličanov".²⁴

Problem likvidacij

Priznati moramo na podlagi Kocbekovih razmišljanj in zapisov, da ga je problem likvidacij, zavratnih umorov političnih nasprotnikov, posebej vznemirjal, pa naj ga je kdaj skušal še tako opravičevati in si pomiriti vest. Vedno znova se vrača k tem vprašanjem in sicer tako, da izraža v svojem razmišljanju izredno prizadetost.

Maja l. 1942 omeni v svojem dnevnem zapisu pogovor z U., ki nasprotuje likvidacijam, češ da povzročajo "moralni nemir, celo negotovost" v množicah, in pravi: "Zdi se mi, da je v njegovem gledanju zdrava misel, vendar je formulirana preveč individualistično. Zato ne upošteva dovolj posebnih okoliščin osvobodilnega boja, in tudi ne vidi kolektivne odgovornosti v vsem njenem obsegu."²⁵

Ob justifikaciji dr. Ehrlicha pa skuša likvidacije naravnost utemeljiti z moralnega vidika. Takole pravi: "V tako razgibanem obdobju zgodovine se stališče pravnega pojmovanja popolnoma spremeni, postane namreč politično. Menja se v tem smislu, da se posameznikova blaginja zelo ostro podredi blaginji človeške skupnosti /.../. To se pravi, da sme določena človeška skupnost z vso pravico seči po revolucionarnih sankcijah, kadar je njen obstoj ogrožen, posebno, kadar bije boj na življenje in smrt. Kdor je v takem stanju odgovoren za kolektivno usodo, ima pravico biti neusmiljen, sme vzeti življenje posamezniku in odkloniti ozire na osebne kvalitete in namene."²⁶

Ob likvidaciji Natlačena govori Kocbek že o svojem doživljanju zakonitega porajanja "novega prava, revolucionarnega prava in občutka za novo pravico". In še pove: "Revolucionarna silovitost ima zgodovinsko nalogo, da uniči kontrarevolucionarno silovitost /.../. Zato je naša današnja silovitost v pravem pomenu moralna."²⁷

A kljub temu vedno znova začuti Kocbek negotovost in nemir. O nekem pogovoru pravi: "Potem smo govorili o klavcih nasploh in se spraševali: Kako je mogoče verovati v prihodnost in biti hkrati nihilist."²⁸ Zato ob justifikaciji zajetih na Turjaku pravi: "Bolečina prihaja iz neznanne globine /.../. Tako mi je kakor tistemu, ki izgublja razum. Toda kdor izgubi razum, mu pred tem najbrž počí srce /.../."²⁹

Lahko bi še navajali mesta, iz katerih je razvidno, da se Kocbek ni in ni mogel sprijazniti pred svojo vestjo z likvidacijami, čeprav je še tako poskušal pomiriti svojo vest. In tako je popolnoma razumljivo, kar je zapisal globoko notranje pretresen: "Eno- in polmilijonski narod ima svoje sinove na vseh bojiščih, v nemški in italijanski vojski, kot prebežnike v zavezniških vojskah, doma pa se bojujejo prav tako razdvojeni, pri nas, pri partizanih in belih /.../. Prej ali slej bomo morali izkazati spoštovanje tudi tistemu trpljenju, ki si ga je morala skoraj polovica mladih Slovencev proti svoji volji naložiti na rame in na dušo. Krvaveli so od Narvika do afriških puščav, od Rokavskega preliva do Finske, Moskve in Povolžja. Koliko tihe, neznanne in globoke tragike je skrite in pokopane po vsej Evropi in koliko zapletenega in podivjanega nesmisla nosi marsikak fant v sebi, ki se bojuje proti nam z zmogljivostjo, ki bi med nami dobila vse drugačno vrednost."³⁰ Tukaj je spregovoril Kocbek, mislec, humanist, Slovenec in kristjan pa tudi prerok.

²⁴ Prim. prav tam, 286 in 437.

²⁵ E. Kocbek: Pred viharjem, 178.

²⁶ E. Kocbek: Tovarišija, Maribor (Obzorja) 1967, 30-31.

²⁷ Prav tam, 210-211.

²⁸ E. Kocbek: Listina, Ljubljana (Slovenska matica) 1967, 367.

²⁹ Prav tam, 374.

³⁰ Prav tam, 154-155.

Mislím, da nam takšno razmišljanje potrjuje resničnost njegove izpovedi: "Sprejel sem nase riziko večjih in višjih stvari, kakor je moje življenje, s svoji osebnim rizikom sem nujno prevzel riziko slovenskega krščanskega mladinstva v vseh oblikah, riziko mladega humanizma in celo slovenskega krščanstva. Vsega tega se vsak dan zavedam. Ne mine dan, da bi si ne izprašal vesti, da bi ne ugotovil vedno nove muke in tesnobe, da bi zaupno ne molil za Božjo pomoč /.../. Bil sem večkrat v smrtni nevarnosti, bil sem mnogokrat v težkih telesnih in duhovnih preizkušnjah, toda nikoli nisem klonil ali izgubil vere v pravilnost svoje odločitve."³¹

Eno je gotovo, ko bi tudi drugi odgovorni v vodstvu OF tako razmišljali o likvidacijah, bi jih bilo vsekakor manj, čeprav se najbrž vsem ne bi mogli izogniti. Nedvomno pa bi ne prihajalo do njih še po končani vojni. In bili bi sposobni priznati tudi svojo krivdo ter tako doživeti svojo katarzo. Kocbek je vsekakor tudi o likvidacijah razmišljal tako, kot mu je narekovala njegova zvestoba samemu sebi, vesti in poslanstvu v osvobodilnem boju, čeprav končno tudi po hudih notranjih bojih, porazih in zmagah.

Kocbekovo razumevanje krščanstva

Že iz doslej podane razprave smo mogli spoznati temeljne sestavine Kocbekovih pogledov na krščanstvo. Ker pa smo že v začetku poudarili, da se je Kocbek iz etičnih razlogov, iz svojega krščanskega prepričanja odločil za OF, za osvobodilni boj, je prav, da si na kratko ogledamo vprašanje, kaj je bilo še posebej značilno za njegovo pojmovanje krščanstva.

Kocbekova vernost je bila močno osebno doživeto versko izkustvo v duhu evangelija, iz katerega so izhajale vse njegove odločitve. Šlo je pravzaprav za vizijo krščanstva, ki je bila hkrati izvir njegovega angažmaja v sedanosti in upanja v prihodnost. Ker pa je bil razočaran nad pasivnim in prav tako klerikalnim krščanstvom, je tembolj poudarjal potrebo po očiščenju krščanstva, v katerega se je preroško zazrl v zvezi z osvobodilnim bojem. Ko je govoril o temeljnih osvobodilnega delovanja, je npr. dejal: "Ostati hočemo celi in nedeljivi ljudje. V tem smislu ne moremo priznati nikake načelne in taktične omejitve. To zahteva od nas celostnost krščanskega nazora pa tudi osvobodilna etika novega slovenstva. Naš nazor se ne da omejiti na pasivnost čustva in misli ali na tako imenovano zasebno versko življenje, ker je krščanstvo aktiven nazor, ki hrani človeka v vseh položajih in zahteva od njega v slehernem trenutku neposrednega ali posrednega izraza /.../. Krščanstvo hočemo osvoboditi varuštva družbenih in političnih sil, zrušiti hočemo cezaropapistično avtoriteto katolištva na Slovenskem, napraviti iz duhovnikov in vernikov zgolj evangelijske vernike ter jim dati vso svobodo izpovedovanja."³²

Med akcijo in kontemplacijo vidi Kocbek nujno zvezo. Zato iz pristne evangelijske vernosti izhaja tudi zahtevo po akciji v službi ljubezni do človeka in človeštva, kakor so naglašali prav tako mnogi mistiki, kot npr. mojster Eckehart. Kristjan se mora angažirati aktivno v boju za spreminjanje družbenega reda v smeri pravičnosti, resničnega humanizma. Ustrezno takšni vernosti mora biti tudi poslanstvo duhovnika, ki mora delovati "predvsem med tistimi, ki najbolj hrepenijo po svobodi, pravici in resnici", v čemer je prisotno hrepenenje po odrešenju. Takole pravi: "Njegova naloga je, da odrešuje, utelešuje, ostvarja in pomaga ostvarjati človeka vredno življenje. Njegova naloga je, da oznanjevanje evangelija krepko združuje s človeškimi prizadevanji."³³ Tako se Kocbek

³¹ E. Kocbek: Osvobodilni spisi I, 280.

³² E. Kocbek: Pred viharjem, 141.

³³ E. Kocbek: Osvobodilni spisi I, 330.

približa že v tistem času teologiji osvoboditve, kakršna je nastala pozneje v Latinski Ameriki.

Za Kocbeka je in mora biti "stvariteljski trenutek najvišji trenutek človekovega življenja in mora ga sprejeti za temelj življenja vsakdo, ki hoče biti zvest svoji človečnosti".³⁴ Prav ta trenutek pa je Slovencem bil dan z osvobodilnim bojem in tako se družijo s politično revolucijo slovenstva krščanska revolucija v OF, kakor izrecno pove.³⁵ Kristjan ne sme mimo klica, ki mu prihaja po zgodovinskem dogajanju. Mora se odzvati, tvegati, odločiti se za silovito dejanje revolucije, za sodelovanje z drugimi, biti res aktivno navzoč.

Vsekakor pa je bila odločilna za njegovo razumevanje krščanstva, in zato tudi za njegove naravnost religiozne poglede na osvobodilno gibanje, njegova vizionarska narava, ki je bila vsa zazrta v "svetlo prihodnost". Zato tudi ni nič nenavadna izjava, da sta človeku potrebna za odločitev za osvobodilni boj le "eno samo zaupanje" in "Božja milost".³⁶

Sklepna misel

V svoji razpravi sem pustil predvsem Kocbeku samemu, da nam je spregovoril, kajti prepričan sem, da je le tako mogla stopiti pred nas njegova avtentična podoba.

Kocbek je bil, kot smo razbrali iz njegovega razmišljanja, naravnost mistično navdihnjena vernik, intuitivno naravnani mislec, videc in umetnik, pesnik, kar je razvidno vseskozi iz njegovega izražanja. Kot takšen se je odločil za osvobodilni boj, v njem sodeloval in mu ostal ves čas popolnoma predan. Njegov "karizmatični optimizem" je izhajal iz njegove vizije evangelijskega krščanstva in s to lučjo osvetljenega osvobodilnega boja v službi slovenskega naroda, posameznika in človeštva, v službi odrešenjske krščanske ideje. "Svetlo prihodnost" je imel vedno tako živo pred očmi, da je tudi zaradi tega marsikaj spregledal, marsikaj precenjeval, drugo pa zopet podcenjeval. Zato ima prav J. Gradišnik, ko pravi: "Za premagovanje težav (v življenjski praksi) so potrebne neke druge človeške lastnosti, ne toliko bistra in globoko segajoča misel kolikor trezna presoja, kaj je uresničljivo, po kakšni poti se da kaj doseči, kaj ostaja v mejah človekove zmogljivosti in spremenljivosti. Te lastnosti bi moral imeti dober politik, pa tudi vsak dober javni delavec v širokem pomenu te besede. Nekaterih od teh lastnosti je Kocbeku gotovo primanjkovalo, saj se tudi le poredko združujejo z lastnostmi vidca in misleca."³⁷ Tako je žal potekalo osvobodilno gibanje, se razvijalo v drugo smer in so mu vodilni v OF vtisnili vedno izraziteje drugačen pečat, kakor je Kocbek upal in veroval; da, tudi upravičeno pričakoval glede na dogovore in zagotovila od začetka. To se je dogajalo že med osvobodilnim bojem, še bolj pa se je pokazalo po končanem boju.

A kljub temu ostane Kocbek "hraber in zvest bojevnik za slovensko svobodo, pa tudi izviren, evangelijski zavzet pričevalec sodobne krščanske omike", kot pravi F. Vodnik.³⁸ Da, Kocbek je in ostane idejno in literarno nedosegljiv krščanski pričevalec osvobodilnega boja v letih 1941-1945 in prav tako neustrašen pričevalec evangelijskega krščanstva, evangelijskega aktivizma in humanizma ali krščanskega etosa kot temeljne sestavnice svojega življenja in dela. Bil je izreden Slovenec, mislec in mojster besede.

Njegove poglede je sicer treba razumeti v kontekstu usodnih razmer in boja na

³⁴ Prim. prav tam, 332.

³⁵ Prim. prav tam 187.

³⁶ Prim. E. Kocbek: Osvobodilni spisi II, Ljubljana (Društvo 2000) 1993, 63.

³⁷ J. Gradišnik: Časovni pregled in sklepna beseda, v: E. Kocbek: Svoboda in nujnost, 344.

³⁸ Prim. F. Vodnik: n.d., 7.

življenje in smrt kot iskreno izpoved notranjih doživetij in bojev, zmag in porazov, pa tudi kot izraz izredne zavzetosti za uresničenje svetlih ciljev osvobodilnega boja in neomajne vere v lepšo prihodnost slovenskega naroda in sploh človeštva. Vsekakor pa se tudi Kocbek ni mogel izogniti nevarnosti, ko namen posvečuje sredstvo, zavzetost za prihodnost žrtvuje sedanjost, utopija otopi čut za realnost, precejnjevanje skupnosti prezira posameznika, silovitost akcije zamori ljubezen, "modrost" zmagoslavja zamejuje "nespamet križa" in se mistika približa "hereziji". Vendar se homo k njemu še in še vračali in črpali iz zakladnice njegovih pobud in misli.

Anton Trstenjak kot intelektualec

JOŽE RAMOVŠ

Povzetek

Članek prikaže v prvem delu Trstenjakovo življenje in delo, iz česar so vidni formalno količinski rezultati Antona Trstenjaka kot enega najbolj znanih slovenskih humanističnih intelektualcev 20. stoletja. V drugem delu pa avtor izlušči pet značilnih razsežnosti Trstenjaka kot intelektualca: vzgojno doto iz rodne družine, lastno družbo, bister intelekt, garaško delavnost in pošten odnos do življenjskih nalog, samostojno pot in kritičen odnos do skrajnosti ter značilno posredniško vlogo - graditeljstvo mostov.

Uvod

Razprava o intelektualcih ali razumnikih je vedno znova živa. Je namreč ena od osnovnih intelektualnih tematik, ob kateri intelektualci oblikujejo svojo identiteto. Razmislek o razumniku stopi posebej v ospredje duhovnega snovanja intelektualcev, ko v močno spremenjenih družbenih razmerah iščejo nove paradigme za človeško sožitje in seveda tudi svojo vlogo v družbi. Znano je na primer Sartrovo razpravljanje o intelektualcih, ki je postalo del današnjega pojma intelektualec, ali pa Kocbekovo pri nas.

Razmislek o Trstenjaku kot intelektualcu postavljamo v okvir stalnega samozavedanja intelektualcev ter samoovedanja intelektualčevih možnosti in nalog. Včasih je to samozavedanje in samoovedanje bolje početi z analiziranjem fotografije družbene resničnosti, drugič v osebni intimi s kritičnim pogledom vase pred ogledalom lastnega življenja in dela, tretjič ob spominjanju na živ zglede intelektualca - prijatelja, znanca, kolega od blizu ali z druge strani zemeljske oble.

Moj prispevek je spominjanje na učitelja in sodelavca, predvsem pa bližnjega prijatelja. Najprej bom povzel njegovo življenje in delo, iz česar se - vsaj formalno - lahko seštejajo točke Trstenjakovih intelektualnih rezultatov, nato pa bom nanizal nekaj poudarkov, kjer se zdi, da zaživijo specifične kvalitete Trstenjaka kot intelektualca.

Trstenjakovo življenje in delo

Anton Trstenjak se je rodil 8. januarja 1906 v Rodmošcih pri Gornji Radgoni uglednemu malemu kmetu Janezu in srčno dobri materi Mariji, umrl pa 29. septembra 1996 v Ljubljani.

Osnovno šolo je končal v Negovi, klasično gimnazijo pa v Mariboru, kjer je leta 1926 z odliko maturiral. Leta 1926/27 je študiral teologijo v Mariboru, od 1927 do 1933 pa filozofijo in teologijo v Innsbrucku; tam je leta 1929 doktoriral iz filozofije, leta 1933 pa iz teologije. V duhovnika je bil posvečen leta 1931. V letih 1935 in 1937 se je strokovno izpopolnjeval v Parizu, v letih 1941/42 pa se je specializiral v eksperimentalni psihologiji pri A. Gemelliju v Milanu.

Po končanem študiju je v letih 1934 do 1939 služboval kot katehet na realni gimnaziji v Mariboru, v letu 1939/40 pa kot profesor filozofije na Visoki teološki šoli v Mariboru. Leta 1939 se je habilitiral ter bil od leta 1940 do upokojitve leta 1973 profesor filozofije in psihologije na Teološki fakulteti v Ljubljani. V letu 1945 so mu

ponudili docenturo na psihološkem inštitutu milanske univerze, leta 1955 pa redno profesuro na graški univerzi, toda prednost je dal službi svojemu narodu. Strokovno in znanstveno je ustvarjalno delal do zadnjega dne življenja, če bi pa šteli izdane knjige, sta bili prav zadnji desetletji najbolj plodni.

Bil je član več kakor desetih znanstvenih organizacij doma in po svetu. Od 1979 je bil dopisni in od 1983 redni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti, leta 1993 ga je imenovala za svojega rednega člana tudi Evropska akademija znanosti in umetnosti.

Za svoje strokovno delo je dobil več visokih cerkvenih, državnih in znanstvenih odlikovanj, med drugim je bil leta 1974 imenovan za papeževega častnega prelata in odlikovan z jugoslovanskim redom dela, dobil 1988 nagrado AVNOJ, 1995 mu je predsednik Slovenije podelil najvišje slovensko državno odklikovanje, leta 1993 je postal ambasador znanosti Republike Slovenije, dobil 1983 zlati doktorat univerze v Innsbrucku, 1990 častni doktorat Univerze v Mariboru in 1994 Univerze v Ljubljani.

Trstenjak je napisal 47 izvirmih knjig v slovenščini in tujih jezikih, skoraj še toliko naslovov štejejo prevodi in ponatise njegovih knjig. V domačih in tujih revijah in zbornikih je izšlo čez 500 njegovih strokovnih razprav in člankov; samo v švicarski znanstveni reviji za psihologijo (*Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*) jih je objavil skoraj 70.

Trstenjakove knjige in članke lahko razvrstimo v pet glavnih skupin: psihološka, antropološka, filozofska, kulturološka in narodnostna dela. Preleteli jih bomo tako, da se bomo omejili le na naštevaje glavnih knjig.

V znanosti je postal Trstenjak znan z odkritjem zakona o percepciji valovnih dolžin barv. Eksperimentalnim raziskavam v psihologiji barv se je posvečal od specializacije v Milanu naprej, zlasti v prvih dveh desetletjih po vojni, ko se zaradi družbenih razmer čemu drugemu, kar je znal in hotel, ne bi niti mogel niti smel. Ob seriji znanstvenih člankov v tujih revijah je dosežke predstavil tudi doma v knjižni obliki (Trstenjak, 1948) in v obširni razpravi (Trstenjak, 1950). Barvni psihologiji je ostal vse življenje zvest v teoriji in praksi. 1978 je izšla obširna knjiga *Človek in barve* (Trstenjak, 1978). Pravkar je Inštitut Antona Trstenjaka izdal *Psihologijo barv* (Trstenjak, 1996) v okviru Izbranih del Antona Trstenjaka.

Sicer pa je s področja psihologije dobra polovica vseh njegovih knjig. Nekaj izjemnega je, da je uspel enako z deli življenjske psihologije za vsakdanjo rabo slehernega človeka, ki so v stotisočih izvodov izšle zadnjih 40 let pri Mohorjevi družbi, in v specialnih znanstvenih monografijah različnih psiholoških panog. Nič manj izjemen ni njegov enciklopedičen pregled na celoto psihologije njegovega časa. Tretja značilna posebnost in odlika Trstenjakovega obširnega psihološkega opusa je personalistična usmerjenost, ko posamezna specialna psihološka vprašanja in smeri vedno obravnava v okviru podobe osebnega človeka, zato je vsako njegovo psihološko delo že bolj ali manj tudi antropološko. Naštejmo glavna psihološka dela.

Poljudno strokovna dela življenjske psihologije, če uporabimo njegov priljubljen izraz, so zlasti: *Med ljudmi* (Trstenjak, 1954), *Pota do človeka* (Trstenjak, 1956), *Človek v ravnotežju* (Trstenjak, 1957), *Človek v stiski* (Trstenjak, 1960), *Če bi še enkrat živel* (Trstenjak, 1964), *Človek samemu sebi* (Trstenjak, 1971a), *Človek in sreča* (Trstenjak, 1974a).

Med Trstenjakovimi psihološkimi strokovnimi in znanstvenimi deli ima verjetno največji pomen enciklopedični *Oris sodobne psihologije* v dveh knjigah (Trstenjak, 1969 in 1971). Pod kritičnim vidikom je celoto psihologije obdelal v *Problemih psihologije* (Trstenjak, 1976). Veliko monografsko sintetično delo je tudi *Psihologija ustvarjalnosti* (Trstenjak, 1981). Ukvarjal se je z več psihološkimi vejami, kjer je pisal stro-

kovne članke, prej ali slej pa izdal tudi večje knjižno delo. Na teh področjih velja večinoma za začetnika veje pri nas. Poleg psihologije barv so to zlasti pastoralna psihologija (Trstenjak, 1941 in 1946) - na tem področju je svetovni pionir, psihologija dela (Trstenjak, 1951 in 1979), teorije zaznav (Trstenjak, 1983), ekonomska psihologija (Trstenjak, 1982), ekološka psihologija (Trstenjak, 1984) in grafologija (Trstenjak, 1985a).

Druga skupina Trstenjakovih del je s področja integralne filozofske antropologije. To velja, če gledamo količinsko na število knjig in člankov, medtem ko je vsebinsko Trstenjakov prispevek verjetno največji prav v antropologiji. Vsa njegova pisna dela, svetovalna pomoč ljudem v tiskah in pedagoško delo so pri Trstenjaku odraz iskanja celostnega sodobnega odgovora na večno vprašanje: Kdo in kaj je človek?

Tudi pri antropoloških delih imamo vzporednico poljudnoznanstvenih knjig v razumljivem jeziku za široke množice ljudi: Hoja za človekom (Trstenjak, 1968), V znamenju človeka (Trstenjak, 1973), Biti človek (Trstenjak, 1989a), Dobro je biti človek (Trstenjak, 1990), Po sledih človeka (Trstenjak, 1993), Človek simbolično bitje (Trstenjak, 1993a) in Umrješ, da živiš (Trstenjak, 1993b). Veliki monografski znanstveni deli s tega področja pa sta Človek bitje prihodnosti (Trstenjak, 1985) ter Človek končno in neskončno bitje (Trstenjak, 1988). Omeniti moramo še knjigo izbranih razprav Za človeka gre (Trstenjak, 1991a).

Med Trstenjakovimi filozofskimi deli prednjačijo nemške razprave o slovenskem filozofu in njegovem rojaku Francetu Veburu (Trstenjak, 1972). Tedaj povsem sveži Vebrovi filozofiji je namenil tudi svojo filozofsko disertacijo. Za Vebrovo filozofijo, ki je psihološko usmerjena v človekove doživljaje, pa je imel Trstenjak čut že od svojega prvega srečanja s filozofijo v gimnaziji. Ko je postal Veber profesor filozofije na novo ustanovljeni ljubljanski univerzi in so začele izhajati njegove knjige, so gimnazijski profesorji očitno dobili od šolskih oblasti program, da poučujejo svoje dijake (tudi) predmetno teorijo. Trstenjak se je spominjal, kako se je njihov profesor mesec dni mučil z razlago po Vebrovi knjigi, ki je tudi sam ni razumel. Potem je dijakom dal kontrolno nalogo in poudaril, da preverja sebe in da te ocene ne bodo nič vplivale na uspeh. Ko je nalogo vrnil, je dajal: "Tako je, kakor sem predvideval: nihče ni razumel ničesar. Razen enega: ta pa pozna Veبرا veliko bolje kakor jaz." In pogledal je Trstenjaka, ki je sproti v polah kupal vsako Vebrovo knjigo in jo študiral. Do konca gimnazije mu je ta profesor dajal odlično oceno iz filozofije, vprašal pa ga ni nikoli več ničesar.

Trstenjak je kot profesor filozofije na Teološki fakulteti ves čas predaval tudi zgodovino filozofije. Vse življenje je dopolnjeval obširna in pregledna skripta, ki so jih izdali po zapiskih slušatelji, sam pa pregledal in popravil. Mnogi so ga nagovarjali, naj delo izda v knjigi, saj so ga nekateri profesorji filozofije celo v tujini uporabljali za svoja predavanja. Za izdajo te Zgodovine filozofije se je odločil šele zadnja leta v okviru Izbranih del (Trstenjak, 1996a). V tej zbirki so že po njegovi smrti izšli glavni spisi o Veburu in del drugih filozofskih spisov (Trstenjak, 1996b).

Če je kultura vse, kar je ustavljal človeški duh, potem drži, da lahko o njej plodno razmišlja človek, ki je sam širokega in ustvarjalnega duha. Trstenjak je bil gotovo kvalificiran za to in plodno je posegel s svojim pisanjem tudi na področje kulture. Sem sodi že njegov prvi objavljeni strokovni članek (Trstenjak, 1928), če ne štejemo člankov v dijaških in študentskih časopisih. Izvirno je raziskoval vitre umetniškega ustvarjanja (Trstenjak, 1953), razčlenjeval razmerja med krščanstvom in kulturo (Trstenjak, 1975), zlasti pa ga je vedno privlačevalo raziskovanje besede, skozi prizmo katere se izraža človeški duh najbolj neposredno in obenem najbolj simbolično skrito (Trstenjak, 1989). V obširni knjigi je prikazal tudi pet velikih mislecev tega stoletja, ki so mu bili vsak po svoje blizu (Trstenjak, 1992).

Trstenjak je veliko raziskoval in pisal tudi o slovenskem narodu. Že njegova dela o družini lahko razumemo v okviru zanimanja in ljubezni do družine lastnega naroda (Trstenjak, 1974 in 1994). Posebej je raziskoval značaj Slovencev v posameznih pokrajinah, vprašanje narodnih manjšin ter vzgibe za preživetje in napredek številčno majhnih narodov - na tem področju je med drugim napisal skupaj z znanim dunajskim psihiatrom Erwinom Ringlom knjigo *O koroški duši* (Ringl, Trstenjak, 1992). Največje delo s tega področja je knjiga *Misli o slovenskem človeku* (Trstenjak, 1991), ki je izšla med osamosvajanjem Slovenije. Tudi Trstenjakova zadnja knjiga je s tega področja: monografija o slovenski poštenosti (Trstenjak, 1995).

Morda bi bilo treba govoriti tudi o šesti, teološki skupini njegovih del, saj je bil tudi doktor teologije, profesor na teološki fakulteti in duhovnik. Na tem področju je po briljantni disertaciji ostal v glavnem pri priložnostnih člankih. Edino večje povsem teološko delo je natis njegovih duhovnih vaj za duhovnike (Trstenjak, 1975a). Vsekakor se v Trstenjakovih delih izražata skupaj z vsemi drugimi značilnostmi njegove osebnosti tudi religiozna dimenzija in njegovo verovanje; tega nikoli in nikjer ni skrival, nikoli in nikjer pa ni prestopil meje, kjer bi drugemu ponujal svoja prepričanja in stališča. Takšno duhovniško držo je utemeljeval že v svoji pastoralni psihologiji, po več kakor dveh desetletjih pa je razvoj v katoliški Cerkvi potrdil to smer tudi javno in formalno.

Trstenjakova pisna dela so berljiva in odsevajo močan osebni eros avtorja. Ta je sestavljen iz več komponent. Ena je avtorjevo gigantsko znanstveno-raziskovalno delo, ki mu je posvetil vse življenje, čeprav je ironija, da je šele tri leta pred smrtjo bil prvič v življenju financiran pri manjšem raziskovalnem projektu, ki ga je prijavil Inštitut Antona Trstenjaka; vse dotodaj je vse raziskovalno delo financiral sam. Temeljna komponenta tega erosa je najbrž njegova značilna topla človeška, socialna in nevsiljivo krščanska osebnostna drža. Razločno razpoznavni sta vsaj še dve komponenti Trstenjakovega erosa v njegovih delih: profesorsko-pedagoška in svetovalno-terapevtska.

Kot dober pedagog se je izkazal že v začetku poklicnega delovanja: bil je gimnazijski katehet v razredih, ki so bili zelo liberalni in komunistični. Toda dijakinje in dijaki, ki jih je tedaj učil verouka, so ga ohranili v največjem spoštovanju: vse do smrti so ga mnogi obiskovali. Tudi kot univerzitetni profesor je bil priljubljen, saj so njegova predavanja na Teološki fakulteti prostovoljno obiskovali študentje iz drugih fakultet, kar jim je v tedanjih razmerah lahko zelo škodilo pri poznejšem iskanju službe. Podobno so žela uspeh njegova številna predavanja in referati na strokovnih srečanjih doma in po svetu, kjer je presenečal tujce s svojo gladko nemško, pa tudi italijansko, francosko in angleško govorico - praviloma na pamet. Bil je tudi iskan poljudno strokovni govornik za široke množice, pridigar v cerkvah ali slavnostni predavatelj na prireditvah. Vsa njegova pisna dela odsevajo nekaj značilnega Trstenjakovega erosa živlega odnosa s človekom, ki se je seveda najbolje kazal v neposrednem živem stiku s poslušalci.

Več kakor petdeset let je Trstenjakova soba v Ljubljani bila najbolj obiskana neformalna psihološka ordinacija za svetovalno in terapevtsko pomoč ljudem v osebnih in družinskih stiskah. Kadar je bil doma, se je tudi po deset in več ljudi dnevno zvrstilo pri njem; pisal je večinoma drugod. Za svetovanje in terapevtsko pomoč ni nikoli maral plačila; vedno ga je zavrnil z besedami:

"Če je treba človeku za dobro besedo v stiski plačati z denarjem, je blizu konec sveta!" Brez poznanja Trstenjakovega svetovalnega dela ni mogoče v celoti razumeti njegovega pisnega opusa, kajti življenjski realizem njegove besede se je v veliki meri napajal v čutečem poslušanju težkih človeških usod.

Nekatere značilne razsežnosti Trstenjakovega razumništva

Specifične razsežnosti Trstenjakovega razumništva bi iskal v petih smereh.

1. Vzgojna dota iz rodne družine

Njegov oče je bil samostojen mali kmet; ne najemnik-viničar niti veleposestnik, pač pa kmet, ki je svoje dobro vino moral pridelati sam v potu svojega obraza, toda pridelal je kvalitetnega, tako da je "vino šolalo" njegovega edinega sina, kakor se je rad pošalil Trstenjak. Oče je ostal v očeh Trstenjaka vse življenje vzor skromnega in ponosnega, delavnega in poštenega človeka. To pa so tudi nenadomestljive sestavine intelektualca. Res je Trstenjakov oče v svojem okolju veljal za razumnika. Bil je župan skupine okoliških vasi. Vsak kmet ga je vzel s seboj, ko je moral za kako pomembno stvar "k oblastem", saj je oče vedel na pamet vse katastrske številke parcel v občini. Tudi po nasvete in za poravnavo sosedskih sporov so se ljudje obračali k njemu, saj je imel zrelo in samostojno mišljenje ter razsojanje v problemih, vendar na način, ki ljudi ni ogrožal. Vse te poteze najdemo tudi v Trstenjaku in so značilnost njegovega razumništva.

Emocionalno barvo svojega razumništva je Trstenjak imel po svoji materi. Njena slika je vedno visela nad njegovo posteljo. V Trstenjakovi zavesti je bila njegova mati predvsem dober človek z veliko čuta za lepoto in skladnost, za kulturo in dobre med-človeške odnose. Med drugim je zelo lepo in rada pela, kar je odlikovalo tudi Trstenjaka.

2. Osebna družba

Ena od skrivnosti modrega življenja je gotovo družba, ki si jo človek izbere za svojo. V gimnazijskih in študentskih letih si je Trstenjak izbral družbo v duhovnem okolju mladinskega gibanja, katerega duhovni oče v Evropi je bil Romano Guardini - miselni predhodnik drugega vatikanskega koncila. V tem krogu so bili njegovi somišljeniki in prijatelji mnogi, ki so pozneje pustili odločilne sledi na raznih področjih v našem narodu, na primer pedagog Josip Jeraj, pesnik Edvard Kocbek, nadškof Jože Pogačnik, slavist Jakob Šolar, pesnika Tone in France Vodnik, "oče" naše telesne kulture Drago Ulaga, znani pljučni zdravnik Tomaž Furlan, pedagog Stanko Gogala, baletnik Pino Mlakar in drugi. Po prihodu v Ljubljano je Trstenjaka takoj vzel v svoj prijateljski krog pisatelj in vodilni kulturnik Finžgar. Poleg tega je Trstenjak vzdrževal redne prijateljske stike tudi z nekaj strokovnjaki slovenskega rodu in tujci po svetu, zlasti pa z nekaterimi koroškimi in tržaškimi Slovenci.

Kot razumnik si je Trstenjak razumno iskal krog prijateljev širokega in globokega duha. V redni komunikaciji z njimi je nenehno širil in poglobljal svoje razumništvo, njegovi prijatelji pa svoje ob njem.

3. Bister intelekt, garaška delavnost in pošten odnos do življenjskih nalog

Pojem intelektualca je izpeljanka iz pojma intelekt, razum; brez razuma ni razumnika, neinteligenten intelektualca je klavrn, če vzamemo pozitivno jedro vsebine tega pojma, ki je sicer lahko večumen in sporen v sodobni psihologiji.

Še tako briljanten razum pa sam po sebi še ne naredi razumnika. Pomislimo samo, da so med mladimi zasvojenici z mamili zvečine skoraj sami nadpoprečno inteligentni dekleta in fantje. Razum terja od človeka toliko več delavnosti, kolikor bolj je bister. Za intelektualca se pričakuje, da ima po naravi vrhunsko bistrino razuma, ki jo neprestano oblikuje in uporablja z lastnim marljivim delom.

In še tretja lastnost je nepogrešljiva za intelektualca: intelektualna poštenost. Intelektualec mora realistično dojemati naravo in biti pošten do nje, soljudi in družbo ter

biti pošten do njiju, samega sebe in svoje življenjske naloge ter biti pošten do njihove uresničitve.

Trstenjak je bil v tej točki vrhunski vzor intelektualca. Bistrino razuma, logičnega sklepanja in spominske zmožnosti mu je narava naklonila v izjemni količini. Rodna družina in vzgojitelji v mladosti so ga naučili velike delavnosti, sistematičnosti, reda in vztrajnosti. Sam pa se je od mladosti naprej odločal pošteno po vesti za to, da je opravil v sleherni življenjski situaciji nalogo, ki jo je spoznal za možno in smiselno.

4. Samostojna pot in kritičen odnos do skrajnosti

Trstenjak je bil po naravi miren, nebojevit. Po značaju in prepričanju je bil zagovornik zmerne zlate sredine in medčloveške sloge. To samo po sebi ni posebna značilnost intelektualca; prej si ga predstavljamo kot revolucionarnega bojevnika za uresničitev pomembnih ciljev v družbi. Med Trstenjakovimi prijatelji so bili tudi intelektualci takega kova. Odobral je njihovo držo, saj je vedel, da je to njihov slog, skladen z njihovimi zmožnostmi, sam pa je gojil svojega, mirnega in sredinskega, kjer se življenjske cilje dosega počasi in z veliko vztrajnosti.

Že celo stoletje je v slovenskem narodu družbena klima, ko je "v modi" kolektivistična delitev ljudi na "naše in one", tako katoliška "delitev duhov" kakor marksistična "razredna diferenciacija". Viktor E. Frankl (1987: 115) razčlenjuje psihološko patologijo našega časa in ugotavlja, da je kolektivizem, to je neosebno doživljanje, presojanje in ravnanje po nekem skupinskem stereotipu, ena od štirih množičnih patologij ali "kolektivnih nevroz" našega časa, ki zajeda duševno zdravje mnogih v skupnosti in se kaj hitro kombinira z naslednjo od patologij, fanatizmom; ta pa negira človeško dostojanstvo osebe drugega, drugače mislečega. Take razmere niso naklonjene "zlati sredini". V njih ostaja miroljuben človek in učitelj složnega sožitja med ljudmi "nikogaršnji" - na tanki ločnici med obema taboroma, kamor letijo strele z obeh strani. V potrebi pa seveda obe strani radi uporabita takega človeka za svojo korist.

Vse to je doživljal Trstenjak vse življenje. Naj povem ob koncu nekaj anekdot iz njegovega življenja kot ponazorilo.

Pred vojno je imel v gimnazijskem razredu v Mariboru dijaka, ki je bil sin veleposestnika in se je iz objestnosti napol javno hvalil s tem, da je komunist. Med vojno se je Trstenjak z njim srečal na ljubljanski ulici, ko je bil ta fant tajni domobranski policist v civilu. Fant ga je z enako objestnostjo, kakor nekaj let prej v gimnaziji, ogovoril: "Glejte gospod, kako se spreminjajo časi! V gimnaziji sem jaz veljal za komunista in bi me vi kot katehet lahko izključili iz šole. Zdaj veljate vi kot socialist za nevarnega in jaz vas lahko takoj pošljem v Dachau. Pa vas ne bom." Tako je milostno sklenil pozdrav svojega nekdanjega učitelja verouka.

V povojnih letih je bil Trstenjak kot duhovnik sumljiva osebnost, ki jo je bilo treba špijonirati. Nekoč je potožil uradnici na Univerzi - bil je zadnji dekan Teološke fakultete pred njeno izključitvijo iz Univerze -, da ga menda pet ljudi špijonira. Skrivaj ga je vprašala: "Ali štejete tudi mene mednje?" Ko je začudeno zanikal, mu je zaupala: "Odslej vedite, da vas šest!"

Včasih nam je resno povedal, kako ga je v tistih časih "angel varuh" rešil desetletnega zapora. Nekega dne je šel iz univerze domov in neznan dama, ki je šla neposredno mimo njega, mu je rekla: "Ničesar ne verjemite nikomur!" To čudno sporočilo mu je odmevalo v glavi, ko je nekaj trenutkov za tem vstopil v svoje stanovanje, kjer sta ga čakali dve ljubeznivi dami in mu hoteli izročiti samo pozdrave od nekega duhovnika iz Trsta, od koder sta prišli. Proti svoji naravi ju je ostro prijel, kdo sta in kaj ima on z vsem tem; takoj da ju gre naznanit policiji, ki je bila v isti hiši v sosednjem stanovanju. Res je odšel, ženski pa tudi. Naslednje jutro so brali v časopisih, kako je ta duhovnik

največji izdajalec, in nekaj duhovnikov, Trstenjakovih kolegov, ki se damama na prinesen pozdrav niso odzvali tako nekulturno, je dobilo vsak po deset let zopora.

Pri vsem tem pa je zanimiva ugotovitev, da Trstenjak ni utrpel usodnih udarcev ne z leve ne z desne skrajnosti kljub temu, da je bil vedno samostojnega prepričanja in je na blag način povedal tudi kritično besedo do skrajnih pozicij. Mnogi, ki se tudi niso izpostavljali, so hudo "nastradali". Kako naj si to razložimo? Poglejmo še katero njegovo življenjsko anekdoto te vrste.

Ko so leta 1939 v Beogradu po dvajsetih letih "nenadoma" rešili ljubljanski univerzi prošnjo za drugega profesorja filozofije na Teološki fakulteti, so prijatelji, ki so bili tam profesorji, Trstenjaku sporočili, naj hitro kandidira. To je rad storil, saj si je zelo želel na Univerzo. Vedel pa je tudi, da mu mnogi v Ljubljani niso naklonjeni zaradi pripadnosti mladinskemu gibanju. Imel je enega protikandidata, ki so ga ti krogi očitno šteli za svojega. Toda izvolili so soglasno Trstenjaka in eden od vodilnih profesorjev fakultete, ki je bil sicer proti njemu, je dejal: "Trstenjak je imel preveč pokazati!"

Med vojno so v Ljubljani na neki duhovniški konferenci, kjer se je zbralo več sto duhovnikov, povabili Trstenjaka, da je predaval o pastoralni psihologiji. V tistem času so prihajale proti njemu na škofijo ovadbe, da bi ga spravili s fakultete. Tudi to predavanje je bilo na nek način past, kajti v razpravi se je po predavanju takoj javil prvi, češ da je to, kar smo pravkar slišali, čisti modernizem (proti modernizmu so morali tedaj duhovniki opraviti posebno prisego), mešanje psihologije v teologijo in če nekdo tak predava bodočim duhovnikom na Teološki fakulteti, bomo daleč zašli... Nato se je oglasil v enakem tonu drugi in še tretji. Vsi so vedeli, da tudi škof Rožman, ki je sedel v prvi vrsti, ni naklonjen Trstenjaku. Tedaj je škof vstal, se obrnil proti občinstvu in rekel: "Gospodje, nihče naj ne reče več besede proti predavanju prof. Trstenjaka! Tega, kar je predaval, smo zelo potrebni jaz in mi vsi. Vas, gospod prof. Trstenjak, pa tukaj pred vsemi duhovniki prosim, da nam napišete o tem celo knjigo." To je bila pobuda za pisanje Pastoralne psihologije, ki jo je takoj med vojno napisal, sam škof pa prebral in dal potrebno cerkveno dovoljenje za izdajo.

Po vojni so bili vsi Trstenjakovi kolegi brez potnih listov. Trstenjak je zanj takoj zaprosil. Potreboval ga je zaradi tesnih znanstvenih stikov z Milanom in drugimi središči barvne psihologije, pa tudi sicer je bil svetovljan, ki ni dolgo strpel doma; vse življenje je imel potni list pri sebi v žepu suknjiča. Udboveci so mu potni list takoj prinesli in mu ga dali z besedami: "Pojdite v tujino, da bodo zunaj videli, da pri nas ne preganjamo duhovnikov. Pazite pa, kaj boste govorili!"

Menim, da lahko na zastavljeno vprašanje, zakaj Trstenjak v primerjavi z mnogimi kolegi ni z nobene strani utrpel usodnih udarcev, odgovorimo z njegovo osnovno usmeritvijo v človeka. Človek je bil zanj pred idejami. Tudi skrajno ideološko zamračeni ljudje, ki doživljajo sebe kolektivistično, svoj odnos do drugih pa fanatično, čutijo, da je resnica življenja drugačna. Ob nekom, ki mu v resnici "gre za človeka", se za trenutek človeško prebudijo in ustavijo v samorazdiralnosti in razdiralnosti do drugih.

Za Trstenjaka kot intelektualca je torej posebej značilna samostojna pot zunaj skupin, nebojevito ostajanje v zlati sredini in nenasilno kritičen odnos do skrajnosti.

5. Graditelj mostov

Če je v intimnem osebnem pogovoru s Trstenjakom beseda nanescila na dejstvo, da je duhovnik, se je rad poimenoval *pontifex* - graditelj mostov, po-srednik; *pontifex maximus* je službeni naziv za papeža. Trstenjaku je bilo povsem tuje, da bi se potegoval za nazive in časti v hierarhiji duhovniškega stanu, izraz *pontifex* pa mu je ugajal najbrž zaradi pojmovne vsebine.

Danes bi morda najbolje označili bistvo njegove usmerjenosti, če bi rekli, da je

bila ekološka, sistemska ali zelena na socialnem in duhovnem področju. Trstenjak je verjel, da je resničnost smiselna celota, sistem, v katerem ima vsaka stvar svoje smiselno mesto in vrednost: vsak človek s svojim značajem, vsaka človekova življenjska izkušnja, vsaka posamezna znanstvena smer, vsaka človeška potreba in energija pa tudi vsaka človeška težava, stiska, zmota in krivda. Glavni problem je, da ljudje ne odkrijemo smisla posamezne stvari, da je ne postavimo na pravo mesto, da ne vidimo njene vrednosti tam, kjer jo v smiselni celoti resnično ima, pač pa pogosto tam, kjer je nima. Življenjska modrost je, da človek vidi smiselno celoto in pravo mesto vsake stvari v tej celoti, da pomaga graditi mostove med posameznimi deli celote. Tak človek je *pontifex*.

Zato sem s prepričanjem v trenutku slovesa od pokojnega prijatelja in predstojnika na Plečnikovih Žalah v Ljubljani (Ramovš, 1996) dejal:

"Trstenjak je vsaj sedem desetletij - od svojega prvega tiskanega članka 1926 - gradil mostove:

- v znanosti mostove do novih spoznanj in odkritij človeškega razuma,
- v antropologiji mostove med različnimi strokami in znotraj njih med različnimi teorijami,
- pri strtih ljudeh mostove do novega upanja,
- pri sprtih ljudeh mostove med možem in ženo, med starši in otroci, med "sovražniki" vseh barv in nazorov v vojnem in mirnem času,
- delavnim ljudem je pomagal premoščati psihološke prepade med človeškimi željami in resničnostjo,
- pri zaprtih in preganjanih, zlasti med vojno, most do prostosti,
- pri odprtih iskalcih zadnjih skrivnosti most proti obzorjem Duha,
- pri nadarjenih most do polne ustvarjalnosti,
- pri siehniku most za nenehno hojo za človekom, za človeškim dostojanstvom, za trdno voljo do smiselnega človeškega življenja."

Ena od posebnih značilnosti Trstenjakovega razumništva je posredništvo, graditeljstvo mostov.

Literatura in viri

- Frankl E. Viktor (1987). *Logoterapie und Existenzanalyse*. München-Zürich: Piper.
- Ramovš Jože. Pogovori s Trstenjakom. Neobjavljeni magnetogrami.
- Ramovš Jože (1996). Nagrobni govor na žalni komemoraciji ob Antonu Trstenjaku v Ljubljani na Žalah.
- Ringl Erwin, Trstenjak Anton (1992). O slovenskem človeku in koroški duši. Celovec-Ljubljana-Dunaj.
- Trstenjak Anton (1928). V luči stoletij. V: *Križ* 1: 5-8.
- Trstenjak Anton (1941). Metodika verouka. Očrt versko pedagoške psihologije. Ljubljana. Prevodi v italijanščino (2 izdaji) in španščino.
- Trstenjak Anton (1946). Pastoralna psihologija. Ljubljana. Dopolnjen ponatis 1987, prevod v hrvaščino.
- Trstenjak Anton (1948). Zlivanje in ločevanje barvnih vtisov. Celje: Mohorjeva družba.
- Trstenjak Anton (1950). Fenomenološka razčlenitev barv. Razprave SAZU, 1. razred. Ljubljana: SAZU.
- Trstenjak Anton (1951). Psihologija dela. Ljubljana.
- Trstenjak Anton (1953). Psihologija umetniškega ustvarjanja. Ljubljana: SAZU.
- Trstenjak Anton (1954). Med ljudmi. Celje: Mohorjeva družba. Ponatisi: 1980 in 1991 ter 1971 pri Mohorjevi družbi v Celovcu, prevod v italijanščino, češčino in hrvaščino.
- Trstenjak Anton (1956). Pota do človeka. Celje: Mohorjeva družba. Ponatisi 1980 in 1991, prevod v hrvaščino.
- Trstenjak Anton (1957). Človek v ravnotežju. Celje: Mohorjeva družba. Ponatisi 1981 in 1993, prevod v hrvaščino.
- Trstenjak Anton (1960). Človek v stiski. Celje: Mohorjeva družba. Ponatisi 1981 in 1993, prevod v hrvaščino.
- Trstenjak Anton (1964). Če bi še enkrat živel. Celje: Mohorjeva družba. Ponatis 1986, prevod v hrvaščino.
- Trstenjak Anton (1968). Hoja za človekom. Celje: Mohorjeva družba. Ponatis 1984, prevoda v italijanščino in hrvaščino.

- Trstenjak Anton (1969). Oris sodobne psihologije. I. del: Teoretična psihologija. Maribor: Obzorja. Izpopolnjeni izdaji 1971 in 1974.
- Trstenjak Anton (1971). Oris sodobne psihologije. II. del: Uporabna psihologija. Maribor: Obzorja. Izpopolnjena izdaja 1974.
- Trstenjak Anton (1971a). Človek samemu sebi. Celje: Mohorjeva družba. Ponatis 1984, prevod v hrvaščino.
- Trstenjak Anton (1972). Vom Gegenstand zum Sein. In honorem Francisci Weber octogenarii. München: Dr. R. Trofenik.
- Trstenjak Anton (1973). V znamenju človeka. Tinje: Dom prosvete.
- Trstenjak Anton (1974). Stara in nova podoba družine. Tinje: Dom prosvete.
- Trstenjak Anton (1974a). Človek in sreča. Celje: Mohorjeva družba. Ponatis 1986, prevod v hrvaščino.
- Trstenjak Anton (1975). Krščanstvom in kultura. Tinje: Dom prosvete.
- Trstenjak Anton (1975a). Da bi bili z njim. Tinje: Dom prosvete.
- Trstenjak Anton (1976). Problemi psihologije. Ljubljana: Slovenska matica.
- Trstenjak Anton (1978). Človek in barve. Ljubljana: Univerzum. Prevod v srbsščino.
- Trstenjak Anton (1979). Psihologija dela in organizacije. Ljubljana: Univerzum.
- Trstenjak Anton (1981). Psihologija ustvarjalnosti. Ljubljana: Slovenska matica.
- Trstenjak Anton (1982). Temelji ekonomske psihologije. Ljubljana: Gospodarski vestnik. Ponatis 1983.
- Trstenjak Anton (1983). Teorije zaznav. Ljubljana: SAZU.
- Trstenjak Anton (1984). Ekološka psihologija. Ljubljana: Gospodarski vestnik.
- Trstenjak Anton (1985). Človek bitje prihodnosti. Okvirna antropologija. Ljubljana: Slovenska matica.
- Trstenjak Anton (1985a). Človek in njegova pisava. Ljubljana: Center za pospeševanje gospodinjstva. Prevod v srbsščino.
- Trstenjak Anton (1988). Človek končno in neskončno bitje. Oznanjevalna antropologija. Celje: Mohorjeva družba.
- Trstenjak Anton (1989). Skozi prizmo besede. Ljubljana: Slovenska matica.
- Trstenjak Anton (1989a). Biti človek. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Trstenjak Anton (1990). Dobro je biti človek. Ljubljana: Katehetski center.
- Trstenjak Anton (1991). Misli o slovenskem človeku. Ljubljana: Založništvo slovenske knjige.
- Trstenjak Anton (1991a). Za človeka gre. Izbrana razmišljanja. Maribor: Obzorja.
- Trstenjak Anton (1992). Pet velikih. Ljubljana: Slovenska matica.
- Trstenjak Anton (1993). Po sledih človeka. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Trstenjak Anton (1993a). Človek simbolično bitje. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Trstenjak Anton (1993b). Umrječ, da živiš. Celje: Mohorjeva družba.
- Trstenjak Anton (1994). O družini. Izbrana dela 1. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Trstenjak Anton (1995). Slovenska poštenost. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Trstenjak Anton (1996). Psihologija barv. Izbrana dela 5. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Trstenjak Anton (1996a). Zgodovina filozofije. Izbrana dela 2. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Trstenjak Anton (1996b). Filozofski spisi I. Izbrana dela 3. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.

Trstenjakovo mesto v celotnem toku filozofske antropologije (teze)

VOJAN RUS

1

Slovenska filozofija doslej ni niti približno raziskala Trstenjakove vloge v razvoju filozofije.

Trstenjak ima izvorno mesto v celotnem toku realne filozofske antropologije, ki jo napajajo zlasti ti močni viri: predsokratska filozofija, Aristotel, evangeljsko krščanstvo, Kantova Kritika presojevalne moči, Marx, Masaryk, Scheler, personalisti in Fromm. Vsi ti duhovni izvori realne antropologije so vsak zase tako samostojno duhovno kreativni ter individualno bogati, da jih sploh ne moremo uvrščati v običajne filozofske šole ali filozofske smeri.

Pa vendar: kljub bogastvu njihove različnosti, te izvorne filozofije povezuje najbolj realna antropologija, ki seveda ni površni, vulgarni materializem, ampak nedogmatično utemeljevanje vseh teh filozofij v dejanskem (realnem) zgodovinskem izkustvu človeštva s samim seboj, v dejanskem izkustvu vsakega človeka s samim seboj (samospoznanje) ter v aristotelovski in izvorni krščanski težnji po realizaciji filozofije v življenju človeštva in posameznika: občega v posamičnem.

V tem skupnem zgodovinskem izkustvu človeštva pa odkrivajo na zelo različne načine vse te antropologije, da je človek: izjemno nepopolno in odprto, izjemno večplastno in v sebi nasprotno ter zato izjemno nihajoče bitje.

2

Ker so vse te velike filozofske misli prišle do omenjenega podobnega antropološkega izhodišča o izraziti človeški večplastnosti, se sploh niso mogle združiti na temelju te ali one abstrakcije. Saj se zaradi izhodišča o človeški večplastnosti niso mogle siromašno zožiti na absolutizacijo enega ali drugega abstrahiranega dela človeka in sveta (misli ali čustva, duhovnega ali telesnega, imanentnega ali transcendentnega, subjekta ali objekta, posamičnega ali občega itd.), ampak so se na srečo vsaka s svoje, posebne strani lotile temeljitega raziskovanja zapletene, nikoli dokončane in izredno dinamične človeške celote.

3

Trstenjakova izvornost je v tem, da je odkril velik poseben izsek te neskončne človeške celote in številne njegove notranje strukturalne zveze.

Za filozofsko antropologijo so zlasti pomembna nasprotja in plasti, ki jih Trstenjak analizira v prvem poglavju knjige *Človek končno in neskončno bitje* in ki jih zajema z izvornimi oznakami človeka: človek metafizično mejno bitje, človek numinozno bitje in človek ezoterično bitje. Posebne plasti izjemne človeške dialektičnosti Trstenjak raziše s tem, da izvorno analizira plasti človeka, ki se izrazijo, ko človek

intenzivno prehaja meje med človeškim in nadčloveškim območjem, med človeško odprtostjo in zaprtostjo, med posebno človeško končnostjo in človeško neskončnostjo. Trstenjak odkrije posebne vidike/stališča človeške dialektičnosti, ki se oblikujejo, ker je človek nihajoče bitje med duhom in telesom, med nujnostjo in svobodnostjo, med spoznanjem in zmoto, med dobroto in zlobo, med nesrečo in srečo in ker je človek prežečno bitje v mnogih razsežnostih.

Izvirni in izrazito filozofsko in družboslovno so vredni tudi tisti deli Trstenjakove knjige *Človek končno in neskončno bitje*, ki obravnavajo sodobne realne socialno psihološke in sociološke okvire sodobne vernosti. Velika prednost teh Trstenjakovih raziskav pred sodobnimi abstrakcionističnimi filozofskimi in družboslovnimi pristopi je v tem, da Trstenjak svoja temeljna teoretična antropološka dognanja sooča objektivno z realno in bistveno (družbeno, duhovno in vrednostno) problematiko sodobnega človeštva, zlasti v razvitih deželah (kot je tudi Slovenija).

S tem Trstenjak prepričljivo dokazuje - na svoj, izviren način - nekatere izjemne trajne lastnosti človeka: človek kot neznansko bitje, človek kot odprto bitje, človek kot razdvojeno bitje, kot dobro bitje, kot obdano bitje, kot ogroženo bitje, človek kot bitje srečanja.

4

V razliki od prevladujočega filozofskega abstrakcionizma je Trstenjakova metoda zavestno realno dialektična, saj realna dialektična metoda edina ustreza človekovemu večplastnemu, odprtemu in nihajočemu bistvu. To je še en velik zgodovinski dokaz, da ni mogoče zgraditi plodne filozofske antropologije, niti plodnega filozofskega humanizma, niti plodne življenjske filozofije na ozkih, absolutiziranih teoretičnih in metodoloških izhodiščih, saj le-ta ne morejo zajeti človekove izjemne večplastnosti in dinamičnosti, ampak ju teoretično dušijo.

Enak izviren realni dialektični pristop, kot pri Trstenjaku, se je že pokazal kot edini ploden v antropologiji tudi: v predsokratski misli o človeku (zlasti pri Heraklitu), v Aristotelovi Metafiziki in Nikomahovi etiki, v krščanskih evangelijih, v Kantovi Kritiki presojevalne moči, v Masarykovi teoriji in praksi, v Schelerjevi antropologiji, pri personalistih in pri Frommu.

Trstenjak se odločno izreka proti vsaki abstrakcionistični metodi, ki pozna samo *aut-aut, tertium non datur*, citiram: "Modrost pa je večstranska; nikoli ji ne gre za ali; modrost je prav v tem, da pozna in mora poznati več poti do rešitve, do cilja."

Seveda je tak metodološki pristop še zlasti nujen pri soočanju humanističnih in družbenih ved s človekovo izjemno večplastnostjo. Dialektična antropologija, ki dojema človeka kot bitje izrednih razsežnosti, nasprotij in nihanj, edina odkriva načelno brezkončnost človekovih možnosti in zato raznovrstno množstvo človeških vrednot ter mnoge sinteze in prehode teh vrednot. Zlasti ta posredovanja je na svoj izviren način odkrival tudi Trstenjak.

V tem je modrost dialektične, realne filozofske antropologije nasproti vsem filozofskim abstrakcionizmom, ki teoretično absolutizirajo in včasih celo poskušajo živeti samo eno stran človeka, vse drugo pa zavreči in zatreti.

5

Filozofska antropologija se zaradi svojega odkritja človeške nepopolnosti in pluralizma načelno odreka vsaki lastni pretenziji po filozofskem prestolu. Zaveda se, da imajo in da bodo imele trajno samostojno in bistveno vlogo tudi druge filozofske

discipline in druge humanistične in družbene vede. Toda v sedanjem obdobju dolgotrajne vladavine abstrakcionizmov je vloga filozofske antropologije lahko odločilna pri preraščanju globokih prepadov, ki so jih abstrakcionistične absolutizacije izkopalje med mislijo in čustvom; med naravo, imanenco in transcendenco; med obliko in vsebino; med duhom in telesom itd. Vsi veliki filozofski antropologi so v vsej zgodovini filozofije največ prispevali, vsak po svoje, k premoščanju teh propadov, ki zlasti danes hromijo filozofijo in njeno vlogo v človeštvu.

Tudi Trstenjak je prispeval pomemben in izviren prispevek k temu produktivnemu premoščanju na smrt sprtih abstrakcionizmov.

6

Filozofija v Sloveniji bo sčasoma gotovo še opazila, da Trstenjakova Psihologija ustvarjalnosti ni samo psihologija, ampak tudi izviren in pomemben prispevek k filozofski antropologiji in k celotni filozofiji.

7

Prav omenjene velike filozofske antropologije so največ prispevale h graditvi take življenjske filozofije, ki plodno sodeluje v kultiviranju individualnega in družbenega življenja.

To velja tudi za Trstenjakovo filozofsko antropologijo, ki je v vsem 20. stoletju rastla iz slovenskih in iz evropskih tal in veliko prispevala k njihovemu kultiviranju. Ni lepa fraza, ampak živeta resnica, ko Trstenjak označuje v uvodu svoje filozofske in pastoralne antropologije 20. stoletje skoraj dobesedno takole: prej so utemeljevali vse civilno in vse versko od zgoraj navzdol, od Boga in vladarja, danes pa od spodaj navzgor, iz narave in iz ljudstva.

Tako demokratično in polno je Trstenjak tudi dejansko živel v svojem narodu in njegova antropologija je bilo nujni sestavni del tega življenja.

Napredno katoliško mladinsko gibanje na začetku tega stoletja, ki mu je pripadal mladi Trstenjak in mu ostal zvest z drugimi naprednimi katoliki, je že zdavnaj tedaj anticipiralo drugi Vatikanski koncil - ta pomembni obrat katoliške cerkve k zgodovinskemu človeštvu.

Trstenjakova filozofska antropologija je bila integralna sestavina njegovega pomembnega prispevka h kultiviranju svojega naroda: od ogromnega Trstenjakovega brezplačnega humanega svetovalnega dela s širokim krogom ljudi, prek velikega znanstvenega opusa do plodnega prizadevanja za tako humaniziranje katoliške vere in krščanstva na Slovenskem, da lahko tak koncept religije sprejme vsak dobronamerni, drugače misleči človek kot trajni in nujni del našega celotnega naprednega narodnega življenja.

To pa je bistven prispevek Trstenjaka k trajnemu in plodnemu sožitju različnih evropskih zgodovinsko-kulturnih krogov v Sloveniji pa tudi k trajni graditvi narodne sprave.

J. M. Keynes in Sayev zakon trga

VILJEM MERHAR

Sodobna nevarnost liberalistične rehabilitacije Sayevega zakona trga
(Ob 50-letnici J. M. Keynesove smrti)

Keynes je v meščanski ekonomski teoriji obračunal z najbolj kritično predpostavko liberalističnega ekonomsko-teoretičnega izročila - s Sayevim zakonom trga. S Sayevim zakonom trga se je predpostavljalo, da sta ponudba in povpraševanje identična, ker da opravlja denar le funkcijo denarnega - menjalnega posrednika. Zaradi tega so možne le delne, ne pa splošne gospodarske krize. Delne krize pa bo samodejno odpravil tržni mehanizem, ki bo hkrati poskrbel za polno zaposlitev vseh v družbi razpoložljivih produkcijskih dejavnikov. Zato sta po Sayovem zakonu trga identična tudi tokova družbenega varčevanja in družbenih investicij, ki ju sproti uravnoveša obrestna mera. Ti s Sayevim zakonom trga povezani apriorizmi v ekonomski teoriji so se kot stoletni tabu ohranjali v meščanski ekonomski teoriji, čeprav je z njim obračunal že Marx. Marxa pa meščanska ekonomska znanost iz razrednih razlogov ni sprejemala.

Liberalistično ekonomsko teoretično izročilo vsebuje poleg predpostavljenega Sayevega zakona trga še predpostavko o popolni konkurenci. Ti dve kritični predpostavki pa dovoljujeta, da se tržnemu mehanizmu pripisujejo sposobnosti za nekonfliktno reševanje družbenoekonomskih problemov na ravni polne zaposlenosti. Teoretična posplošitev teh idej je dana z neoklasično teorijo trga in cen, ki so jo od osemdesetih let 19. stoletja posredovali študentom ekonomske teorije. V tej ekonomski teoriji je bil vzgojen tudi Keynes, čeprav realna gospodarska stanja te teorije ne potrjujejo. To nepotrjevanje neoklasične teorije trga in cen se je še posebej izrazilo ob veliki ekonomski krizi 1929/33. S to krizo, ki je bila hkrati kriza kapitalizma kot sistema, so se namreč izoblikovale okoliščine, ki so zahtevale praktično in teoretično pojasnitev in rešitev te krize kapitalizma. Zahtevalo se je reformo kapitalizma. S to reformo kapitalizma - manedžersko revolucijo je prišlo do poudarjene vloge države v procesih družbene reprodukcije. Prišlo je do državnega kapitalizma. Tega pa je prav s teoretično negacijo Sayevega zakona trga utemeljil za deflacijske razmere razvitega monopolnega kapitalizma Keynes, ki je s svojo rešitvijo postal teoretična avtoriteta našega stoletja.

Keynesova teoretična rešitev zato sugerira odpravo deflacijske vrzeli. Keynes namreč enostransko pojasnjuje krizna stanja v kapitalističnih gospodarstvih z deficitarnostjo skupnega učinkovitega povpraševanja.

Deficitarnost skupnega povpraševanja je po Keynesovih priporočilih za ekonomsko politiko treba odpraviti. In to ali z javnim investiranjem, ki naj odpravi razkorak med varčevanjem in investicijami, ali s transfornimi plačili, ki naj povečujejo potrošnjo manj premožnih potrošnikov, ali s kombinacijo javnega investiranja in transfornih plačil. Za te naloge pa se mora usposobiti država, ki naj v večji meri posega s fiskalno in monetarno politiko v procese v družbeni reprodukciji. Poudarjena ekonomska vloga države pa spremeni kapitalizem v sodobni državni kapitalizem.

S svojo rešitvijo je Keynes zato ognjevit zagovornik državnega kapitalizma - zagovornik državnega intervencionizma v procese v družbeni reprodukciji. Država naj skratka z družbenopovpraševalne strani vpliva na odpravljanje deflacijske vrzeli - na odpravljanje deficitarnosti skupnega povpraševanja. Zaradi te deficitarnosti se izobli-

kujejo ravnovesja stanja v ekonomiji, ki po Keynesovih spoznanjih sploh niso več stanja polne zaposlenosti, kakor je trdila teoretična posplošitev neoklasične teorije trga in cen.

Na povpraševalno stran usmerjena Keynesova teoretična rešitev pa je relativno uspešna le za razmere deflacijske vrzeli, postaja pa neuspešna v razmerah inflacijske vrzeli, ki jih je sama povzročila.

V družbenoekonomski praksi se je tako deflacijska vrzel spremenila v sodobno inflacijsko vrzel. Te pa ni več mogoče odpravljati na keynesianski način z restriktivno fiskalno in monetarno politiko. Zato so sodobna gospodarstva, ki so sprejela keynesianska priporočila za ekonomsko politiko, soočena z inflacijo in stagnacijo - stagflacijo.

Ta, po Keynesu nenapovedana stagflacijska stanja v kapitalističnih gospodarstvih opozarjajo na teoretične pomanjkljivosti keynesianizma, ki z enostranskim poudarjanjem družbenega povpraševanja zanemarja družbeno ponudbo in njeno strukturo. Tej teoretični nedoslednosti bi se Keynes lahko izognil, če bi v celoti, ne pa samo delno, upošteval Marxovo rešitev družbenorealizacijskih in s tem družbenoreprodukcijskih problemov. Marxova rešitev namreč z zahtevanimi proporcij skladnosti v družbeni reprodukciji smiselno povezuje družbeno ponudbeno ter družbeno povpraševalno stran. Keynes se je zato s svojo rešitvijo tako le približal Marxovi rešitvi. In to s svojo površinsko monetaristično zahtevo: da se mora tok enostranskih prodaj, s katerimi se oblikuje varčevanje, uskladiti s tokom enostranskih nakupov, s katerimi se privarčevani zneski pretvarjajo v dejanske naložbe! Pri tem pa je Keynes prezrl druge bistvene notranje povezave med površinskimi pojavi v strukturi družbene ponudbe in družbenega povpraševanja.

Neuspešnost Keynesove rešitve za razmere inflacijske vrzeli je v sodobnosti začela usmerjati meščanske ekonomiste k novim alternativnim ekonomskoteoretičnim pogledom, k ponovnemu teoretičnemu spogledovanju s klasično politično ekonomijo in s tem z njenimi liberalističnimi pogledi. Pri tem teoretičnem oživljanju klasične politične ekonomije in z njo povezanega liberalizma pa se pojavlja realna nevarnost rehabilitacije Sayevega zakona trga, ki sta ga zavrnila Marx in Keynes v ekonomski teoriji. Da je ta nevarnost realno navzoča, nas pouči na primer meščanski ekonomist Baranowsky, ki je na začetku našega stoletja na temelju dobrega poznavanja Marxove rešitve rehabilitiral Sayev zakon trga. Baranowsky je z enostransko interpretacijo Marxove teorije družbene reprodukcije dokazoval, ob odpravi anarhije v kapitalistični proizvodnji, praktično neomejene družbenorealizacijske in s tem družbenoreprodukcijske možnosti - Sayev zakon trga na družbeni potenci.

S Keynesovo rešitvijo se je namreč ponovilo izpuščanje ponudbe in povpraševanja po elementih konstantnega kapitala. Zaradi tega Keynes poudarja le povpraševanje, ki ga utemeljuje dohodek, neupravičeno pa zanemarja povpraševanje, ki izhaja iz kapitala. Zato je treba Keynesovo rešitev opredeliti, za razliko od Marxove dolgoročne, kot kratkoročno. Keynesova rešitev namreč vodi do posledičnega opredeljevanja prisotnosti nezadostnega povpraševanja - potrošnje kot stalen pojav, ne pa kot občasen pojav, pojav ki prihaja do izraza ob izpadu kapitalističnega produktivnega povpraševanja (potrošnje).

Z vključitvijo konstantnega kapitala v teoretsko analizo je namreč Marxu uspelo ovreči tezo o permanentni prisotnosti nezadostne potrošnje, ki jo teoretsko neustrezno ponavlja tudi Keynes.

Nezadostna potrošnja kot zadnji vzrok kapitalističnih gospodarskih kriz po Marxu namreč nastopi le ob izpadu kapitalistične produktivne potrošnje. Z njo pa se uredničujejo inovacije - uresničuje se zgodovinska vloga in naloga kapitalizma pri nadaljnem razvoju produktivnih sil dela.

Sodobno teoretično vračanje h klasičnim ekonomistom in njihovemu ekonomskemu liberalizmu zato ne bi smelo prezreti celotne Marxove kritike klasične ekonomije. Enostransko vračanje h klasičnemu liberalizmu je namreč soočeno z nevarnostjo rehabilitacije Sayevega zakona trga. In to z vsemi njegovimi teoretičnimi in praktičnimi posledicami. Prav slednje pa poudarja sodobno aktualnost marksizma - aktualnost Marxovih ekonomskoteoretičnih rešitev, ki jih ne bi smeli zanemarjati tudi v procesih tranzicije naše družbe. Nekatere naše praktične rešitve nas namreč že opozarjajo, da zagovarjanje ekonomskega liberalizma vodi v stanje, kakor je ugotovil že Keynes, ko "nimamo dovolj hiš" (čeprav imamo proizvodne možnosti za njihovo graditev) "in ko obstoječi stanovanjski sklad zaradi nezadostnega povpraševanja ostaja neizkoriščen". To pa ponovno opozarja, da liberalizem s Sayevim zakonom trga ne more biti zagotovilo za nadaljnji družbenoekonomski razvoj in vključevanje naše družbe v mednarodne integracijske tokove. Naše sedanje družbeno-ekonomske razmere so namreč bolj intervenistično-keynesianske, kot liberalistično-friedmanovske; bolj državnokapitalistične kot liberalističnokapitalistične - prostokonkurenčne.

Ali ta dejstva, ki kličejo po teoretični sintezi keynesianizma in marksizma, skupaj s spremembami nosilcev v razvoju produktivnih sil, ki niso več lastniki kapitala, tudi ustrezno upoštevamo v naši ekonomski praksi?

Problematicnost govora o politični odgovornosti intelektualcev

RUDI RIZMAN

"...an intellectual is anyone who takes a committed interest in the validity and truth of ideas for their own sake, ...everyone must be considered to some small extent at least to have something of the intellectual in them."

(Alain Montefiore, Oxford)

Profesionalna samorefleksija je pri nas še daleč od tistega stanja, ki ga poznamo v drugih, v tem pogledu bistveno bolj razvitih okoljih (čeprav lahko tudi tam slišimo, da so še daleč od optimalnega oziroma želenega stanja). Vzemimo take (intelektualne) poklice, kot so to zdravniki, univerzitetni učitelji, pravniki, nemara tudi duhovniki itn. Še huje je, če se kdo od zunaj, zaradi storjene škode ali drugih nemarnosti, obregne (tj. kritizira na primer z neizpodbitnimi argumenti) vanje. Ni potrebno posebej podčrtati, da sta zaradi takšne minimalne tolerance na koncu v bistvu oškodovana tako ena kot druga stran. Ne bomo se spuščali v razloge, zakaj in od kod tako stanje, in da bomo prav gotovo še dolgo priča tako upravičenim kot tudi neupravičenim poskusom družbe (oziroma njenih posameznih delov), da po eni strani intervenira v dogajanje poklicnih podsistemov, kakor tudi, da se ti po drugi strani zavarujejo s sklicevanjem na avtonomijo in to tako takrat, ko za to obstajajo dobri razlogi, kakor tudi takrat, ko teh razlogov ni ali jih vsaj ni mogoče upravičiti.

Seveda o tem problemu ni mogoče govoriti nasploh in ne da bi kaj povedali o konkretnem družbenem kontekstu in političnih okoliščinah položaja intelektualnih profesij. V avtoritarni družbi dobijo ta vprašanja povsem drugačen predznak, kot pa na primer v odprti demokratični družbi. To, da so nekatera od omenjenih vprašanj prej tabu kot ne, priča o tem, da t.i. tranzicija sama po sebi še ne pomeni, da bomo lahko naredili korak naprej v kreptvi samorefleksije intelektualnih profesij in njihovi družbeni izpostavljenosti (seveda samo preko legitimnih družbenih procedur in za vse enako veljavnih pravil igre). Spodbude, da bi lahko oba v tem kontekstu omenjena pola premagala svojo negativno zgodovinsko (in v marsičem politično) dediščino, bodo seveda morale priti tako od znotraj kot od zunaj. Pri tem pa bi težko ugabili, koliko časa nam bo vzelo, da se bomo, poleg vsega drugega, tudi v tem pogledu namesto v neskončno ponavljajočem se stanju tranzicije znašli v stanju bolj ali manj transparentne normalnosti.

Naš nadaljnji sociološki premislek o vlogi in odgovornosti inteligence bomo oprli na zgoraj postavljeno in nekoliko aktualno (vendar upamo, da ne tudi preveč poenostavljeno) predstavitev problema te obravnave.

Odkar je prejšnje stoletje vrglo v javno uporabo pojem intelektualca oziroma intelektualcev, sta se njihovo število in družbena vloga neprenehoma povečevala. Seveda temelji njihova moč predvsem na prepričevanju in ne predvsem (posredno vendarle?) na zapovedovanju in prisili. Vendar ti učinki in moč niso vedno vidni tudi na prvi pogled, ker se pokažejo časovno veliko pozneje in morda še takrat prej v latentni kot v manifestni obliki. Vzemimo njihovo prisotnost in vpliv na takih področjih družbe,

kot so izobraževanje oziroma šolstvo, v medijih, zdravstvu, zakonodaji, sodstvu, politiki, ekonomiji itn. V davni in ne samo davni preteklosti so služili vladarjem, od katerih so bili odvisni njihovo materialno preživetje in pogoji dela, medtem ko so si v novejšem času uspeli izboriti bolj avtonomen položaj. Ameriški analitik vloge intelektualcev Russell Jacoby na primer sodi, da je njihov današnji prepoznavni znak "univerzitetni naslov". Fizična in materialna odmaknjenost (neodvisnost?) od vladarja jim daje danes več priložnosti za kritično držo, čeprav je po drugi strani res, da so moderni družbeni sistemi hkrati razvili tudi nove politične mehanizme njihovega podrejanja in nevtralizacije njihovih idej, če so te postale preveč nevarne za določen režim.

Intelektualci so se nemalokrat zatekali k uporabi znanih (Platonovih) "plemenitih laži". Jean-Paul Sartre je zamižal najmanj na eno oko pri nekaterih zločinih stalinizma, da to ne bi škodovalo interesom francoskega delavskega razreda. Pri tem ga seveda še zdaleč ne mislimo predstaviti kot izjemo med intelektualci, še manj kot prepoznavni slog samo t.i. "levih" intelektualcev. V takih primerih se takoj zastavi vprašanje, ali določena politična zainteresiranost ne pomeni hkrati tudi resne blokade intelektualne držbe, ki se praviloma sklicuje na resnico. Od koga drugega, če ne od intelektualcev, lahko pričakujemo, da bodo razgaljali laži vsakokratnih ideologij ali naskakovali etabrirane *Weltanschauungen*? Ravno Karl Mannheim, eden najboljših opisovalcev sociološkega fenomena intelektualcev, je v njihovi družbeni neujetosti, predvsem pa v tem, da se lahko postavijo na najširše stališče, videl njihov najbolj bistveni in opravičljivi razlog obstoja.

Pravi intelektualec je večni popotnik in univerzalni tujec: ti dve najširši sociološko pojmovani determinanti mu odpirata možnosti široke kognitivne izbire in moralne neodvisnosti. To izbiro si mora vsak intelektualec izboriti sam: če nima možnosti izbire, potem nima kot intelektualec kaj početi. Vendar, kot je opozarjal Karl Mannheim, mora obstajati možnost izbire tudi še potem, ko se je že odločil. Intelektualci so v stalnem sporu s prevladujočim javnim (*native*) mnenjem, pogosto celo predmet javnih moralnih pogromov in stigmatizacije. Vendar tega ne gre jemati tragično: ameriški sociolog Erving Goffman se je v tej zvezi dobro pošalil in zadel bistvo, ko je stigmatizacijo (intelektualcev) ponazoril z berglo, s katero bo znal pravi intelektualec preprosto zaigrati "golf". Po njegovem je univerzalno mišljenje pri intelektualcih mogoče šele iz dveh ključnih kognitivnih determinant, tj. realnosti odtujitve in tujstva. Glavna nevarnost taki načelni drži intelektualca je neotribalizem, ki priznava samo "naše", t.j. "plemenske" resnice in konsenze o tem, kaj je pravilno in kaj narobe oziroma kaj velja za lepo in kaj za grdo. V tem smislu med intelektualci, ki se vidijo v službi Napredka, in intelektualci, ki nastopajo izključno v imenu Naroda, ni posebne razlike.

Po mnenju francoskega sociologa Alaina Touraina pripadajo intelektualci, ki so na primer od Medičejcev naprej služili ali bili pripravljani služiti prosvetljenim vladarjem, preteklosti. Najpozneje od 20. stoletja naprej sta množični proizvodnja in potrošnja prispevali k zniževanju kulturnih meril in najrazličnejšim iracionalizmom. Številne intelektualce je tako družbeno stanje pripeljalo do radikalne kritike modernosti in obenem do njihovega marginalnega položaja v družbi. Nadaljna konsekvence take kritične držbe intelektualcev je botrovala njihovemu spoznanju, da je "delanje politike", t.j. organiziranje ljudi in stvari, nekaj povsem drugega kot "organiziranje idej". György Konrad govori v tej zvezi o dveh različnih svetovih: o svetu profesionalne politike na eni in svetu kulturne (anti)politike na drugi strani. Gre za odnos, ki ga je mogoče ponazoriti z dvema različnima "planinama": nobena od njiju ni zainteresirana za to, da bi zamenjala mesto druge ali da bi jo preprosto odstranila. George Orwell je imel morebiti v mislih nekaj podobnega, ko je zapisal, da se pisatelj v politiki angažira kot državljani in kot človeško bitje, in ne v prvi vrsti kot pisatelj.

V sociološki literaturi lahko o intelektualcih najdemo številne in med seboj nasprotujoče si definicije. Nič ne zaostajajo za njimi tipizacije, ki intelektualce razvrščajo po kriterijih, ki so jim ti pač naklonjeni. Med bolj prepričljivo, čeprav nekoliko poenostavljeno se uvršča delitev na politične in kulturne intelektualce. Tako bi v prvo skupino sodila na primer Jean-Paul Sartre in Noam Chomsky, v drugo pa Ortega Y Gasset, T. S. Eliot in Edmund Husserl. Nimalokrat pride med obema "taboroma" do napetosti ali celo do izlivov sovraštva. Prvi obtožujejo druge za hipokrizijo in "intelektualizem", medtem ko drugi očitajo prvim *trahison des clerc* (Julien Benda) in predvsem neljalnost do njihovega intelektualnega poslanstva.

Na prvi pogled govori več argumentov v prid t.i. kulturnim intelektualcem: njihovo (sicer iluzorno) prepričanje v neodvisnost od politike in vera v skoraj absolutno suverenost literature, umetnosti, znanosti, filozofije itn. Služenje intelektualcev Razredu in Narodu oziroma Naciji, predvsem pa neprestano prevajanje idej v jezik prakse (politike) na koncu koncev zabrišeta nujno razliko med kulturo in politiko.

Na drugi strani se političnim intelektualcem zastavljajo dileme, kako zapustiti "slonokoščeni stolp", kateremu političnemu taboru se pridružiti in kako zastaviti svojo dejavnost, da bo imela ta kar največji učinek pri prepričevanju čim večjega števila ljudi. Politični intelektualci imajo večne težave pri vsklajevanju svojih lojalnosti do politike in do svoje osnovne (intelektualne) izbire. Tudi niso gotovi, ali so uspešni pri svojih političnih stremljenjih, in njihova politična kariera je prej kratka kot dolga. Tvegali bomo izzivalno misel, da so pri svojem delu bolj uspešni tisti intelektualci, ki se ne sklicujejo na železne "zakone narave" ali pa na reševanje "ugank zgodovine". Političnim intelektualcem pomeni ponavadi vplivanje na oblast ali participacija na njej več kot njihova intelektualna (profesionalna) usposobljenost. Ko vstopi tak intelektualec na politično tržišče, je razumljivo, da se mora podrediti njegovim zakonom oziroma pravilom igre. Če pri tem poskuša vseeno narediti politiko bolj "znanstveno", se ujame v novo past, t.j. v bistvu naredi znanost bolj politično, kot je potrebno.

Hamletovska dilema "podpisati ali ne podpisati" bo prav gotovo obstajala, dokler bodo obstajali intelektualci. Sam ne mislim, da morejo intelektualci povsem ubežati svetu politike, vendar to še tudi ne pomeni, da jim zaradi tega ni treba iskati "absolutnih" kulturnih in znanstvenih resnic. Václav Havel je prepričan, da se morajo intelektualci v družbi (oziroma politiki) angažirati za to, da ohranijo, oziroma še več, da izboljšajo pogoje svojega delovanja. Ernest Gellner deli intelektualce na "realiste" in na "romantike" in si ne zna preprosto odgovoriti na vprašanje, kateri imajo (bolj) prav. Edward Shils je na drugi strani prepričan, da se bodo intelektualci vedno delili na tiste, ki bodo stregli bodisi nekim posebnim političnim interesom bodisi bodo primarno vztrajali za okopi absolutno pojmovanih kulturnih vrednot in na tej podlagi zasnovane takšne ali drugačne resnice. Prav tako sodi, da se intelektualci ponavadi čutijo bolj odgovorne za ohranjanje tradicij intelektualnih dosežkov, kot pa da bi bili predvsem odgovorni za pospeševanje blaginje političnih in civilnih kolektivitet.

V zvezi z družbeno vlogo intelektualcev je pogosto v rabi sintagma o njihovi politični odgovornosti. Seveda ima taka raba različne učinke, če o njej govorijo bolj ali manj dobronamerni intelektualci, povsem drugače pa je, če o njej govorijo apologeti avtoritarne oblasti. V zadnjem primeru je prej govor o grožnji, kot pa o čem drugem. Če že rabimo besedo "odgovornost", potem je ne gre uporabljati preveč ozko oziroma enostransko. Z njo moremo ali moramo misliti ne le na subjektivno odgovornost intelektualcev za posredne in neposredne učinke njihovih idej, temveč tudi na legitimnost njihovega delovanja, ki meri bodisi na to, da vpliva na odločitve, ki jih sprejema neka konkretna oblast oziroma politika, in da v njej tudi sodelujejo.

O odgovornosti intelektualcev je potrebno govoriti premišljeno in ne le previdno še zaradi nečesa drugega. Ko govorimo o njihovi odgovornosti ponavadi izhajamo bolj ali manj iz njihove povsem razvidne namere, kar pa ni skladno s spoznanjem, da kulturni in historični kontekst, s katerima intelektualci ne morejo poljubno razpolagati ali vplivati nanju v absolutnem smislu, podeljujeta uporabljenim besedam pomene, ki jih "konkretni intelektualci" (izraz, od katerega si je na primer veliko obetal Michel Foucault) sploh niso imeli v mislih. Če to povežemo še z momentom historičnih nasključnosti, si lahko predstavljamo, kaj vse se lahko izcimi iz tistega, kar je bila "avtentična" namera posameznega intelektualca. Tedaj ni presenetljivo, da se je ljudska modrost oprla na spoznanje, da vodi pot v pekel (tudi) z najboljšimi nameni. Problem govora o odgovornosti je prav tako problematičen v primeru, če se ta navezuje na njihovo statusno ali kolektivno pripadnost, tj. ko intelektualec kot posameznik ne pomeni nič. V preteklosti se je npr. na take intelektualce gledalo v funkciji zgodovinskih razrednih interesov, medtem ko je danes, še posebej v postkomunističnih družbah, prišel do izraza imperativ njihovega izključnega nacional(istič)nega "lakmusovega testa".

Ali smemo pesimistično skleniti, da nimajo intelektualci veliko problemov samo z razumevanjem tistega, kar je predmet njihovega iskanja resnice, temveč tudi sami s seboj? Pri taki ugotovitvi, če jo seveda sprejmemo, bi se lahko oprli na neko Kantovo trditev, če jo poenostavimo, češ da je tisto, kar sploh moremo razumeti v zvezi s svojimi lastnimi razmerami oziroma pogoji bivanja, omejeno kvečjemu na dojetje parametrov njihove nedoumljivosti. Ne vem, kako in koliko bi si s tako mislijo lahko pomagal na primer Václav Havel, če se omejimo samo na tega izmed številnih disidentov iz totalitarnih režimov, ki ga še danes očara naslednji paradoks. Gre za to, da so imeli totalitarni režimi na razpolago velikanska in dokaj učinkovita sredstva, s katerimi jim je dolgo uspelo v kalu zadušiti vsako znamenje upora in neposlušnosti, vendar so bili navkljub temu ves čas ranljivi, ko je šlo za najbolj elementarne resnice iz totalitarnega vsakdanjika. To je bila tista iskra, ki je nenčno tlela in proti kateri še nobena oblast ni iznašla pravega sredstva, s katerim bi jo lahko dokončno zatrla. Moč in izziv intelektualcev potemtakem resnično izhajata iz takšne nemoči močnih, ki če dobro premislimo, še zdaleč ni zanemarljiva.

S kakšno politično kulturo vstopamo v Evropo?

BOGOMIR NOVAK

I. Povezovanje Slovenije z Evropo

Ta zapis je nastal kot poskus odgovora na vprašanje, kakšen je odnos med našo državitvornostjo in politično kulturo. Politična kultura¹ je podzavestni nacionalni potencial, iz katerega se oblikujejo različne akcijske orientacije. Oblikuje se iz individualne in nacionalne, kolektivne zavesti. Razlikujemo med politično kulturo nesamosojnega naroda in politično kulturo 'nacije-države' (angl. nation-state) kot nacionalne države. Politična zgodovina Slovencev z vidika oblikovanja in spreminjanja politične kulture še ni napisana.

Zgodovino Slovencev je možno razumeti tudi kot zgodovino premalo izraženih in nezadovoljenih političnih potreb. Razlog za to je v prepričanju, da smo na zunanje izzive/pritiske pretežno obrambno reagirali, ne da bi jih razumeli kot zunanje spodbude in tako nanje tudi odgovarjali. Evropske države se razlikujejo po stopnji razvitosti demokratičnega (politično)kulturnega kapitala. Čeprav so vse države, ki so sprejete v Evropsko skupnost demokratične, tej skupnosti ne more biti vseno, s kakšnim političnokulturnim kapitalom sprejema vase nove države, ker to vpliva na demokratično ali tehnobirokratsko upravljanje nje same. Med kandidatke za sprejem spada tudi Slovenija. Evropska skupnost je vključuje razvite in manj razvite države. Države znotraj in izven nje so pred obsežnimi nalogami oblikovanja skupne demokratične kulture, omilitve prevelikih ekonomskih razlik z odpravljanjem brezposelnih, vzgoje novega evropskega človeka in preseganja nacionalnih konfliktov znotraj sebe. Cilj Evropske skupnosti in unije ni v tem, da bi bili nadnacionalna tvorba ali zaprt sistem nasproti drugim kontinentalnim sistemom. Nevarno je, da se bodo hkrati s procesi integracije zaostrovala tudi trenja med nacionalnimi državami. Zato je mogoče, da Evropska skupnost ne bo preživeła, ali pa bo morala bistveno spremeniti sedanjo podobo.

Zavedamo se, da podobno kot pri drugih nacijah nastaja razlika med doseženim in zadanim. Vemo tudi, da pasivno učenje na tujih zgledih ne zadošča, saj celo aktivno učenje na lastnih ne da vedno spodbudnih rezultatov kot lahko vidimo na primerih agresije Nemčije v obeh svetovnih vojnah, Izraela od njegovega nastanka dalje ali Srbije ob in po razpadu druge Jugoslavije. Morda bi se lahko oblikovali kot samostojna država že prej, če bi dosledno in cnotno zastopali program osamosvojitve. Očitno smo ta program konkretno izoblikovali šele tedaj, ko je bila ta naloga izvedljiva z najmanjšimi žrtvami.

Zgodovinsko vprašanje je, ali je naša politična kultura pretežno avtokratična z določenimi demokratičnimi elementi ali pretežno demokratična z ostanki avtokratizma. Na to vprašanje lahko odgovorimo, če vemo, kaj je vsebina naše politične kulture in še posebej

¹ Razlikujemo med politično kulturo (zakladnico politične misli in političnih izkušenj, vrednot, stališč, prepričanj) kot 1. idealnim nadomestkom ali kompenzacijo določene pomanjkljivosti (po Adlerjevi psihološki teoriji ustvarjalnosti), 2. načinom političnosocialnega učenja in 3. metodo političnega odločanja, ki določene strani politične kulture sprejema, druge pa selekcionira in s tem ustvarja drugo politično kulturo. Če že govorimo o kristaliziranem jedru določene narodne politične kulture, tega jedra ne bi smeli razumeti v smislu predsodkov o poenostavljenih stereotipih, ki jih goji vsak narod o sebi in o drugih, ampak kot 'mehke' zakonitosti političnega dogajanja. Politična kultura je hkrati potencialno ozadje, rezultat in proces oblikovanja političnih odločitev, stališč, vrednot in izkušenj.

demokratske politične kulture kot svetovne paradigme. Nedavna socialistična monopolska ideologija je skušala nadzirati in zadušiti tradicionalno politično kulturo in s tem antagonistično bipolarno jedro politične kulture same, ki se izraža konfliktno. Prevladujoča potreba po enotnosti, ki se je lahko realizirala le kot nadvlada (hegemonija) je vodila k opredelitvi brezkonfliktne družbe, ki je bila zaprta družba z zunanjim sovražnikom.

Nasprotje med vzhodno in zahodno politično kulturo je privedlo po vojni do blokavske delitve sveta. Bloka sta bila le simptoma nasprotja med Vzhodom in Zahodom, ki je ostalo tudi sedaj, ko obeh blokov ni več. Padeč Berlinskega zidu (leta 1989), ki simbolizira konec hladne vojne, ni pomenil odstranitve notranjih političnokulturnih ovir za sožitje. Zato je širitev NATO pakta na Vzhod omejena do ruskih meja. Obrambno povezovanje Slovenije (znotraj Jugoslavije z JLA) z gibanjem neuvršenih kot zaščita pred blokoma ni temeljilo na specifičnosti naše kulture in zato ni bilo sestavni del trajne strategije. Večkrat v zgodovini se je pokazalo, da defenzivni motivi političnega odločanja podaljšujejo pot iskanja lastnih kulturnih razvojnih možnosti.

Svetovna zmaga demokracije sicer globalno odpira pota razvoja demokratične politične kulture. Ta se še ni mogla razviti do najvišje stopnje duha tudi zaradi močnih tehnobirokratskih in militarističnih sil. Demokratična kultura vsaj minimalno vključuje sistem človekovih pravic, avtonomne etike posameznikov in avtonomije ustanov kot družbenih podsistemov, pluralizma interesov in postmaterialnih vrednot kot so ljubezen, sožitje, sodelovanje, solidarnost hkrati z njihovimi imanentnimi mejami.

Slovenci smo postopno postali civilizacijskokulturno mednarodno priznani subjekti.² Tako ali drugače smo odločali o svoji usodi že od časa naselitve, obdobja obstoja Karantanije (628-745), življenja znotraj tujih imperijev, v katerih smo doživeli protestantizem, nacionalni preporod, zmagovitega odpora do okupatorja, naroda, do današnje samostojne države in v njej. Do začetka 20. stoletja je šlo za razvoj kulture slovenske knjige (literarni humanizem) ne pa še glasbe, likovne umetnosti, arhitekture kot kompenzacije za manko politične samostojnosti.

V kulturi nesamostojnega naroda je že obstajala takšna in drugačna politična volja z implicitno politično kulturo, ki se je razvijala v delnem pristajanju narodnih predstavnikov na politične odločitve tujih vlad in delni kritiki kulturnikov slovenske politične nesposobnosti pri oblikovanju in zastopanju ciljev narodne avtonomije. Gre za delno upiranje proti poslušnosti, podrejanju, hlapčevanju. Slovenci smo hoteli biti subjekt na transsubjektni način, kar paradoksalno pomeni 'polovičarsko in drobtinčarsko politiko' s počasnim uveljavljanjem svojega položaja skozi jezik drugega. Izkušnje za upravljanje z državo smo si pridobili posredno (z opazovanjem in sodelovanjem) pri soupravljanju Jugoslavije zlasti po njeni zadnji ustavi iz leta 1974.

Slovenci imamo primerjalne prednosti pred bivšimi jugoslovanskimi republikami in vzhodnoevropskimi državami in primerjalne pomanjkljivosti v odnosu do zahodnih. Danes vemo, da socialistična doktrina o velikih skokih in prehitevanju zahoda ni bila utemeljena v stopnji razvitosti kulture. Morda bo postala slovenska država podobno parazitska kot so bile dosedanje, če ne bomo sledili imperativa razvijanja produktivnosti vsaj na ključnih področjih. S sodelovanjem v Evropski uniji se bo zaradi novega okolja

² Subjekt lahko razumemo fundamentalistično v smislu vse ali nič ali pa relativno, decentralizirano. Genezo agresivnega subjekta opisujeta Adorno in Horkheimer v Dialektiki razsvetljenstva in iz nje izvajata avtoritarno osebnost. Latinski izraz za subjekt je *subiacere* = podvreči izhaja iz starogrškega izraza *hypokeimenon* - podstat. Heglova dialektika gospodarja in hlapca izhaja iz pojma substance kot subjekta, ki pa je današnji decentralizirani subjekt ne sprejema. Pojem političnega subjekta je tesno povezan s pojmom suverenosti. O zgodovini tega pojma glej npr. Maritain (1992): *človek in država*. Zagreb, Globus, str.41-61.

Seveda je vsaka država le relativno suverena zaradi zunanje-političnih vplivov drugih držav.

spreminjala tudi naša politična kultura, vendar je še bojazen pred neokolonialnimi odnosi z njo.

Mednarodno priznana suverenost bomo morali v okviru omejene racionalnosti osvajati vedno znova. Učenje za posredno, predstavniško, stabilno demokracijo na temelju disfunkcionalnosti neposredne in šele predstavlja učenje za samostojnost, s katero se decentralizirani subjekt oblikuje.

Cilj naše in evropske politike bi moral biti v vzdrževanju dinamičnega ravnotežja med protislovnimi notranjimi in zunanji interesi, da bi se lahko človek - državljani razvijal v vseh svojih plasteh od telesne, racionalne do duhovne in religiozne in da bi kot tak celovito oblikoval kulturno okolje. Prav zato bi morala država spodbujati razvoj vseh potencialov. Suverenost naroda in svoboda posameznika pogojujeta in omejujeta druga druga.

2. Razumevanje zgodovine Slovencev kot sosledje štirih političnih socializacij

Upanje s pogumom na eni strani in strah na drugi tvorita ambivalentno iracionalno konstanto naše politične kulture, ki je zgodovinsko nastala kot rezultat različnih političnih socializacij³ v raznih državah. Očitno postaja vedno bolj heterogena. Prešli smo vse družbene razvojne stopnje od plemena, ljudstva, naroda do nacije, ki jih nekatere etnične skupnosti v svetu še niso ali pa niso mogle, ker so že izumrle. Razlikovanje med temi etničnimi kategorijami je bilo zgodovinsko sporno, ker ni šlo za linearnosukcesivni razvoj. Na prvi pogled bi lahko ugotovili, da smo bili pleme od naselitve, rimske zasedbe in stare Karantanije, ljudstvo do protestantizma, kot narod smo se začeli oblikovati z domačo pisano besedo (nekateri mejniki: Brižinski spomeniki, Trubarjeva Abecednik in Katekizem, Dalmatinov prevod Biblije), ki je pomenila razvoj slovenskega knjižnega jezika, nacija pa postajamo s samostojno državo. Žal smo je pogosto zamenjevali ljudstvo in narod. Slovenci v 19. stoletju niso vedeli, kaj hočejo biti. V 20. stoletju jih je unitaristična Jugoslavija zvajala na plemo, socialistična pa na delovno ljudstvo.

Obdobja politične socializacije hipotetično delimo v štiri vrste. Zlasti na prve tri so kontekstualno posredno vplivali trije predmoderni centri politične moči: Rim, Carigrad in Dunaj. Prvič smo se političnosocialno oblikovali v plemenski zvezi od naselitve do konca stare Karantanije. Sem sodi črtomirovski prestop Protoslovencev iz poganstva v krščansko vero, uveljavitev predmoderne demokracije v 6. in 7. stoletju. Pod Franki so obdržali lokalno samoupravo v polvazalni kneževini z lastnim knezom. Nato so živeli v Svetem Rimsko-Nemškem cesarstvu in pod Habsburžani v Avstriji. Drugo socializacijo označujejo kmečki upori, pisana beseda, humanizem in reformacija kot temelji za nastanek narodnega značaja. Za kratek čas (1809-13) so Slovenci dobili mesto v poldržavni tvorbi Ilirske province in nato v Avstriji do konca prve vojne. Avstro-Ogrska je ob dominaciji nemškega jezika dopuščala deželno samozavest s priznavanjem večjezičnosti na svojem ozemlju. Drugi politični socializaciji z Germani je sledila tretja s Slovani. Grožnji pangermanstva se je pridružila grožnja panslovanstva najprej v duhu razširjene Srbije, potem pa od Sovjetske zveze. Spremenljiv mednarodni položaj Jugoslavije (1918-91) je pomenil za Slovence nove preizkušnje in naloge. Slovenci so 31. 10. 1918 sicer organizirali narodno vlado in državno oblast, vendar je

³ Podobno kot razlikujemo med različnimi razvojnimi stopnjami osebnosti posameznika, lahko razlikujemo tudi med socializacijskimi stopnjami razvoja določene etnične skupnosti. Pri tem se odpira vprašanje izbire kriterija. Ali je kriterij razlikovanje med plemenom, ljudstvom, narodom in nacijo, življenjem etične skupnosti v določenih tipih državnih tvorb ali pa bistveni dosežki v pridobivanju atributov samostojnosti? Odločil sem se za izbiro slednjega kriterija, tako da upoštevam tudi prejšnja dva.

niso mogli zavarovati in zadržati. V SHS so dobili smo kulturne znake naroda, kot so: slovenske šole, univerzo (urade, sodišča, pošto, železnico), pod notranjim unitarističnim in zunanjim imperialističnim pritiskom pa smo izgubljali politično avtonomijo. Kasneje se je izkazalo, da so šele v materinščini s šolanimi kadri lahko dosegali kulturno in politično avtonomijo. V stari Jugoslaviji se je stopnjevala duhovna kriza in kulturno-politični boj med klerikalci in liberali. V obeh Jugoslavijah so bili Slovenci najboljše gospodarsko razviti del skupne države. Nova jugoslovanska država je obetala boljše življenje, pri čemer ni prešla starih vrednot patriarhalne družbe: kolektivizma, egalitarizma, avtarkije, karizmatičnosti vodje (Pirjevec, 1995:155).

V NOB so bila protislovja stare Jugoslavije delno presežena, prepotentne zahteve poznega nemškega imperializma, pa so bile zavrjene. V NOB so se Slovenci prvič zavedali potrebe po preoblikovanju nacionalnega značaja, hkrati pa so črpali iz preteklosti določene kulturne vsebine, tako da so to kulturo tudi razvijali hkrati s politično kulturo. Osvobodilna fronta je sprva vključevala vse prvine naše duhovnosti, tako družbenopolitične kot kulturne, od krščanstva do socializma. Omejena državljanska vojna med partizani in domobranci pa je poglobila razdor v politični kulturi, ki se je nadaljeval tudi po vojni; bila je posledica pritiska sil osi, ki so izvajale etnocid. Iz tega 'katastrofičnega stanja' (Kos, 1996) smo se rešili s pomočjo zaveznikov, ki pa so bili po vojni blokovsko razcepljeni v duhu hladne vojne. KPJ je sicer s pomočjo marksistične doktrine blokirala spor med liberali in katoliki, vendar pa ji te bipolarnosti ni uspelo odpraviti znotraj enotne monopolne, socialistične ideologije. Prej obratno: čim bolj nasilno se je uveljavljala, tem bolj je izgubljala svojo duhovnokulturno moč in z njo moč socialne kohezivnosti. Z umikom komunistične stranke in marksistične doktrine je postal politični prostor ponovno bipolaren. Čeprav ima elemente političnega pluralizma, ga bistveno določa spor med liberali in katoliki, ki bi se morali postmoderno orientirati. KPJ in katoliška cerkev sta bili navzven odbojni, od znotraj pa sta bili podobni. Ambivalentni odnos slovenske liberalne države do katoliške cerkve je hkrati ambivalentni odnos do enega dela naše narodne politične kulture.

Desni in levi ekstremizem izkušamo kot dve neuspešni zgodovinski izvedbi imperialistične (totalitarne, avtokratske, militantne, ekskluzivistične) frustracije. Vendar ima antifašistični komunizem prednost pred antikomunističnim fašizmom ne kot vojaški zmagovallec nasproti poražencu, ampak kot poskus konstrukcije nacionalnega v internacionalnem, medtem ko je fašizem poskus destrukcije obojega v imenu nacionalizma. Pot k socializmu s človeškim obrazom je ostala neprehojena in v praksi še neizvedena socialna pravičnost. Zato nekateri avtorji (Žebot, 1969; Miheljak, 1995; Pirjevec, 1996) menijo, da je ostal jugoslovanski socializem v skrajni posledici stalinističen. Stalinizem s človeškim obrazom označuje apriornost komunistične stranke, ki ves povojni čas ni sprejela konkurenčnega političnega boja za oblast z drugimi strankami, ki so bile v Sloveniji odpravljene z Dolomitsko izjavo (1. marec 1943). To je eden izmed odločilnih primerov ponavljanja dihotomnega načina mišljenja: mi in drugi, pozicijske in opozicijske stranke, matični in zamejski Slovenci.

Po končani drugi svetovni vojni smo Slovenci prvič spremenili družbeni red po zgledu sovjetske oktobrske revolucije z elementi stalinizma (nacionalizacija, likvidacije, čistke, stroga kadrovska kontrola). Drugo spremembo družbenega reda smo začeli delno po vzoru angleške meščanske revolucije s spremembo oblike države (parlament), nosilca lastnine (denacionalizacija), prelevijo bivših oblastnikov v nove nosilce premoženja, financ. Lordstvo je postalo elitništvo, ograjevanje pa nevarna neenakost. Od germanske in slovanske nadvlade se desocializiramo, da bi se resocializirali z Zahodom, s katerim smo imeli že v 15. in 16. stoletju živahno trgovino. Vsaka socializacija je prinesla tudi (ne)zdruvo ločitev duhov, zato ni čudno, da tudi integracija/globalizacija evocira nostal-

gijo po prvotni ljudski avtohtonosti, ki ni združljiva z evropeizacijo, amerikanizacijo in japonizacijo. Osamosvojili smo se lahko le na način politične fragmentacije, toda to ne bi smelo pomeniti življenja v provinci in izolaciji (Makarovič, 1995:209).

V primerjavi s Cankarjem, ki je leta 1918 ugotavljal, da smo zaradi separatne vzgoje po kulturi bližji tirolskim Nemcem in Furlanom kot južnim Slovanom, pa bi po 70 letih skupnega življenja vendarle našli nekaj skupnih značilnosti v jugoslovanski in slovenski politični kulturi, kot so pripisovanje krivde za svoje slabosti drugim, pomanjkanje duha zakonov, dajanje prednosti kratkoročnim ciljem pred daljnoročnimi, odpori proti spremembam, primat mita in z njim antiintelektualizma pred racionalnim diskurzom. Skrajni domet tretje socializacije je bil pluralizem samoupravnih interesov, ki se zaradi dominacije birokracije niso mogli razviti. Kot je bila tretja politična socializacija znotraj SHS korak nazaj v primerjavi z drugo, tako tudi četrta vsebuje najprej korak nazaj k političnemu strankarskemu pluralizmu, ki se v predvojni Jugoslaviji ne le ni demokratično razvijal, ampak je bil celo ukinjen.

Iz naše samostojnosti še ne sledi, da smo izčrpali sposobnosti za življenje pod drugo državo. Ohranjanje navidezne sposobnosti za urejanje lastnih zadev ne bi bilo več smiselno. Slovenski izbor in začasno funkcioniranje obeh Jugoslavij je sicer pomenil političnokulturni napredek glede na dejstvo, da naši predniki niso mogli izbirati, ali bodo živeli v Svetem Rimsko-Nemškem cesarstvu ali v Avstriji, vendar še ni pomenil lastnega nacionalnega izbora. Slovenski politiki so neposredno pred razpadom Jugoslavije predlagali konfederativno ureditev države, kar je pomenilo zadnji poskus uporabe jezika drugega za izboljšanje lastnega položaja znotraj danega konteksta.

V samostojni državi se od leta 1991 že četrtri političnosocialno oblikujemo. Državna samostojnost nam je omogočila bistveno boljše spoznavanje samih sebe glede na prejšnja obdobja v vseh pogledih. Prvič vodimo tudi lastno zunanjo politiko. Naš položaj v Evropi se v zadnjem času kulturnocivilizacijsko spreminja. Svet, ki ni več preprosto določen, ampak je multikulturno kompleksno soodvisen, nepredvidljiv in na novo nepregleden, se po ugotovitvah Delorove komisije (1996) pogojuje, osmišlja in reflektira v novi organizaciji, ciljih in vsebinah vzgoje in izobraževanja.

Za četrto socialno rojstvo postajajo pomembne nove vrednote, skupinski občutek (common sense), medsebojna ljubezen, soupravljanje skupnega podjetjadržave. Kot pri prejšnjih socialnih oblikovanjih tudi sedanja pomeni daljnoročni proces. Naša nacionalna zavest o nas in drugih je bila doslej pretežno zavest o naši majhnosti in sporih, ne pa samozavest o veličini naših sposobnosti. Poveča se z velikimi upi naroda pri vstopu v nove države (prve in druge Jugoslavije in v novo slovensko državo), usiha pa ob razočaranju nad njimi.

Socializem je spodrezal tradicijo, hkrati pa je postavljajal doseženo pred zadanim, da bi zadovoljil ljudske množice, in tako zanikal lastne razvojne zakonitosti. Dobil je množično podporo za vrednote francoske revolucije svobode, enakosti, bratstva, vendar je kasneje prišel v konflikt s procesi industrijske modernizacije, na katere se je sprva opiral. Lahko je sledil količinski, uniformirani proizvodnji, ne pa tudi intenzivni in kakovostni.

Po vojni smo imeli več restriktivnih in liberalnih obdobj. Že v 70. letih smo imeli liberalno obdobje Staneta Kavčiča. Zadnje obdobje od sredine osemdesetih let je bilo obdobje liberalizma partije, ki je sestopala z oblasti. Slovenska nacionalnost zato ni samo rezultat tradicionalne politične kulture in boja proti stalinizmu, ampak tudi demokratičnega vala, ki je v 80. letih zajel srednje in vzhodnoevropske države. Šele ob koncu osemdesetih in v začetku devetdesetih let se je začel čas politike za samostojno Slovenijo (Rupel, 1994:101) in se nadaljuje v političnem pragmatizmu za utrditev te samostojnosti.

Že NOB, še bolj pa slovenska pomlad 1991 sta pokazali, da naša kultura ni bila samo sredstvo oblikovanja države, ampak je tudi način njene kritike. To je mogoče, ker

Slovenci nismo izgubili kritične distance do sebe kljub hegemonističnim pritiskom od zunaj ali od znotraj. Po drugi svetovni vojni je jugoslovanska partija politično nadzirala pogoje razvoja kulture in s tem vsaj do nastanka samoupravljanja, z določenimi elementi pa tudi kasneje uveljavljala totalitarni vzorec sovjetske politične kulture socializma, vendar je tudi naša večstrankarska politika v tranziciji še vedno bolj patološko obremenjena z manihejstvom boja proti nasprotnikom, kot z zavzemanjem za skupno stvar.

3. Ocena dejavnikov razvoja slovenske samozavesti

Slovenska samozavest (Selbstbewusstsein) se ne meri zgolj z izjavami politikov in empiričnim raziskovanjem javnega mnenja. Gre za točko kvalitativne samorefleksije, ki so jo pred nami že opravili Francozi, Nemci in druge nacije-države, ki so prešle od besed k dejanjem. Teorijo svoje lastne politične prakse je treba nenehno konstituirati, saj naloga 'zajetja časa v mislih' ni nikoli dokončana. To nalogo izpolnjujemo tudi Slovenci.

Prav kritika desnega in levega ekstremizma demantira absolutizacijo parcialnih potreb kot osnovno zмотo. Politike ni mogoče delati zgolj na iracionalnih nasprotjih ljubezen - sovraštvo brez vsaj minimalne racionalne instrumentalnosti. V naraščajoči kompleksnosti te dejavnosti in kompleksnosti mednarodnih razmerij bi morala tudi nacionalna samozavest preraščati poenostavljene dileme volje do moči ali pravice do nemoči, kompleksa manjvrednosti nasproti večvrednosti drugih, samobitnosti (avtohtonosti) ali nevarnost asimiliranja, prepirljivosti ali spravaštva, za ali proti avtonomiji podsistemov.

Osnovno ideološko nasprotje, okrog katerega se strukturira postmoderno življenje, je nasprotje med transnacionalnim multikulturalizmom in vase zaprtim, etničnim fundamentalizmom. Vsak dan vidimo, kako se oblikujeta dve nasprotujoči kulturi: na eni strani korporacije, mednarodni trg, permisiven življenjski slog, potrošnik, ki prosto izbira kot državljani sveta, na drugi strani pa izgubljanje identitete, zaprtost vase, strah pred tujci, iskanje korenin, zavračanje razkrojevalnega učinka, nova nacionalistična desnica, zavračanje univerzalne civilizacije kapitala. Zato je treba realizirati tretjo pot med fundamentalizmom, ki je poskus nasilnega vnašanja predmodernega načina delovanja in onemogočanje kulturnega dialoga, in univerzalizmom; je v vključevanju v Evropo in hkrati v ohranitvi relativne samobitnosti (Žižek, 1996), kot tudi v uveljavljanju treznega sinteznega političnega mišljenja, kjer je smiselno.

Ker živimo v vmesni, zmedeni, tranziciji, v kateri 'maske niso padle', se bomo še dolgo morali učiti življenja brez razrednih, nacionalnih in osebnih sovražnikov, ki jih pogojujemo od znotraj, od zunaj pa oni nas. Tranzicija je tudi stanje dezorientacije, ki kliče po novem svetovnem redu, h kateremu vodi globalizacija in po holističnih pristopih, ki bi upoštevali doslej zanemarjene strani razvoja človeka. Notranji družbeni razcepi v Sloveniji obstajajo med staro (politične, ekonomske, kulturne) elito in novimi, ki so nastale pred tranzicijo in v njej, med tistimi, ki dobivajo, in tistimi, ki izgubljajo, med sekulariziranim in nesekulariziranim, med mestom in vasjo, tehničnimi in humanističnimi intelektualci, itd. Ti notranji spori, ki jih prepočasi razrešujemo, slabijo obrambno moč pred zunanjimi političnimi pritiski. Prvič občutimo Kantov razsvetljenski očitek nezrelosti po lastni krivdi,⁴ ki je v nostalgiji po starem in slabi anticipaciji

⁴ Krivda (lat. culpa(bilis), fr. culpabilite), ki je z religioznega vidika greh, pomeni z etičnega vidika zavestno kršitev moralne norme (adikema pri Aristotelu). Pri Anaksimandru se dogaja plačevanje kazni za krivdo v časovnem zaporedju. V stari indijski filozofiji gre za zakon karme. V stari nemiščini sculd(a), 'Schultheiss' pomeni zadolževanje za določeno delo ali plačilo. "Krivda je v tesni zvezi z najstvom - sollen in izvorno pomeni sodno zavezo k neki dajatvi" (Glej Duden: Etymologie, Mannheim, 1987, str. 624). Kazalo bi razlikovati med eksistencialno in nezdravo, nevrotično preobremenjeno krivdo. Slovenci smo izrazito preobremenjeni s tem.

novega. Manjka nacionalna strategija.

S samostojno državo smo pridobili dostop na evropski trg, mednarodno priznanje Slovenije in njeno vključevanje v mednarodne organizacije, izvajanje zunanje politike do drugih držav, kar pomeni stik z drugimi političnimi kulturami. Nova nacionalna zavest podobno kot stara vključuje konkurenčno sposobnost preživetja, literaturo kot nacionalno samoizraznost, občutek lastne majhnosti in preseganje negativnih izkušenj v odnosih z večjimi državnimi tvorbami, pozitivne izkušnje postopnega državnega osamosvajanja in s tem realno kulturnopolitično moč.

Višja izobrazba, kulturna participacija, zadovoljene materialne potrebe prebivalstva in varen socialni položaj (Jambreč, 1992:72) omogočajo socialno vživljanje in politično toleranco, ki sta nujni za razvoj multikulturne družbe. Vživljanje, ki pomeni v Heglovem jeziku "spoznavanje drugobiti kot svoje", je pri nas slabo prisotno zaradi nizke izobrazbene ravni prebivalstva, pasivnega ali negativnega odnosa večine do politike; manjše socialne varnosti in manjše enakosti. Še nedavno smo bili pod močnim vplivom agrarne kulture, ki je v nas pustila sledove ločenosti.

Ker smo v interakciji s svetom, smo na geostrateškem križišču poti⁵ med vzhodno in zahodno, amerikanizirano kulturo, kot tudi med evropskim severom in balkanskim jugom. Kot vemo, sinteza vzhodne in zahodne kulture, ki je bila že Goethejev ideal, še ni uspela. Ker smo na križišču poti, moramo neprestano računati na kulturno in še katero drugo obliko imperializma. Želimo se razvijati kulturno in civilizacijsko konkurenčno do zunanjih vplivov. Vprašanja, ki jih je obravnaval Vidmar (1923) v delu Kulturni problem Slovenstva, se pojavljajo še danes kot vprašanja deblokade ustvarjalnih sil in kot program kulturnega razvoja Slovencev (Svetina, 1992). Razvoj kulture je bil, je in bo ostal pomemben dejavnik krepitev samozavesti.

Gre pa tudi za ovire in spodbude razvoja demokratične politične kulture. V bivši Jugoslaviji se je demokratična politična kultura komaj kaj lahko razvijala. Nekaj več prostora je formalno odpirala Ustava SFRJ 1974, zapirala pa ga je birokracija. V tranziciji je raven politične kulture celo nazadovala zaradi neizkušenosti z večstrankarskim sistemom, drugih otroških boleznih demokracije in še neurejene pravne države.

Pri vključevanju v evropske integracijske procese bi bilo za nas spodbudno, če bi se veliki začeli učiti od majhnih narodov. Žal politika mednarodnih odnosov še vedno temelji na neenaki delitvi politične moči (Morgenthau, 1995). Plemenita načela sožitja imajo podrejen pomen. Od tod izhaja stalni strah malih narodov pred etnocidom. Problem je, kako priti od nadvlade k enakopravnemu sodelovanju in s tem od principa izključujočnosti k vključevanju. S stališča slabe samopodobe naroda ni nenavadno, da je ostala napaka naše politike, da se ni dosledno zavzemala za projekt Zedinjene Slovenije (sprejet 1848) in da ga je celo opustila, s čimer je dopustila možnost nadaljnega ožjenja lastnega ozemlja (Kovačič-Peršin, 1993).

Slovenska kultura nezaupanja v družbenopolitične ustanove, ki izhaja iz tretje menjave državnih okvirov v 20. stoletju in industrijskih ločnic, je kultura negativnega pogojevanja. Poraja in ohranja se z mehanizmi, ki bi jih lahko na kratko opisali takole: subjekt, ki manjka sam sebi, ker živi od nasprotja med večjim pričakovanim in manjšim doseženim, označuje kot zunanji objekt potrebe vse tisto, s čimer se še ni opredelil.

⁵ Zveza med duhom, dihom in vetrom je že etimološka. V stari indijski filozofiji je duh dih podobno kot v starogrški filozofiji (gr. anemos - veter (lat. anima), psychein - dihati, psycha - duša - glej Senc: Grško-hrvatski rječnik, str. 68 in 1016). Po Jungu pomeni die Seele, duša toliko kot starogrška beseda ailon - gibljev, pisan. Prav zaradi političnokulturnih vetrov kot spremenljivih duhov časa (Zeitgeist), ki pihajo z vseh štirih smeri neba (v zadnjem času z zahodne), je pomembno spoznati 'duhovno zgodovino Slovencev' (Kos, 1996) in stopnje njenega razvoja v: Novak Bogomir (1994): Die Geisteskultur der Slowenen. Anthropos (26) 1994, Spiritual culture and international relations, International issue, str. 281-286.

Ker subjekt ni le na ravni zamišljanja, ampak predvsem v akciji, spodbujanja in inoviranja, morajo tisti, ki ne napravijo tega, kar bi želeli, pristati na determinizem, po katerem prvi izhaja šele iz strani, kjer naj bi po teoriji interakcije izhajal že povratni vpliv, na osnovi ki bi ga prvotni subjekt transformiral v novo sintezo.

Zamudništvo v politični kulturi se pojavlja le primerjalno pri doseganju morn nekoga drugega subjekta in je korelat zamudništva na drugih področjih kulture. Če bi vsakokrat vedeli, v čem pogojujemo druge politične subjekte in v čem smo pogojeni z njimi in lastnimi odločitvami, bi laže razvijali politično kulturo obojestranskih interesov. Dotlej bomo imeli preveč subjektivnih iluzij o subjektu, ki manjka sam sebi in zato išče pogojenosti tam, kjer bi lahko pogojeval in obratno. Upravičen ponos je možen tam, kjer je pazljivo razločevanje med obema. Pravico do samoopredelitve s pravico do oceptivne lahko uveljavi določen narod le v posebnih, prelomnih obdobjih, ki pa niso vnaprej določeni kakor se pokazalo tudi v primeru osamosvojitve Slovenije.

Slovenci radi dvomimo v tuje in lastne etablirane državne ustanove in ohranjamo do njih kritično distanco, ki prerašča že v kulturo nezaupanja. Zato proces prilagajanja trenutnim razmeram danes in podrejanja politični volji večjih državnih tvorb (rajnke Avstrije in Jugoslavije), v katere smo bili vključeni v preteklosti, le redkokdaj razumemo kot skupno nacionalno in državno dobro. Proces dezintegracije se je globlje zasedral v narodno dušo, kot proces nove integracije. Vpričo nas se oblikujeta dve izključujoči kulturi: na eni strani integracija z evropskim državljanstvom in na drugi kot reakcija na to novi nacionalizmi in fundamentalizmi, pred katerimi svari tudi Brzezinsky (1995). To pomeni, da bo razdvojena, nesrečna zavest še nadalje veljala kot prevladujoča.

Negativna samopodoba je ključni dejavnik nizke samozavesti. Zaradi gospostva tujcev in našega hlapčevanja nihamo med dvema skrajnostima pri vrednotenju nas samih. Vsak posameznik in narod ima v podzavesti vzorce, ki jih neprestano uporabljata pri ocenjevanju različnih situacij. Z različnimi modeli samoocenjevanja pogojujemo načine obstoja samozavesti, kar je pravzaprav Pygmalijonovo načelo. Realno samoocenjevanje bi lahko razvili, če bi našli novo identiteto in težišče v sebi, da bi bili usposobljeni za odzivanje na zgodovinske preizkušnje. Modele teh ponavljajočih vzorcev bi lahko razdelili na:

1. upravičevanje uspehov
2. upravičevanje neuspehov
3. obsojanje samega sebe in drugih
4. kompromisno realni model.

Ad1) Socializem je uveljavil sklicevanje na dosežke revolucije. Tudi naša liberalna vlada najraje poudarja pozitivne dosežke politike.

Ad2) Socializem je uveljavil neodgovorno gledanje na dogajanje v smislu odvisnosti od t.i. objektivnih zakonitosti zgodovine, ki nam nudijo nekakšne alibije za neuspehe. V vsakodnevnem obtoku je

tudi pretirana zagledanost vase in zaskrbljenost za usodo, ki poraja depresivne občutke z janzenistično nevrotiziranostjo, občutkom hlapčevstva in predstavo reda in discipline, pri čemer nam je balkanska socializacija prej škodila kot koristila. Alibično mišljenje, ki išče vedno nove krivce: v bivši jugoslovanski federaciji, v Srbiji, Italiji, pretekli zgodovini in v svoji majhnosti, je še vedno popularno.

Ad3) Slovence nas utegne še dolgo hromiti nezrela, bolesta ocena lastnih razmer pri obsojanju drugih ali sebe zaradi ogroženosti in pritiskov, ki porajajo nevroticističnodionizične vrednote.

Ad4) V času normalizacije se učimo realnejšega presojanja samih sebe. To ne pomeni, da so vse kritike le subjektivni privid. Gre za to, da ne jadikujemo za tistim, česar v določenem političnem trenutku nismo mogli in znali realizirati.

Ogroženi se lahko počutimo na ekonomskem, socialnem, političnem, nacionalnem, kulturnem in intelektualnem področju. S pridobitvijo samostojnosti se je znižala kulturna raven zaradi novih razmer, ki so prinesle negotovost, nepreglednost in slabo obvladljivost zgodovinskega dogajanja. Nacionalizem se ponovno ponuja kot možni odgovor na nastale probleme. Dejavnike ohranjanja avtokratske kulture, ki se manifestira v volji za težko dosegljivim življenjem (veliko število samomorov in prometnih nesreč), omejujejo dejavniki, ki vplivajo na razvoj demokratične politične kulture v vzhodnih in srednjeevropskih državah.

Sprava⁶ je še vedno mogoča le na simbolni ravni, ker prevladuje tripartitnost tržno liberalnih, socialističnih in krščanskih vrednot. Prevladovati bi moralo dejansko spoštovanje vseh strani človeka in njegovega družbenega delovanja. Država pa naj bi bila pri tem razvoju socialni partner. Slepa zanesenost, zaradi katere smo trošili utopične energije, bi se umaknila preudarni odgovornosti za lepo, dobro in resnično. Odnos do okolja naj bi bil vgrajen v vse političnokulturne odnose. Naša kultura bi morala vedno znova odgovarjati na izzive časa in se ne svetoboljno predajati občutku ogroženosti, ki ga od znotraj ohranja vtis o vladavini nesposobnih. Verjetno ne bo sprave brez katarze.

Kot pozna evropska nacija prebolevamo naslednje 'otroške bolezni demokracije', ki so zakonit pojav njene začetne faze:

1. pretežno strankarska in premalo skupinska politika
2. premalo razvita moderna instrumentalna racionalnost
3. utrujenost od uresničevanja utopičnih ciljev
4. pomanjkanje osebne odgovornosti
5. pomanjkanje samospoštovanja in spoštovanja drugih
6. pomanjkanje dialoga, kritičnega mišljenja in konsenza
7. nove družbene cepitve v tranziciji nespravljivosti
8. prevladovanje kratkoročnih, pragmatičnih odločitev pred daljnoročnimi
9. kult zaslužnosti vodilnih.

Te bolezni so rezultat predhodnih političnih socializacij in zlasti razpada Jugoslavije, na katerega so vplivali številni družbeni vzroki:

1. ameriška politika presojanja uspešnosti držav po upoštevanju človekovih pravic
2. padec berlinskega zidu in z njim obeh blokov
3. tretji povojni val demokratizacije, tokrat v vzhodni Evropi sovпада z libertarnostjo oživljanja trga
4. strukturna neskladja med političnimi kulturami v SFRJ do zadnje stopnje izključnosti, zlasti med srbsko in slovensko
5. odsotnost karizmatične osebnosti, ki bi združevala vse narode,
6. različne religije/cerkve na istem teritoriju
7. višja stopnja gospodarskega razvoja na severu kot na jugu jugoslovanske države
8. JLA kot multinacionalna tvorba v službi velikosrbskega interesa
9. pomanjkanje skupne politične volje za dialog pri sestopu ZKS z oblasti (Bennett, 1995).

V samostojni državi Slovenci kot nacija prvič sami izbiramo, kaj smo in kaj bi želeli postati. Slovensko razredno in nacionalno samozavest so oblikovali in jo oblikujejo intelektualci pri preseganju nacionalne ogroženosti na težavni poti k avtonomiji. V tem boju se je naš nacionalni značaj po drugi svetovni vojni delno že spremenil,

⁶ Spravo (pri Heglu Versoehnung) si pri nas vsakdo predstavlja glede na pravilnost svojega mišljenja, pri čemer ostaja na sedanji stopnji duhovne kulture, v kateri prevladujejo razcepi, nekaj nedosegljivega. Kljub temu, da imamo kar nekaj razmišljanj o njej, pa bi morali zlasti intelektualci spodbujati k njej, da ne bi zvenela kot cilj moralistično.

delno pa se še bo, delno pa bodo ostali spoznavni stari socializacijski obrazci. Večji del naše demokratične politične kulture je še neracionalen in nerazvit. Slovenci se zavedamo svoje politične ambivalence hlapčevstva, ki hoče biti gospostvo (psihocidnosti).

V krizi tranzicije so (s stališča nietzschejanske klasifikacije) porasle dionizične (hedonske in potenčne) vrednote, upadle pa so apolonske (moralne in samoizpolnitvene oziroma duhovne), čeprav bi bil v prid osebne in nacionalne zrelosti obraten trend. Gre za krizo morale v postsocialističnih državah. Poleg kriminogenih negativnih vrednot se je intenzivirala pozitivna vrednota storilnosti - marljivosti. Ohranili smo še nekaj tradicionalnih vrednot, kot so socialna enakost s socialno vlogo države, marljivost, individualizem, racionalno obnašanja (za razliko od iracionalnega pri drugih narodih nekdanje Jugoslavije), introvertnost in psihotičizem (Musek, 1993). Iz janzenizma smo prevzeli občutljivost, naprtitev krivde sebi in drugim, vsiljeni red in tankovestnost. Zamerljivost, prepirljivost, nevoščljivost imamo iz stoletnega izoliranega vaškega načina življenja. Tem vrednotam so se pridružile klasične kapitalistične vrednote: privatna iniciativa, trg, podjetništvo, zasebni interesi. Z zastopanjem trga in socialne enakosti spodbujamo razvoj demokracije. Smo za hitrejšo uveljavitev pravne države, kar je nujna sestavina demokracije. Naša slabost je nezaupanje, ki ga izkazujemo do demokratičnih ustanov, strank, drugih ljudi, tujih priseljencev, do večine in do sosednjih držav, ki nas lahko ogrožajo, kakor to kažejo empirične raziskave. Vemo, da politika ni visoko vrednotena, ker večina vidi v njej boj za oblast, ne pa urejanje njihovih in skupnih zadev.

Potrebno je nenehno ozaveščanje nezavednega delovanja norm političnega obnašanja, ki ga določajo stare in nove elite. Negativni iracionalni trend lahko blokira razvoj demokracije. Prav pomanjkanje subjektne pri Slovencih vodi k sklicevanju na objektivne zakonitosti zgodovine. Počutimo se kot objekt raznih ustanov. Avtonomno politično kulturo lahko razvijajo le politične ustanove, ki so same relativno avtonomne, to pa pomeni, da so v medsebojni celoviti interakciji, ne pa v negativni ali enostranski, kar je podedovano stanje iz prejšnjega obdobja.

Za Slovence je življenje v lastni državi utesnjujoče, strenzitveno. Nova država ne spodbuja razvoja nacionalne zavesti. K normalnemu razvoju naroda spada, da tudi kaj pozabi, npr. Nemci v odnosu do Francozov ali Slovaki do Nemcev. Ne manjkata nam lastna zemlja in jezik, ampak rast duhovne kulture. Samozavest zmanjšujejo sledovi totalitarnih ideologij.

Gospodarska razvitost je pomemben dejavnik nacionalne samozavesti in tudi stabilnosti demokracije. V nekdanji Jugoslaviji smo bili najbolj razvita republika, kar nam je dajalo samozavest. Kot majhna nacija se bojimo, da bomo drobiž v evropski skupnosti. Spor z Informbirojem je rešil vse jugoslovanske narode usode najbolj tegobnega socializma, vendar so zlasti Srbi ostali v sporu z zahodno kulturo zaradi odvisnosti od ruske in so zato zapadli v tegobni posttotalitarizem. Kakovosti (ne)demokratične politične kulture ne določajo volilni rezultati, ampak način, kako se jih (ne) realizira.

Slovenska država je nastajala najprej v političnih diskusijah in nato splošnem soglasju. Razdvojen slovenska duša ne more postaviti enačaja človeka, uma in države, ki se je pojavil v nemški klasični filozofiji na prehodu 18. v 19. stoletje. Slovenci bi morali s pametjo prisvajati novo državo. Predlogov za takšno prisvajanje je več:

1. da državljan, ki se zaveda svojih pravic, te zna tudi uveljaviti
2. odpravljanje nezrelosti po lastni krivdi (Kant)
3. racionalna organizacija državnih organov in družbenih institucij
4. razvijanje demokratične politične kulture
5. zastopanje stališča, da je avtonomnost državljana pogoj avtonomnosti države
6. vključevanje žensk v politiko.

Na ta način bi država postala umna, državljani pa bi oblikovali samozavest od

spodaj navzgor po pomožnem (subsidiarnem) sistemu. Ni človek zaradi države, ampak je država zaradi človeka. Prvič v zgodovini smo pred nalogo, da pridobljeno samostojnost dograjujemo v samopostavitvi.

4. Pogoji razvoja demokratične politične kulture

Iz primerjav z vzhodnoevropskimi državami je videti, da doseganje kvalitetne posredne, participativne demokracije za nas z gospodarskega vidika ni težje breme kot zanje. Morda pa je težje breme s kulturnega vidika, ker Madžari ali Čehi niso tako razcepljeni. Od zaupanja v lastne sile in od politične zrelosti bo odvisno, ali bomo znali razlikovati med avtokraskimi in demokratičnimi elementi politične kulture, selekcioniirati druge od prvih in se orientirati po demokratičnih.

Naša demokracija nima specifičnih težav, ki jih ne bi imele tudi druge, zlasti vzhodnoevropske, pač pa lahko predstavlja naše prislovično zamudništvo celo vsaj nekatere komparativne prednosti vsaj pred državami višegrajske skupine. Treba je stopiti vase, da bi zbrali in poenotili svoje sile in tako laže stopili v NATO IN EU. Vsaka nova politična situacija prinaša nevarnosti in priložnosti, negativne in pozitivne razvojne tendence in sili k neprestanemu iskanju ravnotežja z racionalnimi in iracionalnimi stranmi naše kulture.

Za krepitev stabilnosti demokracije sta potrebna tako zaupanje v politične subjekte kot kritika njihovih napačnih odločitev. Pri nas je uveljavljeno predvsem slednje. Izboljšanje ekonomskih razmer je eden izmed pogojev stabilne demokracije v svetu in je vrednota tudi za nas. Pod različnimi gospodarji se (je) zastavlja(lo) ključno vprašanje centralistične ali decentralistične ureditve. Decentralizem dopušča več avtonomije regijam in je zato priporočljiv tudi kot slovenska notranja ureditev in ne le evropska. Na tej točki obstaja domneva, da se stabilna demokracija pri nas ne bo mogla razviti, ker Slovenija ni dovolj velika država, da bi se ohranila dlje časa.

Zaradi naše fizične majhnosti radi ustvarjamo psihološko majhnost, kar daljnoročno zmanjšuje našo konkurenčno sposobnost.

Slovenska pomlad je prinesla vrednote drznosti, domiselnosti in podjetnosti. V tej točki bi morala postati dejavna vzgoja sposobnosti za življenjsko odprtost. Slovenci na srečo nimamo čredne morale. Če je spreminjanje družbe treba začeti z vzgojo posameznikov, je treba pri tem misliti na pravo razmerje med dovoljenim in prepovedanim, predpisanim in spontanim. Demokracija ne pomeni ustoličevanja samovolje v imenu vsega dovoljenega, kar ni izrecno prepovedano. Potrebujemo čim več sposobnih. Cankarjeva predstava o preostali slabši polovici Slovencev, čeprav ni točna, je generator ideje o dominaciji manj sposobnih, ki vodi do iskanja rešitev v poganski preteklosti ali v utopični prihodnosti.

Zasnova za razvoj demokratične politične kulture obstaja že iz stare Karantanije, lokalne samouprave pod večjimi imperiji, NOB, liberalnih obdobij socializma. V samostojni Sloveniji to pomeni prelom z nadaljevanjem ali drugače: ponovno vračanje k samostojnosti na višji stopnji. Slovenija ima svojo mitično zakoreninjenost v zgodbah zmagovalcev (Kralj Matjaž kot odrešitelj, zmagovalci iz druge svetovne vojne in desetdnevne vojne), ekonomskega uspeha in prevladovanja materialnih vrednot, ki kažejo na vrednotne orientacije njenih prebivalcev in kratko- ali daljnovidnost politikov. Vprašanje je, kako so junaki tradicionalne politične kulture Črtomir, Klepec, Čedermac še zavezujoči in povezujoči. Z usmeritvami k demokraciji, denacionalizaciji in Evropi presega samostojna država politično kulturo socializma na treh ravneh. Izraz post-socialistična država označuje tudi nekatere skupne značilnosti naše sedanje in polpretekle politične kulture, kar je vidno v 'otroških boleznih demokracije'.

Nova kakovost je posledica tekmovalnosti na individualni, institucionalni posebni in nacionalnodržavni ravni. Ne more se razvijati linearno, ampak ima svoja nihanja, krize, dvige in padce. Shizofrenija neomejene aktivnosti, ki jo terja potreba po nenehnem 'nesrečnem samopotrjevanju' navzven, pred tujino, je tista samozaslepljujoča točka, ki nas vedno znova izdaja in izpraznjuje. V času slovenske državnosti je združitev kulture in politike videti izsiljena. Predvidevamo lahko daljši proces ponotranjanja že obstoječe evropske demokratične kulture. Pri tem se pojavljata tri ovire: 1. zaradi slabe vesti zamujanja oziroma zaostajanja je videti slabo vse, kar je tradicionalno; 2. mit o brezkonfliktni družbi in 3. odsotnost dialoga še vedno ovira pot do sprave.

Danes Slovenci nismo niti zgolj kulturni narod niti ne opuščamo vse tradicionalne kulture zaradi politike. Ker je pri nas sicer razdvojena kultura oblikovalec naroda, ta začne slejkoprej prehajati v politično, saj se je tudi sama oblikovala kot kritika politične prakse podrejanja tujim državnim tvorbam. V heterogeni, fragmentirani, razdvojeni (ločitev duhov še danes preprečuje spravo) politični kulturi gre za prepletanje pogojev in meja demokracije in avtokratizma (antidemokracije). Pogosto ocenjujemo že obstoječo politično kulturo s stališča možne in zamišljene, spregledujemo pa tisto, ki živi v dialogu in medsebojni komunikaciji. Politiki slovensko nacionalno kulturo priznajo le po zunanji obliki, ne pa tudi po njeni notranji vsebini.⁷

Ambivalentni značaj (naše) politične kulture je v tem, da jo vsakokratni politični sistem spreminja, tako da se glede na aktualno dogajanje pojavljajo zdaj ene zdaj druge (ne)tradicionalne lastnosti. Slovenci nihamo med občutkom ogroženosti od zunanjih sovražnikov in zaupanjem v sposobnosti preživetja kot nacije. Vključevanje v Evropsko skupnost in druge mednarodne ustanove bo že odpravljala naše oscilacije med Rusi in Prusi (Germani) zadnjih sto let, vendar bo ustvarilo nove. Le družba, kjer se ljudem ni treba bati za preživetje in sprejemati ponižujočega izkoriščanja, lahko uveljavi splošne vrednote človekovih pravic.

Zavedamo se, da smo pred dilemo balkanizacije⁸ ali evropeizacije Slovenije. V evropsko postindustrijsko in postmoderno kulturo vstopamo tako da končujemo moderno. Hkrati s kulturo je nastajala nadomestna politična kultura, ki pa ostaja ločena od politike slovenske države, ki je ne reflektira. Avtonomni položaj Slovenije v bivši Jugoslaviji je bil spodbuda za nastajanje socialistične in relativno avtonomne politične kulture. Slovenska država se ni utemeljila na posebni veri, ampak na posebnem jeziku in kulturi (Rupel, 1995:196).

Slovenije kot države in z njo slovenske šole že zaradi naraščajoče kompleksnosti družbe ni mogoče več zvesti na kulturne spopade in ločitev duhov med klerikalci - konservativci in liberali, ki še trajajo kot tudi ne na strankarske boje in kompromise.

⁷ Skorumpiranost ni le posledica npravstvene pokvarjenosti, ki se je povečala v času tranzicije, izginjanja slovenske poštenosti ali konca sanj in je nastala leta 1991, ampak je tudi posledica zgolj formalnonačelnega, ne pa tudi vsebinskega pristajanja vladajoče elite na kulturo. Po drugi strani gre v uveljavljajoči rabi sintagme 'politična kultura' v smislu tautologije - istorečja za ontološko ontično nerazločevanje med politiko elite oblasti in kulturo, ki izvirmo pripada ireduktibilnemu človeku. Še vedno je slovenski narodnacijo treba misliti v razliki od države, čeprav to ni več brezdržavna ali protidržavna nacija. Stanje napačnega križanja je mogoče preseči. Politik bi moral biti tolerant, izobražen, moral bi znati prisluhniti potrebam ljudi. Kulturniki bodo morali prenehati nadomeščati politike, ti pa se bodo morali prenehati vmešavati v kulturo.

⁸ Termin balkanizacija so izumili Angleži kot oznako zgodovinskega dogajanja na Balkanu. 'Balkanization' pomeni drobljenje, razkranjanje, uveljavljanje fevdov, bojevanje za meje. Daytonski sporazum tega procesa ni mogel preprečiti. S tega vidika disjunkcija 'demokracija ali razkroj' lahko postane konjunkcija. Balkanizacija je povezana z avtokratsko kulturo in njenimi mehanizmi izključujočnosti (mi in oni), podrejanja (večvrednostni in manjvrednostni kompleks) in nadomeščanja (kult osebnosti, nacionalna religija) posledica neenake delitve ekonomske in politične moči.

Vprašanje je, kako pritegniti vse strani k uresničevanju nalog skupnega pomena znotraj pluralizma interesov. Od medsebojnega sporazumevanja liberalne in krščanske strani bo odvisna prihodnost celotne Evrope (Senčar, 1994:36)

Nova demokracija je preizkušnja veljave starih komunističnih in novih, pomladnih strankarskih moči, vendar je tudi sama na preizkušnji. Doslej so zmagovale obnovljene stare strukture, zato tranzicijo upravičeno lahko imenovali postsocialistična. V ta (dez)integracijska vrenja sta zajeti tudi kultura in šola, ki lahko izkaže svoj smisel kot odprta, avtonomna ustanova.

Resnica osvobaja, toda ali tudi pomirja. Dilema revolucija ali sprava kaže na omejen domet družbene revolucije, ki ni takšna revolucija v človeku samem, ki bi omogočila življenje v resnici (Havel, 1994). Odkrili smo novo antinomijo⁹ (ne)popravljalivosti in (ne)odpuštljivosti krivic. Sprava bi bila možna na najvišji stopnji duha v smislu Heglove odprave (Aufhebung). Vendar pa danes nismo na višji stopnji duha, ampak še na nižji, ker se zgodovina ponavlja na nižji, celo predkantovski stopnji. Naša družba še vedno ni asociacija, ampak je organizacija parcializiranih skupin z egocentričnimi interesi.

Med avtohtonim in politično instrumentalnim razumevanjem naroda je treba dobro razlikovati. Odkar imamo lastno državo, si jo moramo vsak dan prisvajati, ker nam bo sicer ostala tuja. Sestop moralnopolitično neoporečnih je pomenil vzpon ljudi z Ahilovo peto. Doslej smo se Slovenci lahko konvertitsko¹⁰ prilagajali tujim državam (Avstro-Ogrski, stari in novi Jugoslaviji) (Rupel, 1990), tako da so postale kot nostalgija v naši podzavesti. Vprašanje pa je, ali bo to veljalo tudi za NATO in Evropsko skupnost.¹¹ Nuja konvertitstva izhaja iz destabilizacije srednjeevropskega prostora po razpadu Avstro-Ogrske, kar pa še ne pomeni sindroma Titanika,¹² po katerem naj bi slejkoprej podlegli imperializmu velikih nacij-držav tudi zaradi nezaveščenosti, da imajo le-te danes prav takšne težnje pod plaščem demokracije, kot so jih imele v polpreteklosti kot diktature. Proces dezintegracije se je zasidral globlje v narodno dušo kot proces nove integracije, ki ga prinaša šele postindustrijska moderna.

Slovenci imamo kot majhen narod dovolj veliko število sposobnih posameznikov, da konkuriramo z drugimi, večjimi državami. Nismo več predmoderni, ampak smo še nedovršeno moderna nacija. Vemo, da se (politična) kompetentnost ne more razvijati linearno napredno, ampak prek sprejemanja nekompetentnosti, česar pa ohranjanje psevdokompetentnosti ne dopušča.¹³ Vsak posameznik in narod, poznata tudi zastoje v

⁹ Antinomija je znana že v stari Grčiji (sofisti, Platon, Aristotel, Plutarh). Sistemskofilozofski pomen dobi v Kantovi filozofiji zaradi nespoznavnosti stvari po sebi. Danes so nastale še nove antinomije npr. človeka kot moralnega ali nemoralnega bitja. Kantova antinomija nujnosti ali svobode ima še vedno vrednost zgodovinske alternative. Anomija je Durkheimov pojem, ki ga uporablja tudi za pojasnjevanje samomora. Medtem ko antinomija pomeni neodpravljliva protislovja, pa anomija pomeni stanje brez veljavnih norm, kar navsezadnje pomeni anarhijo (gr. anarche - nered).

¹⁰ Kovertit (gr. metanoia, lat. convertito - spreobrnjenje) je spreobrnjenec iz ene vere v drugo. Problem se začne tedaj, ko Savel postane Pavel. Seveda konvertitstvo nima nujno negativnega pomena. Gre za razliko med kameleonskim spreobračanjem plašča po vetru in pravim spreobrnjenjem. Rupel (1990) prinaša to vprašanje z religioznega področja na politično. Slovenci smo za kontinuiteto lastnega obstajanja zelo zaskrbljeni. Zdi se nam, da se nam kar naprej dogajajo diskontinuitete in navidezno radikalni prelomi v novih državnih tvorbah.

¹¹ Za Evropsko skupnost in unijo nismo problem zaradi svoje kulture in jezika, ampak zaradi ekonomskih in političnih značilnosti (Jančar, 1996:153-218).

¹² Titanikov sindrom pripisujejo ekologi prav tej (post)industrijski civilizaciji, v kateri vidi Fukuyama 'konec zgodovine'.

¹³ Zbigniew Brzezinski razmere po demokratičnem prevratu imenuje globalno vrenje z mnogimi (ne)predvidljivimi konflikti, zapleti in možnostmi lokalnih vojn.

¹⁴ Problem (psevdo)kompetenc 'družba zarotnikov ali nevoščljivcev rešuje tako, da njeni člani drug druge-

razvoju. V 21. stoletju bo treba določene sposobnosti opuščati, ker so nas privedle v slepo ulico ekološkega onesnaženja, da bi lahko razvijali druge.

Mali narodi niso tako neodporni na zunanje politične pritiske, kot se zdi. Prav zato, ker se zavedajo pomena smisla življenja za preživetje, se razvijajo 'simbolno kulturno' nasproti velikim narodom, ki se razvijajo predvsem tehnološko (vojaško). Zato so mali narodi bližje skupnosti, medtem ko imajo veliki anomično, brezosebno skupnost. Veliki le počasi spoznavajo, da so jim majhni narodi lahko zgled. Veliki imperiji so delovali so zoper duha, omrtvičili vest človeštva s svojim uniformiranjem, zatirali so hrepenenje po pravici. Šele tedaj, ko se velesile lotijo poraznega eksperimenta, velja teza: čim slabše, tem boljše, ker nastanejo ob njihovem razpadu, ugodne okoliščine. Njihovi pritiski prenehajo, zamudništvo postane prednost, živa predstava o dosedanjem ter strahu pred novim tlačenjem in reševanjem našega naroda od zunaj pa se začasno umakne enotnemu buju za nove upe.

Naša demokracija ni bistveno bolj razvita kot v sedanjih državnih tvorbah na tleh nekdanje Jugoslavije in tudi ne bolj kot v vzhodnoevropskih državah z izjemo Rusije (in drugih republik nekdanje SZ) je pa razvita manj kot v razvitih srednje in zahodnoevropskih državah in ZDA, kot kažejo primerjalni podatki (Vanhanen, 1997: 86-88). Iz razvojnega stanja izhajajo tudi perspektive. Videti je, da je oboje pogojeno z razpiranjem ekonomskih škarij. Za hitrejši razvoj kakovosti demokracije, življenja in dela nam manjka več subjektivnega zaupanja v demokratične ustanove in uspešen gospodarski razvoj.

Dokler so duhovne potrebe pri nas še slabo razvite je tudi sedanjo samostojnost težko kulturno razvili v duhovni prostosti, ki jo Hribar (1989) vidi v odprtosti za svetost življenja. Duhovne prostosti še ni, ker ni očiščenja in prerodenja, kakor tudi ni razlikovanja med nemočjo politične moči, na katero so naletele velike osvajalne države in močjo nemoči, ki naj bi bila naša tipična lastnost, ki jo lahko razumemo le krščansko. Drugi razlog je v še premalo celostno razumljenem znanju kot razvijanju filozofskih, religioznih, umetniških in znanstvenih vsebin. Doslej smo pokazali, da imamo dovolj vitalne sile, samozavesti in vere v prihodnost razvoja duhovne kulture. Ne le slovenska, tudi zahodna kultura bi se morali od znotraj prenoviti v smeri antičnega ideala kalokagatije (gr. kalos kai agathos - skladnost lepega in dobrega), s čimer bi odpirali poti politiki kot umetnosti možnega razvoja. Pri integraciji duha in politike so desno - leve oscilacije nezadostne. Treba je povezati osebno odgovornost s socialno pravičnostjo. Večini je odgovornost za zgodovino, generiranje družbenega in razvoj duhovnih potreb v njej še neznanka. Seveda napredek zavesti ni samo stvar intelektualcev, vendar je to najprej njihova naloga.

Kakovosti demokracija ni mogoče doseči le s formalno voljo. Pravna država je le nujni, ni pa zadostni pogoj zanjo. Nimamo izkušenj s povezovanjem politične kulture s političnimi odločitvami in z varovanjem šibke točke demokracije, ki je v paradoksu svobode in tolerance. Demokracija, ki uteleša komunikacijo in konsenz je predvsem stanje duha, ki vključuje dialog in strpnost. Prebujanje duhovnega jedra demokracije pomeni prebujanje potreb po samouresničitvi z uveljavljanjem vrednot ljubezni, solidarnosti, dobrote, spoznanja resnice in doživljanja lepote.

Nova demokratična kultura lahko nastaja na osnovi osvobajanja in premagovanja strahu pred samoodgovornostjo in normalnostjo v smeri 'neustrašnosti' (izraz T. Hri-

mu pomagajo prikrivati nekompetentnosti (Clarkson, 1996). To so ljudje, ki se niso pripravljeno socialno učiti. Pri nekaterih je prepričanje o lastni kompetentnosti na trhljih nogah in se čutijo nenehno ogrožene. Problem psevdokompetentnosti se je v tranziciji aktualiziral z bojem stare in novih elit za prevlado. Za B. Zupančiča je vladavina nesposobnih največja nevarnost za obstoj slovenske države.

barja). Za nas doseganje kakovosti posredne, participativne demokracije z gospodarskega vidika ni težje breme kot za vzhodnoevropske države; s kulturnega vidika je težje, ker Madžari ali Čehi niso tako razcepljeni kot mi. Havel (1994) ima koncept življenja v resnici, ki je pri nas še zamolčana in le težko prodira na dan. Slaba razvitost participativne politične kulture se pokaže pri starejših državljanih, ki v državah tranzicije ohranjajo pretežno podaniško - avtokratsko kulturo, kar izpričujejo s pomanjkljivo udeležbo na volitvah in prepuščanjem politike kot umazane zadeve politikom. Dejavniki ohranjanja avtokratske kulture iz polpreteklega obdobja še delujejo, vendar bi se jih morali naučiti presežati.

Nova demokracija "vseh enakih in različnih" vsebuje tudi materialno bedo, neracionalno organiziranost, družbeno neozaveščenost, nepoštenost 'znajdi se', razočaranje nad socializmom z antiintelektualističnim enoumjem, ki grozi, da bi zavrgli pozitivne izkušnje. Če ne upoštevamo zgodovinskih izkušenj, se zgodba (o totalitarizmu) lahko ponovi. Šele na osnovi takšne izkušnje bi kazalo prevzeti iz socializma solidarnost in iz zahodnih družb osebno odgovornost. Z odločitvijo za liberalno usmeritev namesto državnokapitalistične, smo prevzeli z Zahoda grobo tekmovalnost. Če presojamo našo politično kulturo z zgodovinsko dokumentiranih vplivov, ugotavljamo, da nima enoznačnih lastnosti, ampak je ambivalentna in vsebuje različne razvojne možnosti.

Državotvornost je bistvena sooblikovalka politične kulture. Brez samostojne države kot realne politične sile bi lahko govorili le o kulturi naroda v nastajanju, saj vemo, da so nas druge države večkrat skušale zadržati na razvojni stopnji ljudstva. Implicitna državotvornost pomeni tudi implicitno politično kulturo. Za bistven pogoj razvoja demokratične politične kulture pa veljajo kulturni politiki in humanizacija političnega dela (Požarnik, 1992:33). Ni namreč vseeno, za kakšen presek med kulturo in realno politiko gre in kakšna je njuna kakovost. Izhajati bi morali iz avtonomnih, demokratičnih osebnosti, ki so demokratično vzgojene, imajo kulturno transformacijsko vlogo, rešujejo ekološke probleme, spodbujajo in uporabljajo raziskovalne rezultate in se zavzemajo za kritično neodvisno javnost in sredstva javnega obveščanja. Razvrednotenje moralnih vrednot in etične vzgoje zmanjšuje kakovost politične kulture.

Verjetno se bodo zaradi političnega pluralizma interesov politikov, političnih strank in drugih ustvarjalcev razvijale razne interpretacije oziroma evalvacije slovenske politične kulture. Razvitih je tudi že več pogledov nanjo.¹⁴ Zaradi novega položaja Slovenije v svetu bo treba ponovno osmišljati ne le stara vprašanja, ampak tudi odpirati in iskati odgovore na nova, da bi bile odločilne politične odločitve čim bolj zakonite.

¹⁴ Gre za niz prispevkov, ki jih je sprožil prof. dr. Južnič s študijskim projektom *Politična kultura: Kultura v politiki in politika v kulturi*. Sestavek s tem naslovom je izšel v *Teoriji in praksi* (1994)/1-2, str. 33-47. V naslednjih številkah te revije so v okviru študijskega projekta še pisali: Pečar Janez (1994): *Politična kultura nadzorovanja*. *Teorija in praksa* (1994)/5-6, str. 510-518; Makarovič Jan (1994): *Kje je danes demokracija v deželah habsburške krone?* *Teorija in praksa* 31, št. 5-6, str. 519-534; Makarovič Jan (1994): *Za razločevanje med politiko in kulturo*. *Teorija in praksa*, 31, št. 7-8, str. 641-646; Jogan Maca (1994): *Erozija androcentrizma v vsakdanji kulturi*. *Teorija in praksa*, 7-8, str. 647-654; Mirić Jovan (1994): *Postkomunistična demokracija ali novi totalitarizem*. *Teorija in praksa*, št. 11-12, str. 1047-1062; Brezovšek Janez (1995): *Fragmenti o strpnosti*. *Teorija in praksa*, št. 1-2, str. 96-104; Kolene Janez (1995): *Politična kultura in avtentičnost*. *Teorija in praksa*, št. 1-2, str. 105-118; Novak Bogomir (1995): *Demokracija in totalitarizem v politični kulturi*. *Teorija in praksa*, št. 3-4, str. 299-310. Konec novembra 1995 je bila v okviru Teorije in prakse tudi okrogla miza, ki je strnila rezultate imenovanega projekta in spodbudila k nadaljnjemu raziskovanju.

LITERATURA

- Bennett, Christopher. 1995. Yugoslavia's Bloody Collapse. Causes, Course and Consequences. London: Hurt Company.
- Bobio Norberto (1990): Budućnost demokratije. Odbrana pravila igre. Beograd, Filip Višnjić.
- Brzezinski Zigmund (1995): Izven nadzora. Globalna vrenja na pragu 21. stoletja. Ljubljana, Consulting.
- Clarkson Petruska (1996): Ahilov sindrom. Kako premagati skrivni strah pred neuspehom. Ljubljana, Pergar.
- Čepić Zdenko (et al.) (1995): Ključne značilnosti slovenske politike v letih 1929-1955. Ljubljana, Institut za novejšo zgodovino.
- Delors Jacques (et al.) (1996): Učenje: skriti zaklad. Poročilo mednarodne komisije o izobraževanju za 21. stoletje, pripravljeno za UNESCO. Ljubljana, Ministrstvo za šolstvo in šport.
- Dolenc Ervin (1995): Kulturni boj. Slovenska kulturna politika v SHS od leta 1919 do 1928. Ljubljana, DZS.
- Grafenauer Bogo (ured., et al.) (1995): Slovenci in država. Zbornik prispevkov z znanstvenega posveta na SAZU (od 9. do 11. novembra 1994). Razprave, Dissertations 17. Ljubljana, SAZU.
- Havel Vaclav (1994): Živeti v resnici. Moč brezmočnih. Celovec, Mohorjeva družba.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor (1989): Dijalektika prosvetiteljstva. Filozofski fragmenti. Sarajevo, Veselin Masleša.
- Hribar Tine (1989): Slovenska državnost. Ljubljana, CZ.
- Jambreč Peter (1992): Ustavna demokracija. Ljubljana, DZS.
- Jančar Matjaž (1996): Slovenska zunanjepolitična razpotja. Ljubljana, Društvo 2000.
- Južnič Stane (1989): Politična kultura. Ljubljana, DZS.
- Kos Janko (1996): Duhovna zgodovina Slovencev. Ljubljana, DZS.
- Kovačič Peršin Peter (1993): Zaveza slovenstvu. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Makarovič Jan (1994): Kje je danes demokracija v deželah habsburške krone? Teorija in praksa 31, št. 5-6, str. 519-534.
- Malnar Brina (1996): Zaznava družbene neenakosti. Ljubljana, FDV.
- Maritain Jacques (1992): Čovjek i država. Zagreb, Globus.
- Makarovič Jan (1995): Slovenska ustvarjalnost kot odgovor na evropski izziv. V: Mlinar Zdravko (ured.): Osamosvajanje in povezovanje v evropskem prostoru. Ljubljana, FDV, str. 207-251.
- Miheljak Vlado (1995): Slovenci padajo v nebo. 99 razlag tisočletnih sanj. Ljubljana, Zbirka Spekter 4/95.
- Morgenthau Hans (1995): Politika med narodi. Ljubljana, DZS.
- Pirjevec Jože (1995): Jugoslavija. Nastanek, razvoj ter razpad Karadjodjevićeve in Titove Jugoslavije. Koper, Lipa.
- Požarnik Hubert (1992): Politična kultura v demokraciji. V: Stanič Janez (ured., et al.) (1991): Demokracija in politična kultura. Zbornik. Ljubljana, Enajsta Univerza, str. 27-36.
- Prunk Janko (1996): A brief History of Slovenia. Ljubljana, Založba Grad.
- Rupel Dimitrij (1989): Slovenski intelektualci. Od vojaške do civilne družbe. Ljubljana, MK.
- Rupel Dimitrij (1996): Edinost, sreča, sprava. Ljubljana, Mihelač.
- Rupel Dimitrij (1996): Poročilo o Sloveniji. V: Crnković, M. (ured.): Slovenska smer. Ljubljana, CZ, str. 67-82.
- Rus Vojan (1995): Žive vrednote antifasiizma. Ljubljana, Enotnost.
- Senčar Igor (1994): Postkomunistični somrak - mrak ali zora? V: Videtič Jernej (ured. et al.): Slovenci, vrednote in prihodnost. Zbornik. Ljubljana, Slovenski akademski klub, str. 11-37.
- Štirgar Jože (ured.) (1996): Slovenija v novi Evropi. Celje, Mohorjeva družba.
- Svetina Janez (1992): Slovenci in prihodnost. Radovljica, Didakta.
- Štrajn Darko (ed., 1996): Meje demokracije. Ljubljana, Društvo za preučevanje politične demokracije in liberalizma.
- Vanhanen Tatu (1997): Prospects of Democracy. A Study of 172 Countries. London, New York, Routledge.
- Žakelj Viktor (et al.) (1992): Slovenija proti Jugoslaviji. Ljubljana, Mihelač.
- Žebot Ciril (1967): Slovenija včeraj, danes, jutri. 1. knjiga. Celovec, Družba sv. Mohorja.
- Žebot Ciril (1969): Slovenija včeraj, danes, jutri. 2. knjiga. Celovec, Družba sv. Mohorja.
- Žižek Slavoj (1996): Tretja pot med fundamentalizmom in univerzalizmom. V: Crnković, M. (ured.): Slovenska smer. Ljubljana, CZ, str. 95-100.

O semantiki likovnega. Nekaj analitičnih primerov

JOŽEF MUHOVIČ

"Vision is the art of seeing things invisible."

(Jonathan Swift)

"Man sieht nur, was man weiß"

(J. W. Goethe)

"Das Kunstwerk ist keine Antwort. Das Kunstwerk ist eine Frage."

(Parafraza L. Wittgensteina)

POVZETEK

Z ozirom na dejstvo, da izvira likovna umetnost iz dveh povezanih predpostavk, tj. iz likovnikove želje, da izrazi določeno duhovno vsebino na likovni način (ekspresivno-informativni moment) in iz hkratne nuje, da to stori s produkcijo tej vsebini ekvivalentne čutne in prostorske likovne forme (produktivno-formativni moment), imajo likovne umetnine - grobo gledano - dva karakteristična semantična nivoja: referencialnega in (ob)likovnega oz. formalnega. S prvim usmerjajo pozornost na označevane (emocionalne, ikonografske, simbolične ipd.) vsebine, z drugim na domiselnost in morfološko kompleksnost form, v katerih so likovno izražene. Ali preprosteje: referencialni nivo likovnega sporočila odgovarja na vprašanje "KAKO je likovno izraženo oz. predstavljeno?", formalni pa na vprašanje "KAKO likovno inventivno in kompleksno je to storjeno?". Načelno danes ni sporno, da sta oba omenjena semantična nivoja, enako kot ontološki predpostavki, iz katerih izhajata, medsebojno povezana. S hermenevitičnega stališča manj jasno pa je, kakšna je narava njune povezanosti in kakšne (operacionalne in praktične) konsekvence ima ta narava za doživljanje in razumevanje likovnih umetnin.

Prav to vprašanje pa je tisto, ki se mu na temelju empiričnih primerov iz starejše in sodobne umetnosti prvenstveno posveča avtor pričujoče razprave. Z drugimi besedami to pomeni, da skuša avtor na novo in v preverljivi obliki premisliti staro in dozvedno že popolnoma izžeto vprašanje odnosa med formo in vsebino v umetnosti. Razlog za ta ponovni premislek je dejstvo, da je od dveh ravni (referencialne in formalne), na kateri lahko logično razdelimo likovno eksistenco, v likovni hermenevtiki - neglede na deklarativno izraženo pomembnost in povezanost obeh - še vedno daleč največji poudarek namenjen referencialni ravni.

Znanosti, ki se ukvarjajo z likovno umetnostjo, se z njo ukvarjajo predvsem kot z informativno dejavnostjo (vsebina), veliko manj, če sploh, pa kot s formativno dejavnostjo (forma). V njej jih zanima človek v prvi vrsti kot homo narrator oz. homo communicator, zelo malo in zgolj obrobno pa kot homo faber oz. homo poeticus (v izvornem grškem pomenu; od glagola poiein = delati, proizvajati, ustvarjati). Avtor na konkretnih primerih pokaže, da je s stališča likovne stvarnosti taka raziskovalno-hermenevitična reduktibilnost ne le logično vprašljiva,

ampak predvsem fenomenološko docela neutemeljena, saj insuficienca poetičnega deformira ravno bistvo likovnega fenomena, in sicer tako bistvo likovnega uspeha kot bistvo osebnega likovnega doživetja. Bistvo likovne produkcije je namreč ravno v tem, da v njej homo faber (= poeticus) dopolnjuje homo sapiensa na ta način, da mu ničesar ne odvzema, ampak mu dodaja pomembno dimenzijo vstopanja v stvarni svet, se pravi dimenzijo neposredne praktične verifikacije duhovnih spoznanj in dimenzijo konstruktivnega (pre)oblikovanja tega sveta. V umetniški produkciji med tematskim in formalnim, dokazuje avtor, ne obstaja le neka, sicer nujna, a inertna kohabitacija, ampak neogibno funkcionalno sodelovanje in soodvisnost, ki bi jo na metaforični ravni bilo mogoče primerjati s konstrukcijo elipse, ki jo družno oblikujeta dve sodelujoči žarišči.

Osrednje mesto v razpravi posveti avtor (s)likovno dokumentiranemu analitičnemu raziskovanju oblik tega funkcionalnega sodelovanja. Temeljne rezultate raziskovanja pa bi bilo mogoče strniti v naslednjih štirih ugotovitvah: 1. da je formalni oz. poetski sloj - ne le eksistencialno ampak tudi funkcionalno - temeljni (čeprav ne edini NB!) sloj likovne semantike, zaradi česar je v likovno umetnost smotno vstopiti samo skozi njega; 2. da v likovni umetnosti, ki izraža iz radikalne drug(a)čnosti signifikata in signifikanta, ne gre za preprosto oblikovno ponazarjanje "že izgotovljenih" duhovnih vsebin oz. izkustev, ampak za njihovo razvijanje in verifikacijo s pomočjo likovnih artikulacijskih postopkov in strategij; 3. da ima v skladu s tem umetniška artikulacija neizpodbitne semantične konsekvence; in 4. da likovne forme niso samo zbirke ekscentričnih oblik in bolj ali manj atraktivnih barv, čeprav se nam velikokrat predstavljajo ravno na tak način, ampak sistemi takih oblik in barv s sebi lastno prostorsko gramatiko, torej možni modeli poetske organizacije in razumevanja prostora.

ABSTRACT

ON THE SEMANTICS OF THE ARTISTIC. SOME ANALYTICAL EXAMPLES

In view of the fact that fine art stems from two interlinked presuppositions, the artistic desire to express certain spiritual contents in an artistic way (expressive-informative aspect) and the simultaneous necessity to do this through the production of sensual and spatial forms, being the artistic equivalent of such contents (productive-formative aspect), works of art have, generally speaking, two characteristic semantic levels: a referential and an artistic-formative or formal level. The first directs attention to the signified (emotional, iconographic, symbolic, etc.) contents, while the second reveals the imaginative powers of the artist and the morphological complexity of forms, which are the artistically articulated double of the signified. Or, to put it more simply: the referential level of an artistic message answers the question "WHAT is artistically expressed or presented?", while the formal level answers the question "HOW inventively and complexly is this done?". Today it is generally not disputable that the said two semantic levels are interlinked in the same way as the ontological presuppositions from which they stem. However, from the hermeneutic viewpoint, the nature of their interconnectiveness and its consequences (operational and practical) for experiencing and understanding works of art is less clear.

The presented contribution is primarily focused on this very question, which is dealt with by the author on the basis of empirical examples from pre-contemporary and contemporary art. In other words, the author attempts to enlighten that

old and seemingly completely "exhausted" question of the relation between form and content in art in a new way and formulate a verifiable form of this relationship. The reason for such renewed contemplation is the fact that, of the two levels (referential and formal) into which artistic existence may be logically divided in artistic hermeneutics (irrespective of the declaratively recognized significance and interconnectedness of the two), the greatest emphasis is still laid on the referential level.

The sciences that deal with fine art usually treat it as an informative activity (content), and much less frequently, if at all, as a formative activity (form). In studying fine art, science is above all interested in the human being as a homo narrator or homo communicator, and to a very small extent and only marginally as a homo faber or homo poeticus (in the sense of the original meaning of the Greek verb *poiein* = to work, produce, create). On the basis of concrete examples, the author demonstrates that such scientific-hermeneutic reducibility is not only logically questionable from the viewpoint of artistic creativity, but indeed phenomenologically unfounded, as the insufficiency of the poetic deforms the very essence of an artistic phenomenon (both the essence of artistic successfulness and the essence of personal artistic experience). The essence of artistic production lies precisely in the fact that homo faber (= poeticus) complements homo sapiens, in that it takes nothing from him but gives him a significant additional dimension - entry into the real world, i.e. the dimension of direct practical verification of spiritual discoveries and the dimension of the constructive (re)formation of this world. The author proves that not only does a kind of inert, yet necessary, cohabitation exist between the thematic and the formal in artistic production, but also an unavoidable functional cooperation and interdependence which, on a metaphorical level, could be compared to the structure of an ellipse formed by the joint action of two cooperating focal points.

The author devotes the central part of his discussion to the artistically (pictorially) documented analytical study of the forms of functional cooperation. The main findings in his study may be summarized as follows: 1) the formal or poetic level is not only existentially, but that there is also functionally, the fundamental (though not the only!) level of artistic semantics, which means that fine art can only be reasonably approached through it; 2) fine art, which stems from the radical contrast between the signifier and the signified, is not merely the formative interpretation of "already established" spiritual contents or experiences it is their upgrading and verification with the help of artistic articulation processes and strategies; 3) accordingly, artistic articulation has incontestable semantic consequences; and 4) artistic forms are not only collections of eccentric forms and more or less attractive colours, although many times they do present themselves precisely in that way, but systems of forms and colours with their own unique spatial grammar, and therefore possible models of poetic organization and understanding of space.

1

Moje današnje predavanje* bi hotelo biti uvod v razumevanje likovne umetnosti. Zakaj v razumevanje? Ali je umetnost potrebno razumeti? Ali ni dovolj, da jo preprosto doživljamo in občutimo? Moje mnenje je, da ne. Ali točneje: moje mnenje je, da nam občutek (t.i. "feeling") za umetnost in sposobnost stabilnega (NB!) emocionalnega vživljanja vanjo nista dana direktno, ampak si ju moramo (neglede na našo nadarjenost za umetnost) šele pridobiti. Zakaj? Preprosto zato, ker je umetnost nekaj umetnega, nekaj kar odstopa od našega vsakdanjega, privajenega, *naravnega* odnosa do stvari, za katerega je poskrbela narava. Med umetnikovim odnosom do sveta in odnosom do stvari v vsakdanjem življenju je takšna razlika kot med vrhovodčevu in navadno hojo. Navadno hojo obvladamo vsi, če hočemo postati vrhovodci (artisti), pa se moramo za to (z dolgotrajnimi vajami) potruditi.

2

Prvo dejstvo, ki ga torej velja opaziti, je razlika med zaznavanjem in mišljenjem v vsakdanjem življenju in zaznavanjem in mišljenjem v umetnosti. Psihologi to razliko običajno opišejo kot razliko med t.i. vsakdanjo in produktivno prakso.

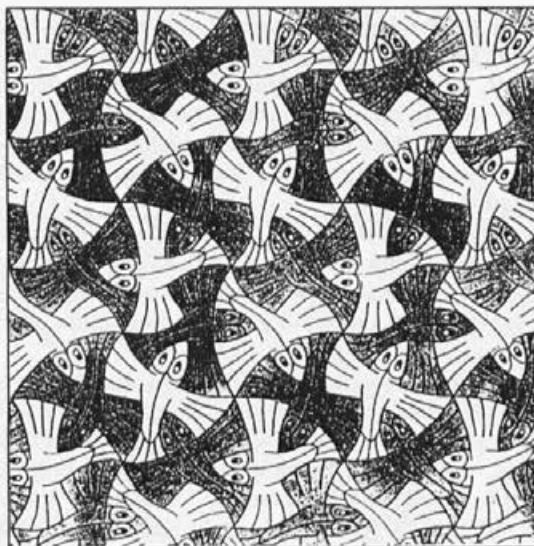
Vsakdanja praksa je skupna oznaka za vse dejavnosti in opravila, ki nam v vsakdanjem življenju služijo za razreševanje običajnih življenjskih situacij, s katerimi se moramo ukvarjati, da lahko normalno živimo. Sestavljena je iz navad, rutine, običajev in drugih podobnih stvari in jo omogoča ravno takim pogojem prilagojeno mišljenje. To mišljenje je posebno v tem, da je avtomatično, nerefektirano, potrjeno in utrjeno v toliko uspešnih izvedbah, da ne zahteva več nobenega miselnega napora, razen takrat, ko se okoliščine toliko spremenijo, da je za pravilno ravnanje potreben skrbnejši premislek. Vsakdanja praksa in njej lastno mišljenje torej ničesar ne vprašujeta, ker je zanju že vse znano, ničesar ne odkrivata, ker je vse, kar je potrebno odkriti, že odkrito, in sprejemata stvari in pojave takšne, kakršni se kažejo.

Čisto drugačna v tem oziru pa sta produktivna praksa in produktivno mišljenje. Njuna naloga je ravno vpraševati, odkrivati, ne sprejemati sveta kot danega, dvomiti o vsem, vse analizirati in poiskati bistvo vsake stvari in pojava, da bi bilo nato mogoče oblikovati nove produkte, ki jih narava sama ni proizvedla, jih je pa mogoče ustvariti na temelju poznavanja njenih (imanentnih) zakonitosti.¹

Pomembna oblika vsakdanje prakse je vsakdanje vizualno zaznavanje, katerega rezultat je tisto, kar imenujemo "vsakdanji videz sveta", primer produktivne prakse pa je likovna umetnost, ki sicer temelji na vizualnem zaznavanju, vendar ni identična z njim. V čem pa je bistvo razlike?

* Pričujoča razprava je nekoliko razširjena in predelano predavanje, ki ga je pod naslovom *Über die (Nicht)Sprachlichkeit der Kunst. Einführung zum Verständnis des Bildnerischen* imel avtor 8. oktobra 1996 na Herder-Institutu Univerze v Leipzigu v okviru ciklusa predavanj na temo "Kunst und Sprache". Ker je bilo predavanje namenjeno profesionalnim lingvistom in semiotikom, so nekatere likovnoteoretske vsebine zaradi lažjega razumevanja podane v skrajšani in bolj poljudni obliki. Čisto mogoče je torej, da bo zaradi tega pozornejši bralec mestoma dobil občutek shematična in preveč toge apodiktčnosti, ki naravnost kličeta po problematizaciji in dodatni argumentaciji. Vse to je davek obliki predavanja in pa avtorjevi izraziti težnji k nazornosti na ravni osebnega doživljanja. Toda kot kaže preverljivi način pridobivanja in logične interpretacije podatkov, ostaja razprava kljub temu vsebinsko vseskozi odprta, brez slehernih pretenzij po hermenevtičnem monopolu. Njena edina pretenzija, če lahko tako rečem, je zgolj skrajno resno upoštevanje in spoštovanje tega, kar je umetnik v obliki likovne forme postavil pred nas.

¹ Podrobneje cf. Milan Butina, *Slikarsko mišljenje. Od vizualnega k likovnemu*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1996, str. 13-24.



Sl. 1: Maurits Cornelis Escher, *Vlakverdelingstudie Nr. 99* (Študija delitve ploskve št. 99), 1954, lavirana risba, 34 x 34 cm; skica za lesorezno vinjeto "Ribe" (1954, 75 x 82 cm).

Zelo preprost odgovor bi bil, da v tem, da je naša pozornost v vizualnem zaznavanju enostavno drugače usmerjena kot v likovnem zaznavanju in da imata obe zaznavnji različni naravi in funkciji. Naj pojasnim. V vizualnem zaznavanju nastajajo zaznave spontano, takorekoč rutinsko. Proizvede jih sam vizualni aparat, ne da bi se mi tega sploh zavedali. V likovnem zaznavanju pa je potrebno zaznavo (narisanega, naslikanega...) šele *proizvesti*. Posledica tega je, da smo v vizualnem zaznavanju (lahko) pozorni v prvi vrsti na "vsebino" zaznanega (zanima nas predvsem, kaj vidimo), v likovnem zaznavanju pa moramo biti poleg tega pozorni tudi na obliko zaznanega. Kot umetniki zato, ker moramo to obliko z likovnimi izraznimi sredstvi znati proizvesti (zanimati nas mora, kako je mogoče zaznave povzročati oz. kako so zaznave čutno in prostorsko organizirane, kar pomeni isto), kot gledalci pa zato, ker nam umetnik, kot bom poizkušal pokazati, veliko pove tudi z načinom, na katerega je neko obliko oblikoval. V likovnem zaznavanju torej - ne za umetnika ne za gledalca - ni pomembno samo tisto, kar je v zaznavi predstavljeno (čeprav je pomembno!), ampak tudi *kako* (domiselno in izvorno) je to storjeno.

3

Ker zna na besedni ravni razlikovanje med "kaj" in "kako", ki karakterizira likovno produkcijo, biti nerazumljivo ali razumljeno zgolj kot nekaj "teoretičnega", predlagam, da ga praktično doživimo. V ta namen napravimo manjši eksperiment.

Za začetek si pozorno oglejmo risbo nizozemskega grafika Escherja, ki nosi povsem nepoetični naslov "Študija delitve ploskve št. 99" (sl. 1).²

² Prim. tudi: M. C. Escher, *Regelmäßige Vlakverdeling II*, 1957, lesorez v rdeči barvi, 24 x 12 cm in isti, *Quadratlimit*, 1964, lesorez v rdeči in sivozeleni barvi, 34 x 34 cm (v: J. L. Locher *Iur.J., Leben und Werk M. C. Escher. Mit dem Gesamtverzeichnis des Graphischen Werks*, Eltville am Rhein: Rheingauer Verlagsgesellschaft, 1984).

Vprašajmo se, kaj vidimo, kakšne asociacije narisano v nas vzbuja, kaj bi utegnilo pomeniti ipd... Sedaj po tem samostojnem ogledu pa vas prosim, da skušate to, kar ste gledali in kar še gledate, tudi narisati. Vzemite list papirja in poizkusite. Mnogi morda mislite, da niste dovolj spretni, da bi se vam to posrečilo. Videli pa boste, da to ni res. Kar se ročnih spretnosti tiče, lahko situacijo, ki jo imamo pred seboj, nariše takorekoč vsakdo. Razlog, da se zadeva zdi težavna, tiči drugje. In sicer v preusmeritvi pozornosti, o kateri sem govoril zgoraj.

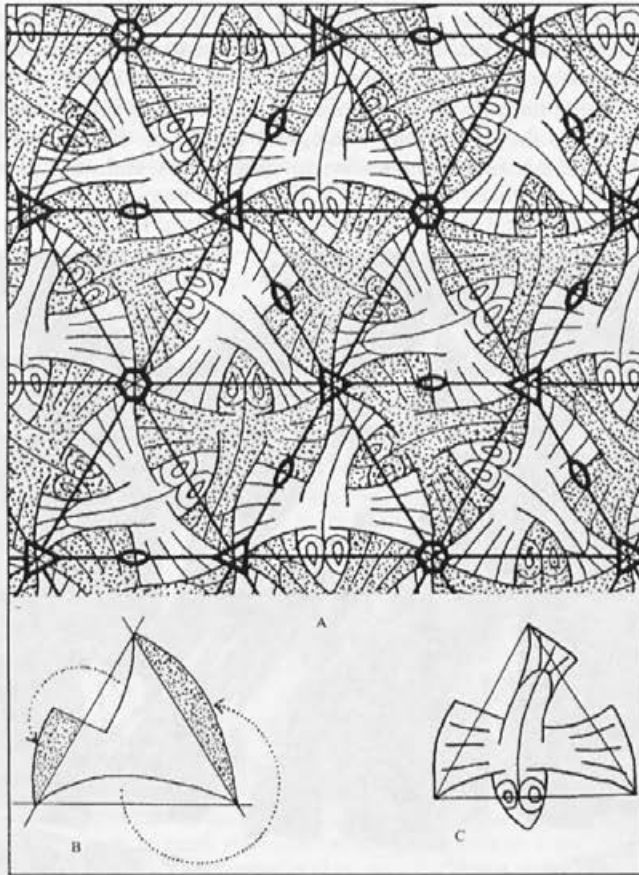
Dokler sledimo le pomenom narisanih oblik, tj. dokler opazimo le narisane "ribe-ptiče", obstaja v našem doživljanju določena zmeda, ki povzroča, da ne vemo, kje bi se naj stvari risarsko lotili. Ta zmeda izvira iz tega, da so "ribe-ptiči" ujeti v neke vrste težko pregledni vrtoglavi ples in da je slika nekako nestabilna: enkrat lahko opazimo ples belih, spet drugič ples črnih "rib-ptičev".

Da bi lahko začeli uspešno risati, bi se morali znebiti ravno te zmede. Zato predlagam, da za začetek sploh ne mislimo na "ribe-ptiče", ampak da raje opazujemo njihovo *obliko*. Kakšna je? Na prvi pogled dokaj komplicirana. Po daljšem opazovanju pa vendarle opazimo, da ima ta kompliciranost precej bolj enostavno osnovo: *enakostranični trikotnik* (cf. sl. 1a). Če namesto "rib-ptičev" gledamo sedaj njihova trikotniška ogrodja, vidimo, da je temelj podobe enostavna mreža enakostraničnih trikotnikov. Nič presenetljivega, ali pač? To mrežo zna narisati vsakdo. A kako naprej? Osredotočimo se sedaj na eno samo obliko, saj je že jasno, da če znamo narisati eno, lahko po istem ključu narišemo vse.

Če obliki "ribe-ptiča" vrišemo trikotniško osnovo, opazimo zanimivo stvar: risar poljubno spreminja obliko trikotnika, pri tem pa skrbno pazi, da ostane ploščina novonastale oblike vedno enaka ploščini izhodiščnega trikotnika. Kar trikotniku na eni strani odvzame, mu na drugi strani doda (cf. sl. 1b in c). Posledica tega je, da so v nastali risbi tako oblike kot prostori med njimi enaki, kar povzroča, da med oblikami praktično ni "praznega" prostora. To dejstvo pa risar izkoristi za to, da nam predstavi dinamično igro figur in ozadja (motiv belih in črnih "rib-ptičev").³

Če to - v osnovi zelo preprosto, v posledicah pa kar lepo kompleksno - logiko poznamo, lahko risbo brez težav narišemo oz. prerišemo. Hkrati pa spoznamo tudi še nekaj več, namreč to, da tisto, o čemer nam je hotel umetnik v predstavljeni risbi govoriti, pravzaprav niso toliko "ribe-ptiči" in asociacije, ki jih v nas vzbujajo, ampak da je to predvsem (nov) način, na katerega je mogoče oblikovati oblike na ploskvi. In z mojega stališča lahko rečem, da bi mi brez vpogleda v ta "način", brez uvida v oblikotvorno zakulisje risbe, ostal prikrit bistveni del njenega šarma. Moje doživetje bi ostalo na pol poti, oropano za izkušnjo, ki bi jo mogoče z lastno fantazijo lahko celo sam uporabil.

³ Ta pojav je v razpravi *Regelmäßige vlakverdeling* (Pravilna oz. sistematična delitev ploskve) iz leta 1958 Escher tematiziral na naslednji način: "Dinamično ravnovesje med motivi: Ta najbolj fascinirajoč med zgoraj omenjenimi aspekti sistematične delitve ploskve je pripomogel k nastanku številnih slik. Likovna predstavitev nasprotij se v njegovem okviru naravnost vsiljuje. Ali fenomena, kakršen je na primer 'dan in noč', ni kar najbolj naravno predstaviti s funkcijo podvajanja oz. podlaganja (Doppelfunktion), ki je lastna tako belemu kot črnemu motivu? Noč je, kadar se belo kot objekt izrisuje na črnem. Dan, ko se črne figure odražajo na belini ozadja. Podobno se na sliki lahko predstavi dualizem 'zrak in voda', če se za izhodišče izbere iz rib in ptičev zgrajeno sistematično delitev ploskve: voda so ptiči v odnosu do rib in ribe so zrak z ozirom na ptiče. Celo nebo in pekel je na ta način mogoče simbolizirati z medsebojno igro angelov in vragov. Predstavitelj je mogoče še mnoge druge dualizme, čeprav je res, da praktična realizacija v večini primerov zadene na nepremostljive težave" (v: J. L. Locher, *Leben und Werk M. C. Escher*, str. 170).



Sl: 1a, b, c.

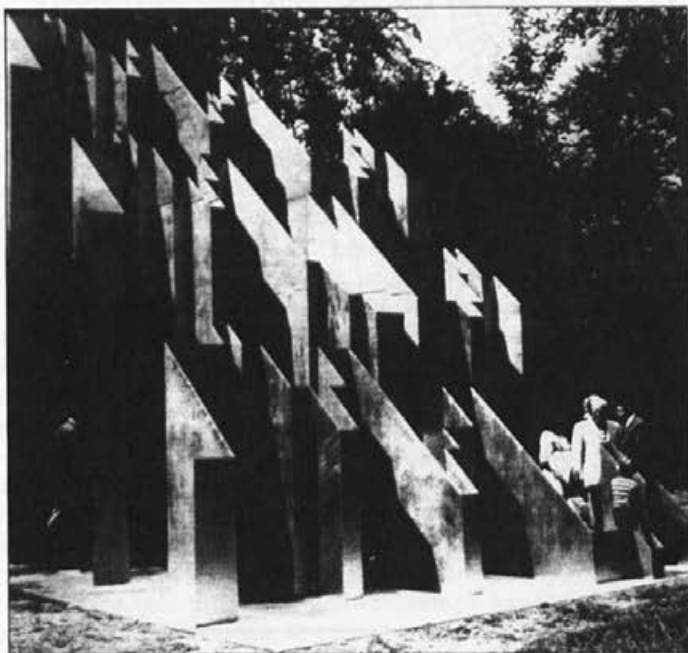
Primer torej pokaže, da obstaja znatna razlika med vizualnim in likovnim in v čem je ta razlika. Mnogo je vidnih stvari, ki jih ne moremo uvrstiti v likovno umetnost. Zato izraz "likovni" govori o tem, da je umetnik duhovno predelal vizualne vtise in jih tako presegel, ker je z njimi zgradil neko novo, duhovno tvorbo. Likovna umetnost je duhovno razvita in preobrazena vizualnost; je vidna in hkrati več kot vidna, saj je na novo ustvarjena možnost bivanja oblik v človeškem prostoru. Umetnik svojim soljudem ustvarja možne modele prostora, tj. modele razumevanja in (poetičnega) organiziranja prostora.

4

Poglejmo si še enega takih modelov.

Pred seboj imamo nenavadno "umetno" obliko v naravnem okolju (sl. 2). Ko se začnemo vpraševati po njenem pomenu, na hitro vznikne šop asociacij, kot so npr. labirint, stilizirane gore, skupina nebotičnikov, orgle ipd. Kljub temu nas naslov skulpture - Spomenik J. S. Bachu (avtor Heinrich Neugeboren /Henri Nouveau, študent in sodelavec Bauhauasa; bron, pribl. 400 x 400 x 600 cm, 1976, park mestne bolnišnice v

Leverkusnu)⁴ - presneti. Zakaj ravno spomenik J. S. Bachu? Oblika sicer od daleč res spominja na vrste orgelskih piščali, na katere se ob imenu Bach samodejno spomnimo, vendar bi oblika na temelju te asociacije lahko bila spomenik kateremu koli skladatelju orgelske glasbe. Zakaj torej ravno spomenik J. S. Bachu? Kaj ima ta oblika z Bachom? Z njegovo telesno podobo očitno nič. Z njegovo glasbo pa očitno tudi nič. Le kaj bi geometrijsko zapognjeno železje lahko imelo skupnega s čudovito glasbo Tokate in fuge v c-molu?



Sl. 2: Heinrich Neugeboren /Henri Nouveau, Spomenik J. S. Bachu, park mestne bolnišnice v Leverkusnu.

Na prvi pogled nič, v resnici pa veliko več, kot bi si človek mislil. Pomislimo samo na ritem, na ritem glasbe in ritem železnih zavojev. Po oblikovnih karakteristikah si Bachova glasba in skulptura, s katero imamo opraviti, nista nujno tako tuji, kot se dozdeva. Pravzaprav si sploh nista tuji. Še več. Lahko rečem, da sta samo dve plati ali obraza ene in iste realnosti.

Da bi pojasnil ta navidezni paradoks, moram povedati, kako je skulptura pravzaprav nastala. Heinrich Neugeboren je ob študiju glasbe in likovne umetnosti prišel na idejo, da bi bilo mogoče notni zapis glasbe oblikovati tudi prostorsko, *stereometrično*.⁵ V ta namen je vzel v roke notni zapis ene od Bachovih fug za temperirani klavir (*Es-*

⁴ Cf. katalog *Umetniške zbirke Mestnega muzeja Morsbroich Leverkusen*, Leverkusen - Ljubljana: Stadtmuseum Morsbroich & Moderna galerija Ljubljana, 1985 (poglavje *Kunst und Bau*), brez navedbe strani.

⁵ Stereometrija (iz gr. *stereo-* to, kar se nanaša na prostor; čvrsto prostorsko telo; + *-metrija* merjenje = merjenje prostorskih teles), del elementarne geometrije, ki preučuje geometrijska telesa evklidskega prostora, posebej njihove površine, volumne in plašče (Brockhaus Enzyklopädie, Wiesbaden: Brockhaus Verlag, 1973, Bd. 18, str. 91).

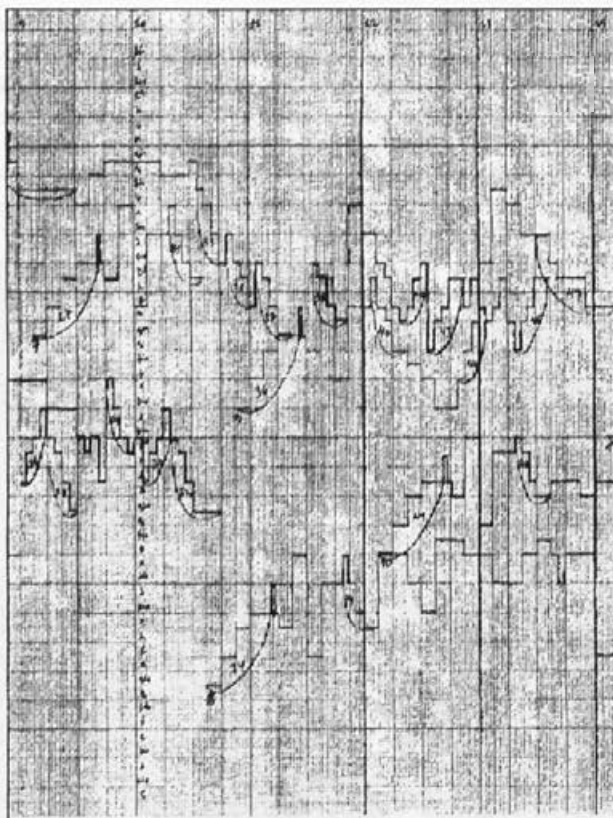
mol fuga iz zbirke "Wohltemperierte Klavier", št. 1) in ga poizkušal transformirati v obliko neke vrste ploskovnega grafikona (cf. sl. 2a). Na levi strani papirja (na y-osi) si je označil vrsto oz. višino tonov (oddaljenost nekega tona od tonike: tonska lestvica), od subkontra c do petkrat črtanega dis, na x-osi pa v obliki ustreznih dolžinskih intervalov dolžino oz. trajanje tonov (šestnajstinka, osminka, četrtnina...) in takte. V to mrežo je začel nato vpisovati konkretne notne vrednosti. Dobil je konfiguracijo linearnih ritmičnih tvorb, katerih segmenti so bili v enakem strukturnem razmerju kot note v notnem zapisu. Na podlagi te strukturne sheme je nato izdelal še prostorski model z z-osjo (cf. sl. 2b) in sicer tako, da je - v tej verziji - frekvenco tonov (razliko med basovskimi, altovskimi, tenorskimi in sopranskimi toni) izrazil s prostorsko višino odsekov na z-osi. Model je obsegal štiri smiselno izbrane takte iz Fuge (52-55),⁶ ki po avtorjevem mnenju predstavljajo njen višek.

Rezultat, ki ga je Neugeboren dobil, sicer ni bila Bachova glasba, bilo pa je nekaj, kar je bilo tej glasbi strukturno povsem podobno, analogno, nekaj, kar je imelo enako (čeprav drugače izraženo) strukturo kot ona. Ko so leta pozneje v Leverkusnu ta stereometrični model ustrezno povečali in postavili v naravno okolje, je dobil človek možnost (cf. 2a), da se dobesedno sprehaja po Bachovi glasbi. Ne sicer med njenimi toni, ampak po njeni strukturi in jo tudi na ta, po moje čudoviti način, ki domišljiji šele zares da krila, doživi.

⁶ Neugeboren v "Bauhaus-Zeitschrift" (1929, Heft 1) svoj poizkus takole komentira: "Ilustraciji kažeta dele grafično (dvodimenzionalno) predstavljene Bachove Fuge in možnosti njene tridimenzionalne predstavitev (študija za Spomenik J. S. Bachu). V obeh primerih ne gre za subjektivno grafično ponazoritev glasbene situacije, ampak za njeno znanstveno natančno transkripcijo v nek drug sistem. Ploskovna predstavitev je nastala iz želje, da bi časovnega in prostorskega poteka glasbe ne bilo le slišati, ampak bi ga bilo mogoče tudi videti, in to jasneje kot v običajnem notnem zapisu... Različni notni ključi nepristranskemu očesu zapirajo smisel glasbe, enako kot prazne in polne note trajanje tonov zgolj pomenijo, ne da bi ga zares pokazale... Iz soočenja s temi pomanjkljivostmi, z navajanjem katerih naj bi se sicer načela najtežja in najbolj brezupna vprašanja novega in boljšega notiranja, je na milimeterskem papirju nastala risarska predstavitev ene od fug iz zbirke 'Wohltemperierte Klavier'... Grafikon ima v glavnem instruktivni namen; konstrukcijo Bachovega dela želi prikazati brez naslanjanja na kakršne koli fikcije. Brez ključev, brez vseh ligatur... je sedaj na širokem traku papirja potek vsakega glasu videti v obliki sklenjene, rastoče in padajoče barvne črte... Kot dopolnilo ploskoviti predstavitvi je nastala tudi tridimenzionalna verzija, pri kateri je bilo fiktivno naraščanje in padanje dopolnjeno z realnim." V treh neodvisnih prostorskih smereh je Neugeboren plastično prikazal tri najpomembnejše muzikalne parametre: (1) v horizontalni smeri (x) trajanje tonov in konstruktivni potek glasbe, (2) v vertikalni smeri (y) višino tonov, se pravi oddaljenost vsakega tona od tonike (3) in v globinski smeri (z) - simbolizirano tako z višino baze kot z rastjo pod kotom 45 stopinj - realno oddaljenost basovskih, tenorskih, altskih in sopranskih glasov med seboj.

"Tak način predstavitve," pojasnjuje Neugeboren, "predstavlja najprej nek eksperiment. V (tej) obliki ima tudi neko pomanjkljivost: visoka frekvenca sopranskih tonov je sicer smiselno predstavljena z odgovarjajočo prostorsko višino ustreznih ploskve, vendar pa izjemna monumentalnost tako dobljene višinske razlike zatira basovske tone."

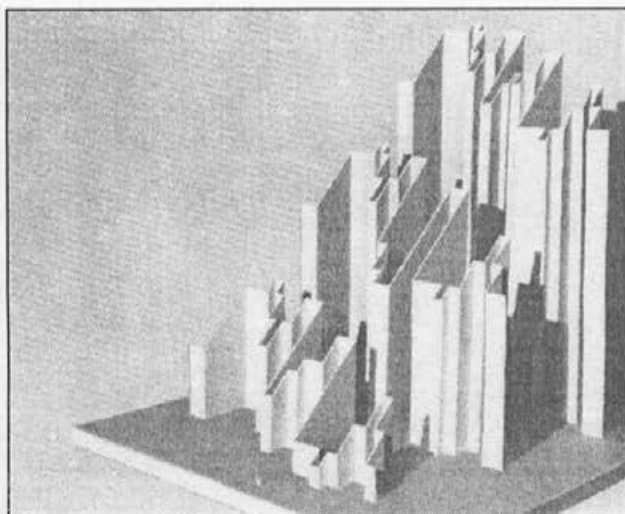
Model uteleša štiri stereometrično predstavljene takte Bachove Es-mol fuge. "V njih se," trdi Neugeboren, "kaže muzikalni višek te fuge, ki zlasti v modelu deluje tako arhitektonsko in monumentalno, da se je ob tem povsem na mestu vprašati, če bi takšna predstavitev ne bila zelo dostojna oblika Bachovega spomenika... S tem bi bilo velikemu nemiškemu ustvarjalcu mogoče postaviti spomenik, ki bi ne bil le podobno monumentalnem kot kakšna piramida, ampak bi poleg tega imel še svoj globlji smisel..." (cf. Hans Maria Wingler (izd.), *Das Bauhaus. 1919-1933. Weimar - Dessau - Berlin*, Braunschweig: Rasch Verlag, 1962, str. 397-98).



Sl. 2a: Heinrich Neugeboren, *Planimetrična predstavitev petih aktov 9-14) Es-mol fuge iz Bachove zbirke Wohltemperierte Klavier (št. 1). Alt in bas v črni, sopran in tenor v rdeči barvi. Na milimetrskem papirju, 1928. Bauhaus-Archiv, Darmstat.*

5

Oba primera nakazujeta nekaj za nadaljevanje pomembnih stvari. Najprej, da likovne umetnine ne povejo vsega že kar s svojim videzom, ampak da govorijo tudi z načinom svoje oblikovanosti, do katerega se je mogoče prebiti s pomočjo oblikovno-prostorske analize tega, kar gledamo. Drugič, da se likovno zaznavanje ne zadovoljuje s privajenim zunanjim videzom stvari, ampak poizkuša prodreti v njegovo zakulisje. In tretjič, da likovne forme niso samo zbirke nenavadnih oblik in bolj ali manj atraktivnih barv, ampak sistemi oblik in barv, ki so organizirani po določenih zakonitostih, brez odkritja katerih jih ne moremo doživeti na njim zares ustrezen, se pravi (ob)likovni način.



Sl. 2b: Heinrich Neugehoren. Stereometrična predstavitev štirih taktov (52-55) Bachove Es-mol fuge iz zbirke Wohltemperierte Klavier. Skica za Bachov spomenik, 1928.

Replika iz lesa in kartona po originalni maketi, ki jo je po avtorjevem naročilu izdelala Gerda Marx. Bauhaus-Archiv, Darmstadt.

Zadržimo se nekoliko pri zadnjih dveh opazkah.

a) *Pogled v morfološko zakulisje vsakdanjosti.* V vsakdanjem življenju se zdi, da so (lahko) stvari in pojavi samo to, kar so, da nam torej nimajo povedati ničesar drugega kot to, kar nam pripovedujeta njihov ustaljeni videz in funkcija. Umetnost, ki se po definiciji izogiba rutini in stereotipom, pa na tako fenomenološko samoumevnost ne pristaja. V stvarih skuša vedno odkriti še kakšno drugo, še nevideno in nepreizkušeno stran. Na svet in pojave v njem skuša gledati odprto, brez predsodkov, predvsem pa domiselno in sveže. Naj to ilustriram z dvema konkretnima primeroma. - Milijoni parov oči in rok so leta in leta dnevno opazovali in prijemali balanco in sedalo navadnega bicikla, pa v njima niso nikoli videli nič več kot dva banalna uporabna predmeta, dva anonimna, neestetska sestavna dela neke uporabne celote. In to vse do trenutka, ko so ju neke konkretne oči pogledale na drugačen, svež in neobremenjen način in so ju neke konkretne roke povezale v novo celoto - "bikovo glavo" ter s tem iztisnile iz njiju učinek nenavadno sugestivne poetične situacije (cf. sl. 3). - Podobno se je dogajalo s pisoarjem z moškega javnega stranišča. Bil je banalna, neugledna in anonimna uporabna oblika, ki izven in neodvisno od svoje uporabne funkcije ni imela cene in ne pravice stopiti v javnost. Vse dokler je neke oči niso pogledale drugače, jo iz javnega stranišča prenesle na podstavek v galerijski prostor, s tem povzročile škandal, hkrati pa nazorno pokazale, kako, prvič, srečevanje s čistimi (ob)likovnimi aspekti stvari za nas ni niti spontano niti prijetno,⁷ in drugič, kako zlahka uporabna funkcija prekrije estetsko stran stvari (cf. sl. 4).

⁷ S tem v zvezi postane razumljivejša tudi na prvi pogled paradokсна opazka kubistov Alberta Gleizesa in Jeana Metzingerja, ki v razpravi "O kubizmu" (Paris: Figuière, 1912) pišeta, da je "zunanji svet ... v očeh večine ljudi brezoblični" (cf. Slikarji o slikarstvu. Od Cézanna do Picassa izbr. in ur. Tomaž Brejč, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1984, str. 68).

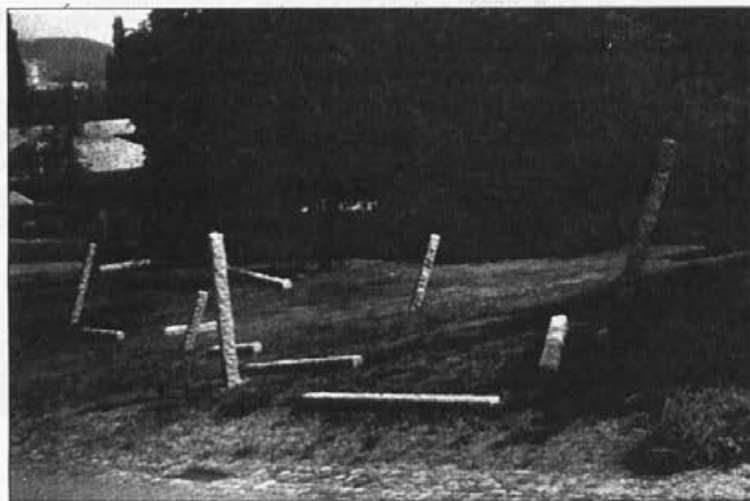


Sl. 3; Pablo Picasso, *Bikova glava, essemblage iz sedeža in balance bicikla*, 1943, Paris, Musée Picasso.

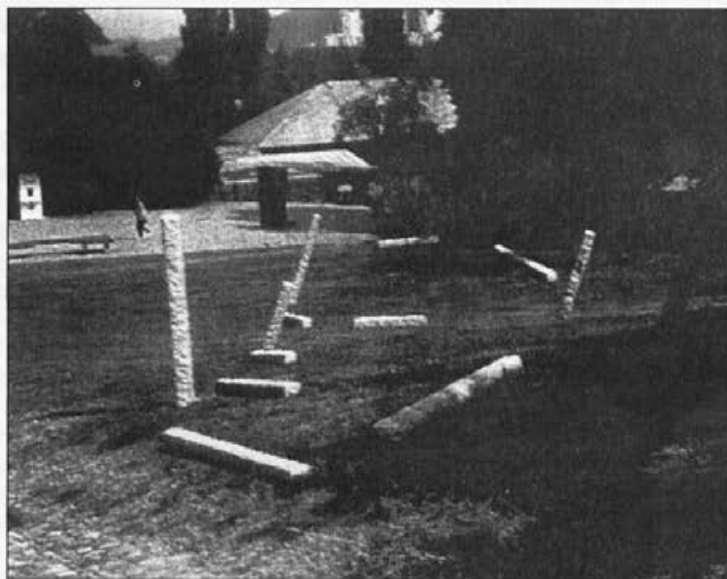


Sl. 4; Marcel Duchamp, *Fontana*, 1964 /tretja verzija, ker je original iz leta 1917 izgubljen/, porcelan, Galleria Schwarz, Milano.

Tak odnos do stvari je na prvi pogled morda videti nepomemben in ekscentričen, a le dotlej, dokler se ne zavemo, kaj nam v resnici dopoveduje. Ko ugotovimo, da nam pravzaprav nazorno kaže, da stvari niso nujno samo to, kar mislimo, da so, da niso uporabne samo za to, za kar jih običajno uporabljamo in na način, na kakršnega jih običajno uporabljamo, da torej same na sebi niso pohoštvo naše ječe, ampak mnogostransko uporabna sredstva naše svobode, ki bi jih lahko bistveno bolj domiselno uporabljali, se zavemo, da nas likovna umetnost tudi na tako ekscentričen in humoren način lahko vabi, da prekasimo naš ustaljeni in neredko okoreli pogled na svet.



Sl. 5a.



Sl. 5b.

b) *Umetnost in gramatika*. Zgoraj sem omenil, da likovne forme niso samo zbirke ekscentričnih oblik in bolj ali manj atraktivnih barv, čeprav se nam velikokrat predstavljajo ravno na ta način, ampak sistemi takih oblik in barv.⁸ Kaj to pomeni. Preprosto to, da so oblike in barve v njih med seboj povezane na zakonit način, po določenih

⁸ Na to dejstvo so nas umetniki vedno, včasih prav drastično in provokativno opozarjali. Zelo izzivalno na primer Igor Strawinsky, ko je v *Chroniques de ma vie* zapisal: "Fenomen glasbe nam je dan samo zato, da prinese zakonitost in red v stvari, še posebej red v odnose med človekom in časom. Da bi bil ta red ustvarjen, je nujno potrebna določena formalna konstrukcija. Ko je ta vzpostavljena in je red dosežen, je vse rečeno. Zaman bi bilo iskati in pričakovati še kaj drugega. Prav ta konstrukcija in ta doseženi red pa sta tudi tista, ki vzbujata v nas čisto posebna občutja, ki nimajo nič skupnega z občutki in reakcijami vsakdanjega življenja" (Paris: Denoël et Steele, 1935, str. 117-118). Stawinskemu bi sicer pri tem lahko kdo očital, da je izraz "konstrukcija" za opis kompleksne narave umetniških form nekoliko preveč tehnicističen, na noben način pa ni mogoče zanikati, da je skladatelj z njim zelo eksaktno *lociral* temeljni smisel umetniškega prizadevanja in realno bazo najbolj avtohtonih umetnostnih doživetij. Ta smisel in baza je formalna konstrukcija ali - kot bi danes rekli - formalna organizacija označevalne materije. S to organizacijo se umetnikov duh naseli v čutni materiji in prav z njo čutna materija postane znakovno-simbolični izraz (umetniškove) ideje.

Podobno - in podobno provokativno - misel je leta 1911 zapisal tudi francoski slikar Maurice Denis (1870-1843): "Naj spomnim, da je slika, preden postane bojni konj, gola ženska ali kakršna koli anekdota, površina, pokrita z barvami, razporejenimi v določenem redu" (cf. R. Goldwater & M. Treves *izd.*, *Artists on Art, from the XIV to the XX century*, New York: Pantheon Books, 1943, str. 380). S to mislijo nas Denis po eni strani opozarja na to, da pred figuralnimi kompozicijami velikokrat zares kar nekako samoumevno pozabljamo, da pred seboj nimamo realnih, ampak le na tak ali drugačen način upodobljene (naslikane) objekte. Istočasno pa izpostavlja še drugo stran te samoumevnosti, namreč dejstvo, da oblike tudi takrat, ko v naši glavi dobijo pomen bojnega konja, golega ženskega telesa ipd., ne prenehajo biti "površine, pokrite z barvami, razporejenimi v določenem redu", in da zato njihovega pomena ne določa samo predmetna referenca, ampak tudi način, na katerega so v njih barve razporejene v določen red. V ikonografskem oziru predstavljajo Ingresov, Cézannov, Modiglianijev, Matissov, Picassov, de Kooningov... akt isto stvar - namreč golo človeško (npr. žensko) telo. To, kar je na njih zares originalno, pa je način, na katerega je predstava iste vizualne strukture (oblikovno realizirana). Če sledimo temu načinu, pomeni prehod od enega k drugemu delu toliko, kot bi pri tem zamenjali svet.

pravilih, da jih, če parafraziram L. Wittgensteina, družijo neka posebna "gramatika".⁹ In prav zato, ker te zakonite povezanosti med oblikami in barvami, te njihove gramatike oz. sintaktike (ki je mnogokrat ni niti malo lahko odkriti) pogosto ne poznamo, se nam umetniška dela velikokrat dozdevajo tako čudaška in nesmiselna.

Na kratko razložiti, kaj je likovna gramatika oz. kaj so likovne gramatike, ker jih je več, ni mogoče. Prav tako ni mogoče, kar je za gramatiko dovolj nenavadno, navesti serije utrjenih pravil, ki bi nekemu, če bi se jih držal, zanesljivo pomagala razumeti vsako likovno umetnino ali jo celo ustvariti. (Razlog za to leži v tem, da smisel umetnosti ni v uporabi, ampak v izgradnji oz. izumu (NB!) gramatike.¹⁰) Mogoče pa je pokazati, kje je bistvo likovne gramatike oz. gramatik: namreč v ustvarjanju in razumevanju prostorskih odnosov.



Sl. 5c.

⁹ V smislu sintakse in logike. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, § 178: "... To, kar je razporejeno v vidnem prostoru (Gesichtsraum), se v tej ureditvi nahaja a priori, se pravi po svoji logični naravi in geometrija je tu enostavno gramatika." (L. W., *Schriften* 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964, str. 217).

"Gramatika - to so poslovne knjige jezika, iz katerih mora biti mogoče razbrati ne le tisto, kar zadeva bežne občutke, ampak dejanske jezikovne transakcije." (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, § 44, v: L. W., *Schriften* 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969).

¹⁰ Cf. A. Koestler, *The Act of Creation*, London: Pan Books, 1970, str. 382.

Naj stvar spet ponazorim s primerom (Sl. 5d).^{11,12}

Smo v parku. Ko hodimo okrog, na nekem travniku naletimo na vrsto razmetanih različno dolgih (pribl. 30 x 30 x 150-300 cm) blokov iz obdelanega apnenca. Nekateri ležijo na tleh, spet drugi so po strani zapičeni v zemljo (cf. sl. 5a in 5b). Zdi se, kot bi jih nekdo preprosto pozabil spraviti. Sprašujemo se zakaj; in morda se ob takem neredu celo slabo počutimo. Zato odidemo dalje. Sprehajamo se naprej, povzpnejo se na griček in sedemo na klop, da bi se spočili. Skorajda smo že pozabili na apnenčeve bloke, ki smo jih prej videli, ko jih spet zagledamo (cf. sl. 5c). A tokrat povsem drugače. Nič več kot kup razmetanega kamenja, ampak kot jasno prepoznavno shematično podobo človeškega obraza (sl. 5d). To nas osupne. Podoba je bila že vseskozi v tistem razmetanem kamenju, le opazili je nismo. In sicer zato, ker nismo videli in razumeli odnosov med marmornimi bloki. Zdaj, na tej prostorsko privilegirani razgledni točki, na kateri smo se znašli skorajda po naključju, pa se je stvar v hipu razjasnila: vidimo povezave. Vidimo smisel prejšnjega nereda. Kakšen čudovit občutek.

Razumeti estetsko vsebino likovne forme pomeni ravno razumeti njej lastne odnose oz. povezave med njenimi sestavinami (oblikami, barvami), odnose, po katerih se bistveno razlikuje od vsake druge likovne forme. V čem pa je ta bistvena razlika? Ne v podobi shematičnega obraza, ki - odkrito povedano - ni nič posebnega, ampak v izvirnem načinu, na katerega nam je bila ta podoba prostorsko "uprizorjena". Ta način, ki se kaže v posebnem tipu prostorskih (sintaktičnih) odnosov med sestavnimi deli instalacije, je estetsko bistvo Raetzove (in nasploh vsake likovne) stvaritve. Tako da lahko pritrdimo Wittgensteinu, ki pravi, da je bistvo vedno izraženo v sebi ustrezni obliki gramatike.¹³

Doživeti estetsko¹⁴ vsebino neke likovne umetnine torej pomeni, doživeti njeno (imanentno) gramatiko, tip vizualno-prostorskih odnosov med njenimi deli. Teh odnosov pa seveda ni mogoče odkriti tako, da se v gibanju po prostoru - kot v Raetzovem primeru, ki je v tem pogledu gotovo nekaj posebnega - skorajda slučajno znajdemo na razgledišču, s katerega se nam stvari razjasnijo. Nasprotno. Pri večini likovnih umetnin takega razgledišča ni v realnem prostoru, ampak si ga moramo izgraditi v svoji notranjosti. In sicer na način, da analiziramo in dešifriramo diskretno vizualno-prostorsko organizacijo likovnih umetnin kot oblik v (realnem in družbenem) prostoru.

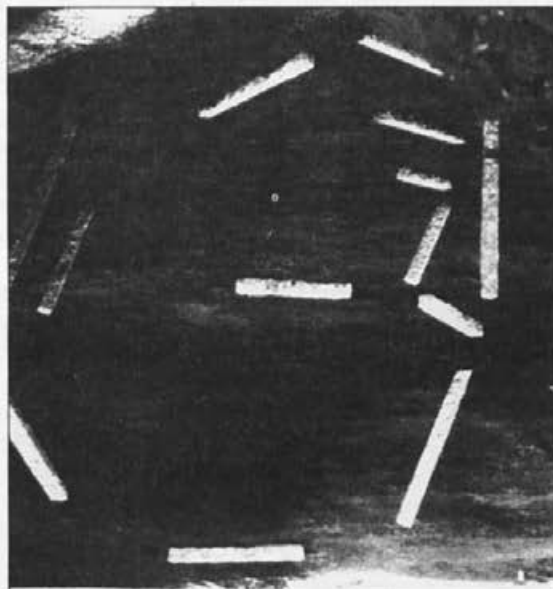
¹¹ Anamorfoza (gr. *anamorphosis* = preoblikovanje), risarska, slikarska ali kiparska predstavitev nekega objekta, ki je za normalni pogled videti popačen, katerega oblika pa se - zaradi dejstva, da je njegova podoba izpeljana z doslednim upoštevanjem perspektivnih zakonitosti -, z določenega zornega kota (ali s pomočjo pripomočkov, kakršna sta npr. ogledalo ali steklena prizma) vendarle razodene v nepopačeni obliki. Anamorfozo dosežemo na ta način, da se perspektivno očišče določi daleč zunaj (slikovnega prostora, distančna točka pa se vanj vključi. Najzgodnejše primere anamorfoz najdemo v Leonardovi "Codex Atlanticus", najbolj znana anamorfoza pa je verjetno podoba popačene lobanje na Holbeinovi sliki "Poslanci" (1533, London, National Gallery) (cf. *Wörterbuch der Kunst*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1966, str. 26).

¹² Cf. *Kunstforum International*, Bd. 73-74 (1984), naslovnica in str. 128. Cf. ibidem tudi članka: Markus Brüderlin, *Fäden durch den Skulpturenwald*, str. 89-116 in Lucius Burckhardt, *Skulpturen in Park*, str. 117-141.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 371. V: L.W., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, str. 398. Cf. tudi Chris Bezzel, *Wittgenstein zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1996, str. 37-44.

¹⁴ Umetniška dela lahko namreč "nosijo" oz. izražajo tudi li. neestetske (ikonografske, narativne, simbolične, filozofske idr.) vsebine. O njih na tem mestu kljub njihovi pomembnosti namerno nisem veliko govoril in sicer zato, da bi s tem prišlo bolj do izraza - večinoma skrite oz. diskretne - estetske, (ob)likovne vsebine.

Skušajmo to storiti na dveh konkretnih in zelo različnih primerih iz starejše in moderne umetnosti.



Sl. 5d: Markus Reatz, *Anaformoza*, 1984, apnenec, prostorska instalacija, 205 x 600 x 4200 cm, Merian-Park, Brüglingen /Švica/.

7

Po prvi primer stopimo v renesanso (sl. 6).

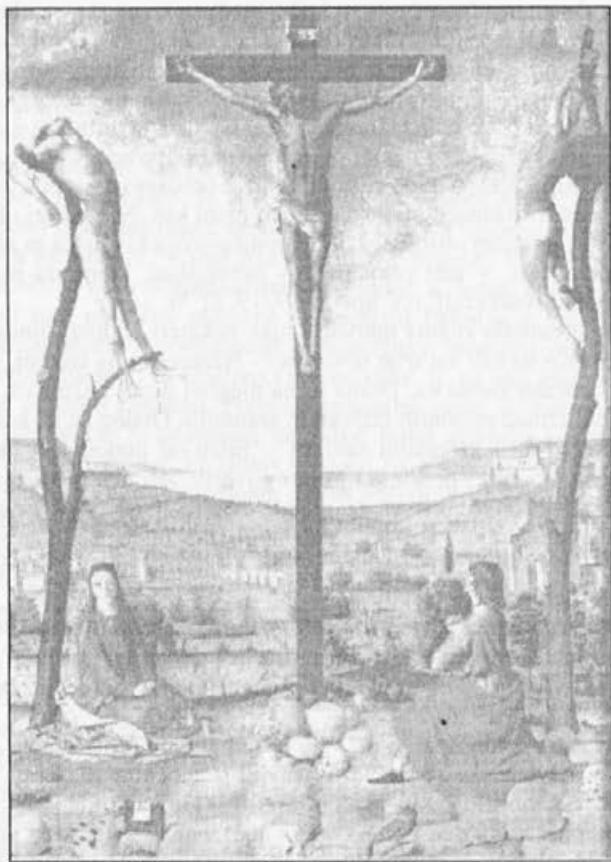
Pred seboj imamo znano in razmeroma pogosto upodabljanjo tematiko križanja. Kot pripadniki kulture, ki ji je krščanstvo vtisnilo globok kognitivno-simbolični pečat, spontano prepoznavamo upodobljene osebe - tj. Jezusa Kristusa v sredini, njegova soobsojenca, popularno imenovana levi in desni razbojnik, Jezusovo mater Marijo, njegovega učenca Janeza, rimske legionarje v tretjem in četrtem planu - in z večjo ali manjšo mero poznavanja sledimo smislu predstavljenega dogajanja, katerega vsakomur dostopni skupni imenovalac je drama skrajnega človeškega nasilja in trpljenja. Toliko zna iz slike spontano razbrati laični gledalec.

Zgodovina, krščanska teologija in ikonografija vedo povedati več in bolj natančno: Slika prikazuje dogajanje, ki se je odigralo leta 30 na 14. dan judovskega meseca nisána¹⁵ okrog poldneva, ko so rimski legionarji na vzpetini Golgota¹⁶ v bližini Jeruzalema po predhodnem sodnem postopku s še dvema drugima obsojencema justificirali Jezusa iz Nazareta (okr. -7-6 - 30), imenovanega Kristus¹⁷ oziroma Mesija (= maziljenec), ker so

¹⁵ Po našem koledarju 7. april l. 30.

¹⁶ Kar pomeni "kraj lobanje": po eni razlagi je vzpetina dobila ime po lobanji podobni skali, po drugi pa po lobanjah obsojencev, saj je bila vzpetina verjetno običajno mesto za eksekucije; latinsko izročilo je iz besede "calva" (lobanja) izvedlo ime Kalvarija.

¹⁷ Gr. *Christós*, prečrkovano v lat. *Christus*, ki pomeni isto kot hebr. izraz *mašiah*, ki se je prek grškega prečrkovanja v slovenščini udomačil kot *mesija* (cf. *Sveto pismo stare in nove zaveze. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov*, Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996, str. 1869).



Sl. 6: Antonello de Messina, Kristusovo križanje, 1475, olje na lesu, 59,7 x 42,5 cm, Musée Royal des Beaux Arts Antwerpen; sign. levo sp.: 1475
Antonellus da Messaneus me Oo/oleo?/pinxit.

nekateri Judje v njem prepoznali po prerokih napovedovanega od Boga obljubljenega nacionalnega, političnega, vojaškega in verskega voditelja, ki bo obnovil pravo čaščenje Boga, vladal v miru in pravičnosti in Izraelce osvobodil ter revitaliziral v velik narod. Ta je kakšna tri leta pred tem hodil po Izraelski deželi, obdan z majhno skupino stalnih učencev in somišljenikov, na izviren način pridigal in samozavestno učil svoj nekonvencionalni religiozno-etični nauk ter na nerazložljive načine zdravil ljudi. Po njem se je, kot pravi novozavezna dikcija, godilo "mного znamenj in čudežev" (cf. Apd 2, 22), katerih skupni imenovalcec je fenomenološka neverjetnost in dobro ljudi. Samega sebe je odkrito imenoval *Mesijo* (Jn 4, 25-26) in *božjega sina* (Mt 16, 13-20, Mt 26, 63-64, Mr 14, 61-62), s čimer je prišel v spor z voditelji izraelskega ljudstva, ki so imeli o tem, kakšen bo Mesija in kaj bo storil, ko bo prišel, radikalno drugačne predstave. Obtožili so ga bogokletstva in pri rimskih zasedbenih oblasteh izposlovali njegovo smrtno obsodbo. Usmrtitev je bila izvršena še isti dan in sicer s križanjem, to najokrutnejšo in najsrmatotnejšo obliko kaznovanja, ki so jo Rimljani uporabljali zgolj za kaznovanje upornih ali pobeglih sužnjev in zločincev, ki niso bili rimski državljani.

Obsojenec je moral sam nositi prečni tram križa, medtem ko ga je v zemljo zabit navpični že čakal na morišču. Obsojenca so pred eksekucijo slekli, kar je bilo zaradi judovske averzije do golote še posebej sramotno, mu zapestja privezali ali z žebli pribili na prečni tram, ki so ga nato dvignili in pritrdili na navpični del križa, na katerega so nad lesenim podstavkom na polovici pokončnega trama privezali oziroma pribili še njegove noge. Na križ pribiti obsojenci, ki so se z nogami opirali na ta podstavek, so umirali v neznosnih bolečinah, ki so včasih trajale tudi po več dni. Smrt je običajno nastopila zaradi zadušitve, ko je razpetemu zaradi strašnega pritiska izskočil prsni koš. Na križ so običajno pritrdili tudi napis (*titulus*) z imenom obsojenca, krajem njegovega bivališča in zločinom, zaradi katerega je bil kaznovan. V tem primeru je v hebrejščini, latinščini in grščini pisalo: "Jezus Nazarečan, judovski kralj" (cf. npr. Jn 19, 19-22¹⁸).

Križanje je spremljala znatna množica zijal, nekateri voditelji ljudstva in nekateri svoji obsojencev. Ko so bili vsi trije obsojenci - Nazarečan na sredini, na njegovi levi (po apokrifnem izročilu) Gesta oz. Duma in na njegovi desni Dizma oz. Tit - na križu, so jih pričeli mnogi izmed prisotnih izzivati in sramotiti. Dialog se je, kot poroča Lukov Evangelij, razvil celo med križanimi samimi: "Eden od hudodelcev, ki sta visela na križu, ga je (Jezusa, op. avt.) preklinjal in mu govoril: 'Ali nisi ti Mesija? Reši sebe in naju!' Drugi pa mu je odgovoril in ga grajal: 'Ali se ti ne bojiš Boga, ko si v isti obsodbi? In midva po pravici (...) ta pa ni storil nič hudega.' In govoril je: 'Jezus, spomni se me, ko prideš v svoje kraljestvo!' In on mu je rekel: 'Resnično, povem ti: Danes boš z menoj v raj.' (Lk 23, 39-43)

Poleg Jezusovega križa pa je stala tudi skupina žena z njegovo materjo. "Ko je Jezus videl svojo mater in zraven stoječega učenca, 'katerega je ljubil', je rekel svoji materi: 'Žena, glej, tvoj sin!' Potem je rekel učencu: 'Glej, tvoja mati!' In od tiste ure jo je učenec vzel k sebi." (Jn 19 26-27).

Ob šesti uri (tj. popoldne) se je po vsej deželi stemnilo do devete ure (tj. do treh popoldne). Okrog devete ure pa je Jezus zavpil z močnim glasom: "*Eli, Eli, lemá sabahtáni*" (Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil¹⁹) in izdihnil.

Ker pa je bila naslednji dan Pasha (velika noč), največji judovski praznik, so Judje prosili rimskega prokuratorja Poncija Pilata, da bi križanim noge strli - kar pomeni, da bi pospešili njihovo smrt -, trupla pa sneli, da bi ne ostala na križu, kot zapoveduje starozavezna postava (5 Mz 21, 22-23). Prišli so torej vojaki in zlomili noge obema Jezusovima soobsojencema, ko so prišli do njega in videli, da je že mrtev, pa mu nog niso strli, ampak mu je eden izmed vojakov s sulico prebodel srce (cf. Jn 19, 31-37).

Potem je Jožef iz Arimateje, član Sinedrija in eden od Jezusovih skrivnih pristašev, prosil Pilata, da bi njegovo truplo pokopal in Pilat je dovolil. Truplo so po judovski navadi balzamirali (čeprav zaradi pomanjkanja časa bolj provizorično), povili s povojji in v vrtu, blizu kraja, kjer je bil križan, položili v nov grob, v katerega še nihče ni bil položen (Jn 19, 41), pred vhod pa zavalili velik in težak kamen. Prvi dan po pashi, tj. prvi dan tedna so šle žene (cf. Lk 24), ki so Jezusa že prej spremljale, h grobu, da bi delo balzamiranja do konca opravile. S seboj so nesle dišave, ki so jih pripravile, in se pomenkovale o tem, kako bodo odvalile kamen z groba. Na veliko presenečenje pa so našle kamen že odvaljen in grob odprt - in to kljub temu, da so dali Judje grob zastražiti (cf. Mt 28, 62-66). Vstopile so, a trupla niso našle. "Ko so bile zaradi tega zbegane, sta

¹⁸ Na *titulusu* je bilo navedeno, zaradi katerega hudodelstva je obsojenec umrl: sintagma "judovski kralj" tako po eni strani označuje političnega prevratnika, ki je želel zavladati Judom, po drugi pa lahko pomeni tudi to, da so z napisom Jezusovi sovražniki nehote priznali, kdo je Jezus v resnici (Jn 19, 22): Mesija (Izraelov eshatološki kralj) in Bog (ki je v Stari Zavezi edini "Kralj Izraela"). (cf. prav tam, str. 1575).

¹⁹ Prečrkovanje mešane hebrejsko-aramijske oblike Ps 22.

nenadoma stopila k njim dva moža v sijočih oblačilih. Prestrašile so se... Onadva pa sta jim rekla: 'Kaj iščete živega med mrtvimi? Ni ga tukaj, temveč je bil obujen. Spomnite se, kako vam je govoril, ko je bil še v Galileji: <Sin človekov mora biti izročen v roke grešnih ljudi, biti križan in tretji dan vstati.>' Tedaj so se spomnile njegovih besed." (Lk 24, 4-8) Vrnile so se domov in vse sporočile Jezusovim učencem, ki pa jim niso hoteli verjeti vse dotlej, dokler se, kot poročajo evangelisti, vstali Kristus ni prikazal tudi njim (cf. Mt 28, 16-20; Mr 16, 14-18; Jn 20, 19-23; Lk 24, 36-50; Apd 1, 6-8).

Ta historično dokumentirana ikonografska dejstva vnesejo v naš odnos do slike več oprijemljivih elementov. V tem oziru so nam v pomoč. Vendar pa leži v njih tudi nevarnost, da speljejo našo pozornost *stran* od slike. K temu, da nas bolj od slike začene zanimati npr. politične razmere v okupirani Palestini z začetka našega štetja, življenjepisi protagonistov, podrobnosti eksekucijske tehnologije, religiozno-metafizični aspekti dogajanja ipd., za *estetsko* vsebino slike, tj. za njej imanentno (ob)likovno gramatiko pa se nehamo zanimati. Preprost premislek pove, da tak pristop ne bi bil na mestu: če bi nam slikar o opisanem dogodku hotel govoriti kot politični analitik, biograf, zgodovinar ali teolog, bi lahko to storil na bistveno bolj priročen način (kar pomislimo, koliko bi o zgoraj omenjenih temah bilo mogoče povedati v nekaj stavkih), kot pa da je dneve in dneve v zahtevni oljni tehniki podslikoval, laziral (od. *lazura* = prosojni barvni namaz), modeliral in minuciozno detajliral podobo hipotetičnega prizora. Če je torej dogodek slikal, potem lahko upravičeno sklepamo, da je to počel zato, da bi nam s tem povedal kaj, kar bi bilo npr. z besedami in stavki nemogoče povedati. Kaj?

Skušajmo - z vsem upoštevanjem ikonografskih dejstev - to ugotoviti z oblikovno-prostorsko analizo naslikanega. Poglejmo, na kakšen način, tj. s pomočjo kakšne gramatike - v kateri je, kot rečeno, izraženo *bistvo* - nam slikar govori o ikonografskih dejstvih. In zaslutili bomo to bistvo...

Ko opazujemo Messinovo *Križanje*, je verjetno prvo, kar nas - vajene dinamike in krutosti modernega sveta - preseneti, neka nenaravna, skorajda idilična pohlevnost prizora. Običajnemu gledalcu je ob njem potrebno precej namernega in samodejnega življenja, da občuti vsaj drobec tiste srhljive dramatičnosti, ki mu jo takorekoč sam od sebe pričara filmski posnetek (precej "lažje") usmrtitve na električnem stolu. S svojo neprikrito simetrijo deluje prizor za današnji okus preveč statično, nekam otrplo, podobno gledališki sceni pred idilično renesančno pokrajino, v kateri se nič ne dogaja. Tudi upodobljene osebe so nekam nenaravno rezervirane in pogreznjene vase. Nobene pričakovane mimike, gestike in strasti ni v njih. Kristus in oba razbojnika celo bolj spominjajo na lepo razvite atlete, ki so pravkar stopili iz grškega kopališča, kot pa na ljudi, ki ravnokar prestajajo eno najstrašnejših, če že ne najstrašnejšo torturo, kar si jih je kdaj izmislila človeška *iustitia*. V primerjavi s kakšnim Grünwaldovim Kristusom je da Messinov naravnost galanten.

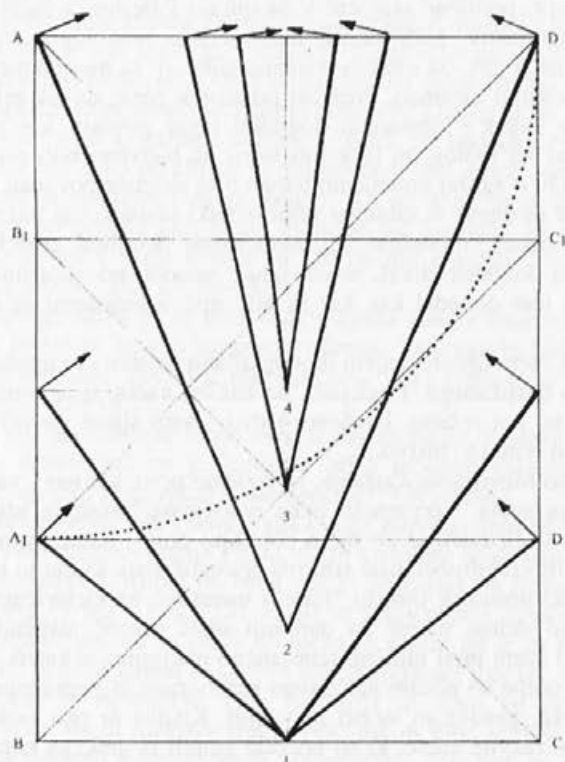
Utegnemo celo pomisliti, da je slikar napravil vrsto neodpušljivih ikonografskih napak, ko je na prizoru nekako ponotranjil ali zminimaliziral kopicco ustaljenih predstav, ki po splošnem prepričanju neogibno sodijo k obravnavani tematiki.

Tako nam govori likovna zunanost, tj. videz upodobljenih stvari in oseb. Kaj pa nam lahko pove (ob)likovna struktura tega videza?

Za temelj likovne organizacije celotne figuralne kompozicije je slikar izbral v njegovem času pogost kompozicijski princip zvrčanja krajših stranic pravokotnika (*le rabattement des petits côtés sur les grands*²⁰), ki so ga slikarji, ker temelji na obliko-

²⁰ Cf. Charles Bouleau, *Charpentier. La géométrie secrète des peintres*, Paris: Éditions du Seuil, 1963, str. 44-49 (cf. tudi angl. prev. *The Painter's Secret Geometry. A Study of Composition in Art*), ki je leta

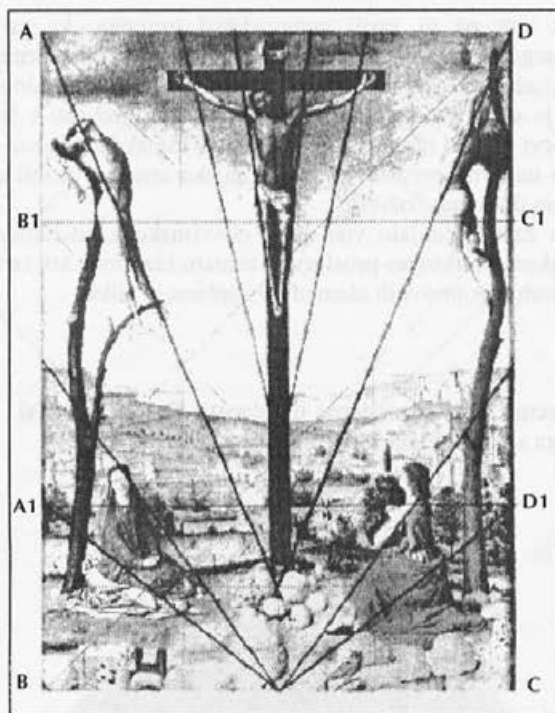
vanju "presečne množice" dveh kvadratov, radi uporabljali takrat, ko so želeli upodobiti srečanje, medsebojni preplet, konflikt ali razhajanje dveh dogajanj. V pokončnem formatu ABCD (sl. 6a) je stranico AD zvrnil na daljšo stranico AB in pri tem dobil točko A_1 . Iz nje je povlekel pravokotnico in na stranici CD dobil točko D_1 . Tako je v zgornjem delu formata oblikoval kvadrat AA_1D_1D . Isti postopek je nato ponovil še v spodnjem delu formata, ko je spodnjo stranico BC zvrnil na levo pokončno stranico AB in s tem oblikoval spodnji kvadrat BB_1C_1C . Celoten format sta tako obvladovala dva delno prekrivajoča se kvadrata, ki jima je slikar včrtal še pripadajoče diagonale. S tem je slikar oblikoval osnovno strukturno omrežje, v katerega je skušal ujeti smiselno in logično prostorsko razporeditev ikonografskih elementov.



Sl. 6a.

To pa je bil šele začetek. To prvo organizacijsko splošnost, ki je bila sposobna nuditi (le) globalno ogrodje za bodočo likovno dramo, je bilo potrebno sedaj nekako razgibati, še zlasti pa konkretizirati. V ta namen je slikar nadaljnji gradnji dela postavil na pot dve temeljni odločitvi. Najprej to, da bo likovno in vsebinsko napetost gradil s pomočjo - z gledalčevega stališča že na prvi pogled močno izraženih - kompozicijskih silnic upodobljenih figur, tj. s pomočjo njihovih gibanjskih rezultatov. In nato, da bo dinamiko dogajanja, ki se izraža skozi stopnjevano eksistencialno stisko upodobljenih oseb, simboliziral s kotom, ki ga njihove gibanjske silnice oblikujejo z gibanjskimi silnicami drugih figur.

1963 izšel pri založbi Thames and Hudson v Londonu) in Matila C. Ghika, *Esthétique des proportions. Dans la nature et dans les arts*, Monaco: Le Rocher (Collection Gnoise), 1987, str. 165-239.



Sl. 6b.

Skica nam kaže (sl. 6b), kako se ta kot logično ostri od obeh prič križanja v spodnjem delu kompozicije - kjer navidezna diagonala spodnjega levega kvadranta formata Marijo dobesedno udarja po glavi in likovno simbolizira težo udarca, ki ga je preživela ob nasilni sinovi smrti - do obeh soobsojencev in do osrednje Kristusove figure z razpetimi rokami. V podobi trpečega Kristusa se silnice že tako približajo, da bi bil naslednji korak popolna sublimacija v simbolično idealiteto vertikale. Upodobitev je torej v fazi, ko bo naraščajoče trpljenje zdaj zdaj prebilo okope nasilja in se izmaknilo v nadzemeljsko in nadjuridično mistično poravnavo, kar je v idealnem soglasju z religiozno intenco tematike. Pred seboj imamo torej v vstajenje naravnane Kristusa. Od tod tudi njegova elegantna polnoplastična upodobitev, ki nas je na začetku zbodla.²¹

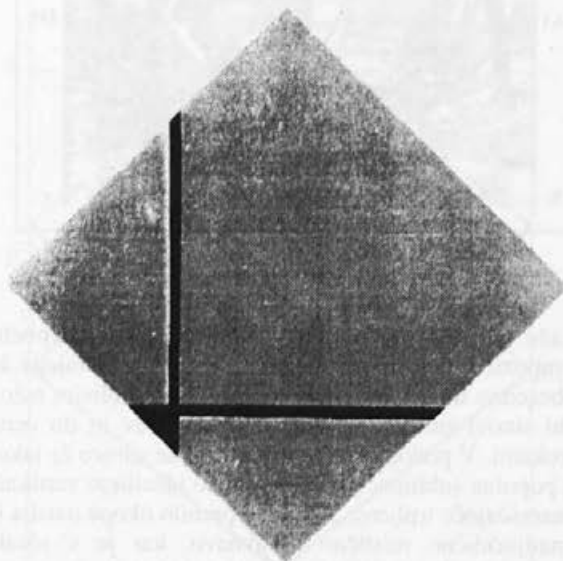
²¹ Ob tovrstnih analizah se seveda redno zastavlja vprašanje, če je umetnik strukturno ogrodje dela zares načrtoval in zarisoval tako, kot je bilo pokazano v analizi. Moj odgovor na to znamenito vprašanje je: Tega nam preprosto ni treba vedeti. Formalna analiza, ki jo je mogoče vselej preveriti, zgolj odkriva, kakšni strukturni odnosi vladajo med oblikami v likovnem delu in kakšne hermenevtične obveze oz. posledice imajo, ne zanima pa je, kako so ti odnosi nastajali v likovnikovi glavi in "prihajali" na platno. Ko si skuša predstavljati okoliščine gradnje slike, da bi na ta način odkril njeno imanentno estetsko, (ob)likovno vsebino, je analitiku povsem jasno, da se je že iz razlogov najbolj navadnega logičnega nasprotovanja nemogoče postavljati na stališče opazovalca, ki bi neposredno spremljal predhodne graditvene faze (čeprav obstajajo tudi - sicer redka - dela, pri katerih so te predhodne faze risarsko /skice, pripravljalne študije/ ali fotografsko dokumentirane). Zato ne pravim, da analiza te faze opisuje take, kot so v resnici bile, temveč kot nam jih narekuje končno stanje forme, s katero imamo opraviti: ne torej nastajanje samo na sebi, marveč tako, kot se prikazuje opazovalcu z vrha lestve, ki mu jo je zgradil sam kompozicijski razvoj forme (povzeto in prirejeno po: Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, str. 29-30). - Skromna in preverljiva metoda, ki pa je dovolj, da uvidimo, kako neka struktura formalno-semantičnih odnosov, ki jo je iz likovne umetnine mogoče

Zanimiva pri tem pa ni zgolj nenavadnost trenutka, ki ga slikar izbere iz kontinuitete motivnega dogajanja in ga skuša upodobiti. Zares presenetljiv je - vsaj zame izjemno domiselni in v izrazu (cf. velikost formata) nenavadno monumentalni - način, na katerega je slikar ta metafizični trenutek uspel prevesti v fizične, prostorske ekvivalente, ki na prvi pogled nimajo nič skupnega z logiko religiozne dinamike, jo pa - paradokсно - lahko nazorno predstavijo, doživljajsko izjemno približajo in v gledalcu na zelo intimen način duhovno "oživijo".

To, kar je na začetku dajalo vtis zgolj površinskega odslikovanja videza upodobljenih figur, se skozi oblikovno-prostorsko analizo razodene kot izredno premišljeno in logično komponiranje pojmovnih elementov vsebine in slike.

8

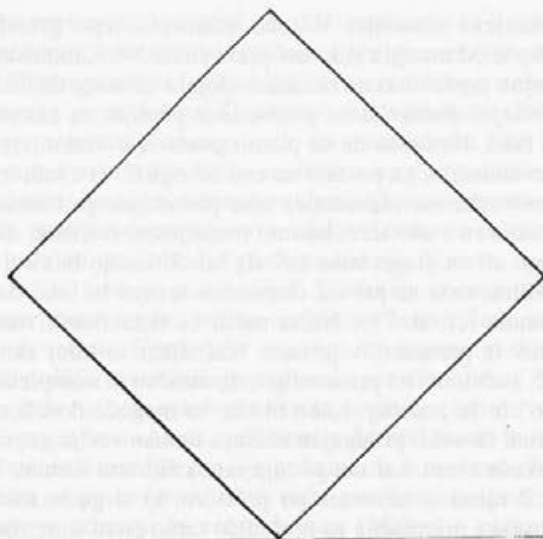
Drug primer sem izbral iz moderne umetnosti. Gre za sliko (sl. 7) *Kompozicija z modro* nizozemskega slikarja Pieta Mondriana.



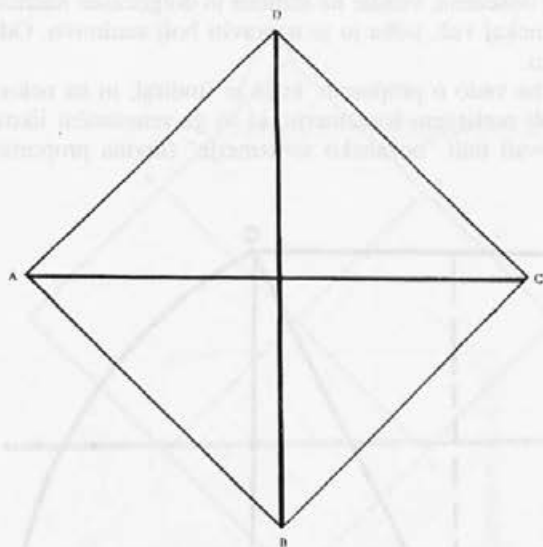
Sl. 7: Piet Mondrian, *Kompozicija z modro*, 1926, olje na platnu, 85, x 85 cm, Museum of Modern Art, New York; sign, in dat. PM 26.

Pred seboj imamo skorajda prazno, na eno od oglišč postavljeno belo platno, na tem platnu pa dve pravokotno prekrizani debeli črni liniji, katerih sečišče je pomaknjeno močno navzdol in na levo od geometrijskega središča slike. Obe liniji v spodnjem levem kvadrantu koordinatnega sistema, ki ga oblikujeta, s stranico formata oklepata majhen trikotnik temne ultramarin modre barve. In to je vse.

torej nastajanje samo na sebi, marveč tako, kot se prikazuje opazovalcu z vrha lestve, ki mu jo je zgradil sam kompozicijski razvoj forme (povzeto in prirejeno po: Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, str. 29-30). - Skromna in preverljiva metoda, ki pa je dovolj, da uvidimo, kako neka struktura formalno-semantičnih odnosov, ki jo je iz likovne umetnine mogoče logično in dokumentirano izpeljati, v njej zares eksistira in jo vsebinsko določa.



Sl. 7a.



Sl. 7b.

Treba je imeti že kar razvito domišljijo, da situacija, ki jo imamo pred seboj, vzbudi v nas asociacijo na tloris vile ob morju ali na jambor in jadra Sindbadove ladje. Morda bi v njej še najlaže prepoznali sliko fug med keramičnimi ploščicami v kopalnici. A vse to nas ne bi pripeljalo bliže sliki.

Smisel slike očitno ni ne v asociacijah, ki naj bi jih v nas vzbujala, ne v upodabljanju izrezov iz realnega življenja. V čem pa potem? Najmanj, kar lahko na to odgovorimo, je, da "v delanju slik", v veselju nad konstruiranjem slik.

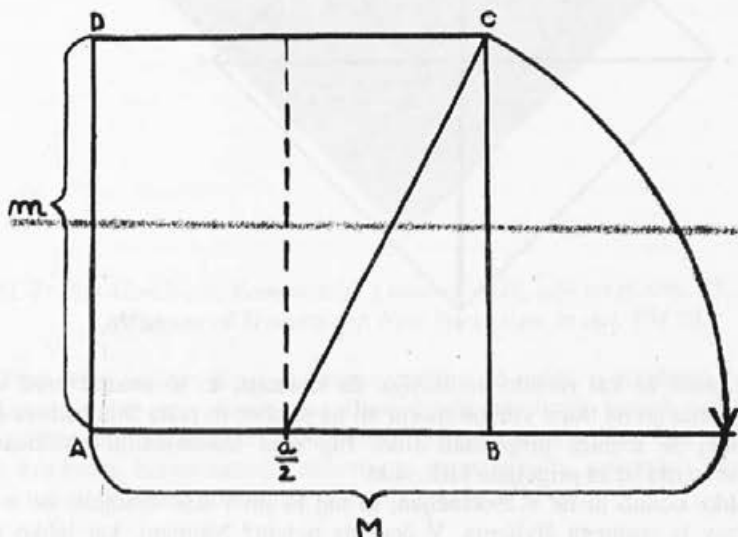
Konstruiranje? Ali je ta slika kako konstruirana? Ali nista obe liniji tam, kjer sta, po naključju? Ju ni slikar tja postavil "po občutku" - tako, kot bi to lahko storil kdorkoli od nas? Poglejmo. A začnimo od začetka.

Vživimo se v slikarjevo situacijo. V roke vzamemo lepo grundirano, prazno kvadratno belo platno, lepše od mnogih slik, kot pravi slikar W. Kandinsky.²² Podržimo ga v rokah in ga samodejno postavimo na slikarsko stojalo ... tako, da leži na eni svojih stranic, podobno kot običajno postavljamo predse liste papirja, na katere bomo pisali. Naš slikar pa ne ravna tako. Namesto da bi platno postavil v vodoravno lego in tako dobil stabilno prostorsko situacijo, ga postavi na eno od oglišč, in s tem ustvari zelo nestabilen prostor, ker prostorske osi (simetrale) tako postavljenega formata niso usklajene z našimi telesnimi osmi in s silo teže. Imamo (neprijeten) občutek, da se bo format (vizualno) prevrnil na eno ali na drugo stran (cf. sl. 7a). Situacijo bi torej bilo potrebno uravnovesiti. A kako? Hitra, toda ne preveč domiselna rešitev bi bila, da bi v formatu poudarili njegove diagonale (cf. sl. 7b). Na ta način bi sicer dobili stabilen, uravnotežen, ne pa tudi zanimiv in presenetljiv prostor. Naš slikar se torej za to možnost ne more ogreti. On želi več: stabilnost na presenetljiv, dinamičen in kompleksen način.

Toda kaj bi to bilo? In še posebej: Kako bi bilo to mogoče doseči z minimalnimi sredstvi in na nesuhoparen, človeku prilagojen način, s humanizacijo geometrije?

Slikar najprej poizkuša s tem, kar mu ponuja sam kvadratni format. To so njegove diagonale in simetrale. Z njimi se orientira po prostoru, ki si ga je izbral za likovno akcijo. Vendar ima ta risarska orientacija za posledico samo čisto simetrijo: levo je enako desnemu, zgornje spodnjemu itn. Vse skupaj pa je splošno znano in zato dolgočasno. Stabilnost je s tem sicer dosežena, vendar na statičen in dolgočasen način. Iz simetrije je torej potrebno narediti nekaj več, treba jo je napraviti bolj zanimivo. Odnosi med deli morajo postati dinamični.

Slikar se spomni na vedo o proporcih, ki jo je študiral, in na neko v naravi in v človeškem telesu najbolj razširjeno sorazmerje, ki so ga renesančni likovni ustvarjalci prav zaradi tega imenovali tudi "božansko sorazmerje" (divina proportione) ali "zlati rez".

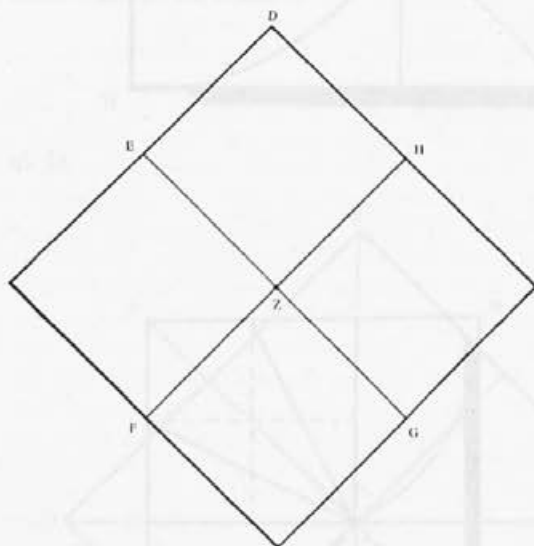


Sl. 7c.

²² Robert Goldwater & Marco Treves (ur.), *Artists on Art, from the XIV. to the XX. century*, New York: Pantheon books, ³1945, str. 7.

V likovni umetnosti, kjer zlati rez služi predvsem za (raz)delitev ploskev in dolžin v estetske aranžmaje, se namesto izračunavanja zlatoreznih razmerij uporablja njihovo načrtovanje. Najpreprostejša oblika načrtovanja zlatega reza, ki pa za naš primer povsem zadostuje, je naslednja. Če imamo dano krajšo razdaljo (m) in iščemo daljšo (M), ki bo z njo v razmerju zlatega reza, ravnamo takole: Nad krajšo razdaljo načrtamo kvadrat, ta kvadrat nato s simetralo razdelimo na dve polovici, za konec pa diagonalo polovice kvadrata s šestilom zvrnemo na podaljšano osnovnico. Razdalja, ki smo jo na ta način dobili, tvori z začetno (dano) razdaljo zlatorezno razmerje (sl. 7c).

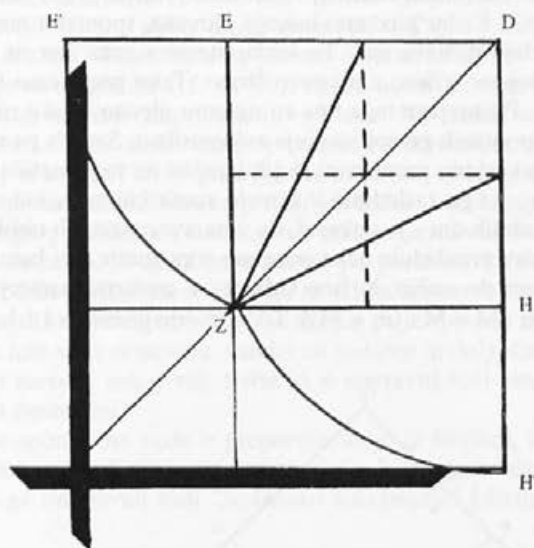
Kaj pa je "zlati rez"? Kadar gledamo kakega človeka, spontano presodimo, ali je vitek, debel, čokat, srednje postave ipd. To lahko storimo zato, ker ne da bi se tega zavedali, primerjamo njegovo višino z njegovo širino. Tako presojamo tudi vse ostale predmete, ki jih vidimo. Primerjave tega tipa so našemu gledanju tako rekoč "vrojene" in jih zato vid v obliki spontanih presoj izvršuje avtomatično. Seveda pa je relacije med dolžinami mogoče tudi eksaktno preučevati in jih izraziti na matematični način. Študij sorazmerij ali proporcev - ki ga zasledimo v že zelo starih kulturah, kot sta egipčanska in grška, in traja do današnjih dni - je pokazal, da v naravno nastalih oblikah nad vsemi drugimi vrstami proporcev prevladuje neko posebno sorazmerje, pri katerem je manjša dolžina (minor) v odnosu do večje dolžine (Maior) v enakem razmerju kot večja v odnosu do vsote obeh [$m : M = M : (m + M)$]. To razmerje je enako $1 : 1,61803...$ in se imenuje "zlati rez".



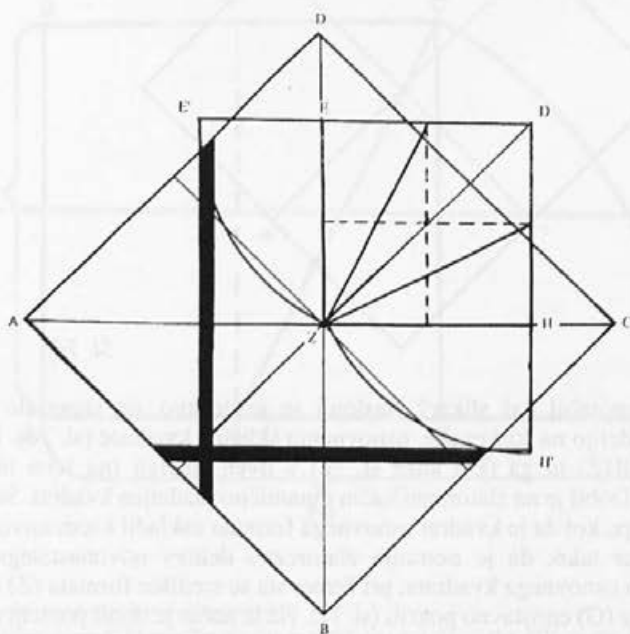
Sl. 7d.

Kako je to uporabil naš slikar? Naslonil se je dejstvo, da simetrale izbranega formata format razdelijo na štiri enake, osnovnemu skladne kvadrate (sl. 7d). Izbral si je enega od njih (EDHZ) in ga (kot kaže sl. 7e) v dveh smereh (na levo in navzdol) zlatorezno razširil. Dobil je na zlatorezni način dinamično razdeljen kvadrat. Sedaj pa mu ni bilo treba drugega, kot da je kvadrat osnovnega formata uskladil s tem novodobljenim kvadratom. In sicer tako, da je notranjo zlatorezno delitev novonastalega kvadrata priredil diagonalam osnovnega kvadrata, pri čemer sta se središče formata (Z) in središče zlatorezne razširitve (G) enostavno pokrili (sl. 7f). Na ta način je dobil poziciji obeh črnih linij in (kar nakazujejo njuni prirezani konci) aktiviral tudi prostor zunaj formata.

S posebnimi oblikotvornimi "transakcijami" je torej slikar hkrati dosegel več stvari: (a) v izhodiščni ("karo") postavitvi formata je dosegel stabilnost, ker je vanjo na presenetljivo mesto vnesel gravitacijski koordinati, (b) ustvaril je prostor, ki se ne končuje s fizičnimi mejami likovnega prostora, ampak se preko njih nadaljuje in je dostopen naši imaginaciji, in (c) vse to je storil na izrazito human način, saj je zlatorezno razmerje, ki ga je uporabil, po eni strani - statistično gledano - za človeka najbolj privlačno, po drugi strani pa v umetnikovi rabi tudi izrazito kreativno izkoriščeno.



Sl. 7e.



Sl. 7f.

Primer je, upam, pokazal, da je v likovni umetnosti mogoče zelo veliko povedati tudi takrat, ko na zunaj ni veliko videti, in tudi takrat, ko z likovnimi izraznimi sredstvi ničesar ne opisujemo, ampak zgolj "konstruiramo" nekaj, česar v odnosih med stvarmi še ni bilo.

9 (Zaključek)

To izkušnjo, ki meče posebno luč na doživljanje in "aksijski radij" likovne umetnosti, si po mojem mnenju velja zapomniti. Na tem mestu bi jo za konec rad podkrepil še z dvema citatoma.

Prvi, ki izpostavlja naš osebni angažma v srečevanju z umetnostjo, izvira od Ludwiga Wittgensteina in se glasi: "Vse je tako resno, kot se vzame. In vse je tako pomembno, kot se dojame. (V tem je skrivnost vse umetnosti.)"²³

Drugi, ki nam veliko pove o naravi in funkciji (likovnih) umetniških del, ki jih doživljamo, pa je iz znamenite Arnheimove monografije *Kunst und Sehen*: "Umetniško delo je izjava o bistvu sveta. (...) Umetniško delo je nujna in dokončna rešitev problema, kakšno obliko naj privzame določena struktura resničnosti."²⁴

Likovna umetnina je rešitev problema, katero obliko (NB!) naj privzame določena predstava o stvareh, določen pogled na svet, določena vizija. V tem oziru nas likovne umetnine bogatijo z novimi oblikami predstav, pogledov in vizij. Te so lahko tudi naše, če jih vzamemo resno. Namreč kot oblike...

²³ "Alles ist so ernst wie man es nimmt. Und alles ist so wichtig wie man es auffasst. (Das ist das Geheimnis aller Kunst.)" (Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, str. 155; cf. tudi Chris Bezzel, *Aspektwechsel. Kunst nach Wittgenstein*, 1996, rokopis pred objavo v reviji "Semiotische Berichte" /Wien/).

²⁴ "Ein Kunstwerk ist eine Aussage über das Wesen der Welt. ... Ein Kunstwerk ist die notwendige und endgültige Lösung des Problems, welche Form eine Wirklichkeitsstruktur von bestimmten Charakter annehmen muß." (Rudolf Arnheim, *Kunst und Sehen. Eine Psychologie des schöpferischen Auges*, Berlin: W. de Gruyter Verlag, 1965, str. 23).

René Descartes (1596-1650) spectator vitae et mundi

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Prispevek razpravlja o naravi Descartesovega racionalizma, ki je naravnian tako teoretično kot praktično. Vita cartesiana izraža suverenost uma, s katerim je mogoče usmerjati in določati prakso. Praktično delovanje človeka je Descartes skušal utemeljiti etično, najprej s svojo začasno, provizorično moralo. Pričujoči prispevek kaže na nekatere dileme med njegovo izdelano provizorično moralo in nameravano dokončno, definitivno moralo, ki je Descartes ni uspel izdelati.

ZUSAMMENFASSUNG

RENÉ DESCARTES (1596-1650) SPECTATOR VITAE ET MUNDI

Der Beitrag befaßt sich mit der Natur des Cartesianischen Rationalismus, der sowohl theoretisch als auch praktisch ausgerichtet ist. Vita cartesiana drückt die Souveränität der Vernunft aus, mit der die Praxis gelenkt und bestimmt wird. Descartes hat versucht, das praktische Verhalten des Menschen ethisch zu begründen, zunächst mit seiner vorläufigen, provisorischen Moral. Der vorliegende Aufsatz weist auf einige Dilemmas zwischen seiner ausgearbeiteten provisorischen Moral und der intendierten, endgültigen, definitiven Moral hin, die Descartes jedoch nicht zu Ende führen konnte.

Ena od maksim Descartesove¹ drže "je bila, da sem si zmeraj prizadeval bolj za obvladovanje samega sebe kakor za zmago nad usodo, bolj za prilagajanje lastnih željã kakor za spremembo vesoljnega reda".² To obvladovanje je usmerjeno izrazito racionalno in z Descartesom stopamo najbolj neposredno v čist racionalizem, vendar tega omogoãa tudi kaj povsem neracionalnega in celo antiracionalnega.

Sredstva, ki jih Descartes uporablja za izgradnjo svojega racionalizma, niso samo racionalnega izvora, kažejo namreã na omejenost racionalizma že v njegovem samem izhodišču tudi v tem smislu, ker ga nikakor ne moremo razložiti samó iz njega samega. Kot tak Descartesov racionalizem, *logique de raison* nehote deluje prepriãljivo zaradi tega, ker razen pojmov in idej vkljuãuje še kaj povsem nepojmovnega, celo doživ-

¹ Priãujoãi prispevek je referat, posebej napisan za 2. slovenski filozofski kongres z naslovom "Descartes - 400 let (1596-1996)", ki je potekal v Ljubljani, Cankarjev dom, 21. in 22. novembra 1996.

² René Descartes: Razprava o metodi, SM, Ljubljana 1957, str. 53. (nadalje Metoda)

ljajskega, po Pascalovem vzoru morda kar *logiko srca* (logique de coeur). Sredi njegovih najbolj intenzivnih razmišljanj o resnici in o tem, kako vednost utemeljevati strogo metodično, poroča o svojih sanjah in svetu svoje, samo njemu lastne notranjosti. "Odločil sem se, da ne bom več iskal druge znanosti mimo tiste, ki bi jo mogel najti v sebi samem ali pa v veliki knjigi sveta."³ Ne izhaja iz kakšne šolske predodločitve in a priori določenega bistva filozofije, ampak iz tega, kar je njegovo lastno, *doživeto* in *reflektirano* življenje. Zato ni odveč trditev, da tudi za njegov racionalizem, vsaj mestoma, velja pot napredovanja od doživljaja k pojmu, od ekspresije do ideje.

Descartesu tako ni tuj *filozofski esejizem* - razumljen kot način razmišljanja in ne zgolj kot literarna zvrst - v najboljšem pomenu tega izročila. Zgodovina filozofije ga zato upravičeno primerja z nazoni Mointaigna, Leibniza in Bacona. Morda je za oznako Descartesovega načina razmišljanja in pisanja še najbolj primeren izraz *meditacije*, izraz, ki je postal popularen ravno zaradi njegovih znamenitih *Meditacij* (1641). Z njimi kaže na posrečeno sintezo med čim povsem čutnim in vse čute presegačim umom, ki ga usmerja iskanje resnice, dobesedno na sintezo med *doživljajem* in *pojmom*. Če so mu očitali, da njegova filozofija ni zadosti uspela razrešiti odnos med dušo in telesom, med tem, kar se imenuje *res cogitans* in *res extensa*, pa njegov jezik dokazuje nekaj povsem nasprotnega.

Descartesov jezik je lep primer Lessingovega "popolnočutnega govora" (vollkommene sinnliche Rede),⁴ takega, kot ga v takratnem času dobimo še s Pascalovimi fragmenti in Galilejevimi diskurzi. Po Maxu Benseju gre celo za prozo, ki je v "klasičnem smislu dosegla svojo najvišjo stopnjo jezikovne gostote".⁵ Ta učinkuje na človeka celo kot "del narave" in glede na poudarjene misli, še v smislu "dokončane dedukcije, ki nas zadeva kakor del platonske ideje".⁶ Kot da bi se v enkratni sintezi združevala narava in ideja, s tem da so med njima brisani vsi ostri prehodi in razlike. Esej med njima vzpostavlja ravnotežje, zdaj filozofu ni več potrebno, da bi preganjal kaj pesniškega.

Na področju filozofije esej znova daje pesništvu njegovo domovinsko pravico, ki je ne omogoča čisto nič drugega kot kritičnost človekovega duha, predvsem pa svoboda duha. Kot način dojetanja, razmišljanja ter pisanja povrh esej vedno pomeni kritiko, obdobja, ki jim pripada so izrazito kritična obdobja, v marsičem še prevratna. V njih popušča pojmovna strogost ledeno dokončnih in popolnih filozofskih sistemov, prihaja vsaj do delne svobode govora, tako da je zakonitost obstoja eseja praviloma duhovna in politična svoboda. Kot Bense upravičeno opozarja, esej vedno zelo mnogo eksperimentira, zato v bistvu ne more biti samo razprava. Ostaja to, kar je njegova trajna drža, namreč *način obnašanja duha* in s tem najprej poskus,⁷ tudi ko gre še za tako stroga Descartesova metodična prizadevanja po odkrivanju resnice, samoutemeljevanja mišljenja, ki je naravnano tako teoretsko kot praktično.

Slovenska filozofinja, zelo solidna poznavalka Descartesove misli, Alma Sodnik (1896-1965) ugotavlja, da gre pri Descartesu za osebnost, ki "izžareva poseben, v zgodovini filozofov redko dosežen čar", kar je po njenem "globoka resnoba in skromnost človeka, ki hoče biti le opazovalec sveta in življenja (spectator vitae et mundi), pa poseže do zadnjih, končnih temeljev in nam nakaže miselno pot iz lastne duše v

³ Ibidem, str. 38.

⁴ Max Bense: Über den Essay und seine Prosa. Cit. iz Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten (Ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Ludwig Rohner), Band 1, DTV, München 1972, str. 48.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, str. 54.

⁷ Tako ni naključje, da se je glede na logiko eseja v slovenščini zanj uveljavil še izraz *poskus*, s katerim avtor že z naslovno formulacijo izraža, za kakšen pristop mu gre.

vesoljstvo pojavov".⁸ Pri tem upravičeno poudarja, da ta misel ni dokončno sklenjena kot filozofska doktrina, kajti s potjo, ki jo je Descartes prehodil, "mu je bilo na tem, da pokaže, kako naj jo doživimo".⁹ Če je v misli kakšnega filozofa razen stroge pojmovne izpeljave navzoča še doživljajska prvina, potem gre za osebnost, ki uči *razmišljati*, kajti pred nami je namreč zgled, *kako se filozofira*. O tem je Descartes sam precej poročal in sproti opisoval zgodovino nastajanja svoje misli.

Vendar vse do danes ostaja predmet različnih in medsebojno zelo razhajajočih se razlag o pomenu Descartesovih sanj. Tako mu nekateri še vedno oporekajo njegovo razlago sanj, namreč v tem smislu, da bi sanje mogle biti temelj za nastajanje določenega izkustva.¹⁰ Gre za Descartesovo lastno poročanje o sanjah v noči med 10. in 11. novembrom leta 1619, ko naj bi mu znamenite "tri sanje" odkrile "temelje čudovite znanosti".¹¹ Seveda ne moremo z gotovostjo vedeti o tem, ali gre zares za njegove sanje ali prej za gotova spoznanja, ki jih je, v času, ko deluje inkvizicija, in je še povsem svež spomin na grozljivo smrt Giordana Bruna leta 1600, zaradi taktičnih razlogov, imenoval sanje. Te *sanje* je razumel kot svoj življenjski klic in potrebo po ukvarjanju s filozofijo, ki jo je v predgovoru leta 1647 k francoski izdaji svojega dela *Principi filozofije*, prvič je izšlo že leta 1644, razlagal s tem, da beseda filozofija pomeni "proučevanje modrosti in da se pod modrostjo ne razume le preudarnost v vsakdanjih poslih dnevnega življenja, marveč popolno znanje vseh reči, ki jih more človek spoznati, tako da sebe ravna v življenju, kakor tudi, da si ohrani zdravje in da odkrije vse večšine".¹² Od zdaj naprej sledi njegova filozofska pot in znanstveno napredovanje, ki jo zgodovina filozofije glede na to, kako um bistveno in na vseh ravneh določa človekovo spoznanje in delovanje, označuje z izrazom *vita cartesiana*,¹³ kajti pri tem gre v bistvu za "praktičen racionalizem".¹⁴

Sodobni filozof Charles Taylor v svojem znanem delu *Sources of the self* označuje Descartesovo misel za "dezangažiran um" (disengaged reason).¹⁵ Pri tem ne preseneča njegove pogoste primerjave s Seneko in stališči stoicizma, ki so povsem v Descartesovem duhu, vendar dezangažiranost - če vsaj deloma sprejmemo Taylorjevo oznako - ne izključujejo uma kot praktično dejavnega, česar Taylor ne upošteva v zadostni meri. Um, ki je na delu v Descartesovem načinu filozofiranja, je povsem drugačen kot pri Heglu, zato je Schopenhauer, ki je v prejšnjem stoletju na Univerzi v Berlinu predaval takrat kot Hegel, prav tako zelo pogosto opozarjal na Seneko in z njegovimi stališči zavračal Hegla kot prvega državnega filozofa; imenoval ga je celo "duhovni Kaliban" in mu očital "šarlatanstvo".¹⁶ Z očitnim obratom k stoicizmu gre za odkrivanje *svetosti*

⁸ Alma Sodnik: Izbrani filozofski spisi, SM, Ljubljana 1975, str. 87.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Glej Bernard Williams: Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung, Athenäum Verlag, Frankfurt 1988, str. 263-267. Na omenjenih straneh sicer angleški filozof Williams v tem svojem delu o Descartesu, ki se v originalu glasi *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, opozarja na kar nekaj novejših imen, ki se kritično soočajo z vsebino Descartesovih sanj. Med nje sodijo predvsem naslednja: Norman Malcolm (knjiga *Dreaming*, London 1959), Hilary Putnam ("*Dreaming and 'Depth Grammar'*", v knjigi *Mind, Language and Reality*, Cambridge 1975, str. 304-324), D. C. Dennet (študija "*Are Dreams Experiences?*", v reviji *Philosophical Review*, LXXXV 1976, str. 151-171).

¹¹ Opombe k Razpravi o metodi, str. 190.

¹² Opombe k Pravilom, str. 302.

¹³ Wolfgang Röd: Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus, Verlag C. H. Beck, München 1982, str. 34.

¹⁴ Ibidem, str. 37.

¹⁵ Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, University Press, Cambridge 1989, str. 143.

¹⁶ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Sämtliche Werke, Band I*, Suhrkamp, Frankfurt 1986, str. 18.

bivanja in sveta, ki ga je morda um s svojim zgodovinsko razvojnim optimizmom, ko je prisegal na spreminjanje sveta in razmer, v svetu prezrl. Kajti kot z gotovostjo smemo trditi danes: ta um ni jasno odgovoril, do kod sme sploh iti v svojem rušilno spreminjalnem zagonu, da ne bi na kakšni točki sam začel učinkovati samodestruktivno. Descartesov um pri vsej svoji suverenosti ostaja znotraj mej konstruktivnega delovanja, kajti njegova suverenost se zaveda meja svoje moči. Vsekakor ni njegov um nič manj aktiven in angažiran kot tisti, ki izhaja iz kantovskega in pokantovskega sveta.

Kljub vsemu ostaja nesporno dejstvo, da je Hegel nadgradnja Descartesovega miselnega sveta v najširšem kulturno zgodovinskem smislu. Gre za obdobje od leta 1500 do 1650, ki ga glede na njegovo nazorsko usmeritev označujemo za "novoveško" ali "moderno".¹⁷ Ta čas je po Heglovi sodbi spet docela filozofski in Descartes "pravi začetnik moderne filozofije",¹⁸ s tem da je mišljenje povzdignil v njen princip. Iz tega smiselno sledi ugotovitev o emancipacijskem značaju tega principa, ki strukture sveta dojema univerzalno, v medsebojni povezanosti in sovisnosti, univerzalnost pa, ki, v imenu zdaj popularnega pluralizma in njegovega sklicevanja na duha razlik, iz dela sodobne filozofske misli izginja. Vsaj postmoderna ukinja tradicionalno povezavo med teoretično in praktično filozofijo in s tem etike ne skuša več utemeljevati na metafizični podlagi, metafizično najprej v smislu *refleksivne teorije zavesti*. Kant ni po naključju imenoval svoja etična razmišljanja iz leta 1797 z naslovno formulacijo *Metafizika npravstva*, v nemščini *Metaphysik der Sitten*.

Glede na svoja izdelana in teoretsko izgotovljena stališča Descartes seveda ne more biti izhodišče za postmodernistična, v sebi izrazito postmetafizično zastavljena razmišljanja, ki zavestno opuščajo univerzalnost uma in prisegajo na partikularni um. S sklicevanjem na t.i. *transverzalni um* postmoderne smo nenadoma soočeni z mišljenjskim vzorcem, po katerem naj bi bila svoboda samo za svobodne. Tudi nekdanje univerzalne zahteve uma, kot so: solidarnost, pravičnost, enakost so domala razveljavljene; to seveda ne ostaja brez posledic za pojmovanje vloge intelektualnega dela in intelektualcev nasploh. Samo še v nedavni preteklosti, kot kaže Sartrovo pojmovanje, se je dejavnost intelektualcev povsem identificirala s prizadevanjem za univerzalizacijo. Z odpovedjo univerzalizmu naj bi nastopila celo doba konca *mojstrov mišljenja*, torej tudi takih, kot je Descartes.

Ne glede na vsa pričakovanja postmoderne, njene lastne nedorečenosti o koncu metafizike, ko filozofija hočeš nočeš mora ugotavljati, da je kritika metafizike v bistvu pripeljala do njene produktivne obnove, nikakor pa ne do njenega konca, je novoveška misel trajno aktualna glede na to, kako suverenost uma - pojmovana tudi kot skupna samozavest človeštva - dojema univerzalno. In ravno univerzalnost dojemanja umu omogoča njegovo vsestransko angažiranost, tudi ko gre za zelo občutljiva vprašanja iz področja etike, kajti kot nas nehoti prepričuje Descartes, ravno področje morale je tisto, kjer postanejo transparentne vse posledice prvih in najvišjih teoretskih resnic. Tudi v tem smislu je etika preizkusni kamen za um, ki sicer je in ostaja zakonodajalec za praktično delovanje.

Svet je v Descartesovem času z odkritjem do takrat Evropi neznanih kontinentov postal neskončno velik in razsežen, tudi ko je šlo za povsem nove in neodkrite možnosti razvoja. Meje rasti napredka so bile v takratnem času še neomejene, povsem drugačne kot danes, ko znanost na vseh ravneh že ugotavlja, da so naravne danosti omejene, in to vsak dan bolj. Reforma znanosti v spremenjenem svetu, celo poskus "svet poznan-

¹⁷ Hans Heinz Holz: Descartes, Campus Verlag, Frankfurt 1994, str. 9.

¹⁸ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke, Band 20, Suhrkamp, Frankfurt 1971, str. 123.

stveniti" sta pomenila iskanje novih reformiranih temeljev za racionalno prakso in hkrati še za moralo; do vsega tega je bilo treba šele priti, bolje zgraditi. Nikakor ne zadošča samo podiranje starega, kajti tudi z izgradnjo novega ne moremo pričeti takoj. Krucialno vprašanje, ki ga Descartes mora rešiti, je vprašanje bivanja takrat, ko se staro sicer ruši, novo pa še sploh ni zgrajeno.

Kaj zahteva ta vmesni svet? Predvsem praktično naravnost, ki naj bo globoko etične narave, zato *vita cartesiana* pomeni še konstruktivno oblikovanje posameznika. Kot angažirani um ob vzponu meščanstva skuša graditi na soglasju med človekovim individualnim in družbenim redom, ki se zdaj povsem na novo poraja, vsaj v tem smislu, ker ga ne usmerja nič več zunajsvetega po vzoru Avguštinove *Božje države*. Ideal filozofa, ki ga ima Descartes pred očmi, je ideal poznoantičnega filozofa, vsaj v tem smislu, ker mu gre za njegovo notranjo neodvisnost in nevezanost. Vendar za vsakim njegovim vprašanjem stoji v ozadju etična naravnost; to pa je in ostaja značilnost tega, kar imenujemo *vita cartesiana*. Kakorkoli že danes ocenjujemo vsebino te drže, k njej sodi tudi *taktiziranje* kot preživetveni imperativ, ki vedno znova opozarja na danosti in omejitve svobode v svetu, kjer kakšen filozof živi in deluje.

Filozofiranje po Descartesu ni proces, ki bi potekal pred publiko in bil izpostavljen intelektualnemu ekshibicionizmu. Paradoks te misli pa je v tem, ker je bolj kot katera koli druga spet angažirala filozofijo tako, da po tej plati spominja na starogrško. V čem je torej moč te misli, ki v bistvu gradi na angažiranem umu in hkrati apelu *živi anonimno*? Med drugim v tem, ker zavestno opušča mnenje množice in se pri tem potaplja v svojo lastno notranjost. Kot izhaja iz začetnega dela *prve meditacije*, je za znanstveno delo in za pot napredovanja razmišljanja k resnici potrebna *samota* zato, da bi proti vsakršni vnanji avtoriteti mišljenje samo sebe ponovno jemalo za svojo najvišjo in hkrati edino veljavno avtoriteto.

Ko gre za notranjost sklicevanje na Avguštinov vzor, ne zadošča, saj je notranjost pri Descartesu povsem drugače razumljena kot pri Avguštinu. Predvsem je notranjost podlaga za avtonomijo mišljenja, ki je zdaj spet tako suvereno kot pri Grkih, kajti ena izmed Descartesovih primarnih nalog ostaja *samoutemeljevanje mišljenja*. Pri tem ni preprosto odgovoriti, zakaj je takšno utemeljevanje možno z notranjostjo, kar pomeni z idejami, bolje z zavestnim obratom k idejam in ne s čim vnanjim, recimo z bitjo sveta, kot je to skušal pred njim precejšen del srednjeveške filozofije. Dejstvo je tudi, da je morala novoveška filozofija ontologijo in sliko sveta prepustiti teologiji. S tem si je v bistvu odkupila pravico, da se je več ali manj neovirano razvijala na področju spoznavne teorije, ki se je ravno v tem času osamosvojila in dejansko izoblikovala kot samostojna filozofska disciplina.

Obrat k ideji je zelo vplival na nadaljnji razvoj novoveške filozofije. Posledice vsega tega so vidne v filozofiji prejšnjega stoletja vsaj v tem smislu, ker se je med drugim začel očitno kazati tudi njihov negativen vpliv, namreč opuščanje objekta. Vendar filozofiji s to ugotovitvijo sploh ni šlo najprej za odpravo idealizma, ampak za novo pojmovanje odnosa med notranjim in vnanjim, med mislijo in predmetom. Kar še danes kot kartezijanstvo učinkuje pozitivno v delu najnovejših filozofskih usmeritev, je predvsem njegova *konstitutivna subjektivnost*. Še tak poudarek na prednosti objekta - materialistični obrat - v spoznavnem procesu pomeni, da to prednost moramo misliti samo z malo več subjekta in nikakor ne z malo manj.

Kot že rečeno, Descartes izhaja iz univerzalnosti uma, predvsem njegove enotnosti. Prav vse znanosti pomenijo eno in isto človeško modrost oziroma presodnost. Ta "ostaja zmeraj ena in ista, pa naj jo uporabljamo na še tako različnih predmetih, in ne dobiva od njih napósode večjega različka nego sončna luč od mnogovrstnih predmetov, ki jih osvetljuje. Zategadelj (človekovega) uma ni treba vklepati v nikake meje, saj

spoznanje ene resnice ne odvrtača - kakor ukvarjanje z eno večino - od iskanja druge, ampak nam je celo v pomoč."¹⁹ Človekovemu umu oziroma duhu ne moremo predpisovati meja, ne s tem ne z onim, recimo danes smemo povsem suvereno dejati, da ne samo s čim teističnim ali ateističnim. Primerjava s sončno lučjo in umom je sicer Plotinova, kot ugotavlja Ernst Cassirer,²⁰ vendar pomen, ki ji ga Descartes pripisuje, je predvsem univerzalnost uma, ki je tako zelo suverene narave, da za vse, kar biva - po prvem aksiomu *Meditacij* - sprašuje po vzroku, *zakaj biva*, celo po vzroku za bivanje Boga.²¹

Vedno znova je treba poudariti, da k univerzalnosti uma in samoutemeljevanju mišljenja bistveno sodi še etična razsežnost spoznanja; to pomeni, da gre za spoznanje, ki ni samo sebi namen, ampak prehaja v delovanje. Zato v svoji *Razpravi o metodi* (1637), ki je v marsičem avtobiografsko zastavljena, pove naslednje: "Zdelo se je namreč, da mi bo dano odkriti več resnice v tistih razmišljanjih, po katerih vodijo ljudje svoja lastna opravila in kjer jih mora zmotna presoja kaj kmalu kaznovati, kakor v umovanjih, katerim se vdaja učenjak v svojem kabinetu, spekulacijam, ki nimajo nobene praktičnega učinka in nima od njih ničesar pričakovati, razen da morda tem bolj laskajo njegovi ničemnosti, čim bolj so oddaljene od resnice in splošno veljavnih naziranj, ker je moral porabiti toliko več duhovičenja in umetničenja, da bi jim ovesil videz resnice. Jaz pa sem si zmeraj goreče želel, da bi se bil naučil razlikovati resnico od neresnice in da bi si tako pridobil jasen pogled v svoja dejanja ter varno hodil po poti tega življenja."²² Tako se je Descartes lotil sila občutljivega vprašanja odnosa med teorijo in prakso, ki ga po mnenju njegovih biografov kot izrazito etično vprašanje Descartes postavlja že od časov svojih znamenitih sanj z naslednjim: "Quod vitae sectabor iter? (Kateri poti življenja bom sledil?)"²³ Pri tem povsem sledi t.i. *naravni luči razuma* in njenim spoznavnim zmožnostim. "Ko pa sem se tako učil nekaj let iz knjige sveta in si prizadeval, da razširim krog svojih izkustev, sem se nekega dne odločil, da proučim sebe samega in zastavim vse sile svojega duha v to, da izberem pota, ki naj bi me vodila do spoznanja resnice. In to mi je uspelo, kot se mi dozdeva, mnogo bolje, kakor če bi se ne bil nikoli ločil od svoje dežele ali od svojih knjig."²⁴ Odgovor, ki ga Descartes ponuja, je samo globoko etično ozaveščena pot. Za kakšno etiko oziroma praktično filozofijo gre, kakšno resnico sporoča *vita cartesiana*?

Predvsem gre za suverenost uma, ki posega tudi na praktično področje, kajti tak poseg omogoča vera v um kot praktičen um, s katerim je mogoče usmerjati in določati prakso. Odločno je treba poudariti, da *vita cartesiana* ne dopušča podlage za oceno, da je Descartesova misel opurtunistična, konformistična, ali celo pasivna, kot tudi ne tega, da je neposredno navodilo za praktično delovanje. Ta tako zelo prevratna misel svoje prevratnosti nikakor ne izgovarja manifestativno ali celo deklarativno, skratka, ne paradi. Kot taka je seveda zgledna vsaj v tem smislu, ker preprečuje spreminjanje teorije v taktiko, kljub temu da zelo očitno taktizira samo zato, da teorijo kot teorijo sploh ohranja. Ponuja namreč zgled kako zdaj po sesutju marksistično boljševiskega socializma, na novo razmišljati o krucialnem odnosu med teorijo in prakso. Vsaj še v tem smislu je mogoče razumeti zdajšnjo aktualnost *vite cartesiane*.

Ko gre za teorijo, Descartes ugotavlja, da za znanost in teorijo mnenje in stališče večine nista odločilni, kajti večinsko mnenje ni dokaz za resničnost. Da je kakšna misel

¹⁹ René Descartes: *Pravila. Kako naravnati umske zmožnosti*, SM, Ljubljana 1957, str. 105-106. (nadalje *Pravila*)

²⁰ Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem, Erster Band*, Verlag Bruno Cassirer, Berlin 1911, str. 442.

²¹ Opombe k *Razpravi o metodi*, str. 215.

²² *Metoda*, str. 38-39.

²³ Slovenski prevod iz *Opomb k Razpravi o metodi*, str. 186, se glasi: "Katero pot bom v življenju ubral?"

²⁴ *Metoda*, str. 39.

resnična, tudi ne more biti "le kompilacija, napihnjena po mnenjih mnogih oseb", kajti nič se resnici ne more tako zelo približati "kakor preprosto umovanje človeka zdrave pameti",²⁵ saj je sinonim za misliti povsem samostojno, tj. za samodoločevanje in samouravnavanje mišljenja. Zdaj prejme sicer kantovsko vprašanje, *kaj pomeni v mišljenju se orientirati*, svoj zelo očiten poudarek na zdravi pameti, ki jo del sodobne teorije ponovno aktualizira, kot to dokazuje s svojimi deli sodoben nemški filozof po imenu Herman Lübbe. Ta si izrecno prizadeva za rehabilitacijo *common sense instance*, čeprav moramo upoštevati, da se vsebina pojmov skozi zgodovino zelo spreminja, tudi pojem zdrave pameti, ki pri Descartesu nastopa z izrazom *bon sens*.

Obnova praktične filozofije in etike v najnovejši filozofiji ni možna več samo na historičnem umu. Pojem napredka je zašel v krizo, izhod iz dezorientacije oziroma iz "krize orientacije" je možen s ponovno racionalizacijo *common sense instance*, ki po Lübbeju "zadošča za elementarno novo-orientacijo našega položaja"²⁶ v sodobnih razmerah. V tem smislu je *vita cartesiana* aktualna še toliko, kolikor pomeni ponovni razmislek o zdaj aktualnem in konstruktivnem pojmu *orientacije mišljenja* v filozofiji, vendar nikakor ne v postmodernistični sopomenskosti.

Z zdravo pametjo, ki jo Descartes razume kot modrost, v kateri sta združena *znane in krepost* oziroma *volja in razum*, se loteva tudi moralnih vprašanj. Kakor izhaja iz njegovega III. dela *Razprave o metodi* si je ustvaril "začasno", tj. "provizorično moralo" (*morale par provision*),²⁷ ki vsebuje troje pravil oziroma maksim njegove držbe, ali, kot sam pravi, svojega "moralnega kodeksa".²⁸ Kot take maksime pomenijo odnos uma do prakse, odnos, ki po njegovem ne temelji na taki gotovosti kot matematične resnice. S svojo prvo maksimo izraža lojalnost "postavam in običajem svoje dežele" ter poudarja, da se pri tem "trdnó držim vere, v kateri sem bil po božji milosti vzgojen od svoje mladosti".²⁹ Vsaj na prvi hip docela oportunistično in konformistično stališče do stvarnosti, vendar ta ni dana enkrat za vselej, ni nespremenljiva, kajti, kot ugotavlja: "Tako na svetu nisem našel ničesar, kar bi ostalo zmeraj neizpremenjeno v istem stanju."³⁰ Zato šteje med skrajnosti "vse obveznosti in obljube, s katerimi sami sebi jemljemo svobodo, da bi kasneje spremenili voljo".³¹ Toda kje so jasne meje med človekovo individualno svobodo in zunanjimi okoliščinami, ki se jim naj prilagajamo in pri tem sebe zatajujemo, morda samo zato, da ne bi po nepotrebnem bil moten red v svetu. Mnogo poznejša Adornova misel iz *Negativne dialektike* zato o naravi praktičnega uma, kolikor je ta povezan s pojmom svobode, ugotavlja naslednje: "Ukaz biti zvest, ki ga daje družba, je sredstvo za nesvobodo, toda samo s pomočjo zvestobe prinaša svoboda neposlušnost do zapovedi družbe."³² S tem prihaja do protislovja samoizkustva subjektov, ki so zdaj svobodni, zdaj nesvobodni in nehoti takšno *samoizkustvo* ponuja prva maksima Descartesove provizorične morale.

Spreminjevalne okoliščine je Descartes upošteval in to tudi naglas priznal. Pri tem se izrecno sklicuje na načelo zdrave pameti (*bon sens*), s katero ne sme biti nič v nasprotju, saj kako stvar, ki jo je nekoč sprejemal za dobro, ne more "odobravati tudi

²⁵ Ibidem, str. 41.

²⁶ Hermann Lübbe: "Orientierung". Zur Karriere eines Themas. Cit. iz *Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1982, str. 28-29.

²⁷ Metoda, str. 51.

²⁸ Ibidem, str. 54.

²⁹ Ibidem, str. 51.

³⁰ Ibidem, str. 52.

³¹ Ibidem.

³² Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 294.

pozneje, ko je morebiti prenehala biti dobra ali ko je sam nisem imel več za dobro."³³ Kakor se da razumeti Descartesa, ta s svojo zdravo pametjo v prvo maksimo provizorične morale, kot sistema praktičnega racionalizma, nehote vključuje še pojem *tolerance*, čeprav ga ne izgovarja na glas. Tudi ta mu omogoča, da živi anonimno, tako življenje pa omogoča samo *trdnost* in *stanovitnost*, kar je sporočilo njegove druge moralne maksime.

Razmere v življenju od nas zahtevajo odločitve, ki naj bi ustrezale resnici in gotovosti, kot je sam razlog, ki nas sili k odločitvi, resničen in gotov. Odločitev ne trpi polovičarstva, zato *vita cartesiana* kot praktična dejavnost apelira, da se "moramo odločiti za eno od dveh možnosti in ne smemo izbrane poslej imeti več za dvomljivo".³⁴ V tem smislu je *vita cartesiana* najprej *drža*, ki apelira na *odločnost* in *stanovitnost*, ki ji veljata za kreposti, tj. za vrednoti in ju kot taki razume kot nasprotje neodločnosti in trmoglavosti. Ti poslednji dve sta po njegovi presoji celo greh. Izrecen poudarek na odločnosti in stanovitnosti je predvsem zaradi tega, ker nedvomljiva odločitev, tj. sposobnost za odločanje ne omogoča samo individualnost, ampak v marsičem še nastanek etike oziroma etične biti nasploh.

Kot etično bitje je človek najprej praktično in delujoče bitje. Mnogo pred Kantom je že Descartes doumel izrazito etično držo človeka, ki vedno znova sprašuje, *kaj storiti* - sicer znano Kantovo drugo vprašanje. Takšno spraševanje se poraja že v človekovem vsakdanjem življenju in tudi od vsakega zahteva zelo konkreten odgovor pri odločanju za delovanje. Skratka, gre najbolj dobesedno za *odločiti se je treba*, čeprav to vprašanje še ničesar ne pove o tem, *kako* se je treba odločiti in kakšne posledice sledijo iz tega. Descartes pri tem posredno apelira na *čut odgovornosti*, s katerim naj posameznik svobodno oblikuje svoje življenje. Ravno v njegovi drugi maksimi provizorične morale začitimo potrebo po apriornosti, namreč, kot je pojasnjeval mnogo pozneje Nicolai Hartmann, gre pri tem, *kaj storiti* za to, da ta *kaj* "moramo nujno zagledati a priori" in v tem vidi kar "avtonomijo apriorizma".³⁵ S tem tudi zahtevani obrat k notranjosti kot zahteva po apriornosti, prejme svojo dodatno pomembno težo, ki, vsaj kar se Descartesa tiče, pomeni eno najbolj značilnih teorij vrojenih idej ali *ideae innatae*.

Že omenjena tretja maksima, pri kateri gre za "obvladovanje samega sebe" in manj za "spremembo vesoljnega reda", zaključuje celoto njegovih razmišljanj o tem, kakšne cilje si naj človek v življenju postavlja in čemu naj sledi v pomenu načela bivanja. Na kratko se to da povzeti z naslednjim: človek naj se ne žene za nedosegljivim in v tem je zadosten razlog, da biva srečno. Če je Descartesova tretja maksima svojvrsten stoičen ideal človeka, potem k temu idealu sodi še evdajmonizem, ki Descartesa mnogo bolj, kot je to morda sam želel, vsaj glede njegove etike, postavlja v bližino starogrške filozofije.

"Naša volja si namreč po svoji naravi želi le tisto, kar ji naš razum prikaže kot na neki način ostvarljivo."³⁶ Gre za to, da po Descartesu svojo voljo prilagodimo *nujnosti*, v tem pomenu je tudi sreča zanj spoznanje nujnosti. Z voljo se da odtegovati moči usode, opozarja Descartes, in "po mojem prepričanju je prav v tem glavna skrivnost tistih filozofov, ki so se za prejšnjih časov odtegovali moči usode ter kljub telesnim bolečinam in neugodnostim bede s svojimi bogovi merili v sreči".³⁷ Samo še z znanim rekom Seneke *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (vodijo usode voljnega, vlečejo,

33 Ibidem.

34 Ibidem, str. 53.

35 Nicolai Hartmann: *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1962, str. 6.

36 *Metoda*, str. 53-54.

37 Ibidem, str. 54.

tistega brez volje) je mogoče nazorno demonstrirati eno najbolj privlačnih etičnih načel stoicizma nasploh. Takšno stoično gledanje na svet oziroma, kot poudarja Descartes, "na vse stvari" zahteva ogromno vložene truda in miselnega urjenja in priznati je treba, da je stoicizem *vite cartesiane* eden najbolj privlačnih vidikov kartezijanske konstitutivne subjektivnosti.

Provizorična, tj.časna morala, kot izrazito praktično-dejavni odnos človeka do njegove stvarnosti, še ne vključuje metafizične utemeljitve in s tem tudi *vita cartesiana* pojmovana kot *proces k sreči* ni dokončno utemeljena vednost. Za to je potrebna izdelana metafizika in celoten sistem znanosti kot podlaga za najvišjo in najbolj popolno moralo, kakor jo imenuje Descartes sam, nekateri interpreti njegove misli pa, še posebej v primerjavi z začasno ali provizorično moralo, kar dokončna ali "definitivna morala".³⁸

V predgovoru k francoski izdaji *Principov filozofije* iz leta 1647, kjer poudarja enotnost vsega znanja in vseh znanosti s svojo znano prisposodbo o drevesu, velja podrobneje prislusniti temu daljšemu zapisu: "Tako je vsa filozofija kakor drevo: korenine so mu metafizika, deblo fizika, veje pa, ki poganjajo iz tega debla, vse druge znanosti. Te se reducirajo na tri glavne, namreč na medicino, mehaniko in moralo. Pod moralo pa razumem najvišjo in najbolj popolno vedo o etiki, ki je najvišja stopnja modrosti, kar predpostavlja popolno znanje vseh drugih znanosti. - Toda, kakor ne pobiramo sadežev ne od korenin ne od debla dreves, marveč samo od koncev njihovih vej, prav tako je glavna korist, ki jo imamo od filozofije, odvisna od tistih njenih delov, ki jih moremo spoznati šele nazadnje."³⁹ S tako določitvijo definitivne morale se seveda postavlja najprej vprašanje, če je kaj takega sploh možno, namreč, da bi vedno in na vsakem koraku človekovo etičnost absolutno utemeljevali. Kajti to bi dejansko pomenilo, da na znano kantovsko vprašanje, *kaj lahko vem*, odgovarjam dokončno in se vzpostavljam kot instanca absolutne vednosti, ki pa, kolikor um z njo operira, po znamenitem Heglovem uvidu pripelje celo do ukinitve celotnega vedenja - eno najdragocenejših spoznanj konca Heglove Fenomenologije.

Kot prva aporija najvišje, dokončne in najbolj popolne vede o etiki je že v tem, ker se na prvo etično vprašanje *kaj storiti*, sploh ne da odgovorjati mimo enkratnosti konkretne situacije, ki človeku zastavlja nalogo, da se odgovorno odloča. Ravno morala kot praktičen racionalizem in kot izrazita praktična drža človeka, od njega zahteva, da predvidi posledice izkustva, ki se še sploh ni zgodilo, vendar pri tem ni absolutne vnaprejšnje gotovosti, ki bi jo naj dajala teorija. Descartes je moral ta problem zelo resno začutiti, kajti njegova dokončna morala v bistvu ostaja samo na ravni programa, zgolj nakazanega, npr. z razmišljanji o velikodušnosti, odgovornosti, sreči, svobodi itd., a v celoti neizdelanega. Prepričljiv je v posamičnih detajlih, ki po eni strani učinkujejo kot neizgotovljeni deli njegove načrtovane dokončne morale, po drugi pa z njimi razumemo smisel provizorične morale tudi še s tem, da je vsaka morala glede na vprašanje, *kaj storiti*, vsaj po Descartesovem uvidu, samo provizorična, časna. Tudi v tem smislu, ker je temelj človekovega odločanja in ravnanja v času njegovega, samo končnega življenja, tj. med rojstvom in smrtjo. Vendar ta končnost življenja, ki se vsak trenutek svoje končnosti tudi zaveda, spremlja nesporna vednost o tem, da o kvaliteti življenja bistveno odloča to, koliko je ali ni etično oblikovano. Nobena znanost ni ta prava znanost in zares človeško vedenje, če ne izhaja iz etičnih temeljev. V tem so Descartesova razmišljanja o etiki dokončna in prepričljiva celo do te mere, da ta, ki bere

³⁸ Wolfgang Röd: Descartes. Die Genese des Cartesianischen Rationalismus, str. 158 in še posebej celotno VIII. poglavje.

³⁹ Opombe k Razpravi o metodi, str. 302.

misli tega francoskega filozofa, začuti, da je dejansko že vsako prazračetno spraševanje etično, tudi tisto, ki kot sprašujoče čudenje, - ta trajni izvor filozofiranja, o katerem sicer govori v *Traktatu o čustvih*⁴⁰ (53. paragraf) - sprašuje, kaj je to, kar je. Vsaj v tem ima Descartesov idealizem podobnost s Platonovim, ki ga ravno etična vprašanja pripeljejo do vseh drugih, tudi teh povsem ontoloških.

Tako je etika za Platona in Descartesa kot nekakšna ontologija človeka, vsaj za Descartesa tudi njegova časna morala, vir, da "bi živel kar mōči srečno".⁴¹ In v čem je vsebina sreče in kaj je to srečno življenje? Predvsem v tem, da je ni brez soglasja z umom, ki je vedno praktično naravnan. Kar ostaja trajna oporoka njegove provizorične morale, je v tem, da iz uvida v nemožnost absolutne vednosti in potrebe po sreči vsaka morala črpa svoj trajni življenjski element. Ta bi ji bil odvzet tisti trenutek, ko bi povsem in dokončno razpolagala z absolutno resnico, kajti, pred to si lahko samo na kolenu. Descartes kot filozof ve, da je o resnici bolje dvomiti kakor pa biti njen advokat ali celo zaklinjalec. Vsaj v tem smislu je podal temelje za tisto pojmovanje resnice, na katerem gradi precejšnji del filozofije od prejšnjega stoletja naprej vse do danes, namreč, da je resnica samo nastajajoča konstelacija. Vsakršna pot iskanja resnice, pot napredovanja iz zablod sveta in mišljenja, se smiselno najprej začne s pomočjo človekove notranjosti.

Med čem *prvim* in *poslednjim* je samo človek, ki kot delujoče bitje vedno znova sprašuje, *kaj storiti*, v tem vprašanju - toda samo kot vprašanju - pa je in ostaja prvi, trajen in poslednji temelj vse etike in predvsem etično ozaveščenega bivanja in delovanja.

⁴⁰ Descartesovo delo z naslovom *Les Passions de l'Amē* je Alma Sodnik prevajala kot *Traktat o čustvih*. Za ta svoj prevod dobi oporo v dejstvu, da je pri kartezijancih sedemnajstega stoletja "passion" imel "vedno trpni pomen", zato vztraja pri naslednji ugotovitvi: "Passion? je treba sloveniti s čustvom, čustvovanjem, čustvenim doživljanjem, nikakor pa ne z besedo 'strast'." Glej Opombe k Razpravi o metodi, str. 273.

⁴¹ Metoda, str. 51.

POVZETEK

OSNOVE DIAFORIČNE ETIKE II.

V pričujoči študiji skušamo nadaljevati razvijanje osnov diafориčne etike. 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 (razlike); diafore ne moremo zaobiti, preloma v strukturi bivajočega ne moremo odmisлити, ne da bi hkrati prenehali biti to, kar smo. Cilj diafориčne 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, razen umetelno-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 diafори.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE GRUNDLAGEN EINER DIAPHORISCHEN ETHIK II.

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 laesst, eine Ethik der Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur. Die Verbindung zur Natur kann aber diese Ethik nicht durch die Eliminierung von Diaphora gewaehrleisten. Diaphora ist dabei nicht zu umgehen. Der Bruch ist nicht wegzudenken. Ziel der diaphorischen Ethik kann also nicht eine romantische Wiederherstellung der absoluten Identitaet mit der Natur sein. Die Beziehung zu ihr kann nur auf einer hoeheren Ebene der dialektischen Vermittlung als ethischer Verantwortung fuer 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 sekundaere, Meta-Ebene (die primaere und unmittelbare Beziehung zur Natur ist naemlich schon laengst verloren und in ihrer Form nicht wiederholbar), wiedererreicht werden. Und diese Meta-Ebene, Ebene der kuenstlich-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 beding ist.

a) Diafora

Grški pojem diafora (lat. *differentia*, slov. razlika) je igral v dosedanji zgodovini filozofije komaj zaznavno vlogo. Prvi in takorekoč edini ga je uporabil Aristotel v svoji *Metafiziki*. Razumel ga je skoraj izključno (tako tudi Porfirios) kot "*differentia specifica*". Kljub temu pa je pri Aristotelu mogoče opaziti tudi drug pomen pojma diafore. "Z razliko (diafora) imenujemo tisto, kar je drugačno, ima pa kljub temu nekaj enakega, ne samo glede na število, temveč tudi glede na vrsto ali rod, ali glede na razmerje."¹ Kljub različnosti imajo reči tudi marsikaj skupnega.

Pri Tomažu je ta dialektika med enakim in različnim izgubljena, pri čemer uporabljaja pojem *differentia* v vsaj treh različnih kontekstih:

1) Kot "*differentia accidentalis*" (gre za razliko med različnimi, spremenljivimi stanji enega in istega individuuma).

2) Kot "*differentia numerica*" (ki je razumljena kot *differentia accidentalis propria*, t.j. ko obstaja razlika v akcidencah, ki so stalno povezane z individuomom - ljudje z različno barvo kože).

3) Kot "*differentia specifica*" (razlika vrst v istem rodu).²

V nemški klasični filozofiji je bil pojem diference obravnavan izključno kot neidentiteta, medtem ko se je v 20. stol. najprej pojavil v Heideggerjevi sintagmi "ontološke diference", kot razlike med bitjo in bivajočim. Nazadnje pa ga je uporabljal Deleuze (*Difference et répétition*).

Očitno je, da je bil pojem diafore v zgodovini filozofije tematiziran predvsem kot relacijski pojem, kot pojem, ki pravzaprav nima nobene samostojne vsebine. Samo Aristotel mu je pripisal relativno samostojnost, toda tako, da je bila pri tem bolj poudarjena identiteta kot sama razlika. Nasprotno pa vztrajam na stališču, da pojmu diafore pripada ontološka vloga, ki je predvsem za antropologijo in etiko fundamentalnega pomena. Zaradi tega tudi uporabljajam grški in ne bolj utečeni latinski pojem. Ker ima pojem "*differentia*" svojo lastno pomensko zgodovino, ki ni kompatibilna z mojo intenco, se raje obračam h komaj rabljenemu pojmu diafore.

Meyer-Abich, ki je bil zadnje čase deležen precejšnje pozornosti, je o razmerju človeka in narave zapisal naslednje:

"Narava se razvija z nami in tudi z vsemi ostalimi živimi bitji. Z nami se razvija tako, da pride v nas do jezika in umetnosti." "V bistvu človeka, v njegovi določitvi leži, da je lahko resnični človek, ne v človeški družbi, temveč le v naravni skupnosti z živalmi in rastlinami, vetrom in vodo, nebom in zemljo."³

Diafori se bom najprej približal per negationem, pri čemer se bom naslonil na omenjeni citat, ki predpostavlja prav to, česar v nobenem primeru ne morem sprejeti: to je nekritično identiteto med človekom in ostalimi naravnimi bitji, četudi je ta identiteta le cilj, ki ga Meyer-Abich skuša doseči v svojih prizadevanjih. Delim sicer njegovo prepričanje, da pride narava v nas do jezika, toda ta jezik, se glede na svojo formo obrača zoper njo; kot reprezentacijski fenomen je jezik namreč od narave ločen, in samo skozi to ločitev je govor o naravi, imenovanje njenih bitij in vrst, sploh možno. Pridružujem se tudi njegovemu mnenju, da je človek glede na svojo psihofizično enotnost neposredni del narave, je brat živalim, rastlinam, vetru, vodu, nebu in zemlji. Po drugi strani pa nisem pripravljen sprejeti njegovega prepričanja, po katerem

¹ Aristotel, *Metafizika*, V, 9, 1018a.

² Povzeto po: *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, str. 235.

³ Meyer-Abich Klaus Michael, *Wege zum Frieden mit der Natur*, Carl Hauser Verlag, Muenchen 1984, str. 100, 139.

psihofizična, ali kot pravi on "psihocentrična" enotnost, pomeni že celega človeka. Če bi bilo temu tako, potem si ne on in ne jaz ne bi razbijala glave s temi problemi.

"En kai pan" grška misel, ki jo je v 18. stoletju reaktualiziral Hoelderlin in tako odločilno vplival na Hegla, ta misel o enem in vsem pozablja najpomembnejše, to je opazovalca. Romantika (h katere tradiciji v določenem smislu pripada tudi Meyer-Abich) se nikoli ni mogla sprijazniti z dejstvom, da je občutek enotnosti z univerzumom razložljiv le skozi razdvojeno vlogo opazovalca, pri čemer subjekt tega občutja ne more nikoli postati eno z njegovim objektom (razen morda v kratkih mističnih stanjih, kjer pa je subjektiviteta v strogem smislu tako ali tako izgubljena, in torej o klasičnem pojmu zavesti ne more biti več govora. Šele post festum, ko je stanje vznesenosti prešlo, se lahko o tem poroča, toda enotnost je tukaj spet postala le objekt želje in ne ona sama).

Opazovalec je prvi pričevalec diafore. Pri opazovalcu je diafora že na delu, in to največkrat tako, da se človek tega ne zaveda. Toda to dejstvo v ničemer ne ogroža njegovega obstoja. Diafora je tukaj kot nevidna in nepremagljiva pregrada človekove biti, in hkrati kot ontološki hiatus v strukturi celote bivajočega. Na kakšen način se izraža diafora v človekovem življenju, bom najprej pokazal na primeru religij.

Zelo splošno rečeno je mogoče v sleherni religiji zaznati nek primarni dualizem, v katerega je ujet človek. Gre za diaforo, za prelom, ki ga človek čuti med seboj in obdajajočim svetom, neodvisno od tega, kako razume obdajajoči svet, in če se te razlike zaveda. To je lastnost vseh religij, tako arhaičnih (totemizem) kot tudi najbolj kompleksnih (krščanstvo). V najelementarnejših religijah človek čuti, da mora samega sebe razložiti, da mora svoji nenavadni podobi priskrbeti določen smisel; čuti namreč, da je drugačen. V poznejših religijah postane to občutenje za zavest; človek ve, da je izločen iz raja, da ni več eno z bogom, zato poskuša vse, da bi si izgubljeno enotnost spet povrnil. Ta "religare" (nazaj navezati, privezati) njegove religije je najuniverzalnejša zgodovinska forma, v kateri se kot njen poslednji temelj razkriva diafora, razlika med človekom in tistim Drugim.

Homo religiosus, ali profaneje rečeno homo simbolikus, je razumljiv le iz homo diaforicusa. V tem smislu je vsaka religija, ja, celo vsaka človekova dejavnost možna le, ker obstaja nekaj takega kot elementarna dvojnost, diafora med človekom in tistim, kar on ni, kar ni neposredni del njega samega, oz. kar ne čuti da je eno z njim; pri čemer ta ne-bit lahko privzema različne oblike. Diafora kot takšna pa ne poseduje eksistence zunaj človeka, nasprotno, najti jo je mogoče le v človeku. Tam kjer je diafora, prihaja zato vedno do dejavnosti s katero se jo - največkrat kot nezavedno formo - poskuša odpraviti. Ta dejavnost je bistvena dejavnost človeka kot simboličnega bitja.⁴

Znotraj zgodovine religije je mogoče zasledovati različne stopnje izražanja diafore. V totemističnih religijah npr. je bila diafora zgolj formalna. Kaj to pomeni? Priladnik totemističnih religij ne razlikuje med seboj, totemom, totemsko živaljo oz. rastlino in prednikom, za katerega verjame, da je ustvaril svet. Za totemizem je značilno, da med človekom, kozmosom in naravo skorajda ni mogoče zaznati razlike, zakaj s posedovanjem totema totemistični človek verjame, da je on hkrati tudi stvarnik sveta. Hkrati je tako človek in narava, stvarnik in ustvarjeni. Materializacija svete živali ali rastline v koščku kamna ali lesa, omogoča temu človeku permanentni stik z redom svetih stvari. Totemistični človek je hkrati posameznik, medved ali volk, ..., dobri ali zli duh in bog.

Toda kljub temu, da diafora tukaj celo za zunanjega opazovalca ni neposredno vidna, je vendarle mogoče trditi, da tudi arhaični človek zmore razlikovati, in sicer najprej med redom svetih in profanih reči. Totemistična celovitost je namreč možna šele

⁴ O tem obširneje v moji študiji "Uvod v antropologijo religije", *Anthropos* 1-2, 1996, Ljubljana.

po iniciaciji posameznika, šele z njo postane le-ta z vsem eno, razen s tistim, kar ostane obsojeno na profanost, to so bili otroci in ženske. Toda tudi ko je iniciiran v "en-kai-pan univerzum", to idilo maliči njegovo prizadevanje, da bi ubežal svetu profanega in neobvladljivega, skratka njegova simbolična dejavnost, v kateri - čeprav o tem ničesar ne ve - ponovno sestavlja svet. V toliko je diafora v totemističnih religijah zgolj formalna. Razlika med živaljo in totemom, med živaljo in njenim znakom, za tega človeka še ni realna. On sicer deli resničnost v različne dele, toda zanj ohrani vsak del celovitost v sebi, je hkrati njen reprezentant in ta celovitost sama.

Razlika med totemističnimi religijami in poznejšimi, kompleksnejšimi religioznimi sistemi, leži v načinu prezentacije diafore. Rekli smo, da je bila v totemizmu diafora zgolj formalna, po eni strani izražena v razmerju med totemom (znakom) in totemskim bitjem, po drugi strani pa med vsakokratnim posameznim pripadnikom religije in totemom; toda med temi formalno ločenimi deli vlada vsebinska enotnost. Spremembe v poznejših religijah pa gredo v smeri ukinjanja posredujoče funkcije znaka, to pomeni, da se stremi k bolj neposrednim odnosom do boga, oz. božanstev. Toda pogoj za odpravitev formalnega pojma diafore je nastanek vsebinskega, t.j. dejanskega pojma. S tem ko je bila formalno posredujoča vloga totema odpravljena, je postala diafora eo ipso konkretna. V egiptovski religiji denimo nihče več ni verjel, da je znak boga (slika ali kip) hkrati tudi ta bog sam. Znak je tukaj že zavestno razumljen kot metafora. V tem "religioznem nominalizmu" postane razlika med pojmom in njegovim objektom realna: je eno, ki predstavlja nekaj drugega, je torej dvoje. Znak, ki stoji med človekom in bogom, tako postopoma izgubi na svojem pomenu; je samo še posrednik, nek izginjavajoči medij, ki vodi k bogu. Šele skozi izginotje znaka postane razlika med človekom in bogom konkretna. Diafora postane vsebinska, človek pa ni več bog. Ta religiozna igra posredovanja najde svoj logični konec v judovski religiji, kjer posredujoča vloga znaka v celoti izostane, Bog pa postane absolutno Drugi. Človek zdaj ve, da je od Boga absolutno ločen; diafora postane absolutna. Pri tem pa je treba poudariti, da so vsi ti pojmi "za nas" in ne sestavni del opisanih religij.⁵

Četudi človekovo življenje že dolgo ni več religiozno v tradicionalnem pomenu besede, ostaja diafora vedno in povsod nevidna, toda fundamentalna strukturna vzrok/posledica človeškosti človeka. Sodobni človek ne išče samo odnosa do Boga, temveč do vsega, kar je lahko potencialni objekt njegovih interesov. Da je odnos lahko sploh možen, sta potrebni - kot že rečeno - vsaj dve entiteti, od katerih mora vsaj ena posedovati zavest o tem, da je druga nekaj Drugega; posedovati mora zavest o razliki, seveda ne brezpogojno zavest o diafori (ta je zaenkrat pomembna zgolj z vidika filozofske refleksije), temveč o razliki kot relacijskem pojmu.

Dejal sem, da naj bi bila diafora fundamentalna strukturna vzrok/posledica človeškosti človeka. Da bi jo kot tako lahko razumeli, se moramo za nekaj časa osredotočiti na strukturno ozadje diafore. Mnenja sem, da je Plessnerjev pojem ekscentrične pozicionalnosti doslej najplodnejši teoretski nastavek, s pomočjo katerega je mogoče razumeti in razložiti posebni položaj človeka znotraj organskega sveta. Ne samo zato, ker je kot noben drug pojem doslej, sposoben nakazati enotnost in različnost človeškega položaja znotraj narave in glede na njo, njegovo vpetost v svet bivajočega in hkrati njegovo izločenost, temveč tudi zato, ker je bil s tem najden "le" strukturni, regulativni princip, ki ga ni mogoče imeti za nekakšno metafizično bistvo človeka; po drugi strani pa ta princip omogoča razlago tudi za vse metafizične definicije človekovega bistva, ki so jih posamezni filozofi postavili na filozofski oder, s tem pa se kaže kot njihova skupna strukturna predpostavka.

⁵ O tem podrobneje v moji magistrski nalogi "Religija in filozofija filozofije", predvsem str. 5-60.

Vsa živa bitja so karakterizirana skozi svojo pozicionalnost, t.j. skozi samoposredovanje med notranjim in zunanjim. Vsako živo bitje je zato samoregulirajoč sistem. Kot pozicionalno bitje je tudi človek enak vsem drugim bitjem.

"Kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da je neki živi reči dan center njene pozicionalnosti, izhajajoč iz katere živi in z močjo katere doživlja in učinkuje? Kot temeljni pogoj očitno ta, da center pozicionalnosti, na katere distanci do lastnega telesa temeljijo vse danosti, do samega sebe zavzame distanco."⁶

S tem, da se center pozicionalnosti distancira od samega sebe, je dosežena totalna reflektivnost.⁷ Živo telo je s tem prispelo za svoj lastni hrbet.

"Še vedno sicer ostaja vezano na tukaj-zdaj", "toda od samega sebe se lahko distancira in med sabo in svoja doživetja postavi prepad. Potem je tostran in onstran prepada, vezano na telo, vezano na dušo in hkrati nikjer, brez doma, zunaj vseh vezi v prostoru in času, in takšen je človek."⁸

Na ta način uspe Plessnerju ohraniti kontinuum organskega sveta, ne da bi pri tem ponižal človeka na avtomatizem descendenčne teorije. Radikalni prelom s celoto bivajočega vzpostavi človek retrospektivno. Ta prelom je delo njegove reflektivnosti, ki je postala totalna (postala sama sebi predmet). Tako je mogoče trditi, da vlada med človekom in vsemi ostalimi živimi bitji prelom, ne da bi bil pri tem ta prelom sam označujoč in imanen celotni strukturi bivajočega. Razlike med posameznimi formami so tako primarno stopenjske, prelom znotraj njih pa je sekundaren, je delo človekove ekscentričnosti, njegove totalne reflektivnosti. Cel svet je tako enoten, pa čeprav predstavlja človek glede nanj popolnoma drug svet; ali če parafraziramo Schellinga: Je nekaj v naravi, kar v njej sami ni ona sama.

Razlika med biti in imeti, med dejstvom, da sem kakršen sem in da hkrati ta quoditas posedujem, o njem vem, je mesto na katerem se razkriva diafora. Dejal sem že, da je mogoče to mesto najti le v človeku. Ta nekaj, v čemer se človek bistveno razlikuje od vseh ostalih bitij, ni nič novega, ni nobena nova, vsebinsko ujemljiva entiteta, kot denimo duh pri Schelerju, temveč je samo pogled, je prazna forma, ki si lahko naredi za predmet vse kar jo obdaja, vključno s samo seboj. In prav ta nevtralni pogled, ta reprezentacijski fenomen brez lastne vsebine, je najbolj radikalni prelom, ki ga dopušča organski svet; je diafora, strukturna vzrok/posledica ekscentrične pozicionalnosti. Tako kot ekscentrična pozicionalnost ni nobena pozitivna vsebina, tako je tudi diafora zgolj forma, ki omogoča posredovanje med različnimi vsebinami. Kjer je posredovanje, tam je tudi diafora in obratno. Nepremostljiva razlika znotraj narave je samo za zavest, kljub temu pa ostaja narava na sebi, vključujoč človeka, bistveno enotna. Vsi filozofski dualizmi so brez ekspliciranja pojma diafore v končni fazi nerazumljivi⁹, pa tudi zgodovina človeka, njegova kultura, glede na katero se človek v primerjavi s preostalo naravo postavlja na višji vrednostni nivo, je samo posledica tistega fenomena, kjer je mogoče dejansko najti prelom, toda samo kot pogoj, samo kot regulativni princip.

Toda zakaj smo se odločili za pojem diafore, ko pa uporabljamo Plessner, na katerega se tukaj sklicujem, pojem distance, ki načelno pomeni isto. Zato, ker je distanca pri Plessnerju relacijski pojem. Človek se lahko distancira; v tem procesu distanciranja diafora ni nujno cilj tega procesa. Tudi višje razvite živali se lahko namreč v določeni meri distancirajo, toda o diafori, kot do konca pripeljanem procesu distanciranja, tu vendarle

⁶ Plessner Helmut, *Die Stufen des organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter, Berlin 1965, str. 289.

⁷ Totalna reflektivnost pomeni pri Plessnerju zadnjo stopnjo reflektivnosti in ne kot se morda na prvi pogled zdi, izginotje objektivnega sveta v človekovih mentalnih stanjih.

⁸ Plessner, *Stufen*, str. 291.

⁹ Kot denimo problem duše in telesa, kjer je dvojno aspektivnost (pozicionalnost), posredovanje med notranjim in zunanjim, na temelju delovanja diafore, mogoče razumeti kot vsebinsko-ontološki prelom.

ne more biti govora. Diafora namreč ni brezpogojni rezultat distanciranja. Zato želim s pojmom diafore zaznamovati neko dejstvo, ki ga je znotraj filozofske refleksije mogoče obravnavati kot ontološki pojem na sebi, pa čeprav diafora ni nič nasebnega, od človeka neodvisnega.

Vprašanje, ki si ga moramo zdaj zastaviti se glasi: Kako pravzaprav sploh pride do nastanka diafore; kaj počne človek in kako to počne, da postane govor o diafori v filozofskem smislu upravičen? Odgovor na to vprašanje leži v človekovi zavesti.

Človek opazuje naravo, opazuje reči, ki vzbujajo njegov interes. Čeprav se človek tega postopka največkrat ne zaveda, pa je diafora kljub temu že locirana v njem, predstavlja bistveno strukturo tega postopka. Zavestno opazovanje predpostavlja ločitev opazovalca in opazovanega. Toda za diaforično etiko je ta ločitev manj pomembna, zato se bomo posvetili pojmu diafore, ki nastane v zavestnem procesu opazovanja samega in ne tistemu pojmu, ki je že vselej kot predpostavka navzoč v ekscentrični poziciji človeka.

Če opazujem drevo, bodisi kot umetnik ali gozdar, bodisi iz brezinteresnih, estetičnih ali interesno pogojenih tehničnih razlogov, v obeh primerih naredim iz drevesa kot neke poljubne reči, t.j., dokler ni v nobenem razmerju z menoj, predmet svoje zavesti. Zdaj se lahko temu drevesu posvečam tudi takrat, ko ne stoji več v svoji resničnosti pred menoj in vpliva na moja zavestna stanja. To pomeni, da je drevo s tem izgubilo del svoje samostojnosti.¹⁰ Drevo kot reč sicer še naprej eksistira zunaj mene, in tu tudi ne kaže, da bi se karkoli pripetilo, toda po drugi strani dobi to drevo kot predmet določeno mesto v zavestnih stanjih mojih možganov. S tem se je zgodila podvojitve izvorno od človeka neodvisnega drevesa na realno in ideelno drevo. To podvojitve pa je mogoče razumeti kot možno grožnjo za njegovo nadaljnjo eksistenco. Človek se lahko ukvarja s poljubnim predmetom, ne da bi ga videl, ne da bi imel pred seboj njegovo realno podobo. Lahko kuje načrte, kaj in kako namerava storiti z njim kot realno rečjo, ne da bi imela v tem trenutku te mentalne igre za konkretno drevo kakršne koli realne posledice. Zunaj realnega drevesa eksistira njegova ideelna podoba kot njegova drugobit, ki stoji človeku, njegovim interesom, poljubno na razpologa, kadarkoli in kjerkoli. Med realnim in ideelnim drevesom stoji diafora kot nevidna stena med človekom in drevesom kot rečjo, med človekom in naravo na sploh.¹¹

Čeprav je diafora možna samo skozi refleksivno zavest, pa ta pojem kljub temu ni samo mentalno dejstvo, temveč tudi konkretno, in sicer zaradi podvajanja sveta, pri čemer podvojitve nikoli ne gre na račun ideelnega, temveč vselej na račun realnega sveta. Mi podvajamo naravo, jo trgamo narazen, ne morda zato, ker bi bila narava na sebi že nekaj razdvojenega, temveč zato, ker je diafora kot možnost dana že s strukturo ekscentrične pozicijske dejavnosti, dejansko pa se udejanja skozi dejavnost naše refleksivne zavesti.¹² Človek se od narave razlikuje, se od nje loči tako, da jo ponotranji, da si jo naredi za predmet. Človek se z naravo igra četudi je zunaj nje, t.j., ko se giblje izključno v mislih. Ona sicer še naprej ostaja pogoj njegove eksistence, njegovega preživetja, zakaj tudi on sam je po vsebini le narava in nič drugega kot narava, toda ta njegova

¹⁰ Da je ta postopek tipičen samo za človeka, dokazuje dejstvo, da tudi višje razviti primati niso sposobni ponotranjiti slik reči. Njihovo razmerje do reči je omejeno na zaznavanje konkretno navzoče reči. Če bi primati posedovali refleksivno zavest o predmetih, potem bi lahko tvorili njihove ideelne podobe, to pomeni, da bi lahko imeli abstraktne pojme.

¹¹ Pojem narave uporabljam v zelo širokem pomenu skupnosti vseh aktualnih in potencialnih objektov človekove zavesti.

¹² Način, kako je Aristotel kritiziral Platonov nauk o idejah, je mogoče v določeni meri označiti za nemestno. Če je delitev sveta na realnega in idejnega nekaj dobrega ali slabega je drugo vprašanje, toda dejstvo ostaja, da je to ločevanje univerzalni izraz naše tako-biti. V tem smislu je bila Platonova filozofija bolj realna od Aristotelove, ki je skušala ločitev zabrisati.

naravnost ima paradoksalno formo: človek je narava in človek ima naravo.

Na podoben način govori o tej problematiki tudi Heinz - Ulrich Nennen v svojem delu "Ekologija v diskurzu".

"Že en sam rudimentarni zavestni akt razbije enotnost doživljanja in delovanja. Oba momenta stopita narazen in se podvojita v refleksiji; v zavesti postane doživetje doživljeno in delovanje izkušeno, in ena najbolj preprostih zunanjih značilnosti refleksijskih procesov je poskusno delovanje, s tem se človek postavi v diskurzivno razmerje do sveta."¹³

Iz citata pa je vendarle moč razbrati, da Nennen problematizira samo ločitev, ki se kaže znotraj človeka, to je ločitev na doživljajoče in delujoče bitje. Tudi ta je sicer pogoj za vzpostavitev "diskurzivnega razmerja do sveta", toda to je za Nennen-a dejstvo, ki ga naprej ne problematizira več. Za nas pa je odnos do narave šele pravi začetek etike. Šele na podlagi dejstva o obstoju diafore, ki kaže na ločitev človeka in narave, se lahko njegov odnos do nje problematizira na ravni etike. Ta, na diafori temelječi odnos je že na sebi etične proveniencije. Toda najprej še pogledjmo, kako je pravzaprav s pojmom odnosa?

b) Odnos

Če je diafora po eni strani rezultat človekove refleksivne zavesti, po drugi strani pa je le-to kot modus ekscentrične pozicionalnosti tudi samo mogoče razumeti kot diaforo, potem imamo pri človeku kot nosilcu te zavesti opraviti z odnosom, v katerem je narava postavljena nasproti narave. Če je človek narava v katerem je ta postala za zavest, potem seveda ni mogoče govoriti o radikalni ločitvi človeka in narave, saj je tudi človek narava, hkrati pa je ta v formi okolnega sveta pogoj njegovega preživetja. Če je človeka formalno mogoče označiti s formulo "narava + refleksivna zavest", pri čemer je ta zavest vselej zavest o naravi (razen pri samozavedanju), to je o tistem, v kar je postavljen, kar je njegov arhe, potem je mogoče problem diafore poenostaviti tako, da mnogoplastni in problematični pojem človeka zamenjamo s pojmom refleksivne zavesti (vse drugo v človeku je namreč narava v različnih stopnjah). Pravo nasprotje je potemtakem umeščeno med naravo in zavestjo. Toda zavest na sebi ni nič pozitivnega, ni nobena vsebina, temveč zgolj ekscentrični pogled, skozi katerega narava - rečeno s Heglom - ve za samo sebe. Težava človekovega razmerja do narave leži bistveno v tem, da si domišlja, da je njegova zavest (res cogitans, jaz, samozavedanje, duh, pogled...) več kot zgolj forma, da je skratka nekaj pozitivnega, na sebi eksistirajočega, da zaseda nek določen prostor v njem, neko skrivnostno metafizično mesto, v katerem naj bi bila lokalizirana njegova differentia specifica.¹⁴ V določenem smislu je mogoče reči: človek, to je zgodovina postopne transformacije brezvsebinske zavesti v subjekt kot

¹³ Nennen Heinz - Ulrich, Oekologie im Diskurs, Westdeutscher Verlag, Opladen 1991, str. 36.

¹⁴ Kot je že Plessner prepričljivo pokazal, zavest ni nobeno posebno mesto v nas, ni nobena samostojna sfera. "Zavest ni v nas, temveč smo mi v njej."

merodajno vsebinsko normo. Na koncu tega procesa se človek ne identificira več z naravo, temveč samo še z lastnim pogledom, s to prazno nasebnostjo forme.

Diafora je dejavna, ustvarja vsebine le v nekem odnosu. Da bi to razložili, bomo najprej opravili krajši ekskurz v filozofijo Martina Bubra, točneje v njegov spis "Pradistanca in odnos", v katerem gre na prvi pogled za enako problematiko kot jo zasledujemo mi, toda s povsem drugačnimi akcenti.

V tem spisu gre Bubru predvsem za princip človeške biti (Prinzip des Menschseins). Etična zastavitev vprašanja ostaja tukaj v ozadju antropološke. V Plessnerjevi maniri tudi Buber ne izhaja iz trdnega pojma duha, temveč si prizadeva osvetliti njegove ontološke pogoje, ki jih najde v fenomenih pradistance in odnosa. Princip človeške biti tako ni enostaven, temveč sestavljeni, je dvojni princip, dvojno gibanje, pri čemer je prvi predpostavka drugega.

"Prvi je pradištančiranje (Urdistanzierung), drugi je vzpostavljajanje odnosa (In-Beziehung-treten). Da je prvi predpostavka drugega sledi iz tega, da je mogoče le z distanciranim bivajočim, točneje: s tistim, kar je postalo samostojno nasproti-stoječe (selbstaendiges Gegenueber), stopiti v odnos. Samostojno nasproti-stoječe pa obstaja samo za človeka."¹⁵

Buber sicer izrecno poudarja, da "prvi" in "drugi" ne kaže razumeti v smislu časovnega sosledja, kajti, "ni mogoče misliti nobenega biti-nasproti-svetu (Einer-Welt-Gegenuebersein)", "ki ne bi hkrati že bil nek ravnati-se-do-njega-kot-sveta (Zu-ih-r-als-Welt-sich-Verhalten), t.j., ki ne bi bil hkrati že obris odnosnega razmerja". Toda Buber vztraja pri tem, da je prvi princip pogoj - ne izvor - drugega. To stopanje v odnos konstituira svet; brez odnosa, o katerem pri živalih, ki niso sposobne distanciranja, ne more biti govora, ni možen svet. Zaradi tega govori Buber o človeku kot "stanujočem gostu" v neizmerni zgradbi.

"Da pa to je, leži v tem, da je bitje, katerega bit odriva od sebe bivajoče in ga prizna na sebi. Šele to odrinjeno, vzdignjeno nad golo prezeno, delno osvobojeno gonila potreb in nuj, distancirano in s tem samemu sebi dano območje (Bereich), je več in drugačno kot zgolj območje. Šele ko je nekemu bivajočemu nek bitni sklop samostojno nasproti, ko mu postane samostojno nasproti-stoječe, je svet."¹⁶

To pa ima za Bubra naslednje konsekvence:

"Svet kot cel in en mi resnično daje le zrenje svetno prebivajočega, ki mi je nasproti v svoji polni prisotnosti, in s katerim sem se, sam prisoten kot celovita oseba, (Gesamtperson) postavil v odnos. Zakaj samo v takšnem nasprotistojemem je človekovo območje in vse, kar njegova območja dopolnjuje v duhu, končno eno."¹⁷

Ta svet, ki tako postane eno, se po Bubrovem prepričanju zgodi na dveh ravneh: v odnosu človeka do reči, in v odnosu do soljudi. Reči, tako dolgo dokler niso v nobenem razmerju s človekom, so navzoče v tistem, kar Buber imenuje z besedo območje. Šele skozi človekov odnos do njih, dobijo reči svoje mesto v svetu.

"Samo človek kot človek distancira reči, na katere naleti v njihovem območju, in jih postavi v samostojnost kot nekaj, kar zdaj v svoji funkcijski pripravljenosti čakajoč nanj (funktionsbereit) obstaja naprej, da se jih vedno znova polasti in jih aktualizira."¹⁸

S tem postanejo reči razpoložljive za človeka, služijo mu za izpolnitev njegovih smotrov. S tem, ko so reči postavljene v "za-sebnost" (Fürsichsein) - kot pravi Buber -, s tem ko jim je podeljena "posebnost" (Sondersein), postanejo orodje. To je elemen-

¹⁵ Buber Martin, Schriften zur Philosophie, Werke Bd. I, Koelsch Verlag, Muenchen 1962, str. 412.

¹⁶ Buber, Schriften, str. 413.

¹⁷ Buber, Schriften, str. 415.

¹⁸ Buber, Schriften, str. 417.

tarno izhodišče sleherne tehnike. Buber je ob tem celo prepričan, da človek na ta način podeljuje rečem njihovo "samostojnost".¹⁹

Popoln pa postane odnos za Bubra šele v razmerju človeka do sočloveka, v katerem se osebe vzajemno potrjujejo.

"Temelj biti-človek-s-človekom (Mensch-mit-Mensch-sein) je to dvoje in eno: želja slehernega človeka, biti potrjevan od ljudi kot to, kar je, ja, kar lahko postane, in človeku prirojena zmožnost, da pač na tak način potrjuje soljudi."²⁰

Na ta način pomeni odnos med ljudmi sprejem "drugosti" (Anderheit). To pomeni, da je "elementarna drugost drugega" nujno izhodišče za odnos do sočloveka.

Po tej predstavitvi sledi moje distanciranje, ne od Bubra kot sočloveka, temveč kot sofilozofa. Najpomembnejša razlika v najinih stališčih je v tem, da jaz zahtevam za reči natanko to, kar je Buber pripravljen sprejeti šele v razmerju do sočloveka, t.j. sprejetje (akceptiranje) drugosti. Kako lahko pride do tako kardinalne razlike? Prvič, Buber izhaja iz pojma distance, jaz iz pojma diafore. Ker je distanca, kot sem že omenil, relacijski pojem, ki je tematiziran iz človeka, t.j. antropocentrično, ima to neznanse posledice za reči. Toda svoje antropocentrične pozicije se Buber ne zaveda, oz. je vsaj ne problematizira, sicer ne bi mogel trditi, da postane bivajoče priznано v sebi šele skozi človekovo distanciranje. Povsem v duhu biblije razume Buber človeka kot podeljevalca imen. Šele s pomočjo imena, ki ga človek podeli neki reči, postane le-ta "nekaj", človek pa njen gospodar. Skozi imenovanje človek podeljuje rečem njihovo "posebnost", hkrati pa Buber verjame, da reči s tem pridobijo svojo "samostojnost" in "zasebnost". Toda ta samostojnost ne more biti pristna, ker reči na sebi za Bubra niso možne. Samostojnost reči je pravzaprav samostojnost za človeka, "zase" je pravzaprav "zanj". Reči onstran človeka tako niso nič, nekaj postanejo šele takrat, ko jim človek dodeli smisel.

Človeškost človeka je pri Bubru reducirana - v skladu z zahodno tradicijo - na prazno nasebnost njegove forme. Na ta način je vsaka identifikacija človeka s svetom narave že vnaprej izključena. Po drugi strani, izhajajoč iz pojma diafore, iz podvojitve reči na realne in idealne, pa smo mi prepričani o tem, da se skozi ta akt samostojnost reči pravzaprav izgubi, saj postanejo s tem potencialno odvisne od človeka. Skozi odnos do reči le-to namreč iztrgamo iz primarnega konteksta in si jo naredimo za predmet, ki mi je s tem vselej na voljo. Pri tem pa ni naravna reč tista, ki potrebuje odnos s človekom, temveč obratno, odnos je interes človeka, je primarni interes njegove diaforične strukture.

Ker imamo pri Bubru opraviti z netematiziranim, radikalnim antropocentrizmom, se mu ob tem ne zastavljajo nobena vprašanja, nobeni problemi. Če pa antropocentrizem, ki se ga človek načelno ne more osvoboditi, postane zavestna predpostavka, potem postane na tem temelju vsaj naša agresivnost do reči očitna. S tem pa seveda reč ne postane zase, temveč za nas. To pa ima, kot bomo videli, pomembne etične konsekvence.

Ker Buber rečem ne pripisuje drugosti, se zato zanj na tej ravni še ne pojavlja etika, ki jo on, tako kot celotna zahodna tradicija, omejuje samo na medčloveška razmerja. V tem smislu je Buber tipični predstavnik 3000 letne tradicije, v kateri je narava reducirana na status golega sredstva,²¹ Toliko o Bubru.

Diafora, na sebi zgolj forma, je dejavna, vsebino podeljujoča samo v odnosu (vsebino podeljujoča tukaj pomeni hkrati vrednote postavljujoča in znanje oblikujoča),

¹⁹ Buber, Schriften, str. 418.

²⁰ Buber, Schriften, str. 420.

²¹ Ta ista zgodovina premore seveda tudi nekaj izjem, kot so npr. Frančišek Asiški, Jakob Boehme in Albert Schweitzer.

in to ne šele v odnosu človeka do človeka, temveč primarno že v odnosu do naravne reči. Rečeno z drugimi besedami: Odnos, ki temelji na pojmu diafore, je vselej že etični, in to v dvojnem pomenu.

c) Odgovornost

Če vzpostavim z nekim poljubnim X odnos in ga naredim za del mentalnih vsebin mojih možganov, potem sem ta X oropal njegove samostojnosti in neodvisnosti; iz njegove realne sfere sam ga prenesel v ideelno. Njegova ideelna podvojitve, oz. tisto, kar je vsebina te podvojitve, postane v celoti odvisna od osebne volje subjekta tega odnosa - X izgubi svojo samostojnost. Teza, ki jo tukaj zastopam, se glasi, da predstavlja ta ideelna raven hkrati tudi mesto ideelne odgovornosti, kot predstopnjo realne odgovornosti. Če pridem z določenimi cilji, nameni iz ideelne ravni ponovno h konkretni, k dejanski reči, postane ideelna odgovornost samodejno realna, konkretna.

Tako dolgo, dokler z X-om nisem v nobenem odnosu, je le-ta reč. Zavestni odnos naredi iz te reči predmet; reč kot predmet postane s tem zame. Toda z rečjo, ki jo naredim za predmet, ne morem biti vedno v odnosu, zakaj človekovi odnosi - interesi so številni. Ta med-rečjo-in-predmetom je stvar. Skozi odnos se reč na sebi (o kateri, tako kot pri Kantu, ni mogoča nobena pozitivna sodba, razen o dejstvu njene eksistence, njenega quoditasa) podvoji v stvar (realna reč) in predmet (ideelna reč). V tej podvojitvi je že vsebovana anticipirajoča (ideelna) odgovornost. Reč mi namreč te podvojitve ni dopustila, jaz sem si jo prilastil; v tem se kaže moj agresivni poseg v samostojnost reči.

Odgovoren sem zato, ker vem, da je moja zavest napadalna in agresivna; prisvoji si vse, na kar naleti, je posesivna in preoblikuje samobit vsega in slehernega. Ne more dopustiti, takšna je njena "narava", da ostane nekaj tako kot je, na sebi in za sebe. Zavest trga reč iz njenega primarnega konteksta, in zaradi tega posega v intimnost drugega in drugačnega je zavest eo ipso odgovorna.

Prisvojitve nekega X-a je dejstvo, ki kot tako nagovarja le formo tega postopka, toda konkretno je prisvojitve vselej tudi že podeljevanje smisla. Reč (ki je kot taka za nas vselej brez vsebine) si vedno prisvajamo kot "nekaj". Ta "nekaj" je primarna forma vrednotenja. Najuniverzalnejša forma vrednotenja pa je dajanje imen. Le-to pomeni prisvajanje brezvsebinskega kot "nekaj", kar dobi v tem aktu vsebino in postane s tem za človeka; to pripisovanje smisla pa je vrednotenje. Vrednotenje, skozi katero postane neka reč predmet, pomeni naprej integracijo ideelne forme reči (predmeta) s strukturo moje vednosti. Kot primarna vrednostna forma se predmet integrira v vednost vselej kontekstualno, to pomeni, glede na ze obstoječo vednost. Ta obstoječa vednost konec koncev tudi odloča, kot kaj se neka reč transformira v predmet; zato med rečjo in predmetom ni nujnega kontinuuma, ni istosmiselnosti.

V tem smislu poseduje vsak odnos določeno vrednostno strukturo, ki se nanaša na ideelno, t.j. predmetno raven podvojitve. To pa hkrati pomeni, da je sleherni odnos v bistvu etičen. Ker se vrednost postavljajoča etična raven nanaša samo na predmetno področje, to hkrati pomeni, da reč kot taka (na sebi) ne poseduje nobene vrednote; Narava kot vrednota na sebi je zato neutemeljena zahteva, saj ne upošteva antropomorfnosti odnosa. Vrednote so namreč možne le tam, kjer obstaja vrednotenje, tega pa je zmožen samo človek; vrednote so smiselne le kot antropomorfnimi pojmi.

Ker torej reč na sebi ni nobena vrednota, ne more biti del etike. Toda ko se iz ideelne sfere spet obrnem k realni, pred menoj ne stoji več reč, temveč realni predmet (stvar), torej nekaj vrednostnega. Toda vrednostnost tega predmeta ne naredi celotne reči, saj je vrednotenje antropomorfnost limitirano; dejali smo namreč, da med rečjo in predmetom ni ekvivalence. To pa pomeni, da je na ravni vrednot odgovornost možna

samo glede na predmet, ker pač reč ni nič vrednostnega. Pri tem pa je problematično to, da naša praksa ne spreminja predmeta, čeprav se zdi to človeku skorajda samoumevno, temveč reč na sebi; eksistenca predmeta je namreč zgolj ideelna. Zato odgovornosti za reč ni mogoče iskati na ravni vrednot, temveč v naši vednosti o tem, da nam je zavest skozi diaforo nastavila past.

Z ideelno, vrednostno, predmetno strukturo je povezana samo anticipirana odgovornost, t.j. odgovornost zaradi izvršene podvojitve in odgovornost pred možnimi posledicami konkretnih dejanj. Odgovoren sem namreč za to, kakšne cilje in namene imam z določenim predmetom, v kakšne kontekste ga postavljam in kako ga vrednotim. Realna, konkretna odgovornost pa ni na višji ravni le zato, ker gre tu za praktično dejavnost, temveč tudi zato, ker stojim zdaj nasproti reči, ki je toto genere drugačna od mene in katere kajstvo mi ostaja principiello skrito. Reč, to je nekaj na stvari, kar mi, mojemu antropomorfizmu, ne more postati predmet. Po drugi strani pa stojim pred realnim predmetom (stvarjo). To je tista stran neke reči, ki jo razumem tako kot jo pač lahko razumem, t.j., kot jo lahko transformiram zase. Ne stojim torej pred enim, temveč pred dvojim. Objekt mojega delovanja tako ni neka enost, temveč dvojnost; pred mano stojita reč in predmet hkrati. In eno v tem dvojem mi ostaja popolnoma tuje in neznano.²² S to diaforično vednostjo (vednostjo o diafori), s pomočjo katere postane drugost reči nekaj povsem očitnega (ne da bi lahko o vsebini drugosti posedovali kakršenkoli pojem), dobi odgovornost za naravne reči svojo zadnjo in odločilno utemeljitev. Diaforična vednost postane tukaj diaforična etika, splošni pojem odgovornosti pa diaforična odgovornost, t. j. odgovornost, ki jo označuje njena dvojna struktura: ideelna, anticipirajoča ter realna, konkretna.

S človekovo zavestjo je diafora že tu, toda ne za zavest samo. Za zavest postane diafora šele skozi vednost o njej, t.j., v samozavedanju. Za aktualno odgovornost je ključnega pomena, da vem za diaforo in o njej, da mi najelementarnejša raven mojega kako-sem in kako-delujem, ne ostane tuja. Zato diaforične etike ni mogoče misliti mimo antropologije.

Neposrednost med človekom in naravo je nedosegljiva, ker diafore ni mogoče odpraviti; diafore med rečjo in predmetom ni mogoče odstraniti. Razliko med obema je sicer možno s pomočjo razvijajoče se vednosti o rečeh teoretično zmanjšati, toda po drugi strani ostaja tukaj naša ekscentričnost kot forma fundamentalnega razlikovanja, ki nas ločuje od vsega bivajočega. Povezanost z naravo je tako lahko samo sekundarna, to je povezanost na temelju diaforične odgovornosti zanjo. S pomočjo diaforične odgovornosti je mogoče doseči posredovano enotnost z naravo. Toda odgovornost, ne zato, da bi rešili sami sebe ali omogočili prihodnjim generacijam življenje, temveč zaradi narave same, in to kljub temu, da na sebi ni nič vrednostnega.

²² Zgodovinsko gledano pomeni odnos arhaičnega človeka do narave, ki jo je le-ta občutil kot nekaj strašnega, tujega in neznankega; cezuro, od katere naprej je mogoče govoriti o etičnem odnosu. Upam si celo trditi, da ima etika svoj izvor v človekovem odnosu do narave in ne do sočloveka, saj so bila vsa velika občutja kot so čudenje, strah, strahospoštovanje, čaščenje..., najintenzivnejša prav v odnosu do narave. Za arhaičnega človeka je bila primarna forma drugosti narava in ne človek. Košček tega izginulega strahospoštovanja si je v 19. stoletju prizadeval ponovno obuditi A. Schweitzer, toda žal na času neprimeren, bolj mistični kot racionalni način. Nasprotno pa mi verjamemo, da je to mogoče doseči tudi na racionalni način, in sicer z vednostjo o diafori in njenih posledicah.

Grška sofistika kot motivacija za filozofiranje

FRANCI ZORE

POVZETEK

Filozofija oziroma njen sofistični "duh" v drugi polovici 5. stoletja pr. Kr. pomeni odločilen preobrat in je pravzaprav motivacija za nastanek tako imenovane klasične atenske filozofije Sokrata, Platona in Aristotela. V tem času prehoda med arhaičnim in klasičnim grštvom delujejo tako imenovani pozni "predsokratiki" (kot nadaljevalci zgodnjih šol), sofisti in tudi že Sokrat, ki ga imamo ponavadi za začetnika klasičnega obdobja antične grške filozofije.

Čeprav obstajajo med posameznimi filozofi tudi precejšnje razlike pa je mogoče pokazati tisto točko spremembe, tisto *κρίσις*, iz katere se je porodila klasična grška filozofija. Boj filozofije proti sofistiki je paradigmatično postavljen pri Platonu in rečemo lahko, da pomeni osnovo vsakega filozofiranja, ki noče samo zapadati v sofistiko.

ABSTRACT

GREEK SOPHISTICS AS A MOTIVATION FOR PHILOSOPHISING

Philosophy, i.e. its Sophistic "spirit" in the second half of the 5th century BC, signifies a decisive turn and it was indeed the motivation for the appearance of the classical Athenian philosophy of Socrates, Plato and Aristotle. In this time of transition from the archaic to the classical Greek period, the late "pre-Socratics" (as continuers of early schools) and the Sophists were active, as well as Socrates, who is usually considered the beginner of the classical period of ancient Greek philosophy.

Even though philosophers differ among themselves to a degree, it is possible to identify that point of change, *k.*, from which classical Greek philosophy was born. The struggle of philosophy against Sophism is paradigmatic in Plato and one could say that it represents the basis of every branch of philosophy that does not want to become Sophism.

V prispevku nameravam podati pogled na filozofijo druge polovice 5. stoletja ter na odločilen preobrat v tem času, ki pomeni motivacijo za nastanek tako imenovane klasične atenske filozofije Sokrata, Platona in Aristotela. Čeprav govorimo o sofističnem "duhu" časa (gl. 1. pogl.), pa se moramo zavedati, da gre za čas, ki je v vsem nasprotnem duhu/umu (voûç) in človeku kot duhovnemu/umnemu bitju, za doseganje

česar gre filozofiji v prvi vrsti. Gre za dobo, v kateri umanjka pristni agon prejšnjega časa,¹ nadomestijo pa ga številne oblike medsebojnega obračunavanja.

V tem času gre za filozofe, ki se sicer v zgodovinah filozofije ponavadi pojavljajo v različnih obdobjih: za pozne "predsokratike" kot nadaljevalce zgodnjih šol (gl. 2. pogl.), sofistice (pri tem nas bo najbolj zanimal sofistčni logos, saj na tem gradi tudi sama sofistika; gl. 3. pogl.) in Sokrata, ki ga imamo ponavadi za začetnika klasičnega obdobja antične grške filozofije. Dejansko pa gre za sodobnike² in za čas prehoda med arhaičnim in klasičnim grškim časom.

Čeprav obstajajo med posameznimi filozofi tudi precejšnje razlike (sicer večkrat bolj povezane s tem, ali delujejo v Atenah ali kje drugje), bom vendarle skušal pokazati, v čem skupaj predstavljajo tisto točko spremembe, tisto κρίσις, iz katere se je porodila klasična grška filozofija na čelu s Sokratom, Platonom in Aristotelom (gl. 4. pogl.). Boj filozofije proti sofistiki je paradigmatično postavljen pri Platonu in rečemo lahko, da pomeni osnovo vsakega filozofiranja, ki noče samo zapadati v sofistiko.

1. Sofistični "duh" dobe

Čas 5. stoletja pomeni za Grke (in še prav posebej za Atence) čas burnih sprememb, izjemno krizno obdobje, katerega rezultat je prevlada določenega načina mišljenja, ki bi ga lahko imenovali sofistčni duh. Iz tega pa je izrasla tako imenovana "klasična" grška filozofija.

Že čas Periklove vladavine, ki ga običajno vidimo kot čas razcveta Aten, nosi v sebi vse nastavke za kasnejše dogajanje. Ta razcvet se namreč nanaša na zgolj določena področja življenja in na vrednote, ki so še danes "na ceni", tako da o njem lahko prej govorimo z obzorja razvoja današnjih demokratičnih, merkantilističnih in kulturnjaških vrednot, kot pa z obzorja filozofije.

Periklove Atene pomenijo "podružabljanje" življenja, kar se kaže v demokraciji in v παιδεία, ki postane dostopna vsem.³ Celotno življenje postane javno in se iz domov in palač preseli na ulico, kjer svoje mnenje množici zlahka vsili najglasnejši.⁴ Platon pravi, da v demokraciji - sicer izrasli iz težnje množice po bogastvu - vsak "delo, kar kdo hoče" (ποιεῖν ὅτι τις βούλεται, R. 557 B 5-6).⁵ "Umetnost" postane iz sakralnega kulturni dogodek, namenjen zabavi in zanimanju (zanimivosti), "modrost" pa niha med pragmatičnostjo in ekscentričnostjo.

Smrt Perikla v začetku 6. stoletja pa pomeni dokončno zmago trgovcev in duha porabništva, svobodnjaštva, stremušstva in zarotništva. To pripelje v skoraj tridesetletno

¹ O tem gl. F. Zore, *Logos in vprašanje biti v grški filozofiji* (doktorska disertacija), Ljubljana 1996, § 4.

² Večina izmed njih je štela leta 450 pr. Kr. nekje med 20 in 40 let, le Anaksagora jih je imel menda že okoli 50. Gre za Parmenidove naslednike in branilce (Zenon, Melisos) ter za heraklitovca Kratila, za Anaksagoro in Empedokla, za sofiste (Protagoras, Gorgias) in atomiste (Leukipso, Demokritos) ter za Sokrata. Izmed drugih pomembnejših grških avtorjev spadajo okvirno v ta čas tudi Herodotos, Tukidides, Evripides in Hipokrat.

³ Seveda pa skupno število kakšnih 40.000 prebivalcev Aten in Pireja z vsemi "demokratskimi" pravicami predstavlja le kakšno desetino celotnega prebivalstva. Tisto, kar je pri tem "demokratično", je dejstvo, da je človek ustreznega spola, starosti in rodu (nesuženj in nepriseljenec) dobil pravico voliti in vladati, ne da bi mu bilo treba prej dokazovati svoje sposobnosti ali dobronamernost. Max Weber govori o zamenjavi stare aristokratske državne in družbene ureditve ("Adelsspolis") z meščansko ("Bürgerpolis"); gl. M. Weber, "Agrarverhältnisse im Altertum", v: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, str. 37-40.

⁴ Podobno ravna "demokratična duša": vsakič počne tisto, kar jo ravno premami - včasih se celo ukvarja s "filozofijo" (gl. Pl. R. 561 C 6 - D 7).

⁵ Kratice imen antičnih avtorjev in naslovov njihovih del po H. G. Lidell - R. Scott - H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1977, str. XVI-XXXVIII.

peloponeško vojno in jo - kljub porazu Atencev in njihove demokracije⁶ - tudi preživi. V duhu tega časa prevladujejo relativizem in kritičnost ter racionalno spodkopavanje vrednot v religiji, pravu, morali in politiki; s problematiziranjem vsega omenjenega pa se vse to vzpostavi tudi kot teorija. V tem smislu bi lahko govorili o spreminjanju mitološkega načina mišljenja v racionalno mišljenje, vendar pa tega ne smemo - kakor je v navadi - neposredno prenašati tudi na filozofijo kot največjega nasprotnika sofistike.

Prav sofistika, ki se pojavi v tem času, odraža duha te dobe in njeno modrost (ne pa morda Sokrates ali Platon), zato so se sodobniki nad sofisti manj ali vsaj manj resno zgražali kot nad njihovimi kritiki. Tudi ime σοφιστής je dobilo slabšalen prizvok šele prek Sokratove in Platonove kritike sofistike, medtem ko so svoj čas med ljudmi dejansko veljali za spretni, večje in izkušene. Ko so poučevali retoriko, politiko in filozofijo, so priučevali ljudem predvsem usposobljenost (ἀρετή) za politično življenje v razmerah demokracije.

Sofisti se obračajo na vse, ki so pripravljeni za lastno usposabljanje plačati, in ne le na izbrance. Tako je postajala modrost tako rekoč množičen pojav, kakšna pa je bila ta modrost v Atenah, nam v svojem opisu peloponeške vojne opiše Tukidides: "To je edino mesto, ki mu zaradi prevelike modrosti meščanov nihče ne more storiti dobrega, ne da bi ga prevaral." (3, 43) Ravno za politično modrost se zdi, kot da jo ima vsakdo, čeprav hkrati vsi vedo, da za vsako drugo opravilo lahko najdemo le omejeno število veščakov.⁷

Razumljivo je, da je v razmerah demokracije in relativnosti vrednot cvetela retorika in to predvsem eristična. Platon pravi o atenski πόλις, da in rada in veliko govori (φιλόλογός τέ ἐστι καὶ πολύλογος, Lg. 641 E 5-6). Zgovornost, ki je kmalu postala predmet pouka, je "črpala hkrati iz demokracije in iz demagogije",⁸ pri tem pa je "izvirno povezana z lastninskimi zahtevkami".⁹

Hkrati se uveljavita spoznanji o relativnosti govora in o moči govora. V tej luči moramo razumeti tako grški ideal εὖ λέγειν ("dobro povedati") kot temeljno zahtevo λόγον δίδόναι ("podati logos"). Gre za borbo logosov, toda ne za agon v arhaičnem smislu, ampak bolj za ἔρις, prepir.¹⁰

Εὖ λέγειν, "dobro povedati", ne pomeni povedati resnice, ampak uspešno govoriti. Za Grke temeljna zahteva λόγον δίδόναι, ki morda najbolje izraža grški odnos do predhodnikov in sodobnikov,¹¹ ne pomeni pokazati resnico, ampak podati prepričljive argumente. Tudi dialektika je tu le večina dvoumnega obračanja besed, ki ima morda le zunanjo podobnost s sokratsko-platonsko dialektiko, čeprav tudi ta podobnost nakoplje filozofiji dovolj težav.¹²

Osnova, ki omogoča takšno razumevanje, leži v postavki o "dveh logosih" (δύο λόγοι)¹³ ali "dvojnih logosih" (δισσοὶ λόγοι),¹⁴ kar pomeni, da je o vsaki stvari

⁶ Po vojni zavladala trideseterica, v kateri najdemo tudi Platonove sorodnike. Zatem pride na oblast vlada, ki obsodi Sokrata na smrt.

⁷ Prim. takšno Protagorovo utemeljevanje demokracije, izpričano pri Platonu, *Prt.* 322 D 5 - 323 A 4.

⁸ R. Barthes, *Retorika Starih*, Ljubljana 1990, str. 18.

⁹ *Isto*, str. 19.

¹⁰ Ο ἀγώνες λόγων (antilogijah) in ἄγων τῆς δόξης pri Tukididu gl. V. Kalan, *Tukidides: logos zgodovine in razredni boj*, Ljubljana 1983, str. 48 (tu tudi o nekaterih razlikah med antilogijami pri Tukididu in Protagoru) in 80. - Iz prepira med λόγοι se posmehuje Aristofanes v *Oblakinjah*, ko na oder postavi Pravični in Nepravični (ἄδικος) logos (*Nu.* 98 f).

¹¹ Prim. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962, str. 38.

¹² Del obtožnice proti Sokratu ga pravzaprav obtožuje, da je sofist, Platon pa se še v dialogu *Sofist* trudi pokazati razliko med sofistiko in filozofijo.

¹³ Trditev, da o vsaki stvari obstajata dva nasprotna logosa, je Protagorova (gl. DK [=Diels, Hermann - Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch.* 5. Auflage, Berlin 1934 (1. Band); 1935 (2. Band); prva izdaja 1903] 80 B 6a).

mogoče podati (vsaj) dve različni besedi, govoriti na dva različna načina, povedati dve resnici.¹⁵ Prevlada naj tisti logos, ki je močnejši, kar je utemeljeno tudi v sofistčni teoriji prava: prav(o) je prav(o) močnejšega. V tem obzorju se pokaže pomen sofistčne zahteve τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, "narediti šibkejši logos močnejši", kot je izpričana pri Protagoru (DK 80 B 6b).

Burckhardt pa zavrača tezo, da je nauk o dveh logosih pospešil razpad grštva; ta nauk pravzaprav le konstatira dejansko stanje, prav tako, kot ga le ugotavlja tudi nauk o pravici močnejšega.¹⁶ Tisto pa, kar je osnova vsega omenjenega, je kriza resnice; to dejansko krizo resnice sofisti le teoretsko utemljujejo, medtem ko predstavlja Sokratovo in kasneje Platonovo delovanje prav načelen boj za resnico.

Sofistika je v 5. stoletju veljala "le kot nekaj samorazumljivega"¹⁷ in kaže, da kljub nekaterim novostim, ki jih je prinašala, ni zbudjala pretiranega zgražanja, ampak je postala celo modna.¹⁸ Zdelo se je, da v času krize resnice ponuja prave odgovore, ki se jih večina sčasoma oprime. "Sofistična večšina se je pri tem razširila med ljudi kot *modus vivendi*, kot način, kako se prebiti skozi spremenljivi potek življenja."¹⁹

Tako lahko Buchheim sofistiko označi kot "avantgardo normalnega življenja",²⁰ kar hkrati nakazuje, da sofistika ni le fenomen 5. stoletja pr. Kr. Prav tako pa lahko - seveda ne brez aluzij na novoveško razsvetljenstvo - upravičeno govorimo o razsvetljenski vlogi sofistov v družbenem in političnem življenju tistega časa.²¹

2. Nadaljevalci predsokratskih šol

Daljnosežne spremembe so se zgodile tudi z razumevanjem zgodnjih grških mislecev, predvsem Parmenida in Heraklita. Lahko rečemo, da se že v 5. stoletju zgodi tu nekaj bistvenih premikov, ki so osnova za vse kasnejše tradicionalne interpretacije. Prvi je že ta, da kdo brani in zagovarja učiteljev nauk (kot se je to zgodilo pri cleatih), kot da je razkritje resnice biti nekaj, kar lahko branimo z dokaznimi postopki.

Poleg tega pa je značilen tudi postopek dokazovanja. Zenonove aporije, ki so pravzaprav antilogije - mimogrede: Zenon je za svoje poučevanje zahteval plačilo! - (gl. DK 29 A 4), nam bolj izzvenijo kot duhovite domislice, primerne za očaranje poslušalcev, kot pa dejanska podpora Parmenidove misli, podobno pa bi lahko trdili tudi za Kratilovo "nadgradnjo" Heraklita, češ da v isto reko ni mogoče stopiti niti enkrat, sploh pa za njegovo miganje s prsti (gl. DK 65, 4 = Ar. *Metaph.* Γ 5, 1010 a 7 in naprej).

Če je sofist, kot ugotavlja Platon, "plačan lovec na mlade in bogate" ter "trgovec s stvarmi duše" (*Sph.* 231 D 3-6),²² potem spada takšno "zagovarjanje" Parmenida in

¹⁴ To je tudi naslov anonimnega spisa o sofistčni večini, imenovanega tudi *Dialekseis*, napisanega ob koncu 5. stoletja (DK 90).

¹⁵ Tu se pravzaprav kar vsiljuje primerjava s teorijo o dveh resnicah poznosrednjeveškega nominalizma, ki je predstavljal enega od temeljev nastanka novoveške filozofije in s tem omejitve filozofske resnice na znanost kot *močnejšo* od dveh resnic.

¹⁶ Gl. J. Burckhardt, *Kulturgeschichte Griechenlands*, Berlin 1940, str. 694 in naprej (9./III.). [Gre za delo z izvirnim naslovom *Griechische Kulturgeschichte*, ki ga navajam po izdaji iz leta 1940, kjer so izdajatelji izpustili opombe in nekatere ponavljajoče se odlomke, knjigi pa tudi spremenili naslov. Zaradi lažje orientacije v drugih izdajah poleg strani navajam še številko razdelka in poglavja.]

¹⁷ *Isto*, str. 694 (9./III.).

¹⁸ *Prim. isto*, str. 707 (9./III.).

¹⁹ Th. Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986, str. VIII.

²⁰ Gl. naslov njegovega dela, navedenega v prejšnji opombi. Buchheim tudi pravi, da je "sofistična vzgoja proces asimilacije" (*isto*, str. 125).

²¹ Tako M. Emsbach, *Sophistik als Aufklärung*, Würzburg 1980.

²² *Prim. tudi Ar. SE* 165 a 21-22: "Kajti sofistika je navidezna modrost, resnična pa ne, in sofist je trgovec z navidezno modrostjo, ne pa s pravo."

Heraklita, osnovano na radikalnem skepticizmu, vsaj k slednjemu, saj sta njuna "nauka" v sofistični preobleki pri Zenonu in Kratilu postala roba za prodajo - pa če sta jo prodajala za denar ali le kot pravo modrost.

Celo sam Parmenides postane v obzorju sofističnega duha mislec, na katerega se sofisti sklicujejo: če je samo resnica, potem je res, karkoli rečemo; če je samo bivajoče, nebivajočega pa ni, o slednjem tako ne moremo govoriti, če pa govorimo o tem, kar je, je to nujno tudi res. Če je isto biti in misliti in govoriti, potem ni mogoče niti narobe misliti (pomeni: ne misliti) niti lažno govoriti - to je sklep, ki ga sofistika izpelje iz "predsokratske logike".

Tudi Heraklitovo mišljenje tu dobi novo podobo, ki se je še do danes ni povsem oteslo: vse se spreminja, "vse teče",²³ torej ena resnica ni mogoča. Čeprav je to očitno nauk "heraklitovca" Kratila (ki ga je Platon dobro poznal, saj je bil njegov učitelj filozofije pred Sokratom), pa vpliva tudi na Platonov in Aristotelov negativen odnos do Heraklita; Aristoteles ravno v kontekstu Kratilovega relativiziranja resnice pravi, da se v filozofiji ne sme "heraklitizirati" (ἡρακλειτίζειν; *Metaph.* Γ 5, 1010 a 11).

Toda vprašanje ustreznega razumevanja Parmenidove in Heraklitove misli se v tistem času ne zastavlja. Že Sokrata (in za njim Platona) namreč zanima ravno na novo ("sofistično") razumljena arhaika, saj ta takrat edinole obstaja. Vprašanju starega, izvornega razumevanja starih mislecev se izogne in zavzame odklonilno stališče do ocenjevanja božanskosti starih, to je tistih, ki jih nekateri imenujejo "božanski". Gadamer pravi: "Ali 'božanski ljudje' govorijo resnico, ali so bili v časih, ki so bili bližji bogovom, v svoji resnici povsem razumljeni in le danes niso več, tega Sokrates dejansko ne želi odločiti. On ve samo o svojem lastnem neznanju in nevednosti tistih, ki jih lahko vpraša."²⁴ Še več: neprestano čutimo Sokratov "dvom, ali modrost starejših pesnikov sploh še razumemo".²⁵ Vprašanje razumevanja same izvirne misli je tako brezpredmetno iz dveh razlogov: zaradi vprašljive možnosti razumevanja in zaradi dejanske neprisotnosti te misli.

Pojavlja pa se problem, kaj je z odmevi te misli v takratnem času, to pa je na primer tudi vloga, ki jo odigra Kratilos v istoimenskem Platonovem dialogu²⁶ in ki ga torej ne moremo razumeti kot Platonovo polemiko s Heraklitom kot takim. Glavna Sokratova sogovornika v *Kratilu* predstavljata ravno dva pola tedanjega grštva: Hermogenes novo sofistiko, "heraklitovec" Kratilos pa razumevanje arhaične misli v novih razmerah.²⁷

Na glavno vprašanje dialoga *Kratilos*, ali je pravilnost imen stvar dogovora ali pa je ime pravilno po naravi, imata vsak svoji vlogi ustrezen odgovor. Hermogenes se ne more dati prepričati, "da je pravilnost imena kaj drugega kot dogovor (συνθήκη) in soglasje (ὁμολογία)" (*Cra.* 384 D 1-2), trdi torej, da so imena dana "po postavi (νόμος) in navadi (ἔθος)" (*Cra.* 384 D 6-7). Pravilnost je le še v pravilni uporabi dogovorjenega - kot vemo, pa sofistom ni tuja niti zloraba tega, če je le dovolj prepričljiva, da uspe. Kratilos pa trdi, da so vsa imena pravilna po sebi, "da je pravilnost imena vsakemu od bivajočih prirojena po naravi (φύσει πεφυκυία)" (*Cra.* 383 A 4-5). Vsa imena so

²³ Izrek πάντα ρεῖ še danes pripisujejo Heraklitu in ga imajo za temelj njegove misli; o tem in o možni pristni interpretaciji tega izreka pri Heraklitu gl. F. Zore, *n. n. m.*, § 20.

²⁴ H.-G. Gadamer, "Platon und die Dichter", v: *Griechische Philosophie I*, Gesammelte Werke 5, Tübingen 1985, str. 190.

²⁵ *Isto*, str. 204.

²⁶ Tu povzemanj nekatere ugotovitve iz: F. Zore, "Resničnost imen in govora pri Platonu in Aristotelu", *Phainomena*, let. 5 (1996), št. 15-16, str. 90-102.

²⁷ V tem dialogu se soočita dva Platonova filozofska učitelja: Kratilos, ki ga je Platon poslušal v mladosti, in Sokrates, čigar učenec je postal nekako pri dvajsetih letih.

pravilna, saj so imena ravno, kolikor so pravilna (prim. *Cra.* 429 B), kdor pa ne govori pravilno, "takšen dela samo hrup (φωφείν), ko se po nemarnem premika, kot če bi kdo s tolčenjem premikal bronasto posodo." (*Cra.* 430 A 5-7)

Hermogenes torej predstavlja in zagovarja novo, sofistično tezo, da so imena (tako kot vse ostalo) θέσει, po stavi, Kratilos pa, da so - v skladu z arhaično filozofijo - φύσει, po naravi.²⁸ Vendar pa stvar ni tako preprosta. Platon se dobro zaveda, da v novih razmerah arhaična filozofija ni več mogoča, da Kratilovo φύσει ni in ne more biti več Heraklitovo φύσει, saj tu ne gre več za izkušnjo φύσις, ampak za "tezo" o njej.

Tako je jasno, da pristno nadaljevanje Parmenidove ali Heraklitove misli ni bilo več mogoče, ampak da je njuno mišljenje kot zapisano lahko postalo le "material" za zasnovanje filozofije ter tudi vsega podfilozofskega, kar se je kdaj sklicevalo nanju. Pravo vprašanje tistega časa, torej boj med sofistiko in filozofijo, je svoje argumente sicer lahko črpalo iz zgodnjih mislecev, jasno pa je, da sta takrat "μῦθος in σοφία arhaičnega grštva odpovedala".²⁹ Izraz tega stanja razkroja je sofistični "duh" in "iz te dekadence vznikne filozofija kot tisto zadnje, nujno, edino možno, zadnji izhod".³⁰

3. Sofistični logos in sofistična "filozofija"

Že v poglavju o sofističnem duhu dobe je bilo povedano, kako je bila v tem okolju razumljena beseda λόγος, pri tem pa je postalo jasno, da je tu že izvršena redukcija izvornega pomena besede na λόγος kot zbir zbiranja besed v govor, in sicer skoraj izključno izrečni govor. Sofistična "filozofija" tisto modrost vsakdanjega življenja, ki je veljala v tem času, artikulira na ravni "teorije".

Rečeno je bilo, da je osnova sofistike kriza resnice. Iz tega izhaja potreba, da se preverja tisto, kar ima kdo za resnično, temu nasproti pa je mogoče svobodno postaviti novo tezo oziroma novo resnico, ki jo zopet lahko utemeljujemo po postopku λόγον διδόναι. Tako je vsaka trditev, ki hoče biti resnična, status *teze, postavke* (θέσις). Tudi ko se sprašujemo, ali je nekaj (na primer zakoni, verski običaji, moralne zahteve) po naravi (φύσει) ali po stavi (θέσει), sta to zopet le dve *postavki*, ki ju tehtamo. Na ta način je že v izhodišču praktično nemogoče resno zagovarjati tezo o naravnosti.

Sofistična razprava o naravnosti in postavljenosti torej postavi v novo luč tudi arhaični φύσει: takoj ko se začne o tem na tak način razpravljati, postane stvar popolnoma drugačna ne glede na to, za kakšen odgovor se zavzemamo. Gadamer razlaga, kako je bilo videti to v času, ko je "sofistika določila duh vzgoje", na primeru prava (pravega, tistega, kar je prav in pravo): "Raznovrstnim variantam sofističnih teorij prava je skupno to, da podajajo neko 'utemeljitev' prava." Ne glede na to, kako ga utemeljujejo, so že s samim tem postopkom "v sebi zaobrnille smisel prava", "so ga zaničale, četudi mu 'izrekajo oprostilno sodbo' ('freisprechen)".³¹ Pravo, to, kar je prav, torej ni več nekaj samoumevno veljavnega, ampak postane nekaj, kar lahko postavimo pod vprašaj: kaj je prav(o) in na čem temelji, da je prav(o)? Sofistično vprašanje seveda odkrito napeljuje na nekakšno zunanjo utemeljitev. Delanje pravega mora imeti svoj zunanji motiv in mora biti v interesu tistega, ki tako ravna.³²

Tudi tisti pa, ki skušajo zagovarjati naravnost prava (in ostalih stvari, npr. pravilnosti imen) v maniri starih, so s tem že vpleteni v sofistično utemeljevanje. Ne na-

²⁸ Starejša antiteza je pravzaprav νόμος : φύσει, toda tudi θέσις je po pomenu analogna νόμος τιθέναι (gl. F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1965, str. 162, 163).

²⁹ I. Urbančič, *Zarastrovstvo izročilo I*, Ljubljana 1993, str. 448.

³⁰ *Isto*.

³¹ H.-G. Gadamer, *n. n. m.*, str. 195.

³² Tako vidijo nekateri sofisti v postavitvi prava (postavi) interes šibkih, drugi pa moč(og)čnih.

vsezadnje je tudi Kratilova drža v istoimenskem Platonovem dialogu - da je namreč govorjenje vedno po naravi pravilno, kajti če ni, sploh ni govorjenje - značilen sofistem. V sofističnem času "pravost in pravstvena vzgoja ..., ki v nadaljnjem prenašanju starajočih se oblik ne premeta nobene odpornosti proti vpadu samovoljnega spreverčanja s pomočjo sofističnega duha",³³ sami stopita v službo sofistike ter tako postaneta stvar Platonove in kasneje Aristotelove filozofske kritike.

Teorija o resnici kot postavki ima namreč daljnosežne posledice: če smo namreč danes postavili eno resnico, tako da smo jo uspeli z logosom ubraniti, lahko jutri postavimo drugo in tudi ta bo obveljala, če bomo le v njen bran lahko podali dovolj močan logos. Lahko bi rekli, da s tem sofisti utemeljijo logiko poljubnega spreminjanja tradicije in uvajanja novotarij, proti čemur se bori tudi Platon.³⁴

Sofistično ontologijo izraža znani Protagorov stavek, imenovan *homo mensura*,³⁵ ki se glasi: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (DK 80 B 1) V Sovrètovem prevodu: "Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, ne bivajočih, kako niso."³⁶

Heideggrov prevod tega Protagorovega besedila se glasi: "Vseh stvari (namreč tistih, ki jih ima človek v uporabi [Gebrauch] in rabi [Brauch] ter potemtakem stalno okoli sebe, χρήματα χρῆσθαι) je mera (vsakokratni) človek, prisotnih, da prisostvujejo tako, kot prisostvujejo, tistih pa, katerim ni dano prisostvovati [versagt bleibt anzuwesen], da ne prisostvujejo."³⁷

Ob in s takšnim prevodom Heidegger opozarja, da Protagorovega človeka ne smemo gledati iz obzorja novoveške subjektivitete (Descartesa). Človek oziroma njegov jaz se tu določa "z vsakokratno omejeno pripadnostjo v neskritost bivajočega".³⁸ Glede na to, da je pri Protagoru bit še vedno mišljena kot prisotnost, resnica pa kot neskritost, moramo iz tega tudi mero razumeti kot "omejitev in umerjenost na okoliš neskritega".³⁹ Tisto, kar je v tem izreku poudarjeno, je prav omejenost spoznanja resnice biti bivajočega "na vsakokratni okoliš spoznanja in izkušnje sveta".⁴⁰

Iz te prevladujoče izkušnje skritosti je treba razumeti tudi zanikanje možnosti spoznanja, pri čemer Protagora predvsem opozarja na skritost bogov kot skritost njihove prisotnosti, odsotnosti in izgleda (gl. DK 80 B 4). Radikalni skepticizem Gorgija pa pomeni popolno zaprtje izkušnje neskritosti: vse je skrito, nič ni prisotno (gl. DK 82 B 1 in 3). S Parmenidovimi besedami bi lahko rekli, da gre tu za neprehodno pot Niča oziroma resnice zgolj v njeni skritosti in biti zgolj v njeni odsotnosti. Takšno radikalno umanjkanje resnice pa pomeni razpad nekega sveta, ko ni mogoče nič več (o čemer govori omenjeni Gorgijev fragment) in je na ta račun mogoče vse (o čemer priča tedanje življenje, tudi sofistov).

Sofistika tako vsili način filozofiranja, ki bi ga lahko označili kot hipotetično, problematično in svobodno, medtem ko je bilo zgodnje mišljenje apodiktično (v smislu

³³ H.-G. Gadamer, *n. n. m.*, str. 203-204.

³⁴ Zato ni nenavadno, da je navdušenje za sofistiko ponavadi povezano z omalovaževanjem Platona in platonske filozofske tradicije. Najboljši primer za to je K. Popper, *The Open Society and Its Enemies I*, London 1957, str. 169-201.

³⁵ S tem stavkom se je menda začel njegov spis z naslovom Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες (sc. λόγοι), Resnica ali Rušilne (besede).

³⁶ A. Sovré, *Predsokratiki*, Ljubljana 21988, str. 140, frg. 9.

³⁷ M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", v: *Holzwege*, Gesamtausgabe 5, Frankfurt am Main 1977, str. 103. Gl. tudi "Der europäische Nihilismus", v: *Nietzsche II*, Pfuldingen 1961, str. 135; slov. prev. *Evropski nihilizem*, Ljubljana 1971, str. 128.

³⁸ *Isto*, str. 140; slov. prev. str. 133.

³⁹ *Isto*, str. 139; slov. prev. str. 131.

⁴⁰ *Isto*, str. 139; slov. prev. str. 132.

pokazovanja z obzorja ἀλήθεια), dogmatsko in nujno: "Filozofski uvidi predsokratskih mislecev so *dogmatski* uvidi v najboljšem pomenu te besede, niso podložni diskusiji niti mogočemu zavračanju, vsak od teh naukov je določen izraz razodetja resnice biti."⁴¹ Naloga filozofije Sokrata in Platona je prav reševanje resnice, s tem pa tudi tedanje polis in človeka.

4. Sokratov in Platonov odgovor na sofistiko - izhodišča

Če hočemo razumeti Sokratovo in Platonovo motivacijo za filozofiranje, moramo izhajati prav iz stanja "sofističnega duha", ki tedaj prežema polis. Nič drugega ne pomeni tudi trditev, da je Platonova filozofija motivirana politično (kar pomeni "polisno" - skupaj z vsem, kar pomeni polis za Platona),⁴² saj je v polis umeščeno tudi oblikovanje človekove duše. Sokrata in Platona ne zanima močnejši logos (λόγος κρείττω ποιείν), ampak boljša polis: βελτίους ποιείν τοὺς πολίτας ἀντὶ χειρόνων, narediti boljše državljanke iz slabših.

Toda odnos sofistike do prave politične modrosti filozofije je po Platonu enak odnosu kozmetike do gimnastike (prim. *Grg.* 465 C): gre za zunanje okrasje, ki se izogne bistvenemu in odločilnemu. Lahko bi rekli, da skuša Platon v lastnem kontekstu politično modrost dvigniti na Heraklitovo raven, ko ta ve, da "vse človeške zakone (νόμοι) hrani eden božanski" (DK 22 B 114) ter da vlada človeških zakonov "avto-nomnih" ljudi (demokracija) pelje v propad, saj "izžene" najboljše (prim. DK 22 B 121).

Sokrates prvi odgovori na sofistično nevednost-vsevednost in hkrati sprevračanje vsakega vedenja, ko se množica polasti modrosti kot robe za prodajo. Pri tem pa se seveda ni mogel več opreti na tradicijo, saj je bila ravno ta prva tarča sofistov, ali bolje: sofisti so bili rezultat padca tradicije. Odslej je tudi sklicevanje na tradicionalne vrednote le še farsa, kot je bilo to primer v procesu proti Sokratu, ko je bila obtožnica osnovana prav na "uvajanju novih bogov", torej kršitvi tradicije. Po drugi strani ga namreč obtožujejo, da "raziskuje in tiste [stvari] pod zemljo in nebesne" (*Ap.* 19 A 5). S tem ga pravzaprav obtožujejo "arhaičnosti", saj bi bilo Sokratovo mladostno zanimanje za filozofijo "narave" komajda lahko povod za takšno obtožbo.

Sokrata med drugim obtožujejo, da je τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, da je tisti, ki naredi šibkejši govor močnejši - in tega uči delati tudi druge (prim. *Ap.* 19 C 1-2). Z drugimi besedami - obtožujejo ga, da je sofist, saj pripada ta izrek Protagoru. Toda Sokrates zastavi svoj zagovor pred sodiščem prav protisofistično; če je šlo sofistom le za uspeh, moč govornega, Sokrates pravi, da bo govoril ne glede na izid samo resnico, ne pa olepšanih besed - tudi za ceno smrti. Izteče pa naj se vse tako, kot je bogu ljubo, on mora biti le poslušen zakonu in se zagovarjati (prim. *Ap.* 19 A 6-7).

Toda od kod Sokratu resnica, od kod zakon, ki zavezuje? Vse njegovo in kasneje Platonovo delo je pravzaprav zgrajeno na enem temeljnem premisleku: že res, da nam je resnica prikrita, da ne vemo ničesar o bogovih, da nam manjka vsakršne modrosti, toda to ne pomeni, da resnice in bogov in modrosti pri bogovih ni in da nam je izkušnja tega vnaprej zaprta. Vzpostavitev filozofije kot erosa in težnje po tej modrosti pomeni poskus rešitve iz samoumevnosti sofističnega sveta in v tej službi je tudi poskus razvitja človekove noctičnosti.

Pri tem filozofijo od sofistike ločuje ponovna usmerjenost na eno in enotno, saj se vedno znova z istim motivom vrača k istemu vprašanju v ponavljanju iste osnovne ideje

⁴¹ M. Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 128.

⁴² O polis pri Platonu gl. F. Zore, *Logos in vprašanje biti v grški filozofiji* (doktorska disertacija), Ljubljana 1996, § 32.

Fenomenologija in kognitivna znanost

MATJAŽ POTRČ

POVZETEK

Fenomenologija kot znanost o pojavih se navezuje na Brentanovo razumevanje intencionalnosti. Intencionalni predmeti so dostopni s posredovanjem psiholoških stanj. Pojavoslovje in kognitivna znanost sta obe zavezani spoznanju. Predstave Brez Pravil so primer kognitivnega posplošenja konekcionistične računalniške arhitekture. Teorija Dveh Ravni je predlog nadaljnje razdelave te paradigme na fenomenoloških temeljih.

ABSTRACT

PHENOMENOLOGY AND COGNITIVE SCIENCE

Phenomenology as the science of phenomena originates in Brentanian intentionality. Intentional objects are accessible through psychological states. Both phenomenology and cognitive science have to do with knowledge. Representations Without Rules paradigm cognitively generalizes the connectionist computational architecture. Two Levels Theory is the phenomenologically based elaboration of this paradigm.

1. Fenomenologija

Fenomenologijo pogosto razumejo kot znanost o idealnih bistvih. Sam pa gledam na fenomenologijo kot na znanost o pojavih. Razlikovati velja ožje in širše dojetanje fenomenologije oziroma pojavoslovja, kot poimenujem to stroko.

Ožje razumevanje navezuje na Husserla, ki je fenomenologijo dejansko obravnaval kot znanost o idealnih bistvih. Širše razumevanje pa navezuje na Brentana, pri katerem je fenomenologija zasnovana kot znanost o pojavih. Sam bi pristal na širše razumevanje fenomenologije.

a. Brentano: intencionalnost

Brentano je začetnik, včasih pa ga imenujejo tudi dedek fenomenologije. Pomemben je zlasti zato, ker je v modernem času v filozofsko razpravo prvi znova vnesel srednjeveško tematiko intencionalnosti.

Intencionalnost je naperjenost, in sicer duševna naperjenost na predmete. Ko mislim na mačko, sem naperjen na mačko in je torej mačka moj predmet.

Brentano je svoje delo posvetil psihološkim raziskavam. Njegova najbolj znana knjiga nosi naslov Psihologija z empiričnega zornega kota. Sprva je skušal postati eksperimentalni psiholog, vendar se je zavoljo spleta zunanjih okoliščin kmalu osredotočil na filozofijo.

Kot filozof je Brentano proti prevladujočim smerem svojega časa (zlasti omalovaževalen odnos je imel do nemške spekulativne filozofije) postavil program vrnitve k Aristotelu. Glede tega je pomembno razlikovanje med živo in neživo naravo, ki ima svoj vrh v intencionalnosti: črv in človek imata predstave, denimo predstave svetlobe in teme, ki se nanašajo na stvari v okolnem svetu. Bistvena razlika z Aristotelom je Brentanovo poudarjanje zavestne osredotočenosti kot merila psihološkega. Na ta način seveda izključimo črva in ostanemo pri človeku, saj zgolj slednji ima zmožnost usmerjenosti ne le na okolni svet, ampak tudi na vsebine ali predstave, ki so same kot posredniki zopet usmerjene na stvari v tem svetu.

Brentano je imel precej učencev, med njimi tudi Meinonga in Husserla. Graški filozof Meinong je za nas še zlasti pomemben zavoljo svojega učenca Franceta Vebera, saj je slednji največji slovenski filozof. Brentanovi učenci so na različne načine pojasnjevali razmerje med intencionalnim dejem in predmetom, ki ga Brentano sam ni natančno določil.

Tako je Meinong trdil, da ni deja brez predmeta. Dopustil je tudi obstoj takšnih predmetov, ki ne obstajajo. Mar ni takšna trditev protislovna? Ne nujno. Vkolikor res načelno izhajamo od stališča, da ima vsak duševni dej svoj predmet, potem morajo imeti predmete tudi moje misli in želje v zvezi z Martinom Krpanom, pa tudi one v zvezi z zlato goro in z okroglim kvadratom. Če so to že predmeti, potem so zagotovo takšne vrste predmeti, ki ne obstajajo v zunanjem svetu. Pripada pa jim morda kakšen drug način obstoja. Martin Krpan na primer obstaja kot literarni junak. Meinong je za svojo predmetnostno teorijo trdil, da raziskuje razmerja med takšnimi in podobnimi predmeti.

Drug Husserlov učenec je bil Husserl. Ta je sprva želel biti matematik, potem pa je slišal Brentana in se je odločil postati filozof. Podobno kot so za matematika pomembna števila v smislu idealnih bitnosti, je tudi Husserl svoj pogled usmerjal k področju predmetnosti idealnih bitnosti. Te bitnosti so zanj vsebine zavesti, vendar ne kakšne vsakdanje, pač pa posebno naravnane zavesti, ki ji pravi transcendentna zavest. Tak postopek lahko razumemo, če upoštevamo, da je tudi matematik na poseben način naravnana na matematične predmete, in sicer je nanje naravnana drugače kot pa na običajne predmete v svojem svetu. Husserl se je sicer še največ ukvarjal z analizo zaznavanja. Zaznavanje je razumel kot sled pojavljanj idealnih predmetnosti.

b. Psihologija in predmet

Pojavoslovci Husserl, Brentano, Meinong in Veber so vsi nastopali proti psihologiji, vendar pa so od nje tudi izhajali. Kako naj to razumemo? Najprej velja upoštevati, da intencionalni predmeti niso dostopni drugače kot s posredovanjem psiholoških stanj. Veber tako razločuje predstave, misli, želje in stremljenja kot zvrsti med seboj enostransko odvisnih psiholoških doživljajev. Vendar pa so predmeti, na katere so ta stanja usmerjena, od psihologije neodvisni. Če je tako, potem lahko obstaja posebna znanost, namenjena zgolj raziskovanju predmetov (Meinong, Veber) ali idealnih bistev (Husserl) ter preučevanju razmerij med le-timi.

Zanimivo si je ogledati že samo zgradbo Vebrovih del. V Očrtu psihologije najprej poda vrste psiholoških doživljajev, ki edini nudijo dostop do področja predmet-

nosti. Psihološkim doživljajem pa na predmetni strani ustrezajo posebne bitnosti. Predmetnostna teorija se posveča raziskovanju razmerij med posamičnimi bitnostmi na posebnem področju predmetnosti. Predmeti, ki jih je kot področje raziskovanja odkrila prav predmetnostna teorija sama, so predpogoj njenega znanstvenega raziskovanja.

Najlažje to razumemo ob primerjavi s Husserlom, ki je bil po izobrazbi matematik. Matematik seveda sprva kot vsakdo drug psihološko doživlja števila ter razmerja med njimi. Vendar pa zanj kaj kmalu področje števil in preiskava njihovih medsebojnih razmerij ni prav nič več psihološko početje, ampak je posel posebne objektivno zasnovane znanosti, matematike. Podobno je s področjem predmetov višjega reda pri Meinongu in s področjem idealnih bistev pri Husserlu. Na ta način je tudi razrešen paradoksalni položaj, ko sicer izhajamo od psiholoških izkustev, vendar pa pri njih ne ostanemo. Slednja nas zgolj vodijo k novemu predmetnostnemu področju.

c. Pojav

Fenomenologija je po mojem razumevanju pojavoslovje oziroma znanost o pojavih. Pojave razumem na Brentanovi sledi kot akcidenčne oziroma pritične celote, katere vsebujejo substanco kot svoj edini lastni del.

Mereologija oziroma nauk o razmerju delov in celote nas uči, da so običajne empirično obstoječe celote (tale miza) sestavljene iz več delov. Obstajajo pa tudi takšne celote, ki imajo zgolj en sam lastni del. To so pojavi. Pojav naj bo moja misel o mački. Takšen pojav je akcidenčen oziroma naključen, saj ni nujno, da mislim na mačko. Vkolikor naj že mislim na mačko, pa moja misel nujno vsebuje vtis mene samega kot mislečega. Ni pojava brez organizma. Edino pojavi so tak ne vrste bitnosti, ki imajo en sam lastni del, ta pa je organizem oziroma substanca, na kateri so pojavi nujno udeleženi. Vkolikor ni organizma, tudi misli ne more biti.

Splošni model pojava kot akcidenčne celote, ki ima substanco za svoj lastni del, je mogoče uporabiti pri razlagi različnih smeri pojavoslovja oziroma fenomenologije. Tako je pri Heideggru tu-bit substanca, ki je lastni del okolja ali sveta kot pritične oziroma akcidenčne celote.

2. Kognitivna filozofija

Kognitivna filozofija nastopa kot del kognitivne znanosti. Slednjo tvori niz znanosti, ki se ukvarjajo s preučevanjem spoznavanja. Kajti kognicija je zgolj drug izraz za spoznavanje. Nemudoma je mogoče opaziti, da obstajajo med pojavoslovjem in med kognitivno znanostjo vzporednice ravno glede spoznanja. Kognitivno znanost tvorijo vede, kot so psihologija, računalništvo, jezikoslovje, pa tudi filozofija. Filozofija skuša pojmovno pojasniti vprašanja, ki se porajajo pri razlagi in pri modeliranju spoznavnih zmoglosti.

a. Predstave Brez Pravil

Morda glavna razlika med fenomenologijo ter med kognitivno znanostjo je v tem, da kognitivna znanost opusti introspekcijske metode neposrednega zrenja zavesti in uvede modele duha.

Prvi uspešni model duha je bil Von Neumannov računalnik, ki je bil funkcionalno opredeljen kot naprava, katere bistveni opis vključuje simbole ter pravila preračunavanja nad temi simboli. Hipoteza je bila, da obstaja funkcionalna ekvivalenca med takšnim računalnikom ter med človeško duševnostjo.

Pozneje se je pojavil model konekcionističnega računalnika, ki je bližje možganom in temelji na nevromom podobnih mrežnih podsimbolnih povezavah. Ker ne vsebuje pravil, hipotezi o obstoju simbolov pa se ni kaj preveč lahko odreči, nosi en širši predlog razumevanja duševnosti oziroma paradigme na podlagi konekcionistične arhitekture ime Predstave Brez Pravil (PBP).

V temelju paradigme PBP je najprej spoznanje, da tudi večšine sodijo v spisek inteligentnega obnašanja organizmov. Igranje košarke je že takšna zapletena in učinkovita, občudovanja vredna večšina. Premislek pa izkaže, da konec koncev tudi računanje ni nič drugega kot večšina, ki pravzaprav pri njej ni bistveno upravljanje s pravili. Dober matematik ne razmišlja toliko o pravilih, pač pa pravila večšče uporablja pri ustvarjalnem reševanju problemov. Vkolikor skušamo večšino ponazoriti s pravili, bo kmalu prišlo do eksplozije preračunavanja. V praktičnem kontekstu namreč kratko malo ni mogoče brez izjeme s pravili zajeti vseh pomembnih dejstev.

b. Teorija Dveh Ravni

Sam predlagam Teorijo Dveh Ravni (TDR), ki jo je mogoče razumeti kot nadaljnjo razdelavo paradigme PBP.

TDR skuša združiti sestavine simbolnega in konekcionističnega modela duha ter tako omogoča nov pogled na zasnovo spoznavnih zmožnosti.

Prva raven je psihofizična oziroma fizikalna raven obdelovanja informacije. Če naj organizem zaznava, je najprej potreben njegov neposreden stik z zunanjim svetom na ravni občutkov, ki pravzaprav pomenijo podsimbolno zabeleženje fizikalne informacije iz okolja.

Druga raven je ustvarjanje lika. Ko vidno zaznavam mačko, se pojavi zaznava mačke na podlagi fizikalnega podsimbolnega ozadja. Podobno se na temelju različnih tonov pojavi lik določene melodije, denimo sklepni del Beethovnovе devete simfonije. Pri tem ni potrebno, da bi en tip lika vselej pogojila ista kvaliteta ozadnih fizikalnih informacij. Interpretacije Beethovnovе simfonije se ob izvedbi vselej malce razlikujejo, pesem pa prepoznamo tudi, če jo na svoj način izvaja zabavni orkester.

Posebna predpostavka je, da temeljita nižja fizikalna in višja likovna raven na podobnih mehanizmih, vendar pa je način njunega oprimerjenja docela drugačen. Med njima tudi ni zveznosti, ampak prej lahko govorimo o nekakšnem preskoku. Pri tem je naše zavestno dojemanje usmerjeno na lik, ne pa tudi na podlago. Vendar je podlaga nujen pogoj za nastop lika. Lik pa je izbran iz ozadja na temelju usmerjene pozornosti organizma.

Prvo raven fizikalne podlage in drugo raven lika lahko razumemo kot dve ravni predstave, reprezentacije. Vendar pa to ni nujno.

Vkolikor smo v večji meri behavioristično nastrojani, nam bosta fizikalna podlaga in na njej vznikli lik višje ravni zgolj dva načina odziva na okolje. Prva raven neposrednega odziva in beleženja informacij iz fizikalnega okolja daje podlago izbiri lika in odzivu nanj.

Lik ni reprezentacija oziroma predstava, vkolikor ga razumemo kot dispozicijo, ki je lastnost zapletene materije možgan, ko se organizem z njihovo pomočjo sooča s svojim okolnim svetom.

Ekologizem psihologa Gibsona je združljiv s TDR. Gibson je zanimiv, ker ima njegova ekološka teorija podobno zgradbo kakor matrica fenomenološkega pojava, koder je organizem edini lastni del oziroma substanca pojava kot sebi lastnega okolja.

Gibson je na eni strani poudarjal fizikalno okolje, denimo fizikalne lastnosti medija, kot sta zrak ali pa zopet voda, po katerih se prenaša informacija. Sama informacija

pa je zopet obeležena s pomenom, ki ga ima za določeni organizem. Informacija za organizem je po Gibsonu afordansa. To je tisto, kar se v okolju organizmu ponuja bodisi v njegovo dobro ali pa v njegovo slabo. Stol se na primer meni ponuja za sedenje. Avto pa te lahko bodisi vozi ali pa te na žalost zopet lahko tudi povozi. V vseh teh primerih bo za organizem koristno, če bo na podlagi fizikalnih ozadnih podatkov razbral lik simbolnega pomena ter se tako primerno odzval na vse, kar mu prijetnega ali neugodnega že ponuja okolje.

Ko enkrat že razumemo TDR na primeru ekologizma in modelov duha, lahko nato razločimo denimo tudi fregejevski smisel in referenco kot kombinacijo ozadnih fizikalno pogojenih podatkov in zopet likovnih podatkov višjega reda. Uvidimo tudi bližino tega z usmerjenostjo na bistva predmetov pri Husserlovih razlagah zaznavanja na podlagi okolnih zornih kotov. Zorni koti temelje na fizikalni informaciji, kakor na se organizmu avtomatično nudi v zabeleženje iz njegovega okolja, in tako tvorijo prvo temeljno raven informacije ali odziva. Takšna temeljna raven je nato možna podlaga za nastop druge ravni oblikovanih likov.

LITERATURA

- Brentano, F. (1973) *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, Hamburg: Meiner.
- Frege, G. (1980) "Sinn und Bedeutung" v *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen.
- Horgan, T. in Tienson, J. (1996) *Connectionism and the Philosophy of Psychology: Representational Realism Without Rules*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Husserl, E. (1900) *Logische Untersuchungen*. Halle: Niemeyer.
- Gibson, J. J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Meinong, A. (1977) *Ueber Annahmen*. Graz: Gesamtausgabe.
- Potrč, M. (1995) *Pojavi in psihologija*. Ljubljana: ZIFF.
- Sajama, S. (1991) *Misel in smisel*. Ljubljana: PS.
- Veber, F. (1924) *Očrt psihologije*. Ljubljana: ZTK.

Kontinuiteta živih bitnosti glede na tradicionalno in kvantno biologijo

IGOR JERMAN

POVZETEK

Eden največjih problemov sodobne teoretične biologije je problem osnovne bitnosti, ki si s svojim zmagovanjem v boju za obstanek zagotavlja kontinuiteto. V biologiji je praksa pokazala, da taki bitnosti priznavamo središčno mesto, medtem ko so druge bitnosti v njeni "službi". Organizem nima kontinuitete, zato ne more funkcionirati kot osnovna biološka bitnost. V uveljavljeni biologiji kot osrednja bitnost s potencialno neskončno kontinuiteto nastopa sebični gen. Ta koncept se zdi na površju povsem ustrezen, toda pri podrobnejšem pregledu pokaže vrsto semantičnih in celo logičnih pomanjkljivosti. Bolj primeren od njega je koncept organizmskega polja, ki so ga najprej predpostavili organicisti in kasneje dejansko odkrili biofiziki. Polje deluje v smislu formalnega aristotelskega vzroka in kaže značilnosti vrstne specifičnosti, dolgoročne kontinuitete, univerzalnosti v biosferi, avtonomnosti in življenja. S temi značilnostmi zelo dobro ustreza pogojem biološke bitnosti, ki dejansko preživi borbo za obstanek, kjer tudi uspešni organizmi na koncu neizbežno umrejo.

ABSTRACT

CONTINUITY OF LIVING ENTITIES ACCORDING TO TRADITIONAL AND QUANTUM BIOLOGY

One of the basic questions of modern theoretical biology is the problem of the continuity of living entities, namely who really survives the struggle for life. The notion concerning this entity is the crux or pivot of any theoretical biology. In orthodox biological theories the continuous entity is the (selfish) gene. The selfish gene concept is perfect at first glance but it has many logical and even ontological flaws. More suitable is the concept of the organismic field, first introduced as an idea by structuralists and then discovered by biophysicists. This field works more as a formal than as an efficient cause and shows the characteristics of species specificity, long-term continuity, universality, autonomy and life. It thus corresponds most perfectly to the conditions for the biological entity that really survives the battle for life.

Uvod

Eden največjih problemov sodobne teoretične biologije je problem osnovne bitnosti, ki si s svojim zmagovanjem v boju za obstanek zagotavlja kontinuiteto. To

vprašanje bolj ali manj močno vznemirja biologe od Darwina naprej (Lloyd, 1992). Bitnosti, ki ostaja, medtem ko druge minevajo, načeloma pripisujemo večjo težo in večji pomen, kot pa tistim bolj minljivim. V biologiji je praksa pokazala, da taki bitnosti priznavamo osrednje mesto, medtem ko so druge bitnosti v njeni "službi", nekakšni nemočni služabniki, ki prej ali slej zastarijo in jih je treba nadomestiti z novimi, svežimi, boljšimi. Bitnost, ki ji biologi priznavajo osrednje mesto, deluje kot osnovno izhodišče pojmovanja živega oziroma biološke paradigme. Če je ta bitnost naprimer gen, potem je biologija, zgrajena na njeni podlagi, genocentrična (genetski redukcionizem). Če je taka bitnost kompleksno živo stanje, potem gre za strukturalistično biologijo. Pomembnost središčne biološke bitnosti je v tem, da ji pripisujemo vzročnostne moči za oblikovanje življenja in vseh ostalih spremljajočih bitnosti. Pripadniki Dawkinsove genocentrične paradigme so naprimer prepričani, da o vseh glavnih potezah organizmov in tudi njihovih odnosov odločajo tako imenovani sebični geni. Za strukturaliste pa je sestava genov le sopotnica ustreznega živega stanja.

Laiku se bo lahko zdelo vprašanje osnovne bitnosti povsem odveč, češ pa saj je jasno, da se organizmi borijo za *svoj* obstanek. Osnovna in vsem ljudem povsem razvidna biološka bitnost bi bili torej preprosto **organizmi**. Po modernem neodarvinizmu se prav ti borijo za diferencialno preživetje oziroma reprodukcijo. Toda še vedno ni jasno, kdo preživi to borbo. Prav gotovo to ne bodo boreči se organizmi, ne glede na učinkovitost svoje borbe. Večinoma bodo prej ali slej umrli.¹ Z drugimi besedami, borijo se za nekaj drugega, pa najsi bo to neki drugi organizem (potomec), lastni geni, ali karkoli drugega, kar se nanaša nanje v smislu kontinuitete. Kakršnakoli že je osnovna bitnost borbe za obstanek, kontinuiteta mora biti njena poglobljena značilnost; hkrati mora biti tesno povezana s samim borečim se organizmom.

Z vidika klasične biologije je cilj borbe za obstanek pravzaprav organizmovo pokolenje. Zmagovalna pokolenja so tedaj tista z najvišjo sposobnostjo razmnoževanja. Toda vprašanje je, ali je pokolenje koherentna bitnost ali ne. Naslednja možnost osnovne biološke bitnosti je gen; ta postavka je dejansko bistvo Dawkinsove teorije sebičnega gena (Dawkins 1976). To teorijo danes sprejema veliko biologov in medicincev na ravni tako rekoč samoumevne paradigme, vendar obstajajo tu resni logični, semantični in celo ontološki problemi. Ali je lahko sploh še kaj poleg pokolenj in genov? Za bolj abstraktno razmišljujoče biologe in filozofe je to lahko informacija, ki se širi iz generacije v generacijo. Pa to še ni vse. Če zapustimo področje neodarvinistične misli, se lahko soočimo z drugačnimi bitnostmi, kot naprimer organicističnim *živim stanjem* (glej Goodwin, 1984, 1985). To je sicer nekoliko nedefinirana bitnost, ki lahko obsega vse od viskozno elastične celične sredine do kvantnega polja, ki prežema materijo živih organizmov. Kakorkoli že, osrednja biološka bitnost mora imeti naslednje lastnosti: *kontinuiteta, avtonomnost, težnja po lastnem preživetju, specifičnost ter univerzalnost v biosferi* (Jerman, 1996).

Kontinuiteta je vsekakor prvi pogoj, saj vloge osrednje bitnosti ne more igrati nekaj, kar ni trajno; pogoj *avtonomnosti* se nanaša na zahtevo, da je osrednja biološka bitnost nosilka vzročnih moči za življenje in da ima lastne zakonitosti. Nekaj, kar nima vzročnih moči in lastnih zakonitosti, je le epifenomen, podobno kot senca. *Težnja po lastnem preživetju* se nanaša na zahtevo, da osrednja bitnost aktivno skrbi za svoje nadaljevanje; je kombinacija prvega in drugega pogoja. *Specifičnost* pomeni, da ima bitnost

¹ V primeru bakterij in mnogih protistov lahko špekuliramo o pravi nesmrtnosti nekaterih organizmov *do sedaj*. Kasneje, lahko celo naslednji trenutek, pa že lahko poginejo. Toda celo tako razmišljanje je precej svobodoljubno. Noben od organizmov, nastalih po delitvi, ni več istoveten s prednikom. Ob delitvah se torej istovetnost izgublja, s tem pa tudi kontinuiteta *enega in istega* organizma.

jasno določljivo istovetnost, podobno kot lahko človeku določimo istovetnost preko prstnih odtisov. Pogoj *univerzalnosti* pomeni dvoje: prvič zahtevo, da je kandidat za osrednjo vlogo v življenju navzoč v *celotni biosferi*, in drugič, da morajo biti tako navzoče tudi štiri prejšnje lastnosti. Linija pokolenja pri nespolnem razmnoževanju bi bila naprimer glede mnogih pogojev primeren kandidat, toda odsotna je pri vrstah s spolnim načinom razmnoževanja.

Osnovna bitnost življenja s klasičnega zornega kota

Relativno trajne bitnosti

Najprej se moramo osredotočiti na biološko vrsto, ki se vsaj na prvi pogled zdi najprimernejši kandidat za iskano bitnost. O njeni potencialni nesmrtnosti ni nikakršnega dvoma, vprašanje pa je, ali je borba za obstanek njenih individuov usmerjena k njenemu preživetju. Nedvomno sta boj za obstanek in selekcija - posledica borbe - zelo pomembna za preživetje vrste, saj bi brez njiju prej ali slej degenerirala. Toda selekcija se v prvi vrsti nanaša prav na posameznike lastne vrste (govorimo o individualni selekciji) in sloni na tekmovanju med njimi. Pomemben delež organizmov borbe za obstanek je usmerjen proti ostalim članom iste vrste in torej v smeri njene redukcije. Vrsti torej težko pripišemo lastnost osrednje biološke bitnosti, vsaj če jo gledamo s klasičnega zornega kota; po drugi strani pa vendarle ne moremo zanikati, da je slednja s prvo tesno povezana.

O organizmih smo že veliko povedali; jasno je, da ne morejo predstavljati iskane bitnosti, ker nimajo kontinuitete. Pomembno pa je poudariti, da so vendarle neposredni dejavniki v borbi za obstanek in s tem nosilci tistega načela, ki bistveno prispeva k ohranitvi iskane bitnosti. Osrednja biološka bitnost torej ni tesno povezana le z biološko vrsto, temveč tudi s samim organizmom.

Morda pa se iskana bitnost skriva v pokolenjih, ki jim je vsaj posredno namenjen boj za obstanek. Žal vsaj pri spolno razmnožujočih se vrstah pokolenja nimajo jasne istovetnosti, saj se stalno mešajo nove in nove linije, saj križanje načeloma ne poteka v najožjem sorodstvu. Drugače je z nespolno razmnožujočimi se organizmi, kjer ni mešanja in lahko povlečemo jasno nit med starši in potomci. Tu se nam prvič ponuja primerna bitnost, toda žal ni univerzalna, ker manjka - zaradi prej omenjenih težav z istovetnostjo - pri spolno razmnožujočih se vrstah.

Tako nam ostane le še en kandidat, namreč gen. Po že omenjeni Dawkinsovi teoriji so geni skrajni samoreproducirajoči se delci in so potomci prvih, v pramorju svobodno razmnožujočih se molekul - replikatorjev. Prav geni so bitnosti, ki kontinuirano prehajajo od staršev na potomce. Posamezni organizmi so po tej teoriji pravzaprav le primerno okolje, nekakšna začasna vozila pravih vzvodov življenja - genov. Zdi se, da bi lahko geni dejansko igrali vlogo osrednje biološke bitnosti, saj je zmaga v borbi za obstanek pravzaprav namenjena njihovemu nadaljevanju - in to vlogo v moderni biološki paradigmi tudi v veliki meri imajo. Geni so preveč rafinirani, da bi bili neposredno udeleženi v borbi za obstanek, to "delo" prepuščajo svojim suženjskim vozilom. Prav teorija sebičnega gena je odličen dokaz, kako igra bitnost, ki dejansko zmaguje v borbi za obstanek, (v smislu nadaljevanja) osrednjo vlogo v teoriji življenja. V Dawkinsovi teoriji so geni tako učinkujoči kot formalni vzrok v aristotelovskem smislu. Vse preostalo v organizmih je tu le še materialni vzrok.²

² Delovanje tega načela lahko vidimo v moderni medicini, biotehnologiji, biologiji ipd., kjer se skušajo vsi pojavi v končni fazi zreducirati na gene. V medicini so naprimer zelo pomirjeni, ko odkrijejo, kateri gen je povzročitelj te ali one bolezni. Povsem molekularne vzroke iščejo celo za duševne bolezni.

Toda ta na videz popolna slika ima tudi svoje pomanjkljivosti. Prvič ni povsem jasno, kaj je gen. Geni namreč lahko predstavljajo funkcionalno zelo različne odseke na DNA; tako naprimer ločimo regulacijske, strukturne in segregacijske gene. Pri evkariotih (organizmih z jedrom) so geni pogosto prekinjeni z introni in slednji imajo lahko različne načine svojega izstriženja, kar pomeni, da lahko enak DNA zapis predstavlja več po funkciji različnih genov (Li & Graur, 1991, str. 159). Podobno se dogaja pri prekrivajočih se genih, ki vsaj deloma obsegajo isto zaporedje DNA. Dejstvo, da je včasih težko identificirati gen glede na določeno zaporedje DNA, je vsaj implicitno v zavesti mnogih genetikov, ki gene raje imenujejo (in s tem poistovetijo) po njihovi funkciji. Toda tu je problem, da je funkcija lahko le potencialna. Naprimer gen za rdečo barvo cvetov je lahko povsem neizražen v zelenih listih in koreninah, kar gen zopet izmika jasni opredelitvi (glej tudi Štern & Jerman, 1994). In še več. Gen sploh ni neka trdna bitnost; nenehno se spreminja, saj je podvržen različnim tipom mutacij. Lahko ga spremeni transpozicija (pri čemer tudi zamenja mesto na kromosomu), rekombinacija ali genska zamenjava. Njegova kontinuiteta je torej omejena, njihovo spreminjanje povzema koncept molekularne ure, to je enakomernega spreminjanja zaporedij DNA. Po novejših spoznanjih znanosti o molekularni evoluciji morda sploh ni najmanjša enota evolucije, saj ima veliko genov manjše podenote, imenovane moduli, ki se izražajo predvsem kot eksoni. Toda tudi slednji niso primerni kandidati za našo osrednjo biološko bitnost; so le deli genov in mimo slednjih nimajo nobene funkcije, poleg tega pa so tudi oni podrejeni zobu časa.

Drug sklop problemov glede gena je, da niso zares neodvisne bitnosti, pa če jih vzamemo posamično ali kot kolektiv (genom). Brez ustrezne celične vsebine niso sposobni zgraditi svojega "vozila" - organizma. Vzeti samostojno, zunaj celic oziroma organizmov, so geni mrtve bitnosti, podobno kot kristali ali organske molekule. Geni, pojmovani kot zaporedja DNA, torej ne morejo predstavljati naše iskane bitnosti, saj bi v tem primeru morali biti *avtonomno živi*. Teorija sebičnega gena ima lahko še vedno neko vrednost za razumevanje molekularnih vidikov evolucije, toda v bistvu je površna in omejena. Vsaka globlja teorija sebičnega gena bi morala upoštevati tesno soodvisnost med geni in preostalo vsebino celice.³

Informacija kot alternativa materiji

Če zapustimo področje molekul in se nekoliko dvignemo na abstraktno raven, potem postane ena prvih kandidatka za osrednjo biološko bitnost kar genetska informacija. Informacija je torej v materialnem smislu nedoločena (abstraktna) bitnost z zmožnostjo preureditve nekaterih osnovnih elementov (kot naprimer nukleotidov, aminokisljin). Genetska informacija torej ni omejena na gene, temveč biva v celični celovitosti - šele tu se namreč lahko izrazi. In dejansko celotna informacija za izoblikovanje organizma prebiva v vsaki celici s celotnim naborom genov. Na prvi pogled je torej genetska informacija res primerna kandidatka. Problem pri genetski informaciji pa so ontološki. V prvi vrsti se ti problemi nanašajo na že omenjeno abstraktnost. Informacija ni konkretna stvar v materialnem smislu; lahko je povsod ali nikjer. Ne moremo celo reči, da imamo dva kosa iste informacije (kvečjemu *dva* nosilca *iste* informacije). Dva enaka gena imata isto informacijo v istem okolju - v drugem okolju pa lahko različno. Informacija je po ontološkem statusu tako podobna pojmom; pojem stola vključuje vse stole v kozmosu. In še več, vključuje celo vse pretekle in prihodnje stole. Pri informaciji ravno tako lahko ugotovimo, da se informacija gena A za protein α nanaša na vse proteine α v

³ Seveda pa ostane veliko vprašanje, če je to potem še teorija sebičnega gena.

kozmosu in času. Če smo nominalistično ustrojeni - in znanost se je v glavnem izoblikovala prav z zmago nominalizma nad realizmom, potem nam je skoraj nemogoče privzeti platonične bitnosti kot realne, kar naj bi osrednja biološka bitnost vsekakor bila.

Drugi problem, povezan s prvim, je v dejstvu, da informacija praktično nikoli ni nekaj aktualnega, temveč je vedno potencialna bitnost. Ko naprimer trdimo, da ima neki gen informacijo za izgradnjo tega ali onega encima, je to *potencial* za izgradnjo in ne dejanska izgradnja. Dejanski proces izgradnje je le uresničitev, manifestacija oziroma izvršitev te informacije, a ne sama informacija. Ontologija potencialnih bitnosti je problematična tema in je begala že mnoge filozofe (Quine, 1963; Lycan, 1979). Podobno kot pri problemih abstraktnih bitnosti tudi tu ni povsem jasno, ali potenciali obstajajo mimo našega uma. V splošnem obstajajo štiri filozofska stališča do ontološkega statusa potencialov: a) obstajajo le v jeziku (nominalistični odnos), b) so v našem umu (konceptualisti), c) so v božjem umu (konceptualni realisti) in d) so resnični (realisti) (glej Chisholm, 1979; Rescher, 1979).

Taka in tem podobna stališča močno kažejo, da so različne filozofske misli preteklosti in sedanjosti povsem obšle biologijo. V biologiji je namreč jasno, da drevesa običajno izhajajo iz semen, pri čemer so zadnja *potenciali* za prva. V biologiji torej potenciali ne predstavljajo nujno nekaj meglenega in nedoločnega; seme je tako resnično kot drevo in prav v taki meri je resnično kot potencial. Vsaj pri obravnavanju življenja bi morali opustiti konvencionalne poti filozofskega razmišljanja, pa najsi gre za monizem ali dualizem, materializem ali idealizem. Oblikovati bi morali posebno biološko ontologijo - morda bi jo imenovali *bioontologija*. Slednja bi morala biti prilagojena naravi življenja: njeni dinamiki, bitnostim in evoluciji. To dejansko ni nekaj novega; vsi biologi bolj ali manj implicitno že sedaj razmišljajo v bioontoloških terminih. Ne vidijo problema z obstojem bioloških potencialov; zanje je naprimer genetska informacija hkrati povsem potencialna in povsem realna; in hkrati jo vidijo kot abstraktno in zopet kot povsem realno. Z vidika ustaljene filozofije in ontologije je to lahko videti kot neko primitivno stanje, toda če življenje zahteva sebi prilagojeno filozofsko obravnavanje, lahko pojmovanja biologov sprejmemo kot primitivno stopnjo predlagane bioontologije oziroma še širše - biofilozofije. Lahko zaključimo, da je informacija - in torej tudi genetska informacija - resnična bitnost, toda *biološko resnična*. V drugih filozofskih pogledih je njena ontološka nprav lahko še vedno predmet ostrih debat.

Tretji problem v zvezi z informacijo je njena togost. Informacija velja, vsaj po njeni normalni tehnični definiciji, za nespremenljivo bitnost - njena morebitna sprememba je tu videti kvečjemu kot napaka. Tak pogled temelji na abstraktnem pojmovanju informacije. Vsaka mala sprememba informacije pomeni vzpostavitev nove informacije. Informacija torej ne pozna evolucije v smislu kontinuirane spremembe, je torej diskontinuirana bitnost. Za našo obravnavo to pomeni, da jo lahko pozabimo kot kandidatko za osrednjo biološko bitnost, ali pa jo redefiniramo v skladu z dinamično naravo življenja. Gledano s slednjega zornega kota, informacija ni le abstraktna bitnost, temveč je še veliko več. Je celota potencialov - bližnjih in bolj oddaljenih - za neko spremembo oziroma prestrukturiranje. Informacijo kot potenco pojmuje v tej biološki varianti kot povsem realno ali aktualno fazo nekega **procesa**, ki pelje (ali vsaj lahko pelje) proti neki kasnejši fazi. Gen kot struktura še ni genetska informacija, če ni vpet v pretanjen kompleks celičnih procesov. Šele ta nenehni tok snovi, elektronov ter nihanje ustreznih celičnih in molekularnih elektromagnetnih polj omogoča izražanje genetskega zapisa - aktualizacijo njegove informacije oziroma konkretno prestrukturiranje snovi. Pa tudi to se zgodi šele takrat, ko se celični življenjski proces na ustrezen način dotakne molekularnega gena in do neke mere spremeni njegovo strukturo (razprtje dvojne vijačnice). Tako pojmovanje informacije je izrazito dinamično, v skladu z Whiteheadovim (Leclerc, 1958), in zahteva

temeljiti zasak v našem običajnem, shematskem razmišljanju. V tem klasičnem okviru smo namreč nagnjeni k temu, da v ospredje postavljamo relativno statične strukture - gibanje pa je sekundarno, se razvije kot odnos med sicer statičnimi strukturami. Toda dinamično pojmovanje genetske informacije zahteva kopernikanski preobrat; zahteva, da pojmujeemo proces, gibanje, tok, kot primarno bitnost; kot nekaj, kar obstaja samo po sebi in na sebi; kot nekaj, kar ne potrebuje nič statičnega kot podlago za svoj obstoj. Tak preobrat v mišljenju, ki ga zahteva realna narava življenja, bi za svoje popolno razumevanje zahteval najbrž zelo obsežno knjigo s posebno teorijo procesov ali tokov, ki si je tu ne moremo privoščiti (več o tem glej Jerman & Štern, 1996).

V skladu s tem pogledom informacija za protein α , katere nosilec je molekularni gen A, ni le informacija za produkcijo proteina α .⁴ temveč tudi za podvojitve gena A in za vse bližnje in bolj oddaljene mutirane oblike tako gena A kot proteina α . Informacija slehernega gena je tedaj tesno povezana s svojimi mutiranimi oblikami. Lahko si jo predočimo kot *oblak*, ki nima nikjer povsem jasno začrtanega roba, v njegovem središču pa so potenciali za produkcijo α in reprodukcijo A. Bolj ko je potencial odmaknjen od središča oblaka, manjša je verjetnost za njegovo uresničitve. Realizacija takega bolj oddaljenega potenciala pomeni v normalnem biološkem jeziku genetike mutacijo ali rekombinacijo.

Gledano z vidika materialne (fizikalne) stvarnosti je informacija podobna, čeprav ne nujno identična valovni funkciji v kvantni mehaniki. Tako dinamično (biološko) pojmovanje informacije povezuje kvantno mehaniko in biologijo, seveda na povsem teoretsko-filozofski ravni.⁵ Po drugi strani pa dinamičen pojem genetske informacije kot neke vrste verjetnostno polje (oblak) izpolnjuje vse formalne pogoje, da postane naša iskana bitnost. Morda nima povsem jasne ontologije, vsaj s tradicionalnega filozofskega stališča, toda vseeno je povsem resnična po svojih učinkih. Z dinamičnim pojmovanjem genetske informacije kot realne biološke bitnosti smo tako končno dobili kontinuirano bitnost, ki lahko vsaj v načelu bije bitko za obstanek ter pri tem doživi poraz ali obstane. Če obstane, tedaj *ostane ista*, čeprav se spremeni, podobno kot ostane neka vrsta ista, čeprav se zaradi nujnega prilagajanja okoliščinam nenehno spreminja.

Polje kot temelj življenja

Uveljavljena biologija na organizme ne gleda kot na polja, temveč kot na bolj ali manj materialno kompaktne avtonomne (individualizirane) strukture. S takim pogledom na organizme bi bilo težko uskladiti koncept dinamične informacije. Toda uveljavljena, predvsem na molekularnih interakcijah utemeljena biologija ni edina; poleg nje se živahno razvija sicer manj znana strukturalistična biologija, ki pojmuje organizme predvsem kot polja (glej Frankel, 1982; Goodwin, 1984). V njenih razmišljanjih je več namigov o fizikalni realnosti organizmičnih polj, toda ne glede na še ne povsem razčiščeno fizikalno osnovo morajo biti ta polja sposobna oblikovati organizme, morajo biti *morfogenetska polja*. Po strukturalističnem pogledu mora imeti morfogenetsko polje kodo za oblikovanje organizmov, medtem ko so geni pri tem le potreben a ne zadosten pogoj. Geni torej niso več osrednja biološka bitnost, temveč imajo podoben status kot znotrajcelični proteini, maščobe, organeli ipd. Morfogenetsko polje zaobjema vse to in samo skozi to celovitost zagotavlja vsklajen razvoj organizmovega razvoja (ontogeneze). Prav ta celovitost in avtonomnost omogočata morfogenetskemu polju, da deluje kot kontinuirana bitnost, ki

⁴ To je za restrukturiranje prosto plavajočih aktiviranih aminokislin v protein α .

⁵ V moderni biologiji oziroma biofiziki namreč obstajajo tudi struje, ki biologijo in kvantno mehaniko povezujejo tudi povsem konkretno; tedaj govorimo tudi o *kvantni biologiji*.

se bori za življenje in reprodukcijo. V reprodukciji lahko polje doživi določene transformacije, toda vseeno se prenaša z generacije na generacijo. Polje ima vse potrebne informacije za organizacijo in vodenje življenjskega procesa v vsakem novem organizmu. Gledano z zornega kota informacije, polje ustreza našemu prej razvitemu pojmu dinamičnega informacijskega oblaka. Toda v resnici je več od posamezne genetske informacije, saj ima za razliko od nje celotno genetsko informacijo za razvoj novega organizma, od biokemijskih in anatomsko morfoloških do vedenjskih posebnosti. In vse to lahko obstaja že v eni sami celici.

Po do sedaj povedanem je težko presoditi, ali je morfogenetsko polje le neka neovitalistična ideja brez prave empirične podlage ali je dejansko nekaj substančnega. No, že nekaj časa v moderni biofiziki obstajajo tako teoretični modeli kot tudi posredni in neposredni emirični dokazi za obstoj neke vrste polja, ki bi lahko ustrezalo morfogenetskemu polju strukturalistov. To polje je po svoji naravi elektromagnetno in koherentno na širšem diapazonu valovnih dolžin. Teoretično je bilo to polje napovedano od Herberta Fröhlicha že v sedemdesetih letih (Fröhlich, 1975, 1988). V sistemu, kjer membransko električno polje dosega osupljivo vrednost 10^7 V/m, se po teoretičnih izračunih izoblikujejo koherentne oscilacije s frekvenco med 10^{11} in 10^{12} Hz in vzpostavljajo poseben nadmolekularni red. Tako polje trenutno povezuje celotno celico in tudi širša območja od nje. To, od Fröhlicha predpostavljeno polje je nato obdelala še skupina iz Milana in je ugotovila, da kaže značilnosti kvantne koherence (Giudice in ostali, 1984, 1988). Poleg teh čisto teoretičnih predvidevanj, so drugi raziskovalci polje tudi poskušali empirično dokazati. Tako sta Pollock in Pohl opazila oscilatorno polje okoli živih celic, pa čeprav pri nižjih frekvencah od napovedanih (4,2-9 Mhz; Pohl, 1980; Pollock, Pohl, 1988). Drugo, že precej raziskano področje se nanaša na raziskave tako imenovane ultrašibke bioluminescence. Rezultati teh raziskav kažejo, da so sicer redki iz organizmov izsevani fotoni pretežno enakomerno razporejeni po širokem pasu frekvenc od IR do UV (Popp, 1981, 1984; Popp in ostali, 1992). Svetloba je ultrašibka, ko jo skušamo detektirati s skrajno senzitivnimi fotopomnoževalkami, toda znanstveniki domnevajo, da je zelo močna znotraj celic, ker je le malo uide na prosto. Ugotovili so, da je tesno povezana s fiziološkimi procesi, velika je tudi razlika med emisijo svetlobe pri normalnih in rakavih oziroma pri normalnih in zastrupljenih celicah. Svetloba naj bi bila koherentna (kot laser) pri vseh valovnih dolžinah; s tem naj bi omogočala daljnosežne korelacije med molekulskimi procesi znotraj organizmov.

Vse te teoretične in empirične raziskave kažejo, da urejenost življenja ne temelji na neredu Brownovega gibanja neodvisnih molekul temveč koherentni red bioelektromagnetnega polja (Vitiello, 1992). Tak koherenten red so odkrili tudi na področju vidne zaznave v izjemni hitrosti transformacije absorbiranega fotona v živčni impulz in na področju mišične skrčitve (Ho, 1989, 1993 str. 6-7). V obeh procesih je njihovo hitrost težko razložiti z relativno počasnim in nekoordiniranim Brownovim gibanjem vpletenih molekul, temveč skozi neposredni resonančni prenos energije, ki poteka skoraj brez izgub. Koncept koherentnega polja z naravo kvantne koherence ima daljnosežne posledice za razumevanje življenja in živih bitnosti.

Poljska narava organizmov in kontinuiteta življenja

Glede na raziskave in teoretične razmisleke, organizmi temelječi na koherentnih poljih, niso le spekulacije romantičnih organicistov, temveč so empirično dokazljiva resničnost, ki zahteva obsežno redefinicijo življenja in biologije tako s filozofskega kot s teoretičnega in znanstveno-metodološkega vidika. Ko se naprimer deli enoceličar, nastaneta v materialnem smislu dve celici oziroma dva organizma, toda polje ostane

enako, saj oblikuje dva enaka organizma iste vrste. Podobno kot vsako elektromagnetno ali gravitacijsko polje, se tudi morfogenetsko polje potencialno širi v neskončnost; v organizmih iste vrste tako lahko gledamo njegove lokalne zgoščine.

Ker ima bioelektromagnetno polje značilnosti kvantne koherence (glej Ho, 1993), to pomeni, da je notranje usklajeno in povezano v zelo visoki meri. V njem zadobi biološko pojmovana informacija kot verjetnostno polje tudi svojo ontološko osnovo. Koherentno bioelektromagnetno polje je *informativno* (ima značaj informacije), saj je sposoben oblikovati oziroma dinamično strukturirati organizme v času in prostoru. Seveda je potrebna tudi ustrezna materija, kot na primer aminokisliline, sladkorji, nukleotidi, toda vse to ima le status aristotelovskega materialnega vzroka. Energija, ki jo organizmi jemljejo okolju preko dihanja in hranjenja, je ravno tako potrebna in deluje predvsem v smislu učinkujočega vzroka. Morfogenetsko polje pa povezuje različne materialne komponente organizma v življenja zmožno celoto - v njem lahko tako gledamo formalni vzrok organizmov oziroma življenja.

To polje se v resnici ne loči v dve ali več povsem neodvisnih bitnosti ob delitvi organizma oziroma ob ločitvi potomcev od staršev. Skozi reprodukcijo ostane enako po specifičnosti in postane hkrati močnejše, če naraste število posameznikov iste vrste. Tako izpolni vse pogoje kontinuirane bitnosti, ki je zmožna samoreprodukcije in borbe za obstanek, torej osrednje biološke bitnosti. Polje ima tudi vrstno specifičnost in je tako v harmoniji s postavko, da mora kontinuirana bitnost, ki se izraža skozi borbo za obstanek, tudi vzpostavljati biološko vrsto.

Povzetek in zaključek

Skoraj nemogoče je povsem zadovoljivo definirati univerzalno osrednjo biološko bitnost, ki se bori za **svojo** kontinuiteto, v okviru sodobne uveljavljene mehanistične biologije. Stvar bi bila relativno lahko določljiva pri nesporno razmnožujočih se vrstah, kjer bi bil to kar klon oziroma pokolenje, toda to ne bi bilo univerzalno, saj pri spolno razmnožujočih se vrstah pokolenje nima jasno določljive istovetnosti. Organizmi, ki se zaradi očitne dejavnosti v smeri borbe za preživetje ponujajo kar sami, so žal preveč efemerne, njihovo uspešno borbo za obstanek vedno požanje naslednji rod organizmov - sami prej ali slej umrejo. Tako so lahko le bolj ali manj začasni nosilci neke globlje (manj neposredno razvidne) bitnosti, ki je dejanska kontinuirana zmagovalka borbe za obstanek. Ali to pomeni, da so organizmi manipulirani, zgolj nemočno orodje neke obskurne entitete? Mislim, da ne. Predvsem verjetno niso tako osrednji za proces življenja, kot smo jih navajeni pojmovati. Nanje lahko gledamo kot na začasne in ločene oblike (dinamične strukture) bolj osnovnih bitnosti.⁶ Z vidika dveh najpomembnejših zasnov moderne biologije (mehanistične in organicistične) lahko izbiramo med genom oziroma gensko informacijo ali neko bolj holistično bitnostjo, kot na primer živim stanjem ali morfogenetskim poljem. Gen je z marsikaterega zornega kota primeren kandidat za vlogo osrednje biološke bitnosti in to vlogo v moderni redukcioniistični biologiji tudi dejansko igra. Ima pa ta pogled določene pomanjkljivosti, saj gen kot materialni delec nima prave kontinuitete, genska informacija (kot bolj abstraktni nadomestek za gen) pa še nima splošno sprejete biološke definicije, po kateri bi lahko bila zelo primerna osrednja biološka bitnost. Največji miselni preskok bi bilo potrebno tu narediti v smeri dinamičnega pojmovanja informacije.

Če pa se omejimo na emergentistične (organicistične) tokove v sodobni biologiji, potem imamo opraviti s teoretično predpostavljenim in na nekaterih področjih tudi

⁶ To je tudi sporočilo Dawkinsove teorije sebičnega gena.

empirično dokazanim endogenim elektromagnetnim poljem organizmov, ki izkazuje klasično in kvantno koherenco. To polje ima vse potrebne značilnosti za vlogo osrednje biološke bitnosti, namreč kontinuiteto, univerzalnost, specifičnost in avtonomnost. Ne deluje toliko kot aristotelovski učinkujoči temveč kot veliko bolj kompleksen in rafiniran formalni vzrok življenja. Morebitni premik našega pojmovanja življenja iz molekularnega redukcionalizma v moderni emergentizem bo tako nedvomno vzpostavil tudi novo osrednjo biološko bitnost, ki bo po vsej verjetnosti zelo različna od gena in njegove informacije, na katera prisega velika večina sodobnih biologov.

BIBLIOGRAFIJA

- Chisholm R. M. 1979, *The ontology of the possible, The possible and the actual*, Cornell University Press Ithaca, London str. 180-187.
- Dawkins R. 1976, *The selfish gene.*, Oxford University Press, Oxford.
- Frankel J. 1982, Global patterning in single cells, *J. Theor. Biol.*: 99: 119-134.
- Fröhlich H. 1975, The extraordinary dielectric properties of biological materials and the action of enzymes, *Proc. Natl. Acad. Sci.* 72: str. 4211-4215.
- Fröhlich H. 1988, Theoretical physics and biology, in *Biological Coherence and Response to External Stimuli*, Springer Verlag, Berlin, str. 1-24.
- Giudice E. Del., Doglia A., Milani M. 1984 Order and structures in living systems, *Nonlinear Electrodynamics in Biological Systems*, Plenum Publ. Corp., str. 477-487.
- Giudice E. Del., Doglia A., Milani M., Vitiello G. 1988, Structures, correlations and electromagnetic interactions in living matter, *Biological Coherence and Response to External Stimuli*, Springer Verlag, Berlin, str. 49-64.
- Goodwin B. C. 1984, A relational or field theory of reproduction and its evolutionary implications, in *Beyond Neo-Darwinism*, str. 219-241, Academic Press, London.
- Goodwin B. C. 1985, Developing organisms as self-organising fields, in *Mathematical essays on growth and the emergence of form*, str. 185-200, The University of Alberta Press.
- Ho M. W. 1993, *The Rainbow and the Worm*, World Scientific, Singapore.
- Ho M-W, 1989, Coherent excitations and the physical foundation of life, *Epigenetic and Evolutionary order*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Jerman I., Štern A. 1996, *Gen v valovih*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana
- Leclerc J., 1958, *Whitehead's Metaphysics*, George Allen & Unwin Ltd., London, 96.
- Li W. H., Graur D. 1991, *Fundamentals of molecular evolution*, Sinauer Associates, inc., Sunderland, Massachusetts.
- Lloyd E.A., 1992, Unit of selection, v: *Keywords in evolutionary biology* (ur.: Keller EF, Lloyd EA), Harvard Univ. Press, Cambridge, 334-40.
- Lycan W. 1979, The trouble with possible worlds, *The possible and the actual*, Cornell University Press Ithaca, London str. 274-316.
- Pohl H. A. 1980, Oscillating fields about growing cells, *Internat. J. Quantum Chem.: Quantum Biology Symposium*, 7: 411-431.
- Pollock J. K., Pohl D. G. 1988, Emission of Radiation of Active Cells, *Biological Coherence and Response to External Stimuli*, Springer Verlag, Berlin, str. 139-147.
- Popp F. A. et al 1981, Emission of Visible and Ultraviolet Radiation by Active Biological Systems, *Collective Phenomena* 3: str. 187-214.
- Popp F. A. et al 1984, Biophoton Emission: New Evidence for Coherence and DNA as a Source, *Cell Biophysics* 6: str. 33-52.
- Popp F. A., Li K. H., Gu Q. 1992, *Recent advances in Biophoton Research and its applications*, (Editors), World Scientific, Singapore.
- Quine V. W. 1963, *From a logical point of view*, Harper and Row, New York, str. 2-5.
- Rescher N. 1979, *The ontology of the possible*, Cornell University Press Ithaca, London str. 166-81.
- Štern A., Jerman I. 1994, New Concepts of the gene, *Anthropos* 4-6, str. 188-213.
- Vitiello G. 1992, Coherence and electromagnetic fields in living matter, *Nanobiology*: 1 (2) str. 221-8.

O učenčevem razvoju samoizobraževalne kulture v družboslovju

ALOJZIJA ŽIDAN

POVZETEK

Spreminjanje družbenih razmer zahteva pridobivanje novega znanja. Avtorica meni, da je spoznavanje družboslovnih vsebin za učenca smiselno le, če ga te spodbudijo k samoizobraževanju, ki se kaže predvsem v stalnem spreminjanju periodičnega tiska in drugih množičnih občil ter knjižnih novosti na tem področju. Prav tako meni, da morajo učitelji družboslovja nameniti večjo pozornost samoizobraževalni didaktizaciji. Učitelji družboslovja bi morali postati akcijski raziskovalci.

ABSTRACT

ON THE STUDENT'S DEVELOPMENT OF A CULTURE OF SELF-EDUCATION IN THE SOCIAL SCIENCES

The changing social environment dictates acquisition of new knowledge. The author believes that familiarizing a student with the subject - matter in social sciences makes sense only if it stimulates the student to start educating himself independently, which means starting to keep up with periodicals, new book issues and other mass media related to this field. Social science teachers should become actionresearchers.

Uvod

Takoj v uvodu izpostavimo, zakaj se je aktualno lotevati obravnave tematike: razvoj učenčeve samoizobraževalne kulture v družboslovju. Le-to lahko še natančneje opredelimo kot govor o razvoju učenčevega samoizobraževanja v (srednješolskem) družboslovju. Smiselnost obravnave takšne tematike pogojuje več pomembnih vzročnih dejavnikov. Izpostavimo nekatere izmed njih. Tiste, ki so morebiti najbolj bistveni.

Samoizobraževanje predstavlja sestavino človekovega ustvarjalnega spopolnjevanja njegove unikatne osebnosti. Po tej prvini človek mora, še bolj pa bo moral v bodoče posegati zaradi silovitega spreminjanja družbenih razmer. Prav (tudi) spreminjanje družbenih razmer nenehno zahteva od človeka pridobivanje novih spoznanj. Prav (tudi) nenehno spreminjanje družbenih razmer zahteva od človeka, da se ta zna le-tem učinkovito prilagajati. Značilnost izobraževalno-edukativnih družboslovnih vsebin (tudi) je, da se le-te izredno hitro spreminjajo. Le-te so vsebovalke izrednega življenjskega dinamizma (Židan 1993, 34).

Nekatere družboslovne vsebine so (seveda zgolj relativno) bolj konstantnega, trajnejšega značaja. Poimenujmo jih kar strateške. Zopet druge so bolj fluidnega, spremenljivega značaja. To so družboslovne vsebine, ki jih proizvajajo tekoče družbeno življenje. Spoznavanje tako strateških kot fluidnih družboslovnih vsebin je za učeči se subjekt smiselno le, če ga le-te tudi navajajo k samoizobraževanju. Oziroma če le-te tudi prispevajo k razvoju njegove samoizobraževalne pluralne kulture.

Učitelj družboslovja mora navajati učenca na samoizobraževanje. V učenca mora vsajati temelj, četudi institucionalni, samoizobraževanja. Po institucionalno vsajenem samoizobraževalnem temelju bo v učencu lahko tudi zaživelo njegovo dejansko, resnično potekajoče samoizobraževanje. Oziroma učenčevo povsem samostojno samoizobraževanje. Samoizobraževanje, ki bo učencu omogočalo še globlje, nadaljnje, bolj poglobljeno razumevanje družboslovnih tematik.

Samoizobraževanje lahko še krepi učenčevo občutljivost za zaznavanje ter ocenjevanje družbenih problemov zakonitosti, procesov.

Povejmo, da danes posvečajo tudi izobraževalno-edukativni sistemi samoizobraževanju učeče se osebe zelo veliko pozornosti. Njihovo zapovedovalno reklo "Vse manj predavati ter vse več samoizobraževati" postaja pri izvajanju pedagoškega procesa vse bolj aktualno. Omenjeno reklo bodo tudi morale vse bolj uresničevati naše specialne didaktike. Še posebej družboslovna. Tudi ta mora (bo v prihodnje morala) vse bolj nakazovati konkretno možne uporabne poti za uresničevanje rekla: "Predavati zgolj toliko, da se z njim lahko učeča se oseba samoizobražuje!"

Izpostavimo, o čem bo govor v pričujočem prispevku. O tem, zakaj vse samoizobraževati učenca v (srednješolskem) družboslovju.

Nekaj besed pa bomo tudi namenili didaktizaciji tega nadvse pomembnega ter izrazito aktualnega vprašanja.

2. Zakaj vse samoizobraževati učenca v družboslovju?

Odgovor na zastavljeno vprašanje je lahko tvorjen iz več utemeljitvenih segmentov. Med njimi je zelo pomemben tisti, ki ga kar poimenujmo kot nujno uresničevanje zahteve: navajanje učenca na stalno spremljanje vsakodnevnega tiska. Vsakodnevni tisk je zlasti vsebovalec ("prinašalec") učencu fluidnih, tekočih družboslovnih informacij. Takšne pluralne informacije mora učenec neprestano spremljati, osmišljati, vrednotiti. Takšne informacije imajo lahko zelo različno vplivno moč na razvoj učenčeve osebnosti. Le institucionalno navajanje učenca na stalno spremljanje vsakodnevnega tiska bo v njem razvilo potrebo po njenem stalnem življenjskem zadovoljevanju. Kajti le v dejanskem želenem ter uresničevanem samoizobraževanju lahko dobijo šolska družboslovna znanja svojo resnično življenjsko moč.

Oziroma le tedaj se lahko preobrazi institucionalno vodeno samoizobraževanje na družboslovnem področju v novo, višjo kvaliteto. V kvaliteto, (po)imenovano življenjsko uresničevano, avtentično, resnično želeno družboslovno samoizobraževanje.

Pravkar opozorjenemu segmentu je smiselno pridati tudi segment, ki ga poimenujmo kot: samoizobraževanje učenca za vsakodnevno spremljanje množičnih medijev. Danes je moč pluralne medijske vzgoje zelo velika. Seveda se zastavlja vprašanje, kakšna je njena kvaliteta. Namreč, družboslovne, pluralne medijske vsebine, ki jih vsakodnevno tudi nudijo učencu številni mediji, niso vselej kakovostne. Za prodor do spoznanja kakovosti je potreben učenčev samoizobraževalni napor.

V kompleksnem pedagoškem procesu (srednješolskih) družboslovnih predmetnih področij je potrebno učenca usposabljanje za spoznavanje medijske kakovosti. Učenec mora spoznati tako možno manipulativno kot ustvarjalno moč množičnih medijev.

Skratka to, da množični mediji lahko ustvarjalno razvijajo njegovo osebnost ali pa z njo tudi manipulirajo.

Posredovane pluralne vsebine množičnih medijev lahko učenca zaradi svoje izrazite neuskkljenosti tudi zbegajo.

V tem kontekstu opozorimo na že znano dejstvo, da je oče permanentnega izobraževanja Paul Lengrad. Seveda pa ne gre pozabiti tudi, da je že Komensky v 17. stoletju opozarjal, da se mora človek (tudi ženski spol) nenehno samoizobraževati skozi svoje celotno življenje. Danes je uresničevanje zahteve Komenskega, (tudi) na področju družboslovja zaradi njegove izjemne dinamizacije, še kako aktualno.

Učenca je tudi potrebno samoizobraževati za stalno spremljanje družboslovnih revij, časopisov. Skratka za to, da bo tudi osvojil tovrstno samoizobraževalno kulturo.

In tudi za to, da bo postal stalni obiskovalec družboslovnih čitalnic, obstoječih na posameznih institucijah.

Vse to so le nekatere možne samoizobraževalne poti, ki naj bi jih učenec že začel spoznavati v pedagoškem procesu (srednješolskega) družboslovja. Spoznavati za to, da jih bo v svojem celotnem življenju lahko večkrat sam resnično prehodil. Prehoditi pa jih bo moral, če bo želel, da bo njegovo življenje postalo boljše, kakovostnejše. Seveda mora spoznavanje takšnih možnih samoizobraževalnih poti pri slehernem učencu potekati sistematično nadgrajevalno.

Vsi opisani segmenti tvorijo celoto. Izrečeno pomeni, da spoznava sleherni učenec kot edinstveni individuum enostavne in zapletene dele te samoizobraževalne celote edinstveno. Zgolj njemu lastno. Prav spricho navedenega dejstva mora posvečati učitelj družboslovja izjemno pozornost tudi tako imenovani samoizobraževalni didaktizaciji. Skratka temu, da si bo sleherni učenec, četudi v institucionalnem družboslovnem samoizobraževanju, razvijal svoj tako imenovani edinstveni samoizobraževalni slog. V njem seveda lahko učitelj nenehno spoznava, kako sleherni učenec spoznava samega sebe, svojo osebnost. Kako ambiciozno oblikuje svoj odnos do nje. Kako si razvija njeno avtonomnost in sploh gradi svojo osebno, edinstveno življenjsko samoizobraževalno filozofijo.

3. Didaktizacija uresničevanja kulture samoizobraževanja učečega se subjekta v družboslovju

Učiteljevo izvajanje tako imenovane družboslovne samoizobraževalne didaktizacije predstavlja zanj vselej zelo zahtevno, toda ustvarjalno opravilo. Spricho tega, ker je vsak učenec za institucionalno družboslovno samoizobraževanje drugače motiviran. Zanj ima drugačna, potrebna predznanja, interese, odnos, učni stil, kognitivni stil itd. In tudi spricho tega, ker "mladi v šoli čutijo, da se kosajo z veliko zunanjo silo. Šolski sistem in šola sta nekaj zunanjega, močnejšega od njih in njihovega domačega okolja. Zato imajo občutek, da se zahtevam šole lahko samo vdajo in jim po najboljših močeh sledijo. Strah pred neuspehom in strah pred avtoriteto le občasno izpodrivajo tudi svetlejši trenutki" (Krajnc 1994, 22).

Vsak didaktični pristop, tudi samoizobraževalni, mora biti profesionalen, ustvarjalen. In kot tak lahko za učitelja družboslovja predstavlja vselej izziv. Izziv, katerega je vedno potrebno zadovoljevati individualizirano, prožno.

Na vprašanje, kateri konkretni didaktični pristopi lahko koristijo učitelju družboslovja za izvajanje tako imenovane samoizobraževalne didaktizacije, lahko odgovorimo. Prav vsi, ki jih sploh uporablja na svojem didaktičnem področju za izvajanje kompleksnega pedagoškega procesa. Vsak didaktični pristop je in mora tudi biti v funkciji posameznikovega samoizobraževanja. Vsak samoizobraževalni didaktični pri-

stop, njegova uporaba, je seveda situacijsko pogojen.

Učitelj družboslovja naj bo razredni in akcijski raziskovalec. V tem kontekstu je še kako aktualna misel didaktikov, ki sodijo, da so danes pomembni le tisti didaktični pristopi, ki učencem omogočajo učno samostojnost, inovativnost, sodelovanje, osvajanje kulture, samoizobraževanja. Takšni didaktični pristopi pa so lahko po svoji naravi, če so seveda izvedeni resnično profesionalno, bolj ali manj kar vsi.

4. Sklep

V pričujočem prispevku opozarjamo na zelo velik pomen, ki ga ima danes v postindustrijski informacijski družbi razvoj učenčevega samoizobraževanja v (srednješolskem) družboslovju za celovit razvoj njegove osebnosti. Sleherno (srednješolsko) družboslovno izobraževanje tudi mora biti v funkciji razvoja učenčevega samoizobraževanja. Samo tako je lahko resnično celovito.

(Tudi) Družboslovno samoizobraževanje mora biti antropocentrično. Torej usmerjeno k posamezniku, k njegovemu razvoju.

Le tisti učitelj družboslovja, ki se sam nenehno samoizobražuje, si pridobiva kakovostno samoizobraževalno kulturo, tudi lahko kakovostno samoizobražuje svoje učence. In le učenci, ki se znajo (se bodo še posebej znali v bodoče) samoizobraževati, lahko samoizobražujejo tudi osebe, s katerimi stopajo v zapletene komunikacijske, interakcijske odnose.

Naj sklenem predstavljena razmišljanja z mislijo: "Vrsta znakov kaže na upadanje hierarhije v procesu izobraževanja: pri tem gre za spremembe v odnosih med glavnimi akterji znotraj izobraževalnih institucij in tudi za širjenje samoizobraževanja. Nekdanje povsem določeno razločevanje nadrejene (aktivne) in podrejene (pasivne) vloge ter prevladovanje enosmernih komunikacij, značilnih za tako imenovano frontalno poučevanje, se umika in prepušča mesto vse večji raznovrstnosti bolj fleksibilnih oblik izobraževanja, v katerih je bolj ali manj odpravljena takšna delitev na subjekt in objekt poučevanja. V sodobno zasnovanem šolanju odraslih se fond predavateljskega pouka zmanjšuje, predavanja so v glavnem uvod v samostojno delo, večja se vloga svetovanja, medtem ko se usmerja udeležence na samostojno delo doma" (Mlinar 1994, 96).

Samoizobraževanje je moč. Je orodje za doseganje kvalitete. To moč pa morata nenehno čutiti tako učitelj kot učenec. Slednji jo mora posebej začutiti, začutiti njen izredno velik pomen. Kako vse opisano dosegati, je nenehno aktualna preučevalna naloga družboslovne specialne didaktike. Prav ta mora popularizirati življenjsko moč družboslovne stroke.

LITERATURA

- Erčulj, J. 1996. Učeca se organizacija - teorija in praksa. Vzgoja in izobraževanje, 5, str. 6-12.
- Gardner, H. 1995. Razsežnosti uma. Teorija o več inteligencah. Ljubljana: Tangram.
- Glöckel, H. 1992. Vom unterricht. Bad Heilbrunn/obb.
- Krajnc, A. 1994. Življenje v šoli, študentom na pot. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Mlinar, Z. 1994. Individualizacija in globalizacija v prostoru. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Schilling, J. 1982. Didaktik, methodik der sozialpädagogik. Berlin: Neuwied, Kriftel.
- Visokošolsko izobraževanje odraslih. 1995. Ljubljana: Andragoški center Republike Slovenije.
- Židan, A. 1993. Dinamično učenje v družboslovju, Ljubljana: Zavod RS za šolstvo in šport.

Poskus razlage dejavnikov učne uspešnosti skozi Eriksonovo teorijo psihosocialnega razvoja

DARJA KOBAL PALČIČ*

POVZETEK

Članek poskuša osvetliti dinamiko povezanosti med učno uspešnostjo in samopodobo z vidika Eriksonove teorije psihosocialnega razvoja. V uvodu se loteva razlage učne uspešnosti z vidika objektivne in subjektivne oziroma psihološke dimenzije, nato pa prehaja na Eriksonovo razumevanje psihosocialnega razvoja. Pri tem posveča posebno pozornost razvojnim konfliktom in oblikovanju identitete. V nadaljevanju prikazuje raziskavo, v kateri je sodelovalo 230 različno uspešnih mladostnikov iz Slovenije in Francije, in odgovarjalo na vprašalnike v zvezi s samopodobo in njihovimi osebnostnimi lastnostmi. Rezultati kažejo, da je kar nekaj področij samopodobe, v katerih se nizko uspešni učenci - ne glede na nacionalnost - razlikujejo od srednje, še posebej pa od visoko uspešnih učencev. Na koncu skuša prispevek razložiti ali bolj spekulirati o morebitnih povezavah učne uspešnosti in samopodobe z vidika teorije psihosocialnega razvoja.

ABSTRACT

ATTEMPT SUCESS AT SCHOOL WITH ERIKSON'S THEORY OF PSYCHO-SOCIAL DEVELOPEMENT

The article attempts to illuminate the dynamics of interrelation between success at school and self-image from the perspective of Erikson's theory of psycho-social development. The introduction explains success at school from the perspective of the objective and the subjective (i.e. the psychological dimension) and then proceeds with Erikson's understanding of psycho-social development. Special attention is paid to developmental conflicts and the shaping of identity. The next part presents the research in which 230 young people from Slovenia and France with different levels of success at school participated. Participants filled in the questionnaires relating to self-image and their personal characteristics. Results show that there are several areas of self-image in which students with low levels of success at school - regardless of nationality - differ from medium successful and particularly highly successful students. Finally, the article attempts to explain, or rather speculate about, the possible relation between success at school and self-image from the perspective of the theory of psycho-social development.

* Avtorica se iskreno zahvaljuje prof.dr. Janeku Musku za pomoč pri raziskavi, iz katere je nastalo to besedilo.

UVOD

UČNA USPEŠNOST

Učna uspešnost ima mnogo opredelitev. Razumeti jo je mogoče tudi kot vrednostno kategorijo, ki posameznika že od otroštva postavlja v razmeroma natančno določen družbeni položaj: tisti z višjimi šolskimi ocenami zaseda višji socialni položaj, oni z nižjimi ocenami pa nižji socialni položaj. Psihološki prerez takšne opredelitve napotuje na podmeno o dvojni razsežnosti učne uspešnosti. Prva je prav gotovo objektivna, saj se nanaša predvsem na ocene osvojenega znanja, ki merijo stopnjo prilagojenosti učenca na šolsko delo (Gbat, 1988). Druga dimenzija pa je subjektivna, ali bolj psihološka (Khadivi-Zand, 1982). Raziskovalci jo opredeljujejo kot samoobčutenje objektivnega uspeha in vanjo zajamejo tako stališča učenca do samega sebe oziroma do svojih uspehov, kot stališča drugih (staršev, vrstnikov, učiteljev itd.) do njega. Tako ni nujno, da denimo odličen uspeh v šoli dojame učenec kot uspeh tudi sam pri sebi. In obratno. Če so pričakovanja staršev in učiteljev v zvezi z otrokovo učno uspešnostjo nižja, potem nemalokrat tudi otrok svoje nizke uspešnosti ne dojema kot neuspeh. Bolj pomembno mu je npr. šolo končati in zatem čim hitreje najti ustrezno zaposlitev.

Doživljanje uspeha je povezano tudi s starostjo (Nuttin, 1961, po Gbat, 1988) in osebnostnimi lastnostmi posameznika. Raziskave kažejo, da otrok, ki še ni dosegel starosti 11 let, ob neuspešno opravljenih nalogah nazaduje na zgodnejšo razvojno raven in rešuje naloge, pri katerih je že doživljal uspehe. Z obrambnim mehanizmom regresije se tako uspešno - a seveda le začasno - izogne neuspehu. Ob ustrezni podpori iz okolja (tako družinskega kot šolskega) pa postopoma obvladuje tudi bolj zahtevne naloge.

Mladostništvo je obdobje, v katerem postaja posameznik vedno bolj občutljiv na neuspehe in pri tem doživlja določeno stopnjo tesnobe. V povsem normalni težnji, da bi se ji izognil, pa lahko izzove nastanek t.i. neustrezne polarizacije (Legoux, 1963, po Gbat, 1988). V tem kontekstu je polarizacija vpliv učne uspešnosti pri povsem določenem predmetu na izbiro nadaljnjega študija in poklica. Problem pa nastopi, če mladostnik svoje tesnobe ne zmore ustrezno obvladovati, temveč se izogiba vsem nevarnejšim situacijam, ki bi jo utegnile izzvati, in se tako odloči za poklic, ki ga v bistvu ne zadovoljuje. Če pa se temu pridružijo še neustrezne učiteljeve metode, denimo strogost, in morebitne osebnostne lastnosti, ki mu preprečujejo, da bi učencu ne vzbujal le tesnobe, pač pa tudi zanimanje za predmet, potem je učenčeva izbira poklica zagotovo zgrešena.

KRIZA IDENTITETE

V teoriji psihosocialnega razvoja osebnosti izhaja Erikson (Clacs, 1983; Erikson, 1959) iz psihoanalitične predpostavke o kritičnih trenutkih - razvojnih preobratih, ki zaznamujejo posameznikov nadaljnji razvoj. Pri tem ga ne zanimajo le krize zgodnjega otroštva, pač pa celotnega življenjskega obdobja posameznika. Predpostavlja, da se posameznik v življenju sooči z osmimi temeljnimi psihosocialnimi krizami. Za vsako stopnjo, ki jo opredeljuje posamezna kriza, "/.../ je značilna samopodoba, ki se oblikuje pod vplivom posameznikovih osebnih in medosebnih izkušenj/.../" (Musek, 11, 1994). Med najpomembnejšimi krizami pa je t.i. kriza identitete.

To je razvojni proces, ki se oblikuje v obdobju adolescence. V njem se mladostnik ponovno sooča z nerazrešenimi konflikti iz otroštva in se z njimi spopada na drugačen, zrelejši način. Če jih uspe odstraniti, vstopi v odraslost kot integrirana osebnost z zrelo

in pozitivno samopodobo. Nasprotno pa lahko razvije izkrivljeno in namišljeno samopodobo, kar vodi v t.i. identitetno zmedo.

Da bi poudaril pomen mladostnikovega soočanja s konflikti, vpelje avtor pojem "vrlina". Z njim označuje temeljne moči, s katerimi posameznikov jaz razrešuje temeljne krize. Tudi teh je osem: upanje, moč, intencionalnost, tekmovalnost, zvestoba, ljubezen, odgovornost in razumnost. Naj dodamo, da je prav vrlina tisti element v Eriksonovi teoriji, ki neprestano doživlja ostre kritike. Zdi se namreč, da pisec - na eni strani - temu izrazu pripisuje znaten moralističen pomen, na drugi strani pa z njim vnaša v problematiko oblikovanja identitete več zmede kot jasnosti.

Zdi se, da obstaja med prvimi petimi stadiji in freudovskimi psihoseksualnimi stadiji nekakšna sorodnost. Ena glavnih razlik pa je seveda v tem, da Erikson poudarja psihosocialni vidik, Freud pa psihoseksualni vidik v razvoju osebnosti.

Tako sovpada **zgodnje otroštvo** (prvo življenjsko leto) z oralnim stadijem, **prvo otroštvo** (med 2. in 3. letom) z analnim stadijem, **obdobje iger** (med 3. in 5. ali 6. letom) s faličnim stadijem, **zgodnja šolska leta** (med 6. in 12. letom) z latentnim stadijem in **adolescenca** (med 12. in 19. letom) z genitalnim stadijem. To potrjujejo tudi mnoge empirične raziskave.

Mnogo bolj spekulativne pa so postulatice o psihosocialnih krizah v **zgodnji odraslosti** (med 19. in 25. letom), v **zrelosti** (med 25. in 50. letom) in v **obdobju staranja** (nad 50 let).

Kaj se dogaja v adolescenci?

RAZVOJNI KONFLIKTI

Na podlagi Eriksonove hipoteze o oblikovanju identitete v mladostništvu se zdi, da posameznik oblikuje svojo identiteto na dva načina hkrati. Prvi način je retrospektiven: mladostnik ponovno razrešuje in podoživlja nerazrešene temeljne konflikte iz otroštva. V prikazanem modelu s tem načinom sovpadajo prvi štirje razvojni konflikti.

Drugi način oblikovanja identitete, ki poteka sočasno s prvim, pa je prospektivnega značaja. To pomeni, da posameznik oblikuje svojo identiteto tudi tako, da nezavedno anticipira vse prihodnje temeljne krize, v katere bo zapadel kot odrasla oseba. Zdi se, da že sedaj (nezavedno seveda) razrešuje temeljne konflikte iz odraslosti. V prikazanem modelu s tem načinom sovpadajo zadnji trije razvojni konflikti.

Da bi lažje razumeli pomen identitetne krize, ki jo po Eriksonu doživlja sleherni mladostnik, si oglejmo, kateri so njeni razvojni konflikti.

(1) **Načrtovanje prihodnosti nasproti časovni zmedenosti.** Načrti za prihodnost, ki se v svoji negativni obliki izkazujejo kot časovna zmeda, ponovno oživijo temeljno problematiko zgodnjega otroštva. Če je kot enoletni otrok posameznik uspel premagati prvo psihosocialno krizo temeljnega zaupanja proti nezaupanju, potem je kot mladostnik sposoben načrtovati svojo prihodnost, ne da bi mu misel nanjo povzročala občutja tesnobe.

(2) **Gotovost vase nasproti negotovosti vase.** Zaznavanje in doživljanje posameznika kot idiosinkratičnega subjekta zahtevata ustrezna občutja gotovosti in zaupanja vase, ki po avtorjevem mnenju niso težko dosegljiva. Kljub temu pa se ponovno pojavljajo nerazrešeni konflikti iz prvega otroštva, ki se tudi v mladostništvu izkazujejo v obliki dvomov in sramu. Tovrstne probleme občuti sleherni mladostnik, ki jih ob ustrezni podpori iz okolja povsem zadovoljivo odpravi.

(3) Preizkušanje različnih vlog nasproti fiksaciji na eno samo vlogo. Tudi konflikt, ki nastane ob eksperimentiranju z najrazličnejšimi socialnimi vlogami, je retrospektivnega značaja, saj se vrača nazaj h kriznim vsebinam iz tretjega razvojnega stadija - obdobja iger. V takratnem obdobju uspešno razrešena kriza iniciativnosti mladostniku sedaj pomaga, da razumno preizkuša različne vloge in si s tem pridobiva potrebne izkušnje, s katerimi bo vstopil v odraslost. Strah pred neprijetnimi izkušnjami, ki so običajni in nujni del mladostnikovega življenja, pa lahko posameznika privede v takšno tesnobno stanje, iz katerega bo lahko ubežal le v vlogi, s katero ne bo tvegaj skoraj ničesar.

(4) Učenje nasproti dejavni ohromelosti. S postavljanjem sebe v različne vloge se mladostnik nauči mnogih novih dejavnosti, ki jih kot otrok še ni poznal. Tudi želja po učenju novega izvira iz predhodnega obdobja - iz obdobja vstopa v šolo, ko je moral kot šolar pokazati svoje intelektualne, socialne in telesne sposobnosti. Če je v tistem obdobju doživljal občutja manjvrednosti in podrejenosti, se lahko zgodi, da kot mladostnik ne zmore teže, ki mu jo nalagajo nove, še nerazrešene naloge in problemi.

(5) Seksualna polarizacija nasproti biseksualni zmedi. (6) ustrezen odnos do avtoritet nasproti zmedenosti v odnosu do avtoritet in (7) oblikovanje avtonomnega vrednotnega sistema nasproti vrednotni zmedi pa so tista nasprotja pri oblikovanju identitete, ki jih mora posameznik ustrezno razrešiti, še preden vstopi v odraslost. Spolne in seksualne izkušnje so temeljne razsežnosti mladostnikovega sveta, ki mu pripomorejo k učenju intimnosti in iskrenosti do partnerja. Oblikovanje ustreznega odnosa do staršev, učiteljev in drugih avtoritet mu omogoči, da tudi kasneje, v drugačnih socialnih odnosih ravna odgovorno in ne zapade v hierarhična razmerja z drugimi. Vrednote, ki jih mladostnik postopno razvija, pa mu pomagajo, da v odraslosti izoblikuje svoj lasten avtonomni vrednotni sistem.

SKLEP

Erikson je eden redkih raziskovalcev, ki sistematično preučuje razvoj posameznikove identitete od zgodnjega otroštva pa tja do obdobja starosti. Pri tem je še posebej pozoren na mladostništvo, v katerem se posameznik znajde "/.../ na usodnem razpotju: ali bo ustvaril samopodobo, s katero se bo uspešno pojavil v vlogi odrasle osebe in s katero se bo prebijal skozi nadaljnje faze, ali pa bo prišlo do identitetne zmedenosti, ko posamezniku ne bo več čisto jasno, kdo je in kaj hoče in se bo zaradi tega znašel v težavah, ko bo moral prevzemati vloge in naloge, ki jih pričakujemo od odrasle osebe" (Musek, 1994, 11).

Čeprav njegovo teorijo podpirajo danes mnoge empirične raziskave, pa je vendarle polna spekulativnih misli, za katere se zdi, da jih ni mogoče empirično preučevati. Mnogi raziskovalci mu denimo očitajo, da je avtor ostal le znotraj teoretskih konceptov in ni uspel izoblikovati ustrezne metodologije, s katero bi lahko hipoteze, ki so se izkazale za sporne, tudi empirično preveril (Claes, 1983).

V zadnjih desetletjih pa Eriksonova teorija doživlja revizije tudi na tem področju. Vse več je avtorjev, ki po različnih metodoloških postopkih preverjajo njegove temeljne hipoteze in v ta namen izdelujejo ustrezen instrumentarij za merjenje posameznikove identitete in samopodobe.

Namen naše raziskave je ugotoviti osebne značilnosti in izraženost določenih področij samopodobe pri različno uspešnih srednješolcih. Pri tem izhajamo iz predpostavke, po kateri je razvoj pozitivne in stabilne samopodobe ena temeljnih razvojnih nalog v psihosocialnem razvoju mladostnika (Coleman, 1978, po Claes, 1983).

METODOLOGIJA

Raziskovalni načrt. Raziskavo smo zasnovali kot klasično empirično raziskovanje, kjer smo obdelali podatke z ustreznimi analizami variance in drugimi statističnimi metodami.

Vzorec. Pri raziskavi je sodelovalo 230 preizkušancev. V prvi skupini je bilo 169 ljubljanskih srednješolcev treh ljubljanskih gimnazij, od tega 88 fantov in 73 deklet (8 preizkušancev ni navedlo spola), v starosti 16 (16 preizkušancev), 17 (134 preizkušancev) in 18 let (9 preizkušancev): 10 preizkušancev ni navedlo svoje starosti. Drugo skupino pa je sestavljalo 61 francoskih srednješolcev enega strasbourskega liceja, povprečne starosti 16 let, od tega 18 fantov in 43 deklet. V času preizkušanja so vsi učenci obiskovali tretji letnik gimnazije.

Instrumentarij: 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. **SAMOSPOŠTOVANJE** smo merili z Rosenbergovo lestvico samospoštovanja (SS; Rosenberg, 1965, po Tkalcíč, 1990). Lestvico točkujemo kot celoto.

Učna uspešnost. Glede na splošni učni uspeh, oceno iz matematike in oceno iz maternega jezika iz preteklega šolskega leta smo oblikovali tri skupine: (1) nizko uspešne učence, (2) srednje uspešne učence, in (3) visoko uspešne učence.

Postopek. Zbiranje podatkov je potekalo skupinsko, anonimnost preizkušancev pa je bila zagotovljena. Podatki so bili računalniško obdelani s statističnim programom SPSS.

PRIKAZ IN OPIS REZULTATOV

Tabela 1 prikazuje vrednosti multivariantnih testov pomembnosti za analizo variance glede na učno uspešnost. Vrednosti Pillaisovega testa, Hotellingovega testa in Wilksovega testa kažejo, da se skupine preizkušancev z nizko, srednjo in visoko učno uspešnostjo med seboj statistično pomembno razlikujejo glede na spremenljivke (nivo pomembnosti je manjši od 0.05).

Tabela 1. Multivariantni testi pomembnosti (S = 2, M = 14, N = 60 1/2).

Ime testa	Vrednosti	Hip.F	Hip.DF	Nap.DF	Nivo p.
Pillais	1,07041	4,60598	62,00	248,00	,000
Hotellings	3,34225	6,57668	62,00	244,00	,000
Wilks	,17401	5,54401	62,00	246,00	,000
Roys	,74021				

Tabela 2. Sumarni prikaz rezultatov analiz variance glede na učno uspešnost (nizko, srednjo, visoko) preizkušancev pri posameznih spremenljivkah: osebnostnih stilih na vprašalniku OBOP, področjih samopodobe na vprašalniku SDQ III, samospoštovanju na lestvici SS in posameznih področjih učne uspešnosti

Spremenljivke	Srednji kvadrat	Napaka sr. kvad.	F-test	nivo pomembn.
OR	29,07193	24,26424	1,19814	,305
ZE	28,78972	16,57512	1,73692	,180
RU	26,77033	15,71284	1,70372	,185
RD	49,60951	31,09366	1,59549	,206
MD	38,10736	19,03582	2,00188	,139
OR2	13,47540	27,03287	,49848	,608
ZE2	23,84389	17,10131	1,39427	,251
RZ2	84,85940	16,29433	5,20791	,006*
RD2	122,63651	24,20641	5,06628	,007*
MD2	11,54383	17,85655	,64648	,525
SDQ1	1351,16526	71,58816	18,87414	,000*
SDQ2	4,76732	45,13915	,10561	,900
SDQ3	221,55683	46,40978	4,77393	,010*
SDQ4	86,66146	43,09345	2,01101	,137
SDQ5	196,79059	113,36674	1,73588	,180
SDQ6	57,56919	72,74006	,79144	,455
SDQ7	32,56580	65,32953	,49849	,608
SDQ8	117,81944	93,53731	1,25960	,287
SDQ9	65,34934	66,97664	,97570	,379
SDQ10	429,41005	289,39239	1,48383	,230
SDQ11	28,25006	59,27348	,47661	,622
SDQ12	113,31236	99,54593	1,13829	,323
SDQ13	56,10707	98,93053	,56714	,568
SS	8,29245	42,02420	,19733	,821
IZOOCE	,73723	,42400	1,73872	,179
IZOMATI	1,98953	,41510	4,79289	,010*
USPEH	10,41707	,26615	39,13975	,000*
MATPRET	28,73966	,41743	68,84956	,000*
JEZIKPRET	5,42115	,36669	14,78394	,000*
MAT	20,17952	,52495	38,44100	,000*
JEZIK	2,51669	,44917	5,60296	,004*

* razlika med skupinami je statistično pomembna

Tabela 2 sumarno prikazuje rezultate analiz variance glede na skupine, razdeljene po nizki, srednji in visoki učni uspešnosti vseh preizkušancev (ne glede na nacionalnost) pri posameznih spremenljivkah: osebnostnih slogih na vprašalniku OBOP, področjih samopodobe na vprašalniku SDQ III, samospoštovanja na lestvici SS in posameznih spremenljivkah učne uspešnosti. Na osebnostnem vprašalniku sta statistično pomembni razliki glede na skupine učne uspešnosti preizkušancev na naslednjih dveh področjih: stopnja izraženosti **zunanje samoocene delovnega sloga (ru 2)** je pri učencih z visoko učno uspešnostjo višja, stopnja izraženosti **zunanje samoocene čustvenega sloga (rd 2)** je pri učencih z nizko učno uspešnostjo bolj izrazita.

Na vprašalniku samopodobe SDQ III so statistično pomembne razlike glede na skupine učne uspešnosti preizkušancev na naslednjih področjih:

- stopnji izraženosti **samopodobe na področju matematike (SDQ 1)** in **akademске samopodobe (SDQ 3)** sta pri učencih z visoko učno uspešnostjo višji.

Učenci, katerih matere imajo **višjo izobrazbo in več**, so visoko učno uspešni. Visoko učno uspešni učenci imajo višji **učni uspeh v preteklem šolskem letu (uspeh)**, višji **oceni iz matematike in maternega jezika v preteklem šolskem letu** in višji **zadnji skupni oceni iz matematike in maternega jezika**.

Tabela 3 prikazuje vrednosti multivariantnih testov pomembnosti za ugotavljanje vpliva učne uspešnosti in nacionalnosti na 31 odvisnih spremenljivk. Vrednosti Pillaisovega testa (0.6246), Hotellingovega testa (0.9617) in Wilksovega testa (0,4644) kažejo, da nacionalnost in učna uspešnost statistično pomembno vplivata na 31 odvisnih spremenljivk (nivo pomembnosti je manjši od 0.05). Vrednost Roysovega testa je 0,4047. Wilksova lambda kaže, da se skupine preizkušancev glede na 31 spremenljivk statistično pomembno razlikujejo, kar pomeni, da je upravičen nadaljnji postopek diskriminantne analize (tabela 38). Računalniški program SPSS je iz števila 230 preizkušancev zaradi manjkajočih podatkov izločil 71 primerov. Tako znaša numerus 159.

Tabela 3. Multivariantni testi pomembnosti (S = 2, M = 14, N = 60 1/2)

Ime testa	Vrednosti	Približ.F	Hipotet.DF	Napaka DF	Nivo pom.
Pillais	,62456	1,81631	62,00	248,00	,001
Hotellings	,96167	1,89231	62,00	244,00	,001
Wilks	,46442	1,85450	62,00	246,00	,001
Roys	,40472				

Tabela 4 sumarno prikazuje rezultate analiz variance glede na nacionalnost preizkušancev in skupine, razdeljene po nizki, srednji in visoki učni uspešnosti preizkušancev pri posameznih spremenljivkah: osebnostnih slogih na vprašalniku OBOP, področjih samopodobe na vprašalniku SDQ III, samospoštovanja na lestvici SS in posameznih spremenljivkah učne uspešnosti. Rezultati multivariantne analize variance prikazujejo interakcije med skupinami učne uspešnosti in nacionalnostjo. Na osebnostnem vprašalniku sta statistično pomembni razliki glede na nacionalnost in skupine učne uspešnosti preizkušancev na področjih **notranje in zunanje samoocene čustvenega sloga (rd 1, rd 2)**. Pri francoskih učencih z nizko učno uspešnostjo je ta slog bolj izražen.

Na vprašalniku samopodobe SDQ III je statistično pomembna razlika glede na nacionalnost in skupine učne uspešnosti preizkušancev na področju **reševanja problemov in ustvarjalnosti (SDQ 4)**. Pri nizko uspešnih slovenskih preizkušancih je to področje bolj izrazito. Visoko uspešni francoski učenci imajo **najvišji učni uspeh v preteklem šolskem letu**.

Tabela 4. Sumarni prikaz rezultatov analiz variance glede na nacionalnost in učno uspešnost (nizko, srednjo, visoko) preizkušancev pri posameznih spremenljivkah: osebnostnih stilih na vprašalniku OBOP, področjih samopodobe na vprašalniku SDQ III, samospoštovanju na lestvici SS in posameznih področjih učne uspešnosti (pomembnost korelacij)

Spremenljivke	Srednji kvadrat	Napaka sr.kvad.	F-test	nivo pomembn.
OR	1,36500	24,26424	,05626	,945
ZE	36,07887	16,57512	2,17669	,117
RU	16,99767	15,71284	1,08177	,342
RD	188,05710	31,09366	6,04808	,003*
MD	5,71314	19,03582	,30013	,741
OR2	6,73537	27,03287	,24915	,780
ZE2	16,09350	17,10131	,94107	,392
RD2	42,43269	16,29433	2,60414	,077+
RD2	313,63617	24,20641	12,95674	,000*
MD2	2,58315	17,85655	,14466	,865
SDQ1	160,30229	71,58816	2,23923	,110
SDQ2	90,62117	45,13915	2,00760	,138
SDQ3	81,24953	46,40978	1,75070	,177
SDQ4	151,74732	43,09345	3,52135	,032*
SDQ5	127,98248	113,36674	1,12892	,326
SDQ6	21,78673	72,74006	,29951	,742
SDQ7	5,00651	65,32953	,07663	,926
SDQ8	39,95224	93,53731	,42713	,653
SDQ9	146,51363	66,97664	2,18753	,116
SDQ10	273,38151	289,39239	,94467	,391
SDQ11	83,81827	59,27348	1,41409	,246
SDQ12	62,91044	99,54593	2,64110	,075+
SDQ13	74,63145	98,93053	,75438	,472
SS	7,24240	42,02420	,17234	,842
IZOOCE	,02286	,42400	,05391	,948
IZOMATI	,51540	,41510	1,24162	,292
USPEH	1,43239	,26615	5,38188	,006*
MATPRET	,98026	,41743	2,34835	,099+
JEZIKPRET	,16900	,36669	,46088	,632
MAT	1,59700	,52495	3,04221	,051+
JEZIK	,28317	,44917	,63043	,534

* razlika med skupinami je statistično pomembna

+ težnja k statistično pomembni razliki med skupinami

Legenda:

Samooceenjevanje na osebnostnem vprašalniku OBOP			
OR	ekspresivni slog pri notranjem samooceenjevanju	OR2	ekspresivni slog pri zunanjem samooceenjevanju
ZE	medosebni slog pri notranjem samooceenjevanju	ZE2	medosebni slog pri zunanjem samooceenjevanju
RU	delovni slog pri notranjem samooceenjevanju	RU2	delovni slog pri zunanjem samooceenjevanju
RD	čustveni slog pri notranjem samooceenjevanju	RD2	čustveni slog pri zunanjem samooceenjevanju
MD	intelektualni slog pri notranjem samooceenjevanju	MD2	intelektualni slog pri zunanjem samooceenjevanju
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	zunanj videz	SDQ13	splošna samopodoba
SDQ7	odnosi z vrstniki istega spola		
Izooce - izobrazba očeta			
Izomati - izobrazba matere			
Uspeh - splošni učni uspeh v preteklem šolskem letu			
Matpret - ocena iz matematike v preteklem šolskem letu			
Jezikpret - ocena iz materenega jezika v preteklem šolskem letu			
Mat - zadnja skupna ocena iz matematike			
Jezik - zadnja skupna ocena iz materenega jezika			

INTERPRETACIJA, ALI BOLJE - SPEKULIRANJE O REZULTATIH

Rezultati kažejo, da je učna uspešnost povezana s čustvenim osebnostnim slogom (rd, rd 2) in nekaterimi vidiki samopodobe. Zdi se, da so tisti učenci, ki imajo nižjo učno uspešnost, manj čustveno stabilni kot ostali učenci. Tako vidijo sami sebe (notranje samooceenjevanje: tabela 4), še pogosteje pa menijo, da jih drugi vidijo kot čustveno manj zrele osebe (zunanje samooceenjevanje: tabeli 2 in 4). Njihova akademska samopodoba (SDQ 3), samopodoba na področju verbalnih sposobnosti (SDQ 2) in samopodoba na področju matematičnih sposobnosti (SDQ 1) pa so manj izrazite kot pri njihovih učno uspešnejših sošolcih.

Jasno je, da uspeh na katerem koli storilnostnem področju zahteva določeno stopnjo čustvene zrelosti. Prav nič drugače ni z uspehom na šolskem področju. Naši rezultati se ujemajo s Khadivi-Zandovo (1982) hipotezo o dejavnikih učne uspešnosti, ki predpostavlja, da je med psihičnimi dejavniki, ki utegnejo izzvati učno neuspešnost mladostnika, prav nezmožnost uravnavanja emocij.

Statistično pomembnih razlik med preizkušanci v samospoštovanju, za katero je značilna vrednostna ocena samega sebe, pozitivno ali negativno stališče do samega sebe, ni. To pomeni, da ni problematično njihovo vrednotenje samega sebe, ampak čustvena nezrelost kot njihova osebnostna poteza in poteza, za katero menijo, da jim jo

prpisujejo tudi drugi. Zakaj se pojavlja čustvena nezrelost ravno pri preizkušancih z nizko učno uspešnostjo? Čustvo je po mnogih teorijah ena izmed socialnih vlog (Lamovec, 1984). Averill (1980) denimo opredeli emocijo kot prehodno socialno vlogo, "... ki vključuje posameznikovo oceno situacije in ki jo tolmači kot nenamerno v nasprotju z namerno akcijo" (Lamovec, 1984, 158).

Zdi se torej, da učenci z nižjim učnim uspehom nezavedno ocenijo svojo lastno neuspešnost tako, da se čutijo čustveno nesposobni spoprijemati se z neuspešnostjo. Vprašanje, ali neuspeh pripisujejo zunanjim okoliščinam, denimo učiteljevi strogosti ali nepravilnosti, nezanimivim in "nekoristnim" predmetom itd. ali lastnim pomanjkljivostim v sposobnosti, znanju, motivaciji itd., v njihovih odzivih na situacijo preverjanja znanja nima pomembno. Možno je, da preizkušanci z nizko učno uspešnostjo uporabljajo svojo emocionalno nezrelost kot t.i. socialno obrambo (Averill), za katero je značilno, da je institucionalno povsem sprejemljiva. Učenec, ki je že vrsto let ocenjevan kot nizko uspešen, se na situacijo preverjanja znanja lahko odzove na več načinov. Pričujoča raziskava ponuja hipotezo dvojnega odziva: (1) pomanjkljivo podajanje naučenega znanja, ki pomeni nizko oceno, in (2) občutja nemira, zaskrbljenosti, malodušja, psihične napetosti itd., ki jih Harary (1991) postavlja pod skupni imenovalec - čustvena nezrelost ter nižje samopodobe na področju akademske uspešnosti. Na neuspeh se nizko uspešen učenec torej ne odzove z reakcijami besa, agresije, sovražnosti do učiteljev, šolskih predmetov, šole itd., torej s čustvi, ki niso družbeno sprejemljiva oziroma so celo kazniva, marveč se odzove s čustvi, ki nikogar ne motijo: zaskrbljenostjo, malodušnostjo, "nervoznostjo", nemirami itd.

Z razvojno psihoanalitičnega vidika se pojavljajo nekoliko drugačni sklepi o čustveno manj zrelih preizkušancih z nizko učno uspešnostjo. Mogoče je namreč, da ima čustvena nezrelost pri teh preizkušancih globlje razvojne korenine, ki se v obdobju srednjega šolanja izkazujejo tudi v obliki nizke uspešnosti na izobraževalnem področju. Mladostnik, ki nima trdnega čustvenega osebnostnega sloga, se na stresno situacijo - preverjanje znanja - lahko odzove bodisi z regresijo ali zastojem (Praper, 1992). Regresija pomeni, da nazaduje na nižjo razvojno stopnjo, v kateri je kot otrok lahko svobodno izkazoval vsa tista čustva, ki so mu kasneje prepovedana ali vsaj nezaželena. Občasni spusti v otroštvo so sicer nekaj povsem običajnega, pogosto pa tudi nujnega za vzpostavljanje zrelih socialnih odnosov (npr. odnos med materjo in otrokom, ljubezenski odnos med partnerjema itd.). Razvojni psihoanalitiki jih imenujejo *konstruktivna regresija*. Vendar se zdi, da pri preizkušancih z nizko učno uspešnostjo ne gre za t.i. konstruktivno regresijo, temveč za obrambni mehanizem, ki jim omogoča, da so lahko tudi storilnostno mnogo manj dejavni in s tem manj uspešni v šoli. Verjetno pa je, da večina mladostnikov z učnimi težavami ne uporablja obrambnega mehanizma regresije, temveč zastoj oziroma fiksacijo. Zdi se namreč, da so se ti mladostniki že od zgodnjega otroštva naprej razvijali v nevzpodbudnem okolju, ki jim ni omogočalo, da bi v njem lahko udeležili svoje potenciale. Mogoče je, da njihova ego-struktura ni tako trdna, da bi uporabljali mehanizem regresije, ki je - v razvojnem pomenu besede - bolj kompleksen mehanizem, saj nastopi v obdobju med drugim in tretjim letom otrokovega življenja po rojstvu, ampak se na stresne situacije odzivajo bolj preprosto - s fiksacijo. Zato njihovi manj zreli čustveni odzivi niso odraz nazadovanja na razvojno nižjo raven, temveč odraz zastaja na določeni razvojni ravni.

Namen tega članka seveda ni v preučevanju zgodnjega razvoja osebnostnih lastnosti in samopodobe preizkušancev ter v iskanju morebitnih odklonov ali primanjkljajev v njihovi ego-strukturi. V raziskavi niti nismo uporabili ustreznega instrumentarja, s katerim bi lahko posegli v zgodnejša razvojna obdobja. O regresu ali fiksaciji (Praper, 1992) na eno ali več zgodnjih starostno določenih faz (*age-specific phase*)

(Stern, 1985), ki se oblikujejo v otrokovem zgodnjem življenju po rojstvu (večina še pred drugim ali tretjim letom otrokovega življenja po rojstvu), lahko torej le spekuliramo.

Pogled na Eriksonovo teorijo pa se morebiti vendarle nekoliko bolj približa problemu naše raziskave in instrumentariju, s katerim ugotavljamo psihične posebnosti preizkušancev z nizko učno uspešnostjo. Zdi se, da gre pri teh preizkušancih za nekoliko bolj problematično oblikovanje identitete tako z retrospektivnega kot s propektivnega vidika.

1. Omenili smo že, da s sintagmo *retrospektivno oblikovanje identitete* označuje Erikson mladostnikovo ponovno soočanje in podoživljanje štirih nerazrešenih temeljnih konfliktov iz otroštva: načrtovanja prihodnosti nasproti časovni zmedbi, gotovosti vase nasproti negotovosti vase, preizkušanja različnih vlog nasproti fiksaciji na eno samo vlogo in učenja nasproti dejavni ohromelosti. S temi konflikti se srečuje sleherni mladostnik. V luči Eriksonove teorije se zdi, da preizkušanci z nizko učno uspešnostjo že v latentnem stadiju niso uspeli ustrezno razrešiti temeljnega konflikta - marljivosti in delavnosti nasproti podrejenosti in občutkom manjvrednosti -, zato ga neustrezno razrešujejo tudi sedaj, v stadiju adolescence. Na storilnostnem področju so vedno bolj pasivni, zato v učni uspešnosti pešajo.

Spričo dejstva, da je učna uspešnost pojmovana zlasti kot vrednostna kategorija, ki postavlja posameznika že od otroštva dalje v razmeroma natančno določen družbeni položaj: tisti z višjimi šolskimi ocenami zaseda višji socialni položaj, oni z nižjimi ocenami pa nižji socialni položaj, ni presenetljivo, da so preizkušanci z nizko učno uspešnostjo zato zaskrbljeni, nemirni, nesproščeni ali pa vzkipljivi, "nervozni" in odreagirajo nenadno in silovito. Tako so tudi njihova akademska samopodoba (SDQ 3), samopodoba na področju verbalnih sposobnosti (SDQ 2) in samopodoba na področju matematičnih sposobnosti (SDQ 1) pričakovano nižje od njihovih uspešnejših sošolcev.

Naši rezultati se deloma ujemajo z Žagarjevo (1993) raziskavo o psihosocialnem položaju različno uspešnih učencev. Avtor je v študijo zajel 1600 zadostno, dobro, prav dobro in odlično uspešnih učencev 3., 5. in 7. razreda 21 slovenskih osnovnih šol. Preizkušanci so odgovarjali na 52 vprašanj iz *Vprašalnika za učence (Questionnaire for pupils)*, ki zajema 8 različnih področij psihosocialnega položaja. Med njimi sta tudi področji samopodobe in čustvene preobčutljivosti (*emotional hypersensitivity*). Vzorec - zlasti starostnim - in metodološkim razlikam navkljub je opaziti skupno ugotovitev, da imajo nizko uspešni učenci nižjo samopodobo in so čustveno bolj občutljivi kot njihovi uspešnejši sošolci.

Kako pa je z delovnim osebnostnim slogom (ru, ru 2) različno uspešnih učencev? V skladu z Eriksonovo teorijo bi pričakovali, da so nizko uspešni učenci spričo zavrtega razreševanja konflikta marljivosti in delavnosti proti podrejenosti in občutjem manjvrednosti pri delu manj zanesljivi, manj natančni, manj temeljiti in manj učinkoviti. Rezultati enosmerne analize variance glede na nizko, srednjo in visoko učno uspešnost preizkušancev (tabeli 1 in 2) resda pokažejo, da se ti učenci v povprečju bolj pogosto ocenjujejo kot osebe, ki nimajo ustreznih delovnih navad (notranja samoocena delovnega sloga - ru), vendar razlike med njimi in uspešnejšimi učenci niso statistično pomembne. Nasprotno pa zasledimo statistično pomembne razlike v zunanji samooceni delovnega sloga (ru2). Visoko uspešni učenci menijo, da jih drugi ocenjujejo kot delavne ljudi, ki so pri delu zanesljivi, marljivi, natančni, učinkoviti in sistematični. Srednje in nizko uspešni učenci pa se ocenjujejo skoraj povsem enako (aritmetična sredina preizkušancev z nizko učno uspešnostjo je 22.541, aritmetična sredina preizkušancev s srednjo učno uspešnostjo pa je 22.528).

Sklepamo, da tako visoko uspešni učenci kot nizko uspešni učenci razrešujejo

konflikt delavnosti in učenja nasproti dejavni ohromelosti tako, da ni okrnjen njihov delovni osebnostni slog, čeprav je res, da je delovni slog visoko uspešnih učencev v povprečju nekoliko višji od delovnega sloga nizko uspešnih učencev.

2. Drugi način oblikovanja identitete po Eriksonu je t.i. *prospektivni način*. Zanj je značilno, da se odvija sočasno z retrospektivnim načinom oblikovanja identitete, pri čemer oblikuje mladostnik svojo identiteto tako, da nezavedno anticipira vse prihodnje temeljne krize, v katere bo zapadel kot odrasla oseba. To so: seksualna polarizacija nasproti biseksualni zmedi, prilagajanje avtoritetam nasproti avtoritetni zmedi in družbena dejavnost nasproti vrednostni zmedi.

SKLEP

Poskus razlage gornjih rezultatov je seveda le eden možnih pristopov k interpretaciji povezanosti med samopodobo in učno uspešnostjo. Brati ga velja kot spekulacijo, ne pa kot tehtno in objektivno odslivanje lastnosti mladostnikov s takšnim ali drugačnim učnim uspehom. Splošen sklep, ki bi ga lahko podali v luči Eriksonove teorije, je tak: nizko učno uspešni preizkušanci retrogradno oblikujejo svojo samopodobo kot podobo o osebah, ki v splošnem niso uspešne v šoli (SDQ 3), posebej pa ne pri matematiki (SDQ 1) in maternem jeziku (SDQ 2), ker že v latentnem stadiju niso uspeli razrešiti temeljnega konflikta marljivosti in delavnosti nasproti manjvrednosti in podrejenosti. V stadiju adolescence se jim ta konflikt zato izkazuje v obliki dejavne ohromelosti oziroma učne neuspešnosti.

Verjetno pa se z negativnima oblikama konfliktov, ki se izkazujejo kot nižja samopodoba na področju akademske uspešnosti in višja samopodoba na področju seksualnega vedenja, soočajo le na področju izobraževanja. Drugi vidiki samopodobe, zlasti splošna samopodoba (SDQ 13) in samospoštovanje (SS), namreč ne odstopajo pomembno od samopodobe njihovih uspešnejših sošolcev.

LITERATURA

- Claes, M. (1983). *L'expérience adolescente*. Pierre Mardaga, Bruxelles.
- Erikson, E. (1959). *Identity and life cycle*. Psychological Issues, New York, International University Press.
- Gbatl, K. (1988). *Statut scolaire, estime de soi et représentation de l'avenir*. (Nouveau doctorat, Lille 3).
- Harary, K. (1991). The Omni-Berkeley Personality profile. *Omni magazine*, 48-59.
- Khadivi-Zand, M.M. (1982). *L'image de soi et les reactions a la frustration (chez les bons et les mauvais élèves)*. Atelier National de Reproduction des theses, Université de Lille III.
- Lamovec, T. (1984). *Emocije*. Filozofska fakulteta - Univerza E.K. v Ljubljani, Oddelek za psihologijo.
- 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.
- Musek, J. (1994). *Mladostništvo (adolescenca)*. Neobjavljeno.
- Praper, P. (1992). Dinamično interpretativna ali tudi razvojna diagnoza v tretmanu nepsihotičnih pacientov? *Psihološka obzorja*, 1 (1), 73-77.
- Stern, D. (1985). *The interpersonal world of the infant*. Basic Books, New York.
- Tkalčić, M. (1990). *Odnos med spolno orientacijo in nekaterimi vidiki samopodobe (magistrska naloga)*.
- Žagar, D. (1993). The psychosocial status of pupils in relation to age, sex and school success. III. Alps-Adria Symposium of Psychology. Department of Psychology, Faculty of Philosophy, University of Ljubljana, Ljubljana, 171-180.

Osebnost vzgojitelja z vidika logoterapije

ZDENKA ZALOKAR DIVJAK

POVZETEK

Raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih eksistencialne analize oziroma logoterapije, katere avtor je Viktor E. Frankl. V raziskavi smo želeli ugotoviti, v kolikšni meri je življenje vzgojiteljic izpolnjeno z življenjskim smislom in pomeni po tej strani dobro osnovo za duševno zdravje, pozitiven odnos do življenja in smiselno orientacijo, ki prinaša eksistencialno varnost, ali pa je na drugi strani ogroženo in vodi do eksistencialne frustracije, eksistencialnega vakuuma, vse do brezsmiselnega življenja.

V prvem delu empirične raziskave smo ugotavljali strukturo spremenljivk, ki merijo občutja življenjske smiselnosti in nekatere druge relevantne osebnostne spremenljivke. Poleg tega smo skušali s pomočjo ustreznih statističnih analiz ugotavljati tudi razlike, do katerih pride zaradi logoterapevtske obravnave. Naslednje vprašanje, ki nas je zanimalo, je bila povezava logo-testa in njegovih postavk s populacijo eksperimentalnih skupin, s starostjo in stopnjo izobrazbe. Vse omenjene povezave so statistično pomembne. Drugi del raziskave je prikazal petletno logoterapevtsko obravnavo.

Namen dela skupine - uresničiti možnosti smiselne preventivne obravnave v orientaciji življenjskega sloga - je gotovo dosežen. V mislih moramo imeti samo število otrok, ki gredo "skozi roke" vsake vzgojiteljice.

SUMMARY

PRE-SCHOOL TEACHERS PERSONALITY FROM THE VIEWPOINT OF LOGOTHERAPY

The research is based on the theoretical starting point of existential analysis, resp. logotherapy, the author of which is Viktor E. Frankl. With this research we wanted to find out to what extent the meaning of the life of pre-school teachers is fulfilled. The fulfilment of this meaning is a good basis for the mental health, positive relations towards life, and a meaningful orientation which brings existential security or, by contrast life is endangered, which leads to existential frustration, an "existential vacuum", and in the end to a life without meaning.

In the first part of the empirical research we tried to define the structure of variables that measure the feelings of the meaning of life, as well as some other relevant personality variables. We also tried, with the help of corresponding statistic analyses, to define the differences which appear due to the logotherapeutical treatment. The next question we were interested in was connection of the Logo-test and its items with the experimental population groups, their age and educational level. All these connections are statistically important. In the second part of the research a five-year logotherapeutical treatment is described.

The intention of the group's work - to realize the possibilities of meaningful preventive treatment within life style - has certainly been achieved. We have to think only about the number of children that "go through the hands" of a teacher.

1. KAJ JE LOGOTERAPIJA?

1.1. UVOD

Logoterapija je *tretja dunajska psihoterapevtska šola*, ki prihaja za Freudovo psihoanalizo in Adlerjevo individualno psihoterapijo. Viktor E. Frankl se je že zelo zgodaj, že kot otrok in kot študent, vpraševal o smislu življenja.

S svojimi odgovori se je odzval na determinizem Freudove psihoanalitične teorije, ki pojmuje človekovo ravnanje predvsem kot rezultat nagonov, instinktov ter nezavednih iz njih izvirajočih motivov. Freud je odprl široko področje človekove podzavesti. Ugotovil je, da človek lahko zboli, kadar se mu zablokira psihična dimenzija (Fabry, 1979).

Frankl imenuje svojo logoterapijo dopolnjujoča psihoterapija, saj temelji na biofizični in psihični dimenziji, sama pa se posebej posveča specifično človeški, to je duhovni dimenziji. Na človeka torej gleda celostno, z vidika vseh treh dimenzij. Duhovno dimenzijo Frankl poimenuje tudi noogeno po grški besedi *noos* = duh. Sem sodi vse, kar je specifično človeškega: volja do smisla, ideje in ideali, kreativnost, imaginacija, odgovornost, transcendenca, skratka celotno polje človekove svobode (Bulka, Reuven, 1979).

Logoterapija (Fabry, 1988) kot terapevtska tehnika je urejanje motenj na področju človekove težnje po smiselnosti življenja. *Logos* (gr.) pomeni namreč tudi smisel. Po Franklu (1977) osnovna človekova motivacija ni težnja k užitku, moči, materialnim dobrinam in podobnem - je težnja po smiselnosti.

Današnja logoterapevtska spoznanja (Fabry, 1988) zajemajo naslednja področja:

1. antropološko teorijo gledanja na človeka
2. vzgojno-preventivna spoznanja in tehnike
3. terapevtske metode za urejanje motenj
4. teorijo in metode za duhovno kljubovanje nespremenljivi tragiki v življenju

(trpljenje, krivda, smrt)

Logoterapija (Frankl, 1985a) izhaja iz osnovne antropološke postavke, da je človek relativno svobodno in s tem odgovorno bitje. Usmerjena je v pomoč človeku, da se tega zave in to v življenju tudi uresniči.

Eksistencialna analiza (Frankl, 1985b) ne odgovarja na vprašanja, katera se nanašajo na vrednostne skale ali stopnjevanje vrednot. Bistveno za eksistencialno analizo je pripeljati človeka do radikalnega doživljanja odgovornosti. Njena naloga je privedi človeka do tega, da samostojno iz lastno osveščene odgovornosti prodre do svojih nalog in najde edinstven in neponovljiv smisel v svoji konkretni situaciji.

Danes pa je volja do smisla pogosto frustrirana. Logoterapija (Frankl, 1971-1986) govori o eksistencialni frustraciji. Ljudje s to motnjo govorijo o občutkih brezsmiselnosti in notranji praznini. Logoterapija imenuje to motnjo *eksistencialni vakuum* oziroma *bivanjska praznina*. V primerih, pri katerih se eksistencialna frustracija odraža v nevrotičnih simptomih, govorimo o tipu nevroze, ki jo je Frankl poimenoval noogena nevroza. Crumbaugh in Maholick (1972), direktorja enega od logoterapevtskih centrov v ZDA, sta empirično verificirala noogeno nevrozo. Avtorja navajata rezultate statističnih raziskav, do katerih so prišli Werner v Londonu, Langen in Volhard v Tübingenu (1985), Prilliv v Worcesteru, Niebauer na Dunaju, E. Lukas (1986b) v Münchnu,

Popielski v Lublinu itd. Njihove ugotovitve se ujemajo, da odpade na noogene nevroze 20% vseh nevroz.

1.2. VOLJA DO SMISLA

Glavna človekova značilnost je po Franklovem mnenju (1981) torej volja do smisla. Ta ni niti potreba niti gon, ki bi ga človek poskušal zadovoljiti z namenom, da doseže homeostazo, temveč je trajno delujoča usmeritev. Človeku pomeni najvišjo izpolnitev življenja, v skrajnih razmerah pa pripomore k obstanku. To je izkusil tudi avtor sam, ko so ga nacisti odpeljali v Auschwitz in nato v Dachau. Opazil je, da so grozote koncentracijskega taborišča preživeli predvsem tisti, ki so bili usmerjeni na nek smisel, na nekoga ali nekaj, kar je presegalo njih same. Človek ni popolnoma odvisen od okoliščin in determiniran, ampak se bolj sam odloča, ali se vda v okoliščine ali pa se jim postavi po robu. Človek določa samega sebe. Ni res, da človek kar preprosto obstaja, ampak vedno odloča, kakšen bo njegov obstoj, kaj bo sam postal v naslednjem trenutku. Ena od glavnih značilnosti človeškega obstoja je zmožnost, da se dvignemo nad te okoliščine in jih presežemo. Enako človek nazadnje preseže samega sebe; človeško bitje je samopresežno bitje. Smisel življenja je po Franklu nujno usmerjen v transcendenco, ki je lahko religiozna ali pa kake druge narave: npr. odgovornost do družbe, človeštva ali ljubljene osebe.

Ko govori o smislu življenja, Frankl ne misli kake abstraktne filozofije, temveč ga obravnava kot doživljajsko kategorijo, ki pa ima tudi objektivne osnove.

Smisel življenja je vedno konkreten in se nanaša na specifično osebo v določenih življenjskih razmerah. Lahko govorimo o življenjskem poslanstvu, ki ga ima vsak človek. Vsak človek je edinstven in enkrat in živi v enkratnem zgodovinskem kontekstu, zato ima tudi posebne možnosti in zahteve, ki so namenjene ravno njemu. Tudi možnost, da nekaj storimo v zvezi z določeno situacijo, je edinstvena. Če je ne izkoristimo za osmišljanje življenja, jo izgubimo za vedno. Smisel tudi ni dosežen enkrat za vselej, temveč se neprestano spreminja v skladu s situacijo. Ne moremo ga podeljevati stvarjem po lastni izbiri ali si ga izmisliti, temveč ga lahko samo najdemo.

Frankl pravi (1985b), da človek uspeva le, če odkriva svoje življenjske naloge, propada pa, če si postavlja cilje samovoljno in ločeno od celotne resničnosti. Resničnost postavlja pred človeka naloge in je zanj izziv, medtem ko ima njegovo življenje značaj spoznavanja nalog in ustvarjalnih odgovorov. Za konkretnimi nalogami so vrednote, te pa vlečejo same s svojo objektivno vrednostjo, zato je človekova energija po naravi usmerjena navzven, ne sama nase. Človek uresničuje samega sebe le, če se usmeri na nekoga in na nekaj, kar je njegova vest odkrila kot smisel. Ko se posveča temu, presega samega sebe, s tem pa se uresničuje sam kot človek in kulturno dograjuje resničnost.

2. METODA

2.1. DEFINICIJA PROBLEMA

2.1.1. Prvi del empirične raziskave

V raziskavi želimo ugotoviti, v kolikšni meri je življenje vzgojiteljic izpolnjeno z življenjskim smislom in pomeni po tej strani dobro osnovo za duševno zdravje, pozitiven odnos do življenja, smiselno orientacijo, ki prinaša eksistencialno varnost, ali pa je na drugi strani ogroženo in vodi do eksistencialne frustracije, *bivanjske praznine*, vse do brezsmiselnega življenja in noogenih nevroz.

a) V sklopu Franklove eksistencialne analize želimo izmeriti strukturno-multivari-

antno analizo spremenljivk, ki merijo občutja življenjske smiselnosti in nekaterih drugih relevantnih osebnostnih spremenljivk. Od tega pričakujemo vpogled v notranjo strukturiranost omenjenih spremenljivk in strukturo njihovih medsebojnih zvez in odnosov.

b) S tem želimo še posebej ugotoviti odvisnost različnih vidikov življenjskega smisla od pomembnejših osebnostnih dejavnikov, kot so: starost, socialno-ekonomski položaj, osebnostne poteze itd. Odvisnosti od spola ni bilo mogoče ugotavljati, ker je vzorec sestavljen samo iz oseb ženskega spola.

2.1.2. Drugi del empirične raziskave

Drugi del raziskave se nanaša na možnosti preventive v orientaciji življenjskega sloga in prikazu petletnega logoterapevtskega dela skupine vzgojiteljic z izdelano metodologijo biblioterapije.

Skupina je nastala iz potreb vzgojiteljic, ki niso bile zadovoljne s svojim poklicnim delom zaradi občutkov praznine, nezadovoljstva z osebnim življenjem, ali pa so želele napredovati v svoji osebnostni rasti.

a) V drugem delu empirične raziskave želimo natančno določiti osebnostne vidike občutij življenjske smiselnosti pri skupini vzgojiteljic, ki je bila vključena v logoterapevtsko delo, v primerjavi s skupino, ki ni bila vključena v to obravnavo.

b) Ker je za dosledno eksperimentalni načrt ta vzorec premajhen in bi prišli do premalo signifikantnih podatkov, bo v tej analizi uporabljen kvalitativno klinično-psihološki pristop.

2.2. INSTRUMENTI

V raziskavi smo uporabili:

- za merjenje občutij življenjskega smisla - Logo-test
- za merjenje občutij smisla v danem trenutku - PIL test
- spise in utrinke članov skupine ob prebranih knjigah
- spise članov skupine, ki se nanašajo na osebno življenje in poklicno delo
- lastne zapiske sestankov skupine

2.2.1. Logo-test

2.2.1.1. Naloga logo-testa:

Ko so logo-test razvijali na Inštitutu za eksperimentalno in uporabno psihologijo Univerze na Dunaju pod vodstvom Giselhera Guttmanna, so postavili naslednje zahteve:

1) Razlikoval naj bi med psihično zdravimi in psihično obolelimi osebami in omogočil zanesljive izjave o njihovih usmeritvah k smislu.

2) Pri psihično bolnih osebah naj bi nastopila večja razpršitev testnih rezultatov kot pri psihično zdravih osebah. To bi pomenilo, da je variacijska širina pozitivnih in negativnih pristopov k bolezni dovolj velika, da kljub bolezni dopušča tudi dobro izpolnitev notranjega smisla.

3) Na podlagi testnih rezultatov bi morali določiti *Cut-Off* točko, glede na katero bi lahko diagnosticirali intenziteto morebitne noogene problematike.

4) Test naj bi bil kljub njegovemu heterogenemu podtestu enodimenzionalen in homogen glede na spol.

V predloženi obliki logo-test odgovarja vsem tem zahtevnostnim kriterijem in ni postal le namensko orodje za logoterapevtsko prakso, temveč postopek, ki ga radi uporabljajo tudi logoterapevtsko nešolani svetovalci in diagnostiki, da lahko ocenijo, če v

posameznem primeru zadoščajo navadne psihološke metode, ali je kljub temu potrebno biti dodatno pozoren na vprašanje smisla. Nihče, ki ima socialni poklic in nosi odgovornost za ostale, si ne more več privoščiti, da bi izvzel noogeno komponento.

2.2.1.2. Nastanek logo-testa

Logo-test so razvili v okviru disertacije v letih 1969-1971 na Inštitutu za eksperimentalno in uporabno psihologijo Univerze na Dunaju pod vodstvom Giselhera Guttmanna. Cilj disertacije je bila uveljavitev logoterapije s prinosom znanstvenega dokaza za veljavnost njenega glavnega izreka, ki pravi, da gre dobra *izpolnitev notranjega smisla* vzporedno z dobrim duševnim zdravjem in obratno.

Že leta 1972 je bila izdana zgodovina razvoja logo-testa in njegovih znanstvenih *stranskih produktov* (verifikacija skupno 49 logoterapevtskih tez) v knjigi *Der Wille zum Sinn* (Volja do smisla) V. E. Frankla kot dopolnilen prispevek Elisabeth S. Lukas (1986, Huber Verlag, Bern, 3 naklade). V 80-ih letih se je vendar nakopičilo povpraševanje po logo-testu, da ga je bilo končno nujno objaviti.

2.2.1.3. Povzetek

Štirje delovni cilji, ki so bili za logo-test že v začetku postavljeni, so doseženi:

1) Razlikuje (signifikanto na 1% ravni napak) med psihično zdravimi in psihično obolelimi osebami in omogoča veljavne izjave o njihovi usmeritvi smisla. Glede na to visoko korelira z zunanjim kriterijem *splošna psihohigiena* ($r = 0,77$), vendar ne s spremenljivko "zavest uspeha" ($r = 0,10$), ki podpira Franklovo shemo prekrizanih niti.

2) Pri psihično obolelih osebah je večja razpršitev kot pri psihično zdravih, kar ustreza teoriji logoterapije, da so tudi v situacijah trpljenja dane možnosti *izpolnitve notranjega smisla* preko pozitivnega pristopa.

3) Ima tudi točko *Cut-Off* za vse starostne skupine, ki dopušča diagnozo *eksistenčne frustracije* oziroma *noogena nevroza*, kar je terapevtsko in prognostično ustrezno.

4) Je enodimenzionalen - zanesljiv in z ozirom na spole homogen.

2.3. OPIS SPREMENLJIVK

2.3.2. Skupine

E1 - Prvo eksperimentalno skupino sestavlja 82 vzgojiteljic iz različnih vzgojnovarstvenih ustanov po Sloveniji (Krško, Leskovec, Brežice, Dobova, Kostanjevica, Tolmin, Most na Soči, Bovec).

E2 - Drugo eksperimentalno skupino sestavlja 12 vzgojiteljic, ki so že peto leto vključene v "Skupino za izobraževanje in osebnostno rast".

2.3.3. Izobrazba

Glede na izobrazbo smo vzgojiteljice razdelili na štiri skupine. Za opravljanje poklica vzgojitelj predšolskih otrok je predpisana srednja izobrazba. V zadnjih letih pa je že spremenjen izobraževalni program, ki predpisuje višjo izobrazbo. Tako imamo sedaj situacijo, ko je le nekaj vzgojiteljic končalo višjo izobrazbo, ostale pa si jo pridobivajo ob delu. Izobrazbo smo razdelili na:

1. srednja izobrazba

2. srednja, vpisana višja izobrazba
3. višja izobrazba
4. višja, vpisana visoka izobrazba

2.3.4. Starost

V raziskavo so bile vključene vzgojiteljice v starosti od 22 let do 54 let, torej od začetnic do vzgojiteljic neposredno pred upokojitvijo. Povprečna starost je znašala 32 let.

2.3.5. "Skupina za izobraževanje in osebnostno rast" (E2)

2.3.5.1. Namen skupine

Skupina je nastala iz potreb vzgojiteljic, ki niso bile zadovoljne s svojim poklicnim delom zaradi občutkov praznine, nezadovoljstva z osebnim življenjem, ali pa so želele napredovati v svoji osebnostni rasti.

Namen dela skupine je oblikovati in živeti smiselno življenje z ustvarjanjem ustvarjalnih in doživljajskih vrednot, ali pa zavzeti stališče v situacijah, ki jih ni mogoče spreminiti.

2.3.5.2. Teoretična izhodišča

Teoretično izhodišče predstavlja Franklova logoterapija s svojo tridimenzionalno razdelitvijo človekove osebnosti. Poleg telesne in duševne dimenzije je Frankl dodal še duhovno dimenzijo, ki je po definiciji dimenzija človekove svobode in zaradi tega ne podleže determinističnim zakonitostim. Po Franklu pa svoboda ne pomeni svobode od različnih telesnih in duševnih okoliščin, ne gre torej za svobodo od nečesa, temveč za svobodo za nekaj, o svobodnem stališču nasproti vsem razmeram. Vsak človek je edinstven in nenadomestljiv in ima zato tudi posebne možnosti in zahteve, ki so namenjene samo njemu. Tudi možnost, da nekaj storimo v zvezi z določeno situacijo, je edinstvena - če je ne izkoristimo, je izgubljena za vedno.

2.3.5.3. Sestava in potek dela skupine

Skupina je začela s svojim delom pred petimi leti. Ves čas je polodprtega tipa. Prvi dve leti je bilo vključenih sedem vzgojiteljic, potem pa so se pridružile še štiri. Prvi dve leti je bilo tudi največ odhodov in novih prihodov v skupino. Sedaj šteje skupina 12 članov. Sestanek skupine je enkrat mesečno, po delu. Sestanki trajajo dve uri.

V skupini je deset vzgojiteljic in dve specialni pedagoginji. Ena ima srednjo izobrazbo, dve sta vpisani na višjo vzgojiteljsko šolo, osem jih že ima višjo šolo in ena je vpisana na visoko šolo.

2.3.5.4. Oblika dela skupine

Dr. Lukasova je v svoji psihoterapevtski praksi razvila novo obliko skupinske psihoterapije, ki jo je imenovala derefleksivna skupina. Pred sabo je imela predstavo skupine ljudi, ki so bili obremenjeni s svojimi problemi, ki pa bi po skupinskem sestanku odšli veselih obrazov, kar bi bilo mogoče le na ta način, da predhodno niso prestopili in izključno brskali po svojih napakah in govorili samo o težavah, ampak bi v skupini morala prevladovati opogumljanje in radost. Duhovno osredotočanje na

pozitivne elemente zunanjega sveta je praktično v nasprotju z nezdravo hiperrefleksijo nad samim seboj in svojo situacijo, ki lahko prinese samo strah in slabi afektivno stanje. Čim več v zunanjem svetu opazimo pozitivnih elementov, tem več doživljamo tudi pozitivnih afektov, organizmu pa ostane na razpolago več moči za telesno in duševno zdravje. Namen dereflektorne skupine je bilo tudi ohraniti prednosti skupinske psihoterapije in se izogniti njihovim slabostim.

Značilnosti skupinske psihoterapije v primerjavi z rezultati dereflektorne skupine:

1. Člani skupine spoznajo, da imajo tudi drugi podobne probleme kot oni; člani dereflektorne skupine pa so se naučili, da drugi ljudje obvladujejo probleme, da se navkljub problemom lahko smeji, da v mračnih obdobjih obstajajo tudi trenutki radosti.

2. Potreba, da pred drugimi nemoteno govorijo o lastnih težavah in se tako osvobodijo zavrtosti; člani dereflektorne skupine so se znašli pred potrebo, da pred drugimi govorijo o pozitivnem v svojem življenju, in se tako učili, da iščejo in najdejo pozitivno. Vzporedno s tem pa so seveda reducirali tudi zavrtosti.

3. Vadenje *reševanja problemov*, kar dosežejo tako, da poskušajo ponuditi svoj predlog rešitve problema; v dereflektorni skupini so prav tako vadili, in sicer *neproblematična*, nedotaknjena življenjska področja razširiti in jih napolniti s smislom. Da so se ob tem nekatere rešitve pojavile same od sebe je bil zopet vzporedni učinek, vse-kakor pa niso bile ponujene nobene rešitve problemov. Če je do reševanja problemov prišlo, ga je posameznik našel sam in s tem postal vzor drugim, da so svoje probleme prav tako reševali sami.

Vse omenjene značilnosti smo skušali upoštevati tudi pri našem delu skupine.

2.3.5.5. Program dela skupine

Poklici, v katerih strokovno delamo z ljudmi, gradijo svoje delo na človeških izkušnjah, ki jih ljudje prinašajo iz svojih temeljnih skupin; smo pripravljavci, dograjevalci in popravljavci teh njihovih izkušenj. Ne moremo jim dati sreče, le njihovi sreči lahko pomagamo uspešneje rasti. Kolikor bolj prihaja pred nas prazen človek, brez trdnih družinskih, zakonskih, prijateljskih, tovariških in delovnih izkušenj in kolikor manj je jasnih predstav, kakšne so te izkušnje in kako se do njih pride, toliko bolj je naša strokovna in poklicna metodologija jalova (J. Ramovš, 1990a).

Biblioterapija je uporabljena kot kažipot k smislu življenja. Branje se ne uporablja toliko v smislu intelektualnega razpravljanja, temveč kot odskočna deska za osebne uvide. Glede na to je tudi izbor knjig takšen, da se nanašajo na različna področja človekovega življenja in tako pripomorejo k uvidu na doživljajski in miselni ravni.

Človeški duh je ustvarjalen na področju znanosti, umetnosti, religioznosti in medčloveških odnosov. V znanosti in umetnosti imamo objektiviranih in ohranjenih največ izjemnih človeških doživetij. V obeh primerih namreč neka bolj ali manj vsakdanja pobuda, ki prihaja iz okolja ali samega ustvarjalca, izzove izjemno doživetje. To doživetje pa je bistvo ustvarjalnega dela.

Delo skupine poteka po naslednjem programu:

- Vsak mesec je potrebno preštudirati eno strokovno knjigo in napisati svoja razmišljanja glede na lastno delo.
- Seznanjamo se s tekočo novejšo literaturo, članki v strokovnih časopisih in revijah.
- Čitanje knjig z različnih področij - leposlovna, filozofska, sociološka literatura, za kultiviranje duševnosti posameznika; pisanje utrinkov članov skupine ob prebranih knjigah.

- V skupini se učimo tudi intelektualno in socialno razpravljati; prvo je pridobivanje novih razumskih spoznanj in znanja, drugo pa sprejemanje celostnih življenjskih izkušenj ali spreminjanje svojega doživljanja in ravnanja. V ta namen pišejo člani spise, ki se nanašajo na osebno in poklicno delo.

- Sestanek skupine je povezan z logoterapevtskimi spoznanji, v obliki predavanj ali komentarjev ob posameznih delih, vodje skupine.

3. REZULTATI IN DISKUSIJA

3.1. STATISTIČNA ANALIZA REZULTATOV RAZISKAVE

Rezultati so obdelani na osebem računalniku s pomočjo statističnega paketa CSS/3. Pomembni rezultati so v tabelah poudarjeni (odebeljeni). Prvo eksperimentalno skupino sestavlja 82 oseb, drugo eksperimentalno skupino pa 12 oseb (N=94).

Aritmetična sredina logo-testa znaša 12,17 s standardno deviacijo 3,51, kar kaže, da je vzorec normalen. Pri PIL-testu pa je vrednost aritmetične sredine 118,83 in standardne deviacije 6,17, kar je nekoliko nad povprečjem, vendar pričakovan rezultat, saj gre za skupino, ki je bila podvržena logoterapevtskemu tretmanu.

3.1.1. Struktura logo-testa

Strukturo logo-testa smo preverjali s faktorško analizo. S faktorško analizo ugotavljamo latentne spremenljivke (faktorje), ki pojasnjujejo korelacije med manifestnimi spremenljivkami.

Tabela 3.1 kaže lastne vrednosti izločenih faktorjev, odstotek pojasnjene variance v korelacijski matriki manifestnih spremenljivk in komulativni odstotek pojasnjene variance. Faktorška analiza je izločila osem faktorjev z lastnimi vrednostmi, višjimi od 1 (po Kaiserjevem kriteriju).

TABELA 3.1

css/3:			
Faktorška analiza	lastne vrednosti		(N oseb = 94)
faktorji	r: enostavne vrednosti	r: relativne vrednosti	r: kumul. vrednosti
FACTOR01	3.872540	.168371	.168371
FACTOR02	3.043314	.132318	.300689
FACTOR03	2.104895	.091517	.392206
FACTOR04	1.877982	.081651	.473858
FACTOR05	1.562051	.067915	.541773
FACTOR06	1.358639	.059071	.600844
FACTOR07	1.144775	.049773	.650617
FACTOR08	1.130654	.049159	.699776
FACTOR09	.982392	.042713	.742489
FACTOR10	.928702	.040378	.782867
FACTOR11	.867665	.037725	.820592
FACTOR12	.726475	.031586	.852177
FACTOR13	.666390	.028973	.881151
FACTOR14	.626867	.027255	.908406
FACTOR15	.499347	.021711	.930117

V celotni matriki 23 spremenljivk vseh osem izločenih faktorjev pojasnjuje 70% variance.

Iz tabele 3.1 je razvidno, da je znatnejša razlika v lastnih vrednostih in pojasnjeni varianci izločenih faktorjev med prvimi štirimi faktorji in ostalimi. Zato smo posebej izločili tudi prve štiri faktorje, ki pojasnjujejo 47% celotne variance. V nadaljnjem opisu rezultatov interpretacij se naslanjamo predvsem na te štiri faktorjske dimenzije. Podobno izstopata po lastnih vrednostih in pojasnjeni varianci prva dva faktorja, zato je smiselno upoštevati tudi dvofaktorske solucije faktorjske analize. Ta dva faktorja pojasnjujeta 30% pojasnjene variance.

S faktorjsko analizo smo ugotovili, da vseh osem faktorjev pojasnjuje 70% variance. Posebej smo izločili prve štiri faktorje, ki pojasnjujejo dobrih 47% celotne variance.

Omenjeni faktorji potrjujejo osnovno zgradbo logo-testa, kjer se postavke prvega dela testa nanašajo na *smiselne dejavnike* človekovega življenja in katere je Lukasova razvrstila v devet vsebinskih kategorij:

- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| 1. Lastno blagostanje | 6. Interes |
| 2. Samouresničevanje | 7. Doživetje |
| 3. Družina | 8. Služenje prepričanju |
| 4. Glavna zaposlitev | 9. Življenjska stiska |
| 5. Družabnost | |

V naši raziskavi so bile postavke iz prvega dela logo-testa, logo1 najbolj nasičene s faktorjem F2, ki smo ga imenovali *življenjska angažiranost* in opisuje *smiselne dejavnike* človekovega življenja.

Faktor F3, ki smo ga imenovali *življenjska orientacija*, pa je najbolj nasičeni drugi del logo3, ki se prav tako nanaša na *izpolnitev notranjega smisla* ter pristopa k dobrim ali slabim življenjskim pogojem.

S faktorjem F4, ki smo ga imenovali *preusmeritev* pa je nasičen tako logo1 kot logo2, saj gre v obeh primerih za preusmerjanje na bolj smiselne življenjske odločitve in ravnanja.

Faktor F1 smo imenovali *življenjska neizpolnjenost*. Z njim so najbolj nasičene postavke logo2, ki se nanašajo na *eksistencialno frustracijo* (agresijo, regresijo, nadkompenzacijo, reakcijo bega, nevrozo, depresijo, pri čemer je samo eden od teh frustracijskih učinkov enak pozitivnemu premagovanju, pripravljenosti, razumno se sprizjziniti z dano situacijo, oziroma popraviti na njej, kar je popraviti mogoče.) Tudi ta faktor je potrdil osnovno zgradbo logo-testa, v katerem postavke iz logo2 merijo eksistencialno frustracijo.

3.1.2 Korelacije logo-testa in njegovih postavk s skupino, starostjo in izobrazbo

Naslednje vprašanje, ki nas je zanimalo, je povezava logo-testa in njegovih postavk s populacijo eksperimentalnih skupin, s starostjo in stopnjo izobrazbe. Korelacije služijo za vpogled v povezavo med posameznimi podtesti logo-testa s skupinami, starostjo in izobrazbo vzgojiteljic (tabela 3.2).

TABELA 3.2

css/3: Spremenljivke	Korelacije r(x,y) N. oseb = 94		
	SKUPINE	STAROST	IZOBRAZ
VSOTA	-.0916	.0740	-.1903
LOGO1	-.0421	.0287	-.1374
LOGO11	.1986	-.1576	.2913
LOGO12	-.1256	.1595	-.2074
LOGO13	.2352	-.0829	.1123
LOGO14	.1351	-.2371	.1062
LOGO15	-.1102	-.0112	-.0981
LOGO16	-.1054	.1319	-.2850
LOGO17	-.0806	-.0139	-.0718
LOGO18	-.1701	.2444	-.1875
LOGO19	.0147	-.0308	-.0160
LOGO2	-.1050	.0544	-.1213
LOGO21	-.0311	.1522	-.0311
LOGO22	-.0000	-.1909	-.0321
LOGO23	-.0083	-.0659	.0351
LOGO24	.0035	-.0009	-.0421
LOGO25	.1238	.1354	-.0875
LOGO26	-.1983	.1540	-.2120
LOGO27	-.1452	.2336	-.1514
LOGO32A	.1300	-.0152	.1756
LOGO32B	.1172	.1245	.2363
LOGO33A	-.1870	-.0655	-.2662
LOGO33B	-.2560	.0442	-.3497

V tabelah so pomembni rezultati poudarjeni.

Korelacija je pomembna, če je $r > 0,20$ in to pomeni:

a) Korelacija med skupinami in podtesti logo-testa je pomembna pri logo13 in logo33B; obe skupini sta na ti dve postavki odgovarjali homogeno. Pri logo13 je E2 odgovarjala v pozitivni smeri, pri 33B pa v negativni.

To pomeni, da so osebe v E2 v povprečju dobile več točk v postavki logo13: *V zavetju doma, v družinskem krogu se dobro počutim, rada bi pripomogla k temu, da bi tudi otrokom omogočila ustrezno podlago.* Osebe v E2 na to postavko izražajo manjšo stopnjo smiselnosti. Nasprotno pa so te osebe po postavki logo33B, kjer gre za odkritje pozitivnih pristopov k dobrim ali slabim življenjskim pogojem, pokazale večjo stopnjo smiselnosti. Vendar so dobljene korelacije, čeprav statistično pomembne, nizke. Razlika med skupinami in postavkami logo-testa je torej majhna.

b) Korelacija med starostjo in podtesti logo-testa pa je pomembna pri logo14, logo18 in logo27, kar pomeni, da je vsaka starostna skupina na ta vprašanja odgovarjala homogeno. Rezultat pri logo14: *V mojem poklicnem delu, ki ga trenutno opravljam ali si ga oblikujem, najdem resnično izpolnitev* pomeni, da so starejše vzgojiteljice nagibale k nižjim odgovorom (odgovorom, bližjim 0), kar zopet pomeni pri starejših več smisla oziroma izpolnitve v njihovem poklicu.

Pri logo18 je ravno nasprotno. Starejše vzgojiteljice ne verjamejo ali pa so nedoločene do religiozne ali politične volje v službi napredka. Rezultat pri logo27 pa lahko interpretiramo v smislu, da starejše vzgojiteljice nagibajo k misli, da bi pred obličjem smrti morale reči, da ni bilo vredno živeti.

c) Korelacija med izobrazbo in podtesti logo-testa je prav tako pomembna pri logo11 in logo32B v pozitivni smeri, medtem ko je pri logo12, logo16, logo26, logo33A in logo33B negativna korelacija, kar pomeni, da pri vzgojiteljicah, ki imajo višjo izobrazbo, težijo odgovori k bolj smiselni orientaciji v življenju.

Iz tabele 3.3 je razvidno, da obstaja visoka korelacija med skupino in izobrazbo in sicer ima druga skupina E2 višjo izobrazbo. Ob tem pa je potrebno poudariti, da so si skoraj vse vzgojiteljice pridobile za eno stopnjo višjo izobrazbo v času obiskovanja *Skupine za izobraževanje in osebnostno rast*.

TABELA 3.3

css/3:	Korelacije $r(x,y)$ N. oseb = 94		
Spremenljivke	STAROST	IZOBRAZ	SKUPINE
STAROST	1	-.0975	-.2964
IZOBRAZ	-.0975	1	.5378
SKUPINE	-.2964	.5378	1

Prav tako je pomembna korelacija med skupino in starostjo. V E2 so vzgojiteljice mlajše.

Obstaja tudi pomembna korelacija med postavkami logo-testa in obema skupinama. Dobljene korelacije pa so nizke, zato je razlika med skupinama majhna, kar lahko razložimo z majhnim številom oseb v E2; kakor je razvidno iz kvalitativnih podatkov, se je skoraj polovica oseb odločila za delo v *Skupini za izobraževanje in osebnostno rast* tudi zaradi občutij praznine na osebnem in poklicnem področju. Kljub daljši obravnavi, je ta predhodna razlika vplivala in zmanjšuje razlike med skupinama.

3.1.3. Razlike med obema skupinama

Eno izmed glavnih vprašanj raziskave so razlike med obema skupinama. Prvo skupino (E1) je sestavljala skupina vzgojiteljic, ki ni opravila logoterapevtske obravnave, drugo skupino (E2) pa je sestavljala skupina vzgojiteljic, ki je bila vključena v logoterapevtsko obravnavo v *Skupini za izobraževanje in osebnostno rast*. Razlike med obema skupinama smo ugotavljali z multivariantno analizo variance. S to metodo ugotavljamo pomembnost razlik med več skupinami pri več spremenljivkah.

Tabela 3.4 kaže razlike med obema skupinama (E1 in E2) in posameznimi postavkami prvega dela logo-testa.

TABELA 3.4

css/3:		GLAVNI UČINEK: SKUPINE 1-SKUPINE (N oseb = 82+12)		
Odvisne sprem.	Srednji kvadrat	Napaka	F(df1,2)	
			1,92	p
LOGO12	.398547	.270414	1.473843	.227848
LOGO13	.211901	.039325	5.388478	.022479
LOGO11	1.294283	.342546	3.778422	.054973
LOGO14	1.012325	.591795	1.710602	.194166
LOGO15	.224183	.198303	1.130503	.290451
LOGO16	.591982	.573237	1.032701	.312190
LOGO17	.099637	.165430	.602292	.439696
LOGO18	2.017646	.735817	2.742049	.101147
LOGO19	.017298	.865677	.019982	.887896

Najprej smo ugotavljali pomembnost razlik med dvema skupinama (E1 in E2) in posameznimi postavkami logo-testa.

Pri testnem delu logo1 obstajajo pomembne razlike pri logo13, na meji pomembnosti pri logo11, tendenca k pomembnosti pa se kaže tudi pri logo18. Ti rezultati se ujemajo s korelacijskimi rezultati (glej tabelo 3.2 v prejšnjem poglavju).

V postavki logo13: *V zavetju doma, v družinskem krogu se dobro počutim, rada bi pripomogla k temu, da bi tudi otrokom omogočila ustrezno podlago* pri E2 tudi več negativnih oziroma manj smiselnih odgovorov kot E1.

Prav tako v postavki logo11: *Če sem iskrena, imam najraje prijetno, mirno življenje brez velikih težav, z zadostno finančno zaslombo* več negativnih odgovorov pri E2. Pri logo18, ki se glasi: *Verjamem v religiozno ali politično nalogo v službi napredka in sem ji na razpolago*, pa je več negativnih odgovorov pri E1, kar pomeni več smiselnih odgovorov pri E1.

Tabela 3.5 prikazuje, da je v celoti razlika med obema skupinama na meji pomembnosti, saj se E1 in E2 v prvem delu logo-testa (logo1) med seboj pomembno razlikujeta samo v dveh postavkah.

TABELA 3.5

css/3:		GLAVNI UČINEK: SKUPINE 1-SKUPINE (N oseb = 82+12)	
Test	Vrednost	p	
Wilks' Lambda	.827993		
Rao R Form 2 (9,84)	1.938906	.057176	
Pillai-Bartlett Trace	.172007		
V (9,84)	1.938905	.057176	

Tabela 3.6 prikazuje pomembnost razlik med skupinama E1 in E2 in posameznimi postavkami logo2.

TABELA 3.6

css/3:		GLAVNI UČINEK: SKUPINE 1-SKUPINE (N oseb = 82+12)		
Odvisne sprem.	Srednji kvadrat	Napaka	1,92	F(df1,2) p
LOGO2	2.878565	2.809252	1.024673	.314068
LOGO21	.019071	.214409	.088947	.766192
LOGO22	0.000000	.342391	0.000000	1.000000
LOGO23	.002119	.333002	.006363	.936593
LOGO24	.000389	.346434	.001124	.973334
LOGO25	.358113	.250155	1.431565	.234584
LOGO26	.960084	.255059	3.764163	.055425
LOGO27	.350285	.176697	1.982410	.162507

V testnem delu logo2 obstaja na meji pomembnosti razlika pri logo26. Postavka, ki se glasi: *Impulz nemira, ki se vsiljuje proti vašemu preudarku in povzroča mučno nezainteresiranost do vsega, kar se vam ponuja, se pri E1 pojavi večkrat v pritrdilni obliki kot pri E2.*

Tabela 3.7 kaže, da gledano logo2 v celoti, razlika med skupinama ni pomembna.

TABELA 3.7

css/3:		GLAVNI UČINEK: SKUPINE 1-SKUPINE (N oseb = 82+12)	
Test	Vrednost	p	
Wilks' Lambda	.922453		
Rao R Form 2 (8,85)	.893197	.525958	
Pillai-Bartlett Trace	.077562		
V (8,85)	.893391	.525800	

Tabela 3.8 prikazuje pomembnost razlik med skupinama E1 in E2 s posameznimi postavkami logo3.

TABELA 3.8

css/3:		GLAVNI UČINEK: SKUPINE 1-SKUPINE (N oseb = 82+12)		
Odvisne sprem.	Srednji kvadrat	Napaka	1,92	F(df1,2) p
LOGO2	2.878565	2.809252	1.024673	.314068
LOGO32A	.999134	.631716	1.581619	.211711
LOGO32B	.432451	.337575	1.281052	.260645
LOGO33A	1.729802	.518779	3.334374	.071090
LOGO33B	2.169866	.336382	6.450597	.012769

V testnem delu logo3 obstaja pomembna razlika pri logo33B in kaže tendenco k pomembnosti pri logo33A. Postavki merita *kontinuiteto smisla in pristop k dobrim ali*

slabim življenjskim situacijam in pri E2, v obeh primerih težijo k bolj smiselni orientaciji in smiselnejšemu pristopu v življenju kot v E1.

Tabela 3.9 kaže, da se glede na logo3 v celoti razlika med skupinama samo približuje pomembnosti.

TABELA 3.9

GLAVNI UČINEK: SKUPINE 1-SKUPINE (N oseb = 82+12)		
Test	Vrednost	p
Wilks' Lambda	.909851	
Rao R Form 2 (4,89)	2.204555	.074844
Pillai-Bartlett Trace	.090149	
V (4,89)	2.204541	.074845

3.1.4. Razlike glede na izobrazbo

Z drugim delom multivariantne analize pa smo ugotavljali pomembnost razlik posameznih postavk logo-testa glede na izobrazbo vzgojiteljic. Tabela 3.10 prikazuje pomembnost razlik med posameznimi postavkami logo1 in izobrazbo vzgojiteljic.

TABELA 3.10

GLAVNI UČINEK: IZOBRAZ 1-IZOBRAZ (N oseb = 94)				
		F(df1,2)		
Odvisne sprem.	Srednji kvadrat	Napaka	3,90	p-nivo
LOGO11	2.015652	.297350	6.778711	.000358
LOGO12	.405019	.267350	1.514935	.216050
LOGO13	.030442	.041538	.732861	.535078
LOGO14	.856968	.587628	1.458351	.231266
LOGO15	.060515	.203184	.297836	.826872
LOGO16	1.531724	.541496	2.828690	.042934
LOGO17	.124332	.166068	.748678	.525925
LOGO18	2.491433	.691539	3.602740	.016459
LOGO19	.273063	.876005	.311714	.816864

Obstajajo pomembne razlike med izobrazbo in logo11, logo16 in logo18.

Pri postavki logo11: *Če sem iskrena, imam najraje prijetno, mirno življenje brez velikih težav, z zadostno finančno zaslombo* bi to pomenilo, da so bolj pritrilne odgovore dajale vzgojiteljice s srednjo izobrazbo, nato z višjo in potem s srednjo, vpisano višjo izobrazbo.

Pri postavki logo 18: *Verjamem v religiozno ali politično nalogo ali nalogo v službi napredka in sem ji na razpolago* pa je največ pritrilnih odgovorov pri vzgojiteljicah s srednjo, vpisano višjo izobrazbo, nato z višjo in nazadnje s srednjo izobrazbo.

Pri postavki logo16: *Obstaja strokovno področje, ki me posebno zanima, na katerem bi vedno rada pridobivala znanje in s katerim se bom ukvarjala, kakor hitro bom imela čas* pa je največ pozitivnih odgovorov pri vzgojiteljicah z višjo izobrazbo, nato s srednjo, vpisano višjo, in nazadnje s srednjo izobrazbo.

Tabela 3.11 kaže, da obstaja pomembna razlika med prvim delom logo-testa, logo1 v celoti in izobrazbo vzgojiteljic.

TABELA 3.11

Test	Vrednost	p
Wilks' Lambda	.575366	
Rao R (24,241)	1.853051	.008183
Pillai-Bartlett Trace	.495764	
V (24,295)	1.847721	.008246

Tabela 3.12 prikazuje pomembnost razlik med postavkami logo2 in izobrazbo vzgojiteljic.

TABELA 3.12

Odpisne sprem.	Srednji kvadrat	Napaka	F(df1,2)	
			3,90	p
LOGO2	1.615053	2.849829	.566719	.638358
LOGO21	.031560	.218333	.144551	.932921
LOGO22	.267949	.341068	.785615	.505024
LOGO23	.059561	.338440	.175986	.912403
LOGO24	.945908	.322607	2.932077	.037767
LOGO25	.112575	.255940	.439849	.725053
LOGO26	.457228	.256154	1.784976	.155690
LOGO27	.127128	.180278	.705176	.551390

Obstaja pomembna razlika med izobrazbo in logo24.

Pri postavki logo24: *Odpor do obremenjevanja, z globokimi in morebiti neprijetnimi mislimi o vašem početju in delovanju* je največ pritrdilnih odgovorov pri vzgojiteljicah s srednjo, vpisano višjo izobrazbo, nato s srednjo izobrazbo in na koncu z višjo izobrazbo.

Tabela 3.13 kaže, da ne obstaja pomembna razlika med drugim delom logo-testa, logo2 v celoti in izobrazbo vzgojiteljic.

TABELA 3.13

Test	Vrednost	p
Wilks' Lambda	.762813	
Rao R (24,241)	.983865	.488270
Pillai-Bartlett Trace	.254959	
V (24,255)	.986849	.484073

Tabela 3.14 prikazuje pomembnost razlik med logo3 in izobrazbo vzgojiteljic.

TABELA 3.14

css/3: GLAVNI UČINEK: IZOBRAZ 1-IZOBRAZ (N oseb = 94)				
Odvisne sprem.	Srednji kvadrat	Napaka	F(df1,2)	p
LOGO32A	.971058	.624487	1.554968	.205864
LOGO32B	.951581	.318162	2.990866	.035111
LOGO33A	3.062093	.447457	6.843320	.000332
LOGO33B	1.967209	.302393	6.505469	.000493

Obstaja pomembna razlika med izobrazbo vzgojiteljic in logo33B, logo33A ter logo32B.

Logo33B pomeni, da so glede *pristopa k življenjskim situacijam, glede na dobre in slabe okoliščine* najboljši pristop pokazale vzgojiteljice s srednjo, vpisano višjo izobrazbo, nato z višjo in nazadnje s srednjo izobrazbo.

Logo33A pa je pokazal, da so na *kontinuiteti smisla* najbolj smiselno orientirane vzgojiteljice s srednjo, vpisano višjo izobrazbo, nato vzgojiteljice z višjo in nazadnje s srednjo izobrazbo.

Pri logo32B je bilo treba izmed treh primerov podati odgovor, katera ženska najbolj trpi. Rezultat, ki smo ga dobili v našem primeru, je pokazal, da so največ pravih odgovorov dale vzgojiteljice s srednjo izobrazbo, enako pa so odgovarjale vzgojiteljice s srednjo, vpisano višjo, in višjo izobrazbo.

Tabela 3.15 kaže, da obstaja pomembna razlika med tretjim delom logo-testa, logo3 v celoti in izobrazbo.

TABELA 3.15

css/3: GLAVNI UČINEK: IZOBRAZ 1- IZOBRAZ (N oseb = 94)		
Test	Vrednost	p
Wilks' Lambda	.674250	
Rao R (12,230)	3.085356	.000458
Pillai-Bartlett Trace	.350478	
V (12,267)	2.943221	.000730

4. ZAKLJUČNA INTERPRETACIJA

4.1. POVZETEK FAKTORSKE ANALIZE LOGO-TESTA

S faktorško analizo smo ugotovili, da vseh osem izločenih faktorjev pojasnjuje 70% variance. Posebej smo interpretirali štiri faktorje, ki pojasnjujejo 47% variance.

Z F1, ki smo ga imenovali *življenjska neizpolnjenost*, so najbolj nasičene postavke logo2, ki se nanašajo na "eksistencialno frustracijo".

Z F2, ki smo ga imenovali *življenjska angažiranost*, pa so najbolj nasičene postavke iz logo1, ki predstavljajo "smiselne dejavnike" človekovega življenja.

Z F3, ki smo ga imenovali *življenjska orientacija*, pa je najbolj nasičen drugi del logo3, ki razlikuje med *zavestjo uspeha* in *izpolnitvijo notranjega smisla* ter odkritjem *pozitivnih pristopov k dobrim ali slabim življenjskim pogojem*.

Z F4, ki smo ga imenovali *preusmeritev*, pa je nasičen tako logo1 kot logo2.

Omenjeni faktorji potrjujejo osnovno strukturo zgradbe logo-testa, kjer se postavke prvega dela testa nanašajo na smiselne dejavnike človekovega življenja in so tudi v povezavi s tretjim delom testa, ki se nanaša na izpolnitev življenjskega smisla in pristopa k dobrim ali slabim življenjskim pogojem.

Drugi del testa pa sestavljajo postavke, ki merijo eksistencialno frustracijo, in tudi tu se naši rezultati ujemajo z Lukasovo in drugimi avtorji, ki so uporabili logo-test kot zanesljiv meritveni instrument *izpolnitve notranjega smisla* ter na drugi strani njegovo negacijo *eksistencialno frustracijo*.

4.2. POVZETEK MULTIVARIANTNE ANALIZE ODNOSOV LOGO-TESTA DO OSEBNOSTNIH SPREMENLJIVK (skupine, izobrazbe, starosti)

Multivariantna analiza logo-testa je pokazala:

a) Najprej smo ugotavljali razlike med obema skupinama (E1 - slučajno izbrane vzgojiteljice, E2 - vzgojiteljice, ki se izobražujejo v *Skupini za izobraževanje in osebnostno rast*) in prvim delom logo-testa, logo1. Skupini se med seboj pomembno razlikujeta. Skupina E1 je v tem delu dajala več smiselnih odgovorov k orientaciji v življenje kakor E2. V drugem delu logo-testa, logo2 v celoti, razlika med skupinama ni pomembna. Glede na posamezni podtest logo2 pa je E1 dajala več odgovorov, ki kažejo na eksistencialno frustracijo. Glede na tretji del logo-testa, logo3 v celoti, se razlika med skupinama približuje pomembnosti. Skupina E2 teži k bolj smiselni orientaciji in smiselnejšemu pristopu glede na dobre in slabe življenjske okoliščine.

b) Z drugim delom multivariantne analize pa smo ugotavljali pomembnost razlik glede na izobrazbo. Rezultat je pokazal, da obstaja pomembna razlika med prvim delom logo-testa, logo1 v celoti in izobrazbo. In sicer se vzgojiteljice z višjo in končano srednjo, vpisano višjo izobrazbo nagibajo k življenjskemu področju, ki bi jih angažiralo v smislu pridobivanja znanj in izpolnjevanja nalog v službi napredka, vzgojiteljice s srednjo izobrazbo pa nagibajo k življenju brez velikih težav. Glede drugega dela logo-testa, logo2 v celoti, ne obstaja pomembna razlika. Pri posameznem podtestu, kjer se je razlika pokazala statistično pomembna, so vzgojiteljice s srednjo, vpisano višjo izobrazbo izrazile večji odpor do obremenjevanja z neprijetnimi mislimi o njihovem počutju in delovanju kot vzgojiteljice z višjo izobrazbo. V tretjem delu logo-testa (logo3) v celoti pa obstaja pomembna razlika med logo3 in izobrazbo vzgojitelja.

Najbolj smiselno orientacijo in pristop k reševanju življenjskih vprašanj imajo vzgojiteljice s srednjo, vpisano višjo izobrazbo (iz E2), enako z višjo in nazadnje s srednjo izobrazbo.

Tudi diskriminantna analiza je samo potrdila zgoraj navedene rezultate. Osnovni namen naloge, izmeriti strukturo multivariantno analizo spremenljivk, ki merijo občutja življenjske smiselnosti, je s tem dosežen.

Ugotovili smo, da obstaja pomembna statistična razlika med obema skupinama (E1 in E2) glede na postavke logo-testa, in prav tako, da obstaja pomembna razlika glede na izobrazbo in občutja življenjske smiselnosti, kar je podkrepilo naše petletno delo v *Skupini za izobraževanje in osebnostno rast*, kjer so si vzgojiteljice pridobile tako izobrazbo kot smiselno orientacijo v njihovem življenju, kar pa je bolje interpretirano v kvalitativno-klinični analizi dela skupine. Ugotavljali smo tudi odvisnost različnih vidikov življenjskega smisla od osebnostnih dejavnikov. Ugotovili smo, da je starost

pomemben dejavnik, saj so starejše vzgojiteljice našle bolj smiselno izpolnitev, kar je zopet v skladu z osnovno predpostavko logo-testa, da s starostjo naraščajo smiselne orientacije v življenje. Glede spola sta bili skupini homogeni, zato ni bilo smiselno ugotavljati odvisnosti.

4.3. POVZETEK KVALITATIVNE INTERPRETACIJE

Namesto zaključka bo tukaj prikazani nekaj utrinkov članic skupine, kateri odražajo njihovo pozitivno naravnost na življenje in delo. Osnovni namen skupine - izkoristiti človekove potenciale za opravljanje življenjskih nalog in si tako osmisliti življenje - je s tem dosežen. Z delom v skupini smo se tudi izognili nevarnosti, ki je pretila nekaterim članicam, in sicer eksistencialnemu vakuumu, katera osnovna značilnost je življenjska praznina posameznika. Kakšen daljnoročni pomen ima to za njihovo osebno in poklicno delo, lahko aproksimativno izračunamo. V obdobju tridesetletnega dela bi to pomenilo približno od 7000 do 9000 otrok, ki bi imeli predane, zadovoljne in izobražene vzgojiteljice.

Citati

Na koncu bi skupino primerjala z dispozicijami, ki jih človek prinese na svet, in če le-te naletijo na ugodno okolje, se razvijejo v sposobnosti. Ravno tako je delo v skupini razvilo pri meni tisto, kar je bilo skrito in se je ravno zaradi ugodnega vpliva okolje-skupina razvilo.

Ne doživljam več brezciljnih popoldnevov, večerov. Življenje ima zame večji smisel. Vem, da nekaj delam, in čutim, da je prav tako. Ko odhajam iz te majhne, a tople sobice, se počutim lažja, a potešena z novim znanjem.

V sebi sem bila trdno odločena, da bom zmogla vse, kar mi je naloženo, hotela sem ozdraviti. Nisem še zdrava, vendar me močna volja spremlja tudi doma.

Začela se je moja nova pot, pot novih spoznanj, vrednot, drugačnih stališč, začela sem razmišljati o sebi, o otrocih v vrtcu..

Vsako srečanje mi v moje življenje vtke novo moč, željo biti boljša, dobra...

Hočem živeti polno življenje, se izobraževati, delati. To me osrečuje.

Delaj dobro in dobro se ti vrača. Morda v nekoliko manjši obliki, kot ga daješ. Toda saj je vseeno.

Jaz sem človek in jaz človekujem. In koliko odgovornosti je v tem. Koliko možnosti, da tudi jaz nekaj dobrega prispevam.

To, da najdeš svojo jato v življenju, kjer se dobro počutiš, si sprejet, lahko delaš in kjer ne sovražijo nobene druge jate, to je tudi sreča.

Koliko neizčrpnih virov, koliko misli, slutenj obstaja na svetu, za kar se mi še sanja ne. In vse to čaka. Tudi name. Tudi nate. In kakor pravijo: Samo pljuniti je treba v roke.

In mi vzgojitelji bi morali biti najzlahtnejše seme, da bi skupaj z otroki sejali cvetoče rože.

Ko bi ljudje vedeli, kako rada vas imam. In jaz živim tu, med vami.

Mislím, da moraš imeti rad svoje delo in otroke, ki so ti zaupani, in se veliko učiti, da lahko bolj razumeš otroško dušo. Vse je potem lažje in tudi uspehi pridejo kar sami od sebe.

Tisto, kar sem mislila, občutila, lahko delim z nekom in to je zame velika sreča.

LITERATURA

- Crumbaugh, J.C., Maholick L.T. (1972). Eine experimentelle Untersuchung im Bereich der Existenzanalyse. Ein psychometrischer Ansatz zu Viktor Frankls Konzept der "noogenen neurose." In N. Petrilowitsch (Eds.) Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Fabry, J.B. (1988). Guideposts to meaning. Discovering What Really Matters. Oakland, New Harbinger Publications.
- Fabry, J.B., Bulka, R.P., Sahakin, W.S. (1979). Logotherapy in Action. New York, Jason Aronson.
- Frankl, V.E. (1977). The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy. New York, Vintage Books.
- Frankl, V.E. (1970). Reductionism and Nihilism. In A. Koestler & J.R. Smythies (Eds.) Beyond Reductionism: New Perspectives in the Life Sciences. New York, Macmillan.
- Frankl, V.E. (1985a). Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy. New York, Pocket Books.
- Frankl, V.E. (1985b). Psychotherapy and Existentialism: Selected papers on Logotherapy. New York, Washington Square Press.
- Frankl, V.E. (1981). The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy. New York, New American Library.
- Frankl, V.E. (1971-1986). Psychotherapy für den Laiden. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Freiburg, Verlag Herder.
- Laengle, A. (1985). Wege zum Sinn. Logotherapie als Orientierungshilfe. München, Serie Piper 289.
- Lukas, E. (1985-1988). Psychologische Seelsorge. Logotherapie- die Wendezu einer menschen-würdigen Psychologie. Freiburg, Verlag Herder.
- Lukas, E. (1986b). Logo-Test. Test zur Messung von innerer Sinnerfüllung und istentieller Frustration. Wien, Verlag Deuticke.
- Musck, J. (1977). Psihologija osebnosti. Ljubljana, Dopsna delavska univerza Univerzum.
- Ramovš, J. (1990a). Doživljanje temeljno človekovo duhovno dogajanje. Ljubljana, Založništvo slovenske knjige.

Geneza osebnostne kulture

ANDREJ KOROŠAK

POVZETEK

Zanimanje za raziskovanje osebnostne strukture ni imanentno le psihologiji. Zgodovina filozofije dokazuje, da so ta vprašanja vznemirjala mislece že v Antiki. Pozneje so se z njimi ukvarjali zlasti novoveški filozofi, aktualna pa so vse do današnjih dni. Nič čudnega torej, če tudi v psihologiji vse renomirane teorije in šole pričenjajo ravno s tovrstnimi tolmačenji. Krucialni sta dve vprašanji, ki zadevata epistemološke temelje psihološke znanosti: 1) Ali lahko z različnih teoretskih pozicij pojasnimo genezo osebnosti? 2) Ali sta struktura in dinamika dva vidika ene stvarnosti? Koncept pričujoče raziskave je odprt za obe podmeni. Pri raziskovanju vplivov starosti, spola in kraja bivanja na oblikovanje osebnosti smo sicer pojmovno izhajali iz osnovnih postulatov psihoanalitične metapsihologije - osebnostnih instanc Ega, Superega in Ida, ki pa jih lahko pojmujeemo kot prototipe samopodobe, izvirajoče iz kognitivnih shem. Gre namreč za realne, idealizirane in zanikovane vidike naše duševnosti, za najbolj splošne kategorije, ki jih dandanes odkrivamo s povsem drugačnimi metodološkimi procedurami, kot je to nekdanj počela psihoanaliza. Ob tem se ne moremo izogniti vtisu, da so tovrstne kategorije morda v tesni zvezi z vrednotami posameznika, da gre torej za preplet strukture in dinamike osebnosti. Zakonitosti geneze osebnostne strukture smo skušali preučevati s pomočjo treh instrumentov - znanega testa IES, avtorjev Dombrosa in Slobina, in dveh preizkušenj, koncipiranih z lastnimi močmi (IZBOR SLIKE, LOKALIZACIJA). Rezultate raziskave lahko strnemo v naslednjem stavku: osebnostna integriranost oziroma razvoj komponente Ega s starostjo evidentno narašča in je pri dečkih v primerjavi z deklicami ter pri meščanih za razliko od vaščanov nekoliko bolj izražena. Če prvo univerzalno zakonitost razumemo kot posledico delovanja maturacije, je pri ostalih dveh NV prave vzroke sila težko identificirati. Dovolj razumna se zdi interpretacija v zvezi s kulturno naravnostjo, ki bi bolj ustrezala osebnostni strukturi (in dinamiki!) le določenega dela populacije (prebivalci v mestih, osebe moškega spola). Govorimo seveda o postmoderni družbi, z neizbežnimi sledovi zastarele kartezijanske mehanicistične doktrine in z njej pripadajočim spletom družbenih funkcij in institucij kot odločujočim oblikovalcem osebnosti.

ABSTRACT

THE GENESIS OF THE CULTURE OF PERSONALITY

Interest in the study of personality structure is not inherent to psychology alone. The history of philosophy proves that these issues intrigued the ancient philosophers, too. After that it was the post-medieval philosophers in the first place who studied these issues and they have remained topical. It is no wonder, then, that all

renowned psychological theories and schools begin with exactly this kind of interpretation. Two questions relating to the epistemological basis of psychology are crucial: 1) Can the genesis of personality be explained from various theoretical positions? 2) Are the structure and dynamics two aspects of one and the same reality? The concept of this research leaves the door open to both hypotheses. When studying the influence of age, sex and place on the shaping of personality we indeed proceed, that is to say conceptually, from the fundamental postulates of psychoanalytic meta-psychology - the personal instances of ego, superego and id, which can be understood as the prototypes of self-image which originate from cognitive schemes. These are the realistic, idealised and denied aspects of our spirituality, the most general categories which are nowadays exposed using quite different methodological procedures to those once used by psychoanalysis. In doing this, one cannot avoid the impression that these types of categories might be in close relation with the values of an individual, or in other words, that we are here dealing with the interlacing of the structure and dynamics of personality. We try to understand the laws of the genesis of personality structure using three instruments: the well-known IES test by Dombros and Slobin, and two tests that we conceptualised ourselves (THE CHOICE OF PICTURE, LOCALISATION). The results of the research can be summarised in one sentence: personal integrity, i.e. the development of the ego component, increases demonstrably with age and is somewhat more prominent in boys in comparison with girls and in city populations in comparison with village populations. If the first universal law is understood as the consequence of maturation, the reasons for the other two NVs are extremely difficult to identify. The explanation related to cultural attitudes which would more suit the personal structure (and dynamics!) of a certain part of the population (city population, male population) appear sufficiently rational. Of course, we speak here about postmodern society, which shows the unavoidable traces of outdated Cartesian mechanistic doctrine, and the accompanying network of social functions and institutions which play the crucial role in the shaping of personality.

I. UVOD

Raziskovanje osebnostne strukture zaseda v zgodovini človeštva nedvomno zelo pomembno mesto. Ni naključje, da družbena delitev dela in organiziranost funkcij socialnega sistema temeljita ravno na opisovanju in prognoziranju vedenja posameznikov, ki sicer brez vpogleda v osebnostno strukturo ne bi bila mogoča. To dokazujejo že primeri iz antičnih časov, ko so na Daljnem vzhodu poznali precej dobro izdelane selekcijske sisteme (mandarinski izpiti), pozneje pa seveda zametki strukturnih razlag v Stari Grčiji (Platonovo in Aristotelovo tripartitno tolmačenje strukture osebnosti).

Po obdobju srednjeveškega intelektualnega somraka so se zlasti novoveški misleci pričeli zanimati za ustroj duševnosti; Descartes z dokazovanjem substancialnosti človekovega jaza kot temelja razumskega delovanja, Spinoza in Leibnitz pa z iracionalnimi komponentami našega uma. Tovrstno dilemo so pozneje še zaostriili zlasti Nietzsche, Schopenhauer in Fichte, ki so tako utrli pot mnogo let pozneje vznikli psihoanalizi. Sočasno pretresa zahodno filozofijo še ena kontradikcija - razcep na subjektivno in objektivno podstat človeške psihe. Kant je s postuliranjem končnega subjekta zavrnil objektivizem angleških empiristov, šele Hegel pa je presegel obe ekstremni

poziciji s pojmovanjem duševnosti kot produkta dolgotrajnega zgodovinskega razvoja, ki se vzpostavlja v dialektičnem procesu in vsebuje tako objektivne kot subjektivne atribute. Reči pa je treba, da tovrstni antagonizem še danes ni povsem presežen. Subjektivizem je vplival na nastanek personologije, duhoslovne psihologije, fenomenologije in psihoanalize, objektivizem pa na pozitivizem, behaviorizem in reflekso-logijo. Morda bi sintezo nomotetične in idiografske doktrine lahko uzrli šele v današnjem času, ko Cattell v svoji faktorsko-analitični teoriji osebnosti združuje tako prečno multivariantno metodo, kakor tudi individualne longitudinalne analize.

Prvo uporabno psihološko koncepcijo osebnostne strukture je razdelal William James. Jaz kot subjekt je po njegovem nosilec delovanja, jaz kot objekt pa predstavlja podobo o sebi. Slednje sestavljajo tri entitete: telesni, duhovni in socialni jaz. Jamesov prispevek je tako prvi večji odmik od filozofskih spekulacij, saj zarisuje konture vsem poznejšim socialnim koncepcijam osebnosti (Mead, Fromm).

Zdaleč najbolj znana teorija osebnostne strukture, tudi zunaj polja psihološke znanosti, je seveda Freudova psihoanalitična globinska razlaga. Njegova slojna delitev duševnosti dovolj dobro korespondira z Aristotelovo tripartitno distinkcijo. Nekateri temeljni pojmi njegove teorije sicer niso nekaj povsem novega; tako je nezavedna topika na moč podobna prejšnjim iracionalističnim pojmovanjem, termin Ono si je npr. sposodil od Georga Groddecka, Nadjaz v nekoliko drugačnem kontekstu od Munstemberga, pojem jaza pa je tako ali tako novoveška pojmovna kategorija. Vendar pa je Freudu vendarle treba priznati zaslugo, da je prvi sistematično in na povsem originalen način sintetiziral znana dejstva in tako ustvaril monumentalno delo, imenovano psihoanaliza. Nekako po letu 1915 je revidiral zgolj topični model z vpeljavo treh osebnostnih instanc, Onega, Jaza in Nadjaza, s čimer pridobijo njegove razlage potrebno dinamiko in večplastnost. Ono bi naj bil nekakšna duševna energetska stalnica, sedež instinktov, ki deluje po principu ugodja (refleksne aktivnosti in t.i. primarni proces), psihosocialna tvorba Jaz se skozi t.i. sekundarni proces postopoma oblikuje z namenom usmerjanja organizma na adekvatne vire oziroma objekte zadovoljive, ontogenetsko najmlajša osebnostna instanca Nadjaz pa predstavlja ponotranjene vplive primarnega socialnega okolja, vest kot posledico kaznovanja in ego-ideal kot učinek pozitivnih vzpodbud. Genezo osebnostne strukture sproži premeščanje nagonске energije na objekte, kar imenuje Freud kateksa, to pa omogoči nezavedni proces identifikacije.

Sicer pa spoznavno vrednost Freudove teorije lahko presojamo edinole z vidika analize njenih epistemoloških temeljev. Tega se je v svojih delih lotil znani filozof in fizik Fritjof Capra. Meni namreč, da je mogoče v končni instanci psihoanalitično teorijo zreducirati na bazične zakone Newtonove mehanike, kar je najbolj evidentno prav pri koncepciji strukture osebnosti. Njegov tripartitni sistem vsebuje vse lastnosti fizikalnih teles: psihološki prostor je analogen newtonovemu absolutnemu evklidskemu prostoru; psihične instance, kot nekakšni notranji objekti, umeščeni v ta prostor pa izkazujejo tipične karakteristike fizikalnih teles, saj dve instanci ne moreta hkrati zasedati istega prostora ("kjer je bil prej Id, naj bo sedaj Ego!"); nadalje obe teoriji dosledno ločujeta materijo od sile, pri čemer imajo sile točno določeno smer in vselej nastopajo v parih (Eros in Thanatos, impulzi Ida in Superego obrambe). Krono Freudove mehanicistične doktrine pa nedvomno predstavlja naivni model osebnosti kot nekakšnega hidravličnega stroja, njegov decidirani determinizem in objektivna terapevtska praksa, izključena iz "psihološkega prostora" klienta. Capra zaključuje, da je Freudova teorija v psihologiji, analogno Newtonovi v fiziki, uporabna le za omejen obseg fenomenov. Širši pojasnjevalni okvir zahteva namreč akceptiranje drugačnega epistemološkega modela, moderne paradigme namreč, ki izhaja po eni strani iz spoznanj kvantne mehanike in relativnostne teorije, po drugi pa, presenetljivo, iz večtisočletne tradicije velikih vzhodnjaških filo-

zofsko-religioznih sistemov budizma, taoizma in hinduizma. Oba izvora namreč poudarjata primat relacij pred izoliranimi entitetami, odvisnost opazovanih pojavov od opazovalca oziroma metode merjenja in nesmiselnost iskanja kakršnihkoli osnovnih enot stvarnosti.

Za teorijo objektivnih odnosov ustanoviteljice angleške šole psihoanalize, Melanie Klein, pa že lahko rečemo, da pomeni prvi resnejši odmik od mehanicistične doktrine. Objektivni odnos ji namreč pomeni konstitutivno vez za oba člena diadne situacije, iz česar sledi, da entitete ne obstajajo pred tem odnosom, ampak da jih ta šele konstituira. Še bolj radikalen je Ronald Fairbairn. Njegova teorija predstavlja poskus nove konceptualizacije psihoanalize, osnovane na sodobni paradigmi. Tako sedaj nagon ni več iniciator psihične aktivnosti, saj sam zapada zakonitostim dinamizma psihične strukture. Self je izvorno nediferenciran, vendar poseduje energetske kapacitete in dispozicije za proces strukturalizacije. Nastaja zahvaljujoč nekompatibilnim doživljajskim kvalitetam, ki izvirajo iz objektivnih diadnih odnosov. V očitni kontradikciji s freudovsko doktrino je Fairbairnovo tretiranje objekta kot cilja, h kateremu teži libido, in primat načela realnosti, katerega edinole neustrezni vplivi okolja nadomestijo s principom ugodja. Osebnostna struktura je v zadnji konsekvenci posledica ambivalentnih občutij do prvih objektov, ki aktivirajo potlačevanje.

Nekoliko drugače so se kritike ortodoksne psihoanalize lotili egopsihologi na čelu s Hartmannom, Krisom in Loewensteinom. Hartmann govori o izvorno nediferencirani osnovi, iz katere se naknadno razvijeta Ono in Jaz kot dva neodvisna sklopa, pozneje pa še Nadjaz. Bistveno je to, da so funkcije ega (zaznavanje, kognicija, motorika, intencionalnost itd.) deloma genetskega izvora, deloma pa so rezultat adaptacije. Avtor sicer priznava nujnost delnih restrikcij za pričetek razlikovanja Selfa od zunanjega okolja, vendar takoj zatem dodaja, da je za nastanek zametkov Jaza nujen določen napredek v zorenju spoznavne in perceptivne organizacije, komunikacija v diadnem odnosu, mehanizma projekcije in introjekcije ter zmožnost odlaganja zadovoljitve. Instanca Nadjaza ni antagonistična Jazu, prej nasprotno, prepletanje njunih funkcij pomeni osnovo za sinergično naravnost. Naslednji pomembni avtor, ki kot izhodišče jemlje Hartmannovo tezo o nediferencirani matrici kot predhodnici osebnostnih struktur, je Rene Spitz. Vendar so zanj nediferencirani še psihološki in somatski procesi, nerazmejena pa je tudi topika (zavedno, nezavedno, predzavedno). Vse kar obstaja v najzgodnejšem obdobju življenja, so nekakšni fiziološki prototipi. Iz teh se postopoma zaradi psihičnih dejavnikov in zorenja razvijejo funkcije, sklop in osebnostna dinamika. Govorimo lahko o invariantnih razvojnih stadijih, katerim ustrezajo specifični procesi, t.i. organizatorji psihe. Prvi organizator psihe se pojavi okrog 3. meseca starosti kot socialni nasmeh otroka, drugi je anaklitični strah pred zapustitvijo v 8. mesecu, zadnji pa je semantični "ne". S temi procesi otrok utrjuje distinkcijo med predstavo sebe in objekta.

Zelo blizu ego-psihologiji so prav gotovo tudi sociodinamične razlage Erika Eriksona. Zanj je Jaz zdaleč najpomembnejši razvojni dejavnik, pojmuje ga kot popolnoma avtonomno in kreativno strukturo, odgovorno za socialno adaptacijo. Po eni strani je odvisen od genetičnih, fizioloških in anatomskih vplivov, po drugi pa od faktorjev ožjega primarnega okolja in celo od širših kulturnih vplivov. Njegova funkcija je integracija notranjih dispozicij in dejavnikov okolja, kar daje široke možnosti pozitivnega razvoja. Navezanost na humanistično tradicijo razkriva Eriksonovo tolmačenje kriz kot najočitnejših obeležij genetsko pogojenih, invariantno pojavljajočih se psihosocialnih razvojnih stadijev. Analogno tisočletja staremu kitajskemu filozofskemu izročilu, tudi sam ne vidi v krizi le pretnje razvoju, ampak prav tako možnost pozitivne solucije. Psihosocialni razvoj tako označuje osem univerzalnih etap (epigenetskih stadijev), ki pravzaprav pomenijo razvoj Ega in so za razliko od klasične psihoanalize locirane vse

tja do obdobja starosti. Osebnostna integritanost izraža postopoma iz preseženih razvojnih kriz.

Videli smo, da je za preučevanje osebnostne strukturalizacije k crucialnega pomena problem epistemoloških izhodišč. Ob tem se kaže vprašati, ali je edinole psihodinamična misel kompetentna za pojasnjevanje geneze mentalne strukture, ali pa imajo pravico do tega tudi ostale uveljavljene psihološke teoretske struje. Skratka, ali lahko v psihologiji pri interpretaciji tako kompleksnega fenomena izhajamo iz podobnega načela, kot je v moderni fiziki poznano Heisenbergovo načelo nedoločenosti.

Kot vse kaže, ustreza temu kriteriju predvsem kognitivistična psihološka tradicija. Za Piageta dilema glede relevantnosti afektivnih ali kognitivnih procesov ne obstaja. Oboje je *conditio sine qua non* individualnega razvoja, v prvem primeru gre za energetski potencial, v drugem pa za implementacijo posegov v zunanji svet. Afektivni izbor objektov na podlagi privlačnosti in odbojnosti je v tesni povezavi s kognitivnim konstruiranjem objekta, kar so psihoanalitiki povsem spregledali, egopsihologi pa le nakazali. Res pa je, da se je v svojih raziskavah morda preveč enostransko osredotočil ravno na slednje, kar je bilo ves čas jabolko spora med njim in Valonom. Tezo o nerazločenosti Jaza od zunanjega sveta v najzgodnejšem obdobju Piaget sicer sprejema analogno kot psihoanaliza, vendar gredo njegove interpretacije v popolnoma drugo smer. Vzrok nezavednega egocentrizma tiči v nekoordiniranosti akcij oziroma posegih v zunanji svet. Šele ob koncu obdobja senzomotorične inteligence postane distinkcija Jaza od zunanjega sveta definitivna. Predmetna konstantnost (shema objekta) postane skozi progresivno koordiniranje shem prva kognitivna invarianta, odgovorna za kasnejšo elaboracijo praktičnih kategorij prostora, časa in vzročnosti. Obenem se z nastajanjem objektivnih shem pojavlja zavest o sebi kot notranji, subjektivni pol nasproti zunanjemu, objektivnemu. Piaget je tako pokazal, da je strukturiranje osebnosti dosti kompleksnejši fenomen, kot to skuša prikazati psihoanaliza, in da do ozavedenja pride dosti pozneje.

Drugi takšen, psihodinamični konceptiji komplementaren model spoznavanja strukture osebnosti je faktorsko-analitični pristop Raymonda Cattella. Njegova psihologija potez ("trait psychology") se ima v mnogočem zahvaliti Gordonu Allportu, ki osebnost opredeljuje kot enkraten celovit sistem, katerega konstituira osebnostne poteze ali personalne dispozicije. Zares velik Cattellov prispevek pa je v tem, da je začel sistematično uporabljati eksaktne statistične procedure (faktorsko analizo) pri raziskovanju osebnostnega univerzuma. Tovrstni postopki so iz množice manifestnih variabel (površinskih potez) omogočali izluščiti manjše število izvornih osebnostnih potez. Slednje opredeljuje kot realne, generalizirane strukturalne determinante vedenja, ki pojasnjujejo konsistentnost vedenja posameznikov v različnih situacijah. Cattell je v odvisnosti od različnih virov informacij (vprašalniki, objektivni testi, življenjski podatki) dobil različno število izvornih potez ali faktorjev, ki pa se v glavnem prekrivajo in na ta način objektivno verificirajo osebnostno strukturo. Največ faktorjev je odkril z objektivnimi testi, ki pa so še zmeraj bili nekoliko povezani med seboj. Z ekstrakcijo teh je na naslednjem višjem nivoju dobil sedem še bolj splošnih faktorjev drugega reda, ki pa tudi niso bili brez slehernih interkorelacij. Končni rezultat predstavljajo trije faktorji tretjega reda z največjo stopnjo generalnosti:

1) nezreli, nase usmerjeni temperament, 2) striktno in disciplinirano sprejemanje zunanjih norm, 3) visoko samozavedanje.

Na ta način je dobil Cattell presenetljivo podobnost teh treh faktorjev s Freudovo strukturo mentalnega aparata (Id, Ego, Superego). Evidentno je torej, da popolnoma različni metodološki postopki odkrivajo v človeški psihi nekaj, kar najverjetneje predstavlja najsplošnejše strukturalne entitete.

II. PROBLEM RAZISKAVE

V raziskavi smo skušali odkriti zakonitosti osebnostnega strukturiranja glede različnih demografskih atributov vzorca (starost, spol, urbano oziroma ruralno okolje).

III. METODA**1) VZOREC**

Število respondentov, zajetih v raziskavi, je 229. Vsi so pripadniki prekmurske populacije predšolskih in osnovnošolskih otrok. Od tega je približno polovica (118 otrok) moškega spola, 111 pa ženskega. Variabla starosti je bila razdeljena na štiri obdobja: v najzgodnejšem (3-4 leta) smo zajeli 40 otrok, v obdobju priprave na šolo (6-7 let), petega razreda OŠ (11 let) in osmega razreda OŠ (14 let) pa po 60 otrok. Otrok iz mesta Murska Sobota je bilo 127, iz približno srednje razvitih vasi pa 102. Vsi so bili izenačeni glede pripadnosti popolnim družinam s srednjo stopnjo izobrazbe. Prav tako smo se odločali le za tiste respondente, ki niso kazali znamenj podnormalne inteligentnosti. Respondente smo v posamezne stratumе izbirali večinoma slučajno, razen v primeru najmlajših vaških otrok, katerih ni bilo dovolj in smo zato bili prisiljeni uporabiti metodo kvotnega vzorčenja. Za določanje srednje razvitosti prekmurskih vasi smo uporabili indeks števila prebivalcev, ostali pokazatelji razvitosti naselij (npr. migracija, % kmečkega prebivalstva) pa žal niso bili na voljo. Izkazalo pa se je, da iz vasi, izločenih po tem kriteriju, ne bo mogoče dobiti zadostnega števila P.O., zato smo pristali na blažji kriterij in kot referenco vzeli nadpovprečni indeks (1 SD - 2 SD), to je cca 700-1000 prebivalcev.

2) GRADIVO

V raziskavi smo koncipirali in izdelali dve projektivni preizkušnji. Prvo smo poimenovali IZBOR SLIK, kjer smo za vsako starostno skupino in za vsak spol posebej pripravili set treh različnih likovnih predlog. Prva je predstavljala sliko dečka ali deklice (odvisno od spola respondenta, pri katerem smo aplicirali preizkušnjo), ki izkazuje običajne (Ego) lastnosti. Naslednja likovna predloga je prikazovala idealizirano (Super-ego) figuro, zadnja pa je poudarjala Id attribute narisane figure (agresivne in seksualne). Za drugo projektivno preizkušnjo, LOKALIZACIJO, smo uporabili velik kos belega kartona (A 1) in tri ploščice za označevanje lokalizacij. Tretja preizkušnja je bila test IES avtorjev Dombrosa in Slobina, ki vključuje štiri podteste: Arrow-Dot, Photo Analysis, Picture Story Completion in Picture Title. Arrow-Dot je perceptivno-motorični test, ki zahteva rešitev 32 preprostih grafičnih problemov. Dosežki na tem testu bi naj nakazovali zlasti na pripravljenost slediti navodilom, pa tudi na značilnosti vedenja v vsakdanjem življenju, kar je odraz specifične konstelacije osebnostne strukture. Picture Story Completion, ki je drugače takoj za prej opisanim podtestom najbolj veljaven prediktor v bateriji, bi naj opisoval subjektivno koncepcijo zunanjega sveta. Gre za to, da respondent z izborom zaključka neke zgodbe eksternalizira oziroma je občutljiv za določene pojave v okolici, katerim lahko sicer pripišemo Id, Ego ali Superego značilnosti. Tretji podtest se imenuje Photo Analysis in meri stopnjo projekcije zaželenih delov sebe (ego ideal). Naloga preizkušanca je pripisati značilnosti (I, E ali S) fotografiranim osebam. Zadnji podtest, Picture Title, pa sestoji iz 12 slik, za katere si P.O.

izmisli naslove. Pri tem gre za vsaj delno zavestno sprejemanje in izražanje vsebin, razkrivajočih se v naslovih, torej za projekcijo dela samega sebe v sliko.

3) POSTOPEK

Najprej smo na pilotskem vzorcu otrok ($N=26$, starost 6-7 let) preverili ustreznost testov IZBOR SLIK in LOKALIZACIJA. Temu je sledila izdelava definitivnih likovnih predlog (IZBOR SLIK) za oba spola in vse starostne skupine (skupaj 24 predlog) ter natančna eksplikacija vprašanj in priprava materialov za metodo LOKALIZACIJE. Obe projektivni preizkušnji smo aplicirali na celotnem vzorcu P.O., pri čemer je administracija potekala individualno. Pri preizkušnji IZBOR SLIK smo P.O. vzpodbudili k izbiranju s sledečimi vprašanji: 1) Katera slika je tebi najbolj podobna? 2) Kakšen (kakšna) bi moral (morala) biti? 3) Kakšen (kakšna) ne bi rad (rada) bil (bila)? Drugo projektivno preizkušnjo, LOKALIZACIJO, smo administrirali tako, da smo P.O. postavili pred velik kos kartona, ji ponudili ploščico in jo ustrezno vzpodbujali k lokaliziranju le-te z naslednjimi navodili: 1) To si ti. Kam bi se postavil (postavila)? 2) To si ti, ko si najbolj priden (pridna). Kam bi se postavil (postavila)? 3) To si ti, ko si najbolj poreden (poredna). Kam bi se postavil (postavila)? Beležili smo vse postavitve ploščice glede na levo oziroma desno stran kartona ter glede treh zamišljenih enako širokih vodoravnih pasov. Izmerili smo tudi vse razdalje med tremi pozicijami. Stratum 11-letnikov (5.r) je reševal tudi Arrow-Dot test, 14-letniki (8.r) pa celotno testno baterijo IES (Arrow-Dot, Pictore Story Completion, Photo Analysis, Picture Title).

4) RAZISKOVALNI NAČRT

Raziskovalni načrt temelji na konstrukciji trofaktorskega eksperimentalnega designa. Prvi faktor predstavlja starost respondentov in zajema štiri ravni (3-4 leta, 6-7 let, 11 let, 14 let), drugi je demografski faktor na dveh ravneh (mesto, vas), tretji pa je spol respondentov, prav tako na dveh ravneh (moški, ženski).

a) variable v raziskovalnem načrtu:

neodvisne variable: starost, demografsko poreklo, spol

odvisne variable: rezultati na testih IZBOR SLIK, LOKALIZACIJA, IES

intervenirajoče variable: izobrazba staršev, intelektualne sposobnosti, socialno-ekonomski status družine, idiomatičnost, različni pogoji testiranja.

b) model eksperimenta: $2 \times 2 \times 4 = 16$ eksperimentalnih pogojev

	MOŠKI		ŽENSKÉ		Σ
	vas	mesto	vas	mesto	
14 let	15	15	15	15	60
11 let	15	15	15	15	60
6-7 let	15	15	15	15	60
3-4 leta	7	21	5	16	49
	52	66	50	61	229
Σ	1 1 8		1 1 1		
	2 2 9				

P 1: moški spol, 14 let, vas	P 9: moški spol, 6-7 let, vas
P 2: moški spol, 14 let, mesto	P 10: moški spol, 6-7 let, mesto
P 3: ženski spol, 14 let, vas	P 11: ženski spol, 6-7 let, vas
P 4: ženski spol, 14 let, mesto	P 12: ženski spol, 6-7 let, mesto
P 5: moški spol, 11 let, vas	P 13: moški spol, 3-4 leta, vas
P 6: moški spol, 11 let, mesto	P 14: moški spol, 3-4 leta, mesto
P 7: ženski spol, 11 let, vas	P 15: ženski spol, 3-4 leta, vas
P 8: ženski spol, 11 let, mesto	P 16: ženski spol, 3-4 leta, mesto

c) ničelne hipoteze:

* ničelne hipoteze pri različni kronološki starosti glede izbire E, I ali S odgovorov na testih IZBOR SLIKE, LOKALIZACIJA in ARROW DOT (Ho 1 - Ho 15)

* ničelne hipoteze pri različnem spolu glede izbire E, I ali S odgovorov na testih IZBOR SLIKE, LOKALIZACIJA, ARROW-DOT, PICTURE STORY COMPLETION, PHOTO ANALYSIS, PICTURE TITLE (Ho 16 - Ho 41)

* ničelne hipoteze pri različnem demografskem poreklu glede izbire E, I ali S odgovorov na testih IZBOR SLIKE, LOKALIZACIJA, ARROW-DOT, PICTURE STORY COMPLETION, PHOTO ANALYSIS, PICTURE TITLE (Ho 42 - Ho 67)

IV. REZULTATI IN INTERPRETACIJA

Prvi projektivni test IZBOR SLIKE ne razkriva ničesar novega. Potrjuje namreč tako čisto zdravorazumsko rezoniranje, kakor tudi izsledke številnih psiholoških teorij in koncepcij, da skladno s starostjo narašča kompleksnost osebnostne strukture. Ta tendenca je tako splošna, da jo lahko imamo za univerzalno zakonitost. Na zmeraj večjo strukturiranost sklepamo iz uspešnosti respondentov v pravilnem prepoznavanju E, I ali S atributov, ki so prezentni na testnih materialih. Na rezultate te projektivne preizkušnje lahko potemtakem zremo kot na posledico funkcioniranja kognitivnih, torej ego mehanizmov. Ali kot pravi Rapaport, da ni mogoče motivacijsko-afektivnih procesov preučevati direktno, mimo ego funkcij, saj ravno percepcija, prepoznavanje, diskriminacija dražljajev, asociacije, spomin in nenazadnje pojmovno interpretiranje stimulusa šele posredujejo t.i. projektivni odgovor. Rapaport govori v tej zvezi celo o eksploraciji nezavednega dela instance Jaza.

Nadalje lahko tovrstno evidentno naraščanje pravilnih prepoznav duševnih instanc pripišemo mehanizmu identifikacije, ki se pri starejših pojavlja najbrž bolj konsistentno in ki v končni fazi omogoča projekcijo. K vzpostavitvi identifikacije prispevajo navodila, katera usmerjajo respondente na dražljaj ("Katera slika je tebi najbolj podobna?", "Kakšen bi moral biti?", "Kakšen ne bi rad bil?"). Projektivno vedenje pomeni torej, kakor pravi Berger, vključenost Ega v interakcijo. Maturacija Ega pa nedvomno veliko prispeva k pravilnemu razpoznavanju dražljajev. Drugo vprašanje je seveda, ali osebnostno dovolj zrele osebe kljub pravilni prepoznavi dajejo tudi pričakovane odgovore. Pri adolescentih bomo kmalu videli, da ni zmeraj tako.

Razlike v frekvencah izborov odgovorov E pri vprašanju "Katera slika je tebi najbolj podobna?" se pri različni kronološki starosti statistično pomembno razlikujejo ($\chi^2 = 16,30$; $p < 0,05$). Rezultate prikazuje tabela 1 spodaj:

Tabela 1: Izbiri odgovorov E pri NV starost

IZBOR	S T A R O S T				
	3-4 l.	6-7 l.	11 l.	14 l.	Σ
E	22	34	42	44	142
S	18	20	16	14	68
I	9	6	2	2	19
Σ	49	60	60	60	229

S temi izsledki je konsistenten tudi korelacijski koeficient, izračunan med NV starost in OV (E) testa IZBOR SLIK, ki je sicer nizek, a signifikanten ($r = -0,24$, $p < 0,001$) in vsebinsko pomeni upadanje nepravilnih prepoznav ob naraščanju kronološke starosti. Ničelno hipotezo bomo zavrnili in sprejeli alternativno, s katero konstatiramo obstoj razlik v vsoti pričakovanih odgovorov E pri različnih starostnih stratumih na tem testu.

Analogna tendenca je več kot očitna tudi pri stimulusu, ki nakazuje na S attribute. Obstoj razlik med starostnimi skupinami dokazuje χ^2 test ($\chi^2 = 68,10$; $p < 0,001$), srednjo verjetnost povezanosti NV z OV pa korelacija ($r = -0,40$, $p < 0,001$). P.O. različnih starosti so različno uspešne v identifikaciji S instance in sicer 3-4-letni najmanj, 11-letni pa najbolj.

Tabela 2: Izbiri odgovorov S pri NV starost

IZBOR	S T A R O S T				
	3-4 l.	6-7 l.	11 l.	14 l.	Σ
S	14	33	50	45	142
E	24	27	10	15	76
I	11	0	0	0	11
Σ	49	60	60	60	229

Ničelna hipoteza $H_0 3$ tudi v tem primeru ne vzdrži empiričnih preverjanj. Zanimivo pri tem je, da se 14-letni v manjši meri identificirajo in nato projicirajo moralne standarde navzven od 11-letnih. To bi lahko pojasnili kot pojav adolescentnega odpora do avtoritet in predpisanega moralnega vedenja. Ugotovitev se ujema s Chamesovo, ki je analogen trend ugotavljal na vzorcu predadolescentov, adolescentov in odraslih, pri katerih je apliciral test IES. Zaključil je, da so ravno predadolescenti v svoji osebnostni strukturiranosti močno podobni odraslim, adolescenti pa opazno odstopajo v smeri povečanja nagonskih impulzov.

Tudi pri zadnjem vprašanju v preizkušnji IZBOR SLIKE ("Kakšen ne bi rad bil?") so se med starostmi pokazale statistično pomembne razlike ($\chi^2 = 74,57$; $p < 0,001$), verjetnost povezanosti pa je že bistvena, negativna in signifikantna ($r = -0,44$; $p < 0,001$), zato ničelno hipotezo H_{02} o neobstoju razlik v prepoznavanju I atributov med starostmi zavrnemo.

Tabela 3: Izbiri odgovorov I pri NV starost

IZBOR	S T A R O S T				Σ
	3-4 l.	6-7 l.	11 l.	14 l.	
I	21	52	59	56	188
S	14	7	1	3	25
E	14	1	0	1	16
Σ	49	60	60	60	229

Iz rezultatov zaključujemo na bistven napredek v osebnostni strukturiranosti, ki se zgodi nekako med 3.-4. letom in 6.-7. letom, starejši pa so seveda še toliko bolj uspešni glede identifikacije osebnostnih instanc. Na te izsledke lahko zremo tudi v luči teoretičnega modela Hazel Marcus, katera govori o shemah Jaza kot o bistvenih determinantah samopodobe. Vidimo, da se tudi v našem primeru slabi, idealni in realni Jaz, ki so najverjetneje temeljni človekovi prototipi (vsebinski aspekti kognitivnih shem), razvijejo že zelo zgodaj, morda nekako po 4. letu starosti. Pozitivne predstave so namreč pri 7-letnih otrocih že precej dobro razlikovane od negativnih.

Naslednje pomembno vprašanje je pojavljanje razlik v osebnostni strukturiranosti med spoloma. Izkaže se, da dečki dosledneje razločujejo E attribute od deklic, kar pomeni primat alternativne pred ničelno hipotezo Ho 16. Razlike so statistično pomembne ($\chi^2 = 6,63$; $p < 0,05$), korelacijski koeficient pa ne nakazuje na verjetnost povezanosti ($r = 0,06$; $p > 0,05$). Zanimivo je še to, da deklice v tej situaciji ("Katera slika je tebi najbolj podobna?") dajejo več S odgovorov od dečkov. Že Freud je bil prepričan, da pri ženskah v večji meri prevladujejo katekse Jaza (višja stopnja narcizma), pri moških pa bolj objektne investicije. Ta podatek, dobljen v naši raziskavi, bi lahko podpiral ravno tovrstno Freudovo tezo. Pri izborih S in I atributov pa ne zasledimo nobenih pomembnih razlik med spoloma (S: $\chi^2 = 4,33$; $p > 0,05$, I: $\chi^2 = 4,22$; $p > 0,05$), korelacijski koeficient pa le v slednjem primeru kaže na signifikantno, a neznatno verjetnost povezanosti ($r = -0,13$; $p < 0,05$), zato ničelni hipotezi Ho 17 in Ho 18 veljata. Rezultati izbir so prikazani v spodnjih tabelah:

Tabela 4: Izbiri odg. E pri NV spol

IZBOR	S P O L		Σ
	moški	ženski	
E	78	64	142
S	27	41	68
I	13	6	19
Σ	118	111	229

Tabela 5: Izbiri odg. S pri NV spol

IZBOR	S P O L		Σ
	moški	ženski	
S	70	72	142
E	39	37	76
I	9	2	11
Σ	118	111	229

Tabela 6: Izbiri odg. I pri NV spol

IZBOR	S P O L		
	moški	ženski	Σ
I	91	97	188
S	17	8	25
E	10	6	16
Σ	118	111	229

Tretja, demografska variabla (vas, mesto) pa ne pogojuje nobenih statistično signifikantnih razlik pri izboru atributov osebnostne strukture (E: $\chi^2 = 1,79$, $p > 0,1$; $r = -0,08$, $p > 0,1$; S: $\chi^2 = 3,92$, $p > 0,1$; $r = -0,10$, $p > 0,1$; I: $\chi^2 = 1,58$, $p > 0,1$; $r = -0,08$, $p > 0,1$). Ničelne hipoteze Ho 42, Ho 43, Ho 44 torej veljajo. Tabele s frekvenca izbir za NV kraj so sledeče:

Tabela 7: Izbiri odg. E pri NV kraj

IZBOR	K R A J		
	mesto	vas	Σ
E	75	67	142
S	39	29	68
I	13	6	19
Σ	127	102	229

Tabela 8: Izbiri odg. S pri NV kraj

IZBOR	K R A J		
	mesto	vas	Σ
S	74	68	142
E	44	32	76
I	9	2	11
Σ	127	102	229

Tabela 9: Izbiri odg. I pri NV kraj

IZBOR	K R A J		
	mesto	vas	Σ
I	101	87	188
S	15	10	25
E	11	5	16
Σ	127	102	229

Druga projektivna preizkušnja, imenovana LOKALIZACIJA, razkriva prostorski simbolizem, torej kako respondenti v prostoru locirajo attribute osebnostne strukture. Ob tem so pomembne še razdalje med temi tremi entitetami. Naslednja tabela prikazuje korelacije med NV in OV za celoten vzorec respondentov (*signifikantno na 0,05; **signifikantno na 0,01):

Tabela 10: Korelacijski koeficienti pri LOKALIZACIJI (N = 229)

	star.	spol	kraj	EX	EY	IX	IY	SX	SY	E-I	E-S	I-S
star.	1	.04	-.16**	-.07	.39**	-.02	.07	-.02	.11	.37**	.03	.36**
spol	.04	1	.01	-.09	-.03	.08	-.06	.01	.04	-.09	-.08	.03
kraj	.16*	.01	1	-.04	.03	.08	-.07	.04	-.05	-.01	.08	-.01
EX	-.07	-.09	-.04	1	-.03	-.34**	-.02	-.05	-.02	-.08	-.04	-.02
EY	.39**	-.03	.03	-.03	1	.10	.25**	-.06	.19**	.28**	.05	.25**
IX	-.02	.08	.08	-.34**	.10	1	-.01	-.25**	.04	.06	.06	.00
IY	.07	-.06	-.07	-.02	.25**	-.01	1	-.10	.15*	.18**	-.18**	.16*
SX	-.02	.01	.04	-.05	-.06	-.25	-.10	1	.00	.00	.07	-.01
SY	.11	.04	-.05	-.02	.19**	.04	.15*	.00	1	.22**	.29**	.24**
E-I	.37**	-.09	-.01	-.08	.28**	.06	.18**	.00	.22**	1	.34**	.58**
E-S	.03	-.08	.08	-.04	.05	.06	.18**	.07	.29**	.34**	1	.33**
I-S	.36**	.03	.01	-.02	.25**	.00	.16*	-.01	.24**	.58**	.33**	1

Pri NV starost ugotavljamo tri significantne in znatne stopnje povezanosti in sicer pri vertikalni pozicioniranosti instance E (EY; $r = 0,39$, $p < 0,001$), nadalje pri distanci E od I (E-I; $r = 0,37$, $p < 0,001$) ter pri distanci I od S (I-S; $r = 0,36$, $p < 0,001$). NV kraj in spol ne korelirata s prostorskimi variablami. Ničelne hipoteze Ho 5, Ho 10 in Ho 12 zavrnejo in sprejmemo alternativne, kar pomeni, da čim starejše so P.O., tem bolj vertikalno razločujejo osebnostne instance (EY), poleg tega pa tudi zanesljiveje diskriminirajo pozitivne od negativnih obeležij (E-I, I-S). Maturacija je torej faktor, ki zelo diverzificira osebnostno strukturo.

Pomenljive so še significantne stopnje povezanosti med nekaterimi OV te preizkušnje. Na tendenco k horizontalnemu razločevanju pozitivnih od negativnih atributov kažeta dve korelaciji (EX,IX: $r = -0,34$, $p < 0,01$; IX,SX: $r = -0,25$, $p < 0,01$). Pozitivno korelacijo vertikalne pozicioniranosti instance E z ostalimi variablami opazimo v štirih primerih (EY,IY: $r = 0,25$, $p < 0,01$; EY,SY: $r = 0,20$, $p < 0,01$; EY,E-I: $r = 0,28$, $p < 0,01$; EY,I-S: $r = 0,25$, $p < 0,01$), instance S pa v treh (SY,E-I: $r = 0,22$, $p < 0,01$; SY,E-S: $r = 0,29$, $p < 0,01$; SY,I-S: $r = 0,24$, $p < 0,01$). Tudi razdalje med tremi entitetami so povezane (E-I,E-S: $r = 0,34$, $p < 0,01$; E-I,I-S: $r = 0,58$, $p < 0,01$; E-S,I-S: $r = 0,33$, $p < 0,01$).

Še natančnejšo razčlenitev raziskovalnih podatkov bo omogočila analiza variance. Izkaže se, da na nekatere OV močno vpliva NV starost (EY: $F = 21,41$, $p < 0,001$; IY: $F = 3,32$, $p < 0,05$; SY: $F = 4,31$, $p < 0,05$; E-I: $F = 17,38$, $p < 0,001$; I-S: $F = 16,01$, $p < 0,001$), s čimer dobimo potrditev prej opisanih korelacijskih zvez.

Tabela 11: Rezultati analize variance za NV starost pri LOKALIZACIJI

O V	GLAVNI EFEKT: STAROST			
	MSbg	MSwg	F-test	p
EX	0,975	0,777	1,25491	0,290875
EY	32,135	1,501	21,41063	0,000000
IX	2,087	1,422	1,46751	0,224387
IY	7,496	2,257	3,32046	0,020738
SX	0,796	1,161	0,68536	0,561886
SY	10,476	2,433	4,30659	0,005659
E-I	5747,462	330,702	17,37956	0,000000
E-S	527,623	399,263	1,32149	0,268324
I-S	6204,622	387,616	16,00714	0,000000

Tabela 12: Aritmetične sredine za NV starost pri LOKALIZACIJI

NV	ARITMETIČNE SREDINE								
	EX	EY	IX	IY	SX	SY	E - I	E - S	I - S
3-4 I	3,036	2,605	3,004	2,733	3,071	3,088	18,74	26,36	22,33
6-7 I	2,683	3,767	3,367	3,700	2,750	4,183	38,00	34,12	39,69
11 I	2,867	4,383	2,933	3,550	2,900	4,100	41,68	33,61	49,19
14 I	2,800	4,517	3,083	3,467	2,917	4,050	45,45	31,23	47,10

V splošnem velja, da čim mlajši so otroci, tem nižje (glede na vertikalno os) locirajo attribute osebnostne strukture. Že Rostohar je menil, da se predstave pri otrocih pričnajo oblikovati nekako med 4. in 5. letom starosti. Obseg vidnega polja je pri njih mnogo manjši kot pri starejših. Prvotna prostorska danost otrokove zaznave je ploskev manjše razsežnosti. Tudi daljšo premico majhen otrok ne zaznava kot celoto, temveč po delih, kot da bi bila pretrgana. Prostorske lokacije zaznanih dražljajev bo urejal tako, da jih bo nizal eno poleg druge, šele pozneje uporabi kriterij časovnega zaporedja in podobnosti. V njegovi percepciji prevladujejo tekture, subjektivna organizacija gradiva, kjer posamezni elementi nimajo natančnih funkcij ali lege. Otrok v začetku še ne zmore strukturirati dražljajev. Analitično dojetanje se pojavi šele okrog 3.-4. leta. Najbrž sta ravno funkciji Jaza, obseg pozornosti in perceptivnega polja, ključni za razlago drugačne vertikalne pozicioniranosti in razločevanja osebnostnih atributov.

Prav zanimivi so rezultati za NV spol, kjer najdemo statistično pomembno razliko le pri distanciranju E od I (E-I: $F = 4,12$, $p < 0,05$). Ničelno hipotezo H_0 25 zatorej zavrnemo. Že prej smo pri testu IZBOR SLIK videli, da deklice manj preferirajo E izbire od dečkov, zlasti na račun večjega števila S odgovorov. Morda ravno zaradi tega, ker mnogo bolj favorizirajo S standarde, zanemarjajo razlike med E in I. Freudova teza o drugačnih libidnih investicijah obeh spolov bi se tako lahko znova potrdila. Horizontalnega simbolizma (L - ženski, D - moški princip) pa nismo našli.

Tabela 13: Rezultati analize variance za NV spol pri LOKALIZACIJI

OV	GLAVNI EFEKT: SPOL			
	MSbg	MSwg	F - test	p
EX	0,778	0,7770	1,001619	0,318055
EY	1,257	1,5009	0,837213	0,361230
IX	1,278	1,4219	0,898841	0,344167
IY	3,292	2,2574	1,458296	0,228541
SX	0,010	1,1610	0,008979	0,924598
SY	0,009	2,4326	0,003519	0,952750
E - I	1361,035	330,7024	4,115588	0,043734
E - S	1162,551	399,2631	2,911742	0,089394
I - S	14,818	387,6160	0,038229	0,845170

Tabela 14: Aritmetične sredine za NV spol pri LOKALIZACIJI

NV	ARITMETIČNE SREDINE								
	EX	EY	IX	IY	SX	SY	E - I	E - S	I - S
moški	2,908	3,896	3,018	3,489	2,902	3,862	38,55	33,71	39,85
ženski	2,785	3,740	3,176	3,235	2,917	3,849	33,39	28,94	39,31

Identične razlike se pojavijo še pri NV kraj. Distanciranje E od I je na meji signifikantnosti ($E - I: F = 3,74, p = 0,05$). Ničelna hipoteza H_0 51 torej ne vzdrži, obe instanci meščani bolj ločujejo od vaščanov. Kot vemo, se ruralno okolje od urbanega razlikuje tudi glede vrednot, vrste socialne interakcije in osebnostnih lastnosti prebivalcev. Zdaleč največjega pomena so primarne skupine (družina, sorodstvo, sosedstvo), odgovorne za skupinsko identifikacijo, familiarizem, podložnost paternalistični avtoriteti. Gre za medije socialne kontrole in zaščite ter moralnih nazorov. Posameznik je multiplo povezan s skupnostjo, pri čemer so individualne razlike zabrisane. Cooley poudarja visoko samospoštovanje, Bernard pa sugestibilnost, konzervativnost, čustvenost in sumničavost. Urbani stil eksistence implicira seveda diametralno nasprotni vrednotni sistem. Poudarjajo se formalizirani odnosi profesionalne narave, intimni znotraj primarnih skupin pa slabijo. Avtorji Wirth, Lefebvre, Riesman, govore o pojavih izolacije in odtujenosti. Empiričnih raziskav na tem področju ni bilo dosti. Toličič in Zorman sta v okviru znane mednarodne študije našla nižje poklicne in izobrazbene aspiracije, nižjo inteligentnost in več socialnosti pri vaških otrocih. Butcher je s Cattellovim vprašalnikom 16 PF odkril pri njih več parničnosti in manj anksioznosti, sam pa večjo ciklotimnost, submisivnost, integriranost, močnejši superego in ego, nekaj več tesnobe in nižjo inteligentnost. V aktualni raziskavi ugotavljamo torej, da meščani dosledneje ločujejo zaželene od nezaželenih aspektov, kar bi lahko bilo v zvezi s preferiranjem individualizma, konkurenčnosti, kariere in profesionalnega uspeha kot temeljnih urbanih vrednot. To pa seveda implicira čim bolj pozitivno samopodobo ob zavračanju negativnih vsebin.

Tabela 15: Rezultati analize variance za NV kraj pri LOKALIZACIJI

O V	GLAVNI EFEKT: KRAJ			
	MS _{bg}	MS _{wg}	F - test	p
EX	0,036	0,777	0,046382	0,829689
EY	2,300	1,501	1,532476	0,217104
IX	1,283	1,422	0,902226	0,343262
IY	7,355	2,257	3,258130	0,072482
SX	0,724	1,161	0,623509	0,430624
SY	7,098	2,433	2,917687	0,089070
E - I	1237,703	330,702	3,742650	0,054365
E - S	77,762	399,263	0,194763	0,659430
I - S	1074,430	387,616	2,771892	0,097403

Tabela 16: Aritmetične sredine za NV kraj bivanja pri LOKALIZACIJI

NV	ARITMETIČNE SREDINE								
	EX	EY	IX	IY	SX	SY	E - I	E - S	I - S
mesto	2,860	3,924	3,018	3,552	2,850	4,042	38,43	30,71	41,87
vas	2,833	3,712	3,176	3,173	2,969	3,669	33,51	31,94	37,28

Naslednja metodološka procedura, diskriminantna analiza, določa tiste OV, ki povzročajo največje razlike med ravnimi NV. Tako pri NV starost obstajajo tri diskriminantne funkcije, pri čemer pa je le prva signifikantna:

Tabela 17: Matrika faktorске strukture

OV	FUNKCIJA 1	FUNKCIJA 2	FUNKCIJA 3
EX	-0,148932	-0,510651	0,068979
EY	0,665846	-0,148366	-0,096104
IX	-0,007149	0,574802	-0,250975
IY	0,163475	0,433197	0,287272
SX	-0,058013	-0,350164	-0,127570
SY	0,217582	0,391913	0,230968
E - I	0,660798	0,274256	-0,296988
E - S	0,089379	0,256225	0,407571
I - S	0,667687	0,015309	0,510128

Tabela 18: Pomembnost disk. funkcije za NV starost

f	eigen vrednost	kanon. R	Wilks Lambda	χ^2	df	p
1	0,4331	0,5497	0,6461	96,73	27	0,0000
2	0,0614	0,2405	0,9260	17,03	16	0,3839
3	0,0174	0,1309	0,9829	3,83	7	0,7992

Tabela 19: Aritmetične sredine kanon. variabel

NV starost	f 1	f 2	f 3
3 - 4	-1,128	-0,189	-0,023
6 - 7	-0,137	0,408	0,019
11	0,471	-0,160	0,180
14	0,587	-0,093	-0,180

Prvo, edino signifikantno funkcijo pri NV starost lahko opišemo kot vertikalno prostorsko ločevanje pozitivnih (E, S) od negativnih (I) aspektov samopodobe (EY: 0,6658, E-I: 0,6608, I-S: 0,6677, SY: 0,2176), s čimer se potrjujejo rezultati, dobljeni s prejšnjimi statističnimi postopki. Te ugotovitve se ujemajo z Muskovimi, ko je na vzorcu odraslih odkril izrazito vertikalno prostorsko pozicioniranje pozitivnih in negativnih pojmov, in to tako v primeru verbalnih kot zgolj topografskih prezentacij. Pri ostalih dveh NV (spol, kraj) pa ne najdemo nobenih signifikantnih funkcij (NV spol: $p = 0,3266$; NV kraj: $p = 0,6843$).

Metoda faktorске analize pa z normalizirano varimax rotacijo omogoči ekstrakcijo šestih faktorjev, ki pojasnijo skoraj 66% variabilnosti. Prvi faktor pomeni zlasti medsebojno ločevanje osebnostnih instanc in njihovo vertikalno pozicioniranost (E-S: -0,795; E-I: -0,594; I-S: -0,579; SY: -0,586 IY: -0,344; SX: -0,199). Ker je faktorška analiza tudi test ustreznosti merskih instrumentov, zaključujemo, da predstavlja LOKALIZACIJA adekvaten merski instrument. Drugi faktor kaže na več I izbir deklic in več E odgovorov dečkov na testu ARROW DOT (AD-E: 0,861; AD-I: -0,908; spol: -0,593). Pri tretjem faktorju opazimo horizontalno ločevanje pozicioniranosti (EX: 0,747; IX: -0,820; SX: 0,234) pri NV spol (-0,231) in kraj (-0,231), kar pomeni, da dečki in meščani locirajo E in S bolj v desno in I pretežno na levo stran pole, dekleta in vaščani pa ravno nasprotno. Analiza variance sicer ne pokaže signifikantnosti razlik,

vendar faktoriska analiza vseeno nakazuje na tendenco v tej smeri. Četrti faktor je precej heterogen (AD-E: -0,447; AD-S: 0,882; IY: 0,461; SY: -0,418; EY: 0,212; starost: -0,203). Gre za razlike med predadolescenti in adolescenti, kjer prvi izbirajo sicer manj E (ARROW DOT), a je lociran višje glede na vertikalno os (EY), in več S (ARROW DOT), ki je nižje pozicioniran (SY) v primerjavi z drugimi. Adolescenti tudi nižje locirajo instanco I. Peti faktor potrjuje prejšnje izsledke; starejši otroci so bistveno uspešnejši pri razlikovanju instanc med seboj ter pri vertikalni postavitvi (EY: -0,689; E-I: -0,510; I-S: -0,504; starost: -0,848), enako pa v manjši meri velja še za vaščane *vis-a-vis* meščanom, kar deluje nekako kontradiktorno (kraj: -0,247). Najbolj je heterogen šesti faktor (SX: 0,738; IY: -0,301; IX: -0,248; EY: -0,209; kraj: 0,455; spol: 0,268), ki je nekakšna zrcalna slika tretjemu faktorju, saj je horizontalna simbolika pri vaščanih in dekletih sedaj identična tisti, ki smo jo prej zasledili pri meščanih in dečkih. Faktorske saturacije in eigen vrednosti faktorjev prikazujeta spodnji tabeli:

Tabela 20: Normalizirane faktorske saturacije

NV, OV	faktor 1	faktor 2	faktor 3	faktor 4	faktor 5	faktor 6
starost	-0,0225	0,1360	-0,0153	-0,2031	-0,8483	0,1372
spol	0,1293	-0,5934	-0,2307	-0,1845	-0,0429	0,2679
kraj	0,1262	0,0510	-0,2314	0,0936	-0,2472	0,4550
EX	0,1051	-0,0421	0,7467	-0,0253	0,0027	-0,1693
EY	0,0923	-0,1468	-0,0171	0,2116	-0,6892	-0,2086
IX	-0,0096	-0,0392	-0,8196	0,0114	-0,0157	-0,2482
IY	-0,3443	0,0634	0,0497	0,4613	-0,1639	-0,3009
SX	-0,1995	0,0402	0,2343	0,0548	0,1476	0,7382
SY	-0,5863	-0,1027	-0,0208	-0,4185	-0,0814	-0,1923
E - I	-0,5939	0,0270	-0,0333	0,0406	-0,5100	0,0112
E - S	-0,7953	0,0628	-0,0973	0,0731	0,0831	0,0907
I - S	-0,5793	-0,1055	0,0311	0,0179	-0,5043	0,0597
AD - I	-0,0887	-0,9081	0,1181	-0,0132	0,0035	-0,1776
AD - E	0,0346	0,8614	-0,0644	-0,4472	-0,0111	0,0906
AD - S	0,0746	-0,1270	-0,7239	0,8815	0,0165	0,1306

Tabela 21: Eigen vrednosti

	EIGEN VREDNOSTI		
	nav. vr.	nav. rel.	kum. rel.
f 1	2,5581	0,1705	0,1705
f 2	2,2034	0,1470	0,3174
f 3	1,4413	0,0961	0,4135
f 4	1,3337	0,0889	0,5024
f 5	1,2065	0,0804	0,5829

V nadaljevanju si bomo ogledali še značilnosti, ki jih izkazuje samo substruceo adolescentov. Celovita analiza je namreč možna pri učencih 8.razredov, saj smo le pri tem vzorčnem stratumu lahko brez kakršnihkoli omejitev uporabili ves razpoložljivi metodološki "arsenal" (IZBOR SLIKE, LOKALIZACIJA, ARROW DOT, PHOTO ANALYSIS, PICTURE STORY COMPLETION, PICTURE TITLE).

S testom IZBOR SLIKE ne najdemo nobenih pomembnih razlik pri NV spol (Median test; E: $\chi^2 = 3,068$, $p = 0,08$; S: $\chi^2 = 0,089$, $p = 0,77$) in NV kraj (Median test; E: $\chi^2 = 0,341$, $p = 0,56$; S: $\chi^2 = 0,089$, $p = 0,77$). Ker so frekvence izbora I popolnoma enake (dečki, deklice = 28; vaščani, meščani = 28), seveda ni smiselno izvajati testiranja razlik.

Korelacije med OV testa LOKALIZACIJE in IES v splošnem nakazujejo na razločevanje osebnostnih entitet med seboj, predvsem pozitivnih od negativnih. Vertikalna lociranost Ega (EY) začuda ni povezana z nobeno drugo variabla, je pa zato horizontalna (EX) negativno povezana s horizontalno I postavitevjo (IX: $r = -0,53$), Picture Story Completion (PSC-I: $r = -0,20$), kontradiktorno s Photo Analysis (PA-E: $r = -0,20$), ter pozitivno z vertikalno lokacijo S (SY: $r = 0,23$), Picture Title (PT-E: $r = 0,30$), PA-S ($r = 0,41$) in PSC-E ($r = 0,31$). Horizontalna postavitev instance S (SX) ima naslednje pozitivne zveze: PT-S ($r = 0,22$), PA-S ($r = 0,24$), E-S ($r = 0,24$), vertikalna (SY) pa negativne: PT-I ($r = -0,24$), I-S ($r = -0,27$) in E-I ($r = -0,24$). Pri vodoravni pozicioniranosti I (IX) najdemo negativne zveze z SX ($r = -0,27$), PA-S ($r = -0,32$) in pozitivno s PT-D ($r = 0,25$), navpična lociranost (IY) pa negativno korelira s SY ($r = -0,29$), SX ($r = -0,23$), presenetljivo s PA-I ($r = -0,23$), PT-E ($r = -0,20$) in PT-D ($r = -0,20$) ter pozitivno s I-S ($r = 0,29$), kontradiktorno s PA-E ($r = 0,25$) in pričakovano z PT-I ($r = 0,26$). Distanciranje E od I (E-I) konsistentno korelira z I-S ($r = 0,40$), razen tega pa še s PA-I ($r = -0,21$) in PT-I ($r = 0,21$), ločevanje I od S (I-S) pa le s PT-S ($r = -0,21$). Korelacij ločevanja S od E (S-E) z ostalimi variablami ni opaziti. Ugotavljamo torej, da gre pri korelacijah prostorskih variabel z ostalimi v glavnem za pričakovane rezultate. Izjema je le podtest PHOTO ANALYSIS, ki kaže nasprotujoče tendence, kar pa ni docela presenetljivo, saj se je že v mnogih prejšnjih raziskavah izkazal kot precej nezanesljiv. Omeniti velja še zveze med posameznimi podtesti IES. Razločevanje instanc je še izrazitejše, kot pri prejšnjem projektivnem testu. Vsi podtesti izkazujejo visoko interno diskriminativnost: ARROW DOT (I,E: $r = -0,86$; E,S: $r = -0,51$), PHOTO ANALYSIS (I,E: $r = -0,74$; I,S: $r = -0,27$; E,S: $r = -0,44$), PICTURE STORY COMPLETION (I,E: $r = -0,76$; I,S: $r = -0,24$; E,S: $r = -0,44$) in PICTURE TITLE (I,E: $r = -0,51$; I,S: $r = -0,36$; I,D: $r = -0,48$; I,SD: $r = -0,76$; S,SD: $r = 0,62$; D,SD: $r = 0,48$; S,D: $r = -0,40$; E,S: $r = -0,27$). Razen tega najdemo tudi korelacije med podtesti: PSC-I je negativno povezan z AD-S ($r = -0,23$), PA-E ($r = -0,33$), PT-E ($r = -0,28$) in pozitivno z AD-I ($r = 0,21$), PA-I ($r = 0,35$), PT-I ($r = 0,27$). PSC-E pozitivno korelira s PA-E ($r = 0,35$) in negativno s PA-I ($r = -0,33$). PT-I pa ima še nizko nepričakovano zvezo z AD-S ($r = 0,20$).

Analiza variance pokaže pri testu ARROW DOT dve signifikantni razliki za spol (AD-I: $p = 0,0524$; AD-E: $p = 0,0231$) in eno za kraj (AD-S: $p = 0,0496$), kar pomeni, da imajo dečki več E in manj I od deklet, vaščani pa več S rešitev kakor meščani. PHOTO ANALYSIS ne pogojuje razlik, jih pa PICTURE STORY COMPLETION pri spolu (PSC-S: $p = 0,0390$; dekleta več od dečkov) in kraju (PSC-E: $p = 0,0139$; PSC-I: $p = 0,0383$; meščani več E in manj I od vaščanov) ter PICTURE TITLE pri spolu (PT-E: $p = 0,0365$; PT-S: $p = 0,0072$; PT-D: $p = 0,0005$; dekleta več E in D ter manj S kot dečki). Statistični signifikantnosti se bliža še PT-D za NV kraj ($p = 0,0580$; vaščani več od meščanov). Rezultate kažejo table:

Tabela 22: Analiza variance za spol

O V	GLAVNI EFEKT - SPOL			
	MSbg	MSwg	F-test	p
AD-I	61,00	15,52	3,930	0,0524
AD-E	109,35	20,04	5,456	0,0231
AD-S	6,34	5,22	1,215	0,2750
PA-I	0,82	6,01	0,135	0,7139
PA-E	0,82	6,71	0,122	0,7284
PA-S	0,00	3,32	0,000	1,0000
PSC-I	0,02	5,63	0,003	0,9568
PSC-E	12,15	6,20	1,959	0,1671
PSC-S	13,07	2,92	4,469	0,0390
PTIT-I	15,00	5,83	2,573	0,1143
PTIT-E	11,22	2,46	4,590	0,0365
PTIT-S	29,34	3,78	7,771	0,0072
PTIT-D	35,27	2,56	13,766	0,0005
PTITsd	0,27	4,39	0,061	0,8063

Tabela 23: Analiza variance za kraj

O V	GLAVNI EFEKT - KRAJ			
	MSbg	MSwg	F- test	p
AD-I	0,20	15,52	0,013	0,9091
AD-E	26,67	20,04	1,331	0,2536
AD-S	21,00	5,22	4,027	0,0496
PA-I	1,35	6,01	0,224	0,6375
PA-E	6,02	6,71	0,897	0,3476
PA-S	1,67	3,32	0,502	0,4817
PSC-I	25,35	5,63	4,504	0,0383
PSC-E	40,02	6,20	6,452	0,0139
PSC-S	1,67	2,92	0,570	0,4534
PTIT-I	2,82	5,83	0,483	0,4899
PTIT-E	2,40	2,46	0,978	0,3270
PTIT-S	0,02	3,78	0,004	0,9473
PTIT-D	9,60	2,56	3,747	0,0580
PTITsd	10,42	4,39	2,371	0,1293

Tabela 24: Aritmetične sredine NV spola in kraja na testu IES

NV	AD-I	AD-E	AD-S	PA-I	PA-E	PA-S	PSC-I	PSC-E	PSC-S	PTIT-I	PTIT-E	PTIT-S	PTIT-D	PTIT-SD
moški	4,22	16,9	1,83	3,37	9,17	5,47	2,60	7,10	3,30	5,30	2,47	2,73	1,50	4,23
ženske	6,23	14,2	2,48	3,60	8,93	5,47	2,57	6,20	4,23	4,30	3,33	1,33	3,03	4,37
mesto	5,17	16,2	1,57	3,33	9,37	5,30	1,93	7,47	3,60	5,02	3,10	2,02	1,87	3,88
vas	5,28	14,9	2,75	3,63	8,73	5,63	3,23	5,83	3,93	4,58	2,70	2,05	2,67	4,72

V. SKLEPNE MISLI

Psihoanaliza sicer ni zastarela, je pa treba izvorno Freudovo konstrukcijo na novo opredeliti. Zdi se, da tej zahtevi najbolj ustreza Fairbairnova teorija, ki z naziranjem, da primarni odnosi šele konstituira tisto, kar se prikazuje kot struktura, definitivno presega mehanicistična tolmačenja. Strukturo, katere izvor so po eni strani nagonske tenzije, po drugi pa vplivi okolja, razumemo kot na poseben način konsolidirane, kompleksno organizirane odnose. Gre namreč za progresivni razvoj, od čisto biološkega dinamizma, podobnega refleksnemu loku, do najkompleksnejše strukture v kozmosu, imenovane Jaz. V epistemološkem smislu sta struktura in dinamika dva aspekta iste stvarnosti - podobno kot je v subatomske fiziki dognal Heisenberg. V tej luči kaže zreti na naše raziskovalne podatke - razvojni lok od nečesa, kar še ni strukturirano, kar obstaja najprej kot dinamizem oziroma odnos, pa do formiranja organiziranih struktur, bi lahko imeli za primeren epistemološki model.

Najpomembnejše dognanje naše raziskave, drugače skladno s pričakovanji je, da strukturalizacija poteka postopoma, ego se torej razvija progresivno. V najzgodnejšem obdobju (3-4 leta) se šele začne oblikovati, nato v predadolescenci doseže relativno stabilnost, ta pa se zaradi vpliva nagonskih impulzov v adolescenci poruši. Ti empirični podatki, dobljeni s testom IZBOR SLIK, so konsistentni z odkritji raziskovalca Chamesa, ki je analogne trende odkril s testom IES. Goldberg pa je našel pomembne razlike v strukturalizaciji psihičnega aparata v longitudinalni študiji pri pet in pozneje šest let starih otrocih. Adolescentno psihično nestabilnost razkrivajo še Eysenckove raziskave, Erikson pa govori o krizi identitete. Geneza osebnostne strukture ima torej dva vrhova: prvi, imenujmo ga začasna stabilnost, se pojavi v predadolescenci, drugi pa se definitivno formira v odraslosti. Na progresivni razvoj Ega sklepamo še iz zmožnosti respondentov, da entitete tudi pravilno ovrednotijo in jih prostorsko razločijo drugo od druge. To dokazuje test LOKALIZACIJA, kjer najdemo kot funkcijo zorenja ravno distinkcijo realnih in idealiziranih komponent ("dobri Jaz") od negativnih ("slabi Jaz"). Gre za univerzalno zakonitost, o čemer so govorili že mnogi drugi avtorji.

Če pri starosti kot dejavniku osebnostnega zorenja nismo odkrili ničesar novega, pa se pri NV spol pokažejo nekatere zanimive, celo presenetljive razlike. Tako pri celotnem vzorcu ugotovljamo večjo pozornost dečkov na Ego atribute (IZBOR SLIK) in uspešnejše ločevanje Ega od Ida (LOKALIZACIJA). Tudi subvzorec šolskih otrok kaže na analogno tendenco - dečki na testu ARROW DOT izbirajo več E, deklice pa več I rešitev, pri PICTURE STORY COMPLETION pa slednje še več S izbir. Vendar pri zadnjem podtestu PICTURE TITLE dekleta sprejemajo več objektivnih presoj (višji E), se aktivneje izogibajo neprijetnim občutkom krivde (višji D), dečki pa se bolj zavedajo moralnih zahtev (višji S). Treba pa je priznati, da so se razlike med spoloma v dosedanjih raziskavah s testom IES (npr. Johnston, Roback) izkazale kot precej nekonstantne. Kljub temu se ne moremo izogniti interpretacijski konvergenci vseh treh preizkušanj, ki nakazujejo na večjo realitetno orientiranost pri dečkih. Pri tem je seveda diskutabilno, kako bi se obnesle odrasle osebe. So pa raziskave osebnostnih potez pokazale trende, ki bi lahko podpirali naše ugotovitve. Medkulturne študije, izvedene s Cattellovim vprašalnikom 16 PF, namreč jasno profilirajo medspolne razlike. Ženske se npr. izkažejo kot bolj občutljive, submisivne, konservativne, nagnjene k občutkom krivde in depresivnosti, so bolj emocionalno tople in zaupljive ter bolj plahe, nesproščene in manj samoobvladane. Raziskave, dobljene z Eysenckovim osebnostnim vprašalnikom, pa pokažejo več nevroticizma in samoolepševalnih teženj pri ženskah in več psihoticizma pri moških. Tako bi s kančkom spekulacije lahko dejali, da moški uspevajo razviti osebnostno strukturo, ki je dani družbeni stvarnosti, še zmeraj temelječi

na mehanicistični paradigmi, bolje prilagojena. Izjemno težavno vprašanje je, ali osebna struktura moških pogojuje takšen družbeni red ali pa ravno obratno. Najbrž gre pri tem za interakcijo obojega, v smislu delovanja osebno-kulturne konvergence, pri čemer biološki, psihološki in kulturni dejavniki oblikujejo značilne osebne vzorce obeh spolov. Ženska osebnost, ki je tradicionalno pojmovana kot bolj intuitivna, emotivna in manj racionalna, bi bila primernejša v kontekstu porajajoče se nove družbe, prihajajoče z zatonom kartezijanske paradigme.

Najmanj trdnih dokazov imamo za razlike med vaščani in meščani. Test LOKALIZACIJE sicer kaže na doslednejše ločevanje E od I pri prebivalcih iz mesta, je pa statistična signifikantnost nižja kot v primeru drugih dveh NV. Zato pa na substruciu adolescentov odkrijemo uspešnejše Ego funkcioniranje meščanov in to kar pri treh podtestih, vaščani pa so bistveno bolj moralistični (S) in impulzivni (I). Pri slednjih smo našli še večjo prostorsko distinkcijo S od E, kar bi pomenilo, da sta zanje to dve inkompatibilni strukturi. Hipostazirali bi kvalitativno drugačnost vaškega Superega, ki bi kot posledica kaznovalnega vzgojnega sloga lahko bil bolj rigiden, obremenjen z občutki krivde in sramu. Meščanski Superego pa je morda bližje idealiziranim vsebinam. Drugače najdemo v literaturi bolj malo primerjav glede tovrstne demografske značilnosti. Aktualne izsledke podpira le podatek, dobljen v diplomski nalogi, kjer sem s 16 PF našel bistveno močnejši Superego vaških otrok. Kljub temu so razlike v naši raziskavi še kako relevantne, če vemo, da smo vključevali otroke iz prekmurskih vasi in tiste iz mesta Murske Sobote. Upravičeno lahko domnevamo, da bi bile razlike bistveno večje, če bi meščani pripadali še bolj urbaniziranemu okolju (npr. Ljubljana, Maribor).

VI. LITERATURA

- Aurobindo, S. Integralna joga. Ljubljana, Slovenska matica, 1990.
- Baehr, M.E., Froemel, E.C. The Arrow-Dot test as a predictor of police officer performance. *Perceptual and Motor Skills*, 1977, 15, 683-693.
- Berger, J. Psihodijagnostika. Beograd, Nolit, 1979.
- Capra, F. Vrijeme preokreta. Zagreb, Globus, 1987.
- Dombrose, L.A., Slobin, M.S. The IES test. *Perceptual and Motor Skills*, 1958, 8, 347-389.
- Erikson, E.H. *Childhood and society*. Harmondsworth, Penguin Books Ltd, 1950.
- Fairbairn, W.R. Psihoanalitičke studije ličnosti. Zagreb, Naprijed, 1982.
- Fenichel, O. Psihoanalitička teorija neuroza. Beograd-Zagreb, Medicinska knjiga, 1961.
- Freud, S. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana, Studia Humanitatis, 1987.
- Fulgosi, A. Psihologija ličnosti: teorije i istraživanja. Zagreb, Školska knjiga, 1987.
- Gardiner, H.W. Performance of student nurses on the IES test: patterns of impulse, ego and superego functioning. *Perceptual and Motor Skills*, 1976, 43, 254.
- Goldberg, L.S. IES Arrow-Dot longitudinal comparisons of personality development in preschool children. *Perceptual and Motor Skills*, 1975, 40, 209-210.
- Goldberg, L.S. IES Arrow-Dot longitudinal comparisons of personality development in preschool children. *Perceptual and Motor Skills*, 1976, 42, 929-930.
- Goldberg, L.S. Third year summary of IES Arrow - Dot longitudinal comparisons in preschool children. *Perceptual and Motor Skills*, 1977, 44, 627-630.
- Golias, G.A., Roback, H.B. IES Arrow-Dot performance of institutionalized delinquents and adolescent patients in a mental hospital. *Perceptual and Motor Skills*, 1965, 21, 561-562.
- Gudjonsson, G.H. Interrogative suggestibility and perceptual motor performance. *Perceptual and Motor Skills*, 1984, 671-672.
- Gudjonsson, G.H. Relations between fluctuations in skin resistance and IES Arrow-Dot scores. *Perceptual and Motor Skills*, 1980, 51, 12.
- Gudjonsson, G.H. Transcultural validation of Arrow-Dot test. *Perceptual and Motor Skills*, 1979, 48, 394.
- Herron, W.G. The IES "experiment". *Perceptual and Motor Skills*, 1966, 23, 279-290.
- Herron, W.G. IES test patterns of accepted and rejected adolescents. *Perceptual and Motor Skills*, 1962, 15, 435-438.

- Klein, M. Zavist i zahvalnost. Zagreb, Naprijed, 1983.
- Kobal, D. Nekateri zgodnejši obrambni mehanizmi ega v luči teorije objektnih odnosov. *Anthropos*, 1992, 5-6, 223-235.
- Kobal, D. Opredeletivne projektivne identifikacije od prvotnih kleinovskih do današnjih pojmovanj. *Anthropos*, 1991, 6, 91-98.
- Kondić, K. Psihologija Ja. Beograd, Nolit, 1987.
- Korošak, A. Razlike v osebnostnih lastnostih pri adolescentih glede na demografske in socioekonomske dejavnike. Ljubljana, diplomska naloga, 1987.
- Lamovec, T., Musek, J., Pečjak, V. Teorije osebnosti. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1975.
- Mangold, K.M. Comparison of delinquents and nondelinquents on the IES test. *Perceptual and Motor Skills*, 1966, 22, 817-818.
- Musek, J. Evaluativna topografija dvodimenzionalnega prostorskega polja. *Anthropos*, 1971, 3-4, 127-134.
- Musek, J. Model referenčnega delovanja jaza. Ljubljana, Društvo psihologov Slovenije, 1985.
- Musek, J. Osebnost. Ljubljana, Dopisna delavska univerza Univerzum, 1982.
- Musek, J. Teorije osebnosti. Ljubljana, Filozofska fakulteta Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani, 1988.
- Musek, J. Struktura jaza in samopodobe. *Anthropos*, 1992, 3-4, 59-79.
- Musek, J. Znanstvena podoba osebnosti. Ljubljana, Educy d.o.o., 1993.
- Musek, J. Psihološki portret Slovencev. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče, 1994.
- Omololu, C.B., Ohwovoriole, A.E. IES Arrow-Dot performance of Nigerian professionals, medical students and psychiatric in-patients. *Perceptual and Motor Skills*, 1984, 58, 566.
- Omololu, C.B. IES Arrow - Dot performance of Nigerian juvenile delinquents and secondary school students. *Perceptual and Motor Skills*, 1985, 60, 18.
- Piaget, J., Inhelder, B. Intelektualni razvoj deteta. Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1978.
- Piaget, J. Psihologija inteligencije. Beograd, Nolit, 1977.
- Pinckney, G.A. Relative strengths of impulse, ego and superego in female college students. *Perceptual and Motor Skills*, 1963, 17, 340.
- Roback, H.B. Admission IES Arrow-Dot performance of mental patients presenting management problems at a state hospital. *Perceptual and Motor Skills*, 1965, 21, 600-602.
- Rostohar, M. Psihologija. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1966.
- Russell, B. Modrost zahoda. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1977.
- Russell, P. Sedaj. Ljubljana, Alpha center, 1993.
- Selič, P. Bronhialna astma v luči teorije objektnih odnosov. *Anthropos*, 1991, 4-5, 254-277.
- Signori, E.I., Smordin, M.M., Rempel, H., Sampson, D.L.G. Comparison of impulse, ego and superego functions in better adjusted and more poorly adjusted delinquent adolescent girls. *Perceptual and Motor Skills*, 1964, 18, 485-488.
- Žlebnik, L. Psihologija otroka in mladostnika. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1969.
- Winnicott, D.W. Dijete, obitelj i vanjski svijet. Zagreb, Naprijed, 1980.
- Wittenberg, I.S. Psycho-Analytic insight and relationships: a Kleinian approach. London, Routledge Kegan Paul, 1970.

Zametki sebstva v najzgodnejših življenjskih obdobjih

ASJA NINA KOVAČEV

POVZETEK

Zametek sebstva se oblikuje že zelo zgodaj. V prvi fazi zgodnjega otroštva ga nakazuje samoorganizirana biološka aktivnost novorojenca. Opazna je tudi precejšnja socialna občutljivost. V naslednji razvojni fazi otrok že občuti samega sebe kot subjekta lastne dejavnosti. Zelo pomembne so reakcije socialnega okolja na njegova dejanja. Odločilno vlogo imata predvsem komunikacija in sodelovanje z materjo. V tretji fazi zgodnjega otroštva začne otrok jasno razlikovati med seboj in drugimi. To je nujen pogoj za samorefleksijo in pojav "sebstva kot objekta". V srednjem in poznem otroštvu se razvoj sebstva nadaljuje. V predšolskem obdobju se razvije nerazčlenjeno impulzivno sebstvo. Sledi mu razvoj oportunističnega sebstva, ki sovpada z otrokovo socializacijo in akulturacijo. V tem obdobju je priznavanje otrokove samostojnosti in kompetence odločilnega pomena za nadaljnji razvoj sebstva.

ABSTRACT

SELF-ORIGINS IN THE EARLIEST LIFE PERIODS

The origin of the self is formed very early. In the first phase of early childhood it is determined by the self-organized biological activity of the newborn. A pretty considerable social sensitivity is noticeable, as well. In the next developmental phase the child experiences himself as the subject of his own activity. The reactions of the social environment to his acts are very important. Communication and cooperation with the mother are of decisive importance. The third phase of early childhood is characterized by a clear differentiation between oneself and others. This is considered a necessary condition for self-reflection and the appearance of "self-as-object".

Self development is continued in middle and late childhood. In the pre-school period the undifferentiated, impulsive self is formed. This is followed by the formation of the opportunistic self, which coincides with the child's socialization and acculturation. The acknowledgement of the child's autonomy and competence is decisive for further self-development.

RAZVOJ SEBSTVA V ZGODNJEM OTROŠTVU

Organizem je organizator lastnega vedenja že od svojega rojstva. Med takšne oblike kontroliranega vedenja umeščamo:

- cirkularne reakcije, s katerimi se otrok pogosto odziva na vedenje drugih in jih lahko pojmuje kot predimitacije,
- očesno spremljanje gibanja roke proti predmetu, ki se pojavlja pri 4-5 mesecih, in
- eksploracijo čutnih lastnosti roke, ki se pojavlja pri 6-10 mesecih.

Pri tem je treba upoštevati tudi dejstvo, da potekajo vse te dejavnosti po določenem genetskem programu. Dozorevajoči organizem namreč že od vsega začetka nezavedno spodbuja identizacijo, vendar sam ne zadošča zanjo.

Na podlagi sodobnih psiholoških spoznanj lahko zanesljivo trdimo, da zmore majhen otrok precej več, kot so domnevali še pred kratkim. Veliko lastnosti, ki so jih prej umeščali v kasnejše razvojne faze, so danes dokazali že v zgodnjem otroštvu (do drugega leta starosti). To velja predvsem za analizo "samozavedanja" (Samuels, 1986). Toda še vedno ostaja odprto vprašanje, ali so zgodnje motorične sposobnosti ter sposobnost imitiranja in izražanja afektov v zgodnjem otroštvu resnično neposredno primerljive z ustreznimi sposobnostmi na višjih razvojnih stopnjah.

Večina sodobnih razvojnopsiholoških teorij ločuje v zgodnjem otroštvu štiri do šest razvojnih faz. Za vsako od njih je značilno pojavljanje kakšne nove sposobnosti. Harter (1983) podaja preglednico različnih faz v razvoju sebstva, ki omogoča soočenje najpomembnejših sodobnih empirično utemeljenih teorij (Tabela 1).

Tabela 1: Razvoj sebstva v zgodnjem otroštvu (Harter, 1983)

me- sec	LEWIS	STERN	SANDER	TREVARTHEN	MAHLER		
				subjektivnost	intersub- jektivnost		
1	1. biološki determinizem	1. občutljivost za procese samoorganizacije	1. regulacija bioloških procesov	1. izražanje	1. primarni interesi, proto- konverzacija	1. avtistično- simbiotična faza	
2							
3							
4	2. središče aktivnosti ("agency") - ni še "samo- spoznanja"	2. korensko sebstvo - središče aktivnosti	2. vzajemna izmenjava	2. raziskovanje (eksploracija)	2. igre med dvema osebama	2. razlikovanje:	
5							
6			3. otrokova inicijativa v interakciji	3. strah pred tujci	3. sekundarna intersubjektivna kooperacija	- mati-drugi - mati-jaz.	
7							
8			4. fokalizacija na zadovolje- vanje potreb	4. neposluš- nost	3. vaje spretnosti materin nadzor		
9							
10			3. razlikovan- je med seboj in drugimi	3. subjektivno sebstvo/inter- subjektivnost	5. uveljavljanje	4. igre izmenjave	4. kriza približevanja
11							
12			4. samo- zavedanje	4. konceptual- no verbalno sebstvo	6. samo- spoznavanje - notranja stanja	5. igranje z vrstniki	5. utrditev in rešitev
13							
14	5. sebstvo kot objekt						
15							
16							
17							
18							
19							
20							
21							
22							
23							
24							

Zametki sebstva v samoorganizirani biološki dejavnosti novorojenca

Krewer in Eckensberger (1991) ugotavljata, da se vse novejšje teorije razvoja sebstva začenjajo z analizo bioloških funkcionalnih sposobnosti otroka v prvih treh mesecih. Te teorije poudarjajo samoorganizacijo aktivnosti novorojenca v ciklih, ki se med seboj relativno jasno razlikujejo. Večina avtorjev prišteva med novorojenčeve bazične aktivnosti predvsem prve oblike pozornosti, orientacijo in nekatere najosnovnejše urejene gibe (npr. cirkularne reakcije.) Trevarthen (1986) dokazuje pri majhnem otroku celo socialno občutljivost, ki naj bi se izražala predvsem kot povečana pozornost na socialne dražljaje in kot prve imitacije zvokov, izrazov obraza, telesnih gibov ipd. Poudarja tudi izredno emocionalno intenzivnost ter časovno in ritmično organiziranost "komunikacije" med materjo in otrokom (protokonverzacija) neposredno po otrokovem rojstvu (Trevarthen, 1987). Vloga družbenega okolja naj bi bila tako že v najzgodnejših razvojnih fazah pomembna za razvoj sebstva in individualne identitete.

Začetki otrokovega učinkovitega delovanja in občutenje sebe kot subjekta lastne dejavnosti

V drugi razvojni fazi zgodnjega otroštva, ki jo večina avtorjev umešča med četrto in šesti mesec, se prične otrok zavedati učinkov lastne dejavnosti. Občutek, da je sam povzročitelj nekega dogajanja oziroma da je center lastne dejavnosti, mu omogoči doživljanje sebe kot subjekta. Vendar gre v tej fazi le za nerazčlenjen občutek, saj otrok še ni sposoben samorefleksije. Zaradi nizke stopnje svojega spoznavnega razvoja, ki omejuje njegove psihične zmogljivosti, še ni sposoben postaviti samega sebe na mesto objekta lastnega spoznavanja (tj. ni sposoben razmišljati o samem sebi oziroma o lastni osebnosti). Zato je lahko le "podlaga" lastne zaznave in ne njen "lik" (Bischof-Koehler, 1989).

Keller (1989) poudarja, da igrajo v tej razvojni fazi (tj. od četrtega do šestega meseca) posebno vlogo naključna izkustva. Pogojevale naj bi jih povratne informacije o lastni dejavnosti. Za otrokovo socializacijo, ki naj bi močno vplivala na njegov razvoj koncepta sebe, naj bi bila izredno pomembna točnost staršev (predvsem matere) ali drugih oseb, ki negujejo otroka, pri odzivanju na njegovo vedenje.

Trevarthen (1986) poudarja izredno pomembnost koordinacije med materjo in otrokom pri igri. Predpostavlja celo obstoj vzporednic med otrokovimi psihičnimi strukturami ter strukturo njegove komunikacije in kooperacije z materjo ali drugo osebo, ki ga neguje. Keller (1989) dokazuje obstoj "komplementarnega programa" aktivnosti pri starših, medtem ko govori Stern (1979) o dejavnih starših kot o otrokovem biološkem ogledalu.

Odzivnost otrokovega družbenega okolja mu omogoči, da prične zgodaj razlikovati med fizičnimi in družbenimi dražljaji. Zaradi možnosti za vzpostavitev socialne interakcije, ki mu je pasivni materialni svet ne nudi, izraža otrok močno naklonjenost družbenim dražljajem.

Pojav razlikovanja med seboj in drugimi

Ob koncu prvega leta starosti pripelje otrokovo raziskovanje predmetov do praktičnega pojma permanentnosti objekta (tj. zavedanja, da se objekt ne spremeni, če ga prestavimo ali pogledamo z druge stvani). Njegove emocionalne reakcije na druge ljudi mu omogočijo spoznanja o tujih odgovorih na njegove iniciative. Vseeno bi tedaj še težko govorili o pojavu subjektivne identitete. Ta namreč vključuje:

- sposobnost za vzpostavljanje miselne distance do lastnih aktivnosti,
- povezavo posameznih aktivnosti v zaključeno serijo,
- razumevanje časovnega toka (iz preteklosti prek sedanosti v prihodnost),
- oblikovanje lastnega mnenja o prihodnjih dogodkih in
- povezavo nekega predmeta z drugim predmetom, da bi v njem lahko videli simbolični izraz neke druge realnosti (Malrieu, 1980).

Toda pri 12. mesecih pri otroku še ni razvita simbolična funkcija. Njegova motorična dejavnost vključuje vedenje, ki ga je usvojil s pogojevanjem, in cirkularne reakcije, ki mu kljub morebitni kompleksnosti ne omogočajo vpogleda v drugo realnost.

Malrieu (1980) poudarja, da zahteva identiteta beg od neprestanih preoblikovanj, ki povzročajo absorbcijo dejanja v primarno odtujitev. Zanj so namreč značilne:

- nesposobnost za usmerjanje giba proti predstavi,
- odsotnost ločevanja med lastnim telesom in predmeti ter med lastnim telesom in telesom drugega,
- nesposobnost za prepoznavanje lastne podobe v ogledalu.

Sebstvo ni "identično", saj je pogreznjeno v zaporedje lastnih reakcij. Mora se ločiti od njih.

Tretja faza otrokovega zgodnjega otroštva, ki jo navadno umeščamo v drugo leto starosti, je torej pomembna prelomnica v razvoju njegovega sebstva in njegove individualnosti. Otrok prične jasno razlikovati med seboj in drugimi (predvsem materjo). Naraščajoča sposobnost dolgoročnega spomina pripomore k njegovemu ločevanju lastne dejavnosti (in njenih učinkov) od tujih reakcij, tj. vedenjskih vzorcev njegovega družbenega okolja. To mu omogoči, da jasneje občuti sebe kot središče lastne dejavnosti in se zave njenih učinkov (Cooley, 1902).

Primarna separacija od matere se pojavi na začetku drugega leta, ko otrokovo vedenje ni več le naključno, ampak tudi namerno. To sposobnost usvoji med 10. in 12. mesecem starosti s pomočjo imitacije drugega. Toda sprva je njegovo namerno vedenje zelo redko in ga hitro nadomestijo avtomatizmi.

Malrieu (1980) poudarja, da je otrokova sposobnost izvajanja namernega vedenja na podlagi imitacije rezultat njegove sposobnosti zavzemanja tuje perspektive, ki temelji na razlikovanju med seboj in drugim. Otrok tedaj uvidi tudi dvojno naravo realnosti. Ugotovi, da imajo predmeti poleg svoje fizične eksistence in neposredne uporabne vrednosti še znakovno vrednost. Nadomeščajo lahko druge predmete, kar jim daje določen pomen. Tako otrok usvoji simbolično funkcijo, ki mu omogoči, da vidi preko svoje senzorno-motorične dejavnosti in da zavzame pozicijo drugega, odraslega človeka. Ta vizija, ki se razvije pod vplivom kulturnih determinant, mu razširi obzorje preko sedanosti. Otrok se identificira s tem, kar bo kasneje predstavljal del njegove identitete.

Sposobnost učinkovitega delovanja in njegovega zavedanja vpliva tudi na razvoj oziroma prestrukturiranje otrokovega sistema motivov. Pojavi se namreč nov motiv, ki ga nekateri avtorji (Heckhausen, 1980; White, 1959) imenujejo "zadovoljstvo zaradi učinka" ("effectance motivation"). Ta se kasneje preoblikuje v storilnostno motivacijo, tj. usmerjenost k dosežkom. Z vidika teorij sebstva predstavlja enega od vidikov samospoštovanja.

Otrokovo "zadovoljstvo zaradi učinka" se pogosto izraža kot težnja, da bi sam naredil vse (Oerter, 1987). Ta se pojavi ob koncu prvega leta starosti. Pojmovati jo je mogoče kot jasen znak otrokovega zavedanja samega sebe kot središča lastne dejavnosti. Stern (1985) poudarja, da je za to fazo značilen razvoj "subjektivnega sebstva", ki že nakazuje sposobnost za "intersubjektivnost".

Identiteta, ki se oblikuje s prehodno vpeljavo imitiranih dejavnosti odraslih (od 1. do 2. leta), omogoča prestrukturiranje otrokovih zaznav, motorike in komunikacije po

družinskem modelu. Otrok lahko tako pridobi različne oblike identitete: multiplo, prekrivajočo se, omejeno, pasivno, odtujeno ipd. Te se razvijajo pod vplivom otrokovih modelov, predvsem njegovih najbližjih sorodnikov. Zato bi lahko (nekoliko metaforično) dejali, da zametke otrokove identitete v zgodnjem otroštvu določi že njegov priimek.

Malrieu (1980) poudarja, da otrokova identifikacija z družinskim modelom ne omogoča le občutka varnosti, ampak tudi svojevrstno tesnobo, ki lahko vodi v nasprotovanje. Otrok namreč občuti jezo, ker ne more samostojno oblikovati lastnega sebstva in doseči identitete brez podrejanja modelu. To naj bi povzročilo pojav močne želje po avtonomiji.

Imitacija je ključnega pomena za razvoj identitete, vendar ne zadošča za njeno oblikovanje. Vse oblike imitacije niti nimajo identifikacijskih razsežnosti. Otrok namreč imitira odrasle že v prvem letu svojega življenja, toda te oblike imitacije spadajo v kategorijo cirkularnih reakcij. Ne pojavljajo se kot posledica otrokovega prevzemanja iniciative. Za identifikacijske imitacije pa naj bi bilo značilno prav to. Otrok tedaj ohranja maksimalno aktivnost pri imitiranju odraslih in teži k prevzemanju njihovih vedenjskih vzorcev.

Identifikacijsko vedenje v zgodnjem otroštvu vključuje vedenjske vzorce, ki so nastali kot posledica instrumentalne dejavnosti. Pri njih gre za podrejanje sredstev cilju in upiranje proti odvisnosti od odraslih. Obe vedenjski obliki podpirata druga drugo, pospešuje pa ju začetek otrokove hoje in napredovanje njegove telesne sheme.

Greenwald (1988) pojmuje kot najzgodnejši pojav v razvoju sebstva prepoznavanje lastne podobe v ogledalu. Pojavi se približno med 18. in 24. mesecem. Seveda je razvojna pot od prepoznavanja lastne zrcalne podobe do odraslega sebstva še zelo dolga, vendar njen pojav dokazuje jasno razlikovanje med seboj in drugimi ter začetno stopnjo elaboracije telesne sheme.

V obdobju otrokovega ločevanja sebe od drugih se okrepi "družbeno referiranje" (social referencing) (Stern, 1985) in "emocionalno referiranje" (emotional referencing) (Emde, 1983), ki imata izreden pomen za otrokovo socializacijo. Otrok se namreč v emocionalno negotovih situacijah prepriča o njihovem pomenu pri svoji materi. Kljub spoznavnemu razlikovanju med seboj in drugim, tj. materjo, je namreč čustveno še vedno zelo navezan nanjo. Ta razvojna stopnja je zelo pomembna za oblikovanje "temeljnega zaupanja" (Erikson, 1950), ki ga mora otrok usvojiti skozi interakcijo s fizičnim in z družbenim okoljem. Odločilno namreč vpliva na kasnejši razvoj vrednostnega vidika njegovega sebstva.

Če so prve otrokove izkušnje s socialnim okoljem negativne, se namesto "temeljnega zaupanja" razvije "temeljno nezaupanje", ki odločilno vpliva na njegov kasnejši razvoj koncepta sebe in samovrednotenja.

Otrok v tej razvojni fazi že razvije dve sposobnosti, ki sta odločilnega pomena za nadaljnji razvoj sebstva in identitete:

1. sposobnost za ugotavljanje sorodnosti med seboj in drugim ter
2. sposobnost za razlikovanje med seboj in drugimi.

Prva sposobnost se najpogosteje izraža v usmerjanju pozornosti, potrebah in čustvih, ki jih deli z drugimi, druga pa vključuje samozavedanje ter nekoliko grobo in nerazčlenjeno refleksijo drugih. Vendar otrok kljub temu še ni sposoben refleksije samega sebe kot objekta lastnega spoznavanja. Oblikujejo pa se zametki njegovega proprioceptivnega sebstva. Ta temelji na enačenju samega sebe s svojim telesom in svojo duševnostjo.

Že Pečjak (1977) poudarja čustveno komponento proprioceptije. Musek (1993) pa jo pojmuje celo kot najgloblji temelj jaza in samopodobe. Proprioceptivnih informacij nam namreč ne more posredovati nihče drug. Nasprotno, celo informacije, ki jih

dobivamo o sebi iz svojega družbenega okolja, tvorijo nadgradnjo, ki temelji na proprioceptivnem sebstvu. To sebstvo kasneje omogoči tudi razvoj empatičnih sposobnosti s pomočjo projiciranja lastnega psihičnega dogajanja v duševnost drugih.

Sebstvo kot objekt

Sposobnost za refleksijo samega sebe se pojavi šele med 15. in 18. mesecem in sovпада s četrto razvojno stopnjo Sternove teorije (Stern, 1985). Njeno pojavljanje naj bi bilo univerzalno (Priel, 1985; Priel, De Schonen, 1986) in neodvisno od medkulturnih razlik. Krewer in Eckensberger (1991) navajata kot temeljne pogoje za razvoj te sposobnosti:

- sposobnost jezikovnega poimenovanja samega sebe,
- ustrezno vedenje pred zrcalom,
- prve igre z vrstniki in
- prepoznavanje samega sebe na fotografijah.

Različni avtorji različno razlagajo izvor otrokove sposobnosti samorefleksije. Po nekaterih pojmovanjih naj bi se razvila iz otrokove povečane samozavesti (Sander, 1975), po drugih pa iz njegove okrepljene nepokorščine, ki naj bi se izražala v tem, da hoče otrok sam narediti vse (Heckhausen, 1988). Toda tudi otrokovo neposlušnost in željo po samostojnem dokazovanju lastnih zmogljivosti bi lahko pojmovali kot svojevrstno obliko samozavesti. Otrok je namreč med 20. in 24. mesecem starosti, ko je ta tendenca najočitnejša, močno ponosen na svoje rezultate.

Oblikovanje otrokovega samozaupanja je močno povezano z njegovo motivacijsko naravnanoostjo. Erikson (1950) poudarja njegovo razpetost med "avtonomijo" na eni strani ter "sramom in dvomom" na drugi. Njegovo preizkušanje samega sebe (predvsem lastnih zmogljivosti) je lahko bolj ali manj uspešno. Prav uspešnost pri izpolnjevanju lastnih načrtov je odločilen dejavnik, ki vpliva na to, ali bo otrok dosegel občutek avtonomije ali pa se bo sramoval svojih neuspehov in bo podvomil vase.

Harter (1983) pojasnjuje razvoj avtorefleksivnosti in sposobnosti za doživljanje samega sebe kot objekta lastnega spoznavanja kot logično posledico predhodnih oblik otrokove spoznavne diferenciacije v spoznavanju sebe in drugih. Poudarja namreč, da mora otrok najprej prepoznati samega sebe kot središče dejavnosti. Šele potem lahko ugotovi, da tudi drugi ljudje delujejo in dosegajo učinke. Tako prične ločevati sebe od drugih, ki lahko postanejo objekti njegovega spoznavanja.

Sposobnost za doživljanje drugih kot objektov spoznavanja (oziroma sposobnost za refleksijo drugih) je nujen pogoj za razvoj otrokove sposobnosti za preoblikovanje lastnega sebstva, ki je bilo do sedaj le spoznavajoči subjekt, v objekt lastnega spoznavanja. Harter tako rešuje pomembno razvojnopsihološko dilemo, ki temelji na spoznanju, da se sebstvo razvija na podlagi zrcaljenja drugih, da pa ne more spoznati drugega kot ločenega od sebe, dokler ne spozna samega sebe kot spoznavajočega subjekta.

Kognitivno usmerjene teorije razvoja otrokovega sebstva poudarjajo predstavo refleksivne abstrakcije. Piaget (1977) poudarja njeno splošno veljavnost pri rekonstrukciji spoznavnega razvoja. Kegan (1982) jo uporablja za razlago razvoja sebstva, Eckensberger (1986) pa poudarja njeno vlogo v razvoju moralnih standardov (ki predstavljajo normativne vidike sebstvenega razvoja). Ta predstava se ohranja v prehajanju med strukturo kognitivnih procesov in njihovo vsebino. Isti proces najprej deluje kot struktura, nato postane predmet problematiziranja zaradi subjektivnih spoznanj o njegovi nekonistentnosti ali nasprotjih, ki jih vključuje. Spremeni se v vsebino, pri tem pa se nujno oblikuje nova struktura.

Zvezi med strukturo in vsebino kognitivnih procesov je mogoče najti vzporednice

tudi v razvoju sebstva. Sovpada namreč z ločevanjem med sebstvom kot subjektom (struktura) in sebstvom kot objektom (vsebina). Sebstvo se najprej oblikuje kot središče otrokove dejavnosti (struktura), potem pa postane predmet lastnega spoznavanja (vsebina). Toda tudi v procesu oblikovanja privatnega sebstva in individualne identitete je treba upoštevati otrokovo socialno vpletenost, ki ne določa le njegovega vedenja do drugih članov skupnosti (tj. družine), ampak tudi njegov odnos do fizičnega sveta. Procesi konstruiranja sebstva namreč niso nikoli popolnoma individualni. Že od vsega začetka so intersubjektivni, tako da govorimo o njegovi "ko-konstrukciji".

RAZVOJ SEBSTVA PO ZAKLJUČKU OBDOBJA ZGODNJEGA OTROŠTVA

FAZE V RAZVOJU SEBSTVA KOT SUBJEKTA IN OBJEKTA LASTNEGA SPOZNAVANJA

Otroštvo in mladost sta najpomembnejši obdobji v razvoju sebstva in individualne identitete. Tedaj se namreč posameznikove spoznavne sposobnosti razvijejo do konca. Vse kasnejše pridobitve v razvoju identitete so rezultat življenjskih izkušenj in vplivov socialnega okolja.

Rosenberg (1985, 1986) se je na podlagi poglobljenega proučevanja razvoja sebstva in identitete v otroštvu in mladosti dokopal do spoznanja o petih razvojnih trendih, ki se nanašajo na različne razvojno specifične spremembe v konceptu sebe. To so:

1. odmik od uporabe svojih zunanjih značilnosti za samooznačevanje in njihovo nadomeščanje s psihičnimi procesi, oziroma premik pozornosti z zunanjih (fizičnih) na notranje (psihične) lastnosti,
2. zmanjševanje pomena navezanosti na specifične osebe in pripisovanje večje teže vzajemnim, emocionalno utemeljenim socialnim odnosom,
3. naraščanje naklonjenosti abstraktnim, pojmovnim sebstvenim kategorijam namesto konkretnim, specifičnim in materialnim lastnostim,
4. povečevanje diferenciacije sebstva, ki se razvije iz globalnega, preprostega in nerazčlenjenega koncepta v kompleksen objekt, in
5. povečevanje logičnih, usklajenih in avtonomnih temeljev samozaznavanja in njihovo postopno nadomeščanje naključnih in zunanjih vidikov.

Faze v razvoju sebstva v otroštvu in adolescenci

V razvoju sebstva in identitete med tretjim in osemnajstim letom se po mnenju večine avtorjev (Blasi, 1988; Damon in Hart, 1988; Erikson, 1950; Harter, 1983; Kegan, 1982) pojavljajo štiri stopnje ali faze. Damon in Hart (1988) izhajata pri njihovi razlagi iz Jamesove "multidimenzionalne teorije sebstva" (James, 1890, 1892). Z njo skušata razložiti potek otrokovega razumevanja lastnega "sebstva kot subjekta" oziroma "spoznavajočega sebstva" (jaz) ter "sebstva kot objekta" oziroma "spoznanega sebstva" (mene). Pri tem se ne osredotočata le na realni zavestni jaz. "Sebstvo kot subjekt" se namreč razteza daleč preko dometa posameznikovih spoznavnih kapacitet, ki omogočajo njegovo razumevanje. Vključuje celovito področje lastnega psihološkega delovanja.

Damon in Hart (1988) opredeljujeta samorazumevanje kot "kognitivno predstavo sebstva" oziroma "koncept sebe in osebne identitete". Vendar se ne omejujeta na individualno raven, saj je sebstvo tudi temeljni organizator družbenega življenja. Tvori namreč kognitivno podlago za posameznikovo vlogo, njegov status in položaj v družbeni mreži.

Razvojne stopnje "sebstva kot objekta"

Otrokovo sebstvo se razvija vzporedno z njegovim odraščanjem. V razvoju njegovega razumevanja lastnega sebstva obstajajo štiri stopnje, ki mu omogočajo samoznnavanje v vedno bolj kompleksnih odnosih z elementi svojega družbenega okolja. Štiri-stopenjski model, ki sta ga oblikovala Damon in Hart (1988), se nanaša na "sebstvo kot objekt" in postulira pojavljanje naslednjih ravni v sebstvenem razvoju:

1. raven nepovezanih kategoričnih identifikacij,
2. raven primerjalnega ocenjevanja,
3. raven medosebnih implikacij in
4. raven sistematičnih prepričanj in načrtov.

Ad 1) Na prvi ravni samorazumevanja pojmuje otrok lastno sebstvo kot sklop ločenih kategoričnih identifikacij, ki imajo le taksonomsko vrednost.

Ad 2) Na naslednji ravni, tj. na ravni primerjalnega ocenjevanja prične otrok opredeljevati samega sebe v odnosu do drugih in do fizičnih ali družbenih normativnih standardov. Svoje dejavnosti, dosežke in sposobnosti primerja s sposobnostmi, z dejavnostmi in rezultati drugih. Modeli, na katere se nanaša njegovo samovrednotenje, so lahko realni ali imaginarni.

Ad 3) Na nivoju medosebnih implikacij usmerja otrok svojo pozornost predvsem na naravo ter na določila svojih odnosov s socialnim okoljem in socialnih interakcij. Najpogosteje se osredotoča na osebnostne lastnosti ali fizični izgled.

Ad 4) Na zadnji ravni razvoja sebstva je težišče na posameznikovih sistematičnih prepričanjih in načrtih. Ti delujejo kot organizacijski principi tistih lastnosti, ki veljajo za relevantne pri opisovanju lastne identitete in samorazumevanja.

Ravni samorazumevanja tako pojasnjujejo štiri temeljne sheme "sebstva kot objekta":

- fizično,
- aktivnostno,
- družbeno in
- psihološko shemo (Oppenheimer, 1991).

Damon in Hart (1988) poudarjata, da se te sheme ne pojavljajo zaporedno na različnih fazah sebstvenega razvoja in da ob prehodu z enega nivoja na drugega ne nadomestijo druga druge. Sočasno so namreč prisotne na vsaki ravni razvoja "sebstva kot objekta", vendar na vsaki novi razvojni stopnji dobijo nov pomen.

Razvojne stopnje "sebstva kot subjekta"

Tudi razvoj "sebstva kot subjekta" poteka v sekvencah. Damon in Hart (1988) predpostavljata, da je "sebstvo kot subjekt" sestavljeno iz treh komponent:

- dejavnostne (agency),
- kontinuitetne (oziroma trajnostne) in
- distinktivne (oziroma razlikovalne) komponente.

Njihovo proučevanje poteka preko različnih shem "sebstva kot objekta", tj. preko fizičnega, aktivnostnega, socialnega in psihološkega razumevanja sebstva. To velja predvsem za otrokovo razumevanje komponent kontinuitete in različnosti, medtem ko je komponenta aktivnosti kompleksnejša.

Damon in Hart (1988) opredeljujeta dejavnostno komponento sebstva (agency) kot "izkustvo alternative prostosti" ali kot "voljno kontrolo". Pri tem se osredotočata zlasti na enega od njenih vidikov, tj. na samooblikovanje (self-formation). V otrokovem razumevanju oblikovanja lastnega sebstva se pojavljajo štiri razvojne ravni:

1. V zgodnjem otroštvu temelji formiranje sebstva na njegovem zunanjem oblikovanju (external shaping). Ta je posledica delovanja bioloških in družbenih sil.
2. V srednjem otroštvu je mogoče opaziti prehod z zunanjega na notranje oblikovanje sebstva. Njegov razvoj pričnejo namreč usmerjati njegove želje.
3. V poznem otroštvu in zgodnji adolescenci postane oblikovanje sebstva proces, ki se pojavlja znotraj družbenega modela komunikacije.
4. V pozni adolescenci temelji oblikovanje sebstva na globoko zakoreninjenih osebnih vrednotah in filozofiji.

Temeljni vidiki razlikovanja faz v razvoju sebstva in identitete

Pri vsaki od štirih razvojnih faz sebstva in identitete, ki se pojavljajo v otroštvu in adolescenci, je treba upoštevati šest vidikov (Kegan, 1982). Ti namreč omogočajo njihovo jasno razlikovanje. Sem spadajo:

1. "sebstvo kot struktura" ("sebstvo kot subjekt"), ki nujno vključuje tudi značilnosti samospoštovanja in samozaupanja,
2. spoznavna zveza sebstva z lastno notranjostjo ("sebstvo kot objekt"),
3. zveza med sebstvom in drugim, tj. zveza med sebstvom in njegovim družbenim okoljem,
4. kontinuiteta in konsistentnost struktur in vsebin sebstva,
5. standardi sebstva (samovrednotenje, samospoštovanje) in
6. izbrani socializacijsko-teoretični vidiki razvoja sebstva in vloga posredovanja kulture (Kegan, 1982).

SREDNJE IN POZNO OTROŠTVO

Impulzivno sebstvo predšolskega otroka

V novejšem času, tj. po Loevingerjevi (1966), opisujejo sebstvene strukture predšolskega otroka najpogosteje s pomočjo njegove impulzivnosti. "Telesno sebstvo", ki se je razvilo v zgodnjem otroštvu, postane v predšolskem obdobju objekt lastnega mišljenja (Broughton, 1981). Otrok že doživlja samega sebe kot središče lastne dejavnosti (Keller, Ford in Meacham, 1978), vendar še ne razpolaga popolnoma z lastno notranjostjo (Blasi, 1988). Pravo spoznavno razlikovanje med seboj in drugimi, ki omogoča prevzemanje perspektive drugega ter njegovih čustev in namer, v tem obdobju še težko uspe (Eckensberger in Silberstein, 1980).

Kot eno od oblik nezadostne razčlenjenosti lastnega sebstva in njegovega razlikovanja od drugih lahko pojmuje tudi egocentriزم predšolskega otroka. Piaget (1932) ga opredeljuje kot nujno sestavino miselne strukture tega starostnega obdobja. Otrokov doživljajski svet je namreč še izredno skromen. Rekonstrukcija emocionalnih stanj je relativno nerazčlenjena. Otrok je lahko le vesel ali žalosten (Harter, 1982) in je v tem obdobju emocionalno še zelo odvisen od drugih (Blasi, 1988). Nagiba se tudi k projekcijam. Tako še ne zmore prepoznati temeljnih značilnosti, ki omogočajo identifikacijo in kategorizacijo subjektov. Razporejanje ljudi v spolne kategorije mu sicer ne dela težav, vendar se pri tem opira predvsem na zunanje značilnosti obeh spolov (Lewis in Brooks-Gunn, 1979).

Moralna čustva oziroma standardi, ki se navezujejo na subjektivno družbeno okolje, kot so ponos, sram, ali krivda, se pojavljajo v tem obdobju kot posledica zunanjih dejstev (Blasi, 1988; Piaget, 1932). Otrok jih doživlja globalno, kot dobra ali slaba.

Predšolski otrok še vedno ne razlikuje med lastnimi sposobnostmi in dosežki (Heckhausen, 1980). Pri približno treh letih in pol prične izražati ponos zaradi uspešno opravljenega dela, pa tudi razočaranje zaradi neuspeha. Tedaj doume tudi bistvo tekmovanja in prične razvijati prve socialne standarde za oblikovanje odnosov z okoljem (Krewer in Eckensberger, 1991).

Kegan (1982) navaja kot sociokulturne pogoje otrokovega vztrajanja na stopnji impulzivnega sebstva:

- tesne stike z okoljem,
- rivalstvo med vrstniki in
- sprejemanje fantazijske dejavnosti.

Toda družbeni pritiski k neodvisnosti in sprejemanju odgovornosti silijo otroka k premagovanju močne vpletenosti v fantazijski svet in k nadaljnjemu razvoju sebstva.

Identiteta v obdobju elementarnih akulturacij - oportunistično sebstvo

Impulzivni stopnji sebstvenega razvoja predšolskega otroka sledi faza oportunitizma (Kohlberg, 1986; Loevinger, 1966), egoizma (Fromm, 1955) ter sposobnosti za uveljavljanje (Kegan, 1982) in samozaščito (Blasi, 1988). Privatni svet osnovnošolskega otroka je bogatejši kot svet predšolskega otroka. Iz potreb se razvijejo zahteve. "Sebstvo kot subjekt" (agency) pridobi nadzor nad svojimi notranjimi impulzi in zunanjim svetom. Samopodoba ("sebstvo kot objekt") se oblikuje na podlagi refleksije impulzivnega sebstva, tj. "sebstva kot subjekta" iz prejšnje razvojne faze. Zato so v središču samopodobe preproste želje in emocije.

Tuja perspektiva postane v tem razvojnem obdobju bolj razčlenjena in razvije se prvo razumevanje vlog (Kegan, 1982). Otrok jasno spozna, da druge osebe mislijo in čustvujejo drugače in da si ne želijo istih stvari (Selmann, 1984). Toda te socialne kognicije še vedno niso popolnoma pravilne. Vključujejo namreč še veliko projektivnih elementov, ki jih določajo otrokove potrebe (Kegan, 1982).

Otrok išče gotovost v množstvu družbenih izkustev, zato usvoji relativno stabilne spolne stereotipe, ki temeljijo predvsem na zunanjem videzu. Ta je namreč pomembnejši od subjektovega realnega vedenja. Podobno je tudi z določanjem standardov za vrednotenje lastnih in tujih (tj. družbenih) dejanj. Otrok jih določi na podlagi zunanjih in instrumentalnih kriterijev (Kohlberg, 1986; Piaget, 1932).

V kasnem otroštvu otrok spozna, da so lahko drugi ponosni na njegova dejanja, ali pa se jih sramujejo (Harter, 1982). Njegovi standardi za ovrednotenje lastnih sposobnosti se navezujejo na družbeno okolje in jih še ni mogoče jasno ločiti od standardov za določanje lastne uspešnosti pri delu. Tedaj lahko sprememba bivališča in izguba družbenih vezi zunaj družine povzročita precej težav (Kegan, 1982).

Najpomembnejši socializacijski dejavnik, ki pogojuje oblikovanje različnih vidikov posameznikovega sebstva v najzgodnejših obdobjih njegovega razvoja (predvsem samospoštovanja in samozaupanja), je močan poudarek na njegovi samostojnosti in kompetenci. Nadaljnji razvoj lahko olajšajo predvsem jasno izražena pričakovanja, upoštevanje medosebni odnosov in zanesljivost v medosebni interakciji.

LITERATURA:

- Bischof-Koehler, D. (1989). *Spiegelbild und Empathie: die Anfaenge der sozialen Kognition*. Bern: Huber.
- Blasi, A. (1988). Identity and the development of the self. V: D. K. Lapsley, F. C. Power (Izd.). *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. New York: Springer-Verlag.
- Broughton, J. M. (1981). The divided self in adolescence. *Human Development*, 24, 13-32.
- Coolidge, H. C. (1902). *Human Nature and Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Damon, W., Hart, D. (1988). *Self-Understanding in Childhood and Adolescence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckensberger, L. H. (1986). *Handlung, Konflikt, Reflexion: Zur Dialektik von Struktur und Inhalt im moralischen Urteil*. V: W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (Izd.). *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beitrage zur Moralforschung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eckensberger, L. H., Silbereisen (1980). *Soziale Kognitionen*. Stuttgart: Klett.
- Emde, R. N. (1983). The Prerepresentational Self and its Affective Core. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 38, Yale University Press.
- Erikson, E. H. (1950). *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Greenwald, A. G. (1988). A social-cognitive account of the self's development. V: D. K. Lapsley, F. C. Power (Izd.). *Self, Ego, and Identity: Integrative Approaches*. New York: Springer-Verlag.
- Harter, S. (1982). Children's understanding of multiple emotions: A cognitive-developmental approach. V: W. F. OVERTON (Izd.) *The Relationship between Social and Cognitive Development*. Hillsdale: Erlbaum.
- Harter, S. (1983). Developmental perspectives on the self-system. V: P. H. Mussen (Izd.). *Handbook of Child Psychology*. Vol. IV: Socialization, Personality and Social Development. New York: Wiley and Sons.
- Heckhausen, H. (1980). *Motivation und Handeln*. Berlin: Springer.
- Heckhausen, H. (1988). Becoming aware of one's competence in the second year: Developmental progression within the mother - child dyad. *International Journal of Behavioural Development*, 11, 305-326.
- Kegan, R. (1982). *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Keller, H. (1989). *Sozial-emotionale Entwicklung im Kleinkindalter*. V: M. Charlton, K. Neuman. *Medienrezeption und Spracherwerb*.
- Keller, A., Ford, L. H., Meachman, J. A. (1978). Dimensions on self-concept in preschool children. *Developmental Psychology*, 14, 483-489.
- Kohlberg, L. (1986). A current statement of some theoretical issues. V: S. Mogdil, C. Mogdil (Izd.). *Lawrence Kohlberg, Consensus and Controversy*. Philadelphia: Falmer Press.
- Kovačev, A. N. (1994). *Individualna in kolektivna identiteta ter njuno spreminjanje v osebnostnem razvoju posameznika in v družbenih spremembah*. Doktorska disertacija. Ljubljana: samozaložba.
- Krewer, B., Eckensberger, L. H. (1991). *Selbstentwicklung und kulturelle Identitaet*. Nr. 147. *Arbeiten der Fachrichtung Psychologie*. Universitaet des Saarlandes.
- James, W. (1890). *Principles of Psychology* (2 vols.). New York: Holt.
- James, W. (1892). *Psychology: The Briefer Course*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Lewis, M., Brooks-Gunn, J. (1979). *Social Cognition and the Acquisition of Self*. New York: Plenum Press.
- Loevinger, J. (1966). The meaning and measurement of ego development. *American psychologist*, 21, 195-206.
- Matrieu, P. (1980). *Genese des conduites d'identité*. V: *Identité individuelle et personnalisation*. Colloque international, Toulouse: Privat.
- Musek, J. (1993). *Znanstvena podoba osebnosti*. Ljubljana: Educy.
- Oerter, R. (1987). *Entwicklung der motivation und Handlungssteuerung*. V: R. Oerter, L. Monada (Izd.). *Entwicklungspsychologie*. Muenchen: U & S.
- Oppenheimer, L. (1991). The self, the self-concept and self-understanding: A review of Self-Understanding in Childhood and Adolescence by William Damon and Daniel Hart. *Human Development*, 34 (2), 113-120.
- Pečjak, V. (1977). *Psihologija spoznavanja*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Piaget, J. (1932). *Le Jugement Moral chez l'Enfant*. Paris: P. U. F.
- Piaget, J. (1977). *Recherches sur l'abstraction réfléchiante*. *Etudes d'Epistemologie Genetique*, 34/35. Paris: P. U. F.
- Priel, B. (1985). On mirror-image anxiety. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 40, 183-193.
- Priel, B., DE Schonen, S. (1986). Self-recognition: A study of population without mirrors. *Journal of Experimental Child Psychology*, 41, 237-250.

- Rosenberg, M. (1979). *Conceiving the Self*. New York: Basic Books.
- Rosenberg, M. (1985). Self-concept and psychological well-being in adolescence. V: R. L. Leahy (Izd.). *The Development of the Self*. New York: Academic Press.
- Rosenberg, M. (1986). Self concept from middle childhood through adolescence. V: J. Suls, A. G. Grendwald (Izd.). *Psychological Perspectives on the Self*. Vol. 3. Hillsdale: Erlbaum.
- Samuels, C. A. (1986). Bases for the infant's developing self-awareness. *Human Development*, 29, 36-48.
- Sander, L. W. (1975). Infant and caretaking environment. Investigation and conceptualization of adaptive behaviour in a system of increasing complexity. V: J. Anthony (Izd.). *Explorations in Child Psychiatry*.
- Selman, R. L. (1984). *Die Entwicklung des sozialen Verstehens*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Stern, D. N. (1979). *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*. Stuttgart: Klett.
- Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- Trevarthen, C. (1986). Development of intersubjective motor control in infants. V: M. G. Wade, H. T. A. Whiting (Izd.). *Motor Development in Children: Aspects of Coordination and Control*. Dordrecht: Martinus Nigh of Publishers.
- Trevarthen, C. (1987). Sharing makes sense: Intersubjectivity and the making of an infant's meaning. V: R. Stele, T. Theadgold (Izd.). *Language Topics*. Amsterdam: J. Benjamins.
- White, R. W. (1959). Motivation reconsidered: The concept of competence. *Psychological Review*, 66, 297-333.

Žive vrednote antifašizma

Objavljamo razpravo o knjigi Vojana Rusa *Žive vrednote antifašizma*, ki jo je organizirala založba Enotnost. Poleg tega so objavljeni še nekateri drugi pogledi na knjigo.

Ta objava sodi med aktualnosti, ker avtor povdarja zlasti sodobno in prihodno realno življenjskost antifašističnih vrednot.

Avtor zlasti izpostavlja teze:

- da sodobno družboslovje in zgodovina nista zapazila največje in izjemne zgodovinske posebnosti antifašistične zmage pred 50 leti,
- da je to prva velika vojaško-politična zmaga v 10.000 letni zgodovini človeštva, ki je odločno ustvarila realno možnost (ne pa gotovost) boljšega človeštva,
- da so višje realne vrednote antifašizma trajno povezale v boljšem, realnem sožitju vse: zmagovalce, premagance in nevtralce (v svetu, v Evropi in pri nas na Slovenskem) in
- da so te nove in višje oblike in vsebine sožitja možne (ne pa gotove) tudi v naslednjih stoletjih.

Misli ob knjigi Vojana Rusa

JANKO PLETERSKI

Knjiga esejev in zapisov univ. prof. dr. Vojana Rusa "Žive vrednote antifašizma" je namenjena premisleku o kontinuiteti naprednih prizadevanj modernega človeštva, premisleku, ki je nujen v trenutku, ko se na novem prelomu zgodovine odpira vprašanje, kaj in kateri so dosežki minule dobe, ki jih je treba spoznati kot trajno vrednoto in jih vložiti tudi v prihodnost, če se naj zmote in zlo ne ponovijo.

Uspešni zgodovinski spopad s fašizmom, in to na vseh ravneh in območjih človekovega obstoja, ne le v vojni sredi stoletja, je dejansko tisti temelj, ki je omogočil včeraj in ki njegove žive vrednote omogočajo danes, da človek lahko premišluje o prihodnosti z upanjem.

Pol stoletja, ki je minilo po koncu druge svetovne vojne, je nabito s tolikšno količino protislovij v razvoju vseh dežel, da je dosežek antifašizma kot tiste realne podlage, brez katere ne bi bilo današnjega svobodnejšega sveta, potreben nove identifikacije, takorekoč novega odkritja.

Profesor Vojan Rus sodi v vrsto najbolje kvalificiranih sodobnikov, živih členov svetovnega intelekta, znanstveno in etično upravičenih, da se lotijo takšnega premisleka z dobro možnostjo doseči rezultat, ki bo univerzalno pomemben. Ni le priznan učenjak, ki lastno znanje zida skozi dolga desetletja raziskovalnega iskanja in primerjanja v času in prostoru, filozof, je izviren mislec in ustvarjalec, družboslovec, ki uporablja in združuje metode različnih disciplin od ekonomije, politologije, sociologije, zgodovine do teorije mednarodnih odnosov. Je mednarodno priznan.

Profesor Vojan Rus je tudi aktiven v razmerju do neposrednega okolja človekove eksistence. Ta aktivnost je njegovo življenje, to življenje je izkušnja, ki jo je sposoben tematizirati in znanstveno izraziti.

In kar je posebno pomembno tudi za značaj in aktualnost knjige, to je izkušnja Slovence, izkušnja tiste humanitarnosti, ki je omogočena skozi obstoj malega naroda, ki mu je prizadevanje za svobodo življenja med drugimi narodi in skupaj z njimi, način navzočnosti in način participacije v modernem svetu.

Način, kako Vojan Rus opravi samorefleksijo slovenskega naroda, dejanje, brez katerega danes ne more obstajati noben narod v skupnosti, če je še tako močan in ugleden, je lahko odkritje za misleče ljudi v Evropi, da ne govorimo posebej o tistih, ki žive v slovenski soseščini. Tu ne gre le za odkrivanje nečesa malega, zanimivega zato, ker je še malo znano. Gre za ugotavljanje neke splošne zakonitosti, ki je sama po sebi ena živih vrednot antifašizma, da je namreč obstoj tudi malih narodov življenjsko nujen za stabilnost širših civilizacijskih skupnosti in da je to obenem dragocen dejavnik ustvarjanja humanitete v odnosih znotraj njih, v prvi vrsti gotovo evropske.

Pozitivnost zgodovinskega pojava antifašizma je tisti prvi pogoj ki danes soustvarja možnost pozitivne skupne eksistence Evrope, celo sveta. V njem so se na dejaven način združile in potrdile ideje človekove svobode in pravice, v končnem rezultatu celo bolj poglobljeno kot pred dvema stoletjema. In ena med njimi je potrdila, da je za krepitev povezav in odnosov med narodi (državami) treba še naprej storiti kar največ, a vedno z njimi, ne nad njimi.

Za bralca v Avstriji pa bo najbrž posebej zanimivo to, da je bil profesor Vojan Rus med drugo svetovno vojno dalj časa partizan na Koroškem, povezan z avstrijskimi antifašisti.

O knjigi dr. Vojana Rusa "Žive vrednote antifašizma"

BOGDAN OSOLNIK

Vrednost knjige dr. Vojana Rusa, uglednega znanstvenika in misleca, "Žive vrednote antifašizma", vidim predvsem v tem, da antifašizem obravnava v vsej širini, kot evropski in svetovni pojav ter da poudarja pomen njegovih vrednot tudi za sedanjí čas.

Kaj je v tem novega? Znano je, da smo se pri nas, kadar je bil govor o vrednotah antifašizma, zadrževali v glavnem na narodnoosvobodilnem boju v letih druge svetovne vojne. Vendar se protifašizem ne začne in ne konča z NOB. Evropska in svetovna delitev med pristaši fašizma in protifašizma se je začela že mnogo prej, ko sta Musolini in Hitler uvedla v svojih državah fašistično diktaturo in z demagoškimi gesli napovedala boj za novo razdelitev sveta. Musolini je svojo imperialistično politiko začel uresničevati leta 1935 z napadom na Etiopijo, naslednje leto se je vnela vojna v Španiji, utrdila se je tim. os Rim-Berlin, leta 1938 je Hitler zasedel Avstrijo in njegov kljukasti križ seje pojavil na Karavankah, naslednje leto pa je zasedel Čehoslovaško. Po nemškem napadu na Poljsko septembra 1939 se je začela druga svetovna vojna, Slovenci pa smo se znašli v njenem vrtincu spomladi leta 1941.

Vse to naštevam, ker je zelo pomembno zgodovinsko dejstvo, da je že v obdobju pred nacistično in fašistično okupacijo Slovenije bilo mogoče spoznati zločinsko naravo fašizma. Že v tem obdobju se je tudi na naših tleh začela delitev med pristaši in zagovorniki fašizma ter narodno zavednimi Slovenci, ki jim je usoda slovenskega naroda bila pomembnejša od strankarskih ali ideoloških interesov. Preseganje strankarskih okvirov je bilo toliko lažje, ker je že sicer korumpirana in nesposobna strankarska politika izgubila ves ugled med ljudmi. (Danes nekateri raziskovalci družbenih pojavov z začudenjem odkrivajo slabosti tim. partitokracije. Izkušnje iz let pred drugo svetovno vojno pa so že razkrile njene slabe strani ne le pri nas, temveč tudi v nekaterih zahodnih državah. Ali se ni nacizem rodil na tleh tim. Wajmarske demokracije, ki ni imela dovolj lastnih obrambnih mehanizmov proti zlorabi oblasti?)

Že v tistih letih se je začel tudi vzpon antifašizma. Spominjam se kako globoko smo mladi sodoživljali trpljenje Slovencev pod fašističnim in nacističnim jarmom na Primorskem in Koroškem, kako smo ob nacističnih grožnjah Čehoslovaški bili celo pripravljani, da bi šli med prostovoljce, če bi prišlo do boja za njeno svobodo. Spominjam pa se tudi, kako ogorčeno so nekateri reakcionarni krogi to ocenjevali kot komunistično propagando in zablodo ter poskušali takšno razpoloženje za vsako ceno zatreti. Že v tem predvojnem obdobju so se utrdile korenine delitve, ki je imela tako tragične posledice za naš narod v drugi svetovni vojni. Pozoren raziskovalec novejše zgodovine lahko že v takratnih dogajanjih odkrije kasnejše nosilce glavnih tokov v spopadu med fašizmom in antifašizmom, med bojem proti okupatorju in kolaboraciji. V okrilju obeh tokov so se poglobile tudi razlike glede vrednot ene in druge miselnosti. Uradna cerkev se je na slovenskem, žal, že takrat opredelila proti svobodoljubnim težnjam, in je bila še posebno neprizanesljiva do samostojno razmišljajočih ljudi v lastnih vrstah, kar se je pokazalo najočitneje v odnosu do Kocbeka in njegovega kroga.

V času vojne je udeležba kristjanov v protifašističnem gibanju pozitivno vplivala na izoblikovanje njegovih vrednot. Ta vpliv bi bil zagotovo še znatno močnejši, če se nekateri cerkveni krogi med vojno ne bi tako globoko zapletli v kolaboracijo z okupatorjem.

Oveneli antifašizem? Nekaj misli ob knjižici dr. Vojana Rusa: *Žive vrednote antifašizma, Delavska enotnost, 1996*

IGOR LUKŠIČ

Knjižica profesorja Vojana Rusa naslavlja na nesprijaznjenega bralca številna nezastavljena vprašanja ob proslavljanju petdesetletnice zmage nad fašizmom. Prav tako razgrinja vrsto poudarkov, ki so bili spregledani in pometeni pod tepih, da bi ne kalili podobe sveta, ki se trudoma utrjuje v devetdesetih letih.

V knjižici je revitaliziral nekatere svoje poglede, ki so kot ponatisi danes drugače aktualni, kot so bili ob prvih objavah, pa vendar tudi danes opozarjajo na nikoli dovolj izpostavljene dimenzije bivanja in vrednotenja.

Za moj okus je najbolj obetaven uvod, ki zadeva tudi nekaj mojih stališč. Profesor Rus ugotavlja, da je "antifašizem porodil žive in nove realne vrednote" in hkrati ugotavlja, da se je zmaga nad fašizmom praznovala predvsem kot "vsaka druga vojna zmaga", "precej rutinsko in formalno".

Antifašizem je imel in ima vedno v prvi vrsti ne proliberalni naboje, temveč socialistični.

V petdesetih letih po drugi svetovni vojni in porazu vojaškemu fašizmu je liberalom uspelo izenačiti fašizem s socializmom (komunizmom) pod oznako totalitarizma. Socializem je bil pač edina svetla točka, ki je koncentrirala upor zoper fašizem. To ni bil liberalizem. Liberalizem je s celokupnimi vrednotami v resnici zakuhal fašizem. Tako je bil fašizem in z njim nacizem odgovor na miselni svet, ki ga je dirigiral liberalizem. Ta miselni svet se je po vzpostavitvi fašizma in po padcu fašizma potuhnil. V boju proti fašizmu je bil liberalizem nemočen, zato tudi nima nobenih neposrednih zaslug znotraj antifašizma.

Današnji svet je spet prišel pod hegemonijo liberalizma, ki ni zainteresiran, da se opeva zmaga nad fašizmom. Liberalizem doživlja fašizem kot dvakratni poraz: najprej je fašizem premagal liberalizem, nato pa ga je premagal še antifašizem.

Velika vrednota svobode, ki je liberalizmu dala ime, je postala jalova. Svobodo kot vrednoto je na zastavo obesil socializem. Pod to zastavo je bila osvobojena Evropa in nato veliki deli sveta.

Prav tako veliko geslo enakosti ni potegnilo ljudi v družbeni boj in antifašistični odpor skozi liberalistično interpretacijo, temveč šele skozi socialistično. Liberalizem je tudi povsem gluha za pravičnost, solidarnost, partnerstvo, ki so se na novo oblikovale prav v protifašizmu. Socializem je namesto fašizma obljubil drugačno, boljše demokracijo, demokracijo življenja, kar je postalo vrednota in inspiracija za iskanje praktičnih rešitev. Socializem te svoje naloge še ni realiziral.

Za slovenska tla je treba poudariti, da je podobno vlogo kot liberalizem igral politični katolicizem. V boju proti fašizmu ni imel kaj ponuditi, kar bi zgrabilo ljudi. Ponujal je svojo hegemonijo in cerkveno nadoblast, v obliki, ki jo je prakticiral v prvo polovico dvajsetega stoletja. Prav zato je bil glavni sovražnik tisto gibanje, ki je oblikovalo nove vrednote svobode in sožitja, antifašistično, socialistično gibanje - torej neposredni konkurent v državi in ne tuj vojaški škorenj in ideologija, ki ga je nosila.

Proslave ob petdesetletnici zmage nad fašizmom so bile okleščene vrednotnega dela zato, ker se je po novem treba sramovati socializma. Socializem pa je vrednotno

najbolj neposredno prežemal antifašizem. Josip Broz ni bil samo vodja odporiškega gibanja, temveč je bil nosilec novih vrednot, ki so zagrabile ljudi. To ni bila manipulacija. Socializem je tedaj edini imel kaj ponuditi veliki večini Slovencev in tudi zato so prešli na pozicije antifašizma.

Fašizem mrtev, nestrpnost ostaja

GREGOR TOMC

Ko govorimo o pojavu fašizma danes, velja biti previden. Pojavi, ki jih oblikujemo s svojim delovanjem in razumevanjem sveta so enkratni. Nikjer se še niso pojavili pred tem in se nikoli več tudi ne bodo. Zato lahko po heraklitovsko rečemo, da je vse v neprestanem gibanju in da se ne da dvakrat stopiti v isto reko. Obstaja kratka resna nevarnost, da v primeru, ko opazujemo svet z očali preteklosti, v sedanje odnose vnašamo preživela razumevanja. Vendar pa je na drugi strani prav tako res tudi to, da kot človeška bitja vedno iščemo v sedanjih pojavih paralele s preteklimi in da za nas nič, kar se je zgodilo, ne more biti povsem drugačno od naše sedanje izkušnje sveta.

Fašizem je zgodovinsko gibanje, ki danes ne obstaja nikjer več. Vežal se je na konkretne zgodovinske okoliščine in osebe, ki so bili že pred pol stoletja vojaško poraženi, civilizacijsko delegitimirani in pravno izobčeni. Vendar pa to na drugi strani ne izključuje možnosti, da tudi danes obstajajo ekstremistična gibanja, ki spominjajo in se v nekaterih pogledih celo zgledujejo pri fašizmu (oz. nacizmu).

Recimo, da na abstraktno-analitičnem nivoju razločujemo desno fundamentalistične ideološke orientacije. Za njih je med drugim prav gotovo značilno tudi to, da povzdigujejo nacionalni status osebe do te mere, da dobi to že rasistična obeležja. Fašizem je skratka le en zgodovinski primer desnega fundamentalizma. Zato iz dejstva, da je bil v drugi svetovni vojni poražen, še ne moremo sklepati, da danes ne poznamo manifestacij desnega fundamentalizma.

Primeri nestrpnosti do tujcev (do pripadnikov drugih narodov ali ras) in nasploh do drugačnih (rockerjev, bikerjev, gayov, manjšinskih veroizpovedi itd.) so zelo prisotni tudi v sodobnem svetu. Spomnimo se samo na izbruh zločinskega šovinizma v zadnji balkanski vojni. Pogosto se te oblike nestrpnosti vežejo celo na politične stranke v demokratičnih državah (na primer v Italiji ali Franciji) in niso omejene le na avtoritarne politične kontekste (tretja Jugoslavija itd.).

V samostojni slovenski državi so prišli pojavi nestrpnosti bolj do izraza, saj smo kot narod prvič v položaju, da moramo vzpostavljati in ohranjovati meje do drugih narodov kot nacija. Rastoča nestrpnost se kaže v odnosu do pripadnikov drugih narodov bivše Jugoslavije, kot tudi v odnosu do pripadnikov sosednjih držav. Ta stališča pa so našla svoje somišljenike tudi med (zaenkrat še redkimi) skrajnimi desničarji v parlamentu.

V tem vidim aktualnost zoperstavljanja tistim, ki delujejo s pozicij nestrpnosti do drugačnih. Nesmiselno se mi jih zdi etiketirati s fašisti ali nacisti. Morda na ta način probleme celo prikrivamo oz. zamegljujemo. Pomembno se mi zdi namreč to, da ni nestrpnost do drugačnih nič bolj sprejemljiva tudi, če jo artikulira, na primer, Slovenska nacionalna desnica.

Zapis k delu Vojana Rusa: Žive vrednote antifašizma, Ljubljana 1995

CVETKA TÓTH

Ta krajša knjižica nam že s svojo naslovno obliko postavlja vprašanje, kaj so sploh *vrednote* in kaj določi njihovo bistvo. Kot avtor ugotavlja je *antifašizem* pomenil novo razpotje čoveštva, saj je dal žrtve in nove realne vrednote celo v tem smislu, da bi lahko pomenile tudi novo zgodovino čoveštva.

Že takoj na začetku je vrednote borcev proti fašizmu opredelil z motivi *resnične svobode*, *resniče pravičnosti* in *človečnosti*. Avtor zato kritično postavlja vprašanje, ali je čas po zmagovitem boju antifašizma s fašizmom s temi vrednotami zares nadaljeval in ali petdesetletno obdobje od konca vojne, vse do danes smemo opazovati kot dejansko nadaljevanje teh vrednot.

Podane so bile nove zgodovinske možnosti za prevlado tistih humanih vrednot, ki so v zavesti posameznikov že zelo dolgo učinkovale kot idealne, svetle točke duhov posameznikov, žal pa ne kot realizirana človeška skupnost.

S temi njegovimi stališči je mogoče spremljati vse posamične prispevke, ki tematsko segajo od opisa in analize krščanskih temeljev Evrope, razmišljanj o odnosu med politiko in moralo, do pojma odgovornosti v prelomnih in usodnih trenutkih. Seveda se avtor kritično sprašuje o *soodgovornosti* filozofije in teorije pri procesu oblikovanja koncepta, ko gre za pojem *napredka* in za razvoj *moralno-vrednostnih* stališč. Pri tem izrecno poudarja potrebo po dialoški, odprtosti, strokovnosti in pluralizmu. Če označujemo za bistvo duha pluralizma duh razlik, potem gre pri tem prvenstveno zato, da naj bo vse to živo in pristno živeto, tako kot je to skušala generacija pripadnikov OF.

Jezik v katerem piše dr. Rus je zelo komunikativen, stil prijeten in prepričljiv. Prav vsaka tema daje čutiti in vedeti, da vse o čemer je pisal, ni zgolj teoretsko naravnano, ampak, da gre za živo in živeto življenje, ki je avtorja vedno preverjalo v njegovi človečnosti, tudi takrat, ko je v določenih trenutkih zrl smrti naravnost v oči.

Iz tega soočanja izhaja njegovo trajno sporočilo, ki je po svoji vsebini pretresljivo, a tako zelo zgledno: sklenil je, da nikdar in nikomur ne bo storil tega, kar so drugi njemu, v najbolj nečloveških razmerah, takrat v zaporu in koncentracijskem taborišču, z nečloveškim mučenjem, zatiranjem, poskusom kratenja najbolj osnovnega človeškega dostojanstva. Skratka, sprejmi za trajno vrednoto svojega življenja to, da ne boš počel krivic in hudega drugim, čeprav si sam vse to moral skusiti na lastni koži. Samo še z znanim latinskim rekom: "*Neminem laede. imo omnes. quantum potes. iuva!*" (Nikomur ne škoduj, temveč pomagaj vsem, kolikor moreš!), je mogoče opisati vsebino te moralne vrednote, ki je in ostaja po mnenju zelo mnogih filozofov resnična in prava vsebina vse morale.

Na koncu te knjižice si smemo spet postaviti vprašanje, kaj so torej vrednote?

Avtor nas prepričuje, da je njihova *vsebina* nam ljudem poznana zelo dolgo, saj je že Aristotelu jasno, da imeti vrednote pomeni imeti določeno *držo*. Vrednota je namreč nerazvezljiv spoj med kakšno *idejo* in *delovanjem*, kot taka pomeni spoznanje, ki prehaja v delovanje.

Vrednote so torej kaj delujočega, učinkujejo povezovalno, tvorijo pristno človeško skupnost. V prenesem smislu to delo apelira na potrebo po obnovi vrednot, zato da bi ljudje zares razvili *presežek dobrega v človeku in človeštvu* ter zato da bi v tem našem svetu dejansko domovali in ga spremenili v nam vsem prijazno domovanje.

Nove izjemne možnosti človeštva

VOJAN RUS

Najprej bi rad spregovoril o pobudah za nastanek te knjige.

Moje osebno doživetje osvobodilnega boja 1941-1945 je bilo zelo močno v smislu, da sem čutil silovito moralno rast Slovencev na vseh bojiščih, kjer sem se boril: od Ljubljane preko Primorske, Gorenjske, Koroške, Štajerske in do zaporov.

Morda vas bo nekoliko presenetilo, da v knjigi tako zelo poudarjam sorodnost med osvobodilnimi, krščanskimi in socialističnimi vrednotami in da so tako poudarjene vrednote Združenih narodov, ker se v javnosti sistematična propaganda že 25 let ihtavo zaganja, da bi očrnila moj 60-letni boj za demokracijo in humanost. Ta v moji knjigi močan poudarek sorodnosti osvobodilnih, krščanskih in vrednot OZN pa ni odraz mojega prilagajanja sedanjim političnim spremembam, do katerih je prišlo v Sloveniji okrog leta 1990; ni tisto kameleonsko prilagajanje, ki je zajelo številne slovenske ideologe. To je moje stališče vse od mladosti in je v javnosti zelo izrazito prisotno vse od leta 1980.

Tako sem že v knjigi Nadaljevanje naše poti, ki sem jo napisal že leta 1980, posebej poudarjal sorodnost teh vrednot, ker sem bil že koncem 70-ih let in za začetku 80-ih let močno prepričan, da prihajata v silovito negotovo obdobje vsa nekdanja Slovenija in Jugoslavija ter da se koti pri nas ogromna idejna zmeda. Čeprav sem zelo aktivno sodeloval v tistem velikem demokratičnem valu, ki je zrasel v Sloveniji med letom 1964 in 1975, čeprav sem tedaj nabral veliko političnih izkušenj in tudi precejšen političen kapital, se v 80-ih letih nisem odločil za strankarsko delo, ker sem menil, da bo nastala najbolj nevarna zmeda, če ne bodo razvidne skupne vrednote, na katerih bomo izvajali nujne reforme in nujne tranzicije. Še danes sem globoko prepričan: če bi zaživele pri nas po letu 1980, vsaj tako kot so že v Zahodni Evropi, skupne vrednote krščanskih demokratov, socialistov in liberalcev, če bi vsaj tako globoko prodrle v zavest in prakso Slovenije na začetku 80-ih let, bi bila slovenska tranzicija uspešnejša, ne bi bilo toliko nepotrebnih rušilnih sporov, ne bi bilo zelo velike izgube nacionalnih energij z raznimi ozkimi strankarskimi, ozkimi osebnimi in podobnimi pehanji in bi bilo danes naše celotno stanje veliko boljše.

Prav tako in v še večji meri me je priganjala, da obdelujem skupne vrednote, velika idejna zmeda, ki je bila tako izrazita od leta 1990 do danes v vsej Vzhodni Evropi, na Balkanu in pri nas. Iz te zmede nastajajo tudi ogromne deformacije v političnem, ekonomskem, moralnem in socialnem življenju. Ne bi želel, da bi o tej zmedi, ki je povsem očitna mnogim ljudem, obširno spregovoril slovenski javnosti, saj je le-tej povsem jasna precej nizka cena slovenske politike. Zato se mi je zdelo nesmiselno, da bi obširno razpredal o tej nizki ceni. Zdelo se mi je najbolj produktivno, če začnem glasno govoriti o tem, kje je najustreznejši izhod iz te zmede v Vzhodni in Srednji Evropi, na Balkanu in pri nas.

Ta glavni izhod sem videl prav v vrednotah, ki so v svetu že zelo zaživele, zlasti v Zahodni Evropi. Tam so postale v znatni meri del družbene zavesti, del družbene prakse. Pri vsem glasnem govorjenju slovenske politike, da gremo v Evropo, pa

vprašanje, katere so skupne evropske vrednote, sploh ni bilo jasno vsej slovenski politiki in so zato nastale izgube, o katerih sem govoril.

Nejasnost glede teh novih evropskih in svetovnih vrednot se je izrazito pokazala tudi ob proslavi petdesetletnice zmage nad fašizmom, ki je naravnost presenetljivo razkrila praznino svetovnega družboslovja in svetovne zgodovine. To družboslovje in ta zgodovina nista opazila, da se leta 1945 ni zgodila samo velika vojaška zmaga, ampak da so bile družbene posledice zmage antifašistične koalicije nekaj povsem svetovno zgodovinsko novega, da je s tem nastala povsem nova svetovnozgodovinska situacija.

Prav to spoznanje me je še posebej spodbudilo, da knjigo izdam.

Zdaj pa na kratko o vsebini knjige in o nekaterih njenih najosnovnejših tezah.

Prva in osnovna teza knjige, ki je po moje izrazito nova, je, da so družbene posledice zmage antifašizma nekaj izjemnega v vsej preverljivi in pisani svetovni zgodovini zadnjih sedem ali osem tisoč let.

Potem je verjetno nova teza, da so skupne vrednote OF, ki so bile zelo globoke in podobne sedanjim novim vrednotam, o katerih govori knjiga, da so se te skupne vrednote vseh skupin OF že zdavnaj pred letom 1941 močno uveljavile kot njihova skupna duhovna usmeritev.

Nova je tudi teza, da Masaryk predstavlja danes najbolj aktualnega misleca za današnje potrebe naprednega razvoja Srednje in Vzhodne Evrope in Balkana.

Ena od zanimivih družboslovnih in zgodovinskih tez je lahko, da je poraz češke pomladi leta 1968 bil najbolj temeljit in dokončni samomor stalinizma.

Morda bo zanimiva tudi teza, odkod izvira sedanja izrazita politična nemoč prav tistih intelektualcev, ki so spodbudili v Vzhodni in Srednji Evropi in na Balkanu sedanjo tranzicijo. Očiten je poraz glavnih vladajočih intelektualcev na teh področjih, ki se razočarano umikajo iz politike ali pa se v njej vtapljajo. V knjigi dokazujem, da je idejni vzrok tega poraza izrazito abstrakcionistični način mišljenja v filozofiji in v družboslovju; le-ta je bil izredno in ostro nasproten tisti metodologiji, ki jo zahteva dialektična filozofska antropologija. Samo ona dojemata, da sta človek in njegova družba izrazito večplastno bitje, izrazito bitje nasprotij in nihanj in da zaradi tega moramo o družbenih zadevah misliti sintetično dialektično ter zavreči katastrofalne enostranske formule, kot so: že goli večstrankarski sistem bo prinesel popolno blagostanje, srečo in harmonijo; tržišče mora biti absolutno svobodno in bo samo s tem sijajno stekel gospodarski razvoj. Nič nimam proti večstrankarstvu niti proti tržišču, vendar je treba oboje analizirati večplastno. Popolno pomanjkanje te metodološke večplastnosti je, poleg etičnih vzrokov, glavni vzrok poraza vladajočih skupin inteligence v Vzhodni in Srednji Evropi, na Balkanu in drugod.

Še o glavni kvalitetni spremembi v svetovnem, mednarodnem in socialnem sistemu v drugi polovici 20. stoletja, ki je predvsem posledica zmage antifašizma. Lahko bi rekel, kot v knjigi, da je prvič v svetovni zgodovini nastala na ravni meddržavnih in socialnih odnosov rahla prevlada politike miru, politike pluralizma in realnega humanizma nad nasiljem in totalitarizmom. Vemo, da med številnimi družboslovci vlada pesimistična teza: 20. stoletje je stoletje totalitarizmov. Moja teza je precej drugačna ali celo nasprotna. Res so v 20. stoletju vladali največji totalitarizmi, vendar je še bolj značilno in celo zgodovinsko izjemno, da so doživeli tak poraz kot še nikoli v svetovni zgodovini. To oboje - silovit vzpon in še globlji padeč vseh totalitarizmov - je značilno za 20. stoletje. In zato so moji pogledi zgodovinsko utemeljeno nekoliko bolj optimistični, kot je pesimistična teza o popolni vladavini totalitarizmov. Začetni (ne pa edini) vzrok te velike svetovno zgodovinske spremembe je po moje zmaga antifašistične koalicije.

Katere so glavne sestavine te kvalitetne novosti v svetovni zgodovini?

Prva: v drugi polovici 20. stoletja (in zlasti do konca druge polovice 20. stoletja) so padli vsi glavni stebri totalitarizma in politike sile: padla sta nacizem in fašizem, padel je japonski militarizem, padel je stalinizem, padel je maoizem, padel je svetovni kolonialni sistem, padel je sistem blokov in padel je brežnjevizem.

Naslednja sestavina te velike svetovnozgodovinske spremembe: obe največji super sili in druge velike države v tem zgodovinskem trenutku nimajo več za glavni cilj staro desetstisočletno politiko sile, politiko teritorialnega osvajanja in državopolitičnega podrejanja drugih ljudstev. Oborožena sila in vojna nista več glavni sredstvi svetovne politike. To je po moje velika zgodovinska novost tega trenutka. Skoraj vsi narodi sveta, ki so bili še nedavno v veliki večini objekt kolonializma, polkolonializma ali stalinizma, so sedaj samostojni državni subjekti. Združeni narodi imajo 185 članov samostojnih držav, ki skoraj pokrivajo vse kontinente. Tu je razvidna prelomna razlika v primerjavi s prvo polovico 20. stoletja, v kateri so držali skoraj celotno Azijo in Afriko v kolonialni podrejenosti, južno in vzhodno Evropo in Latinsko Ameriko v polkolonialnem položaju, in tako naprej. OZN je res prva svetovna meddržavna organizacija in je velik napredek nasproti Društvu narodov, ki je bilo pravi nedonošenček in je pravzaprav zbiralo samo nekaj evropskih in latinskoameriških držav, cela Azija in Afrika pa nista bili zastopani, razen z nekaj izjemami.

Nadaljnja svetovnozgodovinska sprememba: Splošna deklaracija o človeških pravicah, ki je postala skupna filozofija Združenih narodov, vsebuje vrednote, ki ustrezajo vsem glavnim človeškim potrebam. Pri nas se pogosto govori o človeških pravicah. Pri tem pa ne vidijo, da vrednote OZN predstavljajo silovit napredek v primerjavi s tistimi človeškimi pravicami, ki so bile proglašene pred dvesto leti v znanih revolucijah. OZN poudarja kot svojo glavno vrednoto vsestranski razvoj človeške osebnosti, poudarja človeško pravico in vrednoto dela, česar prej ni bilo, poudarja pravico do socialnega varstva itn., itn. Vse to in podobno je zame preprosto lahko svetovni program vseh demokratičnih in humanih socialistov. Mi ne potrebujemo nobenega drugega programa, to je naš svetovni skupni program. In če dobro pogledamo, je ta program Združenih narodov - ali eksplicitno ali implicitno - sprejelo vse človeštvo. Nekatere države so ga izrecno sprejele in nobena država ni proti temu programu; velike religije so ga ali sprejele ali pa niso proti temu programu; enako velja za vse politične stranke in tako naprej. Torej je to res sprejeti svetovni in trajni program človeštva.

Še naslednja sprememba v svetovnem sistemu: v veliki večini dežel v svetu vlada politični pluralizem. Danes ni pravzaprav nobene velike države na svetu, ki bi imela kot sistem izrazit teroristični in militaristični totalitarizem. Res so še zelo močni različni monopoli v posameznih državah in res so še številni elementi avtoritarnosti. Vendar izrazitega ostrega in celovitega totalitarnega sistema ni nikjer, v večini dežel vlada politični pluralizem. Ne bom rekel, da je ta pluralizem zadostna demokracija, vendar je velik svetovnozgodovinski napredek, da ima velika večina človeštva vsaj pluralizem namesto monolitizma.

Iz tega, kar sem do sedaj v najosnovnejših potezah nakazal, bi sklenil: sodobni mednarodni in meddržavni ter socialni sistem je boljši od vseh prejšnjih političnih in medetniških sistemov, kot so bili na primer rimski imperij, turško carstvo, avstroogrsko cesarstvo, rusko carstvo, prvobitni kapitalizem, novoveški kolonializem, absolutne monarhije, fašizem, stalinizem in podobni sistemi.

Toda ta novi svetovni sistem, ki se šele poraja, je, kar moram posebej poudariti, veliko bolj labilen, veliko bolj negotov kot vsi prejšnji sistemi in se veliko lažje zruši kot prejšnji sistemi.

Po moje so vzroki za to naslednji: v sodobnem svetu se zaradi izredno hitrega razvoja industrije, tehnike in znanosti križajo zelo neuskklajeni ogromni veletoki raznih

gospodarskih in tehniških dobrin, vojaških in informacijskih sredstev. In ti gigantski veletoki neprestano ustvarjajo nove odnose in nove situacije. Zato je novi, še popolnoma začetni sistem zaradi velikanskih izbruhov človeške ustvarjalnosti, ne zaradi večje človeške pokvarjenosti, bolj negotov in nestabilen, kot so bili vsi prejšnji sistemi: rimsko cesarstvo, moderni 400-letni kolonializem itn. Vsi prejšnji sistemi so v glavnem sloneli na patriarhalni poljedelski proizvodnji, ki je bila več tisočletij popolnoma stabilna, saj je bila to proizvodnja na osnovi pluga, vlečne živine in (ali samo) motike - in ta proizvodnja se ni spreminjala in z njo družbeni odnosi skozi tisočletja. In naslednja razsežnost, zaradi katere je sodobni svet bolj labilen kot vsi dosedanja, je v tem, da imamo še vedno take kolosalne monopole v vseh velikih pa tudi manjših državah, kot jih ni bilo še nikoli prej, velikanske monopole vojaške in policijske sile, gospodarske in informativne sile.

Ti monopoli so se nekoliko pritajili, vendar niso še demontirani, niso še prišli pod demokratičen nadzor in se lahko vsak trenutek zopet iztrgajo in podivjajo. In zato še vedno lahko pride do tretje svetovne vojne, lahko oživlja neofašizem, kot to vidimo v Italiji, lahko se v določenem trenutku tudi nam dogodi, da določena sila zasede del našega teritorija v trenutku, ko bo svetovna politika nestabilna. Zato ne moremo imeti v sedanjih svetovnih sistem, ki je res boljši od vseh dosedanjih, ta trenutek nikakršnega slepega zaupanja. To pa zahteva še posebno intenzivno moralno politično in menedžersko delovanje vseh naprednih sil v velikih in v malih narodih po vsem svetu.

Lahko bi upodobili celotne svetovne razmere približno takole: človeštvo je prvič po 10.000 letih prilezlo s težavo v prvi gorski bivak miru in svobode; toda do prvega pravega vrha zgodovine, kjer bodo demontirani ali vsaj nadzirani veliki monopoli, je še zelo daleč; nad nami so še številni preteči plazovi, ki nas lahko vsak trenutek zopet pokopljejo in potisnejo celo pod izhodiščno točko.

Torej: človeštvo se nahaja na najbolj izrazitem svetovnozgodovinskem razpotju v vsej zgodovini. Prvič v dolgi zgodovini je res mogoče, da bi človeštvo živelo nekoliko boljše, da bi bil mir nekoliko močnejši nad vojno, normalno življenje nekoliko močnejše nad razdiralnostjo in destruktivnostjo. Toda ta možnost je izrazito začetna, samo nekoliko prevladuje v tem trenutku in ogromne neobrzdane sile vsak trenutek čakajo, da bi jo zrušile. Zato bi se res splačalo boriti z vsemi silami: za ohranitev novega trenutka. So realne možnosti, da bi bilo bolje, in te možnosti so ogrožene. Vladajoče skupine inteligence pa zaradi svojega abstrakcionizma, zaradi napačne filozofije in metodologije, ostajajo popolnoma nemočne v teh pretresljivih enkratnih svetovnih razmerah.

Nujno bi bilo reči tudi naslednje. V Evropi je prišlo do zelo pomembnih, skoraj najbolj pomembnih premikov. Namreč, v Evropi so bili najbolj zaostreni odnosi vse do druge polovice 20. stoletja. Tu sta nastali dve svetovni vojni, tu je bil izvor stalinizma, tu je bil izvor fašizma, tu je bil izvor kolonializma.

V Evropi pa so se tudi dogodile največje spremembe, ki se zlasti kažejo v novem odnosu med premaganci in zmagovalci. Med premaganci in zmagovalci je prišlo do sprave, ki je prinesla tako visoke kvalitete, kot še nikoli v zgodovini. Najpomembnejše v evropski spravi niso kakšne skupne deklaracije, niti ni glavna kakšna delitev interesnih sfer, kar je bila prejšnja politika, niti niso glavni nekdanji skupni evropski pohodi v osvajanje sveta. Glavno v zahodnoevropski spravi med poraženci, nevtralci in zmagovalci so višje, obenem pa zelo realne vrednote, vrednote, ki živijo v znatni meri v družbeni zavesti, še bolj pa je pomembno, da živijo v družbenem življenju ljudi. To je lahko najboljši model za slovensko spravo. Nikoli ni glavno vprašanje sprave, ali bodo politični vrhovi ene in druge strani natančno določili, kakšna je bila na milimeter krivica enih ali drugih v drugi svetovni vojni, ampak je glavni uspeh sprave to, da že zelo dolgo v Sloveniji vsi nevtralci, zmagovalci in poraženci živijo v istih vrednotah, kot so

npr. precejšen gospodarski napredek Slovenije, odprte meje, ki jih vsi uporabljamo, sistem socialnega varstva, ki ga vsi uporabljamo, sistem šolstva, ki ga vsi uporabljamo. S tem je že zdavnaj dosežena najbolj optimalna sprava v Sloveniji in v Evropi.

Te nove vrednote, ki v Evropi realno živijo, združujejo zmagovalce in premagance kot enake udeležence v bistveno višji kvaliteti življenja kot kdajkoli v evropski tritisočletni zgodovini. To je 50 let popolnega miru v Evropi, to je evropska socialna in pravna država, to je evropski ekonomski napredek, to je enakopravnost narodov pri nastajanju nove zahodne Evrope. Vsi vemo, da ni bilo nobenega bombardiranja Beograda ali podobnega v graditvi sedanje zahodne Evrope, če manjši narodi niso hoteli tja. Ko ni hotela Norveška, ni bilo nobenih sankcij; enako, ko ni hotela Danska. To novo nastajanje Evrope doslej ni vsebovalo res nobenega mednacionalnega in socialnega nasilja. Res so v zahodni Evropi določena nacionalna trenja, vendar so prav vsa podedovana iz prejšnjega razvoja v Franciji, na Irskem in podobno, ne pa iz sedanjih časov. Pomembna nova evropska vrednota je tudi zgodovinski kompromis med delom in kapitalom v tem smislu, da je bil zlasti po letu 1950 v Evropi (in delno tudi drugje v svetu) kapital pripravljen zaradi svojih lastnih dolgoročnih interesov razumno odstopati od znatnega dela svojega profita, kar je njegovo glavno bistvo. Znaten del profita zajema socialna država s progresivnimi in drugimi davki do 40 odstotkov in od tega se potem približno 20-30 odstotkov deli v socialno državo in podobne namene. Ta zgodovinski kompromis popravlja položaj nižjih slojev. Zato so v Evropi v še večji meri uresničene človekove pravice.

Seveda pa s tem niti najmanj ne zanikam vseh sedanjih evropskih problemov: razmeroma velika nezaposlenost, v Evropi in v svetu še ni zgrajena nova urbana kultura, vlada zelo vulgarno potrošništvo, realna je nevarnost, da pride do uničenja okolja v južni Evropi morda že v naslednjih sto letih in v Evropi je prisotna enaka labilnost sistema, kot je labilen ves novi svetovni sistem. Zato so potrebni izredni napor, da bi taka Evropa obstala. Vojsna na Balkanu je pokazala, da tudi Evropa lahko pade hitro nazaj, saj so nekateri vplivni politiki v Evropi v času balkanske vojne že začeli zastopati tezo, da naj bi se priznala pravica agresorja na osvojitve. To pa je povratek na staro politiko sile, ki bi lahko spet zrušila svet in Evropo. Postopki nekaterih politikov proti Sloveniji, ki naj bi se kot prva majhna dežela odpovedala pravicam, da v Evropo vstopa po popolnoma enakih tirihi kot vse druge dežele, so izrazito nevarni, ker oživljajo možnost ponovnega pritiska na majhne evropske države, možnost delitve sfer med velikimi evropskimi državami in podobno.

Lahko bi navajal še druge vzroke, ki so se združili v rezultat, da je nastala nova svetovna zgodovinska situacija, pri katerih pa vas ne bom zadrževal.

Zahvalil bi se razpravljalcem za objektivni in resen pristop k mojemu delu. Tu ni šlo za nikakršno površno hvalo ali površno kritiko. Kratka, vendar kvalitetna razprava je pokazala, kako ogromne praznine so zijale v svetovnem družboslovju in svetovni filozofiji, ker sta se družboslovje in filozofija v veliki meri fragmentizirala, ker sta bila v veliki meri samo abstrakcionistična in zato nesposobna zajeti te gigantske procese, o katerih je govoril tudi Osolnik, te zapletene svetovne vzročne povezave, ko prihajajo vrednote antifašizma do nas na zelo posredne načine, ko vrednote antifašizma dobivajo nove, zelo drugačne oblike in ko ne nosijo več na čelu rdeče zvezde, ampak se pojavljajo pod drugimi imeni, ali kot socialna država, ali kot svetovni mir, ali kot vsebinska demokracija. Ta posredna vzročna zveza od daljne zmage antifašizma, ta zapletena vzročna zveza velikih podzemnih tokov in velikih zgodovinskih ovinkov do sodobnih vrednot, ki pa ni prekinjena in ki res šele danes izrazito predstavlja nekaj oblikovano novega, ta vzročna zveza v svetovni zgodovini, filozofiji ter družboslovju sploh še ni obdelana. Res paradoksalno: tistega novega, ki se najbolj resnično dogaja in ki je naj-

bolj opazno in veliko - tega ne vidijo, ker ni sintetičnega makro pogleda, ker ni sintetičnega pogleda na velika dogajanja. Nič ni narobe, če sociologija in druge vede delajo drobne empirične raziskave, ki jih potrebujejo gospodarstveniki, politiki in drugi. To je potrebno. Napaka pa je, da je odsotna temeljita in uspešna znanstvena makro raziskava, ki bi odkrila, na kakšen način se zelo različni gospodarski in socialni tokovi, idejni in politični tokovi ter mednarodni tokovi med seboj prepletajo, na kakšen način se združujejo in na kakšen način ustvarjajo ti veliki tokovi nove svetovne rezultate, ki so že kar veličastni pred nami. Zaradi teh znanstvenih praznin sodobno človeštvo sploh nima zavesti o samem sebi.

Zanimivo pa je, da človeštvo nima zavesti o samem sebi danes, ko je stanje sorazmerno boljše kot kdajkoli v vsej zgodovini, čeprav že jutri lahko zopet nizko pademo. Niti te zavesti nimamo, da smo prvič v pisani zgodovini pred izjemno možnostjo, ki bo morda izbrana in ki ni prav nič gotova, pa zato zahteva skrajno kvalitetni napor - pred možnostjo, da nastane boljše človeštvo. Nikakor ne bo to človeštvo brez notranjih nasprotij, brez nihanj, brez kriz, temveč samo človeštvo, v katerem bi se lahko začela postopna stoletna, dvestoletna demontaža ali vsaj pluralističen nadzor ogromnih nasilniških vojaških aparatov in ogromnih policijskih struktur v svetu - in tedaj ko bodo potrebni samo majhni vojaški in policijski odredi. Vsi ti, pa tudi ogromni gospodarski tajni potenciali naj pridejo pod nadzor ljudi; brez tega nadzora bo seveda svet še vedno ogrožen, tudi z možnostjo tretje svetovne vojne. Vsi mi se zavedamo, da v vsaki veliki državi na svetu obstajajo gigantski in nenadzorovani potenciali, ki lahko podivjajo. Nič čudnega ne bi bilo, če bi kdo začel čez nekaj desetletij s tretjo svetovno vojno. Vendar je danes izjemen realni trenutek, ko bi se lahko začela mednarodni demokratični nadzor širiti. S "socializmom" ne razumemo, da moramo poddržati vse majhne trgovnice ali ves privatni kapital, ampak gre za vprašanje: ali bomo v korist miru in eksistence človeštva ta realni nadzor, ki ga že imamo deloma v Združenih narodih in deloma v političnem pluralizmu, še naprej kvaliteto okrepili.

O tem res svetlem in skrajno napetem trenutku svetovne zgodovine svetovna znanost in filozofija skoraj nič ne vesta, ker se ukvarjata s popolnoma drugimi, drobnimi načini mišljenja, s takimi preprostimi formulami: če bomo imeli večstrankarski sistem, bo vse rešeno, rešeno bo vprašanje demokracije, gospodarskega razvoja, vprašanje svobode, nacionalno vprašanje in tako naprej. To pa je, kot je povedal tovariš Osolnik, velika naivnost, že če bežno pogledamo vso dosedanjo evropsko in svetovno zgodovino.

Danes je res veliki zgodovinski trenutek, o katerem bi se kazalo skrajno zavzeto razpravljati in ob katerem bi se lahko napredni intelektualci sveta zavzeto in kvaliteto angažirali. Vendar številni intelektualci ob tem zgodovinskem razpotju dremlejo, ker ga ne poznajo in ker se ne zavedajo, v čem je bistvo tega trenutka. Ne zanikam, da imamo ogromno število zelo sposobnih in koristnih intelektualcev, ki vedo veliko več kot jaz o raznih specialnih področjih, kot so na primer finance, šolstvo in zdravstvo, ki so družbeno pomembna, vendar so to strokovnjaki za posamezna področja. Ni pa sinteze, ni združenega pogleda na vse tokove in na bistvo zgodovinskega trenutka, ki lahko nastane samo s takšno sintezo.

Zahvaljujem se za udeležbo.

Lahko bi rekli, da nas je bilo malo, bili pa smo kvalitetni.

Popravki:

V članku Vojana Rusa:

Ali se etika nujno spreminja z režimom,

ki je bil objavljen v Anthroposu, št. 5-6, 1996, so naslednji popravki:

Str. 220, vrsta 19. odzgoraj: namesto "ki so nastali" mora biti "ki niso nastali"

Str. 226, 10. vrsta odspodaj: namesto "našteti" mora biti "nešteti"

Str. 226, 6. vrsta pdspodaj: namesto "ne bi bilo" mora biti "naj bi bilo"

Z ozirom na dejstvo, da izvira likovna umetnost iz dveh povezanih predpostavk, tj. iz likovnikove želje, da izrazi določeno duhovno vsebino na likovni način (ekspresivno-informativni moment) in iz hkratne nuje, da to stori s produkcijo tej vsebini ekvivalentne čutne in prostorske likovne forme (produktivno-formativni moment), imajo likovne umetnine - grobo gledano - dva karakteristična semantična nivoja: referencialnega in (ob)likovnega oz. formalnega. S prvim usmerjajo pozornost na označevane (emocionalne, ikono-grafske, simbolične ipd.) vsebine, z drugim na domiselnost in morfološko kompleksnost form, v katerih so likovno izražene. Ali preprosteje: referencialni nivo likovnega sporočila odgovarja na vprašanje "KAK je likovno izraženo oz. predstavljen?", formalni pa na vprašanje "KAKO likovno inventivno in kompleksno je to storjeno?". Nalčino danes ni sporno, da sta oba omenjena semantična nivoja, enako kot ontološki predpostavki, iz katerih izhajata, medsebojno povezana. S hermenevitičnega stališča manj jasno pa je, kakšna je narava njune povezanosti in kakšne (operacionalne in praktične) konsekvence ima ta narava za doživljanje in razumevanje likovnih umetnin.

↓

Prav to vprašanje pa je tisto, ki se mu na temelju empiričnih primerov iz starejše in sodobne umetnosti prvenstveno posveča avtor pričujoče razprave. Z drugimi besedami to pomeni, da skuša avtor na novo in v preverljivi obliki premisliti stari in dožvedno že popolnoma izžeto vprašanje odnosa med formo in vsebino v umetnosti. Razlog za ta ponovni premislek je dejstvo, da je od dveh ravni (referencialne in formalne), na kateri lahko logično razdelimo likovno eksistenco, v likovni hermenevtiki - neglede na deklarativno izraženo pomenbost in povezanost obeh - še vedno daleč največji poudarek namenjen referencialni ravni.

Znanosti, ki se ukvarjajo z likovno umetnostjo, se z njo ukvarjajo predvsem kot z informativno dejavnostjo (vsebina), veliko manj, če sploh, pa kot s formativno dejavnostjo (forma). V njej jih zanima človek v prvi vrsti kot homo narrator oz. homo komunikator, zelo malo in zgolj obrobno pa kot homo faber oz. homo poeticus (v izvirnem grškem pomenu: od glagola poiein = delati, proizvajati, ustvarjati). Avtor na konkretnih primerih pokaže, da je s stališča likovne stvarnosti takla raziskovalno-hermenevitična reduktibilnost ne le logično vprašljiva, ampak predvsem fenomenološko docela neutemeljena, saj insuficienca poetičnega deformira ravno bistvo likovnega fenomena, in sicer tako bistvo likovnega uspeha kot bistvo osebnega likovnega doživetja. Bistvo likovne produkcije je namreč ravno to, da v njej homo faber (= poeticus) dopolnjuje homo sapiensa na ta način, da mu ničesar ne odvzema, ampak mu dodaja pomembno dimenzijo vstopanja v stvarni svet, se pravi dimenzijo nepo-

stredne praktične verifikacije duhovnih spoznanj in dimenzijo konstruktivnega (pre)oblikovanja tega sveta. V umetniški produkciji med tematskim in formalnim, dokazuje avtor, ne obstaja le neka, sicer najna, a inertna kohabitacija, ampak neogibno funkcionalno sodelovanje in soodvisnost, ki bi jo na metafizični ravni bilo mogoče primerjati s konstrukcijo elipse, ki jo družno oblikujeta dve sodelujoči žarišči.

Ostrednje mesto v razpravi posveti avtor (s)likovno dokumentiranemu analitičnemu raziskovanju oblik tega funkcionalnega sodelovanja. Temeljne rezultate raziskovanja pa bi bilo mogoče stimiti v naslednjih štirih ugotovitvah: 1. da je formalni oz. poetski sloj - ne le eksistencialno ampak tudi funkcionalno - temeljni (čeprav ne edini NB!) sloj likovne semantike, zaradi česar je v likovno umetnost smotno vstopiti samo skozi njega; 2. da v likovni umetnosti, ki izraša iz radikalne drugačnosti signifikata in signifikanta, ne gre za preprosto oblikovno ponazarjanje "že izgotovljenih" duhovnih vsebin oz. izkuscev, ampak za njihovo razvijanje in verifikacijo s pomočjo likovnih artikulacijskih postopkov in strategij; 3. da ima v skladu s tem umetniška artikulacija neizpodbitne semantične konsekvence; in 4. da likovne forme niso samo zbirke ekscentričnih oblik in bolj ali manj atraktivnih barv, čeprav se nam velikokrat predstavljajo ravno na tak način, ampak sistemi takih oblik in barv s sebi lastno prostorsko gramatiko, torej možni modeli poetske organizacije in razumevanja prostora.

UDC 7.01
JOZEF MUHOVIĆ
ON THE SEMANTICS OF THE ARTISTIC. SOME ANALYTICAL
EXAMPLES

In view of the fact that fine art stems from two interlinked presuppositions, the artistic desire to express certain spiritual contents in an artistic way (expressive-informative aspect) and the simultaneous necessity to do this through the production of sensual and spatial forms, being the artistic equivalent of such contents (productive-formative aspect), works of art have, generally speaking, two characteristic semantic levels: a referential and an artistic-formative or formal level. The first directs attention to the signified (iconological, iconographic, symbolic, etc.) contents, while the second reveals the imaginative powers of the artist and the morphological complexity of forms, which are the artistically articulated double of the signified. Or, to put it more simply: the referential level of an artistic message answers the question "WHAT is artistically expressed or presented?", while the formal level answers the question "HOW inventively and complexly is this done?". Today it is generally not disputable that the said two semantic levels are interlinked in the same way as the ontological presuppositions from which they stem. However, from the hermeneutic

viewpoint, the nature of their interconnectiveness and its consequences (operational and practical) for experiencing and understanding works of art is less clear.

The presented contribution is primarily focused on this very question, which is dealt with by the author on the basis of empirical examples from pre-contemporary and contemporary art. In other words, the author attempts to enlighten that old and seemingly completely "exhausted" question of the relation between form and content in art in a new way and formulate a verifiable form of this relationship. The reason for such renewed contemplation is the fact that, of the two levels (referential and formal) into which artistic existence may be logically divided in artistic hermeneutics (irrespective of the declaratively recognized significance and interconnectiveness of the two), the greatest emphasis is still laid on the referential level.

The sciences that deal with fine art usually treat it as an informative activity (content), and much less frequently, if at all, as a formative activity (form). In studying fine art, science is above all interested in the human being as a homo narrator or homo communicator, and to a very small extent and only marginally as a homo faber or homo practicus (in the sense of the original meaning of the Greek verb *poiein* = to work, produce, create). On the basis of concrete examples, the author demonstrates that such scientific-hermeneutic reachability is not only logically questionable from the viewpoint of artistic creativity, but indeed phenomenologically unfounded, as the insufficiency the poetic

deforms the very essence of an artistic phenomenon (both the essence of artistic successfulness and the essence of personal artistic experience). The essence of artistic production lies precisely in the fact the homo faber (= poeticus) complements homo sapiens in that it takes nothing from him but gives him a significant additional dimension - entry into the real world, i.e. the dimension of direct practical verification of spiritual discoveries and the dimension of the constructive (re)formation of this world. The author proves that not only does a kind of inert, yet necessary, cohabitation exist between the thematic and the formal in artistic production, but that there is also an unavoidable functional cooperation and interdependence which, on a metaphorical level, could be compared to the structure of an ellipse formed by the joint action of two cooperating focal points.

The author devotes the central part of his discussion to the artistically (poetically) documented analytical study of the forms of functional cooperation. The main findings in his study may be summarized as follows: 1) the formal or poetic level is not only existentially, but also functionally, the fundamental (though not the only!) level of artistic semantics, which means that fine art can only be reasonably approached through it; 2) fine art, which stems from the radical contrast between the signifier and the signified, is not merely the formative interpretation of "already established" spiritual contents or experiencest is

their upgrading and verification with the help of artistic articulation processes and strategies; 3) accordingly, artistic articulation has incontestable semantic consequences; and 4) artistic forms are not only collections of eccentric forms and more or less attractive colours, although many times they do present themselves precisely in that way, but systems of forms and colours with their own unique spatial grammar, and therefore possible models of poetic organization and understanding of space.

UDK 1 Descartes R.
CVETKA TOŠIČ

RENE DESCARTES (1596-1650) SPECTATOR VITAE ET MUNDI

Prispevek razpravlja o naravi Descartesovega racionalizma, ki je naravnian tako teoretično kot praktično. Vita cartesiana izraža suverenost uma, s katerim je mogoče usmerjati in določati prakso. Praktično delovanje človeka je Descartes skušal utemeljiti etično, najprej s svojo zacasno, provizorično moralo. Pričujoči prispevek kaže na nekatere dileme med njegovo izdelano provizorično moralo in nameravano dokončno, definitivno moralo, ki je Descartes ni uspel izdelati.

UDK 17.504.03
BORUT OŠLJAJ

OSNOVE DIAFORIČNE ETIKE II.

V pričujoči študiji skušamo nadaljevati razvijanje osnovne 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 zaubiti, preloma v strukturi bivajočega ne moremo odmsliti, 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 neponojljiv). Ta meta-raven, razen 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.

UDK 1(38)-04*
FRANCI ZORE

GRŠKA SOFISTIKA KOT MOTIVACIJA ZA FILOZOFRANJE

Filozofija oziroma njen sofistčni "dub" v drugi polovici 5. stoletja pr. Kr. pomeni očitilen presokrat in je pravzaprav motivacija za nastanek tako imenovane klasične atenske filozofije Sokrata, Platona in Aristotela. V tem času prehoda med antičnim in klasičnim grštvom delujejo tako imenovani pozni "predsokratiki" (kot nadaljevalci zgodnjih sol), sofisti in tudi že Sokrat, ki ga imamo ponavadi za začetnika klasičnega obdobja antične grške filozofije.

Ceprav obstajajo med posameznimi filozofi tudi precejšnje razlike pa je mogoče pokazati tisto točko spremembe, tisto čiščilo, iz katere se je porodila klasična grška filozofija. Boj filozofije proti sofistiki je paradigmatično postavljen pri Platonu in rečemo lahko, da pomeni osnovo vsakega filozofiranja, ki moče samo zapadati v sofistiko.

UDK 159.955
MATJAZ POTRČ

FENOMENOLOGIJA IN KOGNITIVNA ZNANOST

Fenomenologija kot znanost o pojavih se navezuje na Brentanovo razumevanje intencionalnosti. Intencionalni predmeti so dostopni s posredovanjem psiholoških stanj. Pojavoslovje in kognitivna znanost sta obe zavezani spoznavanju. Predstave Brez Pravil so primer kognitivnega posplošenja konsekvencične računalniške arhitekture. Teorija Dveh Ravni je predlog nadaljnje razdelave te paradigme na fenomenoloških temeljih.

UDC 1(38)-04*
FRANCI ZORE
GREEK SOPHISTICS AS A MOTIVATION FOR PHILOSOPHISING

Philosophy, i.e. its Sophistic "spirit" in the second half of the 5th century BC, signifies a decisive turn and it was indeed the motivation for the appearance of the classical Athenian philosophy of Socrates, Plato and Aristotle. In this time of transition from the archaic to the classical Greek period, the late "pre-Socratics" (as continuers of early schools) and the Sophists were active, as well as Socrates, who is usually considered the beginner of the classical period of ancient Greek philosophy.

Even though philosophers differ among themselves to a degree, it is possible to identify that point of change, *k.* from which classical Greek philosophy was born. The struggle of philosophy against Sophism is paradigmatic in Plato and one could say that it represents the basis of every branch of philosophy that does not want to become Sophism.

UDC 159.935
MATIJAŽ POTRČ
PHENOMENOLOGY AND COGNITIVE SCIENCE

Phenomenology as the science of phenomena originates in Brentanian intentionality. Intentional objects are accessible through psychological states. Both phenomenology and cognitive science have to do with knowledge. Representations Without Rules paradigm cognitively generalizes the connectionist computational architecture. Two Levels Theory is the phenomenologistically based elaboration of this paradigm.

UDC 1 Descartes R.
ČIETKA TOH
RENE DESCARTES (1596-1650) SPECTATOR VITAE ET MUNDI

Der Beitrag befaßt sich mit der Natur des Cartesischen Rationalismus, der sowohl theoretisch als auch praktisch ausgerichtet ist. *Vita cartesiana* dreht sich die Souveränität der Vernunft aus, mit der die Praxis gelenkt und bestimmt wird. Descartes hat versucht, das praktische Verhalten des Menschen ethisch zu begründen, zunächst mit seiner vorläufigen, provisorischen Moral. Der vorliegende Aufsatz weist auf einige Dilemmas zwischen seiner ausgearbeiteten provisorischen Moral und der intendierten endgültigen, definitiven Moral hin, die Descartes jedoch nicht zu Ende führen konnte.

UDC 17.504.03
ROBERT OŠTAJ
DIE GRUNDLAGEN EINER DIAPHORISCHEN ETHIK II.

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 laßt, 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 faßt sein 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), wiederrecht werden. Und diese Meta-Ebene, Ebene der kuenstlich-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.

UDK 573.2
IGOR JERMAN
KONTINUITETA ŽIVIH BITNOSTI GLEDE NA TRADICIONALNO
IN KVANTNO BIOLOGIJO

Eден најvećjih problemov sodobne teoreticne biologije je problem osnovne bitnosti, ki si s svojim zmagovanjem v boju za obstanek zagotavlja kontinuiteto. V biologiji je praksa pokazala, da taki bitnosti priznavamo sredično mesto, medtem ko so druge bitnosti v njeni "službi". Organizem nima kontinuitete, zato ne more funkcionirati kot osnovna biološka bitnost. V uveljavljeni biologiji kot osrednja bitnost s potencialno neskončno kontinuiteto nastopa sebični gen. Ta koncept se zdi na površju povsem ustrezen, toda pri podrobnejšem pregledu pokaže vrsto semantičnih in celo logičnih pomanjkljivosti. Bolj primeren od njega je koncept organskega polja, ki so ga najprej predpostavili organizisti in kasneje dejansko odkrili biofiziki. Polje deluje v smislu formalnega aristoteliskega vzroka in kaže značilnosti vrstne specifičnosti, dolgoročne kontinuitete, univerzalnosti v biosferi, avtonomnosti in življenja. S temi značilnostmi zelo dobro ustreza pogojem biološke bitnosti, ki dejansko preživi borbo za obstanek, kjer tudi uspešni organizmi na koncu neizbežno umrejo.

UDK 373.5.035
ALOŽIJA ŽIDAN
O UČENCEM RAZVOJU SAMOIZOBRAŽEVALNE KULTURE V
DRUŽBOSLOVIJU

Spreminjanje družbenih razmer zahteva pridobivanje novega znanja. Avtorica meni, da je spoznavanje družboslovnih vsebin za učenca smiselno le, če ga te spodbudijo k samozobrazovanju, ki se kaže predvsem v stalnem spreminjanju periodičnega tiska in drugih množičnih občil ter knjižnih novosti na tem področju. Prav tako meni, da morajo učitelji družboslovja nameniti večjo pozornost samozobrazovalni didaktizaciji. Učitelji družboslovja bi morali postati akcijski raziskovalci.

UDK 37.04.0316.6
DARJA KORAL PALČIČ
PISKUS RAZLAŽE DEJAVNIKOV UČNE USPEŠNOSTI SKOZI
ERIKSONOVO TEORIJU PSIHOSOCIALNEGA RAZVOJA

Članek poskuša ovrednotiti dinamiko povezanosti med učno uspešnostjo in samopodobo z vidika Eriksonove teorije psihosocialnega razvoja. V uvodu se loteva razlage učne uspešnosti z vidika objektivne in subjektivne oziroma psihološke dimenzije, nato pa prehaja na Eriksonovo razumevanje psihosocialnega razvoja. Pri tem poudarja posebno pomnost razvojnim konfliktom in oblikovanju identitete. V nadaljevanju prikazuje raziskavo, v kateri je sodelovalo 230 različno uspešnih mladostnikov iz Slovenije in Francije, in odgovorjalo na vprašalnike v zvezi s samopodobo in njihovimi osebnostnimi lastnostmi. Rezultati kažejo, da je kar nekaj področij samopodobe, v katerih se nizko uspešni učenci - ne glede na nacionalnost - razlikujejo od srednje, še posebej pa od visoko uspešnih učencev. Na koncu skusa prispelke razloži ali bolj spekulirati o morebitnih povezavah učne uspešnosti in samopodobe z vidika teorije psihosocialnega razvoja.

UDK 159.98.373.2-051
ZDENKA ZALOKAR DIVJAK
OSEBNOST VZGOJITELJA Z VIDIKA LOGOTERAPIJE

Raziskava temelji na teoretičnih izhodiščih eksistencialne analize oziroma logoterapije, katere avtor je Viktor E. Frankl. V raziskavi smo želeli ugotoviti, v kolikšni meri je življenje vzgojiteljic izpolnjeno z življenjskim smislom in pomeni po tej strani dobro osnovo za duševno zdravje, pozitivni odnos do življenja in smiselno orientacijo, ki prinaša eksistencialno varnost, ali pa je na drugi strani ogroženo in vodi do eksistencialne frustracije, eksistencialnega vakuumu, vse do brezsmiselnega življenja.

V prvem delu empirične raziskave smo ugotavljali strukturo spremenljivk, ki menijo občutja življenjske smiselnosti in nekatere druge relevantne osebnostne spremenljivke. Poleg tega smo skušali s pomočjo ustreznih statističnih analiz ugotovljati tudi razlike, do katerih pride zaradi logoterapevtske obravnave. Naslednje vprašanje, ki nas je zanimalo, je bila povezava logo-testa in njegovih postavk s populacijo eksperimentalnih skupin, s starostjo in stopnjo izobrazbe. Vse omenjene povezave so statistično pomembne. Drugi del raziskave je prikazal pleteno logoterapevtsko obravnavo.

Namen dela skupine - uresničiti možnosti smiselne preventivne obravnave v orientaciji življenjskega sloga - je gotovo dosežen. V mislih moramo imeti samo število otrok, ki gredo "skoz roke" vsake vzgojiteljice.

UDC 37.04.316.6
DARJA KORAL PALČIČ
ATTEMPT SUCSESS AT SCHOOL WITH ERIKSON'S THEORY OF
PSYCHO-SOCIAL DEVELOPEMENT

The article attempts to illuminate the dynamics of interrelation between success at school and self-*image* from the perspective of Erikson's theory of psycho-social development. The introduction explains success at school from the perspective of the objective and the subjective (i.e. the psychological dimension) and then proceeds with Erikson's understanding of psycho-social development. Special attention is paid to developmental conflicts and the shaping of identity. The next part presents the research in which 230 young people from Slovenia and France with different levels of success at school participated. Participants filled in the questionnaires relating to self-*image* and their personal characteristics. Results show that there are several areas of self-*image* in which students with low levels of success at school - regardless of nationality - differ from medium successful and particularly highly successful students. Finally, the article attempts to explain, or rather speculate about, the possible relation between success at school and self-*image* from the perspective of the theory of psycho-social development.

UDC 159.98:373.2:051
ZDENKA ZALOKAR DIVJAK
PRE-SCHOOL TEACHERS PERSONALITY FROM THE VIEWPOINT
OF LOGOTHERAPY

The research is based on the theoretical starting point of existential analysis, resp. logotherapy, the author of which is Viktor E. Frankl. With this research we wanted to find out to what extent the meaning of the life of pre-school teachers is fulfilled. The fulfillment of this meaning is a good basis for the mental health, positive relations towards life, and a meaningful orientation which brings existential security or, by contrast, life is endangered, which leads to existential frustration, an existential vacuum, and in the end to a life without meaning.

In the first part of the empirical research we tried to define the structure of variables that measure the feelings of the meaning of life, as well as some other relevant personality variables. We also tried, with the help of corresponding statistic analyses, to define the differences which appear due to the logotherapeutical treatment. The next question we were interested in was connection of the Logo-test and its items with the experimental population groups, their age and educational level. All these connections are statistically important. In the second part of the research a five-year logotherapeutical treatment is described.

The intention of the group's work - to realize the possibilities of meaningful preventive treatment within life style - has certainly been achieved. We have to think only about the number of children that "go through the hands" of a teacher.

UDC 573.2
KOR JERMAN
CONTINUITY OF LIVING ENTITIES ACCORDING TO
TRADITIONAL AND QUANTUM BIOLOGY

One of the basic questions of modern theoretical biology is the problem of the continuity of living entities, namely who really survives the struggle for life. The notion concerning this entity is the crux or pivot of any theoretical biology. In orthodox biological theories the continuous entity is the (selfish) gene. The selfish gene concept is perfect at first glance but it has many logical and even ontological flaws. More suitable is the concept of the organismic field, first introduced as an idea by structuralists and then discovered by biophysicists. This field works more as a formal than as an efficient cause and shows the characteristics of species specificity, long-term continuity, universality, autonomy and life. It thus corresponds most perfectly to the conditions for the biological entity that really survives the battle for life.

UDC 373.5.035
ALOJZIJA ŽIDAN
ON THE STUDENTS DEVELOPMENT OF A CULTURE OF SELF-
EDUCATION IN THE SOCIAL SCIENCES

The changing social environment dictates acquisition of new knowledge. The author believes that familiarising a student with the subject - matter in social sciences makes sense only if it stimulates the student to start educating himself independently, which means starting to keep up with periodicals, new book issues and other mass media related to this field. Social science teachers should become action-researchers.

Zanimanje za raziskovanje osebnostne strukture ni imanentno le psihologiji. Zgodovina filozofije dokazuje, da so ta vprašanja vznemirjala mislece že v Antiki. Pozneje so se z njimi ukvarjali zlasti novoveški filozofi, aktualna pa so vse do današnjih dni. Nič čudnega torej, če tudi v psihologiji vse renomirane teorije in šole pričenejajo ravno s tovrstnimi tolmachenji. Krucialni sta dve vprašanji, ki zadevata epistemološke temelje psihološke znanosti: 1) Ali lahko z različnih teoretskih pozicij pojasnimo genezo osebnosti? 2) Ali sta struktura in dinamika dva vidika ene stvarnosti? Koncept pričujoče raziskave je odprt za obe podmeni. Pri raziskovanju vplivov starosti, spola in kraja bivanja na oblikovanje osebnosti smo sicer pojmovno izhajali iz osnovnih postulatov psihosanalitične metapsihologije - osebnostnih instanc Ega, Superega in lida, ki pa jih lahko pojmujeemo kot prototipe samopodobe, izvira juče iz kognitivnih shem. Gre namreč za realne, idealizirane in zanikovane vidike naše duševnosti, za najbolj splošne kategorije, ki jih dandanes odkrivamo s povsem drugačnimi metodološkimi procedurami, kot je to nekdanj počela psihanaliza. Ob tem se ne moremo izogniti vtisu, da so tovrstne kategorije morda v tesni zvezi z vred-

notami psameznika, da gre torej za preplet strukture in dinamike osebnosti. Zakonitosti geneze osebnostne strukture smo skušali preučevati s pomočjo treh instrumentov - znanega testa IES, avtorjev Dombrosa in Slobina, in dveh preizkušenj, koncipiranih z lastnimi močmi (IZBOR SLIKE, LOKALIZACIJA). Rezultate raziskave lahko strememo v naslednjem stavku: osebnostna integritetnost oziroma razvojne komponente Ega s starostjo evidentno narasta in je pri dečkih v primerjavi z deklicami ter pri meščanih za razliko od vaščanov nekoliko bolj izražena. Če prvo univerzalno zakonitost razumemo kot posledico delovanja maturacije, je pri ostalih dveh NV prave vzroke sila težko identificirati. Dovolj razumna se zdi interpretacija v zvezi s kulturno naravnostjo, ki bi bolj ustrezala osebnosti strukturi (in dinamiki!) le določenege dela populacije (prebivalci v mestih, osebe moškega spola). Govorimo seveda o postinsiderni družbi, z neizbranimi sledovi zastarele karizmatične mehanicistične doktrine in z njej pripadajočim spletom družbenih funkcij in institucij kot odločujočim oblikovalcem osebnosti.

Zametek sebstva se oblikuje že zelo zgodaj. V prvi fazi zgodnjega otroštva ga nakazuje samoorganizirana biološka aktivnost novorojenca. Opazna je tudi precejšnja socialna občutljivost. V naslednji razvojni fazi otrok že občuti samega sebe kot subjekta lastne dejavnosti. Zelo pomembne so reakcije socialnega okolja na njegova dejanja. Odločilno vlogo imata predvsem komunikacija in sodelovanje z materjo. V tretji fazi zgodnjega otroštva začne otrok jasno razlikovati med seboj in drugimi. To je nujen pogoj za samorefleksijo in pojav sebstva kot objekta.

V srednjem in poznem otrostvu se razvoj sebstva nadaljuje. V predšolskem obdobju se razvije nerazčlenjeno impulzivno sebstvo. Sledi mu razvoj oportunističnega sebstva, ki sovpada z otrokovo socializacijo in akulturacijo. V tem obdobju je priznavanje otrokove samostojnosti in kompetence odločilnega pomena za nadaljnji razvoj sebstva.

The origin of the self is formed very early. In the first phase of early childhood it is determined by the self-organized biological activity of the newborn. A pretty considerable social sensitivity is notable, as well. In the next developmental phase the child experiences himself as the subject of his own activity. The reactions of the social environment to his acts are very important. Communication and cooperation with the mother are of decisive importance. The third phase of early childhood is characterized by a clear differentiation between oneself and others. This is considered a necessary condition for self-reflection and the appearance of "self-as-object".

Self development is continued in middle and late childhood. In the pre-school period the undifferentiated, impulsive self is formed. This is followed by the formation of the opportunistic self, which coincides with the child's socialization and acculturation. The acknowledgement of the child's autonomy and competence is decisive for further self-development.

Interest in the study of personality structure is not inherent to psychology alone. The history of philosophy proves that these issues intrigued the ancient philosophers, too. After that it was the post-medieval philosophers in the first place who studied these issues and they have remained topical. It is no wonder, then, that all renowned psychological theories and schools began with exactly this kind of interpretation. Two questions relating to the epistemological basis of psychology are crucial: 1) Can the genesis of personality be explained from various theoretical positions? 2) Are the structure and dynamics two aspects of one and the same reality? The concept of this research leaves the door open to both hypotheses. When studying the influence of age, sex and place on the shaping of personality we indeed proceed, that is to say conceptually, from the fundamental postulates of psychoanalytic meta-psychology - the personal instances of ego, superego and id, which can be understood as the prototypes of self-image which originate from cognitive schemes. These are the realistic, idealised and deified aspects of our spirituality, the most general categories which are nowadays exposed using quite different methodological procedures to

those once used by psychoanalysis. In doing this, one cannot avoid the impression that these types of categories might be in close relation with the values of an individual, or in other words, that we are here dealing with the interlacing of the structure and dynamics of personality. We try to understand the laws of the genesis of personality structure using three instruments: the well-known IES test by Dombros and Slobin, and two tests that we conceptualised ourselves (THE CHOICE OF PICTURE, LOCALISATION). The results of the research can be summarised in one sentence: personal integrity, i.e. the development of the ego component, increases demonstrably with age and is somewhat more prominent in boys in comparison with girls and in city populations in comparison with village populations. If the first universal law is understood as the consequence of maturation, the reasons for the other two NVs are extremely difficult to identify. The explanation related to cultural attitudes which would more suit the personal structure (and dynamics!) of a certain part of the population (city population, male population) appear sufficiently rational. Of course, we speak here about postmodern society, which shows the unavoidable traces of outdated Cartesian mechanistic doctrine, and the accompanying network of social functions and institutions which play the crucial role in the shaping of personality.

