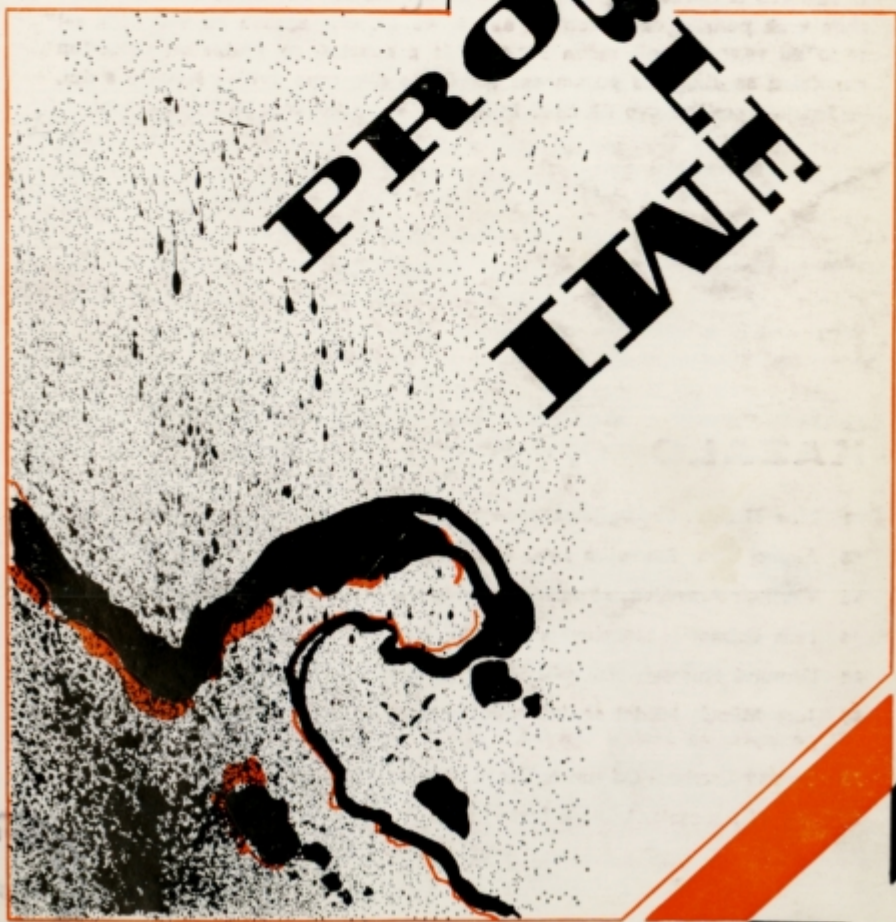


RAZPRAVE

Problemi, št. 110, februar 1972, letnik X

PROBLEMI





RAZPRAVE

Problemi, št. 110, februar 1972, letnik X

Glavni urednik Spomenka Hribar, odgovorni urednik Slavoj Žižek, tajnik uredništva Andrej Medved, lektor Zoja Močnik, korektor Tomaž Kralj, likovni urednik Tomo Podgornik.

Uredniški odbor: Vladimir Arzenšek, Spomenka Hribar, Lev Kreft, Matjaž Maček, Andrej Medved, Rastko Močnik, Milan Pintar, Braco Rotar, Ivo Urbančič in Slavoj Žižek.

Uredništvo in uprava: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20-487. Tajnik uredništva posluje vsak ponedeljek in četrtek od 10. do 13. ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30. Tekoči račun 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 50 din, cena posamezne številke 5 din, cena dvojne številke 8 din.

Izdajata predsedstvo RK ZMS in IO ZŠJ. Tiska tiskarna PTT v Ljubljani.

KAZALO

- 1 Tine Hribar: Teologija revolucije
- 18 Andrej Kirn: Razvoj in kriza novoveške znanosti
- 32 Vladimir Arzenšek: »Konfliktni model« in struktura jugoslovanske družbe
- 44 Ivan Urbančič: Marginalije o filozofskih meditacijah
- 52 Edmund Husserl: Kartezijanske meditacije
- 66 Jure Mikuž: Model srednjeveškega kulturnega prostora; perceptualna analiza slovenske gotske podružnične cerkve
- 75 Roland Barthes: Od umetniškega dela do teksta
- 80 Michel Foucault: Izjavna funkcija

Tine Hribar:

TEOLOGIJA REVOLUCIJE

Prevladujočo naravnost najnovejše tako katoliške kot protestantske teologije, ki se med seboj tudi vse tesneje povezujeta, ameriški teolog H. Cox na kratko takole zariše: »Večkrat sem pomislil na to, kako drugačna bi bila danes teologija, če naš sogovornik v zadnjih dvajsetih letih ne bi bil Martin Heidegger, temveč Ernst Bloch. Bi nam tedaj tudi tako krvavo nujno kakor danes manjkala teološka socialna etika? Bi nam bila revolucija, ki spreminja tretji svet in v naših ameriških mestih neti požar, prav tako strašno tuja? Bi tedaj rabili katarzo Bog-je-mrtev-teologije?¹ Bi tedaj v zadnjih letih začeto prestavljanje cerkvene premičnine akceptirali kot zaresno obnovo Cerkve? Ali pa bi vzpostavili teologijo, ki ne bi bila le retorično radikalna, temveč radikalna v svojem učinkovanju na svet?«² Novi teologiji ne gre predvsem za teorijo, temveč za praktični učinek, za spreminjanje sveta.

V navedenih Coxovih vprašanjih in implicitnih stališčih so vse temeljne poteze najnovejše teologije, namreč teologije, ki danes postaja večinska s tem, da pridobiva povojne generacije kristjanov in teologov. V tej teologiji gre za:

1. odklonitev dolgotrajnega vpliva Heideggra na teologijo,
2. zavrnitev tako ali drugače razumljene transcendentalnosti in eksistencialnosti, ki sta vezani na Heideggra,
3. zaobrnitev h konkretnim problemom človeka in s tem sveta, radikalna zaobrnitev k eksistenčnim problemom človeka in ne več k njegovemu eksistencialnemu bistvu,
4. iz zaobrnitve h konkretnemu človeku in k njegovi konkretni zgodovini izhajajoče hotenje po spreminjanju obstoječega sveta,
5. upanje, ki izhaja iz tega in
6. na ravni odnosa do filozofije navezava na Blocha kot filozofa (Prinzip Hoffnung) ter
7. pristanek na marksizem kot najbolj konkretno ideologijo spreminjanja sveta.

Najvidnejša predstavnik te najnovejše teologije sta: na katoliški strani J. B. Metz in na protestantski strani J. Moltmann.

a) Moltmannova teologija upanja kot theologia crucis

Že konec 50-tih let se je protestantski teolog W. Pannenberg v imenu »teologije zgodovine«³ obrnil zoper »teologijo besede«, tj. zoper predstavnike dialektične teologije, ki vsi vztrajajo zgolj pri razodetju Boga kot »razodetju besede«. Nasproti »razodetju besede« postavi »ra-

zodetje zgodovine« s hipotezo, da se dogaja »samoizkazovanje Boga skoz njegova dejanja«⁴ in ne zgolj skoz sveto pismo.

Moltmann gre še naprej s trditvijo, da se razodetje dejansko lahko dogaja le skoz krščanstvo kot »dejavno upajoče občestvo«,⁵ kakor pravi v svoji knjigi »Theologie der Hoffnung«.

Eshatološka narava krščanske vere sicer v sistematični teologiji ni bila nikdar zanikana. Toda potem, ko je krščanstvo pod Konstantinom v 4. st. postalo privilegirana religija rimske države, se je mesijansko-biblično upanje sprevrnilo v učne stavke o »poslednji sodbi« in »o nenadnem vdoru Kristusove parousie«, zgubil pa se je odnos do križa, ki je stal pred jeruzalemskimi vrati. Za krščansko teologijo pa obstaja dejansko le en problem: prihodnost križanega.

Povsod v Novem testametu se krščansko upanje usmerja k še ne vidljivemu in zato obsoja »vidljivo in zdaj skusljivo, po Bogu zapuščeno in prehodno, minljivo dejanskost«. ⁶ Upajoči se zato ne sme nikdar pomiriti z »zakoni nujnosti tega sveta«. ⁷ Upanje spreminja krščansko občestvo v »stalni nemir v človeških družbah, ki se hočejo stabilizirati v 'obstojno državo', občestvo spreminja v zmeraj nov vir impulzov za realiziranje pravice, svobode in humanosti tu, četudi v luči napovedane prihodnosti, ki bo prišla«. ⁸ Da pa bi to dosegala, mora teologija najprej spremeniti človeka: »Dokler teologija ne preoblikuje delovanja in mišljenja človeka, ostaja na glavi in neučinkovita«. ⁹ Upanje sili v nenehno spreminjanje sebe in sočloveka.

Temeljna dilema za Moltmanna zato je, »kako more človek vzdržati razcepljenost na racionalno postvarelost svojega socialnega življenja na eni strani in na drugi strani na svobodno, neskončno variabilno subjektiviteto ter živeti v tej razcepljenosti«. ¹⁰ V imenu tega človekovega križa nastopi Moltmann zoper Bultmanna, ki je vero skušal zadržati v neopredmetljivi, nepreračunljivi in skoz socialne vloge neulovljivi subjektiviteti človeka. Moltmann hoče posredovati med subjektiviteto in postvarelostjo, objektivnimi zakoni. Od tod se mu tudi navidezna privatnost religije v moderni družbi razkrije kot historična pogojenost same te družbe. Samo krščanstvo zahteva vključitev v družbo, čeprav na kritičen način.

Smiselno delovanje kristjanov je istovetno z »povnanjanjem v bolečino negativitete« ter je na drugi strani možno le znotraj »univerzalnega horizonta pričakovanja in upanja«, sicer »bi vse odločitve in akcije morale zaradi dvoma zdrkniti v nič«. ¹¹ Ta univerzalni horizont šele zahteva in provocira nenehno kritično mišljenje o preteklosti in sedanjosti, »kajti upanje ve za krizo, v kateri nič, kar je, ne bo ostalo«. ¹² Hkrati pa zahteva družbeno delovanje, vključitev v svetovno zgodovino.

S te pozicije Moltmann kritizira Bultmannovo eksistencialno-personalno pozicijo, ki vidi le zgodovinskost posameznega človeka, ne pa problemov objektivnega sveta in svetovne zgodovine: »Bultmannovo individualiziranje odnosa do Boga se pač spopade s subjektivno bolečino, ne pa z objektivnim trpljenjem in trpljenjem drugega, trpljenjem ljubezni. Tu se kaže meja eksistencialne interpretacije...« ¹³ Bultmannu očita Moltmann neprizadetost do drugega in s tem lažno ljubezen do drugega. Nasproti individualiziranju postavi zato poobčestvenje.

Zato tudi vztraja pri tem, da kerygme ni mogoče izenačiti s fundamentom zgodovinskosti tubiti človeka, ker obstaja lastna zgodovina oznanila, ki je podlaga dogajanja vere. Sicer je mogoče razumeti to eksistencialno dogajanje le v okviru **eksistencialne** analitike in **eksistencialne** interpretacije, vendar se fenomen vere v tem ne izčrpa. »Blišč eksistencialne interpretacije dogajanja besede in vere temelji v razum-

ljivosti nove eksistence verujočega. Njena beda ali njena meja pa je v neizkazljivosti temelja kerygme in vere.«¹⁴ Kajti pomena krščanske kerygme ni mogoče zvesti na korelativnost zahteve in odločitve vsakokratne tubiti človeka. Ta pomen je mogoče zajeti le iz celotnega zgodovinskega horizonta, v katerem je dogajanje krščanstva v posamezniku posredovano z božjim kraljestvom in svobodo. To pa po Moltmannu ne pomeni, da verovanje nadomešča svetovno-zgodovinski sistem, marveč da je verovanje prišlo s tem do svojega zgodovinskega samovedenja in do svoje osmislitve.

Bultmann izhaja iz dileme: ali objektivirajoče oziranje in upoštevanje ali osebno srečanje in odločitev. Iz te dileme napotuje k tretji perspektivi, ki naj bi preseгла dilemo sheme subjekt-objekt. Nasprotje med »historičnim dejstvom na sebi« in »zgodovinskim dogajanjem« zame naj bi bilo preseženo z relativiranjem glede na prihodnost: k vsakemu zgodovinskemu fenomenu naj bi sodila »njegova lastna prihodnost, v kateri se šele izkaže za to, kar je; natančneje, v kateri se vselej kaže kot več, kar je.«¹⁵ Tudi lastna sedanost človeka naj bi bila vezana na prihodnost, kolikor je zares odgovorna. S tem se razmerje med preteklostjo in sedanostjo, med dogodkom (razodetjem) in eksistenco vključi v končno-zgodovinski okvir, kajti tista prihodnost, ki bo dokončno razkrila smisel zgodovine, je »konec zgodovine«. Prihodnost, ki sodi k zgodovinskim fenomenom in proizvaja njihov pomen, prihodnost, za katero mora sedanost prevzeti odgovornost, če naj bo to zgodovinska sedanost, dialektično posreduje med preteklostjo in sedanostjo, med objektom in subjektom ter tako presega dilemo med njima. Na tem mestu pa pri Bultmannu po Moltmannu nastane že tudi zlom njegovega mišljenja. Zakaj za Boltmanna je hotenje **spoznati** to prihodnost kot konec zgodovine »prevzetnost« in je zato tudi vprašanje po smislu poteka celotne zgodovine nesmiselno.

Moltmannu se ta resignacija ne zdi logična. Če na neko vprašanje ni mogoče najti odgovora in so se vsi dosedanji odgovori izkazali za nezadostne, naj iz tega še ne bi izhajalo, da je vprašanje samo nesmiselno. »Vprašanje postane le odprto vprašanje. V tem primeru ima svojo podlago v odprtosti zgodovine, v kateri more šele prihodnost odločiti o smislu preteklosti in sedanosti.«¹⁷ Zato naj bi bila pravilna Bultmannova nadomestitev vprašanja po smislu in koncu svetovne zgodovine z vprašanjem po smislu eksistenčne zgodovine vsakokratne tubiti človeka, kolikor more namreč »jezik zgodovine« razumeti le tisti, ki se z odgovornostjo za prihodnost neposredno vključi v zgodovino; vendar pa ne more držati Bultmannova zaostritev v tej smeri, da more nagovor zgodovine slišati **edino** tisti, ki se ukvarja z vprašanjem svoje lastne eksistence. »Udeležba v zgodovini je vendar udeležba v zgodovini človeštva, v politični, socialni in znanstveno-tehnični zgodovini. Ta udeležba pa vodi daleč čez vprašanje po smislu lastne tubiti. Iz nje raste odgovornost za prihodnost celote in skupnosti in v tej odgovornosti sprašujemo po cilju, koncu in smislu zgodovinskega poteka v celoti. Univerzalno-zgodovinsko razumetje preteklosti ne raste iz spekulativnega interesa za razbremenitev, ampak prav iz te odgovornosti za prihodnost.«¹⁸ Zato je Bultmannova nadomestitev univerzalno-zgodovinskega vprašanja po prihodnosti k eksistenčnim vprašanjem, tj. nadomestitev vprašanja teodiceje po pravem svetu z vprašanjem identitete eksistence lahko dejansko le nadomestitev. Kot »eksistencialna hermenevtika« more torej Bultmannova misel le skoz preinterpretacijo priti v »svetovnozgodovinsko-eshatološko interpretacijo«.

Iz tega pa izhajajo seveda tudi konsekvence za Moltmannov odnos do »transcendentalne analitike« sploh, konkretno pa do Heideggrovega

postavljanja možnosti pred dejanskost, ki ga je privzel tudi Bultmann. »Dokler izhajamo iz ontološke prednosti možnosti pred dejanskostjo, more biti zgodovinska interpretacija le eksistencialna ter mora biti usmerjena k sestopi v ponavljanje in reagiranje možnosti tubistvujoče eksistence. Tedaj pa si ni mogoče zamisliti nikakršnega prehoda in nikakršne kontinuitete od kerygme, ki je razumljena kot eksistenčno razumetje, k historičnemu Jezusu, od velikončne vere k dejanskemu vstajenju, od Evangelija k starosvetopisemski zgodovini.«¹⁹ Fenomen historičnega Jezusa je reduciran na »eksistenčno razumetje« Jezusa (Robinson) ali na tisto, kar je »v Jezusu prišlo do besede« (Ebeling). Historično-kritično vprašanje, kaj se je tedaj dejansko zgodilo, postane nepomembno in odveč. Vse se dogaja zgolj v ekskluzivnem krogu med Jezusom in lastnim eksistenčnim razumetjem; med tem, kar je prišlo v Jezusu do besede in lastnim verovanjem, v krogu med besedo in vero. Vse skupaj pa po Moltmannu zato neizogibno »obvisi v zraku«.

Takšno sublimirajoče eksistencializiranje resnice vere, ki zametuje vsakršno objektivno, tj. družbeno in posredovano stavčno-stvarno resnico, vsekakor ustreza občutenju sodobnega človeka, katerega duša ostaja v tehnično obvladanem in demitologiziranem svetu dejstev osamljena in brez besed. »Toda prav zaradi tega nastane usodna alternativa: ali bo pred objektivnostjo, pred pristno evidenco stvari krščanstva izginil moderni absolutizem subjektivitete ali pa bo krščanstvo razpadlo v vrtincu moderne subjektivitete. Krščansko verovanje pa je skušalo stavke vselej oznanjati kot prave, takšne, da se nikakor ne dajo razviti le kot eksistenčna razsvetlitev, temveč v tem in s tem hkrati zadevajo tudi stvarno stanje.«²⁰ Vsak teološki stavek, npr. stavek, »da je Kristus zares vstal od mrtvih«, naj bi po Moltmannu zahteval hkrati tako stvarni kot eksistenčni odnos, tako eksistenčno gotovost kot tudi spoznanje stvarnega stanja.

Zakaj novoveški dualizem med subjektivističnim in objektivističnim naj bi bil Novemu testamentu tuj, čeprav je pozneje nastal na podlagi krščanstva in grškega mišljenja. Da bi torej razumeli izjave Novega testamenta in njihovo resnično vsebino, moramo povezati narazne in nasprotujoče si pojme resnice. Alternativa, ki izhaja iz onega dualizma, ali naj beremo Evangelij kot historični vir ali pa kot kerygmatični odločitveni klic, je alternativa, ki v samem Evangeliju ni navzoča. »Evangelij sam na sebi ni niti vir niti klic odločitve, temveč pripoveduje oznanjajoč in oznanja pripovedujoč ter tako v stvarnih odnosih izreka eksistenčno gotovost in v eksistenčni razsvetlitvi dejanska stanja. Da bi to razumeli, moramo vzvratno navezanost eksistenčne resnice in stvarne resnice na novo dojeti.«²¹ Vsaka teološka izjava naj bi po Moltmannu spadala v neko določeno enkratno situacijo kot pričanje, kerygma (oznanilo) in konkretni nagovor. To pa naj ne bi pomenilo, da je subjektivna eksistenčna resnica, eksistenčna gotovost garant resnice oznanjanega. »Marveč se eksistenčna resnica ne utemeljuje sama v sebi, temveč na nečem takem, kot je resnica zunaj nje. Eksistenco utemeljujoča resnica mora biti hkrati univerzalna, kajti resnična človeška eksistenca se ne more zadovoljiti z ničimer manjšim kot je resnica sama.«²² K bibličnim izjavam oznanila spada namreč ravno to, da presegajo zgodovinske situacije, v katerih so izgovorjene in poslušane. Biblija se ne le ujema z zgodovinskimi situacijami, ampak jih tudi prehaja s tem, da se hoče ujemati z občo človeško situacijo, ki pa se bistveno odpira v prihodnost in zato še ni sklenjena. Ujema se torej z zgodovino in prihodnostjo hkrati.

Sicer ne bi bilo nikakršne nujnosti, da prevajamo te svetopisemske izjave v druge situacije, pokrajine in čase. Ravno tedaj, ko izpričuje

eksistenčno resnico v njeni konkretnosti, vsebuje oznanilo hkrati tudi »občo resnico«, resnico samo kot tako. To naj bi, kakor pravi Moltmann, ne bil zaokret od »naključne zgodovinske resnice« k neki »nujni«, obči »umski resnici«, marveč zaokret od zgodovinske enkratnosti, vnaprejšnosti in ireverzibilnosti k eshatološki in univerzalni povezanosti. Ta zaokret teološke naravnosti k stvarnim svetopisemskim izjavam, »k v njih izgovorjeni, vnaprejšnji, namreč razumevanju vnaprejšnje danosti, pomeni eksaktni obrat Heideggrovega pojma zgodovine ter mora izhajati iz ontološke prednosti dejanskosti pred možnostjo.«²³ Le potlej je namreč mogoče reči, da naše možnosti zgodovinska dejanskost, v kateri smo in katero imamo, vnaprej opredeljuje; da se nam šele skozi dogodke, ki so pred našo sedanostjo, nekatere možnosti odpirajo, medtem ko druge ostanejo zaprte, in da nam šele skozi vnaprejšnjo danost neke določene dejanskosti (tj. svetega) prihaja možnost vere in nevere.

To pa pomeni, da so naše eksistenčne možnosti vezane na neko dejanskost in da dolgujejo svoj obstoj prav tej dejanskosti. »To končno pomeni zaokret tele Heideggrove teze, da namreč ne temelji zgodovina v zgodovinskosti tubiti ter da bi bila omogočana po tej zgodovinskosti, temveč da zgodovinskost tubiti temelji v dejanski, dogajajoči se in vnaprej dani zgodovini ter da jo ta zgodovina omogoča.«²⁴ Tedaj pa tudi tako imenovanega »objektivirajočega mišljenja«, zoper katerega so tako ostro nastopali predstavniki dialektične teologije, nadalje ne moremo več označevati kot možnost zapadlosti eksistencialnega mišljenja, kajti eksistencialno mišljenje je vselej že nujno povezano s stvarnim mišljenjem, če se sploh hoče artikulirati.

Kajti tudi krščansko oznanilo vselej že nahajamo v vnaprej obstoječem in intendiranem horizontu obče resnice. To razmerje pa more biti seveda dialektično, protestirajoče in zanikajoče, le likvidirano ne more biti. »Historično-kritično raziskovanje zgodovine in eksistencialna interpretacija ostanejo v medsebojni povezanosti, prav tako kot ‚pristnost eksistence‘ in ‚zapadlost tehniki, industriji in množični družbi‘ tudi še tedaj, če bi bilo eksistencialno mišljenje dosegljivo le skozi odskok od objektivirajočega mišljenja, konkretno oznanilo le skozi odskok od tako imenovanih občih resnic. Tako imenovani razpon subjekt-objekt ostaja in se zmeraj znova vzpostavlja. Njegove dialektike ni mogoče odstraniti, temveč more biti le ‚preraščena‘ z neko večjo, zaobsegajočnejšo sovisnostjo.«²⁵ Objektivirajočemu, tj. kategorialnemu mišljenju se po Moltmannu torej ni mogoče izmakniti. To mišljenje mora imeti glede na transcendentalno-eksistencialno mišljenje celo nezogibno prednost, ker to izhaja iz ontološke prednosti dejanskosti pred možnostjo. Moltmann meni, da je nasproti Heideggro v sodobni teologiji potreben prav takšen obrat, kot je bil Marxov obrat nasproti Heglu.

Potreben je obrat k dejanskosti. Dejanskost pa izpričuje, da ni mogoče izstopiti iz dialektike subjekta in objekta, zgodovinskosti in zgodovine, konkretne eksistence in svetovne zgodovine. Ker pa je ta dialektika usmerjena k prihodnosti, je to »odprta dialektika.«²⁶ Iz njene odprtosti izhaja zahteva po nenehnem angažiranju človeka v razreševanju dialektičnih nasprotij. »Krščansko upanje za svet se ne usmerja k nekemu abstraktnemu onstranskemu panteizmu, v katerem izgine vse, kar se je zgodilo, s premaganjem sveta po Kristusu, temveč k temu, da ‚postane Bog vse v vsem‘. Eshatologija ni nikakršna finalna teodiceja z motom: konec dober, vse dobro... Krščansko upanje ne pričakuje, da bo kdorkoli drug spremenil svet — tudi ne ‚neki večni Bog‘.

Spremembo pričakuje od konkretnega Boga v križanem in vstalem Kristusu in od nobene od tega abstrahirane nebesne moči. V tem, ki je Boga premagal v Boga, oziroma v njem, v katerem se je Bog odločil za človeka, sta za upanje v enem združena oba: vprašanje in odgovor teodiceje.²⁷ Dialektičen je potemtakem tudi odnos med Bogom in človekom, ki ga reprezentira Kristus. Kristus kot »konkretni Bog« naj bi ne bil nikakršna onstranska moč, abstraktna nebesna sila, ki se pojavi šele na kraju vsega, temveč konkretni spreminjevalec sveta. Zato naj bi bil tudi človek v nenehnem angažmaju.

Dobro je namreč skoz ljubezen do bližnjega treba realizirati tu in zdaj in ne šele nekje na koncu: dobro je, če je zdaj in tu dobro. »To pa ima tudi socialnopolitične konsekvence za premaganje premoči kategorij imetja, sveta stvari in nadomestkov na ljubo družbe avtentične človekove biti. Življenje v duhu vstajenja izučinkuje ‚oživljenje mrtvih odnosov‘ (Hegel) in humaniziranje nečlovečnostnih stanj.«²⁸ Človek se mora prav tako konkretno podati na križ nasprotij odprte dialektike kakor je bil konkretno na križu Kristus. »Spoznanje Boga v Kristusovem križu ne more biti posplošeno v spekulativen izraz za zgodovino, marveč ga moramo prakticirati v konkretni dialektiki vere v neveri. Kristusov dogodek ni praktičen v kristoloških teorijah in eshatoloških spekulacijah, temveč predvsem v besedi o križu, tj. v oznanjenem Evangeliju in oni veri, ki od tod črpa silo za premaganje svoje nevere... V besedi in kot beseda, ki upravičuje in poziva, je prezenten Kristus, vendar na način anticipacije njegove univerzalne sedanosti v vsem. Beseda, ki posreduje njegovo učinkovanje, je v besedi dojeta prevzetje njegove prihodnosti. V tem, ko reprezentira božje dogajanje v križu Kristusa, beseda že prinaša prihodnost kvalitativne spremembe sveta... V tem, ko beseda kaže nazaj na Kristusov križ, napotuje čez sebe samo v paruzijo kraljestva svobode. Zato se tudi skoz besedo ustvarjena vera povsem usmerja na ono dogajanje Kristusa. Ker pa je s tem veri reprezentirano dogajanje prihodnosti, je kot vera upanje.«²⁹ Vzvratno pa je glede na to teologijo upanja hkrati teologija križa: **theologia crucis**.

Theologia crucis, ki zahteva konkreten angažma za avtentične človekove odnose, za humaniranje teh odnosov, ki ima torej konkretne socialnopolitične implikacije, ki se v imenu prakse odpoveduje spekulativnosti in golemu teoretiziranju, nujno vodi v teologijo revolucije. Moltmann na podlagi svoje teologije upanja kot teologije Križa, razpetosti na križu nasprotij odprte dialektike, teologijo revolucije tudi dejansko izvede. Kako ta teologija revolucije faktično obravnava človeka, pa si bomo ogledali skoz primerjavo Moltmannovih stališč s teologijo revolucije katoliškega teologa Metzja.

b) Metzova teologija upanja kot teologija sveta

Metz v svoji knjigi »K teologiji sveta« (1969) razloži svojo teologijo kot kritično korekcijo ekstremnih tendenc privatiziranja sodobne teologije. Hkrati pa jo razloži kot poskus formuliranja eshatološkega poslanstva v razmerah naše sedanje družbe. Svojo teologijo utemeljuje najprej na historični refleksiji.

Ugotavlja, da se že v zavesti zgodnjega prosvetljenstva v Franciji razbije samoumevna enotnost religije in družbe, religiozne in družbene eksistence. Krščanska religija se v odnosu do družbenega sveta začne pojavljati kot nekaj partikularnega. Hkrati se pojavi še prosvetljenjska kritika religije, ki se kasneje nadaljuje zlasti v marksizmu. To je kritika religije kot ideologije. Njen namen je odpraviti religijo kot funkcijo,

kot ideološko vrhno stavbo neke določene družbene prakse. Dešifrira jo kot napačno zavest religioznega subjekta družbe, ki se sebe ne zaveda več ali pa se sebe še ne zaveda. Teologija, ki naj bi odgovorila na to kritiko, mora po Metzju nujno upoštevati družbeno-politične implikacije predstav in pojmov te kritike. Tu pa klasična metafizična teologija odpove.

Kajti pojmi in kategorije klasične metafizične teologije predpostavljajo temeljno neproblematičnost razmerja med religijo in družbo, med vero in družbeno prakso. Dokler ta predpostavka velja, more biti čisto metafizična interpretacija religije kajpada tudi družbeno relevantna. Toda to je bilo le v srednjem veku. »Kjer pa se ta enotnost zlomi, zaide ta metafizična teologija kot teoretični zagovornik ustreznih procesov med krščanskim svetim poslanstvom in družbeno-politično dejanskostjo v radikalno krizo.«³⁰ Za metafizično teologijo šteje Metz vso transcendentalno in eksistencialno naravnano teologijo, ki se veže zgolj na vsakokratno posamezno eksistenco.

Metz očita doslej prevladujoči teologiji, da je sprejela prosvetljenjsko polarizacijo, ni pa znala preiti s to polarizacijo vzpostavljenih dilem. »V novejšem času vladajoča teologija, torej teologija v svoji transcendentalni, eksistencialni in personalistični orientaciji, je docela sprejela s prosvetljenstvom ustvarjeno problemsko situacijo. Da, v nekem smislu je nastala celo kot reakcija na to situacijo. Vendar pa je ta reakcija bila pri njej največkrat v tem, da je obravnavala pod vprašaj postavljeno dimenzijo krščanskega poslanstva implicitno ali eksplicitno kot nepristno, kot sekundarno, na kratko, da je to poslanstvo v njegovem jedru privatizirala in reducirala prakso verovanja na nesvetno odločanje posameznika. Ta teologija skuša problem, ki je nastal s prosvetljenstvom, rešiti na ta način, da ga eliminira. Prosvetljenstvo skuša premagati, ne da bi ga dejansko preskusila. Za religiozno zavest, ki je bila pod vtisom in vplivom te teologije, ima namreč družbeno-politična dejanskost le mimobežno bivanje. V tej teologiji prevladujoče kategorije razlaganja poslanstva so predvsem kategorije intimne, privatnega, a-političnega.«³⁴ Ljubezen do bližnjega in vse druge fenomene interpersonalnosti sicer emfatično povzdiguje, vendar dopušča, da se faktično do izrazijo le v privatni depolitizirani podobi: kot jaz — ti — odnos, kot sosedski odnos oziroma kot razmerje srečanja.

V metafizični teologiji, tj. v transcendentalno, eksistencialno in personalistično orientirani teologiji (vsa dialektična teologija, pa tudi zgodnji Rahner) velja po Metzju za pristno religiozno izkustveno dimenzijo svobodna subjektiviteta posameznika oziroma nerazpoložljiva, nema sredina jaz-ti-odnosa. Njen temeljni trend je trend k privatnemu. Iz te tendence privatiziranja izhaja potem tudi razumevanje oznanila. Oznanilo je privatizirano in na neki način eksistencialno intimizirano. »Beseda oznanila je bila razumljena kot čisto nagovorna beseda, kot beseda personalnega samosporočanja Boga, ne pa kot beseda na družbo navezane obljube. Hermenevtika eksistencialne interpretacije Novega testamenta se giblje v krogu privatnih jaz-ti-razmerij. Zato se zdi kritično deprivatiziranje tega razumetja temelj naše teologije. To deprivatiziranje je primarna teološko-kritična naloga politične teologije. Zdi se mi na neki način prav tako pomembna kot program demitologiziranja. To deprivatiziranje mora nujno stopiti ob stran demitologiziranja, kajti sicer je to zadnje zmeraj v nevarnosti, da reducira Boga in Sveto na privatni eksistenčni korelat in da nivelira eshatološko poslanstvo samo v simbolično parafrazo metafizične vprašljivosti človeka in njegove privatne situacije

odločanja.«³² Če ni povezanosti med demitologiziranjem in deprivatiziranjem, se demitologiziranje izrodi lahko le v mitologiji nesvetne eksistence in privatne subjektivitete.

Po Metzju v poslanstvu Novega testamta sicer obstaja legitimno individualiziranje. Vendar to ni v nasprotju z zahtevano deprivatizacijo. Zakaj individualnost se ne izključuje z družbenostjo. Prava individualnost eksistence se lahko razvije in obstaja danes dejansko le v družbenosti in skoznjo. »Ta eksistenca je danes namreč v najvišji meri zapletena v družbene mobilnosti in vsaka eksistencialna ter personalna teologija, ki eksistence same ne zapade kot političen problem v najširšem pomenu te besede, ostaja nasproti eksistencialni situaciji posameznika abstraktna.«³³ In če je tako, postane ta teologija docela nemočna. Njena posledica je, da je vera prepuščena sama sebi oziroma da je nekritično in nekontrolirano prepuščena modernim družbeno-političnim ideologijam.

Metzova tendenca je, da povrne teologiji njeno moč in da usposobi vero, da bi mogla konkurirati sodobnim ideologijam. Zato mora seveda sam teologijo spreminjati v neko vrsto ideologije. Teologijo skuša mobilizirati prav kot teologijo sveta in to pomeni v današnjem svetu, v izrazito politiziranem svetu, da mobilizira teologijo kot politično teologijo. Kakšne so naloge te politične teologije? »Tu se zdaj pokaže pozitivna naloga politične teologije: na novo skuša definirati razmerje med religijo in družbo, med Cerkvijo in družbeno javnostjo, med eshatološkim verovanjem in družbeno prakso — ne predkritično, z zagovorom nekega novega identificiranja obeh dejanskosti, ampak postkritično.«³⁴ Ta postkritična orientacija sodobne politične teologije naj bi bila prav v tem, da se nasloni na marksizem.

Naslonitev na marksizem pomeni vzpostavljati povezanost teorije in prakse. Že od Kanta dalje velja, da naj tisti, ki ima svobodo, umno sodeluje v reševanju javnih problemov. Problem eksistence tedaj ni zgolj čisto teoretični problem, temveč v bistvu političen problem, problem politične, družbene prakse. Prosvetljen je le tisti človek, ki upošteva družbeno-politične predpostavke in kdor se hkrati bori za vzpostavitev takšnih družbeno-političnih predpostavk, ki bi ustrezale njegovemu bistvu, ki bi bile torej umne. Vsaka »čista teorija« se v tem sklopu izkaže za padec nazaj v predkritično zavest. To novo razmerje med teorijo in prakso, med vedenjem in moralo, med refleksijo in dejavnostjo mora po Metzju upoštevati tudi teološka zavest, če noče pasti na prejšnjo predkritično stopnjo zavesti.

Praktični — in v najširšem pomenu besede — politični um mora biti prisoten v vseh kritičnih refleksijah teologije. Nanj se praktično reducira tudi klasični problem razmerja med **fides** in **ratio**. »Tako imenovani hermenevtični temeljni problem teologije pravzaprav ni problem razmerja med sistematično in historično teologijo, med dogmo in zgodovino, temveč problem razmerja med teorijo in prakso, med verskim razumevanjem in družbeno prakso.«³⁵ Pozitivna naloga politične teologije je v tem, da prek samoosmišljanja vzpostavlja pravilna razmerja med teorijo in prakso, med vero in prakso. Vzpostavljanje tega razmerja naj po Metzju ne bi imelo nikakršne zveze z »reakcionarnim neopolitiziranjem vere«, tj. z nekakšnim neoklerikalizmom.

Ta nova pozicija teologije naj bi bila po Metzju utemeljena tudi na samem Kristusovem ravnanju, ko se je v »smrtnem konfliktu spopadel z javnimi močmi svojega časa«. Kakor Moltmann tudi Metz navaja, da Kristusov križ ni bil nekaj privatnega, temveč da je stal pred »jeruzalemskimi vrati«. Politična teologija naj bi v sodobni teologiji zato znova reklamirala sopripadnost eshatološkega poslanstva Jezusa in

družbeno-politične dejanskosti. »Eshatološke obljube biblijske tradicije — svoboda, mir, pravičnost, pomirjenje — se ne dajo privatizirati. Zmeraj znova silijo v družbeno odgovornost.«³⁶ Po Jezusu oznanjano Sveto naj torej ne bi imelo nekakšnega naravno — kozmološkega smisla, pač pa družbeno-političen smisel: kot kritično osvobajajoči element sveta. Seveda pa teh obljub po Metzju ni mogoče enostavno identificirati z nobenim družbenim stanjem.

Teologija mora biti v nenehnem »kritično-dialektičnem« odnosu z vsakokratno družbeno sedanostjo. »Obljube, na katere se nanaša, niso prazen horizont religioznega pričakovanja, niso zgolj regulativna ideja, ampak kritično osvobajajoči imperativ naše sedanosti... Novotestamentsko občestvo je bilo od začetka prepričano, da je poklicano, da prihajajoča obljuba živi že v razmerah zdaja in tako premaguje svet. Orientacija k obljubam miru in pravičnosti zmeraj znova spreminja naše sedanje zgodovinsko bivanje. Privaja in sili nas zmeraj znova v kritično-osvobajajočo pozicijo do obstoječega in obdajajočih nas družbenih odnosov... Vsaka eshatološka teologija mora zato postati politična teologija kot (družbeno-) kritična teologija.«³⁷

Torej politično-kritična teologija nikakor ni zgolj neka nadomestna nova teološka disciplina.

Ta teologija naj bi bila dejansko temelj današnje teološke zavesti. Razume se kot zgodovinska konkretizacija centralne naloge teologije, da je namreč teologija upanja vsakokratnega konkretnega človeka. Današnji konkretni človek pa je v svoji individualnosti družbeno-politični človek. Zato deprivatizacija in »deeksistencializacija«³⁸ ni hkrati tudi depersonalizacija.

Iz te pozicije razvije Metz seveda tudi kritiko transcendentnosti, tj. apriornosti doslej veljavne teologije. Pri tem izhaja iz zakritosti problematike prihodnosti v metafiziki, iz dejstva zastrtosti eshatologije v metafiziki, tj. transcendentni teologiji. »Izginitiv eshatologije v teologiji se ujema z zakritostjo prihodnosti v tisti filozofiji, ki je imela velik vpliv na pojmovni razvoj teologije: v metafiziki biti, naj se je ta vzpostavila objektivistično (v sholastiki) ali pa — od Kanta dalje — kot transcendentna ali personalna ali eksistencialna metafizika.«³⁹ Ta ugotovitev naj ne bi bila v nasprotju s tem, da omenjena metafizika in teologija, na katero je vplivala, emfatično govorita o zgodovinskosti in o prihodnosti.

Kajti to govorjenje vsebuje nemo, samoumevno predpostavko razumetja zgodovine in zgodovinskosti. »Ta predpostavka se glasi: zgodovina je iz vsakokratne sedanosti izviraajoča zgodovina. V tem molčečem identificiranju zgodovine in izvira zgodovine, zgodovine in dogajajoče se zgodovine ostaja zakrit rang in primat prihodnosti. Prihodnost se pojavlja izključno kot korelat sedanosti, ne pa kot v sebi sami temelječa, sami sebi pripadajoča dejanskost, ki prav nima narave obstoječega in navzočega in zato — v klasičnem pomenu — ne more biti ontologizirana. Čisto metafizično in ontološko obravnavanje problema zgodovinskosti zakriva rang prihodnosti v tem problemu.«⁴⁰ To naj bi se po Metzju ne zgodilo naključno, kajti čisto kontemplativna metafizika nikakor ne more biti v primernem odnosu do prihodnosti. V njej se namreč uveljavlja neki drug horizont časa, ono »zmeraj«. »Nastajajoče, še-ne-bivajoče, še-nikdar-bistvujejoče, novo' po definiciji ne more biti predmet neke čisto kontemplativne zavesti (Bloch). Šele delujoča zavest, nova in izvorna spojenost teorije in prakse, refleksije in revolucije, ki je zunaj metafizičnega mišljenja in njegove predstave biti v

celoti, zahteva ono še ne bivajoča. Bistvena zakritost prihodnosti v metafiziki pa je hkrati bistvena zakritost zgodovine sploh; kajti prihodnost je konstitutivna za zgodovino kot zgodovino.«⁴¹ Dokler je zgodovina razumljiva iz primata izvira zgodovine, naj bi bila nujno mišljena kot obstoječa dejanskost in s tem po bistvu kot narava, tj. iz ontologizirajočega vidika. Šele v odnosu do prihodnosti more biti po Metzu razumljena duša vsake zgodovine, namreč svoboda.

Vsak poskus konjugirati metafiziko biti in zgodovino indirektno kaže na to, da je metafizika prav meta-fizika: kontemplativno dojemanje dejanskosti v celoti v horizontu obstoječega, tj. narave. »Tudi Heideggrov kasnejši poskus posredovati mišljenje biti in zgodovino v pojmu zgodovine biti, indirektno zmeraj znova izpričuje, da to posredovanje ni možno oziroma da more biti zmeraj znova izvedeno le s predpostavko, da ostane problem prihodnosti, ki je prav problem zgodovine kot zgodovine, prekrit: Heideggrov koncept zgodovine biti se zdi naglašeno arhaičen; docela ga definira primat izvorne zgodovine; prihodnost je tu edino dogodje najranjše ranosti; dominira žargon onega ‚zmeraj za‘ (kot indeks kategorialnega gospostva izvora in sedanosti); problem še-ne, še-nikdar-bivšujočega, dejansko novega, iz katerega je mogoče šele razumeti tudi svobodo kot svobodo, ostane zakrit; anamneza, pomišljujoče spominjanje dominira.«⁴² Metz se torej izrecno na filozofski ravni v imenu Blocha postavi zoper Heideggra.

Metz proti spominjanju, kakorkoli ga že razume, izrecno vzpostavlja prednost prihodnosti in s tem predvidevanja, dejavnemu spreminjanju daje prednost pred kontemplativnostjo. Od tod se zanj postavljajo tudi nove zahteve do Cerkve. V luči politične teologije je potrebna nova konkretizacija razmerja med Cerkvijo in svetom. Ker v horizontu te teologije svet ni razumljen kot kosmos, ki naj bi eksistenci in osebnosti stal nasprotujoče nasproti, temveč kot zgodovinski proces in družbena dejanskost, naj bi tudi Cerkev ne bila »poleg« te družbene dejanskosti ali »nad« njo, temveč naj bi kot »družbeno-kritična institucija« bila v tej dejanskosti. »Cerkev ima kot institucija v tem družbenem svetu in zanj k r i t i č n o - o s v o b a j a j o č o n a l o g o.«⁴³ Kajti s svojo orientacijo k eshatološkim obljubam mora biti vera po bistvu zmeraj v kritičnem odnosu do družbenega okolja. Vendar posamezni verujoči po Metzu ne more biti učinkovit nosilec kritične svobode do družbe. Zato prav kritična naloga vere zahteva institucionaliziranje. Metz se opre na ugotovitev antropologa Gehlena in postavi tezo: »Ideje se sicer morejo obdržati in razširjati, dokler ustrezajo potrebam nekega časa, kulturnega in družbenega reda, ne pa če se kritično postavljajo ena proti drugi in se pri tem opirajo na subjektiviteto posameznika. Tu se torej institucija in institucionaliziranje ne vzpostavita kot represija, temveč vznikneta kot omogočanje kritične zavesti.«⁴⁴ Da bi bila torej vera lahko kritična zavest, da bi bil posameznik lahko nosilec takšne vere, se mora institucionalizirati v Cerkvi kot družbeno kritični instituciji. Še več: v nekaterih okoliščinah bi mogla postati Cerkev nosilka »revolucionarnega nasilja«.

c) Teologija revolucije⁴⁵

Iz eshatološke teologije kot politične teologije, ki je v svojem bistvu teologija upanja in naravnana torej na vrednote kot so svoboda, ljubezen in pravica, namreč nujno izhaja, da se je treba praktično zavzemati za te vrednote. Če je treba, torej tudi boriti. Ljubezen do bližnjega je namreč ljubezen do bližnjega kot družbenega bitja in mora biti

zato mobilizirajoča ljubezen. »Če se ta ljubezen družbeno mobilizira kot brezpogojna volja do pravičnosti in svobode za drugega, tedaj more v nekaterih okoliščinah prav ta ljubezen sama postati nekaj takega kot je revolucionarno nasilje. Kjer neki družbeni **status quo** vsebuje prav toliko nepravičnosti, kolikor bi jih moglo eventualno nastati, če bo revolucionarno odpravljen, tedaj tu ne more biti nedovoljena revolucija zaradi pravičnosti in svobode.«⁴⁶ V danih okoliščinah se teologija upanja kot teologija sveta in kot politična teologija spremeni torej v teologijo revolucije. Teologija revolucije je konsekvence družbeno-politično naravnane teologije.

Metz se zaveda, da obstoječa Cerkev kot taka ne more igrati revolucionarne vloge, kajti doslej Cerkev dejansko ni bila institucija kritične svobode, ni bila »dejansko kritično-revolucionarna«, temveč je bila predvsem kontrarevolucionarna ali pa so njene besede prišle zmeraj že prepozno; zmeraj je bila v nevarnosti, da postane ideološka vrhnja stavba nekaterih določenih družbenih odnosov in neke določene konstelacije moči; skoraj ni velike družbeno-politične ideje (najsí bo revolucija, najsí prosvetljenstvo, um ali pa tudi ljubezen, svoboda), ki ga ne bi zgodovinsko krščanstvo in njegove institucije dezavuirali. Proti temu ne morejo nič pomagati poznejša interpretatorična opravičevanja, temveč — če sploh — le nova praksa Cerkve.«⁴⁷ V čem naj bi bila ta nova praksa Cerkve?

Nova praksa, kritično-revolucionarna praksa Cerkve naj bi izhajala iz njenega eshatološkega pridržka do vsakršne abstraktne koncepcije napredka in humanizma. Cerkev naj bi posameznega vsakokratno živečega človeka ščitila pred tem, da bi se spremenil le v materialno sredstvo za postavljanje neke tehnološko docela racionalizirane prihodnosti. Kritizirala naj bi vsak poskus spremeniti človekovo individualnost le v funkcijo tehnološko vodenega družbenega procesa. Proti partikularnim interesom naj bi zastopala univerzalne interese, glede na celotno zgodovino pa njen eshatološki konec. »Cerkev mora ravno glede na današnje politične sisteme zmeraj znova kritično-osvobajajoče poudarjati, da zgodovina v celoti stoji pod eshatološkim pridržkom Boga. Uveljaviti mora to, da zgodovina v celoti ne more nikdar postati političen pojem v ožjem pomenu besede, da zato zgodovina v celoti ne more nikdar postati vsebina nekega partikularnega političnega delovanja, kajti ni nikakršnega znotraj-svetnega subjekta **celotne** zgodovine in kjerkoli se neka partija, grupa, nacija ali razred skuša razumeti kot ta subjekt in hoče tako celoto zgodovine spremeniti v horizont svojega političnega delovanja, mora to delovanje nujno postati ideološko-totalitarno.«⁴⁸ Cerkev naj bi se borila proti tej ideološki totalitarnosti.

Pri tem pa se ne bi smela vzpostaviti kot politična moč, ne bi smela služiti svojemu samopotrjevanju, temveč le zgodovinskemu potrjevanju Boga. Biti bi morala kritika absolutizirajoče se svetne moči in vsakega čistega nasilja. To torej zahteva novo samorazumetje Cerkve, hkrati pa tudi transformacijo njene institucionalnosti. Predvsem pa bi moralo priti v njenem odnosu do sodobnega sveta do demitologiziranja in deritualiziranja njenega jezika. Predvsem pa mora dovoljevati odprtost znotraj same sebe, če hoče ohraniti trajno kritično vlogo v družbi. To predpostavlja tudi zahtevo, da naj se Cerkev zaradi svojega »eshatološkega zadržka pred Bogom« ne bi smela izključno navezati na nobeno določeno vsebinsko družbeno-politično in ekonomsko predstavo. »Naloga Cerkve ni v sistematičnem socialnem nauku, temveč v — socialni kritiki. Kot družbeno partikularna institucija more Cerkev svojo univerzalno zahtevo do družbe formulirati le tedaj brez ideolo-

gije, če to zahtevo uveljavi kot kritiko.«⁴⁹ Cerkev naj bi se torej ne vezala na nobeno politično partijo, marveč naj bi se vseskozi uveljavljala kot »nosilec in garant kritične svobode.«⁵⁰

Metz skuša torej teologijo revolucije in s tem Cerkev vzdigniti nad ideologije oziroma ju v imenu Boga etabrirati kot kritičnega garanta vsesplošne svobode. Toda s tem jima faktično zagotavlja prav najvišjo moč in ju kljub vsem nasprotnim zagotovilom povzdiguje na eni strani v odlikovano ideologijo in na drugi strani v odlikovano institucijo oziroma institucijo nad institucijami. Teologijo revolucije faktično spreminja v ideologijo nad vsemi drugimi ideologijami, tj. v nadideologijo in Cerkev v institucijo nad vsemi drugimi institucijami, tj. v nadinstitucijo. S tem se dejansko vklaplja v temeljno orientacijo II. vaticanskega koncila.

Moltmann kot protestantski teolog je prišel, kot smo videli, prav tako do zahteve po nujni preobrazbi teologije upanja v teologijo revolucije, vendar pa se ta teologija revolucije delno razlikuje od Metzove teologije revolucije, ker pač ni toliko vezan na institucionalno obliko Cerkve.

V svojem spisu »Gott in der Revolution« (1969)⁵¹ najprej postavi tole tezo: »Živimo v revolucionarni situaciji. V prihodnosti bomo zgodovino zmeraj bolj izkušali kot revolucijo. Za prihodnost človeka moremo biti le še revolucionarno odgovorni.«⁵² Za utemeljitev te teze navaja dejstvo, da je gospostvo belih industrijskih nacij razvilo sistem, v katerem nekateri narodi postajajo zmeraj bogatejši, drugi pa v primerjavi z njimi zmeraj bolj zaostajajo. To je privedlo do antikolonialističnih in antiimperialističnih osvobodilnih gibanj v Aziji, Afriki in Južni Ameriki, posledica tega pa bo globalna kriza v prihodnjih desetletjih. V teh borbah se povezuje osvobajanje izpod ekonomskega izkoriščanja z osvobajanjem izpod politične odvisnosti in rasnega zatiranja. Po Moltmannu naj bi zato proletariat sodobnega človeštva ne bili delavci v napredujočih industrijskih deželah, temveč ljudstva tretjega sveta. Ob tem se mora teologija povezati z Marxovo koncepcijo odtujitve in revolucionarnega upanja. Zakaj nadaljnja evolucija obstoječega sistema ne more privedi do nikakršnih bistvenih sprememb, do sprememb more priti le z revolucionarno akcijo. Le z revolucijo je mogoče preiti iz sveta nerealizirane človeškosti v svet realizirane človeškosti. Ker so zaradi tehnike in znanosti potenciali novih možnosti zmeraj večji, češar pa politični um ne dohaja, svet nujno zahaja v revolucionarno zgodovino, zgodovino kot konflikt med prihodnostjo in preteklostjo. Ta revolucionarna zgodovina bo težila k totalnosti. Ekonomsko in moralno, politično in duhovno območje bo potegnila v konflikt med možnostjo in dejanskostjo, med prihodnostjo in preteklostjo. Hkrati bo ta revolucionarna zgodovina težila k permanentnosti. Od vsakih že vzpostavljenih novih redov bo hotela spet dalje. »Zato revolucija ni nikakršen omejen prehodni čas, temveč novo izkustvo časa samega.«⁵³ Biti glede na to revolucionarno zgodovino zares odgovoren, revolucionarno odgovoren je zato najti pravo enotnost med spoznavanjem in delovanjem, med analizo obstoječega in njegovim spreminjanjem.

Na podlagi teh dognanj postavi Moltmann drugo tezo: »Z novo revolucionarno situacijo je krščanstvo zašlo v fundamentalno identitetno krizo. Cerkev in kristjan moreta svojo pravo samozavest ponovno najti le, če svojo lastno religiozno odtujitev in iz nje izvirajočo zavrtnost presežeta v svobodni samouresničitvi človeka.«⁵⁴ Da bi to doseglo, mora krščanstvo predvsem izvršiti samokritiko in vnesti revolucijo svobode najpoprej v navzoče Cerkve same. Le skoz to samokriti-

ko more kristjan spet spoznati, kaj je resnica Boga in resnica prihodnosti, ter tako spet najti svojo identiteto. Možnosti Cerkve torej še niso realizirane in zato je kristjan v situaciji, da je v njem vera v Boga povezana s tesnobo pred prihodnostjo. Danes verniki trpijo zaradi represivne narave cerkvene morale. Trpijo zaradi avtoritarnih struktur gospostva v Cerkvi in zaradi klerikalnih manipulacij. V njih pa je težnja po svobodni veri, ki je povezana z upanjem v prihodnost. Zato so proti aliansi vseh velikih cerkva z obstoječimi institucijami družbene moči ter zahtevajo lastno svobodo človeka v območju personalne morale. Potem, ko je Cerkev tako dolgo prezentirala nebeškega Kristusa v besedi, zakramentu in hierarhiji, išče sodobni vernik skupnost s križanim človeškim sinom.

Na podlagi teh sklepov postavi Moltmann tretjo, četrto, peto in šesto tezo, katerih vsebina je tale: iz eshatološke in mesijanske tradicije upanja more priti do ponovnega rojstva krščanske vere v revolucionarni sedanjosti; novi kriterij teologije in vere je v praksi; Cerkev ni nebeška razsodnica v sporu sveta, kristjani morajo v sedanji borbi za svobodo in pravičnost prevzeti odgovornost za realiziranje humanosti; problem nasilnosti in nenasilnosti je lažen problem, obstaja le vprašanje o upravičeni in neupravičeni uporabi nasilja. Njegova zadnja, sedma teza, pa je: »Kristusova prisotnost v revolucijah more povzročiti, da bodo revolucije osvobodjene nasilja zakona.«⁵⁵ Vse revolucije imajo po Moltmannu namreč težnjo po zakonitosti, tako da končno prevlada neki moralizem, ki priznava le samega sebe, vsakega nasprotnika pa skuša likvidirati. Iz krščanske vere v božjo prisotnost sredi revolucije pa naj bi revolucija prerasla v praznovanje praznika, skupaj z nasprotniki, ki jih je revolucija tudi osvobodila. To je samotranscendiranje revolucije. Nasilje naj bi nadomestila igra. »Marksizem govori o preobrazbi dela v svobodno samodejavnost. To je prehod iz kraljestva nujnosti v kraljestvo svobode. Ta misel ima dolgo predzgodovino in je živa tudi v krščanstvu. Tukaj je mišljena osvoboditev izpod zakona dela z vero, ki prinaša svobodni sad ljubezni. V mistiki je to ideja o preobrazbi dela iz nuje v igro svobode. Delo iz nuje in samopotrjevanja je človeku odtujeno in ga ponižuje. Revolucionarno delo za neko drugo človekovo prihodnost je še zmeraj opredeljeno s tem, kar hoče spremeniti in prerasti. Kaj hoče vera drugega, kot že danes in tukaj sredi kraljestva nuje in nujnosti začeti s prihodnostjo svobode, ljubezni in igre?!«⁵⁶ To pa zahteva revolucijo revolucije same.

Iz navedenih mest se zdi, da se je Moltmann (v nasprotju z Metzom) docela odrekal zahtevam po prednosti svoje teologije; zahtevam po teologiji kot nadideologiji. V referatu »Christentum als Religion der Freiheit«, ki ga je imel Moltmann na srečanju kristjanov in marksistov v Marijanskih Laznah (Marienbadnu) leta 1968, celo izrecno pravi: »Cilji krščanske vere niso politični in socialni privilegiji Cerkve ter krščanskega izvrševanja religije, marveč sprememba sveta iz njegovega samokrivdnega hlapčevstva v svobodo.«⁵⁷ Vendar pa kljub temu reze vira krščanstvu odlikovano in s tem privilegirano mesto s tem, da mu predpiše neko izredno lastnost, namreč bistveno potrpljenje, ki naj bi ga drugi revolucionarni svetovni nazori ne imeli. »Pomirjenje upanja z obstojem revolucionarne razdraženosti je bilo vselej možno le na podlagi reduciranega upanja in s sredstvi prisilne pomiritve. To revolucionarno upanje je nastopilo z žalnim trakom in ustvarilo melanholične izpolnitve. Kajti to je upanje, ki ne akceptira več potrpljenja križa, zgubi zato dih in skuša izsiliti, kar je mogoče doseči le s potrpljenjem. V potrpljenju upanja se izrazi sila vstajenja, se razširja Kristusov no-

vum... Tako je krščansko vstajenjsko upanje dejansko zelo ‚zoper-upanjsko upanje‘, neko ‚upanje zoper upanje‘. Svoje podlage nima v očitnih procesnih možnostih sveta, temveč edino v tem, kar se je v vstajenju izrazilo kot po-Bogu-možno. Vstajenje je za to upanje razprtje možnega in za človeka in svet nemožnega.«⁵⁸ Prav s tem sklicevanjem na za človeka in svet nemožno povzdigne tudi Moltmann svojo teologijo v nekaj izbranega in vse ideologije presegajočega.

Moltmannovo »za človeka in svet nemožno« je dejansko istovetno z Metzovo »eshatološko zadržanostjo pred Bogom«. Tako Moltmann kot Metz vidita v teologiji nekaj, kar navsezadnje presega vsakršen svetovni nazor in v Cerkvi institucijo, ki naj bo »nosilec in garant kritične svobode«. Moltmann je v teh zahtevah sicer bolj popustljiv oziroma radikalnejši v zahtevi po samostojnosti sveta, toda popolne samostojnosti sveta seveda ne more dopustiti. Zato enako kot Metz za svojo teologijo in Cerkev zahteva največje priznanje.

Za nekoga, ki se mu kaže teologija oziroma teološki svetovni nazor pač kot **eden izmed** svetovnih nazorov, to seveda pomeni, da skušata Moltmann in Metz skozi teologijo krščanstva priboriti prvenstvo v razmerah sodobnega razmerja med svetovnimi nazori, skratka med svetovnimi nazori sodobnega sveta. Zahteva po Cerkvi kot garantu in nosilcu svobode se navsezadnje reducira v praktičnem družbenem prostoru na to, da mora biti svobodno delovanje človeka pod kontrolo Cerkve oziroma »cerkvene hierarhije«. S takšnim programom je vsekakor mogoče zamenjati in spremeniti obstoječo »cerkveno hierarhijo«, toda neka hierarhija, ki bo garant in nosilec svobode tudi znotraj Cerkve, ostane. Ta program se v svojih glavnih konsekvencah po bistvu v ničemer ne razlikuje od programa, ki ga je izdalo »Tajništvo za neverne« pod predsedstvom kardinala Koeniga, tj. od dokumenta »Dialog z nevernimi«.

Dejansko je teologija revolucije v svojih konsekvencah še ostrejša, namreč v tem pomenu, da ji mora dialog faktično in izrecno biti le sredstvo. Metz eksplicitno izpostavi pomožnost dialoga takole: **»ne pregovarjanje, temveč prepričevanje, ne prisrčnost, temveč zapoved in s tem zmeraj tudi informacija, ne udoben dialog, temveč jasen spor so tu geslo.«**⁵⁹ Kot garant in nosilec svobode, kot branilec luči proti temi, sil dobrega proti silam slabega, je Cerkev vselej pripravljena na to, da iz dialoga preide v spor in si nadene »bojno opravilo«. Teologija revolucije je v svojem bistvu radikalizacija te pripravljenosti Cerkve in posodobljenja njenega teoretskega boja.

Da more biti dialog le začasno sredstvo Cerkve in krščanskega svetovnega nazora (teologije kot svetovnega nazora) pride povsem jasno na dan tudi iz razgovora med znanima »progressivnima« teologoma Y. Congarjem in G. Girardijem, ki je pod naslovom »War das Konzil ein Irrtum?« izšel v reviji Neues Forum. V tem razgovoru pravi Congar: »Kadar govorimo o dialogu med Cerkvijo in svetom, me pri tem moti, da govorimo kot o dveh stvareh, med katerima bi bilo treba vzpostaviti odnos. Svet pa kristjanom ne stoji enostavno nasproti, temveč spada k njihovi eksistenci. Zmeraj bolj bo integriran v krščansko izkustvo. Mogel bi reči: zremo proti premaganju dialoga — skoz premaganje tega dualizma... Kristus, središče mojega življenja, ne more stati v središču dialoga.«⁶⁰ Namen dialoga je torej integrirati svet, pripraviti ga do tega, da se bo vrtel okrog mojega središča. Nikakor pa se središče mojega svetovnega nazora ne sme prepustiti dialogu, nevarnosti, da se v dialogu razblini ali

prepusti drugemu. Na vsak način moram ostati v svojem centru, se z vsemi silami boriti proti temu, da bi postal morda periferija drugega centra.

Te samozahteve so temelj vsakega svetovnega nazora in kolikor te zahteve postavlja teologija, to pomeni, da je sama postala svetovni nazor. Pri tem se seveda opira na svoje specifične osnove in na iz tradicije privzete termine, toda skoz preinterpretacijo, ki jo zahteva svet modernih svetovnih nazorov.

V 40-letih tega stoletja, po drugi svetovni vojni rojena generacija teologov je še bolj radikalna v izenačevanju teologije in svetovnega nazora, namreč s tem, da razglaša teološke resnice za vsak čas »revidirne«: »Krščansko vero bi mogel — zelo približno — označiti kot akceptiranje na podlagi kritičnih principov obče diskutabilne in revidirljive smiselne zasnove, pri formuliranju katere se je treba opreti tudi na po krščanski tradiciji pripravljene material. ‚Evidenco‘ je mogoče doseči tu le kot rezultat s pomočjo te zasnove zmeraj znova izvajane in uspele prakse.«⁶¹ Teologija, izdelana na teh principih, postane nekaj docela gibljiva in s tem ustreznega fleksibilnosti sodobnih svetovnih nazorov.

Pravkar navedeno koncepcijo teologije danes je zasnoval protestant: zanj je teologija revolucije v Moltmannovi ali Metzovi varianti že preokostenela. Prav tako pa se tudi predstavnikom »kritičnega katolicizma« njuna teologija kaže že kot »abstraktna alternativa«. Leta 1942 rojeni H.-H. Hücking piše: »Zgolj eshatološko orientirani protest, ki se zadržuje v utopiji ‚božjega kraljestva‘, premalo upošteva nepopolne vmesne korake družbenega posredovalnega procesa. Po nazivu družbeno-kritična teologija bi morala namesto splošnih apelov že analizirati nahajani posredovalni proces med teologijo (religijo) in družbo. Zemeljsko posredovanje med subjektom in objektom, ki nadzemeljsko producira njuno disparantnost, družbeno-kritično orientirano teologijo ne sme dispensirati od tega, da bi v kot neresnično celotno postavljeni družbi — v ‚obstojećem‘, kakor se izraža Moltmann — ne imenovala s pravim imenom le njenega abstraktnega principa, ampak tudi cerkvene in družbene institucije v njihovi zgodovinski posredovanosti.«⁶² Hücking zahteva torej še večjo konkretizacijo teologije upanja kot teologije revolucije in s tem tudi njeno večjo prilagodljivost.

Konsekvenca teologije revolucije je potemtakem njeno totalno ideologiziranje. O teologiji upanja kot teologiji revolucije v njeni svetovnonazorski naravnosti na kraju torej ni mogoče reči, da ima kakšne posebne filozofske temelje, ker je filozofijo faktično zavrгла oziroma ji zanjo po bistvu nič več ne gre. Pred možnostjo ima prednost dejanskost, pred mišljenjem praksa.

V tem pa kajpada so filozofski temelji, namreč v obratu od možnosti k dejanskosti in od mišljenja k praksi. Ker to nikakor ni obrat nazaj k T. Akvinskemu, za katerega je imela dejanskost prav tako prednost, saj tu dejanskost zdaj ni razumljiva kot »metafizična bit«, marveč prav kot praksa, prihaja tu do veljave prav poheglovski obrat filozofije (platonizma). V tem obratu se postavlja brezpogojna zahteva po prednosti prakse nasproti mišljenju, po prednosti praktične potrebe nasproti idejam in s tem zahteva po realizaciji filozofije, skoz katero naj se filozofija odpravi. Samozavedanje realizirane in s tem odpravljene filozofije so danes svetovni nazori. Eden izmed njih je tudi sodobna teologija, kajti tudi ona je zapadla pod ono neizogibnost obrata filozofije.

¹ Bog-je-mrtev-teologija temelji na radikalizaciji Bonhoefferjih gledišč in se je uveljavila zlasti v Ameriki.

Glej Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966; Th. J. J. Altizer and W. Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, New York 1966;

A. Farrer, *God is not Dead*, New York 1966.

² Harvery Cox, Ernst Bloch oder Ein Atheist lehrt Theologen, *Neues Forum*, 1970, zv. 196/II, str. 430.

³ W. Pannenberg, *Heilsgeschehen und Geschichte*, Göttingen, 1959.

⁴ W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen., 1966, str. 16.

⁵ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, 1964, str. 14.

⁶ Prav tam.

⁷ Prav tam, str. 17.

⁸ Prav tam.

⁹ Prav tam, str. 28.

¹⁰ Prav tam, str. 285.

¹¹ Prav tam, str. 301.

¹² Prav tam, str. 334.

¹³ J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, München, 1968, str. 38.

¹⁴ Prav tam, str. 133.

¹⁵ R. Bultmann, *Wissenschaft und Existenz*, iz *Glauben und Verstehen III*, str. 114.

¹⁶ J. Moltmann, *Perspektiven ...* str. 134.

¹⁷ Prav tam, str. 134.

¹⁸ Prav tam.

¹⁹ Prav tam, str. 75.

²⁰ Prav tam, str. 76.

²¹ Prav tam, str. 77.

²² Prav tam.

²³ Prav tam, str. 78.

²⁴ Prav tam.

²⁵ Prav tam, str. 79.

²⁶ Prav tam, str. 48.

²⁷ Prav tam, str. 55.

²⁸ Prav tam, str. 53.

²⁹ Prav tam, str. 50.

³⁰ J. B. Metz, *Zur Technologie der Welt*, Mainz 1968, str. 100.

³¹ Prav tam, 101.

³² Prav tam, str. 102.

³³ Prav tam.

³⁴ Prav tam, str. 103.

³⁵ Prav tam, str. 104.

³⁶ Prav tam, str. 105.

³⁷ Prav tam, str. 106.

³⁸ Prav tam, str. 117.

³⁹ Prav tam, str. 89.

⁴⁰ Prav tam, str. 90.

⁴¹ Prav tam, str. 90.

⁴² Prav tam, str. 91.

⁴³ Prav tam, str. 107.

⁴⁴ Prav tam, str. 108.

⁴⁵ Teologijo revolucije definira T. Rendtorff v spisu *Der Aufbau einer revolutionären Theologie*, zbornik *Theologie der Revolution*, Suhrkamp 1970, str. 73 takole: »Teologija revolucije je politična teologija in kot taka hkrati politološko zasnovana teologija. Sociološke in politične pogoje tradicionalne teologije in cerkvenosti povzame v zavest in iz tega izpelje konsekvence za lastno sestavo. Glede na učinek pa je sama prefunkcionirana v zgodovinsko teološko cerkveno teologijo in sledi s tem, čeprav na nov način, zakonom vseh cerkvenih teologij, da veže na njeno skupnost, kar bi moglo biti dobrega realiziranega v tem ali prihodnjem svetu. Teologija revolucije je kot politična teologija javnosti teologija, tj. javna vprašanja, vprašanja družbenosti, njenih političnih in socialnih struktur razjasnjuje v krščansko relevantna vprašanja in teološki interes reši njegove zaprtosti v individualno iskanje svetega. Javnost kot občost je kritični medij političnega uma. Za teološki pomen javnosti pa je Bog kot višja instanca upravičbe po krščanski naravnosti izvajane kritike instanca, ki je onemu kritičnemu mediju javnosti hkrati odtegnjena. Ta teologija je zato v politično naravnana teologija razodetja. Gotovo, s tem je revolucionarni impulz vzpostavljen kot stalen, postane permanenten, toda hkrati tudi ni več zvedljiv na one konkretne in povsem spremenljive pogoje,

ki morejo biti v nekem določenem primeru povod za revolucionarno akcijo. Končno kaže teologija revolucije po svoji strukturalni genezi poteze **prosvetljenske teologije**, torej teologije, ki je kritični dedič prosvetljenstva.«

Druga literatura o teologiji revolucije:

Bahr H. — E., *Weltfrieden und Revolution, Neue politisch-theologische Analysen*, Hamburg, 1968.

Büchsel E., *Zwischen Theologie der Ordnung und Theologie der Revolution*, Essen, 1968.

Daim W., *Christentum und Revolution*, München, 1967.

Dewart L., *Christianity and Revolution*, New York, 1963.

Fesquet H., *Une église en état de Pêché mortel*, Paris, 1968.

Shaull R., *Revolution*, New York, 1967.

Torres C., *Revolution als Aufgabe der Christen*. Mainz, 1969.

Weymann-Weyhe W., *Revolution im christlichen Danken*, Freiburg, 1968.

⁴⁶ Prav tam, str. 112.

⁴⁷ Prav tam, str. 109.

⁴⁸ Prav tam, str. 110.

⁴⁹ Prav tam, str. 115.

⁵⁰ Prav tam, str. 112.

⁵¹ J. Moltmann, *Gott in der Revolution*, zbornik *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*, München, 1969, izdala E. Feil in R. Weth.

⁵² Prav tam, str. 65.

⁵³ Prav tam, str. 67.

⁵⁴ Prav tam, str. 68.

⁵⁵ Prav tam, str. 79.

⁵⁶ Prav tam, str. 81.

⁵⁷ J. Moltmann, *Christentum als Religion der Freiheit*, zbornik *Shöpfer-tum und Freiheit*, München, 1968, str. 226.

⁵⁸ J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, str. 187, 188 in 186.

⁵⁹ J. B. Metz, *Theologie der Welt*, str. 120.

⁶⁰ *Neues Forum*, zv. 195/II, leto XVII, str. 273—274.

⁶¹ *Theologie als Wissenschaft in der Gessellschaft*, Göttingen, 1970, izdala H. Siemers in H. — R. Reuter, prispevek Reuterja: *Bemerkungen zum Theologiebegriff*, str. 188.

⁶² *Kritischer Katholizismus*, izdala O. in M. Stankowski, glej prispevek H.-H. Hökinga: *Zur »Theologie der Hoffnunge«*, str. 68.

RAZVOJ IN KRIZA NOVOVEŠKE ZNANOSTI

I. OPREDELITEV ZNANOSTI KOT DRUŽBENO SPOZNAVNE AKTIVNOSTI

1. Spoznavajoči subjekt kot predpostavka in producent znanosti

Opredelitev znanosti kot posebne vrste družbene dejavnosti je postala možna in običajna, ko se v zadostni meri razvili kvantitativni in kvalitativni družbeni kazalci te dejavnosti. Med pomembne kvantitativne kazalce se uvrščajo zlasti tile:

— celotno število v znanosti aktivnih ljudi (tj. znanstveno-raziskovalno osebje, pomožno administrativno-tehnično osebje, osebje v informacijskem sistemu znanosti) sicer ni velik procent glede na aktivno prebivalstvo, toda hitrost njegovega povečevanja je v razvitih industrijskih deželah večja kot v katerikoli drugi sferi;

— porast sredstev za znanost, ki je še hitrejši od porasta števila kadrov;

— institucionalna razvejanost, ki v razvitih industrijskih deželah dosega več tisoč enot;

— količinski porast znanstvenih profesionalnih združenj;

— količinski porast sredstev znanstvenih informacij (knjig, revij, »preprints«, poročil, patentov);

— porast najrazličnejših kolektivnih oblik znanstvenega komuniciranja (kongresov, simpozijev).

Logično lahko domnevamo, da bi kljub tem kvantitativnim kazalcem ostala družbena narava znanstvenega dela nezapažena, če ne bi prišlo do (kvalitativnih sprememb). Šele pomembnost, ki jo je znanost pridobila s tem, da postaja ena izmed bistvenih predpostavk sedanje in zlasti še prihodnje družbe, je prenesla znanost, ki je bila nekdanj periferen družbeni pojav, v središče družbenih interesov.

Ta premik v družbenem položaju znanosti je vse očitneje kazal na enostranost klasične predstave o znanosti kot pretežno logično-metodološko-spoznalni aktivnosti, po kateri je znanost predvsem oblika duhovne dejavnosti ljudi in oblika družbene zavesti.

Razumevanje znanosti, iz katerega naj bi izhajala opredelitev znanosti, je odvisno od različnih faktorjev:

a) kulturnega okolja,

b) filozofske koncepcije in njenega pojmovanja stvarnosti,

c) od same narave znanstvene dejavnosti, narave znanstvenega dela, ki se zgodovinsko spreminja,

d) odstopanje diferenciacije in integracije oziroma medsebojnega vplivanja ali izoliranosti posamičnih znanstvenih disciplin.

Postaviti definicijo znanosti, ki bi upoštevala vse navedene determinante, bi bilo izredno težavno in upanje na uspeh bi bilo majhno, saj je moderna znanost pridobila toliko novih značilnosti, da jih je nemogoče logično združiti v eno samo definicijo. »Znanost je tako stara, v toku svoje zgodovine se je tako spreminjala, da je v vsem tako zelo povezana z drugimi družbenimi dejavnostmi, da lahko vsak poskus definicije, in teh je bilo mnogo, bolj ali manj ustrezno izrazi vedno le enega in pri tem pogosto samo enega važnih vidikov, ki jih je imela v toku svojega razvoja.« (1, 36)* To seveda ne razvrednoti različnih naporov za primerne definicije znanosti, ki bi več ali manj obsežno in ustrezno zajele sistemske in zgodovinske lastnosti znanosti. Običajno se takšni parcialni poskusi med seboj ne izključujejo, ampak se dopolnjujejo in omogočajo tako sintetičen pogled v medsebojno prepletanje različnih strukturnih in genetičnih elementov znanosti.

1. Zelo enostavna definicija znanosti je tale: »Znanost je to, s čimer se ukvarjajo znanstveniki.« (1, 38.) Znanost je tu opredeljena z nosilci znanstvene dejavnosti, toda takšna definicija ima neko vrednost le, če se opredeli pojem znanstvenika, tega pa je prav tako težko enoznačno določiti kot znanost samo. V današnjih razmerah, ko se teži k upravljanju z znanostjo, k politiki znanosti, imajo lahko raznovrstne definicije tudi praktične implikacije, zlasti če se v njih skrivajo nekateri določeni vrednostni momenti, ki skušajo statusno in finančno protežirati posamična znanstvena področja ali tipe znanstveno raziskovalne dejavnosti na račun druge.

K univerzalnejši opredelitvi znanosti, ki bi presegala okvire posamičnih filozofskih smeri in družbeno-kulturnega okolja, pa bodo nekoliko spodbudila tudi novejša statistična raziskovanja kazalcev znanstvenih raziskovalnih dejavnosti, ki težijo k vsesplošni mednarodni primerljivosti teh analiz. Znano je, da v angloameriškem kulturnem prostoru v ožjem strogem pomenu besede z znanostjo razumejo predvsem naravoslovno-matematično-tehnično znanost, medtem ko se v pojem znanosti, kot se je razvil na evropski celini in zlasti na nemških tleh, vključujejo tudi duhovne-družbene znanosti, literarne znanosti in znanosti o umetnosti.

Vzporedno s tem, ko so družbene znanosti pridobivale vse bolj tudi empirično naravo in so začele vključevati matematično-kvantitativne metode in celo poskusile z eksperimentiranjem, je postajal angloameriški pojem znanosti vse bolj anahronizem. Družbenim znanostim nič več ne očitajo neznanstvenosti, toda upravičeno vsebinsko razlikovanje se ohranja bolj v intenziteti nekaterih karakteristik, kar se izraža v uvedeni terminologiji »hard sciences« (trde znanosti) in »soft sciences« (mehke znanosti). Z zgodovinskega vidika se je pojem znanosti nenehno širil in je v sebi združil mnoge prej izključujoče se aspekte. Razširitev pojma je potekala tako v metodološkem, gnoseološkem kot v predmetnem vidiku. Po antični-grški (Platonovi-Aristotelovi) tradiciji je pravo ime znanosti šlo le deduktivnemu spoznanju. Možnost znanosti je po Aristotelu utemeljena v naravi stvarnosti. Predmet znanosti je tisto, kar je ali kar se dogaja najpogosteje, ne pa tisto, kar se dogaja včasih: »Vsaka znanost je namreč usmerjena na to, kar je ved-

* Prva številka v oklepaju ustreza zaporedni številki dela iz seznama »uporabljenega in citirane literature«, druga pa stran citiranega dela.

no ali najpogosteje, akcidentelno pa ni v nobenem od teh področij» (2, 252). (Aristotelova klasifikacija znanosti na teoretične, praktične in poetične vsebuje aksiološki moment, kjer so teoretske znanosti, spoznavanje splošnega, vzrokov superiornejše od praktičnih znanosti, te pa so superiornejše od izkustva. Ista razporeditev je veljala tudi na nosilce teh različnih znanj. Takšna koncepcija znanosti je reflektirala položaj znanosti v razredni-sužnjelastniški družbi: V zgodnjem obdobju grškega mišljenja se znanost še ni ločevala od »tehnike« (3, 141). Ko je upravljanje z ljudmi in upravljanje s stvarmi dobilo razredno naravo, so začeli tudi teoretične znanosti postavljati nad praktične. Bistvena odlika znanosti bi bila v nujnosti in vsesplošni veljavnosti.) Takšna pa so le prva načela stvarnosti. Takšen tip idealizirane znanosti je temeljil na razumevanju stvarnosti, ki vzpostavlja nasprotje med stvarnostjo vsakdanjega človeka, človeka izkustva, tj. empiričnim svetom, in svetom prvih načel in vzrokov, ki so vzrok posamičnemu. Področje prave znanosti je tisto, kar je trajno in večno in kar je edino dostopno mišljenju. Področje čutnosti je področje minljivosti in zato mu ne ustreza znanost (»episteme«), ampak mnenje (»doxa«). V svoji filozofski razsežnosti je tudi novoveška koncepcija znanosti ostala v znamenju tega dualizma in dozdevna rešitev je bila le navidezna, saj to ni bila sinteza, ampak le enostranska podreditev enega pola tega nasprotja drugemu. (Novoveška utemeljitev znanosti se je prenesla v subjekt, v način predstavljanja objekta, v razločnost in jasnost tega predstavljanja. Novoveški racionalizem in empirizem je znanstvenost v končni instanci izvedel ali iz intelektualne intuicije ali pa iz čutne gotovosti. V neopozitivističnem pojmu znanosti so se predvsem reflektirale nekatere značilnosti razvoja modernih eksperimentalnih-empiričnih naravoslovnih ved, v katere so vse bolj prodirale matematične metode in so omogočile prevajanje kvalitativnih abstrakcij v kvantitativne. (Formalizacija in matematizacija znanosti, ki sta ustvarili zelo kompleksen in nepregleden odnos med teorijo in empirijo, sta se v neopozitivizmu reflektirali tako, da je postalo irelevantna vprašanje predmetne intencionalnosti znanosti, pač pa je bil v središče pozornosti pritegnjen sam jezikovni aparat znanosti.) Nemška klasična filozofija je prav tako enostransko odpravila predmetno utemeljeno znanost na račun kreativnosti transcendentnega subjekta ali absolutnega duha. Fichte kategorialne mreže ni več gledal kot formo realitete, ampak kot produktivno dejavnost subjekta, za Hegla pa je bila znanost samopoznavanje duha, ki svojo razvojno pot producira v sistemu pojmov. Prava znanost je zanj filozofija, kjer metoda vsebini ni zunanja kot je na primer pri matematični metodi.) Nemška filozofija je odprla možnost za razumevanje znanosti ne z vidika njenega rezultata, ampak predvsem z vidika njene dejavnosti. Vsebina je bila celo odpravljena v metodi. Vsebina in metoda sta postali isto. Metoda producira vsebino, rezultat, a rezultat je odpravljena metoda.) Subjekta sedaj ni bilo mogoče več odmisлити iz znanosti. Njegova vloga ni več reducirana na moteči faktor v spoznavnem procesu. (Subjekt je tvorec pojma in resnice. Struktura subjekta, subjektivitete subjekta, ni subjektivistična, individualizirana, zato tudi rezultat njene dejavnosti ni subjektivističen, privaten, neobjektiven, neznanstven. Od takšnega filozofskega izhodišča je bil samo korak do družbene-antropološke analize znanosti, vendar je le ta vzniknila bolj zaradi konkretne nuje in potreb kakor pa kot logična posledica že obstoječi teoretskih-filozofskih možnosti. Pragmatizem je tudi na svoj način — vendar ne na tako visoki spekulativni teoretični ravni — vključil subjekt v znanstveni sistem. (Naš odnos do stvarnosti, naše

vedenje do stvarnosti je označil kot bistveno za razumevanje stvarnosti. Spoznavnih form in celo zakonitosti ni gledal več neodvisno od njihove uporabe, od človekovih potreb in njegovih ciljev. Prav tako je po Nietzscheju to, kar na nas učinkuje, interpretirano v skladu z eksistenčnimi razmerami subjekta in ustreza njegovim interesom. Ves spoznavni aparat, vse njegove funkcije, je izvedel iz nujnosti ohranitve življenja in iz njegove volje po prilaščanju, po moči. Zgodovinsko gledano so elementarne spoznavne forme in prvi začetki znanosti res bili v neposredni zvezi s človekovimi temeljnimi socialno-biološkimi potrebami. Um je bil na tej elementarni stopnji dejansko izraz in forma praktičnih življenjskih interesov. Toliko je Nietzschejeva redukcija uma korektna, toda če bi jo razširili na kompleksnejše zvrsti človekove intelektualne dejavnosti, ki so se zelo osamosvojile od neposrednih življenjskih razmer in so drugače motivirane, bi padli v nevzdržne vulgarizacije. (Markizem je s centralnimi kategorijami »družbene biti« in »prakse« razkril družbeni-zgodovinski okvir znanosti, izvirno antropološko-življenjsko podlago in predpostavko znanosti.

Ne samo iz filozofije, ampak tudi iz same znanosti je vzniknila refleksija o vlogi subjekta v znanosti, vendar te vloge še niso dojele v najrazličnejših družbenih odnosih. To refleksijo je na eni strani pogojevala rastoča teoretičnost v znanosti, mnogovrstnost modelov, teorij ter sposobnost teorije in teoretičnih modelov, da anticipirajo odkritja nevedenja empirične stvarnosti, na drugi strani pa vse večja vloga eksperimenta in znanstvenih instrumentov v spoznavnem procesu. Prvo stanje je ob koncu 19. st. poskusil osmisлити matematik Poincaré, drugo značilnost pa je teoretsko poskušal obdelati fizik P. V. Bridgman. Obema rešitvama je skupna eliminacija ontološkega smisla znanstvenih teorij in pojmov. Kreativnost znanstvenega subjekta je v prvem primeru dojeta konvencionalistično, v drugem pa operacionalistično. Po Bridgmanu »nobenega objekta ne moremo striktno izolirati in gledati čisto samega; pač pa ga moramo obravnavati kot del širšega sistema, v katerega so nazadnje vključeni tudi instrumenti, s katerimi pridobivamo spoznanje«. (4, 72). Ta situacija se ne omejuje samo na mikroskopsko-fizikalno raven, ampak je bila navzoča po Bridgmanu že v naši običajni makroskopski življenjski sferi, samo da je bila popolnoma zanemarjena ali pa je bila dojeta kot nebistvena in nezaželena, kot takšna, da jo je treba izločiti iz spoznavnega procesa. Moderna fizikalna situacija, kjer se srečujeta makroskopski instrument z mikroskopskim objektom, pa je pokazala, da je vpliv instrumenta na sistem, o katerem pridobivamo informacije, bistven, inherenten, moment spoznavnega procesa sploh, ker je pojem instrumenta, s katerim pridobivamo nove informacije (spoznanje), možno razširiti — in to je Bridgman tudi storil — na človeka samega. Aktivnost subjekta v spoznavnem procesu je Bridgman opisal s pojmom »operacija«. Pomen osnovnih fizikalnih pojmov, pa tudi vseh drugih, naj bi bil v operacijah in ne v »lastnostih« stvari (5, 133—144). Znanstveni pojem ne dobi svojega smisla zunaj eksperimenta, operacij. Sodobna naravoslovna znanost stoji glede tega po Bridgmanu na operacionalističnem stališču. Da ne bi odrekel smisla vrsti pomembnih znanstvenih pojmov, je bil prisiljen začetni ozki kvantitativni-meritveni pojem operacije tako razširiti, da je vanj vključil logične in matematične operacije na sploh. S tem pa se je zamajala sama prvotna operacionalistična zahteva po merski operacionalizaciji vsakega pojma. Ne glede na vse možne ugovore sta konceptiji Poincaréja in Bridgmana izraz vseobčega navora, kako pojasniti vlogo subjekta v produciranju znanstvenih pojmov.

2. Pojem znanosti

Najelementarnejša značilnost znanosti je, da je system spoznanj in metod. Vsako spoznanje je spoznanje nečesa. Spoznanje je intencionalne narave in se ne izčrpa samo v sebi. Znanost je sistem spoznanj, ne pa kakršenkoli sistem, saj imamo tudi materialne, tehnične, žive in nežive sisteme. Če jo definiramo kot sistem zakonitosti, aksiomov, teoremov, pojmov, definicij, ne zajamemo intencionalnosti. Tudi izmišljene, fantastične pojme je mogoče urediti v logičen sistem, toda to ne bi bil sistem spoznanj. (Oznaka LOGIČEN sistem bi bila nepotrebna, ker vsak sistem že vsebuje svojevrstno logičnost, sistem brez logičnosti ni sistem. Logičnost sistema je relativna.) Sistemskost znanstvenega spoznanja kaže, da ni že vsako izolirano spoznanje znanstveno spoznanje. Znanstveni karakter ima le tisto znanje in dejstvo, ki je vezano na sistem. Preveč pa bi tudi zožili znanstveno spoznanje, če bi ga omejili samo na spoznanje zakonitosti. Stevilna znanstvena spoznanja imajo naravo opisa, utemeljenih hipotez, ne pa še zakonov. Ta del znanstvenega spoznanja zlasti prevladuje v znanosti, ki je še pretežno v empirični fazi svojega razvoja in še ni prešla k oblikovanju teorije. (Teorija je možnost, da pojasnimo najrazličnejše posamične empirične pojave z vidika enotnih obćih načel, zakonitosti. Sistemskost in metodičnost sta najstarejši karakteristiki znanosti. Pridružuje se jima še princip preverljivosti, ki je lahko logična, empirična ali tehnična.) Na začetku formiranja znanstvenega mišljenja je znanost uporabljala predvsem logično in empirično preverljivost. (Kriterij preverljivosti je istoveten z zahtevo po objektivnosti in neprotislovnosti znanstvenih spoznanj.) Kriterij objektivnosti je najbolj nejasen in ga zato pogosto neupravičeno zamenjujemo z zahtevo po komunikabilnosti znanstvenih izjav, tj. da je znanstveno spoznanje takšno, da ga je v istem jezikovnem sistemu možno posredovati drugim in da ga drugi enako ali vsaj podobno razumejo in da lahko preverjajo njegov smisel.) Komunikabilnost samo omogoča, da različni raziskovalci množično preverjajo. Komunikabilnost omogoča, da znanstvena skupnost znanstveno spoznanje sprejme za objektivno, toda zaradi tega komunikativnost še ni isto kot objektivnost. Tudi neobjektivna spoznanja so lahko komunikabilna. Znanstveno spoznanje je objektivno glede na sistem pogojev, ki definirajo objektivno, četudi nemara ni komunikabilno. Razvoj specializiranih jezikov znanosti je povečal komunikativnost znotraj ene same discipline, zmanjšal pa jo je med različnimi disciplinami.) Ustaljene, prevladujoče teoretične koncepcije zelo povečujejo stopnjo komunikativnosti, zelo pa jo zmanjšujejo pri novih teoretičnih prodorih.

Eden izmed parametrov objektivnosti oziroma preverljivosti je zahteva po neprotislovnosti. Pojav logičnega protislovja je ena izmed velikih intelektualnih spodbud v razvoju znanosti. (Protislovje jasno postavi problem, ki ga je treba rešiti. V procesu reševanja se lahko pokaže, da protislovni izjavi nista izključujoči, ampak da se celo dopolnjujeta in da je bilo logično protislovje samo navidezno. *negativni vidik*)

Med karakteristike znanosti pogosto uvrščajo tudi prognostičnost, eksperimentalnost, upravljanje s pojavi in aplikativnost. Toda vse te štiri karakteristike je razvil samo del modernih znanosti, čeprav je splošna usmerjenost k tem značilnostim imanentna funkcija vsake znanosti. Možnost prognostične funkcije znanosti je odvisna od narave njenega predmeta, stopnje njene teoretičnosti in od tega, koliko je razvila svoje metode. Eksperimentalna in upravljavska funkcija pa ni odvisna samo od narave znanstvenega predmeta, ampak tudi od splošnih

etičnih norm, potreb in želja ter ciljev tako znanstvene skupnosti kakor širše družbene skupnosti.) Tu se namreč postavlja vprašanje, ali je pri vsakem predmetu in pojavu tudi zaželeno, da se eksperimentira in upravlja? (Pragmatično funkcijo je znanost začela intenzivno razvijati šele z začetkom industrijske družbe. Znanost je prenehala biti samo oblika zavesti in je razvila tudi ekonomsko funkcijo, postala je proizvajalna sila družbe.) Pojem metode, proces pridobivanja spoznanja, je upravičeno vključiti v pojem znanosti. Na ta način (sta v pojmu znanosti vključena oba vidika:

- a) znanost kot DEJAVNOST, kot način pridobivanja spoznanja;
- b) znanost kot REZULTAT specifične dejavnosti.

Toda s tem vsebina pojma znanosti ni izčrpana. Pojem znanosti je v današnjih razmerah neprimerno širši kot pa znanstveno spoznanje in znanstvene metode (6, 23). Zato ni nič nenavadnega, da šo nekateri avtorji v pojem znanosti vključili tudi znanstveno aparaturu ter institucije, ki služijo razvoju znanja.) Brez dvoma znanstvene ustanove in aparature niso isto kot znanstveni pojmi in zakonitosti, toda če vidimo v znanosti poseben sistem družbenega dela, socialni sistem, družbeno institucijo, potem vključuje prav tako finančna sredstva, kadre, tehnično opremljenost, znanstveni tisk, strukturo organiziranosti, sistem ciljev, funkcij in kontrole.

1. Bernal, J. D.: Wissenschaft-Science in History, zv. 1, Rowohlt 1970.
2. Aristotel: Metaphysik, Rowohlt 1966.
3. Farrington, Benjamin: Greek Science, Penguin Books 1966.
4. Bridgman, P. W.: Determinism in Modern Science, v: Determinism and Freedom in the Age of Modern Science, (ed.) Sidney Hook, New York 1961.
5. Životić, Miladin: Pragmatizem i savremena filozofija, Beograd 1966.
6. Lejman, I. I.: Nauka kak social'nyj institut, Leningrad 1971.
7. Wohlgenannt, Rudolf: Was ist Wissenschaft? Vieweg 1969.
8. Buhr Manfred-Irlitz, Gerd: Der Anspruch der Vernunft, Teil I, Berlin 1968.
9. Barth Hans: Wahrheit und Ideologie, Eugen Rentsch Verlag 1961.
10. Eichte, J. G.: Wissenschaftslehre 1804, Text und Kommentar, Hrsg. von Wolfgang Janke, Frankfurt am Main 1966.
11. Die Wissenschaft von der Wissenschaft, Dietz Verlag 1968.

II. KVANTITATIVEN — INFORMACIJSKI MODEL RAZVOJA IN KRIZE NOVOVEŠKE ZNANOSTI

Za razumevanje funkcioniranja in tendenc sistema znanosti in znanstvene dejavnosti je zelo pomembno pregledati nekatere glavne kazalce o znanosti kot informacijskem sistemu (npr. naraščanje znanstvene literature v celoti in po posamičnih disciplinah, predmetna širina in časovna globina citiranja po posamičnih disciplinah, časovni premiki v citiranju različnih tipov virov, kakšna je distribucija znanstvenih del glede na kolektivnost ipd.). V nasprotju s številnimi analizami količinskih, finančnih in kadrovskih kazalcev in njihovega mednarodnega primerjanja nimamo na voljo nobenega dela, ki bi predstavilo informacijski model naše znanosti in ga primerjalo z modeli drugih držav, v katerih so te študije že naredili. S takšno analizo bi se prav gotovo v nekaterih vidikih precej drugače pokazali mnogi količinski kadrovski in finančni kazalci in mnogo bolje bi razumeli nekatere vzroke in zveze. Takšne študije zahtevajo veliko sredstev, saj gre za statistično obdelavo množice podatkov, ki jo je mogoče opraviti le s pomočjo računalnikov. Tovrstne raziskave v SZ, ZDA, Indiji in Japonski so odkrile interesantne tendence in korelacije. Prepričan sem, da bodo kmalu tudi pri nas dozorele razmere, težnje in potrebe, da se konstituira informa-

cijski model naše znanosti in da tako prispevamo k postopnemu izgrajevanju občega svetovnega informacijskega modela znanosti, ki ga za zdaj še ni, saj so vsi obstoječi modeli parcialni ali geografsko ali časovno ali predmetno.

Tradicionalno zgodovino znanosti in tehnike je v glavnem zanimal proces nastajanja ali časovno zgodovinsko sosledje znanstveno-tehničnih dosežkov kot individualne in pretežno izolirane logične-metodološke aktivnosti. Takšen način lotevanja ni mogel dati neke obče teorije razvoja znanosti kot kvantitativnega sistema.

Sodobna statistično-historična analiza rasti znanstvene literature je enostranska in formalistična. Enostranska zato, ker je omejena v glavnem na naravoslovno področje, in formalistična, ker se omejuje le na materialne nosilce znanstvenih informacij in abstrahira kvalitativni aspekt. Zelo verjetno pa je, da je tudi v družbenih vedah podoben kvantitativni model rasti, če bi izvršili statistične longitudinalne analize, samo izhodišče eksponencialne rasti bi bilo najbrž nekje v drugi polovici 19. st. ali pa celo šele v 20. st. Po organizaciji, metodah, številčnemu angažiranju sredstev in kadrov se družboslovno raziskovanje vsaj na nekaterih področjih približuje naravoslovnemu. Kažejo se že znaki, da tudi družbena znanost postopoma prehaja iz statusa »male znanosti« v »veliko znanost«. Da ni mogoče izenačiti kvalitativno-semantičnega in formalističnega načina lotevanja, je dovolj razvidno že iz dosedanjih posplošitev, da se je v zadnjih 50-tih letih obče število rezultatov znanosti podvojilo v poprečju vsakih 45 let, znanstvena literatura pa se je podvojila vsakih 10—15 let. Podvojitve števila znanstvenih rezultatov zahteva 8-kratno povečanje obsega znanstvene literature (2, 24—25). Formalističen pristop še zdaleč ni nevsebinski, saj je mogoče posredno sklepati o rasti samega znanja, če se v obdobju, na katero se nanaša analiza, ni bistveno spremenila osnovna kvaliteta, zmogljivost materialno-komunikacijskih sredstev znanstvenih informacij.

Empirična statistična analiza je odkrila, da znanstvena literatura raste v obliki eksponencialne krivulje. Eden izmed prvih, ki je formuliral ta »zakon«, je bil F. Engels, ko je kritiziral ekonomista Malthusa, ki je trdil, da se prebivalstvo množi v geometrijski progresiji, proizvodnost zemljišča pa narašča v aritmetični progresiji in da zato grozi vseplošna lakota: »znanost napreduje glede na množino spoznanja, ki ga je prevzela od poprejšnje generacije, torej v najobičajnejših razmerah tudi v geometrijski progresiji« (4, 120). Engels misli torej tu na rast samega znanja in ne na znanstveno literaturo. Mnogo let (kasneje je Engels preciziral ta zakon, ko mu je določil časovno izhodišče: začetek veljavnosti zakona je postavil v čas, ko je Kopernik objavil svoje glavno delo »De Revolutionibus Orbium Coelestium« (1543).) »Toda poslej je razvoj znanosti napredoval z orjaškimi koraki, tako rekoč v kvadratnem sorazmerju s časovno razdaljo od svojega izhodišča, kakor da bi hotela znanost svetu pokazati, da velja za gibanja najvišjega cveta organske materije, za človeški duh, obratni zakon kot za gibanje neorganske materije.« (5, 213.) (Uveljavitev takšnega gibanja je Engels povezal z osvoboditvijo naravoslovja od religije.) Brez dvoma pa to ni bil edini in odločujoči faktor, ki je povzročil takšen tempo rasti znanosti. Vzroke tudi ne bi imelo smisla iskati v povišanju intelektualnih zmogljivosti ljudi tega časa. (Derec J. Price je začetek takšne rasti povezal s prehodom znanstvene revolucije v industrijsko v letih 1700—1750 (16, 241). Bolj sistematično je skupno učinkovanje različnih vzrokov za takšen razvoj opisal sovjetski zgodovinar znanosti Karpov (6, 107—108). Vzroki bi bili tile:

- a) akumulacija znanj,
- b) pospešitev razvoja proizvodnih sil,
- c) razvoj komunikacijskih sredstev,
- d) proces diferenciacije znanosti,
- e) povečanje števila oseb, ki so se ukvarjale z znanstvenim raziskovanjem.

Toda nekateri izmed teh vzrokov so samo navidezni ali so bolj posledica kot primarni vzrok.) Npr. povečanje števila znanstvenikov je prej posledica ali je le eden med vsebinskimi kazalci samega pospešenega tempa razvoja znanosti. Bolje bi bilo, če bi v (akumulaciji znanj videli predpostavko in temeljni pogoj za pospešeni razvoj znanosti. Akumulativnost znanja je do neke mere vedno obstajala, vendar pa ni privedla do eksponencialne rasti znanosti. Mogoče) bi bilo še najbolj, da vidimo v (b) in c) neodvisni variabli, dodali pa bi jima lahko še drugačno vrednotenje znanosti in tehnike z vidika človekove svobode in njegovega odnosa do prirode.

Karpov je Engelsovo kvalitativno formulacijo prevedel v kvantitativno-matematičen izraz (6, 108; 7, 194): $A = b^{kt}$, kjer je A = vsota znanja, prevzetega od prejšnje generacije, b = vsota znanj poljubnega začetnega obdobja razvoja znanosti, k = konstanta, ki pa nima univerzalnega pomena in je opredeljena iz dopolnilnih pogojev, ki karakterizirajo razvoj znanosti, in je različna za različne epohe in dežele. Podobne enačbe se imenujejo eksponencialne funkcije in njihov grafični izraz je eksponencialna krivulja. V Sovjetski zvezi so kvantitativni izraz te zakonitosti podrobno obravnavali še V. V. Nalimov (13) in N. I. Stajčkin (14). Karpov poskus kvantifikacije Engelsove kvalitativne ugotovitve so kritizirali (20, 8—9), češ da ni mogoče eksaktno meriti velikine » A «; vprašali so, kako meriti vsoto znanj, prevzeto od prejšnje generacije, in menili so, da ni dokazano, da » k « ravno ni funkcija časa. Ugovor glede možnosti merjenja je ustrezen, vendar pa sama formula še ne izgubi svojega smisla, če jo trenutno ni mogoče operacionalizirati, izpolniti s konkretnimi podatki.

Za potrditev kvalitativne formulacije takšne zakonitosti Engels še ni navedel empiričnih-statističnih dokazov.

Prvi poskusi statističnega-empiričnega lotevanja zgodovine znanosti so se začeli pred drugo svetovno vojno. Rainoff T. J. je s skupino sodelavcev na leningrajski univerzi naredil študijo o nihanju produktivnosti v razvoju zahodnoevropske fizike (Nemčija, Anglija, Francija) v 18. in 19. st. (15). Tu ni šlo za gibanje literature, ampak za naraščanje in upadanje števila odkritij. Kljub številnim fluktuacijam (so odkrili da ima obča forma rasti obliko eksponencialne krivulje (15, 231 in 298). Rainoff iz te statistične analize še ni naredil neke obče kvantitativne teorije razvoja znanosti. Prva težnja k takšnemu cilju se pojavi s članom Dereca J. Pricea »Kvantitativne mere razvoja znanosti«, objavljenega v letu 1951 (16). Inspiracijo za takšen način lotevanja je našel v delih E. W. Hulma »Statistical Bibliography in Relation to the Growth of Modern Civilization«, London 1923, in E. Ridera »The Scholar and the Future of the Research Library. A Problem and Its Solution«, New York 1944. Konstruiral je krivuljo rasti znanstvenih del na podlagi referativnega časopisa »Physics Abstracts« za obdobje 1900—1950 ter krivuljo za specialno področje matematike, teorije determinant in matric za obdobje 1760—1950. V obeh primerih se je dejanska rast zelo približala idealni obliki eksponencialne krivulje. Do vidnih negativnih odstopanj je prišlo zlasti na področju fizike v času prve in druge svetovne vojne. Literatura na področju fizike se je podvojila vsakih 10,4 leta, a

na področju matematike vsakih 11,8 let. Eksponencialno rast je definiral kot »lastnost sistemov, v katerih je stopnja prirastka v kateremkoli času proporcionalna že doseženi količini« (16, 90). »Linearna rast na drugi strani implicira stopnjo prirasta, ki staja stalna in neodvisna od že dosežene količine« (16, 91). V tem članku se je Price še obotavljal posplošiti formo eksponencialne rasti na celotno znanost naravoslovno-matematičnega področja. Vendar se je nagibal k temu, da bi bila najbrž takšna posplošitev upravičena, ker so podobne krivulje dobili tudi za rast patentov v Angliji in za naraščanje članstva v različnih znanstvenih združenjih. Zastavil si je tudi vprašanje, če je mogoče doba podvojitve 11 let univerzalna konstanta, in sklepal, da morajo potem podobno veličino vsebovati tudi drugi kazalci, povezani z razvojem znanosti. Za potrditev upravičenosti takšne posplošitve je bilo treba opraviti statistično analizo na veliko obsežnejšem materialu. Pozitivno je na vprašanje avtor odgovoril po petih letih v članku »Eksponencialna krivulja razvoja znanosti« (17). Sklepi so bili tile:

1. Eksponencialni razvoj znanosti (znanstvene literature) se je začel v obdobju 1700—1750. Navedel je grafični prikaz znanstvenih revij na vsem svetu v vseh disciplinah. Prva znanstvena časopisa, ki sta se pojavila 1665, sta bila »Le journal des savants« in »Philosophical Transaction«. (Njihovo število se je podvojilo vsakih 15 let.) Ista doba podvojitve je veljala tudi za referativne revije od leta 1830 dalje, ko se je pojavila prav takšna revija »Pharmaceutisches Zentralblatt«.

2. Doba podvajanja za neznanstvene in netehnološke aktivnosti je približno 30—50 let.

3. Takšen tempo razvoja znanosti glede števila znanstvenih revij in števila znanstvenikov ne more trajati neskončno dolgo, ampak se bo začel postopoma umirjati in bo končno obtičal na nivoju nasičenosti in zastoja. Price je izračunal tudi približne časovne termine za odločilne momente tega procesa. Eksponencialna krivulja bi začela prehajati v krivuljo »S« okoli 1956. Od te časovne prelomnice pa do leta 1976 ali 1986, kar ustreza 2-kratni podvojitvi obsega znanosti, bi namesto čiste eksponencialne rasti prišlo do eksponencialne rasti z nasičenostjo. Od tega kritičnega obrata dalje bi se v času, ki zopet ustreza 2-kratni podvojitveni dobi, dosegla meja nasičenosti.

4. Faza nasičenosti je neizogibna. Nekatera sredstva in akcije, kot npr. izobraževalna sredstva, premik težišča od humanističnih znanosti k naravoslovnim, večje spodbude za učitelje in znanstvenike, lahko sicer odložijo krizo za nekaj desetletij, ne morejo pa spremeniti splošne tendence. (Vzroke za takšno neizogibnost je razdelil v zunanje (omejitve, ki izhajajo iz prebivalstva) in notranje (vse bolj ozka specializacija, rast literature) represivne učinke.

5. Če obstoji nasičenost, je to znamenje, da mora obstajati prirodno ali vsiljeno razmerje tako v notranji razdelitvi znanstvenikov po področjih raziskovanja kot med potrebami nacije in industrije, ki aplicirajo rezultate znanstvenega raziskovanja. Preden se preide k političnim odločitvam, se je treba odločiti, kaj se želi in kaj je možno. Toda smiselnost političnost akcije, za katero se zavzema Price, je dokaj neprepričljiva, če hkrati trdi, da meje nasičenosti ne more nič preprečiti, saj iz tega sledi, da bodo po tej nujnosti vzpostavljena razmerja, za katera pa Price sedaj apelira, da naj bi bila rezultat politične odločitve.

6. Takšen proces in perspektiva razvoja naravoslovnih znanosti sta sorodna številnim procesom, ki jih srečamo v rastlinskem in živalskem svetu.

V kasnejši monografiji (19) je (Price ugibal o logičnih možnostih vedenja znanosti v fazi nasičenosti, ki bi bile tele:

- a) eskalacija
- b) divergentna nihanja
- c) konvergentna nihanja
- d) neopredeljenost.

Pričujoča dilema med fatalizmom in akcijo je prav tako ostala ne-rešena.) Na eni strani je imenoval sedanji in prihodnji razvoj znanosti »neozdravljiv proces« (18, 117), na drugi strani pa pravi: »Moramo anticipirati zahteve nove situacije« (18, 117). Ta dvojnost se je zelo jasno izrazila v tej formulaciji: »Vendar če že ne bomo mogli kontrolirati krize, ki se je skoraj že začela, bi bilo vsaj nekaj zadovoljstva v razumevanju, kaj nas je zadelo« (18, 124). Pionirskim študijem Pricea so kmalu sledila številna druga dela na področju biološke, matematične, demografske idr. literature; ta dela so odkrivala in potrdila eksponencialno formo rasti. (Eksponencialno rast razvoja znanosti pa so povezali tudi z drugimi področji, predvsem z ekonomsko-industrijskim.) Enega izmed korakov je storil že Price, ko je navedel podatke o rasti števila zaposlenih v elektrotehnični industriji. Če bi se takšna rast na tem področju še dalje vzdrževala, bi že okrog leta 1990 ta industrija angažirala celotno delovno populacijo. Do občega sklepa o eksponencialnem razvoju tehnike je na podlagi statistične analize prišel sovjetski zgodovinar tehnike I. Ja. Konfederatov (9, 10). (Odkritje te zveze seveda ni nič presenetljivega in jo je bilo mogoče logično-deduktivno doumevati zlasti že ob dejstvu, da se je v poprečju zelo skrčil čas med znanstvenim odkritjem ter njegovo socialno in industrijsko aplikacijo. Če je letni prirast svetovnega prebivalstva 2%, potem je ta tempo v odnosu 2:4:6:8 do tempa rasti svetovne proizvodnje, do rasti števila znanstvenih delavcev in obsega znanosti. To nesorazmerje skriva v sebi vrsto načelnih globokih, a dosedaj prikritih protislovij med znanostjo in drugimi sferami družbene dejavnosti.) Toda ta zunanja razmerja in omejitve so še zaostrena z vrsto protislovnih razmerij različnih kazalcev znotraj same znanosti.

Zastoj razvoja znanosti v sedanji fazi, ko je že tako usodno opredelila vsa področja našega življenja, bi pomenil, da se bliža čas vesplošnega družbeno-ekonomskega zastoja, če že ne stagnacije. Tako teoretično kot praktično je informacijski model razvoja znanosti s sklepom o nasičenosti izredno pomemben. Teoretično je gotovo relevanten za teorijo zgodovine, za spoznavno teorijo, praktično pa za politično-ekonomske vede, ki se morajo vprašati, kaj storiti ob takšni perspektivi in kako se ji izogniti? Kvalitativni sklepi in prognoze iz takšnega kvantitativnega modela razvoja znanosti imajo brez dvoma popolnoma drugačno težo kot nekdanje precej meglene spekulacije o »propadu Zahoda«. Ne gre več samo za Zahod, ampak za celotno človeško civilizacijo. Priceova pesimistična in fatalistična ter empirično podkrepljena prognoza je bila mrzla prha za vse tiste ideologije, ki imajo v teoretično strukturo vdelano predpostavko o časovno neskončnem in predmetno neomejenem razvoju znanosti in tehnike in v zvezi s tem domnevo o vesplošnem kulturno-civilizacijskem napredku. Priceove študije so brez dvoma tudi izziv prevladujoči marksistični-komunistični viziji o pomenu in vlogi prihodnjega razvoja znanosti in tehnologije v organizaciji družbe in človekovem življenju. Zgodovinarji znanosti in tehnike iz socialističnih dežel, zlasti iz Sovjetske zveze, so odgovorili na tak izziv, saj jih je radikalno prizadel v njihovi temeljni optimistični viziji prihodnosti. (Kakor je socialistična družba prevzela od kapitalistične

znanstveno-tehnično podlago, tako se zakonitost pospešenega razvoja znanosti v socializmu ne samo ohranja, ampak se šele tu lahko dokončno razmahne, ko so odstranjene te ovire za razvoj znanosti v kapitalističnih deželah (6, 111):

- a) majhna sredstva za znanost, ki niso povezana z oboroževanjem,
- b) skrivanje znanstvenih odkritij, ki tako ne najdejo poti v aplikacijo,
- c) negativni vpliv idealistične filozofije na znanstvena raziskovanja,
- d) manjši del prebivalstva je zajat v znanstveno-tehničnem izobraževanju kot v socializmu,
- e) manjša učinkovitost izkoriščanja znanj učenjakov, izvirajoča iz neplanske ekonomije.

Mislím, da ni treba posebej dokazovati, da nekatere teh ovir niso specifične samo za kapitalistične dežele, vpliv nekaterih drugih je vprašljiv, vsaj njihova pomembnost, nekatere pa so kratkoma lo neresnične in karakterizirajo bolj socialne razmere znanosti v SZ in ne v ZDA. Z naštetimi ovirami se mora in se bo še moral spopadati tudi socializem in je očitna ideološka demagogija razglašati, da v socializmu več ne delujejo.

Argumenti proti teoriji nasičenosti so bolj logične kot pa empirične narave. Osnovno bistvo teh ugovorov bi bilo v temle:

1. Deformacija eksponentne rasti, pregib v logistično krivuljo ni zakon, ampak nasilje nad zakonom. To nasilje torej izvira le iz zunanjih, ne pa tudi iz notranjih pogojev razvoja znanosti (8, 44). Tu se očitno zanika vpliv »notranjih represivnih učinkov« kot: rast informacij, ki presega zmožnost človekovega prisvajanja, negativni vpliv specializacije, podaljšuje se doba učenja ljudi, ki naj bi se ukvarjali z znanstvenim raziskovanjem, doseganje meja človekovih sposobnosti posploševanja, spoznava izčrpanost same stvarnosti. V Sovjetski zvezi se je zlasti B. M. Kedrov boril za teoretično pozicijo, da se prizna poleg zunanjih determinant razvoja znanosti tudi notranje samostojne zakonitosti zgodovine znanosti. Ni nobenega razloga, da bi dvomili, da takšne notranje zakonitosti ne bi mogle biti izvor krize ali jo vsaj še potencirati. (Malo pa je seveda verjetno, da bi vzrok krize za celotno znanost lahko izviral iz takšnega represivnega učinka, kakršen je spoznavna izčrpanost predmeta raziskovanja.) Da na takšen vzrok tudi Price ne misli, je nedvoumno, saj bi bila precej neresna in humoristična domneva, da bi okrog leta 2000—2020 vse raziskali in bi prišli do meje nasičenosti. Kolikor spoznavni predmet ni zaprt sistem, ne grozi nasičenost spoznavnega procesa, kar pa seveda še ne pomeni, da faktor spoznavne izčrpanosti ne igra vloge na ozkem spoznavnem področju, kar se kaže tudi v nenehni selitvi »fronte raziskovanja«, kar ne gre zgolj na račun zunanjih faktorjev in motivov.

2. Odnosi med predmetom spoznavanja, spoznavnimi procesi in metodami spoznavanja ne ostajajo konstantni. Nove metode, ki jih je prinesla npr. fizikalna kemija, so silno pospešile odkrivanje novih elementov (8, 48).

3. Razvoj po krivulji »S« je značilen za rastlinski in živalski svet ter za menjavanje razrednih družbenih formacij, kjer se nasičenost pojavlja kot notranja lastnost sistema (8, 43 in 49). Na argument je opozoril že Karpov (7, 110). Njegova šibkost je v tem, da kategorično zanika, da proces nasičenja ni v družbi. Toda če takšna zakonitost velja za tiste dejavnosti v družbi, ki so v neki določeni epohi osnovne predpostavke načina življenja, potem iz tega sledi, da se ta družba obnaša

kot prirodni sistem in se njene zakonitosti pojavljajo kot prirodne zakonitosti. Na posebnem konkretnem primeru je neodvisno od Marxa potrjena njegova misel, ki razume družbeno-ekonomsko formacijo kot naraven zgodovinski proces. (Analiza Pricea torej posredno kaže, da ta družba še ni našla svojega specifičnega izraza, da jo še vedno obvladuje družbena stihija kot prirodna stihija in da je potreben prehod v nove družbene parametre. Toda v primeru znanstvene dejavnosti ne zadoščajo več samo socialne-politične-ekonomske rešitve.) Nagib k nasičenosti je usoden signal, da mora celotna znanstvena dejavnost s svojimi zunanji in notranji pogoji preiti na drug kvalitativni nivo, ki bi nadalje zagotavljal eksponencialno rast. Vendar najbrž nikdar ne bo mogoče zavestno odpraviti žarišč kriz, zato se mi zdi še najbolj verjetno, da bo razvoj znanosti imel obliko eskalacije.

4. Družba res omejuje stopnjo rasti, pridobivanje novih spoznanj, ne omejuje pa količine spoznanj. Ko bo enkrat v prihodnosti število teh, ki so angažirani v raziskovanju, ostalo konstantno, kar upravičeno domneva angleški biokemik J. D. Bernal, bo s tem določena tudi gornja meja pridobivanja novih spoznanj iz obstoječega (11). Price pojma nasičenosti semantično ni razvil. Ni odgovoril na vprašanje, ali gornja meja v obsegu znanstvenih revij, kadrov in izdatkov za znanost pomeni tudi, da bo družba obtičala pri nekem določenem obsegu spoznanj. Obstojijo več ali manj utrjena razmerja npr. med količino znanstvene elite in znanstveno poprečnostjo, med celotnim obsegom znanstvenikov, množino literature in množino odkritij. Če je torej otrpnil en člen v teh razmerjih, ali iz tega nujno sledi, da tudi nobeden drug ni sposoben prebiti meje? To bi npr. pomenilo, da je množica raziskovalcev ob obstoječi množini spoznanj premajhna, da bi lahko pridobila novo spoznanje. Znanstvena dejavnost bi prenehala biti ustvarjalna dejavnost. Tu so potrebne nekatere korekcije. Absolutno število znanstvenikov se bo gotovo nenehno večalo, konstantno pa bo ostalo njihovo razmerje do celotnega delovno-aktivnega prebivalstva. Ko bo to razmerje ostalo konstantno, bo namesto eksponencialne rasti kadrov potrebna eksponencialna rast in množična uporaba novih raziskovalnih sredstev. Toda ali nismo s to trditvijo zašli v »circulus viciosus«? V kolikšni meri sta pridobivanje novih raziskovalnih sredstev in njihova množična uporaba sama odvisna od količine kadrov in izdatkov za znanost?

5. Zelo zanimivo domnevo o možnem vzroku za prenehanje eksponencialne rasti znanosti je v že omenjenem članku razvil Wolfgang Krahn (11, 75). (Možno je, da bi prenehala želja po spoznanjih.) Vedeti moramo, da ni bilo zmerom takšne množične intelektualno-psihološke želje po znanju in obvladljivosti. Krahn je sicer prepričan, da takšna želja ne bo nikdar prenehala, vendar bi po njegovem (morali domnevo), da obstoji stalno neomejena potreba po novih spoznanjih, utemeljiti z analizo razvoja človekovih potreb.

6. Skupino najbolj pogostih ugovorov proti teoriji nasičenosti, ki izhajajo iz informacijskega modela razvoja znanosti, bi lahko imenoval teorijo kompenzacijskih faktorjev, ki kaže na možnost, da se uveljavijo novi kvalitativni parametri razvoja znanosti, ki bi zagotavljal nadaljnjo eksponencialno rast znanja. Najbolj celovito so to teorijo obdelali G. M. Dobrov, M. M. Karpov in I. Ja. Konfederatov in V. V. Nalimov.

Ta tip ugovorov ne zanika, da eksponencialna rast znanstvenih kadrov, institucij, znanstvenega tiska in izdatkov za znanost vodi v absurdno, nemogočo situacijo, vendar pa trdijo, da nastajajo nove razmere, ki bodo nadomestile neeksponencialno rast naštetih kazalcev

znanstvene aktivnosti. (Te okoliščine, ki bi jih morali zavestno ustvariti, bi bile:

a) Porast proizvodnosti znanstvenega dela z boljšo organizacijo, socialno komunikacijo, z boljšim razmerjem med pomožnim administrativno-tehničnimi in znanstvenim osebjem in prepuščanje nekaterih nivojev logičnih funkcij in rutinskih faz v miselnem procesu avtomatizaciji raziskovalnega dela, ki že zapušča eksperimentalno fazo. Po nekaterih podatkih znanstveniki sedaj izkoriščajo komaj 10 % možnosti, ki jih nudi elektronska računska tehnika (12, 59).

b) Represivni učinek specializacije kompenzira naraščajoča tendenca k integraciji. Integrativne funkcije že davno več nima samo filozofija, ampak jo imajo npr. tudi teorija informacij, sistemska teorija, kibernetika idr. (Integrativnost povečuje tudi prodor k teoretičnosti spoznanj.

c) Oblikujejo se nove metode v izobraževalnem procesu, ki bodo povečale kvaliteto učenja in skrajšale formalni čas učenja.

d) Povečanje intelektualnih zmogljivosti človeka po biokemični poti. Človek sedaj izkorišča približno le 4 % nevronov od 10—14 milijard. Torej bi se lahko njegova intelektualna moč formalno računsko povečala za 25-krat, če bi izkoriščal vseh 100 %. Toda zdi se mi vprašljivo, če je vrednostno zaželeno »angažirati vse njegove nevrone« za spoznavno funkcijo; ali ne bi s tem osiromašili ali celo uničili drugih kvalitet izražanja človekovega življenja? Človek bi tedaj postal »animal rationale« v dobesednem pomenu.

e) Prehod k novim materialnim nosilcem znanstvenih informacij, kar bi lahko pripeljalo do velikega upada doslej prevladujočih komunikacijskih sredstev, kot so znanstvene knjige in revije. Prihodnje krize se zavedamo in tudi možne izhode so že nakazali, toda ali bo ta zavest postala dovolj množična in močna, da ji bo uspelo pravočasno se izogniti krizi?

Dežele z zelo mlado znanstveno tradicijo — in takšna je tudi naša — imajo ob tem spoznanju več možnosti, da v svoj prihodnji razvoj programirajo mehanizme, ki bi od vsega začetka onemogočili tako notranje kot zunanje represivne učinke razvoja znanosti. Lahko pa se zgodi, da pride v teh načelih do zastoja razvoja znanosti zaradi ideoloških, političnih, ekonomskih vzrokov ali zaradi vzrokov, ki izhajajo iz znanstvene skupnosti same, — in to še preden so sploh razvile fazo eksperimentalne rasti znanstvenih dejavnosti.

1. Dobrov G. M.: Nauka o nauke, Kijev 1966.

2. Dobrov G. M.: Potencial nauki, Kijev 1969.

3. Dobrov G. M.: O predvidenii razvitija nauki, »Voprosy filosofii«, št. 10, 1964.

4. Marx-Engels: Rani radovi, Zagreb 1961.

5. Engels Friedrich: Dialektika prirode, Ljubljana 1953.

6. Karpov M. M.: Zakon uskorenno go razvitija estestvennyh nauk, »Voprosy filosofii«, št. 4, 1963.

7. Karpov M. M.: Osnovnye zakonomernosti razvitija estestvoznaniija, Rostov na Donu 1963.

8. Konfederatov I. Ja.: O zakonomernostjah razvitija nauki i tehniki na sovremenom etape, »Voprosy istorii estestvoznaniija i tehniki«, št. 31, 1970.

9. Konfederatov I. Ja.: Predmet i metod istorii tehniki, zv. 1, Moskva, 1956.

10. Konfederatov I. Ja. idr.: Istorija energetičeskoj tehnologii, Moskva—Leningrad 1960.

11. Krahe Wolfgang: Zum exponentiellen Wachstum der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, »Deutsche Zeitschrift für Philosophie« št. 1, 1964.

12. Nalimov V. V.-Mulčenko Z. M.: Naukometrija, Moskva 1969.

13. Nalimov V. V.: Količestvennye metody issledovanija processa razvitiya nauk, »Voprosy filosofii«, št. 12, 1966.
14. Stjažkin N. I. idr.: Naučnaja i tehničeskaja informacija kak odin iz zadač kibernetiki »Uspehi fizičeskih nauk« zv. 69, 1959.
15. Rainoff T. J.: Wave — like Fluctuations of Creative Productivity in the Development of West-European Physics in the Eighteenth and Nineteenth Centuries, »Isis«, vol. 12, 1929.
16. Price J. Derc: Quantitative Measures of the Development of Science, »Archives internationales d'histoire des science«, št. 13, 1951.
17. Price J. Derc: The Exponential Curve of Science, »Discovery«, št. 6, 1956.
18. Price J. Derc: Science Since Babylon, Yale Univ. Press, 1961.
19. Price J. Derc: Little Science, Big Science, New York 1963.
20. Actes du XI^e congrès international d'histoire des Sciences, zv. II. Ossolineum 1967.

»KONFLIKTNI MODEL« IN STRUKTURA JUGOSLOVANSKE DRUŽBE

Konflikt v moderni sociološki teoriji

Poskusi, da bi revalorizirali problem konflikta v moderni sociološki teoriji, so povezani s kritiko normativnega funkcionalizma T. Parsonsa. Oglejmo si kritiko, ki sta jo opravila D. Lockwood in W. Buckley.¹

1.

Za Parsonsa je socialni sistem sistem akcije, ki ga sestavljajo interakcije akterjev. Te so strukturirane prek skupnih norm in vrednot v integriran socialni sistem. Strukturalni aspekti socialnega sistema so torej relativno stabilne interakcije individuov na temelju skupnih norm. Funkcija dinamičnih procesov je ohranjevanje socialnih struktur; socialni sistem funkcionira, če so individui motivirani, da ravnajo konformno z normativnimi standardi. Iz navedenega je razvidno, zakaj je dobila takšna analiza ime »strukturalno funkcionalne« teorije.

Parsons piše:

Ravnotežje socialnega sistema vzdržujejo številni procesi in mehanizmi; če ti odpovejo, pride do različnih stopenj neravnotežja (ali dezintegracije). Dve poglavitni vrsti mehanizmov, ki ohranjata motivacijo na ravni in v smeri, potrebni za kontinuirano delovanje socialnega sistema, sta mehanizma socializacije in socialne kontrole . . .²

Lockwood meni, da Parsonsa zanima predvsem vloga **normativnih** elementov v socialni akciji, zanemarja pa diferencirano razpolaganje s sredstvi socialne akcije, ki producira interese nenormativne vrste, se pravi takšne, ki se razlikujejo od normativne definicije situacije. Različne stopnje alieniranosti individuov in skupin od dominantnih vrednot družbe odsevajo delitev interesov, ki je rezultat različnega pristopa do redkih virov. Če hočemo razumeti družbo, moramo poleg normativnega reda analizirati njeno faktualno organizacijo in strukturo moči, interese, konflikte ter grupacije, ki so z njo povezani. Ni naključje, da je proces **eksploatacije** v Marxovi teoriji radikalna konceptualna anti-teza socialnemu procesu, ki ima osrednje mesto v Parsonsovi analizi: procesu **socializacije**. Societalno tipologijo v prvem primeru opredeljujejo oblike lastnine in nadzor produkcijskih sredstev, v drugem pa z dominantnim vrednostnim sistemom družbe.

Sleherno socialno situacijo opredelujeta normativni in faktualni red. Oba sta »dana« za akterje socialnega sistema. Sociološka teorija

mora analizirati socialne in psihološke procese, ki izvirajo iz dualistične socialne strukture in kondicionirajo motive akterjev ter njihove akcije.

2.

W. Buckley navaja za uvod v svojo kritiko funkcionalizma tale Parsonsov tekst:

Socialni sistem vselej označuje institucionalizirani vrednostni sistem. Prvi funkcionalni imperativ socialnega sistema je ohranitev integritete vrednostnega sistema in njegove institucionalizacije. Ti procesi ohranitve pomenijo stabilizacijo nasproti poskusom spremeniti vrednostni sistem... Tendenco k stabilizaciji sistema nasproti pritiskom za spremembo institucionaliziranih vrednot lahko imenujemo funkcijo »ohranitve vzorca«... Motivacijske tenzije, izvirajoče iz napetosti v kateremkoli delu socialne situacije, in tiste, ki so organskega ali drugačnega intrapersonalnega izvira, lahko ogrozijo individualno motivacijo konformiranja z institucionaliziranimi pričakovanji. Stabilizacijo nasproti tem potencialnim izvirov spremembe lahko imenujemo »upravljanje tenzij«.³

Buckley meni, da vključuje Parsonsov socialni sistem zgolj ali vsaj primarno tiste interakcije, ki sestavljajo institucionalizirano dominantno strukturo konformnosti s pričakovanim vedenjem. Dominantna struktura je statična referenca, ki so nasproti njej druge strukture ali latentne posledice definirane kot potencialno disruptivne. To zahteva od sistema »ohranjevanje vzorca«. Deviantnosti in napetosti različnih vrst so za model rezidualne, ker niso integralni deli sistema. Difuzne nevrotske simptome, delikventno vedenje, organizirano socialno gibanje in ideativne inovacije skupaj označuje kot disfunkcije v sistemu. Nadzorni mehanizmi niso funkcionalni za **totalni** sistem, ampak le za dominantno ali legitimno strukturo, ki je statična točka reference. Iz tega izhaja, da so vse druge strukture ali tendence k strukturalni spremembi deviantne in disfunkcionalne. Realiteta socialnega sistema zahteva, da postavimo za statično točko reference strukturirano deviantno vedenje in se vprašamo, kateri mehanizmi bi lahko ohranili te strukture. To bi nas pripeljalo naravnost do problemov moči, interesov, ideologije in propagande. Funkcionalistični model nam ponuja zgolj mehanizme obrambe, prilagoditve in nadzor deviantnosti, katerih cilj je, naj se akter adaptira dani dominantni strukturi. Ne upošteva pa adaptacije ali spremembe strukture sistema, ki sta funkcionalni za totalni sistem. Motivacijske tenzije, izvirajoče iz konformnosti dominantni strukturi, lahko preprečijo inovativno vedenje in pomagajo ohraniti da disfunkcionalno sociokulturno strukturo. Inovativno vedenje nasproti potencialnim izvirov ohranitve neustrezne strukture lahko imenujemo »kreativno sproščanje napetosti«. Institucionalizacije ne smemo enačiti z legitimnostjo v sociološkem in socialno psihološkem pomenu te besede. Empirično vprašanje je, če je institucionalna struktura družbe utemeljena s konsenzom njenega prebivalstva o normah, sredstvih, ciljih in vrednotah.

Buckley postavi proti Parsonsovi teoriji socialnega sistema fundamentalni princip odprtega, adaptivnega sistema: kontinuiteta adaptivnega sistema lahko zahteva kot nujen pogoj spremembo svoje strukture. Stopnja spremembe je kompleksna funkcija internega stanja sistema, stanje relevantnega okolja in narave razmerja med obema. Sociokulturni sistem mora razviti in ohraniti značilno stopnjo nepatolo-

ške deviantnosti, ki se manifestira kot sklop alternativnih idej in vedenj nasproti tradicionalni, institucionalni ideologiji ter strukturi vlog. Rigidifikacija katerekoli dane institucionalne strukture lahko vodi v disolucijo družbe zaradi pomanjkljive adaptibilnosti na spremenjeno okolje. Temeljne značilnosti teorije adaptivnega sistema so: 1. procesualnost, 2. koncept **tenzije**, ki je inherentna procesu, 3. interakcijska matrica, za katero so značilne **negotovost, konflikt** in drugi disociativni (ter asociativni) procesi, na katerih temelji strukturiranje in restrukturiranje psihosocialnega sistema.

Ugotavljamo, da izvira Lockwoodova kritika iz teorije socialnega konflikta (teorije interesov), Buckleyeva pa iz generalne teorije sistemov.

Socialni konflikt kot indeks strukturalne diferenciacije

Konfliktni in integrativni model, ki smo ju zgoraj orisali, sta kontradiktorni konceptualizaciji socialnega sistema. Integrativni model poudarja red, stabilnost in vrednostno integracijo, konfliktni pa tenzije, spremembo in interesno diferenciacijo družbe. Seveda je res, če rečemo, da gre za dva (komplementarna) aspekta družbenega življenja. S tem smo vzpostavili univerzalno razmerje med teoretskim in empiričnim sistemom. Možno pa se je vprašati nekoliko drugače: 1. kateri od obeh modelov ima pomembnejše mesto v eksplicitni ideologiji politične elite v Jugoslaviji?, 2. kakšen je vpliv te ideologije na strukturo jugoslovanske družbe? Sprašujemo torej po vplivu, ki ga ima družbena teorija najmočnejše socialne skupine na dogajanje v Jugoslaviji. Odgovor na prvo vprašanje je sorazmerno preprost: socialistični družbeni red temelji na interakcijah državljanov, ki so prek skupnih norm in vrednot (»socialistična zavest«) strukturirane v integriran socialni sistem. Genuina diferenciacija družbe je brezkonfliktna (funkcionalna) in psihološka (»boj mnenj«). Deviantne strukture so interpretirane kot pomanjkljiva socializacija, delovanje razrednega sovražnika ali kot objektivna omejenost socialnih resurzov družbe.⁴ Odgovor na drugo vprašanje je danes nemogoč v pomenu stroge empirične analize. Konfrontacija dominantne ideologije in socialnega sistema bi namreč zahtevala analizo socialne stratifikacije, subjektivnih korelatov (vrednostnih sistemov) in socialnega vedenja vseh relevantnih socialnih skupin. Tako bi dobili strukturo »latentnih« (statusne pozicije) in »manifestnih« konfliktov (konfliktno vedenje in antagonistične vrednote socialnih grup). Postavimo lahko hipotezo, da dominantna ideologija najmočnejše vpliva na konfliktno vedenje (pomanjkljiva konstitucija konfliktnih skupin).

Preden bodo obrnili pozornost na problem identifikacije Jugoslavije kot »konfliktnega modela«, moramo definirati in opredeliti pogoje socialnega konflikta.

1

Najkompletnejši seznam lastnosti in empiričnih pogojev za identifikacijo ter karakterizacijo konfliktnih pojavov in situacij sta napravila doslej R. Mack in R. Snyder.⁵ Naštela sta pet karakteristik:

1. Za socialni konflikt sta potrebni najmanj dve stranki ali analitsko avtonomni enoti (akterja, skupini, kolektiviteti itd.), ker je konflikt po definiciji interakcijsko razmerje. Konflikt vključuje minimum stika in »vidnosti« med strankama.

2. Socialni konflikt izvira iz dveh vrst redkosti, »pozicijske redkosti« in »redkosti virov«. Za pozicijsko redkost gre, ko neki objekt

hkrati ne more biti na dveh mestih, ali ne more hkrati opravljati dveh različnih funkcij, ko neke vloge ne moreta hkrati zasesti dva akterja, ali ko ni mogoče igrati dveh vlog hkrati. Za redkost virov gre, ko je aspiriran objekt omejen, tako da akterji ne morejo dobiti toliko, kot bi želeli.

3. Konfliktno vedenje je usmerjeno k uničenju, preprečevanju ali h kakšni drugi kontroli nasprotne strani. Konfliktno razmerje nastane takrat, ko stranki pričakujeta korist na račun drugega.

4. Socialni konflikt zahteva interakcijo med strankama, in sicer tako, da si akcije in protiakcije medseboj nasprotujejo. Konflikta ni brez akcije in akcija mora biti usmerjena k ekskluzivnim ali inkompatibilnim ciljem ali vrednotam.

5. Konfliktna razmerja vselej vključujejo težnjo po kontroli redkih virov ali težnjo vplivati na vedenje v neki smeri. To pa pomeni, da gre pri konfliktu vselej za poskus doseči ali uporabiti moč oziroma za aktualno pridobitev ali uporabo moči. Moč je definirana kot kontrola odločitev (razpolaganje z redkimi viri ali pozicijami) in kot temelj vzajemnega vplivanja med strankama (kontrola vedenja). Konflikti odsevajo boj za moč (željo doseči ali spremeniti kontrolo odločitev). Opozicijske akcije so usmerjene k spremembi ali ohranitvi aktualne strukture moči (kontrole objektov in vedenja).

Navedenih pet lastnosti so po Macku in Snyderju nujno potrebni empirični pogoji za eksistenco socialnega konflikta. Iz njune klasifikacije konfliktov odberimo dihotomijo, ki je za nas še posebej zanimiva; gre za razmejeitev med institucionaliziranimi in ne institucionaliziranimi konflikti. V nasprotju z zadnjim so za institucionalizirani konflikt značilni prediktibilno vedenje, eksplicitna pravila in kontinuiteta interakcij.

Čeprav so definicije socialnih konfliktov, ki jih beremo v sociološki teoriji, daleč od popolnosti, se jim vendarle ne moremo izogniti. L. Coser definira socialni konflikt takole:

Socialni konflikt lahko definiramo kot spopad med vrednotami ali kot zahtevo po statusu, moči in redkih virih, pri čemer cilj antagonistov ni zgolj doseči želene vrednote, ampak tudi nevtralizirati, onesposobiti ali eliminirati svojega nasprotnika.⁶

Podobno, le nekoliko bolj eksplicitno definicijo nam ponuja V. Aubert:

Za izhodišče nam je stanje, ki eksistira med dvema (ali več) akterjema, za katerega so značilni odkriti znaki antagonizma. Pojem konflikta označuje stanje tenzije med dvema akterjema... Minimalna zahteva je, da vsaj eden izmed akterjev kaže namero, da frustrira nasprotnika, ali da ga aktualno frustrira.⁷

Nato V. Aubert nadaljuje:

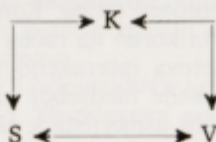
Pomebno je razlikovati med stanjem konflikta in njegovim temeljem. **Temelj konflikta** so pogoji sistema, ki so pripeljali do sovražnosti... Mnogo zmede v diskusijah o razrednem konfliktu gre na račun nerazlikovanja med aktualnim stanjem sovražnosti in razmerami, ki to stanje opredeljujejo.⁸

Drugi avtorji skušajo v nasprotju z navedenimi »subjektivnimi« definicijami uveljaviti objektivnejše stališče, ko identificirajo konflikt z inkompatibilnostjo interesov (vrednot, ciljev itd.), kar lahko pripelje do antagonističnega vedenja. Konflikt jim pomeni »temelj konflikta« v Aubertovi terminologiji, ki lahko pripelje ali pa ne do konflikta v »subjektivnem« pomenu besede. S stališča »objektivnih« definicij je mogoče razlikovati med »manifestnimi« in »latentnimi« konflikti.

Tipično definicijo, ki izvira iz strukture socialnega sistema, je zapisal J. Galtung:

Akcijski sistem je v konfliktu, če ima dvojce ali več inkompatibilnih ciljev.⁹

Galtung je konflikt radikalno objektiviral z razlago svojega tako imenovanega »konfliktnega trikotnika«:¹⁰



K pomeni **konflikt**, V je **konfliktno vedenje** in S je **konfliktno stabilščje**.¹¹ Faktorji so logično neodvisni.¹¹ Puščice označujejo možna kavzalna razmerja.

K. Boulding je napisal definicije, ki združuje objektivno in subjektivno koncepcijo:

Konflikt lahko definiramo kot situacijo kompeticije, v kateri se vsaka od strani **zaveda** inkompatibilnosti potencialnih položajev v prihodnosti in v kateri vsaka stran **želi** zasesti pozicijo, ki je inkompatibilna z željami druge.¹²

Pojem »latentnega konflikta« je teoretsko nedvomno problematičen. Verjetno ga je treba uporabiti zgolj kot formalen konstrukt za analizo statusnih diferencialov v socialnem sistemu. Če pa ga uporabimo kot kavzalno teorijo empiričnih sistemov v pomenu stogega determinizma, postanejo težave nepremostljive. Najlepši primer je prav Marxova teorija razrednega konflikta. Zakaj se v razvitem industrializmu »razed na sebi« ne spremeni v »razred zase«, je čisto empirično vprašanje. Če pa vztrajamo na **verifikaciji** teorije (na brezpogojnem determinizmu razrednega boja), bomo skupaj s slabo prognozo vrgli skozi okno tudi aparat za analizo socialne stratifikacije kot konfliktnega sistema.

2

Najbolj plodna je bila razlika med latentnim in manifestnim konfliktom uporabljena v genetski teoriji konflikta, ki proučuje nastanek konfliktnih skupin. Avtor enega najbolj znanih modelov je R. Dahrendorf.¹³ Njegov model socialnega konflikta med dvema skupinama vključuje tele zaporedne stopnje:

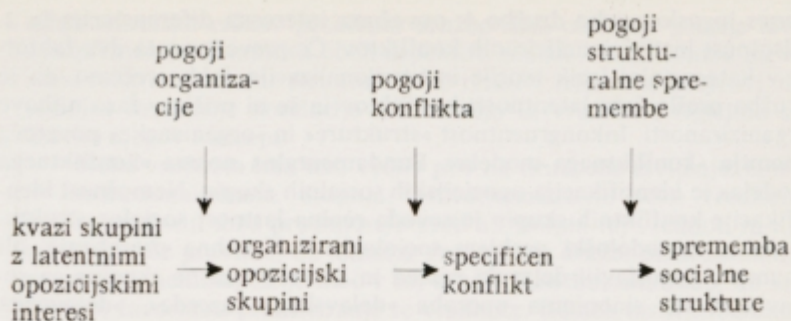
1. Nasproti si stojita dve skupini z opozicijskimi latentnimi interesi. Imenujemo ju »kvazi skupini«, ker gre za agregata in ne za organizirane enote. Govorimo o »latentnih interesih«, ker ni nujno, da je opozicija zavestna.

2. Kvazi skupini se organizirata v skupini z manifestnimi interesi, razen če ne intervenirajo empirično variabilni pogoji (pogoji organizacije). Manifestni interesi so formulirani v programih in ideologijah.

3. Interesni skupini sta v konstantnem konfliktu glede ohranitve oziroma spremembe statusa quo. Oblika in intenzivnost konflikta sta opredeljeni z empirično variabilnimi pogoji (pogoji konflikta).

4. Konflikt med interesnima skupinama pripelje do spremembe strukture njunih socialnih razmerij. Vrsta, hitrost in globina razvoja so opredeljene z empirično variabilnimi pogoji (pogoji strukturalne spremembe).

Temporalno sekvenco konflikta in empirične intervencije socialne strukture lahko ponazorimo takole:



Pri organizacijskih pogojih konflikta moramo upoštevati tri vrste faktorjev: 1. socialni pogoji (možnost komuniciranja med člani kvazi skupine in določena metoda rekrutacije članstva), 2. politični pogoji (svoboda koalicije), 3. tehnični pogoji (materialna sredstva, vodstvo in ideologija). Pri pogojih konflikta gre predvsem za dve stvari: stopnja socialne mobilnosti individuov (ali družin) in navzočnost učinkovitih mehanizmov za regulacijo socialnega konflikta. Pri pogojih, ki določajo obliko in obseg strukturalne spremembe, je treba poudariti zvezo med intenzivnostjo konflikta in spremembo. Poleg tega gre še za sposobnost dominantne skupine, da hrani moč. Za preciznejšo osvetlitev tega faktorja je treba razviti sociologijo končanin in nedokončanin revolucij.

G. Zollschan, R. Perucci in D. Willer so uporabili Dahrendorfov model za konstituiranje teorije institucionalizacije socialnega gibanja.¹⁴

Proces institucionalizacije domneva, da je neka oseba (»originator cilja«), ki artikulira neko potrebo, ta pa zahteva kolektivno akcijo. Da bi prišlo do mobilizacije vzorca kolektivne akcije, morajo biti hkrati navzoči tile pogoji:

1. Cilj mora biti za skupino vrednota; nobena alternativna vrednota večje urgentnosti ne sme skupine preusmeriti k diferentni aktivnosti (vrednostna konsonanca).

2. Obstajati mora podobnost koncepcije med člani skupine o specifični aktivnosti (ali »tehnikah«), ki je primerna za doseg cilja (kognitivna konsonanca).

3. Cilji in specifične aktivnosti za njihovo realizacijo morajo biti legitimni v očeh članov skupine (normativna konsonanca).

Kompletna sekvenca institucionalizacije novih socialnih oblik obsega nezadovoljstvo članov skupine (faza urgentnosti), kognitivno kristalizacijo nezadovoljstva (faza artikulacije), organizacijo kolektivne akcije za zadovoljitev potrebe (faza organizacije) in nastanek nove socialne oblike ali modifikacije obstoječe (faza strukturalne spremembe). V družbah z monolitnim političnim sistemom, ki striktno definira legitimne interesne skupine, lahko pričakujemo sporadične oscilacije številnih nekoordiniranih grupacij med latentnostjo in kvazimanifestnostjo. Prizadevanja za oblikovanje interesnih skupin s kompleksom artikuliranih interesov in ciljev v takšni situaciji večkrat propadejo kot uspejo.

Analiza jugoslovanskega socialnega sistema kot »konfliktnega modela« je danes zaradi pomanjkanja empiričnih raziskav nujno obsojena na impresionizem. Morda ni preveč zmotno, če trdimo, da označujeta

danes jugoslovansko družbo 1. povečana interesna diferenciacija in 2. odsotnost institucionaliziranih konfliktov. Če prevedemo ta dva faktorja v kategorialni jezik teorije institucionalizacije, lahko rečemo, da je družba prešla fazo latentnosti konfliktov in še ni prišla v fazo njihove organiziranosti. Inkongruentnost »strukture« in »organizacije« povzroča **anomijo** »konfliktnega modela«. Fundamentalna norma »konfliktnega modela« je identifikacija opozicijskih socialnih skupin. Nemožnost identifikacije konfliktnih skupin je seveda realna lastnost socialne strukture in **ne** metodološki problem sociologije.¹⁵ Nenehna prerakanja, ali imamo v Jugoslaviji delavski razred in katere statusne skupine ga sestavljajo, ter sinonimna uporaba »delavskega razreda«, »delovnega ljudstva« in »osnovnih množic« kaže, da gre za uporabo ideološkega alibija. Fluktuacija alibija je izredno simptomatična: danes je treba strukturirati situacijo nasproti apolitični množici, jutri pa destrukturirati nasproti možni politizaciji delavskega razreda. Difuzna ideološka simbolizacija je vzrok in posledica »neobvezne« strukture.¹⁶

Ena izmed funkcij socialnega konflikta je jasnejša razmejitev med socialnimi skupinami v družbi.¹⁷ Priljubljena variabla za razlago jugoslovanskega socialnega sistema je visoka stopnja »manipulabilnosti« konfliktov. Ta je funkcija jasnosti percepcije socialne stratifikacije. Jasnost percepcije pa je odvisna od organiziranosti konfliktnih skupin in institucionaliziranosti konfliktov. Tipične formule manipulacije so »napačna konflikta«, »zapeljanost konfliktne skupine« in razmejitev med njenimi »dobronamernimi in zlonamernimi člani«. S tem je zmanjšan ali eliminiran vpliv konflikta na stopnjo diferenciacije družbe in jasnosti percepcije njene socialne stratifikacije. Konflikt je tako rekoč homogeniziran in prilagojen difuzni strukturi. Postavimo lahko celo hipotezo, da je neko število takšnih konfliktov funkcionalno za reafirmacijo dominantne in reintegracijo deviantne strukture. Začarani krog je sklenjen; difuzna struktura — ► manipuliran konflikt — ► difuzna struktura. Genuino monolitnost sistema pa aspirira tako imenovan »boj mnenj«. Ta je fundamentalni in splošni substitut socialnega konflikta, ki omogoča kontinuirano reintegracijo akterjev na temelju redukcije mentalnih in emocionalnih tenzij (»kritika in samokritika«).

Stopnja institucionalizacije konflikta je eden najboljših napovedovalcev sposobnosti socialnega sistema za absorpcijo sprememb.¹⁸ Prav socialna struktura v naših delovnih organizacijah nam kaže svojo rigidnost do sprememb zaradi neinstitucionaliziranega industrijskega konflikta.¹⁹ Razliko med formalno demokracijo in realno oligarhijo je možno zmanjšati le z ustanovitvijo samostojne delavske organizacije. O tem piše J. Županov takole:

»Sindikalizacija« moči delavcev bi pomenila kristalizacijo delavske moči v obliki posebne, popolnoma avtonomne delavske organizacije in tendenco po simetrični distribuciji moči na interorganizacijskem nivoju... Takšne radikalne institucionalne spremembe bi vplivale ne samo na nivo podjetja, ampak tudi na globalni nivo. Tako »managerska elita« kot močna vertikalna organizacija delavcev bi postali enakopravna partnerja »politične elite«, kar bi imelo daljnosežne politične posledice.²⁰

Korelacijski koncept institucije in institucionalnega konflikta

Zelo zanimiv poskus analize institucij je izvedel A. Stinchcombe.²¹ Privlačnost njegovega koncepta je v preprostosti. V konfliktnih modelih igrajo osrednjo vlogo pojavi moči, v integrativnih pa vrednote. Kla-

sična teoretska rešitev problema družbe nam običajno ponuja idejo o komplementarni nujnosti obeh aspektov analize. Stinchcombe pa vzpostavi realiteto socialne strukture tako rekoč v trenutku, ko pravi, da so socialne institucije korelacije med močjo in vrednoto. Oglejmo si na kratko njegov koncept.

Neka vrednota ima tem večjiv pliv na družbeno življenje, čim bolj je institucionalizirana. Stopnja institucionalizacije neke vrednote je enaka korelaciji med predanostjo oseb ali skupin tej vrednoti in njihovo močjo. Če pravimo, da je neka vrednota v družbi institucionalizirana, potem menimo, da je moč v tej družbi distribuirana tako, da kontinuirano favorizira prakticiranje te vrednote. Učinek institucionalizacije na realizacijo vrednote se razlikuje od učinka vrednostnega konsenza članov družbe. Relativni učinek konsenza in institucionalizacije variira glede na neenakost moči. V modernih družbah so — zaradi koncentracije moči — institucije dosti pomembnejše od konsenza. Institucijo lahko definiramo kot vrednoto ali normo, ki ima visoko korelacijo z močjo. Kavzalno pomembnost moči za socialno življenje določajo vrednote, ki so z njo povezane. Na drugi strani lahko rečemo, da je pomembnost neke vrednote za socialno življenje odvisna od dejstva, ali je ali ni z njo povezana moč.

Institucionalni konflikt je stopnja, do katere so opozicijske vrednote korelirane z močjo na različnih institucionalnih področjih. Institucionalno integracijo lahko definiramo kot stopnjo, do iste vrednote korelirane z močjo na različnih institucionalnih področjih. **Institucionalna sprememba** je sprememba korelacije med močjo in vrednoto.

Problem institucionalnega konflikta je popolnoma zanemarjeno področje jugoslovanske sociologije. Oglejmo si docela provizoričen poskus aplikacije korelacijskega pristopa k proučevanju socialne strukture: (Glej tabelo št. 1!)

Stopnja institucionalizacije vrednote je merjena s korelacijo med vrednoto in močjo substruktur ali članov institucije. (Tu ne gre za korelacijo v striktno tehnično-statističnem pomenu; če so vsi člani institucije močno predani neki vrednoti, je korelacija blizu ničle, v našem primeru pa seveda velja, da je ta vrednost visoko institucionalizirana, ker so ji predani člani z veliko močjo. »Nizka institucionalizacija« neke vrednote pomeni, da ji niso intenzivno predani člani z veliko močjo.) Stopnja konsenza z vrednoto je merjena s številom substruktur ali članov institucije, ki so predani navedeni stopnji njene institucionalizacije.

Na podlagi tabele št. 1 lahko dobimo globalno stopnjo institucionalizacije vrednot. Ta je seštevek produktov indeksov moči in stopnje institucionalizacije za posamezno institucijo. Nizka stopnja institucionalizacije dobi vrednost -1 , srednja $+1$ in visoka $+2$.

TABELA ŠT. 1

INTUITIVNI PREGLED STOPNJE INSTITUCIONALIZIRANOSTI IN
KONSENZA NEKATERIH VREDNOT V JUGOSLAVIJI

Vrednote	indeks moči*	Tržna ekonomija		Reprezentativna demokracija		Ekonomska demokracija (sindikalizacija delavcev)		Participativna demokracija (samoupravni socializem)		Konflikt**	Nacija			
		stopnja inst.	stopnja konsen.	stopnja inst.	stopnja konsen.	stopnja inst.	stopnja konsen.	stopnja inst.	stopnja konsen.					
Politična institucija (politična elita)	20	srednja	srednja	nizka	visoka	nizka	visoka	nizka	visoka	nizka	visoka	srednja	srednja	nizka
Ekonomska institucija (managerska elita)	12	srednja	srednja	srednja	srednja	nizka	visoka	nizka	visoka	nizka	visoka	visoka	srednja	srednja
Tehnična inteligenca	6	visoka	visoka	visoka	visoka	srednja	srednja	srednja	srednja	srednja	srednja	srednja	srednja	srednja
Humanistična inteligenca	4	srednja	srednja	visoka	visoka	srednja	srednja	srednja	srednja	srednja	srednja	srednja	visoka	visoka
Nova levica	2	nizka	visoka	visoka	visoka	visoka	visoka	visoka	visoka	visoka	visoka	visoka	nizka	visoka
Delavski razred***	1	srednja	srednja	visoka	visoka	visoka	visoka	nizka	visoka	visoka	visoka	visoka	visoka	visoka

* Zanimarjena je variacija moči neke institucije kot funkcija specifičnosti vrednot.

** Konflikt pomeni tu vrednoto, tako da je *visoko institucionaliziran konflikt* vrednota, ki so ji predani člani institucije z največjo močjo.

*** O stopnji institucionalizacije vrednot delavskega razreda je težko govoriti, ker je ta brez elite.

**** Stopnja institucionalizacije.

TABELA ŠT. 2

Globalna stopnja institucionalizacije vrednot

Vrednote	Globalna stopnja institucionalizacije	Rang institucionalizacije
Tržna ekonomija	+ 47	1
Reprezentativna demokracija	+ 18	3
Ekonomska demokracija	— 16	4—5
Participativna demokracija	— 19	6
Konflikt	— 16	4—5
Nacija	+ 46	2

Seveda so možni še drugi izračuni, recimo, stopnja intrainstitucionalnega in interinstitucionalnega vrednostnega konflikta. Hoteli smo le prikazati uporabnost Stinchcombevega korelacijskega koncepta za analizo socialnih struktur.

Model za raziskovanje socialnega konflikta

Model za raziskovanje socialnega konflikta mora imeti najmanj tri faktorje:

- I. institucionalna identifikacija družbe
- II. identifikacija socialnega konflikta
- III. identifikacija institucionalne spremembe

Eksplikacija posameznih faktorjev je takšnale:

I. Socialna skupina z veliko močjo je intenzivno predana vrednoti x (visoka stopnja institucionalizacije vrednote x).

II. A. **Vrednostni pogoj socialnega konflikta:** socialna skupina z majhno močjo je intenzivno predana opozicijski vrednoti y (nizka stopnja institucionalizacije vrednote y).

B. **Institucionalni pogoj socialnega konflikta:** socialna skupina, ki je intenzivno predana opozicijski vrednoti y , poveča svojo moč (večja stopnja institucionalizacije vrednote y).

Genetska definicija socialnega konflikta: socialni konflikt nastane takrat, ko socialna skupina, ki je intenzivna predana opozicijski vrednoti q , poveča svojo moč. Drugače povedano: socialni konflikt nastane takrat, ko se opozicijska vrednota spremeni v opozicijsko institucijo.

Analitska definicija socialnega konflikta: socialni konflikt je konflikt med dvema socialnima skupinama, ki sta institucionalizirali opozicijski vrednoti. Drugače povedano: socialni konflikt je konflikt med dvema institucijama.

III. Rešitev konflikta je lahko trojna:

A. Rezultat socialnega konflikta je relativno izenačena moč socialnih skupin z opozicijskima vrednotama (institucionalizacija konflikta).

B. Rezultat konflikta je eliminacija moči socialne skupine z bazično vrednoto x (progresivna ali regresivna strukturalna sprememba).

C. Rezultat konflikta je eliminacija moči socialne skupine z opozicijsko vrednoto γ (status quo).

Rezultata pod A in B predstavljata institucionalno spremembo.

Imamo tri determinante odsotnosti socialnega konflikta:

A. Socialna skupina z veliko močjo ni intenzivno predana vrednoti x (bazična odsotnost konflikta).

B. Socialna skupina z majhno močjo ni intenzivno predana opozicijski vrednoti γ (vrednostna odsotnost konflikta).

C. Socialna skupina z opozicijsko vrednoto γ ne more povečati svoje moči (institucionalna odsotnost konflikta).

Odsotnost socialnega konflikta determinira pomanjkanje opozicijskih vrednot ali opozicijske moči.

¹ D. Lockwood: Some Remarks on »The Social System«, N. J. Demerath III; R. A. Peterson (ur.): System, Change, and Conflict, New York, The Free Press 1967, 281—291; W. Buckley: Sociology and Modern Systems Theory, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall 1967, str. 23—31;

W. Buckley: Society as a Complex Adaptive System, Modern Systems Research for the Behavioral Scientist, Chicago, Aldine, 1968, str. 490—511.

² T. Parsons, E. Shils (ur.): Towards a General Theory of Action, Cambridge Mass, Harvard University Press 1959, str. 227.

³ T. Parsons, Neil J. Smelser: Economy and Society, New York, Free Press 1959, str. 16—17.

⁴ V zadnjem času je bila večkrat poudarjena pomankljiva socializacija na naših univerzah. Analiza razrednega sovražnika (delavskemu razredu?) ne izhaja iz analize socialne strukture (predvsem ekonomsko). Objektivna omejenost socialnih resursov je interpretirana kot historična nujnost obstoječe socialne diferenciacije. Gre za tako imenovano motivacijsko revijo socialne stratifikacije (nagrajevanje po delu), ki sodi v železni repertoar modernega funkcionalizma.

⁵ The Analysis of Social Conflict — Toward an Overview and Synthesis, The Journal of Conflict Resolution, June 1957, str. 212, 215.

⁶ Conflict: Social Aspect, E. Sills (ur.): International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 3, New York, Free Press 1968, str. 232—236; glej tudi njegovo delo The Functions of Social Conflict, New York, The Free Press 1956, str. 8.

⁷ V. Aubert: Competition and Dissensus: Two Types of Conflict and of Conflict Resolution, The Journal of Conflict Resolution, Vol. 7 (1963), str. 26—42.

⁸ Ibid, str. 27.

⁹ Institutionalized Conflict Resolution, Journal of Peace Research, 1965, str. 348.

¹⁰ Conflict as a Way of Life, H. Freemann (ur.): Progress in Mental Health, London, Churchill 1969, str. 11—33.

¹¹ Z Galtungom je polemiziral H. Schmidt. Meni, da konflikt ni logično neodvisen od konfliktnega stališča in konfliktnega vedenja, če je definiran s pojmom inkompatibilnih vrednot ali ciljev. Schmidt piše: »Očitno je problem v tem, kako razlikovati med cilji na eni strani ter vedenjem in stališčem na drugi... Če ni konfliktnega vedenja in ne konfliktnega stališča, kako je mogoče reči, da obstaja inkompatibilnost ciljev.« (H. Schmidt: Peace Research and Politics, Journal of Peace Research, 1968, str. 225.

¹² Conflict and Defense, New York 1963, str. 5.

¹³ Toward a Theory of Social Conflict, A. Etzioni in E. Etzioni (ur.): Social Change, New York, Basic Books 1964, str. 98—111.

¹⁴ G. Zollschan in R. Perucci: Social Stability and Social Process; D. Willer in G. Zollschan: Prolegomenon to a Theory of Revolutions; oboje v G. Zollschan in W. Hirsch: Explorations in Social Change, Boston, Houghton Mifflin Company 1964, str. 99—124, 125—152.

¹⁵ Danes že klasična jugoslovska neodgovornost je funkcija takšne strukture.

¹⁶ Nelokaliziranost konfliktnih skupin opiše Z. Pešić-Golubović takole: »U nas se razvija svojevrstna hipokrizija, koja se sastoji u tome da se birokrata — a za mene je to svaki onaj koji više od 25 godina zauzima vrhunske položaje u društvu i pretenduje, kao na svoje neprekosnoveno pravo, da ta-

kav položaj zadrži — »odlučno« zalaže, za oslobodenje radniške klase od »birokratije« vodeči na taj način »verbalnu bitku« protiv birokratizma koji svesrdno decenijama potpomaže i učvrščuje.« (Ideje socializma i socialistička stvarnost, Praxis, 1971, 3—4, str. 387.

¹⁷ »Konflikt z drugimi skupinami prispeva k nastanku in reafirmaciji identičnosti grupe in ohranja njene meje nasproti socialnemu okolju.« L. Coser: *The Functions of Social Conflict*, New York, The Free Press, 1956, str. 38.

¹⁸ Institucionalizacija konfliktov ima osrednji položaj v konfliktni teoriji L. Coserja. Njegova namera je dokazati funkcionalnost konflikta za socialno strukturo. Lahko bi rekli, da gre za teorijo »radikalnega konservatizma«. Integrativna funkcija konflikta je odvisna od tipa konflikta in tipa socialne strukture, v kateri se dogaja. Tip konflikta in tip socialne strukture nista nepovezani variabli. Konflikt, zadevajoč cilje, vrednote ali interese, ki ne nasprotujejo bazičnim prepričanjem, na katerih temeljijo interakcije, nagiba k temu, da je pozitivno funkcionalen za socialno strukturo. Takšni konflikti omogočajo prilagajanje norm in strukture moči v skupini potrebam članov ali podskupin. Konflikti, pri katerih antagonisti ne delijo več bazičnih vrednot, na katerih počiva legitimiteta socialnega sistema, grozijo porušiti strukturo. V tem primeru je konflikt negativno funkcionalen za socialno strukturo. Ena od zaščit proti destruktivnemu konfliktu je v socialni strukturi sami; gre za institucionalizacijo in toleriranje konflikta. Socialne strukture se razlikujejo v stopnji, do katere dopuščajo izražanje antagonističnih zahtev. Razvrstimo jih lahko na kontinuumu od skrajne rigidnosti do skrajne fleksibilnosti. (*The Functions of Social Conflict*, New York, The Free Press, 1956, str. 38.

¹⁹ O tem piše L. Coser takole: »Konflikt ne konstituira zgolj novih norm in institucij... ampak direktno stimulira ekonomski in tehnološki sektor družbe. Ekonomski zgodovinarji pogosto poudarjajo, da gre veliko tehnološkega napredka na račun konfliktne aktivnosti sindikatov, ki se bojujejo za zvišanje plač. Povečanje plač je običajno pripeljalo do substitucije delavcev s kapitalnimi investicijami in s tem do povečanja obsega investicij. Ekstremno mehanizacijo rudnikov v Združenih državah je mogoče delno razložiti z existenco militantnega sindikalnega gibanja.« (*Continuities in the Study of Social Conflict*, New York, Free Press 1967, str. 20, 21.

²⁰ Samoupravljanje in družbena moč v delovni organizaciji, Moderna organizacija, 1971, 6—7, str. 449—470.

²¹ *Constructing Social Theories*, New York, Harcourt, 1968.

MARGINALIJE O FILOZOFSKIH MEDITACIJAH

V svojih Kartezijanskih meditacijah je Husserl pokazal, da njegova transcendentalna fenomenologija, ki teži k temu, da se izgradi v novo obliko transcendentalne filozofije, začenja pravzaprav pri tistem začetku, ki se je prvič odprl z Descartesovim stavkom **ego cogito, ergo sum**. O tem mislim podrobneje pisati na drugem mestu.* Tu želim opozoriti na nekatere druge preproste reči, ki so čisto filozofskim **strokovnim** krogom po svetu nevprašljive in evidentne, medtem ko je pri nas še vedno dovolj raznobarnih in patentiranih »strokovnjakov« za filozofijo, ki jim je najpreprostejša abeceda iz zgodovine novoveške filozofije španska vas.** S tem ne mislim na kake možne razlike v interpretiranju, temveč na njihovo najnavadnejše neznanje in pomanjkaje vsake potrebe po zaresnem študiju originalnih tekstov velikih filozofov novega veka.

Prva taka »reč« je vprašanje odločilne razlike med novoveško in srednjeveško filozofijo. Da je vsa bistveno zgodovinsko odgovorna novoveška filozofija od Descartesa naprej (npr. Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel — če omenimo samo največje mislece) utemeljena na evidentni samogotovosti **jaza**, subjekta in da se srednjeveška oz. antična filozofija ni utemeljevala na takem jazu (ga takega sploh ni poznala), to je kratkomalo docela nesporno za vsak smiseln čisto filozofski razgovor. O zunajfilozofskem, torej nefilozofskem ali ideološkem manipuliranju s filozofijo, kakršno je npr. tudi pri nas udomačeno dogmatično-marksistično zvajanje filozofije na »družbeno bazo«, ne moremo govoriti kot o **filozofsko** odgovornem premisleku filozofije. Tako »zvodniško« početje je še bolj nesmiselno od početja kakega »matematika«, ki bi svoje izhodiščne aksiome hotel (ne le potrjevati, temveč) načelno izvesti in dokazati iz računov, ki pa že izvorno temeljijo na teh aksiomih. Tako npr. dogmatični marksist pri svojem zvajanju ne vidi, da tisto, kar imenuje »družbena baza«, ni kaka zunajteoretična postavka, na katero bi sedaj lahko zvajal káko teorijo (tu filozofijo). Ne vidi, da se ta njegova »družbena baza« v tem, **da je in kaj je**, sploh šele na podlagi nekega **temeljnega filozofskega ali ideološkega stališča** pokaže kot neka posamezna, iz tega stališča izvedena **teorija**. Pri tem tak zvod-

* V spremni besedi k slovenskemu prevodu Husserlovih Cartesianische Meditationen, ki jih skupaj s prevodom Descartesovih Meditationes de prima philosophia namerava izdati založba Mladinska knjiga v zbirki Tokovi.

** O tem imam v načrtu obširnejšo študijo, ki bo med drugim na podlagi analize konkretnega gradiva pokazala tudi to »posebnost«.

nik torej očitno le eno **teorijo** zvaja na drugo **teorijo**, saj v svojih izvajanjih ne more zapustiti teoretičnega mišljenja, naj si še tako domišlja in zatrjuje, da njegovo početje presega filozofsko misel. Tak popoln izstop iz okrožja teorije bi bil morda možen le bogu samemu; človek pa se tudi pri sklicevanju na zunajteoretične reči obnaša teoretično. Pri omenjenih zvajanjih — **kadar se nanašajo na filozofijo** — gre pravzaprav za vprašanje razmerja med dvema filozofijama ali med ideologijo in filozofijo, kar je bolj pogosto. Ker pa ostaja dogmatičnemu marksistu to nerazvidno, ker ustvarja videz, da zvaja filozofijo (sploh teorijo) na nekaj načelno zunaj-filozofskega, ne-teoretičnega (kar naj bi bilo — kot si domišlja — tisto, kar razume z »družbeno bazo«), ravna dogmatično in v konkretnem primeru zgolj ideološko. Toda vrnimo se k prejšnjemu izvajanju.

Prej omenjene bistvene razlike med antično in srednjeveško filozofijo na eni strani ter novoveško filozofijo na drugi strani nekateri pri nas še vedno ne uvidijo in ne sprejemajo. Vse mogoče »razlike« sicer navajajo, samo ne bistvene. Zdi se jim »nemogoče«, da pred Descartesom »ne bi bilo jaza oz. subjekta«! Še pred nedavnim mi je znan slovenski »filozof« odgovoril na to misel tole: »Če se je šele z Descartesovo filozofijo vzpostavil jaz oz. subjekt, kot zatrjujejo nekateri, tedaj pred Descartesom človek o sebi sploh ne bi bil mogel reči **jaz**; to pa je očitno nesmiselno«. Ne glede na to, da je ta gospod, ki se ima za filozofa, s to prisrčno neumno izjavo izkazal svoje popolno nepoznavanje filozofskih tekstov pred Descartesom in po njem, je bil tudi trmasto vzvišen nad vsakim mojim sklicevanjem na velike filozofske **tekste**, češ saj vemo, od kod prihajajo vse te govornice in vse take »nasilne interpretacije filozofije«. In prav čudno je, da se take in podobne »modrosti« pri nas lahko širijo med »strokovnjaki«, ne da bi se to sploh komu zdelo čudno. Toda »za vruga vendar«, porečete, kako je vendar s tem **jazom**, če praviš, da je »nastal« šele z Descartesom? Če ste filozofi, berite vendar filozofske tekste!

Vendar samo iz golega veselja nad dejstvom, da smo pri nas na Slovenskem predvsem v filozofiji še vedno na tem, da moramo za »strokovnjake« ponavljati šele prve tri črke filozofske abecede, samo zato in ker imamo pred seboj Husserlove Meditacije, naj tu ponovno kar se da preprosto in poenostavljeno (za omenjene »strokovnjake« seveda) orišem horizont novoveške evropske filozofije, v katerem se giblje tudi Husserl.

Kot že omenjeno je izhodišče te filozofije samogotovost **jaza**. Univerzalna misel **Jaz** pove, da se jaz v tej svoji misli zaveda samega sebe. Zavedanje samega sebe se imenuje **samozavest**, zato je **misel jaz** načelno (arheično, apriorno, ne empirično) prvi in absolutno brez-dvomni akt samozavesti; tu je njen fundament in začetek. V tem miselnem aktu je **jaz** obenem subjekt in objekt; on je tisti, **ki misli** (subjekt), in obenem tisti, **ki je mišljen** (objekt). Subjekt ali jaz je torej v **takem** odnosu do samega sebe in **ta odnos** do sebe karakterizira **subjektivteto subjekta**. Tako se v tem aktu in z njim šele vzpostavlja ta jaz kot tak subjekt in je kot tak absolutno gotov samega sebe, ker je v tem aktu absolutno neodvisen od česar koli, kar bi moglo biti zunaj tega njegovega odnosa do sebe, tj. zunaj njegove subjektivtete. Ker pa so v jazu vedno dane mnogotere doživljajske vsebine ali »misli« (Descartes in za njim tudi Husserl jih imenuje **cogitationes**, kar so vsi »čudni podatki«, misli, čustva, hotenja, fantazije itd.), je jaz po svojem odnosu do sebe obenem v odnosu do vseh teh svojih vsebin ali svojih »misli« oz. **cogitationes** in s tem prav tako do vsega v teh »mislih« **mišljenega**; vsega

tega se sozaveda v zavedanju samega sebe in šele na podlagi tega samozavedanja. Če se namreč sebe ne bi zavedal, kako bi se mogel zavedati drugih svojih vsebin. In za **zavedanje** gre tu, za znanost! Zavedanje sebe in v njem dano sozavedanje vseh drugih vsebin jaza (»misli« in mišljenega, cogito — cogitatum) je nerazločljivo, čeprav je oboje možno in treba razlikovati. Ker pa je jazu VSE, kar sploh kakorkoli že zagotovo je (tj. kot nekdanje, sedanje, prihodnje, možno, dejansko, verjetno itd.), dano le v vsebinah njegovih »misli« oz. v »doživljajih« ali splošneje v cogitationes, se jaz v zavedanju samega sebe in po njem sozaveda tudi VSEGA, kar zagotovo je; tj. zaveda se **bivajočega v celoti**.

To vračanje jaza nazaj k samemu sebi ali ta **samorefleksija** jaza (re-lecto pomeni upogniti nazaj, vračati se nazaj) oziroma samozavest odkriva torej jazu na neki posebno odlikovan — namreč absolutno brezdvomen — način bivajoče v celoti. Ko jaz, reflektirajoč tako samega sebe, v postopnem napredovanju od svojega začetka eksplicira vse svoje bistvene vsebine in njihove mnogotere **zakovitosti**, ko torej jaz ali subjekt postopoma eksplicira svojo subjektiviteto (saj zakonitosti subjektivih vsebin so ravno njegov notranji ustroj ali njegova subjektiviteta — torej ne zgolj subjektivnost, kajti ta zajema tudi to, kar je v posameznem subjektu naključno), ipso facto eksplicira ustroj **vsega** bivajočega sploh. Reflektiral je namreč sebe v vseh svojih bistvenih vsebinah, ki zajemajo vse, kar sploh zagotovo je, tj. bivajoče v celoti. Zakaj vse, kar subjekt **ima** oziroma kar **ve** o bivajočem, ima in ve za to iz vsebin, ki jih nahaja v samem sebi, iz takih ali drugačnih doživljanjev oziroma cogitationes. To bivajoče je seveda po svojem bistvenem pomenu objektivno.

Popolnoma nepotrebno bi bilo tu **podvajati** bivajoče (oz. naravo, svet) na tisto, ki mi je dano v mojih cogitationes, in na tisto, ki je zares »resnično« bivajoče zunaj mene, zunaj mojih cogitationes in neodvisno od njih. Nepotrebno namreč zato, ker mi je tako in tako že v samih mojih »misli« ali doživljajih (cogitationes) prav tako neposredno kakor ustrezno moje mišljenje ali doživljanje **dano** tudi to, da je to s tem mišljenjem **mišljeno** ali s tem doživljanjem **doživljeno** v svojem **obstoju** ravno neodvisno od neprestanega toka tega mojega mišljenja ali doživljanja. Tudi ta od mojih doživljajskih vsebin neodvisna **bit** kakega bivajočega mi je dana **edinole kot poseben indeks (ali modus ali narava značaj)** mojega ustreznega doživljanja (tj. ustreznih mojih cogitationes) ali kratko malo mojega živega **izkustva**. Zaradi tega je mogoče tudi razlikovati med zgolj mišljenjem ali doživljanjem in med mišljenim ali doživljenim samim, dalje razlikovati med nečem zgolj izmišljenim (fantazijo) in zares obstoječim. Vse te razlike so modifikacije mojega doživljanja, oziroma so dane, se konstituirajo v mojem izkustvu in jih kot take sprejemam. Zato tudi je bivajoče, ki ga jaz ali subjekt zajema in nahaja v samem sebi, kot tako **objektivno**. (Za tiste »filozofe«, ki o filozofiji še nimajo pojma, temveč le meglene »henide«, je treba tu dodati, da s tem jazom ali subjektom res ni mišljen empirični človek, da si ne bi morda mislili, da je torej bivajoče v celoti človeku nekje pod kožo. Očitno smo namreč v modrosti pri nas tako daleč, da je treba posebej poudarjati take reči.

Prej omenjena eksplikacija subjektivitete subjekta je torej kot eksplikacija subjektivitete (ustroja, struktur) subjekta ipso facto eksplikacija **objektivitete** objekta, tj. ustroja ali struktur vsega, kar sploh kakorkoli zagotovo je, o čemer je sploh z **gotovostjo** mogoče **govoriti**, kar je sploh kakorkoli mogoče **uporabljati**, kar je sploh mogoče **spoznati**

in kjer ne ostaja nič, česar načelno ne bi bilo mogoče spoznati. In ker je filozofija v svojem jedru (kot ontologija ali metafizika) vedno bila razkritje bivajočega v celoti, je tudi opisana samorefleksija jaza ali samoeksplicacija subjektivitete subjekta v novem veku od Descartesa naprej in prav do Husserla pravzaprav **filozofija**, saj se v nji in z njo na **odlikovan način** (v smislu gotovosti ali brezdvomnosti, ker je samodanost subjekta brezdvomna) razkriva ustroj bivajočega v celoti. Ker pa je bila v tej filozofiji ali tej samoeksplicaciji oziroma samozavedanju **subjektiviteta subjekta pogoj in edina podlaga vsega**, o čemer je sploh mogoče kakorkoli z gotovostjo izreči, **da je**, kakor tudi, **kaj in kakšno je**, in ker je bilo vse, kar zadeva ta **pogoj** ali to **podlago** vsake vednosti oziroma vsakega spoznanja oziroma vsega možnega izkustva, imenovano **transcendentalno**, se ta filozofija imenuje **transcendentalna filozofija**. In ta filozofija ima svoj historični in svoj principalni začetek v Descartesovem stavku **ego cogito, ergo sum**, mislim, torej sem. Ta stavek je ravno univerzalna misel **Jaz**, s katero smo začeli to — razen na Slovenskem v čisto filozofskih strokovnih krogih po svetu nepotrebno razlago, ker ti ljudje pač poznajo zgodovino evropske novoveške metafizike iz tekstov samih filozofov, medtem ko pri nas to ni v navadi. Z načelno prvim aktom samozavesti, z mislijo **ego cogito** se vzpostavlja torej **absolutno gotovi subjekt (jaz) vsega zanesljivega védenja** (vseh možnih pomenov sploh), ki je zato razumljen kot absolutno neporušljiv fundament in izhodišče vse bistveno zgodovinsko odgovorne novoveške filozofije, **kolikor se hoče vzpostaviti kot pristna in utemeljena znanost**. To je vsaj njena nenehna napredujoča tendenca od Descartesa naprej, kot pravi Husserl v Uvodu k svojim Meditacijam. Filozofija, ki hoče biti utemeljena **znanost**, ima samo v **tem** subjektu svoj zadnji neporušljivi fundament. Recimo vsaj takole: o tem so bili prepričani največji filozofi novoveške Evrope.

Toda kateri so največji? — to je za mnoge naše »strokovnjake za filozofijo« sila problematično. Ker sploh v glavnem niso brali in ne berejo originalnih tekstov filozofov samih (in seveda kdo so sploh filozofi in po čem se razlikujejo od nefilozofov je prav tako hudo »vprašljivo!«) jim je nedoumljivo, zakaj in po čem naj bi bil npr. Kant večji od Holbacha, ali Hegel od A. Comteja, ali Husserl večji od Mienonga.

V prejšnji poenostavljeni razlagi samogotovosti Jaza sem, kot rečeno, poskusil orisati horizont bistveno zgodovinsko odgovorne evropske filozofske misli novega veka. Naj so se posamezni veliki misleci novoveške Evrope še tako različno (in te razlike niso neznatne in tudi ne nepomembne in jih je zato nujno treba razbrati, da se ne bi vse stopilo v enako sivi megli poenostavljanja) gibali v opisanem horizontu, jim je vendarle skupen, kar vidimo, če le hočemo **miselno** brati njihova dela. V tem horizontu je tudi Husserl zasnoval svojo filozofijo. Naša poenostavljena razlaga pomena Jaza je zares napisana iz večje bližine do Husserlove filozofije, ker je pričujoči zapis pač napisan zaradi Husserlovih Kartezijskih meditacij. Samo na podlagi grobe nevednosti ali pa neeksplicitnih ideoloških predsodkov bi bilo mogoče zanikati dejstvo, da se novoveška filozofija in vključno Husserlova filozofija giblje v tem horizontu. Zgodovinski pomen vse te filozofije, njeno zadevanje v bistvo naše lastne zgodovine in torej nas samih, zadevanje v epoho šele prihajajoče moderne planetarične tehnike še zdaleč ni izčrpano. Njena svojska »živost« se šele začenja razodevati. Toliko več razlogov za zaresen študij.

Husserlu se zdi samoumevno, da se novoveška filozofija začenja z Descartesovim stavkom **ego cogito**, ko pravi, da so Descartesove Medi-

tacije epohalne »prav s sestopom na čisti ego cogito« in da »Descartes inavgurira popolnoma novo vrsto filozofije« (glej § 2 Uvoda v Kart. med.). Husserl omenja to tako, kakor omenimo nekaj, kar je splošno znano in sprejeto. Prav tako ni zanj dvomljivo, da govori Descartes (in tudi poznejši filozofi) o transcendentalni **subjektiviteti subjekta**, do katere pelje Descartesov filozofski obrat k **ego cogito**. Toda pri nas na Slovenskem vse to za mnoge »strokovnjake za filozofijo« nikakor ni »tako preprosto«. Govorjenje o subjektiviteti subjekta v novoveški filozofiji zavračajo ti »strokovnjaki« kot nekakšno zgolj hajdegerjansko izmišljotino o novoveški filozofiji, kot Heideggrovo — iz njegove »misticke biti« izhajajoče — potvarjanje te filozofije, ki da ga hajdegerjanci za njim ponavljajo. Da bi si šli ogledat to filozofijo samo, da bi se potrudili in **preštudirali** vsaj en sam ključni izvirni filozofski tekst iz novoveške filozofije in tako dognali, ali v njem gre ali ne gre za eksplikacijo struktur subjektivitete subjekta, to je mnogim našim filozofskim »strokovnjakom« gotovo prenaporno.

Husserlove Kartezijske meditacije so prav s tega vidika posebno instruktivne in bi zato prevod tega dela v slovenščino bil koristen, če ga bodo seveda naši o vsem že vnaprej bolje poučeni »filozofi« sploh hoteli **miselno** brati (prav poudarjati je treba tole: **miselno branje** — študij —, ker pač filozofski tekst ni kriminalka, ki bi ga lahko kdo kar v dušku prebral in že vse vedel, po možnosti še bolje od samega avtorja). Toda pri takem branju je potrebno vsaj nekoliko poznati **hermenevtiko**, česar se mnogi naši »strokovnjaki« niti ne zavedajo.

Kako se **Husserl** loteva svoje samorefleksije jaza, ki naj bi postala nova oblika transcendentalne filozofije, kakor sam pravi? Gre mu za utemeljitev **znanosti** oz. vsega človeškega vedenja. Da znanosti so, to je zanj tako rekoč empirično dejstvo. Toda na čem znanosti temeljijo, je treba šele dognati. Husserl torej izhaja iz dejstva naivnega vsakdanjega in tudi znanstvenega odnosa do sveta. Znanstveni odnos razume pri tem kot naivnost višje stopnje. Lahko torej rečemo, da izhaja Husserl iz faktično obstoječega odnosa med subjektom (jazom) in objektom (svetom, narodo), bodi ta odnos vsakdanji ali znanstven. Obrat gre za empirični odnos. Husserl opazuje ta empirični odnos subjekta do objekta. Pri tem si moramo biti na jasnem, da je ta **empirični subjekt** »Husserl« sam (vživlja se, kot pravi, v početje znanosti; torej postavlja sebe na mesto znanstvenika, tj. postavlja se kot spoznavajoči empirični znanstveni jaz). Prav tako pa je »Husserl« tudi **opazujoči subjekt** ali jaz, torej tisti, ki prvega opazuje v njegovem početju. Početje empiričnega (navadnega) jaza je npr. spoznavanje nekega prirodnega pojava, opazujoči jaz pa sedaj opazuje, kaj se pri tem empiričnem spoznavanju bistvenega dogaja. Husserlovo izhodiščno razmotrivanje je torej reflektiranje **bistvenega** dogajanja med empiričnim spoznavajočim jazom in njegovim objektom v procesu spoznavanja in opisovanje vsega tega. Pri tem opisovanju podrobno opisuje osnovne strukture danega spoznavnega odnosa in si pri tem metodično najstrožje prepoveduje vsako izjavo, ki je ne bi mogel izkazati za evidentno dano v tem opisovanem odnosu samem. Iz tega vidimo začetni način, kako pri Husserlu jaz kot subjekt (empiričnega) spoznavanja postane obenem objekt opazovanja opazujočega jaza. S to podvojitvijo je jaz kot subjekt obenem sam svoj objekt. To situacijo pa smo že opisali v prejšnji razlagi samogotovosti jaza. O vsem tem govori Husserlova prva meditacija.

V nadaljevanju svoje začetne analize subjekta ali jaza v njegovem razmerju do objekta pride tako Husserl kot reflektirajoči jaz nujno do evidentnega vpogleda, da se vse početje empiričnega jaza v spoznavanju

njegovega objekta v zadnji instanci opira na tok jazovih doživljajev ali cogitationes. Tako odkrije Husserl tudi načelno prvi ali samokonstituirajoči akt jaza, namreč misel: ego cogito, ergo sum. Šele tako Husserl odkrije svoje kartezijansko izhodišče, **ne da bi ga zgolj prevzel od Descartesa**. Od tu naprej strogo metodično uravnano in v strogi samoevidenci (samodanosti) izpostavlja strukture ali zakonitosti tega »jaz mislim« — ego cogito. Celotna ta samoeksplicacija oz. fenomenološka samorazlaga jaza (fenomenologija) je — ko je dognana do kraja materialna realnost«, tudi **pomen**, ki je kot tak neposredno dan ali — za Husserla izpolnjena transcendentalna filozofija. To je cilj Husserlove fenomenologije. Njegove Kartezijanske meditacije so oris poglavitnih nalog te fenomenološke transcendentalne filozofije, v kateri bodo po Husserlu med drugim tudi vse znanosti utemeljene iz zadnjih samoevidentnih danosti. Celotna vsebina fenomenologije kot transcendentalne filozofije je torej za Husserla mnogotero razčlenjena, vendar VSE (bivajoče v celoti) zajemajoča razlaga POMENA subjekta, objekta in njunega medsebojnega razmerja kot tistega, v čemer se oboje konstituira.

Husserl to tudi izrecno pove, ko pravi: »Fenomenološka razlaga torej zares ni kakšna **metafizična konstrukcija**, niti (...) káko teoretiziranje s privzetimi predpostavkami ali pomožnimi mislimi iz historične metafizične tradicije. (...) Posebno glede objektivnega sveta realitet (kakor tudi glede vsakega od mnogoterih idealnih objektivnih svetov, ki so polja čisto apriornih znanosti) ne dela inamreč ta fenomenološka razlaga; I. U.) nič drugega — tega ni mogoče nikoli dovolj poudariti — kakor da **razlaga pomen, ki ga ta svet ima za nas pred vsakim filozofiranjem** in ki ga očitno ima samo iz našega izkustva; torej pomen, ki ga je mogoče filozofsko razkriti, nikoli pa ne predružačiti...« (Kart. med. § 62, zadnji odstavek).

Da je svet (tj. celota bivajočega) za človeško vednost **pomen**, to se zdi tistim, ki tega zaradi gole nevednosti ne razumejo, nesprejemljivo. Taki ugovarjajo, da svet vendar ne more biti zgolj **pomen** (saj to je vendar »čisti idealizem«!), češ da je razen tega, da je pomen, vendar tudi in še prej »objektivna materialna realnost« in kot tak »zunaj zgolj pomena«. S tem samo kažejo, da žal niti najmanj ne razumejo pomena POMENA. Ne vidijo, skratka, da je tisto, čemur rečejo »objektivna konstituiran v samem izkustvu sveta in pripada »celotnemu« pomenu tega sveta skupaj z mnogoterimi drugimi njemu pripadajočimi pomeni. Tudi to, ko rečejo, da je torej ta objektivno realni svet »zunaj pomena« (če bi bilo tak nesmisel sploh možno **miselno** trditi), tudi to je spet le neka **pomenska** modifikacija, ki pripada »celotnemu« v izkustvu izkazujočemu se pomenu SVET. **Samo pomene je mogoče vedeti — in za védenje, za zanesljivo utemeljeno znanost gre Husserlu**. Sploh je ta **pomen pomena** za mnoge »filozofske strokovnjake« pri nas še sila meglena in zato sumljiva reč. Seveda, precej naporno se je pregristi skozi hermenevtiko in fenomenologijo **kot metodo**, zato je udobneje biti že vnaprej o vsem tem bolje poučeni kot Husserl sam.

Tako npr. nekateri »strokovno visoko kvalificirani filozofi« na Slovenskem še kar naprej zatrjujejo in oznanjajo vesoljnemu Slovenstvu, kako je Husserlova filozofija zgolj fenomenalizem, ki da zanika objektivno realnost, bivanje stvari zunaj subjekta in neodvisno od njega, in da spreminja tako vse v »gole fenomene« (beri utvare) itd. ter je proti vsaki objektivni znanstvenosti. Vse to govorjenje kajpak docela zgreši Husserlovo misel in se brezupno otepa s svojimi lastnimi neprebavljenimi predsodki in grobim neznanjem.

Parafrazirajoč neko Nietzschejevo misel bi bilo mogoče reči, da si nekateri pri nas z vsake sorte predsodki omogočajo nekakšno svojo (specifično slovensko!) teoretično eksistenco.

Tako lahko npr. pri nas beremo v debeli »strokovni filozofski« knji- gi pravi bojni pohod dogmatičnega diamanta proti Husserlovemu »idealizmu« na celotni fronti. Absolutna zmaga je bila tej vojni zagotovlje- na že vnaprej, zakaj tam ne vidimo nobenega zaresnega bojevanja med npr. diamantom in fenomenologijo, temveč gledamo le nekakšen navi- dezno filozofski delirium tremens, namreč »boj« med neko fikcijo ali izmišljotino, imenovano tam »Husserlova fenomenologija«, in diama- tom. To je seveda nekaj čisto drugega — če si namreč namesto Hus- serlove fenomenologije postavimo za nasprotnika svojo lastno fikcijo, ki je rezultat vsakovrstnih predsodkov, nerazumevanja in neznanja, če imamo to izmišljotino za zaresno fenomenologijo in tako »opravimo« z njo. Brez takega »nezavednega« gnilega trika je seveda vsak spopad med dogmatičnim diamantom in fenomenologijo — žal — absolutno brez možnosti za diamant. Če bi bilo verjetno, da gre pri nas pri takih in podobnih »filozofskih bitkah« samo za nevednost, bi bila preprosta rešitev tale: poučevati in priporočati tem zmagovito bojujočim se juna- kom temeljit študij ključnih filozofskih tekstov — in to brez pred- sodkov, brez vnaprej nepremakljivo fiksiranih »vednosti«. Toda to vero močno razjeda dvom, da je nekoliko prenaivna.

Na drugi strani nastopajo tudi v odnosu do Husserlove fenome- nologije filozofski zvodniki — pri nas pretežno dogmatično-marksistične proveniencije —, ki že kako zvedejo fenomenologijo na kako »družbeno bazo«. Kar po hitrem postopku jim uspe dokazati, da je fenomenolo- gija »objektivno gledano« idejna apologija buržoazno-kapitalistične družbe, podrobnosti pa potem lahko poljubno dodajajo. Rečejo nam- reč: fenomenologija je nasprotna dialektičnemu materializmu; ker pa je dialektični materializem idejna opora socializma oziroma komuniz- ma, je fenomenologija sovražnik socializma oziroma komunizma; torej je objektivno idejna apologija kapitalizma. Ali: ker je proti dialektič- nemu materializmu, je ipso facto apologija popovščine ipd. Tako! Toda samo za dogmatične strankarske ideološke sektaše je diamat edina idejna podlaga socializma oziroma komunizma in samo zanje je vsaka druga **filozofija** že nujno tudi sovražna socializmu. Ampak vse to je kratko malo samo slepa samovolja. V sami fenomenologiji ni nobenega razloga, da ne bi mogel prepričan in strasten fenomenolog v vsakda- njem življenju biti bodisi komunist ali pa antikomunist, ne da bi eno ali drugo bilo kakorkoli nezdržljivo z njegovo fenomenologijo. Najde- jo pa se tudi prepričani materialisti, ki so proti socializmu oziroma komunizmu. Toda to, da je treba te reči še vedno takole premlevati, je prava žalost.

Prav posebno se nekateri naši »filozofi« vznemirijo, če slišijo trdit- ve, da so pravzaprav vsi veliki filozofi evropske zgodovine najbolj vne- to govorili ravno o **biti** in da so pravzaprav tudi vse drugo, kar so še bistvenega povedati, izpeljali iz svojih govorov o biti. Da, pri besedi »bit« se nekaterim pri nas od hudega kar stemni pred očmi in jim je že vnaprej jasno, da je vse to govorjenje o »biti« le Heideggrovo maslo. Vendar pogledjmo, kako je s tem pri Husserlu. **Vse** njegove filozofske misli se sučejo okoli določitve **biti bivajočega**. V sklepni besedi k svo- jim Meditacijam Husserl to tudi pove, ko govori o sistemu svoje transcendentne fenomenologije. Takole pravi: »Ta sistem univerzalnega apriorija je torej treba označiti za sitematično **razvitje univerzalnega**, transcendentalni subjektiviteti — torej tudi intersubjektiviteti — v bi-

stvu **prirojenega** apriorija ali univerzalnega **logosa vse zamisljive biti**. (...) Ta univerzalna **konkretna ontologija** (ali tudi univerzalna in konkretna znanost [Wissenschaftslehre], ta konkretna logika biti) bi bila torej na sebi **prvi univerzum znanosti** iz absolutne utemeljitve.« (Kart. med. § 64.) Očitno je, da to ni kaka naključna Husserlova izjava, temveč je njegova lastna oznaka njegovega celotnega miselnega prizadevanja. Sele s tem, ko je **logika biti**, je Husserlova fenomenologija transcendentna filozofija.

Ali propagiramo tu absolutno verništvo Husserlovi fenomenologiji? Nikakor ne. Želim le, da bi tisti, ki jo hoče kritizirati, zares tudi zadel njo samo, ne pa samo zvodniško skakal okoli nje ali streljal mimo nje. Prvi pogoj za to pa je, **da jo nji sami primerno dojame**.

Doslej nanizana opozorila o Husserlovih meditacijah in tudi kritične pripombe k naši sodobni slovenski filozofski situaciji, ki še zdaleč ni taka, da si ne bi mogli v nji še česa želeči, imajo en sam namen: opozoriti na nujnost zaresnega, predsodkov prostega študija filozofskih tekstov velike evropske filozofske tradicije. Pripombe o slovenski filozofski situaciji so v pričujočem zapisu morda nekoliko jedke in pikre, vendar ne izhajajo iz zlobe, temveč navsezadnje pravzaprav še vedno iz upanja, da je to situacijo mogoče izboljšati. Vnaprej jasno pa je, da filozofske situacije na Slovenskem ne bo mogoče izboljšati brez oživitve in vzdrževanja **filozofsko živega** (ne zgolj šolsko historičnega ali zgolj ideološkega) razmerja do velikih filozofskih mislecev iz evropske zgodovine. Absurdno je misliti, da nam npr. zadošča le Marx. Marx je med drugim nedvomno velik filozof, vendar je kot tak docela vraščen v evropsko filozofsko tradicijo in brez nje v svojem bistvenem nerazumljiv (pri nas zato pogosto tudi dejanski) nerazumljen). Tako živo razmerje pa vzpostavljamo, ko **miselno** prebiramo tekste, ki so nam jih zapustili veliki filozofi preteklosti, ko ponovno premislimo to, kar so premislili oni. To ne velja le za Slovence, temveč tudi za Nemce in sploh za vsakogar, ki hoče **filozofirati**. Tako miselno prebiranje je tisto, ki sledi avtorjevi misli, kot da je napisana sedaj in tu za nas. Del te naloge — morda ne najmanj pomemben — pa je tudi prevajanje velikih filozofskih tekstov v slovenščino. Od tod spodbuda za prevajanje Husserlovih del, zakaj Husserl nedvomno sodi v veliko filozofsko tradicijo, ki v svoji bistveni vsebini vsa dejansko živi v naši dejanski zgodovini — če hočemo to priznati ali ne — in torej zadeva nas same. Naše je, da to uvidimo in skusimo.

Vse to so sicer pogrošne resnice, ki pa jih je vendarle prav zato treba nenehno ponavljati — pri nas še bolj kot drugod po svetu.

Edmund Husserl:

KARTEZIJANSKE MEDITACIJE

Uvod v fenomenologijo

Prevajalec: Ivan Urbančič

UVOD

§ 1. Descartesove meditacije kot pravzor filozofskega samopremisleka

To, da mi je na tem najbolj častitljivem mestu francoske znanosti dano govoriti o transcendentalni fenomenologiji, me iz posebnih razlogov navdaja z radostjo. Zakaj največji mislec Francije René Descartes ji je dal s svojimi Meditacijami nove spodbude; študij Meditacij je neposredno vplival na preoblikovanje že nastajajoče fenomenologije v novo obliko transcendentalne filozofije. Odtod bi jo skoraj lahko imenovali neokartezijanstvo, čeprav je — in to prav z radikalnim razvitjem Descartesvih motivov — prisiljena, da zavrne skoraj celotno vsebino nauka Descartesove filozofije.

Če pa je tako, se smem pač že vnaprej zanašati na Vaše sodelovanje, ko navezujem na tiste motive Descartesovih **Meditationes de prima philosophia**, ki jim po mojem mnenju pripada neminljiv pomen, ko — navezujoč nanje — nakazujem predelave in nova izvajanja, iz katerih izvira transcendentalno-fenomenološka metoda in problematika.

Vsak začetnik v filozofiji pozna nenavadni miselni tok **Meditationes**. Spomnimo se vodilne ideje. Njihov cilj je popolna reforma filozofije v absolutno utemeljeno znanost. To pri Descartesu obsega ustrezno reformo vseh znanosti. Te so namreč zanj le nesamostojni členi ene univerzalne znanosti, namreč filozofije. Samo v njeni sistematični enotnosti so lahko znanosti pristne. Tako kakor so pa historično nastale, jim manjka ta pristnost, namreč pristnost vseskozne in zadnje utemeljitve iz absolutnih vpogledov — vpogledov, ki jih ni več mogoče poglobiti. Zato je potrebna radikalno nova zgradba, ki zadosti ideji filozofije kot univerzalne enotnosti znanosti v enotnosti take absolutne utemeljitve. Pri Descartesu se ta zahteva po novi zgradbi izrazi v subjektivno naravnani filozofiji. Ta subjektivni obrat se izpolnjuje v dveh pomembnih stopnjah. Najprej: vsakdo, ki hoče zares biti filozof, se mora »enkrat v življenju« umakniti nazaj, na samega sebe in poskusiti v sebi ovreči vse dotlej veljavne mu znanosti ter jih na novo zgraditi. Filozofija — modrost (sagesse) — je docela osebna zadeva filozofirajo-

čega. Bila naj bi kot **njegova** modrost, kot od njega samega pridobljeno znanje, ki teži k univerzalnemu nadaljevanju, in za katerega lahko on od vsega začetka ter pri vsakem nadaljnjem koraku odgovarja iz svojih absolutnih vpogledov. Če sem se odločil živeti za ta cilj, če sem torej sprejel odločitev, ki me edina lahko pripelje do tega, da postanem filozof, sem s tem izbral začetek absolutnega spoznavnega ubožstva (Erkenntnisarmut. Prvo v njem je očitno to, da premislim, kako bi mogel najti neko metodo nadaljevanja, ki bi lahko peljalo k pristnemu znanju. Descartesove meditacije torej nočejo biti zgolj zasebna zadeva filozofa Descartesa, kaj šele zgolj imponzantna literarna oblika za prikaz prvih filozofskih utemeljitev, marveč orisujejo pralik nujnih meditacij vsakega začenjajočega filozofa, iz katerih edino lahko izvorno zraste filozofija.^{1 2}

Če se obrnemo k nam dandanes tako zelo nenavadni vsebini Meditacij, se umikamo s tem na filozofirajoči ego še v nekem drugem in globljem pomenu, namreč na ego čistih cogitationes. Ta umik spolnjuje meditirajoči z znano, zelo znamenito metodo dvoma. Z radikalno doslednostjo naravnani k cilju absolutnega spoznanja si prepoveduje, da bi pustil veljati za bivajoče nekaj, kar ni zavarovano pred vsako mislivo možnostjo dvoma o njem. Iz ozira na svojo možnost dvoma vrši torej metodično kritiko vsega, kar je v skustvenem in miselnem naravnem življenju gotovo, in skuša z izključitvijo vsega, kar dopušča odprte možnosti dvoma, najti morebitni obstoj česa absolutno evidentnega. Čutna izkustvena gotovost, s katero je svet dan v naravnem življenju, pri tej metodi ne vzdrži kritike, zaradi česar mora ostati bit sveta na tej stopnji začetka zunaj veljavnosti. Samo samega sebe — sebe kot čisti ego svojih **cogitationes** — ohrani meditirajoči kot absolutno nedvomno bivajočega, kot neodpravljivega, tudi če tega sveta ne bi bilo. Tako reducirani ego torej na neki način solipsistično filozofira. Išče apodiiktično gotove poti, po katerih bi lahko v svoji čisti notranjosti sklepal oneki objektivni vnanjosti. To se (pri Descarteku — op. prev.) zgodi na znani način, da se najprej sklepa o božji eksistenci ter o veracias in nato z njeno pomočjo o objektivni naravi, dualizmu končnih substanc, skratka o objektivnih tleh metafizike in pozitivnih znanosti in teh znanostih samih. Vsa sklepanja sledijo, kakor morajo, ob vodilni principov, ki so imanentni čistemu jazu (ego), njemu **prirojeni**.

§ 2. Nujnost radikalnega novega začetka filozofije

Tako Descartes. Mi pa vprašajmo: ali se pravzaprav spleča slediti večnostnemu pomenu teh misli, ali so še primerne za to, da bi prilile našemu času živih moči?

Pomisleka vredno je vsekakor to, da so se pozitivne znanosti, ki naj bi vendar s temi meditacijami dobile absolutno racionalno utemeljitev, zanje tako malo brigale. Seveda se čutijo znanosti v našem času,

¹ Kot potrditev te interpretacije prim. Lettre de l'auteur prevajalcu **Principia** (Descartes, Werke).

² (Obrobna pripomba:) Vložek. (Tekst vložka se glasi:) ad 4. Če ugovarjamo, da znanost, filozofija, vendar zraste iz skupnega dela znanstvenega občestva filozofirajočih in na vsaki stopnji samo tu dobi svojo popolnost, bi bil na to tale Descartesov odgovor: kot samotni oziroma posamezni filozofirajoči lahko mnogokaj dolgujem drugim, toda kar njim velja za resnično, kar mi oni ponujajo kot dozdevno od njih razvidno utemeljeno, je zame najprej le domneva. Če naj to sprejemem, moram to upravičiti iz lastnega popolnega vpogleda. V tem je moja teoretična avtonomija — moja in vsakega pristnega znanstvenika.

po bleščečem razvoju treh stoletij, zelo ovirane z nejasnostmi svojih temeljev. Vendar jim ne pride na pamet, da bi pri poskusih obnove svojih osnov posegle nazaj k Descartesovim meditacijam. Na drugi strani pa je vendarle tehtno to, da so Meditacije v docela edinstvenem smislu naredile v filozofiji epoho in to prav s svojim umikom na čisti **ego cogito**. Zares, Descartes inavgurira popolnoma novo vrsto filozofije: spreminjajoč svoj celotni slog se filozofija radikalno obrne od naivnega objektivizma k transcendentalnemu subjektivizmu, ki z vedno novimi in vendar zmeraj nezadostnimi poskusi teži — kot je videti — k neki nujni dokončni obliki. Mar torej ta napredujoča tendenca ne nosi v sebi neminljivega pomena, za-nas velike, od same zgodovine naložene nam naloge, pri kateri smo vsi poklicani sodelovati?

Razdrobitev današnje filozofije v njeni nepomogljivi prizadevnosti nam daje misliti. Če skušamo gledati zahodno filozofijo z vidika enotnosti znanosti, je od srede prejšnjega stoletja naprej nemogoče spregledati propad glede na prejšnje čase. V postavljanju ciljev, v problematiki in metodi je ta enotnost zgubljena. Ko se je z začetkom novega veka religiozna vera povnanjila v vse bolj mrtvo konvencionalnost, se je intelektualno človeštvo dvigalo ob novi veliki veri, veri v avtonomno filozofijo in znanost. Celotno novoveško kulturo naj bi vodili in presvetlili znanstveni vpogledi ter jo tako reformirali v novo avtonomno kulturo.

Toda medtem je tudi ta vera zašla v nepristnost in je zakrnela. Ne brez razloga. Namesto življenjsko-enotne filozofije imamo v brezmejnost množiče se, vendar skoraj docela nepovezano filozofsko literaturo; namesto resne razprave o spornih teorijah, ki vendar v sporu razodevajo svojo notranjo sopripadnost, svojo skupnost v temeljnih prepričanjih in nezamotljivo vero v eno samo resnično filozofijo, imamo navidezno referiranje in navidezno kritiziranje, goli videz resnega medsebojnega filozofiranja in filozofiranja drug na drugega. V tem se ne izkazuje nič manj kot zavestno odgovoren medsebojni študij v duhu resnega skupnega dela in naravnosti k objektivno veljavnim rezultatom. Objektivno veljavnim — to pač ne pomeni nič drugega kot rezultate, ki so razjasnjeni z vzajemno kritiko in ki vzdržijo sleherno kritiko. Toda kako bi tudi bil mogoč zaresen študij in zaresno skupno delo, kjer je toliko filozofov in skoraj prav toliko filozofij? Imamo sicer še filozofske kongrese — filozofi se zberejo, vendar žal ne filozofije. Tem manjka enotnost nekega duhovnega prostora, v katerem bi lahko bile ena za drugo in vplivale ena na drugo. Lahko da je v posameznih **šolah** in **smereh** bolje — toda spričo njihove uposameznjenosti velja glede celotne filozofske današnjosti v bistvenem vendarle naša označitev.

Ali nismo v tej nesrečni današnjosti v podobni situaciji, kakršno je našel Descartes v svoji mladosti? Ali torej ni že čas, da bi obnovili njegov radikalizem začetnega filozofa, da bi torej tudi podvrgli kartezijskemu prevratu nepregledno filozofsko literaturo z njeno zmešnjavo velikih tradicij, novih začetkov in modnega literarnega pogona (ki računa na vtis, ne pa na študij) ter začeli z novimi **Meditationes de prima philosophia**? Ali ni brezupnosti naše filozofske situacije treba navsezadnje speljati na to, da so iz onih Meditacij izžarevajoče gibalne moči izgubile svojo izvorno živost; in sicer izgubile zato, ker se je izgubil duh radikalizma filozofske samodgovornosti? Mar domnevno prenapeta zahteva po filozofiji, ki je naravnana k zadnji možni brezpredsodkovnosti (Varurteilslosigkeit), po filozofiji, ki nastaja v dejanski avtonomiji iz zadnjih samoizvedenih evidenc in je tako absolutno samo-odgovorna, mar ta zahteva ne spada k temeljnemu pomenu prist-

ne filozofije? Hrepenenje po živi filozofiji je v najnovejšem času pripeljalo do mnogih renesans. Ali ne bi mogla biti edino plodna renesansa prav tista, ki znova obuja Descartesove Meditacije: ne da bi jih prevzela, temveč najprej šele odkrila najgloblji pomen njihovega radikalizma v sestopu na **ego cogito** in v nadaljevanju odkrila neminljive vrednote, ki od tod izvirajo?

Vsekakor je s tem označena pot, ki je peljala k transcendentalni fenomenologiji.

Skupaj hočemo sedaj hoditi po tej poti, izvajati hočemo meditacije po Descartesovo kot radikalno začenjajoči filozofi, seveda s skrajno kritično previdnostjo in pripravljeni na vsako nujno predelavo starokartezijanskega. Zapeljive zablode, v katere sta zabredla Descartes in čas po njem, moramo pri tem pojasniti in se jim izogniti.

I. MEDITACIJA

POT K TRANSCENDENTALNEMU JAZU (EGO)

§ 3. Kartezijanski prevrat in vodilna ideja-smoter absolutne utemeljitve znanosti

Začenjamo torej na novo, vsak zase in v sebi, s sklepom radikalno začenjajočih filozofov, da najprej ne bomo upoštevali nobenih doslej za nas veljavnih prepričanj in med njimi tudi nobenih naših znanosti. Ideja, ki naj vodi naše meditacije, bodi kot za Descartesa ideja znanosti, ki jo je treba utemeljiti v radikalni pristnosti, in navsezadnje ideja univerzalne znanosti. Toda kako je z brezdvomnostjo te ideje same tedaj, ko nam ni na voljo nobena dana znanost kot zgled tako pristne¹ — nobena za nas pač nima veljavnosti. Kako je torej z brezdvomnostjo tiste ideje znanosti, ki bi jo bilo treba absolutno utemeljiti? Ali označuje ta ideja kak zakonit smoter, možen cilj kake možne prakse? Očitno tudi tega ne smemo predpostaviti, kaj šele, da bi imeli vnaprej za dognane kakršnekoli norme takih možnosti ali celo kako domnevno samoumevno slogovno obliko, ki bi morala pripadati pristni znanosti kot taki. To bi navsezadnje pomenilo, da predpostavljamo celotno logiko kot teorijo znanosti, medtem s mora vendar biti tudi ta zajeta v prevrat vseh znanosti. Descartes sam je imel vnaprej neki ideal znanosti, geometrijo oziroma matematično prirodno znanost. To je kot usoden predsodek določalo mnoga stoletja in določa tudi — kritično neprehtano — same Meditacije. Za Descartesa je bilo vnaprej samoumevno, da ima univerzalna znanost podobo deduktivnega sistema, pri čemer mora celotna zgradba stati na nekem aksiomatskem temelju, ki utemeljuje dedukcijo. Podobno vlogo kot v geometriji geometrični aksiomi ima za Descartesa glede na univerzalno znanost aksiom absolutne samogotovosti jaza (ego) z njemu prirojenimi aksiomatskimi principi — samo da leži ta aksiomatski temelj še globlje od onega v geometriji in je poklican, da sodeluje tudi pri zadnji utemeljitvi geometrije.

Vse to nas ne sme določati. Kot začenjajoči nimamo še nobenega veljavnega ideala znanosti, in samo, če si ga znova ustvarimo, ga lahko imamo.

Toda splošnega cilja absolutne utemeljitve znanosti zato še ne bomo opustili. Ta naj vendar stalno motivira tek naših meditacij —

¹ (Tu je videti, da manjka beseda.)

kakor je motiviral tudi tek Descartesovih — ter se v njih postopoma oblikuje do konkretne določnosti. Samo da moramo biti previdni pri načinu, kako si ga postavimo za cilj — najprej ne smemo vnaprej sprejeti niti njegove možnosti. Toda kako bi se dalo pojasniti in s tem zavarovati ta način postavljanja cilja?

Občo idejo znanosti imamo seveda od faktično danih znanosti. Če so le-te postale v naši radikalni kritični naravnosti zgolj domnevne znanosti, tedaj mora tudi njihova obča idejna-smoter (Zweckideel) v enakem smislu postati zgolj domnevna. Torej še ne vemo, ali jo je sploh mogoče uresničiti. Toda v tej obliki domnevne in nedoločne, tekoče splošnosti jo pa vendarle imamo, torej tudi idejo neke filozofije, namreč kot take, ki o njej ne vemo, ali jo je mogoče uresničiti in kako, Jemljemo jo kot neko vnaprejšnjo domnevo, ki se ji poskusno izročamo, ki naj nas poskusno vodi v naših meditacijah. Preudarno pretehtajmo, kako bi si jo bilo mogoče zamisliti kot možnost, in potem, kako bi jo bilo mogoče uresničiti. Seveda zaidemo najprej v čudne dolgovoznosti — toda kako bi se jim bilo mogoče izogniti, če naj bi naš radikalizem ne bil le prazna gesta, temveč naj bi postal dejanje? Stopajmo torej potrpežljivo dalje.

§ 4. Razkritje pomena ideje-smotra znanosti z vživljanjem vanjo kot noematični fenomen

Prvo, kar bomo morali zdaj storiti, bo očitno to, da si razjasnimo ono vodilno idejo, ki smo jo imeli na začetku pred očmi le v nedoločni splošnosti. Seveda ne gre za izdelavo pojma znanost s primerjalno abstrakcijo na podlagi faktičnih znanosti. Pomen celotne naše obravnave vendar implicira, da znanosti kot dejstvo kulture in znanosti v pravem in pristnem pomenu niso eno in isto, oziroma da prve — presegajoč svojo dejstvenost — nosijo v sebi neko pretenzijo, ki se v tej goli dejstvenosti ravno ne kaže kot že izpolnjena pretenzija. Prav v tej pretenziji leži znanost kot ideja — kot ideja pristne znanosti.

Kako bi jo bilo mogoče razkriti in dojeti? Čeprav nam je prepovedano vsako stališče o veljavnosti faktičnih znanosti (o veljavnosti, h kateri te znanosti pretendirajo), torej o pristnosti njihovih teorij in korlativno temu njihove teoretizirajoče metode, nas vendarle nič ne ovira, da se ne bi **vživeli** v njihovo znanstveno prizadevanje in delovanje ter si tako pojasnili, kaj s tem pravzaprav hočejo. Če storimo tako — poglobljajoč se vedno bolj v intenco znanstvenega prizadevanja — tedaj se nam razkrijejo konstitutivni momenti občega smotra (Zweckideel) pristne znanosti, in sicer najprej v prvi direfenciranosti.

Sem spada predvsem prva pojasnitev razsojanja in sodbe same z razliko **neposrednih in posrednih sodb**: posredne sodbe se pomensko nanašajo na druge sodbe tako, da njihovo razsojajoče prepričanje **predpostavlja** prepričanje o teh drugih — na način prepričanja zavoljo nečesa, o čemer smo že prepričani; dalje pojasnitev prizadevanja po utemeljenih sodbah, oziroma pojasnitev utemeljenega ravnanja, s katerim naj bi se izkazala pravilnost, **resnica** sodbe — ali v primeru neuspeha nepravilnost, lažnost. To izkazovanje je pri posrednih sodbah samo posredno, temelječe na — v pomenu sodbe zajeti — neposredni sodbi in tudi sozajemajoče njeno konkretno utemeljitev. Nazaj, na nekoč izvršeno utemeljitev, oz. na resnico, ki je v nji izkazana, se lahko poljubno **vračamo**. Po tej svobodi ponovne uresničitve resnice, ki se je pri tem zavedamo kot ene in iste, je le-ta trajna pridobitev ali posest in se kot taka imenuje spoznanje.

Če s tem načinom (tu seveda le v obliki nakazovanja) nadaljujemo, pridemo pri natančnejši razlagi pomena kake utemeljitve oz. spoznanja kmalu do ideje **evidence**. V pristni utemeljitvi se izkažejo sodbe za **pravilne**, za usklajene, tj. utemeljitev je skladnost sodbe s presojanim (s stvarjo oz. stvarnim stanjem) samim. Natančneje rečeno: razsodba je ménjenje [Meinen]* in v splošnem zgolj domnevanje, da to in to je, sodba (to, kar sodimo) je tedaj zgolj do-mnevna stvar oz. do-mnevno stvarno stanje, ali: mnenje o stvari, mnenje o stvarnem stanju. Temu nasprotno pa je neko izvrstno ménjenje [Meinen] (razsojajoče zavedanje tega in tega). Imenuje se **evidenca**. Namesto po načinu zgolj stvari tujega ménjenja [Meinen] je v evidenci navzoča stvar kot **ona sama**, stvarno stanje kot ono samo, presojojajoči se torej zaveda nje same. Zgolj do-mnevajoče presojanje se po zavestni prevedbi [Überführung] v ustrežno evidenco uravna po stvarih, po stvarnih stanjih samih. Ta prevedba vsebuje karakter spolnitve golega mnenja, značaj sinteze ujemajoče se skladnosti. Ta prevedba je evidentno zavedanje pravilnosti mnenja, ki je bilo prej stvari tuje.

Če storimo tako, tedaj se takoj pokažejo temeljni momenti vodilne ideje-smotra [Zweckidee], ki vlada vsemu znanstvenemu ravnanju. Znanstvenik npr. noče zgolj presojeti, temveč utemeljiti svoje sodbe. Natančneje povedano: nobene sodbe noče ne pred seboj ne pred drugimi dopustiti za **znanstveno spoznanje**, če je ni popolnoma utemeljil in jo lahko potem z vedno možnim vračanjem na ponovljivo utemeljitev vsak čas in do zadnjega opraviči. To lahko de facto obtiči le v goli pretenziji, vsekakor pa je v tem idealni cilj.

Vendar je treba podčrtati še nekaj: sodbo (v najširšem pomenu kot mnenje o biti nečesa) in evidenco moramo razlikovati od predpredikativne sodbe, od predpredikativne evidence. Predikativna evidenca vključuje predpredikativno. Mnenje oz. evidentno zagledano se izraža in znanost hoče nasploh izrečno presojeti in sodbo, resnico, fiksirati kot izrečno. Toda sam izraz je boljše ali slabše prilagojen do-mnevnomu in samodanemu, ima torej svojo lastno v predikacijo vstopajočo evidenco ali neevidenco; s tem pa tudi sodoloča idejo znanstvene resnice, namreč kot idejo do zadnjega utemeljenih in utemeljivih predikativnih odnosov.

§ 5. Evidenca in ideja pristne znanosti

Meditirajoč dalje na ta način in v tej smeri kot začenjajoči filozofi spoznamo, da Descartesova ideja znanosti in navsezadnje univerzalne znanosti iz absolutne utemeljitve in upravičenja ni nič drugega kot tista ideja, ki prevladuje v vseh znanostih in v njihovem prizadevanju po univerzalnosti — kakorkoli naj že bo z njeno faktično uresničitvijo.

* Husserl v nadaljevanju zelo pogosto uporablja besedo »**meinen**« v vseh mogočih izpeljavah. Pri tem sem moral v prevodu zaradi različnih pomenskih zvez prevajati besedo »**meinen**« z »**méniti**« in podobno tudi vse njene izpeljave, npr. die Meinung — mnenje, das Meinen — ménjenje, das Vermeinte, Vermeintes — do-mnevano, do-mnevno, das Gemeinte — ménjeno, das Vermeinen — do-mnevanje, das Vermeinende — do-mnevajoče, die Vormeinung — pred-mnenje, die Mitmeinung — so-mnenje, meinend — meneč, vermeinend — do-mnevajoč, vermeint — do-mneven, zu Vermeinende — do-mnenljivo ipd. Z »**mnenjem**« in »**menjenjem**« (v vseh premenah) označuje Husserl nasploh vsako vsebino doživljanja, torej ne le pojmovno, diskurzivno mišljenje, temveč tudi čutno čutenje, hotenje itd. Prav tako beseda **mnenje** tu ne označuje samo kekega nasprotja (utemeljenemu) znanju v smislu nasprotja **doksa** — **episteme** ipd. — Prev.

Evidenca je v najširšem pomenu neko **izkustvo** o bivajočem in tako-bivajočem, prav neko duhovno-na-vpogled-dobivanje bivajočega samega [Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen]. Nasprotovanje temu, kar kaže evidenca, kar kaže izkustvo, daje negativum evidence (ali negativno evidenco) in kot njeno vsebino evidentno lažnost. Evidenca, kamor faktično spada vse izkustvo v navadnem ožjem pomenu, je lahko popolnejša ali manj popolna. Popolna evidenca in njen korelat — čista in pristna resnica — je dana kot ideja, ki je vsebovana v prizadevanju po spoznanju, po spolnitvi intence mnenja, oziroma jo je treba posneti iz življenja v takšno prizadevanje. Resnica in lažnost, kritika in kritična usklajenost z evidentnimi danostmi so vsakodnevna tema, ki ima svojo trajno vlogo že v predznanstvenem življenju. Za to vsakdanje življenje z njegovimi menjajočimi se in relativnimi cilji zadoščajo relativne evidence in resnice. Znanost pa išče resnice, ki so enkrat za vselej in za vsakogar veljavne in tudi ostanejo v veljavi, išče temu primerno nova in do konca izpeljana izkazila. Če znanost de facto ne prodre do uresničenja sistema absolutnih resnic, kar mora navsezadnje sama uvideti, če je prisiljena svoje **resnice** vedno znova modificirati, tedaj vendarle še sledi ideji absolutne ali znanstveno pristne resnice in živi v nekem neskončnem horizontu k tej resnici težjih aproksimacij. Méni, da bo z njimi mogla in infinitum presegati vsakdanje spoznanje in samo sebe; to pa tudi z odrekanjem sistematični univerzalnosti spoznanja, bodi v odnosu do vsakokratnega sklenjenega znanstvenega področja, bodi v odnosu do predpostavljene vesoljne-enotnosti bivajočega sploh, ko gre za kako možno filozofijo. Po intenci pripada torej ideji znanosti in filozofije neki **spoznavni red od na sebi prejšnjih do na sebi poznejših spoznanj**. Navsezadnje ji torej pripadata v naravi stvari samih utemeljeni začetek in nadaljevanje, ki ju ni mogoče samovoljno izbirati.

Tako se nam s preudarnim življenjem v to obče znanstvenega prizadevanja odkrivajo temeljni momenti one najprej nedoločno obvladane ideje-smotra pristne znanosti, ne da bi zato že vnaprej kaj razsojali o njeni možnosti ali o domnevni samoumevnosti ideala znanosti.

Tu ne smemo reči: čemu se ukvarjati s takimi raziskavami in ugotovitvami? Saj očitno spadajo v splošno vedoslovje ali v logiko, ki bi ju bilo treba tu kakor tudi za naprej uporabiti, kar se razume samo na sebi. Toda prav pred to samoumevnostjo se moramo varovati. Ponavljamo, kar smo rekli že proti Descartesu: kakor vse dane znanosti tako je v splošnem prevratu razveljavljena tudi logika. Vse, kar je nastalo pri filozofskih začetkih, si moramo najprej še pridobiti. Ali se nam bo pozneje pokazala kaka pristna znanost, kakor je tradicionalna logika, o tem sedaj še ne moremo nič vedeti.

S pravkaršnjim — bolj približnim kot pa eksplicitno izvedenim — pripravljalnimi delom smo pridobili vsaj toliko jasnosti, da lahko za ves naš nadaljnji postopek fiksiramo **prvi metodični princip**. Očitno je, da jaz kot filozofsko začenjajoči ustrezno moji težnji k predpostavljenemu cilju pristne znanosti ne smem izreči ali dopustiti veljati nobene sodbe, ki je nisem črpal iz evidence, iz **izkustev**, v katerih so mi zadevne stvari ali stanja stvari navzoča kot **ona sama**. Seveda moram tudi tedaj vsak čas reflektirati na vsakokratno evidenco, pretehtati njen domet in si evidentno prikazati, do kam sega ta evidenca, do kam njena popolnost, dejanska samodanost stvari. Kjer le-ta še manjka, ne smem zahtevati nobene dokončnosti in smem sodbo v najboljšem primeru upoštevati le kot možno vmesno stopnjo na poti k nji.

Ker težijo znanosti k predikacijam, ki popolnoma in v evidentni primerjenosti izrekajo to, kar je predpredikativno zagledano, je seve-

da treba skrbeti tudi za to stran znanstvene evidence. Spričo gibljivosti, mnogoznačnosti in — glede na popolnost izraza — prevelike skromnosti občega jezika je potrebna, kjer se uporabljajo njegova izrazna sredstva, ponovna utemeljitev pomenov z izvornim orientiranjem ob znanstveno doraslih vpogledih in učvrstitve le-teh v pomenih. Tudi to prištevamo odslej naprej v naš dosledno normirajoči metodični princip evidence.

Toda kaj naj nam pomaga ta princip in vsa dosedanja meditacija, če nam ne daje opore za dejanski začetek, namreč za začetek uresničevanja ideje pristne znanosti. Ker pripada tej ideji oblika sistematičnega reda spoznanj — pristnih spoznanj, se kot **vprašanje začetka** izkazuje vprašanje o na sebi prvih spoznanjih, ki bi naj nosila, ki bi mogla nositi celotno postopno zgradbo univerzalnega spoznanja. Za nas meditirajoče v našem popolnem uboštvu morajo biti torej, da bi lahko bil naš predpostavljeni cilj praktično možen, dostopne evidence, ki že nosijo na sebi pečat take poklicanosti, če so namreč spoznavne kot predhodne vsem sicer mislivim evidencam. Pa tudi glede te evidence predhodnosti morajo nositi s seboj neko popolnost, absolutno zanesljivost, če naj ima iz njih izhajajoči razvoj in gradnja znanosti pod idejo dokončnega spoznavnega sistema — ob neskončnosti, ki tej ideji domnevno pripada — neki smisel.

§ 6. Diferenciranje evidence. Filozofska zahteva po apodiktični in na sebi prvi evidenci

Na tej odločilni točki začetka pa moramo meditirajoč prodreti globlje. Govorjenje o **absolutni zanesljivosti** ali, kar pomeni isto, **absolutni brezdvomnosti** zahteva pojasnila. Opozarja nas na to, da se idealno zahtevana popolnost evidence pri natančnejši razlagi diferencira. Na sedanji vhodni stopnji filozofskih meditacij imamo brezbrežno neskončnost predznanstvenih **izkustev**, evidenc: bolj ali manj popolnih. Nepopolnost pomeni pri tem praviloma nedovršenost, enostranost, relativno nejasnost, nerazločnost v samodanosti stvari ali stanj stvari, rej podvrženost izkustvu s **komponentami neizpolnjenih pred-domnev in so-domnev**. Izpopolnjevanje se potem vrši kot sintetično napredovanje skladnih izkustev, v katerem te so-domneve izpolnjujoč dejansko izkusimo. Ustrezna ideja popolnosti bi bila ideja **adekvatne evidence**, pri čemer lahko ostane odprto, ali ta evidenca ne leži načelno v neskončnem.

Čeprav ta ideja stalno vodi znanstvenikove namene, ima zanj vendarle (kakor smo dojeli s prejšnjim življenjem v znanost) višjo digniteto neka drugačna popolnost evidence, namreč **apodiktičnost**, le-ta lahko eventualno nastopi tudi pri inadekvatnih evidencah. To je absolutna brezdvomnost v nekem docela določenem in svojevrstnem pomenu, tista, ki jo znanstvenik pripisuje vsem **principom** in katere prevladujoča vrednost se naznanja v njegovem prizadevanju, da bi z zvajanjem na principe ponovno in na višji stopnji utemeljil že na sebi in za sebe evidentne utemeljitve ter jim s tem priskrbel najvišjo digniteto apodiktičnosti. Njeno temeljno naravo je mogoče takole označiti:

Vsaka evidenca je samodojetje nekega bivajočega ali tako-bivajočega v modusu »ono samo« v popolni gotovosti te biti, ki torej izključuje vsak dvom. Ne izključuje pa zaradi tega možnosti, da bi to evidentno pozneje lahko postalo dvomljivo, da bi se bit lahko izpostavila kot videz, o čemer nam vendar daje primere čutno izkustvo. Ta odprta možnost sprevrčanja v dvomljivost oz. v možno nebit **kljub**

evidenci je vsak čas vnaprej spoznavna s kritično refleksijo o zmogljivosti te evidence. Apodiktična evidenca pa ima to izvrstno lastnost, da ni le zgolj nasploh gotovost biti v nji evidentnih stvari ali stanj stvari, temveč se s kritično refleksijo hkrati razkrije kot absolutna nezamisljivost nebity teh stvari ali stanj stvari; da torej že vnaprej izključuje vsak predstavljeni dvom kot brezpredmeten. Pri tem ima evidenca te kritične refleksije, torej tudi refleksije o biti te nezamisljivosti nebity tega, kar obstaja v tej evidentni gotovosti, prav tako spet apodiktično digniteto in tako v vsaki kritični refleksiji višje stopnje.

Spomnimo se sedaj Descartesovega principa absolutne brezdvomnosti, po katerem naj bi bil izključen vsak zamisljivi in celo vsak de facto neutemeljeni dvom, kot principa za zgradbo pristne znanosti. Če nam je ta princip v razjasnjeni obliki izstopil iz naše meditacije, tedaj se je treba vprašati, ali bi nam lahko in kako bi nam lahko pomagal do dejanskega začetka. V skladu z že prej rečenim se kot prvo določno vprašanje začenjajoče filozofije oblikuje vprašanje, ali bi lahko izkazali evidence, ki — kot moramo sedaj reči — apodiktično prinašajo s seboj vpogled, da so kot **na sebi prve** pred vsemi možnimi evidencami, in o katerih bi bilo hkrati razvidno, da so same apodiktične. Če bi bile inadekvatne, bi vsaj morale imeti neko spoznavno vsebino, neko bitno vsebino [Seinsgehalt], ki je po apodiktičnosti enkrat za vselej ali absolutno trdno zagotovljena. Kako in ali je mogoče napredovati do apodiktično zagotovljene nadaljnje zgradbe filozofije, to mora seveda ostati cura a posteriori.

§ 7. Evidenca za bivanje sveta ni apodiktična, vključitev te evidence v kartezijanski prevrat

Zdi se, da je mogoče vprašanje o na sebi prvih evidencah brez težav odpraviti. Ali se ne ponuja kot taka evidenca brez nadaljnega eksistenca **sveta**? Na svet se nanaša vsakdanje dejavno življenje, nanj se nanašajo tudi vse znanosti, neposredno empirične znanosti [Tatsachenwissenschaften], posredno kot instrumenti metode pa apriorne znanosti. Pred vsem drugim je bit sveta samoumevna — tako zelo, da ne bo nihče pomislil na to, da bi jo izrecno izrekel v stavku. Saj imamo kontinuirano izkustvo, v katerem nam je ta svet nenehno pred očmi kot nevprašljivo bivajoč. Toda čeprav je ta evidenca na sebi prvotnejša kot vse evidence k svetu naravnane življenja in vseh znanosti, ki jim je svet trajni noseči temelj, vendarle kmalu posumimo, ali svetu v tej funkciji lahko pripada apodiktični značaj. In če sledimo temu pomisleku, se pokaže, da mu tudi ne pripada prednost absolutno prve evidence. Glede prvega je tako, da univerzalnega čutnega izkustva, v katerega evidenci nam je svet stalno dan, nikakor ni mogoče kar brez nadaljnega imeti za apodiktično evidenco, ki bi absolutno izključevala možnost dvoma, ali svet zares je, oz. bi izključevala njegovo nebit. Ne le da se posamezno izkustvo lahko razvrednoti kot čutni videz, tudi vsakokratna celotna, enotno pregledna povezanost izkustva se lahko izkaže kot videz z imenom **skladno povezan sen**. Opozorila na te možne in dogajajoče se prevrate evidence pa nam ni treba že imeti za zadostno kritiko evidence ter v tem gledati polni dokaz za miselno možnost nebity sveta kljub stalnemu izkustvu o njem. Pridržujemo si samo to, da je za smotre radikalne utemeljitve znanosti evidenca izkustva sveta vsekakor potrebna šele kritike o svoji veljavnosti in dometu, da je torej ne smemo brez vprašanja imeti za neposredno apodiktično. Potemtakem ni dovolj, če razveljavimo vse dane nam znano-

sti, če jih obravnavamo kot za nas nedopustne pred-sodbe [Vor-Urteile]. Tudi njihova univerzalna tla, izkustveni svet, moramo oropati njegove naivne veljavnosti. Bit sveta na podlagi naravne izkustvene evidence za nas ne sme biti več samoumevno dejstvo, temveč le samo fenomen veljavnosti [Geltungspänomen].

Ali nam, če ostanemo pri tem, sploh še preostanejo kaka bitna tla za kakršnekoli sodbe, kaj šele za evidenco, da bi na njih — in še apodiktično — lahko utemeljili kako univerzalno filozofijo? Mar ni svet ime za univerzum sploh bivajočega? Se naj torej izognemo temu, da bi se in extenso in kot prve naloge lotili prej le nakazane kritike izkustva sveta? Ali bi se potem, če bi se vnaprej domnevani rezultat te kritike potrdil, ponesrečila celotna naša filozofska namera? Kaj pa če svet navsezadnje sploh ne bi bil absolutno prva tla sodb in bi bila z njegovo eksistenco že predpostavljena neka na sebi prvotnejša bitna tla?

§ 8. »Ego cogito« kot transcendentalna subjektiviteta

Tu naredimo sedaj, sledeč Descartesu, veliki preobrat, ki pelje, če ga izvršimo na ustrezen način, k transcendentalni subjektiviteti: obrat k **ego cogito** kot apodiktično gotovi in zadnji podlagi sodb, na kateri je treba utemeljiti vsako radikalno filozofijo.

Preudarimo. Kot radikalno meditirajoči filozofi nimamo sedaj ne kake za nas veljavne znanosti ne kakega za nas bivajočega sveta. Namesto absolutno bivajoč, tj. nam na naraven način veljaven v izkustveni prepričanosti o biti, nam je svet sedaj zgolj imetje-za-bit [Seinsanspruch]. To zadeva tudi znotrajsvetno eksistenco vseh drugih jazov, tako da praviloma pravzaprav ne smemo več govoriti v komunikativni množini. Drugi ljudje in živali so zame le izkustvene danosti po čutnem izkustvu njihovega telesnega života, pri čemer se veljavnosti tega izkustva kot sovprašljivega ne smem posluževati. Z drugimi seveda zgubim tudi vse tvorbe socialnosti in kulture. Skratka, ne le telesna narava, temveč ves konkretni življenjski okolni svet [Lebensumwelt] je zame odslej namesto bivajoč samo fenomen biti [Seinspänomen]. Toda kakorkoli naj že bo s tem, da imam ta fenomen za dejanski, in kakorkoli se že kritično odločim enkrat za bit ali za videz, on sam kot moj fenomen vendar ni nič, temveč prav to, kar mi tako kritično odločitev omogoča, torej omogoča tudi to, kar ima zame kot **resnična** bit — dokončno odločeni ali odločljivi — pomen in veljavnost. In spet: če se vzdržim, kakor bi to svobodno lahko storil in kakor sem storil, vsakega izkustvenega prepričanja, tako da je zame bit izkustvenega sveta neveljavna, je pa to moje vzdržanje vendar to, kar je, in je skupaj s celotnim tokom izkustvenega življenja. In sicer je le-to **zame** stalno tu, stalno se ga v nekem polju sedanosti zaznavno zavedam v najizvirnejši originalnosti, njega kot njega samega; spominjajoč se zdaj teh zdaj onih preteklosti se istega **spet zavem**, s čimer je rečeno: zavem kot **preteklosti samih**. Vsak čas lahko na to izvorno življenje reflektirajoč naravnam posebne pozorne poglede, dojamem sedanje kot sedanje, preteklo kot preteklo, tako, kakršno samo je. Tako delam sedaj kot jaz, ki filozofira in se vzdržuje.*

Svet, ki ga izkušam v tem reflektirajočem življenju, ostaja zame še naprej na neki določen način in z natančno njemu vsakokrat pripadajočo vsebino izkušeni svet kakor prej. Pojavlja se dalje, kot se je pojavljal prej, samo da jaz kot filozofsko reflektirajoči ne spolnjujem več

* Namreč vzdržuje od prepričanja o biti sveta. — Prev.

naravnega prepričanja o biti izkustva, ga nimam več za veljavnega, medtem ko je to prepričanje vendarle še so-dano in ga opazujoči pogled zajema. Prav tako je z vsemi siceršnjimi mnenji, ki nad izkustvenimi imenijil pripadajo mojemu življenjskemu toku, namreč z mojimi nenazornimi predstavami, sodbami, obnašanji, odločitvami, postavljanjem smotrov in sredstev itd., ter posebno z v vseh njih v naravni, nereflektirani, nefilozofski naravnosti življenja nujno dejstveno stališči — kolikor prav ta vsepovsod predpostavljajo svet, tj. vključujejo vase neko prepričanje o biti sveta. Tudi tu to moje vzdržanje, razveljavljanje stališč s strani filozofsko reflektirajočega jaza ne pomeni, da ta stališča izginejo iz njegovega izkustvenega polja. Ustrezna konkretna doživetja so vendar, povejmo spet, to, na kar je naravnani pozorni pogled, samo da pozorni jaz kot filozofski v odnosu do zrenega izvaja tisto vzdržnost. Tudi vse, česar smo se pri takih doživljajih veljavnostno zavedali kot menjenega, npr. ustrezne sodbe, ustrezne teorije, ustrezne vrednote, smotri itd., je docela in popolnoma ohranjeno — le da v veljavnostnem modusu **zgolj fenomen**.

To univerzalno razveljavljanje (»inhibiranje«, »izključevanje«) vseh stališč do danega objektivnega sveta in s tem razveljavljanje zavzemanja stališč o biti (zadevajočih bit, videz, možnost, domnevnost, verjetnost ipd.) — ali, kot se tudi reče, ta **fenomenološka** $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$ ali to **postavljanje objektivnega sveta v oklepaje** — nas torej ne postavlja pred nič. Kar si, in prav s tem, šele prilastimo, ali razločneje: kar si, meditirajoči, s tem prilastim, je moje čisto življenje z vsemi njegovimi čistimi domnevnostmi [Gemeintheiten], univerzum **fenomenov** v smislu fenomenologije. Lahko bi tudi rekli, da je $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$ radikalna in univerzalna metoda, s pomočjo katere se jaz čisto dojamem kot Jaz, z lastnim čistim zavestnim življenjem, v katerem in po katerem celotni objektivni svet zame je, in to tako, kakor pač je zame. Vsa svetna, vsa prostorsko-časovna bit je zame — to pomeni velja zame, in sicer po tem, da jo jaz dojamam, zaznavam, se je spominjam, nanjo kakorkoli mislim, jo presojam, jo vrednotim, želim itd. Vse to označuje Descartes, kakor je znano, z imenom **cogito**. Svet zame sploh ni prav nič drugega kot to v takem **cogito** zavestno bivajoče in zame veljavno. Svoj celotni, svoj univerzalni in specialni pomen in veljavnost svoje biti ima [svet] edinole iz takšnih **cogitationes**. V njih poteka vse moje svetno življenje, kamor spada tudi moje znanstveno raziskovalno in utemeljevalno življenje. V nikakršen drugi svet ne morem živeti, izkušati, misliti, vrednotiti in delovati kot v svet, ki ima v meni in iz mene samega pomen in veljavnost. Če se postavim nad vse to življenje in se vzdržim vsakega spolnjevanja kakršnegakoli prepričanja o biti, ki prav **ta svet** jemlje kot bivajoč — če ravnam svoj pogled edinole na to življenje samo, kot zavest o **tem** svetu, tedaj dobim sebe kot čisti ego s čistim tokom svojih **cogitationes**.

Tako je torej pred naravno bitjo sveta — tisto, o kateri vedno govorim in morem govoriti — zares bit, ki je na sebi prejšnja, bit čistega jaza legol in njegovih **cogitationes**. Naravna bitna podlaga je po veljavnosti svoje biti sekundarna, nenehno predpostavlja transcendentalno. Temeljna fenomenološka metoda transcendentalne $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$, kolikor pelje nazaj na transcendentno podlago, se zato imenuje transcendentno-fenomenološka redukcija.

§ 9. Domet apodiktčne evidence tega »jaz sem«

Naslednje vprašanje je, ali omogoča ta redukcija **apodiktčno** evidenco o biti transcendentalne subjektivitete. Samo če je transcenden-

talno samoizkustvo apodiktično, lahko ta evidenca rabi za podlago apodiktičnih sodb, samo tedaj torej obstaja upanje za filozofijo, za sistematično zgradbo apodiktičnih spoznanj, izhajajočo od na sebi prvega polja izkustva in sodb. Da je **ego sum** oz. **sum cogitans** apodiktično izrekljiv, da dobimo z njim pod noge prva apodiktična bitna tla, to je — kot je znano — videl že Descartes, saj je poudaril brezdvomnost tega stavka in tudi, da bi celo ta **jaz dvomim** že predpostavljal **jaz sem**. Pri tem je šlo tudi pri njem za tisti jaz, ki se zaveda samega sebe, potem ko je razveljavil izkustveni svet kot po možnosti dvomljiv. Po naših precizirajočih izvajanjih je jasno, da pomen brezdvomnosti, v kateri je po transcendentalni redukciji dan ego, dejansko ustreza pojmu apodiktičnosti, ki smo ga prej razložili. Seveda s tem problem apodiktičnosti in z njim problem prve podlage in tal za filozofijo še ni odpravljen. Saj se takoj zganejo dvomi. Ali ne pripada npr. transcendentalni subjektiviteti neločljivo njena vsakokratna preteklost, ki je dostopna zgolj v spominu? Toda ali je mogoče le-temu pripisati apodiktično evidenco? Bilo bi sicer narobe, če bi hoteli zaradi tega zanikati apodiktičnost stavka **jaz sem**, kar je pač mogoče le, če z vnanjim argumentiranjem govorimo mimo nje, torej če jo spregledamo. Namesto tega pa mora sedaj postati akuten problem dometa naše apodiktične evidence.

Tukaj se spomnimo neke prejšnje opazke, da se **adekvatnost in apodiktičnost** kake evidence **ne** moreta ujemati — morda je ta opazka merila prav na primer transcendentalnega samoizkustva. V njem si je ego samemu sebi izvorno dostopen. Toda to izkustvo daje vsakokrat samo neko jedro zares adekvatno izkušenega: namreč živo samosedanjost, ki jo izraža gramatični pomen stavka ego cogito, medtem ko sega čez to le neki nedoločno splošni vnaprej domnevni horizont, neki horizont pravzaprav ne-izkušenega (des Nicht-Erfahrenen), toda nujno somenjenega. Njemu pripada najpogosteje docela temna samopreteklost pa tudi jazu pripadajoče transcendentalne zmožnosti in vsakokratne habitualne lastnosti. Tudi vnanje zaznavanje reči (ki vsekakor ni apodiktično) je sicer samoizkustvo reči — **reč sama stoji tu** — toda v tej svoji samo-stojnosti ima ta stvar za izkušajočega neki odprti neskončni, nedoločno splošni horizont pravzaprav ne-samo-zaznanega, in sicer kot takega, da ga možno izkustvo lahko razklene — to leži v tem horizontu kot vnaprejšnja domneva. Podobno zadeva apodiktična gotovost transcendentalnega izkustva moj transcendentalni **jaz sem** v njemu pripadajoči nedoločni splošnosti nekega odprtega horizonta. Dejanskost na sebi prve spoznavne podlage je potemtakem absolutno trdna, ne pa brez nadaljnjega to, kar bližje določa njeno bit in kar med živo evidenco tega **jaz sem** še ni samo dano, temveč le vnaprej domnevano. Ta v apodiktično evidenco sovključena vnaprejšnja domneva je torej glede na možnost svoje izpolnitve podvržena kritiki svojega morda apodiktično omejljivega dometa. Koliko se lahko transcendentalni jaz moti o samem sebi in do kam segajo absolutno brezdvomni obstoji kljub temu možnemu motenju? S postavitvijo transcendentalnega jaza legol sploh stojimo na nevarni točki, tudi če najprej ne upoštevamo težavnih vprašanj apodiktičnosti.

§ 10. Ekskurz. Descartes zgreši transcendentalni obrat

Videti je, da je tako, sledeč Descartesu, lahko, dojeti čisti jaz in njegove cogitationes. In vendar je tako, kakor da bi bili na kakem strmem skalnem robu, na katerem mirno in zanesljivo napredovanje odlo-

ča o filozofskem življenju in filozofski smrti. Descartes je imel resno voljo do radikalne brezpredsodkovnosti. Toda iz novejših raziskav in posebno iz lepih in globoko segajočih raziskav, ki sta jih naredila gospoda Gilson in Koyré, vemo, koliko sholastike skrivaj in kot nepojasnjene predsodek tiči v Descartesovih Meditacijah. Pa ne samo to; predvsem se moramo otresti zgoraj že omenjenega, iz občudovanja matematične prirodne znanosti izvirajočega in celo nas kot stara dediščina določujočega predsodka, kakor da gre pri imenu **ego cogito** za kak apodiktični aksiom, ki naj bi skupaj s predložljivimi drugimi in povrh morda še induktivno utemeljenimi hnipotezami bil fundament za neko deduktivno razlagajočo znanost o svetu, za nomološko znanost, znanost **ordine geometrico**, prav podobno matematični prirodni znanosti. V zvezi s tem tudi nikakor ne sme veljati za samoumevno, kakor da bi v našem apodiktičnem čistem jazu legol **rešili majhen konček sveta** kot tisto, kar je za filozofirajoči jaz od sveta edino nevprašljivo, in kakor da gre sedaj za to, da se s prav vodenimi sklepanji po principih, ki so jazu legol prirojeni, razklene zraven še preostali svet.

Zal se tako zgodi pri Descartesu z neznatnim, a usodnim obratom, po katerem postane ego **substantia cogitans**, ločena človekova **mens sive animus** in izhodiščni člen za sklepe po principu vzročnosti; skratka z obratom, po katerem je Descartes postal oče (kako, tu še ne moremo pokazati) nesmiselnega transcendentalnega realizma. Vse to nam ostane tuje, če ostanemo zvesti radikalizmu samopremisleka in s tem principu čiste intuicije ali evidence ter ne pustimo veljati nič razen tistega, kar smo si dejansko in najprej docela neposredno dali na polju ego cogito, ki se nam je razprlo po oni $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$; če torej ne izrečemo ničesar, česar sami ne **vidimo**. V tem je Descartes pogršil in tako je prišlo do tega, da stoji pred največjim vseh odkritij, da ga je na neki določen način že naredil, in vendar ni dojel njegovega pravega pomena, torej pomena transcendentalne subjektivitete, ter tako ni prekoračil vhodnih vrat, ki peljejo v pristno transcendentalno filozofijo.

§ 11. Psihološki in transcendentalni jaz. Transcendencja sveta

Če zadržim v vsej čistosti tisto, kar se mi, meditirajočemu, po svobodni $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$ kaže o biti izkustvenega sveta, tedaj je to pomembno dejstvo, da jaz in moje življenje ostajata v veljavnosti svoje biti nedotaknjena, kakorkoli naj že bo z bitjo in nebitjo sveta, kakorkoli že o tem odločim. Ta po takšni $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$ preostali jaz in njegove življenje [Ich und sein Ich Leben] ni košček sveta; in če pove: »jaz sem, ego cogito«, tedaj to ne pomeni več: jaz, ta človek, sem. Nisem več tisti jaz, ki je kot človek v naravnem samoizkustvu, v abstraktivni omejitvi na čiste sestave **notranjega** čisto psihološkega samoizkustva, človek, ki nahaja svojo čisto **mens sive animus sive intellectus** oz. zase izpostavljeno in dojeto dušo samo. V tem smislu apercipiran, sem jaz in so vsi drugi ljudje téme v navadnem smislu razumljenih objektivnih ali pozitivnih znanosti: biologije, antropologije, tudi psihologija spada sem. Duševno življenje, o katerem govori psihologija, je bilo vendar ves čas mišljeno in je mišljeno kot duševno življenje v svetu. To očitno velja tudi za lastno duševno življenje, ki ga dojema in obravnava čisto notranje izkustvo. Toda fenomenološka $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$, ki zahteva od filozofirajočega pot izčiščenih Descartesovih Meditacij, inhibira veljavnost biti objektivnega sveta in jo s tem popolnoma in v celoti izključuje iz polja sodb. S tem inhibira tudi veljavnost biti kakor vseh objektivno apercipiranih dejstev tako tudi dejstev notranjega izkustva. Zame, za meditirajoči

jaz, ki se — stoječ in ostajajoč v $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$ — postavlja za edini **temelj veljavnosti** vseh objektivnih veljav in razlogov (Geltungen und Gründe), torej ne obstaja psihološki jaz, nikakršni psihološki fenomeni v smislu psihologije, tj. kot setavni deli psihofizičnih ljudi.

S fenomenološko $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$ reduciram moj naravni človeški jaz in moje duševno življenje — področje mojega **psihološkega samoizkustva** — na moj transcendentalno-fenomenološki jaz, na področje **transcendentalno-fenomenološkega samoizkustva**. Objektivni svet, ki zame je, ki je zame vedno bil in bo, ki vedno more biti z vsemi svojimi objekti, črpa — kakor sem že rekel — svoj celotni pomen in veljavnost svoje biti, ki jo vsakokrat zame ima, iz mene samega, iz mene kot transcendentalnega jaza, tistega, ki izstopi šele s transcendentalno-fenomenološko $\epsilon\pi\sigma\chi\eta$.

Ta pojem transcendentalnega in njegov korelativni pojem transcendentnega moramo pridobiti edinole iz naše filozofsko meditirajoče situacije. Pri tem je treba upoštevati: kakor ni reducirani jaz košček sveta, tako ni — narobe — svet in katerikoli svetni objekt košček mojega jaza, ni realno v mojem zavestnem življenju kot njegov realni del, kot kompleks čutnih podatkov ali aktov. K lastnemu pomenu vsega svetnega spada ta **transcendencja**, čeprav dobi in more dobiti celotni določujoči ga pomen skupaj z veljavnostjo svoje biti samo iz mojega izkušanja, iz mojega vsakokratnega predstavljanja, mišljenja, vrednotenja, početja. Tudi pomen kake eventualno evidentno veljavne biti dobi prav iz mojih lastnih evidenc, iz mojih utemeljujočih aktov. Če spada v lastni pomen sveta ta **transcendencja** irealne sklenjenosti, tedaj se jaz sam, ki nosi v sebi njegov veljavni pomen in je od njega z njegove strani nujno predpostavljen, imenuje v fenomenološkem smislu **transcendentalen**; iz te korelacije izhajajoči filozofski problemi se temu ustrezno imenujejo transcendentalno-filozofski.

Konec I. meditacije. Nadaljevanje sledi.

MODEL SREDNJEVEŠKEGA KULTNEGA PROSTORA; PERCEPTUALNA ANALIZA SLOVENSKE GOTSKE PODRUŽNIČNE CERKVE

Za model tipičnega kulturnega prostora v srednjem veku na Slovenskem smo izbrali gotsko podružnično cerkev. Njihova številčnost govori, da njihov prostor ni bil na voljo le ozkim sakralnim namenom, ampak je imel širši pomen. Podrobna analiza vseh dejavnikov, ki prostor soustvarjajo, naj potrdi ali ovrže to trditev. Danes sklepamo, da je ta prostor služil ljudem, da so lahko med seboj komunicirali, ter kot medij tistim, ki so mogli le prek njega posredovati svoje ideje. V ta namen se je prostor izpopolnjeval do tipa, najpopolnejšega v vseh pogledih, ki se je uveljavil in najbolj razširil okoli sredine 15. st. Zaradi dokončne izdelanosti in vsestranske funkcionalnosti smo izbrali prav ta tip slovenske srednjeveške podružnice kot model kulturnega prostora podeželskega prebivalstva v srednjem veku na Slovenskem. Ker se do danes nobena od cerkva ni ohranila v svoji srednjeveški podobi, si moremo model predstavljati v namišljeni sintezi ohranjenih srednjeveških elementov v različnih cerkvah. Po propadu srednjeveške miselnosti pri nas (konec 15. st. in v 16.) postanejo namreč oblike arhitekturnih delov primaren faktor presoje pri vrednotenju prostora, pozabi in izgubi pa se tisti specifični pomen arhitekturnih delov, ki ga je postavila srednji vek na podlagi splošnega evropskega duhovnega razpoloženja. Ohrani se le splošni pomen vsakega dela, ki ga ima v kontinuiranem razvoju krščanskega sakralnega prostora (npr. slavolok). Zato je razumljivo, da se v naslednjih dobah, ko nastajajo nove cerkve, v starih ohrani le splošen pomen delov, specifični pomen pa spremeni zunanje oblike. V Sloveniji se to dogaja redno v baroku.¹ Zato si moramo obravnavani model predstavljati kot strukturno celoto, ki opredeljuje vlogo in funkcijo posameznih elementov prostora in ki je hkrati sama opredeljena s temi elementi, ki jih nameravamo analizirati.

Da bo zapis lažje razumljiv, naj na tem mestu v kratkem označimo tip srednjeveških podružničnih cerkva, ki smo jih izbrali kot model. Skoz ves srednji vek je današnje ozemlje republike Slovenije nekoliko

ob strani, a pod vplivom obeh konstant, prevladujočih v tem času, se vera s klasično gotiko in juga z mediteransko varianto. Poleg velikih župnih cerkva po mestih in samostanskih pri samostanih, so nastajale preproste podružnične cerkve, ki so bile preprostemu podeželskemu prebivalstvu edini kulturni prostor ter prostor, ki je ustrezal vsem duhovnim potrebam večine. Cerkve so zidali na različnih krajih, ne redko v popolni samoti. Čeprav je danes težko ugotoviti naravo krajev, na katerih so podružnice nastajale, lahko vsaj za nekaj primerov z gotovostjo trdimo, da gre za prostor, kjer je bila navzoča kulturna tradicija še izpred krščanskih časov. Arhitekturna lupina take podružnice je bila preprosta, longitudinalno zasnovana ladja z lesenim stropom. Slavoločni lok je delil ladjo od prezbiterija. Ta je kot odlikovanejši del preživel več preobrazb kot ladja. Končna oblika prezbiterija izvira iz majhne romanske apside in se prek preproste gotsko oblikovane kvadratne podlage razvije do splošno osvojenega, poligonalno sklenjenega, mrežasto svodenega prezbiterija. Od opreme moramo na prvem mestu omeniti freske, ki so po ustaljenem, povsod uporabljenem ikonografskem programu krasile vse stene notranjosti in nekatere zunanje stene. Freske so slikali večkrat, tako da lahko najdemo marsikje več plasti srednjeveških fresk z enako ikonografsko tematiko. K opremi, ki se je le redko kje ohranila, moramo šteti še poslikana okna in največkrat oranamentalno poslikane lesene strope ladje. Oltarji so bile praviloma preproste oltarne omare.

Tak več stoletij nastajajoči tip sakralnega prostora se je ohranil še dolgo v 16. st. Poznamo celo primere, ko so še v tem stoletju nastajale nove cerkve po popolnoma tradicionalnih shemah. Te so tako zakoreninjene, da jih sicer resda šibki vpliv renesanse komaj nekoliko razklene, ne more pa jih zamenjati. Tako lahko le redko kje v začetku 16. st. govorimo o popolnoma renesančno občutenem prostoru; opazimo lahko le posamezne elemente, ki ga napovedujejo. Vzrokov za tako zakoreninjenost in zato, da do prave realizacije renesančnega prostora ni prišlo, je več, vendar o njih na tem mestu ne bomo govorili. Spomnimo naj le na ekonomske in verske krize, ki zavirajo ves kulturni razvoj. Kljub dolgem življenju pa se, kot rečeno, tip srednjeveške podružnice v celoti ni nikjer ohranil. Izredno močna barokizacija je največkrat z banjastim svodom povišala ladjo, povečala okna in prebila nova, uničila gotske oblike prezbiterija z baročno modelacijo sten, gotske retable pa nadomestila z »zlatimi oltarji«.

V našem zapisu bomo skušali analizirati, kje na Slovenskem lahko v okviru opisanega modela srednjeveškega kulturnega prostora ugotovljamo paralele s takratno estetiko. Opisani sakralni prostor nam s svojimi specifičnimi oblikami in preprosto izvedbo priča, da so nastajali na kulturno obrobem ozemlju, ki je črpalo oddaljene in zato pregnete oblike v Evropi ustaljenih modelov. Ker ne moremo govoriti o specifičnih različicah estetike, ki bi določevale okus te dobe na slovenskem kulturnem področju, moramo raziskati, kje so paralele s srednjeveško miselnostjo tega časa, ki je navzoča v širšem evropskem prostoru. Za ta prostor je Erwin Panofsky ugotovil, da nakazujejo besede Tomaža Akvinskega: »Sensus delectantur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva« (Summa Theologiae (dalje: Summa), qu. 5, art. 4, ad1) pojmovanje, da srednji vek ustvarjalno moč senzornega procesa postavlja pred sposobnosti človeškega mišljenja.² Zato izhaja Rudolf Arnhem s stališča, da je bilo v srednjem veku prepuščeno percepciji sami, da z neke vrste razumom organizira senzorni material po vzorcih pra-

vega gestalta.³ Ananda Coomaraswamy pa je na podlagi podobnih razmišljanj zapisal, da »v srednjem veku dobro organizirane vizualne oblike ustvarjajo na poljih vizualnih projekcij v možganih ustrezno uravnoteženo organizacijo in da je oko zadovoljno, ker se fizični red v organu percepcije ujema z racionalnim redom, ki je navzoč, kjerkoli je pojmljiv.«⁴ Pri obravnavi zamišljenega modela izhajamo iz teh paralel in iščemo fiziološko razlago psihološkim in estetskim dejstvom, da morejo samo v nekem redu organizirane oblike v tej dobi začeti in dajati pomen polnovrednemu doživljanju prostora. Šele tako moremo presoditi, ali je bil naš model, ki je, kot smo rekli, dosegel svojo najbolje organizirano in najbolj logično zasnovano obliko v 15. st., popoln vzorec, ki bi nastajal v odnosu s srednjeveško estetiko, iz njenih potreb in za njene potrebe. Zato spomnimo na znane besede Tomaža Akvinskega, s katerimi izraža svoje pojmovanje lepote: »Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur« (Suma qu. 39, art. 8, ali prav tam »Pulchra enim dicuntur...« (qu. 5). Tako določena opredelitev estetskega pojmovanja nam govori, da srednjeveški umetniki niso iskali novih izraznih možnosti. Svoja premišljanja in iskanja so morali namreč uskladiti z naravo naročila, ustvarjali so le v strogo začrtanem okvirju dana. Dvojna vsebina je bila znana, formula njene vizualizacije pa v umetnikovih predstavah ustaljena. Ogledati si moramo, ali so v našem modelu kulturnega prostora poudarjene tiste konstante, ki za njih moremo reči, da so za ta prostor specifične, in če njihove strukturalne silnice determinirajo različen perceptualni koncept.

V perceptualno analizo modela slovenskega srednjeveškega kulturnega prostora moramo zato zajeti dvojno vsebino vsakega strukturalnega elementa ter hkrati upoštevati sprejemnikovo fizično in psihično pripravljeno na percepcijo. Objektivna vsebina je postavitev svetišča na neko mesto, arhitekturna lupina, notranja oprema itd. Subjektivno vsebino najdemo v kostelaciji idej,⁵ s katerimi je bilo mogoče komunicirati skozi medij obravnavanega prostora. Celotna ureditev prostora vsebuje več ravni pomena (zavestnih in podzavestnih) v relaciji med pomenskim konceptom in vizualno formo.

Polnovrednega namena delovanja pa prostor ne more doseči brez vzpostavljenega odnosa s tretjim dejavnikom, obiskovalcem prostora. Tu igrajo glavno vlogo njegova pričakovanja, ki so nujna, da je mogoče razvozlati zamišljeni kriptogram tako, da smo pozorni na različne senzorne vtise, ki določajo selekcijo kot primarni faktor percepcije.

a) Prostor

Arhitektonska lupina longitudinalne, kubesno zasnovane ladje je poglobljeni okvir (koridor), ki vodi najprej gledalčev pogled proti mestu osrednjega dogajanja. Linije tlakovanega poda in linije na stropu⁶ konvergirajo proti namišljeni točki združitve, ki je nekje za prezbiterijem, nad njegovo središčno točko. Tako ustvarjajo v prostoru širše vizualno polje enako poudarjenih pomenskih vrednosti. To polje, katerega mesto in velikost lahko opredelimo, če zarišemo v rekonstrukcijo prostora konvergentne linije, je seveda prostor glavnega dogajanja v prezbiteriju.

Abstraktno zamišljeno polje ima za realno ozadje oltar. Srednji plan prostorskega poglavljanja je slavoločna stena, ki ima hkrati funkcijo okvira, ki omogoča preskušnjo perceptivnih možnosti. Hkrati s

poslikavo (najpogostejša ikonografija je daritev Kajna in Abla ali oznanjenje) zbuja v vernikovem zaznavanju pričakovanje duhovno poglobljenega nadaljevanja, ki se tudi v resnici dogaja v globini za tem prostorskim planom. Percepcijo progresivnega dogajanja omogoča prav iluzija popolne globine, ki je najpopolnejša pri »odrsko-scenski« ureditvi prezbitarija, kjer je oltar postavljen pred zadnjo steno, ne pa ob njo. Stene prezbitarija so namreč poslikane z galerijo apostolov, ki deluje, kakor so ugotovili, kot iluzija kornega obhoda.⁷ Tako je ustvarjena možnost za zanimivo vizualno razlikovanje med fizičnim prostorom in iluzijo prostora na poslikavi.⁸ To sproža permanentno dvojnost, ki jo je mogoče racionalno nadzornost le z nenehnim preverjanjem perceptivnih skušenj. V tem kontekstu je postavitev in preprosta oblika oltarja tisti faktor, ki deluje v celoti prevladujoče na naše vizualne in kinestetične skušenje, s čimer je njegova funkcija v polni meri poudarjena. Tako smo torej ugotovili, da inherentna dvojnost naslikanega in realnega prostora stimulira perceptivne sposobnosti obiskovalca in nam danes omogoča (skoraj) razumeti vseobsegajoči koncept srednjeveškega kulturnega prostora, kot se sam okarakterizira na miniaturni Bertholdovega misala (Strassbourg, zbirka Forer):⁹

»Sum locus inque loco teneor; nihil ergo movetur.

Nec iacet extra me nisi rerum conditor ipse,

Cum sibi sit locus et lux, lex via vita vel esse.

Nil petit extra se magis omnia continet in se.«

b) Ritem gibanja

Že iz dosedanjih ugotovitev lahko logično sklepamo, da strukturalne silnice ritmično usmerjajo težnje prostorskega gibanja proti najsvetejšemu. V ladji je bistveni dejavnik poslikava severne stene. Stena je brez oken in je tako enotno polje. Pravi učinek slikarije pride do izraza, če si zamislimo, da pada svetloba v enakomernih presledkih skoz okna v nasprotni, južni steni. Po vsej steni se razprostira freska pohoda in poklona treh kraljev. Njihovo gibanje poteka od vhoda proti slavoločni steni. Požene ga slovo treh kraljev na jeruzalemskih vratih, kar zbuja v pričakovanjih gledalca misel na začetek poti. Potovanje treh kraljev je redno prizor, kjer gibanje konj, a večidel tudi kralji sami z rokami nakazujejo smer poti.¹⁰ Vtis kontinuiranega gibanja (prostorski), potenciran z zaporedjem dogajanja (časovni), se še poveča z longitudinalno zasnovo arhitekturnega nosilca in postavitvijo slikovnega polja v njem, ki njegovo zgornjo in spodnjo horizontalo krepi navadno široka, poudarjena bordura. S tem se prizor pomenško uvršča v vrsto frizov, znanih iz evropske umetnosti, od partenonskega, mozaika v San Apolinare Nuovo v Ravenni, itd.¹¹ V našem primeru je hoteni poudarek strogo usmerjenega gibanja tako močan, da se perspektivna spoznanja, ki jih pod vplivom evropskega razvoja slikarstva umetniki vnašajo v ostale podobe, pri prizoru treh kraljev ne morejo uveljaviti; ni iluzij poglobljenega prostora. Gradnja prostora ostaja pri tradicionalnem načinu prostorskih planov. Plan kraljev je naslikan tako, da velikost njihovih profilnih figur prevladuje in si podreja vse drugo dogajanje. Tako poudarjeno enosmerno gibanje poteka vedno vzporedno s centralno osjo prostora. Pred slavolokom se iluzija gibanja konča, ko se kralji ustavijo pred Jezusom. Enako slavoločna stena v percepciji celote zaustavi ritmični potek longitudinalnega enosmerne gibanja, s čimer napoveduje vstop pred najsvetejše. Pri tem moramo v veliki meri upoštevati fenomen poti. Pot do prezbitarija je namreč v tedanji miselnosti obredno približevanje bogu. Funkcija tega fenomena

je postopno odkrivanje. Prezbitarij se zdi namreč v začetku doživljen skozi okvir ladje kot iluzija resničnega, ki pa se uresničuje z vedno številnejšimi senzornimi informacijami. Tu ne gre za prevaro oči, ampak za hoteno vzdrževanje navzočnosti glede varljivega vzdušja. Ker se resničnost progresivno realizira s hojo, moremo ugotoviti, da pomeni ta stik z realnim svetom, ki pa v danem okolju že funkcionira tudi globlje pomensko kot sestavni del rituala (npr. kot procesija).

V prezbitariju je gibanje dvojno. Vrsta apostolov iste velikosti in postavitev, naslikanih v spodnjem pasu sten, ustvarjajo ritem, ki ga poševna postavitev zadnjih sten še potencira. Celota s tem nakazuje zlivanje proti oltarju. Vertikalno težnjo pa ustvarjajo gotske arhitekturne forme, ki so se, kot rečeno, v prezbitariju uveljavile, v ladji pa ne tako dosledno težnjo (gotska rebra, mrežasti obok itd.). Čeprav se je vrsta apostolov na zadnjih stenah vizualno podredila gibanju, ki poudarja mesto oltarja, pa razberemo njihovo notranje vertikalno gibanje iz investiranega pomena (stebri cerkve). Vse to gibanje vodi oko k temenu prezbitarija, kjer je navadno podoba boga, vladarja. Iz nekaterih najbistvenejših primerov, ki smo jih analizirali, lahko sklepamo, da je gibanje celotnega prostora stimuliralo perceptivne skušnje vernika in jih usmerjalo k postopnem odkrivanju najsvetejšega ter da sta bila v procesu percepcije selekcija in podrejanje pomembnejša od racionalnega izbora in ureditve posameznih elementov.

c) Napetost

Edino z izmenjujočim se delovanjem odnosa med pričakovanjem in opazovanjem si moremo zamisliti polnovredno doživljanje prostora. Ustvarja se namreč napetost, ki se sooči s strukturo perceptibilnih silnic, ki jih sproža odnos v modelu interakcije med težnjami arhitekture in nemimetičnimi elementi poslikave: chryptesthesia, ki nadvrednoti vertikalno os, podprta z vertikalno težnjo gotskih arhitekturnih oblik na eni strani, in nosilna mreža razmejitvenih bordur in postavitev slikovnega polja ustvarja sestavno komponento perceptualnega stimulusa. Funkcija prezbitarija je spet poudarjena. Polkrožna ali šilasta oblika slavoločnega vhoda povzroča s svojo nagnjenostjo neposredno vizualno napetost, ki je zasnovana kot odstop od načel preprostejših oblik okvira ladje. Ta neposredna napetost se sprošča ob skušnjah standardiziranih slogovnih oblik ter njihovo prafunkcijo vhoda. Tako vidimo, da omogoča percepcijo prehod iz ravni preprostega dejstva na raven imaginativne skušnje, kajti šele potem lahko zaživijo vsi arhitekturni deli v polni funkciji.

Misel o nenehni navzočnosti napetosti potrjuje tudi ožja raziskava ikonografskih pomenov. Če ostanemo kar pri slavoločni steni, kjer sta najpogosteje v zgornjem pasu upodobljena prizora daritve Kajna in Abela, oznanjenje ali pa oba, vidimo, da sta naslikana tako, da ju deli slavoločna odprtina na dva dela. S tem se ustvarja pričakovanje, ki ga pomensko zapolni funkcija prezbitarija, vidnega skozi odprtino. (Pomen daritve bogu pri prvem in »prihod« Jezusa v drugem prizoru.) Hkrati fungira stena kot na pol odgrnjen zastor, na katerem upodobljeni prizori anticipirajo dogajanje, ki je vidno skozi zastor. Tako se ponuja primerjava z običajno zasnovo gotskih krilnih oltarjev, kjer navadno zunanji prizori anticipirajo prizore odprtega oltarja.

Morda bi bilo na tem mestu pričakovati, da bomo analizirali red, ki je po njegovih načelih organiziran obravnavani prostor. Vendar se zdi, da ta raziskava ne bi prinesla nič bistvenega. Slovenski gotski pro-

stor je urejen po načelih stroge simetrije, ki prevladuje v evropski umetnosti srednjega veka in ki je hkrati značilen za ves razvoj krščanskih sakralnih prostorov. O tem problemu je bilo že veliko zapisanega. Obravnavala so ga celo področja različnih znanosti. Tako je Gottfried Semper že leta 1878¹² v hotenju po simetriji videl zadovoljitev kozmogskega instinkta.¹³

d) Svetloba in barve

I. Stopnja osvetljenosti je ena izmed najpomembnejših komponent pri soustvarjanju prostorskega vtisa. Najpreprosteje lahko za naš prostor rečemo, da je temačen. Zato šele relativna osvetljenost nekaterih predmetov omogoča hierarhično zaporedje stimulusov, ki jih obiskovalčevo oko sprejme iz fizičnega prostora in si na podlagi svoje pripravljenosti ustvari pomensko podreditev videnih predmetov. Ker se pri percipiranju enote podobne jasnosti grupirajo, si moramo najprej ogledati vire svetlobe v našem prostoru. Skoz majhna okna padajoča svetloba osvetljuje ladjo precej enakomerno, vendar ostaja šibkejša od neposredne osvetljenosti v prezbiteriju. Tu padajo sončni žarki z vzhoda skoz (običajno) tri okna v zadnjih stenah. Ker sta stranski dve okni postavljeni poševno glede na srednje okno, padajo žarki v obliki trikotnika, katerega težišče je nekako v sredini prezbiterija. Pri analizi perceptualnih možnosti ne smemo pozabiti predvsem dejstva, da padajo snopi žarkov skoz barvni filter poslikanih stekel. Da je izpolnjen tudi simbolični pomen, ni toliko posledica števila oken, kakor vizualno in pomensko polje, ki ga svetloba realizira. To fungira pri ritualu kot prostor za hostijo, kar vsebinsko dopolnjuje pomenski poudarek Kristusove inkarnacije, katere materija ni ovirala (rojstvo, vstajenje iz zaprtega groba itd.). Ta je bila mentalni ravni srednjeveškega človeka lahko predstavljava s prisposodobami, od katerih so najpogostejše tiste, ki razlagajo npr. spočetje in rojstvo s padanjem sončne svetlobe skoz barvno steklo, kakor razlaga npr. sv. Bernard: »... sicut radius in vitrum purus ingreditur, icorruptus egressus, colore tamen vitri induit... sic Dei filius purissimum Virginis uterum ingressus purus egressus est, sed colorem Virginis i. e. humanam suscipit naturam humanaeque speciei decorem induit et praecinxit se.«¹⁴

Seveda pa ne smemo pozabiti na pomen umetne luči-sveče, ki njena svetloba omogoča, da ne ostane le pri trenutni zaznavi osvetljenih predmetov pred temnim ozadjem. Proces, ki se je v tem primeru dogajal, lahko označimo kot proces adaptacije. Ko se namreč občutljive celice na retini privadijo, začno pošiljati informacije možganom. Verjetno je ta proces odvisen od kemičnih sprememb v sestavinah celic retine.¹⁵ Ta kratek ekskurz nam pojasnjuje potek dogajanja, ki ga moremo nakazati kot: prilagajanje = postopno odkrivanje, ki poteka po logičnem zaporedju hierarhije investiranih pomenskih vrednosti.

II. Ker vsako vizualno predstavitev omogočita šele svetloba in barva, z vso pravico tudi v našem primeru pričakujemo precej prav od analize barv. Žal lahko v pričujočem zapisu problem le nakažemo. Kakor za večino ostalih elementov, tako tudi za navzočnost in funkcijo barv v slovenski srednjeveški sakralni arhitekturi še ni potrebnih raziskav. Vendar če bi na primer ugotovili, da se pri poslikavi (freske in polihromacije) pojavlja neko število osnovnih barv, bi si s tem lahko ustvarili le delen vtis mešanja barvnih vrednot v našem prostoru. Prav nič namreč še ne moremo sklepati o ritmu notranjega gibanja, ki ga mešanje barv začne in ki vodi oko v specifični smeri skoz prostor.

Upoštevatı moramo namreč, da šele svetloba, ki pada skoz slikana okna, res ustvarja vtis prostora, ki ga lahko širše vključimo v srednjeveško zasnovno nekega »idealnega prostora barvaste luči« v nasprotju z renesančnim prostorom z diafano svetlobo,¹⁶ ki mu sledi. Ker pa se, kot smo omenili, barvasta okna niso ohranila, ne moremo točno opredeliti niti barvnega modela prostora niti tipa barve na nosilcih prostora. Barvo na površinah, ki jih osvetljuje mešanica barvne in normalne svetlobe, namreč zaznavamo pod drugačnimi pogoji, rezultat je kompromis med barvo, ki je površina reflektira ob svetli luči, in barvo ob barvni luči.¹⁷

e) Pogoji za komunikacijo

Analiziranje ekspresivnosti srednjeveškega kulturnega prostora nam ne nudi nobenih specifičnih ali različnih dejstev, ki bi zanikala dosežanje ugotovitve. Če zapišemo, da se lahko narava dinamičnega aspekta ujema samo s podobnim fizičnim ali korelatnim psihičnim stanjem navzočega, moramo nujno upoštevati časovni in prostorski kontekst dogajanja. Tako spoznamo, da so obsegajočo in recipročno izmenjajočo se dinamiko mistično-moralizatorično-didaktičnih komponent prostora mogli doživljati neposredno le v srednjem veku. Medij prostora je namreč deloval (polnovredno namenu, zato strogo limitirano) prek ravni eksplicitnega jezika (sveto pismo, svetniške legende, domače takratnemu človeku itd.) ter prek ravni implicitnega jezika (ureditev kot vizualizacija). Specifična za obe ravni in nenehno navzoča je ideja o rešitvi. To pa je mogoče doseči le na en način: »Obredno ponoviti originalno dramo (Jezusa Kristusa) in oponašati vrhovni model, ki nam ga odkriva Jezusovo življenje in znanost.«¹⁸ To je konstantna komponenta, značilna tudi za obravnavani religiozni prostor, kjer je nenehno navzoč model mitične misli. To misel sproža in oživlja ritual, ki se dogaja v scenskih okvirjih kulturnega prostora; brez soudeležbe komunikacija ni bila mogoča. V tem kontekstu je specifična didaktična funkcija poslikave (biblia pauperum) kot najpomembnejši dejavnik, ki sproža mehanizem mitične zavesti skoz vizijo kozmične stvarnosti in človekovega obstoja. Tako lahko postavimo paralelo z ugotovitvami M. Meissa, ko trdi, da se je mogla v srednjem veku religiozna imaginacija včasih izoblikovati po obstoječih umetninah in da je lahko celo stimulirala in vodila religiozne vplive neke dobe (pri Katarini Sienski npr.).¹⁹ Podobno trdi tudi A. Yates, ko raziskuje odnose med srednjeveškim pomnjenjem in nastajanjem domišljije: »Toda pridigar si je moral pomagati z drugim tipom Summae, to je bila Summa primerov in podobnosti, v teh je mogel najti telesne oblike in vanje zagrniti duhovne intencije, ki jih je želel vtisniti v duše in spomin svojih poslušalcev.«²⁰ Ne bi na tem mestu ponavljali vseh dokazov, ki govorijo, da je pri primarnem procesu percepcije, selekciji, neposredno izbran neki osrednji prostor, kjer ima svoje mesto hostija. Vsebinski pomen ni le simboličen, izvrši se proces identifikacije, hostija postane Kristus.²¹ O tem nam lepo govori Berengar, ko sakralno predstavlja kot nekaj figurativnega.²²

f) Simbolika prostora

Kakor je iz naše analize razvidno, moramo tudi pri obravnavanju slovenskega srednjeveškega kulturnega prostora obravnavati posamezne dele arhitekture kot nosilce celotnega prostora, ki hkrati v skladu z estetskimi zahtevami dobe ohranjajo maksimalno eksplicitnost. Da ne gre le za formalno eksplicitnost, je vedel že v 13. st. Durandus, ko je

zapisal: »Quaecumquae in ecclesiasticis officiis ac rebus in ornamentis consistunt, divinis plena sunt signis atque mysteriis . . .« (Deut 32, 13).²³ Ker v modelu samem ne moremo ločevati vsebine od oblik, pa smo prav z dokazi o možnostih neposredne zaznave subjektivne vsebine spoznali, da so med nosilci strukturalnih silnic, ki so imeli toliko pomenov, njihove simbolične pomene percipirali pred objektivno vsebino.

Pri analizi smo upoštevali tiste elemente, za katere sicer ne trdimo, da so specifični za model slovenskega srednjeveškega kulturnega prostora. So pa po specifični izvedbi in po načinu postavitve, ki je determinirana z izvirom in regionalnimi značilnostmi, bili svojevrstnost, ki je značilna za naš model. Iz metodologije, ki jo analiza teh elementov zahteva, je razvidno, da pričujoči zapis ne končuje problematike, ampak jo prav nasprotno odpira. Izvedeni pristop noče biti a priori impliciten, kolikor seveda ne gre za eksplicitne silnice. Zdi se namreč, da je ikonološka obravnava arhitekturnih delov popolnoma zadovoljiva le do neke stopnje.²⁴ Ko namreč želimo opredeliti doživetje prostorskega občutja, moramo priključiti analizo razmer za sodelovanje obiskovalca cerkve. Ker je v našem primeru le malo virov, po katerih bi mogli ugotoviti specifične zahteve naročnikov in obiskovalcev, smo izhajali iz domneve, da lahko naše ozemlje vključimo v duhovno podobo srednjeevropskega prostora. Poleg tistih problemov, za katere smo že v tekstu dejali, da nujno potrebujejo natančnejšo raziskavo, pričakujemo največ od skrbne analize ritualnega dogajanja in procesov, ki so ga spremljali, dopolnjevali in mu dajali pomen (glasba, osvetljava itd.).

O p o m b e

¹ Šele to je doba, ko tudi v našem prostoru izgubijo svoj pomen besede Cyprianusa: »Nihil innovetur nisi quod traditum« (Ep. 73, 21).

² Erwin Panofsky, Gothic Architecture and Scholasticism, New York, 1967; str. 37.

³ Rudolf Arnheim, Perceptual Abstraction and Art; v Toward a Psychology of Art, Berkeley, 1966, str. 45.

⁴ Ananda K. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art, New York, 1959, str. 106.

⁵ Da moramo subjektivno vsebino upoštevati kot konstitutivni integralni del, je opozoril že sv. Avguštin, s tem ko je menil, da je največja umetnikova sposobnost navezati duhovnost na vidne predmete telesne materije. (Cf. Günther Bandmann, Mittelalterliche Architectur als Bedeutungsträger, Berlin, 1951, str. 13.)

⁶ O problematiki lesenih stropov slovenskih podružnic je napisal temeljno študijo Franc Kos (ZUZ XVII, 1941; str. 2—106). Ugotovil je, da struktura lesenih stropov v gotiki poudarja longitudinalno zasnovano ladijskega prostora, s čimer vodi pogled proti oltarju. Deske stropa so potekale namreč vzporedno s podolžno osjo ladje. Med teorijami, ki razlagajo nenavadno razširjenost lesenih stropov v gotiki v širšem, evropskem prostoru, navaja poleg ostalih tudi J. Gausa (Gotische Holzbauweise in der Bergen, Kirchenschmuck, XXVI., 1895), ki ugotavlja, da je vzrok za njihovo nastajanje optični videz; ravno krita ladja je namreč videti višja od enako visoke in obokane.

⁷ Ksenija Rozman, K profilu poznogotskega stenskega slikarstva, ZUZ n.v. VI, 1965, str. 231—242.

⁸ Čeprav lahko opazimo, da že v 15. st. začno freske prevzemati funkcijo oltarnih podob, je naslikani prostor popolnoma podrejen sakralnemu, v katerem in za potrebe katerega je nastajal. Mislimo na tisto funkcijo podobe, pri kateri sta v renesansi namišljeni in resnični prostor enakovredna, v baroku pa postaja vloga fiktivnega pomembnejša. (Cf. e. g. David Rosand, Titian in the Frari, The Art Bulletin, 1971/II., str. 169 in nasl.)

⁹ Cit. iz: Erwin Panofsky, Early Netherlandish Painting, Cambridge- Massachusetts, 1953, op 1. k str. 13.

¹⁰ Problematiko je že večkrat nakazal dr. Stele, nazadnje v: Slikarstvo v Sloveniji od 12. do srede 16. st., Ljubljana 1969.

¹¹ Cf. e.g. Charles Boulleau, *Charpentres, La géométrie secrète des peintres*, Du Seuil, 1963; str. 31.

¹² (Der Stil in den tehnsichen und tektonischen Kunsten).

¹³ S stroгим simetričnim principom se ne ujema edino dejstvo, da severna stena ladje ni imela oken tako kot južna. To danes razlagamo z vremenski-mi razmerami.

¹⁴ Milard Meiss, *Light as form and Symbol in Some Fifteenth Century Paintings*, *The Art Bulletin* XXVII, 1945, str. 177.

¹⁵ M.D.Vernon, *Psychology of Perception*, London 1971.

¹⁶ Pierre Francastel, *Lo spazio figurativo dal rinascimento al cubismo*, Milano 1957, str. 28.

¹⁷ M. D. Vernon, *op. cit.*, str. 78.

¹⁸ Mircea Eliade, *Mit i zbilja*, Zagreb 1970, str. 152.

¹⁹ Milard Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, New York 1951, str. 106.

²⁰ Frances A. Yates, *The Art of Memory*, Penguin 1969, str. 95.

²¹ J. Huizinga, *Jesen srednjega vijeka*, Zagreb 1964, str. 210.

²² Bandmann, *op. cit.*, str. 22.

²³ *Ibid.*, str. 61.

²⁴ Cf. Richard Krautheimer, *Introduction to an Iconography of Mediaeval Architecture*, *JWCI*, 5, 1942, str. 1—33.

Roland Barthes:

OD UMETNIŠKEGA DELA DO TEKSTA

(»Revue d'Esthétique«, 3, 1971, str. 225—232; prevedel Zdenko Vrdlovec)

Dejstvo je, da se je pred nekaj leti zgodila (ali se še dogaja) neka sprememba v našem dojetju govornice in, v skladu s tem, (literarnega) umetniškega dela, ki tej isti govornici dolguje vsaj svojo pojavno eksistenco. Ta sprememba je očitno povezana s sedanjim razvojem (med drugimi disciplinami) lingvistike, antropologije, marksizma, psihoanalize (beseda »vez« je tukaj hote uporabljena nevtrarno: ne gre nam za mnogoterno in dialektično determinacijo). Novost, ki vpada v pojem umetniškega dela, ne izhaja nujno iz notranje prenovitve vsake od teh disciplin, marveč prej iz njihovega srečanja na ravni predmeta, ki po tradiciji ne sodi k nobeni od njih. Lahko bi rekli, da **interdisciplinarnega**, iz katerega danes nastaja visoka vrednost raziskovanja, ne moremo izpolniti s preprosto konfrontacijo specializiranih znanj: interdisciplinarno ni počitek: **dejansko** (in ne s preprostim oddajanjem požarne volje) se začne, ko se solidarnost starih disciplin, morda celo nasilno pod tresljaji mode, podre v korist novega predmeta, nove govornice, ki nista ne ena ne druga v polju znanosti, ki se jih je poskušalo miroljubno konfrontirati: prav ta težava s klasifikacijo nam dovoljuje diagnosticirati mutacijo. Mutacije, za katero se zdi, da je zadela umetniško delo, ne smemo preceniti; zadeva bolj epistemološko drsenje kot pa resnično zarezo; kot smo že večkrat rekli, je nastopila v preteklem stoletju z marksizmom in freudizmom; od tedaj ni bila proizvedena nobena nova zareza in nekako bi lahko rekli, da smo že sto let v ponovitvi. Zgodovina, naša Zgodovina nam danes dovoljuje le drsenje, variiranje, preseganje, zavračanje. Kot nas einsteinovska znanost obvezuje, da v obravnavani predmet vključimo **relativnost opornih točk** (repères), tako nas združena akcija marksizma, freudizma in strukturalizma obvezuje, da v literaturi relativiziramo odnose pisca (scripteur), bralca in opazovalca (kritika). Nasproti **umetniškemu delu**, tradicionalnemu pojmu, dolgo in še danes zasnovanemu na način, ki je, če smemo tako reči, newtonski, nastaja zahteva po novem predmetu, doseženem z zdrsitvijo ali prevrnitvijo prejšnjih kategorij. Ta predmet je **Tekst**. Vem, da je beseda modna (tudi sam jo rad pogosto uporabljam), torej nekaterim sumljiva; in ravno zato bi si hotel obuditi nekaj propozicij, ki se v njih križišču, tako menim, nahaja Tekst: besedo »propozicija« moramo tukaj razumeti bolj v gramatikalnem kot logičnem pomenu: to so izjavljanja, ne argumentacije, »dotiki«, če hočete,

»pristopi«, ki pristajajo na metaforičnost. Tu so te propozicije: tičejo se metode, žanrov, znaka, množine, sorodstvenih vezi, branja, užitka.

1. Teksta ne smemo razumeti kot izračunljiv predmet. Zaman bi poskušali materialno razdeliti umetniška dela od tekstov. Zlasti pa se ne smemo spozabiti in reči: umetniško delo je klasično, tekst je avantgarden; ne gre za to, da bi v imenu modernosti sestavili grob seznam odličnjakov in nekatere literarne produkcije razglasili za **in** in druge **out** zaradi njihove kronološke situacije: nekaj »teksta« je lahko v kakem zelo starem umetniškem delu in nič v marsikaterem produktu sodobne literature. Razlika je tale: umetniško delo je substančni fragment, zaseda del prostora knjig (na primer v biblioteki), Tekst pa je metodološko polje. Ta opozicija bi nas lahko spomnila na (toda nikakor ne dobesedno reproducirala) distinkcijo, ki jo je predlagal Lacan: »realnost« se kaže, »realno« se dokazuje; prav tako umetniško delo vidimo (pri knjigararnjih, v kartotekah, v izpitnih programih), tekst pa se dokazuje, govori po nekih pravilih (ali proti nekim pravilom); umetniško delo držimo v rokah, tekst se drži v govorici: obstaja le kot ujet v diskurzu (ali bolje: Tekst je ravno po tem, da to ve); Tekst ni dekompozicija umetniškega dela, pač pa je umetniško delo imaginarni rep Teksta. Ali pa: **Tekst se preskuša samo v delu, produkciji**. Od tod izhaja, da Teksta ne moremo zaustaviti (na primer na knjižni polici); njegovo konstitutivno gibanje je **prečkanje** (traversée) (prečka lahko zlasti umetniško delo, več umetniških del).

2. Prav tako se Tekst ne ustavi pri (dobri) Literaturi; ne da se ga ujeti v hierarhijo, niti v preprosto razrezanje žanrov. To, kar ga konstituira, je nasprotno (ali prav) njegova subverzivna moč glede na stare razvrstitve. Kako klasificirati Georgesa Bataillea? Je ta pisatelj romanopisec, pesnik, esejist, ekonomist, filozof, mistik? Odgovor je tako težaven, da v literarnih priročnikih na Bataillea večidel raje pozabijo; Bataille pa je pisal tekste ali morda celo zmeraj en sam in isti tekst. Če tekst postavlja klasifikacijske probleme (tudi to je ena njegovih »socialnih« funkcij), potem jih zato, ker zmeraj implicira neko skušnjo mejo (če naj prevzamemo izraz Phillipa Sollersa). Thibaudet je že govoril (toda v zelo omejenem pomenu) o mejnih umetniških delih (na primer Chateaubriandovo »Rancéjevo življenje«, ki se nam danes dejansko kaže kot »tekst«): Tekst je to, kar se odloča na meji pravil izjavljanja (razumnost, čitljivost, itd.). Ta ideja ni retorična, k njej se ne zatekamo, da bi »junačili«; Tekst se poskuša namestiti natančno za mejo **doxe** (kaj mar ni tekoče mnenje, konstitutivno za naše demokratične družbe in mogočno podprto z masovnimi komunikacijami, definirano s svojimi mejami, svojo izključilno energijo, svojo **cenzero**?); če vzamemo besedo dobesedno, lahko rečemo, da je Tekst zmeraj **paradoksen**.

3. Tekst se približuje, preskuša v odnosu do znaka. Umetniško delo se zapira na označencu. Temu označencu lahko pripišemo dva pomenjevalna načina: zahtevamo lahko, da je očiten, in umetniško delo je tedaj predmet znanosti o dobesednosti, ki je filologija; označenec pa je lahko upoštevan tudi kot skriven, zadnji; treba ga je iskati in umetniško delo sodi tedaj k hermenevtiki, interpretaciji (marksistični, psihoanalitični, tematični, itd.); sámo umetniško delo funkcionira kot splošen znak in normalno je, da ponazarja institucionalno kategorijo civilizacije znaka. Nasprotno pa Tekst prakticira neskončen odboj označenca, tekst je odgodilen; njegovo polje je polje označevalca; označevalca si ne smemo zamišljati kot »prvega dela pomena«, njegovo materialno vežo, temveč nasprotno kot njegovo **naknadnost** (après-coup); **neskončnost** označevalca pa tudi ne napotuje k ideji neizrečenega (ne-

dopovedljivega označenca), temveč k ideji **igre**; zaploditev nenehnega označevalca (na način koledarja istega imena) v polju teksta (ali, bolje: čigar polje je tekst) se ne opravlja po organski poti zoritve ali po hermenevtični poti poglobitve, temveč prej po serialnem gibanju snetij, prekrivanj, variacij; logika, ki ureja Tekst, ni komprehenzivna (definirati »to, kar hoče reči« umetniško delo), marveč metonimična; delo asociacij, kontiguitet, prenosov se ujema z osvoboditvijo simbolične energije (če bi bil človek brez nje, bi umrl); umetniško delo je (v najboljšem primeru) **srednje** simbolično (njegova simbolika se izjalovi, t. j. se ustavi). Tekst je **radikalno** simboličen: **umetniško delo, o katerem zasnujemo, zaznamo in sprejmemo integralno simbolično naravo, je tekst.** Tekst je tako povrnjen govoric; strukturiran je kot govorica, toda decentriran, brez zapore (v odgovor na zaničujoče sumničenje strukturalizma z »modo« naj omenimo, da se epistemološki privilegij, zdaj priznan govoric, opira na to, da smo v njej odkrili paradoksalno idejo strukture: sistem brez konca in središča).

4. Tekst je množinski. To ne pomeni samo, da ima več pomenov, temveč da izpolnjuje samo množino pomena: **ireduktibilno** množino (in ne samo sprejemljivo). Tekst ni pomenska koeksistenca, marveč prehod, prečkanje; torej ne more soditi k interpretaciji, tudj liberalni, ne, temveč k eksploziji, raztrositvi. Množina Teksta se ne opira na dvoumnost njegovih vsebin, temveč na to, kar bi lahko imenovali **stereografsko množstvo** označevalcev, ki ga tkejo (etimološko pomeni tekst tkanje): bralca Teksta bi lahko primerjali z brezdelnim subjektom (ki bi v sebi sprostil vse imaginarno): ta ustrezno prazen subjekt se spreha (**to** se je pripetilo avtorju teh vrstic in tam je dobil živo idejo o Tekstu) po pobočju doline, ki na njenem dnu teče **vadi** (**vadi** je postavljen tja, da bi potrdil odtujitev); to, kar zaznava, je mnogotero, ireduktibilno, izhajajoče iz heterogenih substanc in mešanih ravni svetlobe, barve, vegetacije, toplota, zrak, šumi, ptičji kriki, otroški glasovi na drugi strani doline, prehodi, gibi, obleke prebivalcev, čisto blizu in zelo daleč: vsi ti **pripetljaji** so na pol poenačljivi: izhajajo iz raznih kodov, toda njihova kombinatorika je edinstvena, utemeljuje sprehod v razliki, ki se bo lahko ponovil le kot razlika. To se dogaja tudi s Tekstom: tekst je lahko tekst samo v svoji razliki (kar pa ne pomeni: v svoji individualnosti), njegovo branje je semelfaktivno (zaradi česar je iluzorična vsaka induktivno-deduktivna znanost o tekstih: ni »gramatike« teksta) in vendar docela pretkano s citati, referencami, odmevi: s preteklimi in sodobnimi kulturnimi govoricami (katera govorica ni kulturna?), ki ga z vseh strani prečkajo v široki stereofoniji. Intertekstualnega, ki je vanj ujet vsak tekst, ker je sam med-tekst (inter-texte) drugega teksta, ni moč pomešati z izvirom teksta: iskati »vire«, »vplive« umetniškega dela pomeni ustreči mitu sorodstvene vezi; citati, iz katerih je narejen tekst, so anonimni, nespoznavni in vendar **že brani**: to so citati brez narekovajev. Umetniškega dela ne moti nobena monistična filozofija (vemo, da so antagonistične); za to filozofijo je množina Zlo. Tako bi lahko tekst v nasprotju z umetniškim delom sprejel za geslo govor človeka, ki je v oblasti demonov (Marko, 5.9.): »Moje ime je legija, zakaj nas je več.« Množinsko ali demonično tkivo, ki postavlja tekst nasproti umetniškemu delu, lahko pritegne globoke bralne predelave natančno tam, kjer se zdi, da je monologizem zakon: nekateri »teksti« Svetega pisma, ki si jih je tradicionalno prilaščal (zgodovinski ali anagogični) teološki monizem, se bodo morda ponudili lomljenju pomenov (to je, končno, materialističnemu branju), medtem ko se bo lahko marksistična interpretacija umetniškega dela, vse do

zdaj odločno monistična, s tem, da se bo pluralizirala), še naprej materializirala (seveda če marksistične institucije to dovolijo).

5. Umetniško delo je ujeto v proces sorodstvenih vezi. Postulira se **determiniranost** umetniškega dela s svetom (z raso, potem z Zgodovino), medsebojna **zaporednost** umetniških del in **prilastitev** umetniškega dela avtorju. Avtor je priznan za očeta in lastnika svojega dela; literarna znanost nas torej uči, naj **spoštujemo** rokopis in deklarirane avtorjeve intence, družba pa postulira legalnost odnosa med avtorjem in njegovim delom (ta »avtorska pravica« ni tako stara, saj jo je resnično legalizirala šele Revolucija). Tekst se bere brez inskripcije Očeta. Metafora Teksta se tudi tukaj odtrga od metafore umetniškega dela; ta napotuje k podobi **organizma**, ki raste z vitalno ekspanzijo, z »razvojem« (značilno dvoumna beseda: biološka in retorična); metafora Teksta je metafora **omrežja**; če se Tekst razteza, potem se razteza pod učinkom kombinatorike, sistematike (podoba, ki je blizu pogledom sodobne biologije o živem bitju); Tekst ni torej izkazano nobeno vitalno »spoštovanje«: lahko je **prelomljen** (to je tudi počel srednji vek z dvema avtoritativnima tekstoma: s svetim pismom in z Aristotelom); Tekst se lahko bere brez poročstva svojega očeta; obnova med-teksta paradoksnoukine dediščino. To ne pomeni, da se Avtor ne more »vrniti« v Tekst, v svoj tekst; pač pa to, da je zdaj v njem, če smemo tako reči, kot povabljenec; če je romanopisec, se vpisuje vanj kot ena izmed njegovih oseb, narisanih na preprogi; njegova inskripcija ni več privilegirana, očetovska, aletična, marveč ludična: postane, če smemo tako reči, papirnat avtor; njegovo življenje ni več vir njegovih zgodb, marveč je zgodba tista, ki konkurira njegovemu delu; obstaja reverzija umetniškega dela na življenje (in ne več narobe); Proustovo, Genetovo delo dovoljuje, da beremo njuno življenje kot tekst: beseda »biografija« dobi znova krepek, etimološki pomen; s tem pa postane odkritost izjavljanja, resnični »križ« literarne morale, lažni problem: **jaz**, ki piše tekst, je zmeraj le papirnati **jaz**.

6. Umetniško delo je večidel predmet porabe; ko se sklicujem na porabniško kulturo, s tem ne zganjam nobene demagogije, toda priznati je treba, da je danes »kvaliteta« dela (kar je končno ocenitev »okusa«) in ne sama operacija branja tista, ki lahko dela razlike med knjigami: »kultivirano« branje se strukturalno ne razlikuje od branja v vlaku. Tekst (s svojo »nečitljivostjo«) očisti umetniško delo (če delo to dovoli) njegove porabe in ga sprejme kot igro, delo, produkcijo, prakso. To pa pomeni, da postavlja Tekst zahtevo po ukinitvi (ali vsaj zmanjšanju) razdalje med pisanjem in branjem, toda ne tako, da bi se poostrila projekcija bralca v umetniško delo, temveč tako, da bi se oba povezala v isto označevalno prakso. Razdalja, ki ločuje branje od pisanja, je zgodovinska. V časih najmočnejše družbene razdelitve (pred vzpostavitvijo demokratičnih kultur) sta bila branje in pisanje istovetna z razrednimi privilegiji: Retorika, velik literarni kodeks teh časov, je učila **pisati** (čeprav je to, kar so tedaj proizvajali, sodili k diskurzom, ne k tekstom); značilno je, da je nastop demokracije prevrnil vrstni red: (srednja) šola se baha s tem, da nauči (dobro) **brati** in ne več pisati (občutek te pomanjkljivosti postaja danes znova moden: od učitelja zahtevamo, da nauči gimnazijca »izražanja«: kar pomeni, nadomestiti cenzuro z nesmisлом). **Brati** v pomenu porabiti pa ni **igrati** se s Tekstom. »Igrati« moramo tukaj vzeti v vsej polisemiji izraza: tekst sam **igra** (kot vrata, kot aparat, v katerem je »igra«); in bralec igra dvakrat: **igra** na Tekst (ludični pomen), išče prakso, ki ga reproducira; in **igra** Tekst, da se ta praksa ne bi reducirala na kako pasivno, notranjo

mimesis (Tekst je ravno to, kar se upira taki redukciji); ne smemo pozabiti, da je »igrati« tudi glasbeni termin; zgodovina glasbe (kot prakse, ne kot »umetnosti«) je dokaj vzporedna z zgodovino Teksta; bila je doba, ko je bilo veliko glasbenih amaterjev (vsaj znotraj nekega razreda) in takrat »igrati« in »poslušati« nista bila zelo diferencirani aktivnosti; potem sta nastali zaporedoma dve vlogi: najprej vloga **interpreta**, ki mu je buržoazna publika (čeprav je sama še znala malo igrati: to je cela zgodovina klavirja) delegirala svojo igro; potem vloga (pasivnega) ljubitelja, ki posluša glasbo, ne da bi jo znal igrati (klavirju je dejansko sledila plošča); vemo, da je danes post-serialna glasba omajala vlogo »interpreta«, od katerega se zahteva, da je nekak ko-avtor partiture, ki jo bolj kompletira kot »izraža«. Tekst je približno tak kot partitura tega novega žanra: bralca spodbuja k praktičnemu sodelovanju. Velika novost, saj pri umetniškem delu ne vemo, kdo ga izvaja (Mallarmé si je zastavil to vprašanje: želi, da avditorij **proizvaja** knjigo); danes edino kritik izvaja umetniško delo (strinjam se z besedno igro). Redukcija branja na porabo je očitno odgovorna za »dolgčas«, ki ga mnogi prestajajo pred modernim tekstom (»nečitljivo«), filmom ali avantgardno sliko: če se pred tekstom dolgočasimo, pomeni, da ga ne moremo proizvajati, igrati, razstaviti, **odpraviti**.

7. Prišli smo do predložitve še zadnjega pristopa k Tekstu: slast. Ne vem, če je kdaj bila kakšna hedonistična estetika (evdemonistične filozofije so redke). Gotovo pa je nekakšna slast umetniškega dela (nekaterih umetniških del); očara me lahko branje in prebiranje Prousta, Flauberta, Balzaca in celo, zakaj ne, Alexandra Dumasa; toda naj bo ta slast še tako živa in brez vsakega pomisleka, delno (razen če ne gre za kritični napor) ostaja potrošniška slast: zakaj če te avtorje lahko berem, hkrati vem, da jih ne morem **vnovič-pisati** (ré-écrire, pre-pisati) (da danes ne morem pisati »kar tako«); in ta dovolj žalostna vednost zadostuje, da se v samem trenutku, ko njihovo oddaljevanje utemeljuje mojo modernost, ločim od produkcije teh del (mar ni naša modernost v resničnem spoznanju tega, česar ne moremo več začeti?). Tekst pa je povezan z užitkom (la jouissance), tj. s slastjo (le plaisir) brez ločitve. Tekst, ki sodi k redu označevalca, po svoje sodeluje v socialni utopiji; pred Zgodovino (če doumevamo, da ne bo izbrala barbarstva) izpolnjuje, če že ne presojsnost družbenih odnosov, pa vsaj presojsnost govornih odnosov: Tekst je prostor, kjer ni nobena govornica na boljšem od druge govornice, kjer govornice krožijo (ohranjajoč krožni pomen izraza).

Teh nekaj propozicij ni nujno artikulacija Teorije Teksta. Tega niso krive le nezadostnosti predstavljalca (ki je na več mestih samo povzel to, kar drugi iščejo okoli njega); krivo je tudi to, da se Teorija Teksta ne more zadovoljiti z meta-lingvistično ekspozicijo: destrukcija meta-govornice ali vsaj dvom vanjo (včasih je namreč nujno, da se začasno zatečemo k nji) je del same teorije: diskurz o Tekstu bi sam smel biti le tekst, iskanje, tekstualno delo, zakaj Tekst je družbeni **prostor**, ki ne pušča nobene govornice na varnem, zunaj, niti nobenega subjekta izjavljanja v položaju sodnika, gospodarja, analitika, izpovednika, dešifradorja: Teorija Teksta se lahko ujema le s prakso pisanja.

IZJAVNA FUNKCIJA

(«L'archéologie du savoir», Ed. Gallimard, 1969, str. 116—138; prevedel Zdenko Vrdlovec)

Izjavo potemtakem zaman iščemo v unitarnih grupacijah znakov. Izjava, ki ni niti sintagma, niti pravilo konstrukcije, niti zakonita oblika sukcesije in permutacije, je to, kar daje eksistenco tem celotam znakov in dovoljuje, da se ta pravila in oblike aktualizirajo. Toda eksistenco jim da na poseben način, ki ga ne smemo mešati z eksistenco znakov kot elementov jezika, pa tudi ne z materialno eksistenco teh znamenj, ki sestavljajo neki fragment in trajajo daljši ali krajši čas. Zdaj nameravamo raziskati ta posebni eksistenčni način, ki je karakterističen za vsako serijo znakov, če je le izjava.

a) Vzemimo še enkrat za primer te znake, iz oblikovane ali narisane v neki določeni materialnosti, in grupirane na način, ki je poljuben ali ni, toda nikakor ne gramatikalen. Na primer črkovnica pisalnega stroja; na primer peščica tiskanih črk. Da bi tako dani znaki bili izjava, zadostuje, da jih prepisem na list papirja (in v istem vrstnem redu, kot si sledijo, ne da bi sestavljali kako besedo): izjavo črk abecede v redu, ki olajšuje tipkanje, izjavo naključne skupine črk. Kaj se je torej zgodilo, da je nastala izjava? Kaj je lahko v tej drugi celoti novega glede na prvo? Reduplikacija, dejstvo, da je kopija? Gotovo ne, saj vse črkovnice pisalnih strojev kopirajo neki model in zaradi tega še niso izjave. Intervencija subjekta? Odgovor, ki je dvakrat nezadovoljiv: za transformacijo serije v izjavo namreč ne zadostuje, da je za njeno ponovitev potrebna iniciativa individuuma; in razen tega problem vsekakor ni v vzroku in izviru reduplikacije, ampak v posebni relaciji med tema identičnima serijama. Druga serija ni izjava že s tem, da lahko vzpostavimo bi-univokno relacijo med vsakim njenim elementom prve serije (ta relacija karakterizira bodisi dejstvo duplikacije, če gre za čisto in preprosto kopijo, bodisi točnost izjave, če smo že prekoračili prag izjavljanja; ne dopušča pa, da definiramo ta prag in samo dejstvo izjave). Serija znakov bo postala izjava s pogojem, da ima do »druge stvari« (ki ji je lahko nenavadno podobna in je kot v izbranem primeru z njo quasi identična) specifičen odnos, ki zadeva njo samo, — in ne njen vzrok, njene elemente.

Seveda bi lahko rekli, da ni v tem odnosu nič enigmatičnega, da je nasprotno prav domač, da je nenehno analiziran: da gre za odnos označevalca do označenca in imena do tega, kar imenuje; za odnos fraze do njenega smisla; ali za odnos propozicije do njenega referenta. Mislím pa, da je mogoče pokazati, da se relacije izjave do tega, kar je izjavljeno, ne da npr. nobenemu teh odnosov.

Tudi če je izjava reducirana na nominalno sintagmo (»Coln!«), tudi če je reducirana na lastno ime (»Peter«), nima do tega, kar izjavlja, istega odnosa, kot ime do tega, kar imenuje ali pomeni. Ime je lingvistični element, ki lahko v gramatikalnih celotah zavzema različna mesta: njegov smisel določamo z zakoni njegove uporabe (naj gre za individuume, ki jih lahko z njim veljavno imenujemo, ali za sintaktične strukture, v katere se lahko korektno vključiti); ime je definirano z možnostjo, da se povrača. Izjava eksistira zunaj vsake možnosti zopetne pojavitve; in odnos, ki ga ima do tega, kar izjavlja, ni istoveten z množico pravil uporabe. Gre za poseben odnos: in če se v teh okoliščinah neka identična formulacija zopet pojavi, so sicer uporabljene iste besede, so to substancialno ista imena, v celoti je to ista fraza, ni pa to nujno ista izjava.

Odnosa med izjavo in tem, kar izjavlja, pa prav tako ne smemo mešati z odnosom med propozicijo in njenim referentom. Kot je znano, logiki pravijo, da propozicije tipa »Zlata gora je v Kaliforniji« ne moremo verificirati, ker nima referenta: njena negacija ni torej ne bolj ne manj resnična od njene afirmacije. Naj torej na enak način rečemo, da se izjava na nič ne nanaša, če propozicija, kateri daje existenco, nima referenta? Prej narobe: reči bi morali ne to, da odsotnost referenta povzroči odsotnost korelata za izjavo, ampak, da je korelat izjave — to, na kar se nanaša, kar pritegne v igro, ne samo to, kar je povedano, ampak to, o čemer govori, njena »tema« — tisti, ki dovoli razsoditi, ali ima propozicija referent ali ga nima: korelat dovoljuje, da o tem definitivno odločimo. Recimo, da formulacije »Zlata gora je v Kaliforniji« ne beremo v geografskem priročniku, niti v kakem rokopisu, marveč v romanu ali v kaki drugi fikciji, in še vedno ji bomo lahko določili vrednost resnice ali zmote (po tem, ali imaginarni svet, na katerega se nanaša, takšno geografsko fantazijo upravičuje ali ne). Da bi lahko ugotovili, ali ima propozicija referent ali ne, moramo vedeti, na kaj se izjava nanaša, kakšen je njen korelacijski prostor. »Sedanji kralj Francije je plešast« nima referenta le tedaj, če predpostavljamo, da se izjava nanaša na svet zgodovinske informacije o sedanjosti. Relacija propozicije do referenta ne more rabiti za model in zakon odnosu izjave do tega, kar izjavlja. Ne samo, da ta odnos ni na istem nivoju kot propozicija, marveč se zanj pokaže, da je pred njo.

In končno ga tudi ni mogoče naprtiti odnosu, ki lahko obstaja med frazo in njenim smislom. Razmak med tema dvema oblikama odnosa se jasno pokaže pri teh slavnih frazah (vrste »Brezbarvne zelene ideje besno spijo«), ki so brez smisla kljub svoji popolnoma pravilni gramatikalni strukturi. Če rečemo, da taka fraza nima smisla, že predpostavljamo, da smo izključili neko določeno število možnosti: menimo torej, da ne gre za sanjsko zgodbo, da ne gre za poetičen tekst, da ne gre za kodirano sporočilo ali za besede drogiranca, marveč za prav določen tip izjave, ki mora imeti na neki določen način odnos do vidne realnosti. Odnos fraze do njenega smisla lahko nakažemo samo znotraj determinirane in dobro utrjene izjavne relacije. Še več, te fraze kot izjave niso brez korelacij, tudi če jih vzamemo na izjavnem nivoju, kjer nimajo smisla: najprej tistih korelacij, ki dopustijo trditve, da npr. ideje niso nikoli nebarvne niti brezbarvne, da torej fraza nima smisla (in te korelacije zadevajo raven realnosti, kjer so ideje nevidne, kjer se barve nudijo pogledu); potem tistih, ki uveljavljajo obravnavano frazo kot omembo sintaktično korektnega, vendar nesmiselnega tipa organizacije (in te korelacije zadevajo raven jezika, njegove zakone in lastnosti). Kolikor je fraza izjava, se na nekaj nanaša, tudi če je brez

smisla. Toda kako naj to relacijo, ki bi bistveno karakterizirala izjavo — relacijo, za katero se zdi, da jo fraza ali propozicija predpostavljata in ki je očitno pred njima — kako naj jo definiramo? Kako njo samo osvoboditi teh odnosov smisla in vrednosti resnice, s katerimi je po navadi pomešana? Nobena še tako preprosta izjava za **korelat** nima kakega individuuma ali posameznega predmeta, ki bi bil označen sto ali eno besedo fraze: v primeru izjave tipa »Zlata gora je v Kaliforniji«, **korelat** ni ta imaginarna ali realna, absurdna ali možna formacija, ki je označena z nominalno sintagmo, ki ima funkcijo osebka. Toda nič bolj ni **korelat** izjave stanje stvari ali relacije, ki bi lahko verificirala propozicijo (v izbranem primeru bi to bila krajevna vključitev neke določene gore v neki določen predel). **Korelat** izjave lahko nasprotno definiramo kot množico domen, kjer se taki objekti lahko pojavijo in kjer je take relacije mogoče vzpostaviti: to bo npr. domena materialnih objektov, ki imajo neko določeno število ugotovljivih fizičnih lastnosti, relacij zaznavne velikosti — ali, nasprotno, domena fiktivnih objektov, obdarjenih s poljubnimi lastnostmi (tudi če imajo neko določeno konstantnost in koherentnost), brez instance eksperimentalnih ali perceptivnih verifikacij; to bo domena krajevnih in geografskih lokalizacij, s koordinatami, distancami, približevalnimi in izključevalnimi relacijami — ali, nasprotno, domena simboličnih pripadnosti in skrivnih sorodnosti; to bo domena objektov, ki eksistirajo v istem trenutku in v isti časovni urejenosti kakor formulacija izjave, ali bo to domena objektov, ki pripadajo nekemu povsem drugemu sedanjiku — tistemu, ki ga konstituira in indicira izjava, in ne tistemu, ki mu tudi sama pripada. Izjava nima pred sabo (in tako rekoč iz oči v oči) **korelata** — ali odsotnosti **korelata**, tako kot ima propozicija referent (ali ga nima), tako kot lastno ime imenuje neko osebo (ali nikogar). Izjava je navezana na neki »referencial«, ki ga ne konstituira »stvari«, »dejstva«, »realnosti« ali »bitja«, marveč zakoni možnosti in eksistenčna pravila za objekte, ki so v njej imenovani, označeni ali opisani, za relacije, ki so v njej potrjene ali zanikane. Referencial izjave formira kraj, pogoj, pojavno polje, instanco diferenciacije individuumov ali objektov, stanja stvari in relacij, ki jih izjava pritegne v igro; definira pojavne in obmejevalne možnosti tega, kar daje frazi njen smisel, propoziciji pa njeno vrednost resnice. Ta celota karakterizira **izjavni** nivo formulacije v nasprotju z njenim gramatikalnim in logičnim nivojem: v odnosu do teh različnih domen možnosti naredi izjava iz neke sintagme ali serije simbolov frazo, ki ji lahko pripišemo smisel, ali pa ji ga ne moremo, propozicijo, ki more sprejeti resnice ali pa jih ne more.

Vsekakor vidimo, da tega izjavnega nivoja ne moremo opisati niti s formalno analizo, niti s semantičnim raziskovanjem, niti z verifikacijo, ampak z analizo odnosov med izjavo in prostori diferenciacije, v katerih sama izjava vzpostavi razlike.

b) Razen tega se izjava od katerekoli serije lingvističnih elementov razlikuje še po tem, da je s subjektom v nekem določenem odnosu. Naravo tega odnosa moramo precizirati, predvsem pa ga moramo razrešiti relacij, s katerimi bi ga lahko pomešali.

Subjekta izjave ne smemo zreducirati na gramatikalne elemente v prvi osebi, ki so prisotni znotraj fraze. Najprej zato, ker subjekta izjave ni znotraj lingvistične sintagme; potem zato, ker ima izjava, ki ne vsebuje prve osebe, vendarle subjekt; nazadnje in zlasti pa zato, ker vse izjave, ki imajo fiksirano gramatikalno formo (naj bo to v prvi ali drugi osebi), nimajo enega in istega tipa odnosa s subjektom izjave. Ni si težko zamisliti, da ta relacija ni ista v izjavi tipa »Kmalu se bo zveče-

rilo« in »Vsak učinek ima vzrok«; kar se tiče izjave tipa »Dolgo sem hodil zgodaj spat«, odnos do subjekta, ki izjavlja, ni isti, če jo slišimo v toku pogovora ali če jo beremo v prvi vrstici knjige, ki ima naslov **Iskanje zgubljenega časa.**

Mar ni ta frazi zunanji subjekt preprosto realni individuum, ki jo je izgovoril ali napisal? Znano je, da ni znakov brez nekoga, ki bi jih razmnožil, na vsak način pa ne brez nečesa, kot je oddajni element. Za nastanek izjave je — po sistemu kavzalnosti — res potreben »avtor« ali produkcijska instanca. Vendar ta »avtor« ni identičen s subjektom izjave; in produkcijskega odnosa, ki ga vzdržuje s formulacijo, ni mogoče naprtiti odnosu, ki združuje izjavljajoči subjekt s tem, kar izjavlja. Ne bomo vzeli, ker bi bilo preveč preprosto, za primer množice materialno oblikovanih ali začrtanih znakov: njihova produkcija sicer implicira avtorja, vendar tu ni niti izjave niti subjekta izjave. Da bi pokazali ločitev med oddajalcem znakov in subjektom izjave, bi lahko navedli še primer, ko bere tekst tretja oseba, ali ko igralec recitira svojo vlogo. Vendar so to skrajni primeri. Nasploh se vsaj na prvi pogled torej zdi, da je subjekt izjave natanko tisti, ki ji je v pomenski intenci proizvedel različne elemente. Stvari pa niso tako preproste. Pri romanu je jasno, da je avtor formulacije realni individuum, čigar ime je napisano na ovitku knjige (toda tu se postavlja še problem dialogiranih elementov in fraz, pripisanih misli neke nastopajoče osebe; potem problem tekstov, objavljenih pod psevdonimom; in znane so vse težave, ki jih te razpolovitve povzročajo pristašem interpretativne analize, ko hočejo vse formulacije v celoti prisoditi avtorju teksta, temu, kar je hotel reči, temu, kar je mislil, skratka, temu velikemu nememu diskurzu, nevidnemu in enoličnemu, na katerega znižajo vso to piramido nivojev); in poleg teh formulacijskih instanc, ki niso identične z individuumom-avtorjem, izjave romana nimajo istega subjekta glede na to, če kakor od zunaj podajajo zgodovinska in krajevna znamenja pripovedovane zgodbe, če opisujejo stvari, kakor bi jih videl anonimen avtor, neviden in nevtralen, čarobno primešan figuram fikcije, ali glede na to, če podajajo, kakor da gre za notranje in takojšnje razbranje, verbalno verzijo tega, kar na tihem prestaja neka nastopajoča oseba. Čeprav imajo te izjave istega avtorja, čeprav jih ne prisoja nikomur drugemu kot sebi, čeprav med sebe in tekst, ki ga beremo, ne postavlja dodatnega prenosnika, za izjavljajoči subjekt ne predpostavljajo istih značilnosti: med subjektom in tem, kar namerava izjaviti, ne implicirajo istega odnosa.

Nemara bi lahko rekli na primer, da tako pogosto citirani primer romanesknega teksta nima dokazne vrednosti; ali, bolje, da osvetljuje bistvo literature in ne statusa subjekta izjav nasploh. Če se avtor v romanu odmika, skriva, delegira ali deli, potem je to pač posebnost literature; in iz te ločitve ne bi smeli narediti univerzalnega sklepa, da se subjekt izjave v vsem — naravi, statusu, funkciji, identiteti — razlikuje od avtorja formulacije. Vendar pa ta razmak ni omejen samo na literaturo. Je absolutno splošna, kolikor je subjekt izjave določena funkcija, ki pa od izjave do izjave ni nujno enaka; kolikor je to prazna funkcija, ki jo lahko do neke meje napolnijo indiferentni individuumi, tedaj ko formulirajo izjavo; in kolikor se lahko en in isti individuum v neki seriji izjav zapovrstjo postavlja v različne pozicije in sprejema vlogo različnih subjektov. Vzemimo primer matematične razprave. V frazi predgovora, kjer je pojasnjeno, zakaj je bila ta razprava napisana, v kakšnih okoliščinah, kot odziv kateremu nerešenemu problemu, kateri pedagoški skrbi, po kakšnih metodah, tipanjih in neuspehih, v

tej frazi se lahko postavijo v pozicijo izjavnega subjekta samo avtor ali avtorji formulacije: pogoji individualizacije subjekta so namreč zelo striktni, zelo številni in v tem primeru dopuščajo le en možen subjekt. Če pa v sami razpravi naletimo na propozicijo tipa »Dve količini, enaki tretji, sta enaki,« tedaj je subjekt izjave popolnoma nevtralna pozicija, indiferentna do časa, kraja in okoliščin, identična v kateremkoli lingvističnem sistemu in v kateremkoli kodu pisave ali simbolizacije, v katero se lahko za afirmacijo take propozicije postavi vsak individuum. Na drugi strani pa fraze tipa »dokazano je že, da . . .«, da bi se mogle izjaviti, dopuščajo precizne tekstualne pogoje, ki jih prejšnja formulacija ni implicirala: pozicija je torej fiksirana znotraj domene, ki jo konstituira sklenjena množica izjav; lokalizirana je v seriji izjavnih dogodkov, ki so se že morali zgoditi; etablirana je v demonstrativnem času, katerega prejšnji momenti se nikoli ne izgubijo, ki so torej lahko znova prisotni, ne da bi se morali zopet začeti in identično ponoviti (že sama omemba jih reaktivira v njihovi poprejšnji izvorni vrednosti); determinirana je s poprejšnjo eksistenco nekega določenega števila efektivnih operacij, ki jih morda ni opravil en in isti individuum (tisti, ki trenutno govori), ki pa po pravici pripadajo izjavljajočemu subjektu, ki so mu na razpolago in ki jih lahko zmeraj znova uporabi. Subjekt take izjave bo definiran z množico teh zahtev in možnosti; in ne bomo ga opisali kot individuum, ki bi dejansko izvršil operacije, ki bi živel v nekem času brez pozabe in preloma, ki bi v horizontu svoje zavesti ponotranjil vso množico resničnih propozicij in ki bi v živi sedanosti svoje misli hranil možnost njihovega ponovnega nastanka (pri individuumih gre tu največ za psihološki in »doživeti« aspekt njihove pozicije izjavljajočih subjektov).

Na enak način bi lahko opisali specifično pozicijo izjavljajočih subjektov v frazah tipa »Premico imenujem vsako množico točk, ki . . .« ali »Vzemimo končno množico poljubnih elementov«; v obeh je pozicija subjekta povezana z eksistenco neke determinante in hkrati aktualne operacije; v obeh je subjekt izjave hkrati subjekt operacije (tisti, ki gradi definicijo, je obenem tisti, ki jo izjavlja; tisti, ki postavlja eksistenco, je tudi in v istem času tisti, ki postavlja izjavo); in v obeh veže subjekt s to operacijo in z izjavo, v kateri se operacija uteleša, svoje izjave in svoje prihodnje operacije (kot izjavljajoči subjekt sprejme to izjavo za svoj lastni zakon). Kljub temu je neka razlika: v prvem primeru je to, kar je izjavljeno, konvencija govorice, — te govorice, ki jo mora izjavljajoči subjekt uporabljati in znotraj katere se definira: izjavljajoči subjekt in to, kar je izjavljeno, sta torej na istem nivoju (medtem ko za formalno analizo taka izjava implicira denivelacijo, lastno meta-govoriti); v drugem primeru pa daje subjekt zunaj sebe eksistenco objektu, ki pripada že definirani domeni, katere zakoni možnosti so že bili artikulirani in katere poteze so pred izjavljanjem, ki jo postavlja. Prej smo videli, da pozicija izjavljajočega subjekta ni zmeraj identična, kadar gre za afirmacijo resnične propozicije; zdaj vidimo, da prav tako ni ista, kadar v sami izjavi izvajamo neko operacijo.

Subjekta izjave torej ne smemo imeti za identičnega z avtorjem formulacije. Niti substancialno niti funkcionalno. Subjekt izjave ni vzrok, izvir ali izhodiščna točka fenomena, ki ga predstavlja pisana ali ustna artikulacija fraze; prav tako ni pomenska naperjenost, ki besede, vtem ko jih tiho anticipira, ureja kot vidno telo svoje intuicije; ni trdno, negibno in s sabo identično žarišče serije operacij, ki bi jih izjave po vrsti manifestirale na površju diskurza. Subjekt izjave je determinirano in prazno mesto, ki ga lahko učinkovito napolnjujejo različni indi-

viduumi; vendar to mesto ni enkrat za vselej definirano in tako ohranjeno skoz tekst, knjigo ali umetnikova dela, marveč variira — ali, bolje, je dovolj variabilno, da lahko bodisi v istovetnosti s sabo vztraja skoz več fraz bodisi se z vsako frazo modificira. To mesto je dimenzija, ki karakterizira vsako formulacijo kot izjavo. Je ena od črt, ki bistveno pripadajo izjavni funkciji in dovoljujejo njen opis. Fraze, propozicije, skupine znakov torej ne moremo imenovati »izjava«, ker bi jo nekoč nekdo izustil ali nekje zapustil njeno začasno sled; tako jo lahko imenujemo zato, ker lahko v njej določimo pozicijo subjekta. Neke formulacije ne opišemo kot izjavo tako, da analiziramo odnose med avtorjem in tem, kar je povedal (ali hotel povedati, ali pravi, ne da bi hotel); ampak tako, da določimo, katera je tista pozicija, v katero se more in mora postaviti vsak individuum, da bi bil njen subjekt.

c) Tretja značilnost izjavne funkcije: ne more se izvrševati brez navzočnosti neke asociirane domene. To naredi iz izjave nekaj drugega in več kot čisto zbirko znakov, ki bi za svojo eksistenco potrebovala le neko materialno oporo — inskripcijsko površje, zvočno substanco, oblikljivo materijo, votlo zarezo sledi. In potem se — tudi in predvsem — razlikuje od fraze in propozicije.

Vzemimo množico besed ali simbolov. Da bi določili, če res konstituira gramatikalno enoto kot frazo ali logično enoto kot propozicijo, je potrebno in zadostno, da določimo pravila, ki so to skupino konstruirala. »Peter je prišel včeraj« je fraza, ni pa fraza »Včeraj Peter prišel je«. $A + B = C + D$ je propozicija, ni pa propozicija $ABC + = D$. Že to, da elemente in njihovo distribucijo preiščemo glede na — naravni ali umetni — sistem jezika, nam dovoljuje postaviti razliko med tem, kar je propozicija, in tem, kar ni, med tem, kar je fraza, in tem, kar je navadno kopičenje besed. Razen tega ta preiskava zadošča za določitev, kateremu tipu gramatikalne strukture pripada obravnavana fraza (afirmativna fraza v preteklem času, ki vsebuje nominalni osebek, itd.), ali kateremu tipu propozicije ustreza opazovana serija znakov (ekvivalenca med dvema seštevanjima). Navsezadnje si je celo mogoče zamisliti frazo ali propozicijo, ki se določa »povsem sama«, brez kake druge, ki bi ji služila za kontekst, brez celote asociiranih fraz ali propozicij: dejstvo, da sta v teh okoliščinah neuporabni in neuporabljivi, nam ne preprečuje, da bi ju tudi tako ne mogli prepoznati v njuni posameznosti.

Nedvomno je možnih nekaj ugovorov. Npr. tale, da propozicije kot take ne moremo postaviti in individualizirati, če ni znan sistem aksiomov, ki mu je podrejena: mar te definicije, pravila, konvencije pisave ne formirajo asociiranega polja, ki se ga ne da ločiti od propozicije (prav tako so pravila slovnice, ki so implicitno na delu v kompetenci subjekta, nujno potrebna, da prepoznamo frazo in frazo določene tipa)? Toda tukaj je treba pripomniti, da se ta — aktualna ali virtualna — celota ni na istem nivoju kot fraza ali propozicija, ampak meri na njune elemente, njihovo možno vkleknjenost in distribucijo. Ta celota jima ni asociirana: fraza ali propozicija jo predpostavljata. Možen je tudi ugovor, da vseh (netavtoloških) propozicij ni mogoče verificirati samo na podlagi njihovih pravil konstrukcije, ampak da se moramo za odločitev o njihovi pravilnosti ali napačnosti nujno zateči k referentu: toda propozicija ostaja propozicija, naj bo pravilna ali napačna, in sklicevanje na referent ne odloča o tem, ali je ali ni propozicija. Enako za fraze: v veliko primerih lahko proizvedejo svoj smisel samo v odnosu do konteksta (bodisi da dopuščajo »deiktične« elemente, ki usmerjajo na neko konkretno situacijo; bodisi da uporabljajo

zaimke v prvi ali drugi osebi, ki označujejo govoreči subjekt in njegove sobesednike; bodisi da se poslužujejo pronominalnih elementov ali veznih členov, ki se nanašajo na pretekle ali prihodnje fraze); toda fraza je lahko gramaticalno kompletna in avtonomna, ne da bi bil njen smisel izpolnjen. Seveda ni docela jasno, kaj »hoče reči« skupina besed tipa »To vam bom jutri povedal«; ne da se namreč niti datirati tega prihodnjega dneva, niti imenovati sobesednikov, niti uganiti, kaj naj bo povedano. Ostane samo to, da gre za čisto določeno obmejno frazo, prilagojeno konstrukcijskim pravilom francoščine (slovenščine). Preostane še ugovor, da je brez konteksta včasih težko definirati strukturo fraze (»Če je mrtev, tega ne bom nikoli zvedel« je lahko konstruirano na način: »V primeru, da je mrtev, tega ne bom nikoli zvedel«; ali pa: »Nikoli ne bom obveščen o njegovi smrti«). Toda tu gre za dvoumnost, ki je popolnoma določljiva, ki ji lahko naštejemo hkratne možnosti in ki je del frazi lastne strukture. Na splošno lahko rečemo, da fraza ali propozicija — tudi izolirana, tudi izrezana iz naravnega konteksta, ki jo osvetljuje, tudi osvobodena ali okrnjena vseh elementov, na katere lahko, implicitno ali ne, napeljuje — ostaja zmeraj fraza ali propozicija in zmeraj jo je mogoče za tako prepoznati.

Nasprotno pa izjavna funkcija — ki s tem lepo pokaže, da ni čista in preprosta konstrukcija vnaprej danih elementov — ne more delovati na podlagi fraze ali propozicije v čistem stanju. Za nastanek izjave — da bi šlo za izjavo — ne zadostuje reči frazo niti povedati jo v nekem določenem odnosu do polja objektov ali v nekem določenem odnosu do subjekta: treba jo je postaviti v odnos s celim sosednjim poljem. Ali, bolje, ker tu ne gre za dodaten odnos, ki bi se vtisnil nad druge, ne moremo reči fraze, ne moremo ji odpreti dostopa do izjavne eksistence, ne da bi sprožili delovanje nekega stranskega prostora. Izjava ima zmeraj robove, naseljene z drugimi izjavami. Ti robovi se razlikujejo od tega, kar po navadi razumemo kot — realen ali verbalen — »kontekst«, se pravi, od celote situacijskih ali govornih elementov, ki motivirajo formulacijo in ji določajo smisel. In razlikujejo se ravno po tem, da ga omogočajo: kontekstualni odnos med neko frazo in temi, ki jo obkrožajo, ni isti, če gre za roman ali za fizikalno razpravo; ne bo isti med formulacijo in objektivnim okoljem, če gre za pogovor ali za doživljajsko poročilo. Kontekstni efekt se lahko določa samo na podlagi nekega bolj splošnega odnosa med formulacijami, na podlagi celotnega verbalnega omrežja. Ti robovi ravno tako niso istovetni z različnimi teksti, z različnimi frazami, ki so lahko subjekt, v duhu prisotni, medtem ko govori; tudi tu so bolj ekstenzivni kot to psihološko okolje in ga do neke mere determinirajo, kajti glede na pozicijo, status in vlogo neke formulacije med drugimi, — glede na to, ali se vpisuje v polje literature ali pa se mora razpršiti kot prazno besedičenje, glede na to, ali je del pripovedi ali pa ureja dokaz — tudi način prisotnosti drugih izjav v zavesti subjekta ne bo več isti: tu sta na delu dva različna nivoja, dve različni obliki lingvistične skušnje, verbalnega spomina, evokacije že povedanega. Psihološki kolobar formulacije od daleč ureja dispozicija izjavnega polja.

Asociirano polje, ki naredi iz fraze ali serije znakov izjavo in ki dopusti, da imata neki določen kontekst, specificirano reprezentativno vsebino, formira kompleksen okvir. Najprej ga konstituira serija drugih formulacij, v katere se izjava vpisuje in je znotraj njih neki element (igro replik, ki sestavlja pogovor, arhitekturo dokaza, na eni strani omejenega s premisami, na drugi s sklepom, vrsto trditev, ki sestavljajo pripoved). Potem ga konstituira množica formulacij, na kate-

re se sklicuje izjava (implicitno ali ne), bodisi da bi jih ponavljala, bodisi da bi jih modificirala ali adaptirala, bodisi se jim upirala, bodisi sama o njih govorila; ni izjave, ki na ta ali oni način ne reaktualizira drugih (obredni elementi v pripovedi; v dokazu že sprejete propozicije; konvencionalne fraze v konverzaciji). Konstituira ga še množica formulacija, ki jim izjava omogoči kasnejši nastop in ki lahko pridejo za njo kot njena posledica, naravno nadaljevanje ali replika (povelje ne odpira istih možnosti kot propozicije aksiomatike ali začetek pripovedi). In končno ga konstituira množica formulacij, s katerimi obravnavana izjava deli status, med katere se namešča, ne upošteva linearni red, s katerimi se bo izbrisala ali s katerimi bo, nasprotno, valorizirana, konzervirana, sakralizirana in ponujena kot možen objekt prihodnjemu diskurzu (izjave se ne da ločiti od statusa, ki ga lahko sprejme kot »literatura« ali kot pozabe vredno nebitveno govoričenje ali kot za vselej sprejeta znanstvena resnica ali kot preroška beseda, itd.). Na splošno lahko rečemo, da je sekvenca lingvističnih elementov izjava samo, če je potopljena v neko izjavno polje, kjer se potem pojavi kot posamezen element.

Izjava ni direktna projekcija neke situacije ali množice reprezentacij na raven govornice. Ni preprosto delovanje določenega števila elementov in lingvističnih pravil, ki ga sproži govoreči subjekt. Takoj, že iz svoje korenine, se izrezuje v izjavnem polju, kjer ima mesto in status, ki razpolaga z njenimi možnimi odnosi s preteklostjo in ki ji odpira eventualno prihodnost. Vsaka izjava je tako specificirana: ni izjave nasploh, svobodne, nevtralne in neodvisne izjave; ampak zmeraj izjava, ki je del serije ali celote, ki igra neko vlogo med drugimi, ki se nanje naslanja in od njih razlikuje: zmeraj se integrira v izjavno igro, pa naj ima v njej še tako lahko in majhno vlogo. Medtem ko potrebuje gramatikalna struktura za svoje udejanjenje le elemente in pravila; medtem ko bi si celo lahko zamislili jezik (seveda umeten), v katerem bi se v vsem in za vse konstruirala le ena fraza; medtem ko lahko, upoštevajoč abecedo, pravila konstrukcije in transformacije nekega formalnega sistema, popolnoma definiramo prvo propozicijo te govornice, pri izjavi ni tako. Ni izjave, ki ne predpostavlja drugih; ni niti ene, ki bi ne imela okoli sebe polja koeksistenc, serijskih in sukcesijskih efektov, distribucije funkcij in vlog. O izjavi lahko govorimo le, kolikor neka fraza (propozicija) v izjavni igri, ki jo presega, figurira v neki določeni točki, z neko določeno pozicijo.

Na tem dnu izjavne koeksistence se izluščijo v avtonomen in opisljiv nivo gramatikalni odnosi med frazami, logični odnosi med propozicijami, metalingvistični odnosi med govornico-objektom in tisto govornico, ki ji definira pravila, retorični odnosi med skupinami (ali elementi) fraz. Seveda pa lahko vse te odnose analiziramo, ne da bi vzeli za temo samo izjavno polje, se pravi koeksistenčno domeno, kjer se izvršuje izjavna funkcija. Toda ti odnosi lahko eksistirajo in so sprejemljivi za analizo le, kolikor so bile te fraze »izjavljene«; z drugimi besedami, kolikor se razvijajo v izjavnem polju, ki jim dovoljuje, da si sledijo, se urejajo, koeksistirajo in ena glede na drugo igrajo neko vlogo. Daleč od tega, da bi bila izjava princip individualizacije označevalnih množic (pomenski »atom«, minimum, iz katerega se širi smisel), je to, kar situira te pomenske enote v neki prostor, kjer se množijo in kopičijo.

d) Da bi neko sekvenco lingvističnih elementov upoštevali in analizirali kot izjavo, mora biti izpolnjen še četrti pogoj: imeti mora materialno eksistenco. Ali bi lahko govoril o izjavi, če je neki glas ne bi

artikuliral, če ji neka površina ne bi nosila znakov, če se ne bi utelesila v nekem čutnem elementu in če ne bi zapustila sledi — čeprav le za kratek čas — v neki memoriji ali nekem prostoru? Ali bi lahko govorili o izjavi kot o idealni in molčeči figuri? Izjava je zmeraj dana skoz neko materialno gostoto, tudi če je ta prikrita, tudi če je, komaj se je pojavila, obsojena, da izgine. In ne le, da izjava potrebuje to materialnost, ampak ji ta ni dana v dopolnilo, ko so že fiksirana vsa njena določila: na eni strani jo celo konstituira. Fraza, sestavljena iz istih besed, opremljena s točno istim smislom, ohranjena v svoji sintaktični in semantični identite, ni ista izjava, če je artikulirana v pogovoru ali natisnjena v romanu; če je bila napisana pred stoletji ali če zdaj znova nastopa v oralni formulaciji. Koordinate in materialni status izjave so del njenih notranjih značilnosti. To je očitno. Ali skoraj. Kajti brž ko temu posvetimo več pozornosti, se stvari zapletejo in problemi pomnožijo.

Če izjavo vsaj delno karakterizira njen materialni status in če je njena identiteta občutljiva za modifikacijo tega stausa, bomo gotovo to skušali trditi za fraze ali propozicije: in res materialnost znakov ni povsem brez pomena za gramatiko ali celo logiko. Znani so teoretični problemi, ki jih le-tej postavlja materialna konstantnost uporabljenih simbolov (kako skoz različne substance, v katerih se lahko simbol utelesi, in oblikovne variacije, ki jih dopušča, definirati njegovo identiteto? Kako ga prepoznati in zagotoviti, da je tisti, če ga je treba definirati kot »konkretno fizično telo«?); znani so tudi problemi, ki ji jih postavlja sam pojem zaporedja simbolov (Kaj pomeni biti spredaj in slediti? Priti »prej« in »pozneje«? V kakšen prostor se namešča taka razporeditev?). In še bolj znani odnosi materialnosti in jezika — vloga pisave in abecede, dejstvo, da v pisanem tekstu in v pogovoru, v časopisu in knjigi, v pismu in na plakatu nista uporabljena niti ista sintaksa niti isti slovar; razen tega obstajajo še besedne zveze, ki so v velikih časopisnih naslovih pravilno individualizirane in popolnoma sprejemljive fraze, ki pa v teku pogovora ne bi mogle nikoli veljati za smiselno frazo. Toda v izjavi igra materialnost mnogo pomembnejšo vlogo: ni preprosto princip variacije, modifikacija spoznavnih kriterijev ali determinacija lingvističnih podskupin. Je konstitutivna za izjavo samo: izjava mora imeti neko substanco, oporo, kraj in datum. In z modifikacijo teh rekvizitov se tudi sama spremeni. In že smo pred množico vprašanj: Ali ista fraza, ki je glasno in tiho ponovljena, formira eno samo izjavo ali več izjav? Ko se učimo tekst na pamet, ali je vsaka recitacija posebna izjava ali pa gre za isto, ki se ponavlja? Fraza je zvesto prevedena v tuj jezik: dve različni izjavi ali ena sama? In koliko izjav moramo prešteti v kolektivni recitaciji — molitvi ali učni uri? Kako skoz ta številna naključja, ponovitve, transkripcije vzpostaviti identiteto izjave?

Problem je nejasen, ker se tu pogosto mešajo različni nivoji. Najprej moramo izločiti množičnost izjavljanj. Rekli bi lahko: izjavljanje obstoji vsakokrat, ko je emitirana skupina znakov. Vsaka od teh artikulacij ima svojo krajevno-časovno individualizacijo. Dve osebi bi lahko hkrati povedali isto stvar: ker sta dve, bosta to dve različni izjavljanji. Ena in ista oseba bi lahko večkrat ponovila eno in isto frazo; toliko bo v času različnih izjavljanj. Izjavljanje je dogodek, ki se ne ponavlja; ima situirano in datirano posebnost, ki je ni mogoče reducirati. Vendar pa ta posebnost dopušča neko število konstant: gramatikalnih, semantičnih, logičnih, prek katerih se da v nevtralizacijo momenta izjavljanja in koordinat, ki ga individualizirajo, prepoznati splošno formo faze, pomenjenja, propozicije. Čas in kraj izjavljanja, materialna

opora, ki jo uporablja, postanejo tedaj vsaj večinoma nevažni: in izlušči se neomejeno ponovljiva oblika, ki lahko omogoči najbolj razkrojljena izjavljanja. Izjave pa se ne da reducirati na ta čisti dogodek izjavljanja, saj je lahko ponovljena kljub svoji materialnosti: brez težave lahko rečemo, da je ista fraza, ki jo izgovorita dve osebi v sicer nekoliko različnih okoliščinah, ena sama izjava. In ravno tako se je ne da reducirati na gramatikalno ali logično obliko, kolikor je bolj kot izjavljanje in drugače občutljiva za materialne, substancialne, krajevne in časovne razlike. Katera je ta izjavi lastna materialnost, ki upravičuje nekatere posamezne tipe ponovitve? Kako je mogoče govoriti o isti izjavi tam, kjer je več različnih izjavljanj, — medtem ko moramo govoriti o več izjavah tam, kjer lahko prepoznamo identične oblike, strukture, pravila konstrukcije, namere? Kakšen je torej ta režim **ponovljive materialnosti**, ki karakterizira izjavo?

To nedvomno ni čutna, kvalitativna materialnost, ki je dana v obliki barve, zvoka ali trdnosti, in križana z istim krajevno-časovnim zaznamovanjem kot perceptivni prostor. Vzemimo preprost primer: večkrat reproduciran tekst, zapovrstne izdaje neke knjige, ali, še bolje, različni primerki iste naklade, vse to ne pogojuje ravno toliko različnih izjav: v vseh izdajah **Cvetja zla** (z izjemo nekaterih variant in prepovedanih tekstov) najdemo isto igro izjav; in vendar niso iste niti črke, niti črnilo, niti papir, na vsak način pa ne lokalizacija teksta ter položaj znakov: vsako zrno materialnosti se je spremenilo. Toda tukaj tem »malim« razlikam ne uspe spremeniti identitete izjave in izzvati druge: povsem so nevtralizirane v nekem splošnem — seveda materialnem, toda tudi institucionalnem in ekonomskem — elementu »knjige«: knjiga je, kolikršno je že število njenih primerkov in izdaj, kakršne so že različne substance, ki jih lahko uporabi, za izjave točen ekvivalenčni prostor, instanca repetitive brez spremembe identitete. Že na tem primeru vidimo, da materialnost izjave ni definirana z zasedenim prostorom ali datumom formulacije; ampak s statusom stvari ali objekta. Ta status ni nikoli definitiven, pač pa prilagodljiv, relativen in zmeraj znova vprašljiv: znano je npr., da za literarne zgodovinarje izdaja knjige, katere publikacijo je oskrbel avtor, nima istega statusa kot posmrtna izdaje, da imajo izjave v njej enkratno vrednost, da niso ena od manifestacij ene in iste celote, da so tisto, v odnosu do česar je in mora biti ponovitev. Ravno tako ne moremo reči, da obstaja ekvivalenca med tekstom ustave, testamenta ali religioznega razodetja in vsemi manuskripti ali tiskovinami, ki jih natančno reproducirajo z isto pisavo, v istih črkah in na analognih substancah: na eni strani so izjave, na drugi njihova reprodukcija. Izjava se ne poistoveti z materialnim fragmentom; njena istovetnost variira s kompleksnim režimom materialnih institucij.

Izjava je lahko namreč ista, če je napisana z roko na papir ali objavljena v knjigi; lahko je ista, če je izgovorjena, natiskana na plakatu ali reproducirana z magnetofonom; ko pa romanopisec v vsakdanjem življenju izgovori neko frazo in jo potem prestavi v rokopis, ki ga pripravlja za tisk, s tem da jo pripíše neki nastopajoči osebi ali pa napolni z anonimnim glasom avtorja, tedaj ni več mogoče reči, da gre v obeh primerih za isto izjavo. Režim materialnosti, ki so mu izjave nujno podrejene, pripada torej bolj redu institucije kot pa krajevno-časovne lokalizacije; definira bolj **možnosti reinskripcije in transkripcije** (vendar tudi pragove in meje) kot pa omejene in minljive individualnosti.

Identiteta izjave je odvisna še od druge množice pogojev in mej: tistih, ki jih vsili množica drugih izjav, med katerimi figurira, domena, v kateri se jo da uporabljati ali aplicirati, vloga ali funkcije, ki jih mora igrati. Trditev, da je zemlja okrogla ali da vrste evoluirajo, ne konstituira iste izjave pred ali po Koperniku, pred ali po Darwinu; pri tej formulaciji ne gre zato, da bi se spremenil smisel besed; to, kar se je modificiralo, je odnos teh trditev do drugih propozicij, njihovi pogoji uporabnosti in reinvesticije, polje izkustva, možnih verifikacij, odprtih problemov, ki mu jih lahko pripišemo. Frazo, da »sanje uresničujejo želje«, so res lahko ponavljali skozi stoletja: ni pa ista izjava pri Platonu in pri Freudu. SHEME uporabnosti, pravila rabe, konstelacije, kjer lahko igrajo neko vlogo, njihove strateške zmožnosti, vse to konstituira za izjave **stabilizacijsko polje**, ki dopušča, da se kljub vsem razlikam izjavljanja ponavljajo v svoji identiteti; toda to isto polje lahko v najbolj očitnih gramatikalnih, semantičnih ali formalnih identitetah definira tudi prag, ki prekine ekvivalenco, in tedaj moramo priznati, da se je pojavila nova izjava. Nedvomno pa lahko gremo še dlje: upoštevamo lahko, da gre za eno in isto izjavo, kjer sicer besede, sintaksa, celo jezik niso identični. Recimo diskurz in njegov simultani prevod; recimo znanstveni tekst v angleščini in njegova francoska verzija; recimo opozorilo v treh kolonah v treh različnih jezikih: izjav ni toliko kot je navedenih jezikov, ampak ena sama množica izjav v različnih lingvističnih oblikah. Ali, še bolje: dano informacijo lahko znova prenesemo z drugimi besedami, s poenostavljeno sintakso ali v dogovorjenem kodeksu: če so informativna vsebina in možnosti uporabnosti iste, lahko rečemo, da je tu kot tam ista izjava.

Vendar tu ne gre za kriterij individualizacije izjave; temveč prej za njen princip variacije: izjava je zdaj bolj raznovrstna kot struktura fraze (in njena identiteta je tedaj ožja, krhkejša, lažje prilagodljiva kot identiteta neke semantične ali gramatikalne celote), zdaj bolj konstantna kot ta struktura (in njena identiteta je tedaj širša, trdnjša, manj sprejemljiva za variacije). Še več: ne le, da identiteta izjave ne more biti enkrat za vselej situirana v odnosu do identitete fraze, ampak je sama relativna in niha glede na to, kako izjavo uporabljamo in kako z njo ravnamo. Ko uporabimo izjavo, da bi v njej podčrtali gramatikalno strukturo, retorično konfiguracijo ali konotacije, katerih nosilec je, je očitno, da nam ne more veljati za identično v njenem izvornem jeziku in v prevodu. Če pa nasprotno hočemo, da se sproži postopek njene eksperimentalne verifikacije, tedaj sta tekst in prevod ista izjavna množica. Ali pa, na neki določeni stopnji makro-zgodovine lahko imamo trditev tipa »Vrste evoluirajo« za isto izjavo pri Darwinu in pri Simpsonu: na bolj ozkem nivoju in računajoč na bolj omejena polja uporabnosti (»neodarwinizem« v nasprotju do darwinskega sistema v pravem pomenu besede) pa imamo opraviti z dvema različnima izjavama. Konstantnost izjave, ohranjanje njene identitete skozi posamezne dogodke izjavljanja, njene razpolovitve skozi identiteto oblik, vse to je funkcija **polja uporabnosti**, v katerem je izjava investirana.

Vidimo, da izjave ne moremo obravnavati kot dogodek, ki bi nastal v nekem določenem času in na nekem določenem kraju in ki bi ga bilo povsem mogoče obuditi — in oddaleč slaviti — v memorialnem aktu. Obenem pa vidimo, da izjava ni idealna forma, ki jo lahko zmeraj aktualiziramo v kateremkoli telesu, v katerikoli celoti in v katerihkoli okoliščinah. Izjava, ki je preveč ponovljiva, da bi se docela držala krajevno-časovnih koordinat svojega rojstva (izjava je nekaj drugega kot datum in kraj njenega nastanka), preveč navezana na to, kar jo

obkroža in podpira, da bi bila tako svobodna kot čista oblika (izjava je nekaj drugega kot zakon konstrukcije, ki meri na neko množico elementov), je obdarjena s prilagodljivo okretnostjo, s težo, ki je sorazmerna polju, v katerem je nameščena, s konstantnostjo, ki dopušča različne uporabe, s časovno permanenco, ki nima inercije preproste sledi in ki ne sanja o svoji lastni preteklosti. Medtem ko je lahko izjavljanje **zopet-začeto** ali **re-evocirano**, medtem ko je lahko neka (lingvistična ali logična) oblika **reaktualizirana**, pa je izjavi lastno, da je **ponovljena**: toda zmeraj v striktnih okoliščinah.

Ta ponovljiva materialnost, ki karakterizira izjavno funkcijo, prikaže izjavo kot specifičen in paradoksalen predmet, toda vseeno kot predmet, ki je pač eden med vsemi tistimi, ki jih ljudje proizvajajo, z njimi manipulirajo, jih uporabljajo, transformirajo, izmenjujejo, kombinirajo, eventualno uničujejo. Namesto da bi bila enkrat za vselej povedana stvar — in izgubljena v preteklosti kot odločitev neke bitke, naravna katastrofa ali smrt nekega kralja — se izjava v istem trenutku, ko vznikne v svoji materialnosti, pojavi s statusom, stopi v omrežja, se namesti v polja uporabnosti, se ponudi možnim prenosom in modifikacijam, se integrira z operacijami in strategijami, kjer je njena istovetnost ohranjena ali zbrisana. Tako izjava kroži, se skriva, dovoljuje ali preprečuje uresničitev kake želje, je pohlevna ali uporna interesom, stopa v vrsto sporov in bojev, postaja tema prisvajanja in tekovalnosti.

V besedilu 104–107. december 1971, na 21. strani 20. odstavka stavka tretji, morata biti pika in oklepaj:

$$\frac{d^2}{dt^2} \left(\frac{t}{1} \right) = \frac{d^2}{dt^2} \left(\frac{t}{1} \right) = \frac{d^2}{dt^2} \left(\frac{t}{1} \right)$$

Uredništvo vili je prejelo 1. marca 1972.

2. Kaker je treba na strani 107, v 10. odstavku stavka 2, v četrtem in petem odstavku stavka petega, morata biti pika in oklepaj:

**V Razpravah
bo izšlo:**

**Dušan Pirjevec: Estetska
misel Franceta Vebra**

**Tine Hribar: Spornost
ontološke difference**

**Slavoj Žižek: Temna stran
meseca**

**Andrej Kirn: Kreativnost
v znanosti**

**Andrej Medved: Pisava (metafizika)
igra in tematske številke s področij
strukturalizma, sociologije
in politologije**