

časopis

za

kritiko

znanosti



71/72 1984

UDK 3

časopis

za

kritiko

znanosti

Vsebina

- 3 Vekoslav Grmič / Marksistična filozofska misel in upanje
 17 Adalbert Krims / Fenomen Wojtyła
 21 Adalbert Krims / Pastoralna potovanja kot sredstvo politike
 35 Pavel Gantar / Urbana sociologija kot pomožna znanost ali kot kritika urbanističnega planiranja
 53 Dušan Pirc / Neki Marxovi citati na temu robne proizvodnje
 63 Siniša Zarič / Protislovja mirovnega gibanja
 73 Peter Kampmeier / Predavanje o zgodovini in aktualnosti ekologije
 81 Kevin McKean / Računalništvo in leposlovje
 87 Barbara Ehrenreich, Deidre English / Prisiljene v bolezen
 97 Biljana Branković, Lepa Mladjenović / Ničija zemlja

71/72 1984

UDK 3

Časopis za kritiko znanosti

71/72

november, 1984, letnik XIV, UDK 3

Izdajata

Univerzitetni konferenci Zveze socialistične mladine Slovenije Maribor in Ljubljana

Revijo sofinancirata Kulturna skupnost Slovenije in Raziskovalna skupnost Slovenije

Izdajateljski svet

dr. Andrej Kirn, Tomaž Krašovec, Zdravko Kravanja, Franci Pivec (predsednik), Rudi Podgornik, Marjan Pungartnik, Ivo Soče

Uredništvo

Milan Balažič, Igor Bavčar, Peter Gruden, Vlasta Jalušič, Srečo Kirn (odgovorni urednik), Andrej Klemenc, Bojan Korsika, Bogomir Kovač, Lev Kreft, Mitja Maruško, Ranko Novak (grafični urednik), Igor Omerza, Rudi Podgornik, Leo Šešerko (glavni urednik), Nada Špolar-Kirn, Samo Škrbec, Peter Wieser, Siniša Zarič, Pavle Zgaga, Janko Zlodre (tehnični urednik)

Lektor

Miha Bregant

Naslov uredništva

Kersnikova 4/II, Yu – 61000 Ljubljana, uradne ure (torek, sredo in četrtek od 11. do 13.) tel. 061/319-498

Naročnina

Cena številke 100,00 din, cena dvojne številke 150,000 din, celoletna naročnina je 700,00 din.

Številka ziro računa: 50100-678-473030, UK ZSMS, Predsedstvo, Kersnikova 4, (za Časopis)

Tisk

Tiskarna Kresija, p.o. Ljubljana, Gosposvetska 13, p.p. 518

Po sklepu Republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 z dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

UDK 3

4891 27/17

Marxistična filozofska misel in upanje

Vekoslav Grmič

Vprašanje, ki si ga zastavljamo, je, ali je in kako je marxistični pogled na svet povezan z upanjem, katere so tiste sestavnice marksizma, iz katerih najlaže in najzanesljiveje razberemo odgovor na to vprašanje. V okviru tega kratkega razmišljanja se bomo seveda lahko ustavili le ob nekaterih spoznanjih marxistične filozofije, in sicer tistih, ki so zanjo pomembne in so hkrati pomembne tudi za naše vprašanje. Pri tem se lahko nedvomno zgodi, da bo razmišljanje močno okrnjeno, nepopolno, kakor se lahko zgodi, da bo tudi enostransko, kolikor se tiče marxistične filozofije nasploh. Kljub temu ne bo brez pomena, čeprav bo morda bolj spodbujalo k razpravi, kakor prinašalo rešitve in odgovore.

Ogledali pa si bomo najprej **Marxovo misel** in šele potem **misli nekaterih sodobnih marxistov**, ki so posebej poudarili pomen upanja za marxistični pogled na svet. Tako bomo tudi spoznali, da misli, kakršne je npr. razvijal E. Bloch, nika-
kor niso nekaj, kar bi pomenilo odtujitev od Marxove misli, temveč so le njena **poglobitev**, nadaljevanje tistega, kar je nakazal že Marx. Ta ugotovitev je pomembna, kajti tako bomo tudi spoznali, kako bogata je v resnici Marxova misel, če se le vanjo poglobimo, hkrati pa bomo zavrnil tiste, ki skušajo v vsakem poglavljenem marksizmu videti že odklon od Marxa.

V našem času smo še posebej dolžni v tej smeri razmišljati in poglobljati marksizem, ker z ene strani ljudje potrebujejo spodbude k revolucionarnemu upanju, z druge pa tudi dobro vemo, kako marksizem navdušuje množice v njihovem boju za osvobajanje in človeka vredno življenje. Zdi se mi tedaj, da je treba še jasneje pokazati na **navzočnost načela upanja** v marksizmu.

Pa tudi z **dialoškega vidika** je potrebno, da se nekoliko poglobimo v to vprašanje. Prvič, vsi, ki danes kakorkoli nakazujejo rešitve iz krize, kakršna je povsod bolj ali manj navzoča, morajo poudariti **potrebo po upanju** in njegovih sestavi-

nah. Drugič, upanje je tudi ena izmed temeljnih sestavin krščanskega pogleda na svet, ki se ga mnogi oklepajo. In tako more marksizem povezovati vse nazore, ki so prežeti z upanjem, in si skupno z njimi prizadevati za razreševanje težavnih vprašanj našega časa. Takšno sodelovanje še posebej upravičuje upanje in nam kljub vsemu omogoča veder pogled v prihodnost, ker nas tudi spodbuja k resničnemu prizadevanju v tej smeri.

Tako ne gre samo za golo teorijo, temveč tudi ali še bolj za praktični pomen te teorije, za prakso, ki naj bi iz nje izhajala. Tudi v tem primeru velja, kar je rekel Marx: „Filozofi so svet le različno razlagali, gre pa za to, da ga spremenimo.“¹ Gre za to, da ustrezno mislimo in delamo, za to gre, da v duhu svojega spoznanja ravnamo, spreminjamo svet, da v duhu upanja in vere v boljši svet ta novi svet zidamo.

Usmeritev Marxove misli v prihodnost

Marxova misel je kot vizija prihodnosti vsa usmerjena v prihodnost. A vendar ta vizija prihodnosti izhaja iz znanstvene analize razmer, družbe tistega časa, ko je nastala. Zato ni tako imenovana čista utopija, temveč je plod znanstvenih raziskav in znanstvenega premisleka, čeprav zopet ni samo to. Kolikor je tedaj vizija boljšega sveta, resnično osvobojenega človeštva in humane človeške družbe, brezrazredne družbe, je sicer tudi utopija, a to je realna, konkretna utopija, ki včlenjuje tudi realne možnosti za uresničenje idealnega stanja, idealnega položaja človeštva v prihodnosti. Zato Marx pravi v zvezi z „utopisti“: „Dokler proletariat še ni dovolj razvit, da bi se konstituiral kot razred, in boj proletariata z buržoazijo zato še nima političnega značaja; dokler se produktivne sile v naročju buržoazije same še niso dovolj razvile, da bi bilo moči slutiti materialne pogoje, nujne za osvoboditev proletariata in za izoblikovanje nove družbe, toliko časa so ti teoretiki le utopisti, ki si, da bi odpomogli potrebam zatiranih razredov, izmišljajo sisteme ter iščejo neko preporodno znanost. Toda bolj ko zgodovina napreduje in jasneje ko se z njo riše boj proletariata, manj jim je treba iskati znanosti v svoji glavi; treba je le, da se zavedo tega, kar se pred njihovimi očmi dogaja, in da postanejo glasniki tega. Dokler iščejo znanost in samo delajo sisteme, dokler so na začetku boja, vidijo v bedi le bedo, ne da bi uzrli v njej revolucionarno, prevratno stran, ki bo prelomila staro družbo. Od tod dalje je znanost, ki jo je produciralo zgodovinsko gibanje in ki se mu je pridružila z vso zavestjo, prenehala biti doktrinarna, postala je revolucionarna.“² Marx tudi ni nikdar mislil, da bo boj za novi svet, za brezrazredno družbo kratek in lahek. Vedno znova opozarja na dolgotrajni boj za spreminjanje sveta. A kljub temu napoveduje: „Ko bodo v teku razvoja izginile razredne razlike in bo vsa produkcija koncentrirana v rokah asociiranih individuov, bo javna oblast izgubila politični značaj. Politična oblast v pravem pomenu besede je organizirana oblast enega razreda za zatiranje drugega. Ko se bo proletariat v boju proti buržoaziji nujno združil v razred, se z revolucijo postavil za vladajoči razred in kot vladajoči razred odpravil stara produkcijska razmerja, bo s temi produkcijskimi razmerji odpravil eksistenčne pogoje razrednega nasprotja, razredov sploh, in s tem svoje lastno gospostvo kot razreda. Na mesto stare meščanske družbe z nje-

1 K. Marx, Teze o Feuerbachu, v: Fr. Engels, Ludwig Feuerbach in konec nemške klasične filozofije, Ljubljana (Cankarjeva) 1945, 55.

2 K. Marx, Beda filozofije, v: K. Marx – Fr. Engels, Izbrana dela II, Ljubljana (Cankarjeva) 1971, 492 – 493.

nimi razredi in razrednimi nasprotji stopi asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega pogoj za svobodni razvoj vseh."³

V viziji prihodnosti, kakršno slika Marx z brezrazredno družbo, je skrita vsekakor **nevarnost**, če bi kdo hotel za vsako ceno in takoj uresničiti, kar se na tak način ne da uresničiti, če bi hotel, da bi **namen posvečeval sredstvo**, če bi celo človeka spremenil v sredstvo. Seveda je res, da bi se v takem primeru oddaljil od Marxa, a iz tega ne sledi, da bi se to ne moglo zgoditi ali da se še ni zgodilo.

Zato je tem pomembneje, da odkrijemo v zvezi s to Marxovo vizijo prihodnosti človeške družbe **princip upanja**, ki jo navdihuje in jo tudi more pravilno usmerjati, če le upoštevamo, da je upanje sicer **revolucionarno**, a kljub temu ni **noben avanturizem**, izsiljevanje nečesa za vsako ceno, česar se ne da izsiliti.

A prav tako je pomembno, da se takoj spomnimo druge sestavine Marxove misli, namreč **humanizma**. Tudi humanizem je tesno povezan z upanjem, saj samo tisti, ki veruje v človeka, ki jemlje človeka tudi kot posameznika z vsemi njegovimi posebnostmi resno in se skuša vanj vživeti, lahko v sožitju in v sodelovanju z ljudmi ohrani in celo utrjuje svoje upanje. Ustavimo se tedaj nekoliko ob Marxovem humanizmu.

Marxov humanizem

Marx hoče človeku **vmiti njegovo pristno podobo**, zato vidi potrebo, da je treba človeka osvoboditi vsake odtujitve. Človek je sicer na različne načine odtujeno bitje, a osnovna odtujitev je za Marxa v zasebni lastnini. Vsestransko emancipacijo lahko tedaj človek doseže samo z odpravo zasebne lastnine. Tako le pravi Marx: „Odprava privatne lastnine je zatorej popolna emancipacija vseh človeških čutov in lastnosti; toda ta emancipacija je ravno v tem, da so ti čuti in lastnosti, tako objektivno kot subjektivno, postali človeški . . . Človek se samo tedaj ne izgubi v svojem predmetu, če mu ta postane človeški predmet ali predmeten človek. To je mogoče samo s tem, ko mu predmet postane družbeni predmet in on sam sebi družbeno bitje, kakor postane družba bitje za njega v tem predmetu.“⁴ Prav z odpravo privatne lastnine in te osnovne odtujitve pa se spodmaknejo tla vsaki odtujitvi: „Pozitivna odprava privatne lastnine kot prisvajanje človeškega življenja je zategadelj pozitivna odprava vsakega odtujevanja, torej povratek človeka in religije, družine, države itn. v njegovo človeško, tj. družbeno bivanje.“⁵ Odprava zasebne lastnine ali komunizem pomeni hkrati odpravo človeške samoodtujitve ali prisvojitve človeškega bivanja po človeku, pomeni emancipacijo ali osvoboditev človeka, resničen humanizem, možnost, da se človek uresniči kot individualno, družbeno in naravno bitje. Komunizem je za Marxa „dejansko gibanje, ki odpravlja današnje stanje“ – stanje zasebne lastnine in človekove večplastne odtujitve, kakršno povzroča zasebna lastnina.⁶ **Marxu gre za čim popolnejši humanizem, za integralno človekovo bivanje, ki ga**

3 K. Marx – Fr. Engels, Manifest Komunistične stranke, v: K. Marx – Fr. Engels, Izbrana dela II, 612 – 613.

4 K. Marx, Kritika nacionalne ekonomije, v: K. Marx – Fr. Engels, Izbrana dela I, Ljubljana (Cankarjeva) 1969, 337 – 338

5 Prav tam, 333.

6 Prim. A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, Wien – Frankfurt – Zürich (Europa) 1969, 182.

je mogoče doseči z osvoboditvijo človeka vsake odtujitve, z emancipacijo ali s **spravo med svobodo in nujnostjo, individuum in družbo, človekom in naravo**. Vse mora biti podrejeno humanizmu, ki pomeni, da „naj bo človek najvišje bitje za človeka“.⁷ O ateizmu zato pravi Marx: „Nastajanje praktičnega humanizma ali ateizem je z odpravo religije posredovani humanizem.“⁸

Marxov humanizem **včlenjuje transcendenco**, a ta transcendenca je **imanentna**, čeprav zaradi tega ne pomeni zaprtosti človeka v meje njegove individualnosti, temveč imamo opraviti z resnično transcendenco človekovega individua, s hominizacijo in humanizacijo človeka v smeri treh razsežnosti njegove biti: individualne, družbene in svetne razsežnosti. Marxov humanizem je usmerjen tudi v prihodnost in je prežet z upanjem, z **globoko vero v človeka in njegovo samouresničenje**, ki naj bi odpravilo samoodtujitev. To je tedaj dinamičen humanizem, humanizem kot proces, ki se uresničuje v socialistični družbi: „Socializem je pozitivno, ne več z odpravo religije posredovano samozavedanje človeka, kot je dejansko življenje pozitivna, ne več z odpravo privatne lastnine, komunizmom, posredovana dejanskost človeka.“⁹

Sprememba človeka in njegove miselnosti je temeljna sestavina Marxovega humanizma in njegovega upanja v tem pogledu. To spremembo bo prinesla sprememba v ekonomski bazi, ki jo je treba najprej uresničiti, saj so razmere v tej bazi povzročiteljice človeške odtujitve. A Marx kljub temu **ni zagovornik ekonomističnega redukcionalizma**, kar njegove izjave jasno dokazujejo. Sprememba človeka in njegove miselnosti zahteva vsestransko resno prizadevanje, resno revolucionarno prakso, „**permanentno revolucijo**“. To je tedaj naloga človeka in človeštva. Ta naloga sicer v človeku budi upanje, kolikor jo resno jemlje, v njej človek odkriva smisel življenja in najde znova in znova moč za premagovanje še takšnih težav, vendar pa se mu **zastavlja tudi problem smrti**, ki večkrat revolucionarno prakso postavlja pod čuden vprašaj. Kaj pravi Marx o smrti?

Marxov pogled na smrt in upanje

Vprašanje smrti nima v Marxovi filozofski misli nobenega poudarka, saj je v njej posebej pomembna človekova družbena in ne individualna bit, ki jo smrt ogroža. Prav tako pa je Marxova misel usmerjena v lepšo prihodnost človeštva, ki se mora človek zanjo žrtvovati s svojo revolucionarno prakso. Zato pravi Marx: „Smrt in ljubezen sta mita negativne dialektike, kajti dialektika je preprosto notranja luč, predirljivo oko ljubezni, notranja duša, ki je ne uniči telo, podvrženo materialnemu razkroju, notranje torišče duha. Njen mit je torej ljubezen. Toda dialektika je tudi deroč tok, ki mnoge zlomi hkrati z njihovo mejo, ki samostojne postave zruši in vse potopi v morje večnosti. Njen mit je zato tudi smrt. Dialektika je tako smrt, hkrati pa tudi vozilo življenja, razvoja v vrtovih duha, penjenje v žuborečih rezervoarjih sonc, ki so tako točke, ki iz njih poganja cvetica istega duhovnega ognja.“¹⁰ Smrt je tako sestavina dialektične zakonitosti ali dialektične razvojne sile, moči, ki deluje v naravi, torej

7 Prim. K. Marx, *Kritika Heglove pravne filozofije (Uvod)*, v: K. Marx – Fr. Engels, *Izbrana dela I*, 201.

8 K. Marx, *Kritika nacionalne ekonomije*, v: n.d., 390

9 Prav tam, 343.

10 Nav. F. Reisinger, *Der Tod im marxistischen Denken heute*, München (Kaiser) 1977, 83 – 84.

tudi v človeštvu in je nosilka življenja. Smrt je nekaj, kar je nujno povezano z življenjem in razvojem, a kljub temu je življenje močnejše: „Četudi življenje umre, smrt ne more živeti.“¹¹ Čeprav človek umre, vendar na nek način „preživi“, če se je dal voditi deročemu toku dialektike in je resnično živel za svetle cilje prihodnosti človeštva. Takole pravi zopet Marx: „Zdi se, da je smrt kot trda zmaga rodu nad določenim individuom v protislovju z njuno enotnostjo, toda določeni individuom je samo določeno generično bitje in kot tak umrljiv.“¹²

Tako je Marx tudi ob pogledu na smrt ves zazrt v prihodnost in življenje. Tudi misel na smrt ne more postaviti pod vprašaj njegove revolucionarnosti in njegovega upanja, smisla revolucionarne prakse, saj prav ta revolucionarna praksa človeku zagotavlja, da kljub smrti „preživi“. Rekli bi tedaj lahko v skladu z Marxovimi pogledi, da človeka ne more zlomiti misel na smrt in smrt sploh, če resnično živi za človeške ideale in s svojim življenjem prispeva svoj delež k emancipaciji in samouresničenju človeka in človeštva. V tej zvezi je vsekakor pomembna tudi misel, ki jo je Engels povedal ob Marxovi smrti in naj bi jo Marx ponovno omenjal v svojem življenju: „Smrt ni nobena nesreča za tistega, ki preživi.“¹³ Vendar pa je upravičena trditev, da se Marx v to vprašanje ni posebej poglobljal in je podoba, kakor da bi mu njegova vizija prihodnosti povsem vzela pogled na uganko smrti.

Marksistični misleci in upanje

Marksistični misleci so tudi glede na upanje, ki se prepleta z Marxovo filozofsko mislijo, poglobili to misel. Skoraj vsi se dotikajo tega vprašanja, direktno ali indirektno. Posebej pa se je vanj poglobil E. Bloch, ki je svoja filozofska razglabljanja osnoval na načelu upanja. Zato je razumljivo, da je svoja razmišljanja tudi povezal s pojavi upanja v najrazličnejših oblikah, posebej pa z bibličnim izročilom. Njegovo filozofsko delo je resnična enciklopedija upanja.

E. Bloch ne pomeni s svojo filozofijo upanja revizije marksizma. Hotel je le posebej poudariti in razviti eno izmed njegovih temeljnih sestavin, kakor bomo videli, namreč **revolucionarno upanje**. Zato je prav, da smo si najprej natančneje ogledali Marxovo filozofsko misel.

V svojem pogledu na Blocha pa se bomo ustavili v prvi vrsti ob njegovem delu **Načelo upanja**. V tem delu namreč sistematično obdela vprašanje upanja in pojavne oblike upanja v zgodovini človeštva, ki so včasih zakrite, drugič pa zopet povsem jasne, včasih bolj pasivne, drugič pa tem bolj revolucionarne.

Po Blochovem spoznanju **preveva vse, kar je, načelo upanja**, zato vse nastaja in se razvija v smeri vedno novega, nečesa, kar še ni, o čemer sanjamo, kar slutimo, kar pričakujemo. Posebej velja to za človeka in človeštvo, za njegovo transcendo, ki pa ostaja v imanenci, v svetu. **Pojem utopije je zato eden od osrednjih pojmov**, s katerimi se srečujemo v Blochovi filozofiji in njegovem razglabljanju o človeku in človeštvu v zgodovini, v njegovih zamislih in njegovi dejavnosti. Pri tem ostaja Bloch zvest Marxovim osnovnim spoznanjem in **se tudi ponovno sklicuje na Marxa**, čeprav še tako dopolnjuje njegove misli.

11 Prav tam, 85.

12 K. Marx, *Kritika nacionalne ekonomije*, v: n.d., 336.

13 Nav. F. Reisinger, n.d., 85.

Prisluhnimo začetku razmišljanja E. Blocha o delu, ki smo ga že omenili, namreč v „Prinzip Hoffnung“: „Kdo smo? Od kod prihajamo? Kam gremo? Kaj pričakujemo? Kaj nas čaka? Mnogi se čutijo samo zmedeni. Tla se majejo, pa ne vedo zakaj in od česa. Ta njihov položaj je tesnoba. Če pa postane določnejši, je strah . . . Gre za to, da se naučimo upanja. Njegova dejavnost ne odpove, zaljubljena je v uspeh in ne v polom. Upanje, ki je nad strahom, ni pasivno, kakor ta in še manj je vključeno v nič. Afekt upanja gre iz sebe, ljudi široko odpira in ne utesnjuje, sploh ne more dovolj vedeti o tistem, kamor notranje usmerja, kar more biti z njimi zunanje povezano. Dejavnost tega afekta zahteva ljudi, ki se dejavno podajo v tisto, kar nastaja, čemur sami pripadajo.”¹⁴ Tako Bloch že v začetku tega svojega dela nakaže razsežnosti upanja, ki o njem razpravlja, nakaže namreč, da gre za **dejavno, revolucionarno upanje**, da je vanj zajeto tisto, kar Marx imenuje **protest in spreminjanje človeka in sveta**.

Pomembni pojmi, s katerimi se srečujemo v Blochovi filozofiji, so: **čelo** (Front), **ново** (Novum) in **materija**. Čelo je najbolj sprednji del časa, iz katerega se poraja naslednje obdobje. Novo je realna možnost tistega, kar še ni zavestno, kar še ni nastalo, pomeni pa pozitivno novo. Materija je snov, ki je ne smemo pojmovati mehansko, je resničnost, ki je mogoča, ki je v možnosti, je realni substrat dialektičnega procesa.¹⁵ Sploh je **resničnost popolnoma dinamična, nekaj, kar je v gibanju, nenehnem nastajanju**. „Resnična geneza ni na začetku, temveč na koncu, in se ne začinja uresničevati šele, ko postaneta družba in bivanje radikalna, se pravi, da se dotakneta korenine. Korenina zgodovine pa je delovni, ustvarjalni, danost spreminjajoči in presegajoči človek. Če se je dojel in vse, kar je njegovo, brez povnanjenja in odtujitve utemeljil v demokraciji, potem nastane v svetu nekaj, kar vsem sije v otroštvo in kjer še nihče ni bil: **domovina** (Heimat).”¹⁶

O človeku pravi E. Bloch: „Zavesten človek je žival, ki jo je najteže nasiti. Kar se tiče zadovoljevanja želja, je žival, ki dela ovinke.”¹⁷ **Zato se nemir, ki je v človeku, iskanje in upanje na raznovrstne načine javljajo pa tudi zakrivajo**. A kljub temu je mogoče razbrati veliko resnico: „Upanje, tesnobi in strahu nasproten afekt, je najbolj človeški duševni vzgib in samo ljudem dostopen, kakor tudi naravnani v najširše in najsvetlejšo obzorje.”¹⁸

Človekova dejavnost je prav zato vsa prežeta s preseganjem, z nemirom in iskanjem. V njej se tako ali drugače javljajo sestavine, ki jih Bloch imenuje: **inkubacija, inspiracija in eksplikacija**.¹⁹ Gre tedaj za ustvarjanje, za nastajanje novega, kakor je to sploh jedro realnosti: „Resničnost ali bistvo je tisto, kar še ni, kar v jedru stvari teži po sebi, kar v procesu, ki ga določujeta naravnost in skritost, pričakuje svojo genezo. In to je komaj utemeljeno, objektivno-realno upanje.”²⁰

E. Bloch se ustavlja tudi **pri vprašanju smrti**. Posameznik kot posameznik po njegovem prepričanju sicer umrje, izgine v nič. A človek ni samo posameznik, temveč je predvsem tisto, kar se ne da poistiti s posameznostjo. Zato človekovo upanje tudi glede na smrt ne ostane prazno, se pravi, da je močnejše kakor smrt

14 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt (Suhrkamp) 1969, 1.

15 Prim. prav tam, 1623.

16 Prav tam, 1628.

17 Prav tam, 54.

18 Prav tam, 83 – 84.

19 Prim. prav tam, 138 sl.

20 Prav tam, 1625.

in ni nazadnje brez cilja ali absurdno. V tem je Blochovo upanje v „hominem absconditum“, „hominem intensivum“. Takole pravi: „Ta homo intensivus sed absconditus je kot tisto, kar se še ni uresničilo, tudi nekaj popolnoma eksteritorialnega v razmerju do smrti, ki uničuje bitje.“²¹ Pove pa še več: „Z odhodom, ki ga pomeni smrt, še ne more X stopiti v nič, dokler lahko govorimo o odhodu, procesu, materiji, ki je proces v svetu, dokler je svet.“²² Na človeka je tedaj treba gledati v okviru njegovih svetovnih razsežnosti.

Čudovito opisuje E. Bloch smrt, ki marksista ne more zlomiti in uničiti njegovega upanja, ko govori o „rdečem junaku“²³ Razredna zavest takega človeka kljub vsemu še tako hudem rešuje: „Ta zavest pomeni glede na njenega nosilca tisto, kar je v osebi nesmrtno kot minljivo bogastvo njenih najboljših teženj in vsebin.“²⁴ Upanje je tako tudi razredno obarvano, vezano, utemeljeno in kot takšno spodbuda razrednega boja. Sploh smrt ne more postaviti človeškega prizadevanja, življenja in žrtev pod vprašaj. „Non omnis confundar.“ to je upanje, ki ga ni mogoče zatreti, čeprav ga smrt še tako ogroža.²⁵

Omeniti bi še morali, da Bloch povezuje upanje z neko religioznostjo. Zato naravnost pove: „Kjer je upanje, je religija.“²⁶ To seveda ne pomeni, da bi Bloch zagovarjal vero v Boga, zato bi smeli reči, da je to religioznost brez Boga. A kljub temu je zopet res, da Bloch nenehno povezuje svoje razmišljanje z bibličnimi teksti in sploh vidi v krščanstvu nekaj, česar dediči so marksisti.

Drugi marksistični mislec, ki je posebej poudarjal navzočnost upanja v marksizmu v svojih delih, je R. Garaudy. Vendar ni ostal tako zvest marksizmu, kakor E. Bloch. Vedno bolj je namreč odkrival upanje in revolucionarnost v krščanstvu, dokler se ni naravnost priznal za kristjana. Naposled pa je pristal v islamu.

Pa tudi naš marksist E. Čimic razvija v tej smeri svojo misel. V knjigi Drama ateizacije beremo: „Toda človek ni tisto, kar je bil, in tudi ne to, kar je, ampak je (če že nekaj je) tisto, kar ni in lahko postane (v smislu človekovih možnosti).“²⁷

Sklepna misel

Marxu je šlo za spremembo sveta, za revolucionarno spremembo, zato je že zaradi tega njegova filozofska misel prežeta z upanjem. Posebej pa včlenjuje njegova filozofija upanje zaradi vizije prihodnosti, ki jo nakazuje. E. Bloch pa je pokazal, kako je isti princip, ki je ena od temeljnih sestavin marksizma, prisoten v vsej resničnosti, posebej pa še v človeški misli in človeški dejavnosti, pa naj gre za katerokoli obdobje človeške zgodovine, za katerokoli stopnjo človeške kulture ali njeno izrazno obliko. Tako je Bloch hkrati dokazal, kako odprta je v resnici marksistična misel, če ni dogmatična, temveč je predvsem metoda za spreminjanje sveta in vizija tega spreminjanja, kako je sposobna za dialog in kako je lahko vedno sveža, vedno privlačna, ker se tako močno dotika človeške

21 E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt (Suhrkamp) 1968, 34.

22 Prav tam.

23 Prim. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1378 sl.

24 Prav tam, 1381.

25 Prim. prav tam, 1384.

26 Nav. J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, Munchen (Kaiser) 1974, 29.

27 E. Čimic, *Drama ateizacije*, Ljubljana (Cankarjeva) 1972, 102.

razsežnosti upanja, preseganja samega sebe in nemirnega iskanja svoje pristne podobe, ustvarjalnosti in sploh revolucionarnosti. Takšna marksistična misel zida mostove med ljudmi z različnimi pogledi na svet in je v službi resničnega humanizma. Zato smo jo dolžni gojiti in poglobljati tudi ob zidanju naše socialistične družbe, v kateri so na delu neverujoči in verujoči, marksisti, kristjani in drugi graditelji novega sveta na temeljih, ki naj bi zagotavljali „svoboden razvoj slehernega kot pogoj za svobodni razvoj vseh“.

Upanje kot razsežnost človeškega bivanja

V času, ki bi ga iz večih razlogov smeli primerjati z „gorečo hišo“, kakršno opisuje B. Brecht v svoji pretresljivi pesnitvi Budova prilika o goreči hiši,²⁸ je najbrž posebej potrebno govoriti o upanju. Mnogi ljudje namreč postajajo danes povsem ravnodušni in brezčutni, čeprav bi najmanj smeli takšni biti. Podobna je, kakor da so obupali nad svojim položajem in ne mislijo več, da bi se moglo karkoli spremeniti. V isto smer obupa pa kažejo tudi pojavi terorizma.

Industrijska revolucija je človeku omogočila, da je energijo živih bitij v veliki meri nadomestil z mehanično energijo pare, nafte, elektrike in atomske sile. To pa je pomenilo tudi spremembo industrijske proizvodnje in organizacije, katere sestavnici sta postala tekmovanje med blagovnimi proizvajalci in izkoriščanje delavca. Izkoriščanju delavca se je kasneje pridružilo izkoriščanje Tretjega sveta nasploh.

Industrijski revoluciji je sledila druga revolucija, ki nadomešča človekovo mišljenje z mišljenjem stroja. Kibernetika, avtomatizacija, računalnik so izrazi, s katerimi označujemo ta pojav. Seveda pa je ta druga revolucija prinesla nove probleme, ki bi jih mogli povzeti z besedo razčlovečenje ali dehumanizacija, pa naj mislimo pri tem na tisto, kar se dogaja zunaj človeka in nanj vpliva v tej smeri, ali mislimo na človekov odziv na okolje, v katerem živi, na njegovo miselnost in uporabo možnosti, ki jih ima na voljo.²⁹ Posebno nevarno je načelo, ki se danes skuša uveljaviti, da je vse, kar je tehnično mogoče, tudi dovoljeno ali celo priporočljivo. Orwellova knjiga 1984 je eno izmed del, ki na to nevarnost resno opozarjajo.³⁰ Spadajo pa sem tudi vsa tista dela, ki kažejo na nevarnost oboroževalne tekme in zastrupljanja okolja. Drugo načelo, ki je s prvim povezano in se danes uveljavlja, je načelo o maksimalni učinkovitosti in proizvodnji, o maksimalni uspešnosti, koristi in maksimalnem dobičku. Obe načeli se s svojimi posledicami skušata prikristi celo v družbene sisteme, ki se sicer upirajo dehumanizaciji in se zavzemajo za humanizacijo človeške družbe. To je razumljivo, če pomislimo na medsebojno povezavo vsega človeštva v današnjem svetu, na pojav planetizacije.

Človeška prihodnost postaja vedno bolj vprašljiva. Na njenem obzorju se kažejo znamenja apokaliptičnih dogodkov. Strah in zaskrbljenost prevzemata tiste, ki o tem razmišljajo, medtem ko se drugi zatekajo v beg pred resničnostjo in se predajajo uživanju mamil ali iščejo rešitve v uporabi nasilja. Krize, ki so se zgrnile na večji del človeštva, naravnost silijo mnoge ljudi k takšnemu obnašanju.

²⁸ Prim. B. Brecht, Gleichnis des Budha von brennendem Haus, v: B. Brecht, Gedichte, Frankfurt na Maini (Suhrkamp) 1981, 664.

²⁹ Prim. E. Fromm, Die Revolution der Hoffnung, Reinbek (Rowohlt) 1980, 38.

³⁰ Prim. G. Orwell, 1984, Ljubljana (Mladinska) 1983.

V knjigi, ki govori o drogah, beremo: „Življenje v družbi pa pripravlja človeku tudi notranje ‚bolečine‘, stiske, tesnobe, bojazni, potrtnost, jezo in še vrsto drugih neprijetnih čustev, ki imajo prvotno gotovo tudi vlogo, da človeka silijo v akcijo, s katero naj bi si našel boljši vzorec prilagoditvi svetu in družbi. Vendar človek na splošno ni tako idealno bitje, da bi mogel uvideti daljnji smisel teh različnih signalov. . . , temveč jih marsikdaj kot nadležne zavrača in jih poskuša potlačiti, zatreti ali vsaj oblažiti. Tu mu je v pomoč droga v svojih neštetih oblikah. . . ”³¹ Tudi praznoverje in sploh nezdrava vernost spadata sem.

Človeku je tedaj **potrebna notranja moč, ki mu jo daje upanje**, da ne išče rešitev iz težav tam, kjer jih ni. Upanje je tisto, kar človeku omogoči, da more videti „daljnji smisel teh različnih signalov, jih modro sprejeti in se pustiti voditi od njih“, kakor je rečeno v omenjeni knjigi o drogah. Upanje je svetla luč, ki more človeku pokazati pot iz slepe ulice, ga spodbuditi k iskanju resnične rešitve.

Kaj je tedaj upanje?

Na vprašanje, kaj je upanje, je težko na kratko odgovoriti. Upanje namreč spada k rasežnostim človeškega bivanja, se pravi, da na poseben način določuje vse bivanje, kolikor je v človeku res navzoče. Zato pravi E. Kant, da mora filozofija odgovoriti na vprašanja: „Kaj moram vedeti, kaj naj delam, kaj smem upati, kaj je človek?“³² Smeli bi tudi reči: „Kaj človek je“, pri tem vprašanju izhajamo iz tistega, kar more upati in kar naj upa, kako se srečuje s seboj pri ureničevanju svojega upanja.“³³ Upanje je **eksistencialna in eksistencialna rasežnost bitja**, ki mu pravimo človek. Zato pravi latinski pregovor: „Dum spiramus speramus“. Ker pa človek od rojstva potuje smrti naproti, ker je njegovo življenje tudi nenehno umiranje, zato bi smeli reči, da je tudi **nenehno pokopavanje upov**, ne samo upanje. Sploh je res, da lahko upanje človeka **tudi zavaja**, zato govorimo včasih o „praznih upih“ in s tem izražamo ambivalenco upanja. Upanje je tedaj smiselno le v **obnebu realno mogočega**, v obnebu resnične obljube, ki je komu dana. A kljub temu ni isto kakor pričakovanje, ker ga na poseben način določuje odprtost za nepredvideno. Vsekakor je treba tudi razlikovati med **transcendentalnim upanjem** ali upanjem kot transcendentalno sestavnico človeške eksistence in **kategorialnim upanjem**. Medtem ko pomeni prvo podzavestno človekovo usmeritev, je drugo zavestno upanje v določeni smeri, z določeno vsebino.

Na splošno lahko rečemo z R. Layem: „Upanje ni afekt, tudi ni čustvo, temveč je človekova temeljna drža v odnosu do prihodnosti, drža, ki zida v tej prihodnosti nova mesta.“³⁴ V upanju je navzoča **želja po nečem in hkrati prepričanje**, da bomo to tudi dosegli, navzoča je v njem **nezadovoljnost s sedanostjo in preseganje sedanosti**. Upanje tako izhaja iz človekovega preseganja samega sebe, iz njegovega nemira, da bi se v polni meri uresničil. Zato spada sem ugotovitev Pascala, da človek sebe brezmejno presega, Avguštinovo nemirno srce in Blochovo spoznanje, da je človekova zavest „pričakovanje, upanje, naravnost v mož-

31 L. Milčinski – M. Tomori – F. Hočevar, Droge v svetu in pri nas, Ljubljana (Delavska enotnost) 1983, 11.

32 Nav. K. – M. Woschitz, Elpis – Hoffnung, Dunaj – Feiburg – Basel (Herder) 1979, 7.

33 Prav tam, 1.

34 R. Lay, Vor uns die Hoffnung, Olten – Freiburg (Walter) 1974, 11.

nost, ki še ni uresničena".³⁵ Upanje je v človekovi odprtosti, zmožnosti, da more nekaj anticipirati in temu pritrjevati. Zato pravi J. Arias, da se pravi upati „verovati v nemogoče, kakor da bi bilo to mogoče že resničnost”.³⁶ Iz tega pa sledi, da sta z upanjem povezana **negotovost in strah**.

Seveda je upanje tem trdnejše, tem pristnejše, čim bolj je povezano z nekom, ki mu lahko zaupamo, čim bolj je prežeto z ljubeznijo in vero v nekoga ali nekaj, kar je na neki način vsaj poosebljeno, čim bolj izhaja iz zavesti občestvene povezave.

Kaj pa ni upanje?

Oglejmo si še, kaj ni upanje. Tako bomo lažje razumeli, kaj je v resnici upanje.

Upanje ni isto, kakor imeti poželenje in želje. V tem primeru bi namreč bili porabniški ljudje ljudje upanja. Vendar ni tako. Res je nasprotno, da je v porabniškem človeku upanje v resnici zamrlo in je prav zaradi tega porabniški človek **suženj stvari**, ki jih uporablja, in je v tem pogledu nenasiten.

Upanje tudi ni, če kdo samo pričakuje in nič ne stori, da bi tisto tudi dosegel. Upanje ne pomeni pasivnosti, temveč aktivnost. Zelo lepo je to izrazil pisatelj F. Kafka v svoji pripovedi „Vor dem Gesetz”.

Resnično upanje pa ni prav tako avanturizem. Kakor pasivnost tako tudi pretirana aktivnost, ki hoče za vsako ceno nekaj izsiliti, kar se ne da izsiliti, ni upanje, temveč obup, ki se v obeh primerih zakriva z drugačnim videzom. V tem je **paradoksnost** upanja, da niti pasivno čakanje niti avanturistično izsiljevanje nečesa, kar ni mogoče. E. Fromm ga zato primerja tigru, ki je na preži in skoči šele takrat, ko je prišel ugoden trenutek.³⁷

Upanje ni povezano s čisto utopijo, temveč le s konkretno, realno utopijo, se pravi, da se ne druži z utopijo, ki se ne ozira na realne možnosti in ji sploh ni do tega, da bi poskušala kakorkoli utemeljevati upravičenost in možnost tistega, kar nakazuje, temveč se veže le z utopijo, ki se ozira na realne možnosti in realna spoznanja.

Upanje ni življenjska filozofija smrti, kakor jo je npr. zagovarjal fašizem, temveč je **filozofija življenja.** Zato je razumljivo, da je navzoče predvsem v miselnosti in ravnanju mladine in sploh pristnega, zdravega človeka. V knjigi „Upanje” francoskega pisatelja Malrauxa beremo, da je general Millan Astray, ustanovitelj Legije v svojem govoru proti Kataloncem in Baskom govoril: „Fašizem, ki vrača Španiji zdravje, jih bo že znal izkoreniniti: zarezal bo v živo meso, kot to počne kirurg, odločno, brez lastnega sentimentalizma.” V dvorani pa se je tedaj oglasil bojni krik Legije: „Žive! smrt!” Miguel de Unamuno pa je med drugim odgovoril generalu: „Kar se tiče grozovitosti rdečih, o katerih nam stalno polnijo ušesa, vam povem tole: zadnja od njihovih bojovnic, pa naj bo, kot pravite tudi prostitutka, je v trenutku, ko se bori s puško v roki za cilj, ki si ga je izbrala, daleč manj nevredna s stališča duha kot vse te ženske, ki sem jih včeraj videl, ko so odhajale tu s pojedine, razgaljene, v dragocenih oblekah in cvetju, in šle gledat, kako streljajo marksiste. . . Dalje: slišal sem pravkar nagnusen in brezsmiseln

³⁵ Prim. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt na Maini (Suhrkamp) 1969, 5.

³⁶ Prim. J. Arias, *Gesten der Hoffnung*, Gradec – Dunaj – Köln (Styria) 1976, 189.

³⁷ Prim. E. Fromm, n.d., 18.

krik: Živela smrt! jaz, ki sem vse življenje koval paradokse, ki so tolikanj dražili tiste, ki jih niso razumeli, vam moram reči kot ekspert, da je ta vaš paradoks barbarski in se mi globoko upira..."³⁸

Upanja ni tam, kjer se uveljavlja antihumanizem v različnih oblikah, temveč je lahko le tam, kjer smemo upravičeno govoriti o humanizmu in vsem, kar je z njim nujno povezano, kjer smemo govoriti tudi o resničnem prizadevanju za humanizem pa tudi za osvobajanje človeka, za njegove osnovne pravice, kjer gre za resnično revolucijo v službi osvobajanja zaslužjenega človeka, za revolucijo ljubezni, ki včlenjuje tudi nasilje iz ljubezni. Tudi v tem je paradoksnost upanja.

Podoba človeka upanja

Človek je v svojem najglobljem bistvu **popotnik**. G. Marcel je dal knjigi, v kateri je govor o upanju kot razsežnosti človeškega bivanja, naslov *Homo viator*.³⁹ Že F. Nietzsche pa je zapisal: „Veličina človeka je v tem, da je most in ne cilj: na njem je mogoče ljubiti to, da je prehod in ne zahod.“⁴⁰ To pomeni, da je človek **načrt, projekt**, da je **naloga**, se pravi, da še ni tisto, kar naj bi bil, da je **le na poti k temu cilju**. E. Bloch zato pove: „Človek je v svetu, ki ga obdaja, naloga, ogromen rezervoar prihodnosti, ki jo je treba ustvariti.“⁴¹ Podobno se izraža R. Garaudy: „Prihodnost je sveženj načrtov, možnosti, upanja, svobode, naj še izbiramo med možnostmi ali ustvarjamo druge.“⁴²

Človek je bitje, ki **vedno išče in se sprašuje**, ki se nikoli ne umiri, ki ustvarja, ki ne more biti zadovoljen s tistim, kar je **trenutno dosegel in kar trenutno je**. Hoče biti tisto, kar še ni. Človek je bitje zavestno evolucije in revolucije, zato ni ujet v sedanost in preteklost, temveč sega v prihodnost in živi iz nje. V knjigi Jonatan Livingston Galeb, ki na svoj način govori o človeku upanja, beremo, kako je starešina govoril Jonatanu Galebu: „Začel se boš dotikati neba, Jonatan, tisti trenutek, ko boš dosegel popolno hitrost. In to ne pomeni leteti dva tisoč kilometrov na uro, ali milijon, ali leteti s hitrostjo svetlobe. Vsako število je namreč meja, popolnost pa nima je. Popolna hitrost, moj sin, je to, da si tam.“⁴³

Človek upanja se da **voditi brezmejnemu preseganju vsega**, kar doseže in kar je. Zato je plod upanja človeška zgodovina, kultura v najširšem pomenu. Na svoji življenjski poti, ki je pot preseganja, se človek upanja ne ustavi pred nobeno nepremegljivo oviro. A kljub temu upanje usposablja človeka tudi za **čakanje**, da, za **potrpežljivost**, kolikor človek zazna svojo nemoč, da bi lahko takoj premagal oviro, s katero se je srečal na svoji življenjski poti.

Človek upanja je človek **poguma**, poguma za neposlušnost, za nekonvencionalnost, neetabliranost, za iskanje vedno novih alternativ. Zanj je značilna mladost, da se tako izrazim, ustvarjalnost in zanos sta njegovi posebnosti.

38 Nav. A. Capuder, Zunanje in notranje Kihotstvo Miguela de Unamuna, v: M. de Unamuno, Tragično občutje življenja, Ljubljana, (Slovenska matica) 1983, 33 – 34.

39 Prim. G. Marcel, *Homo viator*, Paris (E. Montaigne) 1944.

40 F. Nietzsche, Tako je dejal Zaratustra, Ljubljana (Slovenska Matica) 1974, 16.

41 E. Bloch, n.d., 135.

42 R. Garaudy, Človekova beseda, Celje (Mohorjeva) 1977, 93.

43 R. Bach, Jonatan Livingston Galeb, Ljubljana (Mladinska) 1976, 56.

Vse to velja v neki meri za človeka sploh, zato je **človek bolj ali manj bitje upanja**. Vendar pa se lahko zgodi, da človek tudi preneha biti predvsem ali sploh bitje upanja. V takih primerih moremo reči, **da mu je zmanjkalo potrebne duševne moči**, ki bi ga usposabljala, da bi se upiral praznemu optimizmu in strahu, da bi jemal življenje, kakšno pač je, in da bi ga bil pripravljen tudi spreminjati, napraviti bolj človeško, bolj polno, bolj človeka vredno. In tako prihaja do pojavov, kakršni so: „resignirani“ optimizem, trdosrčnost, destruktivnost, nasilje, napadalnost, terorizem, izključevalnost, fanatizem, dogmatizem itn. Včasih je z lahkoto mogoče odkriti pomanjkanje upanja, včasih pa je to pomanjkanje močno zakrito človeškemu spoznanju.

Smisel življenja in upanje

Smisel človekovega življenja je uresničevanje samega sebe, vendar ne v smislu individualizma ali kolektivismu, temveč v smislu **celotne in celostne človekove biti**. Človek se more uresničiti kot oseba, se pravi kot individuum, kot družbeno bitje, bitje v svetu in presežno bitje, pa naj mislimo pri tem na imanentno transcendo ali na transcendentno transcendo. V. E. Frankl pravi: „Samo tako, da se žrtvujemo za svet in naloge ter zahteve, ki prihajajo iz njega v naše življenje, samo tako, da nam gre za svet in predmete, ne pa za nas same ali naše potrebe, samo tako, da spolnujemo naloge in zahteve, uresničujemo smisel in vrednote, samo tako izpolnimo in uresničimo sebe.“⁴⁴ Smisel življenja je tedaj v tem, **da v vsaki situaciji odkrijemo svojo dolžnost**, svojo nalogo, ki jo moramo izvršiti, in potem to tudi storimo, kar spoznamo za svojo nalogo. Smisel življenja odkrijemo, **če gremo iz sebe** in prisluhnemo sočloveku, svetu in tistemu, **kar spoznamo za vrednoto**. Le tako namreč lahko rečemo, da vemo, zakaj živimo. Odkrivanje smisla življenja je **najtesneje povezano z življenjem iz upanja**, kakor smo ga skušali opisati. Zato izjavlja isti psihiater V. E. Frankl: „Nauk, ki sem ga dobil s seboj iz Auschwitzta in Dachaua, ni bil na zadnjem mestu, da so namreč tisti bili še najbolj sposobni celo takšne mejne situacije preživeti, tisti, pravim jaz, ki so bili usmerjeni v prihodnost, na neko nalogo, ki jih je čakala, na smisel, ki so ga hoteli uresničiti.“⁴⁵ Kdor obupava ali je malodušen, bo težko odkril smisel življenja, saj je izpolnitev neke naloge skoraj vedno združena s težavami, ki jih je treba premagati, ki skriva v sebi marsikaj nepredvidenega.

Poleg težavnega vprašanja trpljenja in zla v različnih oblikah pomeni poseben problem v tej zvezi **smrt**. Končno pride smrt, ki večkrat na krut način podre človekove upe in postavi pod vprašaj smisel človeškega življenja. Mislim, da se mora človek glede na smrt **odpovedati individualizmu** in skušati resnično živeti celostno življenje, ki je tudi življenje iz človeštva in zanj, iz sveta in zanj, ki je tudi nenehno umiranje, da se more nadaljevati življenje. Življenje iz ljubezni je tisto, ki človeku zagotavlja, da se ne bo povrnil v nič. Kako naj bi se njegovo življenje nadaljevalo, je potem v resnici drugotno vprašanje. Kolikor človek presega sebe se transcendirata, toliko prehaja v novo življenje, ki ne bo prenehalo, čeprav ne moremo reči, na kakšne načine se bo nadaljevalo. Le nekatere kazalce je mogoče zaznati, ki nam kažejo v smer prihodnosti. Upamo in tipamo, nič več, a kako, ne vemo. R. Garaudy pravi: „Vsaktero mojih osvoba-

44 V. E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. Freiburg – Basel – Dunaj (Herder) 1973, 75.

45 Prav tam, 21.

jajočih in ustvarjalnih dejanj vsebuje postulat Vstajenja.”⁴⁶ In J. Arias pove: „Upanje izvojuje svojo zmago šele s smrtjo.”⁴⁷ Dovolj je upanje, da človek tudi ob srečanju s smrtjo, ob pričakovanju smrti, ne postane malodušen, da ne obupa in ne neha iskati smisla življenja, ne neha odgovorno živeti. Marx pravi: „Zdi se, da je smrt kot trda zmaga rodu nad določenim individuum v protislovju z njuno enotnostjo, toda določeni individuum je samo določeno generično bitje in kot tak je umrljiv.”⁴⁸ Kako podobno je to bibličnemu „pšeničnemu zrnu, ki mora umreti, da iz njega vzklije življenje”. In vendar je vse to hudo nejasno, skrivnostno, čeprav prežeto z upanjem. **Tudi smrt ne more zlomiti človeškega upanja, to pa vsekakor lahko razberemo iz teh besed.** In prav tako ne more smrt zatreti njegove vere v smisel življenja. Z nasprotnimi pogledi se človek težko sprijazni, če se sploh kdaj povsem sprijazni z njimi.

Upanje in življenjski nazor

Čim bolj se človek v življenju da voditi upanju, tem bolj se to pokaže tudi v njegovih pogledih na svet in življenje pa prav tako v njegovi praksi. Njegovi pogledi preprosto ne morejo biti takšni, da bi nasprotovali njegovi usmerjenosti v prihodnost in upanju, ki to usmerjenost spremlja in ji daje poseben zagon. **Upanje oblikuje človekove poglede tudi iz podzavesti,** se pravi, da ga ne oblikuje samo kategorialno, temveč prav tako transcendentalno upanje, morda to zadnje še posebej. Seveda pa z druge strani človekov življenjski nazor enako vpliva na človekovo usmeritev v smeri prihodnosti, v smeri upanja.

Tako bi smeli reči, da so življenjski nazori, ki so na poseben način prežeti z upanjem, in drugi, ki so bolj ali manj nasprotni upanju, nasprotni življenju iz upanja.

Življenjski nazor, ki mu gre za **celotno podobo človeka,** ki upošteva čimbolj vse razsežnosti človeškega bivanja, ki ne zanemarija človekove transcendence, pa naj je samo imanentna ali tudi transcendentna, je nujno prežet z upanjem in usmerjenostjo v prihodnost.

Podobno velja za nazore, ki vsebujejo **revolucionarno jedro,** ki jim gre za vsestransko osvobajanje človeka in njegovo polno uresničenje. Tudi ti nazori so usmerjeni v prihodnost in jih navdihuje upanje in vse, kar je z njim povezano.

Sem spadajo dalje sploh **vsi resnično humanistični nazori,** ki seveda pojmujejo humanizem kot nekaj, kar lahko samo nastaja, za kar si mora človek nenehno prizadevati.

Naposled spadajo sem pogledi na svet in življenje, **ki imajo za svoj cilj „realno” ali „konkretno” utopijo,** kamor je usmerjen konec koncev življenjski zagon, ki ga ti pogledi navdihujejo.

Tako je razvidno že iz teh nekaj misli, da sta z upanjem povezana **predvsem dva nazora,** ki sta nam še posebej znana, in to sta krščanstvo in marksizem. Zato tudi ni čudno, da srečamo prav v okviru teh dveh nazorov mislece, ki so se posebej posvetili upanju in na tej osnovi razvili svoje filozofske in teološke poglede. Naj omenim samo **E. Blocha** in **J. Moltmanna.**

⁴⁶ R. Garaudy, n.d., 143.

⁴⁷ J. Arias, n.d., 187.

⁴⁸ K. Marx, Kritika nacionalne ekonomije, v: K. Marx – Fr. Engels, Izbrana dela I, Ljubljana (Cankarjeva) 1969, 336.

Fenomen Wojtyła

/ Papežev dinamični konservativizem/

Adalbert Krims

V pičlih šestih letih službovanja je papež Janez Pavel II. na več kot 20 potovanjih po tujini obiskal tretjino vseh dežel sveta. Noben papež pred njim ni mogel mobilizirati toliko ljudi – na cestah in pred televizijskimi aparati. Pri tem to, kar pravi, ni niti novo niti posebno vznemirljivo. Več sto pridig in nagovorov, ki jih je imel Janez Pavel na svojih dosedanjih potovanjih po tujini, kaže pravzaprav zelo omejen repertoar tem, ki se večidel pogosto ponavlja in v katerem v bistvu zastopa tradicionalna stališča katoliške cerkve v vprašanih morale (predvsem seksualne morale), cerkvene discipline in katoliškega socialnega nauka. Tendencia njegovih govorov – tako v teoloških kot tudi v družbenopolitičnih vprašanjih – nikakor ni usmerjena k nadaljnemu razvijanju reformnih nastavkov drugega vatikanskega koncila, temveč k utrjevanju dozdevno neomajnih pozicij cerkvenih učiteljev.

Tu je torej mogoče ugotoviti prvo (navidezno) protislovje v delovanju – ali bolje v učinkovanju – papeža Wojtyła: med moderno, privlačno in javno učinkovito formo njegovega nastopanja ter tradicionalnimi, nesenzacionalnimi vsebinami njegovega oznanila. Kako pojasniti to protislovje? Eden od ključev je gotovo v neki posebni „karizmi“ tega papeža, ki jo krepi še izredno velik interes medijev (predvsem televizije) za njegovo osebnost. Janez Pavel zna prevzeti človeške množice in čustveno nagovoriti tudi ljudi, ki racionalno ne soglašajo z njim. Z določenimi gestami (denimo s poljubljanjem otrok, z uporabo nekaterih besed iz jezika dežele, v kateri je, z omenjanjem določenih epizod iz lastnega življenja – da je bil recimo sam delavec – itd.) zna vzpostaviti neposreden odnos med sabo in vsakokratno publiko. To pomeni, da je njegov uspeh določen v prvi vrsti z njegovo osebnostjo in ne z vsebino njegovih pridig. To je nekako osebna plat, ki pomaga pojasniti omenjeno protislovje.

Vendar je ob tem še družbenopolitična plat. Nekatere sredi sedemdesetih let je našo družbo zajela globoka kriza, ki ni določena samo ekonomsko, ampak se izraža tudi kot kriza vrednot in smisla, kot strah pred prihodnostjo itd. S tem je tesno povezan „obrat“ k neokonservativizmu na različnih družbenih področjih – od gospodarstva preko politike, kulture, tja do cerkve. V takšnih časih je nasploh mogoče ugotoviti težnjo k „močnim mozem“, tja do kulta vodje. In prav tu vidi denimo jugoslovanski katoliški škof Vekoslav Grmič nastavek za pojasnitev „fenomena Wojtyła“: „Ljudje, ki preprosto ne morejo rešiti problemov današnjega časa, potrebujejo oporo, voditelja, ki jim odvzame občutek da je še kaj problematičnega, da je treba še kaj rešiti – in to osebo najdejo v papežu.“ Podobno argumentira poljski filozof religije Hubertus Mynarek: „Wojtyła predstavlja natanko tisti tip konservativnega duhovnika, ki so ga ljudje iskali. Konservativizem Pavla VI. je prinesel slabe izkušnje. To je bil skeptični konservativizem, ki zlasti v zahodnem svetu ni več učinkoval spodbudno. Torej je preostal samo še ta mož iz Poljske. Samo na Poljskem še obstaja katolicizem, ki je v smislu doktrine, torej v smislu vladajočega nauka, skrajno konservativen in obenem živ in vitalen. Tu se najdejo moške, ki so pripravljeni zastopati staro doktrino z novo, entuziastično energijo. Menim, da je preprosto tako, da za mnoge bojazni, za mnoge vznemirljive izgube smisla ravno med manj prosvetljenim prebivalstvom tovarne sanj a la Hollywood s svojo produkcijo ne zadostujejo več. Tu naj bi vskočil Wojtyła. Ravno katoliški pehota uteleša odgovor na življenjske bojazni. Papež je simbolična figura nove vsesplošne konservativne ofenzive. Papež je že onemelim konservativnim politikom pokazal, da je konservativno politiko spet mogoče narediti moderno in mondano.“

Janez Pavel II. je s koncilskimi reformami in postkoncilskim pluralizmom negotovim temeljnim katoliškim slojem spet dal trdno oporo in jasno usmeritev. To je denimo posredno potrdil tudi organizator papeževega obiska v Avstriji septembra 1983, pomožni škof Helmut Kratzl, ko je velika zborovanja ob papežu označil kot „demonstracijo molčeče večine v cerkvi“. Na to meri tudi slog papeških potovanj: cilj ni razpravljanje o odprtih ali kontroverznih vprašanih in predstavitev cerkvenega pluralizma, temveč afirmativno soglasje prek množičnih oznanil, katerih edino stičišče je papež.

Obstaja pa še eno protislovje, ki je za tega papeža tipično. Tako kakor še noben papež pred njim se Janez Pavel II. izreka proti politični funkciji cerkve – predvsem klera – in vendar je eden od najbolj političnih papežev našega stoletja. To protislovje se zapleta še s tem, da ima njegova „prepoved politike“ v različnih predelih sveta očitno različno veljavo. Medtem ko predvsem v Latinski Ameriki nastopa proti „teologiji osvoboditve“ in obsoja angažiranje duhovnikov in redovnikov v političnih gibanjih, je na Poljskem čisto odkrito podprl neodvisno sindikalno gibanje Solidarnost in hrabil poljsko cerkev v njeni gotovo ne politični angažiranosti.

Za papeža samega tu vsekakor ni nobenega protislovja. Za zgodovino je po njegovem značilen „boj med silami dobrega in zlega“ (nagovor ob splošni avdienci 19. 5. 1982) in zato podpiranje „dobrega“ ni vprašanje politike, temveč morale in vere. Kaj to pomeni za sedanost, je Janez Pavel jasno izrazil na pravkar citirani splošni avdienci: „Grožnja zlih sil izvira zlasti iz v našem stoletju razširjenih zmot, ki se opirajo na zanikanje Boga in stremijo za tem, da bi človeštvo popolnoma iztrgale Bogu.“ In v govoru ob otvoritvi tretjega občnega zbora latinskoameriške škofovske konference 28. 1. 1979 v Pueblu je papež poudaril, da je vzrok „poteptanih človeških vrednot“ v „ateističnem humanizmu“, ki je človeka „izpostavil najhujšemu ponižanju same njegove biti“.

Če poteka zgodovina kot „boj med dobrim in zlim“ in uteleša „zlo“ v današnjem svetu ateizem, je protislovje med stališčem papeža do Latinske Amerike in do Poljske pojasnjeno. Kajti v Latinski Ameriki se vlade vsaj izjavljajo za krščanstvo, medtem ko so med njihovimi nasprotniki tudi ateisti. In ljudska cerkev, ki je prav tako v opoziciji, je za papeža že pod prevelikim vplivom marksizma in je razen tega pogosto v konfliktih s hierarhijo. Na Poljskem vidi nasprotno ateistično diktaturo, ki ji s škofi složno katoliško občestvo nasprotuje. Zato do Poljske ne more imeti nedvoumnega stališča samo zaradi svojega fizičnega izvora, temveč zaradi svoje predstave o svetu in cerkvi, medtem ko mu to denimo ob Latinski Ameriki ni mogoče.

Enostransko opredelitev papeževe politične podobe sveta na vprašanje ateizma kakor tudi njegov pogled na družbenopolitično realnost Vzhodne Evrope potrjuje tudi več verodostojnih prič, ki so poročale o zasebnih avdiencah pri Janezu Pavlu. Tako je denimo kolumbijski Nobelov nagrajenec za literaturo Gabriel Garcia Marquez ugotovil „določeno pogojnost njegovega mišljenja“, „zaradi katere je nemogoče, da bi razumel položaj v kateremkoli predelu sveta, če se ne nanaša na Vzhodno Evropo“. (Proceso, Mexico, 7. 3. 1983). Predsednik čilske krščanskodemokratske stranke Gabriel Valdes je s svojo zasebno avdienco pri papežu konec aprila 1981, na kateri mu je hotel poročati o socialnem položaju in človečanskih pravicah v Čilu, opisal takole: „Takoj na začetku sem opazil, da papež ni hotel poslušati, kar sem pripovedoval. Sklenil je roke in hotel prekiniti avdienco. Vendar sem govoril naprej. Po osmih minutah je avdienco končal. Z izraza na njegovem obrazu sem lahko prebral, da takšnih informacij noče sprejemati.“ (Citirano po Adalbert Krims, Wojtyła – Programm und Politik des Papstes, Köln 1982, 89.). In jugoslovanski škof Vekoslav Grmič je povedal: „Pri papežu sem bil februarja 1979. Že takrat sem videl, da imava, kar zadeva odnos do socializma povsem različne nazore in se preprosto ne moreva razumeti.“ (Intervju s škofom Grmičem v Kritisches Christentum, Dunaj, december 1981.)

Iz zornega kota tega načina mišljenja postane razumljiv tudi posebno agresiven nastop papeža v Nikaragvi marca 1983. Po njegovem nastaja tu nova marksistično ateistična diktatura, ki ji nasprotuje uradna cerkev z nadškofom Obandom y Bravom na čelu. Glavni namen njegovega potovanja je bil zato podpreti Obanda in obsoditi tako politično kot cerkveno nepokornega „duhovnika-ministra“, kakor tudi prosandinistično ljudsko cerkev.

Toda tudi skozi njegova druga potovanja – predvsem v tretji svet – se kakor vodilni motiv vleče svarilo pred ateizmom in marksizmom (največkrat označenima kot „tuji ideologiji“). Tudi če – kakor denimo v Braziliji ali na Filipinih – kritizira pričujoče socialne neprilike in nepravilnosti, sledi temu takoj opozorilo, da „razredni boj ne more ustvariti pravičnosti“, da „nasilje nikoli ne more biti sredstvo za reševanje socialnih konfliktov“, da „krščansko osvobajanje“ nikoli ne uporablja „marksistične prakse ali analize“ itd.

Janez Pavel II. bo v cerkveno zgodovino gotovo prišel kot nenavaden papež. Noben papež pred njim ni prepotoval toliko kilometrov in neposredno ali posredno (prek množičnih medijev) dosegel toliko ljudi. Po drugi strani je – vsaj kar zadeva vrhovno cerkveno vodstvo – dokončal „obrat“ od reformne epohe koncilskega in pokoncilskega časa k novemu konservativizmu katoliške cerkve. Za razliko od prejšnjih konservativnih papežev pa uteleša Janez Pavel II. dinamičen, ofenziven konservativizem, ki se ne vrača iz sveta na cerkveno področje, ampak nasprotno misionarsko, celo bojovito nastopa navzven. Ali mu bo uspelo

dejansko zgrabiti divergentne tokove znotraj svetovne katoliške cerkve in jih spraviti na svojo generalno linijo, je kljub njegovim karizmatičnim voditeljskim sposobnostim dvomljivo. Verjetno tudi Janez Pavel II. ne bo mogel ponovno vzpostaviti stanja „Roma locuta, causa finita“ (Rim je spregovoril in pravda je končana).

Prevedla Mojca Dobnikar

Pastoralna potovanja kot sredstvo politike

/ Wojtyłova potovanja 1979/1982 /

Adalbert Krims

Papeže povojnega časa so pogosto označevali po kakšni posebnosti njihove osebe ali uradovanja: Pij XII. je veljal za „strogega“, Janez XXIII. za „prijaznega“, Pavel VI. za „trpečega“ ali tudi „omahljivega“, Janez Pavel I., katerega nenadna in nepričakovana smrt po samo 33 dneh uradovanja je še vedno povod raznih špekulacij, je prišel v zgodovino kot „smehljajoči se papež“. Če naj bi Janeza Pavla II. poimenovali po najbolj očitni značilnosti njegovega uradovanja, potem je on zagotovo „potujoči papež“. 16. oktobra t.l. je papež Wojtyła praznoval peti jubilej svojega službovanja. Do tedaj je napravil več kot 20 potovanj v okroglo 40 dežel Evrope, Amerike, Afrike, Azije in Oceanije. Noben prejšnji papež ni potoval niti približno tako daleč kot Janez Pavel II.

Po razpustitvi cerkvene države 1870 90 let ni noben papež zapustil Rima – kot protest proti sramoti, ki jo je sveti stolici naredila meščanska revolucija v Italiji. Šele Janez XXIII., katerega izrecni namen je bil odpreti vrata in okna katoliške cerkve modernemu svetu, je po skoraj enem stoletju zapustil kujalni kottiček rimskih papežev, ki so si ga izbrali sami.

Doba papeških potovanj okoli sveta se je začela šele s Pavlom VI., ki je med drugim obiskal Izrael, Indijo, ZDA, Portugalsko, Turčijo, Kolumbijo, Ugando in Filipine. Karol Wojtyła torej ni prvi papež, ki je tvegäl na tuje, ampak je prvi, ki prav živi od teh apostolskih potovanj, kot ugotavlja münsterski teolog in sociolog Horst Hormann v svoji knjigi "Wojtyła. Sveti norec".

Janez Pavel II. svoja potovanja vedno označuje kot „pastoralna“, t.j. kot sredstvo dušnega pastirstva. Na njih hoče osebno spoznati krščanske skupnosti v raznih delih sveta in jih okrepiti v veri. Vendar je vprašljivo, ali je slog papeških potovanj dejansko združljiv z deklariranim pastoralnim smotrom. Papež

ima razen s škofi direkten stik samo z vsakokratnim političnim vodstvom – in še s temi samo v okviru ceremoniala, običajnega za državniške obiske. Verniki predstavljajo pri obiskih pravzaprav samo kuliso, pred katero poteka uporabno insceniran show-program, kjer je tudi stiskanje rok in poljubljanje otrok za načrtovano (prav tako kot obredni poljub betonske vzletne steze letališča v glavnem mestu vsake dežele). Tudi zgoščen program, ki pogosto predvideva le nekaj ur za vso deželo z več milijoni katoličanov, „naglemu očetu“ komaj dopušča priložnost dobiti resničen vtis o deželi in ljudeh, ali ukvarjati se s pastoralnimi problemi dežele gostiteljice.

Vsebinski in logistični osnutek potovanj je že prej v Vatikanu skrbno pripravljen (s sodelovanjem vsakokratnega apostolskega nuncija in zastopnikov nacionalne škofovske konference) in se potem v realnosti samo še odvija. Da potem obiski vendarle delujejo živo, včasih celo spontano, se je treba zahvaliti igralski nadarjenosti Karla Wojtyły, ki zna prej naštudirane formalne in vsebinske vloge igrati prepričljivo, medijem primerno in učinkujoče za množice.

Več sto pridig in govorov, ki jih je Janez Pavel imel na svojih dosedanjih potovanjih v tujino, kaže pravzaprav na zelo omejen repertoar tém, ki se večinoma pogosto pojavljajo. Kljub temu papežu uspeva pri poslušalcih zbuditi vtis, da govori konkretno zanje in da je temo izbral in obdelal specialno zanje. Učinek njegovih govorov na poslušalce pa je pripisovati manj vsebini, ki največkrat nudi malo novega, temveč bolj delovanju njegove osebnosti in njegovega nastopa na ljudske množice kot tudi na medije.

Na tem papeževem uspehu je naposled zgrajen celoten koncept njegovih „pastoralnih“ potovanj. In četudi svoje pridige in govore pripravlja v Rimu in nima realnost v prepotovanih deželah pravzaprav nobenega vpliva na njihovo vsebino (komaj je najti primere, da bi na osnovi vtisov nekega potovanja spremenil svoje tekste), je vendarle javni odmev na njegova potovanja neprimerno večji kot na izjave, ki jih daje iz Rima. Dejstvo, da je vpliv v skoraj vseh delih sveta bistveno večji, kot je bil vpliv njegovih predhodnikov, je nenazadnje gotovo pripisati njegovi živahni potovalni dejavnosti in trgovanju z le-to preko medijev (predvsem TV). Način, kako Janez Pavel izpelje svoja potovanja v tujino, je sicer glede na navidezni smoter dušnega pastirstva gotovo neprimeren, je pa po vsej priliki učinkoviti instrument ne samo cerkvene, ampak tudi zunanje in družbene politike.

Če je npr. papež v centralni Ameriki odklonil roko duhovniku – ministru Ernestu Cardenalu, nekaj dni pozneje pa jo je stisnil Romerovemu morilcu D'Abuissonu v El-Salvadorju ali diktatorju Riosu Monttu v Guatemali, potem pri tem gotovo ni šlo za dejanje dušnega pastirstva, ampak za poteze, ki naj bi imele tudi politično obeležje. Tudi obsodba „ljudske cerkve“ v Nikaragui, ki stoji na strani sandinistične revolucije, in istočasna podpora nadškofu v Managui, ki pripada voditeljem protisandinistične opozicije, ne more biti vrednotena kot zgolj znotrajcerkvena papeževa izjava. Taki primeri se domala poljubno nadaljujejo. Četudi se je papež vedno znova skliceval na čisto verski in pastoralni značaj svojih potovanj, se ne smemo čuditi, da so njegove izjave vedno interpretirali politično.

Že samo zaradi izčrpnih medijskih poročil papeška potovanja že zdavnaj niso več samo znotrajcerkveni dogodki, ampak se odvijajo v pravem pomenu besede pred očmi svetovne javnosti in so s tem vedno tudi že politični dogodki. Danes

*Op. prev.: besedna igra; nem. heilig – svet, eilig – nagel; der heilige Vater (sveti oče) – der eilige Vater (nagli oče)

ni na svetu nobenega državnika – vključno s filmskim igralcem – predsednikom Reganom – čigar državniški obiski bi imeli podoben medijski odmev kot obiski šefa najmanjše države sveta.

Za rezultat njegove potovalne dejavnosti gotovo lahko velja ta, da je papežu uspelo v znatni meri spet povrniti zanimanje javnosti za cerkev; in to v obdobju, v katerem je cerkev zaradi procesa sekularizacije vedno bolj potisnjena na rob družbe. Vsekakor moramo tu pripomniti, da se ti interesi mnogo bolj koncentrirajo na papežovo osebo kot na institucijo cerkve ali na vero, ki jo ta zastopa.

Ravno na to točko se v zadnjih letih nanaša znotrajcerkvena kritika. „Duhovni oče“ Katoliške akcije Avstrije, Ferdinand Klostermann, je že v svoji knjigi Papež z vzhoda (l. 1980) svaril pred tem, da se lahko „čšačenje papeža izrodi v evangeliju napsrotujoč „kult papeža“. Na podoben način se je izrazil zahodnonemški katoliški časnikar Hans Conrad Zander, ki se je spoprijel tudi s posebno vlogo masovnim medijev v odnosu do čšačenja papeža: „Kakšni pravzaprav so sploh ljudje, ki ustvarjajo tako neosnovan, k ničemur obvezujoč kult osebnosti? Dejstvo je, da noben poklic ni tako sekulariziran, tako tuj religiji kot novinarstvo.

... Nikjer tako malo ne sprašujejo po pobožnosti kot pri nas. Če je med dvajsetimi novinarji eden, ki si dela skrbi zaradi religije, potem je to veliko. Kot veren katoličan, govorim iz izkušnje, se potikaš po nemških radijskih in novinarskih hišah kot kamela po puščavi. Zato sem prepričan, da ima histerični kult papeža, ki ga v tej puščavi uprizarjajo, prav tako malo skupnega s katoliško vero kot fata morgana z jezerom Genezaret. To je celo čisto nasprotje. Simptom nevere je. In sicer težek bolezenski simptom.“ Zander pride potem do sklepa: „Teološko rečeno: praznovorni kult Karla Wojtyle v masovnih medijih je jasen primer „oboževanja papeža“. Temu se po nemško reče „čšačenje papeža namesto boga“. Gre za greh proti prvi zapovedi.“

Četudi lahko Zanderjeva formulacija zveni nekoliko pretirano, zelo prodorno opozarja na problem, ki je povezan s preglašanjem papeštva v katoliški cerkvi vobče in z Wojtylovim pontifikatom posebej. Celo konservativni teolog Hans Urs von Balthasar, ki ga je Janez Pavel II. javno pohvalil kot „enega največjih sodobnih teologov“, je že pred leti govoril o „Oboževanju papeža“, ki „službovanje postavlja pred cerkev.“ Kritike uradovanja sedanjega papeža in predvsem sloga njegovih „pastoralnih potovanj“ zatorej ne moremo enostavno odpraviti kot „antiklerikalizem“ ali celo kot „sovraštvo do cerkve“, ampak je to samo-umevna pravica, celo legitimna naloga zrelih kristjanov.

Ravno zaradi nenavadne moči izžarevanja, učinka na množice, ki ga ima ta papež, moramo tu sprožiti tudi vprašanje o njegovih vsebinskih predstavitvah. In čisto konkretno se moramo tudi vprašati, komu je koristilo njegovih 20 dosedanjih potovanj v tujino. V okviru te serije bomo poskusili s pomočjo izbranih papeževih potovanj natančneje osvetliti njihov vsebinski koncept.

Mehiški bojni pohod

Že tri mesece po svojem uradnem nastopu je moral papež Janez Pavel II. prestatii svojo prvo težko preizkušnjo. Cilj potovanja je bila Mehika, kjer naj bi 28. januarja 1979 prevzel otvoritev tretjega plenuma latinskoameriške škofovske konference (CELAM III). Latinskoameriška cerkev, ki je od časov španskega zavojevanja v 16. stoletju vedno stala ob strani oblastnikov, je na škofovskem zboru v kolumbijskem Medellinu 1968 izvršila zgodovinski preobrat. Tako se je

npr. v zaključnem dokumentu glasilo: „Vero v Jezusa Kristusa mora cerkev danes potrjevati s prepričljivo solidarnostjo do revnih. To pa pomeni: hočemo si prisvojiti njihove probleme in boje ter govoriti zanje. Naša vera se mora konkretizirati z ožigosanjem nepravčnosti in zatiranja ter z bojem proti neznosnim življenjskim pogojem.”

Ni čudno, da so bile medellinske izjave konservativnim cerkvenim krogom trn v peti. Od samega začetka je bil njihov cilj, da bi na novem plenumu latinskoameriškega škofovskega kolegija dokument revidirali. Tako je potekal CELAM III v mehiškem industrijskem mestu Puebla v znamenju konfrontacije med konservativnim in naprednim krilom latinskoameriške cerkve. Z napetostjo so pričakovali, kakšen odnos bo do tega spora imel novoizvoljeni papež.

Že na dan otvoritve škofovske konference je Janez Pavel II. pridigal duhovnikom in redovnikom o Marijini božji poti v Guadalupu. Svaril je pred „opozicijsko držo” in „družbenopolitičnim radikalizmom” in nato dejal: „Bodite duhovniki in redovniki, ne socialni ali politični voditelji ali funkcionarji kake svetovne sile. Zatorej ponavljam: „Ne domišljajte si, da služimo evangeliju, če poskušamo našo duhovniško karizmo zvedeniti s pretiranim zanimanjem za obširno področje posvetnih problemov.”

S tem je papež že nakazal osnovno smer svojega otvoritvenega govora v Puebli. Potem je pred škofi obsodil „neke nove interpretacije evangelija”, ki „povzročajo zmešnjavo”. Tako je „v protislovju z vero cerkve” misliti, „da se je Jezus politično udejeval, se boril proti rimskemu gospostvu in oblastnikom in bil celo vpleten v razredni boj.” Če pomislimo, da gre cerkvi vendar za Jezusovo nasledstvo, nam postane jasno, kaj je s tem mislil papež glede na prihodnost latinskoameriške cerkve: nobene politične angažiranosti, nobenega boja proti ameriškemu imperializmu in proti vladajočim oligarhijam, odpoved razrednemu boju. „Prva dolžnost škofov” naj bi bila po papežu nasprotno, „bdeti nad čistostjo nauka”.

Janez Pavel je nato govoril tudi o tem, da živimo v „obdobju kot še nikoli dolej poteptanih človeških vrednot.” Vzrok temu pa vidi v ateističnem humanizmu, ki je človeku amputiral „bistveno dimenzijo njegove biti” in ga zatorej izpostavil „najhujšemu ponižanju njegovega lastnega bistva.” Da je papež ravno na kontinentu „krščanskih” diktatorjev razglasil ateizem za glavni vzrok nečlovečnosti, prav gotovo predstavlja objektivno podporo tistim, ki poskušajo zaničevanje človeških pravic opravičevati ravno z bojem proti ateizmu in komunizmu. Za Janeza Pavla II. obstaja edina pot k pravičnosti v „utrjevanju cerkvene vere”, kajti „ne more imeti boga za očeta, kdor nima cerkve za mater.”

Francoski pisatelj Jean-Marie Muller je v pariškem dnevniku Le Monde takole komentiral prvo potovanje poljskega papeža v tujino: „Obžalovanja vredno je, da Janez Pavel II., ko se je s kontinenta, kjer so milijoni ljudi zatirani z ideološkimi in političnimi sistemi, ki se stalno sklicujejo na krščanstvo, obrnil na ves svet, ni kritiziral tistih, ki povezani s tem zatiranjem kompromitirajo cerkev, temveč tiste, ki to situacijo razkrinkujejo, s tem ko se politično angažirajo v boju proti nepravčnosti.” Krščanskosocialistični Bayernkurier pa je v nekem poročilu o „zmagovitem papeževem potovanju” poudaril: „Janez Pavel II. je skrbno zaprl dostop vsem krščanstvu tujim ideologijam.” In Springerjev časopis Die Welt se je veselil: „To je sprememba klime v katoliški cerkvi. Nosila bo datum papeževoga otvoritvenega govora pred latinskoameriškim škofovskim svetom.” V Avstriji je Alfons Dalma imenoval prvo papeževo potovanje „mehiški bojni pohod tega generalisima cerkve, pripravljene na ponovno pridobivanje duš.” Še posebno je Dalma hvalil jasno odklanjanje političnih duhovnikov

in radikalnih kristjanov. Bivši sodelavec nadškofa Romera, pater Placido Erdozain, medtem izgnan iz Salvadorja, je papeževo prepoved politike za duhovnike komentiral s črnim humorjem: „Veseli bi bili, ko bi pri nas papež lahko odločal vsaj o tem, kaj je politična dejavnost duhovnika in kaj dušebrižnika. Ampak pri nas v Salvadorju so se državni organi in njihove varnostne sile dvignili do teoloških sodnikov. Kajti oni odločajo, kdo je dober in kdo slab duhovnik. In slednjemu gorje!”

Zmagovito potovanje po Poljski

Sedem mesecev zatem, ko je krakovski kardinal Karol Wojtyła zapustil Poljsko, da bi se v Rimu udeležil volitev naslednika umrlega papeža Janeza Pavla I., se je 2. junija 1979 kot papež Janez Pavel II. vrnil v svojo staro domovino. To prvo potovanje kakega papeža v deželo s komunistično ureditvijo je seveda izzvalo močan odmev v zahodnih medijih. Govorilo se je o „vdoru v sovjetsko državo” in celo sicer razumni kardinal Franz König je prerokoval „potres prav do Urala”.

Za glavno temo svojega desetdnevnega obiska v domovini si je poljski papež izbral „ponovno združitev Evrope pod krščanstvom”. S tem se je oprijel vizije poljske romantike, ki je že pred 150 leti napovedala prihod „slovanskega papeža”, ki bo „z močjo zakramenta združil človeštvo”.

Janez Pavel II. v svojih govorih ni dopuščal nobenega dvoma o tem, da je on ta „slovanski papež” in je v svojem rojstnem mestu Wadowicah v podkrepitev ciceril utemeljitelja poljske romantike, pesnika Adama Mickiewicza: „Civilizacija, ki je resnično vredna človeka, mora biti krščanska.”

V samostanu Jasna Gora Čenstohova, kjer se nahaja slika „črne madone”, „kraljice Poljske”, je papež govoril o „duhovni enotnosti Evrope”. „Evropa, ki kljub zdajšnji in že dolgo trajajoči razcepljenosti v režime, ideologije ter v gospodarske in politične sisteme ne more prenehati iskati svoje temeljne enotnosti, se mora obrniti h krščanstvu.” In v starem poljskem kraljevem mestu Gnesnu je papež izbral temo „Skupne krščanske korenine evropskih narodov”, kjer je poudaril predvsem pripadnost Slovanov krščanski Evropi: „Ali ni to Kristusova volja, ni to previdnost Svetega Duha, da ta poljski papež, ta slovanski papež ravno v tem trenutku predstavlja duhovno enotnost krščanske Evrope? Čeprav obstajata dve veliki tradiciji, vzhodna in zahodna, smo mi Poljaki, ki smo si tekom celotnega tisočletja izvolili udeležbo v zahodni tradiciji – tako kot naši litovski bratje – vedno spoštovali krščansko tradicijo Vzhoda.”

To priseganje na „krščansko združeno Evropo” je papež povezal z ostro obsodbo ateizma. Že prvi dan obiska je molil na varšavskem Trgu zmage: „Molimo, da sile ateizma – sile smrti – ne bi bile močnejše od sil življenja, luči vere.” Ni čudno, da so bili taki govori yoda na mlin zahodnim rešiteljem. Tako je takratni obrambno politični govornik krščansko demokratske frakcije zvezne skupščine Alois Mertes menil: „Obisk papeža Janeza Pavla II. na Poljskem je dogodek epohalnega pomena, ki mu sploh še ne moremo predvideti učinkovanja na razdeljeno Evropo in Nemčijo.” In Alfons Dalma je v dunajskem Presse komentiral: „Cerkev in krščanstvo morata – kot na Poljskem – v vsej tej nesvobodni Evropi postati duhovna in moralna solidarnostna moč, ki bo posameznikom in narodom s pomočjo vere omogočala zdržati čas stiske do daljne, a zgodovinsko neizogibne ure osvoboditve.” Tudi Kronen-Zeitung se je veselil:

„Za uresničitev svojega programa se ta papež ne boji nobene ovire, nobene politične moči. Tako kot Janez Pavel na Poljskem, namreč še noben papež ni izzval komunizma. Še noben papež tega stoletja ni tako zbral svojih „divizij“. Še noben zahodni politik ni v Sovjetski zvezi tako spodbijal pravice do vzhodne Evrope.“

Konservativni tisk, ki je še štiri mesece pred tem hvalil papeža, ker je latinsko-ameriško cerkev pozval k politični vzdržnosti, se je ob poljskem obisku naravnost prevračal v političnih interpretacijah in špekulacijah. Papežu gotovo ne moremo nalagati odgovornosti za vse, kar pišejo o njegovih potovanjih. Vendar je bilo jasno, da je na Poljskem nastopil mnogo bolj politično kot v Mehiki. V tem smislu je imel „Spiegel“ vsekakor prav, ko je ob zaključku poljskega potovanja ugotovil: „Kar bi bojujoča se cerkev v Latinski Ameriki na Wojtylovem mehiškem potovanju rada slišala od svojega višjega pastirja v moralno podporo proti diktaturam, je papežu doma na Poljskem vsekakor prišlo na misel.“ Danes je nesporno, da je papeževo „zmagovito potovanje“ po Poljski bistveno vplivalo na nadaljnje dogodke v tej deželi. Jerzy Turowicz, Wojtylov osebni prijatelj in glavni urednik nekega katoliškega tednika v Krakowu, je nekoč dejal, da „bi bil brez izvolitve Poljaka za papeža poljski avgust nemogoč“. Ravno važna vloga, ki jo je Janez Pavel II. igral v poljski notranji politiki (in jo še vedno igra), pa ga je v Vatikanu obdarila s močno opozicijo. Vplivni krogi v kuriji – pripada jim tudi glavni državni sekretar Casaroli – mu očitajo enostransko fiksiranje na Poljsko, s katerim naj bi ogrožal koncept vatikanske vzhodne politike, ki ga je razvil Pavel VI.

»Beli oče« na črni celini

„Potujem v srce ogromne celine Afrike, ki je od misionarjev sprejela luč krščanskega verovanja.“ S temi besedami se je papež Janez Pavel II. 2. maja 1980 poslovil na rimskem letališču Fiumicino, preden se je odpravil na svoje peto veliko potovanje na tuje, v šest afriških dežel. Čeprav je danes v zgodovini pisju že splošno priznano, da je v preteklih stoletjih obstajala tesna zveza med kolonializmom in krščanskim misionarstvom, je papež ob vsaki priložnosti, ki se mu je ponudila, hvalil misionarje kot prave junake afriškega kontinenta. Po njegovem prepričanju niso „hrabri misionarji . . . poznali nobene druge skrbi kot vaš duhovni blagor.“ In navkljub vsem zgodovinskim dejstvom je še pristavil, da je bil v Afriki „evangelij ponujen in sprejet svobodno“. Kaže, da imajo prizadeti tu drugačno mnenje, ki ga star afriški pregovor takole povzema: „Ko so prišli belci, smo imeli mi deželo in oni biblijo. Danes imamo mi biblijo, oni pa deželo.“

Ravno na črnem kontinentu je papež govoril samo iz belega, evropskega vidika. Besed „kolonializem“ ali „apartheid“ niti enkrat ni izustil, zato pa je toliko pogosteje govoril o „krščanskem idealu monogamije“ in o „krščanski družini“. Odstopanje od monogamije je Janez Pavel utemeljeval z „grehom“ prvega človeškega para, kar ne priča o posebni zmožnosti življenja v afriške tradicije in način življenja. Tudi ostale teme, ki jih je vedno znova načenjal, so bile tipično evropsko obarvane: ateizem; svoboda vere, duhovniški celibat, načrtovanje rojstev, splav itd. Pri tem je največ uporabljal tiste formulacije, ki jih je uporabil že v drugih deželah. Pri temi o ateizmu pa mu je prišlo na misel še eno stopnjevanje: „Ateistična ideologija“, tako je zatrjeval, „oropa človeka svobode, dane od boga, njegovih duhovnih vzgibov in moči, resnično ljubiti svojega bližnjega.“ Ta papež Poljske si je dejansko pridržal pravico, odreči ateistom

celo zmožnost ljubezni do bližnjega, trditev, za katero komaj lahko priskrbimo resničen dokaz, da ne govorimo o nasprotnem vprašanju, kako so kristjani v preteklosti in sedanjosti izpolnjevali ljubezen do bližnjega.

Evropejcu je gotovo težko resnično razumeti Afriko. Kajti zato ne potrebuje samo velike sposobnosti življenja v druge kulture in tradicije, ampak tudi pripravljenost, samokritično se postaviti nasproti lastni, evropski zgodovini. Kajti današnja Afrika je tudi produkt stoletja dolgega izkoriščanja evropskih kolonialnih sil, trgovine s sužnji, brutalnega zatiranja in genocida. In neutajljivo je dejstvo, da je bila cerkev soudeležena pri tej politiki evropskih kolonialnih sil – delno aktivno, delno pasivno, z molkom. Tako njegova idealizirana slika „krščanske Evrope“ kot tudi triumfalistično razumevanje cerkve papeža onesposobljata, da bi obvladoval evropsko in krščansko preteklost.

Janez Pavel II. v Afriki uteleša „belega papeža“. Tu nas niti njegova prisotnost na folklorističnih predstavah ne more preslepiti. Izjava nekega angolskega škofa, po kateri „mora biti edini življenjski katolicizem v Afriki afriški katolicizem – in ne rimski“, je za Wojtylo nerazumljiva.

Zahodnonemški dominikanski pater Anatol Feid je takrat takole povzel papeževo afriško potovanje: „Petič od svojega uradnega nastopa je šel Janez Pavel II. na potovanje in upi, ki smo jih mnogi od nas družbenopolitično levo usmerjenih katolikov stavili nanj, so z vsakim od teh potovanj postajali manjši . . . V Kinšasi je papež – ob velikem odobravanju množic – sicer ožigosal korupcijo, ampak od vseh najbolj skorumpirani upravnik francoskega in belgijskega kapitala, brutalni mučiteljski polkovnik Mobutu (ravno dan pred papeževim obiskom na hitro cerkveno poročen), je ob praznični službi božji pretreseno klečal na častnem prostoru . . . V socialistični ljudski republiki Kongo je Janez Pavel izrecno kot še nikjer v Afriki zahteval versko svobodo, kot da kristjani ravno v bogatih deželah (točneje rečeno v deželah z malo bogatimi) ne bi sedeli po zaporih in ne bi bili mučeni, ker se zavzemajo za več pravičnosti. Bi morala biti svoboda, ki jo papež zahteva za cerkev, takšna kot v viziji, kot jo je zasnoval Dostojevski s svojo zgodbo o velikem inkvizitorju? Hoče papež cerkveno družbo, v kateri imajo sicer vsi svoje pravice, toda eni vodijo, ker imajo – od koderkoli že – boljši vpogled, drugi pa so vodeni, morajo ubogati? Je lahko taka cerkev sol zemlje, borka za socialno pravičnost, demokracijo in svobodo, za reševanje konfliktov in za samoodločbo?“

Ko se je Janez Pavel 12. maja 1980 spet vrnil v Rim, je izjavil: „Resnično sem lahko občutil veliko radost pri tem, ko sem istim narodom posredoval gospodovo besedo, kot so jo pred sto leti misionarji.“ Nehote je s tem problematiko svojega potovanja spravil v kratko formulo: da poslanstvo še vedno razume tako, kot so ga pred sto leti . . .

Wojtyla v največji katoliški deželi na svetu

Brazilijska je danes z nad 100 milijoni katoličanov daleč največja katoliška dežela na svetu. Vendar doslej najdaljšemu papeževemu potovanju v tujino – od 30. junija do 11. julija 1980 – ni pripadal poseben pomen samo zaradi tega. Ravno v Braziliji že dolgo obstajajo težke politične napetosti ne samo med cerkvijo in vojaškim režimom, ampak tudi znotraj same cerkve. Še 1964, ko je s pučem padla Goulartova populistična vlada, je pretežna večina škofov ploskala „reši-

teljem pred komunizmom". Zatiranje in socialne posledice „brazilskega gospodarskega čudeža“ (ki so po nadškofu Camari obstajale v tem, da so bogati postajali vedno bogatejši in revni vedno revnejši) so po nekaj letih privedle do radikalne spremembe mišljenja, ki je izhajala iz katoliške baze in nižje duhovščine, ki pa se končno ni ustavljala niti pred višjimi cerkvenimi čini. Že 1971 so vsi škofovski sveti zveznih držav, predvsem severovzhoda in centralnega zahoda, odkrito zavzeli stališče proti „brazilskemu modelu“. Najpozneje od 1977 je ta kritika splošna dobrina brazilskega škofovskega sveta – ali točneje rečeno, njegove večine, kajti manjšina, kakšnih 15 odstotkov od 348 škofov, soglaša z uradno vladno doktrino „nacionalne varnosti“.

V svojem govoru pred škofi, ki ga je sam označil za najvažnejšega med skupno 68 nagovori in pridigami v Braziliji, se je Janez Pavel lotil ravno te razcepitve škofovskega sveta in menil: „Kar Vas povezuje, je močnejše od vsega, kar bi Vas lahko razcepilo ali ločilo.“ Nadalje je dejal: „Če mi dovolite, da iz osebne izkustva govorim kot član nekega nacionalnega škofovskega sveta, se ne bom obotavljal izjaviti, da vsaka manifestacija škofovskega sveta izzove toliko večji učinek (govorim o pristnem, globokem in trajnem učinku, ki ni nujno, da zbudi pozornost), kolikor bolj se v njej zrcali enotnost kot duša kolegialnosti škofov.“ Škofovski svet, v katerem se „ne počutijo vsi škofi docela kot člani“, „osiromaši“, je menil papež. Zatorej je treba razumeti in pretehtati tudi pozicije manjšine. Ker je šlo pri stališčih brazilskega škofovskega sveta v zadnjih letih za vedno bolj napredne izjave, ki jim je reakcionarna manjšina oporekala, so bile papeževe besede jasna kritika (progressivne) večine brazilskega škofovskega sveta in podpora (reakcionarni) manjšini.

Ta odnos je Janez Pavel podčrtal tudi, ko je posvaril škofo, naj bodo v prvi vrsti „najvišji liturgi“, kot tudi „učitelji resnice“ in ne „politični in gospodarski strokovnjaki“ ali „menežerji posvetnega podjetja“. „Vam kot škofom je popolnoma jasno prepovedano vse, kar bi lahko imeli za politično nagibanje na kako stran ali za odvisnost od te ali one politične ideologije oziroma tega ali onega sistema.“ Potem je papež z ozirom na cerkev nadaljeval: „Cerkev nima nobene pravice, da bi politično dejavnost sprejela kot svoj lastni posnetek. Spoštuje ustavno oblast.“ Z drugimi besedami: brazilska cerkev mora spoštovati vojaško diktaturo, politični upor ji je prepovedan.

Med potovanjem po Braziliji je papež izgovoril tudi svojo doslej najbolj nedvoumno obsodbo marksizma. V govoru članom latinskoameriškega škofovskega kolegija v Rio de Janeiru je med drugim dejal: „Krščansko osvobajanje uporablja evangelij z njegovo posebno močjo učinkovanja in nikakor ne posega po nasilju, niti po dialektiki razrednega boja, niti po marksistični praksi ali analizi, zaradi nevarnosti ideologizacije, ki ji je izpostavljena teološka refleksija, če se prilagaja praksi, ki se poslužuje marksistične analize.“ Katoliški „Herder – Korrespondenz“ je takrat menil k temu: „Govor je vseboval bistveno precizacijo: papež je prvič z nedvoumno jasnostjo zavrnil cerkveno uporabo marksistične družbene analize“, kar naj „bi bilo za teologijo latinskoameriške cerkve odločilno.“

Sicer je papež pri svojih govorih v revnih četrteh večkrat uporabil pojem „cerkev revnih“, vendar je njegova vsebinska oznaka ostala precej abstraktna in medla. Kajti nazadnje se je omejil na moralne apele bogatim („Vas nič ne peče vest ob vašem bogastvu in preobilju?“), medtem ko je revne vedno znova svaril pred sovraštvom, razrednim bojem nasiljem in „tujimi ideologijami“. V zadnji konsekvenci je papež sporočil revnim: Počakajte, da bo bogataše začela gristi vest in vam bodo prostovoljno odstopili del svojega izobilja!

Zato ni čudno, da je neki brazilski vladni govornik ob koncu papeževga obiska izjavil, da njegova vlada v celoti stoji za besedami visokega gosta, in napovedal izid brošure z naslovom Joao a Joao (Janez in Janez), kjer naj bi primerjali govore Janeza Pavla II. in brazilskega državnega predsednika Joao Baptista Figuereda in ugotavljali njuno načelno soglasje.

Filipini: med plantažnimi delavci in predsedniško palačo

„Bojimo se, da se bo Vaš obisk izkazal za veliko farso, polno zunanjega sijaja, ampak brez pomena.“ To je pisalo 72 filipinskih duhovnikov v pismu Janezu Pavlu II. Izrazili so svojo bojazen, da bi „Vaše pastoralno potovanje neogibno podelilo papeški blagoslov neki v osnovi nepravični in nečloveški situaciji, kate-re žrtve smo.“ Vendar je papež 18. februarja 1981 prispel v Manilo, glavno mesto Filipinov in pozdravil ga je katoliški diktator Fernando Marcos.

Filipini so edina dežela v Aziji s katoliško večino, a cerkev je praktično razcep-ljena na pristaše in nasprotnike diktature. Duhovnike in redovnike, ki branijo pravice revnih, so vlada in nekateri škofi obtožili, da se vmešavajo v politiko in podpirajo subverzivne elemente; celo da so komunisti. Prva pridiga, ki jo je Janez Pavel imel v Manili, je tedaj veljala tudi duhovnikom in redovnikom, od katerih jih je 6000 prišlo v katedralo. In papež je ponovil formulacije, ki jih je že uporabil v Mehiki in Braziliji: „Vi, duhovniki in redovniki, niste socialni ali politični voditelji ali zastopniki neke posvetne moči.“ Zatorej ne bi smeli „svo-je karizme zvodiniti s pretiranim zanimanjem za obširno področje posvetnih problemov.“

Že naslednji dan – torej še med papeževu prisotnostjo – je predsednik Marcos preko televizije osebno komentiral izjave Janeza Pavla. Papež naj bi bil zaskrb-ljen zaradi liberalnih in marksističnih elementov v cerkvi. Po svojem razgovoru z Janezom Pavlom II. naj bi bil Marcos gotov, da bodo vsi konflikti med cerkvi-jo in državo na Filipinih kmalu odstranjeni. Papež, je poudaril predsednik, je podprl njegovo filozofijo vladanja. Teh diktatorjevih izjav ni demantiral niti papež niti vatikanski tiskovni predstavnik.

Poseben pomen gre papeževemu obisku na sladkornem otoku Negrosu. Delavci na tamkajšnjih plantažah sladkornega trsa spadajo med najbolj izkoriščane in zatirane skupine prebivalstva: 58 odstotkov jih ne prejema niti minimalnega dohodka in 80 odstotkov jih nima nikakršnega socialnega skrbstva. Janez Pavel je označil za krivično, „če imajo v isti družbi nekatere skupine veliko blagosta-nja in moči, medtem ko široke plasti prebivalstva ne morejo ustrezno skrbeti za vzdrževanje svojih družin.“ Oziraje se na lastnike plantaž, je potem dejal: „Pravi krščanski izziv se ponuja tistim, ki deželo posedujejo ali upravljajo. Vem, da ste mnogi med vami kot lastniki plantaž ali kolonisti pošteno zaskrbljeni za blagor svojih delavcev, in vendar se cerkev, zavedajoč se svoje odgovornosti, čuti dol-žno, da vam vedno znova predoča ideal ljubezni in pravičnosti.“ Po tem moral-nem apelu posestnikom, je papež nadaljeval: „Če boste spoštovali zakonite pra-vice vsake skupine, se bodo razvile mirne poti za zagotovitev splošne blagi-nje . . . Delojemalci in delodajalci, ki se učijo drugi druge sprejeti za brate, se ne bodo izgubili v trdih spopadih, ki puščajo probleme nerešene ter slabijo ali uni-čujejo človeško solidarnost. . . Nasilje nikoli ne more biti sredstvo za reševanje socialnih konfliktov in razredni boj, ki eno skupino postavlja drugim v opozici-jo, ne more ustvariti pravičnosti, ker je njegova predpostavka uničenje in zani-čevanje človeka.“

Celo konservativno glasilo švicarskih podjetnikov Neue Züricher Zeitung je takrat prvič našlo kritične besede za papeža: „Čeprav je papež imenoval in obsodil nepravilnosti, je njegovo poslanstvo delovalo nenavadno abstraktno in medlo, kot odrezano od realnosti na Negrosu, ki je po mnenju mnogih opazovalcev, kot tudi tam bivajočega škofa Antonia Forticha, izredno eksplozivna, zaradi česar so mnogi pričakovali od papeža dramatično gesto, s katero bi poleg verbalnega sočutja naznanil svojo skrb in solidarnost.“

Zagotovo daleč od levičarstva je katoliški mesečnik Herder – Korrespondenz o papeževem filipinskem potovanju na splošno menil: „Če stoji papež z vodilnim tonom svojih izjav v splošnem vsekakor na liniji večine prejkone konservativnega filipinskega episkopata, namreč na liniji ‚kritičnega sodelovanja‘ z Marcosovim režimom, pač ostane vprašanje, ali se bo model enotnosti cerkve, ki ga je zasnoval, spričo dejanskih napetosti in težav lahko izkazal za plodnega.“

S potovanjem na Filipine je papež torej obiskal vse tri celine tretjega sveta. In njegova stališča do socialnih vprašanj so pravzaprav vedno sledila isti shemi: bogatim je poskušal zbuditi vest (čeprav so že dovolj dolgo dokazovali, da nimajo prav nikakršne socialne vesti); revne je svaril pred nasiljem, razrednim bojem in „materialističnimi ideologijami“; naprednim duhovnikom je prepovedal politično angažiranost in pozival k njihovemu verskemu poslanstvu; samokritične izjave o zamudah ali napakah cerkve pa so bile popolnoma odsotne.

Papežev obisk na Filipinih je sicer okrepil konservativno krilo cerkve, a ni rešil niti cerkvenih niti družbenih problemov. Kljub papeževim svarilom je vendar mnogo duhovnikov in nekaj škofov še naprej angažiranih v boju za socialno pravičnost. Rim je sicer spregovoril, ampak zadeva na Filipinih s tem še malo ni končana.

Papež v Fatimi

13. maja 1981 so med splošno avdienco na Petrovem trgu izvršili nad Janezom Pavlom II. atentat, ki bi ga kmalu stal življenje. Rešitev svojega življenja pred smrtjo je pripisal zaščiti matere božje iz Fatime in obljubil, da bo ob prvi obletnici poskusa umora obiskal portugalsko božjo pot. Med svojo pridigo v Fatimi je poudaril tudi ta povod svojega portugalskega potovanja: „Danes sem prišel sem, ker je bil lansko leto na Petrovem trgu v Rimu točno na ta dan atentat na papežovo življenje, dogodek, ki na skrivnosten način sovпада z obletnico 13. maja 1917, ko se je v Fatimi prvič prikazala Marija. Oba datuma sovpadata, tako da v tem prepoznavam poseben poziv k obisku danes in tukaj.“

Zaradi znanega papeževega čaščenja Marije je vsekakor verjetno, da rešitev svojega življenja pripisuje Marijinemu čudežu. Vendar njegov sijajno organizirani obisk portugalskega romarskega kraja Fatime presega osebno zahvalo. Na politično dimenzijo tega potovanja je namignil ameriški dnevnik International Herald Tribune 11. maja 1982, ko je pisal, da Janez Pavel II. ne bo na Portugalskem izjavil ničesar nenavadnega, toda „dejstvo, da govori v Fatimi, antikomunističnemu centru, bo dalo njegovim besedam poseben pomen. Kajti,“ tako je poudaril ameriški časopis, „že 50 let je svetišče v Fatimi središče cerkvene opozicije proti komunizmu.“ Ta pomen Marijine božje poti se nanaša predvsem na „drugo skrivnost“, ki jo je Madona baje v l. 1917 razodela trem pastirskim otrokom, po kateri bi spreobrnitev Rusije k veri prinesla mir; sicer bi izbruhnile vojne in preganjanje cerkve in papež bi moral veliko pretrpeti. Odtlej je Fatima

daleč izven Portugalske znan center desnega katolicizma in cerkvenega antikomunizma. V več kot štirih desetletjih portugalskega fašizma je bila Fatima neke vrste duhovno opravičilo za diktaturo, ki je prišla na oblast celo izrecno s katoliškim predznakom in s podporo škofov ter se je obdržala do 25. aprila 1974.

A tudi po padcu fašizma se pomen Fatime ni spremenil. Tam so se začenjali desnokatoliški križarski pohodi proti portugalski deželni reformi, tam so molili za volilno zmago desnih strank proti levici. Madona iz Fatime je ostala simbol boja proti „brezbožnemu komunizmu in socializmu“. Janez Pavel se je zelo dobro zavedal tega pomena Fatime, ko je v svoji pridigi 13. maja 1982 poudaril „Večno zveličanje človeka lahko vendar najdemo samo v Bogu. Če človek dokončno zavrne Boga, vodi to nujno k temu, da Bog zavrne človeka, k prekletstvu.“ S tem je bilo tudi jasno, na kaj je mislil, ko je na nekem drugem mestu govoril o „bojih med dobrim in zlom, med ljubeznijo in temo, ki pretresajo naš današnji svet.“

Na splošni avdienci 19. maja 1982, kjer je Janez Pavel poročal o svojem portugalskem potovanju, se je znova dotaknil „boja med silami dobrega in zla“, ki v našem stoletju zadobiva posebne dimenzije: „Groznja zleh sil izhaja zlasti iz v našem stoletju razširjenih zmot, ki se opirajo na zanižanje Boga in stremijo po tem, da bi človeštvo popolnoma izrgale Bogu, s tem ko človeško življenje oblikujejo brez Boga in končno celo proti Bogu. Jedro sporočila, ki je na začetku našega stoletja prispelo iz Fatime, tvori roteče svarilo ravno pred temi zmotami.“ Ne smemo spregledati, da predsednik Reagan danes uporablja prav iste pojme, ko označuje spor med ZDA in SSSR kot „boj med dobrim in zlom, med svetlobo in temo.“ Toda politična razsežnost papeževega potovanja se ne izraža samo v njegovi veri v „poslanstvo Fatime“, ampak tudi v odkritem opravičevanju portugalskega kolonializma. Že ob svojem prihodu v Lizbono je Janez Pavel II. poudaril svoje spoštovanje do „krščanskih tradicij“ portugalskega ljudstva, „ki je ponosno na drzna in celo pustolovska dejanja, ki jih je opravilo v teku svoje zgodovine. Ta so sinovom tega naroda nudila priložnost razširjati vero. . . z izvrševanjem evangelizacije, ki ga katoliški svet – in ne samo ta – priznava, občuduje in se mu zanj zahvaljuje: od pragozdov Amazonke, do severnih področij Japonske, preko Afrike in Indije so plemeniti portugalski misionarji oznanjali Kristusovo ime.“

Na splošni avdienci 19. maja 1982 je papež rekel: „Posebno področje dosežkov cerkve na Portugalskem predstavlja sijajna in stoletja trajajoča misijonarska dejavnost. Ta ni zaostajala za raziskovalnimi potovanji. Zadostuje omemba, da ne govori portugalsko samo vsa Brazilija, ampak tudi nekaj dežel Afrike in Daljnega vzhoda.“ Kaj vse so v deželah, kjer danes govorijo portugalsko, naredili „v imenu Kristusa“ – od trgovine s sužnji, uničenja domačih skupnosti in kultur, do pokolov med portugalskimi kolonialnimi vojnami (še pred 10 leti!) – o tem je papež molčal.

Wojtyła v domovini »Opusa Deija«

Bivanje v Španiji od 31. oktobra do 9. novembra 1982 je bilo doslej najdaljši papežev obisk v kaki evropski deželi. Zunanji povod je bila štiristota obletnica smrti sv. Tereze Avilske kot tudi beatifikacija španske ustanoviteljice reda Angele Svetokriške v Sevilji.

Katoliška cerkev v Španiji je bila, kot je znano, ena glavnih opor skoraj 40-letne Francove diktature. Papež je prišel na obisk nekaj dni po veliki volilni zmagi

socialistične delavske stranke, s čimer je dobil dodatno politično brizanco. Prvič po državljanski vojni je Španija spet imela socialistično vlado, katere šef se vrh tega proglašaja za ateista. Lahko smo bili torej radovedni, katere teme bo papež izbral na tem potovanju.

Pozornost zbujujoče je bilo, da se je tudi Janez Pavel skliceval na ravno tiste probleme, ki so nekaj tednov poprej igrali vlogo v španskem volilnem boju. Tako je mladino na madridskem stadionu Bernabeu pozval k „boju proti pomasovljenju“ in pri „maši za krščanske družine“ obsodil ločitev, zaščito pred nosečnostjo in splav. Svoje stališče je podkrepil s tem, da je „verska vzgoja izpolnitev in osnova vsake vzgoje“ in razglasil za neločljivo sestavino verske svobode garancijo staršem, „da imajo njihovi otroci verski pouk in versko vzgojo v vsaki šoli, ki jo obiskujejo, tudi državni.“

Pri nekem nagovoru delavcem in podjetnikom v Barceloni je Janez Pavel II. pozval k premagovanju „nenaravnih in nelogičnih nasprotij med delom in kapitalom“, ki „jih pogosto zanetijo umetno, s programiranim razrednim bojem“. Obrnil se je na „podjetnike, industrijalce, menežerje, kvalificirane svetovalce socialnogospodarskega življenja in pospeševalce v industrijskih koncernih: Vas, ki zagotavljate delovna mesta, zaposlitev, službe in poklicno izobraževanje, pozdravljam in Vam izkazujem svoje spoštovanje.“ In naprej: „Ne smemo prenehati, ljubi industrijalci, javno priznavati in hvaliti Vaše dinamike, Vaše želje po udejstvovanju, Vaše železne odločnosti, Vaše kreativne sposobnosti in zmožnosti tveganja. Te lastnosti so Vam podelile ključni položaj v zgodovini gospodarstva in prihodnosti.“ Delavce je papež pozval, naj premagajo „vsakršnen egoizem enostranskih političnih interesov in vsakršnen razredni egoizem.“

Tudi izbira tem (ločitev, zaščita pred nosečnostjo, splav; socialna partnerstvo, ključni položaj svobodnega podjetništva, odklanjanje razrednega boja) je bila v svoji družbenopolitični naravnosti nedvoumna. Mnogi opazovalci so ugotavljali celo pozornost zbujujoče vzporednice z volilnimi temami o političnih pravicah, ki so delno segale v posamezne formulacije bivšega Francovega ministra in člana Opusa Deija Fraga Iribarneja. V zvezi s tem je nenavadno tudi, da je papež med svojim obiskom v Španiji osebno posvetil v duhovnike 29 članov Opusa Deija.

Opus Dei („Božje delo“) je bila v času španskega fašizma gospodarsko in politično ena najvplivnejših katoliških organizacij v Španiji in je na svojem vrhuncu nastavila 18 ministrov v Francovo vlado. Tudi danes ima Opus Dei znaten vpliv, predvsem na področju medijev, na univerzah, v bančništvu, prav tako pa tudi v določenih sektorjih privatnega gospodarstva. Papeža Janez XXIII. in Pavel VI. nista marala za „Sveto mafijo“ (naslov knjige francoskega novinarja Yvona de Vaillanta), medtem ko se je po nastopu papeža Wojtyła nesluteno razmahnila. Mesec in pol pred svojim obiskom v Španiji je Janez Pavel povzdignil Opus Dei v prvo osebno prelaturu katoliške cerkve in v doglednem času bo ustanovitelj ta organizacije, španskega duhovnika in Francovega privrženca Josemaria Escrivo de Balaguerja, proglasil za svetnika. Torej gotovo ni slučaj, da se je Opus Dei pri organizaciji in propagandi papeževega obiska v Španiji posebno zavzeto angažirala.

Ob zaključku svojega desetdnevnega obiska v Španiji je papež govoril na nekem evropskem praznovanju v romarskem kraju Kompostela (Santiago de Compostela), kjer je spet načel osnovno temo svojega pontifikata: „krščanska Evropa“. „Zgodovina nastanka evropskih narodov poteka vzporedno z njihovo evangelizacijo“, je menil papež, tako da „evropska identiteta brez krščanstva ni razumljiva“. Nato je prešel na „slavo“ Evrope, h kateri prištevaja tudi „njeno zmo-

znost konstruktivnega širjenja tudi na druge kontinente". Zaradi „nenaravne delitve Evrope“ danes narodom ni več dopuščeno, „da bi se srečevali v prijateljskem ozračju“. Po namigu na „evropsko poslanstvo“ poljskega naroda je papež menil, da bi Evropa, ki bi bila „bolj religiozno določena“ in ki bi „svoja vrata odprla Kristusu ter se ne bi bala odpreti mej držav, gospodarskih in političnih sistemov (. . .), odprla novo obdobje življenja (. . .) vsemu svetu v blagoslov“. Potem je dal priznanje vlogi slovanskih narodov v Evropi in v krščanstvu in poudaril, da se krščanstva „tam tudi danes, onstran zdajšnjih, naključnih okoliščin, ne da zatrei“.

Papežev obisk v Španiji so sicer večinoma financirali s prostovoljnimi prispevki katoličanov. Pozvali so jih, naj prispevajo za obisk svetega očeta kot tudi za „najnujnejše probleme katoliške cerkve v svetu“. Po obračunu stroškov papeževga obiska je preostalo več kot 5,5 milijonov šilingov, o porabi katerih je papež lahko osebno odločal. Janez Pavel II. je ta znesek poklonil neki založbi Opusa Deija, ki izdaja desno katoliški časopis Ya. H komentatorjem tega lista spadajo mnogi propagandisti Francove diktature, med njimi bivši šef fašistične cenzurne oblasti de la Cierva in novinar Romero, ki opravičuje desno radikalne vojske in pučiste.

Časopis Ya je od papeža preusmerjene milijonske prispevke španskih katoličanov pozdravil z velikim naslovom „Hvala, Sveti oče“. Demokratični krogi v Španiji pa so smatrali za škandal, da Janez Pavel prišteva financiranje nekega desno ekstremnega časopisa k „najnujnejšim problemom katoliške cerkve v svetu“.

Prevedla Davorina Čebohin

Povzeto po: Potujoči papež (der reiseapst). Poročila in analize 5 let Janeza Pavla II ; Aktion kritisches Christentum, Dunaj 1983.

Urbana sociologija

kot pomožna znanost ali kot kritika urbanističnega planiranja¹

Pavel Gantar

V prvem delu smo orisali okoliščine, ki so vzpodbudile interes za vključevanje urbane sociologije v proces urbanističnega planiranja. Pokazali smo, da zahteva po vključevanju izhaja iz dveh, docela različnih, celo nasprotnih si interesov: po eni strani je utemeljena v procesu scientifikacije urbanističnega planiranja, po drugi strani pa temelji na sociološki kritiki urbanizma in urbanističnega planiranja. Kritični analizi smo izpostavili sociologijo kot pomožno znanost urbanističnega planiranja in zatem predstavili značilne poteze „zgodnje“ sociološke kritike urbanističnega planiranja. V drugem delu nadaljujemo z orisom in analizo socioloških pristopov k urbanističnemu planiranju in v sklepnem poglavju navajamo nekatera, po našem mnenju najpomembnejša protislovja urbane sociologije kot „uporabne znanosti“ urbanističnega planiranja.

»Managerska teza« v urbanističnem planiranju in vloga urbane sociologije

Pristop, ki ga je razvil predvsem Ray Pahl že temelji na redefiniciji tradicionalnega predmeta urbane sociologije in pomeni tudi nekakšno „prehodno“ ali „vmesno“ stopnjo med tradicionalno in „novo urbano sociologijo“, ki se je začela razvijati ob koncu šestdesetih let. V svoji modificirani in radikalizirani varianti¹ pa že predstavlja eno od (treh) teoretskih paradigem „nove urbane sociologije“. Najprej bomo predstavili Pahlovo redefinicijo predmeta tradicional-

¹ E. R. E. Pahl, *Managers, Technical Experts and the State: Forms of Mediation and Dominance in Urban and Regional Development*, v: *Captive Cities* (ed. Michael Harloe), John Wiley and Sons, Chichester, New York, Brisbane, Toronto 1977.

ne urbane sociologije in iz nje izhajajočo sociološko konceptualizacijo urbanističnega planiranja, ki se osredini ob t.i. „managerski tezi“. Prikaz bomo zaključili s Pahlovo označbo vloge sociologije in sociologov v procesu urbanističnega planiranja.

Pahl se navezuje na Glassovo in Martindalovo² kritiko urbane sociologije, da variabla „urbano“ v razmerah visoke urbanizirane družbe ne predstavlja „distinktivnega področja“ sociološkega proučevanja. Izhaja iz opredelitve mesta oz. urbanega sistema kot določenega načina prostorske in socialne distribucije resursov in uslug. Pahl navaja naslednje glavne prepozicije svojega pristopa k urbani problematiki:

a) obstajajo temeljne **prostorske** omejitve pri dostopnosti do redkih urbanih resursov in uslug. Takšne ovire so na splošno izražene s časovno-prostorsko distanco.

b) Obstajajo temeljne **družbene** ovire pri dostopnosti do redkih urbanih uslug. Te reflektirajo distribucijo moči v družbi in jih lahko ilustriramo z
– birokratskimi vlogami in procedurami in
– družbenimi nadzorniki (gatekeepers), ki pomagajo distribuirati in kontrolirati urbane resurse.

c) Prebivalci, ki stanujejo na različnih lokacijah, se razlikujejo glede na dostop in možnosti uporabe urbanih resursov, če njihova ekonomska pozicija ali njihov položaj v ekonomski strukturi ostaja nespremenjen. Situacijo, ki jo strukturirata a) in b) lahko poimenujemo z družbeno-prostorskim ali socialno-ekološkim sistemom. Populacije, ki so omejene v dostopu do urbanih resursov in uslug, predstavljajo **odvisno** spremenljivko; tisti, ki kontrolirajo dostopnost, **managerji** sistema, pa so **neodvisna** spremenljivka.

d) Konflikt v urbanem sistemu je neizbežen. Konflikt bo večji, če sta določen resurs ali usluga visoko ovrednotena s strani **celotne** populacije, oz. čim višja sta cena in redkost zadovoljevanja v odnosu na povpraševanje.”³

Ključno vlogo v družbeno-prostorskem sistemu igrajo t.i. „družbeni nadzorniki“ (social gatekeepers) oz. urbani managerji, ki „kontrolirajo dostop do lokalnih resursov in uslug”.⁴ To so profesionalni uslužbenci lokalnih oblasti, socialni delavci, arhitekti, zemljiški agenti, gradbeniki, državni ali privatni, skratka vsi tisti, ki imajo vpliv na razmestitev resursov in uslug (delovnih mest, stanovanj, socialnih in oskrbovalnih institucij, šolstva in zdravstva) v mestu.

Oni v bistvu upravljajo z grajenim okoljem. Način upravljanja pa se seveda izteče v njihovem socialnem položaju in vrednotam ustrezno razdelitev redkih resursov in dobrin v urbanem prostoru, ki glede na njihovo dostopnost, prebivalce prostorsko in socialno diferencira.

Pahl zagovarja tezo, da imajo „nadzorniki“ ali urbani managerji skupno ideologijo, ki temelji na profesionalnem strokovnem znanju, da manipulirajo izvoljene predstavnike tako, da politična sestava lokalnih svetov in odborov ne vpliva bistveno na politiko distribucije urbanih resursov in dobrin.

Urbanistično planiranje je v bistvu intervencija v procese distribucije redkih resursov in dobrin v urbanem prostoru, z namenom, da bi racionalizirali njihovo

2 Ruth Glass, *Urban sociology, v: Society: Problems and Methods of Study*, A.T. Welford (izd.), Routledge and Kegan Paul, 1962, 481 – 97;
Max Weber, *The City*, Introduction, Don Martindale Heinemann, 1960

3 R. E. Pahl, *Whose City*, Penguin Books, 1975, 201

4 Ibidem, 271

„uporabo“ in regulirali konflikte, ki se pojavljajo zaradi različne socialne in prostorske dostopnosti. Relativno neuspešnost urbanističnega planiranja pri odpravljanju urbanih problemov Pahl, podobno kot ostali urbani sociologi, pripisuje omejevanju na zgolj fizično dimenzijo, ki se pri distribuciji resursov omejuje le na kriterije fizične mobilnosti in „costs benefits“ analize koncentracije ali disperzije resursov. Ignorira pa probleme socialne dostopnosti do resursov in dobrin

Na osnovi redefinicije mesta kot socialno-prostorskega sistema, ki neizbežno poraja družbene konflikte in urbanističnega planiranja kot „urbanega managementa“, Pahl tudi na novo opredeli glavna področja sociološkega raziskovanja. Sociološko raziskovanje postaja „immanentno planskorelevantno“, saj je njegova glavna naloga: proučevanja „vzorcev ovir, ki diferencialno delujejo v določenih lokalitetah“ (204). Ker so, nadalje, življenjske možnosti (life chances) posameznih družbenih skupin omejene z večjo ali manjšo dostopnostjo do redkih resursov in uslug, se mora urbana sociologija ukvarjati tudi z „razumevanjem vzrokov in posledic takšnih distribucij za posamezne populacije“. (206). Urbana sociologija naj bi tako postala „sociologija organizacije urbanih resursov in uslug“; posebno pozornost pa naj bi posvetila tudi proučevanju urbanih managerjev, njihovih moralnih in političnih vrednot, ki jih usmerjajo pri odločitvah.

Kar zadeva konkretno vključevanje urbane sociologije v proces urbanega managementa, Pahl kritizira položaj sociologije „kot pomožne znanosti“: „Menim, da se morajo sociologi upreti močnim pritiskom planerjev, ki jih želijo spremeniti v futuristično usmerjene konzultante tržnega raziskovanja, upreti se morajo kolegom, ki se ukvarjajo s sistemskim modeliranjem, in ki od sociološke ne-realnosti pričakujejo večjo zanesljivost modelov, upreti se morajo tistim, ki zanemarjajo temeljne socialne konflikte v korist ad hoc izboljšavam in socialnim antropologom, ki so bolj zainteresirani za proučevanje mehanizmov socialnih interakcij, kot pa za izvore socialnih neenakosti v širšem sistemu.“ (210).

Pahl zagovarja „ireduktibilno razliko“ med urbanim managementom in sociološkim proučevanjem urbanega sistema in managementa. Sklicuje se na Toma Burnsa,⁵ ki pravi, da je „kritika praksa sociologije“. Nima tudi dobrega mnenja o tistih, ki želijo izboljševati obstoječe stanje in pri tem izhaja iz Coserja, ki pravi: „socialni delavci, raziskovalci in administratorji blagostanja ter lokalni prostovoljni delavci si prizadevajo pomagati revnim, vendar paradoksalno, postanejo agenti njihove degradacije. Subjektivni nameni in institucionalne posledice se tu razlikujejo.“⁶ Odstavek, na katerega se sklicuje Pahl, osupljivo spominja na „liberalno kritiko“ socialno-zdravstvene zakonodaje v prvi polovici 19. stoletja, po kateri je revščina naravna stvar, pa tudi na „levo“ marksistično kritiko „socialne politike“, ki poskuša izboljševati socialne razmere, ne da bi obenem revolucionirala družbene razmere. Temeljna razlika med obema grobo označenima stališčema je seveda v tem, da „marksistična kritika“ ne pristaja na dejstvo nujnosti in neizbežnosti družbenega reda, ki nujno poraja temeljne socialne konflikte, in revščino.

Pahlava pozicija je, če smemo tako zapisati, v določeni meri zaostreno protislovna: socialni konflikti in revščina so neizbežni (izhajajo iz različne socialno-prostorske dostopnosti do resursov in uslug za posamezne družbene skupine), zato je vsako izboljševanje v okviru „statusa quo“ prej poslabševanje raz-

5 Tom Burns, Sociological explanation, British Journal of Sociology, Vol. 18, 1967, 367.

6 L. A. Coser, The Sociology of the Poverty: to the memory of Georg Simmel, Social Problems, Fall 1965, 140 – 148. Po R.E. Pahl, ibidem, 230.

mer; zato zagovarja „prestrukturiranje družbe kot celote“, ki je pa zopet omejeno, ker so, kot že rečeno, socialno-urbani konflikti utemeljeni na nujno nenaki prostorsko-socialni distribuciji uslug in resursov.

Pahl tako razkrije temeljno dilemo sociologov (oz. družboslovcev sploh) ki, kar zadeva uporabnost njihovih rezultatov, dejavno-akcijske sposobnosti znanosti kot spreminjanja, nihajo med „socialnim reformizmom“ in „družbenim revolucioniranjem“.

„Sociologija kot gola kritika“ je seveda za urbanistično planiranje docela neuporabna, celo nezaželena, obenem pa dejstvo, da „globalne družbene spremembe“ niso ne samo izvedljive, temveč tudi niso možne (neenaka prostorska dostopnost!) potisne sociologe v nenakšno „resignativno kritiko“, iz katere ni izhoda. Tako ne glede na teoretsko jasno izhodišče, „neizvedljive razlike“ med sociologijo kot znanostjo in urbanističnim planiranjem še naprej obstaja dilema oz. vprašanje „praktičnega sodelovanja urbanih sociologov pri urbanističnem planiranju“. Pahl to dilemo razreši na „šizofren način“.⁷ Navkljub zagovarjanju in potrebi po „prestrukturiranju“ celotne družbe je kot najeti strokovnjak sodeloval pri nekaterih planskih projektih v Veliki Britaniji. Pahl zagovarja neodvisne sociološke presoje projektov glede na temeljne prepozicije, ki izhajajo iz njegovega koncepta družbeno-prostorskega sistema. Svoje izkušnje „praktičnega sodelovanja“, ki po eni strani ne podlega izkušnji „pomožne znanosti“, po drugi strani pa vendarle želi biti uporabno, je analiziral v prispevku *Playing the Rationality Game: The Sociologist as a Hired Expert*.⁸

Navaja deset možnih vlog, ki jih lahko opravlja sociolog v procesu planiranja in odločanja. Ker so za našo razpravo zelo ilustrativne, jih v nadaljevanju povzemamo:

1 **Skrbnik literature:** najeti sociolog meni, da obstaja soliden in relativno neproblematičen sklop znanja in/ali znanosti, ki ga je potrebno povezati in sumarizirati. Sociolog kot „omnikompetentni abstraktor“ predstavi ideje drugih ljudi v jasni in prepričevalni obliki.

2 **Filter literature:** od sociologa se pričakuje, da bo za ne-eksperte selekcioniral „najbolj pomembno“ in „najbolj relevantno“ literaturo.

3 **Zagovornik osredinjenja na interese:** sociolog naj bi se ukvarjal z revščino, stanovanji, javnim transportom, socialno mobilnostjo, zadovoljstvom z delom ali s čimerkoli že in naj bi za nestrokovnjake izpostavil implikacije na vseh stopnjah procesa planiranja.

4 **Zagovornik političnega elementa:** ukvarjal naj bi se z implikacijami političnega programa kot npr. politično participacijo, kontrolo itd. Ta vloga je še posebno važna, če je sociolog najet, da bi pomagal izvajati določeno politiko, je pa nevarno toliko, kolikor lahko izrabi svojo pozicijo in skrito deluje za določene politične cilje.

5. **Pes-čuvaj ali demistifikator:** to pomeni, da je racionalnost resnični temelj politične akcije in da bodo tehnokratska orodja kot npr. operacijsko raziskovanje, sistemska teorija itd. zagotovili najboljši „politični“ rezultat. Po njegovem mnenju je to najbolj nesociološka pozicija, toda mnogo najetih sociologov počenja prav to, še posebej v industriji.

⁷ Seveda ne mislimo, da je Pahl shizofrenik, temveč je situacija, v katero so postavljeni „kritično razmišljujoči sociologi“ shizofrena.

⁸ V: Collin Bell, Howard Newby (izd.), *Doing Sociological Research*, Georg Allen and Uwin, London 1977, 130 – 148.

6 **Manager/tehnokrat:** to pomeni, da je racionalnost resnični temelj politične akcije in da bodo tehnokratska orodja kot npr. operacijsko raziskovanje, sistem-ska teorija itd. zagotovili najboljši „politični“ rezultat. Po njegovem mnenju je to najbolj nesociološka pozicija, toda mnogo najetih sociologov počenja prav to še posebej v industriji.

7. „Žrtev“ (The fall guy): strokovnjake često najemajo, da bi jih ljudje name-sto politikov obtoževali za zagovarjanje nepopularne volilne politike.

8. **Legitimator:** strokovnjak je najet, da bi legitimiziral politiko s svojo lastno avtoriteto. Ponavadi se strokovnjak tega ne loti zavestno, vendar pa je to rezul-tat.

9. **Socialni statistik:** predpostavka je, da so vsa družbena dejstva merljiva, soci-olog pa naj bi zbiral podatke. Raziskovanje pomeni zbiranje novih ali boljših dejstev.

10. **Zagovornik marginalnih skupin:** v javnih raziskovanjih se sociolog običajno postavi na stran žensk, protestnikov, opravlja vlogo „prijatelja ljudi“. Ker se predvsem ukvarja z „mehkimi problemi“, ga najemajo za predvidevanje specifi-čnih kritik, ki jih izvajajo razne „marginalne skupine“. Tu se najeti sociolog znova ne zaveda, da je manipuliran, misleč, da služi interesom teh skupin.⁹

Pahl ne podaja rešitve ali formule za vključitev sociologov oz. socioloških ek-spertiz v procese odločanja, poudarja, da je največja moč sociologije v skepti-cizmu, saj je prav zaradi njega sociolog tudi najmanj dovzeten za razne vrste manipulacij. Tako znova potrди primat „sociologije kot kritike“ napram „praktični uporabnosti“.

Pahlova redefinicija polja urbane sociologije in njegova teza o urbanih mana-gerjih kot ključni in neodvisni spremenljivki v urbanem planiranju je vzbudila veliko zanimanje in tudi kritiko s strani urbanih sociologov.

Glavne kritike predvsem marksistično usmerjenih sociologov gredo v nasled-njih smereh:

– Pahl je sicer presegel naturalizem chicaške šole, vendar pa „prostorskega fa-ktorja“ ni uspel zadovoljivo integrirati v koncept. Prostor nastopa kot „ne-dru-žbena“ (se pravi družbeno ne-posredovana) spremenljivka, iz česar sledi, da ob-stajajo v mestu določene neenakosti ne glede na socialno in politično ureditev.¹⁰

– Pozornost usmerja predvsem na distribucijo resursov in uslug, pri čemer nji-hovo „redkost“ pojmuje kot „definitivno dejstvo“. Ne sprašuje se torej, zakaj obstaja pomanjkanje raznih socialnih servisov, stanovanjske gradnje itd. Ne spušča se v pogoje „produkcije“ mesta kot organizacije urbanih resursov.

– Precenjuje vlogo „urbanih managerjev“ v reguliranju in distribuciji resursov in jim pridaja značaj „racionalnega birokratskega obnašanja“. Zanemarja so-cialno-ekonomske dimenzije urbanega razvoja.

– Zato obstaja nevarnost, da se Pahlov pristop vendarle reducira na nekakšno „managersko znanost“, ki se ukvarja predvsem z institucionalnimi reformami, ki zadevajo organizacijo resursov in uslug v mestu.¹¹

9 R. E. Pahl, *ibidem*, 145 – 6.

10 Michael Harloe, *Introduction*, v: *Captive Cities*, 5.

11 Michael Harloe, *ibidem*, 5.

Tako ostaja Pahl izrazito protisloven avtor: izrecno zanika ločenost prostorskih in socialnih dejavnikov, vendar jih v konceptu socialno-prostorskega sistema dejansko ločeno obravnava. Podobno velja tudi za njegovo pojmovanje vloge urbane sociologije v urbanističnem planiranju: poudarja njeno kritično vlogo, vendar jo obenem afirmira tudi kot managersko znanost distribucije resursov in uslug v grajenem okolju.

Sociološko raziskovanje kot »podlaga« urbanističnih konceptov

Z vprašanjem uporabnosti rezultatov sociološkega raziskovanja v procesu urbanističnega planiranja se je veliko ukvarjal tudi zahodnonemški sociolog Hans Paul Bahrđt. Značilno zanj pa je, da vloge urbane sociologije tako kot ostali avtorji, ki smo jih predstavili, ni izpeljeval iz takšne ali drugačne sociološke analize urbanističnega planiranja. Sociološki konceptualizaciji urbanističnega planiranja je posvečal le malo pozornosti, opozoril pa je le, da je planiranje tudi „politično delovanje“ ter da med „postvarjenjem“ oz. „scientifikacijo“ in „politizacijo“ urbanizma ni protislovja.¹²

S tem se je Bahrđt uprl tehnokratski tezi, po kateri vsakršen poseg politične sfere v znanstveno-potekajoči proces planiranja istočasno pomeni vdor „iracionalnosti“, ki v zadnji instanci zmanjšuje zanesljivost in učinkovitost planiranja. „Scientifikacija“ urbanističnega planiranja po njegovem mnenju objektivno pomeni, da se povečuje prostor političnega delovanja, ker se povečuje zavest o različnih „možnostih izbora“ v zvezi z nadaljnjim razvojem.¹³

S takšno neprotislovno rešitvijo razmerja med „scientifikacijo“ in „politizacijo“ urbanističnega planiranja je Bahrđt samo drugače odgovoril na vprašanje, kakor denimo Norbert Schmidt-Relenberg, ni pa spremenil same zastavitve problema; namreč, da se za t.i. scientifikacijo še kako skrivajo določene vrednote in politične opredelitve. Ni se torej lotil „mita znanosti“ kot vrednotno nevtralnega postopka spoznavanja, temveč je samo zatrdil, da takšen znanstveni postopek ni v protislovju s političnimi procesi v planiranju.

Sploh pa je sociološka konceptualizacija urbanističnega planiranja Bahrđtova šibka točka. Dosti bolj se je ukvarjal z dvema drugima vprašanjema:

– Ali je urbana sociologija zmožna ponuditi urbanističnemu planiranju takšne raziskovalne rezultate, da bi na njih lahko zasnovali določen urbanistični koncept mesta, naselja, itd.?

– Kakšni so problemi, ki izhajajo iz sodelovanja med arhitekti in sociologi?

Bahrđt se je obeh navedenih tem loteval v dveh njegovih najpomembnejših tekstih s področja urbane sociologije.¹⁴

Značilno zanj je, da je v precejšnji meri revidiral svoja stališča do problemov sodelovanja in vključevanja urbane sociologije v proces urbanističnega plani-

¹² Hans Paul Bahrđt, *Humaner Städtebau*, Nyphenburger Verlagshandlung, München 1972, 193.

¹³ *Ibidem*, 196

¹⁴ Christian Wegner, *Die moderne Grossstadt*, Verlag, Hamburg, 1969. To je predelana in dopolnjena izdaja knjžice, ki je pod istim naslovom izšla 1961; in *Humaner Städtebau*, Nyphenburger Verlagshandlung, München 1972.

ranja. V prvi knjigi, *Die moderne Grossstadt*, je Bahrđt zavzel zelo kritično stališče do urbanih problemov, urbanističnega planiranja in možne uporabnosti urbane sociologije.

Razpravo o teh vprašanjih začenja z neutemeljenimi pričakovanji arhitektov o tem, kaj lahko urbana sociologija nudi urbanizmu: arhitekt pričakuje od sociologije nekaj, kar mu ne more dati, namreč utopične zasnove bodoče družbe, ki bi služila kot sociološka podlaga za urbanistični koncept. Bahrđt jasno zatrjuje, „da iz sociologije ni mogoče deducirati urbanističnega koncepta.“¹⁵

Bahrđt takšno stališče utemeljuje povsem podobno kot Gans: prezidava mest le malo spreminja družbene odnose.

Predvsem poudarja „negativno vlogo“ urbanih sociologov v planskem teamu: sociolog naj bi analiziral predvsem družbene premise, na katerih temeljijo urbanistični koncepti, eventualne posledice itd. Pripomogel naj bi tudi k temu, da bi se arhitekti znebili zgolj „prostorskega načina“ mišljenja. Šele potem, ko je takšen „sociološko-kritični posel“ opravljen, je potrebno razmišljati o posredovanju ustreznih rezultatov sociološkega raziskovanja v urbanistično planiranje. Bahrđt navaja predvsem raziskovanje stanovanjskih želja in potreb, stanovanjskih izkušenj ipd.¹⁶

Podobno kot ostali avtorji (Pahl in tudi Gans) Bahrđt niha med sociološko kritiko urbanističnega planiranja in med „konstruktivnim prispevkom“ za boljše in bolj ustrezno planiranje, vendar pa se takšen prispevek zreducira le na že znana tržno-operacijska raziskovanja stanovanjskih želja.

Eno od pomembnih ovir vključevanja urbane sociologije v proces urbanističnega planiranja predstavljajo „komunikacijske težave“ med arhitekti in sociologi. Te ne izvirajo samo iz „neutemeljenih pričakovanj“, ki jih imajo arhitekti o urbani sociologiji, temveč tudi iz docela različnega načina mišljenja arhitektov in sociologov. „Sociolog“, pravi Bahrđt, „sicer uporablja kvantitativne metode, vendar pa se izraža v znanstveno preciziranem jeziku, ki je žal le težko neposredno dojemljiv.“ Arhitekt pa temu nasprotno po pravilu misli „svinčnikom“. ¹⁷ V zadnjem stavku Bahrđt nekritično prevzame zdravorazumski predodek o „arhitektih-risarjih“ in „umetnikih“, ki so slepi za „družbene zastavke“. Takšna izjava je povsem netočna, saj v „arhitekturni diskurs“ ne spadajo samo urbanistično-arhitekturni projekti, ki so izraženi v „prezentativni“ (grafični) formi ali v „realizacijah“, temveč tudi „tekstualne opredelitve“, manifesti, programi, skratka vsa tista arhitekturna produkcija, ki je izražena v „pojmovnem diskurzu“. K arhitekturi in urbanizmu spadata tudi način mišljenja in ideologije/teorije urbanizma in arhitekture. Seveda se je moč prepirati o tem, kakšni so „družbeni nastavki“ v arhitekturnih in urbanističnih teorijah. Po pravilu dejansko izpričujejo sociološko naivnost in vulgarizacije, vendar pa so in to neločljivi del arhitekturne in urbanistične produkcije.

Bahrđt se upira takšnemu prenosu rezultatov socioloških raziskovanj v urbanizem, v katerem bi zaradi razumljivosti sociološke rezultate izvili iz znanstvenega jezika, v katerem so formulirani, jih poenostavili tako, da bi bili razumljivi tudi arhitektom, ki niso strokovnjaki na področju sociologije. S tem bi takšne rezultate banalizirali in jih dejansko napravili neuporabne. Pot za premagovanje „komunikacijskih težav“ vidi Bahrđt v teamskem delu, pri katerem bi se

¹⁵ Hans Paul Bahrđt, *Die moderne Grossstadt*, 34

¹⁶ *Ibidem*, 33 – 4.

¹⁷ *Ibidem*, 33.

morala tako arhitekt kot sociolog drug od drugega učiti komunikacijskih form obeh disciplin. Na nivoju „gole izjave“ se zdi Bahrtdova rešitev „komunikacijskega problema“ med dvema disciplinama dokaj ustrezna, saj od obeh predpostavlja poglobljeno poznavanje nasprotne discipline, kar naj bi preprečilo sicer nujne banalizacije (čeprav je eni od takšnih – „arhitekt, ki misli s svinčnikom“ – zapadel tudi Bahrtd). Vendar pa se ta rešitev lahko sprevrže v nekaj drugega: arhitekt začne „sociologizirati“ in sociolog „projektirati“. Nekaj takega se je namreč zgodilo tudi Bahrtdu. Njegove „praktične predloge“ za gradnjo stanovanj in stanovanjskih naselij (sosesk) si bomo ogledali nekoliko kasneje za poznariteve, česa sociolog ne sme početi, ko se ukvarja z urbanizmom in urbanističnim planiranjem.

V knjigi *Humaner Städtebau* je Bahrtd, tudi pod vplivom praktičnega sodelovanja pri urbanističnem planiranju, ali še bolje pri urbanističnem planiranju (stanovanja, stanovanjskega naselja) nekoliko revidiral svoja stališča: bolj poudarja „konstruktivno“, „uporabno“ vlogo sociologije, ne pa več zgolj kritične.

Znova poudarja nujnost interdisciplinarnega pristopa in premagovanja „komunikacijskih težav“ ter navaja štiri področja oz. načine vključevanja urbane sociologije in sociologov v urbanistično planiranje:

1. Prvo področje predstavlja t.i. „kritika ideologije“ (*Ideologie-Kritik*): sociolog naj bi sistematično analiziral temeljne družbene predpostavke, ki obvladujejo planerjevo mišljenje, vendar se jih ta ne zaveda. Sociologi naj bi določili „družbeni topos“ določenih urbanističnih prepričanj, pokazali njihovo pogojenost z zgodovinsko situacijo, analizirali notranja protislovja in s tem tudi relativizirali takšne urbanistične koncepte. Na tem področju je urbana sociologija že opravila dobršen del posla, predvsem kar zadeva konservativno-romantično kritiko velemesta; ugotovila je, da se precenjuje pomen sosedstva v mestu oz., da se v tip mestnega načina življenja poskuša vnašati „predindustrijski koncept družbenih odnosov itd.“

Bahrtd meni, in se pri tem sklicuje na Siebla,¹⁸ da se kritika ideologije ne sme omejiti samo na „verbalne izjave“ arhitektov, temveč mora s sociološkim kategorialnim aparatom analizirati tudi zgradbe in realizirane urbanistične koncepte. To pa pomeni, da mora sociolog obvladati tudi sociologijo umetnosti in biti sposoben sociološko interpretirati arhitekturne forme. Zahteva po sociološki analizi arhitekturnih in urbanističnih form je novost, ki jo ostali urbani sociologi ne postavljajo, obenem pa razširja polje delovanja urbane sociologije tudi na „mikro-urbanizem“ in ne zgolj na proces urbanističnega planiranja kot proces odločanja v zvezi z družbeno-prostorskim razvojem.¹⁹ Treba pa je poudariti, da Bahrtd ne ponuja nikakršnega koncepta ali predloga za sociološko analizo arhitekturnih in urbanističnih form. Verjetno pa ima pred očmi prispevke zbrane v knjigi „*Architektur als Ideologie*“, v kateri so s pomočjo sociološko-psihološkega analitičnega kategorialnega aparata analizirane temeljne estetske poteze moderne arhitekture.²⁰

2. Drugo področje predstavlja empirično raziskovanje lokalnih skupnosti in drugih socialno-ekoloških povezav, predvsem pa tudi nadlokalnih prepletanj.

¹⁸ Walter Siebel, *Zur Zusammenarbeit zwischen Architekten und Soziologen*, *Das Argument*, 44/1967.

¹⁹ Prim.: *Humaner Städtebau*, 205.

²⁰ Več o tem: Pavel Gantar, *Nastavki „kritične“ in zgodovinsko-materialistične analize v zahodnonemški urbani sociologiji*. ČKZ, 33 – 34/1979, 159 – 222, in v: Peter Nietzsche, *Die Agenten der Kulturkritik isolieren! Anweisung zum richtigen Verständnis von Schriften, die nur Verwirrung anrichten*, v: *Kapitalistischer Städtebau* (Hans G. Helms, Jörn Janssen) Luchterhand, Neuwied in Berlin 1971, 163 – 176.

To raziskovanje se giblje znotraj že tradicionalnega področja raziskovanj sociologije lokalnih skupnosti in njej sorodnih socioloških disciplin. Neposredna „planska relevantnost“ v takšnem raziskovanju ni predvidena, zato so njegovi rezultati le redko neposredno uporabljivi v procesu urbanističnega planiranja. Vendar pa lahko planerjem nudijo vrsto informacij, ki imajo praktično vrednost, predvsem kar zadeva poznavanje področja, za katerega se planira.²¹

3. Sociološka kritika konkretnih urbanističnih projektov predstavlja enega od možnih prispevkov urbane sociologije k urbanističnemu planiranju. Sociolog naj bi prispeval strokovna mnenja o posameznih urbanistično-planskih problemih. Analiziral naj bi eventuelne družbene posledice določenih urbanističnih rešitev, ki se jih planerji komaj zavedajo. Kot strokovnjak, pravi Bahrđt, bi urbani sociolog moral sodelovati tudi s sociološko presojo pri urbanističnih natečajih. Bahrđt se ob takšni vlogi sociologije popolnoma ujema s Pahlavo predstavo sociologa kot „najetega“ strokovnjaka, ki je pristojen, za določene delne probleme, v urbanističnem planiranju, njegova naloga pa je podajanje strokovnih ekspertiz.²²

4. „Končno pa je potrebno misliti“, pravi Bahrđt, „na kontinuirano sodelovanje sociologov pri konkretnih planskih projektih“. To sodelovanje naj bi vsebovalo naslednje naloge:

a) Sociologi naj bi glede na cilje določenega urbanističnega posega in z upoštevanjem „socialnih podatkov“, pripravili določen program, ki bi služil kot podlaga ali korektiv izdelave plana.

Bahrđt se je torej odpovedal formulaciji iz knjige *Die moderne Grossstadt*, da iz sociologije ni mogoče deducirati urbanističnega koncepta in v *Humaner Städtebau* ravno to postavlja kot konkretno, „najvišjo“ in najbolj uporabno nalogo urbane sociologije v urbanističnem načrtovanju. Bahrđt tedaj pristane prav tam, kjer je pristal tudi Norbert Schmidt-Relenberg, pa čeprav slednji izhaja iz „tehnokratske perspektive“ urbanističnega planiranja. Pristane torej na tisti vlogi, ki jo je za urbano sociologijo rezervirala že Atenska listina: sociologija izdelava socialni program, zasnovo bodoče družbe, ki jo prevedemo v prostorsko-urbanistične kategorije in v praksi realiziramo določen **družben** projekt kot **urbanistični** projekt. Navkljub vsem izjavam urbanizem kot realizacija „socialnega programa“ dejansko funkcionira kot sredstvo transformacije družbenih odnosov.

Takšno Bahrđtovo stališče v veliki meri izhaja iz že (dvakrat) omenjene površne analize urbanističnega planiranja. Bahrđt še vedno vztraja na klasični predstavi urbanističnega planiranja, ki poteka po postopku problem – program/koncept – projekt/načrt – realizacija. Urbanistično planiranje se navadno konča z izdelavo projekta, ki ga je treba realizirati v praksi, projekta, ki „slabemu stanju“ zoperstavlja urejeno in idealno stanje stvari. V tem pogledu je Bahrđtovo pojmovanje urbanističnega planiranja daleč za Pahlavo in tudi Gansovo izrazito sociološko konceptualizacijo planiranja kot družbenega/državnega mehanizma poseganja v sfero grajenega okolja.

b) Naslednja pomembna vloga sociologa v planskem teamu je, da se ukvarja z analizo podatkov, ki niso neposredno sociološko relevantni, zahtevajo pa metode empiričnega sociološkega raziskovanja. Gre za uporabo takšnih metod ob določenih problemih s področja prometnega planiranja in za potrebe „tržnega raziskovanja“. Te metode, dodaja Bahrđt, sicer niso monopol sociologov, je pa,

²¹ Ibidem, 206.

²² Ibidem, 206.

kakor opaža, glede metode bolj zaželeno, da jih opravljajo sociologi, saj s tem lahko opozorijo na vrsto „socialnih vidikov“ raziskovane problematike. Bahrđt ne navaja, za kakšne konkretne, primarno ne-sociološke probleme naj bi uporabljali metode empiričnega družbenega raziskovanja; pač pa to – niti ne metodo – temveč tehniko raziskovanja zelo naivno postavlja v službo in na razpolago urbanističnemu planiranju, ne da bi zastavljal vprašanje, za kakšne cilje in namene bodo uporabljeni. Prav te metode so lahko še kako zlorabljene, še posebej na področjih, za katere niso bile razvite. Naj le opozorimo, da so takšna raziskovanja kot npr. ugotavljanje želja in potreb v zvezi s prostorom, lahko izredno močno manipulativno orožje v rokah planerjev. Nevarnost manipulacije pa seveda ne pomeni, da takšnih raziskav sploh ne bi opravljali. Potrebno je pač natančno opredeliti namene, za katere bodo rezultati takšnih raziskav uporabljeni, sociologom pa bi morali zagotoviti tudi kontrolo nad nadaljnjo „usodo“ rezultatov.

c) Končno naj bi sociologi sodelovali tudi v stalnih interdisciplinarnih pogovorih pri izdelavi konkretnih načrtov. Njihove diskusije naj se ne bi omejele le na „sociološki vidik“, temveč naj bi govorili tudi o „tehničnih, ekonomskih in arhitekturnih problemih, če je njihovim partnerjem dovoljen sociološki diletantizem“.²³

Prednost takšnih pogovorov je v tem, da bi s stalno interdisciplinarno komunikacijo preprečili „specialistično nevarnost“.

Menimo, da „disciplinarnih omejitev“ na način „diletantskega poseganja“ strokovnjakov ene discipline v področje druge ni mogoče odpraviti. Rezultat takšnega postopka je dejansko „diletantizem“ ali pa mimogovor posameznih specializiranih disciplin, ki sodelujejo v procesu urbanističnega planiranja. Presegati jo je mogoče le s prebijanjem tradicionalno ozko zastavljenih predmetov posameznih strokovnih disciplin in z vzpostavljanjem enotne teoretske paradigme, v katero bi integrirali vse „vidike“, ki se pojavljajo v urbanističnem planiranju. Za urbano sociologijo pa velja predvsem vprašanje, kako in v kolikšni meri je uspela integrirati problem prostora oz. grajenega okolja v svojo analizo.

Kam pripelje sociološko „projektiranje“, se pravi diletantsko obnašanje sociologov v tradicionalnem polju urbanizma, je najbolje pokazal Bahrđt sam ob projektu stanovanjskega naselja Edigheim v Ludwigshafnu. Njegovi napotki za projektiranje, ki jih je oblikoval v sodelovanju s svojim „prijateljem arhitektom Lembrockom“, se zvedejo na sociološko utemeljitev prav tistega tipa enodružinske vrtno hiše, ki jo je sicer predlagal njegov prijatelj. Takšna hiša omogoči stik z naravo (vrt), omogoča visoko gostoto (vrstna razporeditev), ni draga (pritlična hiša), obenem pa s prehodom ulica-vrt-stanovanje predstavlja prehod iz sfere javnosti v privatno sfero (ne razlikuje med privatnostjo kot socialno-ekonomsko kategorijo in intimnostjo kot „družabno“ kategorijo) v skladu z idejo mesta kot „nepopolne integracije javnosti in privatnosti“.²⁴

Bahrđtovi nasveti se ne omejujejo samo na izbiro tipa stanovanjske hiše; spušča se tudi v projektiranje notranje razporeditve in opreme prostorov. Predlaga, da je treba graditi „od znotraj navzven“²⁵ in med drugim tudi svetuje,

²³ Ibidem, 207.

²⁴ Bahrđtova sociološka teorija mesta je zasnovana na ideji „ostre ločitve“ med javno in zasebno sfero, medtem ko je za vas značilno prepletanje obeh sfer.

²⁵ Prim.: Hans Paul Bahrđt, ibidem, 48, in Jorg C. Kirschenmann, *Stadt – Bau – Soziologie, Anspruch und Brauchbarkeit der theoretischen Ansätze Hans Paul Bahrđts, v: Kapitalistischer Stadtbau*, 149.

naj bi bila spalnica staršev orientirana na vzhod ali jugovzhod; iz spalnice bi imeli možnost lahkega dostopa do terase ali loggie, lahko bi „zračili postelje“; ali pa, da bi bila spalnica precej velika, vendar ne na škodo ostalih prostorov.

Če moškemu pripada delovna soba, naj bi v spalnici uredili kotiček s pisalno mizico, da lahko tudi žena kaj napiše oz. da se tudi ona lahko umakne v svoj zasebni kotiček. Glede otroških sob svetuje, da naj bi bile velike, po možnosti pa naj bi bila sredina sobe rezervirana za igro. Dnevna soba naj bi bila čim večja, dobro pa bi bilo tudi, če bi imela nekoliko višji strop in dostop do spalnice in balkona oz. terase.

Za kuhinjo, ki je najpomembnejši delovni prostor žene-gospodinje, ves uvideven zahteva, da mora biti premišljena po vseh načelih podjetniškega racionaliziranja, ki veljajo za delovno mesto v industriji. Dobrih trideset let kasneje je torej Le Corbusier le dobil sociološko utemeljitev svoje „stanovanjske mašine“ in njene kuhinje. Kuhinjsko delo naj bi, po Bahrtdtu, potekalo sede, vendar so tudi opravila, ki jih je moč opravljati samo stoje; za potrebe „božične peke“ naj bi imela kuhinja nekoliko večje zmogljivosti itd. Vse naprave v kuhinji naj bi bile prilagojene velikosti povprečne ženske; če naj bi torej v arhitekturi uporabljali „človekovo merilo“, pa naj bi pri projektiranju kuhinj upoštevali „žensko merilo“. Kaj se zgodi z ženskami, ki so bistveno večje ali pa bistveno manjše od povprečja Bahrtdt ne pove ničesar. Človekovo oz. „žensko“ merilo je tu reducirano na statistično povprečje, na industrijski standard, ki dejansko uniformira funkcionalne zahteve, namesto, da bi jih diferenciral pač glede na različne fiziološke in še bolj, glede na različne socialno-kulturne navade.

Bahrtdtovih socioloških predlogov za bolj „humano stanovanje“ ne kaže podrobneje komentirati. Dodajmo naj le to, da v moderni stanovanjski tloris, ki je nastal že davno pred njegovimi sociološkimi predlogi projecira družino s tradicionalno družinsko delitvijo vlog (oče – delovna soba, mati – kuhinja, otroci – otroška soba). Predvsem mu očitamo, da vrsto napotkov, ki sicer že obstajajo v urbanizmu, prodaja kot **sociološke** napotke, oziroma kriterije.

Bahrtdtovih „praktičnih socioloških nasvetov“, ali bolje rečeno, naknadne sociološke utemeljitve že obstoječih urbanističnih konceptov in rešitev ne smemo jemati kot zgolj neuspelo in neresno pretiravanje. Simptomatično tudi reprezentirajo precep, v katerem se je znašla sociologija ob zahtevi, da bi bila praktično uporabna v procesu urbanističnega planiranja.

Problemi uporabe in prenosa socioloških spoznanj v urbanistično planiranje

Dosedanja analiza konceptov vključevanja urbane sociologije v proces urbanističnega planiranja je pokazala, da domala vsi sociologi nihajo med sociološko analizo in kritiko (sociologija urbanizma) ter sociologijo kot pomožno znanostjo, ki kakor koli že opredeljenemu urbanističnemu planiranju posreduje določene „plansko-relevantne“ socialne podatke.

Ta dilema ni bila razrešena na teoretski marveč na praktični ravni: soočeni z imperativom praktičnosti“ so tudi tisti sociologi, ki so sicer zagovarjali „kritično vlogo“ urbane sociologije, prej ali slej pristali pri zbiranju in komentiranju najrazličnejših podatkov za planiranje. Njihov vpliv na transformacijo urbanističnega planiranja pa je bil minimalen.

V nasprotju z zgodnjimi šestdesetimi leti, ko je bilo potrebno utemeljevati in dokazovati potrebnost vključevanja urbane sociologije v proces urbanističnega planiranja – vsi predstavljeni koncepti vključevanja se med drugim izrecno ukvarjajo s takšnim utemeljevanjem – pa je takšna vloga urbane sociologije danes že priznana in uveljavljena.

Vzporedno z zaposlovanjem urbanih sociologov v urbanističnih ustanovah in plansko-upravnih telesih se je povečevalo tudi število „raziskav po naročilu“, ki jih ne usmerja „sociološki spoznavni interes“, temveč zahteve in potrebe planiranja.

Razloge za to smo že omenili: zaostrovanje urbane krize in urbanih družbenih protislovij je urbanistično planiranje čedalje bolj potiskalo v vlogo „gašenja požarov“ in v kratkoročno reševanje/prelaganje problemov v mestnih območjih, ki jih je zajel „krizni razvoj“. V takšnih razmerah je tudi polje sociološkega proučevanja „kriznih manifestacij“ za potrebe planiranja zelo ozko opredeljeno in ni usmerjeno predvsem v analizo vzrokov krize in kriznih mehanizmov, temveč poskuša predvsem poiskati poti za odpravljanje posledic.²⁶

„Pragmatični interes“ urbanističnih ustanov in politično-administrativnih ustanov je še poglobil razcep med „akademsko“ urbano sociologijo in raziskovanjem za potrebe urbanističnega planiranja.

Uvajanje urbane sociologije in njenih raziskovalnih rezultatov je, kot smo nakazali že v uvodu, tako pri sociologih kot tudi pri urbanistih kmalu začelo povzročati razočaranje: sodelovanje sociologov ni dosti prispevalo k pričakovani „novi kvaliteti“ urbanističnega planiranja in njegovi dopolnitvi s socialnimi cilji in vsebinami. Rezultati sociološkega raziskovanja za potrebe urbanističnega planiranja so se pokazali za deloma „banalne“, deloma pa „irelevantne“, bili so praktično neuporabni v procesu. Obenem pa naj bi sociologija s takšnim raziskovanjem „povzročila tudi lastno devalvacijo.“²⁷

V nadaljevanju želimo opozoriti na nekatere nerešene probleme, ki jih je sprožilo vključevanje urbane sociologije in sociologov v proces urbanističnega planiranja.

1. Enega od razlogov, zaradi katerih so tudi tisti urbani sociologi, ki so izhajali iz kritike urbanističnega planiranja, „prehitro“ pristali na položaj urbane sociologije kot „pomožne znanosti“, je treba iskati v **pomanjkljivi sociološki analizi urbanističnega planiranja**. Kot sociologi so relativno lahko razkrili očitne „pomanjkljivosti“ urbanističnega planiranja (redukcija na fizično planiranje, arhitekturni determinizem itd.), povsem pa so spregledali družbeno-ekonomsko funkcijo in vlogo planiranja v poznokapitalističnih družbah.

Domala vsi (delna izjema je Gans) so pristali na „samorazumevanje“ urbanističnega planiranja, ki se je prikazovalo kot razredno-nevtralno sredstvo reguliranja prostora. Na ravni analize urbanega razvoja, kolikor so se je sploh lotevali, so se zadovoljili s klasičnimi socialno-ekološkimi študijami, izpustili pa so „politično-ekonomsko dimenzijo“, ki bi morala izpostaviti vlogo kapitala, pri produkciji in reguliranju prostorskih form, grajeno okolje pa obravnavati **tudi** kot artikulacijo kapitalskih interesov v prostoru.

Popolnoma so izostali poskusi koncipiranja problematike planiranja/usmerjanja kot posega planske instance (države, družbe) v sfero proizvodnje (in ne samo

²⁶ Hartmunt Häusermann, Walter Siebel, Thesen zur Soziologie der Stadt, Levitahan, 4/1978, 485.

²⁷ Joe Bailey, Social Theory for Planning, Routledge and Kegan, London – Boston 1975, 1.

distribucije) grajenega okolja, ki naj bi po Harveyu opravljalo dve pomembni funkciji za obstoj in ohranitev kapitalističnega načina družbene reprodukcije:

- ohranja in vzdržuje pogoje tržne menjave in
- blaži destruktivne tendence, ki izhajajo iz samoregulativnega tržnega mehanizma.²⁸

S tem so zanemarili oz. spregledali predvsem ohranjevalno korektivno vlogo urbanističnega planiranja za določen način družbene produkcije in reprodukcije, pa tudi dejstvo, da so možnosti in zmožnosti urbanističnega planiranja globalno omejene z intencijami posameznih frakcij kapitala v grajenem okolju. To tudi pojasnjuje, zakaj je Gansova koncepcija urbanističnega planiranja kot socialnega ali celo družbenega planiranja v ameriških, pa tudi v drugih razmerah ostala gola iluzija.

2. Čeprav je bila njihova kritika arhitekturnega determinizma upravičena, pa je v njej vendarle opazen določen spregled: urbanistično planiranje je resda omejeno zgolj na reguliranje fizičnega prostora in ne upošteva družbenih entitet, vendar pa nikoli ni zgolj „fizično“ planiranje; za njim je moč razbrati povsem določene družbene interese v zvezi z urejanjem prostora, le da so ti zakriti v navidezno tehnično nevtralnost in samo na „prvi pogled“ nimajo „izvenprostorskih“ intenc. Gotovo je, da fizično (grajeno) okolje neposredno ne determinira človekovega obnašanja in načina mišljenja, vendar pa skupaj z ostalimi družbenimi značilnostmi še kako vpliva na položaj posameznika v družbenem reprodukcijskem procesu; razredno specifično zadovoljevanje stanovanjskih potreb in uporabljanje „urbanih uslug“ opredeljuje življenjski proces posameznikov in družbenih skupin.

3. Nezačudljiva sociološka analiza urbanističnega planiranja, ki se izraža predvsem skozi zanemarjanje „polit-ekonomske dimenzije“ in iz nje izhajajočih povsem „socioloških“ konsekvenc, nujno navrže tudi vprašanje po **spoznavno-teoretskem statusu** urbane sociologije kot posebne (delne) sociološke discipline, ki se omejuje na proučevanje izseka družbene totalitete. To vprašanje lahko konkretiziramo v dveh smereh:

- Kakšen vpliv ima teoretska kriza v urbani sociologiji na „spodletelo srečanje“ med sociologijo in urbanizmom?
- Kaj izgubimo pri omejitvi sociološke analize na zgolj izsek družbene realnosti?

Ugotovili smo že, da je z napredujočim procesom urbanizacije spremenljiva „urbano“ izgubljala vlogo pri opredelitvi distinktivnega „realnega predmeta“ urbane sociologije, kar je privedlo do že opisane fragmentarizacije socioloških pristopov k proučevanju urbanizacije in urbanizma. Rezultat tega je tudi „izguba“ konkretne sociološke teorije mesta oz. urbanizma in njena nadomestitev s parcialnimi koncepti sosledstva, segregacije, mestnega centra, stanovanja itd.

Sociološko proučevanje je tako omejeno na posamezne vidike življenja v urbani okolju, ki pa so obravnavani ločeno in neodvisno drug od drugega. Če pa temu dodamo še dejstvo, da so pri večini tovrstnih analiz t.i. „družbeni vidiki“ dejansko reducirani na obnašanje ljudi v urbanem okolju ter na konjunktivne in disjunktivne odnose v družbeno-teritorialnih skupnostih, izostane pa analiza njihove družbene pogojenosti, tedaj spoznavno-teoretski domet takšne urbane sociologije ne seže dlje od opisa določenih razmer, odpove pa pri pojasnjevanju.

Brake in Gerlach trdita, da je prav zaradi izostanka socialno-ekonomske dimenzije pri pojasnjevanju urbanega fenomena in odsotnosti koherentne sociološke

teorije mesta urbana sociologija dvakrat „okrnjena“ sociologija,²⁹ ki ni zmožna ponuditi ustreznega razumevanja urbane realnosti in tudi ne uporabnih rezultatov urbanističnega planiranja.

4. Odsotnost koherentne in konsistentne sociološke teorije mesta in urbanizma je gotovo vplivala tudi na „dezorientacijo“ urbanih sociologov, ki se jim je zdelo, da lahko o vsaki zadevi, ki je v zvezi z urbanizmom, „nekaj povedo“ (najbolj značilen primer je H. P. Bahrtdt), ne da bi problematiko vmetili v izgrajen sociološki koncept. Urbani sociologi so tudi zato pristajali na predmete raziskovanja, ki so jih jim opredeljevali urbanisti-planerji. Obstoj „urbanih problemov“ je sicer aktualno „družbeno vprašanje“, nikakor pa takšni problemi niso že sami po sebi **sociološko vzpostavljeni** predmet analize. Häusermann in Siebel pravita, da potrebe urbanističnih ustanov po „socialnih podatkih“ sicer zaposlujejo sociologe, ne ustvarjajo pa predmeta urbane sociologije.³⁰ Na primer: območje za mestno prenavo, ki je opredeljeno po urbanističnih kriterijih (gradbeno, komunalno, higiensko stanje) nikakor ni že sociološko opredeljen predmet raziskave; ta se lahko, ali pa tudi ne, pokriva z določeno socialno-prostorsko entiteto, ki bi bila lahko predmet sociološke analize. Raziskovanje samo znotraj urbanistično opredeljenega območja bi kaj lahko spregledalo cel splet socialnih, ekonomskih in kulturnih povezav v prostoru, ki presega območje prenavo.

5. Vendar pa vsi ti ugovori, ki so formulirani predvsem s pozicij „kritične urbane sociologije“, niso tako pomembni za institucionalizirano urbanistično planiranje. Izhajajoč iz položaja in vloge urbanističnega planiranja bi lahko celo rekli, da si prav takšne sociologije ne želijo posebno.

Glavni vzrok za razočaranje urbanistov je, da so rezultati sociološkega raziskovanja **abstraktni**, se pravi, da jih ni moč prenesti v urbanistične planske kategorije.

Ob tem očitku moramo ločiti dva popolnoma različna problema.

Prvi se nanaša na neutemeljena pričakovanja urbanistov, ki menijo, da jim urbana sociologija lahko ponudi ustrezno zasnovano bodoče skupnosti (soseska, družina, mesto itd.), ki jo bodo samo realizirali, opredmetili v prostoru. Gre za poenostavljeno razumevanje problema „teorija-praksa“; prenos zaželenih, če že ne idealnih modelov v prakso je v tem razumevanju čisto spoznavno-teoretsko vprašanje izbora optimalne variante, njeno „opredmetenje v prostoru“ pa je „tehnično vprašanje“. Popolnoma pa ostaja ob strani dejstvo, da je kakšen model lahko še tako idealen, tudi z vidika „socialnih ciljev“, pa vendarle ne more biti realiziran, če manjkajo določeni pogoji realizacije, ali pa, če imamo opraviti z vplivnimi interesi, ki se zoperstavljajo predlaganemu načinu reševanja. Obenem pa se v govoru takšnih kritikov urbane sociologije znova pojavijo toni arhitekturnega determinizma, se pravi poskusa reševanja družbenih problemov s prostorskimi spremembami. Takšna kritika pa tudi pozablja, da je mogoče določene družbene cilje, za katere je „strokovno pristojna sociologija“, realizirati znotraj popolnoma različnih urbanističnih konceptov.

6. Naslednji problem, ki pa je veliko resnejši, pa zadeva na vprašanje **integracije prostorske forme v sociološki diskurz**. V diskurzu tradicionalne urbane sociologije nastopa prostor oz. grajeno okolje bodisi kot „pojasnjevalna variabla“ za razlago družbenih dejstev ali pa kot nevtralni okvir analize. V obeh primerih je torej grajeno okolje dojeto kot nekaj **danega** in **zunanjega** za sociološko analizo. V tem smislu bi lahko govorili o pomanjkanju „geografske imaginacije“ pri

²⁹ Ibidem, 185.

³⁰ Ibidem, 485.

sociologih,³¹ ki povzročajo določeno irelevantnost socioloških spoznanj v odnosu na prostor. Odgovor na problem **uporabnosti** rezultatov sociološkega raziskovanja je torej odvisen predvsem od tega, v kolikšni meri uspe sociologija analizirati družbene mehanizme produkcije in uporabe grajenega okolja in funkcioniranje posameznih njegovih elementov v družbi, ne pa da se omejuje zgolj na ugotavljanje korespondence med grajenimi in družbenimi strukturami ali pa na opis kulturno-specifičnih značilnosti posameznih urbanih družbenih okolij.

7. Brez dvoma je najbolj uveljavljeno in nesporno področje vključevanja urbane sociologije v proces urbanističnega planiranja, raziskovanja potreb, interesov in želja prebivalcev v zvezi z grajenim okoljem. Ni mogoče zanikati določene pozitivne vloge urbane sociologije, ki je z razgrnitvijo obsežne palete različnih želja, potreb in predstav prebivalcev v zvezi z grajenim okoljem razkrojila pri arhitektih zakoreninjeno predstavo o „uniformnosti potreb“. Z razkritjem, da se potrebe in želje prebivalcev pogosto ne ujemajo z namerami urbanističnih projektov, so sociologi vsaj moralno vplivali na planerje in upravno-administrativne urbanistične službe, ki so se le začeli ozirati po takšnih željah. Sociolog je tako prevzel – hote ali nehote – vlogo posrednika med planerji in prebivalci. S sodelovanjem pri takšnih raziskavah so prebivalci dobili tudi možnost, da vsaj posredno sodelujejo v procesu planiranja.

Obenem pa vloga urbane sociologije, ki se omejuje na ugotavljanje in posredovanje želja in preferenc prebivalcev, urbanističnemu planiranju sproža številne probleme.

Sociologi navadno ugotavljajo interese, potrebe in želje z metodami in tehnikami javnomnenjskih raziskav na določenem vzorcu populacije in s pretežno standardiziranimi vprašanji. Takšne metode in tehnike prevladujejo do te mere, da urbanisti vlogo sociologov in sociologije pogosto izenačujejo z anketiranjem.

Od respondenta se pričakuje, da odgovarja na zastavljena vprašanja v okviru alternativ oz. odgovorov, ki so mu dani na razpolago, čeprav je mogoče, da se lahko le delno strinja s posameznimi formulacijami.

Vprašalnik je običajno enoten za vse skupine ljudi, kar pri določenih skupinah povzroča težave pri razumevanju, določena vprašanja pa so za nekatere ljudi lahko popolnoma nerelevantna in zato poljubno odgovarjajo nanje.

Prebivalci dojemajo urbano problematiko tako kot se jim na prvi pogled prikazuje, se pravi ločeno zavzemajo stališča do posameznih, navidezno neodvisnih urbanih problemov, zato tudi dajejo protislovne odgovore, ki se v agregiranju še potencirajo.³² Protislovne izjave pa lahko urbanisti, če jim to seveda ustreza, zlahka zavrnejo z utemeljitvijo, da so nekonsistentne in da ljudje „sami ne vedo kaj hočejo“.

V določeni meri prebivalci v odgovorih le reproducirajo elemente vladajočih urbanih ideologij, kot npr. „kritika betona“, odnos do zelenja v mestu, ipd. Tako v marsikaterem odgovoru sociolog le „dobi nazaj“ tista stališča, ki jih na veliko razširjajo sredstva javnega komuniciranja, vendar pa so ta stališča naenkrat predstavljena kot „avtentičen izraz ljudi“.

Še posebej pa so sporna t.i. „projektivna vprašanja“, ki se nanašajo na bodoče, željene ali pričakovane prostorske ureditve. Anketiranci tako povsem mimo „principa realnosti“ izbirajo tiste načine prebivanja, za katere dobro vedo, da jih tudi ne bodo mogli nikoli realizirati, prefcvem pa dajejo prednost starejšim

³¹ Prim.: David Harvey, *Social Justice and the City*, 23 – 4.

³² Prim.: Zdravko Mlinar, *ibidem*, 29.

že znanim načinom prebivanja pred manj znanimi in uveljavljenimi. Moč je tudi ugotoviti, da odgovori na „projektivna vprašanja“ v precejšnji meri reflektirajo in absolutizirajo obstoječe oblike naselitve in nastanitve.

Problemi se pojavijo tudi tedaj, kadar so stališča anketirancev do določenih pojmov različna in porazdeljena (s čisto metodološkega vidika je to znak, da je bilo vprašanje dobro postavljeno) na približno enako velike procentualne deleže. Tako je npr. izbira „prave“ alternative popolnoma prepuščena sociologu ali urbanistu, pač v skladu z njegovim mnenjem, pri čemer služijo ugotovitve le kot „dodatna utemeljitev“. To velja predvsem v primerih, ko gre za alternative (ali eno ali drugo), ne pa tedaj, ko gre za komplementarne (in eno in drugo) rešitve.

Potrebno je navesti tudi „klasičen“ ugovor zoper absolutiziranje takšnih metod ugotavljanja stališč in mnenj: zbrana in analizirana stališča so le agregat stališč atomiziranih posameznikov, ki pogosto, razen tega, da so odgovarjali na isto anketo, nimajo ničesar skupnega. Zato so za obravnavo konkretnih problemov bolj primerne metode „kvalitativne metodologije“, ki ob takšnih problemih poskušajo identificirati določene manjše socialne skupine in njihova stališča in mnenja ugotavljajo v postopku grupne interakcije.

V primerih, ko naj bi se anketiranci odločili glede alternativnih oblik pozidave oz. urbanistične ureditve, bi le težko govorili o javnomnenjski anketi kot učinkovitem sredstvu za nadomestitev odsotnosti dejanskega vključevanja prebivalcev v urbanistično planiranje. „Prizadeti“ prebivalci niso sodelovali niti pri formulaciji ciljev urbanističnega planiranja, niti niso imeli vpliva tudi na ostale faze planiranja, zato ima takšno povpraševanje le značaj „naknadnega potrjevanja“ že sicer oblikovanih konceptov.

Rezultati javnomnenjskih raziskav, posebej pa tistih, ki operirajo s projektivnimi vprašanji, so podvrženi različnim manipulacijam. Interpretacija ni odvisna samo od pomenskosti samih podatkov (odgovorov), temveč predvsem od teoretske naravnosti in „praktičnih potreb“ interpretov: ene in iste podatke lahko tolmačijo v popolnoma različnih smereh s popolnoma različnimi pomeni za planiranje.

Zato imajo takšne ankete pogosto bolj značaj „tržnih raziskav“, sondiranja mnenja potencialnih uporabnikov prostora o njihovih namenih in pričakovanjih v zvezi z urbanističnim urejanjem.

Seveda pa ni rečeno, da so metode in tehnike javnomnenjskega raziskovanja popolnoma neuporabne oz. zgolj sredstvo manipulacije z interesi in preferencami ljudi. Anketo naj bi uporabljali predvsem za zbiranje tistih podatkov, ki jih ni mogoče zbrati na drugačne načine, vendar naj bi se izogibali prevelikemu podarku na „projektivna vprašanja“. Vsekakor pa je treba opozoriti, da se delo in vloga sociologov ne bi smela zreducirati samo na golo zbiranje oz. „registriranje želja posameznikov“³³ in na njihovo posredovanje planskim instancam.

Rezultati takšnega raziskovanja so lahko le material za sociološko analizo, ki mora upoštevati tudi podatke iz drugih virov in z drugačnimi postopki zbiranja. Predvsem pa velja podčrtati, da anketa ni edini in tudi ne najpomembnejši način ugotavljanja potreb in preferenc prebivalcev.

Metode neposrednega sodelovanja, „opazovanja z udeležbo“, skupinske interakcije, so predvsem v fazi poglobljenega raziskovanja dosti bolj ustrezne, zahtevajo pa tudi aktiven odnos prebivalcev in sociologov do urbane problematike.

33 Zdravko Mlinar, *ibidem*, 29.

8. (Zlo)raba socioloških raziskovanj za potrebe planiranja in vse preveč „služnostno pristajanje“ sociologov na položaj sociologije kot pomožne znanosti je moč interpretirati tudi kot nasledek pozitivistične tradicije v urbani sociologiji, ki se „omejuje na striktno kavzalno pojasnjevanje individualnih dogodkov, se trdno opira na ločevanje med dejstvi in odločitvami in lahko daje le določene prognoze – tehnična priporočila, ki so ob danih namenih prevedena v namen-skoracionalno izbiro sredstev. (. . .) Tako razumljena sociologija je socialna tehnika v polju parcialnih odnosov med elementi, ki jih ni mogoče izolirati. Vendar pa ne more dati spoznanj, ki bi bila relevantna za življenjsko-praktično uporabo delujočih subjektov v zgodovinskih procesih.“³⁴

Omejitev urbane sociologije na socialno tehniko pomeni, da se odpove vsakršnemu spraševanju in analiziranju ciljev in namenov planiranja. Odpoveduje se torej vprašanju „substancialne racionalnosti“ v korist izboljševanja „tehnične racionalnosti“ postopka planiranja. S tem urbana sociologija dejnsko podpira ideologijo „Sachzwanga“, ki planiranje utemeljuje kot „stvari ustrezno“ nujno in racionalno delovanje. Sociologija tako postane eden od virov strokovnega legitimiziranja urbanističnega planiranja.

9. Vzporedno z nesposobnostjo, da bi se resneje spopadlo z zaostrojučimi se urbani problemi, se je zaostrovalo tudi vprašanje **upravičenosti in legitimnosti** urbanističnega planiranja. Pojavilo se je vprašanje, kaj „avtorizira“ plansko instanco pri posegih v grajeno okolje? Takšno vprašanje je posebej aktualno tudi tedaj, kadar želijo s prostorskim urejanjem realizirati tudi določene „družbene cilje“. Planerji se običajno sklicujejo na imaginarni javni interes ali pa se skušajo predstaviti za tiste, ki „pomagajo ljudem“. Takšna legitimizacija ni bila več prepričljiva tedaj, ko se je izkazalo, da urbanistično planiranje ne izpolnjuje pričakovanj.

Kot odgovor na to so se izoblikovali štirje izvori legitimizacije planskih posegov:

1. avtoriteta ekspertize,
2. avtoriteta birokracije,
3. avtoriteta uporabnikov,
4. avtoriteta profesionalnih vrednot³⁵.

Avtoriteta ekspertize temelji na predpostavki, da planerji razpolagajo s tehnično-znanstvenim korpusom znanja, ki jim omogoča odstraniti iracionalnosti, ki se v političnem procesu odločanja pojavljajo kot posledice „oportunističnega barantanja z interesi“. Planer naj bi imel veliko moč, ki naj bi bila neodvisna od političnega procesa in naj bi temeljila na avtoriteti znanja. Sociologija kot socialna tehnika lahko pomembno dopolni avtoriteto ekspertize prav na tistem področju, za katerega se je zdelo, da je izven kompetence „tehnično usmerjenih“ planerjev, se pravi na področju reguliranja in manipuliranja z „družbenimi dejstvi“.

Avtoriteta birokracije temelji na predpostavki, da je planer zgolj nevtralen javni uslužbenec, ki opravlja tehnične usluge za potrebe politično upravnih teles. Vir planerjeve legitimnosti je izvoljeni politični predstavnik, ki zagovarja in uveljavlja planske posege. Sociologija pri tem nima samostojne legitimizacijske funkcije. Ob tem naj poudarimo, da povsod tam, kjer planiranje temelji na avtoriteti birokrata, družbene znanosti nimajo pomembne vloge v planiranju.

³⁴ Eckhart Bauer, *ibidem*, 18.

³⁵ M. Rein, *Social Planning: The Search for Legitimacy*, v: Murray Stewart, *The City: Problems of Planning*, 425.

Avtoriteta uporabnikov: planer naj bi izvor legitimnosti poiskal v potrebah in preferencah različnih skupin potrošnikov. Vloga urbane sociologije je pri tem ključna, saj smo že ugotovili, da je ravno ona pristojna za posredovanje potreb in interesov uporabnikov planerjev.

Avtoriteta profesionalnih vrednot. Legitimnost planerskih posegov naj bi temeljila tudi na profesionalni etiki in ne samo na strokovni ekspertizi urbanistov. Ta izvor legitimnosti se sklicuje na tradicionalno vlogo arhitektov in urbanistov kot družbenih reformatorjev, ki je utemeljena v kodeksih profesionalnih združenj arhitektov in urbanistov. Za kvaliteto planerskih posegov naj bi skrbela profesionalna združenja, najboljše rešitve pa naj bi poiskali preko institucije natečajev. Pri tem viru legitimnosti je vloga sociologije ambivalentna: po eni strani spodbija tradicionalno legitimnost, fizičnega planiranja in jo nadomešča s „sociološko legitimnostjo“, ki zahteva, da planiranje upošteva tudi „družbene in človekove potrebe“. S tem pa dejansko izvije urbanistično planiranje kritiki „tehnične samozadostnosti“ in omejitve na fizične vidike.

Če povzamemo: vključevanje urbane sociologije v proces urbanističnega planiranja je pomemben vir legitimnosti urbanističnega planiranja, predvsem v zagotavljanju legitimnosti „navzven“, do „prizadetih“, uporabnikov in instanc političnega odločanja. Prav v pomembni legitimizacijski vlogi urbane sociologije je treba iskati razlog, da urbanisti, navkljub kritiki uporabnosti socioloških raziskav, še vedno zagovarjajo njeno vključevanje v proces planiranja. Danes pravzaprav ni urbanističnega projekta, ki se ne bi legitimiziral z „uporabo socioloških spoznanj“.

Vendar pa sociologi še vedno ostajajo razpeti med kritiko urbanizma in „resignativnim umikom“ (kdor pač lahko) v sfero teorije in pristajanjem na vlogo pomožne znanosti. To dilemo je na nov način razrešila „nova urbana sociologija“, ki sovpada tudi s poskusi spreminjanja in „radikalizacijo“ urbanističnega planiranja.

Neki Marksovi citati na temu robne proizvodnje

Dušan Pirec

Samoupravljanje je društveni odnos (odnos rada) unutar koga se odvija proces dokidanja odnosa eksploatacije (proces rada sadrži u sebi i svu dijalektiku tih odnosa). Stoga upravo proces dokidanja društvene podela rada (ne tehnološke) unutar samog rada pretpostavlja, na datom nivou razvitka, postojanje tržišta i delovanje ekonomskih zakonitosti. Ona za sad jedino može da vrednuje objektivne doprinose rada. Jer, razmenu toga rada (ne samo živog nego i prenesenog, dakle celine rada) vrše entiteti udruženog rada, gde svaki zadržava slobodu u odnosu na druge entitete i postupa saglasno svojim interesima. Ta razmena se vrši (ili bi trebalo) da se vrši posredstvom tržišta. Ono se valorizuje, pak, kao razmenska vrednost saglasno zakonitostima robne proizvodnje. Zato ima mesta, rekao bih, navodjenju jednog broja Marksovih citata koji govore o robi, novcu, kapitalu. Samo da se podsetimo.

I

Kad je reč o robnoj proizvodnji (ekonomskim zakonitostima u samoupravnom socijalizmu) postavlja se, pre svega, pitanje određivanja samog pojma robe i njegovih obeležja.

1. Šta je **roba** i koje su pretpostavke robne proizvodnje?

„Roba je pre svega spoljašnji predmet, stvar koja svojim svojstvima zadovoljava ljudske potrebe ma koje vrste”. (K. Marx, „Kapital”, Prosveta, Beograd, 1973, str. 43). To je **prvo** obeležje robe. Prema tome, **roba je korisna stvar**.

„Korisnost neke stvari čini tu stvar upotrebnom vrednošću. . . Upotrebne vrednosti čine materijalnu sadržinu bogatstva ma kakav mu bio društveni oblik” (K. Marx, „Kapital”, str. 44).

„Svaka korisna stvar. . . može se posmatrati s dve tačke gledišta: po kvalitetu i po kvantitetu” (K. Marx, „Kapital”, s. 43).

Drugo obeležje robe sastoji se u tome da ona nije namenjena ličnoj upotrebi već razmeni za druge proizvode („društvena upotrebna vrednost“). Stoga, upotrebne vrednosti se ispoljavaju u društvenom obliku i kao nosioci razmenske vrednosti. Jer, ono što neki predmet čini robom ne zavisi od njegovih prirodnih osobina nego je to društveni odnos. Društvena podela rada (t. raznovrsnost društveno-korisnih radova) „je uslov za postojanje robne proizvodnje, mada obrnuto, robna proizvodnja nije uslov za postojanje društvene podele rada. . . Samo se proizvodi samostalnih in međjusobno nezavisnih, privatnih radova sučeljavaju kao robe” (K. Marks, „Kapital”, str. 49). To je **treće bitno obeležje** robe (pored korisnosti i društvenosti), budući da se „upotrebne vrednosti ne mogu sučeliti kao robe ako se u njima ne nalazi kvalitativno različiti korisni radovi”).

2. Šta je vrednost?

„Ne treba li vrijednost shvatiti kao jedinstvo upotrebne vrijednosti i razmjenske vrijednosti? Da li je po sebi i za sebe vrijednost kao takva nešto općenito prema upotrebnoj vrijednosti i razmjenskoj vrijednosti kao njenim posebnim oblicima? Ima li to neko značenje u ekonomiji? Upotrebna vrijednost pretpostavljena je takodjer u jednostavnoj razmjeni ili čistoj razmjeni. Ali ovdje, gdje se trampa vrši upravo samo radi uzajamne upotrebe robe, tu upotrebna vrijednost, tj. sadržaj, prirodna posebnost robe kao takva ne postoji kao ekonomsko određenje oblika. **Njeno određenje oblika je upravo razmjenska vrijednost. Sadržaj izvan tog oblika je irelevantan; nije sadržaj odnosa kao društvenog odnosa** (podvukao DP). Ali ne razvija li se taj sadržaj kao takav u sistemu potreba i proizvodnje? Ne ulazi li upotrebna vrijednost kao takva u sam oblik kao ona koja određuje sam ekonomski oblik, npr. u odnosu između kapitala i rada? u različitim oblicima rada (poljoprivredi, industriji)? – u zemljišnoj renti? – Utjecaj godišnjih doba na cijene sirovina? itd. Kad bi samo razmjenska vrijednost kao takva igrala ulogu u ekonomiji, kako bi kasnije mogli ući u nju takvi elementi koji se odnose samo na upotrebnu vrijednost, kao npr. odmah u kapitalu kao sirovina itd. Riječ roba, . . . sadrži odnos. Cijena se pojavljuje kao njeno čisto formalno određenje. Ali upotreba prirodno ne prestaje time što je ona određena samo razmjenom, iako ona time prirodno dobija svoj smjer. . . Jedno je sigurno: u razmjeni imamo (u prometu) robu – upotrebnu vrijednost – kao cijenu; da je ona uz svoju cijenu i roba, predmet potrebe, razumije se samo po sebi. Ta dva određenja nipošto ne ulaze u međusobni odnos, osim što se posebna upotrebna vrijednost pojavljuje kao prirodna granica robe i stoga novac, tj. razmjensku vrijednost postavlja (ali samo formalno) ujedno kao egzistenciju same robe u novcu. Sam novac je roba, za supstanciju ima neku upotrebnu vrijednost” (K. Marks, „Osnovi . . .” I, str. 149).

„...oplodnja vrijednosti kao takva ne postoji bez razmjena. Bez razmjena bila bi reč samo o mjeranju itd. proizvedene upotrebne vrijednosti, uopće samo o upotrebnoj vrijednosti” (K. Marks, „Osnovi . . .” I, str. 292).

3. Šta je razmenska vrednost i kako se meri?

„Roba je razmjenska vrijednost samo ukoliko je izražena u nekoj drugoj razmjenskoj vrijednosti, dakle kao odnos” (K. Marks, „Osnovi kritike. . .” I, str. 99).

... . zaboravlja se od samog početka, da pretpostavljanje razmjenske vrijednosti kao objektivne osnove cjeline sistema proizvodnje u sebi već uključuje prisudu za individuuma, da njegov neposredni proizvod nije proizvod za njega

nego tek postaje takav u društvenom procesu i da mora dobiti taj opći a ipak vanjski oblik. . . Zaboravlja se, dakle, da pretpostavka ne samo ništa ne proizlazi niti iz volje niti iz neposredne prirode individuuma, nego da je povijesna i da individuuma postavlja kao već određenog društvom". (K. Marks, „Osnovi . . ." I, s. 134).

„Razmjenska vrijednost ispoljava se pre svega kao kvantitativni odnos, kao srazmera u kojoj se upotrebne vrednosti jedne vrste razmenjuju za upotrebne vrednosti druge vrste, a to je odnos, koji se stalno menja s mestom i vremenom". (K. Marks, „Kapital", str. 44).

„Kao upotrebne vrednosti robe su u prvom redu razliĝnog kvaliteta, a kao razmenske vrednosti mogu biti jedino razliĝnog kvantiteta. . ." (K. Marks, „Kapital", str. 45).

„U samom odnosu robne razmene javila nam se razmenska vrednost roba kao nešto potpuno nezavisno od njihovih upotrebniĝ vrednosti. . . Ako apstrahujemo njegovu upotrebnu vrednost, mi smo apstrahovali i njegove telesne sastavne delove i oblike koji ga ĝine upotrebnom vrednošću. . . Iščezne li korisni karakter proizvoda rada, iščezao je i korisni karakter radova koji oni predstavljaju, izgubili su se. . . i razliĝiti konkretni oblici tih radova. . . svi skupa svedeni (su) na jednak ljudski rad, na apstraktni ljudski rad" (K. Marks, „Kapital", str. 46).

„Proizvod postavljen kao razmjenska vrijednost. . . postavljen je kao odnos. . . primena svakoj robi, prema svakom mogućem proizvodu. . . : proizvod koji se prema sebi odnosi kao prema realizaciji odreĝene koliĝine općeg rada – društvenog radnog vremena i utoliko je ekvivalent za svaki drugi proizvod u odnosu koji je izražen u njegovoj razmjenskoj vrijednosti. Razmjenska vrijednost pretpostavlja društveni rad kao supstanciju svih proizvoda, bez ikakvog obzira na njihovu prirodu" (K. Marks, „Osnovi kritike političke ekonomije" I, Prosveta, Beograd, 1979, str. 99).

Kako se odredjuje veličina razmenske vrednosti?

Videli smo da samo ljudski rad stvara vrednost. Otuda i veličina razmenske vrednosti jedne robe zavisi od koliĝine rada koja je u njemu sadržana.

“Ali rad koji saĝinjava supstanciju vrednosti jednak je ljudski rad, utrošak je iste ljudske radne snage. Ukupna društvena radna snaga koja se ispoljava u vrednostima robnog sveta važi ovde kao jedna ista ljudska radna snaga, iako se sastoji od nebrojenih individualnih radniĝ snaga. Svaka od ovih individualnih radniĝ snaga ista je ljudska radna snaga kao i svaka druga ukoliko ima karakter jedne društveno proseĝne radne snage ukoliko deluje kao takva društvena proseĝna radna snaga, pa, dakle, i ukoliko joj za proizvodnje izvesne robe treba samo proseĝno potrebno, ili društveno potrebno radno vreme. Društveno potrebno radno vreme jeste ono radno vreme koje se iziskuje da bi se, uz postojeće društveno-normalne uslove proizvodnje i uz proseĝni društveni stupanj umešnosti i intenzivnosti rada, izradila bilo koja upotrebna vrednost. . . Prema tome, veličinu vrednosti neke upotrebne vrednosti odredjuje samo koliĝina društveno potrebnog rada ili radno vreme koje je društveno potrebno za njenu izradu. . . Vrednost jedne robe odnosi se prema vrednosti svake druge robe kao radno vreme potrebno za proizvodnju jedne prema radnom vremenu potrebnom za proizvodnju druge" (K. Marks, „Kapital", str. 46 – 47).

I, što je veća proizvodna snaga rada (proizvodnu snagu rada odredjuje: proseĝni stupanj umešnosti radnika, stupanj razvitka nauke i njene tehnološke primenljivosti, društvena kombinacija procesa proizvodnje, obim i delotvornost sredstava za proizvodnju i prirodni uslovi), „to se manje radnog vremena zahteva za iz-

radu nekog artikla. . . to je manja njegova vrednost. I obrnuto: što je manja proizvodna snaga rada, to je veće radno vreme potrebno za izradu izvesnog artikla, to je veća njegova vrednost. Dakle, veličina vrednosti neke robe menja se upravo prema količini, a obrnuto prema proizvodnoj snazi rada koji se u njoj ostvaruje" (K. Marks, „Kapital“, str. 48).

„Razmjenska vrijednost, koja pretpostavlja podjelu rada, više ili manje razvijenu, prema stupnju samih razmjena, pretpostavlja da se – umjesto da jedan individuum (društvo) vrši razne radove, da svoje radno vrijeme upotrebljava u različitim oblicima – radno vrijeme svakog individuuma posvećuje samo potrebnim posebnim funkcijama. Kad govorimo o potrebnom radnom vremenu, onda se kao potrebne pojavljuju posebno odvojene grane rada. Ta uzajamna potrebnost posredovana je razmjenom na temelju razmjenske vrijednosti i pokazuje se upravo u tome što se svaki posebni objektivirani rad, svako posebice specifičirano i materijalizovano radno vrijeme razmenjuje za proizvod i simbol općeg radnog vremena, objektiviranog radnog vremena uopće, za novac, i što se tako može opet razmjeniti za svaki poseban rad. Ta potrebnost i sama je promenljiva. . .” (K. Marks, „Osnovi. . .” I, str. 354)

„Razmjenska vrijednost bila je prvobitno prema svom sadržaju opredmećena količina rada ili radnog vremena; kao takva ona je putem prometa došla u svom objektiviranju do postojanja kao novac, opipljiv novac. Sad ona mora sama ponovo postaviti rad, tu polaznu tačku prometa koja je ležala izvan prometa, koja je bila u prometu pretpostavljena i za koju se sam promet pojavljivao kao kretanje koje se izvana obuhvaća i unutar sebe preobražava; ali sada to razmjenska vrijednost ne čini, više kao jednostavan ekvivalent ili jednostavno opredmećenje rada, već kao opredmećena i osamostaljena razmjenska vrijednost koja se preda je radu, postaje njegovim materijalom samo zato da bi obnovila samu sebe i da bi od same sebe ponovo otpočela promet. Time i to nije više jednostavno izjednačavanje, čuvanje svoje identičnosti, kao u prometu; već umnožavanje samog sebe. **Razmjenska vrijednost postavlja se kao razmjenska vrijednost samo time što se oplodjuje, dakle uvećava svoju vrijednost.** Novac (kao onaj koji se vratio iz prometa sebi) izgubio je kao kapital svoju ukočenost i iz opipljive stvari postao je proces. Ali, s druge strane, rad je izmijenio svoj odnos prema svojoj predmetnosti: on se takodje vratio sebi. No, povratak je takav da u razmjenskoj vrijednosti opredmećen rad postavlja živi rad kao sredstvo svoje reprodukcije, dok se prvobitna razmjenska vrijednost pojavljivala samo kao proizvod rada” (K. Marks, „Osnovi. . .” I, str. 146).

„Čim je rad u neposrednom obliku prestao da bude veliki izvor bogatstva, radno vrijeme prestaje i mora prestati da bude njegova mjera, a stoga i razmjenska vrijednost – mjera upotrebne vrijednosti. . . Time se ruši proizvodnja koja počiva na razmjenskoj vrijednosti i sam neposredni materijalni proces proizvodnje dobija oblik koji se oslobodio nemaštine i suprotnosti. Slobodan razvitak individualnosti, i stoga ne reduciranje potrebnog radnog vremena da bi se stvorio višak rada, već uopće redukcija potrebnog rada društva na minimum. . . zahvaljujući za sve njih oslobođenim vremenu i stvorenim sredstvima” (K. Marks, „Osnovi kritike političke ekonomisije” II Prosveta, Beograd, 1979, str. 72).

Prema tome, da bi robe, međusobno različite po kvalitetu, bila samerljive, one moraju sadržavati u sebi neki zajednički imenitelj. Ti međusobno različiti predmeti imaju jedno zajedničko svojstvo – da su proizvodi ljudskog rada. Otuđena, razmjenska vrednost neke robe je onaj kvantitativni odnos po kome se jedna roba menja za neku drugu (ili druge) robu. Budući, pak, da je za njihovo proizvodjenje utrošena radna snaga (resp. određena količina radnih sati), dve robe

su međusobno samerljive a time i razmenljive. Znači, razmenska vrednost kao odnos, povesno uslovljen, nije ništa drugo do pojavni oblik robne vrednosti.

Vrednost neke robe meri se količinom rada. „Sama količina rada meri se njegovim vremenskim trajanjem” (Marks).

4. Po kojim se odnosima razmenjuju robe? Kako postaje novac?

Robe imaju zajednički oblik vrednosti — novčani oblik, koji se ostvaruje „samo u razmeni, t.j. u jednom društvenom procesu” (K. Marks, „Kapital”, str. 84). Jer, tek „time što u procesu razmene izjednačuje svoje raznovrsne proizvode jedan sa drugim kao vrednosti, izjednačuju oni i svoje različite radove jedne s drugima kao ljudski rad” (K. Marks, „Kapital”, str. 76). Prema tome, upotrebni predmeti postaju robe uopšte samo zato što su proizvodi privatnih radova koji se vrše nezavisno jedni od drugih”. I, tek „u okviru svoje razmene dobijaju proizvodi rada društveno jednaku predmetnost vrednosti odvojenu od njihove čulno različite upotrebne vrednosti” (K. Marks, „Kapital”, str. 75).

„Robe ne mogu same ići na tržište, niti se same razmenjivati” (K. Marks, „Kapital”, str. 85). Vlasnici roba „svoje robe mogu dovoditi u uzajamni odnos kao vrednosti, pa sledstveno, kao robe samo ako ih dovode u odnos suprotnosti prema ma kojoj drugoj robi kao opštem ekvivalentu. . . Ali samo akcija društva može neku određenu robu učiniti opštim ekvivalentom. Stoga društvena akcija svih drugih roba isključuje neku određenu robu u kojoj one svestrano prikazuju svoje vrednosti. . . Funkcija opšteg ekvivalenta postaje putem društvenog procesa specifičnom društvenom funkcijom isključene robe. Tako ona postaje „novac” (K. Marks, „Kapital”, str. 87).

„Novčani kristal nužan je proizvod procesa razmene u kome se raznovrsni proizvodi rada stvarno izjednačuju, pa stoga i stvarno pretvaraju u robe. Istorijsko rasprostiranje i produbljivanje razmene razvija suprotnost između upotrebne vrednosti i vrednosti koja drema u prirodi robe. Potreba da se za saobraćaj nađe spoljašnji izraz ovoj suprotnosti nagoni na stvaranje samostalnog oblika robne vrednosti. . . Stoga se u istoj meri u kojoj se vrši pretvaranje proizvoda rada i robe vrši i pretvaranje robe u novac”. Zato, „onaj koji hoće da ovekoveči robnu proizvodnju, a da istovremeno ukine suprotnost između robe i novca, dakle — sam novac, jer on i postoji samo u toj suprotnosti (K. Marks, „Kapital”, str. 87) supstiraće proizvodnju roba proizvodnjom stvari, ali ne i ukinuti *via facti* tu suprotnost.

„Kako je tek novac realiziranje razmjenske vrijednosti i kako se sistem razmjenske vrijednosti realizirao tek pri razvijenom novčanom sistemu i obrnuto, novčani sistem može u stvari biti sama realizacija tog sistema slobode i jednakosti” (K. Marks, „Osnovi. . .” I, str. 132).

„Kvantitativni odnos razmene u prvi mah je sasvim slučajan. Stalnim ponavljanjem, razmena postaje redovan društveni proces” (K. Marks, „Kapital”, str. 88) „u istoj meri u kojoj razmena roba raskida svoje isključivo lokalne granice, . . . , prelazi i novčani oblik na robe koje su po prirodi pogodne za društvenu funkciju opšteg ekvivalenta . . . novčani oblik (je) samo odraz odnosa svih ostalih roba koji se zaustavio na jednoj robi. . . Proces razmene ne daje vrednost robi koju pretvara u novac, već joj daje poseban oblik vrednosti. Brkanje ovih dveju odredbi dovelo je do zablude da se vrednost zlata i srebra smatra imaginarnom. Zato što se novac u određenim funkcijama može da zameni znacima za njega samoga, došlo je do druge zablude da je on prost znak. . . A kada se društveni karakteri koje dobijaju stvari, ili materijalni karakteri koje dobijaju društvene odredbe rada na osnovici određenog načina proizvodnje, proglašavaju za proste

znakove, proglašuju je oni ujedno i za proizvoljni proizvod ljudskog razmišljanja (K. Marks, „Kapital“, str. 89 – 91). (podvukao DP)

„Roba koja funkcioniše kao mera vrednosti, pa zbog toga telesno ili preko zastupnika i kao prometno sredstvo, jeste novac“ (K. Marks, „Kapital“, str. 122). „Kao mera vrednosti i kao merilo cena novac vrši sasvim različite funkcije. Ulogu mere vrednosti on vrši kao društveno ovaploćenje ljudskog rada, a ulogu merila cene vrši kao utvrđena težinska količina metala. Kao mera vrednosti služi za to da vrednosti najrazličitijih roba pretvori u cene, u zamišljene količine zlata, kao merilo cena on meri te količine zlata“ (K. Marks, „Kapital“, str. 96).

„Roba je određena kao razmjenska vrijednost. Kao razmjenska vrijednost ona je u određenom omjeru (u omjeru prema njoj sadržanom radnom vremenu) ekvivalent za sve druge vrijednosti robe; ali ona neposredno ne odgovara toj svojoj određenosti. . . . Potrebno je posredovanje da bi se ona postavila kao razmjenska vrijednost. . . . Tek roba koja je postavljena kao novac jest roba kao čista razmjenska vrijednost. . . . Razmjenska vrijednost postavljena u određenosti novca jest cijena“ (K. Marks, „Osnovi. . .“ I, str. 141).

5. Šta je promet?

„Promet koji se, dakle, pojavljuje . . . kao ono neposredno postojeće postoji samo ukoliko je posredovan neprestano. . . . Dakle, mora ipak biti posredovan. . . kao celina posredovanja, kao totalni proces sam. Njegovo neposredno bivstvovanje je ist privid. On je pojava jednog procesa koji se zbiva iza njega. . . . Ako se prvobitno čin društvene proizvodnje pojavljivao kao stvaranje razmjenske vrijednosti a ovo u svom daljnjem razvoju kao promet – kao potpuno razvijeno kretanje razmjenskih vrijednosti između sebe – to se sad sam promet vraća u djelatnost koja stvara ili proizvodi razmjensku vrijednost . . . njegova pretpostavka su robe (bilo u posebnom obliku, bilo u općem obliku novca), koje su ostvarenje određenog radnog vremena i kao takve vrijednosti; **Pretpostavka je prometa, dakle, isto tako proizvodnja robe radom kao i njihova proizvodnja kao razmjenskih vrijednosti** (podvukao DP). To je njegova polazna tačka, a svojim vlastitim kretanjem on se vraća u proizvodnju koja stvara razmjenske vrijednosti kao svoj rezultat.

Prema tome, ponovo smo stigli do polazne tačke, do proizvodnje koja postavlja, stvara, razmjenske vrijednosti, ali ovaj put tako da ona pretpostavlja promet kao razvijen moment i pojavljuje se kao neprestan proces koji postavlja promet i iz njega se neprestano vraća u sebe – da bi ga ponovo postavio. Kretanje koje postavlja razmjensku vrijednost. . . više nije samo kretanje razmjenskih vrijednosti, niti ih formalno postavlja kao cijene, već ih u isti mah stvara, proizvodi kao pretpostavke. **Sama proizvodnja ovdje više nije dana prije svojih rezultata**, tj. nije pretpostavljena, **već se pojavljuje kao proizvodnja koja u isti mah sama te rezultate radja**; ali ona ih više ne radja, kao na prvom stupnju, samo kao nešto što vodi do prometa, već u isti mah **pretpostavljajući promet**, razvijen promet u svom procesu“ (K. Marks, „Osnovi. . .“ I, str. 139 – 140).

„ . . . cjelina prometa posmatrana po sebi sastoji se u tome da se ista razmjenska vrijednost, razmjenska vrijednost kao subjekt, jednom postavlja kao roba, a drugi put kao novac, i promet je upravo kretanje kojim se razmjenska vrijednost postavlja u tom dvostrukom određenju i kojim se u svakom od njih održava kao njegova suprotnost, u robi kao novac, a u novcu kao roba. Razmjenska vrijednost postavljena kao jedinstvo robe i novca jest kapital, i samo to postavljanje pojavljuje se kao promet kapitala“ (K. Marks, „Osnovi. . .“ I, str. 148).

6. Kako se novac pretvara u kapital ili osnovne pretpostavke kapital odnosa?

„Kapital je neposredno jedinstvo proizvoda i novca ili, bolje, proizvodnje i prometa“ (K. Marks, „Osnovi. . .“ I, s. 198).

„Proizvod postaje kapital time što postaje vrednost. Ili kapital nije ništa drugo nego jednostavna vrednost“ (K. Marks, „Osnovi kritike političke ekonomije“ I, Prosveta, Beograd, 1979, str. 147).

„U prvom postavljanju jednostavne razmjenske vrijednosti rad je bio određen tako da proizvod nije bio neposredna upotrebna vrijednost za radnika, nije bio neposredno sredstvo za izdržavanje. To je bio opći uslov stvaranja razmjenske vrijednosti i prometa uopće. . . Ipak je ta razmjenska vrijednost bila materijalizovana u nekom proizvodu, koji je kao takav imao upotrebnu vrijednost za druge i kao takav bio predmet njihovih upotreba. Upotrebnu vrijednost koju radnik može ponuditi kapitalu, koju on uopće može ponuditi drugima, nije materijalizovana u proizvodu, uopće ne postoji van njega, dakle ne postoji zbiljski, već samo u mogućnosti, kao njegova sposobnost. Ona postaje zbilja tek kad se potaknuta od kapitala stavi u kretanje, jer djelatnost bez predmeta nije ništa ili je samo misaona djelatnost. . . Čim ju je kapital stavio u kretanje, ta upotrebna vrijednost bivstuje kao određena, proizvodna djelatnost radnika; to je sama njegova životnost, koja je usmjerena na određenu svrhu i zato se ispoljava u određenom obliku (K. Marks, „Osnovi. . .“ I, str. 148 – 149).

„Ako se kaže da je kapital nagomilani (realizirani) rad (zapravo opredmećeni rad) koji služi kao sredstvo za nov rad (proizvodnju), tada se promatra jednostavna materija kapitala apstrahujući od određenja oblika, bez kojeg on nije kapital. . . Ako se tako apstrahira od određenog oblika kapitala i naglasi samo sadržaj po kojem je on nužan moment svakog rada, tada naravno nije ništa lakše dokazati nego da je kapital nužan uvjet svake ljudske proizvodnje. . . kapital se shvaća kao stvar, a ne kao odnos. . . Kaže li se da je kapital suma vrijednosti upotrebljena za proizvodnju vrijednosti. . . Kaže li se da je kapital razmjenska vrijednost koja proizvodi profit. . . tada je kapital već pretpostavljen za svoje vlastito objašnjenje, jer je profit određen odnos kapitala prema samom sebi. Kapital nije jednostavan odnos, već proces u čijim je različitim momentima on uvijek kapital.

„. . . Da bi se razvio pojam kapitala, potrebno je početi ne od rada, nego od vrijednosti i to od razmjenske vrednosti koja je već razvijena u kretanju prometa. . . Vidjeli smo da je u novcu kao takvom razmjenska vrijednost već dobila u odnosu na promet samostalan oblik, ali samo negativan, ako se fiksira. **Novac postoji samo sa prometom i kao mogućnost da udje u promet** (podvukao DP); ali čim se realizira on gubi to određenje i vraća se natrag u ona dva ranija određenja: mjere razmjenske vrijednosti i sredstva razmjene. Čim se novac postavi kao razmjenska vrijednost, koja se ne samo osamostaljuje u odnosu prema prometu, nego se u njemu i održava, onda on nije više novac, jer kao novac on ne ide dalje od negativnog određenja, nego je kapital.

„. . . Prvo je određenje kapitala. . . da se razmjenska vrijednost koja potječe iz prometa i stoga ga pretpostavlja održava u prometu i zahvaljujući prometu; da se ulazeći u promet ne gubi; da promet nije kap kretanja njenog nestajanja, već, naprotiv, kao kretanje njenog zbiljskog samopostavljanja kao razmjenske vrijednosti, realiziranje nje kao razmjenske vrijednosti. . . Tek u kapitalu razmjenska vrijednost postavljena je kao razmjenska vrijednost, jer se održava u prometu, tj. dakle niti postoje nesupstancijalne (nego se ostvaruje uvijek u drugim supstancijama, u njihovom totalitetu), niti gubi svoje određenje oblika) nego u svakoj od različitih supstancija održava svoju identičnost sa sobom samom).

Ona, dakle ostaje uvijek novac i uvijek roba (K. Marks, „Osnovi. . .” I, str. 142 – 143).

„Promena vrednosti novca koji treba da se pretvori u kapital ne može da se dogodi na samom novcu, jer kao kupovno ili platežno sredstvo on samo ostvaruje cenu robe koju kupuje ili plaća, a ostane li u svom vlastitom obliku, skameniće se u vrednost čija se veličina ne menja. Isto tako promena ne može proisteći ni iz drugog čina prometa, iz preprodaje robe, jer ovaj čin samo vraća robu iz prirodnog oblika u novčani oblik. . . Promena. . . može poticati samo iz upotrebne vrednosti kao takve, tj. iz njene potrošnje. „Trebalo bi pronaći robu „čija bi sama upotrebna vrednost imala naročito svojstvo da bude izvor vrednosti, dakle čije bi stvarno trošenje i samo bilo opredmečivanje rada, a stoga i stvaranje vrednosti. . . – ta je roba radna sposobnost ili radna snaga” (K. Marks, „Kapital”, str. 154).

U odnosu kapitala i rada razmjenska vrijednost i upotrebna vrijednost postavljene su u međusobni odnos; jedna strana (kapital) stoji najpre nasuprot drugoj strani kao razmjenska vrijednost, a druga (rad) nasuprot kapitalu kao upotrebna vrijednost. . . Ukoliko se roba fiksira kao razmjenska vrijednost – novac ona tendira istoj bezobličnosti, ali ostajući unutar ekonomskog odnosa. . . Ali ukoliko se razmjenska vrijednost kao takva fiksira u novcu, upotrebna vrijednost stoji joj nasuprot još samo kao apstraktni kaos; i upravo odvajanjem od svoje supstancije ona se vraća u sebe samu i odlazi iz sfere jednostavne razmjenske vrijednosti čije je najviše kretanje jednostavan promet i čije je najviše dovršenje novac. . . Sam novac u svojoj najvišoj fiksiranosti opet je roba i razlikuje se kao takav od drugih roba samo time što potpunije izražava razmjensku vrijednost, ali zato upravo kao moneta gubi svoju razmjensku vrijednost kao imanentno određene i postaje puka upotrebna vrijednost, premda upotrebna vrijednost za postavljanje cijene itd. roba” (K. Marks, „Osnovi. . .” I, s. 149 – 150).

Prema tome, da bi se **novac** mogao pretvoriti u **kapital**, tj. da bi kapital kao vrednost koja svom vlasniku (nezavisno da li je vlasnik pojedinac ili anonimna ili država) obezbeđuje višak vrednosti (odnosno profit kao njegov preobražen oblik), **radna snaga mora biti roba**, a radnik kao vlasnik te radne snage mora slobodno da raspolaže njome i da bude odvojen od svih sredstava za proizvodnju (to je bitni uslov za specifičnu robu – radnu snagu). Jer, ako rad stvara vrednost, onda to znači da je proizvodjenje roba uslovljeno trošenjem radne snage.

„Očito je da je kapital tako odnos i **da može biti samo** odnos proizvodnje” (K. Marks, „Osnovi. . .” I, str. 44). Ali, „ukoliko je kapital odnos, i to odnos prema živoj radnoj sposobnosti, taj odnos reproducira radnikova potrošnja i drugim riječima kapital se reproducira dvostruko, kao vrijednost – kao mogućnost da se proces oplodnje vrijednosti započne iznova, da se iznova djeluje kao kapital – on se reproducira razmjenom za rad; kao odnos on se reproducira putem radnikove potrošnje, koja radnika reproducira kao radnu sposobnost razmenljivu za kapital, za najmanju kao dio kapitala” (K. Marks, „Osnovi. . .” II, str. 53).

„Sam kapital je djelatna protivrječnost time što on ometa da se radno vrijeme reducira na minimum, dok s druge strane postavlja radno vrijeme kao jedinu mjeru i izvor bogatstva. On zato smanjuje radno vrijeme u obliku potrebnog vremena da bi ga povećao u obliku suvišnog, zato postavlja suvišno radno vrijeme u sve većoj mjeri kao uslov. . . za potrebno” (K. Marks, „Osnovi. . .” II, str. 73).

„Zato se kapital i može odvojiti od pojedinog kapitaliste, ali ne od kapitalista uopće koji kao takav stoji nasuprot radniku uopće” (K. Marks, „Osnovi. . .” I. str. 175).

II

Da se još jedanput potsetimo na Kardeljevo stanovište. Naime, Kardelj ističe, polemizujući sa ultralevicom, da „ultralevica. . . vrši takvu kritiku robne proizvodnje koja bi zahtevala njeno administrativno ukidanje, preskakanje ekonomskih zakonitosti, što bi neminovno vodilo jačanju administrativne prinude države, obnavljanje državno-svojinskog monopola, novom etatizmu koji bi bio potreban da bi se oduzimao višak rada i raspodeljivao po toj šemi, to jest dovodjenju radničke klase u najamni odnos prema državi kao monopolističkom upravljaču društvenog kapitala. A šta je to drugo nego varijanta staljinističkog dogmatizma.

Tu svoju „teoriju” ultralevičari zasnivaju na neodrživoj tezi da su tržište i robna proizvodnja sami po sebi izvor nejednakosti i čak kapitalističkih odnosa. Međutim, specifični oblici tržišta i robne proizvodnje pratili su sve društvene sisteme otkad je čovek postao sposoban da proizvodi ne samo za sebe, nego i za druge. **I nije tržište odredjivalo karakter proizvodnih odnosa, nego obrnuto,** proizvodni odnosno klasni odnosi odredjivali su karakter tržišta.

U uslovima socijalističkog samoupravljanja **robna proizvodnja i tržište su oblik slobodne razmene rada medju samoupravljačima** (podvukao DP), na osnovu njihovog prava rada društvenim sredstvima. Tim putem istovremeno radnici stiču mogućnost i sredstva da kontrolišu celokupan proces društvene reprodukcije, to jest i sve ekonomske funkcije društvenog kapitala, kao i raspodelu celokupnog dohotka udruženog rada u skladu sa potrebama takve društvene reprodukcije. Prema tome, slobodna razmena putom robne proizvodnje i slobodnog samoupravnog tržišta je na sadašnjom stepenu društveno-ekonomskog razvitka uslov samoupravljanja i vodeće uloge radničke klase u društvu. To tržište, naravno, nije slobodno u smislu anarhističkog kapitalističkog tržišta, ali je slobodno u tom smislu da samoupravne organizacije udruženog rada stupaju slobodno i sa što manje administrativnih intervencija u odnose slobodne razmene rada. Ukidanje takve slobode neizbežno vodi obnavljanju državno-sopstveničkog monopola državnog aparata. Prema tome, zahtev da se. . . samoupravljanje oslobodi. . . izmedju ostalog, robne proizvodnje i mehanizam robno-novčanih i tržišnih odnosa, ne znači ništa drugo nego oduzimanje radnicima prava rada sredstvima u društvenoj svojini istovremeno svojim interesima i svojoj kontroli podređuju i funkcije društvenog kapitala, to jest da ukinu najamni odnos prema državi” (E. Kardelj, „Pravci razvoja političkog sistema socijalističkog samoupravljanja”, Komunist, Beograd, 1977, str. 68 – 69).

Protislovja mirovnega gibanja

/ Potreba po dialektični analizi /

Siniša Zarić

1. Nekaj uvodnih razmišljanj

Celo vrsto različnih dilem, s katerimi se sooča človeštvo, je povzročilo prekomerno razširjanje jedrskega orožja. Vprašanje jedrske varnosti je eno od posebnih. Znova je treba posvetiti pozornost tudi vprašanju izdatkov za oboroževanje. Vzporedno s tekmo v jedrskem oboroževanju narašča tudi pritisk javnega mnenja za pospešitev razoroževanja. Na kratko lahko označimo sedanjo situacijo (v primerjavi s tisto pred 4 – 5 leti) na enak način, kakor jo je Alva Myrdal v drugi izdaji svoje „magna opere“, ki je postala eno klasičnih del o razorožitvi: „Še veliko slabše je.“¹

Ta zadnja leta so v znamenju močnega ponovnega oboroževanja dveh velesil (pa tudi nekaterih drugih držav, ki pripadajo tako imenovanemu tretjemu svetu). Istočasno narašča pomembnost novih družbenih gibanj, med katerimi ima danes mirovno gibanje odločilno vlogo. Ozadje teh večjih procesov moramo opisati v smislu družbene, ekonomske in politične krize. Krizi kapitalizma so se pridružili kriza socialističnih družb s centralističnim planiranjem in nevarno razvijajoča se nasprotja med Severom in Jugom. Dialektična analiza kaže dodatna nasprotja znotraj kapitalističnih držav² (središče ekonomskega razvoja se seli z atlantskega na pacifiško področje),³ znotraj socialističnih držav (upoštevanje celo nekatere lokalne vojne med njimi, ki bi si jih pred dvema desetletjema težko zamislili) in tudi znotraj držav v razvoju.

¹ Glej: A. Myrdal, *The Game of Disarmament*, Pantheon Books, New York 1982. Nov uvod je naslovljen *An American update – 1982*, drugi naslov uvoda pa je „So much worse“.

² Glej: M. Telo, *La sinistra e il „declino“ dell'Europa*, *Democrazia e diritto*, 1 – 2/1984.

³ Visoka tehnologija in nizki izdatki na Japinskem, vzpon Južne Koreje, Tajvana, Singapurja, Malezije, koncentracija mikroelektronske industrije v fantazmagorični Silicijevi dolini v Kaliforniji dajejo podobo „pacifiške dobe“.

V tem prispevku se bomo osredotočili na mirovno gibanje, pri čemer bomo v prvi vrsti skušali predstaviti potrebe po oblikovanju teorij o problemih, ki so v njem zajeti, in številne težave, ki pri tem nastajajo. V glavnem bodo to nekatera kritična razmišljanja, ki naj bi poudarila nujnost dialektične analize protislovij mirovnega gibanja. Ob sodobnem razvoju mirovnega gibanja ostajajo nekateri pomisleki glede možnosti ustrezne analize razlogov, ki so povzročili tako oboroževalno tekmo,⁴ in seveda kot posledica tega, še več pomislov glede predlogov ali programov za rešitev nekaterih središčnih problemov sodobne družbe.

V naslednjih vrsticah bomo poskušali razložiti: a) zakaj smo tako nezaupljivi do tistih zgoraj omenjenih možnosti (in potreb) mirovnega gibanja; b) katere so tiste precejšnje podobnosti med mirovnim gibanjem in preučevanjem vprašanja miru; c) glavno nalogo kritike politične ekonomije, posebno politične ekonomije vojaškega kompleksa.

2. Mirovno gibanje — notranja protislovja

Če parafraziramo Ederjevo vprašanje:⁵ Ali je mirovno gibanje novo družbeno gibanje? V nasprotju z Ederjem ugotavljamo, da je novo. Vprašanje se obravnava veliko širše (toda, kot bomo poskušali prikazati kasneje, še vedno premalo široko), osnova gibanja je veliko širša, kakor pri kateremkoli alternativnem gibanju doslej, in končno, družbena, ekonomska in politična struktura (v okviru katere mirovno gibanje obstoji in katere značilnostim nasprotuje) kaže večjo raznolikost. Seveda obstajajo nekateri zgodovinski temelji in pobude, ki jih mora upoštevati vsaka znanstvena analiza. Vendar pa bom obravnaval nov družbeni aktivizem (katerega večji del predstavlja mirovno gibanje) kot novo razvojno stopnjo (v kvalitativnem smislu) Nove levice. To ne pomeni, da znotraj mirovnega gibanja kot velike koalicije ni zelo veliko drugih usmeritev. Toda še vedno se zdi, da tradicija Nove levice prevladuje, še posebej njen protiinstitucionalni izvor. Tako smo prišli do prvega protislovja v mirovnem gibanju: to je protislovje med novolevičarsko tradicijo in vrsto drugih tradicij in pobud, kakor sta populistična, nacionalistična itn.

Agnes Heller in Ferenc Feher trdita, da je prva značilnost mirovnega gibanja „ta, da se praviloma osredotoči na posamezni problem. Druga in dopolnilna značilnost je, da s tem, ko se ukvarjajo s posameznim problemom, prispevajo k bolj splošni stvari.“⁶ Kasneje opisujeta in definirata to splošno stvar: „Ta splošna stvar je boj proti temu, da si institucije in „sistemska logika“ prilagajajo univerzalne možnosti odločanja tako o življenjskih demokratičnih problemih, kot tudi, v končni posledici, o splošnem človekovem preživetju.“⁷ Posamezen problem naj bi bilo vprašanje miru, ki je gotovo eno ključnih vprašanj nasploh. Toda teoretična in kritična analiza nam lahko pokaže, da se vsa ključna vprašanja povezujejo in da med njimi obstaja medsebojna odvisnost.

4 „Il movimento della pace rischia di rimanere una grande coalizione sorretta dalle reazioni emotive di fronte alle minacce incombenti, senza strutture organizzative e soprattutto senza una adeguata analisi delle ragioni (podčrtal S. Zarič) che rendono così incombente la manaccia.“ — E. Balducci, Pace e movimento operaio, Testimonianze, Firenze, št. 262, 2/1984., 8.

5 K. Eder, A New Social Movement?, Telos, 52 (poletje) 1982.

6 F. Feher, A. Heller, The Antinomies of Peace, Telos, 53 (jesen) 1982., 5.

7 Prav tam, 5.

Tako se vprašanje miru ne more proučevati brez upoštevanja pomembnosti tako imenovanega vprašanja odnosov Vzhod – Zahod, Sever – Jug in nadalje tudi kulturnega vprašanja.⁸ Z zadnjim je mišljena kultura v svojem širšem pomenu. Ta vključuje (kar kaže, kako ključnih vprašanj ni mogoče ostro ločiti) tisto, kar Henry Lefebvre⁹ imenuje „pensare la pace“ ali čemur Alberto Moravia izvirno pravi „cultura della pace“.¹⁰ Toda s tem obstaja tudi težnja po oblikovanju osnove za novo protikulturo, ki mora biti nasprotna obstoječi nacionalistični kulturi in kar torej izziva protislovja med nacionalističnimi in drugimi tendencami v mirovnem gibanju. Nadalje, obstoji post-materialistično vprašanje, ki se mu ne moremo izogniti, posebej če gre za gibanje, ki se, kot smo omenili, bori proti institucijam in „sistemski logiki“ („splošna stvar“). To „post-materialistično“ vprašanje in post-materialistične vrednote, ki se razvijajo, so posebno zanimivi in pomembni, če pojmuje gibanje kot veliko kolicijo, v katerem sodelujejo še druge skupine in alternativna gibanja, kakor ekološko, itn. Končno se moramo soočiti še z eno dilemo: ali je to kulturno ali politično gibanje? Tak razložek je komajda vredno delati (tako ostro ga je postavil Eder, ki vsa „nova“ družbena gibanja deli v dve glavni skupini: kulturna in politična).¹¹ kajti le stezka lahko izrazi naravo teh gibanj. Mirovno gibanje je politično gibanje, toda prav tako mora biti tudi kulturno. Toda, dodati moramo: izločitev vseh ostalih političnih in družbenih vprašanj (razen vprašanja miru – v imenu miru) in izločitev teoretične in kritične analize zelo pomembnih ideoloških zapletenosti in nejasnosti v okviru mirovnega gibanja ne pomeni načelne nenaklonjenosti teoriji. In še več, celo Herzog pretirava, ko pravi, da „antiteoretični predsodek povzroča, da postane politični značaj gibanja vsaj vprašljiv“.¹² Vprašljivo pa ostaja, na kakšen način dejansko to gibanje prispeva k „splošni stvari“, kot jo definirata Feher in Hellerjeva v svojem članku.

To bolj posplošeno razpravo je moč na preprost način prikazati s preučitvijo izrazov: tuj („alien“) in odtujitev („alienation“), ki ju je zaradi take analize, kakor je ta, treba razlikovati. Na eni strani obstoji (v velikem delu heterogene strukture mirovnega gibanja, posebno v Zahodni Evropi) „kompleks tujega“, ki prevladuje. Na drugi strani pa je, že zgoraj omenjena, razsežnost dezalienacije, h kateri mora, kot k splošni stvari, prispevati mirovno gibanje. Braniti nacionalno avtonomijo je ena glavnih nalog več mirovnih gibanj v njihovem političnem boju. Biti proti tujemu (vojaške sile, izstrelki itn.) pomeni prizadevati si za popolno nacionalno suverenost. Toda to ne pomeni, da lahko pozabimo na ekonomsko avtonomijo in suverenost.¹³ Če raziskavo nadaljujemo v tej smeri, sledi analiza multinacionalk, nato kapitala kot družbenega odnosa, zaključiti pa se končno s problemom alienacije.¹⁴ Toda do takšne široke razprave še vedno ni prišlo. Za družbeno gibanje, v katerem prevladuje heterogenost, bi bilo lahko

⁸ O teh vprašanjih je govoril P. Hassner, ki je na Posebni konferenci „Evropska levica med velesilama“, ki je bila na Univerzi Johns Hopkins v Bologna centru v maju 1984, obravnaval stališča evropske levice do mednarodnih problemov.

⁹ Glej njegov nedavni intervju: H. Lefebvre, *Pensare la pace*, Il Ponte, Firenze, 1/1984., 9 – 34, posebno 10 – 11.

¹⁰ Glej intervju z Albertom Moravio *Che la guerra diventi un tabù*, v: *La domenica del corriere*, n. 47, 19/11/1983.

¹¹ V že omenjenem Ederjevem članku.

¹² Glej: W. Herzog, *Absurde Anfälle der Ordnung*, *Der Spiegel*, št. 21 (1982).

¹³ Temeljita analiza o tem je predstavljena v: P. Dockes, *L'internationale du capital*, Presses Universitaires de France, 1975.

¹⁴ Kakor je Marx trdil v Ekonomskih in filozofskih rokopisih, je prvi stadij človekove odtujitve odtujitev od produkta njegovega dela.

vztrajanje na posameznem problemu razumljivo, če bi to pomenilo le kratkoročen cilj. Toda ali je vprašanje miru lahko kratkoročen cilj?

Celo kar zadeva problem miru, se porajajo nekatera vprašanja, na katera bo moralo mirovno gibanje dati jasen odgovor. Ta vprašanja so bistvenega pomena in prvo med njimi je dilema (izrazil jo je Peter Schneider)¹⁵ o tem, kaj je glavni namen mirovnega gibanja: preprečiti atomsko vojno ali atomski mir? Ali je pametno, da se kot glavni cilj mirovnega gibanja včasih definira „človekovo preživetje“? Odgovori so odvisni od razprave, ki jo je treba začeti, v kateri pa bi sodelovali tudi predstavniki nasprotnih usmeritev, kot so pacifisti, nasprotniki zgolj jedrskega orožja ter vse do tistih, ki se zavzemajo za „humatriotizem“.¹⁶

Naslednje vprašanje se nam zdi zelo pomembno, a hkrati zelo delikatno. Gre za problem medsebojnih odnosov med novomirovnimi družbenimi gibanji kot množičnimi gibanji na eni strani in tradicionalnim delavskim gibanjem na drugi. To vprašanje je bilo obravnavano v različnih delih,¹⁷ toda za potrebe tega članka ni potreben prikaz njihove teoretične in kritične analize (ta dela samo omenjamo). Vsekakor je to eno odločilnih vprašanj, ki je tako praktično kot teoretično. „Preprosto bi lahko rekli, da sta od intenzivnosti in kvalitete njihovih medsebojno vplivajočih stikov (odnosov) zelo odvisna prihodnost in uspeh delavskega razreda, kakor tudi novih družbenih gibanj.“¹⁸ Strategija mirovnega gibanja do delavskega gibanja in njegovih organizacij (sindikatoev, strank) še ni definirana. In obratno. Mirovna gibanja, kakor nadrazredni pojav, morajo pojmovati delavski razred – izraz, ki vključuje njegovo teorijo, organiziranost, itn. – kot razred „per se“. Potemtakem je stimulativen dialog med njegovimi političnimi organizacijami in gibanji nujen. To trdita tudi Feher in Hellerjeva v svojem delu *Paradoksi miru*, obenem pa zavračata organizacijske okvire, ki jih predlagajo oziroma ponujajo politične organizacije delavskega gibanja. Želimo dodati še nekaj: biti pripravljen na dialog, na demokratičen dialog, ne pomeni nikakršnega izključevanja. Spoznavanje protislovij v gibanju in tudi izven gibanja je ena od osnov za dejavnost gibanja. Na drugi strani pa zelo velike težave, v katerih je dan današnji delavsko gibanje (nezaposlenost, padajoče realne mezde, itn.) morajo spožiti (v nasprotju z nekaterimi predvidevanji) precej širšo analizo sodobne družbe. V razpravi takega obsega bi moralo biti eno glavnih vprašanj prav vprašanje miru in potemtakem razprava z mirovnimi gibanji in o mirovnem gibanju.¹⁹

Organizacijski vidiki niso nikoli samo organizacijski – so tudi teoretični. Na tem mestu se poraja veliko protislovij. Eno od njih je problem stikov takega

15 P. Schneider, „Warnung vor diesem Frieden, Kursbuch 68 (junij 1982), 187. Ali: „Mir je zreduciran na to, da se izognemo atomski vojni.“ (Prav tam, 180).

16 „Humatriotizem je analogen s patriotizmom. Medtem ko je patriotizem lojalnost do enega naroda, je humatriotizem lojalnost do celotnega človeštva. Do neke mere sinonimen izraz je svetovna privrženost.“ (T. F. Leutz, *Humatriotism: Human Interest in Peace and Survival*, St. Lois: Peace Research Laboratory, 1976., 243).

17 Kakor: T. Bottomore, *Social Movements, parties and political action*, Political Sociology, Hutchinson and Co., 1979.; I. Habermas, *New Social Movement*, Telos, 49/1981.; A. Touraine, *Nouveaux mouvements sociaux, L'après-socialisme*, Grasset, Pariz 1980., itd.

18 V. Pavlović, *Alternative character and emancipating potentials of the new social movements (Alternativni karakter i emancipatorski potenciali novih društvenih pokreta)*, Marksizam u svetu 3 Beograd 1983., 9.

19 Obstojijo nekateri očitki, da se delavsko gibanje bori le za politično emancipacijo. Ni mogoče natančno deliti politične emancipacije od ekonomske, kulturne in tako naprej. Prav tako ni v duhu marksizma kot teorije delavskega razreda in delavskega gibanja in njegove dialektične metode.

„anti-organizacijskega“ gibanja, za kakršnega se mirovno gibanje razglša, s svetom organizacij, institucij. Pravijo tudi, da je nova družbena podoba alternativnih gibanj „preganjanje institucionalno povezanega delavskega gibanja“. Toda mirovno gibanje mora razviti svojo lastno politično kulturo.²⁰ Vprašanje pa je, ali so „anti-organizacijske“ značilnosti mirovnega gibanja med njegovimi najbistvenejšimi vidiki. Vsekakor pa so take značilnosti razumljive pri notranje tako raznolikem gibanju.

3. Mirovno gibanje — preučevanje miru: nekatere analogije

Na prvi pogled ni možno videti tesnejše povezave med mirovnim gibanjem in preučevanjem vprašanja miru: družbeno gibanje napram uporabni znanosti?²¹ Toda nekatera notranja trenja v preučevanju vprašanja miru so lahko vsaj malo zanimiva za razumevanje križpotij mirovnega gibanja. Analogije, ki sledijo, bomo šteli zgolj za formalne. Razen tega naj dodamo le še to, da so izkušnje in rezultati preučevanja vprašanja miru, če jih obravnavamo kritično (in če upoštevamo vsa naspotja in napetosti v njem — nekatera od njih bodo omenjena), relevantni tudi za mirovno gibanje, katerega značilnost je pomanjkanje analize.

Mi bomo samo zelo na kratko komentirali v članku Herberta Kelmana zelo sistematično prikazana trenja pri preučevanju vprašanja miru. Ena vrsta nesoglasij je med tistimi, ki vidijo preučevanje vprašanja miru kot prispevek k „družbenim spremembam in doseganju družbene pravičnosti“, na eni strani in tistimi, ki „omejujejo preučevanje vprašanja miru na vprašanje preživetja“, na drugi strani. Tu vidimo nekaj analogije s stališči Feherja in Hellerjeve, ki jih tako pogosto navajajo.

Drugo naspotje (po Kelmanu, ki zase meni, da ga je sam kot raziskovalec presegel) je: temeljne protiuporabne raziskave.²² Problem mirovnega gibanja je, po mojem mnenju, kako izdelati tak koncept, ki lahko zapolni obstoječe pomanjkanje teorije, pa čeprav gre za gibanje, v katerem je toliko akcije in aktivnosti, v katerih je več sodelujočih, kakor pa v katerihkoli dosedanjih demonstracijah v povojni Evropi.

Zanimivo si je tudi ogledati normativne zahteve preučevanja vprašanja miru. Kelman navaja dve temeljni podmeni, ki ju omenja Anatol Rapoport: „(1) Preučevanje vprašanja miru mora zajeti več od konvencionalnih koncepcij mednarodnih odnosov; (2) preučevanje vprašanja miru bi morali razumeti kot uporabno znanost, katere cilj je najmanj preprečiti vojne (to je, ohranitev „negativnega miru“) in širše, katere cilj je pospeševati „pozitivni mir“, to je združitev človeštva v aktivno skupnost na svetovni ravni.“²³ Ob tem naj spomnimo na nekatere že prej omenjene tematizacije vprašanja miru, kot na primer nasprotovanje zgolj jedrski vojni oziroma t.i. jedrskemu miru, ki pomaga ohranjati (pogosto neupravičen) status quo, striktni pacifizem, nasprotovanje vsemu tujemu, naspro-

20 L. Magri, *The Peace Movement and European Socialism*, *New Left Review* 131, januar — februar 1982, 19.

21 Toda videli bomo, da se takšni specialisti (skupaj s svojimi nespecializiranimi kolegi) tudi štejejo za gibanje.

22 Kelmanu se zdi potrebno spomniti nas na dobro znano trditev Kurta Lewina, da „ni nič tako praktičnega, kot dobra teorija“. (H. C. Kelman, *Reflections on the History and Status of Peace Research, Conflict Management and Peace Science*, 5. zv., št. 2, pomlad 1982, 102.

23 Prav tam, 103.

tovanje jedrski oborožitvi ali oborožitvi nasploh (jedrski in konvencionalni). Notranja raznolikost mirovnega gibanja ne sme biti tabu. Nasprotno, kritična razprava lahko vzpodbudi vse segmente sodelujočih v aktivnosti gibanja, kakor tudi njihove intelektualce, da bolj prispevajo k oblikovanju programske diskusije, k oblikovanju lastne kulture gibanja.

Nazadnje, zakaj ne bi ponovno citiral nekaterih Kelmanovih podobnih trditev (toda o drugi stvari): „Mešanica različnih disciplin, pristopov in ciljev in razprave med rigoroznimi oblikovalci modela in politični aktivisti, med marksisti in pacifisti, med minimalisti in maksimalisti, med znanstveniki in humanisti, so vse elementi, ki dajejo moč, vitalnost in ustvarjalnost skupnosti tistih, ki se ukvarjajo s preučevanjem vprašanja miru.”²⁴

4. Glavna naloga kritike politične ekonomije vojaškega kompleksa

Kakor trdi Bloch v *Experimentum mundi*, je določen položaj vedno odvisen tako od subjektivnih intenc kot tudi od objektivnih tendenc. Ko smo razpravljali o vprašanju miru in oboroževanja, smo govorili bolj o subjektivnih intencah znotraj gibanja. Toda, mislimo tudi, da je nujno potrebna temeljita analiza sedanje krize in vprašanja vojaških izdatkov. Toda, ali ta analiza sploh obstaja? Da, obstaja, toda količina del je bolj simbolična in, kar je pomembnejše, novih idej ni tako veliko.

Po našem mnenju morata delavsko gibanje in mirovno gibanje oblikovati novo analizo tega stadija imperializma in njegovih kriz, kajti njegove značilnosti so kvalitativno nove in v takih spremenjenih okoliščinah seveda mora priti do sprememb v razlaganju vloge vojaških izdatkov in oboroževanja danes.²⁵ Zdi se nam, da je to pomanjkanje ustrezne analize v zvezi s tako imenovano „krizo marksizma”, o čemer se je toliko govorilo, da postaja že sholastična diskusija.²⁶ Kar zadeva vojaški kompleks, v mirovnem gibanju prevladujeta dve glavni stališči. Eno je bolj tradicionalno in vidi vojaško proizvodnjo kot negativno za katerokoli družbo, za vsak narod. Drugo je tisto, ki zadeva „pozni kapitalizem”, posebno ZDA in ki vidi vojaške izdatke kot neločljivo povezane s tem sistemom, kot njegovo organsko potrebo.

Le na kratko (v tem prispevku se ne moremo lotiti podrobnejše analize) bomo predstavili glavne poteze analize procesa oboroževalne tekme na tej stopnji recesije v kapitalističnem in tudi socialističnem gospodarstvu. V pogojih, za katere sta značilni omejitve profitne mere in nezaposlenost, pride do upada civilnih izdatkov in nasprotno, do porasta vojaških izdatkov. Profitna mera vojaške proizvodnje (proizvodnja sredstev za uničenje) je višja kot v civilni proizvodnji. Tako, upoštevajoč Marxovo tendenco padanja profitne mere,²⁷ je to eden izmed

24 Prav tam, 102. Glej tudi podobne Magrijeve besede o mirovnem gibanju: „Končno, nič manj pomembno ni, da se pomakne navzven in se poveže z drugimi področji boja, dejanskimi in potencialnimi – z bojem delavcev za delovna mesta, z bojem mladih ljudi in žensk za drugačno življenje, z bojem za zaščito okolja; in z ostalimi protagonisti načela neuvrščenosti – Jugoslovani, Palestinci, Salvadorci – poleg mnogih drugih.” (L. Magri, *The Peace Movement and European Socialism*, *New Left Review* 131, januar-februar 1982, 19.)

25 Pozorni moramo biti na novejši tekst: J. M. Cypher, *La strategia economica del riarmo americano*, *Month Review*, Edizione italiana, Maggio – Giugno, 1982, 13 – 19.

26 Za ilustracijo glej gradiva in poročila številnih srečanj in simpozijev ob obletnici Marxove smrti, 1983.

27 Glej poglavje XIV: *Counteracting influences* v tretjem zvezku *Marxovega Kapitala*.

novih vplivov, ki nasprotuje in izničuje učinek splošne zakonitosti. To tudi pomeni, da končno država blagostanja („well-fare state“) izginja in postaja bolj država „vojskovanja“ („warfare state“). Za Sovjetsko zvezo pa pravijo, da za tako družbeno-ekonomsko formacijo ti izdatki niso organska potreba. Nadalje, oportunistni stroški oboroževanja naraščajo.²⁸

Katere so tiste nove tendence in dejstva, ki jih je potrebno upoštevati v kritiki politične ekonomije vojaških izdatkov, to je v znanosti, ki jo, kot kaže, pozabljajo v razpravi o mirovnih gibanjih? Ali pa se zdi, da v razpravah ni dovolj predstavljena. Pokažimo nekatere teh elementov:

a) Splošna teorija krize in empirični podatki (ki zadevajo zgodovinske krize) nas učijo, da imajo vse krize poleg nekaterih skupnih značilnosti tudi veliko specifičnosti. Torej nasprotujoči vplivi in faktorji (kar zadeva tendenco padanja profitne mere)²⁹ niso vedno enaki – spreminjajo se in niso dani enkrat za vselej. Tako morajo biti predlogi, teorije in politika za reševanje tekočih problemov novi.

b) V tem kontekstu je treba upoštevati oboroževalno tekmo in porast vojaških izdatkov (posebno v Združenih državah) na manj tradicionalen način. Potrebno je iti celo korak naprej od znanih Galbraithovih razlag.³⁰

c) Vojaški izdatki se pojmujejo navadno kot dolgoročna vlaganja. Dolgoročnost teh vlaganj je moč ilustrirati s stopnjevanjem stroškov te proizvodnje od trenutka, ko je sklenjena pogodba, do takrat, ko je potrebno plačati izdelani proizvod. Razlika je ocenjena med 100 in 300 %.³¹ Toda, ali je treba dolgoročne ukrepe uporabiti v pogojih krize hiperprodukcije? Ali je to taka kriza? Ne. Torej se morajo učinki razlikovati.

d) Novosti iz vojaške proizvodnje so se često prenašale v civilno proizvodnjo in nova tehnologija je bila faktor napredka. Zdaj pravijo, da je novo (jedrsko in elektronsko) orožje tako zelo komplicirano, da tako razvite tehnologije še vedno ni mogoče uporabiti v civilni proizvodnji.

e) Rešitve problemov so iskali v ukrepih „ponudbenega dela gospodarstva“ in v tistih monetarnega značaja.³² Kakšne so posledice? Na eni strani je bila

28 V Sovjetski zvezi ostaja stalna, ne posebno nagla, dvigajoča se tendenca, ki ne kaže nobenega znaka umirjanja. Na drugi strani je bila stopnja ekonomske rasti upočasnjena. Naj citiram ameriškega profesorja Myrona Rusa: „Oportunistni stroški sovjetskih obrambnih izdatkov so posebej veliki, ker centralno vodeno sovjetsko gospodarstvo polno izkorišča svoje proizvodne kapacitete. Sredstva, ki niso uporabljena v obrambi, ne ostajajo neizkoriščena, kakor bi lahko v Združenih državah, ampak se jih da takoj uporabiti v civilnem gospodarstvu.“ (F. Blackaby, Introduction in the „World Armament and Disarmament“, SIPRI Yearbook 1983, Taylor and Francis Ltd., London in New York 1983, XXXIX.)

29 Na splošno smo mnenja, da je tisto, kar je v Marxovi misli sodobnega, v prvi vrsti njegova metoda. Namesto ponavljanja teorije moramo uporabiti njegovo metodo v novih pogojih.

30 Glej Galbraithov *New Industrial State in Age of Uncertainty*. Lefebvre opozarja na še eno Galbraithovo delo: *La paix indésirable. Rapport sur l'utilité des guerres*, Calman – Levy, Pariz 1968.

31 Podatki so iz Cypherjevega članka. Viri: „Questa stima del 100 % e tratta da: U. S. Congress, House Committee on Government Operations, „Inaccuracy of Department of Defense Weapons Acquisition Cost Estimates“, Washington 1979. Quella del 300 % da Richard Stubbing, „Improving the Acquisition Process“, „Congressional Record“, CXV, III. del, 1979. (Cypher, n. d. 19.)

32 Glej možne alternative v: E. Altvater, K. Hübner, M. Stanger, *Le alternative di politica economica nella ricerca dei sindacati europei, Problemi del socialismo* 24 – 25, Rim 1982, posebno 30.

povečana proizvodnja potrošnih dobrin, bazična industrija pa je ostala nedotaknjena (po Alanu Greenspanu). Ponudba in povpraševanje morata biti uravnoteženi. Toda, kaj pa povpraševanje? Nezaposlenost, združena z zmanjševanjem civilnih izdatkov, povzroča upad povpraševanja.

f) Ali lahko monetarni posegi in spremembe na področju kroženja kapitala omejijo ali celo rešijo probleme na področju proizvodnje? Gospodarstvo ZDA uvaža dobrine in izvaža denar. Na dobro znani način se je ustvarila velikanska vsota denarja, ki je povzročila tveganje svetovnih bank in monetarnih sistemov, da propadejo in velikanske težave v velikem številu držav v razvoju (v Braziliji, Mehiki, Argentini, Boliviji, Jugoslaviji), katerih dolgovi so začeli hitro naraščati. Na drugi strani pa, kar je nujno upoštevati, so v takšni situaciji v Združenih državah vojaški izdatki povzročili kot zelo nevarno posledico izredni visok proračunski primanjkljaj (ocenjen na 200 milijard dolarjev tako v l. 1983, kakor tudi l. 1984).

g) Zgoraj smo že omenili nekatere države tretjega sveta in zdaj bomo podčrtali pomen vključitve vprašanja odnosov Sever – Jug v analizo. Kakor kaže primer f), oboroževalna tekma ali oboroževanje povzroča mnogo napetosti in drugih težkih posledic za države v razvoju, toda istočasno določa svoje lastne meje (najmanj meje ukrepov, ki se lahko uporabijo). Prav tako ne moremo spregledati, da se nekatere od teh držav udeležujejo oboroževalne tekme. Takoj za tem je treba reči, da je pomembno raziskati nove vrste, načine in kvalitete subimperializma.

h) Nazadnje, končajmo to naštevaje številnih elementov, ki jih je treba upoštevati, z neposrednim vprašanjem: kdo izgublja in kdo dobiva, če predpostavimo splošno zmanjšanje vojaških izdatkov? Kakšne bodo posledice? Seveda je zelo težko delati take ocene in napovedi in to ni nikoli hvaležna naloga. Leontief in Duchin sta s pomočjo velikanskega input-output modela³³ svetovnega gospodarstva lahko merila spremembe v svetovnem gospodarstvu, ki izvirajo iz sprememb vojaških izdatkov. Njun zaključek je, da „so dejansko vsa gospodarstva sposobna povečati celotni output in per capita porabo, ko vedno bolj zmanjšujejo svoje vojaške izdatke“.

To so nekateri elementi (kakor smo že omenili, jih je več – možnost prilagoditve vojnega v civilno gospodarstvo, komercialno pospeševanje jedrske energije za civilno uporabo, itn.), ki jih je treba pazljivo preučiti. Če jih upoštevamo, se je ob dialektični metodi analize možno izogniti vsakemu determinističnemu načinu razumevanja teh ključnih problemov, ki tako globoko zadevajo delavsko gibanje, mirovno gibanje in vse napredne ljudi. Brez ambicije, da bi podali globljo analizo (kar bomo poskušali storiti v naslednjem prispevku) je bil naš namen le poudariti, zakaj morajo prihodnje in bolj intenzivne raziskave v kritiki politične ekonomije vojaških izdatkov postati sestavni del razprav znotraj mirovnega gibanja in o mirovnem gibanju.

5. Zaključek

Namen tega članka je bil zelo skromen: sodelovati v razpravi o mirovnih gibanjih. Tako tu prispevek zaključujemo, raje kot pa da bi podali kakršnekoli improvizirane sklepe ali predloge. Šicer že obstaja več predlogov: začenši z Alvo

³³ W. Leontief, F. Duchin, *Military spending: facts and figures, worldwide implications and future outlook*, Oxford University Press, Oxford 1983. Uporabila sta svoje predhodno delo *The Future of the World Economy* kot analitično osnovo. Lahko bi govorili o nezadostnosti input – output modelov, posebno o tehničnih koeficientih, toda na tem mestu se ne moremo spuščati v tako razpravo.

Myrdal, ki zagovarja agromno brezatomsko področje v Evropi (od North Capea do Sredozemskega morja, združujoč Kekkonenove in Rapackijeve načrte), predlaga splošno zamrznitev jedrskega orožja in vztraja pri pomembnosti javnega mnenja, ki je naklonjeno razoroževanju.³⁴ Naj omenimo Magrijeve predloge za unilateralno razorožitev in njegove argumente.³⁵ Indijec Rajan nas spominja na predloge prvega vrha neuvrščenih držav: „Tako je prvi vrh neuvrščenih (Beograd, 1961) razglasil, „da je razorožitev imperativ in tista najnujnejša potreba človeštva“ in da „radikalno rešitev problema lahko dosežemo le preko splošne, popolne, dosledne in mednarodno nadzorovane razorožitve.“³⁶ Strinjamo se s Feherjem in Hellerjevo, ki trdita, da gibanja „bolj izražajo in kažejo potrebe in želje, kakor pa jih razlagajo“.³⁷ Toda, če se začne razprava, se za korak približamo razlagam. Berman ima prav, ko označuje razpravo v „Telosu“ 57/83 kot ne dovolj elegantno³⁸ in mi lahko dodamo, ne dovolj kritično. Lahko je nenavadno označevati razpravo za nekritično, če vemo, da v njej pogosto sodelujejo ljudje, ki se štejejo (ali štejemmo njihova dela mi) za del kritične teorije in antidogmatskega marksizma. Toda, ponovno se moram strinjati z Bermanom, ki kritizira kritiko v „Telosu“, kjer lahko najdemo več pozivov za podporo, afirmacijo, itn., kot pa kritične analize, ki naj bi dala več rezultatov. In na koncu tega prispevka morda ni potrebno ponavljati Magrijevih besed v zvezi s temami, ki smo jih obravnavali: „Naj bo jasno, da s tem, ko postavljam določena vprašanja, nikakor ne želim pripisovati nejasnosti gibanju, ki je danes še v povojih.“³⁹

34 Alva Myrdal je to predlagala v novem, zadnjem poglavju (druga izdaja) svoje knjige. To zadnje poglavje je posvečeno problemom jedrske razorožitve na „starem kontinentu“.

35 Glej že citiran Magrijev članek.

36 M. S. Rajan, *The non-aligned movement and disarmament: the seventh summit and after*, *Disarmament* (periodična revija Združenih narodov), poletje 1983, VI. zv., 2. št., 1.

37 F. Feher, A. Heller, *The Antinomies of Peace*, *Telos* 53, (jesen) 1982, 5.

38 „Nov krog pogajanj o mirovnem gibanju v tej številki Telosa razkriva atmosfero, ki je morda manj elegantna kakor tista na ženevskih bulevarjih, kjer se sprehaja „haute monde“ vojaške birokracije, ki se zadržano pomenkuje pod jedrskimi sončniki pred množico, odrevenelo od strahu, dolgočasnja in razburjenega pričakovanja svojega lastnega uničenja.“ (A. R. Berman, *The Peace Movement Debate: Provisional Conclusions*, *Telos* 57, jesen 1983, 129.

39 Magri, n. d., 19.

Predavanje

o zgodovini in aktualnosti ekologije

/ Cankarjev dom v Ljubljani 27. 9. 1984 /

Peter Kampmeier

Spoštovane dame in gospodje, preden preidem k sami temi svojega predavanja, mi dovolite, da rečem, kako me zelo veseli, da vam danes lahko govorim. Zame je bilo veliko presenečenje, ko sem pomladi letos dobil vabilo, da pridem v vašo deželo in v to mesto, da govorim o situaciji našega okolja in o možnostih posameznika, kako bi prispeval k njegovemu izboljšanju.

Preden se v to poblizje spustim, mi dovolite, da se predstavim: rodil sem se decembra 1962 v Siegnu, mestu, ki ima danes sto tisoč prebivalcev. Moj oče je bil delavec v majhni tovarni, mati gospodinja. Najpoprej sem od svojega šestega leta obiskoval osnovno šolo, potem do preteklega leta gimnazijo, na kateri sem opravil maturo.

Približno štiri leta se intenzivno ukvarjam z vprašanji onesnaževanja okolja in njihovim razreševanjem. Na tem področju sem se specializiral za kemične analize voda vseh vrst. Tu vam želim na kratko opisati, kako je do tega prišlo: na področju ob mojem rojstnem mestu so nad dva tisoč let kopali rudo in jo predelovali. Zato so skopali v zemljo neštevilne rove in jaške in poleg rude so prišli na dan tudi čudoviti minerali.

Z desetimi leti sem pričel te minerale zbirati. S pomočjo nekega učbenika sem postal pozoren na to, da jih je mogoče identificirati in opredeliti s kemičnimi preiskavami. Tako se je v meni prebudil interes za kemične preiskave. Moji učitelji in nek lekarnar so spodbujali ta interes in me podpirali, tako da so mi prepuščali kemikalije ali enostavne aparature. Tako so se postopno povečale moje sposobnosti in zmožnosti na področju kemijskih preiskav.

Pred približno petimi leti je potem nastal skromen, majhen laboratorij v nekem predelanem kletnem prostoru v hiši mojih staršev.

Zaradi majhne nepazljivosti sem v istem času doživel udarec, ki me je vrgel nazaj: zamenjana kemikalija je povzročila eksplozijo, pri kateri sem izgubil tri in pol prsta svoje leve roke.

Zaradi tega, in zaradi dejstva, da sem sicer lahko delal vsakršne zanimive eksperimente, ki pa niso imeli, razen mojega osebnega zadovoljstva, nobenega drugega smotra, je stopila zame kemija prvič v ozadje.

To pa se je spremenilo, ko sem dobil novega učitelja biologije. Pri nekem pouku v enajstem razredu (v Zvezni republiki Nemčiji je za dosego mature predpisanih 13 šolskih let) smo se ukvarjali z ogroženostjo in človeškim razdejanjem narave.

To se k sreči ni dogajalo s podajanjem sive teorije, temveč na samem kraju dogajanja, torej zunaj v naravi, kjer smo spoznavali življenjsko skupnost rastlin, živali in vplivov ljudi na te občutljive in fascinantne sisteme in smo jih raziskovali.

K najbolj mnogostranskim življenjskim prostorom spadajo vode vseh vrst, naj gre za mlake, jezera, potok, reko ali morje, iz katerega konec koncev izvira vse življenje na zemlji. Pri naših opazovanjih smo kmalu ugotovili, da so ti življenjski prostori posebno ogroženi.

Ljudje so praviloma pozorni na njihovo bolezen ali uničevanje šele, ko plavajo po vodi poginule ribe, ko se sušijo drevesa in rastlinje ob obali in ko prične trohneti po dnu.

Snovi, ki to povzročijo, se ne da skoraj nikoli prepoznati zgolj z očesom, ker so v vodi raztopljene. Tu je torej kemična preiskava edino, kar lahko da informacijo o vzrokih pomora rib oziroma o zdravstvenem stanju kake vode, kajti čisto tako kot pri človeku, ni neka voda bolna šele takrat, ko prične umirati.

Od tod, in zaradi spoznanja, da je brezpogojno treba nekaj storiti proti naraščajočemu razdejanju okolja, je izviral moj interes za opravljanje kemičnih preiskav vode.

Najpoprej pa vendarle zaradi svojih več kot skromnih sredstev nisem mogel odkrivati in določevati majhnih substanc in strupov ter njihovih koncentracij. Da bi si pridobil izkušnje, sem si izbral majhen potok v svojem domačem mestu Siegen.

Ta potok je bil nekaj posebnega, ker so bile v njem še zelo redka živa bitja, kot npr. potočni raki. Vendar je bilo njihovo preživetje v nevarnosti: v potok so tekle povsem neočiščene odplake nekaj nad 5000 ljudi.

Tako se je število teh živali, pa tudi rib, stalno zniževalo. Kemične preiskave npr. vsebnosti kisika so vodile k ugotovitvi, da se je ta tem bolj zniževala, kolikor več odplak je bilo speljanih v vodo. Ko pa količina kisika zdrsnje pod določeno stopnjo, vodne živali ne morejo več preživeti. Kot mera za količino odplak in njihovo škodljivost so bile izbrane v njih prisotne dušikove in fosforne spojine, ker so te v posebno veliki meri krive za zmanjšanje količine kisika.

Slučajno je bil pozoren na moje delo neki novinar in v regionalnem časopisu se je pojavil članek. Eho tega poročila v tisku je bil osupljiv: pokazalo se je, da o tematiki onesnaženja vode do takrat niso javno razpravljali.

Odgovorni v politiki in upravi so izjavili, da bo v približno desetih letih organizirana rešitev in niso pokazali nikakršnega interesa, da bi se zadevi še naprej posvečali. Januarja 1983 pa sem potem predložil rezultate svoje preiskave kot delo za natečaj „Znanost mladini“. Rezultat udeležbe na tem natečaju je bil

najpoprej posebna nagrada pristojnega ministra za kmetijstvo. Ta pa je potem tudi naložil pristojnim regionalnim oblastem v Siegnu, da takoj poskrbijo za to, da ne bodo tekle v potok nobene odplake.

To se je medtem že zgodilo, voda in v njej živeče živali in rastline so zavarovane.

Povedal sem že, da sem imel na razpolago zelo skromna tehnična sredstva za svoje raziskave. Da bi lahko določil več škodljivih in strupenih snovi, bi potreboval merilne aparate, ki bi jih nikoli ne mogel plačati. Tako sem pisal mnogim proizvajalcem teh aparatov in jih prosil, da mi dajo na razpolago stare ali malo poškodovane instrumente.

Pri tem mi je zelo pomagala udeležba in podeljena nagrada na natečaju „Znanost mladim“, ker sem lahko pokazal, da na tem področju dejansko delam in imam določene izkušnje.

Dejansko je bilo več firm pripravljenih, da mi prepustijo, deloma na posojilo, deloma za vselej, aparature, ki sem jih potreboval.

V tej zvezi bi rad kratko povedal nekaj o posebnostih kemičnih preiskav vode: škodljive snovi so prisotne v vodi praviloma le kot sledi. Običajno so prisotne razredčene v razmerju ena proti milijon ali več, vendar celo v teh količinah deloma predstavljajo smrtno nevarnost.

Odkrivanje in količinsko določanje škodljivih snovi v teh majhnih količinah zato predpostavlja obsežne, in zato drage, raziskovalne metode.

Ker so se moje delovne zmožnosti izboljšale, sem opravljal potem vedno več raziskav, kadar sem le slišal za onesnaženja vode, pogosto pa so bile moje ugotovitve objavljene v časnikih.

Tako se je zgodilo, da me je pomladi prejšnje leto delavec neke velike tovarne ivernih plošč opozoril na to, da to podjetje spušča v reko jedke in strupene preostanke kemikalij.

Moje raziskave so potrdile to informacijo in obvestil sem pristojne oblasti, ker je bilo to spuščanje v nasprotju z zakonom.

Vodja podjetja pa je izjavil, da bo treba, če bodo oblasti zahtevale, da odpadkov ne smejo več spuščati v vodo, podjetje zapreti in delavci bodo brezposelni.

Tako se najprej ni zgodilo nič. Zato sem se ponovno obrnil na časopis, spet je bilo objavljeno poročilo, vendar z neprijetnimi posledicami: odvetnik tovarne ivernih plošč me je tožil pred sodiščem in zahteval odškodnino v višini pol milijona DM, ker da so moji raziskovalni rezultati neresnični in ker da imam namen škodovati podjetju.

Tako je prišlo do skupno treh sodnih obravnav, vse do drugega najvišjega sodišča Zvezne republike Nemčije. Ob teh sodnih obravnavah je tožeča stranka vedno znova poizkušala spraviti moje preiskave na slab glas.

Najprej so spodbijali pravilnost uporabljenih raziskovalnih postopkov, potem način odvzema vzorcev, in končno so vodilni delavci tovarne sploh spodbijali uporabo substanc, ki sem jih odkril.

Tako se je tožeča stran vedno bolj zapletala v protislovja in končno so sodniki odločili, da je bila moja objava o ilegalnem odvajanju odplak, ki ga je opravljala firma, povsem upravičena, da ima poleg tega javnost pravico, da izve, s kakšnimi snovmi je okolje zastrupljeno. Tožba je bila tako na najvišji instanci zavrnjena, meni ni bilo treba plačati nikakršnega nadomestila škode.

O tem sodnem postopku proti meni je pisalo tudi časopisje zunaj mojega kraja. Tako se je zgodilo, da so bile pri obravnavah in pri razglasitvi sodbe prisotne ekipe večih zahodnonemških televizijskih družb, radijski in časopisni poročevalci.

Na podlagi nekega poročila, ki je rezultiralo od tod, in ga prebirajo tudi tukaj pri vas, sem bil povabljen, da vam govorim.

Ravno v zvezi z omenjenimi sodnimi obravnavami je postalo jasno, da imajo možnost le zanesljivo opravljene in po pravilih današnjega stanja tehnike izvajane kemične preiskave, ko je treba nastopiti proti izvedencem, ki jih naročajo onesnaževalci. Razpolagati je treba tudi z ustrezno tehnično opremo. V tem primeru sem mogel to dokazati s pričami, strokovnjaki in izvedenci, tako da sem se še enkrat izvelkel „s celo kožo“.

Vendar pa se je ob tem razkrila neka temeljna pomanjkljivost našega sedanjega sistema: ne zadostuje, da s konkretnimi opozorili na škodljivost kakšne substance siliš k spremembi, konec koncev je treba izvesti dokaz, in sicer mora to storiti tisti, ki bi želel ohraniti življenje, ne tisti, ki ga ogroža.

Dame in gospodje, na tem mestu želim kratko navesti nekaj raziskovalnih objektov v zvezi z onesnaževanjem voda, preden sklenem svojo življenjsko zgodbo in preidem k izvajanju o temeljnih vprašanjih varstva okolja: poleg do sedaj imenovanih povzročiteljev onesnaževanja voda, nezadovoljivo očiščenih gospodinjstskih odpadkov in industrijskih odpadkov, obstoji še ena vrsta nevarnih odpadkov: odlagališča odpadkov so po pravilu zelo velika, tako da se v njih zbira veliko deževnice in sprejema škodljive snovi, ki potem pronicajo v podtalnico ali se širijo z nadzemskimi vodotoki.

Žal je tako, da relativno nedolžni odpadki na kaki deponiji deloma razpadejo v zelo strupene spojine, ki jih potem spere in nosi naprej.

Tudi tako zelo pomembno kmetijstvo prispeva k zastrupljanju voda: če je raztreseno preveč gnojil ali gnojnice na polja, se poveča količina dušikovih in fosforinih spojin v tekoči in pitni vodi; to je že vodilo do tega, da so umrli dojenčki, ker njihovo občutljivo telo teh nenaravnih snovi v pitni vodi ne prenese.

Da ne omenjam neštevilnih snovi, ki bi naj varovale rastline pred „škodljivci“: tu gre za umetne substance, ki jih v naravi sicer ni, in ki se zato tudi čisto drugače obnašajo kot naravne substance.

Večinoma niso razgradljive in ne motijo le snovne menjave enostavnih živih bitij, temveč imajo tudi sposobnost, da se v hranilni verigi nakopičijo in tako pri **zadnjem** uporabniku, se pravi človeku, mnogo močneje delujejo, kot so kemiki, ki so prvotno te substance odkrili, sploh pričakovali.

Dandanašnji proizvajajo približno pol milijona kemičnih snovi v velikem obsegu. Konec koncev dospejo vsa, po kakršni koli poti že, v naravo.

Ker pa te snovi predstavljajo skoraj izključno naravi tuje substance, ne more nihče povedati, kako učinkujejo, še mnogo manj pa kako več snovi učinkuje skupaj. Na tej točki je očitno groteskno protislovje: zdrav razum, slutnja, ki nam omogoča preživetje, nam pravi, da smo, v kolikor dolgo nevarnosti kakega predmeta, kake situacije ali kakšne kemične substance ne poznamo natančno, kolikor mogoče previdni pri ravnanju z njo. Čisto drugače v ravnanju z „moderno“ kemijo: dokler ni dokazano, da je karkoli škodljivo ali nevarno, ga poljubno uporabljamo.

To je vsaj izkušnja, ki sem si jo ustvaril v zahodni Nemčiji. Ne vem, koliko ravnokar povedano zadeva vašo deželo, povem pa vendar, da opozorim vas in vaše rojake.

Kar sem povedal do sedaj, temelji na mojih osebnih izkušnjah v zadnjih letih. Mislim, da je mogoče iz teh izkušenj izvesti nekatera temeljna sklepanja, ki jih želim tukaj navesti: vsa naša zgodovina je pokazala, da tako naša kultura kot tudi naš družbeni red rezultirata iz zgodovine naših prednikov. Sem gotovo tudi spada „naravno“ ravnanje z naravo.

Samoumevno je bilo, da je bilo naraščaju privzgojeno ravnanje s svojim okoljem znotraj obstoječe življenjske skupnosti. Tako so bile skozi stoletja naprej razvite modrosti o pridelovanju krme, sadežev in zelenjave in te so bile posredovane naprej.

Te gospodarske oblike so bile v glavnem v skladu z naravo. Šele kakih sto let napreduje industrializacija.

Ta je zamenjala stare življenjske modrosti z umetnimi strukturami. Ena od posledic te industrializacije je prav tako razcepitev svetovnega prebivalstva v različne bloke oblasti. Nadaljnja je, da je dobiček posameznika cenjen više od blagrade vseh.

Težka industrija, rudniki, metalurški obrati in jeklarne so producirale več in več. Tudi proizvodnja tekstila je doživela revolucijo, ki pa je tudi prvič razkri-la temne strani napredujoče industrializacije: v Šleziji so se dvignili tkalci v upor, ki je bil krvavo zatrt. Vzrok zanj je bil v tem, ker so moderni tkalni stroji producirali hitreje in ceneje kot tkalci. S tem so izgubili svoje delo in s tem možnost, da bi prehranili svoje družine. Tretja, prav tako divje napredujoča industrijska veja, je bila kemija. Od približno sredine prejšnjega stoletja so se kemiki naučili proizvajati snovi, ki v naravi ne obstojijo ali naravne substance v umetnih napravah. Kot primera veljata dinamit ali amoniak.

Sicer so upori in družbene revolucije zaradi kemije izostali, ker ta industrijska veja ni odpravila nobenega starega rokodelskega poklica. Vendar pa je vpliv kemije na zgodovinski razvoj zadnjih sto let odločilnega pomena za današnjo politično situacijo na celotni zemlji.

Dynamit sicer neogibno uporabljajo v rudarstvu ali velikih gradbenih podjetjih. Po drugi strani pa je bil uporabljen kot strahovito orožje v obeh svetovnih vojnah in v mnogih drugih vojnah, mnogi milijoni ljudi so zaradi njega izgubili življenje.

Tudi amoniak je lahko uporabljen v čisto različne namene: za proizvodnjo umetnih gnojil ali za proizvodnjo soliterne kisline za proizvodnjo eksploziv.

Naštevaje oblik smrtonosne uporabe kemije in kemikov je mogoče še nadaljevati, če samo pomislimo na sintezo in uporabo kemičnih bojnih snovi in strupov. Vendar se sprenevedanje, vprašljiva dvojna morala kemije, kemikov in tistih, ki stojijo za njimi, ne omejuje na to očitno ogrožanje in uničevanje človeških življenj.

Zadnjih štirideset let je vedno bolj jasno, da tudi substance in kemikalije, ki bi naj služile izključno blagorju ljudi, predstavljajo riziko zanj in naravo, ki ga ni mogoče spregledati. Na mnogih področjih z intenzivnim kmetijstvom je podtalnica in pitna voda okužena z umetnimi gnojili, in znani so že tudi smrtni primeri zaradi takšne pitne vode. Poleg tega pa je umetno gnojilo tudi onesnaženo s težkimi kovinami, svincem, cinkom in kadmijem. Tudi te prihajajo preko rastlin do človeka. Te snovi prizadenejo predvsem funkcije jeter in ledvic.

Snovi, ki so najprej omogočile proizvodnjo žit v velikem obsegu, sredstva za zaščito rastlin in sredstva za uničevanje škodljivcev, so prišla ob svoj dober glas, znani postajajo vedno novi škodljivi učinki.

Kot prvo je bilo leta 1970 prepovedano največ uporabljano sredstvo DDT, ker je prek svojih ostankov v rastlinah, na katerih je bilo uporabljeno, dospelo v človeško telo in se je v njem kopičilo. To je bil vzrok za težke poškodbe živčnega sistema kakor tudi deformacije pri dojenčkih.

Tudi pri produkciji večine drugih snovi nastajajo zelo strupeni odpadki, nekateri so šest tisoč krat bolj strupeni kot cianovodik. Količina do sedaj proizvedenih odpadkov je dovolj velika, da ogroža celotno človeštvo: dokazane so bile poškodbe živcev, neozdravljivi tvori, dedne poškodbe in deformiranost novorojenčkov.

Prišli smo do točke, ko je ogroženost in razdejanje narave prisotno skoraj povsod: marsikje služijo potoki in reke za brezplačno odstranjevanje odpadkov. Naj gre za nafto, odplake kemičnih tovarn ali neočiščene odplake vasi in mest, vedno več voda se spreminja v smrdeče kloake.

Pri tem bi ljudje morali pravzaprav uvideti, da to spuščanje odplak ne pomeni, da so bile brez nevarnosti odstranjene, temveč samo, da so bile transportirane na drugo mesto: v morja.

Tako sta severno in baltiško morje, toda tudi Sredozemlje, že opazno prizadeti. Le le da umazanija in nafta odvrata na plažah turiste od kopanja.

Ugotovljeno je bilo znatno naraščanje mnogih škodljivih snovi v ribah. S tem je spet v nevarnosti eksistenčna in prehrabena osnova mnogih ljudi.

Do prvih katastrof s kemičnimi odplakami je prišlo v petdesetih letih na Japonskem. Več tisoč ribičev in njihovih družin je bilo žrtev najtežjih zastrupitev z ribami in školjkami, zastrupljenimi z živim srebrom in kadmijem.

Žrtve so vse do svoje smrti neozdravljivo bolane, kosti počasi razpadajo, pride do bolezni živcev.

Pokazalo se je torej, da so bili zaradi površnega ravnanja z okoljem prizadeti ne povzročitelji, temveč nekrivi, ki so živeli daleč v stran.

Pravica do nedotakljivosti telesa je zajamčena skoraj v vsaki ustavi držav tega sveta. Ta pravica pa se ne sme omejiti na varstvo pred brutalnostjo ali na varovanje miru.

Varstvo nedotakljivosti mora vključevati tudi varstvo okolja, da bodo pripetljaji, kot smo jih opisali, pripadali preteklosti.

Zato je najpoprej naloga voljenih predstavnikov ljudstva, da pripravijo vlade do sprejetja učinkovitih zakonov za varstvo okolja.

To se lahko npr. zgodi tako, da občani v stranki obravnavajo in sprejmejo ustrezne ukrepe. Poleg tega morajo biti znanstveno raziskani učinki vseh snovi, ki prihajajo v okolje. Pri teh raziskavah ne smejo biti registrirani le učinki v krajših obdobjih, ampak mora biti ugotovljeno, da se ne pojavijo kakšne zapoznele škode. Poleg tega mora biti preverjeno, če je na novo razvita substanca sploh koristna, kajti vsaka snov, ki pride v okolje, povečuje nevarnost tako imenovanih sinergetičnih učinkov. To pomeni, da so lahko učinki, če pride do skupnega učinkovanja večih kemikalij, izredno povečajo in povzročijo čisto nove, pogosto nepredvidljive reakcije.

Končno mora biti nujno spremenjeno danes uobičajeno načelo določanja dovoljenih največjih količin. Do sedaj je veljala kakšna snov tako dolgo za nenevarno, dokler niso bili jasno dokazani škodljivi učinki, pogosto pri ljudeh. Kaj v tej zvezi pomeni „jasno“, določa kemična industrija pogosto zelo samovoljno, pogosto traja leta, preden učinkoviti predpisi varujejo pred kakim vprašljivim kemičnim produktom.

Tu je treba pričeti misliti drugače, tako da se sme kakšna snov uporabljati šele potem, ko je bilo ugotovljeno, da so ta snov in nastali odpadki v vsakih okoliščinah neškodljivi, tako kot se električar z rokami ne dotakne kabla, dokler se ni prepričal o tem, da je tok izključen.

Iz vsega tega sledi, da mora varstvo okolja v naravoslovnem izobraževanju nujno spadati k učni vsebini. Končno si je treba prizadevati, s sredstvi naravoslovja, posebno kemije, da so preprečeni oz. odstranjeni akti posiljevanja narave.

To je mogoče le s temeljitim izobraževanjem in sodelovanjem mnogih strokovnjakov, tudi mednarodnim sodelovanjem. Da bi prišli do spoznanj o ogroženosti, so potrebni dragi laboratoriji, ki morajo biti opremljeni z najmodernejšimi aparaturami, kajti konec koncev šepa vedenje na tem področju za več kot sto let za kemično industrijo.

Vendar želim na tem mestu še enkrat povedati, da nimam namena širiti nejevolje proti vsemu, kar je povezano s kemijo. Zame je upravičena le zahteva, da so odgovorni odgovorni ne le za svoje trenutno delo, temveč tudi za njegove rezultate in učinke. K temu tudi spada, da spoznanj ne uporabijo, če škodujejo ljudem.

Če naj naravoslovje in tehnika služita ljudem oz. družbi, mora biti samoumevno, da mora trenutni profit odstopiti mesto interesom vseh. Vzgoja za takšno odgovornost bi se morala začeti že zgodaj, v šoli, tako da bi postalo varstvo okolja, drugače kot danes, nekaj samo ob sebi umevnega.

Če nismo sposobni hitro začeti misliti drugače, se utegne uresničiti stara napoved prvotnih indijanskih prebivalcev Amerike:

„Šele ko bo
izkrčeno zadnje drevo,
zastrupljena zadnja reka,
ujeta zadnja riba,
boste ugotovili,
da se denarja ne da jesti!“

Upamo lahko, da nam ta izkušnja ostane prihranjena. Še je čas za ukrepanje, toda skrajni čas.

Svoja izvajanja želim skleniti z iskrenim upanjem in željo, da se vsi ljudje navadijo živeti skupaj v miru in v zdravem in raznovrstnem okolju svobodno.

Prisrčno se zahvaljujem za vašo pozornost.

Prevedel Leo Šešerko

Računalništvo in leposlovje

Kevin McKean

Ustvarjati poezijo z računalnikom je, kot bi z vilicami jedli en meter dolge spagete. Da se, vendar težko.

Računalniški pesnik Louis Milic

Ubogi računalniški poet zasluži sočutje, saj, medtem ko je računalnik doživel zavidljiv sprejem med umetniki in glasbeniki, ostaja neobičajno orodje v rokah ustvarjalnih piscev – razen kot morda besedni procesor. Res je, računalnik se da uporabiti za razna druga literarna opravila: za pripravo stvarnih kazal, za kvantitativni študij pisateljevega stila in za razreševanje vprašanja avtorstva. Še vedno pa pisatelji in pesniki na svoje „računalniške“ kolege gledajo z mešanico strahu, posmeha in nasprotovanja. Celotno računalniško znanstveniki vidijo to početje že v naprej obsojeno na neuspeh. Nenaklonjena reakcija delno izvira iz splošne kakovosti računalniško ustvarjene poezije in proze. Odkrito rečeno je grozna, kar njeni ustvarjalci – programerji tudi sami priznavajo. Kljub temu ne kaže, da bo računalniško leposlovje izumrlo. Lotili so se že prav vsake literarne zvrsti od kriminalk do srednjeveških kitajskih verzov, od pravljice do opernega libreta. Objavili so celo nekaj znanstvenofantastičnih zgodb, ki jih je napisal računalnik.

Računalniški avtorji trdijo, da nimajo namena ustvarjati visoke literature, temveč predvsem raziskovati delovanje človeške duševnosti.

Ustvariti poskušajo model človekove ustvarjalnosti. Kot pravi raziskovalka Natalie Dehn: „Skušam izdelati model delovanja človeške ustvarjalnosti. Če je moj model pravilen, si bo znal program izmisliti zanimive zgodbe.“ V tem pogledu so lahko pri razglabljanju o delovanju razuma maloštevilna dela računalniške literature zelo govorna.

Proza postane poezija

Za nastanek računalniške poezije nam lahko velja slučajno odkritje L. Milica in drugih zgodnjih raziskovalcev na področju računalniško ustvarjene proze. Milic, profesor na državni univerzi v Clevelandu, je sprogramiral generiranje enostavnih stavkov kot „srajca misli s psom“, „hiša je sedla k sliki“ in podobno po principu vstavljanja slučajno izbranih besed v stavčno ogrodje. Na svoje presenečenje je odkril, da tako dobljeni nesmisli spominjajo na poezijo. Vzrok je videl v tem, da je mnogo ljudi nevajenih na poezijo, ki nima prave vsebine.

Primerjava

Primerjajmo naslednja pesniška izvlečka:

- 1) *Kajti ptica radosti žvižga
za vročimi žlicami
naj morda slepi konj poje slajše?*
- 2) *Čemu je položila štiri piščali
poleg segrelih preprog?*

Prvi je iz pesmi „Kajti ptica radosti žvižga“ Dylana Thomasa, drugega pa je napisal računalnik. Res da so Thomasovi verzi bolj melodični in bolj strašljivi, toda brez poznavanja konteksta, iz katerega so vzeti, se zdijo prav tako nesmiselni, kot računalnikovo nenavadno vprašanje.

Milic je na svojih študentih testiral teorijo, da so ljudje navajeni na poezijo brez smisla. Izbral je nekaj Thomasovih pesmi in jih računalniško predelal. Študentje niso vedno zadeli prav, katere pesmi so izvirne in katere predelane. Kasneje je napisal program z ambicioznim imenom Erato, imenom muze lirične poezije. Ta je uporabljal izdelan algoritem, ki je pomešal in na novo zložil besede prvih nekaj verzov iz desetih znamenitih pesmi. Kdor pozna pesem Gerarda Manleya Hopkinsa, ki se začne z verzom „Margareta ali žaluješ“, jo bo prepoznal v enem od uspešnejših poskusov tega programa:

*Margareta, se žalostiš
nad viharno zmešnjavo plime.*

*Pomahaj mi v miru noči.
Ljubosumje ni vse: ni niti osvežitev
niti voda.*

*Vrni se k meni v predahu
sence,
draga, ker moj duh lahko odzvanja
nad zgodnjim pluskanjem
potoka.*

Margareta, se žalostiš?

Po Milicevem prepričanju nas ukvarjanje z računalniškim pesnjenjem nauči nekaj o poeziji na splošno in hkrati poglobi naše spoštovanje do pesnikov. Računalnikova ustvarjalna moč, ki izhaja iz slučajnosti, lahko ustvarja kombinacije, ki jih človeški duh zavrne kot nesmiselne ali zato, ker žalijo njegov občutek za red, vendar pa meni, da je slučajno izbiranje besed zelo dober način vpeljave ali spodbujanja pesniškega procesa.

Čeprav bi lahko ob Milicevih eksperimentih kakega univerzitetnega dostojanstevnika tlačila mora, pa ti niso prvi v zgodovini pisateljstva. Že Jonathan Swift je v Gulliverjevih potovanjih opisal napravo, ki je tudi najbolj nevedni

osebi omogočala pisanje knjig s področja filozofije, poezije, prava, politike in teologije, ne da bi zato potrebovala troho genijalnosti ali študija. V novejšem času so dadaisti v dvajsetih in beatniki v petdesetih letih eksperimentirali s sestavljanjem pesmi, tako da so zlagali besede, slučajno izbrane in izrezane iz časopisov in drugih tiskovin. Računalnik pa je pri tem precej učinkovitejši. Ta učinkovitost nas opozarja na eno največjih vprašanj v zvezi z računalniško poezijo, namreč tako poezijo je mogoče na hitro ustvariti v velikih količinah. To spominja na čarovnikovega vajenca, ki je ukazal metli, naj prinese vodo, nato pa se je skoraj utopil v poplavi. Znana je zgodba o nekem pesniku, ki je sestavil program, ki je pisal laiku poezijo in jo izpisoval na ekran. Vsak nov verz se je pojavil na dnu ekrana, potoval počasi proti vrhu, nato pa izginil za vedno. V kratkem sta pesnik in njegov računalnik postala najbolj plodna pesniška sodelavca vseh časov. Nihče ni imel občutka izgube, ko je haiku izginil verz z ekrana, kajti naslednji hip se je že pojavil nov.

Seme upora

Medtem ko Erato in generator poezije haiku dopuščata računalniku le slučajno izbiranje v seznamu besed, pa nekateri znanstveniki poskušajo temu posvetiti kar največ odgovornosti. Eden teh je tudi Sheldon Klein, lingvist in profesor z Univerze v Wiscensinu. V zgodnjih sedemdesetih letih je Klein s sodelovanjem svojih študentov izumil program za pisanje pravljic. Vsaka je vsebovala približno 2100 besed, računalnik pa je zanjo porabil devetnajst sekund. Kmalu za tem je skupina obelodanila program za pisanje ruskih pravljic.

Pred kratkim pa je Klein s svojimi sodelavci sestavil program za pisanje oper, le-ta je podobno kot prva dva, sestavljen iz dveh delov. Prvi, simulator, generira zasnovano zgodbo v simboličnem jeziku, ki so si ga izmislili avtorji, drugi, prevajalec, pa simboličen zapis prevede v besede, glasbo, prizore in dogajanje (glasbo generira računalnik Apple, simbolični jezik je zasnovan na VCSD Pascalu in se imenuje bar-bar). Da bi si olajšali prikazovanje opere na video ekranu, so za predlogo vzeli opero Flatland, avtorja Edvina Abbeta iz prejšnjega stoletja, ki se dogaja v dvodimenzionalnem svetu. Nadeli so ji naslov „Upor v Flatlandu“. Vzorec iz te opere so prikazali tudi na 5. mednarodni konferenci o računalništvu in humanističnih vedah lani v Michiganu. Klein priznava, da ni preveč navdušen nad prikazovanjem te opere. Kljub temu, da je glasba čudovita, je dogajanje prav neizrazito. Vzrok za to je najti v simulatorju dogajanja, ki prikazuje gibanje, kot če bi se le-to odigravalo v pravilnih, naravnih razmerjih, ne pa skrčeno na oder. V trenutni verziji skoraj edino dogajanje predstavlja počasno premikanje majhnih trikotnikov in poligonov od ene do druge hiše. Le ob njihovem srečevanju lahko pričakujemo kakšno akcijo. V prečiščeni verziji te opere, ki je v pripravi, nameravajo izločiti dolgočasne prizore.

Kleinovi zgodnji programi torej dopuščajo računalniku, da sam razvije zaplet zgodbe, vendar pa se le površno zanimajo za motivacije posameznih oseb v igri. Eden tistih, ki se je odločil, da bo odpravil to pomanjkljivost, je bil Jim Meehan, raziskovalec s področja umetne inteligence.

Pravljice pripovedovalca zgodb

Meehanov program iz 1976, imenovan Pripovedovalec zgodb, je svoje pravljice oblikoval po ohlapnem modelu Ezopovih basni. Osebe z imeni kot medved Janez, čebela Špela in ptič Igor živijo v preprostem svetu rek, polj, dreves in votlin. Človek – avtor zgodbe sproži zaplet zgodbe s tem, da v eni od oseb vzbudi

motiv, kot npr. lakoto, žejo, zaspanost ali spolno poženje (manj se v Pripovedovalcu zgodb uporablja „pohajkovanje“), nato pa se osebe gibljejo in ravna ena z drugo tako, da zadovoljijo svoje cilje. To dogajanje poteka v simbolični obliki, hkrati pa prevajalnik v naravni jezik poroča o dogajanju v „zunanj svet“. Poglejmo si primer takega neobdelanega poročila:

Nekoč, pred davnimi časi, je čebela Špela živela blizu zaplate zemlje. Na jesenu je bilo gnezdo. Ptica Vilma je vedela, da je voda v reki. Špela je vedela, da je voda v reki. Nekega dne je bila Vilma zelo žejna. Vilma je želela priti v bližino kake vode. Vilma je zletela čez travnik, skozi dolino do reke. Vilma se je napila vode. Vilma ni bila več žejna.

V nadaljevanju te zgodbe čebela Špela pade v reko, Vilma pa jo reši. Padec je vstavil človeški avtor, do rešitve pa je prišlo zato, ker imajo vse osebe vgrajen motiv reševanja tistih, ki so v smrtni nevarnosti.

Pripovedovalec zgodb zasleduje socialne odnose med osebami, za vsako od njih pa napravi seznam ciljev, ki jih prečrtuje, ko so izpolnjeni. Vendar pa ta program rad napravi neumno napako. V neki zgodbi je npr. sraki po nepazljivosti padel na tla kos sira. Nato je zabredla v neskončno pregovarjanje sama s seboj, da bi dobila sir nazaj. Program v svoji predstavi oseb ni ločil med Sra-ka in „ona“, čeprav je šlo za eno in isto osebo.

Pripovedovalec zgodb ustvarja povesti, ki s svojo naravno preproščino spominjajo na ljudske pripovedke. Avtor programa meni, da je glavna pomanjkljivost Pripovedovalca zgodb v tem, da zgodbe nimajo prave vsebine, da je dogajanje brez vodilnega motiva. Čeprav je obnašanje oseb v zgodbi lahko popolnoma racionalno, pa vendarle ne ustvarja zgodbe in zato ni zanimivo. Zato Meehan dvomi, da bodo napor, da bi iznašli „gramatiko zgodb“, to je, zbirko pravil, kako generirati dobro leposlovje, kdajkoli obrodili sadove, čeprav se nalogi poseveča veliko ljudi.

Avtorjeva volja

Po istem principu kot Pripovedovalec zgodb deluje program avtorice Nathalie Dehn, raziskovalke s področje umetne inteligence, le da je precej drznejši in dosti bolj upošteva avtorjeve želje pri oblikovanju zgodbe. Njen program, poimenovan Avtor, prične s splošno idejo o zgodbi, kasneje pa se osredotoči na račun boljših, ali pa se spomni že prej uporabljenih in se povrne k njim med samim potekom kreiranja zgodbe. (Slednje omogoča spominski model, ki ga je razvil Roger Schank). V tem nas program spominja na človeškega ustvarjalca, ki se spominja ljudi, situacij in dogodkov iz svojega življenja ali iz svojih predhodnih del in jih vgradi v zgodbo.

S programi kot je Avtor, je raziskovanje računalniško ustvarjene literature napravilo velik korak naprej od slučajno generirane poezije iz šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih let, saj se ti programi odlikujejo z „razumevanjem“ zgodbe. Med zgodnejšimi, „jecljajočimi“ programi, kot jih imenuje Dehnova, je nekaj znamenitih, npr. popularna Eliza in Doktor, program, ki oponaša psihiatrov pogovor z bolnikom.

Metodo, po kateri deluje Avtor, bo Dehnova uporabila v koristnem programu, ki ga namerava sestaviti v pomoč odraslim, ki slabo berejo. Program naj bi kreiral zgodbo, „bralec“ pa bo moral v odločilnih trenutkih dogajanja poseči v zgodbo s svojimi navodili. Le-ta pa naj bi odkrila, kako dobro je bralec zgodbo



Prisiljene v bolezen

/ Ženske in medicina v poznem 19. in zgodnjem 20. stoletju /

Barbara Ehrenreich, Deidre English

Ne bomo trdili, kot bi mogoče ob nazivu rubrike kdo utegnil pomisliti, da nekaj takega kot žensko vprašanje obstaja, niti ne bomo poskušali prepričevati, da obstoj česa takega sploh ni možen; vnaprej se odpovedujemo vsakršni polemiki o tem. Vse, kar želimo narediti, je – brez trkanja in podobnih vpljudnostnih prijemov – odškrniti vrata zgodovini (in postaviti nogo mednje, da jih ne bi kdo spet poskusil zapreti): dovolili si bomo pristranski pogled, ki naj razkrije kaj od pozabljenega, spregledanega, zamolčanega.

Za začetek torej Raziskava ideologije boleznih kot instrumenta zatiranja ženske v 19. in 20. stoletju. Primer ZDA, v današnji številki prvi in v naslednji drugi del.

Zakaj za začetek bolezen?

Zdi se, da je položaj ženske v družbi v nekakšni povezavi z njeno tako imenovano „naravno“ tj. reproduktivno funkcijo; da je njeno mesto v verigi reproduciranja stvari nekako povezano z njeno možnostjo in nalogo, da reproducira ljudi, človeško vrsto. Še več, zdi se celo, da je ravno ta njena možnost tista, ki ji podeljuje privilegij „naravnosti“ znotraj družbenosti. Ve se, kakšni so atributi te „naravnosti“: čustvenost, instiktivnost, pasivnost, materinskost, požrtvovalnost itd. itd. A tokrat ne bomo poskušali dokazovati, da te takoimenovane „ženske“ lastnosti niso večna narava ženske, pogojena bojda z njeno fiziološko konstitucijo, ali da se je ta „večna narava“ razvila skupaj s to družbo. Tokrat nas zanima, kakšen položaj je na začetkih svojega razvoja odkazala ženski moderna medicina; kakšni so bili torej nastavki procesa, ki je iz takoimenovane naravne funkcije ženske, rojevanja, naredil bolezen, ki ji – kakor vsaki boleznih – pritiče zdravljenje. Da v tem primeru predstavlja zdravljenje minimalno zdravniško oskrbo (in tej minimalnosti ustrezne posledice, če omenimo samo razna epide-

mična vnetja, ki razsajajo po porodnišnicah), predvsem pa uvedbo industrijskih metod, ki omogočajo totalno kontrolo nad „naravnim“ procesom rojevanja in kažejo enega od obrazov postvarelih odnosov med ljudmi – ta pomisel naj bo popotnica rubriki, ki jo uvajamo v Časopis z današnjim prevodom.

Metoda Ceve

Zgodovinsko ozadje

Ženske niso „razred“; niso vse enako zatirane; ne doživljajo seksizma vse na enak način. V času med 1865 in 1920 so bile razredne razlike med ameriškimi ženskami še posebno velike: življenjski stil, običaji in pričakovanja žensk višjega sloja so imeli malo opraviti s tistimi med delavkami. To je bil čas skokovite industrializacije, urbanizacije in razredne polarizacije, kar je imelo posledice za vse Američane. V velikih mestih – in tu se ukvarjamo v glavnem z mesti, kjer so se pač razvijali medicinski trendi – sta začela prevladovati dva razreda, ki sta bila za ameriško družbo v bistvu nova: višji srednji sloj, katerega bogastvo se je opiralo na trgovino in industrijo, in industrijski delavski razred, katerega delo je ustvarjalo to bogastvo.¹

Družbeni vlogi žensk teh dveh razredov sta si bili skoraj diametralno različni. Za bogate ženske je družba predpisovala življenjsko vnemarne lenobnosti; delavskim ženskam je bilo predpisano najtežje delo. **Ena sama** ideologija seksizma ne more zajeti obeh teh dejanskosti ali celo upravičiti obe socialni vlogi. Zato je morala biomedicinska teorija izdelati dve različni pojmovanji ženske: eno za višji srednji sloj (in za srednji sloj, ki se je poskušal povpeti) ter drugo za delavski razred.

Bilo je tako, kot bi obstajali dve različni obliki človeške (ženske) vrste. Bogate ženske se je imelo za po naravi bolne in preslabotne za vse razen za najljubeznivejše preganjanje časa, medtem ko se je o delavkah predpostavljalo, da so po naravi zdrave in krepke. Dejanskost je bila čisto drugačna. Delavke, ki so imele zelo dolge delavnike in premalo počitka ter so se slabo hranile, so bile veliko bolj podvržene nalezljivim boleznim in porodnim komplikacijam kakor bogate ženske. Toda zdravniki so dejanskost enostavno postavili na glavo in so ugotovili, da je „civilizirano“, lahko življenje višjega srednjega sloja zdravju škodljivejše in medicinsko bolj zanimivo kakor trdo delo, stiska in pomanjkanje. Dr. Lucien Warner, znana medicinska avtoriteta,² je 1874 zapisal: „Ni torej trdo delo in pomanjkanje tisto, zaradi česar obolevajo ženske v naši deželi, temveč okoliščine in navade, ki so t.i. blagoslovi bogastva in blagostanja.“ L. 1912 je v *The Nation* sodobni novinar v nekem članku o pomanjkanju hišnega osebja pisal:

Morda bi bilo za zdravje ženske čisto dobro, da bi snažila tla, pospravljala svojo posteljo, brisala prah v svoji sprejemnici in sama kuhala; toda zmanjšanje njenih telesnih moči je bilo v teku civilizacije prignano tako daleč, da bodo potrebna desetletja igranja golfa, veslanja, plavanja, da bi vrnila njenemu spolu moč minulih časov, ko je bila hišna krepost vezana na hišno delo.

Nekdo pa je vendarle moral biti dovolj zdrav, da je opravil delo, in delavke, tako je menil z olajšanjem dr. Warner, niso bile bolne: „Afriška črnka, ki ob svojem možu gara na poljih juga, in Bridget, ki pere in riba in se muči po naših domovih na severu, sta večidel zdravi in imuni za maternične bolezni.“

Toda čeprav „Bridget“ in „Beulah“ nista bili preveč bolni za opravljanje hišnega in tovarniškega dela, **kljub temu** nista bili zdravi – vsaj ne v očeh višje-

ga srednjega sloja, ki je emigrante in črnce opisoval kot od rojstva umazane in potencialne prenašalce bolezni. Morda delavka ni omedlevala, morda ni imela „materničnih bolezni“, toda imela je seveda bakterije in prenašala je tifus, kolero in spolne bolezni. Razen tega se jo je v njeni funkciji rojevanja obravnavalo kot nevarno za splošno zdravje, saj je s svojim „manjvrednim“ potomstvom vendar razkrajala ameriško „raso“.

Vsemu temu sta bili za osnovo dve stari liniji seksistične ideologije: zaničevanje ženske kot slabotne ter bolehnne ter strah pred žensko kot nevarno in kužno. Tu vidimo obe liniji ločeni in uporabljeni na revnih oziroma bogatih ženskah. Ženske višjega srednjega sloja in zgornjega sloja so bile bolne; delavke so povzročale bolezen drugih.

»Znanstvena« razlaga ženske krhkosti

Kot poslovnež je bil zdravnik neposredno zainteresiran za to, da so ženske imele socialno vlogo, ki jih je spodbujala k temu, da so bolne; kot zdravnik je bil obvezan izslediti vzroke teh težav. Rezultat je bil, da je kot „znanstvenik“ ponudil medicinske teorije, ki so bile dejansko upravičevanje socialne vloge ženske.

V tistem času je bilo to lahko: nihče ni imel bolj natančne predstave o človeški fiziologiji. Ameriško medicinsko izobraževanje celo na najboljših šolah ni delalo sile moči domišljije, ker je pač lahko le zelo skromno uvajalo v fiziologijo in anatomijo in ker sploh ni nudilo nobenega izobraževanja z eksaktnimi znanstvenimi deli. Zato so imeli zdravniki precejšnjo intelektualno svobodo in so vselej razvijali natanko tiste teorije, ki so imele družbenopolitično prednost. Vobče so ženske težave pripisovali prirojeni „nezadostnosti“ ženske ali katerekoli aktivnosti, ki je presegala čisto „feminilna“ opravila – zlasti če je bila seksualne, športne ali duhovne narave. Tako so se kot vzroki bolezni navajali promiskuiteta, ples v vročih prostorih ali življenje s preveč romantičnim zakonskim mozem, prav tako kot preveč branja, prezavzeta resnost in preveč vznemirjenja.

Medicinska teorija, ki je bila podlaga ženske šibkosti, je temeljila na fiziološkem zakonu, ki je bil za zdravnike najosnovnejši: „ohranitev energije“. Iz prvega zakona te teorije je sledilo, da ima vsako človeško telo na razpolago čisto določeno količino energije, ki po potrebi potuje od organa do organa. To je pomenilo, da lahko človek razvija neki organ ali neko sposobnost na račun drugih, tako da dobiva energijo iz delov telesa, ki jih ne razvija. Spolni organi naj bi si še v posebni meri poskušali pridobiti energijo na račun drugih. Drugi zakon teorije – da je namreč razplojevanje bistvo ženske biologije – je naredil to tekmo za energije v veliki meri neenako, ker je razplojevanju praktično prisodil kontrolo nad celotno žensko. (. .)

Začuda moški z intelektualno dejavnostjo niso ogrožali svoje razplojevalne sposobnosti. Nasprotno, ker je bila njihova naloga delovanje in ne proizvajanje potomcev, so morali paziti na to, da seksualnost ne bi trtila energije na račun njihovih „višjih nalog“. Zdravniki so svarili moške, naj svojega „semena“ (t.j. bistva svoje energije) ne tratijo lahkomiiselno, temveč naj ga hranijo za svoje „civilizatorske cilje“. Mlade študente se je strogo odvrčalo od žensk – razen sem in tja ob kakšnem seksualnem obhodu mesta – in nedotaknjenost moških je pogosto veljala za prav tako važno kot pri ženskah. Oslabljenost seme naj bi bilo rezultat prepogostega samozadovoljevanja in bi po drugi strani lahko proizvedlo „pritlikavce“ in slabotne dojenčke ter deklice.

Ker pa je bilo razplojevanje življenjsko bistvo ženske, so si bili zdravniki po drugi strani edini, da morajo ženske svojo fizično energijo usmerjati navznoter, v maternico. Vsaka druga dejavnost naj bi se med viški trošenja seksualne energije upočasnila ali čisto opustila. Ob začetku menstruacije so morale ženske čim več počivati v postelji, da bi svojo moč koncentrirale na reguliranje periode – tudi če je to trajalo leta dolgo. Kolikor več časa je nosečnica prebila leže, toliko bolje. Na začetku mene se je ženske pogosto spet pregnalo v posteljo.

Zdravniki in vzgojitelji so iz tega zelo hitro naredili sklep, da bi višja izobraženost za ženske lahko bila fizično škodljiva. Premočan razvoj mišljenjske zmožnosti, tako so domnevali, bi povzročil skrčenje maternice. Razvoj razplodil je bil ravno v nasprotju z razvojem duhovnih sposobnosti. V knjigi z naslovom Fiziološka in duhovna slabotnost ženske je nemški znanstvenik P. Moebius pisal:

Če želimo, da bo ženska povsem primerna za svojo materinsko nalogo, potem ne more imeti moškega intelekta. Če bi sposobnosti ženske razvijali prav tako kot sposobnosti moškega, bi to škodovalo njenim materinskim organom, in pred sabo bi imeli odbijajočega in nekoristnega bastarda.

To tezo je v Združenih državah najbolj prepričljivo zastopal dr. Edward Clarke s Harvarda. V svoji knjigi Spolnost v vzgoji (1873) je opozarjal, da višja izobraženost žensk že uničuje razplojevalno zmožnost ameriške ženske.

Celo če se je ženska odločila opravljati intelektualne in druge „neženske“ dejavnosti, je komaj mogla upati, da bo ušla gospostvu svoje maternice in svojih jajčnikov. V Bolezni žensk (1894) je dr. F. Hollick pisal: „Maternica – o tem si je treba biti ves čas na jasnem – je kontrolni organ v ženskem telesu, ker je od vseh najbolj občutljiv in ker je zaradi razvejanosti svojih živcev tako tesno povezan z vsemi drugimi deli.“ V očeh drugih medicinskih teoretikov so bili jajčniki tisti, ki so imeli osrednje mesto. Naslednji izvleček, ki ga je l. 1870 napisal W. W. Bliss, ni, čeprav nekoliko pretiran, nič manj tipičen:

Če torej predstavo o silni moči in vplivu jajčnikov sprejmemo za celotno živalsko gospostvo ženske – da so najsilnejši vzrok vsega gibanja celega njenega sistema; da temelji na njih njen duhovni položaj v družbi, njena telesna popolnost in vse, kar daje lepoto tem finim in nežnim oblikam, ki so trajen predmet občudovanja, vsemu sijajnemu, plemenitemu in čudovitemu, vsemu oblemu, nežnemu in ljubkemu; da zvestoba, njeno predajanje, njena neprestana pozornost, njena modrost in vse duhovne kvalitete in zmožnosti, ki krasijo spoštovanje in ljubezen in zaradi katerih je najzanesljivejši prijatelj in svetovalec moža, izhajajo iz jajčnikov – kakšen mora biti tedaj šele vpliv in moč nad poklicanostjo ženske in vzvišeno določenostjo njenega bivanja, ki jo ti organi dobijo, če so oboleli! Ali je lahko zgodovina dejavnosti ženske na tej zemlji drugačna kakor izpolnjena s poročili o žalosti, trpljenju in mnogih bolečinah, kar vse izvira iz učinkov teh pomembnih organov?

To ni bila preprosto učbeniška retorika. V praksi so zdravniki pri ženskah skoraj za vsako težavo ugotovili „obolenja“ maternice in jajčnikov, pa naj je šlo za glavobol, bolečine v grlu ali prebavne motnje. Ukrivljenost hrbtenice, okvare v drži ali bolečine kjerkoli v spodnji polovici telesa so lahko bile rezultat „premaknjene“ maternice, in neki zdravnik je prepričano pojasnjeval, da pride do zaprtosti, če maternica pritiska na danko. Dr. M. E. Dirix je l. 1869 pisal:

Tako se ženske zdravi zaradi obolenj želodca, jeter, črevesja, srca, pljuč itd.; vendar je pri redni preiskavi moč ugotoviti, da vse te bolezni sploh niso dejan-

ske bolezni, temveč le posledice enega samega obolenja: namreč obolenja maternice.

Psihologija jajčnikov

Če so maternica in jajčniki obvladovali celotno žensko telo, je bilo povsem običajno, da so imeli vpliv na njeno celotno osebnost. V 19. stoletju se je verjelo, da je ženska duševnost samo privesek razplodil in da naravo ženske določa samo njena razplojevalna funkcija. Tipični način medicinske obravnave je bil, „da jajčniki določajo ženske duhovne in telesne sposobnosti.“ In dr. Bliss je nekoliko sovražno omenil: „Vpliv jajčnikov je opaziti v zvijačnosti in hinavščini žensk.“ Če je človek sledil tej „psihologiji jajčnikov“, je lahko vse naravne ženske karakteristike izvedel iz jajčnikov in sleherno anomalijo – od razdražljivosti do duševnih bolezni – je bilo mogoče pripisati kakemu obolenju jajčnikov. Tako je neki zdravnik pisal: „Vse različne in mnogotere tipično ženske motnje razplodil štejejo med vzroke duševnih bolezni.“ In obratno je bilo mogoče dejanske telesne težave in obolenja razplodil, vključno z rakom, zvesti na slabe navade in napačna razpoloženja.

Samozadovoljevanje je veljalo za posebno zavrženo nečednost, ki je lahko vodila k telesnim poškodbam, in čeprav je to veljalo tako za moške kot za ženske, je zdravnike samozadovoljevanje vendar bolj vznemirilo, če so naleteli nanj pri ženskah. Posledice „pregrehe“ so lahko bile disfunkcije menstruacije, obolenja maternice in okvare spolovil. Samozadovoljevanje je bila oblika „hiperseksualnosti“ in je dozdevno povzročalo jetiko: po drugi strani je lahko jetika vodila k „hiperseksualnosti“. Obojestransko odvisnost „hiperseksualnosti“ in tuberkuloze je bilo moč čisto preprosto „dokazati“ s sklicevanjem na to, kako pogosto nastopa tuberkuloza pri prostitutkah. Vse to je krepilo predstavo, da vodijo „seksualne motnje“ v bolezen in da je, obratno, bolezen osnova seksualnih želja žensk.

Medicinski model ženske narave, kot se je kazal v „psihologiji jajčnikov“, je zelo strogo ločeval med razplojevanjem in spolnostjo. Zdravstveni svetovalci in zdravniki so ženskam priporočali, naj se popolnoma predajo temu, da so določene kot „spol“; pospeševale naj bi svojo razplojevalno sposobnost in svoje materinstvo, skratka svojo „ženskost“. Kljub temu pa so jim razlagali, da sploh nimajo nobenih „naravnih“ seksualnih občutij. Predpostavljalo se je namreč, da jih povsem obvladujejo njihovi jajčniki in maternice, da pa jih sam spolni akt odbija. Dejansko so se seksualna občutja pojmovala kot neženska, bolezenska in potencialno škodljiva za glavno nalogo razplojevanja. (Po drugi strani pa je veljalo, da moški seksualna občutja imajo, in mnogi zdravniki so šli celo tako daleč, da so odobravalii prostitucijo, z utemeljitvijo, da morajo moški višjega srednjega ter zgornjega sloja imeti možnosti, da svojih seksualnih potreb ne izdijajo samo na svojih nežnih ženah.)

Sami zdravniki pa, kot se zdi, vendarle niso bili nikoli docela prepričani v tako predstavo o ženski naravi. Medtem ko so obstoj ženske seksualnosti tajili prav tako zagrizeno kot vsi drugi moški njihovega časa, so jo vendarle neprestano iskali. Medicinsko so to pozornost upravičevali s trditvijo, da je ženska seksualnost lahko samo bolezenska. Zato je bilo seveda samo naravno, da so jo nekateri zdravniki vedno znova raziskovali, tako da so dražili prsi in ščegetalček. Toda za tem strogim zavračanjem je bil vedno prastari strah pred „nepomirljivim ugodjem“ ženske, ki je lahko, ko je bilo enkrat prebujeno, popolnoma ušlo kontroli, ter fasciniranost, ki je izhajala iz tega. L. 1853, star komaj 25 let, je

angleški zdravnik Robert Brudenell Carter zapisal (v svoji knjigi O bolezenski sliki in zdravljenju hysterije):

(. . . Nihče, ki pozna obseg moralnega zla, ki je v dekletih, njihove pohotne želje, spodbujene z indijsko konopljo in ki so jim deloma ustrezali medicinski ukrepi, ne more tajiti, da je zdravljenje slabše kakor bolezen (. . .) Videl sem (. . .) mlade, neporočene ženske srednjega sloja, ki so zaradi uporabe spekuluma padle na moralni in duhovni nivo prostitutk; s samooskrumbo so poskušale doseči enako zadovoljstvo in vsakega medicince so prosile (. . .) naj jim preišče spolovila.

(So pacientke dr. Carterja res kadile „indijsko konopljo“, so res prosile za preiskavo notranjih organov? Žal imamo o tem samo izjavo dr. Carterja.)

Zdravljenje

Ker so bili medicinci, merjeno z današnjimi znanstvenimi merili, o potekih v človeškem telesu popolnoma neosveščeni, se je njihova dnevna praksa ob prelomu stoletja naslanjala predvsem na domneve, t.j. v glavnem na stara zdravila in priložnostne drzne eksperimente. Po neki oceni je imel pred l. 1912 povprečen bolnik, ki se je zdravil pri povprečnem ameriškem zdravniku, pičlih 50 % možnosti, da bo s tem kaj pridobil. Dejansko je tvegaj, da mu bo potem slabše: puščanje krvi, močna odvajala, visoki odmerki živosrebrnih zdravil in celo opij so sodili med običajne zdravstvene ukrepe skozi vse 19. stoletje – tako za bolnike kot za bolnice. Celó daleč v 20. stoletje je bilo malo takega, kar bi lahko označili kot moderno medicinsko prakso. Kirurgija je bila še vedno zelo tvegana drznost; antibiotikov ali podobnih „čudežnih sredstev“ ni bilo; zelo malo se je še vedelo o povezavi med prehrano in zdravjem ali celo o vlogi hormonov v uravnavanju fizioloških procesov.

Zaradi tega načina zdravljenja, ki je lahko zadel v črno ali pa ne, so trpeli vsi bolniki, toda nekatera zdravljenja, ki so se uporabljala pri ženskah, se zdijo danes še posebno nesmiselna in bizarna. Lahko se je na primer zgodilo, da je zdravnik to, kar je imel za vnetje razplodil, zdravil tako, da je poskušal vnetje „odvrniti“ s t.i. protidraženjem – t.j., povzročil je mehurje in rane v dimljah ali na stegnih. Tudi običajna metoda puščanja krvi s pijavkami je dobivala v rokah ginekologov prav čudne oblike. V zvezi z možnostmi pri zdravljenju amenoreje (kroničnem prenehanju menstruacije) je dr. F. Hollick omenjal: „Nekateri avtorji govorijo o svojih dobrih izkušnjah, do katerih so prišli, ko so nekaj dni preden naj bi nastopila perioda, pristavili na ustne (sramne ustne) pijavke.“ Tudi pijavke na prsih, tako je opazal, so lahko zelo koristne, zaradi močnega medsebojnega učinkovanja med spolnimi organi. Včasih so dajali pijavke celo na maternični vrat, čeprav je obstajala nevarnost, da se izgubijo v maternici. (Kolikor nam je znano, ni nikoli nobenemu zdravniku prišlo na misel, da bi podobne medicinske prijeme zagrešil na moških spolnih organih.) (. . .)

Toda najbrutalneje metode pri „osebnostnih motnjah“ žensk so izvirale iz ginekološke kirurgije. In ta kirurški poseg pri psiholoških težavah žensk so vsekakor imeli za teoretsko zavarovan s „psihologijo jajčnikov“. Kajti, če se je predpostavljalo, da celotno osebnost ženske obvladujejo njena razplodila, potem je bila ginekološka kirurgija logični poseg, ki naj bi opravil z njenimi psihološkimi težavami. Okrog l. 1870 so zdravniki začeli ravnati temu ustrezno.

Obstajale so tudi druge „metode zdravljenja“, namreč takšne, katerih cilj je bil spremeniti vedenje ženske. Za telo je bila najmanj uničevalna in škodljiva pre-

prosta osamitev in neprekinjen počitek. Uporabljala se je pri celi vrsti težav, ki so bile opredeljene kot „obolenja živcev”.

Recept številka ena je bil pasivnost; k temu tople kopeli, mrzle kopeli, nobenih živil živalskega izvora in začimb, dieta, ki je bila sestavljena iz mleka, pudinga in žitnih kosmičev ter nekaj „blagega, nekislega sadja”. Ženska je morala imeti bolniško sestro – ne sorodnico – ki je skrbela zanjo, ni smela sprejemati obiskov in, kakor je zapisal dr. Dirix, jo je bilo „treba skrbno varovati vseh duševnih vznemirjenj”. (. . .)

Vsaj eno od njihovih sredstev je pač bilo dejansko učinkovito: odstranitev klitorisa, s čimer naj bi se preprečilo seksualno vzburljenje. V neki medicinski knjigi iz tistega časa piše: „Nenaravna rast klitorisa (. . .) vodi zelo verjetno v nemoralno vedenje in resna obolenja (. . .) zaradi česar je lahko amputacija nujna.” Čeprav mnogi zdravniki niso odobravali odstranitve klitorisa, so se vendar nagibali k priznanju, da bi bila v primerih „nimfomanije” lahko nujna. (Zadnja klitorektomija v ZDA, ki nam je znana, je bila opravljena pred 25 leti na 5-letni deklici, da bi jo ozdravili onanije.) Bolj razširjeno je bilo odstranjevanje jajčnikov – ovariotomia ali „kastracija ženske”. Med l. 1860 in 1890 je bilo opravljenih tisoče teh operacij. V svojem članku „Semensko gospodinjstvo” opisuje Ben Baker-Benfield, kako je Robert Battey iz Rome (Georgia) l. 1872 iznašel ovariotomio ali „odstranitev jajčnikov pri obolenjih, ki jajčnikov niso prizadela”.

K znamenjem so sodili čemernost, požrešnost, samozadovoljevanje, poskus samomora, erotične težnje, preganjavica, toga drža in dismenoreja. Iz precej širokega spektra znakov, ki so bili zdravnikom pokazatelji za kastracijo, najjasnejše izhaja, da je pri ženskah očitno morala obstajati močna nagnjenost k seksualni aktivnosti.

Bolnice so pogosto pripeljali njihovi možje, ki so se pritoževali zaradi njihovega trmastega vedenja. Ko so se potem „kastrirane” vrnile k svojim možem, so bile – tako dr. Battey – „poslušne, redoljubne, pridne in čiste”. (Dandanašnji teh učinkov na osebnost pri odstranitvah jajčnikov, denimo skupaj z operativno odstranitvijo maternice, ni ugotoviti. Lahko se samo vprašamo, kakšne osebne spremembe so bolnice dr. Batteya dejansko doživele, če so sploh doživele kakšne.) Kakršnikoli so že bili učinki, mnogi zdravniki so se postavljali s tem, da so izvedli od 1500 do 2000 odstranitvev jajčnikov; da še enkrat citiramo Baker-Benfielda: „Na srečanjih zdravniškega združenja so jih kazali na pladnjih kakor trofeje.” (. . .)

V 19. stoletju so ženske razvile cel sindrom, ki je imel epidemične razsežnosti in o katerem so celo zdravniki govorili, da služi ženskam bolj za dosego moči, kakor da bi bila to dejanska bolezen. Nova bolezen je bila histerija, ki je v mnogih pogledih v sebi združevala celotni kult ženske bolehnosti. Pojavljala se je skoraj izključno med ženskami višjega srednjega ter zgornjega sloja; ni imela ugotovljivega organskega vzroka in sploh ni reagirala na zdravljenje z zdravili. (. . .)

Neki sodobni zdravnik takole opisuje histerični napad:

Bolnica . . . izgubi normalni izraz na obrazu; nadomesti ga prazno strmenje. Začne drgetati, če je prej stala, pade, in dobi hude krče v ude; hudo se zvija, bije se po prsih, včasih si mrši lase in poskuša gristi sebe in druge. In, čeprav je nežna ženska, razvije tolikšno mišično silo, da so potrebni štirje ali pet ljudi, da jo trdno držijo.

Histerija ni nastopala samo v obliki napadov omedlevice, ampak je imela še celo vrsto pojavnih oblik: histerična izguba glasu, izguba apetita, histerično kašljanje in kihanje ter – seveda – histerično vpitje, smejanje in jokanje. Bolezen se je zelo razširila, toda skoraj izključno med ženskami mestnega belega višjega sloja in tu zlasti v starostni skupini med 15. in 45. letom. (. . .)

Nasploh pa so zdravniki vztrajali pri tem, da je histerija prava bolezen – namreč bolezen maternice (beseda histerija izhaja iz grškega izraza za maternico) (. . .) Caroll Smith-Rosenberg piše, da so zdravniki priporočali, naj se histerične ženske davi tako dolgo, dokler napad ne mine, naj se jih z mokrimi robci udarja povsod po obrazu in po celem telesu in se jih spravi v zadrego pred družino in prijatelji. Navajamo dr. F. C. Skeya: „Močno orožje proti senzibilni ženski je posmeh (. . .) toda po emocionalnem učinku se ne more s strahom in grožnjo meriti nič (. . .) Poslušale bodo glas avtoritete.“ Kolikor bolj je med ženskami razsajala histerija, toliko hujši so postajali ukrepi zdravnikov, po drugi strani pa so zdravniki začeli videti bolezen povsod, dokler niso končno vsako samostojno dejanje ženske, zlasti pa aktivnosti bojevnic za ženske pravice, opredeljevali kot „histerično“.

S histerijo je kultiviranje ženske individualnosti prišlo do svojega logičnega konca. Družba je premožnim ženskam odkazala zaprto, nedejavno življenje in medicina je to upravičevala tako, da je žensko opisovala kot po naravi bolno. V epidemiji histerije so ženske sprejele svojo „prirojeno“ bolehnost in našle način, kako se upreti svoji neznosni socialni vlogi. Bolezen, ki je postala življenjski slog, je postala zdaj tudi način upora, in medicina, v kateri so vedno vladali močni elementi prisile, se je zdaj pokazala odkrito in brutalno zatiralsko. Toda histerija je več kot samo redek izrastek v zgodovini medicine. Epidemija histerije 19. stoletja je imela daljnosežne posledice, kajti pripravila je pot popolnoma novemu, „znanstvenemu“ zastavku, kako imeti ženske pod zdravniško kontrolo.

Medtem ko se je v Ameriki s histerijo zaostрил konflikt med ženskami in njihovimi zdravniki, je Sigmund Freud na Dunaju razvijal novo znanstveno metodo, ki je histerijo končno povsem izločila iz področja ginekologije. V enem mahu je rešil problem histerije in zarisal novo področje medicine. „Psihoanaliza,“ kot pravi Carrol Smith-Rosenberg, „je otrok histerične ženske.“ Freud je svojo zdravstveno metodo utemeljil na tem, da je spremenil pravila igre: najprej, ko je izključil vprašanje, ali ženska počne le „kot da počne“. Kot je pokazal Thomas Szasz, vztraja psihoanaliza pri tem, „da je simuliranje bolezni – celo „starejša“ bolezen kot histerija.“ Nato je Freud klasificiral histerijo kot duševno bolezen. Zavrgel je travmatična „zdravljenja“ in uvedel odnos zdravnik – bolnica, ki je obstajal samo iz govorjenja. Njegovo zdravljenje je spodbudilo bolnico, da je opustila svojo jezo in upornost, da bi nato slednjič le sprejela svojo vlogo ženske.

Pod Freudovim vplivom je nož, s katerim so secirali naravo ženske, romal iz ginekologove roke v roko psihiatra. V mnogih pogledih predstavlja psihoanaliza jasen prelom s preteklostjo in dejanski napredek za ženske: prvič, telesno ni bila škodljiva in drugič, dovolila je ženskam, da imajo seksualna občutja (četu-di so vaginalna občutja veljala za normalna pri odraslih ženskah; klitoralna občutja so bila „nezrela in moška“). Toda v pomembnih točkah je bila freudovska teorija o ženski naravi neposredno nadaljevanje ginekološkega načina obravnave, ki ga je nadomestila: za pravilno je imela predpostavko, da je ženska

osebnost po naravi defektna, tokrat, ker ženska nima penisa in ne zato, ker ima maternico. Ženske so torej še vedno bile „bolne“ in njihova „bolezen“ je še naprej temeljila samo na njihovi anatomiji.

Prevedla Metoda Cevc

Prevod iz: Zur Krankheit gezwungen

Eine Schichtenspezifische Untersuchung der Krankheitsideologie als Instrument zur Unterdrückung der Frau im 19. und 20. Jahrhundert am Beispiel der USA

Verlag Frauenoffensive, München 1976

Mednarodni skup ženske alternativne psihologije v Sloveniji

Miljana Branković, Lepa Mladjenović

Ali sanjate, da ste prišli v Slovenijo, in se spomnite prvega moškega, ki ste ga srečali v Sloveniji? To je bilo prvo srečanje s slovenskim moškom, ki je bil prvič srečal žensko. To je bilo prvo srečanje s slovenskim moškom, ki je bil prvič srečal žensko. To je bilo prvo srečanje s slovenskim moškom, ki je bil prvič srečal žensko.

Prav tako, ko ste prišli v Slovenijo, in se spomnite prvega moškega, ki ste ga srečali v Sloveniji. To je bilo prvo srečanje s slovenskim moškom, ki je bil prvič srečal žensko. To je bilo prvo srečanje s slovenskim moškom, ki je bil prvič srečal žensko. To je bilo prvo srečanje s slovenskim moškom, ki je bil prvič srečal žensko.

Še je mnogo ljudi, ki so se spomnili prvega moškega, ki ste ga srečali v Sloveniji. To je bilo prvo srečanje s slovenskim moškom, ki je bil prvič srečal žensko. To je bilo prvo srečanje s slovenskim moškom, ki je bil prvič srečal žensko. To je bilo prvo srečanje s slovenskim moškom, ki je bil prvič srečal žensko.

Ničija zemlja

/ Medjunarodni skup Mreže alternativa psihijatriji u Rimu /

Biljana Branković, Lepa Mladjenović

Ako ponekad svi putevi vode u Rim, onda se to obistinilo prvog maja za sve one koji svojim delovanjem i svojim životnim opredeljenjem rasformišu psihijatriju. Okupljanje **Mreže alternativa psihijatriji** (Reseau d'alternative a la psychiatrie) bio je dovoljan razlog da se u Rim sjate ne samo profesionalci, već i bivši pacijenti i ostali marginalci i marginalke.

Osećale smo tih dana da svi ljudi koje srećemo imaju nešto zajedničko s nama. Da svako od nas svojim stomakom preživljava jezu psihijatrijskog nasilja i nalazi načina da se protiv njega bori. Ništa u ovoj gužvi nije podsećalo na klasične medjunarodne sastanke. Posle uvodnog dana u amfiteatru Univerziteta, rasprave i ostale manifestacije su se događale u dvorištima bivše klanice u kojoj je 1983. g. Ugo Čerleti dao prvi elektrošok jednom volu a zatim jednom mladiću. Dramatične diskusije u radnim grupama odigravale su se napolju, ispod krova koji je nekad štitió životinje, dok su pored nas prolazili konji ili je padala kiša. Drugi, koji su izlazili iz grupa, muvali su se okoó i pričali na travi. Končano smo zajedno – makar u ograničenom vremenu i prostoru, bez obzira na iskrivljen pogled ili ataše torbu, invalidska kolica ili slična diskriminativna obeležja. Fakultetske titule ovde ne znače ništa, kao ni podela na učesnike i posetioce. I čutaći učestvuju; i Amelija koja je upadala na razgovore vičući KOMUNIKACIJA; i grupa bivših pacijenata iz Trsta koja je u pauzama igrala deo Magbeta.

Šta je zapravo Rezo (fr. 'resseau' = mreža), ili Mreža alternativa psihijatriji? Kada to nije organizacija, nije institucija, nema svoju hierarhiju i samim tim je isto toliko nevidljiva i ne postoji, koliko je materjalna i realna. Još 1975. na inicijativu Feliksa Gatarija, Dejvida Kupera, Moni Éklajm i Franka Bazalje, u Briselu su se susreli svi oni nezadovoljni radnici u psihijatriji i oko nje, koji su već tada sprovodili neku drugu praksu ili su to još uvek samo želeli. Tako je nastala Mreža, organizam koji okuplja grupe, ekipe i pojedince sa zajedničkom voljom za prevazilaženje prakse izdvajanja i zatvaranja u psihijatrijskim bolnicama i institucijama u koje se odstranjuje deca, stari, hendikepirani, itd. Od tada, sastanak Mreže su sazivali entuzijasti koji su za to imali energije i uslova. Drugi skup je održan u Parizu na inicijativu Feliksa Gatarija, zatim u Trstu na inicijativu Franka Bazalje, zatim Meksiku na inicijativu Silvije Markos, pa u Brazilu i

Holandiji. Aktivisti Mreže učestvovali su i na beogradskom međunarodnom skupu „Psihijatrija i društvo“, decembra 1983.

Ovog puta u Rimu, od 1. do 7. maja, po želji Franka Rotelija i ekipa tršćanskih centara za mentalno zdravlje, organizovan je skup Mreže pod naslovom: **ničija zemlja – društvena kontrola izmedju zatvaranja i napuštanja**. Razlog sastajanja nije samo razmena informacija o dosadašnjim reformističkim i alternativnim aktivnostima raznih zemalja, već i podsticanje na daljnju praksu u dva osnovna pravca koja čine alternative psihijatriji.

Prvi pravac najbolje objašnjava italijansko iskustvo: sve akcije i reforme su usmerene protiv politike zatvaranja u ludnice, azile, domove, prihvatilišta, stacionare itd. Znači, nužno je njihovo postepeno ukidanje i ustanovljavanje teritorijalne službe i drugih alternativnih rešenja. Ova radikalna reforma psihijatrijske organizacije zasniva se na negiranju psihijatrijskog nasilja i njegove logike – jedne vrste društvene kontrole. Ono se sprovodi kroz naučno opravdane tehnike koje posreduju izmedju pacijenta-pojedinca i psihijatrijske institucije-države. Nije li psihijatrija sila koja potiče iz društva – njegovo ogledalo?

Obično se kaže da efekte politike treba tražiti u ekonomiji. Psihijatrija se ne spominje. Jer u ludnice dospevaju neki drugi ljudi – ne mi. Za većinu onih koji slepo veruju u Nauku, psihijatrija i politika su i dalje pojmovi koji se ne dovode u vezu. Pokret nove psihijatrije u Italiji i većina aktivista privržena Mreži polaze upravo od raskrinkavanja ove sprege. Zbog toga je jasno da su alternative psihijatriji uvek vezane za levicu, novu levicu i socijalne pokrete. U Italiji i Francuskoj za komunističku partiju, u Nemačkoj za Zelene, u Španiji i Grčkoj za socijaliste i komuniste, a manje više u svim zapadnoevropskim zemljama za feminističke, anti-nuklearne i druge oslobodilačke pokrete. Jer prevazilaženje psihijatrije zahteva promenu društva.

Drugi pravac koji zastupaju alternativci zasniva se na samom pojmu alter = drugi. Biti s one strane vladajuće ideologije, tehnologije i patrijarhalnog poretka. To su sva iskustva van bolnica koja psihijatrijsku instituciju izazivaju posredno, pokazujući da ona nije nužna. U svim zapadnoevropskim zemljama ima sve više ovih alternativa; terapijskih zajednica, „mesta života“, kuća za pobegle (delikvente, pacijente, decu, pretučene žene, itd.), zadruga, poloprivrednih dobara, itd.

Ta vrsta prakse ne podrazumeva neposredni politički angažman, političnost u svakodnevnom značenju. U tom slučaju pojam politike sadrži način odnosa prema drugom ljudskom biću. U njemu je isključeno institucionalno posredovanje – lečenje i terapija. Umestno radne terapije – rad, umesto terapije igrom – igra, umesto odnosa psihijatar – pacijent, odnos JA – TI.

Otvoranje sezone lova

Alternative psihijatriji razotkrivaju psihijatriju kao ideologiju države. Dajući naučni dokaz da je psihijatrijski pacijent endogeni bolesnik, da njegova bolest ima biološku osnovu, psihijatrija prikriva porodično, samim tim, društveno poreklo ludila. Čak i javni tužilac mora da obrazloži nalog za hapšenje. Psihijatru se veruje. On zastupa egzaktnu nauku, naravno „vrednosno neutralnu“. Objekt psihijatrijskog tretmana je simptom a ne čovek, dijagnoza a ne ljudska potreba. Dijagnoza je beleg žutom trakom i prema tome politički čin. Za ludaka, dijagnoza je njegova karijera, zatim njegov socijalni status, klasni status, bračno stanje, boja očiju, nalaz autopsije: Schizophrenia simplex. Dijagnozom se otvara sezona lova. Na jedno ogoljeno, bespomoćno biće obrušava se ceo sistem u

svom najboljem izdanju: od prijemne inekcije neuroleptika koja i konja obara, do poznanika koji te od sada drugačije gledaju. Jer suština dijagnoze je njen diskriminatorni kriterijum izmedju normalnosti i nenormalnosti: dezertiranje je kršenje određene norme – znači, nenormalno je usvojiti ideje koje te direktno ugrožavaju, ne ubijati u Iranu. U miru možeš dospeti u ludnicu zato što si opasan po sebe i druge; u ratu zato što odbijaš da budeš opasan po sebe i druge. Nenormalno je boriti se protiv onoga što je proglašeno za ideologiju radničke klase ako si proglašen za deo te klase. Isto tako, u zemlji u kojoj je revolucija institucionalizovana revolucionarnost postaje nenormalna. Predstavnici alternativa psihijatriji, praksom i teorijskim razmatranjima otvaraju ogroman broj protivrečnosti, od veze psihijatrije i politike do najsitnijih životnih problema pojedinke i pojedinca koji se obraćaju za pomoć. Njima je jasno da jednu grupu ispaćenih treba rasteretiti medicinskog i društvenog pritiska da bi se došlo do samog dna. Do početka i kraja svih alternativa, pa i psihijatrijskih: do ljudske potrebe. 'Diktatura potreba a ne diktatura nad potrebama' kako kaže Dejvid Kuper.

Kako osloboditi istinsku ljudsku potrebu? Da bismo uopšte imali preduslov da drugoj osobi pomognemo, treba obezbediti prolaz njenoj životnoj priči, pokušati da je sagledamo onako kako ona sama sebe sagledava. Klasična psihijatrija radi upravo suprotno. Svako naziranje društveno neprihvaćene potrebe ona guši. U većini ludnica kod nas i danas osobu koju privode u svojstvu pacijenta ne pitaju ništa. Ona je luda i samim tim njena reč nema vrednost; ona nema pravo govora. (Uostalom kao i svaka potčinjena klasa ili pol.) Za nju govore obično upravo oni koji su joj oduzeli reč još kad se rodila, oni koji je privode.

Sama psihijatrijska institucija svojom organizacijom ubija svaki nagoveštaj ŽIVOG. Obezbediti to živo u njoj znači neminovno negirati instituciju. Upravo NEGACIJOM INSTITUCIJE, još šezdesetih godina započinje italijansko iskustvo. Ali se ne zaustavlja. Njenu praksu karakteriše hrabrost samonegacije, neprekidno kretanje i odbijanje da se postane, kako kaže Bazalja, zakupnik istine. S druge strane 'alternativna psihijatrija je osvajanje slobode' (Klod Sigala) stalno dovodjenje u pitanju svake nove ideje da ona ne bi postala instrument onoga što želi da negira. Jer jedino preko negacije svega psihijatrijskog u sebi i spolja, psihijatar konačno stiže do čoveka. Kada dovede u pitanje tehnike, znanje i svoju moć on otvara mogućnost za susret dva ljudska bića od kojih jedno traži pomoć a drugo pokušava da pomogne. Kako pomoći drugome? Šta je dobro za drugog? Kako pobuditi pravu potrebu ljudskog bića, kada je ono već zagadjeno lažnim potrebama u svetu koji ih neprekidno reprodukuje i razmnožava? Kada je osoba na mestu pobudjivača deo istog tog zagadjenog sveta?

Zar je prava potreba ljudskog bića da se umrtvljuje psihofarmacima? Ili da bude zatvoreno u ludnicu pet ili deset godina? Trenutno samo u Zapadnoj Evropi ima okoli milion zatvorenih u psihijatrijskim bolnicama. Koliko ih je još u Istočnoj?

Ako boravak u instituciji ne vodi isceljenju, kome je onda ta institucija namenjena? Pacijentu kome ona ne pomaže ili lekaru koji je tu našao platu?

Predstavljati deo profesionalnog tela psihijatrije, a u isto vreme doživljavati njevu represiju kroz svoje snove i svoje telo – ne navodi li to sve radnike u psihijatrijskoj službi na neprestanu borbu? Oni koji se oslobadaju ovog pritiska i koji na bilo kakav način stvaraju prostore za alternativno delovanje ne obavljaju samo posao od sedam do tri (ili devet do pet) – to je njihov život. Naš život. U ovom radikalnom zahvatu oslobadjanja otvara se poznata protivrečnost: kako

napraviti pomak od margine do društvene sile a pritom ne preuzeti tehnike represije i vladajuću ideologiju?

Italijansko iskustvo u Trstu i drugim gradovima govori da je moguće legitimisati alternativu: celokupna gradska psihijatrijska služba je reformisana, samoukinuta je ludnica, teritorijalna praksa radi preko sedam centara za mentalno zdravlje, nema elektrošokova, vezivanja, belih mantila, testova – diktature administracije. U Parmi, su na primer, rasformirane pored ludnice i ostale institucije: sirotište, dom za stare, dom za maloletne delikvente i dom za hendikepiranu decu. Posle 1978. g. kada je donesen zakon 180. po kome se zabranjuje novi prijem u ludnice u mnogim italijanskim gradovima je otvorena permanentna rasprava. Zakon koji nalaže ukidanje ludnica predpostavlja neprekidni rad i borbu da bi uopšte bio sproveden, a njegova validnost se dokazuje jedino putem sprovođenja. Nema zaustavljanja, nova Kraksijeva socijalistička vlada već je uzela u razmatranje njegovu opravdanost. Zato, upravo u času u kome se stvara reakcija najradikalnijem psihijatrijskom zakonu u svetu – alternativni radnici italijanske Demokratske psihijatrije, teritorijalnih služba i Demokratskog sudstva, organizuju skup Medjunarodne Mreže alternativa psihijatriji. To su entuzijasti iz Francuske, Holandije, Švedske, Švajcarske, Španije, Nemačke, Nikaragve, Velike Britanije, Belgije, Brazila, Jugoslavije, Alžira, Tunisa, SAD, Kolumbije, Grčke i Meksika.

Pored rada u grupama organizovane su raznovrsne aktivnosti po celom gradu. Otvorena je izložba crno-belih fotografija GEOMETRIJA BOLA o stanjima bede iz rata, ludnica, zatvora, ciganskih i crnačkih predgradja. Dve putujuće pozorišne grupe ulazile su na rasprave, prekidale ih, opominjale i odlazile. U manjem mestu Akvili gradom je prošetala dugačka povorka vodjena pleh muzikom. U njoj su radnici psihijatrijske bolnice sa pacijentima i alternativcima Mreže objavljivali nužnost daljnog rasformiranja njihove ludnice koja još nije zatvorena. Ovakve manifestacije, kao i one na trgu Panteon u centru Rima treba da razbiju zaborav građana. Mi smo svi tu, hoćemo da budemo zajedno s vama. Naravno, tek kada se izborimo za pravo na različitost, kada se kultura ulice proširi na sve koji su sada izdvojeni, kada uključi i čudne i lude i bedne.

S druge strane, u dvorištima bivše klanice pet dana se non stop radilo u deset komisija. Na dva ili tri jezika, bez formalnih predstavljanja i strukture vremena, u svakoj grupi je bilo uzbudljivo. Prolazeći kroz tematike ovih komisija vidi se da one obuhvataju sve akutne probleme psihijatrije i drugih socijalnih službi.

Komisija 1. Zakoni i prava korisnika psihijatrijske službe. Ovde je prvenstveno razmatrana mogućnost svake zemlje za ukidanje prisilne hospitalizacije. Krajnji cilj depshijatrizacije bilo bi samoukidanje psihijatrije pa prema tome i svakog njenog zakona. Naravno, s jedne strane je teorijska rasprava o nemogućoj/mogućoj budućnosti, a s druge praktični problemi: opasnost – zdravlje, lečenje – prisila, prava pacijenata, individualna sloboda, itd.

Komisija 2. Izmena, prevazilaženje i ukidanje psihijatrijskih bolnica. Kada se otvara bolnica i rad na teritoriji zamenjuje kancelarijsku službu, nužno je biti svestan neprestane mogućnosti psihijatrizacije teritorije. I ovde su protivrečnosti i komplikacije pri vraćanju pacijenata u zajednicu raspravljane u odnosu na različite kulturne okolnosti.

Komisija 3. Profesionalne uloge: novi ciljevi, vrednosti i nova psihijatrijska organizacija. U procesu negacije institucije profesionalac gubi moć koju ta institucija garantuje, ali zato oslobadja svoju čovečnost. Treba prevazilaziti protivrečnosti između negacije uloge i ostajanja u njoj i negacije organizacije i njene minimalne upotrebe.

Komisija 4. Borbe u politikama za mentalno zdravlje; borbe protiv siromaštva; stanovanje i mentalno zdravlje. Po otvaranju bolnica, teritorijalna služba ima prvi zadatak: obezbeđenje posla i stana za otpuštenog pacijenta. U pitanju je preusmeravanje finansija i koordinacija raznih gradskih službi da bi se ovaj uslov zadovoljio, pogotovo u trenutku zajedničke ekonomske krize evropskih i drugih zemalja.

Komisija 5. Grupe i organizacije pacijenata. U ovim raspravama su dominirala nemačka i holandska iskustva osnivanja sindikata psihijatrijskih pacijenata koja štite njihova prava. Naravno da je burno diskutovana protivrečnost po kojoj sindikati pacijenata učvršćuju psihijatrijsku instituciju u procesu u kome se nastoji da se ona ukine.

Komisija 6. Rad sa hendikepiranom decom; socijalna politika u radu sa decom. Osnovna tendencija prisutnih ide ka ukidanju svih vrsta specijalističkih škola za hendikepiranu, autističnu, delikventnu i mentalno zaostalu decu; (škola mora biti za sve) ka ukidanju svih institucija u kojima različita deca žive: sirotišta, popravni domovi itd. U mnogim zemljama ova deca se već asimiluju u škole ili za njih ima alternativnih kuća i komuna.

Komisija 7. Psihološke, psihijatrijske, psihofarmakološke tehnike i društvena kontrola. U ovoj grupi su se sukobili oni koji radeći na ukidanju psihijatrije odbijaju sve oblike tehnike, (rad sve leći) i drugi koji veruju da psihoterapiju i medikoterapiju još uvek treba koristiti, ali kako? Kako zastupati tehniku a ne biti represivan već oslobadjajući? Da li tehnika može biti alternativna po formi, ili je u pitanju nešto drugo?

Komisija 8. Narkomanija: strukture i intervencije. Jedinствен stav prisutnih je da psihijatrija prisvaja narkomaniju i alkoholizam i uvlači ih u ludnice. Radi se na njihovoj integraciji, osnivanju zadruga i drugih radnih mesta po principu samozapošljavanja. Na taj način bi se vodila borba protiv ekonomske i kulturne bede zajednice koja narkomane isključuje.

Komisija 10. Osloboditi se neophodnosti zatvora. U ovoj tek osnovanoj grupi čula su se izlaganja o italijanskim idejama i iskustvima otvaranja zatvora. Krajnji cilj rada bila bi ne samo radikalna reforma i ove totalne institucije, već i njeno postepeno samoukidanje.

Da bi se postigla permanentna komunikacija, u svakoj grupi ima nekoliko ljudi iz različitih zemalja koji predstavljaju referentne kote za daljnju razmenu i produbljanje alternativne prakse.

Ovde se za nas otvaraju dva pitanja. Zbog čega naši psihijatri optužuju alternativne psihijatriji, tvrdnjama da su one kapitalistička propaganda, dok te iste alternative podrivaju kapitalizam u svojim zemljama? I drugo, kako to da naša psihijatrija, pošto je već u socijalističkom društvu, odbija ideju alternative i i dalje zastupa klasičnu psihijatrijsku logiku i ideologiju? I dalje zatvara u ludnice one koji pate, primenjujući na njih sve psihijatrijske tehnike nasilja preko kojih se u kapitalističkim zemljama odraža poredak i podela na klase? Još su prve antipsihijatrijske akcije i spisi šezdesetih godina bile savest i optužba klasičnoj psihijatriji. Medjutim njen odgovor je i tada bio odbrana umesto promene.

Očigledno je da je promena neophodna i nekim našim psihijatrima je već jasno da je nužno reformisati ludnice, kao i to da veza između psihijatrije i stanovništva uopšte ne postoji. Medjutim inicijative uglavnom stižu od omladinskih grupa (iz Beograda, Zagreba, Rijeke, Ljubljane i Sarajeva) koje započinju nove prakse komunikacije sa psihijatrizovanima.

S druge strane, u anketi beogradskih studenata medicine psihijatri izjavljuju: „Davali smo im i po sedamdeset elektrošokova dnevno. Dovodili su jih ujutru, posle kupanja, onako tople i opuštene. Bio je to Aušvic.” Ili dalje: „Smrt, fraktura kičme, infarkt srca i mozga, oštećenje inteligencije i pamćenja, mikro-krvarjenja, zatvaranje disajnih puteva . . . to su posledice elektrošoka.” Svako psihijatrijsko odeljenje u Beogradu (ima ih osam) poseduje elektrošok mašinu i revnosno je upotrebljava. Skoro svaki naš psihijatar je kad tad potpisao elektrošok nalog, uključujući i njihove popularne vodje čije poetizovane tekstove čitamo u književnim časopisima. Nisu u pitanju samo užasni uslovi u Guberevcu, već šta se unutra događa. Bez obzira što jednom kada pacijenti budu odatle evakuisani, taj prostor neće biti upotrebljiv ni za skladište.

„Bila sam kljukana tabletama, 750 miligrama nozinana dnevno, dobila petnaest kilograma . . . zaključavali su nam vrata u Zavodu za mentalno zdravlje, nismo smeli ni da telefoniramo, a navodno su nam pravili lutrije i igranke – tretirali su nas kao budale.” Ovo je deo Slobodankine izjave na skupu „Psihijatrija i društvo”.

Iako je u Zavodu ili drugoj bolnici, ponekad nekome stvarno pomogao, kod nas kao i kod Italijana ili Francuza ostaje pitanje psihijatrizacije ljudske patnje. Nesumnjivo je da i mi imamo iste one probleme koje postavljaju učenici Mreže. Naša posleratna reforma samo je započela humanizaciju ludnice. A trenutno je u Jugoslaviji 20.000 ljudi u psihijatrijskim bolnicama. I ne samo to, po zvaničnom Predlogu mera za unapredjenje psihijatrijske zaštite ovo je malo – planira se otvaranje novih.

Pitamo se, na kraju, kako to da su svi psihijatrijski sastanci zatvoreni za javnost? Kako to da mnogi naši psihijatri izjavljuju da znaju šta i kako treba da se radi? Šta je sa našim psihijatrijskim zakonima? Oni su izgleda tako liberalni da u Jugoslaviji svako svakog može privesti u ludnicu – i to ne samo kada je „opasan po sebe i druge”, kako obično glasi klasična formula, već ako je „opasan po sebe, druge i imovinu”!

Nije li društvu koje teži slobodi „nepravda učinjena jednom – nepravda za sve”.

Avtorski sinopsisi

UDK: 141.82:2001.1

filozofija, marksizem, upanje

Vekoslav Grmič: Marksistična filozofska misel in upanje

Avtor si zastavlja vprašanje, ali je in kako je marksistični pogled na svet povezan z upanjem, pri tem se ustavi ob nekaterih spoznanjih marksistične filozofije. Avtor si ogleda tako Marxovo misel kot misel nekaterih sodobnih marksistov in zagovarja stališče, da more marksizem povezovati vse nazore, ki so prežeti z upanjem in si skupno z njimi prizadevati za razreševanje težavnih vprašanj našega časa. Odprta marksistična misel zida mostove med ljudmi z različnimi pogledi na svet in je v službi resničnega humanizma. Zato smo jo dolžni gojiti in poglobljati tudi ob zidanju naše socialistične družbe, v kateri so na delu neverujoči in verujoči, marksisti, kristjani in drugi graditelji novega sveta na temeljih, ki naj bi zagotavljali „svoboden razvoj slehernega kot pogoj za svobodni razvoj vseh“.

V drugem delu avtor misli o upanju kot o razsežnosti človeškega gibanja, kot o svetli luči, ki more človeku pokazati pot iz slepe ulice, ga spodbuditi k iskanju resnične rešitve sodobne krize.

UDK: 141.82:2001.1

philosophy, Marxism, Hope

Vekoslav Grmič: Marxist Philosophical Thought and Hope

The author presents the question, whether and how a Marxist vision of the world is connected with hope, and considers some perceptions of Marxist philosophy in this regard. The author examines both Marx's thought and the thought of some modern Marxists, and aligns himself with the position holding that Marxism must unite all ideologies which possess hope and together with them attempt to solve the difficult problems of our time. Open Marxist thought builds bridges between people and the varying conceptions of the world and serves true humanism. For this reason, we have a duty to cultivate and deepen it on foundations which will ensure a „free development of each as the condition for the free development of all“, also in the building of our socialist society in which atheists and believers, Marxists, Christians and other builders of the new world work.

In the second part the author conceives hope as the extension of human existence, as the light which must show man the way out of a dead-end-street, stimulate him to seek the true solutions to the modern crisis.

UDK: 316.43:711.4

urbana sociologija, urbanistično planiranje, kritika urbanizma, ideologija

Pavel Gantar: Urbana sociologija kot pomožna znanost ali kot kritika urbanističnega planiranja – II. del

V prvem delu prispevka avtor nadaljuje z analizo različnih pristopov, ki konceptualizirajo vlogo sociologije v urbanističnem planiranju. Drugi del pa je posvečen dilemam, protislovjem in problemom družboslovnega raziskovanja, ki si prizadeva, da bi bilo uporabno v procesu urbanističnega planiranja. Avtor ugotavlja, da skoraj vsi avtorji, ki izhajajo iz „kritične vloge sociologije“, pristanejo na poziciji pomožne znanosti. Zdi se, da prevladuje dilema „socialni reformizem ali radikalizem“.

Probleme in dileme pri prenosu rezultatov urbanega socialnega raziskovanja, kakor se pojavljajo v diskurzu „klasične urbane sociologije”, pripišemo:

- njeni naivnosti pri analizi urbanega planiranja,
- nesposobnosti, da bi „prostorsko dimenzijo” vključila v sociološki diskurz,
- zanemarjanju politično-ekonomskih dimenzij urbanih procesov in končno
- samoomejitvi urbane sociologije na izsek družbene realnosti (na mesto oz. na urbano polje).

UDK: 316.43:711.4

urban Sociology, Urban Planning, Criticism of Urbanism, Ideology

Pavel Gantar: Urban Sociology as an Auxiliary Science or as Criticism of Urban Planning ? Part II.

In the first part of this work the author continues with an analysis of the various approaches which conceptualize the role of sociology in urban planning. The second part is devoted to the dilemmas, contradictions and problems of sociological research which seeks to be useful in the process of urban planning. The author maintains that almost all authors proceeding from „the critical role of sociology” comply with the position of auxiliary science. It seems that the dilemma, „social reformism or radicalism” predominates.

We may set down the problems and dilemmas in transferring the results of urban social research as they appear in the discourse of „classical urban sociology”:

- its naivety in analysing urban planning;
- the inability to incorporate the „space dimension” into the sociological discourse;
- the neglect of the political-economic dimensions in urban processes; and finally,
- the self-limitation of urban sociology to a sector of social reality (to a city or urban area).

UDK: 327.36

mirovno gibanje, oboroževanje, družbena gibanja

Siniša Zarić: Protislovja mirovnega gibanja / Potreba po dialektični analizi

Pomembnost novih družbenih gibanj, med katerimi ima danes mirovno gibanje odločilno vlogo, narašča. Ozadje teh večjih procesov avtor opisuje v smislu družbene, ekonomske in politične krize. Prispevek je osredotočen na mirovno gibanje in skuša predstaviti potrebo po oblikovanju teorij o problemih, ki so v njem zajeti, in številne težave, ki pri tem nastajajo. Izpostavljena so notranja protislovja mirovnega gibanja, preučevanja vprašanja in naloga kritike politične ekonomije vojaškega kompleksa.

UDK: 327.36

peace Movement, Armament, Social Movements

Siniša Zarić: Contradictions of the Peace Movement / The Need for a Dialectical Analysis

The importance of new social movements, among which the Peace Movement currently has a decisive role, is growing. The author describes the background to these major processes in the context of the social, economic and political crisis. His work focuses on the Peace Movement and attempts to present the

need for forming theories on the problems which are encompassed within it and the various difficulties they pose. Further, the work points out the question of peace and the task of criticism of military political economy.

