

**Časopis za sodelovanje
humanističnih in naravoslovnih ved,
za psihologijo in filozofijo**

Psihološke, filozofske in druge razprave

Trstenjak, Lamovec, Hojnik-Horvat-Piciga,
Tušak-Musek, Pečar, Pediček, Ferbežer,
Ferfila, Logar, Hribar, Ule,
Jerman, Jakhel, Rus, Justin, Kosovel

Estetski kongres

Passeron, Sasaki, Vattimo, Tertulian, Brunius

Identiteta in protislovje

Narski, Ho Lin, Bal, Nedeljković, Morresi, Buhr

Anthropos

UDK 3

Leto 1981, številka II - III

Anthropos

CASOPIS ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH IN NARAVOSLOVNIH VED, ZA PSIHLOGIJO IN FILOZOFIJO

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), **dr. Milica Bergant** (pedagogika), **Zvonko Canjko** (so-
ciologija), **Gabi Čačinovič-Vogrinič** (psihologija), **dr. Ludvik Čarni** (sociologija),
dr. France Černe (ekonomija), **dr. Frane Jerman** (filozofija), **dr. Stane Južnič**
(politologija), **dr. Valentin Kalan** (filozofija), **dr. Boris Majer** (filozofija), **dr. Vid**
Pečjak (psihologija), **dr. Vojan Rus** (filozofija), **Stane Saksida** (sociologija), **dr.**
Fran Zwitter (zgodovina)

Odgovorni urednik: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, dr. Andrej Ule

Tajnica uredništva: Irena Gantar-Godina

Lektor: Mihael Hvastija, Sonja Likar

Načrt platnic in opreme: ing. arh. Edita Kobe

Časopis ima 4—6 številke letno. Rokopisov ne vračamo

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12
Telefon 22-121

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite
na tekoči račun 50100-678-46236

Letna naročnina za posameznike 100 din, za delovne organizacije 150 din.

Cena enojne številke 20 din, dvojne številke 40 din.

Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

Časopis izhaja s finančno podporo Kulturne skupnosti Slovenije,
Raziskovalne skupnosti Slovenije in Izobraževalne skupnosti Slovenije

Anthropos

**Psihološke in druge razprave
Filozofske razprave
Estetski kongres
Identiteta in protislovje**

VSEBINA

(Anthropos, št. 2—3/1981)

I. PSIHOLOŠKE IN DRUGE RAZPRAVE

- 7 Trstenjak: Circulus turbulentus hrupnosti
19 Lamovec: Novejše razlage anksioznosti
27 Hojnik-Horvat-Piciga: Starost otrok pri vstopu v šolo in znaki neprilagodljivega vedenja
36 Tušak-Musek: Dimenzije metaforičnega pomena simbolov pri mladostnikih
43 Pečar: Kriminalnost žensk in družbeno nadzorstvo
57 Pediček: Terminološki in semantični vidik usmerjenega izobraževanja
67 Ferbežar: Osebnostno svetovanje nadarjeni in talentirani mladini
84 Ferfila: Kritičen pregled različnih razumevanj družbene lastnine kot ekonomske, pravne in sociološke kategorije

II. FILOZOFSKE RAZPRAVE

- 103 Logar: Tubit in časovnost
105 Logar: Možnost tubiti kot celota in bit k smrti
123 Hribar: Obdobja ekonomskega formiranja družbe
147 Ule: Sodobna analitična teorija znanosti
165 Jerman: Metodološke osnove teoretične biologije
180 Jakhel: O kontroverzi Habermas-Luhmann. Kritična teorija proti sistemski
192 Rus: Filozofija iz/proti/za sodobni čas
211 Justin: Dialektika estetske jezikovne komunikacije
225 Kosovel: Magija in religija

III. ESTETSKI KONGRES

- 231 Passeron: Poetika, kot veda in kot filozofija ustvarjanja
236 Sasaki: Onstran Analogiae creations
238 Vattimo: Umetnost v svetu posplošene komunikacije
245 Tertulian: Praktična osebnost in umetniška osebnost
249 Brunius: Izkustva umetnosti

IV. IDENTITETA IN PROTISLOVJE

- 257 Narski: Od razlike k različnosti
264 Ho Lin: O dialektičnem razvoju Heglovih logičnih kategorij istovetnosti, razločka in protislovja
268 Bal: »Pozitivni« in »negativni« pojmi Heglovega sistema
272 Nedeljković: Istovetnost, razloček in protislovje v konkretni dialektiki
282 Morresi: O pomenu protislovja. Logika bistva in objektivni duh
288 Buhr: Dokazila istovetnosti med Kantom in Heglom

V. OCENE IN POROČILA

- 299 Simpozij »Filozofija in marksizem« (Lino Veljak)
303 Psihoanaliza in kultura (Slavoj Žižek)
312 Jacques Lacan: Štirje temeljni koncepti psihoanalize (Slavoj Žižek)
319 Johannes Lehmann: Poročilo o Jezusu (Slavoj Žižek)

VI. POVZETKI

Psihološke in druge razprave

Circulus turbulentus hrupnosti

ANTON TRSTENJAK

V naslednjem podajamo samo uvodno študijo o vplivu hrupa na človeka v sodobnem industrializiranem okolju, da vsaj opozorimo na potrebo eksaktnih raziskav, ki jih ta problematika zahteva. Pri nas še takih raziskav nimamo, med drugim tudi preprosto zato ne, ker bi zanje potrebovali ne le veliko časa in interdisciplinarnega dela, marveč tudi precej denarja.

Namen te študije je predvsem v tem, da opozorimo na večstransko prepletenost ali celo ambivalentnost teh pojavov in na metodološke posebnosti, ki nam jih narekuje taka ekološko kompleksna situacija.

Predvsem je potrebna jasna vsebinska določitev, v čem je »nadležnost hrupa«. Odgovori, ki jih ljudje glede tega dajejo na vprašalnike, so vedno le zgolj formalni z besedo »nadležno«; v čem pa je ta nadležnost, tega ne samo da ne povedo prav, marveč pogosto niti ne vedo označiti.

Razen tega moramo določiti razmerje med to zgolj subjektivno izraženo nadležnostjo in med objektivno obremenitvijo, ki jo hrup pomeni za človekov organizem. To razmerje vsebuje namreč na obeh straneh kaj različne parametre in determinante, ki se redno daleč razhajajo; kajti številne determinante te subjektivno občutene nadležnosti, ki jo povzroča ropot ali trušč, so v prizadeti osebi sami in v posebnih sestavinah okolja, ne pa v samem zvočnem (akustičnem) dražljaju in njegovi jakosti.

Šele na podlagi teh dveh temeljnih vidikov nam bo možno odgovoriti na vprašanje, ali in koliko more »občutna nadležnost« oziroma motnja, ki jo povzroča čezmeren hrup v okolici, biti znanstveno utemeljena in objektivno obnovljiva vsebina raziskav. Le če moremo na to vprašanje odgovoriti pritrdilno, bo možno nadležnost hrupa v sodobnem okolju tudi natančneje klasificirati in kvantificirati: razločevati različne vrste in stopnje slušne obremenitve in hrupne nadležnosti.

Končno nam bo šele ob takem postopku možno globlje prodreti v antropološko ozadje te problematike in opozoriti na njeno ambivalentnost, torej na komponento, ki jo v splošno razširjenem pritoževanju nad hrupnostjo sodobnega življenja redno prezremo.

Vsebinsko oznako za nadležnost hrupa ljudje redno izražajo z besedo »neprijetno«.

Kaj vsebuje ta neprijetnost?

Gotovo predvsem to, da ta občutek (ali bolje čustvo), ki jih ob hrupu navdaja, ni zaželen. Če bi bil namreč zaželen, bi bil vsaj osebno (subjektivno) prijeten, čeprav bi objektivni pokazatelji (jakost hrupa v dB) govorili že za škodljivost, ne samo za neprijetnost organizmu.

Nadležnost hrupa torej bistveno vsebuje ravno tudi subjektivno čustveno sestavino, ki je predvsem v tem, da pač določen hrup ni zaželen. Saj vemo, da npr. fantini »uživajo« ob močno prasketajočem motorju svojega mopeda, medtem ko si drugi pred njimi zatiskajo ušesa in neredkokrat od jeze kar planejo nadnje s klofutami.

Ob nadležnosti hrupa moramo torej razen zgolj zaznavno čustvene sestavine upoštevati tudi motivacijsko stran. Gre za to, kakšen nagib in namen ima kdo ob hrupu. Mladostnik »uživa« ob hrupu svojega motorja, ker dobiva v njem potrdilo, da »dobro funkcionira«, razen tega obrača s tem pozornost nase, se z njim »postavlja«, vtem ko drugi doživljajo samo neprijetno motnjo.

Ta neprijetna motnja pa se stopnjuje, če ima človek pri tem občutek, da se hrupu ne more izogniti. V tej neizogibnosti hrupa je že druga vsebinska sestavina njegove nadležnosti.

Tako bi mogli aksiomatično pribiti: čim bolj je hrup neizogiben, tem bolj je nadležen; in to zopet ne glede na njegovo objektivno, se pravi zgolj akustično dražljajsko jakost. To velja zlasti za vse primere krajevne neizogibnosti, npr. stanovanje tik ob prometni cesti ali hrupni tovarni, zlasti pa delovno mesto ob močno ropotajočih strojih in orodjih.

Pravzaprav se v glavnem prav tu začenjajo vse pritožbe nad hrupom in truščem: ko se mu ne moremo izogniti. Dokler se lahko človek hrupu tako ali drugače izogne, se zlepa ne pritožuje, njegovo nadležnost nekje sproti pozablja.

Neizogibnost hrupa pa je pogosto združena še s časovno razsežnostjo.

Čestokrat je namreč neizogibnost relativno trajna, se razteza na časovno obdobje celih let ali celo vse življenje. Mislimo samo na lastno hišo, ki je ob hrupni cesti, ko ne more lastnik prestaviti niti hiše niti ceste; ali delavca, ki je »obsojen na delo«, vse dokler ne stopi v pokoj. V vseh takih primerih se nadležnost hrupa subjektivno stopnjuje ne najmanj prav zaradi zavesti, da bo to »še dolgo trajalo«. Tu utegne človek doživljati čustva, ki so podobna priporniku ob zavesti, da bo moral »sedeti še dolga leta«.¹

To časovno razsežnost čuti človek kot zelo neugodno, čeprav preživlja noč mirno, že zgolj ob misli, da se bo »zjutraj zopet začelo«; tako se neposredna nadležnost hrupnosti doživljajsko integrira tudi v časovne posledke, ko hrupa dejansko ni.

S to časovno integracijo v doživljanju hrupnosti se nadležnost hrupa močno stopnjuje, ker prehaja v stalno neugodno psihosomatsko stanje.

S temi štirimi vsebinskimi sestavinami smo označili samo neposredne dejavnike, ki napravijo hrup nadležen in vodijo do vedenja, ko se osebe pritožujejo nad hrupom.

¹ V tem je tudi psihološko jedro subjektivne monotonije pri delu; glej A. Trstenjak, Vprašanje monotonije v industrijskem delu. Psihologija v gospodarstvu, Ljubljana 1962, 16–25.

Ta subjektivna zavest nadležnosti, kakor se javlja v objektivno preverljivem »pritoževalnem vedenju« pa ima še veliko posrednih dejavnikov ali determinant, ki so neodvisne od akustičnih dražljajev in njihove jakosti, a se prav tako vsebljajo v celoto takega vedenja.

Te posredne determinante, ki soustvarjajo »nadležnost hrupa«, so okvirno dvojne vrste: v zunanjih, toda neakustičnih okoliščinah in v različnosti oseb ali kratko v diferencialno psiholoških razsežnostih.

K prvim, zgolj zunanjim okoliščinam sodijo vse neugodne življenjske razmere hrupno prizadetih oseb. Mislimo samo na slabe, nehigienske ali pretesne stanovanjske razmere, lego hiše, kamor nikoli ne posije sonce ipd. V takih razmerah človek tudi vse druge negativne okoliščine še teže prenaša; in sem sodi ravno tudi hrupnost kraja in mesta, v katerem stanujemo. Saj vemo, da je tudi obratno za ljudi, ki živijo v hrupu, prava tolažba, ko se pohvalijo, da pa imajo »sončno stanovanje z lepim razgledom« ipd.

Sem sodi tudi »soseščina«. Kdor živi sredi zoprnih sosedov, s katerimi se ne more nikoli prav sporazumevati, tudi hrup teže prenaša kot pa tisti, ki je sredi prijaznih sosedov, s katerimi skupno pogodrnja čez neznosen hrup in ga prav s tem »skupno laže prenaša«.

S tem pa smo že na prehodu k drugi vrsti dejavnikov, ki so v osebah samih, namreč v diferencialno psiholoških razlikah med ljudmi.

Že prej smo mimogrede nakazali, da mladi z lahkoto prenašajo tudi čezmeren ropot motorjev, da utegnejo ob njem celo »uživati«. Razlika v starosti je tu vsekakor pomembna: starejši je človek, teže prenaša ropot, seveda ob sicer enakih okoliščinah.

Pomembna je tudi razlika v spolu. Moški glede ropota več prenese kot ženski svet, ki se prav v tem izkazuje zopet kot »nežni spol«. Seveda gre tu za zgolj subjektivno doživljeno razliko. Ali pa moški tudi objektivno, se pravi dejansko čezmeren ropot laže, tj. brez zdravstvene okvare prenese, je odprto vprašanje; poklicne bolezni, kakor je močna naglušnost kleparjev, nas vsekakor opozarjajo, da stvari niso preproste. To velja tem bolj, ker obratno vemo, da pretežno ženske delavke v tekstilni industriji, kjer so stroji tudi čezmerno glasni, ne izkazujejo pomembno večjih slušnih okvar. Vse te stvari so še premalo raziskane.

Razen tega je subjektivna nadležnost hrupa močno odvisna tudi od splošnega zdravstvenega stanja prizadete osebe. Tu imamo opraviti neposredno z individualnimi razlikami.

Večkrat odloča pri tem že »osebna zgodovina« človeka: kaj vse je že doživel, kakšen je njegov odnos do sveta zvokov in hrupa.

Razlika pa izvira ne samo iz individualnopsiholoških naravnih in posebnosti, ampak tudi iz socialno psiholoških, med drugim iz odnosa, ki ga ima npr. delavec do določenega podjetja, delovnega mesta ipd. Če se delavec čuti ob tem socialno zapostavljen, nekako v prisiljenem, ne samo podrejenem, temveč obenem socialno zapostavljenem položaju, zlasti kolikor se primerja s svojimi neposrednimi vrstniki, ki so »na boljšem«, potem je tudi nadležnost hrupa kmalu pomembno hujša, čeprav se ne zaveda prav, kje je glavni vzrok njegovih neugodnih čustev in počutij.

V takem primeru zopet vidimo, kako se utegnejo heterogeni dejavniki integrirati v neugodno slušno zaznavno občutje.

Tu stojimo pred številnimi, kar nepreglednimi spremenljivkami, ki »od zunaj« vplivajo na zaznavno čustveno dožemanje hrupa. Nikoli jih ne moremo vseh taksativno naštetih, tem manj, ker se jih, kakor smo pravkar ugotovili, ljudje niti sami ne zavedajo in jih zato nikoli noben vprašalnik ne prinese vseh na dan.

Še nepriobčene raziskave nekaterih strokovnjakov prihajajo do sklepov, da ima komaj kakšnih 5 do 10 % vseh osebnih pritožb nad »neznosnim hrupom« svoj vzrok res izključno v parametrih akustičnih dražljajev.

Že to, kar smo doslej okvirno povedali o dejavnikih, ki vplivajo na vsebinsko določilo »nadležnosti hrupa«, nedvomno pove, da se te raziskave nikakor ne morejo omejevati na laboratorijske eksperimente, marveč smo prisiljeni iti na raziskovanje v polju, se pravi ubrati specifično ekološko metodo raziskovanja.²

Najsi je raziskava v polju v primerjavi z eksperimentom v laboratoriju še tako pomanjkljiva, kar zadeva eksaktnost v izbiranju spremenljivk, nikoli nam laboratorijski eksperiment ne more odkriti prave specifičnosti tega, kar danes imenujemo »problem hrupa«; saj ta problem se začne šele na daljši časovni razdalji, ki je laboratorij že načelno ne more ohranjati. Razen tega gre, kakor smo videli, za vedenje, ki je integrirano v kompleksno psihosomatično in psihosociološko celoto; ta pa je osamljenemu laboratorijskemu eksperimentu nedostopna.

Seveda ima pa raziskava v polju ravno glede vpliva ropota ali hrupa na človeka tudi sama že to temeljno pomanjkljivost, da dajejo vprašane osebe odgovore le bolj na podlagi spomina, ne pa iz neposrednega občutja. Nadležnosti hrupa ne moremo neposredno zajeti z vprašalnikom; saj je v njem nadležnost že zgolj besedno opisna (verbalizirana) in s tem le posredna. Zlasti pa ne more nobena niti psihološko izobrazena oseba v vprašalniku podati, ali bolje, neposredno izraziti, kako je hrup na njeno vedenje dolgoročno vzročno vplival. To razlago mora v vsakem primeru podati pozneje šele psiholog sam; in vendar: prav za to razlago gre.

Tudi tu se torej vprašalnik — čeprav relativno najboljši metodični pristop — izkaže še zmeraj kot hudo pomanjkljiv, kar — žal — velja za večino psiholoških raziskav, ki imajo pač opravke s pojavi, ki so le posredno dostopni eksaktni raziskavi.

Ob vsem tem pa imajo ravno raziskave hrupa in njegove nadležnosti še to pomanjkljivost, da prej navedenih zunanjih posrednih dejavnikov in njihovih spremenljivk ne morejo nikoli niti vseh zajeti niti tako nadzorovati, da bi jih mogli zanesljivo razločevati, vpliv vsake posamezne kvantitativno določiti in preverjati.

Koliko bi npr. prispevalo k zdravstveni preventivi, če bi nam uspelo eksaktno določiti delež, ki ga ima nadležnost hrupa pri raznih psihosomatskih motnjah ob številnih drugih stresnih dejavnikih, kakor je dolgotrajna izpostavljenost raznim

² To potrjuje med drugim tudi angleška laboratorijska razprava E. C. Poulton, *A new look at the effects of noise upon performance*, Br. J. Psychol. (1978), 69, 435, 437, ki skuša podati »sestavljeno teorijo človekove uspešnosti pod vplivom hrupa«, vendar je še ni dal na svetlo. Našel je štiri glavne determinante: 1) zabrisuje akustične znake in notranjo govorico, 2) razstresa, 3) ugodno vpliva na vzburjenje (vzdrumljenje), ko ropot počasi ponchava in pada pod povprečje in 4) pozitivni in negativni transfer na tišino (mir). Vse to postavlja v polemiki z A. E. Broadbentom. Vendar je ne glede na nesoglasnost že med samima avtorjema vse to le v okviru laboratorija v ozki zvezi z neposredno uspešnostjo v delu; ne posega pa v celotno problematiko, kako vpliva hrup v okolici na človekovo psihosomatsko počutje in kakšne so zdravstvene in karakterološke posledice teh vplivov.

škodljivim sevanjem, škodljivim plinom, smradu, časovnim zahtevam v izpolnjevanju postavljenih »rokov« itd.! Vse to nam je še domala nedostopno in znanstveno le okvirno dojemljivo.

Po nekaterih zahodnih državah imajo že precej takih okvirnih demokopskih podatkov, ki so jih dobili s pomočjo vprašalnika v raznih epidemioloških raziskavah. Tako je npr. A. Kirschhofer (1970) ugotovil, da 20 milijonov Nemcev »vzdihuje pod hrupom«,³ ker je v Zvezni republiki Nemčiji (1969) kar 43 % vseh vprašancev odgovorilo, da trpijo pod čezmernim hrupom.

Institut für angewandte Sozialwissenschaft (Berlin) pa je 1972 ugotovil, da se od tega 43 % nanaša na cestni hrup, 18 % pa že na letalski promet.

Londonska raziskava (A. H. Wilson, P. H. Parkin idr. 1966, 1968) pa je prišla do naslednjih podatkov:

36 % cestnega hrupa v stanovanjih, 20 % cestnega hrupa zunaj stanovanj in 7 % hrupa na delovnem mestu.

Zanimivi so ti podatki, če jih primerjamo z različnimi časovnimi obdobji.

Pritožbe zaradi hrupa so prikazale leta 1948 samo 23 %, leta 1961 že 50 %.

Obratno pa se ni pritoževalo nad hrupom leta 1948 celih 58 %, leta 1961 samo 9 %.

Na Švedskem (1971) se 53 % ljudi pritožuje nad cestnim hrupom, 23 % pa nad letalskim.

V Italiji (1969) pridejo te pritožbe na 49 % (v Ferrari).

Teh nekaj podatkov, ki nas ne zadevajo, naj nam rabi le za orientacijo, na kateri višini približno se sučejo v zahodni Evropi kvantitativni podatki o neugodnem vplivu hrupa na človeka.

Natančneje raziskave s factorsko analitičnim izračunavanjem hočejo, kajpak, iz podobnih kvantitativnih podatkov izluščiti tudi vsebinske faktorje, v katerih naj bi bila zajeta subjektivna nadležnost industrijskega hrupa v sodobni družbi.

Joachim Kastka, ki si je zastavil to nalogo,⁴ je dobil na ta način tri faktorje v reakcijah na nadležnost hrupa. Nerotirana rešitev je dala močan prvi faktor, v katerem imajo vse spremenljivke nasičenost nad 0,50; imenoval ga je »globalno reakcijo na nadležnost prometnega hrupa«. Rotirana rešitev pa ni docela skladna s tem faktorjem; dala je zopet tri faktorje, kolikor seveda drugega in tretjega združimo, da dobi četrti tretje mesto.

Prvega je našel v »posplošeni reakciji na nadležnost prometnega hrupa na čutni podlagi«. Ta ustreza z ene strani že omenjeni zgolj formalni nevsebinski oznaki »motnje« ali »neprijetnosti« ob cestnem hrupu, z druge pa obsega časovno (trajanje, pogostnost) in jakostno razsežnost virov ropota (tovornjaki, avtobusi, osebni avtomobili).

Drugi faktor je označil kot »somično vegetativno reakcijo na hrup«, v kateri so spremenljivke kakor motnje v spanju, glavobol in težave s koncentracijo, ki so jih vprašanci pripisovali ravno hrupu.

³ Glej G. Kaminski, *Umweltpsychologie. Perspektiven-Probleme-Praxis*, Stuttgart (Klett) 1976, 187, 221.

⁴ Glej J. Kastka, *Untersuchungen zur Belästigungswirkung der Umweltbedingungen Verkehrslärm und Industrieerüche*, v: Kaminski, o. d. 187—223.

Tretji faktor obsega »socialno emocionalne reakcije«, ki gredo na račun socialnih dejavnosti in se izražajo v neugodnih čustvenih stanjih.

V drugem vzorcu, ki je obsegal hrupno močnejše obremenjene osebe, sta drugi in tretji faktor nekako sovpadala, tako da je tam v posebnem tretjem faktorju — v primerjavi s prvim vzorcem je to že četrti — izstopala kot posebna spremenljivka predvsem fizikalno akustična motnja, zlasti glede medsebojne komunikacije ali sporazumevanja, torej faktor, ki ga vsi doživljamo na sebi, ko bi se ob močnem hrupu tovornjakov na najbolj prometnih točkah v Ljubljani hoteli z znancem pogovarjati, a ne slišimo niti svojega lastnega glasu.

Zato menim, da si ta avtor ob tej diskrepanci med prvim in drugim vzorcem odpira po nepotrebnem vprašanje, kje je iskati vzrok za različnost v prikazanih faktorjih. Skupni izsledok obeh vzorcev, ki ju je dobil na podlagi 38 spremenljivk (v obliki item-vprašanj), pa ustreza v varimax rotirani rešitvi bolj drugemu (hrupno močnejše obremenjenemu) kot prvemu, manj obremenjenemu. Pri tem je zanimivo, da obsega prvi faktor v nerotirani rešitvi kar 47 % vseh varianc, kar pa bi govorilo za čim manjše število faktorjev ob teh spremenljivkah. To mu je potrdil tudi grafični prikaz v rotiranem trifaktorskem prostoru: skoraj vse variable ležijo v enem samem oktantu in tvorijo cluster, ki ga s poševnimi vektorji bolje predočimo kot z ortogonalno preračunanimi komponentami. Korelirane komponente nadležnosti so psihološko prepričljivejše kot pa izolirano, tj. ortogonalno prikazane.

Za prihodnje raziskave na tem področju je zanimivo vedeti, na katere skupne imenovalce je avtor spravil 38 spremenljivk v nadležnosti prometnega hrupa. V prevodu bi se takole glasile:

- 1) Nezadovoljnost z glasnostjo (jakostjo) ceste.
- 2) Glasnost prometnega hrupa v stanovanju.
- 3) Stopnja motnje, ki izvira iz prometnega hrupa.
- 4) Prometni hrup kot spontana slaba stran bivališča.
- 5) Tišina kot spontana prednost bivališča.
- 6) Dnevno trajanje prometnega hrupa.
- 7) Oken ne odpiramo zaradi prometnega hrupa.
- 8) Jakost prometnega hrupa.
- 9) Prometni hrup je največja motnja v okolju (na prvem mestu).
- 10) Stopnja motnje, ki prihaja od avtobusov.
- 11) Stopnja motnje, ki jo delajo osebni avtomobili.
- 12) Onesnaženje hiše zaradi cestnega prometa.
- 13) Casovna razdalja od zadnje jeze nad hrupom.
- 14) Prometni hrup povzroča glavobol.
- 15) Prometni hrup nas ponoči zbuja iz spanja.
- 16) Ob prometnem hrupu se prestrašimo.
- 17) Ob prometnem hrupu ne moremo zaspati.
- 18) Ob prometnem hrupu smo razdraženi.
- 19) Motnje v zbranosti ob prometnem hrupu.
- 20) Prometni hrup povzroča motnje v ušesih.
- 21) Pripravljenost, da bi se uradno pritožili zaradi hrupa.
- 22) Pokvari veselje v prostem času.
- 23) Vodi do prepira in zadirčnosti v družini.

- 24) Ovira sprostitve in mir ob delopustu.
- 25) Pogostnost pogovorov o prometnem hrupu.
- 26) Povprečno trajanje (dolžina) nerazpoloženosti.
- 27) Zmanjšana pripravljenost povabiti prijatelje in znance.
- 28) Stopnja motnje, ki prihaja od motorjev in mopedov.
- 29) Ne vračamo se radi domov.
- 30) Moti pogovore z znanci in prijatelji.
- 31) Stopnja motnje, ki prihaja od tovornjakov.
- 32) Prisiljeni smo glasneje govoriti.
- 33) Prisiljeni smo glasneje naviti radio in televizijo.
- 34) Žvenketanje oken in posod.
- 35) Moti pri televiziji.
- 36) Stene se tresejo zaradi cestnega hrupa.
- 37) Zmanjšano veselje, da bi se sprehajali v bližini bivališča.
- 38) Neznosnost prometnega hrupa.

Tu je skušal dobiti tudi že načelno zaželeno razmerje med hrupno obremenjenostjo, ki prihaja iz okolja (objektivno) in subjektivno občuteno nadležnostjo tega hrupa. V ta namen je transformiral vse spremenljivke tako, da je ob »nadležnosti hrupa« dobil ničelno izhodišče za stopnjevanje vseh drugih izjav do 10. Tako je dobil na eni strani (koordinati) lestvico od 0 do 10, na drugi (abscisi) pa objektivno mero obremenjenosti v dB od 55 do 80.

Pri tem je zanimivo, da je regresijska analiza podala linearne korelacije pri globalni reakciji, generalizirani senzorični in akustično fizikalni, medtem ko prikazuje somatično emocionalna reakcija na hrup polinom druge stopnje, kar spravlja avtor v zvezo z dejstvom, da se telesno čustvene motnje začenjajo javljati šele od 62 in 68 dB naprej.

Seveda pa ti izsledki še nikakor niso dokaz za dejansko zvezo med vegetativno somatičnimi motnjami in jakostjo prometnega hrupa; saj smo še zmeraj le v okviru subjektivnih samoopazovanj, ne pa objektivno registriranih dejanskih učinkov. Tu smo še zmeraj pred osnovno odprtimi vprašanji; zato pa je koristno, če v uvodni študiji k tej problematiki podamo pregled vsaj nekaterih preliminarnih izsledkov, da vidimo, kaj se je dalo doseči in kaj bi se moralo.

Vpliv determinant, ki niso odvisne od hrupa in njegovih dražljajev, pa vendarle prispevajo k neugodnim reakcijam na hrup, izračunavajo po Likertovih lestvicah predvsem glede na tri spremenljivke.

Prva je v zadovoljnosti z lastnim zdravjem.

Druga vsebuje splošno občutljivost ali bolje sprejemljivost za hrupne dražljaje. Pri tem se posamezni items ne ozirajo direktno na prej navedene oznake hrupa in reakcije nanj.

Tretja predstavlja stopnjo pripravljenosti navaditi se, ali bolje, prilagoditi se na prometni hrup.

Te determinante, ki so od zunaj, se pravi neodvisne od samega hrupa in njegove jakosti, torej z ene strani močno korelirajo s stopnjo subjektivne nadležnosti hrupa, z druge pa nimajo nobene prave korelacije s samo hrupno obremenitvijo.

Tako utegnejo torej te determinante zvezo med dražljajsko akustično obremenitvijo in subjektivno nadležnostjo (reakcijo) zelo spreminjati in kar razdirati. Zato pa tudi zelo zmanjšujejo zanesljivost napovedovanja, kako bo določena skupina ljudi reagirala na hrup, ki prihaja iz okolja.

Raziskava teh determinant pa nam zelo koristi pri študiju podskupin glede na njihovo občutljivost, sprejemljivost in prilagodljivost na akustične dražljaje, ki jih povzročata sodobna prometna in industrijska dinamika. Le tako bi mogli priti tudi do teorije o dražljajskih motnjah iz okolja.

Korelacije med temi tremi spremenljivkami dražljajsko akustično neodvisnih determinant na eni strani in globalno reakcijo na hrup (njegovo nadležnost) na drugi so pozitivne in hkrati pomembne pri občutljivosti za hrup, negativne in hkrati nepomembne pri zadovoljnosti z zdravjem ter negativne, a hkrati pomembne pa pri stopnji nagnjenosti k prilagajanju (navajenosti) na hrup, kar pomeni, da se s stopnjevanjem hrupom ta pripravljenost ali prilagodljivost zmanjšuje. Zato bi mogli do spremenljivko imeti tudi že za komponento subjektivne reakcije na hrup, tj. njegove nadležnosti.

Ker je korelacija med mero prometnega hrupa in lastnim zdravjem minimalna (negativna), zato izpade tudi kot zgolj zunanja determinanta nadležnosti prometnega hrupa.

Če se torej ne oziramo na spremenljivko zadovoljnost z zdravjem, dobimo bolj ali manj pravilno stopnjevano odvisnost razmerja med spremenljivkami zunanjih determinant in subjektivnimi reakcijami na hrup od stopnjevanje obremenjenosti s samim hrupom: čim večja je dražljajska obremenitev s hrupom, tem večja je občutljivost za hrup (pozitivna korelacija) in tem manjša je prilagodljivost nanj (stopnjevana negativna korelacija).

Razen te količinske klasifikacije zunanjih determinant, ki vplivajo na nadležnost prometnega hrupa, pa je pomembna zlasti njihova vsebinska stran, ker v njih ne moremo videti morebiti nekakšnih individualnih konstant hrupne (ali sploh dražljajske) nadležnosti, temveč smo spreminjajoče se komponente v odvisnosti od vsakokratne jakosti dražljajev, čeprav same niso akustično dražljajsko pogojene.

Seveda so vsi ti izsledki res samo kvantificirani odgovori na vprašanja. Vsak vprašalnik pa ima nehote tako ali drugače direktivni vpliv na vprašanca. Ne rečemo sugestivni vpliv, čeprav je tudi to kar pogosto. Dovolj je zgolj usmerjalni vpliv, se pravi, ko oseba vidi, kam vprašanja merijo, ko ve, da so vsa vprašanja pod skupnim naslovom »vpliv« (morda celo: »neugoden vpliv«) hrupa na človeka. V takem primeru se vprašancem godi podobno kot sobesedniku v individualnem intervjuju ali pogovoru, kjer tudi ob veliki samostojnosti ne more o čem drugem govoriti kot o tem, kar mu časnikar predloži, o čemer ga »vpraša«. V vseh takih primerih je vsaj vsebina pogovora, če ne že sam odgovor, redno nekakšna forced choice, prisiljen odgovor. Tega, kar je v dnu njegovega čustvanja ali mišljenja, ga morebiti sploh nihče ni vprašal, vsekakor pa mu ni dal pobude, sugestije, da bi svoje odgovore usmeril v tisto stran.

Nekaj podobnega se morda dogaja z vprašalniki, ko gre za vpliv hrupa na človeka. Za to domnevo nimamo podlage samo v pravkar označenem karakterju intervjujev, marveč tudi v le vse preveč očitnem vedenju sodobnega človeka, ki razodeva docela drugačno podobo, kot pa jo lahko dobimo iz takih vprašalnikov.

Morda je to kritično dopolnilo za pravilno obravnavo te teme odločilnejše kot pa vse ankete in njihovo eksaktno matematično obravnavanje.

Gre namreč za vedenje sodobnega človeka, ki očitno kaže, da mu hrup ni zoprni in da ne beži pred njim, temveč da ga celo potrebuje, da ga hoče imeti in ga kar išče, čeprav nekako na drugi ravni in v drugih oblikah, kot pa je ravno prometni hrup.

Na to drugo plat zvona je menda prvi med psihologi opozoril Carl Gustav Jung že leta 1957.⁵

Ponovno doživljate, da voznik v že tako silno rjovečem avtobusu navije radijski aparat, ki ta hrup še stopnjuje; in če se pritožite, da je vse to preglasno, vas voznik ne uboga in večina potnikov vas preglasuje in »potegne z njim«. Torej hrup hočejo imeti! Še več: hrup, ki ga dela avtobus z motorjem in celotnim mehanizmom, jim niti ni dovolj. Boste rekli: »Saj ravno nasprotno je res, z glasbo hočejo ljudje zoprni avtomobilski hrup prevpiti in tako »zadušiti« ali vsaj omiliti. To je ugovor, ki bi na prvi pogled morebiti celo prepričeval, če mu ne bi naravnost nasprotovala glasba sama, ki jo voznik navija. Saj ta glasba je zopet samo ropot in trušč, hrup in disonanca. Tako predstavlja taka glasba samo dodatek hrupa k hrupu, ne pa pomiritev, ne pa blažilno harmonijo. In ljudje to hočejo. Hrup avtomobila jim ne samo ni neznosen, marveč jim je še premalo, hočejo še dodatek, okrepitev.

Pridete na letovišče ali v zdravilišče, ki naj bi človeku okrepilo srce in živce, toda ko greste skozi park, vam na vsakih deset metrov izpod drevesnih krošenj ropota, hrumi in vrešči — glasba, in to na vso moč; ali pa vam neznan glas na vse grlo sporoča najnovejše novice z vsega sveta. Gostje, ki so se zoper to »one-snaževanje zraka« in »motnjo prepotrebne miru« pritožili, so ostali do danes »glas vpjočega v puščavi«. To se pravi: ljudje, ki iščejo »počitek in mir«, ki bi si radi v »tišini« okrepili živce, dejansko vendarle brez ropota in hrupa ne zdržijo; bil bi jim dolgčas, kakor hitro bi se znašli v popolni tihoti zgolj ob liričnem ptičjem petju.

Pa greste po cesti in slišite, kako nekje okrog vas glasno odmevajo zvoki nemirne glasbe, ne veste prav, od kod prihaja. Šele potem ugotovite, da jo mladina nosi s seboj v škatli, nekateri pred vami, drugi za vami. Niti med potjo na cesti ne zdržijo brez tega dodatka hrupne muzike in govora k že tako oglušujočemu prometnemu hrupu.

Ni nam potrebno, da bi šli še v restavracijo, kjer v boljših lokalih menijo, da si želite po zvočnikih neznosno ojačene glasbe, kot priboljšek pri jedi in računu. Še pogovarjati se ne morete s sosedom, vse vas prevpije; obsojeni ste, da vse to do konca odsedite, ko ste si pač izbrali sedeže. Vse to doživljate že v »odličnih restavracijah«, ne da bi morali iti v prostore raznih disco klubov, katerih atrakcija je prav v vse oglušujoči, pravilneje omamljujoči nemirni glasbi. Kdor vstopi »neopredeljen«, sploh ne doživlja glasbe, marveč samo hrup.

⁵ Glej C. G. Jung, 100 Briefe. Eine Auswahl, Olten-Freiburg i. Br. (Walter) 1975, 187—192 v pismu prof. Karlu Oftingerju na univerzi v Zürichu, ki ga je prosil, naj napiše članek o svojih nazorih glede problema hrupa. Tudi Fr. Buytendijk. Prolegomena einer anthropologischen Physiologie, Salzburg 1967, 274 opozarja na to diskrepanco, ker da obremenitev (s hrupom) ni najbolj odvisna od sumacije eksogenih dražljajev, marveč bolj od individualnega vsebinskega pomena teh dražljajev za človeka.

Stvari gredo tako daleč, da se številni otroci tudi doma na šolo pripravljajo ob radijskem zvočniku. To se pravi: ker obojega naenkrat ne morejo zavestno dojemati, jim radio rabi samo še kot slušni dražljaj, kot hrup.

Ljudje se niti ne zavedajo prav, kako strašno jim je potreben nenehen hrup. Kakor da se bojijo tišine in miru, čeprav tarnajo, da ni miru in se »pritožujejo« nad hrupom. Zmeraj potrebujejo kak akustični dražljaj: ko preneha pogovor, ki je bolj ali manj glasen, če ne že kar hrupen, morajo z nečim brkljati, da pretrgajo tišino: žvižgajo, prepevajo (četudi ne znajo), predse godejo in pokašljavajo itd.

»Potreba po ropotu je nenasitna, čeprav je hrup včasih neznošen«, pravi Jung. Psihologi to zakonitost poznajo: Sčasoma se receptorji utrudijo in poviša se prag zaznavanja. Ko se stopnjevanje na enem dražljajskem območju izčrpa, dosežemo stopnjevanje učinka le, če še posežemo na druga območja: hrup, glasba, svetloba (prižiganje, ugašanje), alkohol, seks itd.⁶

V čem je ozadje tega navzkrižja: česar eden ne mara, to je drugemu dobrodošlo?

Ta zmeden zmotni kolobar sodobne hrupnosti ima svoje socialno psihološko in kar eksistenčno ozadje v strahu. Visoko civiliziran moderni človek živi v nenehnem strahu, kakršnega manj razvita ljudstva ne poznajo in nikoli niso poznala. Sodobni človek se počuti ogrožen v svojem obstoju.

Morda ta ogroženost ni nikjer prav na površju zavesti; izraža pa se v pravi maniji zavarovanja. Sodobni človek se skuša zavarovati za vse in proti vsemu. Zavarovalnice s svojim visokim finančnim standardom so znamenja, karakteristični simptom ogroženosti modernega človeka.

Za vsako zavarovalnico se skriva potlačen strah pred življenjem tisočernih človeških src. Le-ta pa ljubijo hrup, ki strahu ne dovoli priti do besede. Hrup je dobrodošel, ker preprije notranje svarilo, ki se v človeku stalno oglašča. Tu se razodeva pretresljiva dialektična napetost v dnu človeške biti: bolj si človek z raznimi varnostnimi ventili, signalnimi lučkami in avtomatičnimi preklopitvami načrtno zavaruje svoje življenje in delo, bolj se čuti instinktivno ogrožen, izpostavljen; bolj ko se čuti zmagovalca nad naravo in njenimi silami, bolj se čuti izročen njenim »usodnim« silam.

Znašel se je v paradoksu napredka in ustvarjalnosti: bolj ko zavestno stopnjuje tehnično zavarovanost pred silami narave, bolj čuti potrebo po življenjskem zavarovanju; bolj ko je tehnično varen, bolj je »usodno« ogrožen. Vsa prizadevanja za zavarovanjem življenja so le izraz strahu pred usodo in nezgodo življenja. Bolj ko človek kot civilizirano bitje, se pravi kot razumski in tehniški načrtovalec napreduje v življenjskem standardu, močnejši je v njem instinktivni strah pred vsem, kar ga obdaja. Strah tiči globoko v jedru razumske narave »kot črv v jabolku«.

Z alienacijo od narave in družbe raste strah pred življenjem. Hrup pa daje občutek varnosti podobno kot množičnost ljudi. Več jih je skupaj, močnejše prekričijo notranji strah, ki ga drug pred drugim skrivajo. Hrup človeka tudi čuva pred mučnim razmišljanjem, razblinja nadležne sanje in mu daje občutek skup-

⁶ Na to opozarja tudi dr. A. Kraker-Starman, Svetloba in higiena, v: Republiško posvetovanje, Bled 1980 (Slovensko društvo za razsvetljava), 65—94.

nosti, medsebojne povezanosti. Človek v hrupu je tako rekoč podzavestno v obrambnem stanju: z ropotom in truščem tako rekoč zastrašuje okolico, da bi ga nihče ne upal napasti. Z ropotom in truščem so ljudje od nekdanj hodili na bojne pohode. Saj tudi pes glasno laja v obrambnem — strahu.

Človek bi ne imel hrupa in trušča, če bi ga na skrivnem ne hotel imeti. Ni mu niti zoprn niti nadležen, čeprav tako govori, marveč mu je sredstvo k cilju: kompenzacija strahu.

Vzroka za to ima več kot dovolj. V tišini bi se oglasal strah močneje in bi ga navdajal z vznemirljivimi mislimi. Zato se ljudje bojijo tišine. V njej se dolgočasijo. Se huje jim gre. Kar v pogovoru je »grobna tišina«. Tišina jih spominja na smrt in grob! V tem je skrita globoka, doslej nedotaknjena psihologija. Saj antropologi tudi obratno ugotavljajo, da so bila primitivna ljudstva zelo glasna in zgovorna, pravzaprav čebļajajoča, torej tista ljudstva, ki so bila globoko povezana z naravo. Da bi torej hrupnost sodobnemu človeku nadomeščala stik z naravo, od katere ga oddaljuje tehniziran in mehaniziran način življenja!

Pa je vzročnost še globlje prepletena. Gotovo si sodobni človek želi zmanjšati hrup, ker ga utruja. Toda bolj ko to poskuša, bolj čuti, kako stopa na »prepovedan teritorij tišine«, ki se je tako boji.⁷ Tišina oropa prav tiste, ki »nič ne pomenijo« in katerih glasu nihče ne sliši, skromnega zadoščanja, ko ponoči pretrgajo tišino z ropotom motorja in vzdramijo iz spanja druge. Hrup, ki ga delajo, jim je vendarle nekakšno posredno potrdilo, da »so nekaj«, da »notirajo v družbi«.

Statistike so v tej točki varljive. Mnogo več, kot mi mislimo, je takih ljudi, ki jih hrup ne moti. Ne moti jih preprosto zato, ker nimajo nič, v čemer bi jih lahko motil.

Carl Gustav Jung pravi, da je glede hrupa med neodločnostjo vodilnih državnih oblasti in širokimi množicami podzavestni *contrat social* in v tem *circulus vitiosus*: česar eden ne bi rad, je drugemu dobrodošlo.

Tako se hrup izkaže kot sestavni del moderne civilizacije, ki je proizvod večstoletne kvantitativno usmerjene miselnosti: kdo bo več naredil, več pridelal, več imel, in pri tem, kajpak, drugega prekonkuriral. Tu pa je hrup dobesedno reklamno in propagandno sredstvo: kdor bo glasnejši, ta bo prevpil vse druge, njegov glas se bo slišal najdalje.

Hrup je možen samo v atmosferi: kjer je zrak in kjer se diha. Stari pitagorejci, ki so bili sicer zelo duhoviti, so se motili, ko so modrovali o kozmični harmoniji ali »muziki vseмирja«. Ne, muzika je možna samo tam, kjer je zrak. Hrup je tem večji, čim več organizmov diha v atmosferi. Toda v moderni družbi dihajo tudi stroji: z velikim truščem porabljajo zrak, ki je sicer namenjen človeku.

In kdo si upa danes strojem, ki delajo namesto človeka, odrekati to pravico, da odžirajo zrak?! V hrupu in skvarjenem zraku človeku potemtakem ne otopevajo samo ušesa in zunanja čutila, marveč gluhi postaja tudi za svojo vest, otopeva mu moralni čut: kaj bi bil dolžan storiti za ohranjanje zdravega okolja, da se ne zaduši v hrupu in strupu.

Tako se nam hrup v industrializirani družbi končno izkaže kot oblika omame, ki vzporedno z vrsto mamil zasvaja sodobnega človeka, da ga v nervozni izčrpa-

⁷ Tu nam manjka vzhodna modrost tišine, kakor jo izraža Libanonec Kahlil Gibran, *The Prophet* (1923): »Le takrat, ko boste pili iz reke tišine, boste resnično prepevali.«

nosti ob nemirni ihti za stopnjevano uspešnostjo (produkcijo, tekmo, standardom itd.) sproti omamlja: upada mu kritična zavestnost in otopeva ostrina vesti. Psihologija hrupa in njegova turbulentna navzkrižnost se pomika zmeraj bliže k problematiki narkomanije in zasvojenosti po raznih tranquilizers, ki tirajo civilizirano človeštvo v prikritih oblikah do preneglega izgorevanja njegovih življenjskih moči in s tem do postopnega genocida.

Industrijsko stopnjevan hrup je paliativna oblika počasnega genocida.⁸ Ne zavedamo se ga, ker ga ne slišimo; s hrupom ga preglušimo.

Narava poje.

Civilizacija ropota. Voznik v drvečem tovornjaku navija radijski aparat. Išče pravo valovno dolžino. Tako pa pomotoma stopnjuje samo jakost. Znašli smo se sredi antropološkega problema pred zahtevo, ki terja od nas za vzpostavitev življenjskega ravnovesja sekundarno, terciarno . . . potencirano adaptacijo človeka na okolje.

⁸ S tem nakazujemo samo daljnosežni trend, ne da bi hoteli izpovedovati kak kulturni pesimizem.

Novejše razlage anksioznosti

TANJA LAMOVEC

Današnje stanje teoretičnega in eksperimentalnega obravnavanja anksioznosti je tesno povezano z zgodovinskim razvojem raziskovanja emocij. Večina zgodnjih preučevanj emocij je temeljila na dokaj omejenih opazovanjih neposrednega doživljanja. Njihov cilj je bil odkrivati mentalne elemente, ki naj bi sestavljali različne emocije. Tako izrazito introspektivno opredelitev emocij je podal Wundt, ki je pri različnih emocijah ločil kvalitativne značilnosti doživljanja, intenziteto občutij ter način pojavljanja. Rezultatov teh raziskav ni bilo moč povezati z drugimi pomembnimi vidiki vedenja, poleg tega pa je bilo v introspekcijo vse več nezaupanja, tako med psihoanalitiki kot behavioristi.

Z razvojem behaviorizma se je zanimanje preusmerilo na vedenjske in fiziološke vidike emocij. Kljub ogromnemu številu nakopičenih podatkov so se izjalovili vsi poskusi, da bi izdelali neko splošnejšo teorijo emocij. Danes je zanimanje behavioristov usmerjeno v preučevanje posameznih emocij, v prvi vrsti agresivnosti in anksioznosti. Preučujejo zlasti okoliščine njihovega nastanka in spreminjanja.

V zadnjih desetletjih je postalo vse bolj jasno, da emocionalnih reakcij ne moremo v celoti pojasniti, če ostajamo v okviru dražljaj — reakcija. Pokazalo se je, da so razlike v osebnosti in preteklih doživetjih često bolj pomembne od samega dražljaja. V istih eksperimentalnih okoliščinah posamezniki odgovarjajo zelo različno. Rezultat je često bolj odvisen od tega, kako posameznik zaznava in tolmači situacijo, kar vodi do mnogih, navidezno nasprotujočih si sklepov. Raziskovalcem je sicer uspelo poiskati nekatere specifične vzorce fizioloških reakcij, ki se povezujejo s posameznimi emocijami, obenem pa so ugotovili, da ti vzorci niso najbolj odločilni za kvaliteto doživljene emocije.

Danes je težnja po fenomenološkem preučevanju zopet v ospredju. Z lestvicami za merjenje anksioznosti se je fenomenološka metoda vključila v behavioristično metodologijo. Janet Taylor je prva sestavila lestvico manifestne anksioznosti (MAS), ki zajema skupek psihosomatskih simptomov. Čeprav je bila lestvica sestavljena le za njen eksperiment in nima izdelanih teoretskih izhodišč, (ima pa dobre metrijske karakteristike), so na njeni osnovi do danes izvedli več tisoč študij. Dobro desetletje je ta lestvica bila okvir za večino raziskav anksioznosti.

Sele v zadnjem desetletju so se različni avtorji zavedeli neizdelanosti in nejasnosti teoretskih izhodišč na tem področju. Med avtorji, ki si prizadevajo izdelati svoj teoretski okvir za preučevanje anksioznosti, so morda najpomembnejši trije: Spielberger, Izard in Lazarus.

SPIELBERGER: ANKSIOZNOST KOT STANJE, OSEBNOSTNA POTEZA IN PROCES

Spielberger se zavzema za teorijo anksioznosti, ki bi konceptualno in operacionalno razlikovala med anksioznostjo kot prehodnim stanjem in anksioznostjo kot osebnostno potezo.

Anksiozno stanje lahko opredelimo kot prehodno emocionalno stanje, ki se jakostno spreminja in niha v času. Zanj so značilni subjektivni, zavestno zaznani občutki napetosti in zaskrbljenosti ter povečana aktivacija avtonomnega živčnega sistema. Visoko anksiozno stanje nastane v okoliščinah, ki jih posameznik zaznava kot ogrožajoče, ne glede na objektivno nevarnost.

Anksioznost kot osebnostna poteza se nanaša na relativno stabilne individualne razlike v nagnjenosti k anksioznosti, to je v pripravljenosti zaznavati širši obseg dražljajskih situacij kot ogrožajočih ter v težnji odgovoriti nanje z reakcijami, ki so značilne za anksiozno stanje. Anksioznost kot osebnostno potezo lahko pojmuje tudi kot odraz individualnih razlik v frekvenci in jakosti, s katero so se anksiozna stanja pojavljala v preteklosti, ter razlik v verjetnosti, da se bodo pojavljala tudi v prihodnosti. Osebe z visoko razvito osebnostno potezo anksioznosti zaznavajo več situacij kot ogrožajočih ter nanje odgovarjajo z intenzivnejšim anksioznim stanjem.

Spielberger se opira na raziskave, ki sta jih izvedla Cattell in Scheier (1961) s pomočjo multivariantne metode. Upoštevala sta tako fenomenološke kot tudi fiziološke podatke, za katere sta menila, da so povezani z anksioznostjo, ter jih obdelala s faktorjsko analizo. Ob preučevanju kovariacije številnih meril v določenem časovnem obdobju sta se konsistentno pojavljala dva faktorja: anksioznost kot stanje in anksioznost kot poteza. Mnoge spremenljivke, ki so bile močno nasičene s faktorjem stanja, so bile hkrati nasičene tudi s faktorjem poteze. Ker pa je vzorec te nasičenosti zelo različen, Cattell meni, da lahko z enim samim vprašalnikom izmerimo oba faktorja, tako da posamezne postavke različno obtežimo glede na njihov prispevek k enemu ali drugemu faktorju.

Scheier in Cattell sta na tej osnovi sestavila lestvico IPAT, ki vključuje 8 paralelnih oblik. Služila naj bi večkratnim merjenjem sprememb v stopnji anksioznosti v določenem časovnem razdobju. Vsaka od oblik te lestvice vsebuje 4 podteste, ki zajemajo faktorje, ki so se v številnih raziskavah s pomočjo R in P tehnike izkazali za najbolj stabilne. Ti faktorji so:

- podvrženost običajnim motečim dejavnikom (hrup, neugodne razmere . . .),
- pomanjkanje zaupanja pri novih nalogah,

- iskrenost v priznavanju običajnih pomanjkljivosti in
- nagnjenost k zadregi.

Ti faktorji se nanašajo na vedenjske dispozicije, ki so povezane z anksioznim stanjem in ne na stanje samo. Od preizkušanca se poleg tega zahteva, da navede pogostost danih simptomov v preteklosti, ki so bolj povezani z anksioznostjo kot osebno potezo.

Podobnih merskih inštrumentov je danes že precej. Nowlis in Green (1965) sta izdelala lestvico temeljnih dimenzij razpoloženja, v kateri je anksioznost eden izmed 12 faktorjev. Označujejo jo pridevniki kot utesnjen, prestrašen, živčen, v manjši meri pa tudi boječ, negotov, nemočen in šibak.

Med najpogosteje uporabljane lestvice trenutno sodi STAI (State — Trait Anxiety Inventory), ki sta jo sestavila Spielberger in Gorsuch (1966). Ima dve lestvici, od katerih ena meri anksioznost kot stanje, druga pa kot osebno potezo. Slednjo sestavlja 20 trditev, ki opisujejo splošno počutje, vsako trditev pa lahko ocenimo na štiristopenjski lestvici. Trditve so izbrane na osnovi IPAT in MAS.

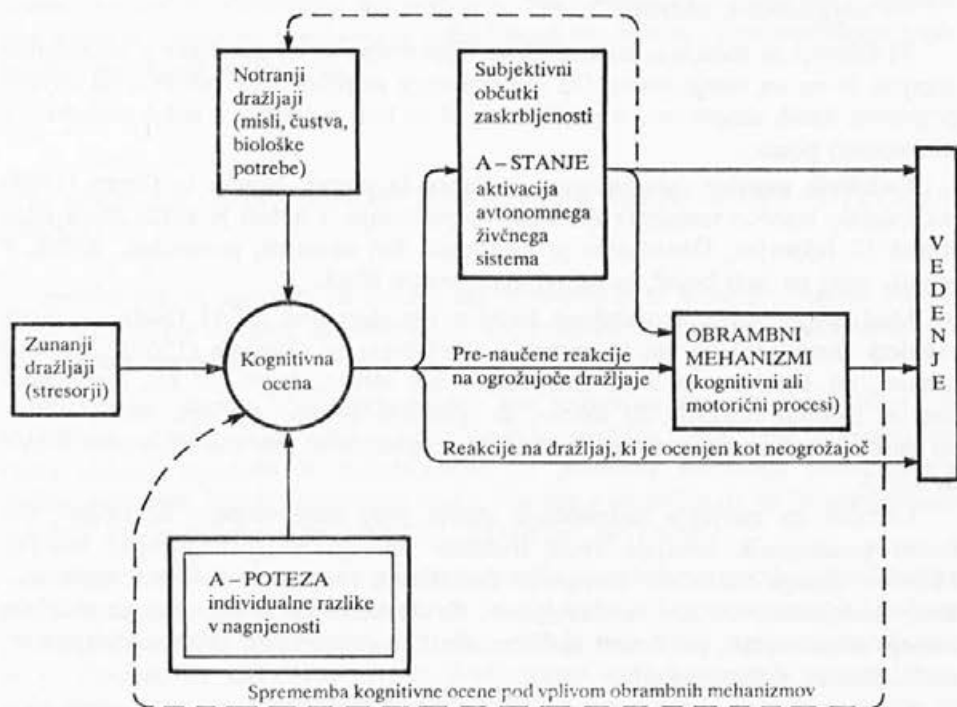
Lestvica za merjenje anksioznega stanja prav tako vsebuje 20 trditev, pri čemer posameznik ocenjuje svoje trenutno počutje na štiristopenjski lestvici. Lestvica obsega naslednje kategorije doživljanja: napetost, živčnost, zaskrbljenost, umirjenost, varnost, zadovoljstvo. Zavzema torej kontinuum naraščajoče stopnje anksioznosti, pri čemer nizki rezultati ne pomenijo le odsotnosti anksioznosti, temveč dobro počutje.

Spielberger se zavzema za natančnejšo opredelitev nekaterih pojmov, ki se v raziskavah anksioznosti često pojavljajo kot sinonimi. Poseben problem predstavljata pojma stresa in grožnje. Avtor predlaga, naj bi *stres* označeval objektivne lastnosti situacije, to je zunanje dražljajske pogoje, ki vsebujejo določeno stopnjo objektivne nevarnosti. Situacijo, ki je objektivno označena kot situacija stresa, večina oseb doživlja kot ogrožajočo. *Grožnja* pa naj bi se nanašala na subjektivno zaznavo neke situacije kot nevarne, kar je odvisno od posameznikove osebnosti in preteklih izkušenj.

Stopnja anksioznosti kot osebne poteze ni nujno povezana z vsemi stresorji, temveč le s tistimi, ki jih posameznik zaznava kot najbolj ogrožajoče. Posamezniki z visoko stopnjo anksioznosti imajo navadno slabo mnenje o sebi in se zelo boje neuspeha. Iz tega bi lahko sklepali, da bodo kazali višjo stopnjo anksioznosti v situacijah psihološkega stresa, kot tedaj, kadar so v fizični nevarnosti. Raziskave so potrdile, da osebe z visoko stopnjo anksioznosti zares doživljajo psihološki stres kot bolj ogrožajoč, medtem ko fizično nevarnost ocenjujejo enako kot osebe z nizko stopnjo anksioznosti.

Spielberger je tako podal teoretični okvir za opredelitev glavnih spremenljivk pri raziskavah anksioznosti. Razjasnil je lastnosti anksioznega stanja in anksioznosti kot osebne poteze ter značilnosti pogojev stresa, ki vzbujajo različno stopnjo anksioznega stanja pri osebah z različno nagnjenostjo k anksioznosti. Osrednje mesto priznava kognitivni oceni situacije, kot tudi kognitivnim in motoričnim procesom (obrambnim mehanizmom), ki služijo zmanjševanju anksioznega stanja. Shematski prikaz Spielbergerjeve teorije z opisom procesa:

Shematični prikaz Spielbergerjeve teorije (Trait — State Anxiety theory)



Osnovne predpostavke Spielbergerjeve teorije lahko strnemo v naslednjih točkah:

1. V situacijah, ki jih posameznik oceni kot ogrožajoče, bo nastopila reakcija A-stanja. S pomočjo senzornih in kognitivnih povratnih informacij bo občutil visoko stanje anksioznosti kot neprijetno.
2. Intenzivnost A-stanja bo premosorazmerna stopnji grožnje, ki jo dana situacija za posameznika predstavlja.
3. Trajanje A-stanja bo odvisno od vztrajanja posameznikove ocene situacije kot ogrožajoče.
4. Oseb z visoko A-potezo bodo zaznavale situacije, ki vključujejo možnost neuspeha ali grožnjo samospoštovanju kot bolj ogrožajoče od oseb z nizko A-potezo.
5. Povišanje A-stanja deluje kot dražljaj ali motiv, ki se lahko izrazi v neposrednem vedenju ali pa zbudi psihične obrambe, ki so bile v preteklosti pri zniževanju tega stanja učinkovite.
6. Stresne situacije, ki se često ponavljajo, lahko privedejo do razvoja uspešnih premagovalnih (»coping«) reakcij ali pa do obrambnih mehanizmov.

Lazarusovo osnovno izhodišče je predpostavka, da je človek predvsem ocenjevalec, ki išče v okolju znake o tem, kaj je potrebno ali zaželeno, ter jih ocenjuje glede na njihov pomen. Loči tri vrste ocenjevalnih procesov:

1. Primarna ocena, s katero določimo, ali je neka situacija za nas relevantna ali ne.
2. Sekundarna ocena, ki se nanaša na načine spoprijemanja.
3. Ponovna ocena (»reappraisal«), ki nastane na podlagi novih informacij, ki nam jih nudi naša reakcija ali njen učinek.

Vsaka ocena je funkcija dveh vrst spremenljivk: situacijskih in dispozicijskih. Med situacijo in emocionalno reakcijo medirajo kognitivni procesi, zato lahko po njegovem mnenju pojmujeemo vsako emocijo kot določeno vrsto ocene.

Druga temeljna predpostavka te teorije je, da vsako emocijo lahko opišemo kot organizirano kombinacijo njenih komponent, ki obsegajo verbalno poročilo, fiziološke spremembe, ekspresijo in instrumentalne reakcije. Emocije naj bi bile kompleksni sindromi. Različne komponente med seboj često disocirajo ali pa le slabo korelirajo. Razlog za to vidi Lazarus v multipli adaptivni funkciji vsake komponente. Tako npr. posameznikova samoocena hkrati izraža sliko, ki jo nekdo zavedno ali nezavedno želi pokazati o sebi kot tudi dejansko subjektivno doživetje. Enotnost ali organizacija emocij izvira iz kognitivnih procesov ocenjevanja.

Tudi Lazarus se zavzema za ožjo opredelitev anksioznosti. Opredeljuje jo z dveh vidikov: glede na naravo kognitivnih ocen anksioznosti ter glede na naravo anksioznih reakcij. Prva značilnost kognitivne ocene anksioznosti je *simboličnost*. Grožnje, ki povzročajo anksioznost, niso konkretne, temveč povezane z idejami in vrednotami posameznika. Druga značilnost je *anticipatornost* v tem smislu, da vedno vključuje pričakovanje nečesa neprijetnega, kar se bo zgodilo v prihodnosti. Tretja značilnost je *negotovost*. Med anksioznostjo doživljamo negotovost glede različnih stvari: kaj se bo zgodilo, ali se bo zgodilo, kdaj se bo zgodilo in kaj lahko storimo. Ravno zaradi te negotovosti doživljamo anksioznost, in ne k aktivnosti usmerjeno emocijo, kakršna sta jeza ali strah. Ker je grožnja pretežno simbolična, ni možna nobena konkretna, racionalna akcija. Po tej teoriji je neka situacija ogrožajoča samo, če jo ocenimo kot tako.

Narava anksioznih reakcij se nanaša na načine spoprijemanja. Lazarus loči realistične in defenzivne načine spoprijemanja. Kadar neka grožnja vsebuje navedene tri značilnosti: simboličnost, anticipatornost in negotovost, je realistično spoprijemanje nemogoče. Posameznik je v tem primeru odvisen predvsem od notranje psihičnih načinov spoprijemanja. Kakšen naj bi bil torej evolucijski pomen anksioznosti? Avtor meni, da je anksioznost neizogiben spremljevalec razvoja človekovih simboličnih sposobnosti in se s tem približuje pojmovanju eksistencialistično usmerjenih psihologov. Poleg tega dopušča tudi možnost, da je anksioznost nekakšno opozorilo, varnostni signal. Rezultati raziskav so namreč pokazali, da rahla anksioznost povečuje budnost, pazljivost in s tem uspešnost. Sicer pa Lazarus meni, da anksioznost ni povzročitelj adaptativnih reakcij, temveč naj bi bile slednje rezultat kognitivne mediacije, ki je med drugim privedla tudi do anksioznosti.

Lazarusova teorija je do neke mere podobna Schachterjevi, ki razlaga emocije kot rezultat fiziološkega vznburjenja ter ocene ali poimenovanja le-tega. Vendar pa Lazarus poudarja, da emocija ni le poimenovanje reakcije, temveč je emocija reakcija, ki je oblikovana na osnovi ocene o pomenu nekega dogodka za posameznika. Narava reakcije spoprijemanja določa, katero emocijo bomo občutili.

IZARD: ANKSIOZNOST KOT KOMBINACIJA EMOCIJ

Izardov pristop k preučevanju anksioznosti je v nekem smislu ravno obraten od Cattellovega ali Spielbergerjevega ter ju tako dopolnjuje. Medtem ko sta slednja iskala, kaj je skupnega v doživljanju anksioznosti, se je Izard usmeril predvsem na razlike. Na osnovi svojih raziskav je prišel do zaključka, da anksioznost ni enotna ali enodimenzionalna, temveč variabilna kombinacija različnih osnovnih emocij ali njihovih komponent. Svojo razlago anksioznosti je navezal na splošnejšo teorijo emocij, zato si bomo najprej ogledali le-to.

Izard pojmuje emocijo kot kompleksen pojem, ki ima nevrofiziološke, motorično-ekspresivne in fenomenološke vidike. Na nevrofiziološki ravni se emocija odraža v vzorcih elektrokemične aktivnosti živčnega sistema, predvsem v hipotalamusu, limbičnem sistemu in facialnih živcih. Na nevrofiziološki ravni pa sodelujejo tudi kožni živci in proprioreceptorji v obraznih mišicah. Na motorični ravni je emocija predvsem obrazna, pa tudi telesna aktivnost (drža, visceralna, vokalna aktivnost). Na fenomenološki ravni je emocija motivacijsko doživetje ali pa doživetje, ki ima samo po sebi neposreden pomen za posameznika.

Vsaka osnovna emocija ima motorično ali nevro-muskularno komponento, ki je bistvenega pomena za interakcijski proces med emocijo in obnašanjem. Ko nevrokemična aktivnost po vrojenih programih povzroči vzorec nevro-muskularnih reakcij na obrazu in telesu ter se povratna informacija teh reakcij izrazi v zavesti, nastane določena temeljna emocija, ki deluje kot motiv in daje doživetju pomen. Pozitivne emocije delujejo kot motivi približevanja, negativne kot motivi izogibanja.

Emocije naj bi tvorile nekak osebnotni podsistem. Katerakoli od komponent neke emocije je lahko v interakciji s komponentami neke druge emocije, kar pomeni, da je ta sistem izredno fleksibilen. Različne emocije so med seboj povezane dinamično in relativno stabilno na osnovi vrojenih in naučenih značilnosti. Nekatere emocije so urejene v hierahični odnos glede na stopnjo nevrnalne stimulacije, ki jih aktivira. Nekatere obstajajo v polarnih odnosih. Druge spet se pojavljajo v relativno stabilnih povezavah v določenih situacijah. Tako se npr. ob preučevanju neznanega predmeta zanimanje redno povezuje s strahom. Emocije pa lahko vplivajo tudi na druge osebnotne sisteme (motivacijske, kognitivne, motorične). Učinkovito delovanje organizma je odvisno od razvnotežja in integracije delovanja teh sistemov.

Izard poudarja, da emocionalni proces ni točno določeno sosledje kortikalnih, facialnih, posturalnih, motoričnih itd. aktivnosti. Emocionalni proces se lahko začne s spominom, domišljijo, zaznavo, vznburjenjem receptorjev itd.

Vsaka od osnovnih emocij ima značilne komponente. Komponente dveh ali več emocij lahko pridejo v zavest hkrati ali v kratkem sosledju, zato je mnoge emocije težko opredeliti. Komponenta facialno-posturalne aktivnosti je temeljnega

pomena za to, ali bomo občutili jasno, nevdomno, primarno emocijo kakršna je npr. strah, ali pa kompleksno kombinacijo, kakršna je anksioznost. V otroštvu jasno kaže emocijo facialna ekspresija. Proprioceptivni vzorci teh izrazov določajo oziroma vplivajo na možganske procese, ki so odgovorni za subjektivno doživljanje emocije. V mnogih kulturah podružbanje povzroči zmanjšanje ali pa potlačanje teh izrazov. Kljub temu emocionalni sistem še naprej deluje v osnovi enako kot prej zaradi kognitivnih zmognosti. Ko se je posameznik naučil določenega proprioceptivnega vzorca, lahko predstava tega vzorca vzbudi motorični vzorec. Tako lahko spominska predstava nadomesti ali izpopolni popolni dejanski motorični vzorec na obrazu.

Vzorec facialne aktivnosti ali ustrezna predstava je torej bistvenega pomena za specifično doživljajsko kvaliteto vsake emocije. Če vzorec ustreza vrojeni osnovni emociji, bomo čutili to. Če pa vzorec vsebuje elemente dveh ali več vrojenih programov, dobimo mešano emocijo. Taka emocija je anksiozno stanje. Nima določene nevrofiziološke strukture niti značilne facialne ekspresije. Dve ali več osnovnih emocij, ki se često mešata, lahko sčasoma povzročita relativno stabilno emocionalno doživetje, ki ga lahko štejemo za kompleks emocij kot rezultat učenja. Če v določenih pogojih redno nastaja ta kombinacija, lahko ta kompleks obravnavamo kot osebnostno potezo.

V nasprotju z Lazarusom in Arnoldovo meni Izard, da lahko emocijo vzbudi ali medira ne le kognicija, temveč tudi homeostatični procesi, motivi ter druge emocije ali njihove komponente. Te lahko v določenih pogojih delujejo povsem neodvisno od kognicije, običajno pa z določeno stopnjo neodvisnosti, posebej od zavestne kognicije.

Izard je izvedel vrsto študij, s katerimi je empirično preveril svojo trditev, da je anksioznost variabilna kombinacija medsebojno delujočih osnovnih emocij. Osrednji namen raziskav je bil določiti, katere so komponente anksioznosti na fenomenološki ravni. V ta namen je sestavil posebno lestvico: diferencialno lestvico emocij (DES). Med pripravniki različnih kultur je zbral različne facialne izraze emocij ter za opis vsake določil vsaj 6 pridevnikov. Preizkušanci so zatem na petstopenjski lestvici označili svoje trenutno počutje. Lestvica vključuje 9 osnovnih emocij, ki jih je dobil po faktorski analizi iz predhodnih študij (zanima-nje-navdušenje, užitek-radost, presenečenje-zaprepanost, trpljenje-muka, gnus-odpor, jeza-bes, sram-krivda, strah-groza, zaničevanje-posmeh). Rezultate, dobljene po tej lestvici, je primerjal z rezultati po STAI.

V drugem delu eksperimenta je dal preizkušancem navodilo, naj si zapovrstjo predstavljajo situacijo, v kateri so doživeli anksioznost, strah, občutek krivde itd., ter zatem izpolnijo lestvico DES in STAI, tako kot bi doživljali to čustvo. Posamezniki, ki so si predstavljali situacije strah, krivde in stiske, so dobili približno enako število točk po STAI, medtem ko je DES različna stanja diferencirala. Izard je na osnovi teh rezultatov zaključil, da je pojem anksioznosti nejasen in preširok, ker se ne nanaša na osnovno emocijo, temveč predstavlja mešanico emocij, zato bi bilo po njegovem mnenju treba natančno opredeliti, kakšna je ta mešanica v vsakem konkretnem primeru.

Kljub povsem drugačnemu izhodišču pa se Izardove ugotovitve v veliki meri skladajo s Cattellovimi. Slednji je ugotovil, da je anksioznost faktor II. reda,

medtem ko so osnovne emocije primarni faktorji. Še vedno pa ostaja odprto vprašanje stabilnosti primarnih faktorjev, ki sestavljajo anksioznost. Vendar je to vprašanje le teoretskega pomena. Pokazalo se je, da za večino predikcij, tako v praktične kot eksperimentalne namene, pojem anksioznosti povsem ustreza. Če pa nas zanima podrobna analiza komponent, lahko uporabimo Izardov postopek.

ZAKLJUČEK

Kljub mnogim stičnim točkam, ki jih najdemo pri različnih avtorjih, je integracija teorij in raziskav anksioznosti za zdaj še nemogoča. Največja težava pri primerjanju eksperimentalnih ugotovitev je v tem, da večina avtorjev opredeljuje anksioznost kot kompleksen proces, ki vključuje številne komponente, pri čemer pa si vsak raziskovalec izbere drugačen vidik ali drugačne komponente.

Velika skladnost pa je dosežena pri delitvi anksioznosti na stanje in potezo. Manjša je skladnost glede širine opredelitve anksioznosti. Mnogi avtorji se zavzemajo za ožje opredelitve kot avtorji, ki smo jih na kratko obdelali, nekateri drugi pa še vedno skušajo skupaj obravnavati vse emocije, ki so povezane s strahom. Predvsem fiziološko usmerjeni avtorji često ne čutijo potrebe razlikovati med strahom in anksioznostjo, saj trdijo, da gre za iste fiziološke vzorce.

Epstein je analiziral pojmovanja različnih avtorjev o anksioznosti in tako izluščil tri tipe anksioznosti, ki očitno izvirajo iz treh različnih vzrokov:

1. *Primarna premočna stimulacija*: intenzivna senzorna stimulacija je tu osnovni vir grožnje, s katero se pogojuje (Pavlov) ali veže (Freud) anksioznost in strah. Taka anksioznost je povezana z občutkom preplavljenosti z dražljaji.

2. *Kognitivno neskladje*: težave v diskriminaciji (Pavlov), nezmožnost integracije podatkov v smiselno celoto (Goldstein, Rogers, May, Festinger itd.). Izvor anksioznosti je tu v neskladju med pričakovanjem in realnostjo.

3. *Nezmožnost reagiranja*: vključuje vse situacije, kjer se vzbujene težnje ne morejo izraziti (Epstein, Mandler).

Z izjemo Izardove razlage je velika večina razlag anksioznosti izrazito kognitivna. Ideologija racionalizma, ki se kaže v sodobni psihologiji, trdi, da kognitivni procesi določajo kvaliteto in stopnjo vsakega emocionalnega odgovora. Trdi tudi, da so procesi spoprijemanja prav tako vzburjeni kognitivno. To pa izkrivlja dejstva in zmanjšuje pomen emocij v psiholoških procesih. Kognitivni teoretiki pravzaprav trdijo, da emocija ni zares pomembna. Vidi jo predvsem kot reakcijo, kot rezultat nečesa, ne pa kot vzrok, vzbujevalec. Lazarus opredeli emocijo celo kot sindrom, to je pojem, ki ga navadno uporabljamo v zvezi z boleznimi, motnjami. Zanimivo je, da je na to pred skoraj 30 leti opozoril že Sartre, vendar se zdi, da bo razvoj eksperimentalne psihologije vsaj še nekaj časa potekal v tej smeri.

VIRI

C. D. Spielberger: *Anxiety: Current Trends in Theory and Research*. Academic Press, New York, 1972, Vol. I in II.

Starost otrok pri vstopu v šolo in znaki neprilagojenega vedenja

IDA HOJNIK, mag. LUDVIK HORVAT, DARJA PICIGA

TEORETICNA UTEMELJITEV PROBLEMA

V psiholoških raziskavah obstaja vrsta empiričnih dokazov, da so v intelektualnem razvoju otrok iste starosti velike individualne razlike glede na mentalni nivo in ritem razvoja (10).^{*} Osrednje teme pri proučevanju tega problema so vzroki za te razlike v razvoju. Raziskave ugotavljajo velik vpliv socialnega okolja na tempo razvoja. Razlike v socialno-ekonomskih razmerah v posameznih družinah vplivajo tako na zrelost otrok za vstop v šolo kot na njihovo kasnejšo šolsko uspešnost (2,8). Velike individualne razlike pa se pojavljajo tudi pri otrocih iz enakega ali podobnega družinskega in socialnega okolja. To razlagamo z različno bioenergetsko opremljenostjo otrok, ki je v določeni meri tudi posledica različnih dednostnih potencialov. V sedanjem času je dominantno zanimanje psihologije usmerjeno v ugotavljanje kvalitativnih in kvantitativnih obeležij v razkoraku razvoja otrok (15). Poudarek tega raziskovanja je predvsem na proučevanju miljejskih, v manjši meri pa tudi endogenih faktorjev.

To raziskovanje ima tudi praktične konsekvence pri razreševanju vzgojno-izobraževalne problematike osnovne šole. Otroci so pri nas vključeni v enoten vzgojno-izobraževalni proces, ki postavlja pred njih enotne zahteve, tako v pogledu vsebin kot v pogledu metod dela (16). Tu pa nastane tudi eden glavnih problemov vseh šolskih sistemov: kako upoštevati velike individualne razlike med otroki v pogojih enotnega dela z veliko skupino otrok. To vprašanje se pojavlja že pri določanju starosti za vstop v šolo. Med različnimi šolskimi sistemi obstajajo razlike v zakonsko določenih starostnih mejnikih za vstop v šolo, še večje razlike med državami pa so v efektivni starosti, to je v starosti, ko je večina otrok vključena v šolski sistem (1). Različni izobraževalni sistemi po svetu pa se ne razlikujejo samo glede na čas všolanja, ampak tudi glede na metode, oblike in vsebine dela. Kjer se otroci vključijo v šolski sistem s petimi leti ali celo leto prej, poteka učenje predvsem na nivoju igre, ki ni storilnostno usmerjena kot učenje v šolskih sistemih, v katere se vključijo otroci šele s sedmimi leti.

Naša zakonodaja skuša rešiti problem različne zrelosti otrok pri vstopu v šolo s tem, da posebej določa starost, v kateri se morajo otroci obvezno vključiti v

* Št. ustreznega vira v seznamu uporabljene literature.

osnovnošolski sistem (16); v novem Zakonu o osnovni šoli je to 6; 6 let na dan vstopa v šolo; omogoča pa tudi mlajšim otrokom, ki prehitujejo svoje vrstnike v razvoju, da se v skrajnem primeru že s šestim letom vpišejo v šolo. Zakona samega ne zanima vprašanje, ali je to prehitovanje posledica otrokovega spontanega razvoja ali pa gre za miljejske izkušnje. Rezultati naših raziskav dajejo večji pomen faktorjem socialnega okolja. Novost novega zakona, ob kateri je bilo veliko polemik, je torej premaknitev meje za vstop v šolo za dva meseca dejanske starosti navzdol. Pri tem ostaja še vedno odprto vprašanje prilagoditve šolskih programov tako znižani starosti, saj vemo, da v tem razvojnem obdobju že nekaj mesecev kronološke starosti pomeni opazno razliko v zrelosti otrok za vstop v šolo in njihovi kasnejši šolski uspešnosti (3, 4, 5). Z novim Zakonom o osnovni šoli še vedno ni rešen problem otrok, ki zaostajajo v razvoju, da bi se ob kasnejšem vstopu v šolo enako uspešno vključili v vzgojno-izobraževalni proces. Prednost tega zakona pa je njegova fleksibilnost do mlajših otrok, katerim omogoča vstop v vzgojno-izobraževalni proces, če stopnja njihove zrelosti za šolsko delo zadošča strogim kriterijem preizkušnje pred strokovno komisijo, ki jo sestavljajo zdravnik, psiholog in drugi strokovni delavci. Tako omogočimo otrokom, ki dejansko dosežejo nivo šolskih zahtev prej kot njihovi vrstniki, da se vključijo v zahtevnejše oblike dela, kot so vsebovane v programih vzgojno-varstvenih ustanov, in tako stimuliramo njihov nadaljni razvoj. Opozoriti pa moramo na stališča staršev, ki so usmerjena predvsem na storilnostni vidik. V težnjah po zgodnejšem všolanju otroka se izraža njihova starševska skrb, ali pa jih vodijo materialni razlogi, ker morajo predšolsko vzgojo financirati z lastnimi denarnimi sredstvi, šolski vzgojno-izobraževalni program pa je družbeno finančno podprt. Pri tem pa se pozabijo vprašati, ali je otrok resnično zrel za resno šolsko delo. Poleg tega je obdobje od 5 do nekako 8 let čas pomembnih premikov v otrokovem intelektualnem razvoju. V tej starosti se izgrajujejo osnove za razvoj operativnega mišljenja (12), ki je pomemben pogoj za šolsko delo. Za otroka okoli 5. leta starosti je značilna nestabilnost kognitivnih struktur. Če otroke v tem prehodnem stadiju vključimo v nek storilnostno usmerjen izobraževalni proces, najverjetneje zavremo njegov pravilni intelektualni razvoj, kar ima negativne posledice za obvladovanje kasnejših programov (4,5). Nasprotno pa lahko kognitivni razvoj pospešimo, če otroka vključimo v vzgojni proces, ki je najprimernejši za njegove mentalne zmožnosti in bazira prvenstveno na nivoju igre.

Iz naših dosedanjih raziskav (3) lahko povzamemo, da dosegajo otroci, ki kot mlajši kandidirajo za vstop v šolo, nekoliko nižje rezultate pri preizkusu funkcionalne zrelosti kot šloobvezniki. Od teh otrok smo strokovno obravnavali in sprejeli v šolo le tiste, ki dosegajo vsaj tak rezultat kot povprečen 7-letni otrok. Kasneje smo ugotavljali, ali so mlajši otroci obdržali nivo storilnostne uspešnosti tudi v kasnejših letih šolanja. Ugotovili smo, da so obdržali isti nivo, saj so vseh osem let šolanja izkazovali približno enak nivo šolske uspešnosti kot njihovi skoraj eno leto starejši vrstniki (7). Pri tem pa obstaja odprta dilema, če so bili ti otroci res pravilno vključeni v šolski sistem, kajti pri tem, da so svoje vrstnike ob vstopu v šolo prekašali za skoraj eno leto v stopnji mentalnega razvoja, so iz šole izšli kot skoraj povprečni učenci (2). Vsaj pri nekaterih izmed njih bi se morda pri kasnejšem vstopu v šolo njihovi potenciali visoko nadpovprečno razvili.

Doslej smo govorili predvsem o intelektualni in storilnostni plati otrokovega razvoja. Ker pa je vsak otrok celovita osebnost, ugotavljamo že ob vstopu v šolo njegovo socialno in emocionalno zrelost, ki vplivata na njegovo vedenjsko prilagojenost. V stopnji otrokove vedenjske prilagojenosti ravno tako obstajajo individualne razlike, ki so v precejšnji meri pogojene z otrokovim družinskim okoljem (11). Iz različnih študij, ki so bile opravljene v svetu in pri nas, poznamo velik vpliv otrokove prilagojenosti na raven pridobljenega znanja, pa tudi šolske ocene so v veliki meri odraz otrokove vedenjske prilagojenosti in ne samo ravni učenčevega znanja (6).

Ugotovili smo že, da so bili mlajši otroci, sprejeti v šolo po zelo strogih kriterijih šolske zrelosti, v kasnejših letih enako uspešni kot skoraj eno leto starejši vrstniki. Vemo tudi, da so bili ob vstopu v šolo ocenjeni kot dovolj emocionalno in socialno zreli za šolsko delo. Ne vemo pa, ali so ti otroci res intelektualno toliko superiornejši od svojih vrstnikov ali pa dosegajo višji nivo funkcionalne zrelosti zaradi večjega lastnega truda njihovih staršev. Iz klinične psihologije je znano, da lahko prevelika storilnostna usmerjenost negativno vpliva na druga področja osebnostnega razvoja, kar se odraža tudi v večji vedenjski neprilagojenosti.

PROBLEM

Zastavili smo si nalogo, da raziščemo vedenjsko prilagojenost v šolski situaciji pri pogojno sprejetih in šoloobveznih otrocih.

METODOLOGIJA

1. *Metoda:* Uporabili smo postopek ocenjevanja otrokovih vedenjskih lastnosti s pomočjo standardnega vrašalnika.

2. *Vzorec:* V raziskavo je bilo vključenih 246 učencev OŠ Bičevje (Ljubljana), ki so v šolskem letu 1978/79 obiskovali 2.—8. razred. Otroke smo združevali v trojke po naslednjem principu: najprej smo v vsakem razredu izbrali vse pogojno sprejete učence, ki smo jim izbrali par (otroka istega spola, iz družine s približno enakim socialno-ekonomskim statusom) iz skupine šoloobveznih otrok. Obe skupini sta bili izenačeni po globalnem rezultatu na TŠN, razlikovali pa sta se v povprečju za 9—10 mesecev. Nato smo tem šoloobveznikom (imenovali jih bomo starejši šoloobvezniki) po istem principu priredili povprečno za 6 mesecev mlajše pare tudi šoloobveznih otrok (imenovali jih bomo mlajši šoloobvezniki), ki pa jih nismo izenačevali po rezultatih na TŠN. Tako smo dobili trojke, v katerih so bili po en pogojno sprejet, en starejši in en mlajši šoloobveznik. Vsi so bili izenačeni po spolu in socialno-ekonomskem statusu.

Število trojk po razredih je bilo naslednje:

razr.	2	3	4	5	6	7	8
št. trojk	17	8	6	11	15	11	14
numerus uč.	51	24	18	33	45	33	42

3. Variable:

3.1: Neodvisna variabla: starost ob vpisu v šolo. Imamo tri kategorije:
pogojno vpisani otroci
starejši šoloobvezniki
mlajši šoloobvezniki

3.2: Odvisna variabla: vedenjska prilagojenost, merjena z Ocenjevalno lestvico neprilagojenega vedenja (dalje OLVN) B. Šalija, ki ima naslednje kategorije:
nevrotičnost
disocialno vedenje
cerebralne okvare
znižana storilost

4. Hipoteze:

H₁: V stopnji vedenjske prilagojenosti ni statistično pomembnih razlik med skupino pogojno sprejetih otrok in skupino starejših šoloobveznikov.

H₂: V stopnji vedenjske prilagojenosti ni statistično pomembnih razlik med skupino pogojno sprejetih otrok in skupino mlajših šoloobveznikov.

H₃: V stopnji vedenjske prilagojenosti ni statistično pomembnih razlik med skupinama starejših in mlajših šoloobveznikov.

5. *Opis instrumenta*: Ocenjevalna lestvica neprilagojenega vedenja B. Šalija obsega 60 trditev s področja vedenja otroka v šolski situaciji. Te postavke opisujejo štiri področja neprilagojenega vedenja: čustvena motenost (N), disocialno vedenje (D), motenost možganskega delovanja (C) in moteno storilnostno vedenje (S). Ob vsaki postavki je možno izbrati eno izmed naslednjih trditev: »otrok ni takšen«, kar točkujemo z 0 točk, »otrok je takšen — včasih«, kar prinese 1 točko, in »otrok je takšen — pogosto«, kar točkujemo z 2 točkama. Nekatere postavke se točkujejo dvakrat (isti simptom je lahko izraz različnih motenj). Končni rezultat sestavljajo naslednji skori: Točke »N« (možnih največ 59 točk), Točke »D« (možnih največ 36 točk), Točke »C« (možnih največ 24 točk), Točke »S« (možnih največ 16 točk) ter globalni skor (možnih največ 120 točk), ki je splošna ocena vedenjske neprilagojenosti. Na koncu lestvice poda učitelj oceno o tem, kako dobro pozna učence. V študijo nismo zajeli tistih otrok, za katere so učitelji napisali, da jih slabo poznajo. OLVN je po mnenju avtorja triažni instrument, zato na osnovi njenih rezultatov ne moremo govoriti o motnjah v patološkem smislu, razen v ekstremnih primerih.

6. *Postopek*: OLVN so izpolnjevali učitelji in učiteljice osnovne šole Bičevje ob koncu šolskega leta 1978/79. Ocenjevalni postopek je na šoli organizirala pedagoginja Malči Klemen, za kar smo ji avtorji dolžni še posebno zahvalo. Na nižji stopnji so ocenjevale učence njihove učiteljice, na višjo stopnji pa razredniki. Opis izpolnjevanja OLVN je podan pri opisu merskega instrumenta.

REZULTATI IN KVALITATIVNA ANALIZA

Tabela 1: Rezultati na OLVN za 8. razred

f	N		D		C		S		G		
	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD	
Š ₁	14	1,93	2,92	2,21	6,08	2,86	7,48	2,00	2,99	7,86	13,08
Š ₂	14	5,93	5,22	2,57	3,84	3,14	3,16	1,79	2,12	12,86	10,61
P	14	2,71	3,26	1,29	2,61	1,86	2,67	1,29	2,43	6,86	7,51

Legenda:

Š₁ — starejši šoloobvezniki

Š₂ — mlajši šoloobvezniki

P — pogojno sprejeti učenci

N — nevrotičnost (čustvena motenost)

D — disocialnost

C — cerebralnost (motenost možganskega delovanja)

S — storilnost (moteno storilnostno vedenje)

G — globalni skor (splošna ocena vedenjske prilagojenosti)

M — aritmetična sredina

SD — standardna deviacija

f — število trojk za posamezno skupino

Legenda velja tudi za vse nadaljne tabele.

Ugotovili smo, da se ti rezultati statistično nepomembno razlikujejo od združenih rezultatov celotnega vzorca otrok, kjer smo združili rezultate na OLVN od 2. do 8. razreda (glej tabelo 2). Naš postopek opravičuje tudi podatek avtorja OLVN, da veljajo za vse otroke različnih starosti v šolskem obdobju enake norme. Čeprav naš postopek ni metodološko neoporečen, ker smo združevali rezultate tistih ocenjenih otrok, ki so bili dve leti, in tistih, ki so bili osem let v šolskem procesu, smo z njim dosegli večji numerus in s tem večjo zanesljivost podatkov, prav tako pa smo z večjo raznolikostjo ocenjevalcev do neke mere zmanjšali verjetnost sistematičnih napak, ki se pojavljajo pri vsakem ocenjevanju.

Tabela 2: Rezultati na OLVN za vseh sedem razredov skupaj

f	N		D		C		S		G		
	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD	
Š ₁	82	3,41	3,51	2,41	4,22	3,38	5,08	2,11	2,45	10,43	11,74
Š ₂	82	4,85	4,29	2,88	4,29	3,82	4,79	2,20	2,80	13,04	13,47
P	82	3,99	4,72	1,45	3,16	2,82	3,54	1,68	2,31	9,55	10,90

Iz tabele je razvidno, da so mlajši šoloobvezniki na vseh področjih in na celotni lestvici ocenjeni kot najbolj vedenjsko prilagojeni. Najmanj prilagojeni na vseh subskorih razen pri nevrotičnosti pa so pogojno sprejeti otroci. Le pri emocionalni motenosti so pogojniki slabši od starejših šoloobveznikov.

Pomembnost razlik med skupinami smo računali za rezultate v drugi tabeli, ker smo te rezultate dobili na večjem vzorcu otrok. Statistično pomembnost razlik smo preverjali s t-testom za velike neodvisne vzorce:

$$t = \frac{M_1 - M_2}{SD_{M_1 - M_2}}$$

$$SD_{M_1 - M_2} = \sqrt{\frac{SD_1^2}{f_1} + \frac{SD_2^2}{f_2}}$$

Tabela 3: Pomembnost razlik med skupino pogojnikov in starejših šoloobveznikov

skor	t_e	pomembnost
N	0,82	n. p.
D	1,65	n. p.
C	0,82	n. p.
S	1,15	n. p.
G	0,50	n. p.

$t_{0,05} = 1,98$ (velja za vse tabele)

Legenda (velja tudi za naslednje tabele):

n. p. — razlika ni statistično pomembna

p. — razlika je pomembna na stopnji 0,05 statistične pomembnosti

t_e — rezultat izračunanega t-testa

Tabela 4: Pomembnost razlik med skupino pogojno sprejetih otrok in skupino mlajših šoloobveznih otrok

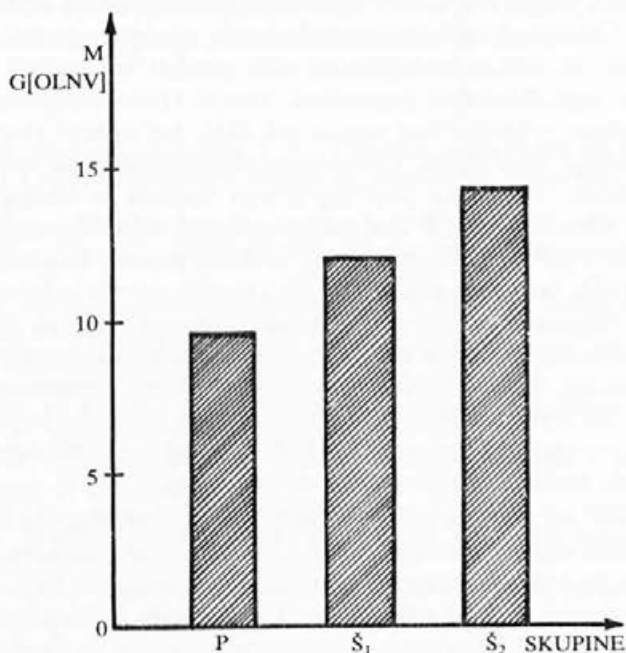
skor	t_e	pomembnost
N	1,22	n. p.
D	2,22	p.
C	1,52	n. p.
S	1,30	n. p.
G	1,82	n. p.

Tabela 5: Pomembnost razlik med skupino mlajših šoloobveznikov in skupino starejših šoloobveznikov

skor	t_e	pomembnost
N	2,35	p.
D	0,66	n. p.
C	0,57	n. p.
S	0,22	n. p.
G	1,32	n. p.

Iz tabel je razvidno, da so se pojavile pomembne razlike samo pri nevrotičnosti in disocialnosti. Mlajši šoloobvezniki kažejo statistično pomembno več simptomov disocialnega vedenja kot pogojno sprejeti otroci in statistično pomembno več simptomov čustvene motenosti kot starejši šoloobvezniki.

Grafični prikaz 1: Globalni rezultat na OLVN za posamezne skupine



INTERPRETACIJA IN ZAKLJUČKI

Rezultati jasno kažejo, da pogojniki niso statistično pomembno manj vedenjsko prilagojeni šolski situaciji kot šoloobvezniki. Zlasti na podlagi rezultatov za osmi razred (glej tabelo 1) lahko zaključimo, da zanje šolsko delo ni bilo tako obremenjujoče, da bi izzvalo statistično pomembno več vedenjskih motenj kot pri šoloobveznih otrocih. Seveda teh rezultatov nismo opravičeni posploševati na vse otroke, ker so dobljeni na omejenem vzorcu mestnih otrok.

Medtem ko prvo ničelno hipotezo lahko v celoti sprejmemo, pa tega ne moremo narediti z ostalima dvema. Pri primerjavi med pogojniki in skupino mlajših šoloobveznikov se je pokazalo, da imajo pogojniki statistično pomembno manj disocialnih motenj. Domnevamo lahko, da je bilo v skupini mlajših šoloobveznikov nekoliko več živahnih učencev, ki so jim učitelji pripisali več disocialnih tendenc. Če otroci s takimi lastnostmi kandidirajo za zgodnejši vpis v šolo, jih bo strokovna komisija najverjetneje odklonila, za šoloobveznike pa to ne more biti ovira za vključitev v šolski proces, zato pri njih nismo pozorni na morebitne disocialne lastnosti. Te razlike so se lahko pojavile tudi zato, ker je bilo med mlajšimi šoloobvezniki nekaj takih, ki tudi v drugih pogledih (npr. v

funkcionalni zrelosti) niso bili popolnoma zreli za šolsko delo. Več oblik disocialnega vedenja lahko pričakujemo pri tistih otrocih, ki pri vstopu v šolo niso sposobni dalj časa usmerjati svoje pozornosti na stvari, ki so zanje manj zanimive. Primerjava med skupino mlajših in starejših šoloobveznikov kaže statistično pomembne razlike v nevrotičnih tendencah, ki so bolj izrazite pri mlajših šoloobveznikih. Znano je, da čustvena zrelost raste s kronološko starostjo, izgleda pa, da zgodnejša vključitev v šolo še poveča razlike na tem področju osebnostnega razvoja. Upoštevati tudi moramo, da imajo pogojno sprejeti otroci na vseh subskorih razen pri točkah nevrotičnosti nižji rezultat kot starejši šoloobvezniki. Čeprav razlike niso statistično pomembne, vseeno lahko postavimo hipotezo, da se morajo pogojno sprejeti otroci morda več učiti, kot njihovi skoraj leto starejši sošolci, da dosežejo enak uspeh. Ta storilnostna usmerjenost pa se izraža v njihovi večji nevrotičnosti. Ta oblika neprilagojenega vedenja je vedno bolj značilna za sodobno družbo, ki stremi k čim večji uspešnosti. Iz naših rezultatov pa lahko zaključimo: čim mlajše otroke sprejmemo v šolski proces, kakršen obstaja danes pri nas, tem večja bo verjetnost, da se bo pri njih povečalo število znakov neprilagojenega vedenja, četudi so funkcionalno dovolj zreli za šolsko delo. V primeru, ko nivo funkcionalne zrelosti ustreza šolskim zahtevam, vendar otroci niso dovolj socialno zreli, se bo pri njih manifestiralo več simptomov neprilagojenega vedenja. Te rezultate je možno razlagati tudi tako, da je pri sprejemanju mlajših otrok — pogojnikov komisija bolj pozorna na simptome disocialnosti in cerebralnosti, manj pa na simptome nevrotičnosti.

Zanimalo nas je, zakaj se lahko strinjamo z ugotovitvijo, da šolska situacija v drugih pogledih neprilagojenega vedenja ni bolj obremenilna za pogojno sprejete otroke kot za njihove skoraj eno leto starejše sošolce. Mlajši šolski novinci so bili pred vstopom v šolo selekcionirani po strogih kriterijih. Bolj natančno bomo opisali postopek preverjanja telesne, funkcionalne in osebnostne zrelosti pri vstopu v šolo za otroke, ki so bili vključeni v našo raziskavo. Vsi otroci so bili testirani s Testom za šolske novince (14), ki meri otrokove grafomotorične sposobnosti in sposobnost rezoniranja, torej funkcionalno zrelost za šolsko delo. Od mlajših kandidatov so sprejeti le tisti, ki dosežejo globalni rezultat vsaj C5. Prav tako se na TŠN pokaže, koliko je otrok zmožen zdržati pri resnem šolskem delu oz. koliko je pripravljen zamenjati igro za resno šolsko delo. Z zdravniškim pregledom se pri šolskih novincih ugotavlja njihova telesna zrelost za šolo. Nivo osebnostne zrelosti pa se meri z Ocenjevalno lestvico osebnostne zrelosti šolskega novinca (9), v katero so vključena tudi področja, ki smo jih proučevali z OLVN. Tudi na teh področjih morajo rezultati pokazati dovolj veliko zrelost kandidata, da je sprejet v šolo. To pa je že kriterij, na podlagi katerega lahko predvidevamo, da je otrok dovolj psihosocialno in telesno zrel za šolsko delo, čeprav je skoraj eno leto dejanske starosti mlajši od svojih sošolcev. Šolska situacija nanj ne bo vplivala frustrativno, zato se znaki neprilagojenega vedenja ne bodo pojavili.

Naši rezultati se skladajo z ugotovitvami, da je tempo duševnega razvoja pri otrocih različen. Obstoj razlik v psihičnem razvoju med enako starimi otroki je glavni vzrok za zakonsko določilo, ki omogoča mlajšim otrokom vstop v šolo, če je strokovno ugotovljeno, da so dovolj zreli za zahteve šolskega dela. Rezultati potrjujejo pozitivno vrednost fleksibilnega postopka, ki ugotavlja kompletno

otrokovo zrelost za šolsko delo. Na podlagi rezultatov pa bi radi opozorili na otroke, ki jih zakon definira kot šoloobveznike, vendar so le nekaj dni starejši od spodnje starostne meje, ki je zakonsko določena za vstop v šolo. Ti otroci so enako obravnavani kot njihovi starejši sošolci, vendar se je pokazalo, da jih je veliko med njimi socialno manj zrelih in slabše prilagojenih šolski situaciji (7). Strokovne svetovalne službe bodo morale temu problemu posvetiti več pozornosti, ne le zato, ker ti otroci zaostajajo za svojimi vrstniki glede šolske uspešnosti, ampak predvsem zato, ker so psihosocialno slabše prilagojeni.

LITERATURA

1. AUSTIN, G. R., Postlethwaite T. N.: Cognitive results based on different ages of entry to school: a comparative study, *Journal of Educational Psychology*, Vol. 66, No. 6, str. 857—863, 1974.
2. ČEHOVIN, A., GREGORIČ, B., KRALJ, B., PICIGA, D.: Analiza nekaterih aspektov akcije šolskih novincev in njenih rezultatov (Seminarska naloga), Ljubljana, Filozofska fakulteta, 1979.
3. DOMA, V.: Vpisovanje mlajših otrok v šolo in preizkusi zrelosti za šolo s testom za šolske novince, *Sod. pedagogika*, št. 1—2, Ljubljana, 1973, str. 33—51.
4. FOMICJEVA, T. V., HODAR, A. I.: O vpljaniji nekatoryh faktorov na uspevaemost učaščihjsja pervyh klassov, *Voprosy psihologii*, No. 6, Moskva, 1978.
5. HORVAT, L.: Nekateri vidiki intelektualnih zmožnosti predšolskega otroka, *Sodobna pedagogika*, št. 7/8, str. 263—271, Ljubljana, 1979.
6. HORVAT, L.: Simptomi neprilagojenega vedenja in uspeh v šoli, *Materiali 5. kongresa psihologov SFRJ I*, Skopje, 1975.
7. HORVAT, L., ČEHOVIN, A., GREGORIČ, B., KRALJ, B., PICIGA, D.: Poskus longitudinalnega spremljanja učnega uspeha šoloobveznih in pogojno vpisanih otrok, *Posvetovanje psihologov Slovenije*, Ljubljana, 1979.
8. HORVAT, L.: Vloga socialnih determinant pri otrokovem intelektualnem razvoju v predšolski dobi, *Sodobna pedagogika*, št. 5—6, Ljubljana, 1980.
9. JURMAN, B.: Verifikacija instrumentov za šolsko svetovalno službo, *PI*, Ljubljana, 1966.
10. LAURENDEAU, M., PINARD A.: *La pensée causale*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
11. MARJANOVIČ, L., HORVAT, L.: O simptomatiki neprilagojenega vedenja pri otrocih 1. razreda osnovne šole, *Sodobna pedagogika*, št. 3—4, 1978.
12. PIAGET, J. et INHELDER B.: *The Psychology of the Child*, London, 1969.
13. TOLIČIČ, I.: Vpliv nekaterih somatskih in socialnih činiteljev na otrokov duševni razvoj in na njegov uspeh v šoli, iz knjige *Uspešnost učencev v šoli* (več avtorjev), DZS, Ljubljana, 1970.
14. TOLIČIČ, I., SKERGET M.: *Ugotavljanje zrelosti otrok za vstop v šolo*, Ljubljana, 1966.
15. TRAUTNER, H. M.: *Lehrbuch der Entwicklungspsychologie*, Band 1, Göttingen, 1978.
16. Zakon o osnovni šoli, *Uradni list SRS* št. 5, Ljubljana, 1980.

Dimenzije metaforičnega pomena simbolov pri mladostnikih

MAKS TUŠAK in JANEK MUSEK

Raziskave metaforične simbolike pri odraslih so dokazale obstoj večjega števila stabilnih kategorij metaforičnega pomena (Musek, 1977). Z razvojno psihološkega vidika lahko domnevamo, da se takšne kategorije oblikujejo in diferencirajo šele postopno; zanimivo bi bilo torej vedeti, kakšna je struktura metaforičnega pomena pri različnih starostih oziroma razvojnih skupinah. Zlasti pomembno pa bi bilo raziskati to strukturo pri mlajših mladostnikih (starost okrog 14 let), kjer po eni strani lahko domnevamo, da je metaforična simbolika že kognitivno osvojena, po drugi pa, da posamezne kategorije metaforičnega pomena še niso ustaljene in strukturirane v tolikšni meri kot pri odraslih in da se te kategorije morda tudi kvalitativno razlikujejo od kategorij, ugotovljenih pri odraslih. Prav na ta problem smo želeli odgovoriti s to raziskavo: kakšna je struktura metaforičnega pomena pri populaciji mlajših mladostnikov.

METODA

Poskusne osebe: V šolah Murska Sobota, Marija Bistrica, Beltinci, Črensovci, Frankolovo, Ponikva, Celje — Hudinja, Žalec, Cerklje na Gorenjskem, Šenčur, Jesenice, Skofja Loka, Železniki, Stična, Višnja gora, Prestranek, Postojna in Ljubljana smo maja 1976. leta izvedli preizkus v nekaterih osmih razredih. V nalogo smo vključili samo tiste učence, ki so vseh osem let redno napredovali.

Izbor simbolov: Ker nas je pri izboru simbolov vodila težnja dobiti določene informacije tudi o razlikah pri metaforičnem simbolizmu glede na razvojno stopnjo preizkušanih oseb, smo se odločili, da vključimo vse tiste simbole, ki jih je eden od avtorjev že zajel v svoji prejšnji nalogi (Musek, 1976). Uporabili smo trideset simbolov z najvišjo povprečno oceno intenzivnosti metaforičnega pomena.

Postopek: V okviru širšega preizkušanja smo izvedli tudi preizkus z metaforičnim simbolizmom. Preizkušanci so neposredno določali simbolični pomen. Vsak je dobil formular, na katerem je bilo na eni strani 30 simbolov, nadrugji pa prostor za vpis simboličnega pomena ob vsakem simbolu. Preizkušenci pri odgovorih niso bili omejeni. Vsakemu simbolu so lahko pripisali enega ali več simboličnih pomenov, pri čemer pa je moral biti glavni simbolični pomen na prvem mestu. V nadaljnji analizi smo upoštevali samo glavne simbolične pomena.

Interkorelacije simboličnih pomenov med simboli: Glede na to, da je eden od avtorjev (Musek, 1976) že rešil enega glavnih problemov objektiviranja osnovnih dimenzij simboličnega pomena z aplikacijo faktorjske analize, s tem da je uporabil namesto koeficientov korelacije Deesovo formulo I. A. $S = \frac{S_a S_b}{N_a N_b}$

(1962), smo tudi v tem primeru uporabili isti postopek. Ta postopek smo uporabili tudi zato, da bi bili rezultati obeh študij primerljivi.

Primer uporabe Deesove formule: koeficient ujemanja simboličnega pomena med dvema simboloma, katerih distribuciji se ujemata v 10 odgovorih, je I. A. $s = 0.149$. Ker smo preverjali trideset simbolov, smo dobili matriko 30×30 , ki je bila izhodišče za aplikacijo faktorjske analize (tabela 1).

Statistična analiza: Podatke preizkušancev smo prenesli v računalnik Cyber 72. Nato smo s pomočjo statističnih paketov STATJOB, SS in SPSS ter krajših frotranskih programov obdelali rezultate. Deesove koeficiente ujemanja smo faktorjsko analizirali, kakor da bi bili normalni koeficienti korelacije (uporabili smo programe FREQUENCIES, DSTAT2, FACTOR2, TRANS1 . . .). Ekstrakcijo faktorjev smo izvedli z metodo glavnih osi z običajnimi rotacijami varimax. Za mejo ekstrahiranja smo postavili število faktorjev, katerih lastne vrednosti ne padejo pod 1.000.

Rezultati in diskusija

Faktorji metaforičnega pomena:

Kot je razvidno iz navedenih tabel, je bilo s faktorjsko analizo ekstrahiranih enajst faktorjev, katerih lastne vrednosti so presegale vrednost 1.00. Vsi faktorji skupaj pojasnjujejo 63 % celotne variance v interkorelacijski matriki. Kot mero pomembnosti smo vzeli nasičenost 0,30 in več.

Prvi faktor: S prvim faktorjem so bolj nasičeni simboli *roža, cvet, zarja, vrtnica* in pomembno, čeprav manj, še *pomlad*.

SIMBOLI	NASIČENOST
roža	.818
cvet	.800
zarja	.677
vrtnica	.603
pomlad	.303

Značilni odgovori na te simbole so veselje, ljubezen, lepota, sreča, zaupanje, mladost, cvetje, nežnost, čistost . . . Če pogledamo, kateri odgovori so skupni vsem simbolom, vidimo, da so to lepota, veselje, mladost in ljubezen. Osrednji del skupnega pomena teh simbolov pa zajema kategorija odgovorov — *lepota*. Zato se nam zdi primerno, da bi prvi faktor označili kot dimenzijo *lepota*.

Drugi faktor: Z njim so nasičeni simboli *iskra, žarek, zvezda, luč*. Prva dva simbola sta nekoliko bolj nasičena z drugim faktorjem, druga dva pa še vedno pomembno.

SIMBOLI	NASIČENOST
iskra	.822
žarek	.752
zvezda	.505
luč	.460

Kot vidimo, gre v tem primeru za denotativno sorodnost, saj simbol iskra, zvezda, žarek in luč predstavljajo svetleče se predmete. Upanje, sreča, svetloba, svoboda, veselje, žarenje so najpogostejši pri vseh teh simbolih. Odgovore je moči razporediti v dimenziji *upanje-sreča*.

Tretji faktor: S tretjim faktorjem so pomembno nasičeni simboli *rdeča barva, srce in vrtnica*. Zanimivo je, da sta simbola rdeča barva in srce skoraj enako nasičena s tretjim faktorjem, simbol vrtnica pa je še vedno pomembno in sorazmerno visoko nasičen.

SIMBOLI	NASIČENOST
rdeča barva	.861
srce	.843
vrtnica	.532

Za te simbole so najbolj značilni odgovori ljubezen, veselje in sreča. Osrednji del skupnega pomena teh simbolov brez dvoma zajema kategorija odgovorov ljubezen. Tretji faktor bi tako označili kot dimenzijo *ljubezen*.

Četrty faktor: S četrty faktorjem so najbolj nasičeni simboli *krsta, črnina barva in križ*. Kot je razvidno iz navedene tabele, so vsi trije simboli približno v enaki meri nasičeni s četrty faktorjem.

SIMBOLI	NASIČENOST
krsta	.794
črna barva	.778
križ	.726

Osrednji del skupnega pomena teh simbolov predstavljata odgovora smrt in žalost. Pojavlja pa se tudi odgovor nesreča, pogreb. Ta faktor glede na kategorije odgovorov interpretiramo kot dimenzijo *smrt-žalost*.

Peti faktor: S tem faktorjem so najbolj nasičeni simboli *jutro, cvetni popek in pomlad*. Tudi v tem primeru je nasičenost pri navedenih simbolih visoka in skoraj enaka.

SIMBOLI	NASIČENOST
jutro	.785
cvetni popek	.778
pomlad	.633

Odgovori, ki so pri vseh treh simbolih najpogostejši, so prebujanje, začetek, mladost, veselje, življenje, rojstvo, lepota, veselje. Glede na te kategorije odgovorov, se nam zdi primerno, da bi peti faktor označili kot dimenzijo *začetek-rojstvo*.

Šesti faktor: Kakor je razvidno iz spodnjega prikaza, sta s šestim faktorjem najbolj nasičena simbola *mravlja in čebela*. Pri obeh simbolih gre za enako zelo visoko nasičenost. Kot vidimo, gre tudi v tem primeru za denotativno sorodnost,

saj sta oba simbola živali, in to žuželki. V tem primeru lahko govorimo o metaforičnih sinonimih.

SIMBOLI	NASIČENOST
mravlja	.929
čebela	.929

Odgovori, ki so najpogostejši so marljivost, pridnost, delavnost, delo, urejenost. Marljivost, pridnost in delavnost so kategorije odgovorov, ki se v najvišji meri ujemajo pri obeh simbolih. Glede na to označimo šesti faktor kot dimenzijo *marljivost*.

Sedmi faktor: S tem faktorjem so nasičeni simboli *svetloba, sonce, ptica, luč, in zvezda*; pri tem sta svetloba in sonce najbolj nasičena, medtem ko so ptica, luč in zvezda manj, a še vedno pomembno.

SIMBOLI	NASIČENOST
svetloba	.745
sonce	.650
ptica	.475
luč	.434
zvezda	.331

Kategorije odgovorov, ki so najpogostejši, so svoboda, življenje, svetloba, revolucija. Ta faktor skušamo označiti kot dimenzijo *svoboda-življenje*.

Osmi faktor: Z osmim faktorjem sta visoko in v skoraj enaki meri nasičena simbola *okovi in kletka*.

SIMBOLI	NASIČENOST
okovi	.832
kletka	.817

Tudi v tem primeru menimo, da gre za metaforična sinonima. Simbola se ujemata kar v desetih kategorijah odgovorov. Odgovori, ki so skupni simboloma, so zapor, nesvoboda, suženjstvo, ječa, zaprtost, zločin, trpljenje, tesnoba, zatiranje, sovraštvo. Odgovore lahko uvrstimo v dve kategoriji. Prvo zajemajo odgovori, ki se nanašajo na zapor, kraj, stanje, značilno za ljudi, ki so kršili neke norme, medtem ko druga kategorija zajema tiste odgovore ki pomenijo nasilno odvzeto prostost. Tako bi osmi faktor označili kot dimenzijo *ujetost-suženjstvo*.

Deveti faktor: Z devetim faktorjem so nasičeni simboli *ogenj, kri, lev, kača*.

SIMBOLI	NASIČENOST
ogenj	.657
kri	.643
lev	.484
kača	.449

Kategorije odgovorov, ki so najpogostejše in ki so skupne simbolom, so sovraštvo, strah, nevarnost, nesreča. Ta faktor razlagamo kot dimenzijo *sovražnost-ogroženost*.

Deseti faktor: Z desetim faktorjem so nasičeni simboli *tema, puščava in kača*. Pri tem sta simbola *tema* in *puščava* sorazmerno enako visoko nasičena z desetim faktorjem, medtem ko je simbol *kača* manj, vendar še pomembno nasičen.

SIMBOLI	NASIČENOST
tema	.696
puščava	.670
kača	.358

Smrt, nesreča, strah, sovražstvo, žalost, osamljenost, tišina, bojazen so najpogostejše kategorije odgovorov za te simbole. Deseti faktor skušamo označiti kot dimenzijo *anksioznost-depresivnost*.

Enajsti faktor: Z enajstim faktorjem je visoko in pomembno nasičen simbol *možgani*.

SIMBOLI	NASIČENOST
možgani	.886

Najbolj frekventni odgovori so pametnost, pamet, razum, bistrost, inteligenca, modrost, znanost in mišljenje. Enajsti faktor lahko označimo kot dimenzijo *razumnost*.

Dimenzije metaforičnega simbolizma

Kategorije pomena	reprezentativne kategorije odgovorov	reprezentativni simboli
LEPOTA	LEPOTA, veselje, ljubezen, sreča, krasota, zaupanje, mladost, cvetje nežnost, čistoča	ROŽA, CVET ZARJA, VRTNICA, POMLAD
UPANJE-SREČA	upanje, nada, svoboda, veselje, svetloba	ISKRA, ŽAREK, ZVEZDA
LJUBEZEN	ljubezen veselje, sreča	RDEČA BARVA, SRCE, VRTNICA
SMRT-ZALOST	smrt, žalost, pogreb, nesreča	KRSTA, ČRNA BARVA, KRIZ
ZACETEK-ROJSTVO	začetek, rojstvo, življenje, mladost, veselje, nekaj novega	JUTRO, CVETNI POPEK, POMLAD
MARLJIVOST	marljivost, pridnost, delavnost, delo, urejenost	MRAVLJA CEBELA
SVOBODA-ZIVLJENJE	svoboda, življenje, svetloba, revolucija	SVETLOBA, SONCE, PTICA, LUČ, ZVEZDA
UJETOST-SUŽENJSTVO	zapor, zaprtost, ječa, nesvoboda, suženjstvo, zločin, trpljenje, tesnoba, zatiranje, sovražstvo	OKOVI, KLETKA
SOVRAŽNOST- OGROŽENOST	sovražstvo, strah, nevarnost, nesreča	OGENJ, KRI, LEV, KAČA
ANKSIOZNOST- DEPRESIVNOST	smrt, nesreča, strah, sovražstvo, žalost, osamljenost, tišina, bojazen	TEMA, PUŠČAVA, KAČA
RAZUMNOST	pamet, pametnost, razum, bistrost, inteligenca, modrost, zavest, mišljenje	MOŽGANI

Tabela 2 prikazuje odgovore preizkušencev na trideset simbolov. Prva kolona predstavlja dimenzije — globalne empirične kategorije metaforičnega simboličnega

pomena; druga kolona predstavlja posamezne pomene za dimenzije, tretja kolona vsebuje reprezentativne simbole za posamezne kategorije pomena.

Takšna klasifikacija določa empirični okvir metaforičnega simbolizma za trideset vključenih simbolov.

Če pogledamo evaluativno vrednost posameznih faktorjev, vidimo, da imajo prvi (lepota), drugi (upanje-sreča), tretji (ljubezen), peti (začetek-rojstvo), šesti (marljivost), sedmi (svoboda-življenje) in enajsti faktor (razumnost) pozitivno evaluativno vrednost, četrta (smrt-žalost), osmi (ujetost-suženstvo), deveti (sovražnost) in deseti (anksioznost-depresivnost) pa negativno evaluativno vrednost. Za faktorje z negativno vrednostjo so reprezentativni simboli krsta, črna barva, križ, okovi, kletka, ogenj, lev, kača, tema puščava in kri. Morda velja pozornost usmeriti v simbola kri in lev, saj bi le-ta lahko imela pozitivno ali negativno evaluativno vrednost. Če pogledamo distribucijo odgovorov na simbol kri, je razvidno, da so poskusne osebe odgovarjale predvsem z odgovori, kot so: trpljenje, ranjenost, nesreča, boj, borba, sovraštvo, krvoločnost, vojna, bolečina, smrt, in da so bili odgovori ljubezen, življenje, bratstvo, sorodstvo . . . med manj pogostimi odgovori; negativna vrednost je torej tako razumljiva. Isto se zgodi pri simbolu lev, kjer so najpogostnejše kategorije odgovorov krvoločnost, napadalnost, gospodovalnost, medtem ko so prestol, moč, kralj . . . med manj pogostimi odgovori.

Prav tako se zdi, da med prvim in tretjim faktorjem obstaja neka zveza. Dimenziji *lepota* in *ljubezen* imata tudi skupen simbol, saj je simbol vrtnica za oba faktorja; to velja tudi za drugi in sedmi faktor. V tem primeru je simbol zvezda skupen dimenzijama *upanje-sreča* in *svoboda-življenje*; zveza je tudi med prvim in petim faktorjem. Pomlad je simbol, ki je skupen dimenzijama *lepota* in *začetek-rojstvo*; prav tako je zveza med devetim in desetim faktorjem. Kača je skupen simbol dimenzijama *sovražnost-ogroženost* in *anksioznost-depresivnost*.

Brez dvoma obstaja še vrsta simbolov, ki bi v faktorski analizi še prispevali k formiranju dodatnih dimenzij metaforičnega pomena, zato bomo morali v bodoče poiskati in empirično preveriti še zlasti tiste, na katere naletimo med praktičnim delom.

Rezultati raziskave kažejo, da je pomenski prostor metaforičnih simbolov pri mlajših mladostnikih že izoblikovan in vsebinsko razdeljen v kategorije, ki v grobem ustrezajo semantičnim kategorijam simbolike odraslih. Podobnosti in ujemanja so vsekakor večji od razlik in upravičeno lahko sklepamo, da so temeljne dimenzije metaforičnega pomena v naši kulturi še razmeroma zgodaj stabilno kodirane.

Kljub temu pa so tudi določene razlike v pomenskem prostoru metaforičnih simbolov odraslih in mladostnikov, in sicer tako v relativnem poudarku posameznih pomenskih kategorij kot tudi v nekaterih kvalitativnih, vsebinskih vidikih. Pri mladostnikih je prevladujoči metaforični faktor dimenzija *lepota*, medtem ko pri odraslih prevladuje dimenzija *upanje-sreča*. Videti je, da so pri odraslih vrednostno negativne dimenzije močnejše izražene kot pri mladostnikih (dimenzije *smrt-žalost*, *ujetost-suženstvo*). In končno, nekateri faktorji, ki pri mladostnikih niso tudi povsem identični s faktorji, ugotovljenimi na ustreznih ravni pomembnosti pri odraslih (tako npr. dimenziji *svoboda-življenje* in *sovražnost-ogroženost*).

Kriminalnost žensk in družbeno nadzorstvo

JANEZ PEČAR*

V novejši kriminološki literaturi se zlasti kriminologinje bolj kot kdajkoli doslej in verjetno bolj zagnano kot s čem drugim ukvarjajo z različnimi vprašanji ženske kriminalnosti in marsičem, kar je predvsem ob družbenih in osebnih razlogih povezano z odklonskim vedenjem žensk. Kakorkoli so ta prizadevanja, ki se na splošno upirajo prenekaterim dosedanjim ugotovitvam, vzpodbujena s feminizmom, s seksizmom, narodnostno, rasno ali politično, ne morejo v celoti in razredno pojasnjevati pogledov na konformizem žensk, ker večinoma nastajajo v kapitalističnih družbah. Ključno in dokaj splošno pa jim je spoznanje, da *spremenjena vloga žensk, emancipacija pa tudi drugi družbeni procesi prinašajo tudi več in drugačno odklonskost žensk od prejšnje.*

Tudi znanstvena lotevanja ženske kriminalnosti so se v veliki meri odmaknila od t. im. socialnega darvinizma in biološkega atavizma ter s tem v zvezi od anatomske, fiziološke in psihične šibkosti žensk, kot razlage za takšno in tolikšno kriminalnost, in se približala z družbenogospodarskim in z njim povezanim pogojem, ne nazadnje tudi k političnim (npr. politični terorizem). Kritična razmišljanja o tem vprašanju ne ugotavljajo zaman, da v večini »kriminoloških študij žensk sploh ne omenjajo ali se zanje ne zmenijo oziroma jih štejejo kot nevredne, da bi se z njimi ukvarjali«. ¹ Če naj bi torej razumevali človeštvo pa tudi družbeno prakso nasproti večini, ki jo predstavljajo ženske, in še posebej pravo in družbeno kontrolne mehanizme, ki jih obravnavajo, ne bi smeli tudi v kriminologiji in sociologiji prezreti tega spola. Njihov pomen, bodisi moralni, gospodarski, politični in ne samo spolni, razmnoževalni in podobni, je gotovo vse večji.

Novejši pojavi ženskega nasilniškega vedenja in napadalnost, ugrabitve in terorizem, izsiljevanja, oboroženi ropi, uboji, združevanje za kriminalne namene ter dogodki, povezani s spolnostjo, po svetu poleg konvencionalne ženske kriminalitete privlačujejo tudi raziskovalce, da se pravitako intenzivneje ukvarjajo z osebnostjo sodobne storilke in ne le s pojavoslovjem in vzročnostjo, kar prav tako ni nepomembno za reagiranje zoper tovrstno naraščanje pojavov.

* Janez Pečar, diplomirani pravnik, doktor znanosti, znanstveni svetnik, redni profesor za kriminologijo, Inštitut za kriminologijo pri pravni fakulteti v Ljubljani, Trg osvoboditve 11, 61000 Ljubljana

¹ Smart, Women, Crime and Criminology, str. 177.

Spoznanja o nesocializiranosti, sovražnosti, impulzivnosti, agresivnosti, pomanjkanju strahu in odgovornosti² in o drugih lastnostih žensk storilk, pa depresivnost, nemočnost, osamljenost, razosebljenost, nenadzorovanost ali pretiranost v nadzorovanju itd., do katerih prihajajo v psihologiji, psihoanalizi, psihiatriji, sociologiji in drugih znanostih, osvetljujejo žensko odklonskost. Po drugi strani pa poleg psiholoških in bioloških posebnosti čedalje bolj upoštevajo družbeno gospodarske razmere in položaj žensk v družbi kot pomembnemu dejavniku, s katerim se lahko uveljavljajo. To pomeni, da storilk kaznivih dejanj ne opisujejo več izključno kot »otročje, bitja, ki se dajo upravljati, duševno defektne in moralno sprijene«.³

Pri nas (v Sloveniji) je odkrita kriminalnost žensk relativno nizka. V zadnjih letih se giblje po podatkih organov za notranje zadeve nekaj nad 12 % od prijetih storilcev. Ni zaskrbljujoča, je pa vredna razmišljanja tudi zaradi tega, ker se z vsemi sredstvi borimo za enakopravnost vseh ljudi in za ustrezno vlogo žensk v gospodarskem, političnem in sploh družbenem razvoju Jugoslavije.

Glede na očitke v tujini, da je bila ženska kriminalnost v kriminologiji do nedavnega močno zanemarjena, se v Jugoslaviji ne moremo pohvaliti, da smo veliko na boljšem. Zato ima ta sestavek namen načeti nekaj vprašanj zlasti v zvezi z družbenim nadzorstvom, ki po svojih zmogljivostih odkriva in obravnava žensko kriminalnost in tako posredno vpliva tudi na zanimanje znanosti za vprašanja vedenja posameznih skupin. Največjo med njimi pa gotovo predstavljajo ženske.

1. KRIMINALNOST ŽENSK KOT DRUŽBENO VPRAŠANJE

Čeprav je žensk številčno več kot moških, je njihova kriminalnost povsod po svetu znatno nižja. Prenekateri študije, ki se posredno ali neposredno ukvarjajo z vprašanjem, zakaj ženske store manj kaznivih dejanj, ne zadovoljujejo vprašanj, ker se ukvarjajo preveč enostransko s sestavinami, ki bi pomenile kriminogene dejavnike v etiologiji ženske deviantnosti. Če poudarjajo fiziološke »določilnice«, zanemarjajo družbene, zgodovinske, etnične, psihološke in druge; če so družbenopolitično naravnane, jim manjka marsikaj s področja biopsihološke strukture tega spola, če dajejo v ospredje duševnost, ostaja vse drugo v ozadju. In na sploh, pravijo, da so vse teorije, ki govore o vzročnosti odklonskega vedenja k moškim naravnane teorije, ki ne morejo v celoti veljati za pojasnjevanje ženske deviantnosti.

Kakorkoli že, če posamezne družbe globalno ne rešujejo vprašanj žensk kot družbenih vprašanj skladno z osvobajanjem človeka — podobno kot pri nas, kjer ni ženskih problemov, ampak so družbeni — potem vsaj feministična gibanja postavljajo na plan težave, stike in krivice svojega spola, med katerimi kriminalnost ni na zadnjem mestu. Ker pa feministična gibanja po svetu niso sposobna v celoti predstavljati družbenih vprašanj, niti nimajo za to moči, ostaja marsikaj nedorečenega, čeprav se drugje veliko bolj ukvarjajo z žensko kriminalnostjo kot pri nas.

² Glej Widom, str. 45.

³ Crites, str. 33.

Kolikor gre za žensko kriminalnost, *vzbuja pozornost* njeno na splošno *postopno, toda nezadržano naraščanje*, ki po svojem trendu marsikje po svetu pre-hiteva ustrezne kazalce na tabelah za moške. In ne samo to. Ženske postajajo storilke tudi na tistih področjih odklonskosti, ki doslej niso bila povezana z žen-skim spolom, ženskostjo, ženskimi poklici, materinstvom, gospodinjtvom in družino. Ugotavljajo, da modernizacija, tehnologizacija, urbanizacija, industrializacija itd. tudi za ženski spol pomenijo izgubo stabilnosti in vnašajo nemir v tradicionalno žensko vlogo v družbi, kjer je ona skrbela predvsem za razmnože-vanje, za socializacijo otrok, opravljala gospodinjske posle in bila po klasičnih marksizma prva služkinja v družini. In če popušča dominacija moških ter nastajajo družbenogospodarske spremembe, ki tudi v razrednem smislu prinašajo ugodnejše razmere za ženske,⁴ so po teorijah priložnosti te *prišle v položaje, ki jim nudijo drugačne možnosti za kriminalnost* kot nekoč, zaradi česar je pričako-vati tudi spremembe v njihovem vedenju.

Družbeni položaj žensk je kazalec razvoja družbe,⁵ ženska kriminalnost pa je prav tako podoba sveta, v katerem je in kakršna je, glede na to, kakšno vlogo in kakšno svobodo imajo ženske. Enakopravnost med spoloma⁶ ponuja tudi po-dobnejšo kriminalnost, drugačno od tiste iz preteklosti, ki so jo utemeljevali zlasti Lombroso in Freud ter njuni posnemalci, ki so gledali v ženski manjvredno bitje in njeno vedenje razlagali po telesnih posebnostih in povezano predvsem s spolnostjo. Zato je *nujno, da se teoretična stališča o ženski kriminaliteti spre-minjajo z njenim položajem v družbi*, pri čemer zlasti marksistični pogledi⁷ lahko prinašajo nova spoznanja. Po teh ženska kriminaliteta tudi v teoriji odklonskosti ni več nekaj tujega, tajinstvenega, nevarnega, nerazumljivega, elementarnega, biološkega, in zato nekaj neobvladljivega, spontanega, nenadzorljivega in podobno.

Ženska kriminaliteta je, tako kot kakršnakoli družbena patologija, najprej druž-beno vprašanje, predvsem dejanskost in ne mit, ki naj bi se ga pojasnjevalo večvzročnostno in predvsem tudi družbenogospodarsko in ne samo biopsihološko. Čeprav ne v celoti, pa vendarle postajajo družbene silnice enake tako za moške kot ženske, vsaj formalno, čeprav je ženska — mati, žena in gospodinja, obre-menjena še s službo. Zdi se, da je prav ta plat zanemarjena v iskanju pojasnil za več ali manj ženske odklonskosti, za takšno ali drugačno protektivnost zakon-ske zveze in materinstva, za različnost v udeležbi posameznih vrst kriminalitete itd. »Feminizem in osvobajanje žensk«⁸ sta v naših razmerah drugačna procesa in potekata razredno v smislu osvobajanja človeka in dela, čeprav še vedno v boju za enakopravnost med spoloma.⁹

⁴ Hvala/Petrić, »Društveni položaj žena...«, str. 13.

⁵ Gordun, prav tam. str. 582.

⁶ Glej Program ZKJ, str. 207.

⁷ Tomšič, V., Ženska, delo, družina, družba, str. 472—478.

⁸ Glej Scutt, str. 5.

⁹ Glej Sklepe predsedstva CK ZKJ o uveljavljanju enakopravnega družbenega položaja in vloge žensk, Delo, 28. 6. 1980, str. 3.

2. EMANCIPACIJA IN KRIMINALITETA

Če so še pred desetletji (tudi v kriminoloških in z njimi povezanih teorijah) šteli kot žensko odklonskost že celo odmik od poslušnosti in konformizma, željo po izobraževanju, zaposlitvi, samostojnosti itd., je danes v mnogih deželah ženska emancipacija ne samo vsakdanji pojav, marveč družbenogospodarska nuja.

Ceprav procesi emancipacije ne potekajo brez težav tako za ženske kot za moške in je še vedno čutiti »moževo gospostvo nad ženo v družini«,¹⁰ pa je zaposlovanje žensk in njihova prisotnost v gospodarstvu, zdravstvu, vzgoji, izobraževanju itd. tako normalna in potrebna, da ženske sili od doma v javnost — v družbeno življenje. Vendar pa je hkrati povsod po svetu na splošno manj žensk pripravljenih udeleževati se dolžnosti izven družine in doma, v kolikor niso odrinjene od družbenopolitičnega udejstvovanja.

Ženske se na posameznih področjih zaposlujejo tako, da polagoma prihaja do feminizacije kakega poklica ali stroke, in ker se zaposlujejo tudi zaradi nižjih dohodkov, so moškimi konkurenčne.¹¹ Moške, ki se zaradi nizkih dohodkov nocoje več zaposlovati na določenih področjih, nadomeščajo ženske. Zaradi tega pa »se pretežno ženske dejavnosti nižje vrednotijo, ali pa se dejavnosti, ki je nižje ovrednotena, kaj kmalu feminizira.«¹² Tovrstna emancipacija ima pogosto za posledico diskriminacijo v družbenoekonomski in politični sferi, ki najbrž ne moreta obstajati brez kriminogenih vplivov. In ker se odpira vedno več zaposlitvenih možnosti za ženske, je hkrati zanje tudi več priložnosti za kriminalnost.

Če se je ženska odklonskost včasih omejevala predvsem na dom, materinstvo, spolnost in ljubezen in z njimi povezane dejavnosti, obstaja danes znatno več priložnosti za ženski kriminal, dodatnih k tistim iz preteklosti. Izrabljanje priložnosti in prenekatero fenomenološke sestavine sodobne ženske kriminalnosti napotujejo pisce na misel o »maskulinizaciji«¹³ ženske kriminalitete. In res, posamezne pojavne oblike, da še niso tako masovne, kažejo na področju nasilništva udeležbo žensk, kjer jih pred leti še ni bilo. Zato tudi kriminologi pišejo o »moškimi podobnem vedenju«, o »ženskam nespodobnem obnašanju«, o »ženskih neženskih storilkah« itd., kolikor v tej skrajnosti ženskega odklonskega vedenja kratkomalo ne izenačujejo z moškimi.

Po drugi strani pa ugotavljajo, da se ženske manj ukvarjajo s kriminalnostjo zato, ker so znatno manj podvržene tistim kriminogenim dejavnikom, ki moške zapeljujejo v odklonskost, toda ker »ženske osvajajo poklicne dejavnosti, ni razloga pričakovati, da bi bile bolj pošteno od moških.«¹⁴

Če je priložnost res pomembna za oblikovanje kriminalnosti, je upravičeno pričakovanje, da se bo ženska kriminaliteta povečala, kljub možnostim iznajdljivejšega »prikrivanja«, ki ga ženskam v kriminoloških teorijah pripisujejo zlasti od Pollaka in marsikaterih manj pomembnih predhodnikov in naslednikov dalje.

Ker je ženska kriminalnost različna pri posameznih vrstah vedenja in ker niha odvisno od družbene, biološke in psihološke pogojenosti, je posebno pomebno

¹⁰ Tomšič, V., str. 93.

¹¹ Tomšič, V., tipkopis str. 81 (kasneje objavljen v »Ženska, delo, družina, družba«)

¹² Prav tam, str. 96.

¹³ Glej npr. Cernkovich/Giordano, str. 151, Adler, s. 1, Cullen et al., str. 301 in drugi.

¹⁴ Adler/Simon, str. 178.

vprašanje vpliva priložnosti, ki jih tudi ženske podobno kot moški doživljajo ob opravljanju posameznih dolžnosti in poklicev. Če kriminologi na zahodu dokazujejo nepričakovan porast ženske kriminalitete, hkrati sovjetski pisci pišejo o padcu ženskega kriminala. Priložnost se torej kaže kot danost, od ljudi pa je odvisno, ali jo bodo izkoristili. Gotovo je, da jo bodo večkrat in prej izkoristili, če se jim to splača in če manj tvegajo. Ali je potemtakem kapitalizem družbeni red, ki bolj omogoča izrabo priložnosti (tudi ženskam)?

Tehnologija omogoča novo kriminalnost, skladno z novimi zaposlitvami. Ženske danes niso samo gospodinjske pomočnice, pletilje, tipkarice, učiteljice, pa tudi ne le ljubice, žene, matere in gospodinje, prav tako ne samo prostitutke itd., so pilotke, astronautke, znanstvenice, generalice in voditeljice držav. Kot storilke niso le tatice in detomorilke ali ubijalke v ljubezenskem trikotniku, marveč tudi ugrabiteljice, teroristke, požigalke itd., do storilk najraznovrstnega perfidnega gospodarskega kriminala.

Emancipacija torej zmanjšuje razkorak med delinkventnostjo dečkov in dekliter kriminalnostjo moških in žensk. Odtod tudi na tem področju pomisleki na »uniseks«¹⁵ kriminalnost. Toda najbrž bo še lep čas ostal do kraja nepojasnen odgovor, zakaj znatno manj ženske kriminalitete? Vse dosedanje razlage ne zadovoljujejo multidisciplinarnega lotevanja tega vprašanja, kljub prenekaterim posameznim teorijam, ki le delno pojasnjujejo kako plat življenja in bivanja tega spola.

3. STORILKE IN DRUŽINA

Danes se v kriminoloških in njim podobnih raziskavah precej razmišlja o vlogi ženske v družini in zakonski zvezi, o pomenu matere za vzgojo otrok; s tem v zvezi dosti pišejo o socialnem in otroškem varstvu, o negativnih posledicah nepopolne družine in o družinski krizi ter družinski dezorganizaciji (h kateri prispeva tudi sodobni čas), o odvzemu pravic starševstva, družinskih odnosih itd. Kriminologija se pri pojasnjevanju družinske kriminalne etiologije zelo opira na prenekatero znanosti, ki ji prinašajo informacije za razlago odklonskega vedenja, izhajajočega iz družinskih razmer. Seveda pa vlada pri tem največje zanimanje za tiste družinske dejavnike, ki se vsaj hipotetično povezujejo z nastajanjem delinkventnosti in s prispevkom odraslih storilcev kaznivih dejanj na oblikovanje vedenja otrok in sploh družinskih članov.

Družina kot primarna skupina gotovo ni edina v sklopu dejavnikov, ki vplivajo na vedenje zlasti mladih ljudi, je pa nedvomno zelo pomembna. Čeprav z modernizacijo družbenega življenja in razvojem odnosov med ljudmi zgublja v marsičem na svojem pomenu, je še vedno tudi za proučevalce vedenja področje, ki ga ni mogoče zanemariti ob raziskovanju vsega tistega, kar za vsakega od nas pomeni, da je takšen kot je in ne drugačen. Med vsemi problemi družinske patologije pa so precej v središču pozornosti storilke kaznivih dejanj in vse tiste, napeljevalne silnice (iz družine), ki pogojujejo, da takšne postajajo.

¹⁵ Smart, Women, Crime and Criminology, str. 71.

Kolikor gre za žensko kot storilko kaznivega dejanja v družini, naletimo pri tem na tiste *odkonske pojave, ki so v zvezi z njeno vlogo v tej primarni človeški skupini*. To so splavi, detomori, zanemarjanje otrok ali okrutnost nasproti njim, umori kakih družinskih članov itd., če opustimo pomisleke na nekriminalno odklonsko vedenje, kot je lahko prostitucija, promiskuiteta in sploh kakšno vedenje, kakorkoli povezano s spolnostjo, ki v morebitnih krvoskrunskih razmerjih prerašča v kriminal.

Izven družine store ženske, tako kot moški, veliko kaznivih dejanj, vendar pa na splošno nikoli toliko (vsaj znanih ne). Izven družine ne prevladujejo nad moškimi v nobeni drugi kriminaliteti razen pri tatvinah v trgovinah oziroma v samopostrežnih prodajalnah. To pomeni, da so *kriminalne najbolj tam, kjer opravljajo svojo temeljno nalogo človeške reprodukcije*, oziroma tam, kjer si je moški svet ob dominantnosti nad njimi skozi zgodovino izmišljal vrednote, ki jih je treba tudi nasproti ženskam (in njim še posebej) varovati s kaznovalnim pravom (kriminalni splavi, detomori, kriminalnost nad otroki itd.).

Ženskam kot ženam in materam se pripisuje izreden pomen za rojevanje zdravih in vzgojenih otrok. Zato vlada zanimanje in skrb vseh modernih družb zanje, ne samo v zdravstvu, skrbstvu, izobraževanju, marveč tudi v politiki in družbenih odnosih nasproti temu spolu. Sodobne (zlasti pa socialistična) družba se trudi, da bi ženski v zakonski zvezi, v družini, v gospodinjstvu, doprinesla k enakopravnejšem položaju in ji omogočala družbeno aktivnost, ki ji jo preperečuje njena tradicionalna vloga, ki jo včasih sama rada sprejema, včasih pa jo ovirajo drugi, kolikor na sploh ne gre za neugodne razmere, v katerih živi. Gotovo pa je med materjo in otrokom nenadomestljiv emocionalni odnos, ki daje občutek sreče in varnosti¹⁶ in ga je treba ohranjati in ga omogočati za socializacijo mlade generacije.

Kriminalnost ženske je zato ovira v socializacijski vlogi, ki jo opravlja bodisi kot mati bodisi kot žena. O tem zlasti dosti vedo penologi, ki spoznavajo vse bridkosti v razmerjih med obsojenkami in njihovimi otroki in možmi, kajti mati ima lahko nenadomestljivo profilaktično na eni, kot kriminogeno vlogo na drugi strani, zlasti če je odklonska. Kriminogenost materinega vedenja pa je zlasti očitna pri razvoju deklic¹⁷.

Ker *ženske v družini najpogosteje izvajajo tudi neformalno* (družbeno) *kontrollo*, posebno nad deklicami, se izostajanje te dejavnosti šteje kot predispozicija za delinkventnost¹⁸ otrok in razlog za pojave kot so pohajanje, nepopravljivost, beganje od doma, izostajanje iz šole in podobno. Raziskave ugotavljajo, da imajo nepopolne družine (broken homes) znatno bolj negativne vplive na deklice kot na dečke, kar zopet pelje k povečevanju ženske kriminalnosti. Deklice se vzgledujejo po materi in njeni družinski vlogi¹⁹ ter neredko sprejemajo tudi njen vedenjski vzorec.

¹⁶ Tomšič, V., str. 361.

¹⁷ Golodnjuk, M. N., Voprosy profilaktiki ženskoj prestupnosti, Vestnik Moskovskogo universiteta, str. 27.

¹⁸ Datesman et al., str. 34.

¹⁹ Adler, Women's emancipation . . . , str. 109.

Skratka, v družini zlasti za žensko nastajajo v pogledu deviantosti prikladne napetosti in čustvene motnje, ki pogosto reproducirajo kriminalnost, kolikor ne ogrožajo normalnih razmerij v tem, da druge člane prikrajšujejo za podobo o njih in njihovi družini, ki bi jo želeli imeti.

4. ŽRTVE ŽENSKÉ KRIMINALITETE (NASPROTI ŽENSKI VIKTIMOLOGIJ?)

Viktimologija na splošno ne obravnava posebej žrtev ženske kriminalnosti in tudi še ni prišlo do tega, da bi podobno kot po novejših kriminoloških stališčih dvomili v veljavnost teorij in tipologij, ki so nastale predvsem pod vplivom moške odklonskosti. Ali naj tudi ženska viktimiteta zasluži drugačno pozornost, posebno obravnavanje ali drugačna izhodišča še ni znano, čeprav ni zanemariti vprašanja, kdo so sploh žrtve ženske odklonskosti? Koliko same prispevajo, da so viktimizirane? Kakšna razmerja nastajajo med ženskami — storilkami in njihovi oškodovanci? Le nekatere raziskave načenjajo ta vprašanja, toda bolj vzporedno z drugimi področji in skupaj z moško viktimmnostjo. Toda vendarle so pri tem nekatere izjeme.

»Klasiki,« ki pojasnjujejo žensko kriminalnost, so se predvsem omejevali na tisto kriminaliteto, ki nastaja ob tradicionalni ženski vlogi in v zvezi z dejavnostmi, ki jih opravljajo ženske kot žene, matere, gospodinje in podobno, ter morda še posebej s pojavi, ki zadevajo prostitucijo, promiskuiteto in detomore. Če žensko kriminaliteto tako pojmuje in ta del njene kriminalnosti res ostaja tak, kot je bil stoletja nazaj, gre šteti med tovrstno odklonskost tiste pojave, ki nastajajo v razmerjih z otroci, možmi, ljubimci in starši, ki so najpogostejše njihove žrtve (pri tem nas ne zanima njihov prispevek, da so bili žrtvovani).

Udeležba žensk v kriminaliteti zoper življenje in telo in v zvezi s spolnostjo ni tako majhna — zlasti ne pri tistih dejanjih, ki so storjena nad poznano žrtvijo. *Zenske največkrat sploh ne store kaznivih dejanj zoper neznane ljudi* (kolikor ne gre seveda za premoženjsko kriminaliteto). Vzročnost za žensko kriminalnost zoper življenje gre vedno iskati v razmerjih z »žrtvami«. To največkrat tudi pomeni, da imajo z žrtvami telesne ali duševne stike in predvsem v tem lahko iščemo razloge za dejanja, ki so jih storile.

Kolikor ženske niso neposredno storilke nasilja zoper sorodnike, otroke, znanke in ljubljene, pa so sicer pogosteje napeljevalke, vzpodbujevalke, snovalke in pomočnice drugih. Neredko tudi kot »vpleteni opazovalci« prispevajo h končni posledici zlasti jemanja življenja osebam. Odtod tudi razširjeno mnenje kriminoloških piscev, ki ženskam storilkam pripisujejo večjo kriminalnost od poznane — zaradi prikritosti. In če je ženska kriminalnost bolj prikrita od moške, potem ustvarjajo tudi več žrtev. Ker torej delajo kazniva dejanja v okolju, ki jim je poznano, in v katerem so same morda tudi v središču dogajanja in obvladujejo razne položaje, ki nastajajo v družini, gospodinjstvu, sorodstvu, v razmerjih z možem itd., je verjeti, da se za njih marsikaj ne zve ali da ostajajo skrita. Taki pojavi so zlasti zanemarjanje otrok, surovo ravnanje z njimi (čl. 96 KZ), kršitve družinskih obveznosti (čl. 97 KZ), krvoskrunska razmerja (čl. 99 KZ), grdo

ravnanje (čl. 65 KZ), ogrožanje varnosti (člen 64 KZ), pa detomori in umori (kot najvidnejša dejanja zoper življenje in telo).

Nekateri starejši kriminologi pa tudi kriminalisti, pravniki itd. tudi ugotavljajo, da so ženske pogostejše storilke dejanj nad nemočnimi, spečimi, omamljenimi, starimi in podobnimi žrtvami. Pomanjkanje fizične moči nadomeščajo, po njihovem mnenju, s pretkanostjo, zahrbtnostjo, neodkritostjo, goljufivostjo, zvijačnostjo itd. Kolikor ne gre za novejše obilke ženske nasilnosti in pojave terorizma, ženske storilke navadno ne uporabljajo orožja. Pri ubojih so v ospredju največkrat druga, predvsem pa manj krvava sredstva, morda tudi zato, ker gre pri t. im. domači nasilniški kriminaliteti za dejanja zoper ljudi, s katerimi so v zakonski zvezi, v ljubezenskem trikotu ali v kakih drugih situacijah, v katerih ni časa iskati ustreznih sredstev za storitev dejanja, marveč se uporablja tisto, kar je pri roki, kolikor seveda ne gre za dejanja zoper otroke (torej gre v večini primerov za t. im. specializirana razmerja). V teh primerih tudi v slovenskih razmerah ne gre prezreti alkoholiziranosti žrtev. Pri kaznivih dejanjih umorov pa gre, ne da bi načenjali etiološka vprašanja, za najdbo rešitve ali izhod iz neke dileme, kakor je ugotovil že Hentig.²⁰

V Jugoslaviji so ženske dokaj pogosto storilke verbalnih deliktov. To njihovo problematiko in trdovratnost zlasti poznajo sodniki širom po Jugoslaviji, zlasti pa v drugih republikah.

Pri nekonvencionalni ženski kriminaliteti pa so žrtve zlasti na področju premoženja, in sicer prizadete pretežno na priložnostne in preprostejše načine ter impulzivno. *Tradicionalna premoženjska kriminaliteta, storjena s strani žensk, pri nas ni nevarna*, kolikor ne gre za tatvine, drugih dejanj pa ženske ne naredijo toliko ali le izjemoma (npr. ropov).

Več kot o žrtvah ženske kriminalitete, je znano o žrtvah — ženskah. Morda bo viktimologija kot relativno mlada disciplina začela z večjim zanimanjem proučevati žrtve storilk, zlasti na tistih področjih kriminalitete, na katerih so ženske redkejšje storilke. Tako pa o žrtvah žensk več vemo le, ko gre za umore in nasilje nad bližnjimi oziroma nad otroki. Zato bomo morali viktimologijo ženske kriminalnosti verjetno šele razvijati. Zamuda v tem pogledu ni tolikšna, da je ne bi mogli zapolniti. Izjema je morda gospodarska kriminaliteta.

5. DRUŽBENO NADZORSTVO NAD ŽENSKO ODKLONSKOSTJO

Na splošno se v kriminologiji ukvarjajo predvsem z dvema področjema nadzorstva, in sicer, s formalnim in neformalnim. Neformalno, ki je verjetno najučinkovitejše, se izvaja v primarnih skupinah in za naš namen v glavnem v družini. Ugotavljajo, da je ženska, še posebno če je hči, znatno bolj nadzorovana, ima manj svobode ter ji manj zaupajo kot moškimi (dečkom). Če stori prestopok *jo primarna skupina tudi često strože obravnava* in je pri stikih z nasprotnim spolom dosledneje pod kontrolo. V prenekaterih kulturah, pa tudi v znanosti so bili marsikateri pisci prepričani, da »emancipacija žensk pelje v kriminalno

²⁰ Hentig v navedbi Riehl et al, str. 60.

vedenje.«²¹ Taka diskriminatorna stališča so bila nedvomno pogojena z družbenimi razmerami in gledanjem na ženske kot na manjvredna, infantilna, impulzivna in nezanesljiva bitja. Sodobne kriminologinje menijo, da se je v tem kazal tudi moški šovinizem in gospodovalnost nad ženskami, ki se jima tudi znanost o vedenju (žensk) ni mogla (do nedavnega) upirati.

Če naj bi v neformalnem nadzorstvu veljala strožja merila za moške kot za ženske, pa naj bi bilo v formalnem nadzorstvu, vsaj po pisanju številnih starejših tujih virov, precej drugače. Nekako takole utemeljujejo spoznanja v razmerjih formalno nadzorstvo — ženske (storilke kaznivih dejanj).

V formalnem nadzorstvu (policija, tožilstva, sodišče) so nadzorovalci predvsem moški. Nadzorstveni aparat je predvsem moška institucija, je torej svet, ki ima svojo poklicno podobo o vlogi, ki jo opravlja. Ženske pa so za njih šibka bitja, ki jih je treba predvsem varovati. Zato ne bi bilo »viteško« izvajati nad njimi uradno moč, s čimer naj bi prispevali k temu, da bi bile ženske redkeje prijavljene kot storilke kaznivih dejanj ali prestopnice, redkeje obtožene, redkeje obsojene, če pa že so, pa jih zadevajo milejše kazenske sankcije.²² To bi pomenilo, da (so) jih *formalni nadzorstveni mehanizmi obravnavajo dosti bolj selektivno in diskrecionarno* zlasti zaradi naslednjih razlogov: zaradi nadzorovalčevih predstav o ženski, ki ga spominja na ženo ali mater, zaradi vloge svojega spola pri stereotipnih predstavah o tem, kaj je »moško« in kaj »žensko«, zaradi položaja, v katerem se je znašla ženska, ki jo je treba obravnavati itd.²³

Ker je lahko to »kavalirstvo« nadzorovalcev v različnih družbenih ureditvah ali državah različno, se *marsikateri pisci ne strinjajo, da bi njihovo nadzorstvo ravnalo z ženskami bolj prizanesljivo*,²⁴ obzirno, popustljivo, razumevajoče, radodarno ipd.

Nasprotno pa v novejšem času ugotavljajo, da prihaja ponekod do prav drugačnega procesa. Od žensk se pričakujeta večji konformizem in poslušnost, nadzorovalci — predvsem moški, goje višje predstave o ženskem vedenju in so zato nasproti njim doslednejši in strožji. Zaradi višjih pričakovanj pri ženskah pogosteje uporabljajo bolj represivne ukrepe, kot bi jih bilo treba. Zato ne narašča le ženska kriminalnost (uradno ugotovljena), marveč tudi število zlasti mladih deklet v penitenciarnih, poboljševalnih in drugih podobnih zavodih. Policija in pravosodje, v katerima prevladujejo moški, kažeta v drugačni luči njuno moč, agresivnost in dominacijo.²⁵

V tem smislu se načenjajo tudi razprave o t. im. *nadzorstvenem paternalizmu* (nad ženskami), ki polni zapore z ženskim spolom ter za vse enakopravno ureditev spreminja v krivičnost za ženske, ki pri »nekriminalnem vedenju deklet posreduje bolj drastično kot pri kriminalnem obnašanju fantov«,²⁶ ki *uporablja dvojna merila pri obravnavanju dejanj spolov* in ki navsezadnje z večjo trdoto ravna z ženskami na prestajanju kazni. Prenekatera ženska gibanja napadajo kazensko

²¹ Feinman, str. 94.

²² Glej o tem: Pollak, Armstrong, Eisenbach-Stangl, Walker in drugi.

²³ Leder, str. 62.

²⁴ Glej npr. Middendorf, str. 222.

²⁵ Glej o tem: AdlerR/Simon, Chesney-Lind, Datesman in drugi.

²⁶ Chesney-Lind, str. 121.

pravosodje zaradi njegovega neenakega ravnanja s spoloma in kritizirajo njegov odnos, v katerem se še vedno preveč izražajo zaostali biološki in psihološki pogledi na določenost ženske kriminalnosti.

Vsem tem trem vidikom gledanja na razmerja storilka — formalno nadzorstvo zagotovo manjkajo razredni pogledi tako nad kriminaliteto kot na nadzorstvo. Oboje je družbeno pogojeno, prav tako tudi izid spleta, ne nazadnje tudi ideoloških okoliščin, toda o tem ne bi razpravljali v tem sestavku.

Kakorkoli že jemljemo poglede o nadzorstvenem paternalizmu, le malo vemo, ali v naših razmerah dejanskost kaže na kake podobne pojave in pomisleke. Prav tako ne vemo, ali ženske v milici in feminizacija nižjih pravosodnih mehanizmov spreminjajo kaj v razmerjih nadzorstvo — storilci oziroma nadzorovalci — storilke in nadzorovalke — storilci. Ali je za našo ureditev sploh pomembno, da bi se razburjali zaradi morda domnevne neenakopravnosti obravnavanja spolov, kadar se pojavljata pred formalnim nadzorstvom?

6. PREPREČEVANJE ŽENSKE KRIMINALNOSTI

Pod preprečevanjem kriminalnosti (ali lahko tudi družbene samozaščite na tem področju) navadno razumemo zbir ustreznih institucionaliziranih in smotrno organiziranih dejavnosti varstva družbenih vrednot, premoženja in življenja pred napovedljivimi, pa tudi nepredvidljivimi dogodki, dejanji, nevarnostmi in ne nazadnje tudi ljudmi.

V kriminologiji poznamo po eni plati splošno in posebno preprečevanje. Pri *splošnem* preprečevanju gre za najbolj razširjene ukrepe pri doseganju družbene discipline, za odstranjevanje kriminogenih dejavnikov, ki ogrožajo celotno prebivalstvo in ki vsem morebiti omogočajo dejanje kaznivih dejanj. To so razni zdravstveni, skrbstveni in kulturnoprosvetni posegi, zaposlovanje in skrb za stanovanje, kolikor zadeva npr. ženske pri nas: enake možnosti za delo in odločanje, enako plačilo, politično angažiranost, razvijanje ustanov za razbremenitev žensk, celodnevno šolanje otrok, predšolska vzgoja, pomoč ženam in materam, omejevanje nezaželenih rojstev (tudi kontracepcija) in sploh ukrepi, ki nudijo možnost za uveljavljanje posameznika »v proizvodnji in pri upravljanju družbenih zadev«. ²⁷ Večina od njih je pomembna za oba spola, čeprav so nekateri (npr. kontracepcija, razvijanje porodnišnic, svetovalnic, šol za starše, ustrezni programi krajevnih skupnosti, dejavnosti za otroke itd.) namenjeni prej ženskam kot moškim.

Pri *posebni* prevenciji so upoštevani predvsem osamitev in nadzor nad nevarnejšimi posameznicami, ponavljalkami kaznivih dejanj, toksikomankami in sploh posameznicami pri dogodkih, ki predstavljajo možno nevarnost zanje in še bolj za druge ali za skupnost. Sem sodijo tudi dejavnosti prevzgoje in poboljševanja, pa tudi pomoč storilkam kaznivih dejanj, resocializacija in tretman v penitenciarnih zavodih ter izveninstitucionalni tretman, postpenalna pomoč in skrb za otroke obsojenk itd.

²⁷ Tomšič, V., tipkopis, str. 152 (kasneje objavljen v »Ženska, delo, družina, družba«)

Po drugi plati pa razločujemo še primarno, sekundarno in tercialno preprečevanje. Pri *primarnem* gre predvsem za tako oblikovanje družbenega in fizičnega okolja, ki daje čim manj možnosti in razlogov za kriminalno vedenje.

S *sekundarnim* preprečevanjem že bolj konkretno onemogočamo odklonsko vedenje s tem, da možne deviante ali sprožilne situacije obravnavamo z dopustnimi institucionalnimi ali družbenimi posegi, ki imajo predvsem namen ne dovoliti posledic. *Tercialno* preprečevanje pa je že naravnano k dejanskim storilcem, predvsem z namenom, da ti ne bi postajali ponavljalci.

Preprečevanje v širšem smislu naj bi tako zmanjševalo nezaželeno dogodke in krčilo število odklonskih ljudi, ustvarjalo naj bi položaj, v katerem naj bi bilo ali težko tvegano ali vsaj ne brez posledic storiti kaznivo dejanje. Preprečevalne dejavnosti morajo obsegati spreminjanje zavesti ljudi, ne v smeri splošnega ovađstva in podaljševanja državne kontrole, marveč predvsem v oblikovanje takega ravnanja, da bi vsakdo delal in ravnal tako, kot bi želel, da bi zaradi njegove varnosti in počutja delali drugi. V prevenciji gre tudi za spreminjanje psihičnih in bioloških lastnosti skupin in posameznikov, da bi delali manj kaznivih dejanj.

Preprečevalne dejavnosti za naš namen bi lahko delili tudi na tiste, ki — omejujejo kriminaliteto žensk, ki je v kakršnikoli povezavi z vlogo tega spola pri človeškem razmnoževanju, — vse ostalo, kar jih zadeva enako kot druge (moške) v proizvodnji in opravljanju družbenih zadev.

Pri prvem gre predvsem za zatiranje tiste *kriminalitete, ki jo ženske delajo kot matere, gospodinje, žene in ljubice* oziroma kakorkoli *povezano* kot pravijo s *spolnostjo, ljubeznijo in ženskostjo*. Ker gre pri tem največkrat za impulzivno, čustveno, individualizirano in skrivno kriminalnost, je teže dosegljiva, težko popravljiva in hkrati tudi največkrat neponovljiva pri posameznicah in zato v okviru posebne prevencije dokaj neučinkovita. Zato je mogoče dosti več pričakovati od splošne prevencije, od dviga kulturne ravni prebivalstva, od svetovalnih služb za pomoč družinam in sploh ljudem v težavah in stiskah, od pravočasnega spoznavanja družbenih in psiholoških vzrokov za odklonskost, da pri tem sploh ne omenjamo t. im. *kaznovanih, korektivnih in mehaničnih prevencij* (vštevši novejšo družbene kontrole, tehnološke dosežke ter fizičnega onemogočanja storilcem priti do kriminalnega cilja).

Pri nas še posebej potekajo razne družbenopolitične akcije za izboljšanje in spreminjanje položaja žensk v družbi,²⁸ pri čemer dobivajo zlasti politične organizacije posebne naloge na tem področju. Zato tudi uveljavljanje žensk v naši družbi ni zadeva feminističnih gibanj za enakopravnost z moškimi, za enak položaj pred pravosodjem, za enakost v dejanskosti in ne le v pravu itd., marveč razredna naloga za uveljavljanje svobodnejšega človeka na sploh.

Toda v tem trenutku je težko reči, ali bo več svobode ali več dejanske enakopravnosti žensk prineslo več ali manj ženske kriminalnosti, ali bo večja enakopravnost ali večja svoboda delovala kriminogeno ali protektivno in ne nazadnje se prav tako vzbuja vprašanje, kako bodo žensko odklonskost zajemali družbenonadzorni mehanizmi iz njene domnevne »prikritosti«.

²⁸ Glej samo zadnje sklepe predsedstva CK ZKJ o uveljavljanju enakopravnega položaja žensk, Beograd, 27. junija 1980.

V naši družbi ženska kriminalnost ni vznemirljivo vprašanje, ne moremo pa trditi, da se z njo ni potrebno ukvarjati. Že samo uveljavljanje enakopravnega družbenega položaja in vloge žensk pri nas ni preprosto in zahteva spremembe na področju »zaposlovanja, izobraževanja, vzgoje, kadrovske politike«²⁹ in še marsikje, verjetno najprej v družini. Zato ni odveč, če naša politika vabi na razvijanje »socialističnega in marksističnega pojmovanja ter gledanja na položaj ženske v družbi in družini«³⁰ in s tem v zvezi vzpodbuja sistematično znanstveno raziskovanje in idejno razčiščevanje teoretičnih vprašanj, povezanih s težavami žensk v naši družbi. Pa ne samo to, kaže tudi, da nas s tem v zvezi še vedno vznemirjajo razni negativni pojavi, ki zadevajo ženske, neustrezna pojmovanja, feministična in ekonomistična gledanja³¹ itd.

Ta sestavek ima namen opozoriti na nekaj vprašanj, ki so v zvezi z žensko kriminalnostjo in nadzorstvom glede na to, da pri nas o tem dokaj malo vemo. Nevednost in neznanje pa nas ne opravičujeta pred morebitnim prepričanjem, da je vse v redu. Nasprotno, kolikor gre za kriminologijo, kriminalno in z njo povezano kaznovalno politiko, etiologijo, inkriminacijo ženskih ravnanj v pravu, diskrecijo in selekcijo v formalnem ali samoupravnem družbenem nadzorstvu, preprečevanje ženske kriminalitete, žensko viktimteto in še marsikaj, kar je tako ali drugače v zvezi z odklonskostjo tega spola, v družini, v zakonski zvezi, v gospodinjstvu in materinstvu ter sploh s spolnostjo — res ne vemo kdove veliko. In če nas obvezujoči sklepi najvišjih organov družbenopolitičnih organizacij vabijo na raziskovanje vprašanj, ki zadevajo ženske, jim velja prisluhniti, tako zaradi dejanskih potreb, kot zaradi napredovanja kriminoloških in njim sorodnih znanosti v naših razmerah.

Za »žensko kriminologijo« pri nas, če smemo sploh tako reči, lahko ugotovimo, da ni sledila družbenim, pa tudi ne raznim drugim prizadevanjem, ki so prinesla prenekatera spoznanja v posamezne znanosti. Če smo dokaj dobro razvili sociologijo družine, in še kake druge poglede v raznih znanostih in družbeni praksi, (načrtovanje družine, kontracepcija, varstvo otrok, predšolska vzgoja, svetovalne službe itd.), smo ženske v kriminologiji postavili precej na stranski tir. Zato bi morali polagoma tudi v kriminologiji misliti na marksistično sintezo sorodnih vprašanj s tem v zvezi. In še nekaj. V sodobnejši svetovni literaturi se z žensko odklonskostjo v kriminologiji čedalje bolj ukvarjajo ženske, ki vnašajo nove poglede v dokaj pretežno »moška« spoznanja o odklonskosti »nasprotnega« spola. Zato tudi doslejnjia ugotavljanja niso zadovoljiva in najbrž tudi klici o zavrnitvi ali reviziji marsikaterih gledišč niso odveč.

Več kriminoloških in sorodnih raziskav je potrebnih še zaradi *ustreznejšega delovanja družbeno kontrolnih mehanizmov*, ki lahko s svojimi ukrepi zoper deviantke bistveno posegajo v pravice in svoboščine žensk in jih bolj prizadevajo, ker največkrat opravljajo več vlog kot moški. To narekujejo tudi morebitna pričakovanja o porastu ženske kriminalnosti v sodobnem svetu in morda tudi

²⁹ Sklepi predsedstva ZKJ, Beograd, 27. junija 1980.

³⁰ Prav tam.

³¹ Prav tam.

pri nas, zlasti če je mogoče sprejeti misel, da z zmanjševanjem »gospostva« moških v družbi nujno prihaja do porasta odklonskosti žensk. Navsezadnje pa je ženska kriminalnost, podobno kot pozivi na enakopravnejše obravnavanje žensk, družbenopolitično in ne le kriminalnopolitično in kriminološkostrokovno ter nadzorstveno vprašanje.

Ženska kriminaliteta glede svoje »družbene vidnosti« pri nas verjetno ni toliko vprašljiva, čeravno ne slutimo — kakšna je njena prikritost. Toda oboje je pomembno za ustrezno reagiranje s prisilnimi ali neprisilnimi sredstvi države in drugih samoupravnih in strokovnih mehanizmov. Navsezadnje moramo tudi vedeti, kakšni družbeni procesi vodijo ženski spol v odklonskost in kaj storiti, da bi je bilo manj in da bi bila manj neprijetna.

UPORABLJENI VIRI

1. Adler, Freda, *Sisters in Crime*, 1975, str. 287.
2. Adler, Freda, The interaction between women's emancipation and female criminality: a cross-cultural perspective, *International Journal of Criminology and Penology*, 5, 1977, 2, str. 101—112.
3. Adler Freda/Rita James Simon, *The Criminology of Deviant Women*, 1979, str. 425.
4. Armstrong, Gail, Females under the Law — »protected« but unequal, *Crime and Delinquency*, 23, 1977, 2, str. 109—120.
5. Bogdanova, L. F., Kriminologijska karakteristika pravonarušeni nesoveršennoletnih ženskoga roda, *Vestnik Leningradskoga universiteta*, 1979, 11, str. 90—95.
6. Cernkovich, Stephen/Giordano, Peggy C., Delinquency, opportunity and gender, *The Journal of Criminal Law and Criminology*, 70, 1979, 2, str. 145—151.
7. Chesney — Lind, Meda, Judicial paternalism and teh females status offender, *Crime and Delinquency*, 23, 1977, 2, str. 212—130.
8. Cremer, Carl Gustav, *Untersuchungen zur Kriminalität der Frau*, 1974, str. 248.
9. Crites, Laura, *The Female Offender*, 1879, str. 230.
10. Cullen, Francis et al., Sex and delinquency, *Criminology*, 17, 1979, 3, str. 301—310.
11. Datesman, Susan et al., Female delinquency: an application of self and opportunity theories, *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 12, 1975, 2, str. 107—123.
12. Datesman, Susan/Scarpitti, Frank, Female delinquency and broken homes, *Criminology*, 13, 1975, 1, str. 33—55.
13. *Društveni položaj žene i razvoj porodice u socijalističkom samoupravnom društvu*, NIRO, Komunist, Ljubljana, str. 659.
14. Einsele, Helga, Besonderheiten der weiblichen Kriminalität und des Frauenstrafvolzugs, *Zeitschrift für Strafvollzug*, 20, 1971, 3, str. 127—140.
15. Eisenbach-Stangl, Irmgard, Weibliche Körper und menliche Vernunft, Abweichung und kontrolle von Frauen, *Kriminalsoziologische Bibliographie*, 6, 1979, 23—24, str. 4—38.
16. Feinman, Clarice, Sex role stereotypes and justice for women, *Crime and Delinquency*, 25, 1979, 1, str. 87—94.
17. Felsenburg, Rosa, »Unfeminine« delinquent girls, *International Journal of Offender Therapy*, 15, 1971, 1, str. 21—23.
18. Giordano, Peggy, Girls, guys and gangs: the changing social contexts of female delinquency, *The Journal of Criminal Law and Criminology*, 69, 1978, 1, str. 126—132.
19. Gipser, Dietlinde, Mädchenkriminalität, 1975, str. 158.
20. Golodnjuk, M. N., Nekotorye voprosy ženskoj prestopnosti, *Vestnik Moskovskogo universiteta* 1978, 1, str. 23—30.
21. Golodnjuk, M. N., Problemy ženskoj prestopnosti v kapitalističeskom občestve i buržoaznoj kriminologii, *Vestnik Moskovskogo universiteta*, 1979, str. 68—75.
22. Golodnjuk, M. N., Voprosy profilaktiki ženskoj prestopnosti, *Vestnik Moskovskogo universiteta*, 1980, 2, str. 22—39.

23. Hoffman-Bustamante, Dale, The nature of female criminality, *Issues in Criminology*, 8, 1973, 2, str. 117—136.
24. Kaiser, Günther, Das Kind als Opfer, *Kriminalistik*, 24, 1970, 3, str. 122—129.
25. Kalogeropoulos, D., La femme et la criminalité, *Instantanes cyrimnologiques*, posebna izdaja, julij 1977, str. 189—204.
26. Klein, Dorie, The etiology of female crime: a review of the literature, *Issues in Criminology*, 8, 1973, 2, str. 3—30.
27. Leder, Hans, Claus, *Fauen und Mädchenkriminalität*, 1978, str. 168.
28. Maklecov, Aleksander, Zena in zločin, ponatis iz *Zbornika pravne fakultete v Ljubljani*, XX, 1944, str. 27.
29. Middendorf, Wolf, Die Kriminalität der Frau im Wandel, *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 91, 1979, 1, str. 192—223.
30. Norland, Stephen/Shover, Neal, Gender roles and female criminality, *Criminology*, 15, 1977, 1, str. 87—104.
31. Price, Ray, The forgotten female offender, *Crime and Delinquency*, 23, 1979, 2, str. 101—108.
32. Program ZKJ, CZP Komunist, 1975, str. 218.
33. Raffalli, Henri Christian, The batteret child, *Crime and Delinquency* 16, 1970, 2, str. 139—150.
34. Rotter, Mechthild, Die Frau in der Kriminologie, *Kriminalsoziologische Bibliographie*, 6, 1979, 23—24, str. 83—100.
35. Rans, Laurel, Women's crime, *Federal Probation*, 42, 1978, 1, s.
36. Rasko, Gabriela, The victim of female killer, *Victimology*, 1, 1976, 3, str. 396—401.
37. Scutt, Jocelynn, Toward the liberation of the female lawbreaker, *International Journal of Penology and Criminology*, 6, 1978, 1, str. 5—18.
38. Simon, Rita James, *Women and Crime*, 1975, str. 126.
39. Smart, Carol, The new female criminal: reality or myth, *British Journal of Criminology*, 19, 1979, 1, str. 50—59.
40. Smart, Carol, *Women, Crime and Criminology: A Feminist Critique*, 1977, str. 208.
41. Spatz, Widom Cathy, Female offeders, *Criminal Justice and Behaviour*, 6, 1979, 4, str. 365—382.
42. Spatz, Widom Cathy, An empirical classification of female offenders, *Criminal Justice and Behaviour*, 5, 1978, 1, str. 35—52.
43. Springer, Alfred, Kriminalanthropologie und Kriminalitätspsychopathologie des weiblichen Geschlechts, *Kriminalsoziologische Bibliographie*, 6, 1979, 23—24, str. 67—82.
44. Tomšič, Vida, *Ženska delo, družina, družba*, ČGP Komunist, 1978, str. 513.
45. Vouk, Valentin, Kriminalitet žena, *Odvjetnik*, 1970, 9—10, str. 346—351.

Terminološki in semantični vidik usmerjenega izobraževanja

FRANC PEDIČEK

1.

Znano je, da ni bil doslej osrednji ali nosilni pojem naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju in znak zanj, to je »usmerjeno izobraževanje«, v ničemer predhodno obravnavan in razčlenjen z vidika strokovnega izrazoslovja ali terminologije.

Eden od vzrokov za to je prav gotovo v terminološki nedorečenosti poimenovanja osrednje sistemske postavke vzgoje in izobraževanja (torej ne intencionalne ali voluntarne!), ki bi naj označevala vertikalno integracijo srednjega, višjega in visokega izobraževanja kot relativno samostojen in novi podsistem vzgoje in izobraževanja.

Narava vsega tistega, kar se v današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja pojavlja kot povsem nova in resnično revolucionarna postavka (gledano z vzgojno-izobraževalno-organizacijskega vidika!), je namreč v tem, da vzgoje in izobraževanja, ki se pnete nad njunim bazičnim podsistemom, ne opredeljujejo več šolske stopnje, temveč vzgojnoizobraževalne usmeritve (izobraževanje za delo), ki se naprej vejajo na (poklicne) vzgojnoizobraževalne smeri (izobraževanje v delu in iz dela, pa tudi ob delu).

Če so pa te nove revolucionarne vzgojnoizobraževalno-organizacijske postavke v integriranem podsistemu srednjega, višjega in visokega izobraževanja različne vzgojnoizobraževalne usmeritve kot refleksi tehnološko-tehničnih produkcijskih sklopov v okviru današnjega dela, potem more biti terminologizacija tega »nastavbnega« podsistema vzgoje in izobraževanja izvedena iz teh vzgojnoizobraževalnih usmeritev za današnje razvito delo, ne pa iz usmerjanja ali orientacije v pomenu družbenega načrtovanja kadrov. Torej pripada temu podsistemu atribucija »usmeritven«, ne pa atribucija »usmerjen«. To pa pomeni, da je treba govoriti o *usmeritvenem izobraževanju*, ne pa o usmerjenem izobraževanju. Le kategorija »usmeritveno izobraževanje« je namreč lahko tista vzgojnoizobraževalno-organizacijska terminološka postavka, ki nam že ves čas manjka, da bi lahko z njo adekvatno in avtentično poimenovali podsistem integriranega srednjega, višjega in visokega izobraževanja. Ta poimenovalna kategorija nam poleg drugega sama po sebi pove prav tisto, kar želimo vedeti o vsebini in funkciji tega podsistema in je tako enoumno povedna ter tako tesno vezana na vsebinsko in organizacijsko

bistvo »zgornjega« podsistema vzgoje in izobraževanja, da ne potrebuje nobenih dodatnih pojasnil. Ob njej so tudi nemogoče kakršnekoli pojmovne ali semantične pomote ter zmote. To pa je največ, kar nam ta kategorija more nuditi!

»Razdvoumljenost« te kategorije je še v tem, da je ob njej misel vodena zgolj v podsistem vzgoje in izobraževanja, ki združuje srednje, višje in visoko izobraževanje ter da nikakor ne more biti razširjena tudi na podsistem bazične vzgoje in bazičnega izobraževanja, češ, saj mora biti tudi le-ta usmerjen, ne samo tisti, ki se pne nad bazičnim, kar pa je slučaj ob kategoriji »usmerjeno izobraževanje«.

Ob tem, da nam usmeritveno izobraževanje kot zbirna kategorija za doslednejše tri »zgornje« stopnje šolanja (srednje, višje, visoko) pomenja tisto vzgojno-izobraževalno-vsebinsko in organizacijsko kategorijo, ki bi jo že ves čas morali imeti in uporabljati, dobivamo v naši pedagoški terminologiji ime za klasično pošolsko ali tudi industrijsko-profesionalno oziroma delovno-tehnično (strokovno) izobraževanje. S tem pa smo dosegli določeno ustrezno terminološko rešitev za poimenitev podsistema vzgoje in izobraževanja, ki se pne nad bazičnim podsistemom. Toda poudariti je treba, da ta terminološka rešitev velja le takrat in tako dolgo, kadar in dokler govorimo in mislimo o vzgojnoizobraževalno-organizacijskem in vsebinskem vidiku tega podsistema, saj so le v luči tega vidika vzgojnoizobraževalne usmeritve, ki se nadalje vejajo v vzgojnoizobraževalne (poklicne) smeri, tista revolucionarna postavka, ki so ustrezen vzgojnoizobraževalni korelat znanstveno-tehnoške in produkcijsko-tehnične revolucije v današnjem procesu dela ter s tem tista Arhimedova točka, na katero je z vzgojnoizobraževalno-vsebinskega in organizacijskega vidika oslonjena vsa naša današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja.

2.

Vzgoja in izobraževanje današnjih mladih generacij po črti funkcionalnih vzgojnoizobraževalnih usmeritev kot temeljnih vzgojnoizobraževalno-vsebinskih in organizacijskih postavk današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja pa nujno potrebujeta kot svoj pogoj posebno družbeno in pedagoško akcijo, bolj sistematično in načrtno operativno, odvijajočo se na temelju današnjih znanosti o človeku in družbi, ki jo imenujemo usmerjanje (orientacija). Usmerjanje je torej pogoj za uspešno funkcionalno uresničevanje vzgojnoizobraževalnih usmeritev in njihovih smeri. Pogoj pa ne more (ne sme!) dati poimenovanja tistemu, kar ima svojo pojavnost mimo njega, to je samo po sebi. Pomeni, usmerjanje ne more dati poimenitve vzgoji in izobraževanju v okviru različnih usmeritev. Zaradi tega tudi ne moremo govoriti o usmerjenem izobraževanju in o usmerjeni vzgoji, kadar se gibljemo na sitemski ravnini vzgoje in izobraževanja (prav to pa je okoliščina, ki je značilna za terminologizacijo današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja!), temveč o usmeritvenem izobraževanju in o usmeritveni vzgoji, ki terminološko pokrivata vzgojo in izobraževanje za delo, v in iz dela ter ob delu. Vse to tudi zaradi tega, ker atributivna kategorija »usmerjeno izobraževanje«, nikakor ne more nadomestiti vsebinsko in organizacijsko pojavnostne kategorije »usmeritveno izobraževanje«.

Toda s tem, ko smo ugotovili, kako je usmerjanje pogoj današnjim vzgojno-izobraževalnim usmeritvam, smo vključno tudi ugotovili, kako so vzgojnoizobraževalne usmeritve in usmerjanje med seboj tesno, lahko bi celo rekli, za razvoj, življenje in delo mladih generacij usodno povezana funkcionalna člena. Seveda ob logiki, da vzgojnoizobraževalne usmeritve nujno zahtevajo usmerjanje, ne pa da tudi usmerjanje narekuje vzgojnoizobraževalne usmeritve. Izhodišče je vselej stvarnost ter praksa. In iz njiju se v okviru današnje znanstveno-tehnološke in produkcijsko-tehnične revolucije pojavljajo vzgojnoizobraževalne usmeritve, ne pa šolske stopnje, v okviru katerih imata glavno besedo klasifikacija in selekcija in je ob njiju usmerjanje odveč. To je pač razumljivo, saj je za stopnje šolanja treba mlade selekcionirati, za oziroma v vzgojnoizobraževalne usmeritve pa jih je treba usmerjati. Torej ne gre za nobeno slučajnost, da je za celoten naš doslejnejši »predpreobrazbeni« vzgojnoizobraževalni sistem značilno klasificiranje in selekcioniranje učencev, a da zahteva današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja usmerjanje ali orientiranje v skladu z današnjimi premiki v produkcijskem procesu od nekdanje parceliranosti do vse večje (panožne) integriranosti.

Vse kaže, da pa ne gre brez nesporazumov tudi ob tem usmerjanju, kot temeljnem funkcionalnem pogoju za uresničevanje današnjega usmeritvenega izobraževanja. Ta nesporazum je v tem, da je enim to usmerjanje ime za akcijo družbene (državne) direkcije v okviru vpisovanja mlade generacije na srednje, višje in visoko izobraževanje, a je drugim to usmerjanje zelo individualizirano svetovanje ali konseliranje o prihodnji življenjski, študijski, poklicni poti. Seveda gre v obeh primerih za zelo odklonsko pojmovanje usmerjanja.

Usmerjanje (orientacijo) v okviru naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja je namreč treba pojmovati kot iz znanosti o človeku in družbi fundirano pomoč mladim in odraslim, da se vključijo v izobraževanje za delo, v delo in iz dela ter ob delu, kakor gotovo tudi že otrokom v okviru bazičnega podsistema vzgoje in izobraževanja, da se na ta prehod v usmeritveno izobraževanje čim boljje pripravijo.

To in takšno usmerjanje pa je del dialektičnega globala treh doslejšnjih vodilnih idej v vzgoji in izobraževanju¹, ki so: a) razvrščanje ali klasificiranje otrok, mladih, odraslih po svetu dela, študija in poklicev v začetnih dobah institucionalizacije vzgoje in izobraževanja, b) njihovo odbiranje ali selekcioniranje vpricho parceliranega produkcijskega procesa druge industrijske revolucije, in, c) njihovo današnje usmerjanje (orientiranje) vpricho trendov po integriranju proizvodnih procesov v večje tehnološko-tehnične sklope, ki je po današnji pedagoški pojmovni sistematiki imenujemo vzgojnoizobraževalne usmeritve, razvejajoče se na različne smeri izobraževanja in usposabljanja ter izpopolnjevanja.

3.

Kadar torej mislimo na sistemski oz. na vsebinsko-organizacijski vidik vzgoje in izobraževanja, je za poimenovanje podsistema, ki se pne nad bazičnim pod-

¹ Glej: F. Pediček, Rad — usmjeravanje — vaspitanje i obrazovanje, Zbornik, Ideja usmjeravanja u sistemu usmerenog obrazovanja i školski savetodavni rad, 10. savetovanje školskih savetodavnih radnika Jugoslavije, Ljubljana, 1978, str. 60—69.

sistemom treba dosledno uporabljati pojem oziroma znak zanj »*usmeritveno izobraževanje*«. Kadar pa govorimo o tem usmeritvenem podsistemu vzgoje in izobraževanja zgolj v okviru pedagoško-didaktičnega vidika, moremo — in moramo — govoriti o »*usmerjenem izobraževanju*«. Seveda ob zavedanju, da je usmerjanje ali orientacija danes tudi nujna operativna, akcijska značilnost bazične vzgoje in bazičnega izobraževanja (torej ne samo usmeritvenega!). To nam pa kaže, kako je tem bolj nesprejemljivo poimenovati sistemsko inovacijo in bistveno vsebinsko pojavnost današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja zgolj z atribucijo »*usmerjeno*« (izobraževanje), ko pa je očito, da gre pri tem za določeno značilnostno atribucijo, ki izvira iz pedagoško-didaktične imperativnosti današnje vzgoje in izobraževanja, ne pa iz njunih novih kakovostnih vsebinsko-organizacijskih sestavov vzgoje in izobraževanja.

V to semantiko pa se še vpleta poleg razčlenjenega vsebinsko-organizacijskega in pedagoško-didaktičnega vidika tudi družbenopolitični oziroma produkcijsko-ekonomski vidik.

Kadar imamo v mislih in besedah ta vidik današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja, moramo ugotoviti, da postaneta semantični postavki »*usmeritveno izobraževanje*« in »*usmerjeno izobraževanje*« vsebinsko in povedno prazni ter s tem neustrezni, pač zaradi tega, ker gre v prvem primeru za poimenitev določene vzgojnoizobraževalne vsebinsko-organizacijske pojavnosti in v drugem primeru za poimenitev določene pedagoško-didaktične akcijskosti.

To pa kaže, kako je treba najti za pragmatiko družbeno-političnega in produkcijsko-ekonomskega vidika semantično povsem nova pojma oziroma poimenovalna znaka zanj, ki bosta čim bolj izražala njuno vsebino.

Mislimo, da je za označevanje produkcijsko-ekonomskega vidika današnje preobrazbe zelo dober pojem oziroma termin zanj — *načrtovano izobraževanje*. A da je za označevanje družbeno-političnega vidika današnje preobrazbe zelo ustrezen pojem oziroma termin zanj — *samoupravno organizirano izobraževanje*.

To najprej zaradi tega, ker je prav načrtovanje izobraževanja kadrov za globalno družbeno reprodukcijo ena bistvenih sestavin produkcijsko-ekonomske akcije v okviru današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja tako pri nas, kakor tudi v vsem razvitejšem svetu. To načrtovano izobraževanje pa sestavlja z bazičnim izobraževanjem, ki ni opredeljevano iz kadrovskih reprodukcijskih potreb družbe, temveč iz generativne reprodukcije, določen kompleks nacionalne kulture in šele v posledičnosti eno izmed sestavin globalne družbene reprodukcije.

Zatem pa tudi zaradi tega, ker je tudi samoupravno organiziranje v tesni interakciji z združenim delom (torej ne mimo njega in na neki umišljeni — kulturniški oziroma znanostni — ravni nad njim!) ena bistvenih značilnosti in postavk današnje naše preobrazbe vzgoje in izobraževanja na socialističnem temelju.

4.

Pričujoča imenoslovna ali terminološka in pomenoslovna ali semantična analiza nam torej razkrivata, da je treba razlikovati, kadar govorimo o »*drugem*« podsistemu vzgoje in izobraževanja v okviru njune današnje preobrazbe, štiri bistvene vidike, ki nas pa tudi zavezujejo, da rabimo v mislih in besedah za vsak

ta vidik drugo terminološko oziroma semantično kategorijo. To pa po drugi strani vključno pomeni, da ne moremo »zgornjega« podсистema vzgoje in izobraževanja v okviru naše današnje preobrazbe poimenovati zgolj z eno samo kategorijo, kakor je slučaj zdaj, ko za vse različne vidike tega podсистema v okviru današnje naše preobrazbe vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju uporabljamo kategorijo — *usmerjeno izobraževanje*.

Te kategorialne distinkcije so naslednje:

a) Kadar govorimo ali mislimo o vzgojnoizobraževalno vsebinskem in organizacijskem vidiku »zgornjega« podсистema v okviru današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja, takrat je terminološko in semantično ustrezno, da govorimo o *usmeritvenem izobraževanju*.

b) Kadar govorimo ali mislimo o njegovem pedagoško-didaktičnem vidiku, takrat je terminološko in semantično ustrezno, da govorimo o *usmerjenem izobraževanju*.

c) Kadar govorimo ali mislimo o produkcijsko-ekonomskem vidiku, takrat je ustrezno, da govorimo o *načrtovanem izobraževanju*.

d) Kadar govorimo in mislimo o družbeno-političnem vidiku današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja, takrat je adekvatno, da govorimo o *samoupravno organiziranem izobraževanju*.

Toda ugotoviti je treba, kako te pojmovne oziroma pojmovalne kategorije in distinkcije med njimi zadevajo le vsebinskoorganizacijsko, pedagoško-didaktično, produkcijsko-ekonomsko in družbeno-politično stran vzgoje in izobraževanja v okviru današnje preobrazbe, ne zadevajo pa njune sistemsko-strukturne dimenzije. To pa je problematika, ki je nemara še bolj odprta in »posledična«, saj povzroča podobne in še bolj zapletene terminološke težave v današnji preobrazbi, kakor zapleti okrog razlikovanja usmeritvenega, usmerjenega, načrtovanega in samoupravno organiziranega izobraževanja.

5.

Vsaka od teh štirih terminoloških in semantičnih kategorij pa vsekakor zahteva tudi vsebinsko opredelitev, ali vsaj svojo vsebinsko deskripcijo oziroma eksplikacijo o tem, kaj pripada njeni pojmovalni vsebini.

Ad a) Kategorija »*usmeritveno izobraževanje*« je vsebinsko opredeljiva tako funkcionalno kakor strukturno.

Po funkcionalnosti gre namreč v njeno vsebino:

— izobraževanje (to je učenje, izobraževanje, teorija, nekdanje »šolanje«, pridobivanje informacij o določenem delu ali izobraževanje za delo!),

— usposabljanje (povezovanje teorije s prakso, urjenje, praktično izobraževanje ali izobraževanje v delu, pri delu, iz dela!),

— izpopolnjevanje (to je permanentno dopolnjevanje znanja in usposobljenosti ali izobraževanje ob delu!)².

² Podobno vsebino pojma »usmerjeno izobraževanje« je pri nas prva določila mag. I. Bulović v študiji Osnove za organizacijo centra za usmerjeno obrazovanje i odgoj, Obrazovanje i rad, Zagreb, 1979/2.

Po strukturnosti pa gre v pojmovalno vsebino kategorije »usmeritveno izobraževanje«:

- »izobraževalno« izobraževanje,
- strokovno izobraževanje,
- poklicno izobraževanje, in
- permanentno izobraževanje.³

S tem, da predstavlja usmeritveno izobraževanje pot funkcionalni strani integracijo (akademskega) izobraževanja, usposabljanja in izpopolnjevanja in po strukturi strani integracijo klasičnega »šolanja«, strokovnega, poklicnega in permanentnega izobraževanja, predstavlja usmeritveno izobraževanje tisto novo kvaliteto v današnjem razvoju vzgoje in izobraževanja, ki pomeni prerast njune doslejšnje sparceliranosti na »akademsko«, strokovno, poklicno in permanentno izobraževanje ter s tem povrnitev v njuno nekdanjo dialiktično povezanost, seveda na novi kakovostni in razvojni stopnji, pogojevani iz današnjega vse bolj povezujočega se tehnološko-tehničnega produkcijskega procesa, ki vse bolj zahteva najprej izobraževanje za širše delovne (panožne) komplekse, to je za usmeritve (povedano z nekdanjo besedo: za novo široko profilnost!), in šele v okvirih teh usmeritev tudi izobraževanje za ožje poklicne ali profesionalne smeri (ozko-profilnost!). Nikakor pa torej ravno obratno, kar je bil doslej primer v okviru sparceliranega produkcijskega procesa, ko je razdrobljeno produkcijsko delo zahtevalo le zelo razdrobljene (in zožene) poklicne profile.

Ad b) V vsebino kategorije »usmerjeno izobraževanje« gre sistematična in znanstveno utemeljena pomoč otroku, mlademu ali odraslemu človeku, da se zna sam odločiti za eno ali drugo študijsko oziroma delovno pot v življenju na temelju razkrite objektivno ugotovljene kvalitete in kvantitete njegovih individualnih zmožnosti in sposobnosti. Pomeni, da je glavna operativna ideja usmerjenega izobraževanja usmerjanje ali orientacija poedinca na temelju znanstveno neoporečno ugotovljenih individualnih znakov, ne pa odbiranje ali selekcioniranje na temelju pogojev sparceliranega produkcijskega procesa, pa tudi ne klasificiranje ali razvrščanje otrok, mladih in odraslih po svetu učenja, dela in poklicev v okviru še zelo nerazvitih produkcijskih procesov in odnosov.

Ad c) V vsebino kategorije »načrtovano izobraževanje« gre najprej družbeno identificiranje kadrovskega potreb po globalni družbeni reprodukciji, zatem določitev in sporočitev načrtovanih trendov družbenega razvoja materialne produkcije in družbenih dejavnosti ter slednjič dogovarjanje (torej ne manipulativno diriganje!) s kandidati izobraževanja za delo, v delu in ob delu, da je tako mogoče pokriti iz takšnih načrtovanih razvojnih trendov korespondentno kadrovsko reprodukcijo s pomočjo izobraževanja. Vse to pa seveda ne na državno-administrativni ravni, temveč na avtentični samoupravljalni ravni svobodne menjave dela med združenim delom materialne proizvodnje in družbenih dejavnosti ter združenim delom vzgoje in izobraževanja.

³ Odkloni v pojmovanju strukturnosti usmerjenega izobraževanja so v tem, da eni istijo celotno usmerjeno izobraževanje bodisi s strokovnim izobraževanjem (I. Bulović, M. Ratković), bodisi s poklicnim izobraževanjem (Glej projekt usmerjenega izobraževanja AP Vojvodina!), bodisi z andragoškim izobraževanjem (industrijski pedagogi in andragogi ter uredničevalci izobraževanja v delovnih organizacijah!), bodisi — vendar redkeje — z izobraževanjem za nadaljnji študij (»reformatorji« univerzitetnega študija).

Ad d) V vsebinsko kategorijo »samoupravno organizirano izobraževanje« pa gre takšno funkcionalno organiziranje vzgoje in izobraževanja, v okviru katerega je ena bistvenih postavk čim tesnejše povezovanje združenega dela vzgoje in izobraževanja z združenim delom materialne proizvodnje in družbenih dejavnosti. Razen te pa tudi razinstitucionaliziranje vzgoje in izobraževanja (dekolizacija ali »razšolanje šole« in deinstitucionalizacija šolskega sistema ter razvitje maksimalno funkcionalnega sistema vzgoje in izobraževanja!) in s tem njuna osvoboditev v okviru njune avtentičnosti.

6.

V sklepu je potemtakem mogoče reči: kakor je zgrešeno pojmovno in pojmovno zamejevati našo današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju zgolj na *usmeritveno izobraževanje* (v kar jo pogosto devtirajo organizatorji šolstva!), tako je tudi povsem nesprejemljivo in proti sleherni avtentičnosti duha današnje preobrazbe ožiti jo na *usmerjeno izobraževanje* (v kar bi radi zreducirali našo današnjo preobrazbo pedagogi, didaktiki, psihologi, šolski svetovalni delavci!),⁴ kakor je tudi povsem nesprejemljivo našo današnjo preobrazbo ožiti zgolj na *načrtovano ali plansko izobraževanje* (v kar pa vso preobrazbo največkrat zavajajo načrtovalci našega družbenega in ekonomskega razvoja!) ali pa jo zamenjati le na samoupravno organiziranje vzgoje in izobraževanja (šolstva).

Naša današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju je namreč global, ki ga dialektično sestavlja tako izobraževanje po posameznih vzgojnoizobraževalnih usmeritvah in smereh, kakor tudi usmerjanje mladih generacij po svetu dela in poklicev (namesto doslejšnjega selekcioniranja zanj!) ter tudi družbeno-ekonomsko načrtovanje kadrovske reprodukcije in samoupravno organiziranje vzgoje in izobraževanja.

Vse to pa po drugi strani tudi pomeni, da je naša sedanja preobrazba vzgoje in izobraževanja tako integracija »izobraževalnega«, strokovnega, poklicnega in permanentnega izobraževanja, kakor tudi integracija učenja, usposabljanja in izpopolnjevanja. Z vsem tem pa naša tovrstna preobrazba uresničuje zakonitosti današnjega razvoja, da se delo in izobraževanje (ne šolanje!) vse tesneje ponovno povezuje v dialektično celost, v kakršni sta na nižji razvojni stopnji dela že nekoč bila, predno ju je industrijska produkcija novega veka povsem razdvojila, a ju razvoj današnjih produkcijskih procesov, vznikajočih in znanstveno-tehnološke in produkcijsko tehnične revolucije, zopet neločljivo povezuje.

To so skeptne misli, ki jih je mogoče povzeti iz vsebinskega oziroma pojmovnega vidika današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja.

Zgolj, to je s »čisto« terminološkega sistemsko-strukturnega vidika vzgoje in izobraževanja pa se nam pokaže največja težava v tem, da zaradi našega doslejšnjega vakuuma v tematiziranju sistema vzgoje in izobraževanja (saj smo doslej

⁴ Vse kaže, da sem sam začetnik tega odklona s tem, ko sem svoje doslejšnje tematiziranje usmerjenega izobraževanja ožil na v tem prispevku izčlenjeni pedagoško-didaktični vidik. (Glej prispevek iz opombe 3, v katerem sem pa med prvimi poudarjal, kako nujno gre usmerjanje ali orientacija v konceptualno in operativno »konstitucijo« usmerjenega izobraževanja!).

poznali in tematizirali le šolski sistem!),⁵ nimamo ustrezne terminologije zanj. Z njo smo se bili primorani prvič spoprijeti šele v okviru današnje preobrazbe, v kateri gre prav za konstrukcijo in strukturo sistema vzgoje in izobraževanja.⁶

Znano je, da smo terminološko vprašanje našega sistema vzgoje in izobraževanja vpricho današnje preobrazbe rešili tako, da smo strukturo sestavo prvega ali »spodnjega« podistema (družinska, predšolska in osnovnošolska!) poimenovali kot podsystem bazične vzgoje in izobraževanja ali kratko bazično izobraževanje, a strukturo sestavo drugega ali »zgornjega« podistema (srednješolska, višješolska in visokošolska!) usmerjeno izobraževanje.

Podana terminološka in semantična analiza znaka »usmerjeno izobraževanje« za naš »zgornji« podsystem vzgoje in izobraževanja pa nam je razkrila, kako je ta pojem in znak zanj neustrezen, saj predstavlja le eden, to je pedagoško-didaktični akcijski vidik, ki ga je sicer resnično treba uresničevati v vzgojnoizobraževalni operativi tega podistema (pa tudi bazičnega!). To pa razkriva, da s tem pojmom oziroma znakom zanj ne zadevamo ali terminološko ne pokrivamo temeljne systemske vsebine, to je tistega bistva tega podistema vzgoje in izobraževanja, za katerega nam gre v okviru naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja.

Razkrili smo, da je tej zahtevi mnogo bližji pojem oziroma znak zanj »usmeritveno izobraževanje«. Toda tudi ob tem pojmu oziroma znaku smo uvideli, da predstavlja le eno vidikovno dimenzijo, to je vzgojnoizobraževalno-organizacijsko, iz česar pa sledi, da z njim ni mogoče terminološko pokrivati tudi ostalih treh vidikov, ki so pedagoško-didaktični (usmerjeno izobraževanje!), produkcijsko-ekonomski (načrtovano izobraževanje!) družbeno-politični (samoupravno organizirano izobraževanje!).

Pomeni, rešitev bi bilo treba iskati v nekem skupnem ali nadrejenem oziroma rodovnem pojmu, ki bi pokrival tako vzgojnoizobraževalno-organizacijski, pedagoško-didaktični, produkcijsko-ekonomski in družbeno-politični vidik. Drugače rečeno, ki bi lahko — za našo rabo — združeval v sebi pojme ali kategorije: »usmeritveno izobraževanje«, »usmerjeno izobraževanje«, »načrtovano izobraževanje« in »samoupravno organizirano izobraževanje.«

Ob tem pa je vsa težava in zadrega v tem, da takšnega pojma doslej in za zdaj nimamo. Ta pojem in termin zanj bi moral biti tako systemsko-pomensko čist in zgolj opisen, kakor je pojem »bazična vzgoja in izobraževanje«. Toda, poleg te prednosti manjka temu pojmu ustrezna terminološka dograditev za integracijo srednjega, višjega in visokega izobraževanja, saj je iz znanega pojmovnega para »baza-nadgradnja« ne bi kazalo izvajati. Je pa možna določena terminološka rešitev v tem, da bi »spodnjo« sestavo v našem sistemu vzgoje in izobraževanja poimenovali »podsystem temeljne vzgoje in izobraževanja« in njegovo »zgornjo« sestavo »podsystem nadaljnje vzgoje in izobraževanja«. Zgolj zahtevani instrumentalni opisnosti bi zadoščala tudi zelo preprosta pojma in takšni označitvi

⁵ O distinkciji med kategorijama »šolski sistem« in »sistem vzgoje in izobraževanja«, glej v prispevku Predmet pedagogike in njegova tematska struktura, *Anthropos*, Ljubljana, I-II, 1979, str. 405—413.

⁶ Najbolj jasno je bilo to izpovedano v Tezah o razvoju in izpopolnjevanju sistema izobraževanja in vzgoje v SFRJ, kjer je zahtevano, da se preseže šolski sistem s tem, da se izoblikuje dovolj širok in fleksibilen sistem izobraževanja in vzgoje. (glej, Teze... Obrazovanje i rad, Zagreb, 1968/2, str. 3.)

zanju, kakor sta »prvi podsistem vzgoje in izobraževanja« in »drugi podsistem vzgoje in izobraževanja«.

Vse to bi slednjič pomenilo, da je struktura našega sistema vzgoje in izobraževanja naslednja:

a) *podsistem temeljne vzgoje in izobraževanja* (ali: prvi podsistem vzgoje in izobraževanja!), ki vsebuje: družinsko, predšolsko in osnovnošolsko vzgojo in izobraževanje,

b) *podsistem nadaljnje vzgoje in nadaljnega izobraževanja* (ali: drugi podsistem vzgoje in izobraževanja!), ki vsebuje: srednje (šolsko), višje (šolsko) in visoko (šolsko) vzgojo in izobraževanje. Vsebuje pa tudi, kakor smo uvideli iz analize njegovih različnih vidikov, usmeritveno, usmerjeno, načrtovano in samoupravno organizirano izobraževanje, s čimer pa so pojmovno določeni njegovi vsebinski in funkcionalni ter akcijski, ne pa posamezni sistemsko-strukturni elementi ali sestavi.

K tema podsistemoma bi še bilo mogoče dodati »tretji podsistem vzgoje in izobraževanja« (kako bi ga opisno poimenovali, naj ostane odprto!), ki bi vključeval podiplomsko, to je magistrsko, specialistično in doktorandsko izobraževanje, pa tudi delovno prekvalifikacijo in poklicno-permanentno izobraževanje.

To bi lahko bila delovna rešitev naših terminoloških in semantičnih težav okrog našega sistema vzgoje in izobraževanja. Te težave nam zdaj povzročajo velike akcijske mahavosti, ki izvirajo tudi in predvsem iz nejasnosti temeljnih terminoloških postavk sistema vzgoje in izobraževanja, ko njegov podsistem, katerega bi danes predvsem radi zrevolucionirali, neustrezno poimenujemo — usmerjeno izobraževanje.

Vse doslej izčlenjeno in ugotovljeno je slednjič mogoče skleniti v naslednja tri (delovna) spoznanja:

a) Kadar imamo v misli in besedi vzgojnoizobraževalno-vsebinski in vzgojnoizobraževalno-organizacijski vidik podsistema vzgoje in izobraževanja, ki se pne nad temeljnim ali bazičnim podsistemom vzgoje in izobraževanja, takrat je najbolj ustrezno, da ga poimenujemo kot *podsistem usmeritvene vzgoje in izobraževanja* (kratko: usmeritveno izobraževanje!).

b) Kadar imamo v misli in besedi zgolj in »čisti« sistemskostrukturni vidik podsistema vzgoje in izobraževanja, ki se pne nad temeljnim ali bazičnim podsistemom vgoje in izobraževanja, takrat je najbolj ustrezno, da ga poimenujemo kot *podsistem nadaljnje vzgoje in izobraževanja* (kratko: nadaljnje izobraževanje!) oziroma »drugi« *podsistem vzgoje in izobraževanja*.

c) Kategorije »usmerjeno izobraževanje«, »načrtovano izobraževanje« in »samoupravno organizirano izobraževanje« pa so zgolj operativno-akcijske in funkcionalne ter jih zaradi tega ne moremo uporabljati za poimenovanje podsistema vzgoje in izobraževanja, čigar strukturno mesto je nad temeljnim ali bazičnim podsistemom, in ki je osrednji »predmet« naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja.

d) Podana analiza pojmovno-strukturalnih in terminoloških ter semantičnih vidikov nas slednjič vodi tudi do vsebinskega odgovora na vprašanje: Kaj je oziroma kaj predstavlja naša današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju?

Današnja naša preobrazba vzgoje in izobraževanja je revolucijski (ne klasični šolsko-reformni!) premik v novo razvojno kvaliteto vzgoje in izobraževanja, ki je pogojevan iz tehnološko-tehnične integracije današnjega dela (zato: usmeritveno izobraževanje!), iz potreb po planirani družbeni reprodukciji (zato: načrtovano izobraževanje!), iz uresničevanja socialističnega samoupravljanja (zato: socialistično organizirano izobraževanje!) in iz preseganja doslejšnje klasifikacije in selekcije v vzgojnoizobraževalnem delu z usmerjanjem ali orientacijo (zato: usmerjeno izobraževanje!).

V vsebinskem pogledu izraža današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja prizadevanja po ponovni povezanosti ali reintegraciji človekovega dela z vzgojo in izobraževanjem. Po funkcionalni strani pa teži za tem, da se čim tesneje povežejo med seboj izobraževanje (to je nekdanje gimnazijsko in strokovno-šolsko izobraževanje, današnje izobraževanje za delo — lahko tudi ob delu in iz dela — v okviru vzgojnoizobraževalnih usmeritev!), usposabljanje (to je nekdanje poklicno izobraževanje, današnje izobraževanje z delom in v delu v okviru vzgojnoizobraževalnih smeri!) in izpopolnjevanje (to je nekdanje kvalifikacijsko (do) izobraževanje, današnje permanentno izobraževanje!).

Osebno svetovanje nadarjeni in talentirani mladini

IVAN FERBEŽER

Pedagoška akademija Maribor
Univerza v Mariboru

1. OMEJITEV PROBLEMA IN OPREDELITEV POJMA »OSEBNO SVETOVANJE NADARJENI MLADINI«

V svoji deskriptivni študiji se bom osredotočil na svetovalne probleme za nadarjene otroke in mladino. Po namenu poznamo v naši vzgojnoizobraževalni praksi naslednje svetovalne programe za nadarjene:

1. Šolsko pedagoško svetovanje nadarjeni mladini. Le-to vsebuje šolsko orientacijo, izbiro smeri in vrste šolskih programov, problem t. im. »nedosegancev« (učno neuspešnih otrok), svetovanje o učnih tehnikah, učnih navadah. Seznanjanje nadarjenih otrok z načini in oblikami dela v šoli, razvrščanje v izobraževalne smeri, pravilno razdelitev v ustrezne šolske skupine. Gre za skrb, da se otrok bolje prilagodi šolskim okoliščinam, v enaki meri pa tudi ta otrokovim potrebam.

2. Poklicno in življenjsko svetovanje. Nadarjenemu otroku se nudi pomoč pri pravilni izbiri delovnega in poklicnega področja. Ta svetovalna pomoč poteka skozi vse stopnje otrokovega razvoja ter temelji na znanstvenem študiju individualnih razlik med učenci in upoštevanju aktualnih in prihodnjih kadrovskih družbenih potreb.

3. Osebno svetovanje predstavlja pomoč nadarjenim otrokom v reševanju določenih težav, ki otežujejo njegov razvoj in oblikujejo moteno ali moteče vedenje.

V svoji študiji se bom pretežno omejil na to vrsto svetovalnega dela. Pri tem se zavedam enostranosti, v katere lahko tako izolirana obravnava enega segmenta svetovalnega dela iz teoretičnih razlogov zapelje. Osebno svetovanje se na vseh stopnjah in vrstah tesno prepleta s šolsko pedagoškim in življenjsko poklicnim svetovanjem.

Sprejmemo lahko tiste značilnosti, veljavne za osebno svetovalno delo z nadarjenimi, ki so splošno veljavne za koncept šolskega svetovalnega dela: (1)

- da je učitelj temeljni svetovalni delavec,
- da je svetovalno delo interdisciplinarno timsko zastavljeno,
- da poteka to delo čimbolj v naravnih okoliščinah, to je, da je postavljeno v notranji okvir šole,
- da s tem delom krepimo oblikovalni ugled učitelja,
- da je svetovanje celosten proces.

Kot temeljno strokovno teoretično usmeritveno doktrino sem pri osebno svetovalnem delu z nadarjenimi rabil duševno higieno. Tako sem lahko dovolj poglobljeno in strokovno kompleksno preučil tiste dejavnike, ki sodelujejo v etiologiji (nauk o vzrokih duševno bolezenskih pojavih) prilagoditvenih problemov nadarjenih otrok in tudi tiste, ki pozitivno delujejo na krepitev razvoja duševnega zdravja. Nadarjenim otrokom, oblikam neprilagojenosti, preprečitvi okoliščin, ki vodijo do težav, je pričela zgodovinsko gledano duševna higiena posvečati več pozornosti šele v zadnjem času. Duševno higiensko gledanje je pomagalo tudi pri obravnavi nadarjenih otrok utemeljiti stališče, da je treba učitelja usposobiti za prvega svetovalnega delavca in da naj bi vsi pedagoško delujoči ljudje na šoli uresničevali duševno higienska načela v vsakdanjem vzgojnoizobraževalnem delu.

2. SMOTRI SVETOVALNEGA DELA Z NADARJENO MLADINO

Svetovalni proces, interdisciplinarno timsko zasnovan s temeljnim, prvim svetovalcem učiteljem, pomaga odkrivati, ugotavljati učenčeve sposobnosti, interese in osebnostne značilnosti. Prav tako pomaga usmerjati nadarjene otroke, da znajo in hočejo uresničevati svoje potencialne v korist samoupravne socialistične družbe, kakor tudi v svoje lastno zadovoljstvo. Nadarjenemu učencu pomaga, da se realistično sooči s svojo življenjsko situacijo in sprejme osebno odgovoren odnos do razvijanja svojih talentov. Med temeljne smotre svetovalnega dela z nadarjeno mladino štejem:

— Usposobiti nadarjenega učenca, da bo sam sebe uspešno postavjal v sedanje in prihodnje širše življenjske okoliščine (2).

Tudi sodobna humanistično usmerjena psihologija na zahodu poudarja, da je otrokovo življenje ustvarjalno delo, v katerem posameznik dobesedno šele naredi iz sebe to kar je. Vsak človek ima v sebi zmožnosti rasti in samouresničevanja. (V tej tezi so vidne sledi C. G. JUNGA in njegove psihologije — individualni proces — in C. ROGERSA s pojmom samouresničevanje (3).

Naša marksistično zasnovana koncepcija šolskega svetovalnega dela poudarja večji pomen dejavnosti za oblikovanje otrokove osebnosti, da se sposobnosti nadarjenih otrok razvijajo v procesu lastne dejavnosti. Otrokova osebnost je predvsem rezultat aktivnega odnosa do sveta in angažiranja v življenje samoupravne socialistične družbe. Človek ustvarja svojo zgodovino kot dejavni subjekt, človek je toliko bolj gospodar svojega lastnega življenjskega razvoja, kolikor bolj je podredil svoji zavestni akciji zunanje dejavnike in notranjo naravo. To misel je v gradnji političnega sistema samoupravne socialistične družbe izrazil tov. Edvard Kardelj: »Sreče človeku ne more dati niti država, niti sistem, niti politična partija, srečo si lahko človek ustvari samo sam.« Da sposobnosti niso samo domena narave ampak tudi družbe, so poudarjali klasiki marksizma. Govorili so o velikih revolucionarnih časih, ki dajejo velike revolucionarje.

— Naslednji smoter je pomagati nadarjenemu otroku, da doseže svojo lastno, uspešno in zadovoljno »samouresničitev.«

— Pomagati nadarjenemu otroku, da si razvije ustvarjalen odnos do soljudi in do družbe.

— Pomagati nadarjenemu otroku, da doseže optimalno učno uspešnost. Pojem optimalna uspešnost se nanaša na tisti vidik učno storilnostne dejavnosti, ki odgovarja stopnji in vrsti otrokovih potencialnih sposobnosti (4).

— Pomagati nadarjenemu otroku, da si razvije družbeno odgovorno vedenje. Gre za prebujanje svetovančeve lastne odgovornosti do razvijanja samega sebe (5).

— Pomagati nadarjenemu otroku, da si začne sam pomagati, da postane svoboden človek, z ničemer zaslužnjem, da je tako svoboden človek, da lahko sprejema brez kakršnekoli stiske takšne obveze, kot jih mora vsakdo v življenju. K takemu smotru usmerjeno svetovalno delo ni potuha tistim, ki ne morejo ali nočejo ničesar storiti sami zase. To ni postopek, ki bi plašil ljudi, da bi si ne upali prositi in pričakovati pomoči, je proces, ki pomaga posamezniku, da dela po svojih zmožnostih in dosega kar zmore z zadovoljstvom(6).

— Pospeševati čim zgodnejše spoznanje in pravilno razumevanje sposobnosti, in potreb nadarjenega otroka brez posebnih odtujenih reklamnih ali »čudaških« predznakov.

— Zagotoviti v družbi, šoli in družini okoliščine, ki bi prikazovale študij nadarjenih otrok željen in nujen.

— Povezati razpoložljive krajevne resource s posameznikovimi potrebami in sposobnostmi.

— Pomagati nadarjenemu otroku, da si razvije pozitivno sodbo o samem sebi, občutek lastne vrednosti, samozaupanja ter da čuti odgovornost za razvoj kot svojo in družbeno odgovornost.

— Pomagati nadarjenemu učencu, da z zadovoljstvom napreduje v primerno izbranem študijskem programu.

— Vsestransko in celovito razvijati nadarjenega otroka; ne le intelektualni, temveč tudi čustveni in socialni razvoj (7).

3. METODE IN TEHNIKE SVETOVALNEGA DELA Z NADARJENIMI OTROKI IN MLADINO

Na interdisciplinarnem področju študija šolskega otroka bi se želel ogniti skrajnostim, v katere je težil razvoj šolskega svetovalnega dela pri nas:

— ne precenjevati katerekoli svetovalne metode in tehnike ali morda isto-
vetiti svetovalno delo z nadarjenimi kar s temi tehnikami, (od tod utapljanje v
diagnosticizmu, testiranju, protokoliranju, zbiranju podatkov),

— ne posluževati se izključno ene tehnike in tako nehote rušiti interdiscipli-
narno, timsko znanstveno naravo tega dela (test, intervju),

— ne posluževati se obilice tehnik, če narava učenčevega osebnostnega
problema to ne zahteva,

— ne prisegati monodisciplinarno samo na eno strokovno torišče,

— ne izrinjati učitelja iz tega procesa.

Pri študiju nadarjenih otrok bi bilo treba poseči na vsa področja razvoja:

1. domače razmere,
2. šolska zgodovina,
3. inteligentnost in posebne zmožnosti,
4. telesno in duševno zdravje,

5. izvenšolske dejavnosti,
6. poklicna zanimanja,
7. osebnostne lastnosti v širšem smislu,
8. izobraževalni in življenjski načrti (8).

Najbolj uporabna in pogosto uspešna tehnika za preučitev otrokove šolske zgodovine so šolski dosjeji in matični listi.

Za ugotavljanje inteligentnosti nadarjenih otrok bi bilo treba rabo psiholoških testov bolj pedagoško in didaktično zasnovati.

Za razpoznavo telesnega in duševnega zdravja nadarjenih otrok lahko uporabljamo podatke sistematičnih zdravniških pregledov šolskega zdravnika.

Za ugotavljanje izvenšolskega in poklicnega zanimanja se v praksi uspešno uporabljajo opazovanja, interesne slike razreda, projektivne tehnike, analize učencevih izdelkov, ocenjevalne lestvice itd.

Za razpoznavo osebnosti v ožjem smislu se uporabljajo projektivne tehnike, sociometrične tehnike, opazovanja, samoocenjevalne lestvice itd.

Za ugotavljanje življenjskih načrtov se uporablja razgovor, vprašalnik itd.

V svetovalni praksi se mi je kazala kot zelo pomembna in celo odločujoča dobra organizacija in ureditev vseh dobljenih podatkov o vseh učencih, tudi o nadarjenih, tako da se podatki zlivajo v celotno sliko o otroku. Kot uspešna oblika dela se mi je pokazal posvet o primeru in študij primera.

Pri šolskem svetovalnem študiju nadarjenih otrok bi morali težiti za sistematičnim neprekinjenim zbiranjem in analiziranjem dosjejev, kumulativnih popisnic, zapisov v matičnih listih, za posvetovalnim delom s starši, učenci in učitelji. Podatki, dobljeni iz teh virov, bi morali biti temelj za individualizacijo pouka, prilagojen vzgojnoizobraževalnim programom šole. Velika zasluga dosedanjega dela šolskih svetovalnih delavcev je, da so bili in tudi so zelo uspešni pri odkrivanju tako imenovanih »nedosegancev« (underachievement — učencev, ki ne dosegajo vzgojnoizobraževalnih uspehov v skladu s svojimi sposobnostmi). Veliko takih nadarjenih otrok je bilo odkritih preden je upadel njihov interes za učenje in študij ali pa preden so se zakoreninili močni občutki manjvrednosti. Svetovalni delavci lahko uspešno pomagajo nadarjenim otrokom z usmerjanjem na pot uresničevanja njihovih talentov, lahko jim pomagajo pri objektivnejšem spoznavanju in razumevanju samega sebe, pri šolskem in življenjskem načrtovanju in odločanju. Z usmerjanjem nadarjenega učenca v samoopazovanje, samoocenjevanje in samousmerjanje mu svetovalni delavci večamo odgovornost do lastnega razvijanja. Svetovalni delavci smo v pomoč nadarjenemu učencu tudi pri smotrnem trošenju energije za uresničitev svojih življenjskih in poklicnih načrtov. Na primer, odkrit talent za likovno ustvarjanje se lahko aktivira in razvija v šolskem likovnem krožku ali likovnih kolonijah. Nadarjenega učenca lahko usmerimo k dodatni bogatitvi izkušenj izven šole, na področja, s katerimi se doslej še ni ali v premajhni meri srečal, npr. astronomika, raketni klub, filmski klub itd.

Šolski svetovalni delavci so v veliko pomoč nadarjenim učencem pri izboljšavi njihovi odnosov (stališča) do samih sebe, do vrstnikov, do učiteljev, vzgojiteljev in drugih ljudi. Kadar postane tak otrok hiperkritičen, kritizerski v odnosu do učitelja, mu lahko svetovalni delavec pomaga pri celovitejšem razumevanju učiteljevih pogledov in mu jih napravi bolj sprejemljive.

Tudi pri nadarjeni mladini večkrat lahko pričakujemo razvojne zaplete, posebno v smislu socialne prilagoditve in motiviranosti. Prilagoditev nam svetovalnim delavcem ne sme pomeniti filozofsko adjustacijski smoter, to je apriorno prilagajanje nadarjenega otroka danim prilikam. Ta smoter je tuj oblikovanju samoupravne socialistične osebnosti. Naš smoter je pomagati nadarjenemu otroku, da se bo stalno trudil za boljše, naprednejše, da se bo stalno boril proti zlu v svojem okolju, da bo spreminjal sebe in svoje okolje.

Posebne pozornosti šolskih svetovalnih delavcev morajo biti deležni nadarjeni otroci iz socialno ekonomsko in psihološko prikrajšanih okolij. Pozornost velja maksimalnemu aktiviranju otrokovih potencialov in odstranjevanju ali preprečevanju negativnih učinkov neprimernih vzgojnih vplivov.

Svetovalni delavci so lahko pomočniki učitelju pri strokovno zahtevnem odločanju o akceleraciji nadarjenih otrok, pri hrabritvi učencev za nadaljevanje sposobnostim primerne vzgojnoizobraževalnega programa ali programa interesnih aktivnosti. Precej lahko svetovalni delavci postorijo pri organiziranju možnosti denarne pomoči nadarjenim otrokom, npr. kreditov, štipendij, socialne pomoči itd. V tem primeru je uspešno povezovanje s skupnostjo za zaposlovanje, izobraževalno skupino, skupnostjo za socialno varstvo in TOZDI-i.

Avtorja PASSOW in BROKS (9) sta v vodiču šolske vzgojnoizobraževalne skrbi za nadarjene izpostavila številne za našo prakso dragocene misli:

— pedagoško, poklicno in osebno svetovanje se za nadarjene učence posebej načrtuje,

— svetovalni delavci skupaj z učitelji organizirajo posebne posvete o primeru, da bi poglobljeno presodili izobraževalni telesni, socialni, intelektualni, čustveni itd. razvoj nadarjenih otrok,

— poskrbeti je potrebno za posebno svetovanje nadarjenim učencem s težavami v emocionalnem in socialnem razvoju ali z očitnimi razhajaji med potencialnimi možnostmi in učno storilnostjo,

— nadarjene in talentirane se napoti različnim strokovnim in družbenim službam za nadaljno ustrežnejšo, uspešnejšo in bolj kvalificirano pomoč (društva, klubi, občinske službe) ter se spremlja njihov razvoj,

— poiskati jim je potrebno denarno pomoč za nadaljnje šolanje,

— organizirati posvete s starši nadarjenih učencev, da se občasno pregleda vzgojnoizobraževalni napredek in se razvozljajo morebitni vzroki osebnostnih problemov,

— sistematično uresničujemo sledenje (follow-up) napredka nadarjenih učencev — diplomantov, da bi šoli pomagali pri evalvaciji uspešnosti učnega vzgojnoizobraževalnega programa za nadarjene,

— vsak nadarjen otrok mora biti deležen individualne in individualizirane katerekoli od vrst pomoči.

Da bi lahko poskrbeli za tako individualno svetovalno pomoč nadarjenim otrokom, naj bi bil zaposlen en svetovalni delavec na 250—300 šolskih otrok, oziroma svetovalni tim za eno šolo. Tu se marsikatera naša praksa delovanja tako imenovanega tima za celo občino (»občinski«) ni uveljavila kot posebej uspešna.

Za dvig kvalitetnejše skrbi za nadarjene je važna kontinuiteta svetovalnega dela. Dobro je, če se enega svetovalnega delavca določi za spremljanje in nadzira-

nje razvoja od predšolske dobe naprej. Seveda je to uresničljivo le v manjšem kraju. V teh okoliščinah je moč voditi neprekinjene in celovite šolske popisnice in organizirati do nadsobnosti razčlenjen program razvoja vsakega nadarjenega otroka. Nadarjen otrok se tako ne more utopiti v brezdelju in »zaspati« v poprečju.

Srednješolska in visokošolska leta predstavljajo za uspešnejše osebno svetovanje bogatejšo možnost. Nadarjeni učenci so tedaj zrelejši, sposobnejši objektivno razumeti in racionalno razčleniti izobraževalne potrebe in življenjske probleme. Interesi so se v tem času precej ustalili, posebno so izstopili morebitni specialni interesi. V tem razvojnem obdobju srečamo pripravljenost za dolgoročno načrtovanje.

4. OSEBJE V OSEBNEM SVETOVALNEM DELU

Svetovalni delavec, ki ima opravka z nadarjeno mladino, mora biti dobro pripravljen in usposobljen. Temeljni pogoj za takšno delo ni samo dobra strokovna usposobljenost v metodah in tehnikah svetovalnega dela, temveč tudi bogate življenjske izkušnje, pozitivne moralne lastnosti, bogata pedagoška praksa, življenjska in osebnostna zrelost ter uravnoveženost. V naši šolski praksi se je tudi pri osebnem svetovanju nadarjeni mladini uveljavila šolska svetovalna služba (psiholog, pedagog, socialni delavec, občasno zdravnik, logoped). V taki zasedbi je več možnosti za interdisciplinarno timsko obravnavanje problemov nadarjenih otrok. V uresničevanje tega dela so poleg svetovalnih delavcev vključeni še učitelji, starši, učenci, ravnatelji, pedagoški vodje, vodje posameznih strokovnih komisij (npr. pedagoška komisija, komisija za poklicno usmerjanje), podagoški svetovalci zavoda za šolstvo itd. Svetovalno pomoč je treba zagotoviti v vseh obdobjih vzgojnega procesa. Učitelj lahko zazna, da je nadarjen učenec nezadovoljen in nesrečen v šoli, večkrat pa je pomanjkljivo oborožen s strokovnimi znanji, da bi se sam dokopal do morebitnega vzroka. Malo je možnosti, da bi se do tega dokopal sam nadarjen učenec. V tabeli 1 je prikaz potrebne opremljenosti ljudi, ki delajo na programu osebnega svetovanja nadarjenih otrok:

(Priporočan državni program za učno neuspešne nadarjene otroke v Pennsatucky, ZDA (10).

Tabela 1

Osebj	Potrebne sposobnosti in spretnosti	Družbena pomoč
Učitelj	Sposobnost skupinskega dela z učenci iz različnih, skrajnih kulturnih okolij. Sposobnost oblikovati pri nadarjenih učencih motivacijo za učenje. Izkušnje o poučevanju in oblikovanju učnih navad.	Štipendija za nadaljno šolanje. Delna povrnitev stroškov šoli za uresničene vzgojno-izobraževalne programe za nadarjene. Podpora in pomoč pri organiziranju uvalnega seminarja.

Osebj	Potrebne sposobnosti in spretnosti	Družbena pomoč
Svetovalni delavec	Obsežno poznavanje testov in diagnostičnih postopkov ter razpolaganje z njimi. Remedialna usposobljenost za delo z manjšimi skupinami. Usposobljenost za vse vrste svetovanja. Poznavanje različnih kulturnih vzorcev in vrednostnih sistemov.	Delna povrnitev stroškov za svetovalno delo z nadarjenimi.
Vodja šole	Sposobnost administrativno izpeljati v šoli programe za nadarjene. Sposobnost usklajati različne družbene aktivnosti v prid nadarjeni mladini. Sposobnost pomagati nerazvitim šolskim okolšem, da se lotijo takih aktivnosti.	Popolna denarna in druga materialna pomoč.

V celotnem procesu osebnega svetovanja si moramo prizadevati za pritegnitev učitelja v to delo. Vendar ne samo to. Celotni vzgojnoizobraževalni program bo v šoli prihodnosti uresničilo več različnih strokovnih profilov, ki bodo timsko združili svoje sile za uspešen razvoj nadarjenih otrok.

Avtorji SANBORN, PULVINO, WUNDERLIN (11) so pregledali različne študije o svetovanju nadarjeni mladini in so podali izvleček svetovalnih uslug, ki zajemajo tudi naravo in vrsto posebnega usposabljanja.

1. Neposredni kontakti s starši. Svetovalno delo ne poteka nikoli enodimenzionalno, nikoli se ne kontaktira z učencem, ne da bi istočasno potekalo posvetovanje s starši. Posveti z učencem oblikujejo vsebino za posvetovanje s starši. Svetovalno delo ima več možnosti za uspeh, če so starši zainteresirani za sodelovanje v tem procesu.

2. Svetovalčevo poznavanje celovitega vzgojnoizobraževalnega programa. Svetovalni delavci se srečujejo s situacijami, ki zahtevajo določeno spremembo v šolskih okoliščinah, zato morajo dobro poznati različne izobraževalno programske možnosti. Svetovalni delavci skupaj z učitelji timsko delijo odgovornost za celotno vzgojnoizobraževalno in remedialno aktivnost.

3. Učenčeva udeleženos. Pripravljenost slediti remedialnim svetovalčevim nasvetom in pobudam je gotovo večja, če je učenec seznanjen o vsebini pogovora z učiteljem.

4. Strokovno timsko delo. Novejša literatura s področja nadarjenosti poudarja pomembnost timskega postopka k svetovalnemu delu. Učitelji, starši, vodstva šol so kot člani tega tima enako odgovorni za uresničevanje zastavljenega svetovalnega programa za nadarjene.

Skratka, poglavitna svetovalčeva odgovornost je mobilizacijsko zaobseči vse vidike učenčevega življenja in dela in tako uresničiti potencialne zmožnosti v talente in nadarjenosti. Eden od vzrokov za neuspešno osebno svetovanje nadarjeni mladini je svetovalčevo pretirano vsiljevanje učenčevim odločitvam. Šolski svetovalni delavec naj ponudi različne pozitivne remedialne možnosti, ne da bi vsiljeval ali preferenčno oblikoval katero od teh.

Večji in pogostejši problemi v poklicni usposobljenosti obstajajo pri šolski orientaciji. Učitelji premalo natančno obvladajo vsa specifična znanja, ki bi lahko zadovoljevala intelektualne potrebe nadarjenih otrok. Nadarjeni učinci so tista populacija otrok v naših šolah, ki neprestano »butajo« in grebejo po stropu učiteljevih psihofizičnih zmogljivosti, splošne in strokovne usposobljenosti. Ena od trajnih pedagoško strateških rešitev je usposabljanje nadarjene učence v raziskovalnih tehnikah, načinih učenja in študija bibliotekarskih spretnostih. To bo zagotovilo večjo samostojnost in neodvisnost v študijskem usmerjanju in odločanju.

V skrbi za nadarjeno mladino je še posebej utemeljeno, da prebijemo stoletja stare neprebojne »stene« klasičnega šolskega razreda. Veliko nadarjenih in talentiranih v zgodovini je zacvetelo s pomočjo navdiha eminentnih mentorjev izven šole. Dostop do bogatih knjižnic je sestavni del organizacije dobrega vzgojnoizobraževalnega programa. Pri tem lahko pomagajo potujoče knjižnice ali službe medbibliotečne izposoje.

Ena od rešitev zadovoljevanja intelektualnih potreb nadarjenih otrok po dodatnem izobraževanju je raba sekvenc programiranega pouka, zlasti razvejanih tipov programov, ki omogočajo večjo individualizacijo pouka. (12)

Naslednji organizacijski okvir bogatitve dodatnega vzgojnoizobraževalnega programa za nadarjene je mentorska pomoč. Gre za zunanje sodelavce šole, kot so sloviti likovni, glasbeni umetniki, znanstveno raziskovalni delavci, pisatelji, pesniki, inovatorji itd. Ti lahko delajo z manjšimi skupinami nadarjenih in talentiranih otrok. Različica te oblike je pošiljanje nadarjenih učencev v mentorsko vodenje delavcem muzejev, gledališč, inštitutov, likovnih ateljejev itd. Avtorji KARNES, TESKA, HODQINS (13) poročajo o svetovalnem usposabljanju posebnih polprofesionalcev, ki pomagajo uresničevati obogaten program za oblikovanje predšolskih nadarjenih otrok. Program zajema vsebine, na primer: usposabljanje v učnih metodah in tehnikah, usposabljanje v opazovanju otrok, osebno svetovalna pomoč otrokom za razvitje trdne, zdravo uravnotežene osebnosti, ki se ne bo zatekala v obrambno vedenje.

Tudi glede osebno svetovalne skrbi za nadarjene je opaziti pri nas usedline krivičnih posledic socialnega razlikovanja. Žal je stopnja pestrosti dodatnih programov za nadarjene v tesni korelaciji s socialno, ekonomsko, kulturno razvitostjo nekega kraja in šolskega okoliša. Otroci iz prikrajšanih področij imajo manjše vzgojnoizobraževalne možnosti, vrhu tega se na to navezuje še manjša motivacijska vnema za študij in šolanje. (14) Deloma jim manjšo primanjkljaj specializirane ustanove, ki delujejo na večjem regijskem področju (Delavska univerza, vzgojna posvetovalnica, društva ljudske tehnike itd).

Svetovalni tim za večji kraj lahko pomaga:

1. Svetuje delavcem šol o postopkih odkrivanja, usmerjanja nadarjenih otrok v dodatne vzgojnoizobraževalne programe.
2. Opravlja poglobljene zahtevnejše študije primerov z njihovo zgodovino, pomagajo pri individualizaciji programov za nadarjene.
3. S šolsko orientacijo in pedagoškim svetovanjem omogočijo dostop do virov in literature s specialnih interesnih in intelektualno zahtevnejših področij.
4. Ponudijo občasne strokovne posvete z učitelji o problemih, ki so povezani z odkrivanjem, spremljanjem in usmerjanjem nadarjenih otrok.

5. Ponudijo programe praktikuma o novih metodah, oblikah, načinih dela z nadarjeno mladino vsem pedagoško delujočim ljudem na šoli.

Tako pri nas kakor drugod po svetu se v skladu s temi novimi spoznanji najpočasneje in najkasneje spreminjajo študijski programi pedagoških kadrovskih šol (Gimnazija pedagoške smeri, Pedagoška akademija, Filozofska fakulteta).

5. MENTALNA HIGIENA NADARJENIH OTROK

V svojih zgodovinskih začetkih je duševna higiena v šoli posvečala največ skrbi duševno nerazvitim, vzgojno zanemarjenim in neprilagojenim otrokom. Sodobna šolska duševna higiena je v enaki meri usmerjena v pomoč tudi nadarjenim otrokom. Za sprožilne pobudnike teh prizadevanj lahko štejemo:

- naraščanje duševnih motenj, osebnostnih problemov pri nadarjeni mladini,
- kritičen odnos družbe do šolskega okolja glede uresničevanja potreb nadarjenih otrok,
- spoznanje, da morejo prav različne šolske izkušnje in prilike poroditi kasnejše duševne odklone pri nadarjenih otrocih,
- mnogi osebnostni problemi pri nadarjeni mladini imajo svoje korene v vzgojnoizobraževalnih izkušnjah osnovne šole. Otrokov šolski neuspeh je prvina njegovega duševnega zdravlja.

Današnja duševna higiena v operativi šolskega svetovalnega dela posveča učiteljem pri delu z nadarjeno mladino pomoč po dveh poteh:

1. Neposredna pomoč duševne higiene učitelja (krepitev osebnostne uravnoteženosti).
2. Usposabljanje učiteljev za uvrščanje duševno higienskega vidika v svoje vsakodnevno vzgojnoizobraževalno delo (15).

Če so vzgojnoizobraževalne okoliščine doma, v šoli, v družbi (slednji so v svojem humanem in demokratičnem značaju prav gotovo naklonjene) naklonjene optimalnemu razvoju nadarjenih otrok, potem se bodo pri njih razvili malokateri duševno higienski problemi. Povsod in vedno pa ni tako. Okoliščine niso zmeraj idealne in potrebe nadarjenih otrok niso v dovoljšnji meri in najustrezneje zadovoljene. Posledica je, da so nekateri kljub visokim sposobnostim hudo čustveno moteni in imajo težave v socialni prilagoditvi.

Skoraj vsi primeri osebnostnih problemov nadarjenih otrok imajo svojo etiologijo v zavirani ali preprečeni zadovoljitvi osnovnih psihosocialnih potreb. Zadovoljitev teh potreb je torej pogoj za duševno zdravo, uravnoteženo in vsestransko razvito osebnost. Če nadarjen otrok nima primernih možnosti, da bi te svoje potrebe uresničil, se začne posluževati neprimernih oblik, kar ga socialno odmakne od družčine vrstnikov. Zagovarjanje duševno higienske skrbi za nadarjene je pomembno še iz drugih vzrokov:

1. Nerazviti talenti so družbena škoda.
2. Napačno usmerjeni nadarjeni in talenti se lahko pojavljajo v vlogi kriminala in antisocialnega vedenja. Intelligentnost se lahko rabi v destruktivne in agresivne namene.

3. Slabo prilagojen posameznik ne doseže globljšega osebnostnega zadovoljstva, ki redno spremlja samouresničitev.

Duševno zdravje je neločljivo povezano s čustveno zrelostjo učenca. Nadarjeni otroci, ki se odlikujejo s čustveno zrelostjo, lahko kontrolirajo svoje čustvene odzive, si izbirajo uresničljive in dosegljive osebno zadovoljujoče in družbeno koristne cilje, spoštujejo kot enakovredne druge otroke, ki imajo mnogo nižje sposobnosti, ne da bi se odpovedali svojemu posebnemu, sposobnostim in talentom primernemu načinu življenja. Morebitne nepričakovane napetosti, razočaranja ter konflikte potrpežljivo, mirno prenašajo.

V nadaljevanju svoje študije bom skušal odgovoriti še na naslednja za mentalno higieno pomembna vprašanja:

— Ali dosegajo nadarjeni učenci pogosteje kot drugi smotre duševnega zdravja?

— Ali je težje doseči te smotre za visoko nadarjenega (IQ nad 170) kakor za zmerno nadarjenega (IQ 130—150)?

— Ali imajo nadarjeni otroci svoje posebne, specifične razvojne težave? Če je to res, kako se z njimi borijo?

— Kako lahko starši, učitelji, svetovalni delavci pomagajo blažiti in preprečevati težave v prilagajanju nadarjenih otrok?

V svojih dosedanjih raziskovalnih prizadevanjih (16) sem poleg drugega uspel utemeljeno izčistiti podobo, da so nadarjeni nadpovprečni poleg intelektualnih sposobnosti tudi v duševnem zdravju v osebnostnem, emocionalnem, karakternem razvoju. V zavesti poklicnih in naravnih vzgojiteljev je globoko vsajeno neupravičeno napačno mnenje, da so to čustveno nestabilni in na drugih področjih osebnosti (zlasti dinamičnih in konativnih) moteni ljudje. Lewisova študija nadpovprečnih otrok v osnovni šoli (17), Termanove genetične študije genijev, raziskave Hollingworthove, Wittyev študij sto nadarjenih otrok (18) in druge empirične raziskave soglasno utemeljujejo, da so nadarjeni otroci v primerjavi s splošno populacijo enaki ali celo superiorni v stopnji duševnega zdravja in čustvene zrelosti. Manj se javljajo vedenjski in drugi socialno patološki pojavi. Na vsakem od uporabljenih testov celotne baterije so bili nadpovprečni v osebnostnem in karakternem razvoju. Visoke rezultate so dosegli v stopnji čustvene stabilnosti in zdravih socialnih odnosih. Študije zgodovine primerov in sodbe ter ocene učiteljev in staršev potrjujejo te testne ugotovitve (19).

V starosti 35 let je Termanova skupina nadarjenih izražala nekoliko nižjo stopnjo čustvene nestabilnosti, manj osebnostne neprilagojenosti, manj duševnih bolezni, prestopništva, samomorov, alkoholizma in homoseksualnosti kot splošna populacija ljudi (20). Življenjska področja, kjer so morebiti nadarjeni doživljali neuspehe in razočaranja so bili socialni odnosi in konstruktivno, realistično reševanje frustracijskih ovir.

Avtorica Helen H. Davidson (21) v svoji raziskovalni analizi 102 dečkov in deklic starih od 9—14 let z IQ 120—200, iz različnih socialno ekonomskih okolij, trdi, da pri njih ni opaziti kakih posebnih, zanje enotno karakterističnih vzorcev vedenja. Razlog več, da je tudi tukaj treba psihološko in pedagoško prestopiti individualno in individualizirano. Najti je mogoče dva razloga, zakaj raziskovanja vedno ne razkrijejo vloge inteligentnosti v prilagoditvi.

1. Možno je, da vzorčenje ni vključilo v zadostni meri čustveno nestabilnih nadarjenih otrok, ki ne bi mogli zaradi tega prikazati na testih svojih resničnih intelektualnih sposobnosti.

2. Uporabljena merska sredstva osebnosti so morda merila do neke stopnje otrokove inteligentnosti.

Duševne značilnosti nadarjenih otrok so trdno zagotovilo, da z lahkoto obvladajo frustracije, napetosti, strese, pa tudi, da se aktivno angažirajo za spreminjanje teh motečih okoliščin. Velika prednost nadarjenih otrok z vidika duševne higijene je nadpovprečna sposobnost za samorazpoznavo (samodiagnozo). Dobro, objektivno, realistično samorazpoznavo imamo lahko za enega od vidikov dobre osebnostne prilagojenosti in je dana le visoko razvitim intelektom.

6. NAJPOGOSTEJŠI OSEBNOSTNI PROBLEMI NADARJENIH IN TALENTIRANIH OTROK

Kljub boljšemu duševnemu zdravju, boljši čustveni stabilnosti in osebnostni uravnoteženosti imajo nadarjeni vendarle svojevrstne probleme in težave. Le-ti se spreminjajo glede na nivo razvoja intelektualnih sposobnosti. Adolescenti in otroci visokih sposobnosti imajo marsikatero običajne razvojne probleme le, da so nekateri izmed njih svojevrstno intenzivirani zaradi visoke inteligentnosti. Specifičnost osebnostnih problemov nekaterih nadarjenih je tudi v tem, ker izhajajo iz drugačnih okoliščin. Kot sem citiral že prej, mi je v našem strokovnem slovstvu uspelo pomesti s stoletja veljavnim mnenjem, da vodi prezgodnja zrelost kasneje v življenju do nevroz in čustvene nestabilnosti (22).

Nadarjeni otroci z visokimi življenjskimi aspiracijami, ki pa jih iz različnih vzrokov ne uspejo uresničiti, lahko doživljajo občutke manjvrednosti, dvom v lastne zmožnosti in znižan občutek lastne vrednosti. Takemu otroku je v veliko pomoč osebno svetovalni kontakt, daljši ali krajši pogovor z naklonjenim in razumevajočim vzgojiteljem. To še posebej velja za nadarjenega otroka, ki ima osebnostne probleme in izhaja iz prikrajšanih socialnoekonomskih pogojev. Svetovalčeva vloga je v tem, da takega otroka obzirno in taktno vodi do celovitejšega in objektivnejšega razumevanja narave svojega problema.

Osebno svetovanje je tesno povezano s pedagoškim (šolska orientacija) in poklicnim svetovanjem, saj so učni in poklicni neuspehi neločljivo združeni z učenčevimi čustvenimi problemi.

Dokaj celovit in obsežen pregled osebnostnih problemov nadarjenih otrok sta podala avtorja Thom in Newell (23).

Preučevala sta 38 otrok od 2—10 let z IQ nad 130, ki so bili napoteni v Oddelek za mentalno higieno, Massachusetts, ZDA. Čustveni odnosi v družinah so se pokazali za pomembnejše kakor ekonomski položaj, kot dejavnik, ki vpliva na duševno zdravje nadarjenega otroka. Nekateri starši so na svojstven način izrabljali sposobnosti svojih nadarjenih otrok, drugi so jih pretirano priganjali, prisiljevali, nekateri so jih preveč svojili ter prekomerno ščitili. Več kot polovica teh otrok je izhajala iz okoliščin domače nekonzistentne (neenotne) vzgoje in polovica je bila deležna telesnih kazni. Na take neugodne duševno higijenske

okolščine so nadarjeni otroci odgovarjali z agresivnostjo in brezbriznostjo, zato so bili napoteni v svetovalne ustanove. Učitelji večkrat niso uspeli zagotoviti pogojev, ki bi jih nadarjeni otroci potrebovali za najoptimalnejši razvoj. Učitelji so navadno odkrili le tiste nadarjene učence, ki so si prizadevali za učnimi uspehi, za nagradami, pohvalami in so bili socialno dobro prilagojeni. Le v petih primerih je učitelj organizirano oskrbel dodatno obogaten vzgojnoizobraževalni program. Glede racionalne uresničitve svojih sposobnosti in zadovoljive osebne prilagojenosti so bili ti otroci deležni zelo malo ali pa nobene osebno svetovalne pomoči. Nekateri vedenjski problemi so bili povzročeni z motivom spremeniti neugodne okoliščine in si prilagoditi možnosti lastne uresničitve. Po desetih letih so bili še naprej sledeni in ponovno testirani. Njihovi IQ so ostali nespremenjeno zelo visoki in večina disciplinskih problemov, zaradi katerih so bili napoteni v obravnavo svetovalnim ustanovam, je izginila. Kazala sta se predvsem dva najpomembnejša dejavnika dobre osebne prilagoditve:

- dosledna razumevalna vzgoja v zgodnjih letih življenja,
- visoka stopnja pobudnosti in volje, ki so jo ti otroci usmerili na reševanje življenjskih problemov.

Mnogi izmed otrok te skupine so spoznali družbeno in osebno vrednost socialne prilagoditve in se naučili usmerjati svoje intelektualne zmožnosti in emocionalno energijo v socialno spremenljivih smereh in načinih.

Za optimalnimi in uravnoteženi razvoj nadarjenega otroka moramo biti enako pozorni na kognitivne, konativne in dinamične potrebe. Če v vzgoji ali osebem svetovanju spregledamo emocionalne in socialne potrebe, lahko oviranja na tem področju sovpadajo z otrokovim intelektualnim razvojem. Ovire na področju čustvovanja ob spletu drugih okoliščin lahko onemogočijo, da bi nadarjeni učenci uresničili svoje zmožnosti.

Hollinworthova (24) našteva pet poglavitnih vrst problemov, s katerimi se srečujejo nadarjeni otroci:

1. Najti v šolskem delu dovolj vzgojnoizobraževalnih spodbud.
2. Naučiti se biti tolerantni, strpen, potrpežljiv do storitev, sposobnosti in nazorov slabše razvitih in poprečnih otrok.
3. Brzdati oblike negativističnega vedenja.
4. Zavestno si prizadevati, da bi se ognil socialni osamljenosti, zaprtosti vase in nesocializiranosti.
5. Izogniti se oblikovanju navad važenja in bahanja ter stremušva.

Prilagoditveni problemi, ki so jih srečali pri študentih Lincoln School of Teachers College, Columbia Univerzity, New York so bili usmerjeni v čustveno, socialno nezrelost, pomanjkljivo odgovornost za lasten razvoj in rast ter neuspeh dosegati storitve v skladu z zmožnostmi. Pri fantih je srečati pogostejšo zastopnost teh problemov. Najpogostejše probleme pri nadarjenih sta razkrila avtorja De Haan in Kough: (25) agresivnost, socialna neprilagojenost, umikajoči vedenjski vzorci, »nedoseganci« (underachievement) in begi in izostajanja iz šole. Pri nadarjenih nastaja večkrat problem tudi v tem, da ga okolje šteje za starejšega in v skladu s tem pričakuje reagiranje na vseh področjih.

Starejši nadarjeni adolescenti naštevajo naslednje najpogostejše probleme v svojem preteklem razvoju: čustva manjvrednosti, osamljenost, neuspešnost v so-

cialnih odnosih, pomanjkanje samozaupanja, težave v samostojnem odločanju in skrb kot posebna vrsta strahu pred prihodnostjo.

Občutek manjvrednosti:

Mogoče je, da doživljajo nekateri nadarjeni otroci močne občutke manjvrednosti. Posebej se lahko porajajo v zvezi z telesnimi spretnostmi. Za to sta dva poglobitna razloga:

— en razlog je v tem, ker mu učenje neke telesne spretnosti (npr. drsanja, plavanja itd.) vzame mnogo več časa in naporov kakor učenje (pridobivanje) intelektualnih spoznanj,

— drug razlog pa je, da je nadarjen otrok pogosteje manj zainteresiran za telesne, kakor za mentalne aktivnosti in posledica tega je, da si ne pridobi tiste vrste spretnosti, ki bi mu odločujoče omogočila večjo priljubljenost in socialno sprejetost med vrstniki.

Zaradi pedagoškega ukrepa akceleracije, ko se otrok znajde v okoliščini druženja s starejšimi z določeno prednostjo v rekreativnih in socialnih spretnostih, se lahko porodijo čustva manjvrednosti. Dejstvo biti mlajši in večkrat tudi manjši v delovni skupini razreda lahko vodi do narušenja otrokovega mentalnega zdravja. Ta problem predstavlja sila pomembno življenjsko okoliščino, kadar se odločimo za akceleracijo nadarjenega otroka.

Preirana domišljavost

Nadarjeni otroci, ki so do vrstnikov bahavo domišljivi, arogantni, dominirajoči, nestrpni, nepotrpežljivi in netolerantni pogosto niso sprejeti pri vrstnikih. Nadarjen otrok lahko postane nestrpen do svojih vrstnikov, ko le-ti ne uspejo slediti njegovim zamišljenim idejam, njegovemu tempu in globini intelektualne aktivnosti in semantičnemu bogastvu govorne razvitosti. Do drugih lahko postane v tem smislu agresiven s prehitovanjem ustaljenih »pravil igre«.

Konformno in deviantno vedenje

Vsaka visokointeligentna osebnost se sreča s problemom konformnosti, podrejanja mnenju in tiraniji poprečja, ali iz njega uteči za večjo svobodo individualne izbire aktivnosti. V našem prekomerno organiziranem svetu je včasih dana tako visoka cena konformnemu vedenju, da so individualna odstopanja vzeta skoraj kot malo sumljiva. Če nadarjeni učenci precej prehitujejo storitve svoje skupine, je zelo mogoče, da se jih bodo učenci izogibali in jih odklanjali. Postavlja se resna dilema, ali je sploh lahko nek posameznik, ki je tako in toliko drugačen od članov skupine, dobra prilagojena osebnost, kooperativen značaj in z razumevanjem ter odobravanjem sprejet vodja. Kako daleč bodo šli starši in vzgojitelji v prizadevanju uravnotežiti tehtnico konformnosti in hrabritve individualnosti? Konstitutivni del ustvarjalnih dosežkov je skoraj vedno razhajanje z obstoječo normo! (Glej Erich Fromm: Zdrava družba.)

Nadarjenim otrokom je treba pomagati, da bodo razumeli, zakaj s svojo dejavnostjo izstopajo in so drugačni od ostalih, ne da bi žrtvovali te dragocene individualne značilnosti zato, da bi se s skupino dobro razumeli. Za tovrstno razumevanje življenja in dela je koristno branje knjig o otrocih, ki so se v življenju srečevali v razvoju s podobnimi težavami (avtobiografije genijev).

Osebnostne težave se med spoloma nekoliko razlikujejo. Dekleta psihofizično nekoliko hitreje zorijo in so pri starejših dečkih enako sprejeta. To je eden od najpomembnejših razlogov, da so nadarjena dekleta emocionalno in socialno bolj prilagojena kot nadarjeni dečki (26).

Terman in Hollingworthova sta našla pri otrocih z IQ nad 170 med drugim tudi težke probleme v socialni prilagoditvi. Višja je otrokova inteligentnost, večje so njegove težave za prilagoditev običajnim poprečnim interesom, aktivnostim in razgovorom z vrstniki in prijatelji. Utrujeni od razmišljanja, igre, dela na relativno nižji, »nezreli« stopnji pri svojih življenjsko enako starih vrstnikih se želijo umakniti iz socialnih druženj in se posvetiti osamljenim, a zase osrečujočim opravilom . . .

Tako visoko nadarjen redkokdaj najde prijatelje, ki imajo podobne interese in sposobnosti. Če je tak otrok edinec, nima niti doma možnosti oblikovati socialnih odnosov. Učitelji lahko oblikujejo vzduslje prijateljske naklonjenosti in sprejetosti, da ne bi nadarjeni otroci postali plahi, nesocialni in brezbrizni do družbe. Učitelj lahko da pobudo za razgovore — po načelih skupinske dinamike — o socialnih odnosih v razredu. Učitelj je lahko tudi vodja majhnih interesno sorodnih skupin (npr. znanstveni krožek, knjižni klub, fotografski krožek itd.), kjer so sposobnosti nadarjenih uveljavljene v socialnih okoliščinah.

Zelo visoko inteligentni otroci in tisti s posebnimi talenti v umetnosti, glasbi in drugih področjih potrebujejo posebne okoliščine, v katerih lahko dosežejo maksimalen možen razvoj. Morda bodo njim v pomoč potrebni posebni poklicni, šolski in osebno svetovalni eksperti zunanjih svetovalnih služb (externatov), da ne zaidejo v nevrose in druge duševne motnje (27). Ponovno se kaže pomembnost zagotovitve širokega plastičnega vzgojnoizobraževalnega programa, v katerem se bo lahko nadarjen otrok vsestransko razvijal pa tudi poglobljal svoje talente in nadarjenost.

Nadarjeni otroci, posebej še v dobi adolescence, niso radi videti kot »drugačni«. Prav zato večkrat zavračajo možnost maksimalne uveljavitve svojih sposobnosti (28). Za ceno prijateljstva zavračajo vsako drugačnost. Zato ne razvijajo do popolnosti svojih talentov. To je prav tako svojstvena oblika slabe prilagoditve. Lahko, da učitelji in starši pospešijo težavo s tem, da dajejo nadarjenemu otroku toliko posebne pozornosti, da bodo v očeh drugih ignorirani, osovraženi. Učitelji, starši, svetovalci pa lahko tudi pomagajo blažiti težave tako, da organizirajo skupinske aktivnosti, v katerih bodo prispevki nadarjenih sprejeti kot dragoceni in nujni.

Izjemni so primeri, da nadarjeni ljudje dosegajo genialne storitve kot kompenzacija za svoje prikrajšanosti in težave. Tako lahko nek čustveno prizadet otrok izbere študij do akademskih nivojev neke stroke (29). Neuspeh za doseg željene socialne naklonjenosti ga bo preusmeril v prizadevanje na intelektualnih področjih, ker bo občudovan in uveljavljen. Globoko v sebi tak nadarjen otrok oz. adolescent ni zadovoljen sam s seboj in tudi to je ena od vrst neprilagojenosti.

Slaba prilagoditev na okoliščine šolskega dela je nekoliko redkejša v osnovni šoli, a pogostejša v srednji in visoki šoli. Avtorja, ki sta v svetu največ, najdlje in najbolj temeljito preučevala nadarjene Terman in Odenova sta našla številne razloge za nezadovoljivo šolsko delo nadarjenih otrok. Pomanjkanje mentalnih

sposobnosti in zdravstvenega stanja lahko v splošnem izključimo. Pogostejše so bile navade brezdelja, lenobe, nepripravljenosti vršiti rutinske naloge, angažiranje bolj v socialne ali izvenšolske interesne dejavnosti. Eden od dejavnikov je bila osebnostna nezrelost. Razlaga za tako stanje je bila, da so nadarjeni dobivali visoke ocene brez posebnega truda in so si prizadevali zgolj do nivoja pozitivne ocene (30).

Nadarjeni niso bili zadovoljni z metodami poučevanja, češ da ne omogočajo dovolj samoiniciative in intelektualne širine.

Mnogi problemi pri nadarjenih nastajajo kot posledica neprimernih odnosov s strani učiteljev, staršev, vrstnikov.

Roditeljski pritisk in izrabljanje otrokovih potencialov.

Gre za prekomerno poudarjanje otrokovega intelektualnega razvoja. So starši, ki v svoji dobronamerni izobraževalni vnemi skušajo povsod najti poučne izkušnje in možnosti za učenje otroka. Zaradi takega pretiranega pospeševanja otrokovega intelektualnega razvoja lahko zaosotne socialni in emocionalni razvoj. Tako šola kot dom lahko pretiravata v dobri nameni organiziranja preveč forsiranega dodatnega vzgojnoizobraževalnega programa. Ne smemo pozabiti, da se mora po narodi stvari, kakor tudi v skladu z našimi vzgojnimi smotri, otrok razvijati kot harmonična, celovita, vsestranska osebnost, da ima pravico biti otrok. Nadarjen otrok lahko živi pod tako močnimi pritiski za doseg visokih uspehov, da polagoma čuti, da je uresničevanje talenta usmerjeno zoper njegovo osebnost. Pretirano forsiranje študija glasbe, branja knjig, gre lahko v škodo za brezskrbno igro z drugimi otroki. Pozornost je usmerjena izključno na intelektualne aktivnosti, tako da je malo možnosti za oblikovanje socialnega in emocionalnega ravnotežja in sproščanja fizičnih sil. Starši in učitelji se morajo soočiti z dejstvom, da potrebujejo nadarjeni otroci več kot samo ali pretežno intelektualne spodbude.

Roditeljska indiferentnost ali celo preziranje otroka

Druga skrajnost je družinsko in šolsko okolje, ki nadarjeni mladini ne zagotovi dovolj intelektualnih spodbud. Ti otroci se v šolskih programih, ki so jim na voljo, dolgočasijo. To lahko predstavlja za intelektualno razvitejšega, bolj razgibanega in radovednega otroka celo frustrirajočo izkušnjo. Nekateri nadarjeni se prilagodijo slabim spodbujajočim razmeram in nazadujejo v poprečnosti. V šoli ne nadlegujejo v smeri zahtev za učinkovitejšimi in bolj poglobljenimi učnimi in študijskimi metodami. Ko vstopijo v višje ali v visoke stopnje šolanja, imajo lahko težave zaradi slabe osnovnošolske učne in delovne pripravljenosti in vzgojenosti.

7. NEREŠENI PROBLEMI, ODPRTI V PRIHODNOST

V prizadevanju za nadaljnje razmišljanje in raziskovanje obdelanega problema naštevam naslednje osnovne dileme pri osebno svetovalnemu delu z nadarjenimi kot pomanjkljivo razvozlane in nerešene:

1. Med smotri svetovalnega dela z nadarjenimi je učenec preveč objekt tega procesa, objekt obravnave različnih svetovalnih služb v šolskem sistemu in ob

njem, premalo pa usmerjen v subjekt samoodgovornega razvoja za lastno uresničitev.

2. Kot metode in tehnike svetovalnega dela z nadarjenimi, se premalo uporablja klasično imenovana »subjektivna« metodologija, ki poteka v naravnih, vsakodnevnih šolskih in življenjskih okoliščinah (večletno sistematično opazovanje).

3. Učitelje in vzgojitelje je treba posebej usposobiti (posodobiti študijske programe pedagoških šol) za temeljne svetovalce pri teoretičnem in praktičnem delu z nadarjeno mladino.

4. Za vzgojo vso razpoložljivo osebje in institucije v krajevni skupnosti, občini je treba pritegniti v to delo in koordinirati znotraj šolskega sistema.

5. Šolska svetovalna aktivnost še ni zaorala dovolj globoke brazde (prezaposlenost z drugače devriranimi otroci), saj je še preveč nadarjene mladine osebno neprilagojene in mentalno higienski problem s tem, da se izgubijo v poprečju.

6. V zavesti staršev, učiteljev, vzgojiteljev otrok ni pojmovan kot dialektična celota. Harmonična rast in vsestranski razvoj kot važno načelo mentalne higiene je sestavni del tudi naših samoupravnih socialističnih vzgojnoizobraževalnih smotrov.

VIRI IN PRIPOMBE:

1. Glej Franc Pediček: »Svetovalno delo in šola«, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 88.

2. Franc Pediček: Delovanje šolske svetovalne službe v osnovni šoli, Pedagoški inštitut pri Univerzi v Ljubljani, Ljubljana, 1972, str. 67.

3. Anton Trstenjak: Problemi psihologije, Slovenska matica, Ljubljana, 1976, str. 26.

4. Vsebino in obseg pojma »underachievement« nedoseganost bom obdelal v eni kasnejših študij.

5. Mc Daniel H. B.: »Guidance in modern school«, The Dryden Press, New York, 1957, str. 4—6.

6. Glej 1., str. 86.

7. Paul Witty: »The Gifted Child«, The American Association for Gifted Child, D. C. Heath and Company, Boston, 1951, str. 154.

8. Ivan Ferbažer: Metode in tehnike šolskega svetovalnega študija otrok, diplomska naloga, Filozofska fakulteta, oddelek za pedagogiko, Ljubljana, 1971, str. 18—22.

9. Passow A. Harry in Deton J. Brooks: »A Guide for Rating Provisinons for the Gifted«, Bureau of Publications Teachers College, Columbia University, New York, 1960.

10. James J. Gallagher: »Teaching the Gifted Child«, Allyn and Bacon, Inc. London, 1979.

11. Sanborn M., Pulvino C., Wunderlin R.: Research reports: Superior Students in Wisconsin high schools«, Madison Wis: University of Wisconsin, ZDA, 1971.

12. Glej Franc Strmčnik: »Sodobna šola v luči programiranega pouka«, DDU Univerzum, Ljubljana, 1978, str. 181.

13. Karnes M. B., Teska J. A., Hodgins A. S.: »The Successful im plementation of a highly specific preschool instructional program by paraprofessional teachers«, Journal of Special Education, 1970, št. 4, str. 69—80.

14. Maurice F. Freehill: »Gifted Children«, The Macmillan Company, New York, 1961, str. 359.

15. Priredil po, glej vir 1., str. 282.

16. Glej a) I. Ferbežer: »Osebnostna in socialna prilagoditev nadarjenih otrok«, Sodobna pedagogika, 1979/3—4.

b) I. Ferbežer: »Nadarjen otrok«, Sodobna pedagogika 1979/7—8.

17. William D. Lewis: »A Study of Superior Children in the Elementary School«, George Peabody Contribution to Education, No. 266, (Nashville, Tennessee George Peabody College for Teachers, 1940).
18. Paul A. Witty: »A Study of One Hundred Gifted Children«, University of Kansas Bulletin of Education vol II, No. 7 (Lawrence Kansas: Bureau of School Service and Research, University of Kansas, 1930).
19. Glej vir št. 7, str. 133.
20. Lewis M. Terman and Melita H. Oden: »Genetic Studies of Genius vol IV, The Gifted Child Grows up, (Stanford, University Press, 1947).
21. Helen H. Davidson: »Personality and Economic Background: A Study of Highly Intelligent Children (New York: King's Crown Press, 1943).
22. Glej vir 16. a).
23. Douglas a Thom in Nancy L. Newell: »Hazards of the High IQ? Mental Hygiene, Vol. XXIX, January 1945, str. 61—77.
24. Holingworth Leta S.: »Children above 180 IQ«, Stanford Binet: Origin and Development, World Book Company, Tarrytown-on-Hudson, N. Y. 1942.
25. De Haan Robert, Jack Kough: »Helping Children with Special Needs vol 2, Elementary School Edition, Science Research Associates, Inc. Chicago, 1955.
26. John W. Musselman: »Factors Associated with the Achievement of High School Pupils of Superior Intelligence«, Journal of Experimental Education, Vol. XI, september 1942, str. 53—68.
27. Ernest Harms: »The Guidance of the Superior Child and the Prodigy«, Handbook of Child Guidance, edited by Harms (New York: Child care Publications, 1974, str. 112—132).
28. Paul Witty: »The Gifted Child: Faces and Fallacies«, National Parent Teacher, Vol XLII, June 1948, str. 4—7.
29. Lawrence K. Frank: »The Reorientation of Education to the Promotion of Mental Hygiene«, Mental Hygiene, Vol. XXIII., October 1939, str. 532.
30. Glej vir 20., str. 157.

Kritičen pregled različnih razumevanj družbene lastnine kot ekonomske, pravne in sociološke kategorije

BOGOMIL FERFILA

Z zmago socializma v naši družbi, zlasti pa z uvajanjem samoupravljanja, se je pričela družbena teorija intenzivno ukvarjati s problemi v zvezi z značajem in funkcijami družbene lastnine.

Pri tem je bil sprva prisoten močan sovjetski vpliv, vendar se ga je družbena teorija kmalu otresla in pričela proučevati našo empirično stvarnost ter njeno vezanost na ideje klasikov marksizma.

V določenih obdobjih je očiten vpliv raznih šol in teorij meščanske ekonomske in pravne doktrine.

V odnosu do klasične marksistične misli o družbeni lastnini kot teoriji o dveh tipih, dveh fazah in oblikah »čiste« družbene lastnine (prve in druge faze komunistične družbe), imamo več vrst interpretacij, bolj ali manj vezanih na razmišljanja klasikov marksizma.

Kljub različnim analitičnim, metodološkim pristopom in različnemu razumevanju naše družbene prakse, ki nudi številne argumente v prid in proti različnim interpretacijam, ima vsaka od njih določeno znanstveno vrednost in je dala vrsto originalnih spoznanj.

ENACENJE DRUŽBENE IN DRŽAVNE LASTNINE

Skupina mišljenj meni, da klasična marksistična interpretacija družbene lastnine ni združljiva z obstoječo socialistično stvarnostjo. Opozarja predvsem na različne konceptualizacije družbene lastnine na različnih razvojnih intelektualnih stopnjah Marxa in Engelsa.

Menijo, da je v njunih zgodnjih delih družbena lastnina interpretirana kot »individualistična koncepcija družbene lastnine«, v kasnejših delih pa se identificira z državno lastnino. Navajajo, da bi »stalinistični gospodarski model, po svojih organizacijskih oblikah, brez dvoma odgovarjal Marxovim in Engelsovim predvidevanjem o organizaciji socialističnega gospodarstva«, da pa se je ta model v praksi pokazal kot »diametralno nasproten predvidevanjem Marxa in Engelsa.«¹

¹ B. Horvat, *Socialistička robna proizvodnja*, Gledišta, br. 10, 1968, str. 1323.

S tem v zvezi jima očitajo določeno analitično nedoslednost, kajti vzrok njune »kratkovidnosti« v razumevanju državne lastnine pripisujejo »ne dovolj jasnemu razlikovanju nujnega in zadostnega pogoja.«

Kajti »ukinitve privatne lastnine ni zadosten pogoj za socialistično prilasčanje«, kakor tudi ne nastanek državne lastnine. Po drugi strani »so nesocialistične družbe možne tudi brez privatnega lastništva. Državna lastnina ni imela za posledico izginjanje, marveč še večjo alienacijo družbe, fetišizem blagovnega gospodarstva se zamenja z fetišizmom in birokratske subordinacije.«²

Res je, da iz nekaterih citatov klasikov lahko sklepamo na identificiranje državne in družbene lastnine. Vendar pa pri tem ne upoštevamo celotne klasične marksistične misli o značaju družbene lastnine ter bistvo Marxove dialektične metode — dosledno povezovanje stopnje in razvoja oblik prilasčanja z razvojem materialne in organizacijske strani proizvodnje. Če vse to upoštevamo, je evidentno, da klasiki definirajo principe, na katerih temelji družbena lastnina, izpostavljajo njeno razvojnost (dva osnovna tipa prilasčanja); vendar »nobene konkretne zgodovinske oblike, analitično gledano, ne identificirajo z družbeno lastnino in torej tudi nedržavne lastnine.«³

Posebno varianto navedenega razumevanja predstavlja neznanstveno mišljenje, da je družbena lastnina dejansko še državna lastnina in da je v primerjavi z administrativnim obdobjem spremenjen samo naziv državne lastnine v družbeno.

Večinoma se je pojavljalo v vsakodnevnih laičnih pogovorih, kar je bilo deloma posledica nerazumevanja novih procesov, ki so pomenili bistvene spremembe, in pogosto napačnega interpretiranja družbene lastnine s strani sredstev javnega obveščanja.

DRUŽBENA LASTNINA KOT NELASTNINSKA KATEGORIJA

Diskusija, ali je družbena lastnina lastnina ali ne, se vodi predvsem v pravnih krogih, vendar ima tudi širše implikacije.

Dilema je nastala ob izročitvi podjetij v upravljanje delovnim kolektivom. Pri državni socialistični lastnini, kot jo pozna Sovjetska zveza in druge socialistične dežele in kot smo jo poprej poznali tudi mi — za katero je značilno, da koristi, ki jih dajejo podružabljena (podržavljena) produkcijska sredstva, deklarativno pripadajo delovnim ljudem — je bilo namreč s pravnega aspekta jasno, da gre za klasično lastninsko pravico in da je imetnik te pravice socialistična država.

Najprej se je pojavilo stališče, da je država še naprej obdržala lastninsko pravico nad temi sredstvi, da pa imajo pri tem podjetja določene pravice, ki jo omejujejo in spreminjajo v lastninsko pravico države, ki odmiri.⁴

Obstajali so tudi poskusi, da bi se lastninsko pravico priznalo družbi, čeprav družba ni organizirana kot pravni subjekt.

² Ibid, str. 1325.

³ I. Maksimović, Teorijske osnove društvene svojine, Savremena administracija, Beograd, 1975, str. 70—71.

⁴ V. Jokanović, Socialistička svojina u FNRJ, Arhiv za pravne i društvene nauke, br. 3, 1952.

Po Eisnerju je nosilec družbene lastnine družbena skupnost, ki jo predstavljajo družbeni organi, kot so gospodarske organizacije, politične teritorialne enote itd.⁵

Konstantinović smatra, da je družbena lastnina lastninska pravica družbe, ki ima svojo pravno organizacijo.⁶

Vendar »je ustava iz leta 1963 postavila antitezo: družbena lastnina in lastninska pravica. V našem pravu je izraz lastninska pravica rezerviran za lastnino fizičnih in civilnih pravnih oseb. V obrazložitvi prednačrta te ustave je rečeno, da ustava določa, da družbena lastnina ni več lastninska pravica, bodisi privatno-pravnega ali etatističnega tipa.«⁷

Stališče, da družbena lastnina ni lastnina v pravnem smislu, so zastopali še zlasti Djordjević,⁸ Geršković,⁹ Goričar,¹⁰ Lukić¹¹ in Vedriš,¹² pa tudi vsi tisti, ki so trdili, da je družbena lastnina samo ekonomski ali družbenopolitični pojem, kot npr. Spaić, ki je menil, da družbena lastnina ni pravna, marveč ekonomska kategorija, ekonomski pojem, ker ni pravega subjekta, nosilca lastnine.¹³

Radanović je menil, da naše pozitivno pravo obravnava družbeno lastnino kot ekonomsko kategorijo, ne pa kot pravno kategorijo, kot pravico družbene lastnine.¹⁴

⁵ B. Eisner, Prilog diskusiji o problemima našeg stvarnog prava, Naša zakonitost, br. 5. 1955.

⁶ M. Konstantinović, Društvena svojina, Anali Pravnog fakulteta u Beogradu, br. 3—4, 1962.

⁷ A. Finžgar, Družbena lastnina v jugoslovanskem pravu, SAZU, Ljubljana, 1977, str. 12—13.

⁸ Poudarjal je, da je družbena lastnina samo splošni in globalni pojem za izražanje določenih družbenih odnosov v procesu proizvodnje, delitve in menjave. Družbena lastnina je oblika »razlastitve« proizvodjalnih sredstev in osnovnih družbenih odnosov.

J. Djordjević, Radničko samoupravljanje i naš društveno-politički sistem, Nova administracija, br. 6—7, 1960.

J. Djordjević, O društvenoj svojini, Arhiv za pravne in društvene nauke, br. 2, 1966.

⁹ L. Geršković, je menil, da je družbena lastnina splošni teoretični pojem za družbeno prilaganje in ima samo ustavni pomen.

¹⁰ Goričar meni, da delavsko samoupravljanje spreminja državno lastnino v družbeno, ki se ne more več izraziti s konceptualno aparaturom, nastalo v zasebnolastniški ekonomski strukturi, ki ni več lastninska pravica.

J. Goričar, Promene u društvenoj strukturi nove Jugoslavije i novi ustav, Arhiv za pravne i društvene nauke, br. 3—4, 1962.

J. Goričar, Družbena lastnina po novi ustavi, Vprašanja naših dni z dne 24. 10. 1962, št. 17.

¹¹ Po Lukićevem mnenju je družbena lastnina družbeno dobro. Stvari in pravice tu pripadajo družbi kot trajni tvorbi, sestavljeni iz niza pokolenj, upravičenosti do njih se ne morejo izvrševati v lastnem interesu in po svoji volji.

R. Lukić, O društvenoj svojini, Arhiv za pravne i društvene nauke, br. 3, 1955.

¹² Vedriš je smatral, da družbena lastnina kot novo družbenoekonomsko razmerje ni lastninsko-pravno razmerje.

M. Vedriš, Pravo korišćenja, Zbornik Pravnog fakulteta u Zagrebu, br. 2, 1957.

M. Vedriš, Nevlasničko-pravna koncepcija društvenog vlasništva, Naša zakonitost, br. 9—12, 1962.

¹³ V. Spaić, Novi aspekti prava upravljanja preduzečima, Godišnjak Pravnog fakulteta, Sarajevo, 1957, str. 175.

¹⁴ B. Radanović, Oblici svojine prema prednacrta našeg novog Ustava, Nova administracija, br. 8—9, 1962.

Djorjević,¹⁵ Geršković¹⁶ in Šnuderl¹⁷ so menili, da je družbena lastnina socio-loški ali družbenopolitični pojem.

O družbeni lastnini kot »nelastninski kategoriji« govori tudi tisti, ki enačijo lastnino v ekonomskem smislu in lastnino v pravnem smislu (L. Marković, R. Lukić, D. Dragišić, B. Bošković) ali ki pod lastnino v ekonomskem smislu razumejo »dajanje privilegijev posamezniku na podlagi lastnine«,¹⁸ kar je le značilnost lastnine kot monopola, tj., lastnine v pravnem smislu.

Avtorji nelastninske koncepcije se opirajo na ustavno formulacijo, predvsem na njen 4. odstavek III. točke temeljnih načel in 2. odstavek 12. člena ustave SFRJ.

Četrti odstavek III. točke temeljnih načel glasi:

»Izhajajoč iz tega, da nihče nima lastninske pravice na družbenih produkcijskih sredstvih si ne more nihče — ne družbenopolitična skupnost, ne skupina občanov, ne posameznik — na nikakršni lastninsko pravni podlagi prilaščati proizvoda družbenega dela, niti ne more upravljati družbenih produkcijskih sredstev in delovnih sredstev in ne razpolagati z njimi...«

Drugi odstavek 12. člena pa glasi:

»Nihče ne more pridobiti lastninske pravice na družbenih sredstvih, ki so pogoj za delo v temeljnih organizacijah in drugih organizacijah združenega dela in materialna osnova za uresničevanje funkcij samoupravnih interesnih skupnosti ali drugih samoupravnih organizacij in skupnosti in družbeno-političnih skupnosti.«

Iz tega se lahko izvede »logičen« zaključek: ker je delo, ne pa lastnina, osnova prilaščanja, lastnine sploh ni, zato je družbena lastnina v bistvu nelastnina.¹⁹

Podobno stališče najdemo tudi pri drugih ekonomistih, vendar v nekoliko modificirani obliki: »Kot izrazito nelastninska kategorija družbena lastnina reducira sredstva za proizvodnjo na gole materialne predpostavke proizvodnega procesa.«²⁰

Torej logično vsaj terminološki nesmisel — družbena lastnina obstaja, eksistira, vendar je nelastninska kategorija.

Menim, da je obravnavana konfuzija v veliki meri posledica rigidnosti in stereotipnosti pravne teorije, oziroma njene nezagodovinskosti.

Nobenega dvoma ni, da je ekonomsko bistvo samoupravne socialistične družbene lastnine prilaščanja na osnovi dela (poleg družbenega monopola prilaščanja in prilaščanja na osnovi družbenih potreb). V modelski obliki samoupravnega družbenega (ekonomskega) sistema naj bi torej ne bilo prilaščanja na lastninskopravni podlagi, tj., proizvod ne pripada tistemu, ki ima izključno pravico uporabljati delavno sredstvo in z njim razpolagati, marveč tistemu, ki ga je z delom s tem delovnim sredstvom ustvaril.

¹⁵ J. Djordjević, Ustavno pravo FNRJ, Arhiv za pravne in društvene nauke, Beograd, 1953, str. 107—108.

¹⁶ L. Geršković, Društveni i pravni odnos našeg privrednog sistema, Naša stvarnost, br. 4, 1953, str. 37.

¹⁷ M. Šnuderl, Ustavno pravo FLRJ, I. knjiga, Ljubljana, 1956, str. 168.

¹⁸ B. Horvat, Društveno vlasništvo, Ekonomist, 1976, str. 393.

¹⁹ A. Vačić, Robna proizvodnja i društvena svojina, Ekonomist, br. 3—4, 1972, str. 444.

²⁰ D. Marsenić, (koautor), Problemi i pravci razvoja samoupravnog privrednog sistema, Institut za ekonomiku investicija, Beograd, 1970, str. 125.

D. Marsenić, Društvena svojina i samoupravljanje, Encyclopedia moderna, 21, str. 10.

Takšna konstrukcija se seveda ne sklada s klasičnim stvarnopravnim konceptom lastnine.²¹

Zgodovinski razvoj, zlasti njegova socialistična revolucionarna faza, je postavil na glavo že vrsto »klasičnih konceptov«, uporabnih v obdobju razrednih privatnolastninskih formacij.

Če se bistveno spremeni oblika (in vsebina) določenih družbenih odnosov, družbenih institucij, to ne pomeni, da se ukinejo, negirajo; tu še vedno obstaja zgodovinski kontinuum, čeprav se pojavijo določene terminološke in pojmovne praznine.

Pojmovanje lastnine kot družbenega in tehnološkega odnosa in procesa absolutno zavrača zamisli o ukinjanju lastninske dimenzije družbe, ki predstavlja jedro vsakega družbenega sistema.

Temelj pravnih odnosov leži v materialnih življenjskih odnosih (Marx), ne pa obratno

Življenjski odnosi in procesi morajo biti pravno regulirani, vendar ne vkalupljeni v pravne okvire (dialektični odnos).

Podobno je ob približno enakih »nelastninskih« določilih (kot v navedenih členih sedanje ustave) prejšnje ustave, razmišljal L. Tadić:

»Očitno je, da ustavotvorec tu (Osnovna načela Ustave SFRJ iz leta 1963, F. B.) razume lastninsko pravico kot absolutno pravico, istovetno s privatno lastnino.

Vendar lastninska pravica ni samo instrument, s katerim se regulirajo privatnolastninski odnosi, temveč tudi osnova vsakega pravniškega mišljenja. Kajti pravniško mišljenje ni sposobno razumeti, da bi lahko bila izven lastninske pravice kakršnakoli oblika osebne prilaščanja. Zato se mu zdi, da je lastninska pravica večna, ne pa zgodovinska kategorija. Pa tudi kadar sprevidi, da je družbena lastnina nekaj drugega kot privatna lastnina, bi hotelo oddvojiti in tako »rešiti« lastninsko pravico kot nekaj od privatne lastnine različnega in trajnega in tako uskladiti z družbeno lastnino. Tu se kaže, kako pravniško mišljenje težko loči komunistično kritiko privatne lastnine kot družbenega odnosa odvzemanja od pojma »privaten« v smislu »oseben«. Pravniško mišljenje ni »krivo« za takšno nerazumevanje. Po eni strani se je namreč navadilo na zgodovinsko dejstvo, ki traja več kot dvajset stoletij, da je vsako osebno prilaščanje bilo vezano za privatno lastnino, po drugi strani pa se zaveda, da privatnolastninski odnosi in na njih zasnovana razdelitev niso izginili niti v sedanjem prehodnem obdobju, čeprav je delavsko samoupravljanje zadalo resen, predvsem politični, če ne tudi ekonomski udarec takšnim odnosom.«²²

»Ne-lastninsko« pojmovanje družbene lastnine je možno samo glede na pravno dilemo o tem, ali predstavlja lastninsko pravico ali ne.

²¹ »Lastninska pravica sestoji iz pooblastil njenega titularja, da poseduje, uporablja in razpolaga s stvarmi, ki mu pripadajo. Vsebina teh pooblastil je neposredno določena z zakonom, v odvisnosti od vrste in oblike lastninske pravice. Titular lastninske pravice uporablja svoja pooblastila samostojno in neodvisno od pravic drugih oseb na tej stvari.«

D. Stojanović, *Stvarno pravo*, Beograd, 1976, str. 46.

²² L. Tadić, *Smisao društvene svojine u svetlu njenih istorijskih pretpostavki*, Naučno delo, Beograd, 1965, str. 19.

»Pravna nelastnina izvira iz istovetenja lastnine z monopolistično (zasebno) lastnino. Toda, če je odpravljena monopolistična lastnina, še ni odpravljena lastnina nasploh. Če nekdo nima pravice monopolističnega razpolaganja s sredstvi, še ne pomeni, da nima nobene pravice razpolaganja. Ima pač nemonopolistično pravico, enako kot vsi drugi, lastninsko pravico vseh in vsakogar. Kdor nima pravice za-sužnjiti sočloveka, s tem še ni nesvoboden. Njegova svoboda je omejena s svobodo sočloveka. Danes o tem nihče ne dvomi, čeravno so v ZDA še pred sto leti mislili precej drugače.«²³

Jasno je, da družbena lastnina pomeni prelom s klasično formulo lastninske pravice,²⁴ odprto pa je vprašanje, ki je po mojem mnenju bolj terminološke kot vsebinske narave — ali samoupravna socialistična družbena lastnina v pravnem pogledu pomeni lastninsko pravico (v primeru negacije bi lastninska pravica pomenila določeno zgodovinsko pojavno obliko pravnega pojma lastnine, ki je vezana izključno na razredne privatnolastninske družbeno-ekonomske formacije) ali gre za takšno kvalitativno spremembo, ki negira možnost uporabe istega termina. Potrebno se je odločiti o revolucionarnosti kvalitativne spremembe in se sporazumeti o poimenovanju nove oblike — družbene lastnine.

Vendar takšnega konsenza ni na obzorju — že dolgo je pravna teorija razdeljena v dva pola, od katerih eden poudarja, da družbena lastnina v svoji pravni biti vsebuje tudi »lastninsko pravico« na družbenih sredstvih,²⁵ druga pa poudarja, da je družbena lastnina samo ekonomska, ne pa tudi pravna kategorija, ker nima svojega pravnega subjekta, niti subjekta nosilca lastninske pravice.

DRUŽBENA LASTNINA KOT PRILAŠČANJE

V ekonomskem smislu označujejo lastnino razdelitvena razmerja in v njihovem okviru potekajoče uresničevanje teh proporcev.

²³ A. Bajt, Družbena lastnina v ustavi in osnutku zakona o združenem delu, *Pravnik*, št. 4—6, 1976, str. 95.

²⁴ »Sam izraz družbena lastnina prvenstveno pomeni, da so produkcijska sredstva postala prosta materialna predpostavka eksistence ljudi in da ne pomenijo osnove, ki komerkoli (tj., posamezniku, skupini, razredu, niti državi) daje pravico, da si na osnovi same lastnine (v pravnem smislu, F. B.) prilašča rezultate dela. Torej, za razliko od privatne ali državne lastnine, družbena lastnina izključuje samo lastnino (v pravnem smislu, F. B.) nad produkcijskimi sredstvi kot osnovo prilaščanja rezultatov dela.«

M. Korač, *Zakon vrednosti kao regulator raspodele dohotka u socialističkom sistemu robne proizvodnje*, Zbornik radova, Rad, Beograd, 1970, str. 131.

²⁵ Vrsta pravnih teoretikov meni, da je vsako pravno urejeno prilaščanje, ki je ekonomski pojem lastnine, treba šteti za lastninsko pravico in da ima ta lastninska pravica svojo posebno novo obliko in značaj. Tako je Gams na simpoziju o družbeni lastnini v Srbski akademiji znanosti in umetnosti leta 1965 trdil, da je družbena lastnina proizvodjalnih sredstev pravica, s pravnimi normami urejena oblika lastnine.

A. Gams, *Oblici svojine*, SANU, Naučno delo, Beograd, 1965, str. 8.

Perović je menil, da je socialistična družbena lastnina posebna, v pogojih družbenega samoupravljanja nastala zgodovinska oblika lastnine kot pravnega izraza prilaščanja, kot pravnega fiksiranja ekonomskega izkoriščanja družbenih sredstev.

M. Perović, *O pojmu i suštini svojinskih odnosa*, Naučno delo, Beograd, 1965, str. 7.

M. Perović, *Još o socijalističkoj društvenoj svojini*, *Socijalizam*, 1965, str. 1622.

Pop-Georgiev je menil, da je družbeno lastnino treba razumeti kot pravno normirano prilaščanje, ki ga opravlja jugoslovska socialistična skupnost v celoti in preko ustreznih družbenih enot, ki se pojavljajo kot pravne osebe.

D. Pop-Georgiev, *Gradjansko pravo*, Univ. Kiril i Metodij, Prav fak., Skopje, 1966, str. 274.

»Socialistična družbena lastnina v obdobju graditve socializma je ... posebna zgodovinska oblika splošnega procesa družbenega prilaščanja, tj., lastnina v ekonomskem smislu, ter tudi posebna zgodovinska oblika lastnine kot pravnega izraza prilaščanja.«²⁶

»Družbena lastnina je prilaščanje s strani družbe družbeno prilaščanje.«²⁷

Podobno tudi Ž. Djordjević:

»Poleg tega je potrebno poudariti, da je vsaka lastnina, pa tudi tista, ki se opredeljuje kot družbena, družbeni odnos, tj., prilaščanje v okviru družbe in preko nje.«²⁸

Nekoliko drugačen je pristop ima A. Vacić, ki pravi:

»Kot v pogledu produkcijskih odnosov nasploh, družbena lastnina produkcijskih sredstev predstavlja obliko, v kateri se kažejo socialistični produkcijski odnosi (menim, da bi takšno trditev lahko postavili samo za pravni pojem lastnine, F.B.) izražajoč z družbeno obliko prilaščanja materialnih dobrin s strani posameznih članov družbe in družbenih skupin položaj, ki ga zavzemajo v družbeni organizaciji procesa reprodukcije, predvsem v procesu dela kot njegovemu osnovnemu (primarnemu) momentu.«²⁹

Menim, da je enačenje lastnine s prilaščanjem možno edino pri ekonomskem pojmu lastnine oziroma družbene lastnine, pa še tu je potrebno vnesti okvir, ekonomske odnose, znotraj katerih se odvija individualizacija delitvenih razmerij. V številnih delih to ni eksplicitno poudarjeno, poleg tega pa je pri celostni opredelitvi ekonomskega pojma družbene lastnine nujno definirati še njen subjekt (ki prilašča) in objekt (ki se prilašča).

S poudarkom na prilaščanju kot izrazito dinamičnem in eksistenčno nujnem družbenem in individualnem procesu se nam družbena lastnina kaže kot večeni pogoj družbene eksistence. V naši teoriji srečamo stališča, da je lastnina zgodovinska kategorija, prilaščanje pa je nezgodovinsko; zato na določeni stopnji družbenega razvoja lastnina kot zgodovinska kategorija izgine, prilaščanje kot večni pogoj reprodukcije pa ostane. Lahko rečemo, da takšna mnenja ne upoštevajo dialektične prepletenosti in nerazdružljivosti oblike in vsebine, odnosa in procesa.

»Toda dokler bo obstajalo prisvajanje, bo obstajala tudi lastnina. Vprašanje je samo, kako se to prisvajanje izvaja, v kakšnih proizvodnih odnosih.«³⁰

Prilaščanje kot proces bo vedno potekalo v določenem okviru, ki bo tudi pravno oblikovan ter v tem pomenu večna kategorija. Vendar je prilaščanje vedno tudi konkretno — zgodovinsko.³¹ Tako lastnina kot prilaščanje sta istočasno univerzalni in zgodovinski kategoriji.

²⁶ M. Perović, Uvod u sociologiju, Savremena administracija, Beograd, 1968, str. 78.

²⁷ A. Finžgar, Društvena svojina kao pravna kategorija, Naučno delo, Beograd, 1965, str. 14.

²⁸ Ž. S. Djordjević, Gradjanski zakonik kao odraz naših društvenih odnosa, Anali pravnog fakulteta, maj-avgust 1969, str. 325.

²⁹ A. Vacić, Uzroci robne proizvodnje u socijalizmu, Naučna knjiga, Beograd 1966, str. 165.

³⁰ E. Kardelj, Protislojve družbene lastnine v sodobni socialistični praksi. Trideset let socialistične Jugoslavije, Monos, Beograd, 1975, str. 186.

³¹ Nerazumevanje differentia specifica prilaščanja v okviru samoupravnega sistema ima za posledico trditev, da pri družbeni lastnini ni prilaščanja, češ da si delavci, ki delajo z družbenimi sredstvi, prilaščajo le to, kar so ustvarili s svojim delom.

L. Geršković, Problemi izrade civilnog kodeksa, Polazne osnove pravnog sistema u udruženom radu, Ekonomski institut, Zagreb, 1973, str. 12.

Kot bistveno se zdi, »da je prilaščanje ekonomska vsebina lastnine, medtem ko je tisto, kar imenujemo lastninska pravica — oblika in forma, v kateri se ta vsebina razvija in uresničuje. V tem smislu je *contradictio* in *adjecto* govoriti o odmiranju tako pravne (formalni okvir) kot ekonomske vsebine lastnine. V tem smislu izgleda, da je družbena lastnina prav tako lastninska pravica kot ekonomsko dejstvo prilaščanja družbenega proizvoda.«³²

DRUŽBENA LASTNINA IN NJENA KOLEKTIVNA GRUPNA INTERPRETACIJA

Vrsta avtorjev opredeljujejo družbeno lastnino za grupno ali kolektivno, kot npr. A. Gams, ki ugotavlja, »da je družbena lastnina pri nas oblika kolektivne lastnine«,³³ oziroma, »da je socialistična lastnina pri nas razdeljena, kar je sicer značilnost kolektivne lastnine.«³⁴

I. Lavrič:

»V našem samoupravnem socialističnem sistemu je položaj družbene lastnine drugačen. Njeni kolektivni lastniki so delovni ljudje, ki jo upravljajo in uporabljajo, da bi ustvarili dohodek, ki ga prilaščajo kot svojo kolektivno in osebno lastnino (podobno F. Černe, F. B.) in izvira iz njihovega lastnega dela s ciljem zadovoljevanja lastnih in družbenih potreb.«³⁵

Podobno tudi A. Bajt in M. Konstantinović:

»Družbena lastnina je posebna oblika kolektivne lastnine, ki prej ni bila poznana.«³⁶

B.Bošković pa govori o grupni lastnini, čeprav misli enako:

»Na področjih gospodarstva, kjer je ukinjena privatna lastnina produkcijskih sredstev, v katerih gospodarske organizacije nimajo monopolističnega značaja in po svoji tehnologiji ne predstavljajo nujne proizvodne celote, ki pokrivajo in oskrbujejo celotno gospodarstvo; v takšnih gospodarskih področjih, panogah, grupacijah in podobno obstoji in podobno dejansko, čeprav ne popolnoma, grupna lastnina produkcijskih sredstev. Grupna lastnina se kaže v tem, da so pooblastila o uporabi in razpolaganju s sredstvi omenjenih gospodarskih organizacij v bistvu istovetna s pooblastili, ki jih ima privatna lastnina. Delovni kolektiv ima pravico razpolaganja in s tem dejansko tudi prilaščanja vseh sredstev.«³⁷

Genezo takšnemu pojmovanju družbene lastnine lahko najdemo v poenostavljenem razumevanju gesla »tovarne delavcem«, s katerim je bila ob uvajanju samoupravljanja izvršena predaja podjetij v upravljanje delovnim kolektivom. Nekateri so razumeli kot da so produkcijska sredstva prešla v lastnino delovnih kolektivov.

³² I. Maksimović, Teorijske osnove društvene svojine, Savremena administracija, Beograd, 1975, str. 72—73.

³³ A. Gams, Osnovi stvarnog prava, Naučna knjiga, Beograd, 1961, str. 71.

³⁴ A. Gams, Diskusija i mišljenja o osnovnim imovinskim pravima i kodifikaciji, Naša stvarnost, 12, 1954—59.

A. Gams, O svojini, Naša stvarnost, 5, 1963, str. 563.

³⁵ I. Lavrič, Cena upotrebne vrednosti društvenog kapitala, Ekonomska misao, br. 3, 1968, str. 408.

³⁶ M. Konstantinović, Društvena svojina, Anali pravnog fakulteta u Beogradu, jul-december 1962, str. 285.

³⁷ B. Bošković, O svojini i nesvojini u samoupravnom socijalizmu, Gledišta, br. 10, 1968, str. 1400.

Ekonomska stvarnost nam neprestano kaže številne primere »lastniškega« (monopolnega) obnašanja organizacij združenega dela, kar je v veliki meri posledica odsotnosti ali neustreznega poseganja družbe v tehnično-tehnološke in naravne pogoje produkcije blaga, ter družbeno-ekonomske pogoje njegove realizacije. Zato se kažejo elementi nedelovne, monopolne oblike lastnine organizacij združenega dela, ki niso v skladu z modelskimi kriteriji samoupravne socialistične družbene lastnine.

LASTNINA, KI PRIPADA »VSAKOMUR IN NIKOMUR«

S tem je parafrizirana že stara misel, ki je izražena v besedah »kar je skupno, ni moje« in »kar je skupno, je moje.«

»Produksijska sredstva prenehajo biti lastnina kogarkoli, vštveši delavski razred v državi, postanejo last vsakogar in nikogar.«³⁸

Po Horvatu ta izraz pomeni samo to, da družbena sredstva niso in ne morejo biti objekt lastninske pravice ali kakršnekoli premoženjske pravice.³⁹

Podobna je definicija M. Vedriša, da družbena sredstva pripadajo vsakemu članu družbe in vsem skupaj, vendar nikomur v celoti, nikomur izključno.⁴⁰

Pripadnost stvari istočasno vsakomur in nikomur je že samo po sebi logičen nesmisel.

Drugače je, ko se želi s takšno formulacijo izraziti revolucionarno nova kvaliteta družbene lastnine (ki jo klasične pravne kategorije ne morejo absorbirati in iz tega izvajajo »velike« znanstvene diskusije in kontroverze).

V takšnem pomenu navedeno formulacijo uporablja tudi E. Kardelj:

»Družbenolastninskih odnosov v samoupravnem družbenem delu ni mogoče izraziti s klasičnimi lastninskimi pravnimi formulami, temveč samo z bistveno novim sistemom ekonomskih in političnih odnosov, to je pravic in medsebojnih dolžnosti in odgovornosti delovnih ljudi v združenem delu. Proizvajalna sredstva v družbeni lastnini pripadajo vsakomur kdor dela, kot najpomembnejši objektivni pogoj njegovega dela in njegove svobode kot delavca in ustvarjalca. Toda do teh sredstev ne more nihče imeti nikakršnih privatnolastninskih pravic. V tem smislu (in samo v tem smislu, F. B.) je družbena lastnina od vsakogar in od nikogar.«⁴¹

DRUŽBENA LASTNINA KOT SOLASTNINA

Obstoji tudi pojmovanje družbene lastnine kot solastnine socialističnih producentov.

»Družbena lastnina je lastnina socialističnih proizvajalcev kot lastnina vseh socialističnih producentov oziroma kot lastnina družbe socialističnih proizvajalcev.«⁴²

³⁸ J. Djordjević, Osnovi državnog uredjenja FNRJ, Nolit Beograd, 1965, str. 5.

³⁹ V. Horvat, O društvenom vlasništvu, Naša zakonitost, 1973, str. 350.

⁴⁰ M. Vedriš, Osnove imovinskog prava, Informator, Zagreb, 1966, str. 195.

⁴¹ E. Kardelj, Protislavlja družbene lastnine v sodobni socialistični praksi, Trideset let socialistične Jugoslavije, Monos, Beograd, 1975, str. 194.

Podobno tudi:

E. Kardelj, Diskusija na V. kongresu SSRN Jugoslavije, Kultura, Beograd, 1960, str. 270.

⁴² Z. Tanko, Šta je društvena svojina, Socijalizam, 7—8, 1970, str. 983.

F. Černe:

»Iz vsega povedanega sledi vsaj teoretično — da bi delavec upravljalec enako tretiral DO in DS (del dohodka za osebne dohodke in del dohodka za sklade) samo, če bi bil fizični solastnik prihranjenih oziroma akumuliranih sredstev v podjetju.«⁴³

Nekateri družbeno lastnino identificirajo z obliko kolektivno-solastniške lastnine vseh tistih, ki so na osnovi družbene delitve dela vključeni v procese proizvodnje — posameznikov in institucij.⁴⁴

Sem lahko štejemo tudi laično mišljenje, da je družbena lastnina lastnina vseh pripadnikov jugoslovanske globalne družbe, tj., da je vsak Jugoslovan solastnik družbene lastnine in da mu pripada odgovarjajoči idealni del (dvaindvajsetmilijonski del vrednosti katerekoli dobrine v okviru SFRJ).

Tudi solastnina kot ena izmed oblik lastnine več subjektov (na eni strani še skupna lastnina) je klasična civilnopravna kategorija, ki sicer vsebuje določene elemente družbenolastninske oblike, to pa je tudi vse.

Če se izrazim s Kardeljevimi besedami; še en primer tlačenja v »Prokrustovo posteljo pravnih odnosov in oblik, ki so nastali na podlagi gospostva privatne lastnine.«⁴⁵

3.1 OPREDELITEV SAMOUPRAVNE SOCIALISTIČNE DRUŽBENE LASTNINE

Menim, da mora izhodišča razumevanja in definiranja družbene lastnine predstavljati Marxovo stališče, da se zgodovinsko nastajanje družbene lastnine ujema z oblikovanjem delavčevega individualnega prilaščanja — z vzpostavljanjem individualne lastnine »na osnovi pridobitev kapitalistične dobe: na osnovi kooperacije in skupne lastnine zemlje ter produkcijskih sredstev, ki jih je produciralo delo samo.«⁴⁶

Ali preneseno v našo družbenoekonomsko stvarnost: prisotna je vzporednost, istočasno dualnost procesa prilaščanja — po eni strani makrodružbeni element v dinamičnem uresničevanju delitvenih razmerij (prilaščanju), po drugi strani pa

⁴³ E. Kardelj, Protislovja družbene lastnine v sodobni socialistični praksi, Trideset let socialistične Jugoslavije, Monos, Beograd, 1975, str. 186.

⁴⁴ F. Černe, Pokušaj ekonomsko logičkog testiranja sedam hipoteza iz teorije dohotka, Gledišta, br. 10, 1967, str. 1307.

⁴⁵ S. Popović, Merjenje dohotka i njegova raspodela, Ekonomska misao, br. 3, 1968.

⁴⁶ K. Marx, Kapital, Prvi zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1961, str. 859—60. Ze prej, v Manifestu Komunistične partije, je Marx zapisal: »Kapital je skupni produkt in se lahko spravi v gibanje samo s skupno akcijo številnih pripadnikov, v končni instanci samo s skupno akcijo vseh pripadnikov družbe. Kapital torej ni neka oseba, temveč družbena sila. Ko se kapital spremeni v občo lastnino, v lastnino, ki pripada vsem članom družbe, se s tem osebna lastnina ne spremeni v družbeno. Spremeni se samo družbeni značaj lastnine, sama izgubi razredni značaj.«

K. Marx, F. Engels, Dela, tom VII, Prosveta, Beograd, 1974, str. 391.

Pri analizi Pariške komune pa je ugotovil:

»Hotel je uresničiti individualno lastnino, spreminjajoč produkcijske sredstva, zemljo in kapital, ki sedaj v prvi vrsti pomenijo sredstvo za zasužnjevanje in eksploatacijo dela, v golo orodje svobodnega in združenega dela.«

Pariška komuna, Rad, Beograd, 1971, str. 99—100.

vzpostavljanje individualne lastnine na osnovi »zdrženega dela in združevanja dela in sredstev oziroma dohodka kot zahteve in rezultata velike sodobne proizvodnje, vse bolj razčlenjene družbene delitve dela in vse tesnejše medsebojne odvisnosti vseh dejavnikov družbenega razvoja in življenja.«⁴⁷

V dialektični odvisnosti in prepletenosti teh dveh polov družbene lastnine in samoupravljanja vidim srž, bistvo obeh temeljev naše globalne družbe.

V celoten ekonomski, politični, pravni, družbeni sistem mora biti vgrajena dualnost in dialektična enotnost posameznega in družbenega, v kateri posebno kot funkcija skupinskega nastopa le kot organizacijska oblika posamičnega in družbenega. To v prvi vrsti velja za problem subjekta družbene lastnine oziroma samoupravljanja. Gledano iz ekonomskega vidika je pluralizem lastninskih subjektov objektivna nujnost; in sicer njihova tripartitnost (delavec, organizacija zdrženega dela, država), ki jo E. Kardelj označuje za »stare predstave o subjektih družbene lastnine.«⁴⁸

Ekonomska stran je pač pogojena z realno strukturo dohodkovnih tokov, ki so usmerjeni proti navadnim subjektom.

Kot avtentičen subjekt samoupravljanja pa nastopa edino in samo delavec. (Marx v družbeni lastnini vidi družbeno funkcijo združenih proizvajalcev, ne pa družbene funkcije nekega »vršilca dolžnosti« lastnika, ki to dolžnost formalno opravlja »v imenu« neposrednih proizvajalcev, dejansko, potencialno pa zunaj območja njihovega vpliva).

Različne oblike združevanja dela in sredstev (organizacija zdrženega dela) in družbenoprostorskega združevanja delavcev (družbenopolitične skupnosti), zlasti država, pomenijo samo obliko organiziranosti, obliko funkcioniranja (zdrženega) delavca, katerih *raison d'être* mora biti optimalni razvoj avtentičnega subjekta — delavca.

Družba kot subjekt je seveda abstrakten mehanizem; razumem ga po eni strani kot celoto vseh mogočih subjektov, vseh mogočih oblik organiziranja in združevanja, po drugi strani, za katero smatram, da je primarnega pomena, pa mora biti družba, družbenost prisotna na vseh nivojih kot metoda, vsebina njihovega delovanja in obstoja.

Tako je postavljena razlika med subjektiviteto delavca in družbe, kajti Marx je opozarjal, da je potrebno onemogočiti, »da se ‚družba‘ ponovno fiksira kot abstrakcija nasproti individuumu.«⁴⁹

Kajti pod krinko interesa »družbe« lahko določeni krogi »birokracija, tehnokracija itd.) svoj poseben interes, predstavljajoč ga kot skupni interes, oblačijo v dostojanstvo občega interesa« (Nemška ideologija).

Kot regulator, normativni usmerjevalec družbene stvarnosti v njeni bipolarni orientiranosti, morajo nastopati »višje« organizacijske tvorbe (višje glede na njihovo širino, področje delovanja), kar mora predstavljati preizkusni kamen ustreznosti njihove organiziranosti oziroma eksistence — to v prvi vrsti velja za državo.

⁴⁷ S. Kraigher, Družbena lastnina in položaj človeka v socialistični samoupravni družbi, Teorija in praksa, št. 10—11, 1977, str. 1174.

⁴⁸ E. Kardelj, Protislovja družbene lastnine v sodobni socialistični praksi, Trideset let socialistične Jugoslavije, Monos, Beograd, 1975, str. 186.

⁴⁹ K. Marx, F. Engels, Dela, tom III, Prosveta, Beograd, 1970, str. 239.

Osnovno vodilo pri definiranju lastnine in družbene lastnine nam mora biti spoznanje, da bo naša opredelitev veljavna samo za eno točko v zgodovinskem kontinuumu razvoja družbene kategorije lastnine (in družbene lastnine).

»Mi seveda za pojem družbene lastnine ne moremo iskati neke nespremenljive formule. Oblika in vsebina družbene lastnine se spreminjata, saj gre tu za zgodovinski proces, ne pa za nekak vedno dan statičen družbeni fenomen« (E. Kardelj).⁵⁰

EKONOMSKI POJEM SAMOUPRAVNE SOCIALISTIČNE DRUŽBENE LASTNINE

Samoupravna socialistična družbena lastnina predstavlja specifično zgodovinsko pojavno obliko (*differentia specifica*) družbene kategorije lastnine oziroma družbene lastnine (*genus proximum*).

Zato bom pri opredeljevanju njene ekonomske komponente izhajal iz njenih konstitutivnih elementov: subjekta, objekta ter dinamičnega kompleksa ekonomskih lastninskih odnosov in procesov, ki povezujejo subjekt in objekt v družbenolastninsko celoto.

Ekonomski pojem samoupravne socialistične družbene lastnine razumem kot takšno celoto ekonomskih delitvenih razmerij in z njimi reguliranih procesov prilaščanja objektov (sredstev) v družbeni lastnini, katere vsebino predstavljajo trije kriteriji njenega delovanja:

1) Družbeni monopol prilaščanja.

(Odsotnost monopola lastnine posameznega in skupinskega subjekta na družbenih sredstvih, ter ne-možnost prilaščanja s pomočjo takega monopola.)

2) Delo kot osnova prilaščanja.

Izraža se v trojnem pomenu:

- a) kot osnova sodelovanja posameznega subjekta v ekonomskem uporabljaju družbene lastnine — združevanje dela in sredstev v proizvodni proces
- b) kot osnova vseh ekonomskih dispozicij v ekonomskem procesu
- c) kot kvantitativna osnova in kriterij prilaščanja proizvoda (dohodka).

3) Prilaščanje na osnovi družbenih potreb.

Družbene potrebe so specifične potrebe, vezane za skupne preference posameznikov ali za funkcije družbeno-ekonomskega sistema, katerih zadovoljevanje je pogojeno s samim značajem samoupravnih socialističnih produkcijskih odnosov oziroma ideologijo samoupravljanja.

Tako koncipirana celota ekonomskih delitvenih razmerij in v njihovem okviru potekajoče prilaščanje zagotavlja »pravico delovnega človeka, da uživa sadove svojega dela in materialnega napredka družbene skupnosti po načelu: ‚Vsak po svojih sposobnostih — vsakemu po njegovem delu‘ (individualni pol, F. B.), in njegova dolžnost, da zagotavlja razvoj materialne osnove za svoje in družbeno

⁵⁰ Misel Edvarda Kardelja, Teorija in praksa, št. 7—9, 1979, str. 1030.

delo in da prispeva k zadovoljevanju drugih družbenih potreb«⁵¹ (družbeni pol, F. B.).

Poleg avtentičnega subjekta — neposrednega proizvajalca, se na sedanji stopnji družbeno-ekonomskega razvoja objektivno pojavlja kot lastninski subjekt še organizacija združenega dela in družbenopolitične skupnosti — država.⁵²

Pomembno je, da se v svoji aktivnosti približujejo t.i. delovni obliki individualne, skupinske, državne ekonomske lastnine (ki temelji na navedenih kriterijih njihovega delovanja).

Predmeti v družbeni lastnini predstavljajo vrednost tistega dela družbenega proizvoda, iz katerega se oblikuje amortizacija osnovnih in obratnih sredstev, obresti na ta sredstva, obresti na kredite za dodatna osnovna in obratna sredstva, akumulacija in del splošne potrošnje (makroekonomski pristop).

3.1.1 SAMOUPRAVNO-PRAVNI POJEM SAMOUPRAVNE SOCIALISTIČNE DRUŽBENE LASTNINE

Kot smo že ugotovili, ustavne formulacije, da »nihče ne more pridobiti lastninske pravice na družbenih sredstvih, ki so pogoj za delo« in da nihče ne more »na nikakršni lastninskopravni podlagi prilaščati proizvoda družbenega dela«, razumemo kot intenco ustavodajalca, da se čim jasneje izrazi revolucionarni korak, ki ga je jugoslovanska globalna družba izvršila glede na tisočletno prilaščanje na privatno-pravni osnovi, oziroma glede na etatično prilaščanje produkcijskih sredstev.

Ni pa se istočasno pozitivno izrazilo, da v sedanjem obdobju ekonomske omejenosti in monopola, ki izhaja iz omejenosti, nezadostnosti produkcijskih sredstev, z ukinitvijo prilaščanja na razredno-privatni oziroma etatično pravno-lastninski osnovi produkcijskih sredstev, ni negirana lastnina nasploh. Spremeni se samo družbeno-ekonomska vsebina lastninskih odnosov.⁵³

Njena razredna zgodovinska faza je ukinjena, ekonomske lastninske odnose in procese je potrebno usmerjati, nadgrajevati na delovno-pravni, delovno-lastninski osnovi.

Družbena lastnina ni pravna nelastnina, marveč pravno normirano prilaščanje, ki ga opravlja jugoslovanska socialistična skupnost v celoti in vsak njen posamični del, neposredni proizvajalec, integriran v ustrezne družbenoekonomske in družbenoprostorske oblike združevanja.

Pravno reguliranje mora izhajati iz povsem nove — delovne osnove, tj., brez izkoriščanja tujega dela z razpoložljivimi, še vedno omejenimi produkcijskimi sredstvi.

⁵¹ Tripartitnost ekonomskega subjekta lahko razumemo kot »različne stopnje neposrednosti in posrednosti socialistične lastnine, izhajajoče iz družbene intence, da mora socialistična lastnina predstavljati materialno bazo vsestranskega razvoja delovnega človeka adekvatno socialističnemu principu „plačila po delu.“

V. Rašković, Sociološke osobnosti svojinskih odnosa određenih sistemom raspodele u uslovima radničkog samoupravljanja, Naučno delo, Beograd, 1965, str. 4.

⁵² E. Kardelj, Slobodni udruženi rad, Radnička štampa, Beograd, 1978, str. 24.

⁵³ Ustava SFRJ, Dopisna delavska univerza, Temeljna načela, II, 3. odstavek, Ljubljana, 1974.

Tako opredeljen pravni pojem družbene lastnine lahko razumemo tudi kot lastninsko pravico. Res da je v navedeni obliki manj prikladna za pravno, posebno zasebnopravno varstvo kot pravica razredne privatne lastnine, ki omogoča razpolaganje s sredstvi, ne da bi se zanimala za posledice takšnega razpolaganja, posebno za družbeno-ekonomski položaj drugih ljudi, nelastnikov. Fizična sila zadošča za njeno ohranitev.

Naš koncept lastnine pa ima nenehno pred očmi položaj vseh in vsakogar.

»Ker je neizvedljiva (samoupravna socialistična družbena lastnina, F. B.) v smislu čistega modela družbene lastnine (svoboda zaposlitve s katerimkoli sredstvom), predpostavlja zahteven informacijski sistem in ekonomsko ureditev, ki omogoči vsakomur plačila po delu, s tem pa prav tako vsakomur onemogoči pridobivanje rent. To pa ne more biti razlog, da lastnine vseh in vsakogar ne bi šteli za prav tako pristno pravico, kakršna je monopolistična lastninska pravica. Prav gotovo bi bilo mogoče oblikovati pravne naslove celo za njeno civilnopravno zaščito.«⁵⁴

Na sedanji stopnji družbenega razvoja je nujno, da ima ekonomski pojem družbene lastnine svojo pravno nadstavbo. Ekonomsko prilaščanje delavcev predpostavlja ustrezne pravice prilaščanja, lastninske pravice, subjekt teh pa morajo očitno biti delavci. Ali naj bo njihovo prilaščanje brez pravne osnove, protipravno?

Lahko bi prepustili prilaščanje v sistemu družbene lastnine svetu de facto pravic (pravni pojem lastnine v širšem pomenu besede), se pravi, ne da bi jih pravno formulirali. Vsaka družba pa uporablja pravo za utrditev družbeno-ekonomskih temeljev svojega obstoja.

»Zakaj naj bi samoupravna socialistična družba opustila to možnost, posebno če vemo, da je prav lastnina vseh in vsakogar temelj samoupravljanja in garant družbenosti lastnine? V sistemih, v katerih je predmet delitve po delu le potrebni produkt, lastnina pa zato dosledno državna, so pravice delavcev izvedene iz originalne pravice države. Naj tudi pri nas delavec prilašča na temelju pooblastila države (ali tudi družbe), izvorno pa naj bo le subjekt »nelastnine«? Ne diši to vse preveč po razlastitvi?«⁵⁵

Družbena lastnina je torej še vedno pravni pojem, lastninska pravica, v kateri ne sme biti prisotno prilaščanje tujega dela; delovno-lastninsko prilaščanje poteka na novi samoupravno-pravni lastninski podlagi — vloženo tekoče in minulo delo v proces družbene reprodukcije. V tem smislu je družbena lastnina »golo orodje pridobivanja individualne oziroma osebne lastnine« (Marx).

Samoupravno-pravni pojem samoupravne socialistične družbene lastnine razumemo kot s pravnim sistemom varovano in usmerjano celoto odnosov med ljudmi »ob delovnem gospodarskem monopolu nad ekonomskimi dobrinami.«⁵⁶

Idealistična koncepcija družbene lastnine kot pravne nelastnine se je ob prevladanju v pravni teoriji istočasno odrazila tudi v zakonodajni praksi.

V koncipiranju normativno-pravne nadgradnje se ni izhajalo od institucionalizacije samoupravne delovne lastnine kot vsebinsko, kvalitativno nove pravne kategorije, temveč se je administrativno-pravno reguliral status družbenih sredstev ločeno od delitve, tj., prilaščanja proizvoda družbenega dela. To pa je imelo za

⁵⁴ A. Bajt, Družbena lastnina v ustavi in osnutku zakona o združenem delu, *Pravnik*, št. 4—6, 1976, str. 92.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 95.

⁵⁶ V. Horvat, Društveno vlasništvo i minuli rad, *Ekonomski institut Zagreb*, Zagreb, 1972, str. 34.

razvoj samoupravljanja v gospodarstvu veliko škodo — po eni strani »okostnitev etatizma«, po drugi »grupno-lastninsko prilaščanje oziroma podjarmljanje tujega dela znotraj t. im. združenega dela«. ⁵⁷

3.1.2 SOCIOLOŠKI POJEM SAMOUPRAVNE SOCIALISTIČNE DRUŽBENE LASTNINE

S sociološkega vidika je družbena lastnina združenih proizvajalcev tako razredna lastnina vseh delavcev, kot tudi oblika osebne lastnine vsakogar, ki dela.

Sredstva družbene lastnine so hkrati sredstva osebne dela v okviru skupnega družbenega dela, s tem pa tudi sredstva, s katerimi si delavec pridobiva osebni dohodek.

Družbena lastnina je skupna, razredna lastnina vseh delavcev in oblika individualne lastnine vsakogar, ki dela. ⁵⁸

Ker so sredstva družbene reprodukcije rezultat skupnega dela delavcev, ki je v teh sredstvih opredmeteno kot njihovo minulo delo, ker se v odnosu do sredstev v družbeni lastnini pri njihovem upravljanju, razpolaganju in delu z njimi vzpostavljajo odnosi medsebojne odgovornosti, to pa pomeni tudi medsebojnih pravic in obveznosti vsakega delavca do vseh delavcev v združenem delu in obratno, se uveljavlja samoupravna socialistična družbena lastnina v tem smislu kot osebna lastnina vsakega posameznega delavca in vseh delavcev skupaj. Če pa upoštevamo tudi družbeno-prostorske oblike združevanja občanov, v katere se ljudje ne povezujejo izključno na osnovi pravice dela z družbenimi sredstvi, ter odnose v družbi na podlagi dela v najširšem smislu in kot težnjo družbenega razvoja, imamo že prisotne elemente višje stopnje podružbljenosti — kot subjekt nastopa celotna jugoslovanska globalna družba, ne le tisti njen večinski del, ki dela s produktivnimi sredstvi v družbeni lastnini.

To je v skladu z Marxovim razmišljanjem, »da se bo družbena lastnina najprej pojavila kot razredna lastnina delavcev, potem kot lastnina vseh članov družbe, najprej na nivoju naroda, potem pa tudi v mednarodnem obsegu«. ⁵⁹

Vendar je na sedanji stopnji družbeno-ekonomskega razvoja potrebno primarno upoštevati in izhajati iz vodilne družbene vloge zgodovinskih interesov delavskega razreda in vseh ljudi, ki delajo z družbenimi produktivnimi sredstvi, kajti samo njihovi interesi predstavljajo gibalno silo družbenega razvoja naše dobe.

Sociološki pojem samoupravne socialistične družbene lastnine lahko opredelimo kot družbeni okvir, kot takšen »kompleks družbeno-ekonomskih, političnih in pravnih odnosov, ⁶⁰ v katerih se ljudje v združenem delu povezujejo na podlagi

⁵⁷ Ibid, str. 39.

⁵⁸ E. Kardelj, Sistem socijalističnog samoupravljanja u Jugoslaviji, Privredni pregled, Beograd, 1977, str. 18—19.

V. Horvat, Pravni subjekti i subjektivna prava radnika u sistemu udruženog rada, Naša zakonitost, br. 4, 1976, str. 34.

⁵⁹ E. Kardelj, Suština društvene svojine i dalji razvoj samoupravnih socijalističkih odnosa, Samoupravljanje, br. 6, 1976, str. 5.

E. Kardelj, Idejna, društveno-ekonomska i politička opredelenja Nacrta zakona o udruženom radu, Socijalizam, br. 4, 1976, str. 497.

⁶⁰ Iz obrazložitve ob razglasitvi Edvarda Kardelja za rednega profesorja politične ekonomije socializma, Komunist, št. 8, Ljubljana, 1977, str. 4.

skupnih proizvodnih sredstev kot pogojev skupnega oziroma združenega dela, in to na podlagi enakih pravic in dolžnosti glede razpolaganja s temi sredstvi ter glede prisvajanja proizvoda oziroma dohodka, ki ga ustvarijo s svojim lastnim delom.«⁶¹

Menim, da tako razumevanje vsebuje vse tisto, kar je značilno za najširši, sociološki pojem družbene lastnine:

1) To ni nek poseben pojem, ločen od ekonomskega in pravnega (filozofskega, političnega itd.), marveč kategorija, ki v svoji opredelitvi izhaja iz vseh navedenih in jih dialektično združuje ter izraža.

2) Njeno organizacijsko osnovo predstavlja združeno delo, ki omogoča pove-zovanje neposrednih proizvajalcev na podlagi skupnih, razredno nemonopoliziranih produkcijskih sredstev in s tem preseganje razredne stratificiranosti družbe.

3) Osnovni strukturni element definicije so družbeni odnosi in procesi, ki pa »niso več odnos med ‚lastnikom‘ in ‚nelastnikom‘ — kar v praksi pomeni med kupcem in proizvajalcem delovne sile ali med državo in delavcem — temveč so *odnos med delavci samimi* (podčrtal F. B.), ki *skupaj* razpolagajo s proizvodjalnimi sredstvi, *individualno* pa si prisvajajo sadove svojega dela. Gre torej za odnose med ljudmi, ki kolektivno in samoupravno dajejo *skupna proizvodjalna sredstva* v službo *individualne ustvarjalne sile in sposobnosti* delavca v združenem delu, da bi dosegli čim večji skupni in individualni uspeh v združenem delu.«⁶²

»Ker je družbena lastnina skupna lastnina vseh ljudi, ki delajo, navsezadnje tudi vseh članov družbe, vsaj v perspektivi, si na podlagi te lastnine nihče ne more privatno ali skupinsko prisvojiti ali pridobiti komandnega položaja glede na druge delavce. A ker je družbena lastnina hkrati tudi osebna lastnina, nihče izmed delavcev ne more odtujiti vseh tistih pravic, ki mu pripadajo na podlagi pravice dela z družbenimi sredstvi . . .«⁶³

4) Družbena lastnina se lahko uveljavlja in uresničuje samo v odnosih medsebojnih pravic, obveznosti in odgovornosti ter v odgovornosti do družbene skupnosti pri vseh, ki s temi sredstvi upravljajo in delajo; družbena lastnina se dejansko uresničuje in potrjuje kot družbena samo tam in samo toliko, kjer in kolikor dogovorjene medsebojne pravice, obveznosti in odgovornosti v medsebojnih odnosih resnično spoštujejo, uresničujejo in uveljavljajo.

5) V medsebojnih odnosih dela in ustvarjanja ter usklajevanja skupnih, posebnih in posamičnih interesov, se družbena lastnina uresničuje tudi kot osebna lastnina vsakega posameznega delavca in vseh delavcev skupaj, kot podlaga svobodnega združevanja dela delavcev in dohodka.

Zato je družbena lastnina, kot je zapisano v načelih naše ustave, tisti osrednji družbeni institut, ki zagotavlja samoupravljanje delovnih ljudi v proizvodnji in v celotni družbeni strukturi, ter usmerjanja razvoja družbe na samoupravnih temeljih..

⁶¹ E. Kardelj, Protislovja družbene lastnine v sodobni socialistični praksi, Trideset let socialistične Jugoslavije, Monos, Beograd, 1975, str. 193.

⁶² Ibid, str. 194.

⁶³ E. Kardelj, Samoupravljanje in družbena lastnina, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1979, str. 426—427.

Filozofske razprave

1991, 127 str.

1. Vprašanje: Ali filozofski razprave... (faint text)

2. Vprašanje: Ali filozofski razprave... (faint text)

3. Vprašanje: Ali filozofski razprave... (faint text)

Tubit in časovnost

CENE LOGAR

Odlomek iz dela Eksistencialna filozofija (analiza in kritika filozofije M. Heideggra.

Z dosedanjimi pripravljanimi analizami tubiti, katerih končni namen je odkritje smisla biti tubiti in bit nasploh, nadaljuje Heidegger- smo *ugotovili* osnovni ustroj tubiti ko biti-v-svetu, katere bistvo je v razprtosti ter je obseženo v skrbi (Sorge): v tej je obsežena bit tubiti. Pri tem smo izhajali iz oznake bistva tubiti kot eksistence, ki pomeni, da tubit *je* kot razumevajoča možnost-biti (Seinkönnen), kateri v njeni biti gre za to bit samo. Tako bivajoče sem jaz sam. Osvetlitev fenomena skrbi je omogočila vpogled v konkretni ustroj eksistence, tj. v njeno primarno povezanost s faktičnostjo in zapadlostjo tubiti. *Iščemo* pa odgovor na vprašanje *o smislu biti nasploh kot osnove vsakršne ontologije*. Razkritje horizonta, v katerem bit postane razumljiva, je identično s pojasnitvijo možnosti razumljenja biti nasploh, katero pripada kot bitni moment bivajočemu, ki ga imenujemo tubit. Torej bo razumljenje biti pojasnjeno, če bo tubit *primarno* interpretirana glede svoje biti. Ali je *skrb* kot karakteristika tubiti primarna interpretacija tubiti? Primarnost interpretacije tu pomeni pojasnitev enotnosti celotne strukture tubiti. Idejo eksistence smo opredelili kot razumevajočo možnost-biti (Seinkönnen), kateri gre za lastno bit. Ta *možnost-biti* kot *moja* pa je svobodna za lástnost ali nelástnost ali modalno indiferenco. Dosedanja interpretacija se je omejevala na analizo vsakdanjosti, tj. nelástnega ali indiferentnega eksistiranja. To pa ima v sebi pomanjkljivost, kajti eksistenca pomeni možnost-biti (Seinkönnen), toda lástno možnost-biti. Dokler ta lástnost ni v ideji eksistence, ta interpretacija *ni primarna*.

O skrbi smo rekli, da je celotnost strukturne celote ustroja tubiti. Toda prav vsakdanjost skrbi onemogoča, da bi dojali tubit kot celoto, kajti vsakdanjost je ravno bit med rojstvom in smrtjo. Če eksistenca in možnost-biti določata bit tubiti, tedaj mora tubit, dokler eksistira, »seinkönnend je etwas noch nicht sein«: Bivajočega, katerega bistvo tvori eksistenca, ni mogoče dojeti kot celotnega bivajočega. Torej: *dosedanja eksistencialna analiza tubiti ni imela značaja prvotnosti, primarnosti*, ker smo imeli opravka predvsem z *nelástno* bitjo tubiti, torej z *necelo* tubitjo.

Primarna analiza tubiti mora pa eksistencialno osvetliti *lástnost* in *celotnost* tubiti. Kaj pa je celotnost tubiti, če pa je bistveno za njo, da more vedno še nekaj postati? K tej celotnosti torej pripada »konec«, konec biti-v-svetu pa je *smrt*; ta pripada k možnosti-biti, k eksistenci ter omejuje celotnost tubiti. Seveda tu gre za ontološko zadostni, tj. *eksistencialni* pojem smrti.

Tubitno je smrt le v eksistencialni *biti k smrti*: eksistencialna struktura te biti je ontološki ustroj možnosti-biti-celota (Ganzseinkönnen) tubiti. Toda ali mora tubit tudi *dejansko* celotna eksistirati? Očitno mora tubit v svoji biti nuditi (vor-geben) možnost in način *lástne* eksistence, sicer ji ta ne bi mogla biti niti ontično vsiljena niti ontološko odkrita. To *lástno* možnost-biti (Seinkönnen) pa izpričuje *vest*. Zato je treba poleg smrti raziskati *vest*. Videli bomo, da *lástna* možnost-biti tubi obstoji v hotenju-imeti-vest (Gewissen-haben-wollen). *Lástna* možnost-biti-celota (eigentliches Ganzseinkönnen) tubiti omgoča eksistencialno analitiko ustroja *primarne* biti tubiti, to *lastno* možnost-biti-celota pa bomo videli v modusu *skrbi* (Sorge). S tem je zagotovljena primarna interpretacija bitnega smisla tubiti.

Prvotna ontološka osnova eksistencialnosti tubiti pa je *časovnost*, šele iz nje bo eksistencialno razumljiva celotnost biti tubiti kot skrbi. Vsakdanjost se bo izkazala kot modus časovnosti, iz vsakdanjosti se torej bo še bolj pojasnila tudi časovnost. Iz te se bo pojasnilo, zakaj je tubit v osnovi svoje biti zgodovinska in kot taka tvori zgodovino. Če torej tvori časovnost prvotni smisel tubiti (in osnovo vsvetno bivajočega), tej pa v njeni biti gre *za njo sólo*, tedaj mora skrb računati s časom. Časovnost tubiti tvori »časovno računanje«, v tem izkušeni »čas« je najbližji fenomenalni aspekt časovnosti, iz tega računanja zraste dnevno-vulgarno razumevanje časa, ki se je razvilo v tradicionalni pojem časa.

Tako bomo v naslednjem obravnavali: Možno celotnost-biti (Ganzsein) tubiti in bit k smrti, dalje: moralno zavest kot dokaz *lástne* eksistence, dalje: *lástno* monosti-biti-celota (Ganzseinkönnen) tubiti in časovnost kot ontološki smisel skrbi, dalje: časovnost in vsakdanjost, dalje: časovnost in zgodovinskost, dalje: časovnost kot osnova vulgarnega pojma časa. (§ 45)

S tem je Heidegger podal program vsega svojega drugega dela SZ, tretjega dela, kjer je na osnovi teh predhodnih analiz hotel odkriti smisel biti nasploh, pa ni nikdar izdal, čeprav je najvažnejši, cilj vsega dela. — Pristopamo torej k analizi tega drugega dela SZ (okrajš. za Sein und Zeit).

Ali tubiti kot eksistirajoča sploh more postati dostopna v svoji celoti (Ganzsein)? Iz bitnega ustroja tubiti izgleda, da ne. Skrb, ki tvori celotnost ustroja tubiti, je po svojem ontološkem smislu v protislovju s celotnostjo tega bivajočega. Osnovni moment skrbi pravi, da tubiti eksistira zaradi same sebe, ona se do kraja nanaša do svoje možnosti. Vse dotlej dokler tubiti ni dosegla kraja svoje biti-v-svetu, ostaja nepopolna, ker ima vedno še kake možnosti.

V osnovnem ustroju tubiti je torej stalna *nezaključenost*. Brž ko pride do svojega kraja, preneha eksistirati in se ne da več opazovati. Prenehanje njene možnosti pomeni torej uničenje njene biti in prenehanje njenega izkušanja. Nemogućnost, da se tubiti dojame kot celota, je torej v *biti tega* bivajočega, ne pa stvar nepopolnosti spoznavne sposobnosti.

Zaradi vsega tega bi izgledalo, da tubiti ni mogoče dojeti v nje celotnosti in s tem dokončati eksistencialno analitiko. Dejansko pa problem kraja in celotnosti obsega v sebi nalogo pozitivne analize doslej zanemarjenega fenomena eksistence: tubitna bit-do-kraja (daseinsmässiges Zu-Ende-sein) in eksistencialni pojem smrti. (§ 46).*

Jasno je, da pomeni doseg kraja tubiti v smrti istočasno tudi izgubo biti tukajšnjosti (das Seins des Da). Človekova smrt pomeni za njega onemogočanje, da bi ta prehod iz biti v nebiti dojel in razumel, smrti ontološko torej ni mogoče dojeti, torej tudi ni mogoče dojeti tubiti v njeni celoti.

* Idejo smrti in nje iracionalnost je prinesel Heidegger tudi iz Diltheyeve filozofije, ki pa jo priroji v smislu svoje eksistencialne filozofije: Iz menjajočih se življenjskih izkušenj izstopa obličja, življenja polno protislovij, v posameznostih morda jasno, v celoti pa popolna uganka, nerazumljivo. Središče vseh nerazumljivosti pa so ploditev, rojstvo, razvoj in smrt. Živi človek ve za smrt, a je ne more razumeti. Od prvega pogleda na mrtveca je življenju smrt nerazumljiva, in na tem temelji predvsem naš odnos do sveta kot do nečega drugega, tujega in strašnega. Osnovo v življenjskih izkušnjah posameznika tvorijo predstave o moči slučaja, koruptibilnost vsega, kar imamo, o stalni prisotnosti smrti, ki vsemočno določa za vsakogar izmed nas pomen in smisel življenja. — Ta problem življenja, kot se postavlja v osebnem življenju človeka, je prisoten že v primitivnem človeku, če izve za rojstvo in smrt, ploditev in sorodstvo s svojimi otroki, koruptibilnost vsake sreče in življenja. To je že uganka življenja v svojih elementarnih problemih, to niso hladna vprašanja intelekta, pač pa je vse to dano že boju v lastnem srcu. (Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Bd. VIII. 79—81, 140)

Toda če ne moremo dojeti svoje smrti, pa toliko boljše moremo dojeti smrt drugih, bo rekel kdo. Torej je konec tubiti objektivno dojemljiv z dojetjem smrti drugih. Torej bi to pomenilo dojetje celotnosti tubiti.

Dejansko pa je to napačen sklep, kajti pri drugem ne dojamem smrti, pač pa le umirajočega. Konec tubiti, smrt človeka niti ni prehod življenja v navadno stvar (Vorhandenes), kajti mrtvec je nekaj, kar se da razumeti le v odnosu do življenja, je pač nekaj neživega, ne pa navadna stvar, je stvari le nekaj analognega. Saj je truplo predmet patološke anatomije, ki ga razume le v odnosu do ideje življenja. Torej ne moremo izkušati smrti drugega niti kot umiranja niti kot prehoda tubiti v stvar niti kot izginotja osebe, ki umira. Kajti ranjki (der »Verforbene«) ki je bil v nasprotju z umrlim (der Gestorbene) iztrgan žalujočim, je še vedno predmet pogrebnih svečanosti, žalovanja itd. V žalovanju ostajajo žalujoči še vedno povezani z njim. V taki sobiti sicer umrlega ni več tu, vendar pa sobit pomeni vedno medsebojno bit v istem svetu.

Čim točneje dojamemo torej izginotje (Nichtmehrdasein) ranjkega tem boljše se izkaže, da taka sobit z umrlim *ne* pomeni dojetja kraja ranjkega: smrt se izkaže kot izguba, toda nekaj več, kot pa žalujoči dojamajo: v žalovanju za izgubljenim ni dostopna izguba biti, ki jo doživlja umirajoči: konec tubiti more dojeti le umirajoča tubit, konec življenja more dojeti le umirajoči človek. Kazanje na umiranje drugih torej je nadomestek za ontološko analizo zaključenosti in celotnosti tubiti; to pa pomeni popolno nepoznavanje bitnega načina tubiti, kajti tubit se ne da nadomestiti, zastopati z drugo tubitjo; kar se na svoji tubiti ne da dojeti, se ne da nadomestiti z dojetjem na drugi tubiti; človeške eksistence in izkustva se torej ne dajo zamenjavati, z opazovanjem drugega se ne da nadomestiti nedostopno opazovanje samega sebe.

V vsakdanjem življenju je možno *zastopanje* (Vertretbarkeit) enega človeka po drugem, ene tubiti z drugo: vsakdanja, nelastna eksistenca je prav način biti, v katerem je vsakdo — vsi drugi, kajti vsi so »človek«, Man. V vsakdanjosti vsaka tubit lahko zastopa katero koli drugo tubit. To zastopanje pa je nemogoče v primeru umiranja človeka, končevanja tubiti, ki daje tubiti celotnost: *nihče ne more drugemu* odvzeti umiranja, nihče ne more umreti namesto drugega, mu odvzeti smrti, kajti smrt je osnovna in nenadomestljiva realnost. Če grem namesto drugega v smrt, ga s tem še nisem rešil smrti nasploh, mu nisem vzel smrti: smrt mora vsaka tubit sama prevzeti nase, ona je vedno moja, je moja bitna možnost, v kateri gre za mojo lastno bit, za bit tubiti. Smrt ni dogodek, pač pa eksistencialno razumljeni fenomen, ki tvori celotnost tubiti. Vprašanje je o ontološkem smislu umiranja umirajočega kot bitne možnosti *njegove* biti, ne pa o njega sobiti z žalujočimi: gre torej za izkustva *konca* kot *konca*, tega pa more izkušati le umirajoči.

Tako se nam je zopet ponesrečil poskus, da bi fenomenalno pravilno dojeli celotnost tubiti, istočasno pa smo točneje uvideli, da le preko smrti moremo dojeti celotnost tubiti; smrt se je izkazala kot eksistencialni fenomen, tubitna možnost. Zato je treba celotnost tubiti iskati v *eksistencialnem* pojmu smrti kot umiranja, končanja in nedokončanosti, možnosti. (§ 47)

Možnost tubiti je nedokončanost, nedokončanosti pa imamo več vrst: katera je torej nedokončanost tubiti? Videli smo že, da je tubit, dokler je, vedno še neki

še-ne, ki šele bo, torej stalno manjkanje, zaostanek. Dalje ima tubit kot končanje še nedokončanega značaj neobstoja, ne-več-tubiti (Nichtmerhrdasein). Dalje smo videli, da je to končanje za vsako tubit nezamenljivi bitni način.

Nedokončanost tubiti, ki je v smislu možnosti tubiti, ni v smislu manjkanja npr. pri ostanku dolga: *bivajoče, pri katerem se še kaj terja, ima bitni način priročnega*, ki ga imenujemo *vsoto*. Ta nedokončanost torej ni še-ne, ki pripada tubiti kot možna smrt. Tubit namreč nima bitnega načina vsvetnega priročnega, ona se ne dopolnjuje z zbiranjem priročnega, ki je obstojalo že prej. Tubit se ne dopolni šele tedaj, ko se zberejo njegovi še-ne, obratno, nje tedaj ni več: človek je umrl.

O nedokončanosti govorimo tudi tedaj, ko dejansko gre za nepopolnost našega spoznanja: govorimo o polni luni, prvem krajcu itd., dejansko pa je luna vedno cela na nebu. Tudi v tem smislu ni mogoče govoriti o nepopolnosti tubiti: ona je v ustroju tubiti.

Nezreli plod zori sam od sebe in v tem je že bližji možnosti in nepopolnosti, tubiti: zrelost mu ne prihaja od zunaj, ampak *iz njega samega zori*. Nezrelost plodu ni nekaj zunanjega, pač pa je on istočasno zoreč in nezrelost: še-ne je torej že v njegovi biti sami: tudi tubit *je*, dokler je, *vselej še svoj še-ne*. Razlika pa je v tem, da zrelost pomeni za plod popolnost, za tubit pa ne, pač pa smrt. Končati torej ne pomeni nujno dokončati se, dopolniti se.

V katerem smislu je torej smrt končanje, kraj tubiti? Ona tudi ni v smislu *prenehanja*, kot preneha dež. Za tubit velja: dokler je svoj še-ne, je ona vedno svoj konec. S smrtjo mišljeni konec ne pomeni biti-konec tubiti, pač pa *bit h koncu* tega bivajočega. Smrt je način biti, katerega vzame tubit nase, brž ko ona je: »Brž ko človek zaživi, je dovolj star za smrt«: tubit je torej v vsakem trenutku na tem, da umrje: nejn konec je v njej sami, ne zunaj nje, od koder jo more zadeti, smrt je možnost tubiti same, je njena možnost sama, ki je še ni realizirala.

Končanje kot bit-za-konec je treba torej pojasniti ontološko iz bitnega načina tubiti. Ko smo hoteli pojasniti celotnost tubiti, smo iz sedanjih primerov še-ne videli, da je nedokončanost oz. dokončanost tubiti drugačna. Pozitivno eksistencialno analitično interpretacijo smrti in njenega značaja konca bomo dobili le na osnovi doslej dobljenega osnovnega ustroja tubiti, iz fenomena *skrbi*. Na osnovi neposrednega raziskovanja tubiti bomo bolje dobili smisel nje celotnosti iz raziskovanja vsakdanjega življenja človeka, vsakdanje tubiti, iz Man, ki skuša prikrivati to bit h koncu (Sein zum Ende). (§ 48)

Smrt v najširšem smislu je fenomen življenja, to pa je bitni način, h kateremu pripada bit-v-svetu, človek, žival, rastline. Biološko-ontičnemu raziskovanju smrti leži v osnovi ontološka problematika: kako se iz ontološkega bistva življenja da določiti bistvo smrti. Medicinsko-biološko raziskovanje odmiranja more priti do rezultatov, ki imajo tudi ontološki pomen le, če je zagotovljena osnovna orientiranost za eksistencialno interpretacijo smrti. Eksistencialna interpretacija smrti je pred vsakršno biologijo in ontologijo življenja, ona tudi utemeljuje biografsko-zgodovinske in etnološko-psihološke raziskave smrti. Eksistencialna problematika je usmerjena zgolj na pojasnitev ontološke strukture biti h koncu tubiti-človeka. (§ 49)

Oglejmo si točneje ta Heideggrova izvajanja. On ponovno poudarja, da je namen celotnega njegovega dela odgovor na vprašanje o smislu biti nasploh kot osnove vsakršne ontologije in seveda tudi vsakršne pozitivne znanosti. Vsaka ontologija je po njem slepa, dokler najprej ne pojasni smisla biti, to je naloga fundamentalne ontologije, katero hoče Heidegger utemeljiti v tem svojem delu, ki pa je ni izvršil, ker dela ni končal. Vprašati po smislu biti pa je isto, kot vprašati po biti sami, v kolikor ta sega v razumljivost tubiti: bit »je« le v razumevanju tistega bivajočega, h katerega biti pripada nekaj takega kot razumljenje biti (Seinsverständnis): že od nekaj sta bila bit in resnica, bit in razumljenje povezana oz. celo identificirana: bit se razklene v razumljenju biti, ki pripada eksistirajoči tubiti. Pojasnitev razumljenja biti za Heideggrova torej pomeni tudi pojasnitev *biti nasploh* same. Razumljenje biti pa je po njem bitni moment tubiti-človeka, torej bo razumljenje biti in bit nasploh pojasnjena, če bo tubit primarno, osnovno interpretirana in pojasnjena glede svoje biti: s pojasnitvijo tubiti bo torej pojasnjena bit nasploh, s pojasnitvijo človeka bo torej pojasnjen svet: to je osnova Heideggrove filozofije, apriorni idealizem, ki ga seveda ni mogel izpeljati, zato tudi ni mogel dokončati tega dela, ni pa priznal, da se ga po tej poti dokončati sploh ne da, da se torej svet ne da razlagati in izvesti iz zavesti, spoznanja, odražanja. Zato je kmalu po izidu SZ — namesto da bi tega dokončal — napravil v svoji filozofiji obrat (Kehre), o katerem smo že govorili.

Da bi torej mogel pojasniti smisel biti nasploh kot osnovo vsake ontologije in sploh vsake znanosti, mora podati primarno, osnovno interpretacijo tubiti, katere bitni moment je prav razumljenje biti, torej tudi bit nasploh. Doslej se je izkazala bit tubiti skrb, ki je enotnost eksistencialnosti, faktičnosti in zapadlosti, ki torej tvori: biti-pred-seboj — v že-biti-v-svetu — kot bit-pri vsvetno srečanem = bivajočem. Ali je s tem podana *enotnost* celotne strukture tubiti? Ne, pravi Heidegger: prav vsakdanost skrbi onemogoča, da bi dojeli tubit kot celoto, kajti vsakdanost je ravno bit med rojstvom in smrtjo, eksistenca in možnost-biti določata bit tubiti, zato tubiti ni mogoče dojeti kot celotnega bivajočega: človekovo življenje je vedno nekaj dokončanega in vedno možnost, zato ne more biti smatrano kot celotnost.

Ta nedokončanost je v bistvu tubiti-človeka: bivajočega, katerega bistvo tvori eksistenca; torej ni mogoče dojeti kot celotnega bivajočega: torej dosedanja eksistencialna analiza tubiti, katere rezultat je bil, da je bistvo tubiti skrb, ni imela značaja primarnosti, osnovnosti, ker smo imeli predvsem opravka z nelastno vsakdanjo bitjo tubiti, torej z necelo bitjo tubiti. Primarna analiza tubiti pa mora eksistencialno osvetliti lastnost in celotnost tubiti. K celotnosti spada tudi konec, smrt.

To so misli, ki so privedle Heideggrova, da je v ontologijo in filozofijo sploh uvedel pojem *smrti* kot bistveni moment razumevanja ne le človeka, pač pa tudi sveta nasploh. Seveda pri tem misli, da je odkril osnovni pojem smrti, *eksistencialni* pojem, ki doslej še nikdar ni bil odkrit.

Potek njegovega sklepanja pa je strnjeno naslednji: Bit tubiti, torej celotnost ustroja tubiti, je bila označena kot skrb, torej kot neprestano nanašanje na svoje možnosti; dokler pa je možnost, je tudi nepopolnost, nezaključenost: možnost in popolnost ter zaključenost se izključujeta torej je v bistvu tubiti (kot skrbi) ne-

popolnost, nezaključenost, necelotnost: brž ko pa ni več možnosti, ni več življenja, je smrt; svoje smrti pa tubit ne more opazovati: gre torej za ontološki smisel umiranja umirajočega: človek-tubit si torej ni dostopen v celoti, kot celota: ta nemožnost je v njegovi biti, v njegovem ustroju. Če pa si tubiti ni dostopna — svoji celotnosti, tedaj sledi, da ni mogoče dokončati njene eksistencialne analitike.

To so Heideggrovi zaključki in sklepanja, ki niso v ničemer različna od skolastičnih spekulativnih sklepanj. Poleg tega pa je v njih zopet jasno videti identificiranje zavesti in doživljanja človeka s človekom samim, ki je bistveno za njegovo fenomenološko metodo, torej osnovno idealistično izhodišče: človek je le to, kar more sam *doživeti*: samo *subjektivno doživetje doživetja* naj bi bilo objektivno doživetje celotnosti tubiti: če je potrebno za celotnost doživetje doživetja, tedaj je popolnoma jasno, da ta celotnost ni nikdar dosegljiva, ker gre v neskončnost, kot se v neskončnost maček lovi za svoj rep. Te neskončnosti pa dejansko nikjer ni, ker doživetje konca sámo negira konec: doživetje smrti bi negiralo smrt. Ker pa je šele s smrtjo tubit zaključena, torej ni mogoče fenomenalno pravilno dojeti tubit v celoti: le preko smrti je možno dojeti celotnost tubiti, smrt je torej eksistencialni fenomen, preko katerega je šele možno dojeti celotnost tubiti.

In kljub temu Heidegger odkrije dojetje celotnosti tubiti: tubitno je smrt v *eksistencialni biti-k-smrti*: dokler tubit je še svoj še-ne, je ona vedno svoj konec: tako s smrtjo mišljeni konec ne pomeni biti-konec tubiti-človeka, pač pa bit h koncu, bit-k-smrti tubiti-človeka: smrt je torej način biti, katerega tubit vzame nase, brž ko ona je: brž ko človek zaživi, je dovolj star za smrt: konec je torej vedno v tubiti, je njena možnost, ki se še ni realizirala: tubit je torej po svojem bitnem načinu bit-za-konec: ta bitni način biti-za-konec pa dobimo iz fenomena skrbi: torej na osnovi neposrednega raziskovanja človeka bomo dobili smisel njega celotnosti iz raziskovanja vsakdanjega življenja človeka, vsakdanje biti, iz Man, ki skuša prikrivati to bit h koncu. To je torej eksistencialna interpretacija smrti: eksistencialna bit k smrti tubiti: bit k smrti je torej *eksistencial* in je osnova vsakršne ontološke in biološke interpretacije smrti.

To je celotni potek Heideggrove sofisticirane interpretacije smrti kot eksistenciala tubiti-človeka, kot bitne strukture tubiti-človeka: na osnovi te interpretacije smrti naj bi si bila tubit dostopna kot celota.

Poglejmo sedaj točneje ta njegova izvajanja. Prvo, kar moramo poudariti, je to, da je problem dojetja celotnosti človeka umetni in lažni problem, ki sploh praktično ne obstoji. *Obstoji le za tistega, ki a priori identificira človeka z doživetjem človeka samega, ki torej identificira zavest z zavedenim, doživetje z doživetim, odražanje z odraženim, doživljajočo materialno objektivnost z doživeto materialno objektivnostjo, odražajočo materialno objektivnost z odraženo materialno objektivnostjo.* To identificiranje pa je le mistifikacija dejanskega stanja, odražajoče in odražane materialne objektivnosti ter odnosov med njima. *Za tistega, ki materialne objektivnosti ne mistificira s subjektiviranjem, je pojem doživetja konca sam v sebi protisloven, kajti to doživetje je zopet materialno objektivno dogajanje, ki bi zopet moralo biti dojeto itd. v neskončnost.* To vprašanje je torej vredno skolaističnega vprašanja, koliko angelov gre na konico šivanke.

Tubiti-človeka torej ni mogoče raziskovati in razlagati z *introspektivno subjektivno fenomenološko metodo*, ker ta temelji na osnovnem mistificiranju zavesti in

človeka ter sveta, pač pa le z *objektivno metodo*, kajti tubit-človek je materialna objektivnost, ne pa doživljanje, zavest. Tu pa se vprašanje dojetja in interpretiranja celotnosti človeka postavlja v popolnoma drugi obliki in dimenziji: Če že ostanemo pri vprašanju celotnosti doživljanja, zavesti (=tubiti), tedaj je *vprašanje doživetja smrti sofistično in skolastično vprašanje. Ni pa sofistično in skolastično vprašanje začetka zavesti, doživljanja* (= tubiti), katerega pa Heidegger sploh ni niti videl: kje, kdaj in kako je začetek zavesti?

Videli smo, da je Heideggeru tubit dejansko *zavest* človeka, doživljanje človeka: če hoče dojeti in interpretirati tubit v nje celoti, se ne pojavlja le vprašanje konca, torej smrti (Sein-zum-Ende, Sein-zum-Tode) pač pa predvsem vprašanje *začetka*, torej začetka zavesti (= tubiti) (Sein-von-Anfang).

Zavest priznava Heidegger odraslemu človeku, odrasli tubiti. Ali jo priznava otroku? Recimo, da jo. Ali pa jo priznava dojenčku? Recimo, da jo tudi njemu, čeprav je tu zapleten že v nerešljiva protislovja. Ali pa jo priznava predhodniku dojenčka — embriju? Gotovo ne. Torej: *kje se začne tubit-človek po Heideggeru? Na to ne more odgovoriti brez najtežjih protislovij, kajti o zarodku tubiti on ne more govoriti in tudi ne govori: če pa bi govoril, je nujno zapustil svojo fenomenološko metodo neposredne deskripcije zavesti in interpretacije sveta iz te deskripcije ter deferenciranje človeka (tubiti) z zavestjo: stopil bi na materialistično stališče objektivne metode, na stališče zavedajoče se materialne objektivnosti: embrij nam je dostopen objektivno, kot materialna objektivnost, on ni dostopen sebi subjektivno, ker zavesti še nima. Isto velja za dojenčka, otroka, ki se od določene starosti v svojem odražanju sveta ne loči bistveno od živali:*

Kot ne moremo doživeti svojega konca kot konca, svoje smrti, tako ne moremo doživeti svojega začetka kot začetka, kajti ta sploh ne obstoji v zavesti: obstoj človeka je pred njegovo zavestjo, ni identičen z njegovo zavestjo, doživljanjem, tubit ni = zavest, eksistenca, pač pa materialna objektivnost, ki se tudi zaveda. Brž ko pa ne moremo doživeti svojega začetka kot začetka, nam tudi nič ne pomaga, če bi dojeli svoj konec kot bit-h-koncu, bit-k-smrti, tubiti s tem še vedno nismo dojeli v nje celotnosti, ker je nismo dojeli kot bit-od-začetka. Če Heideggeru sploh ne gre in ne more iti za biološko smrt, pač pa za zavest, za zavestno izkustvo konca kot konca, tedaj mu sploh ne more iti za zavestno izkustvo začetka kot začetka: le v tem primeru pa bi po njegovem fenomenološkem pojmovanju dojeli tubit kot celoto. Tako se s tem zruši celotno Heideggrovo pojmovanje tubiti-človeka, enako pa tudi njegova fenomenološka metoda neposredne deskripcije in interpretacije sveta iz zavesti. Na vsa ta vprašanja pa z največjo samoumevnostjo in logično skladnostjo odgovarja pozitivna znanost, biologija, sociologija itd.

Kaj je torej Heideggrov eksistencialni pojem celotnosti in smrti in kje ga je dobil? Iz neposredne fenomenološke deskripcije? Ne. Dobil ga je tam, kjer ga dobi vsakdanji človek in pozitivni znanstvenik: *iz dnevne izkušnje z drugimi ljudmi v družbi, iz objektivnosti, ne iz subjektivnosti, iz analize zavesti.*

Ta objektivni pojem se mu je potem prikazal, kot da ga je dobil iz fenomenološke hermenevtične deskripcije faktične tubiti = zavesti in se mu prikazuje kot *eksistencial biti k smrti*, ki naj bi bil osnovni, absolutni pojem, osnova za vse pojmovanje smrti v pozitivnih znanostih in dnevnem življenju.

Prav v tej mistificirani idealistični obliki je ta pojem smrti eksistenčne filozofije tako nekaj skrivnostnega, privlačnega, da se cele generacije lepijo na njem kot muhe na medu: *to je moderni surogat za svetopisemska pridiganja o smrti in posmrtnem življenju naše duše*. Bit k smrti, bit h koncu kot eksistencial tubiti je torej le idealistična mistifikacija izkustva o smrti, ki ga človek dobi v družbenem izkustvu o materialni objektivnosti, o človeku, o vsem živem. Tega se zaveda, toda res šele po dovoljnem družbenem izkustvu. Otrok (in dojenček) tega izkustva še nima, zato imamo z njim toliko skrbi in nesreč. Pa je kljub temu človek-tubit, in to celotna tubit. On je tubit-človek, kljub temu da ni prevzel nase smrti kot načina biti. Do odkritja, da je človek dovolj star za smrt, brž ko zaživi, je Heidegger prišel *na osnovi družbeno objektivnega izkustva o materialni objektivnosti, ne pa na osnovi neposredne fenomenološke deskripcije*: torej tudi to ni nikako absolutno spoznanje, dobljeno na osnovi fenomenološke hermenevtične analize faktične tubiti, ki naj bi bilo osnova odkritjem in interpretacijam smrti v pozitivnih znanostih, *ni nikak eksistencial*, nikak osnovni ustroj tubiti-človeka.

Na isti osnovi je prišel torej do ugotovitve, da je konec vedno v tubiti, je njena možnost, ki se še ni realizirala: tubit naj bi torej bila po svojem bitnem načinu bit-za-konec: vse to so mistifikacije, katerim zapada Heidegger, brž ko je stopil na stališče fenomenološke hermenevtične metode neposredne deskripcije in interpretacije sveta iz zavesti: *tedaj se mu najbolj navadne empirične ugotovitve o materialni objektivnosti sprevržejo v absolutnosti, eksistenciale, na katerih naj bi temeljila vsa izkustvena objektivnost, ki je predmet dnevnega življenja in pozitivnih znanosti*.

Vse živo in verjetno sploh vsa materija ima v sebi težnjo po *ohranitvi*, v kateri je nujno obsežen bitni način »biti-za-konec«, vsaka stopnja materije v svoji obliki: mrtva v svoji, živa v svoji višji obliki, rastlina v svoji, žival v svoji višji, človek še v višji: *torej vsa materija ima v sebi bitni način biti-h-koncu, biti-za-konec*. *Toda do te ugotovitve pridemo na osnovi pozitivnega objektivnega izkustva o materialni objektivnosti, torej to ni nikak eksistencial, pač pa lastnost ali način vsake materije, vsake na svoj način*.

Tako je prišel do pojmovanja smrti na osnovi objektivnega družbenega izkustva tudi veliki poznavalec življenja, človeka — W. Shakespeare: »O smrt ponosna, kak pir pripravljáš v svojem večnem hramu . . . (reče Fortimbras v Hamletu, V, 2). In da so v človeškem življenju situacije, ko človek ne beži pred smrtjo ter si je ne prikriva, pač pa si jo želi, pove Shakespeare v Romeo in Julija, V 3: »Pridi, vodnik moj bridki, kruti spremnik, krmar brezupni, trešči na en mah izmučeno to barko ob peči!«

Tako smo demistificirali le osnovno logično utemeljevanje in logični potek Heideggrovih misli, s katerimi je dokazoval smrt kot bitni način tubit-človeka, kot eksistencial tubiti, v katerem edino je tubit kot celota, pred katero pa večinoma beži in si jo prikriva, kot bomo videli pozneje.

Predaleč pa bi se zapletli v banalne primitivizme in diletantske zmedenosti, če bi podrobneje analizirali njegovo dokazovanje: o nedokončanosti dolga, prvem kraju pri luni, zastopanju, živem in mrtvem telesu, ranjkem in umrlim itd.

Pomudili pa bi se le pri enem izmed teh primerov, ki najbolj jasno kaže idealistično mistifikacijo objektivnosti s strani fenomenološke metode: Ranjki, ki je bil (v nasprotju z umrlim) iztrgan žalujočim, je po Heideggru še vedno predmet po-

grebnih svečanosti, žalovanja itd. V žalovanju ostajajo žalujoči še vedno povezani z njim. *V taki sobiti umrlega sicer ni več tu, vendar pa sobit pomeni vedno medsebojno bit v istem svetu:* Tu jasno vidimo, kako Heideggru svet pomeni dejansko le *doživetje sveta, zavest o svetu. Če afirmiramo obžalovanega ranjkega, tedaj smo afirmirali le žalujočega, ne pa ranjkega in njegovega sveta; svet, v katerem je raniki skupno z žalujočim, je le svet zavesti, je le zavest. Za Heideggra pa je to prav tako realnost kot drugi, »materialni« svet, le drugačne vrste: v tem je prav idealizem eksistencialne filozofije: objektivacija doživljanja, zavesti je objektivnost, svet in obratno: svet, objektivnost je le objektivacija zavesti.*

Na osnovi teh analiz Heideggrovega pojmovanja celotnosti tubiti in smrti bodo lažje razumljiva njegova nadaljnja izvajanja o smrti, ki jih v naslednjem podajamo: Smrt je bitna možnost, ki jo mora tubit sama prevzeti. S smrtjo tubit stoji v svoji *najlastnejši* možnosti možnosti-biti. V tej možnosti gre tubiti za njeno bit-v-svetu nasploh. Njena smrt je možnost ne-moči-biti-tu. Kot možnost, kot možnost-biti se tubit ne more izogniti smrti. Smrt je najbolj ekstremna naša možnost, kajti v njej gre najostreje za našo bit-v-svetu. Smrt je možnost nemožnosti-biti nasploh. Zato je ona *najlastnejša, nepremagljiva možnost:* v bistvu tubiti je, da je *vržena* v to možnost. Ta vrženost v smrt se človeku ne odkrije s kakim teoretičnim znanjem, pač pa primarno v nahajljivosti-počutenju, ki je osnovno počutje tubiti, razprtost o tem, da eksistira tubit kot vržena bit k svojemu koncu. S tem se pojasni eksistencialni pojem umiranja kot vržena bit k najlastnejši in nepremagljivi možnosti, možnosti-biti.

Videli smo že, da je po Heideggru *skrb* anticipacija sebe in možnosti-biti (biti-pred-seboj . . .): sedaj pa vidimo, da se vse to najizraziteje konkretizira v biti-za-smrt, kajti izmed vseh možnosti, ki so na razpolago tubiti, je ta glavna. Ta možnost je v bistvu moje eksistence, moje vrženosti v svet, v bistvu biti-v-svetu. Tubit je osnova svoje smrti. Kot je v bistvu skrbi, da je tubit bit, ki še-vedno-eksistira, tako je tudi v bistvu skrbi, da je tubit bit, ki je že-za-svojo-smrt.

Bit h koncu pripada bistveno k vrženosti tubiti, ki se v nahajljivosti tako ali drugače odkriva. Tubit umira faktično, dokler eksistira, toda predvsem na način zapadlosti (Verfallen). Kajti faktično eksistiranje ni le vrženo moči-biti-v-svetu (In-der-Welt-sein-können), pač pa je vedno že v poskrbnem »svetu« (besorgte »Welt«). V tej zapadajoči biti pri . . . (verfallendes Sein bei . . .) se kaže beg iz nedomačnosti, tj. pred lastno bitjo k smrti. Eksistenca-faktičnost-zapadanje (Verfallen) = skrb označujejo bit h koncu in so torej konstitutivni za eksistencialni pojem smrti: *Umiranje temelji glede svoje ontološke možnosti v skrbi.* Če bit k smrti prvotno pripada tubiti, se mora kazati tudi v vsakdanjosti. In če naj bit k smrti nudi eksistencialno možnost za eksistencialno celotnost tubiti, potem bi to dokazovalo tezo: skrb je ontološki titel za celotnost strukturne celote tubiti. To pa je treba prikazati in dokazati v najbližji konkretnosti tubiti, v njeni *vsakdanjosti*. (§ 50 prikaz vsakdanje povprečne biti k smrti se orientira na prej dobljenih strukturah vsakdanjosti. V biti k smrti se naša tubit do *same sebe* kot posebne možnosti, možnosti-biti. Samost (das Selbst) vsakdanjosti pa je »človek«, Man, ki se konstituira v javni razloženosti (Ausgelegtheit), katera se izraža v govoričenju (Gerede). Ta mora torej pokazati, na kak način vsakdanja tubit razlaga (auslegt) svojo bit k smrti. Tako nastane vprašanje: Kako je razprlo v govoričenju »človeka« obstoječe

nahajljivo razumevanje bit-k-smrti? (wie hat das in Gerede des Man liegende befindliche Verstehen das Sein zum Tode erschlossen?)

Vsakdanje medsebojno življenje pozna smrt kot stalno dogajanje, kot neprijetno in slučajno dejstvo. Zato se govori: človek končno enkrat umre, toda zaenkrat je človek še neprizadet. »Človek umre« odkriva bitni način vsakdanje biti k smrti. Ta je nekaj nedoločnega, pride od nekod, a je zaenkrat še ni. Torej smrt zadeva »človeka« (Man), ne mene. Kajti ta »človek« je *nihče*. »Človek« opravičuje *skušnjavo*, prikriti si najlastnejšo bit k smrti. »Človek se stalno pomirja glede smrti, »človek« proglašča misel na smrt za bojzljivost, »človek« *ne pusti, da bi se pojavila hrabrost za tesnobo pred smrtjo*, »človek« hoče ravnodušnost do smrti, s tem pa *odtupi* tubit njeni najlastnejši možnosti-biti, kajti lastnost obstoji v osebni nezamenljivosti. Možnost umreti mi je tako lastna, da me trga iz vseh odnosov z drugo tubitjo: smrt izolira. Skušnjava, pomirjenje in odtujevanje pa so značilni za bitni način *zapadanja* (Verfallen). Vsakdanja bit k smrti je kot zapadajoča stalni *beg pred njo*, ki jo prikriva. Ona jo sicer priznava, priznava, da je vsak človek smrten; toda to dela le zato, da prikrije bistvo smrti: smrt ni slučajno dejstvo, pač pa je človek bit-za-svoj-konec. *Tubiti torej gre v vsakdanjosti stalno za to najlastnejšo in nepreložljivo možnost-biti, čeprav v omenjenih modusih*. Iz te zapadajoče biti-k-smrti kot izogibanja *pred njo* pa bomo dobili popolni eksistencialni pojem biti-h-koncu (Sein zum Ende). (§ 51)

Anticipativni in možnostni značaj tubiti nam onemogoča videti svojo eksistenco v njeni celotnosti. Iz vsakdanje biti »človeka« in njegove interpretacije smrti pa sledi: *smrt kot konec tubiti je najlastnejša, gotova in nepreložljiva možnost tubiti*, ona je konec tubiti v biti tega bivajočega k svojemu koncu. Omejitev eksistencialne strukture biti h koncu omogoča izoblikovati bitni način tubiti, v katerem more biti *tubit kot celota*: Ker se je že vsakdanja tubit izkazala kot neprestana tubit k svojemu koncu, kot bit, v katere bistvu je obsežen končni še-ne, smrt, v vseh njenih možnostih je obsežen ta še-ne, smrt. *Fenomen še-ne in struktura skrbi torej nista nikakršni instanci proti eksistentni celotnosti tu-biti, obratno. Bit k smrti temelji v skrbi. Kot vržena bit-v-svet je tubit izročena že svoji smrti. Bivajoča k svoji smrti ona faktično umira in to stalno, dokler ne odmre. Tubit umira faktično, pomeni tudi, da se je v svoji biti k smrti vselej že tako ali drugače odločila. Vsakdanje zapadajoče izmikanje pred njo je nelastna bit k smrti.*

Ali pa tubit to svojo najlastnejšo, gotovo in nepreložljivo ter zato nedoločno možnost tudi more *lastno*, prav razumeti? Če hočemo bit h koncu eksistencialno razložiti, moramo odgovoriti še na to vprašanje. Prav pojasnitev celotnosti tubiti nas je približala k delni rešitvi problema drugega osnovnega načina človeške eksistence, *lastne, pravšne biti, eksistence*, ki je doslej še nismo mogli eksistencialno pojasniti. (§ 52)

Lastna (eigentliche) eksistenca, lastna bit k smrti: Tubit se faktično nanaša najprej in večinoma v *nelastni* biti k smrti. Zgornji izsledki pa nam omogočajo, da se nam odkrije ontološka možnost drugega osnovnega načina človeške eksistence, *lastne* (eigentlich) biti k smrti. Eksistencialni pojem smrti smo fiksirali in s tem to, na kar naj bi se mogla nanašati lastna bit k smrti; torej smo videli, kaj je lastna eksistenca v odnosu do smrti. Tako bomo vsaj dosegli osnovni aspekt lastne eksistence. Vemo že, da je tubit konstituirana po razprtosti (Erschlossenheit), tj. po nahajljivem razumevanju (befindliches Verstehen). *Lastna bit k*

smrti se *ne more zогibati* pred najlastnejšo, neodnosno možnostjo in ta beg *prikrivati* ter jo pretvarjati za praktično mišljenje in delovanje vsakdanjega »človeka«. Lastna bit k smrti mora biti razumevanje smrti v smislu neprikrivajoče biti do omenjene možnosti smrti, ona mora obstajati v prozornosti (Durchsichtigkeit), ona mora obstajati v resničnem smislu smrti, mora biti skladna s tem smislom.

Bit k smrti je bit do *posebne možnosti tubiti same*. Bit do možnosti pomeni bavljenje (Besorgen) njene ostvaritve: v življenju stalno ostvarjamo, kar je dosegljivo, obvladljivo, skratka, možno. S tem pa čisto *možnost* možnega uničimo, toda istočasno nastane nova možnost v ostvarjenem: ostvaritev je torej vedno le relativna, ker ima ostvarjeno vedno bitni značaj kakšnosti-pripravnosti-obrnjenosti (Bewandtnis) vsvetnega predmeta.

Bit k smrti ne more imeti takega značaja ostvaritve, kajti ona ni nikaka vsvetna stvar, pač pa bitna možnost *tubiti*. Poleg tega pa bi ostvaritev njene možnosti pomenila konec življenja, torej tudi konec eksistirajoče biti k smrti *tubiti*. Lásni odnos k smrti torej nikakor ne mora pomeniti samomora. V biti kot možnosti kot biti k smrti mora ostati možnost neoslabljená kot *možnost* in v odnosu do nje *se mora ostati v možnosti* (v predteku v možnost — Vorlaufen in die Möglichkeit), torej se smrt ne sme ostvariti, kajti v tem primeru bi bilo konec možnosti, ki omogočajo bit.

Do možnega v njega možnosti se nanaša človek v *pričakovanju*, kajti to je le *čakanje na ostvaritev*. Pričakovanje je torej *lásni* odnos do smrti: lastno eksistirajoči v vsakem trenutku računa z možnostjo smrti, on *predvideva* nje *možnost* v vsakem svojem delovanju in načinu svoje biti. *Najbližja bližina biti k smrti kot možnost je torej najbolj oddaljena od dejanske smrti*. Čim jasneje je razumljena možnost smrti, tem jasneje se prikazuje ta možnost kot *nemožnost eksistence nasploh* in s tem tudi ničnosti vsake dejanskosti in dejavnosti. Lastno eksistirajoči (smrt kot možnost) torej je vse dejanje in nehanje v njega ničnosti, ki jo razodeva smrt, ki je prisotna v vsem: on z njo v vsakem trenutku dojamé možno nemožnost sebe in vsake *tubiti*, vsakega človeka. Kajti smrt je najlastnejša možnost *tubiti*, ona mu odpira najlastnejšo možnost-možnost biti (Seinkönnen), v kateri gre za bit *tubiti*, za lastno eksistenco. S tem pa postane *tubiti-človeku* jasno, da se je v tej lastni biti iztrgala izgubljenosti vsakdanjosti, »človeka«-Man. Smrt pripada posamezni *tubiti*, ona zahteva posamezno *tubit*. Lásna *tubit* spregleda in sprejme svojo skrajno možnost in jo spozna kot čisti nič. *Tubit* je resnično, lastno ona sama le, če se zaveda svoje najlastnejše možnosti-biti, ne pa živi v možnostih vsakdanjosti »človeka«-Man, če se torej zaveda, da je v vseh njenih možnostih obsežena smrt, ki je *neizbegljiva* in *neprenosna*, neizbežna nič, neizbežna neeksistenca, smrt. Gotovost smrti je primarnejša kot katera koli gotovost glede vsvetnega bivajočega. Smrt je neprestana *grožnja*, ki izvira iz *tubiti*.

Lásna *tubit* torej uvidi svojo končnost in ničnost svoje biti, iz tega pa izvira njena strpnost do drugih biti, ona priznava eksistenčne možnosti drugih: le tako je ona lahko v svoji *lásnosti*. Ker je smrt neizbežna in neprenosna možnost in ničnost *tubiti*, je ona osnova za strpnost, za *sobit*, za možnost-biti drugih, za možnost drugih, za hotenje drugih ljudi. Smrt sicer absolutno loči in izolira *tubiti*, toda prav to ločevanje je torej osnova za *sobit*, za absolutno *sobit* *lásne* eksistence, ljudi. Svoboda k smrti, ki je bistveni moment lastne eksistence, zavest popolne ničnosti, torej daje *tubiti* moč absolutne moči.

Smrt je stalna grožnja, v vsakem trenutku svoje lástnosti mora tubit v vseh svojih možnostih videti moment smrti. In kako je pristno razpiranje te stalne grožnje eksistencialno možno? Vsako razumevanje (Verstehen) je nujno nahajljivo (befindlich), oboje je medsebojno prežeto; nahajljivost (Befindlichkeit) pa privede tubit pred vrženost svojega »da-je-tu«; *nahajljivost-počutenje pa, ki lahko izraža in kaže stalno iz najlastnejše posamezne biti izvirajočo grožnjo same sebe, je tesnoba, tesnoba pred smrtjo: bit k smrti je bistveno tesnoba: v njej se nahaja tubit pred ničjo, možno nemožnosti svoje eksistence, in tesnoba tesni zaradi možnosti (Seinkönnen) takega bivajočega ter s tem razklene skrajno možnost.*

Tako smo razkrili *ontološko možnost* eksistencialno lástne biti k smrti; s tem pa se je pokazala tudi možnost lástne možnosti-biti-celota (Ganzeinkönnen) tubiti, toda le ontološka, le teoretično. Ta pa ne pomeni nič vse dotlej, dokler se ne dokaže tudi ustrezna ontična možnost, možnost-biti tubiti: ali se tubit tudi faktično kdaj vrže v tako bit k smrti? Kako pa mora tubit iz svoje lástne možnosti podati dokaz za faktičnost možne *lástnosti* svoje eksistence, torej ne le *eksistencialno* možnost, pač pa tudi *nujno* dejstvo, bo dokazala *vest*. Potem pa bo treba dokazati, da je ontološka možnost k smrti povezana s tem nujnim dejstvom. (§ 53, tudi str. 301, 302, 306, 310, 329, 344, 382)

Tu smo podali podrobnejše Heideggrove analize smrti, za katere je on prepričan, da jih je dobil v neposredni hermenevtični fenomenološki analizi zavesti in da veljajo absolutno za človeka na sploh, torej za vse človeštvo. Videli bomo, da vsega tega ni dobil iz nikakega neposrednega videnja, neposredne hermenevtične fenomenološke analize zavesti niti se tega ne da tako dobiti, pač pa iz družbenega *izkustva*, a še to le iz *buržoazne družbe*, ki je v težki krizi. Sicer pa pristopimo direktno k analizam njegovih izvajanj.

Preprosto dejstvo, da vse živo nastaja in umira, ki ga je človeštvo pridobilo na osnovi *praktičnega milijarde krat preizkušenega izkustva le po velikih cikcakah in z največjo težavo, kajti proti temu se je upiralo boleče neprirodno individualno ločevanje od življenja v njega polnosti in višku, splošni družbeni interesi itd.*, Heidegger formulira v naslednjih trditvah, ki naj bi jih dobil ne iz tega izkustva, pač pa iz neposredne fenomenološke deskripcije zavesti: Smrt je bitna možnost, ki jo mora tubit prevzeti nase; s smrtjo stoji tubit v svoji najlastnejši *možnosti, možnosti-biti*:

Prvo na kar hočemo opozoriti, je Heideggrova latovščina v tem izražanju: nujnost smrti imenuje najlastnejšo možnost-biti. *To najlastnejšo možnost-biti je Heidegger dobil prav od tam, od koder dobimo nujnost padca kamna, če ga izpustimo iz rok: kot ne imenujemo nujnost padca možnost-biti padca kamna, tako tudi najlastnejša možnost-biti smrti ne pomeni popolnoma nič drugega kot nujnost smrti: prvo kot drugo je dobljeno iz individualnega in družbenega izkustva, ne pa iz kake neposredne hermenevtične fenomenološke deskripcije zavesti kot ontološka osnova ontičnih spoznanj smrti.*

Torej smrt ni »možnost ne-moči-več-biti-tu«, pač pa *nujnost* ne biti tu. Enako tudi ni najbolj ekstremna naša možnost, pač pa nujnost, kateri smo podvrženi vsi: kot smo vsi nastali, tako tudi vsi preminemo, odmrjemo: ne gre le za našo bit-vsvetu, ki je dejansko le zavest, doživljanje, pač pa za prenehanje življenja, živo telo postane mrtvo telo, živa materija postane mrtva materija: »O smrt ponosna,

kak pir pripravljajš v svojem večnem hramu . . . » (Shakespeare). »Prah si in v prah se boš povrnil«. *Smrt torej ni možnost nemožnosti-bití nasploh, pač pa nujnost prenehanja žive bití, žive materije. In to ni »najlastnejša, nepremagljiva možnost tubiti«, pač pa vsega živega, na nižjem nivoju verjetno vse materije.*

Te nujnosti smrti = »te vrženosti v smrt« človek nikakor ne odkrije primarno v »počutenju-nahajljivosti strahu« kot osnovnem počutenju tubiti, pač pa prav tako v *individualnem in družbenem izkustvu človeštva*: kar tu Heidegger ponovno greši, je osnovno to, da vidi le individualno zavest, ne vidi neločljive povezanosti individualne in družbene zavesti, torej tudi individualnega in družbenega izkustva: to, do česar individuuum ontično pride po dolgotrajnem svojem individualnem in družbeno objektivnem izkustvu, prikazuje Heidegger kot dobljeno po neposrednem individualnem videnju v individualni zavesti. *Pojem smrti kot »vržena bit k svojemu koncu« torej ni nikak ontološki eksistencialni pojem, pač pa prav tako iz družbene materialne objektivnosti in izkustva dobljeni pojem, kot npr. pojem padca kamna.*

Še enkrat: ne odkriva strah smrti, pač pa materialno objektivno izkustvo: *dokler človek ne vidi in ne razume smrti drugih ljudi, ne ve, kaj je smrt, ne ve za smrt: torej po Heidegru to ne bi bil človek, kajti »bit h koncu« je po njem eksistencial človeka, pripada bistveno »k vrženosti tubiti, ki se v nahajljivosti tako ali drugače odkriva«.* Dojenček ni videl smrti, a instiktivno in refleksno brani svoj *obstoj*, ne da bi vedel za smrt kot nek konec: to branjenje svojega obstoja pa ni strah pred smrtjo, ni vrženost »biti h koncu, k smrti«: in vseeno je dojenček *človek*.

Tako pa brani svoj *obstoj* vse živo, vsak človek, ne da bi pri tem moral vedeti ali misliti na smrt: *človek ne umira faktično, dokler eksistira, pač pa brani in širi svoj obstoj: to je osnovna karakteristika življenja: ne strah, pač pa obratno polet, elan, optimizem, energija kar vse se ne giblje osnovno v nasprotju smrt-življenje, pač pa v nasprotju uspeh-neuspeh. Šele po velikem izkustvu, individualnem in družbenem, človek-otrok pride do spoznanja, da je nasprotje uspeh-neuspeh lahko tudi v obliki življenje-smrt.*

Še danes uvede Heidegger novo fikcijo v svojo skolastično konstrukcijo interpretacije človeka: *lastno in nelastno* (eigentlich, uneigentlich) *bit*, lastni in nelastni način: Najprej prikaže *nelastni* način »vrženosti tubiti k svojemu koncu«, »biti k smrti tubiti«, »faktičnega umiranja človeka, dokler eksistira, na način zapadanja«, v obliki bití že v poskrbljenem »svetu« (besorgte »Welt«), v zapadajoči bití pri . . . Ta *nelastni* način umiranja prikazuje Heidegger kot *beg* iz nedomačnosti, *beg* pred *lastno* bitjo k smrti. Eksistenca-faktičnost-zapadanje = *skrb* kot bit tubiti nosi v sebi istočasno tudi značaj *biti h koncu, biti k smrti, umiranja*: umiranje temelji ontološko v *skrbi*, torej v bití tubiti, torej je *skrb* ontološki titel za celotnost strukturne celote tubiti, ki jo Heidegger v teh raziskavah prav išče in skuša prikazati in dokazati s smrtjo. Začenja z nelastnim načinom, z nelastno bitjo k smrti, h koncu, z nelastnim umiranjem, ki se konkretno kaže v vsakdanjosti, v vsakdanji bití.

V bití k smrti — pravi Heidegger — se nanaša tubit do *same sebe* kot posebni možnosti-bití: *sámost* (das Selbst) vsakdanjosti pa je »človek«, Man, ki se konstituirava v javni razloženosti (Ausgelegtheit), katera se izraža v govoričenju: tu moramo torej videti, na kakšen način vsakdanja bit, nelastna bit, Man, razlaga (auslegt) in razpira svojo bit k smrti, smrt: Ona vidi v smrti zgolj neko stalno in neprijetno,

slučanjo dogajanje, ki naj ne bi zadevalo prav mene, pač pa »nasploh človeka« ali nikogar: s tem si nelastna bit prikriva svojo najlastnejšo bit k smrti, se pomirja, hrabrost pred smrtjo proglašča za bojzljivost: s tem si prikrije svojo lastno bit, ki obstoji v osebnosti nezamenljivosti, torej tudi v biti do smrti; v tem tudi obstoji stalni beg pred smrtjo, ki si jo nelastna bit prikriva, prikriva bistvo smrti s tem, da gleda v njej slučajno dejstvo, ne pa svoje biti-za-konec: to svojo najlastnejšo in neprelozljivo možnost-biti si torej mistificira na omenjeni način. Iz te nelastne biti k smrti hoče potem Heidegger dobiti lastni, popolni eksistencialni pojem biti k smrti, biti h koncu.

Če pregledamo, kaj prikazuje Heidegger za nelastno bit k smrti, vidimo, da je to kopica mistifikacij, nepravilno prikazovanih empiričnih dejstev za to, da bi ustvaril neko svojo konstrukcijo. Prvič, vsak človek sploh ne vidi smrti, ker je to nekaj popolnoma empiričnega, empirično spoznanje: *dete in otrok večinoma dolgo smrti ne poznata, a sta kljub temu tubit-človek. Ko pa smrt vidi v prirodi, dobiva o njej svoje, predvsem pa družbeno objektivno izkustvo, na osnovi katerega počasi prihaja do spoznanja, da se tiče tudi njega, da bo umrl tudi on. Tedaj beži pred to smrtjo s tem, da se izogiba temu, kar ga vodi k smrti, ne pa tako da si jo mistificira*: mlad človek, ki je ves prežet z življenjem, ne misli nanjo, ker se ga res praktično malo tiče, tiče se predvsem starih ljudi: to spoznanje je tudi v izkustvu o smrti, tiče se ljudi, ki se ne pazijo pred situacijami, ki vodijo v smrt. Tudi to je v individualnem, predvsem pa v družbeno objektivnem izkustvu: že stare mame opozarjajo in učijo svoje vnuke: Ne delaj tega, boš umrl! Otroške pravljice vseh narodov v obliki različnih mitov in zgodb opozarjajo otroke pred nevarnostmi, ki jim pretijo v prirodi.

Nemišljenje na smrt, gledanje v smrti dogodek, ki se tiče človeka nasploh, ni nikako prikrivanje smrti, ni nikak beg pred smrtjo, pač pa je prirodno stanje človeka, ker se ga nasplošno ona še ne tiče neposredno. *V vsakem spoznanju smrti odrasli človek na osnovi svojega, predvsem pa družbeno objektivnega izkustva, spozna tudi nujnost svoje smrti. V vsakem spoznanju smrti človeka nasploh je torej tudi vključena moja smrt, ki si jo torej ne prikrivam, pred katero torej nikakor ne bežim, pač pa empirično spoznam, da se me na splošno še ne tiče, tiče pa se starejših ljudi in ljudi, ki niso pazljivi: polnost, energija, optimizem, kar vse je lastno za življenje v določeni dobi, torej s svojo močjo in energijo zasenčijo temno stran življenja, ki obsega v sebi tudi nujnost smrti.*

To torej ni nikak beg, nikako prikrivanje smrti, pač pa popolnoma realno gledanje nanjo. Šele ko se smrti res približa bodisi s starostjo ali z boleznijo in nesrečo, si jo morda kdo prikriva s fiktivnim begom pred njo. In obratno: ko je človek odživel svoje življenje, ne le da ne beži od smrti, pač pa jo pričakuje, kot pričakuje vzhajanje in zahajanje sonca, človek je pač dozorel, dozorel tudi za smrt, in življenje je tako močno, da smrt sprejema kot nekaj prirodnega.

Heidegger torej popolnoma napačno prikazuje in dramatizira človekov odnos do smrti, enako napačno tudi njegovo izkustvo smrti: *ne pozna enotnosti družbene in individualne zavesti, družbene in individualne biti: on vidi le individua, ne vidi pa v njem dela družbe, vidi le individualno zavest, ne vidi pa v njej le momenta družbene zavesti, vidi le individualno izkustvo, ne vidi pa družbenega izkustva o smrti.*

Dalje ne vidi, da obstoji *abstraktni človek*, pač pa se je človek razvijal skozi *zgodovino*, in s tem razvojem se je razvijal tudi njegov odnos do smrti: na stopnjah primitivne grupne in rodovske organizacije v kameni dobi in še pred njo na stopnjah divjaštva in barbarstva skozi milijon let je *družbena bit in družbena zavest tako močna, da se individualna zavest in individualna bit skoraj ne vidi iz nje: človek umira pa skupnost v instinktivnem prepričanju, da z njo živi dalje. To vidimo pri živalih, iz stopnje katerih se je človek razvil. To je še stopnja živlalstva, kjer individui mirno ginejo v borbi za skupnost. Individuum se iz te skupnosti niti po svoji biti niti po svoji zavesti še ni izločil.*

Na tej stopnji individuum tudi ni tako vezan na življenje, ker je življenje samo tako revno, da se nima za kaj oklepati. Čim bogatejše je postajalo življenje, čim bogatejša je postajala družba, čim lažje je postajalo življenje, čim več dobrin je dobila družba in življenje v družbi, tem težje se individuum trga od tega življenja, od družbe in od njenih posameznikov. Toda le v polnosti svojega življenja: v starosti, ko svoje življenje odživi, kot ga odživi jabolko na jablani, za individua tudi vse te dobrine izgubijo svojo vrednost, on se od njih poslovil še kot živ: je pač dozorel za smrt. Da nasilno trganje iz življenja v cvetu in polnosti življenja postane manj boleče, zato nastaja v družbi že v primitivnih časih *vera v posmrtno življenje*: nastanek te vere in te mitologije je torej deloma povzročen tudi s te strani.

Najbogatejša pa je moderna *kapitalistična družba*, iz katere je zraslo to Heideggrovo interpretiranje smrti, toda je istočasno v svoji največji družbeni bitni medsebojni povezanosti individuum tudi najbolj *izoliran*: *individualizem* je v tej družbi *najmočnejši*, *individuum je najbolj prepuščen samemu sebi kljub največji družbeni zaščiti, zato se v tej družbi smrt more pojavljati individuu kot nekaj tako hudega, da mora bežati pred njo in njeno nujnostjo v različne mistifikacije, ker se mu je pač težko poslavljati od bogastva življenja in družbe. Toda ta mistifikacija ni niti za to družbo nekaj splošnega, pač pa je vezana predvsem na določene starosti in določene položaje*: stari ljudje tudi v tej družbi »dozorevajo za smrt«, odmirajo za svet. Isto se godi ljudem, ki so iz katerega koli razloga prišli v nezno stanje: »Pridi, vodnik moj bridki, kruti spremnik, krmar brezupni: trešči na en mah izmučeno to barko ob peči!« (Shakespeare)

Tako je torej to Heideggrovo interpretiranje nelastne biti k smrti popolna mistifikacija dejanskega stanja, življenja. Zato je prav taka mistifikacija njegova interpretacija *lástnega*, popolnega eksistencialnega pojma biti k smrti, biti h koncu: kot ne obstoji nelastna bit k smrti v taki obliki, kot jo prikazuje Heidegger, tako ne obstoji niti lastna bit k smrti: s tem pa je podrt celotna konstrukcija Heideggrove filozofije tudi v tem delu njegovega sistema.

Če je v njegovem času Freud odkril prikrita globine človeške osebnosti, zavesti, mišljenja in čustvovanja, s tem še ni rečeno, da je takšno razkrivanje in demistificiranje kar povsod možno. Ne: to Heideggrovo demistificiranje je prav demistificiranje človeka in njegovega življenja, njegovega odnosa do smrti. Torej prav obratno kot pri Freudu: *če demistificiramo Heideggrovo, odkrijemo v njem človeka, ki je v svoji interpretaciji glasnik nemškega meščana in malomeščana iz dobe po prvi svetovni vojni, ko se je nemška buržoazna družba rušila in za njo nikjer ni bilo najti perspektive, kjer se bo mogla stabilizirati, kjer se bo torej stabiliziral*

tudi vsak individuum. Ni pa bila ta filozofija glasnica tistih ljudi te družbe, ki so točno vedeli, kje so in kaj hočejo: nemškega proletariata, ki ni razmišljal o smrti, pač pa se je boril za novo, boljše in stabilno družbo: on si vprašanja smrti ni postavljaj, ker je bilo to nekaj zasenčenega od idealov nove družbe v borbi za to družbo.

Tako se je ponesrečila omejitev eksistencialne strukture biti h koncu, način biti tubiti, v katerem more biti tubit kot celota v eksistencialnem smislu: odkrili smo tubit kot celoto, človeka kot celoto v realnem smislu, ki je le demistifikacija eksistencialnega smisla: vsakdanja tubit se ni izkazala kot neprestana tubit k svojemu koncu, kot tubit, v katere bistvu je obesežen končni še-ne, smrt: *le za tistega, kateremu je človek isto kot doživljanje človeka, zavest, celotnost človeka zahteva tudi doživetje smrti, ki je lahko tudi v obliki biti k smrti. Tistemu pa, ki mu človek ne obstoji v zavesti človeka, pač pa v materialni objektivnosti kot družbeni individuum, je celotnost človeka obsežena v vsej njegovi individualni in družbeni biti, v materialnosti in duhovnosti ter njiju razvoju od prve celice do poslednjega diha.*

Na osnovi teh izvajanj se tem jasneje izkažejo kot prazne fraze in mistifikacije tile Heideggrovi zaključki o nekakšni biti k smrti: Kot vržena bit-v-svet je tubit izročena že svoji smrti. Bivajoča k svoji smrti ona faktično umira in to stalno, dokler ne odmre. Tubit umira faktično, pomeni tudi, da se je v svoji biti k smrti vselej že tako ali drugače odločila. Vsakdanje zapadajoče izmikanje pred njo je nelastna bit k smrti.

Zgoraj smo videli mistifikacijo tega pojmovanja smrti kot popolnoma spekulativno deformacijo empiričnega dejanskega dogajanja. Toda prav to pojmovanje smrti je eden izmed elementov eksistencialne filozofije, ki je tako privlačen v današnjem času: saj ima za predmet vprašanje, ki se končno tiče vsakega človeka. Z enako občutljivostjo so vedno računali pridigarji, če so hoteli doseči svoj cilj: govoriti o smrti, potencirati njen pomen za individua; to pa jim je še lažje uspelo, ker so imeli pri rokah še pekel in nebesa, česar Heidegger nima.

Podali smo analizo in kritiko »najlastnejše, gotove in nepreložljive ter zato nedoločene možnosti tubiti-človeka«, biti k smrti, smrti, kakor jo tubit razume nelastno. Prav iz te nelastne zapadajoče (verfallend) biti k smrti kot *izogibanja pred njo* pa hoče Heidegger dobiti lástni, popolni eksistencialni pojem biti k smrti, biti h koncu, smrti, s tem pa tudi pojem *lástne, pravšne biti, eksistence*, ki je doslej še ni podal: Če obstoji nelastna bit k smrti, torej nelastna eksistenca obstati prav v nasprotnem, v *odkritem sprejetju smrti*, torej v sprejetju svoje najlastnejše, neodnosne in nepreložljive možnosti biti: v prozornosti (Durchsichtigkeit) te *posebne možnosti tubiti*. Posebnost te možnosti obstoji v nasprotju z vsemi drugimi možnostmi tubiti v tem, da se vse druge možnosti z njih realizacijo uničijo, ker imajo bitni značaj vsvetnega predmeta. Bit k smrti kot možnost tubiti pa nima vsvestnega značaja, ker je prav najlastnejša bitna možnost tubiti, eksistence, ne pa realne (vorhanden) stvari. Ostvaritev te posebne možnosti v smislu ostvaritve stvari bi tudi pomenila konec tubiti-človeka: lástni odnos do smrti torej ne more pomeniti tega, samomora, smrt se ne sme ostvariti: v biti možnosti kot biti k smrti mora ostati možnost neoslabljen kot možnost: to pa se ostvarja v

pričakovanju, v čakanju na ostvaritev, na smrt: to je torej lástni odnos do smrti: v vsakem trenutku računati z možnostjo smrti, torej z možnostjo nemožnosti eksistence, tubiti nasploh, s tem pa tudi sprevideti *ničnost* vsake dejanskosti in dejavnosti, kajti smrt je prisotna v vsem.

Brž ko se tubiti-človeku razkrije ta njena bit, se je iztrgala iz izgubljenosti vsakdanjosti, »človeka«, Man: spregledala je neizbežno ničnost svoje biti, smrt, ki je v vsem, ki je neprestana *grožnja*, ki izvira iz tubiti same. Iz tega spoznanja pa izvira potem tudi *strpnost* tubiti do drugih biti, za sobit, za hotenje in potrebe drugih ljudi. Grožnja, ki izvira iz tubiti same ter odkriva *ničnost* tubiti, je tesnoba: *bit k smrti je torej bistveno tesnoba:* tako se je odkril *pojem oz. ontološka možnost* eksistencialno lastne biti k smrti, s tem pa tudi *pojem oz. možnost celotnosti* tubiti, *lástne možnosti-biti-celota* (Ganzeinkönnen) tubiti. Če se je izkazalo Heideggrovo eksistencialno pojmovanje nelastne biti k smrti kot mistifikacija dejanske stvarnosti, dejanskega človeka, tedaj je nujno tudi *pojem lastne biti k smrti* zgolj mistifikacija, kajti to je le nasprotje pojmovanja nelastne biti k smrti. Zato tu ne bi bilo več treba nikakih pojasnil. Samo ena pripomba: Tako pojmovanje človeka nam je -odvisno od podobnih družbenih situacij- v najrazličnejših variantah poznano že od začetka človeških kultur, ne le evropske, ki je dala taka pojmovanja že v grškem in rimskem stoicizmu, krščanstvu in drugih religijah, pač pa tudi v indijski in kitajski kulturi v obliki filozofskih nazorov ter religij, katerih pojmovanje človeka bi se najkrajše lahko izrazilo z besedami: Prah si in v prah se boš spremenil. To pa je Shakespeare izrazil takole: »Kakšna mojstrovina je človek! Kako plemenit je po svoji pameti! Kako neomejen po svojih možnostih! Po podobi in kretanju kako popolen in čudovit! V dejanjih kako podoben angelu! Po svojem razumu kako podoben bogu! Lepota sveta! Vzor vsemu živemu! In vendar kaj je meni ta kvintesenca prahu?« (Hamlet, II, 2)

Do takšnih ugotovitev je prišlo človeštvo v teku svojega razvoja in še vedno prihaja na osnovi *pozitivnega objektivnega izkustva* o materialni objektivnosti. Kar moremo najprej nasplošno ugotoviti, je to, da smrt nikakor nima istega pomena niti pri otroku in odraslemu, kot smo že omenili, niti pri človeku na razvojnem nivoju kamene dobe in modernem človeku v buržoazni ali socialistični družbi: čim višje je družba razvita, tem več dobrin uživa človek: uživanje teh dobrin človeka še bolj veže na življenje, družbo, življenje je identično z uživanjem teh dobrin, in zato tem bolj beži pred smrtjo, kot smo že poudarili: *smrt torej dobiva na vsaki stopnji razvoja drugačno, bogatejšo vsebino, bogati osnovno pozitivno vsebino življenja, ki je samo v svojem bistvu takšna vrednost, da je nasprotje in beg pred smrtjo.* Če to življenje iz kakršnega koli vzroka izgubi to nadvrednost pred smrtjo, bodisi zaradi bolečin bolezní ali zaradi drugih bolečin, ki jih povzročá objektivnost ali subjektivnost človeka, *si človek izbere tisto, kar je več vredno, to je smrt.*

Skoraj brezmejna je dokumentacija tega objektivnega spoznanja smrti človeštva na najrazličnejših stopnjah njegovega razvoja, ki je ohranjena v rekih in pregovorih človeštva od njegovih primitivnih stopenj, do današnjega dne. Še danes imamo družbe, kjer ljudje prostovoljno odhajajo v smrt, kot nekaj samo po sebi razumljivega in vsakdanjega, brž ko vidijo, da so svojem v neprenosljivo breme. *Pač zaradi tako nizkega stanja življenjskih sredstev.*

Ne bomo se ustavljali ob tej ljudski modrosti o smrti, pač pa bomo vseeno navedli nekaj misli o smrti, ki so jih podali veliki umetniki in misleci, ki so vsi živeli že na visoki stopnji družbenega razvoja, ko je torej človek zaradi bogastva dobrin bolj navezan na življenje, torej mu je smrt toliko bolj negativna:

Indijska modrost pove: Smrt ni poslednja resnica. Ona nam izgleda črna, kot nam izgleda nebo modro; toda ona ne črni bolj eksistence, kot nebesna modrina omadežuje ptičja krila. (Sadhana) — Platon pravi v Gorgiju: Ni se treba bati smrti, bati se je treba v krivici preživetega življenja. — In Aishiles pravi v Agamemnonu: Smrt je slajša kot tiranija. — Cicero pa v Filipikah: Mortem effugere nemo potest. — Plotin v Eneadah: Hrabrost obstoji v tem, da se ne bojimo smrti. Ker pa je smrt ločitev duše od telesa, ta ločitev ne bi smela prestrašiti tistega, ki je rad sam. — Kot o vseh človeških situacijah in doživljanjih in Shakespearovih delih imamo tudi o smrti veliko objektivnih spoznanj: A smrt, birič brezčutni, ukrepa nagloma . . . (Hamlet, V. 2) — Duša se od telesa ne loči z večjo bolečino kot človek od svoje veličine. (Antonij in Kleopatra, VI. 11) — Smrt je dolg, ki ga vsakdo mora plačati le enkrat (istotam, VI. 12) — Kdor umrje, plača svoje dolgove. (Vihar, III, 1). Kar živi umré — da se iz časnosti preljuje v večnost. (Hamlet, I, 2). Tudi Biblija ima podobne modrosti o smrti: Rodovi odhajajo in drugi prihajajo, zemlja pa vedno ostaja. Sonce vzhaja in zahaja, hiti k svojemu kraju, od koder spet vzhaja. Veter veje proti jugu in se obrača proti severu, vrti se okrog, piha in se vrača k svojemu kroženju. Vse reke tečejo v morje in morje se ne prenapolni; v kraj, kamor reke teko, tja vedno zopet teko. Vse reči so utrudljive, bolj nego se more dopovedati . . . Kar je bilo, bo zopet, kar se je zgodilo, se bo zopet zgodilo; nič ni novega pod soncem. (Biblija, Pridigar, I, 7) — Mihi heri tibi hodie, so že vedeli Rimljani in Biblija. — In Solon je že odkril: Nemo ante mortem beatus.

Hotel bi biti mrtev: to je pogosta želja, ki vsaj včasih dokazuje, da so tudi stvari, ki so vrednejše od življenja. (D. Diderot, Discours de la poésie dramatique) — Ni nobenega zdravila proti rojstvu in proti smrti, razen če profitiramo na dobi, ki ju loči (G. Santayana) — Smrt je dejstvo. Dejstev ne poskušamo korigirati (Graham Green). — Medtem ko se žival zavleče v temo, da bi umrla, pa človek išče svetlobe. On hoče umreti doma, v svojem elementu, tema pa ni njegov element. (isti) — V smislu Heideggrove filozofije pa razume smrt H. Barbusse: Ideja smrti je odločno najvažnejša izmed vseh idej. Nekega dne bom umrl. Ali sem kdaj na to pomislil? Ne, nikdar. Ne morem. (Pekel)

To so različna spoznanja o smrti, ki so objektivna, ne dobljena iz kake fenomenološke hermenevtične analize faktične tubiti, ki dejansko nikjer ne obstoji niti ne more obstati, pač pa je le *objektivno spoznanje*, prikazano kot subjektivno, fenomenološko, hermenevtično. Smrt dejansko ni *nikaka konstanta*, ki odpira osnovni smisel življenja, kot misli Heidegger, pač pa je v tem oziru popolnoma *relativen* faktor: v starosti je smrt nekaj popolnoma prirodnega, proti njej ni odpora življenja, ker je osnovno prirodno prenehanje življenja in njegovih funkcij, združitev z zemljo. Le v mladosti in zreli dobi smrt izgleda kot absolutni konec. Človek je pač prirodno bitje s prirodnim potekom: nastankom, vzponom in zatonom, ne pa *abstraktno* bitje: *smrt pri Heideggru pa je abstraktna, ne pa najbolj konkretni fenomen. Življenje se v mladosti prižiga, v zrelosti gori, v starosti*

dogoreva in prirodno dogori: v vsakem času drugače gorimo, z drugačno močjo. Ko dogorimo, dogorimo prirodno. Če pa ugasnemo v največjem plamenu, se je moralo zgoditi z nasiljem, proti prirodnemu poteku. Vse to lahko spoznamo objektivno, kot objektivno spoznavamo nastajanje in preminevanje življenja v prirodi.

Če Heidegger govori o smrti kot »zadnji možnosti«, mora enako govoriti o smrti živali, rastlin, prenehanju kemične spojine itd. kot o »zadnji možnosti«. Za tako zadnjo možnost pa ve človeštvo že od davnaj in do te »zadnje možnosti« ima vse živo v vsaki dobi svojega razvoja drugačen odnos: otrok sploh ne ve, kaj je smrt in se je brani le instinktivno kot žival ali rastlina. Če govori o svoji smrti nevarnosti, se celo zgodi, da je ponosen, da je stal pred smrtjo. Žival in rastlina se brani smrti, čeprav ne ve, kaj je, »vesta« le, da jima gre za njun obstoj. Za tak obstoj pa gre vsej materiji v vseh njenih oblikah, in vse te oblike se branijo pred svojim neprirodnim koncem, vse pa prirodno končajo. *Smrt človeka ni le prenehanje življenja, pač pa predvsem ločitev od vseh dobrin in lepote sveta in družbe.* Dobrine in lepote sveta in družbe pa so v različnih družbah in njih situacijah na različnem nivoju njihovega razvoja različne, enako so tudi različne za individue na različnih stopnjah njihovega razvoja: *od mladosti rastejo in dosežejo svoj višek v zreli dobi, od tu dalje pa upadajo prirodno s prirodnim potekom življenja in v določeni starosti izgubijo na svoji vrednosti: smrt torej ni abstraktna, pač pa najbolj konkretna, Heidegger pa pozna le abstraktno smrt, ki je nikjer ni, in še to subjektivno idealistično interpretirano.*

V teh dosedanjih izvajanjih je Heidegger -kot pravi- podal le pojem, le »ontološko, teoretično možnost lastne možnosti-biti-celota (Ganzeinkönnen) tubiti-človeka.« Treba pa je dokazati še *dejanskost* tega pojma, torej možnost-biti ne le »ontološko«, pač pa tudi »ontično«, dejansko. Mimogrede povedano: Tu Heidegger popolnoma napačno prikazuje nasprotje med svojim pojmom ontološki in ontični: v smislu njegove filozofije *ontološka* interpretacija podaja bivajoče-stvar glede njene biti, *ontično* pa je le opisovanje bivajočega, stvari, torej dejansko v obeh primerih gre za *realnosti*, ne pa v prvem primeru le za *pojem* realnosti. Zato je tu popolnoma nepotreben vsakršen dokaz. Po Heideggerju pa je treba dokazati, da tubiti *faktično* kdaj ne beži pred smrtjo in si jo ne prikriva, pač pa jo odkrito sprejema v popolni prozornosti. To *faktično* odkrito sprejemanje smrti v popolni prozornosti bo Heidegger »dokazal« v svojih izvajanjih o *vesti*, h katerim pristopamo.

Obdobja ekonomskega formiranja družbe

TINE HRIBAR

(Komentar k Marxovem tekstu ali o nastajanju historičnega materializma)

Tekst *Obdobja ekonomskega formiranja družbe* je v *Grundrissih* uvrščen v podpoglavje *Cirkulacijski proces kapitala* iz *Poglavja o kapitalu*.

Naslov teksta je formulirala redakcija prve izdaje *Grundrissov* (1939), ki je iz Marxovega zvezka »Referate zu meinen eignen Heften« vnesla tudi oba vmesna naslova. Drugi vmesni naslov je pravzaprav le naslov dodatka oziroma pripombe (glej Gr. 413) k *Obdobjem ekonomskega formiranja družbe* ter se glasi: »Menjava dela za delo temelji na brezlastništvu delavca.« Prvi vmesni naslov pa je sestavljen pravzaprav iz dveh delov, iz dveh Marxovih zabeležk: »forme, ki so predhodne kapitalistični produkciji (Gr. 958)« ter »c o n t i n u a t i o o procesu, ki je predhoden tvorbi kapitalskega razmerja ali prvotni akumulaciji (Gr. 958)«. Prva zabeležka se nanaša na konec IV. zvezka Marxovih rokopisov, druga na začetek V. zvezka; izraz »continuatio« oba zvezka povezuje formalno in na prvi pogled tudi v vseh drugih ozirih.

Vendar obstaja med obema zabeležkama določena razlika. Prva govori o formah družbene produkcije pred kapitalistično produkcijo, druga pa govori o procesu pred tvorbo kapitalskega razmerja, oziroma o procesu pred procesom prvotne akumulacije. Proces, ki je predhoden tvorbi kapitalskega razmerja oz. prvotni akumulaciji kot prehodnemu procesu, je potemtakem *proces pred procesom*: proces pred neposredno genezo kapitalistične produkcije.

Z *Obdobji ekonomskega formiranja družbe* Marx torej ne izstopi le iz anatomske, ampak tudi iz genetične sfere kapitala kot kapitala. Neposredno ga zdaj ne zanimata niti anatomija niti geneza kapitala, marveč ga zanima *geneza do geneze* kapitala. Kako je kapital še zmeraj v centru njegove pozornosti, priča edino to, da o formah družbene produkcije govori kot o kapitalistični produkciji *predhodnih* formah: kapitalistična forma družbene produkcije ostaja na ta povsem določen način vseeno izhodišče (ključ) izstopa oziroma sestopa.

1. PROCES PRED PROCESOM ALI GENEZA DO GENEZE

Kljub temu gre hkrati za povsem drugo izhodišče in za povsem drugačen metodološki pristop, kakor pa sta bila napovedana ne le v načrtu (Gr. 28) *Uvoda*, ampak tudi v obeh (Gr. 175, MEGA II 1. 1—187 in Gr. 186, MEGA II 1. 1—199)

načrtih iz *Poglavja o kapitalu*. Ne gre niti za »obči pojem kapitala« niti za »produkcijo v občem (Gr. 267, MEGA II 1. 1—273)«, ki jo Marx v *Poglavju o kapitalu* glede na *Uvod* formalno še zmeraj uvršča na začetek 1. poglavja celotnega dela *H kritiki politične ekonomije*, marveč za *posebne* historične forme (družbene) produkcije.

Okrog česa se koncentrirajo in strukturirajo kapitalistični produkciji predhodne forme družbene produkcije? Okrog nečesa istega, čeprav *historično* drugačnega, kot se koncentrira in strukturira kapitalistična produkcija, ali pa okrog nečesa *povsem* drugačnega?

Kapital kot tak je samoovrednotujoča se vrednost in zato se kapital v celoti lahko koncentrira in strukturira le okrog vrednosti: pojem vrednosti bo torej izhodiščni pojem kapitala kot takega oziroma izhodišče občega pojma kapitala. Izhodiščni pojem predstavlja seveda pojmovno izhodišče: izhodišče logične geneze (dedukcije oz. eksplikacije) kapitala. Rezultat logične geneze, te metode vzpenjanja od abstraktnega h konkretnemu, je »notranja konstrukcija (Gr. 187)« oz. »anatomija (Gr. 26)« moderne, se pravi obstoječe kapitalске družbe.

Če elementi notranje konstrukcije, če kategorije, ki izražajo razčlenjenost na kapitalistični produkciji temelječe buržoazne družbe, omogočajo »hkrati vpogled v razčlenjenost (Gliederung) in v produkcijska razmerja vseh propadlih družbenih form (Gr. 26)«, tedaj naj bi bil ravno pojem vrednosti osrednji pojem »vzratnega pogleda. V vzratnem ogledalu vrednosti kot kapitala naj bi se najizraziteje in najnazorneje pokazala tudi historična geneza vrednosti: nastanek in razvoj vrednosti od njenih predkapitalskih oblik do njene poslednje, tj. kapitalске oblike.

Kolikor pa je ekonomske kategorije napačno nizati drugo za drugo po vrstnem redu, v katerem so bile zgodovinsko določujoče, in kolikor je njihov medsebojni odnos »ravno zaobrnen (Gr. 28)«, njihovo logično zaporedje ravno nasprotno od historičnega zaporedja, tedaj bi seveda moralo biti izhodišče *historične* analize ravno nasprotno od izhodišča *logične* analize. Toda katera kategorija naj bi predstavljala nasprotje pojma vrednosti? Katero kategorijo se da uzreti — in je neizogibno, da jo uzremo — iz zornega kota vrednosti kot nasprotje vrednosti? Ali pa sploh gre za nasprotje kategorije »vrednost«?

Na izpostavljenem mestu iz *Uvoda* Marx ne navaja kot temeljno kategorijo vrednosti, marveč kapital sam: kapital je »tako izhodišče kot stečiče«, vseobvladujoča moč buržoazne družbe kot najrazvitejše »*historične organizacije*« produkcije in mora biti zato ključ tudi za manj razvite, za predhodne historične organizacije ali forme produkcije. Ostaja kajpada podvprašanje: ali kapital kot tak (obči pojem kapitala) ali kapital v celoti (kapitalska totaliteta buržoazne družbe)? Ali oba skupaj? Na videz se pri izboru odgovora sploh ne pride v pravo dilemo. Skoraj samoumevno se zdi, da je izhodišče, ki je hkrati stečiče, lahko le kapital kot tak *in* v celoti. Vendar ni tako. Kapital kot tak je zgolj kapitalska forma vrednosti, medtem ko kapital v celoti zaobsega in obvladuje buržoazno družbo na vseh njenih ravneh.

V vzratnem ogledalu kapitala kot takega se razvrščajo predkapitalske forme vrednosti: naloga historičnega proučevanja bi bila v tem primeru najti prvo, se pravi, najbolj enostavno in *najmanj razvito obliko vrednosti* ter potem povezati vse točke njene historične geneze. V vzratnem ogledalu kapitala v celoti se

razvrščajo predkapitalske forme družbene produkcije: naloga historičnega proučevanja je v tem primeru najti prvo, se pravi, najbolj enostavno in *najmanj razvito obliko družbene produkcije*, tj. družbe sploh. Preden je mogoče povezati različne historične forme družbene produkcije ali epohe formiranja družbe, je torej treba soočiti dve anatomiji: anatomijo najrazvitejše in anatomijo najenostavnejše družbene formacije.

Sele tu izstopijo resnične težave; se odpre dejanski problem: ali je žariščna kategorija anatomije najrazvitejše forme (organizacije) družbene produkcije ista kot žariščna kategorija najenostavnejše forme (organizacije) družbene produkcije, ali pa ne? Prvi odgovor oz. pritrdilni odgovor je heglovski odgovor. Drugi oz. nikalni odgovor pa seveda sploh še ni pravi odgovor. Terja vsebinsko obrazložitev.

Po shemi o nasprotju med historičnim in logičnim zaporedjem kategorij bi morala biti *žariščna* kategorija najrazvitejše forme družbene produkcije čisto *obrobna* kategorija najenostavnejše forme družbene produkcije. Prva in najpomembnejša kategorija bi morala biti zadnja in od vseh najnepomembnejša kategorija. Ob natančnejšem pogledu se izkaže, da je obrazložitev na osnovi te sheme v resnici le varianta heglovskega odgovora, heglavske koncepcije logičnega in historičnega razvoja: razvoj je razvoj vseskozi istega, ki je na začetku navzoče le v enostavni (abstraktni) obliki, na koncu pa se oblikuje v razvito (konkretno) obliko. V bistvu imamo tudi v tej varianti torej vseskozi oprava z isto žariščno kategorijo. Teza o sovpadanju logične in historične geneze ter teza o nasprotstvu med logično in historično genezo si v tem primeru potemtakem sploh ne oporekata. Sta varianti na isto temo.

Kakšen izhod najde Marx? Čemu mu je bil izstop iz logične analize sploh potreben? Kaj pomeni njegov nenadni in radikalni zaokret k historični analizi epoh (form) ekonomskega formiranja družbe? Kaj želi utrditi s tem prestopom? Išče morda drugo izhodišče in s tem drugačen začetek? Je še zmeraj pred vprašanjem, s čim naj pravzaprav začne kritiko politične ekonomije oziroma kritiko obstoječe kapitalske forme (epohe, organizacije) družbene produkcije? Katera naj bo prva kategorija te kritike?

Marxova re-fleksija obdobja ekonomskega formiranja družbe pričinja v skladu s tezami iz *Uvoda*. Marx najprej izpostavi dve predpostavki (dva zgodovinska pogoja) kapitalistične produkcije:

1. svobodno delo in menjava tega svobodnega dela za denar,
2. ločevanje svobodnega dela od objektivnih pogojev njegovega udejanjanja, tj. od delovnega sredstva in delovnega materiala.

V obeh predpostavkah nastopa torej kategorija »svobodno delo«: prvič je v ospredju njegova *menjava* (za denar), drugič pa njegova *ločenost* (od objektivnih pogojev) njega samega, ločenost svobodnega *dela* od sredstev *dela* in materiala *dela*. Kot korelat svojih *objektivnih* pogojev je svobodno delo seveda nekaj *subjektivnega*; ker je menjava svobodnega dela nekaj, kar se dogaja zunaj korelacije med svobodnim delom kot subjektivnostjo in njegovimi objektivnimi pogoji, menjava ni ne subjektivna ne objektivna. Vsaj ne v pomenu subjektivnosti in objektivnosti, s kakršnim imamo opraviti v odnosu med svobodnim delom in njegovimi pogoji.

Ločevanje svobodnega dela od njegovih objektivnih pogojev izhaja po Marxu iz predhodne neločenosti med delom in objektivnimi pogoji dela ter pomeni zato »predvsem ločitev delavca od zemlje kot njegovega naravnega laboratorija (Gr. 375)«. V luči re-fleksije se Marxu človek torej že od vsega začetka kaže kot delavec. Že od prvega obdobja ekonomskega formiranja družbe dalje je človek *delavec* in zato je zemlja seveda njegov naravni *laboratorij*, njegova po naravi dana *delavnica*. Kaj v tem kontekstu pomeni »naravno« in kaj pomeni »narava«, bo treba še ugotoviti.

Ločitev delavca od zemlje (naravnega laboratorija) se kaže po Marxu kot razkroj tako male svobodne »zemljiške lastnine« kakor skupnostne, na orientalski občini temelječe »zemljiške lastnine«; zakaj v obeh oblikah je »delavčev odnos do objektivnih pogojev njegovega dela lastniški odnos (Gr. 375)«. *Delavec je lastnik* delovnih sredstev in delovnega materiala: »prav to je naravna enotnost dela in njegovih stvarnih predpostavk (Gr. 375)«. Naravno enotnost (nasprotje: nenaravna ločenost) dela in njegovih stvarnih predpostavk, tj. njegovih objektivnih pogojev, formulira Marx torej (v senci Hegla) kot lastniški odnos. Delavec je v razmerju do zemlje kot do svoje lastnine in zato v razmerju do samega sebe kot do lastnika.

Naravna enotnost delavca in njegovih objektivnih pogojev (stvarnih predpostavk) se obenem izpričuje kot naravna enotnost delavca in lastnika: »Delavec ima zatorej neodvisno od dela predmetno eksistenco.« (Gr. 375) Tega nenavadnega stavka ne moremo razumeti, če si pobljže ne ogledamo sintagme »naravna enotnost« in če ne izpostavimo pomena izraza »naravno«, s katerim smo se srečali že v sintagmi »naravni laboratorij«. Naravno pomeni, kakor je razvidno iz citirane stavka samega, toliko kot: »neodvisno od dela«. Neodvisno v tem smislu, da *naravna* enotnost dela z njegovimi objektivnimi pogoji, oziroma z zemljo kot njegovim *naravnim* laboratorijem ni šele rezultat dela. Od tod Marxov zaključek, da je človek pravzaprav prej lastnik kot pa delavec: »V razmerju do samega sebe si je individuum kot lastnik in pa kot gospodar (Herr) pogojev svoje dejanskosti.« (Gr. 375) Lastnik objektivnih pogojev (stvarnih predpostavk) dela, ki so obenem pogoji človekove individualne dejanskosti oz. njegove predmetne eksistence, je gospodar teh pogojev. Lastništvo je gospodstvo nad zemljo kot naravnim laboratorijem človeka.

Kot lastnik se ima individuum tudi v razmerju do sebe samega sebe za gospodarja in prav tako je, povzame Marx, tudi njegovo razmerje do drugih, se pravi, njegovo družbeno razmerje: »in glede na to, ali je ta *predpostavka* postavljena kot predpostavka, ki izhaja iz skupnosti, ali kot predpostavka, ki izhaja iz posameznih družin, ki konstituirajo občino — je v razmerju do drugih kot do solastnikov, ravno tako inkarnacij skupne lastnine (Gemeineigentum-občne lastnine), ali pa kot do samostojnih lastnikov zraven njega, kot do samostojnih privatnih lastnikov (Gr. 375)«. Lastnina je temeljni in vsestranski odnos: odnos do objektivnosti, odnos do lastne subjektivnosti in odnos do družbenosti.

Marx pojma lastnine tukaj ne uporablja zgolj v pravnem pomenu. In kolikor ga, ga uporablja v Heglovem obsegu; torej v vseobsegajočem obsegu. Tako da se človek pojavlja kot *inkarnacija* kategorije lastnina. Le kot inkarnacija ene ali druge lastnine, takšnega ali drugačnega lastniškega razmerja do zemlje, tj. takšne

ali drugačne zemljiške lastnine, je individuuum potem v razmerju tudi z drugimi individui. Lastnina kot družbeno razmerje je potemtakem inkarnacija same sebe kot predpostavke: kot naravne enotnosti človeka z naravo, subjekta dela z objektivnimi pogoji dela. Razlika med Heglom in Marxom je v tem, da Marx tudi to predpostavko (in predpostavke nasploh) jemlje kot nekaj posebnega. Predpostavka iz nečesa izhaja; v primeru lastnine bodisi iz skupnosti bodisi iz posameznih družin.

Vsakokrat pa je lastninsko razmerje kot predpostavka temeljno in vse individue zaobsegajoče razmerje. »V obeh oblikah odnos individuov ni odnos delavcev, ampak lastnikov — in članov skupnosti, ki obenem delajo. Smoter tega dela ni *ustvarjanje vrednosti* — najsi tudi opravljajo presežno delo, da bi med seboj zamenjavali *tuje*, tj. presežne produkte — ampak je njegov smoter ohranitev posameznega lastnika in njegove družine, pa tudi celotne skupnosti. Postavljanje individua kot *delavca*, v tej goloti, je že samo *zgodovinski produkt*.« (Gr. 375) Lastništvo in članstvo v skupnosti je torej primarno. Nekaj prvobitnega. Takorekoč naravnega.

2. LASTNIK IN »LASTNIK« TER DELAVEC IN »DELAVEC«

Enotnost delavca in zemlje je *naravna enotnost*, ločitev delavca od zemlje *zgodovinski produkt*. Po naravi je človek lastnik in kot lastnik obenem tudi delavec. Šele kot zgodovinski produkt postane človek goli delavec, tako da je zdaj delavec v čisti obliki: zdaj je človek po svoji naravi delavec, toda ta njegova narava je zgodovinska narava. Razen tega človek ni zdaj kot tak delavec, marveč eksistirajo določeni individui kot delavci le v odnosu do drugih individuov, ki niso delavci, temveč so lastniki.

Ločitev delavca od zemlje (dela od njegovih objektivnih pogojev) pomeni hkrati razcepitev prvobitne enotnosti dela in lastnine, vzpostavitev razlike med lastniki in delavci. Nekdo je zemljiški lastnik (in lastnik objektivnih pogojev dela sploh), drugi je zgolj delavec. Pojem »delavec« ob tem ni povsem jasen, saj v Marxovem tekstu očitno nastopa v dveh pomenih. Korelat zgolj (ali golega) delavca je svobodno delo, svobodno delo kot predpostavka mezdnega dela. Kategorija »svobodnega dela« je sociološko-pravna kategorija; kategorija »mezdno delo« je polit-ekonomska oz. socio-ekonomska kategorija. Individuum, ki je izenačen z zgolj-delavcem in predstavlja torej inkarnacijo svobodnega dela, je povsem odvisen od dela; zato ni gospodar, marveč hlapec pogojev dela in svoje predmetne eksistence sploh. V Marxovi sintagmi »ločitev delavca od zemlje« pojem delavca potemtakem ni precizen, kajti nekaj, kar je že ločeno, ne moreš še enkrat ločiti: ne moreš ločiti delavca od zemlje, ker je prav individuuum, ki je ločen od zemlje, delavec. Individuum, ki še ni ločen od zemlje, ni delavec, marveč je član skupnosti in kot tak zemljiški lastnik. Kot zemljiški lastnik *obenem* tudi dela, toda glede na lastništvo je delo šele izvedenega in zato sekundarnega pomena. Naravna *enotnost* dela in njegovih objektivnih pogojev, se pravi (zemljiška) lastnina, je pred delom samim. Je predpostavka dela in v tem smislu od dela neodvisna, medtem ko je delo odvisno prav od nje. Kakšno delo? S teoretskega vidika Marx svoje analize na terminološki ravni ne izvede do

konca. Glede na *obdobja* ekonomskega formiranja družbe namreč ne obstaja delo kot tako, marveč obstaja *svobodno* delo in tako nazaj: *tlačansko* delo itd. Kako naj bi se tedaj imenovalo delo v začasnem obdobju ekonomskega formiranja družbe? Tedaj, ko je še obstajala naravna enotnost (?) dela in njegovih objektivnih (stvarnih) pogojev?

Kajpada je tudi pojem naravne *enotnosti* korelativni pojem: o *enotnosti* je mogoče govoriti šele vzvratno, iz pogojev *ločenosti* dela od njegovih stvarnih predpostavk. Enotnost in ločenost sta korelata. Ne glede na ločenost enotnosti kot enotnosti sploh ni mogoče ugledati. Ker velja enako tudi obratno, da namreč tudi ločenosti kot ločenosti ni mogoče ugledati brez enotnosti, to seveda pomeni, da enega ne moremo *dokazovati* z drugim. Korelativnost nasprotja nas zadržuje znotraj nasprotij.

Enako kot z nasprotjem enotnost-ločenost je tudi z nasprotjem naravno-zgodovinsko. Šele v luči zgodovinskosti se nam nekaj pokaže kot naravno. Kategorija *naravnega* ni kategorija za sebe, temveč kategorija, ki dobi svoj pomen šele iz odnosa do drugih kategorij; predvsem iz odnosa do korelativnih kategorij, karšni sta kategorija *zgodovinskega* ali kategorija *družbenega*.

Drugače je z odnosom med kategorijama (zemljiška) *lastnina* in *delo*; ker je delo le element lastnine kot enotnosti dela in zemlje, delo ni korelat lastnine. Kategorija (zemljiške) lastnine iz *Obdobja ekonomskega formiranja družbe* — poprej pa že iz *Uvoda* (Gr. 27) in iz *Poglavja o denarju* (Gr. 373) — je korelativna s kategorijo kapitala. Medtem ko kapital kot izhodišče in stečišče logične analize tvori tudi izhodišče in stečišče historične re-fleksije, se zaradi re-fleksijske polarnosti izoblikujeta znotraj same historične refleksije dva pola: kapital kot izhodišče in historična izpostava tega izhodišča. Gre za historično izhodišče kapitala kot izhodišča vseh siceršnjih analiz. In to izhodišče kapitala kot izhodišča je (zemljiška) lastnina. Marx skuša pokazati ravno na *proces*, ki je pripeljal do tega, da se je zemljiška lastnina iz historičnega izhodišča in zato predpostavke kapitala pretvorila v funkcijo kapitala kot obstoječega načina družbene produkcije. Vendar izpostavi le različne oblike (zemljiške) lastnine kot historičnega izhodišča kapitala in kot njegovega protipola, *logike* procesa med enim in drugim polom pa ne odkrije. Pač pa vseskozi odkriva vlogo dela oz. delovnega procesa pri različnih historičnih in topoloških formah (zemljiške) lastnine.

Prva predpostavka skupne lastnine je *samorasla* skupnost; samorasla, ker se *plemenska* skupnost ne pojavlja kot rezultat, temveč kot predpostavka skupnostnega prilaščanja, tj. uporabljanja zemlje. Tisti faktor, ki človeka vzdigne iz njegove »prve forme eksistenčnega načina (Gr. 376)«, je delo. Delo je tisto, ki člane prvobitne plemenske skupnosti potegne iz nomadstva. Jih pretvori v poljedelce: »Zemlja je velik laboratorij, arzenal, ki daje tako delovna sredstva kakor delovni material in bivališče, *bazo* skupnosti. Njihov odnos do nje je naiven odnos do *lastnine skupnosti* in skupnosti, ki se producira in reproducira v živem delu. Vsak posameznik je samo kot ud, kot member te skupnosti *lastnik* ali *posestnik*. Dejansko *prilaščanje* s procesom dela poteka s temi *predpostavkami*, ki same niso *produkt* dela, ampak se pojavljajo kot njegove naravne ali *božanske* predpostavke. Ta oblika, ki ima za podlago isti zemljiški odnos, se lahko realizira zelo različno.« (Gr. 376) Marx omeni že pastirstvo kot obliko *prilaščanja* zemlje, vendar se *dejansko prilaščanje* zemlje začne po njem šele z

delom oz. skozi delovni proces. Ker Marx tu eksplicitno še ne razločuje med *lastnino kot pravnim odnosom* ter *posedovanjem kot predpravnim odnosom*, obravnava delo kot obliko prilaščanja. Izenačuje torej prisvajanje in prilaščanje. Podobno kot Hegel izenačuje opredmetovanje in odtujevanje. Nasploh je Marx v *Obdobjih ekonomskega formiranja družbe* zelo pod vplivom Heglove *Pravne filozofije*. Tako kot Hegel začenja s kategorijo lastnine ter celo v pojmu dela, podobno kot Hegel, ne razloči med njegovimi abstraktno-filozofskimi in konkretnimi socio-ekonomskimi komponentami.

Od tod formulacija, da se *skupnost* producira in reproducira v *živem delu*. Skupnost kot kaj? Vsekakor ne več kot gola plemenska ali čredniška, tj. *naravna* skupnost, kolikor odmislimo elemente družbenosti, ki so prisotni že tudi v takšni *človeški* skupnosti. Skupnost, ki je zmožna *organizirati delo*, seveda ni več naravna, marveč *družbena* skupnost. Družbene skupnosti *kot družbene* pa delo samo zato nikakor ne more producirati. Saj šele družbena skupnost na določen način, s tem ko ga organizira, producira delo. Sploh pa delo kot družbeno produkcijo, se pravi, družbeno delitev dela. Delo je torej le eden pogojev za *reprodukcijo* skupnosti kot družbene skupnosti, nikakor pa je kot vodilni moment delovnega procesa, procesa med človekom in naravo, ne more sproducirati. Kakšno je sploh razmerje med delom in produkcijo? Kaj Marxu pomenita produkcija in produkt?

Predpostavke dejanskega prisvajanja zemlje (narave) z delovnim procesom same niso *produkt dela*. Ne izhajajo iz dela. Ta ugotovitev je sama na sebi jasna. Vendar jo zamegli Marxov dodatek, po katerem se te predpostavke, se pravi, predvsem skupnostna zemljiška lastnina, *pojavi* kot naravne ali božanske predpostavke. Če se le pojavljajo, potem po bistvu seveda niso takšne. Toda kakšne so? Tiha predpostavka celotne Marxove misli je, da so te predpostavke produkt dela. Da obstaja obdobje, v katerem se ali se bojo te predpostavke tudi pojavljale kot produkt dela. Tu pa smo spet na začetku poti. Kakšnega dela? Kaj naj bi bilo to *delo*, katerega produkt naj bi bila lastnina kot *družbeno* razmerje? Ali če postavimo vprašanje nekoliko drugače: Kaj naj bi bilo to delo, katerega produkt naj bi bilo *družbeno* prisvajanje narave?

Kako Marx definira lastnino, razberemo iz naslednje formulacije: »lastnina — tj. odnos poasmeznika do *naravnih* pogojev dela in reprodukcije kot do pripadajočih mu pogojev, kot do objektivnih pogojev, kot do telesa svoje subjektivnosti, ki ga že najde kot neorgankso naravo (Gr. 376)«. Definicija je izrazito heglowska, saj izhaja iz človeka kot subjekta in kot posameznika. Lastnina ni družbeno razmerje, marveč individualno razmerje. Šele potem Marx doda, kako je ta individualni odnos posredovan, kako je lastnina »posredovana«, oziroma kako se individuumu »pojavi (erscheint: prikazuje) posredovano (Gr. 377)«. Namreč prek celotne enote, v kateri živi in dela. Torej prek družbene skupnosti.

Heglovsko je tudi Marxovo izvajanje različnih realizacij iste, tj. skupnostne oblike (zemljiške) lastnine; ta oblika da se lahko realizira v »azijski zemljiški obliki«, ki spet zaobsega različne podoblike, ter v različnih drugih (bolj despot-skih ali bolj demokratičnih) oblikah oz. podoblikah. Odgovora na vprašanje, od kod ta raznolikost, ni. Tudi prehod od nomadstva k poljedelstvu Marx formulira zelo nasplošno: »Ali se bodo naposled naselili, je odvisno od različnih

vnanjih, podnebnih, geografskih, fizičnih itn. razmer in od njihove posebne naravne sposobnosti itn. — njihovega plemenskega značaja — kako se bo ta prvotna skupnost bolj ali manj modificirala (G. 376).« O kakšni *shemi historičnega materializma* tu torej še ni nikakršnega sledu. Razlike med različnimi oblikami so odvisne od vnanjih in notranjih, fizičnih in psihičnih, plemensko dednih posebnosti. Odvisne so takorekoč od vsega in v tem smislu je Marxova formulacija tavitološka: razlike so odvisne od razlik.

Pojem dela je najbolj posplošen in zato najmanj jasen v naslednji Marxovi formulaciji iz teksta o drugi glavni obliki skupnostne zemljiške lastnine, ki predpostavlja mestno skupnost kot glavno predpostavko: »Zemlja po sebi — najsi postavlja še takšne ovire obdelavi, dejanskemu prisvajanju zemlje — ne postavlja nobene ovire, da ne bi bil odnos ljudi do nje odnos do neorganske narave živega individua, njegove delavnice, subjektovnega delovnega sredstva, delovnega objekta in življenjske potrebščine. Težave, ob katere zadeva občina, lahko izvirajo samo od drugih občin, ki so bodisi že zasedle zemljo ali pa vznemirjajo občino pri njenem zasedanju zemlje. Vojna je zatorej velika skupna naloga, veliko skupnostno delo (die gemeinschaftliche Arbeit), ki se zahteva bodisi zato, da bi se zasedli objektivni pogoji za živo bivanje, bodisi zato, da bi se zasedba le-teh obvarovala in ovekovečila (Gr. 378)«. Izenačenje vojne in dela vpogled v soodvisnost kategorij iz *Obdobja ekonomskega formiranja družbe* še bolj zamegli, saj ob tem izenačenju ni nobenega razloga, da ne bi za delo proglasili tudi pastirskega preseljevanja. Tudi preselitev pomeni določeno zasedbo objektivnih pogojev za živo bivanje, skratka: za živetje in preživetje.

Razen tega sintagmatska kategorija »skupnostno delo«, ob katero postavlja Marx kategorijo »skupno delo«, njej nasproti pa kategorijo »lastno (eigne) delo (Gr. 379)«, že sama na sebi pomeni teoretski problem. V eni kategoriji sta združeni dve območji: odnos človeka do narave in medsebojni odnos ljudi. Ni tedaj prav takšna soodvisnost pravo Marxovo izhodišče?

V luči tega vprašanja se tudi kategorija lastnine pokaže na nov način: »Ker je občina, čeprav tu že *zgodovinski produkt*, ne le dejansko, ampak tudi spoznana kot taka, zato *nastala*, tu predpostavka *lastništva* zemlje — tj. odnos subjekta, ki dela, do naravnih predpostavk dela kot pripadajočih mu predpostavk — to pripadnost pa posreduje njegova bit kot člana države, bit države — zatorej predpostavka, ki velja za božansko itn. (Gr. 379).« Najbolj zanimiva je ravno sintagma *odnos subjekta, ki dela, do naravnih predpostavk dela*, katere eksplicitnejša formulacija bi bila takale: odnos subjekta, ki je v delovnem odnosu do naravnih predpostavk delovnega odnosa do narave. Očitno gre torej za dvojni odnos, oziroma za odnos na drugo potenco. Za odnos, ki že vključuje nek drug odnos. Lastniško razmerje je odnos do pogojev delovnega odnosa. Je odnos delovnega subjekta do objektivnih pogojev dela kot dejanskega prisvajanja teh objektivnih pogojev. Ta odnos na drugo potenco pa Marx spet obravnava na dveh ravneh: na ravni posameznika in na ravni skupnosti. Individuum se ima npr. za gospodarja, toda ta njegov odnos do samega sebe je spet posredovan z njegovim položajem v skupnosti. To zadevo še bolj zakomplicira, saj imamo navsezadnje opravka s trostopenjskim odnosom. In kateri odnos naj bi bil prvoten in s tem izhodiščni odnos? In če je skupnost kot občina zgodovinski produkt, kaj je tedaj pojmovna vsebina zgodovinskosti? Pomeni zgodovinski

produkt delovni produkt ali družbeni produkt? Ali pa pomeni sintagma »zgodovinski produkt« le to, da je skupnost nastala šele skozi čas in da ni že kar od nekdaj tu? In da ni božanskega izvora?

3. SISTEM IN GENEZA

Smó pred problemom, katerega problematičnost v našem primeru lahko izrazimo takole: družba ne more biti niti produkt družbe niti produkt nečesa, kar z družbo sploh nima zveze. Družba ne more biti niti družbeni niti delovni produkt. Metodološko gledano to pomeni: *sistemski sklop kategorij ne more biti ključ za genezo kategorij*. V strukturi sistema sta kategoriji dela in družbe povsem natančno razporejeni, sta v povsem določenem odnosu. Predvsem pa je jasna distinkcija med njima. Te distinktivne jasnosti, ki vlada med že fiksiranimi kategorijami, na genezo kategorij nikakor ni mogoče preslikati. Zakaj geneza pomeni ravno razjasnjevanje. Razločevanje. Drugače rečeno: razlika med delom in družbo ne more nastati iz razcepitve dela, iz razčlenitve dela kot izvora, kajti delo je že rezultat takšne razcepitve oz. razčlenitve. Prikazano v okviru ene kategorije več: narava iz sklopa narava-družba-delo ni isto kot narava, iz katere naj bi se razvil ta sklop skupaj s svojo notranjo diferenciranostjo.

Ujetost v sistemsko okrožje se Marxu posreči formulirati na faktični ravni: »Lastnina je quiritorium, rimski, privatni zemljiški lastnik je to samo kot Rimljan, a kot Rimljan je privatni zemljiški lastnik (Gr. 380).« Vse, kar obstaja znotraj sistema, je na določen način sinonimno; kljub temu, da se srečujemo s povsem različnimi imeni. Glede na genezo to pomeni, da ista imena, s katerimi se srečujemo znotraj sistema, tu pomenijo nekaj povsem drugega. Če Marx govori o *menjavi* znotraj kapitalistične produkcije, obenem pa isti izraz uporablja za posredovanje določenih dobrin (produktov ali ne) med prvimi zgodovinskimi plemeni, tedaj gre za ekvivokacijo, saj imamo opravka z istim imenom, toda z dvema povsem različnima pojmom. Glede na *obdobja* ekonomskega formiranja družbe ni niti dela nasploh niti menjave nasploh. Vsako *obdobje* terja svojo menjavo, s posebnim pridevnikom: kapitalistična menjava in tako nazaj. Še poprej bi bilo treba izpostaviti seveda menjavo kot tako, obči pojem menjave ali abstraktne momente menjave; tako, kot napravi to Marx v *Kapitalu* v zvezi z delovnim procesom. Na tej stopnji proučevanja, se pravi, na stopnji *Obdobja ekonomskega formiranja* družbe, pa se mu dogaja, da delo kot tako ali delo v čisti obliki izenačuje s kapitalistično, torej z zgodovinsko določeno obliko dela. Podobno se mu dogaja s kategorijo menjave, s kategorijo lastnine itd.

Vsa ta nedomišljenost se najočitneje pokaže ob kategoriji *ekonomski red*, ki jo Marx izpostavi potem, ko obdela še tretjo obliko skupnostne lastnine, germansko obliko občinske lastnine: »v vseh teh oblikah, kjer sta zemljiška lastnina in poljedelstvo baza ekonomskega reda (der ökonomischen Ordnung) in je zato produkcija uporabnih vrednot ekonomski smoter, *reprodukcija individua* v določenih odnosih do njegove občine, v katerih je individuum njena baza — obstaja: 1 prilaščanje, ne z delom, marveč kot delu predpostavljeno, naravnega pogoja dela, *zemlje* kot prvotnega delovnega orodja, laboratorija, in kot shrambe surovin. Objektivne pogoje dela ima individuum kratko malo za svoje; za anorgansko naravo svoje sub-

ektivnosti, v kateri se le-ta sama realizira; pglavitni objektivni pogoj dela se sam ne pojavlja kot produkt dela, ampak je dan kot *narava*; na eni strani živi individuum (das lebendige Individuum), na drugi zemlja kot objektivni pogoj njegove reprodukcije;)* toda ta *odnos* do zemljišča, do zemlje kot do lastnine individua, ki dela — ki se zatorej od vsega začetka ne pojavlja le kot individuum, ki dela, v taki abstrakciji, ampak ima v tem, da je zemlja njegova lastnina, *objektiven eksistenčni način*, ki je *predpostavka* njegove dejavnosti in se ne pojavlja le kot njen rezultat, ter je prav tako predpostavka njegove dejavnosti, kakor so njegova koža, njegova čutila, ki jih sicer v življenjskem procesu tudi reproducira in razvija itn., so pa z njegove strani predpostavka tega reprodukcijskega procesa — je takoj posredovan s samoraslim, bolj ali manj zgodovinsko razvitim in modificiranim bivanjem individua kot *člana občine* (Gr. 385)«. Če je baza prvega družbeno-ekonomskega reda in s tem prvega obdobja v ekonomskem formiranju družbe (zemljiška) lastnina, tedaj kategorija lastnine nastopa tukaj na povsem specifičen način. Kako naj določimo specifičnost tega načina?

Je kategorija (zemljiške) lastnine pravna ali ekonomska kategorija? Kolikor je v ospredju ekonomski red, kaže da gre za ekonomske kategorijo: lastnina ni pravnega značaja, temveč pomeni produkcijsko razmerje. Toda kolikor gre za rimsko (zemljiško) lastnino, je to vendarle kategorija, ki je utemeljena v pravu: torej pravna kategorija. V tem primeru je baza ekonomskega reda (kasneje strukture) pravo, s čimer je običajna shema historičnega materializma spet v temelju in docela načeta. Marxova dopolnila iz 33 pripombe k 4. podpoglavju 1. poglavja *Kapitala* (Fetišistični karakter blaga in njegova skrivnost) dobijo po drugi strani s takšno zasnovo družbene biti jasnejše obrise. Baza ekonomskega reda ni neizogibno nekaj ekonomskega v običajnem pomenu besede. V bistvu gre za temeljni produkcijski odnos, katerega bistvena vsebina je način (organizacija) produkcije, tj. družbena delitev dela. Zemljiška lastnina predstavlja prvi epohalni način družbene delitve (organizacije) dela: skupnost si porazdeli zemljišča (objektivne pogoje poljedelstva) in s tem je osnovna porazdelitev dejavnosti že tu. Tu pa je že tudi prvi način odnosa med skupnostno lastnino in osebno posestjo oziroma med osebnim delom in skupnostnim delom.

Ekonomska *baza* tvori poljedelstvo in razmerje med ljudmi glede na delo v poljedelstvu, toda *baza* človeške skupnosti, tj. občine, je individuum. Torej je individuum tudi baza ekonomskega reda (občine). Zato je prilaščanje predpostavka, ne pa rezultat dela. Seveda pa individuum, ki ima objektivne pogoje dela kratkomalo za svoje, teh pogojev nima za svojo lastnino v pravnem pomenu besede. Šele iz sistema pravne ureditve se njegov odnos do zemlje kaže kot zemljiška lastnina. Tega se na določen način zaveda tudi Marx in zato govori o naivnosti tega lastništva itd. Ne zaveda pa se, da je tudi o odnosu med subjektom in objektom, med subjektivnostjo in objektivnostjo možno govoriti le pogojno. Zoperstavljanje individua kot subjekta ter zemlje kot objekta, dela kot subjektivitete človeka in narave kot objektivnega pogoja dela, ki je do kraja izvedeno v 5. poglavju *Kapitala*, je pravtako zgodovinskega značaja, kot je zgodovinskega značaja tudi izpostavljanje človeka kot golega delavca. Rečeno v ekonomskem jeziku: v nobenem obdobju ekonomskega formiranja družbe ni bila gola produkcija uporabnih vrednot edini in temeljni ekonomski smoter.

Če se stvarne predpostavke dela pojavljajo kot naravne ali božanske predpostavke, tedaj je s tem in takšnimi predpostavkami oz. z njihovim načinom pojavljanja določen tudi ekonomski smoter skupnosti. Ni določen z (menjalno) vrednostjo, toda tudi zgolj z uporabno vrednostjo produktov ne. Torej se edinole iz horizonta, v katerem prevladuje ekonomija kot taka in z njo (menjalna) vrednost, lahko uporabna vrednost kaže kot poglobitveni ekonomski smoter. Ker se pač edinole v tem produkcijskem načinu menjalna vrednost in uporabna vrednost produkta (izdelka) kažeta kot čisti nasprotstvi.

Marx se za ponazoritev prvobitnega delovanega odnosa človeka do narave zateče k analogiji: odnos človeka do zemlje je takšen, kakršen je njegov odnos do lastnega telesa (kože, čutil itd.). Torej naj bi človek s svojim telesom naivno razpolagal kot s svojo lastnino, s svojo (zemljsko) lastnino pa kot s svojim telesom. Obenem pa Marx takoj pripomni, da je tak človekov odnos prçeje, se pravi od vsega začetka, že posredovan z bivanjem individua kot člana občine, tj. prvobitne družbene skupnosti. Analogija je potemtakem že sama posredovana, zaradi česar bi bilo treba tudi njo zgodovinsko pojasniti. Kakor človekov odnos do narave, tako tudi njegov odnos do telesa, ki je sicer zmeraj njegovo telo, ni večno enak. Ker se vse človeško, ves človekov svet spreminja hkrati, tega spreminjanja ni mogoče osvetliti in pojasniti z nobenim elementom iz tega sveta. Noben element sveta ne ostane nespremenjen, tako da bi lahko tvoril trdno podlago za merjenje spremembe. Z zgodovinskim merilom kot metrom sprememb bi lahko razpolagalo le nadzgodovinsko bitje in kdor trdi, da s takšno mero razpolaga, se vzpostavlja prav za takšno nadzgodovinsko in s tem naddružbeno bitje. Ter svoj subjektivni vpogled v zgodovino vsiljuje kot objektivni smoter zgodovine, smoter, ki ga je treba sprejeti kot nekaj objektivno nujnega.

Da produkcija uporabnih vrednot ni poglobitveni ekonomski smoter nobene prvobitne skupnosti, ugotovi npr. nekoliko dalje Marx sam, ko navaja, kako v prvih obdobjih nikjer ne najdemo proučevanj tega, katera zemljiška lastnina bi utegnila biti najproduktivnejša in dajati torej največje bogastvo. »Bogastvo se ne kaže kot smoter produkcije . . . Zmeraj iščejo, kateri način lastnine oblikuje najboljše državljane (Gr. 387).« Torej baza skupnosti ni individuum kot individuum, ni človek kot človek, marveč je to najboljši član občine oziroma najboljši državljan. Kaj je dobro in kaj je najboljše za državo in za določeno skupnost sploh, pa je seveda določeno povsem drugje, ne pa znotraj območja, v katerem se prisvaja oziroma proizvaja uporabne vrednote. Če je smoter produkcije, kateremu je podrejen vsekakor tudi vsak ekonomski smoter v ožjem pomenu, dobra država, tedaj produkcija uporabnih vrednot ne more biti smoter, temveč je lahko le sredstvo. Kajpada je ta produkcija nujni pogoj eksistence ljudi in s tem tudi države, toda sam ta nujni pogoj ne velja kot poslednji ali najvišji smoter. Bogastvo ni ne čisti smoter ne samosmoter.

Kaj tedaj bogastvo sploh je? »Bogastvo pa je po eni plati stvar, udejanjena v stvareh, materialnih produktih, ki jim človek stoji nasproti kot subjekt; po drugi plati je kot vrednost samo poveljevanje tujemu delu ne zaradi oblasti, ampak zaradi privatnega užitka itn. V vseh oblikah se pojavlja v predmetni podobi (in dinglicher Gestalt), bodisi da je stvar, bodisi da je odnos, posredovan s stvarjo, ki je zunaj individua in po naključju poleg njega.« (Gr 387) V teh stavkih se srečamo s prvim zasnutkom faktičnega začetka *Kapitala*. Bogastvo je po eni plati stvar

(uporabna vrednota), po drugi plati (menjalna) vrednost. In v vseh obdobjih ekonomskega formiranja družbe se bogastvo pojavlja le kot stvar. Četudi je, kakor se to zgodi v kapitalisti blagovni produkciji, bogastvo predvsem (družbeni) odnos, posredovan in zato zakrit s stvarmi: z blagom oz. denarjem.

Marx na tem mestu analizo bogastva še ne proglasi za faktični začetek proučevanja zgodovinsko zaporednih form družbene produkcije oz. obstoječe kapitalistične produkcije. Kljub temu je pričujoča analiza bogastva komparativno zelo zanimiva, saj kaže, kateri smeri proučevanja se je Marx odrekel, da bi v čisti obliki izvedel analizo bogastva kot celokupnosti blaga in nato genezo (menjalne) vrednosti od »zgolj vrednosti (Gr. 217)« do vrednosti kot kapitala.

4. PROBLEM IZVENEKONOMSKEGA NASTANKA EKONOMIJE

Najprej Marx opravi s predsodkom, po katerem se zdi nazor, kjer se v kakršnemkoli »omejenem nacionalnem, religioznem, političnem določilu pojavlja kot smoter produkcije zmeraj človek«, zelo vzvišen v primeri s »sodobnim svetom, kjer se produkcija pojavlja kot človekov smoter in bogastvo kot smoter produkcije«. Z naslednjim korakom pa sestopi Marx s pojavnosti, sname »omejeno meščansko obliko« ter izpostavi, da bogastvo dejansko (po bistvu) ni nič drugega kot »v univerzalni menjavi proizvedena univerzalnost potreb, sposobnosti, užitkov, produktivnih sil (Gr. 387)«, absolutno izoblikovanje človekovih »ustvarjalnih zasnov«, popolni razvoj »človekovega obvladovanja naravnih sil, takoimenovane narave kakor tudi njegove lastne narave«. Gre za razvoj »vseh človeških moči (Kräfte: sil) kot takih, ne mereč jih ob *vnaprej danem* merilu«, zaradi česar je totaliteta tega razvoja, ko je njen zgodovinski razvoj že za njo, formirana kot edini »samosmoter«. Človek se »ne reproducira v neki določenosti, marveč producira svojo totaliteto«, ne skuša »ostati nekaj nastalega, marveč je v absolutnem gibanju postajanja«. Ker se v kapitalističnem produkcijskem obdobju in v buržoazni (politični) ekonomiji, ki sovpada s tem obdobjem, pojavlja »podiranje vseh določenih enostranskih smotrov kot žrtvovanje samosmotra nekemu čisto vnanjemu smotru«, se na eni strani zdi »otročji stari svet nekaj višjega«, na drugi strani pa je ta stari svet vendarle »zadovoljitev na omejenem stališču«. Buržoazni svet kljub vsemu predstavlja »popolno izoblikovanje človekove notranjosti« in »univerzalno opredmetenje« subjekta; toda to se je zgodilo na način »popolne spraznitve« in »totalne odtujitve«. Pričakovati je torej tretjo in poslednjo veliko epoho, v kateri opredmetovanje ne bo ne odtujevanje in izoblikovanje človekove notranjosti ne spraznjevanje človeka. Marx se torej tu giblje povsem v območju novoveške filozofije in konča s heglovski triado; znanstvena analiza ekonomskih razmerij je preskočena, preden je sploh začeta. Kritika politične ekonomije je reducirana na filozofsko kritiko in zato brez znanstvene metodologije. Razlika med Heglom in Marxom je na tej točki le v tem, da namesto absolutnega duha kot absolutnega subjekta stopa človek, natančneje: človeški rod. Človek, ki je producent svoje totalitete (vključno samega sebe kot živega in zato smrtnega bitja), kajti posamezni človek kot posameznik ne more biti nosilec *absolutnega* gibanja, kakor tudi pri Heglu gibanje *absoluta* kajpada ni moglo biti gibanje kakega končnega bitja. V temelju Marxove predstave o človeku kot nosilcu absolutnega gibanja, o človeku kot absolutnem

subjektu, je misel o večnosti človekovega rodu, o neskončnosti njegovega razvoja. Ta razvoj je samosmoter in zato izven njega ni ničesar več. Ni možno — v okviru Marxove misli — vprašati po ničemer več.

V nadaljevanju se Marx spoprime s Proudhonovo tezo o izvenekonomskem nastanku lastnine: »*izvenekonomski nastanek* lastnine ne pomeni nič drugega kot *zgodovinski nastanek* buržoazne ekonomije, produkcijskih form, ki jih teoretično ali idealno izražajo kategorije politične ekonomije (Gr. 388)«. Kar pa nikakor ne pomeni, da predburžoazna obdobja niso imela svoje ekonomije. Pomeni le, da predburžoazna obdobja niso imela ekonomije, katere izraz so kategorije *politične ekonomije*. »Da ima predburžoazna zgodovina in vsaka njena faza tudi svojo *ekonomijo* in ekonomski temelj (Grundlage) gibanja, je au fond gola tautologija, da je življenje ljudi od nekdanj temeljilo na produkciji, na d'une manière ou d'une autre *družbeni* produkciji, katere odnose imenujemo ravno ekonomski odnosi (Gr. 389)«. Marxov odgovor je jasen le na prvi pogled, saj gre v sporu med njim in Proudhonom za določeno ekvivokacijo pojma »ekonomija«. Enkrat pomeni ekonomija buržoazno oz. politično ekonomijo, drugič pa produkcijsko ekonomijo sploh, družbenoprodukcijska razmerja katerekoli faze v razvoju družbe ali družb.

V najširšem pomenu so za Marxa *ekonomska* razmerja istovetna z razmerji produkcije kot *družbene* produkcije. To so produkcijska razmerja, razmerja družbene delitve (organizacije) dela. Ker pa ta definicija velja za vsa obdobja *ekonomskega* formiranja družbe, je z znanstvenega vidika in za karakterizacijo posameznega zgodovinskega obdobja ali posamezne dejansko obstoječe družbe potrebna specifična diferenca. Vprašanje po specifični diferenci vsakega obdobja ekonomskega formiranja družbe se glasi: kaj je temelj določene zgodovinske epohe družbene produkcije? Kaj je temelj določenih družbenoprodukcijskih oz. ekonomskih razmerij?

Temelj buržoazne družbene produkcije, temelj buržoaznih družbenoprodukcijskih ali ekonomskih razmerij je ekonomija. V tem obdobju je temelj ekonomije torej ekonomija sama. Rečeno v jeziku 33. pripombe iz *Kapitala*: v buržoazni ekonomiji igra glavno vlogo ekonomija. Igra glavno vlogo politična ekonomija. Očitno smo pred dvojno ali dvostopenjsko rabo kategorije ekonomija. V predburžoaznih ekonomijah glavne vloge ne igra ekonomija. V vseh ekonomskih obdobjih nahajamo določeno družbeno produkcijo in določena ekonomska razmerja kot družbenoprodukcijska razmerja, kot razmerja družbene delitve (organizacije) dela, toda sama ta ekonomska razmerja v vseh ekonomskih obdobjih niso organizirana na ekonomski način.

Razen tega življenje ljudi ni »od nekdanj temeljilo na produkciji«; kakor sledi iz poprejšnjih odstavkov Marxovega teksta, je življenje ljudi prvotno temeljilo na nomadstvu, torej na predproizvodnem načinu obnavljanja. Če zdaj Marx postavi drugačno oz. nasprotno tezo, kaže to na luknje v njegovi zdajšnji teoretski misli oziroma na teoretsko neizdelanost (nepreciznost) pojmov, s katerimi operira. Vzemimo pojem produkcije. Ohlapnost tega pojma na sedanji stopnji razvoja Marxove teoretske misli je razvidna iz tegale stavka: »Produkcija sama, povečevanje prebivalstva (tudi to sodi k produkciji) nujno postopoma odpravlja te pogoje; uničuje jih, namesto da bi jih reproducirala itn., in s tem skupnost propada skupaj z lastninskimi odnosi, na katerih je bila zasnovana Gr. 386)«. Marx skuša pojasniti razpad prvotnih skupnosti s produkcijo kot temeljnim vzrokom. Tako se pojem

produkcije nakaže kot osnovni izhodiščni pojem. Toda ob takšni rabi tega pojma, ob kateri produkcija zajema vse, celo rojevanje otrok, produkcija ne pojasnjuje ničesar. Smisel ima takšna raba le v filozofski konfrontaciji, v konfrontaciji z idealizmom; v analizi *obdobja ekonomskega formiranja* družbe pa je tako splošen pojem (produkcije) brez analitične, zato tudi brez interpretativne moči in vrednosti.

Historičnosti in socialnosti se ne da razložiti z materializmom kot takim. Od tod Marxovo zatekanje k sintagmatičnim kategorijam, kakršna je npr. kategorija »družbena produkcija«, v katerih skuša zajeti dvoje ali več kompleksov na en mah. Pri neposredni analizi je takšen kompleksen pristop nemogoč. Analitično zgrešen. Neizogibne so distinkcije in nujna je postopnost, tj. metodičnost.

Produkcije kot produkcije *ter* družbene produkcije v njeni družbenosti ni mogoče izpostaviti in predstaviti naenkrat. Kategorija »družbene produkcije« terja najprej izpostavitev produkcije kot take in družbe kot take, šele potem pa lahko zapopademo tudi sovisnost — in neločljivo povezanost — obeh dimenzij življenja ljudi na določeni stopnji njihove zgodovine.

Osnovna zagata Marxa izhaja iz tega, da se načeloma vseskozi nagiba k utemeljitvi produkcije kot zgodovinskega izhodišča, medtem ko v neposredni analizi neprestano zadeva na dejstvo, da je družba (prvotna skupnost, pleme ali celo določene oblike občine) pred produkcijo. Da je družbena produkcija potemtakem že historična forma družbeno posredovanega človekovega odnosa do narave, ne pa metahistorični in transsocialni, se pravi, filozofski temelj življenja ljudi.

O Marxovi nelagodnosti spričo nejasnosti, iz katere se v *Obdobjih ekonomskega formiranja družbe* nikakor ne more izvleči, priča to, da se po soočenju s Proudhonom in ob hitri redukciji *izvenekonomskega* nastanka lastnine na *zgodovinski* (socialni?) nastanek buržoazne ekonomije znova vrne k razvijanju celotne problematike, ki jo je pravkar razvil. Znova se vrne k prvotnim pogojem človekovega razmerja do narave itd. Vendar se spet izmakne neposredni obravnavi elementov družbenosti.

Zdaj se celo močneje opre na svoje splošno filozofsko izhodišče in kar takoj vpelje produkcijo kot osnovni in izhodiščni pojem. »Prvotni pogoji produkcije (ali, kar je isto, reprodukcije prebivalstva, ki se množi z naravnim procesom obeh spolov; kajti če se na eni strani pojavlja ta reprodukcija kot prisvajanje objektov po subjektih, se pojavlja na drugi strani prav tako kot oblikovanje, podrejanje objektov nekemu subjektivnemu smotru; spreminjanje objektov v rezultate in shrambe subjektivne dejavnosti) sprva *sami* ne morejo biti *producirani* — rezultati produkcije. Ne potrebuje razlage in tudi ni rezultat zgodovinskega procesa *enotnost* živečih in dejavnih ljudi z naravnimi pogoji presnavljanja (Stoffwechsels) z naravo, in zato njihovo prisvajanje narave, marveč *ločitev* teh neorganskih pogojev človeškega bivanja in tega dejavnega bivanja, ločitev, kakor je popolnoma postavljena šele v odnosu med mezdnim delom in kapitalom Gr. 389.« Za to ločitev je treba najti razlago. Najpoprej torej vzroke.

Vendar se enotnost kot enotnost kaže šele v obzorju ločenosti. In zato tudi enotnost na teoretski ravni ni nič enostavnega. Teoretsko je tudi to enotnost treba izpostaviti kot nekaj posredovanega, v nečem utemeljenega. Marx to napravi prav z izpostavitvijo produkcije kot občega pojma. Na osnovi ugotovitev sodobne, predvsem strukturalistične antropologije je tukajšnje Marxovo podrejanje spolno-sorodstvenih odnosov družbeni produkciji oziroma izenačevanje produkcije stvari in pro-

dukcije ljudi v prvotnih pogojih človekovega življenja seveda zgrešeno. Toda takšne napake so v znanstvenem proučevanju, posebno pa na začetku določene znanstvene discipline, ko se teoretski okvir šele formira, obenem pa manjka empiričnih podatkov, nekaj, na kar moramo računati vnaprej. Bolj problematična je uporaba vsepovzemajočega pojma produkcije; zlasti kolikor Marx produkcijo definira glede na subjektivni smoter, tj. idejo. Kolikor jo poleg vsepovzemajočega pojma vendarle razume predvsem v horizontu delovnega procesa, in še pobliže: v horizontu odnosa med subjektom in objektom. In kolikor potlej pod *re-produkcijo* seveda uvrsti tudi naravni proces spolov: spolno občevanje, spočetje, rojstvo.

Niti spolno občevanje niti družbeno-sorodstveni odnosi ne pomenijo »spreminjanja objektov« ali »podrejanja nekemu subjektivnemu smotru«. Drugi spol ni po naravi objekt in kolikor smo v dejanskem spolnem razmerju z njim, ga tudi ne moremo in ne smemo objektivirati. Človeka lahko docela spremeniš v objekt le, če ga ubiješ. Rojevanje človeka bi se spremenilo v produkcijski proces le tedaj, če bi uspela tehnična avtofabrikacija človeka: če bi človek dejansko izšel kot proizvod subjektivnega načrta, kot rezultat smotrne dejavnosti. To se še ni zgodilo. Podobno tudi družbeno-sorodstvena razmerja še vse do danes niso povsem produkt subjektivnega smotra. Še zmeraj niso povsem načrtovana, niso čisti objekt kontrole.

Prisvajanje naravnih »proizvodov« ali »dobrin« samo na sebi še ni produkcija; ni produkcija v smislu delovnega procesa, ni produkcija s subjektivnim smotrom. Sadeže obira tudi žival, a jih niti ne proizvaja niti si jih ne prisvoja v ekonomskem pomenu besede. Kakor je že samo govorjenje o naravnih proizvodih, ki predpostavlja predstavo, kako tudi narava proizvaja, na teoretski ravni močno zavajajoče, saj narava nima subjektivnih smotrov, tako je zavajajoče tudi označevanje vseh človekovih razmerij z naravo kot produkcijskih razmerij. Pa tudi kot razmerij prisvajanja oz. prilaščanja.

Enotnost človeka kot družbenega bitja z naravo ni nikdar neposredna. Posredovana sta tako enotnost kot ločenost človeka od stvarnih pogojev njegovega (družbenega) življenja. Ni vsaka *posredovanost* torej že tudi *ločenost*; takšno gledanje je heglovsko gledanje in Marx se le počasi koplje iz njega. »Če je človek sam kot organska pritoklina zemlje osvojen z njo vred, je osvojen še kot eden izmed produkcijskih pogojev, in tako nastane suženjstvo in tlačanstvo, ki kmalu popači in modificira prvotne oblike vseh skupnosti in samo postane njihova baza. Enostavna konstrukcija je s tem negativno določena (Gr. 391).« Po tej enostavni konstrukciji, ki je izrazito heglovska, se zgodovinsko formiranje obdobja družbenih produkcijskih načinov kaže kot proces popačenja in modificiranja prvotne čiste oblike; Marx sam verjetno prav zaradi tega razloga, prav zaradi očitne skonstruiranosti, citirano formulacijo postavi v oklepaj.

5. TRETJI PREIZKUS

In se tretjič obrne k definiciji lastnine. Tokrat »zadene žebljico na glavico«, čeprav formulacija še zmeraj ni povsem izčiščena: »*Lastnina* torej prvotno pomeni samo odnos človeka do njegovih naravnih produkcijskih pogojev kot pripadajočih mu, kot njegovih pogojev, kot pogojev, ki so *predpostavljeni* z njegovim *lastnim bivanjem*; odnos do njih kot naravnih *predpostavk* njega samega, ki so tako rekoč

samo njegovo podaljšano telo. Pravzaprav ne pozna odnosa do svojih produkcijskih pogojev; pač biva dvojno, tako subjektivno kot on sam, kakor tudi objektivno, v teh naravnih neorganskih pogojih svoje eksistence. Obliki teh *naravnih produkcijskih pogojev* sta dve: 1. njegovo bivanje kot bivanje člana neke skupnosti; torej bivanje te skupnosti, ki je v prvotni obliki *pleme*, bolj ali manj modificirano *pleme*; 2. odnos do *zemlje* — po posredovanju skupnosti — kot svoje *zemlje*, skupnostno lastništvo zemlje, hkrati *posamezna posest* za posameznika, ali pa tako, da si delijo samo sadove; zemlja sama in obdelovanje pa ostaneta skupna (Gr. 392).« Za lastninsko razmerje, po katerem je sodoločena tudi individualna posest, je odločilno posredovanje družbe, takšne ali drugačne skupnosti. Skupnost, npr. pleme, pa se svoje lastnine ne zave v prisvajanju, marveč šele v osvajanju, torej šele, ko jo »s silo brani pred drugimi plemeni (Gr. 392)«; potemtakem tudi po tej plati lastnina ni nikakršen enostaven odnos do narave (zemlje), temveč je družbeno posredovan odnos. Lastnina je vselej že »dvojno« razmerje: razmerje med ljudmi glede na razmerje teh ljudi do stvarnih pogojev njihovega življenja.

Se natančneje: »Mi *reduciramo to lastnino na odnos do pogojev produkcije*.« Ne pa morda konzumacije. Strogo vzeto bi to tedaj pomenilo, da lastnina nastopi kot lastnina šele tedaj, ko človek — namreč kot družbeno bitje — začne producirati. Lastnina sovпада z *družbeno produkcijo*, se pravi z družbeno delitvijo (organizacijo) dela.

Ker pa je produkcija, katere model predstavlja delovni proces, temelj Marxove filozofske koncepcije človeka, skuša zdaj nastop produkcije seveda pomakniti čim bolj nazaj, takorekoč na sam začetek človeka: »Celo tam, kjer je kaj treba samo še *najti in odkriti*, to zahteva napor, delo — kot pri lovu, ribolovu, pastirstvu — in produkcijo (tj. razvoj) nekih sposobnosti pri subjektu (Gr. 392).« Vidimo, v kako širokem smislu Marx po eni plati uporablja pojem produkcije (produkcija kot razvoj) in kako ga po drugi plati postavlja v kar najtesnejšo zvezo s pojmom dela.

Le na ta način se Marx lahko približa četrti formulaciji, znotraj njegovega teoretskega horizonta še bolj izčiščeni definiciji lastninskih komponent: »Lastnina se, kolikor je le zavesten odnos — in glede na posameznika od skupnosti postavljen in kot zakon proklamiran in zagotovljen — do produkcijskih pogojev kot *svojih pogojev*, kolikor se torej bivanje producenta pojavlja kot bivanje v *njemu pripadajočih* objektivnih pogojih — udejanja šele s produkcijo samo (Gr. 393).« Brez produkcije lastnine v pravem pomenu ni. Dejansko ni lastnina pogoj produkcije, ampak je produkcija pogoj lastnine.

To je seveda teza, ki je možna šele ob izenačitvi človeka s producentom. Človek ni več gospodar in lastnik, ki »obenem« dela, kakor se je Marx izrazil na začetku teksta *Obdobja ekonomskega formiranja družbe*, marveč je delavec (proizvajalec) po bistvu. Namreč v filozofskem pomenu besede. Delo kot subjektiviteta subjekta (človek pa je subjekt) je izhodišče vseh določil: »še obdelovanje postavi zemljo, zemljišče za podaljšano telo individua (Gr. 393)«. Kaj je bila zemlja poprej? Nič. Ker po bistvu ni nikakršnega poprej. Razvoj človekovih subjektivnih moči je »razvoj produktivnih sil«, kar terja »nove načine, kombinacije dela«. S tem se spreminjajo proizvajalci — ljudje kot proizvajalci-sami, ko »iz sebe porajajo nove kvalitete, razvijajo v produkciji same sebe, se preobražajo, oblikujejo nove sile in nove predstave, nove načine občevanja (Verkehrsweisen), nove potrebe in nov

jezik (Gr. 394)«. To pa je seveda že prenos filozofske koncepcije v socio-ekonomsko območje, s čimer so začrtane prve poteze določenega redukcionizma.

Produkcija *kot taka* namreč ne more privedi do vseh sprememb, ki jih našteva Marx. Ne more spremeniti celotne družbene strukture z individualnimi potrebami vred. To bi zmogla v določeni meri le *družbena* produkcija, katera pa za svojo spremembo že predpostavlja — vsaj na način istočasne sopogojenosti — spremembo vseh elementov *družbene* strukture. Vzroki za to, da »ostaja *dejanski proces* prilagajanja enak«, namreč ne morejo tičati v dejanskem procesu, tj. v neposrednem delovnem procesu samem. Da bi pojasnil vlogo manufakture v antičnem svetu, mora Marx tudi zares pritegniti vrsto družbenih činiteljev: »V antičnem svetu se pojavlja manufaktura že kot nekaj, kar človeka kazi (posel osvobodencev, klientov, tujcev) itn. Ta razvoj produktivnega dela (ki se je zne bilo tega, da bi bilo le podrejeno poljedelstvu kot domače delo, delo svobodnjakov, manufaktura, ki je določena samo za poljedelstvo in vojno ali pa namenjena bogoslužju in skupnosti — kakor zidava hiš, cest, templjev), ki se nujno razmahne zaradi občevanja s tujci, zaradi sužnjev, zaradi želje po menjavanju presežnega produkta itn., razkrajja način produkcije, na katerem temelji skupnost in torej tudi objektivni posameznik (Gr. 394)«. Starega produkcijskega načina ne razkrajja le manufaktura, marveč ga razkrajja manufaktura *hkrati* z vsemi tistimi činitelji, ki so samo manufakturo šele privedli do njenega izpostavljenega položaja.

Sprememba *načina produkcije*, načina, ki »se kaže prav tako kot medsebojni odnos individuov, kakor njihov določeni dejavni odnos do neorganske narave (Gr. 394)«, ne more nastati le iz odnosa do narave. Vzrok spremembe *načina* produkcije, ki ga Marx skoraj povsem izenačuje z družbenim lastninskim razmerjem kot »dvojnimi odnosom«, ne more biti le produkcija. Nič čudnega, da Marx potem nenadoma v menjavi, ne pa v sami produkciji, odkrije krivca za razkroj starega plemenskega produkcijskega načina. »Človek se izloči kot posameznik šele z zgodovinskim procesom. Spočetka se pojavlja kot *generično bitje, plemensko bitje, čredna žival* — četudi nikakor ne kot *zoon politikon* v političnem smislu. Prav menjava je pglavitni povzročitelj (Hauptmittel: glavno sredstvo) tega izločevanja posameznika. Zaradi nje postane horda odveč, menjava jo razkroji (Gr. 396)«. Menjalni proces je takorekoč istoveten z zgodovinskim procesom ali celo pogoj zgodovinskega procesa, v katerem se posameznik izločuje iz skupnosti in se je tako osvobaja.

Paradoks je v tem, da je že tudi izločanje posameznika iz družbe družbeni proces. Glavni povzročitelj ali posrednik tega družbenega procesa ni proizvodnja, temveč menjava. Je tedaj menjava izhodišče zgodovine? Je treba proučevanje obdobja ekonomskega formiranja družbe tedaj začeti z menjavo?

Vsekakor ne s proizvodnjo kot tako. »Brž ko se je zasukalo tako, da je človek kot posamično bitje v odnosu le še s samim seboj, se tista sredstva, s katerimi se je lahko postavil kot posamično bitje, spremene v tisto, s čimer postaja obči ali skupen (Gr. 395)«. To sredstvo je, kakor smo videli, menjava. Ne proizvodnja; čeprav menjava obenem predpostavlja seveda določen »razvoj človeških produktivnih sil«, določeno stopnjo tega razvoja.

Vendar kakšnih dokončnih odgovorov še ni, saj sami pojmi, ki se pojavljajo, še niso dokončni. Ne pojem proizvodnje, ne pojem menjave, ne pojem lastnine, ne pojem delavca ali dela. Sintagma »predpostavka dela, tj. produkcije« (Gr. 395) nam le navidez omogoča poistovetenje pojma »delo« in pojma »produkcija«.

Tudi pojem »delavec« je vsaj dvoznačen, saj Marx predburžoazne oblike obravnava enkrat kot »oblike, v katerih je delavec lastnik ali v katerih lastnik dela (Gr. 396)., potem pa jih označi za take, v katerih spadajo »delavci sami, žive delovne zmožnosti same, še neposredno med objektivne produkcijske pogoje in so kot taki prisvajani — so torej sužnji ali tlačani (Gr. 397)«. Niti sužnjelastnik niti fevdalec ne delata. Torej niti v sužnjelastništvu niti v fevdalizmu ni enotnosti lastnine in dela; torej globalno vzeto Marxova trditev, da »odnos dela do kapitala ali do objektivnih pogojev dela kot kapitala predpostavlja zgodovinski proces, ki razkraja različne oblike, v katerih je delavec lastnik ali v katerih lastnik dela«, ne drži. Na vsezadnje »kapitalu ni produkcijski pogoj delavec, ampak le delo (Gr. 397)«. Ali res? »Lahko ga da opraviti s stroji ali celo z vodo, zrakom, tant meieux Gr. 397)«. Toda Marx je tu prehiter, saj »delo« narave ni delo v ekonomskem pomenu. Dela kot dela ni brez delavca. In tako smo spet pri delavcu kot nujnem pogoju produkcije. Ne pa pri delavcu kot lastniku. Niti pri lastniku kot delavcu.

V vseh zgodovinskih obdobjih je enotnost dela in lastnine pojav drugotnega pomena. Obrobni pojav. Mali zemljiški (ali obrtniški) lastnik, ki obenem dela, se bolj množično pojavi šele vzporedno z nastajanjem kapitalizma. Delo kot tako, kapital kot tak in lastnina kot taka se formirajo istočasno; šele politična ekonomija razglasi tudi enotnost dela in lastnine: delavec je po njej lastnik svojega dela, tako kot je posestnik lastnik zemlje in kapitalist lastnik delovnih sredstev. To je temelj trinitarne formule. Marx se v *Obdobjih ekonomskega formiranja družbe* močno opira prav na trinitarno formulo, čeprav jo skuša obenem preseči. Ker je po tej formuli človek svoboden, ko postane lastnik, čeprav le svojega dela, tudi Marx za fevdalizem ugotavlja, da *delavec spada med objektivne produkcijske pogoje*; malo naprej govori celo o fazi, ko je »delo samo postavljeno med objektivne produkcijske pogoje (tlačanstvo in suženjstvo)«. Se torej spet podredi jeziku politične ekonomije, iz katerega se je pravkar skušal potegniti, ko je začrtal ostro razliko med delavcem in delom; kajti kapitalist si ne prisvaja »delavca, marveč njegovo delo — ne neposredno, marveč posredno z menjavo«. Strogo vzeto in glede na osnovni tok Marxove misli niti delavec niti delo ne moreta spadati k objektivnim produkcijskim pogojem; takšno gledanje je do določene mere gledanje sužnjelastnika in fevdalca, toda samo to gledanje je družbeno posredovano.

Ker Marx v osnovi izhaja iz lastniške problematike trinitarne formule, ki je koncipirana izrazito sistemsko, prihaja v njegovem tekstu do očitnega teoretskega navzkrižja med genetičnim in strukturalnim vidikom: »enostavno konstrukcijo« (konkretnega) zgodovinskega procesa skuša zgraditi na osnovi lastninskega (abstraktno določenega) razmerja do *treh* produkcijskih pogojev: zemlje, orodja in življenjskih potrebščin. Tako skuša v nasprotju do »zgodovinskega stanja št. I (Gr. 398)«, ki da temelji na zemljiški lastnini, »zgodovinsko stanje št. II (Gr. 399)« prikazati kot epoho, v kateri vlada lastnina orodja; te epohe kot epohe faktično seveda nikdar ni bilo in je torej čisti strukturalni konstrukt. Zato docela šepa tudi Marxova predpostavka o zgodovinskem stanju št. III. Tako zelo šepa, da je sploh ne izreče, marveč govori le še o tretji možnosti: »Tretja možna oblika, da ima človek odnos lastnika samo do življenjskih potrebščin, da jih že najde kot naravne pogoje subjekta, ki dela, ne da bi v svojem odnosu do njih imel kot svoje niti zemljo niti orodje, torej tudi dela ne, je au fond formula suženjstva in tla-

čanstva, ki je prav tako negirana, postavljena kot zgodovinsko razkrojeno stanje v odnosu delavca do produkcijskih pogojev kot kapitala (Gr. 400).« Kolikor *tretja možna oblika* pokriva dve zgodovinski epohi oz. dva produkcijska načina, je očitno, da križno sovpadanje zemljiških oblik in zgodovinskih obdobj ni nič drugega kot nelogična konstrukcija. Ob tem seveda velja dejstvo, da *druga možna oblika* (lastnina orodij), ki naj bi sovpadala z *zgodovinskim stanjem št. II*, obstaja le znotraj *tretje možne oblike*. Marx nenehoma menja vidik obravnave in tako so inkonsekvence neizogibne. Neko obdobje obravnava zdaj z vidika »delavca«, zdaj z vidika »gospodarja«, zdaj z vidika produkcijskih pogojev, zdaj z vidika lastnine itd. Zato se mu kaže delavec npr. kot objektivni produkcijski pogoj in kot lastnina gospodarja, takoj zatem pa kot lastnik življenjskih potrebščin, kot lastnik naravnih pogojev subjekta, torej samega sebe kot delavca.

Značilno je, da se Marxu — z vidika enostavne konstrukcije — zgodovinski razvoj vseskozi kaže kot razkroj. Zgodovinski proces je razkrojni proces, proces, ki razkrajja prvobitno enotnost. »Zgodovinski proces je bil ločevanje dotlej povezanih elementov — njegov rezultat zato ni v tem, da eden od elementov izgine, temveč v tem, da se vsak pojavi v negativnem odnosu do drugega — svobodni delavec (potencialno) na eni strani, kapital (potencialno) na drugi (Gr. 402).« Shema trinitarne formule je zdaj nenadoma poniknila in oprava imamo le še z dvema elementoma in njunim nasprotjem. Vrnili smo se k prvotni dualni shemi, k začetni dvojici človek (delavec)-zemlja (narava), katere enotnost pa je razpadla, tako da sta si njena elementa zdaj zoperstavljena, namreč kot mezdni delavec in kapital. V luči te razcepljene dualnosti se zgodovinski proces spet drugače pokaže, namreč prav kot razlika ali vsota dveh temeljnih faz ali form: »V vseh teh razkrojnih procesih se bo po natančnejšem pretresu pokazalo, da se odnosi produkcije razkrajajo, kjer prevladuje: uporabna vrednost, produkcija za neposredno uporabo; menjalna vrednost in produkcija le-te ima za predpostavko prevladovanje druge oblike; zato tudi v vseh teh odnosih prevladujejo naturalne dajatve in naturalne usluge nad plačevanjem z denarjem in denarnimi dajatvami (Gr. 402).« Kriterij razločevanja je zdaj razlika med uporabno vrednostjo in menjalno vrednostjo, med produkcijo za uporabo in produkcijo za menjavo.

Vsekakor v kapitalističnem produkcijskem načinu prevlada menjalna vrednost oz. menjava kot zgodovinska oblika družbene delitve dela. Toda to ne pomeni, da je v zgodovini kdajkoli prevladovala uporabna vrednost, tj. produkcija za neposredno uporabo. To je vzvraten Marxov konstrukt. Dokler je bila menjava, dokler so bili blagovni odnosi v podrejenem položaju, v takšnem podrejenem položaju pa so vse do blagovno-kapitalskih odnosov, ni prevladovala uporabna vrednost kot taka, marveč je prevladoval nek drug način produkcije, namreč produkcije kot *družbene* produkcije. Torej neka druga družbena delitev (organizacija) dela, katere smoter je bil v ohranjanju in širitvi države itd. Ne gre le za to, da na osnovi produkcije za neposredno uporabo ni mogoče pojasniti nikakršne razširjene reprodukcije, torej tudi zgodovinskega razvoja oz. napredka ne, ampak predvsem za to, da se produkcija za neposredno uporabo vselej dogaja in se je tudi vselej dogajala le znotraj določenih družbenih razmerij. Znotraj celotne družbene strukture.

V družboslovni analizi zato ni mogoče kar enostavno primerjati uporabne vrednosti in menjalne vrednosti. Produkcija *menjalne* vrednosti je oblika *družbene* delitve (organizacije) dela, *zgodovinska* oblika, medtem ko je *produkcija za neposredno uporabo* sama na sebi nekaj zunajdružbenega ali predružbenega. Kakor da pred produkcijo menjalne vrednosti torej ne bi bilo nikakršne družbene strukture, nikakršne družbene delitve (organizacije) dela in nikakršnega *družbenega* namena produkcije. Sam Marx pa je poprej že ugotovil, da je bil npr. v Rimu namen produkcije *dober državljan*: določena oblika človeka kot družbenega oz. političnega bitja. Pred produkcijo *menjalne* vrednosti torej ni bila gola produkcija za neposredno uporabo, ni bila zgolj produkcija uporabnih vrednosti, marveč je obstajala produkcija predblagovnega in s tem predmenjalnega *družbenega posredovanja* uporabnih vrednosti.

6. TISTO, KAR JE NASTALO ZRAVEN

Marxu se stvar zaplete, ker mora razrešiti »formulo kapitala (Gr. 398)«, po kateri kapital temelji v nasprotju, ki ga tvorita *svobodno delo* in *svoboden fond*, obenem pa je to nasprotje že tudi pogoj za »tvorjenje kapitala (Gr. 404)«, tj., za samo genezo kapitala. Razen tega pa je »že v pojmu kapitala — že v njegovem nastanku, da izhaja iz *denarja* (Gr. 404)«, da se torej opira na »razvoj menjalne vrednosti (Gr. 407)«, kajti sam je le posebna historična oblika vrednosti. Pred seboj imamo potemtakem dvoje povsem različnih izhodišč. Predvsem pa nenehoma zadevamo na kapital, ki nekako biva že pred kapitalom oziroma pred kapitalističnim produkcijskim procesom. Kakor da je pogoj kapitala tudi z zgodovinskega vidika kapital sam.

V tem primeru pa problem historične geneze kapitala takorekoč odpade. Marx najde povsem samosvojo rešitev iz takšne zagate: kapital ni niti večer niti ni nastal naenkrat, se pravi na prelomu dveh zgodovinskih obdobij, ampak je nastajal prostorsko na lokalni način, časovno pa *zraven* predkapitalskih produkcijskih načinov: »Prvotna zgodovinska oblika, v kateri se pojavlja kapital sprva sporadično ali pa *lokalno*, *zraven* starih produkcijskih načinov, toda tako, da jih postopoma povsod razbija . . .« (Gr. 410) Drugače rečeno: ob sočasni eksistenci različnih produkcijskih načinov je v omejenem obsegu eksistirala že tudi kapitalistični produkcijski način. Takšna konstatacija pa problema logike v genezi produkcijskih načinov seveda ne poenostavi, marveč jo še bolj zaplete. Kakšno je tedaj razmerje med produkcijskimi *načini* ter *obdobji* ekonomskega formiranja družbe?

Glede kapitala samega pa se postavlja še neko drugo vprašanje: čeprav nastanek kapitala postavimo v obdobje pred kapitalom, moramo vendarle tudi za nastanek kapitala pred kapitalom najti neko razlago oz. utemeljitev. Neskončni regres teoretsko ni vzdržan. In ker teoretska utemeljitev tudi tautologije ne prenese, kapitala ni mogoče razložiti s kapitalom samim, politične ekonomije ne s kategorijami same politične ekonomije. »Toda *samó* *bivanje denarnega premoženja* in celo to, da dobiva neko supremancy, nikakor ne zadošča, da bi prišlo do *razkroja v kapital*. Sicer bi bil stari Rim, Bizanc itn. končal svojo zgodovino s svobodnim delom in kapitalom, ali bolje, začel novo zgodovino. Tudi tam je bil razkroj starih lastninskih odnosov povezan z razvojem denarnega premoženja

— trgovine itn. Toda namesto k industriji je ta razkroj in fact vodil h gospodstvu podeželja nad mestom (Gr. 405).« Zakaj? Če za nastanek kapitalističnega produkcijskega načina ne zadoščajo niti določene materialne produktivne sile niti določena stopnja razvoja menjalne vrednosti, kaj je tedaj zadostni razlog kapitala?

Določena stopnja razvoja materialnih proizvodjalnih sil in določena razvojna stopnja menjalne vrednosti sta nujni, ne pa zadostni pogoj kapitala. »V pojmu kapitala je postavljeno, da objektivni pogoji dela — in ti so lastni produkt dela — privzemajo nasproti delu *osebnost* ali, kar je isto, da so postavljeni kot lastnina neke delavcu tuje osebnosti. V pojmu kapitala je vsebovan kapitalist (Gr. 412).« Razen *objektivnih* pogojev (kapitalistične) produkcije imamo še *obče* pogoje produkcije: »kar se je poprej pojavljalo kot realen proces, se tu kot juridičen odnos, tj., priznava kot obči pogoj produkcije in zato zakonito priznava, postavljeno kot izraz obče volje (Gr. 413)«. Juridičen odnos, fiksiran v juridičnih zakonih, tudi ali predvsem v zakonih, ki se nanašajo na lastnino, ni kak stranski pogoj produkcije, marveč velja kot *obči pogoj* produkcije. Ker veljajo za izraz *obče volje*, kot izraz družbene volje. Kapitalist kot osebnost brez vsega tega ne bi mogel vstopiti v pojem kapitala. In kolikor je v pojmu kapitala nujno vsebovan kapitalist kot (pravna) oseba, to pomeni, da brez prava ni kapitala. Pravni odnos ni nekaj sekundarnega in postfestnega, ampak nekaj kapitalu imanentnega in na določen način celo predhodnega. Predstavlja njegov obči pogoj, se pravi, da tvori občo predpostavko kapitala.

Pravo je sestavni del občega pojma kapitala. Zato bi moral biti pravni element sonavzoč tudi že na začetku logične geneze kapitala; kar pomeni, da prehod od blaga oz. denarja h kapitalu ni logičen prehod. Ta prehod je brez imanentne kontinuitete: razvoj menjalne vrednosti oz. kopičenje denarja se lahko prevesi v tvorjenje kapitala ali pa tudi ne. Se lahko prevesi v »menjavo dela za delo (Gr. 414)«, s čimer se porodi obvladovanje meznega delavca po kapitalistu ali pa se uveljavi kot menjava med zemljiškimi lastniki in meščani, kar je po Marxu v Rimu privedlo do gospodstva podeželja nad mestom. Neposredna posledica teh ugotovitev za samo metodo Marxovega *Kapitala* je ta, da blago ne more biti edino izhodišče za analizo kapitala.

Analiza kapitala ima faktično več izhodišč. Kar se v *Kapitalu* kaže kot zaporedje, obstaja v resnici na način vzporedja. Ne le, da cirkulacija kapitala ni onstran produkcije kapitala in da tudi produkcija kapitala ni onstran cirkulacije kapitala, tako da kroženje kapitala »obsega oba momenta (Gr. 414)«, ampak tudi kapital ni onstran svojih občih pogojev. Čeprav se pravo v kapitalistični družbi, v družbi, kjer so predpostavke kapitala že producirane in reproducirane z močjo kapitala samega, kaže kot le del superstrukture, še naprej ostaja tudi obči pogoj (kapitalske) strukture kot take in v celoti.

Menjava med kapitalistom in delavcem, kupo-prodaja delovne sile ni nikdar čisto in zgolj ekonomska zadeva. »Menjava dela za delo — na videz pogoj delavčeve lastnine — temelji na brezlastništvu delavca kot bazi dela (Gr. 414).« Namreč dela kot čiste subjektivitete, kot gole delovne zmožnosti. Iz te Marxove kar se da zgoščene in na osnovi dosedanje njegove terminologije zgrajene formulacije, zaradi česar je ta formulacija sama na sebi skorajda nerazberljiva, je razvidno, kako zelo zaniha vsa dosedanja raba kategorij: najsibo pravnih najsibo

ekonomskih. Medtem ko je glede na politekonomske trinitarne formule lastništvo jasno porazdeljeno (vsakdo je lastnik nečesa), Marx pokaže na varljivost te jasnosti in razločnosti.

Ker tudi Marx sam za zdaj svojih kategorij in odnosa med njimi (npr. odnos delo-delovna sila) še nima povsem razčiščenih, smo prisiljeni, da iz nejasnosti in nerazločnosti, na katero je pokazal in jo obenem povzročil Marx, iščemo izhod skupaj z Marxom. Medtem ko kasneje, npr. v *Kritiki Gothskega programa*, izrecno poudarja, da vsi objektivni pogoji niso produkt dela, se za zdaj opira prav na tezo, da so objektivni pogoji dela produkt dela samega, njegov lastni produkt. To se namreč sklada s temeljno zdajšnjo Marxovo tezo, da se »menjava ekvivalentov, za katero se zdi, da predpostavlja lastništvo produkta lastnega dela« sprevrača, se »po neki nujni dialektiki pokaže kot absolutna ločitev dela in lastnine (Gr. 413)«. Kasneje pride Marx kajpada do tega, da ločitev dela in lastnine ni absolutna, da je delavec lastnik svoje delovne sile. Vzvrtno se potlej seveda zastavlja vprašanje, kakšen smisel ima sploh govorjenje o odnosu med delom in lastnino, o njuni absolutni ločenosti oz. absolutni enotnosti. Notranja restrukturacija termina »lastnina« je nujna; nejasen in nerazločen počezan »pojem« je treba razstaviti na več jasnih in razločnih pojmov.

Če pomeni absolutna ločenost dela in lastnine »prilaščanje tujega dela brez menjave, brez ekvivalenta (Gr. 414)«, potem bi se kapital in menjava popolnoma izključevala. Iz kasnejših Marxovih analiz pa izhaja, da sicer tudi v kapitalističnem načinu obstaja ekvivalentna menjava (med kapitalom in delovno silo), vendar prav ta ekvivalentna menjava dopušča — zaradi ustvarjanja presežne vrednosti — prilaščanje produktov tujega dela. Zasnutek tega spoznanja imamo pred seboj že zdaj: »Na menjalni vrednosti temelječa produkcija, na katere površju se odvija tista svobodna in enaka menjava ekvivalentov — je v bazi menjava *opredmetenega dela* kot menjalne vrednosti za živo delo kot uporabno vrednost ali, kakor tudi lahko izrazimo, odnos dela do njegovih objektivnih pogojev — in zato do objektivnosti, ki jo je samo ustvarilo — kot tuje lastnine: *odtujitev dela* (Entäusserung der Arbeit). Po drugi plati je pogoj menjalne vrednosti merjenje te vrednosti z delovnim časom, in zato živo delo — ne njegova vrednost (se pravi vrednost delovne sile, T. H.) kot mera vrednosti (der Werte). Delusion je, da v vsakršnih razmerah produkcije temelji produkcija in zato družba na *menjavi samega dela za delo*. V različnih oblikah, ki jih ima odnos dela do njegovih produkcijskih pogojev kot do njegove lastnine, reprodukcija delavca nikakor ni postavljena *s samim delom*, kajti njegov lastninski odnos ni rezultat, ampak predpostavka njegovega dela (Gr. 414)«. Dokler vlada zemljiška lastnina, je delo funkcija te lastnine, kakor je posameznik član neke zemljiško-lastniške skupnosti in dela (je delavec) le kot član te skupnosti.

7. NEVARNOST EKVIVOKACIJ

Toda lastnine v kakšnem pomenu? Odgovor na to vprašanje predpostavlja, da jasno razločimo med »prilaščanjem z delom, dejanskim ekonomskim procesom pri-laščanja (des Zueigen-Machen) in lastnino nad objektiviranim delom (Gr. 413)«. In to dvojje spet od lastnine, kakršna nastopa v sintagmi »zemljiška lastnina«.

Prilaščanje z delom kot proces med človekom in naravo, kot delovni proces v strogem pomenu ni ne *ekonomski* proces ne (pravno) *prilaščanje*. Lastnina v sintagmi »zemljiška lastnina« pomeni temeljni družbeno-produkcijski odnos v določeni družbeni formaciji ali v določenem obdobju ekonomskega formiranja družbe. Le lastnina nad objektiviranim delom ali produkti dela je lastnina v ožjem (pravnem) pomenu besede, ki se v različnih obdobjih sicer kaže kot individualna posest (čeprav je to le lok ali motika). V vseh obdobjih je individualna posest oz. lastnina določena z občimi družbeno-produkcijskimi razmerami, torej z medsebojnim odnosom ljudi glede na zemljo in glede na druge stvarne pogoje življenja ali proizvajanja. Zato lastninski odnos, ki je predpostavka dela in lastninski (posestniški) odnos, ki je rezultat dela, nikdar nista bila nekaj identičnega. Drugače rečeno: lastninski odnos v ožjem pomenu nikdar ni bil predpostavka dela. V tem smislu nikdar ni bilo (absolutne) enotnosti lastnine in dela. Hkrati ima lastnina v najširšem pomenu, kot »dvojni odnos«, torej kot *družbeno-produkcijski* odnos vseskozi večji pomen, kakor pa se kaže Marxu v *Obdobjih ekonomskega formiranja družbe*. Večji pomen tudi v kapitalistični družbeni produkciji.

Zato formulacija, po kateri je kapitalistična produkcija na menjalni vrednosti temelječa produkcija, ni zadostna in če naj bi veljala kot zadostna, je napačna. Menjava je le eden izmed pogojev kapitalistične produkcije, saj se lahko odvija le znotraj občega pogoja, ki ga tvori lastnina kot pravni odnos. Toda kot pravni odnos, ki ima zdaj moč *družbeno-produkcijskega* odnosa. Ki je sonavzoč torej v vsaki politekonomski kategoriji. Tudi v kategoriji »menjalna vrednost« sami. Menjalna vrednost v kapitalizmu ni isto kot menjalna vrednost v fevdalizmu; torej tudi *menjava* in *vrednost* nista isto. Menjava med delavcem kot lastnikom delovne sile in kapitalistom kot lastnikom reprodukcijskih pogojev delovne sile ter stvarnih produkcijskih pogojev delovnega procesa je možna le znotraj občih pogojev, kot so privatna lastnina, privatna svoboda, privatna enakost in bratstvo kot socialni korektiv. Vsi ti pogoji se sicer v razviti kapitalistični družbi kažejo kot rezultat kapitala, toda najpoprej so predpostavka kapitala. In če se te predpostavke »po neki nujni dialektiki« sprevačajo v svoje nasprotje, to še ne pomeni, da niso več obči pogoji kapitala. Kajti prav to, da se *svobodna* in *enaka* menjava (ekvivalentov) odvija le na površju, omogoča obstoj in širitev kapitala: saj je ta površinskost obči pogoj menjave (živega) dela za (opredmeteno) delo in s tem obči pogoj bazičnega vira kapitalске razširjene re-produkcije.

Vsa ta obravnava bi bila odveč, če bi šlo le za zgodovinski proces nastajanja kapitala ali le za obstoječo strukturo kapitala. Toda vse to je povezano tudi s prihodnostjo kapitala, se pravi, z možnostmi njegovega ukinjenja. Če blagovno-menjalni odnosi niso edini temelj kapitala, potem iz tega sledi, da ukinjanje kapitala ne terja le odpravo blagovno-menjalnih odnosov, marveč terja spremembo vseh občih pogojev geneze in eksistence kapitala.

Glede izhodišča analize kapitala pa to pomeni, da uporabna vrednota in menjalna vrednota (vrednost) ne moreta biti edino izhodišče te analize. Kar Marx v *Obdobjih ekonomskega formiranja družbe* obravnava kot zgodovinske predpostavke (pogoje) kapitala, so kot postavke, ki so povzete v kapitalsko strukturo in nastopajo zato kot rezultati kapitala, sestavina kapitala kot takega.

Zemljiška lastnina, ki je v predmeščanski družbi predstavljala temeljni družbenoprodukcijski odnos, v kapitalistični produkciji pa je le še funkcija kapitala, sicer ne more biti več na izhodišču analize kapitala, kar pa pomeni le to, da je namesto zemljiške lastnine kot zgodovinske oblike temeljnega družbeno-produkcijskega razmerja stopila druga zgodovinska oblika. Ta je zdaj — v vsej svoji strukturi — na izhodišču; mora biti torej predmet obravnave že prav na začetku analize občega pojma kapitala, se pravi analize kapitala kot takega.

Sodobna analitična teorija znanosti

ANDREJ ULE

Sodobna teorija znanosti, ki poskuša podati logično rekonstrukcijo in teorijo znanstvenih teorij kot tudi znanstvene metode verifikacije, falsifikacije in geneze ali odmiranja znanstvenih teorij se je skoraj v celoti razvila iz analitičnega empirizma, kot ga je prvotno zastavil Bertrand Russell in paralelno tudi šola poljske logike, kasneje pa so to filozofijo razvili logični pozitivisti (predvsem Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Ernst Vogel in njim sorodni filozofi, npr. Karl Popper, Ludwig Wittgenstein, poljski teoretiki znanosti idr.).

Zaradi tega tudi sodobne študije, ki so posvečene teoretični rekonstrukciji znanstvenega dela in znanstvenih teorij, v veliki meri slonijo na nekaterih rezultatih in premisah prej navedenih filozofij, posebej še premis logičnega pozitivizma. Čeprav nikakor ne moremo sodobne teorije znanosti (science of science), kot so jo razvili predvsem v anglosaškem svetu, izenačiti z logičnim pozitivizmom in še prej z delom Russella in Wittgensteina, vendar ostajajo teze logičnega pozitivizma v oslavljeni obliki paradigma te teorije. Vsekakor ostaja večinoma v okviru t.i. »analitične filozofije«.

Pri tem moramo poudariti, da velja velika nejasnost glede obsega pojma »analitična filozofija« in »znanost o znanosti«. Nekateri zožijo oba le na tiste teorije, ki bolj ali manj zvesto sledijo konceptu neopozitivizma, drugi ga razširjajo še z dognanji Popperja in njegovih učencev (ki so bili kritiki neopozitivizma), zopet tretji ločijo analitično filozofijo od splošnejše znanosti od znanosti, saj v zadnje sodijo tudi avtorji, kot sta npr. Thomas Kuhn in Paul Feyerabend, ki se ne ukvarjajo le z logično rekonstrukcijo znanosti, temveč prej z zgodovinsko kritiko znanosti in zgodovino znanstvenih teorij in od tod sklepajo na naravo znanstvenih teorij samih.

Številni vzhodnoevropski marksistični teoretiki tudi uporabljajo tako zgodovinsko materialistično kot logično-analitično rekonstrukcijo znanosti v svojih teorijah znanosti in jih štejejo nekateri v krog znanosti o znanosti ali celo analitične filozofije.

Sam bi tudi ločil obe imeni. »Analitična filozofija znanosti« mi pomeni predvsem tiste filozofske struje, ki izhajajo iz sodobne logične analize znanstvenih teorij ali geneze znanstvenega dela, splošnejša »znanost o znanosti« pa obsega tudi teorijo znanosti filozofske, zgodovinske, historično-materialistične, sociološke

teorije znanosti, ki pa imajo pomemben vpliv na razumevanje same notranje teoretične podobe znanosti in njenih metod.«

Tu je razmejitev seveda zelo težka, kajti mnogo sodobnih študij posega na obe področji in paralelno razvija tako imanentno logično teorijo znanosti kot tudi splošno filozofijo znanosti, ki sta seveda medsebojno tesno povezani.

V tem tekstu se bom omejil zgolj na nekatere najvažnejše avtorje zahodne teorije znanosti in pokazal na nekatere bistvene rezultate in probleme, ki zadevajo samo podobo sodobne znanosti, posebej podobo naravoslovnih ved. Takšni avtorji so npr. Rudolf Carnap, Carl G. Hempel, Ernst Nagel, Karl Popper, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, Thomas Kuhn, Wolfgang Stegmüller, v njihovih delih namreč najdemo vse bistvene rezultate in problemske razpone sodobne teorije znanosti. Prav tako se bom omejil na sam bistven problem, namreč na povezavo strukture znanstvenih teorij in znanstvene metode s samo historično genezo odkritij in novih teorij.

Ravno problem povezave strukturnih in genetičnih zakonov znanstvenega (teoretičnega) spoznanja je tudi najgloblji problem sodobne teorije znanosti (znanosti o znanosti), hkrati pa odpira pot za imanentno historično razumevanje znanosti kot specifične oblike duhovne proizvodnje. Čeprav so spoznanja o tej povezavi v sodobni zahodni »znanosti o znanosti« šele na začetni stopnji, pa že sedaj odpirajo globlja spoznanja o naravi znanosti, kot pa so jih omogočala prejšnja eksterno historična, sociološka ali pa zgolj logično-strukturalna proučevanja znanosti. Povezava zgodovinsko-genetičnih in logično-strukturalnih raziskovanj v pojmu dinamike znanstvenih teorij (kot to počne npr. Wolfgang Stegmüller) odpira pot v dejansko zapopadenje dialektičnih razvojnih zakonov struktur, ki pridejo najbolj do veljave ravno na področju gibanja človeškega objektivnega spoznanja.

Do povečanega interesa za razvojno dinamiko teorij in za povezanost strukturne determinacije ter geneze znanstvenih teorij ni prišlo samo po sebi, temveč po uvidu v ozkost običajnih logično-strukturnih teorij znanosti, ki so izhajale iz znanosti kot sistema stavkov. Prvotni logični pozitivizem je bil usmerjen predvsem v analizo statičnih logičnih struktur znanstvenih jezikov in je načelno odklanjal kakršnokoli genetično ali celo zgodovinsko analizo nastanka znanstvenih teorij. Že Karl Popper je v svojem znanem delu »Logika znanstvenega odkritja« podal tudi analizo t.i. »napredka znanosti« v procesu nenehne falsifikacije neustreznih znanstvenih teorij in zamenjavanju teh z novimi, bolj preciznimi teorijami, ki so tudi boljše »analogije resnice«.

Sele s Thomasom Kuhnom in njegovim delom »Struktura znanstvenih revolucij« se je začel tisti prelom v splošni filozofiji znanosti, ki uvaja poleg logične analize spoznanja in jezika znanosti tudi imanentno analizo zgodovinske dinamike znanstvenega spoznanja in poskuša tudi temu najti neko logiko ali zakonitost. Pomembne razprave okrog Kuhnovega dela in širok krog tistih, ki se navezujejo na njegovo delo, pričajo, da je šlo tu za resnično prelomno dejanje, ki nemara odločilno prekinja s klasično pozitivistično paradigmo analitične teorije znanosti in se v mnogem približuje znanstveni dialektični analizi znanosti, ne da bi ob tem bili žrtvovani vsi pozitivni dosežki tradicionalne analitične teorije znanosti.

Nedvomno so k temu prispevale tudi nekatere omejitve in nerešeni problemi v analitični teoriji znanosti, ki se niso mogli več reševati zgolj na ahistorični statični ravni obravnave strukture znanstvenega jezika (teorije in znanstvene razlage, čeprav je bila tu dosežena maksimalna preciznost postavljanja in reševanja problemov, vsaj glede na možnosti sodobne formalne logike). Zato te slabosti ne zanikajo pomena in vrednosti analitične teorije znanosti.

Med temi slabostmi ali boljše omejitvami tradicionalnega analitičnega pristopa k znanosti lahko navedemo naslednje:

1. Absolutizacija sodobne formalne logike, predvsem logike Fregejevega in Russellovega kova kot najpomembnejše norme jezika in znanstvene teorije kot take. Zaradi tega so analitični filozofi precejevali deduktivne postopke v dokazovanju in sploh deduktivno moč teorij. Formaliziranost in aksiomatičnost so postavljali kot smoter teorije, kar odstopa od tega, je tudi manj znanstveno vredno in tudi manj smiselno.

Usmerjenost na deduktivno formalno logično plat teorij tudi povzroča, da se upošteva teorijo le kot nekdanji sistem stavkov, kot rezultat, napisan v knjigah, ki pušča »ves proces za seboj« (Hegel). Kuhn bi dejal, da so stali na stališču omrtvele »normalne znanosti«, kot je fiksirana v šolskih knjigah in kot se predava na fakultetah.

2. Znanstvena kritika se zaradi pretirane analize le sintaktično-semantične zgradbe teorije pojmuje zgolj kot kritika jezika, tudi če se obravnava empirično preverljivost teorije. Tedaj gre za to, da se spozna, kaj v zgradbi teorije kot formalno jezikovne konstrukcije ni v redu in kako bi napako spremenili, da bi se uskladile napovedi teorije z dejstvi. To je sicer pomemben del znanstvene verifikacije in kritike, toda ne njena celota, saj izpušča iz vida celoviti smisel teorije, ki daje najširši kontekst vseh njenih stavkov in jo veže s celoto znanosti danega časa kot tudi s prejšnjimi teorijami. Sprememba ene teorije v drugo tedaj ni le sprememba konstrukcije, temveč je mnogokrat tudi sprememba celotnega teoretskega smisla, modelov teorije, tudi izkustvenih rezultatov, dobljenih iz opazovanj ali eksperimentov.

3. Nezgodovinskost pojmovanja znanosti, ki jo zahteva strukturno-logična koncepcija znanstvene teorije, onemogoča natančno raziskovanje razvoja znanosti, napredka ali nazadovanja znanosti, in splošneje, prehoda iz ene teorije v drugo, boljše teorijo. Od vsega tega pomembnega dogajanja preostanejo le logični odnosi med staro in novo teorije, toda samo to še ne določi pogojev za verifikacijo nove teorije in za falsifikacijo stare, malo pove o samem prehodu ene teorije v drugo in s tem o tem, da druga teorija »bolje« pojasni svoj objekt kot prva.

4. Nedružbenost analitične teorije: neupoštevanje družbenega konteksta znanosti, zlasti njenega teoretičnega-raziskovalnega dela, je sicer na eni strani nujno v imanentno logični znanosti, toda sama logično jezikovna analiza ne zadošča niti za osvetlitev spoznavne vloge znanosti. Da bi se osvetlila spoznavna vloga znanosti, je potrebna pritegniti pojmovanje znanosti kot svojevrstnega človeškega dela, ki ravno v delu stopa v stik s svojim objektom.

5. Poleg navedenih omejitev tradicionalne analitične teorije znanosti, ko leta vztraja pri konceptu znanstvene teorije kot sistema stavkov, so tudi nekatere dodatne slabosti, ki izvirajo iz pogostne navezave na neopozitivistično filozofijo:

a) Neopredeljenost t.i. empirične baze znanosti, na katero se morajo vsaj načelno dati zvesti vsi ne čisto logični ali nematematični stavki znanosti, da bi imeli neki smisel. Pri tem neopozitivizem na eni strani dojema empirijo kot neposredno čutno danost (sense data), ki je dostopna le posameznemu subjektu, na drugi strani pa kot bazične atomske stavke vse znanosti, a ti morajo biti prav tako interpersonalno verificirani kot vsi stavki znanosti. V tej razliki se skriva nenehno nihanje med subjektivizmom in apriorističnim objektivizmom (celo naivnim realizmom) neopozitivističnih teorij in njim analognih teorij sodobne analitične filozofije.

b) Tej pomanjkljivosti podobna je postavka o dejstvih ali stanjih stvari, ki jih opisujejo smiselni stavki znanosti. Po eni strani so dejstva razumljena kot nekaj obstaja povsem neodvisno od zavesti, a jih vendarle lahko zvesto opišemo s stavki — to je pravzaprav naivni realizem, na drugi strani pa se znanstvena teorija kot sistem stavkov sreča z dejstvi le na ravni stavkov, torej se le stavki teorije srečujejo s stavki opazovanj in eksperimentalnih rezultatov. Ker pa vsaj nekateri teoretiki vedo, da ni mogoče povsem ločiti jezika teorije od jezika dejstev (dejstva, ki ustrezajo newtonski fiziki niso enaka dejstvom Einsteinove relativnostne fizike, četudi se kvantitativno enako izražajo v podatkih mertev), to pomeni, da so konec koncev dejstva le dejstva teorije, tj. da ona določa sebi ustrezno iskustveno bazo. To spoznanje pa lahko vodi v subjektivizem in konvencionalizem, ki je neposredno nasproten prejšnjemu naivnemu realizmu in veri v neodvisno empirično verifikacijo teorij.

Nasprotju in nihanju med naivnim realizmom in takšnim ali drugačnim subjektivizmom se ne moremo izogniti, dokler imamo teorijo in njej ustrezno izkustvo (dejstva) le za dva komplementarna sistema stvakov, ki sta dana na sebi, oz. če ju opazujemo ločeno od delovne vloge teorije in empiričnih raziskav v znanstvenem delu.

c) Tudi pogost redukcionizem vsega dogajanja v svetu na fizikalno-vzročno delovanje je ovira pravilnemu spoznanju znanstvene teorije. Tak fizikalizem običi v behavioristični razlagi človeka, ki dejansko izključuje zavestno osebno, smotrno družbeno dogajanje. Toda teorija kot takšna je prav tako kot empirična znanstvena izkušnja neko delovno osebje in dejavnost teoretika, torej obstaja v človeškem zavestno-osebnem in družbenem svetu. Zaradi tega moramo teorijo opazovati tudi kot človeško sestavo osebne in družbene dejavnosti, ki so duhovne dejavnosti. Če tega ne storimo, nastane vrsta težav, tudi formalno-logične epistemološke narave.

d) Ena takšnih, tudi logičnih aporij nastane, če tako kot večina analitičnih filozofov enačimo teoretično razlago in teoretično prognozo, tako da obe prikazemo kot logično konsekvenco iz nekih splošnih zakonitosti in robnih (začetnih, posebnih) pogojev (Hempel-Oppenheimova shema znanstvene razlage). To zahteva izključitev vsega, kar leži med »če« in »potem«, namreč predvsem »kako«. Pri družbenih znanostih to pomeni npr. izključitev vseh zavestno posredovanih, komunikativnih in intencionalnih izpeljav in izvršitev človeške dejavnosti ter izpad

»konteksta odkritja« iz teorije znanosti in metodologije (in s tem izgon pragmatične dimenzije znanosti, teoretskega in eksperimentalnega dela ter samega pomena odkritja za transformiranje teorij).

V Hempel-Oppenheimovi shemi razlage se seveda skrivajo še druge čisto logične težave, ko se poskuša specificirati tip razlage, npr. kavzalni determinizem mehanične ali kvantne fizike ali kavzalni determinizem nasproti drugim oblikam razlage (stalistične, induktivne itd.). Seveda izpade tudi vsaka »razumevajoča« metoda razlage, ki se opira na razumevanje smisla izjav in ne zgolj na poznavanje možnih konkvenc iz izjave (ob danih bazičnih implikacijah). Prav tako je verjetno nemogoče razmejiti adekvatno razlago od navidezne, ki pa ima povsem adekvatno logično formo razlagajoče izpeljave. Ne moremo se izogniti domnevi, da se moramo opreti za določene osnovne vzorce razlage, ki niso zgolj logični, temveč vsebinski. Ti osnovni vzorci so se razvili v zgodovini znanosti in so del obče »paradigme« (T. Kuhn) neke znanosti. Imajo pa tudi svoje filozofsko in celo družbeno-zgodovinsko ozadje (npr. v vsakokratnem dojemanju človeka in človeškega delovanja).

Reševanje teh in drugih podobnih problemov je težavno in na splošno zahteva transcendiranje običajnega strkturnega, zgolj formalno-logičnegaokvira razpravljanja v analitični teoriji znanosti. Problemi splošne teorije znanosti zahtevajo namreč pritegnitev pragmatičnega »socialnega« zgodovinskega gledanja k sami logični razlagi. Takšen je tudi znameniti problem indukcije, oz. posploševanje ali postavljanje generalnih hipotez v znanosti. Okrog tega problema, ki ga je prvi formuliral že Hume se pravzaprav vrsti večina razprav o teoriji znanosti in v sebi združuje tudi vsa navedene probleme.

Dosedanje logične raziskave so dokazale, da indukcije dejansko ne moremo zvesti na nobeno obliko dedukcije, da je ona, logično gledano, neutemeljena. Podobno je z vsemi verjetnostnimi sklepi, kajti pri njih se moramo najprej vprašati, odkod dobimo prve, začetne verjetnosti, oz. veljavnost začetnih premis in drugo, koliko sam verjetnostni račun in koncept slučajnosti, ki ga vsebuje (in ki ni goli nered, temveč prav specifično »urejeni nered«), ustreza objektivni realnosti.

To spoznanje je npr. vodilo Karla Popperja, da je zavrnil sleherno indukcijo in je tudi verjetnostne sklepe prikazal kot posebne dedukcije, kot sklepanje iz hipotez o verjetnosti dogodkov, pri čemer je tudi samo sklepanje po metodah verjetnostnega računa zanj le hipoteza višje vrste o naravi dogajanj.

Ker torej ni nobene indukcije, tudi ne more biti nobene pozitivne verifikacije univerzalnih stavkov (takšna je večina znanstvenih zakonov), možna pa je falsifikacija univerzalnih stavkov. Odtod je sledila celotna Popperjeva teorija znanosti, ki je vsaj delno potrdila odločilni pomen eksperimenta ali odkritja za znanost in podala neki koncept napredka znanosti ter kulminacije teorij.

Nova teorija, ki nastopi, ko se staro falsificira (s tem ko se zavrne ena od osnovnih generalnih hipotez teorije), mora pojasniti vse tisto, kar je pojasnjevala prejšnja teorija, in tisto, kar jo je falsificiralo, pri tem pa mora podati tudi strožja merila lastne možne falsifikacije, kot jih je poznala prejšnja teorija. V večji univerzalnosti in večji možni falsifikaciji nove teorije e videl Popper »napredek spoznanja«, kulminacijo teorij in končno večje približevanje resnici kot pa zavržena teorija.

Dejansko se torej šele v dinamičnem boju teorij konstituira nova teorija, pri čemer ima t. i. »kucialni eksperiment«, ki odloči med dvema teorijama, bistveno vlogo.

Napredek v znanosti je torej napredek v negaciji, ne pa v verifikaciji, kot so menili neopozitivisti. Že za Popperja boj teorij ni bil zgolj stvar logike in nujnih logičnih odnosov, temveč je vpljučeval tudi neko praktično konvencijo, temeljno odločitev o sprejemu nove teorije in o zavrženju stare. Čisto logično gledano se da neko teorijo skoraj poljubno dopolnjevati z naključnimi predpostavkami ali pa s preoblikovanjem podatkov eksperimentov in opazovanj, tako da se ohrani medsebojno ujemanje teoretičnih napovedi in eksperimentalnih podatkov. Zato je fenomenološko nasprotovanje nekih pojavov napovedim teorije možno vedno uskladiti z opisanimi postopki. Prehod iz ene teorije v drugo vključuje moment odločitve, tj. prakse in nikakor ni le logična nujnost. Sicer pa po Popperju za nobeno empirično teorijo načelno ne velja, da edina lahko pojasni dane fenomene in edina uspešno napove bodoče dogodke, kajti nobena ni apriorno nujna, saj ni apriorno sintetičnih stavkov, nobena pa ni tudi zgolj čista logična konstrukcija.

S tem Popperjevim odmikom od neopozitivizma in od principa verifikacije se je dejansko tudi začel t.i. »pragmatični obrat« v teoriji znanosti, pa tudi abrat k razlikovanju dialektike razvoja znanstvenih teorij. Čeprav je sam Popper zavračal vsako vmešavanje zgodovine, psihologije, sociologije itd. v teorijo znanosti in je upošteval le logične vidike, ni mogel ostati zgolj pri tem, ker ga je sama logika prignala do upoštevanja »zunajlogičnih«, pragmatičnih faktorjev znanstvenega dela. Popper se po mojem mnenju tega ni jasno zavedal in zato je tudi tako nasprotoval Kuhnovi radikalno izjemno logični in po njegovem celo iracionalni teoriji znanstvenih revolucij, čeprav je bil zametek pragmatičnega obrata podan že s Popperjevo lastno teorijo znanosti.

Vsekakor pa je že Popperjevo delo nakazalo, da se problem odkritja, postavitve in verifikacije znanstvenih univerzalnih hipotez veže s problemom poteka znanosti v zgodovini, z dinamiko teorij in s praktično dejavnostjo znanosti. Znanstvenik dejansko nikjer ne začne s posamičnimi pojavi in ne »sklepa« induktivno iz množice pojavov na splošno hipotezo. V resnici ima znanstvenik (pa tudi običajni človek) vedno opraviti z nekimi prej privzetimi univerzalnimi hipotezami, ki jih nato razširja in spreminja v druge univerzalne hipoteze. Problem empiričnega spoznanja torej ni indukcija tipa:

$P(a_1), P(a_2), P(a_3), \dots, P(a_n)$ (tj. za vseh n elementov velja stavek $P(a_i) \rightarrow V(x) P(x)$ (za vse x velja $P(x)$, temveč: $V(x) P(x) \rightarrow V(x) P'(x)$). Pri tem se pojavi nekaj elementov, ki so bili sicer potencialno zajeti v univerzumu variable x , toda šele z novim preverjanjem so aktualno spoznani za takšne, da zanje ne velja (ali ne velja povsem) prvotna hipoteza $V(x) P(x)$. Nove hipoteze $V(x) P'(x)$ nemara ne dobimo iz indukcije: $P'(a_1), P'(a_2), P'(a_3), \dots, P'(a_n), \dots, P'(s'_1), P'(a_2), \dots, P'(a'_m)$ (kjer $a'_j, j = 1, 2, \dots, m$ ustrezajo novim fenomenom in zanje se izkaže, da prvotna hipoteza ne velja, pač pa velja nova hipoteza $V(x) P'(x)$), temveč iz spremembe hipoteze $V(x) P(x)$ v hipotezo $V(x) P'(x)$, pri čemer se spremeni le predikat $P(x)$ v predikat $P'(x)$. To je seveda zelo poenostavljeno prikazano, saj posebej v znanstvenih teorijah ne spreminjamo posameznih predikatov v

hipotezah, temveč celoto hipotez neka teorije na novo oblikujemo ali pa na podlagi posebnih zakonov, ki veljajo za neko delno področje ali o poseben primer uporabe teorije, sklepamo na potrebno novo hipotezo, kar seveda spremeni tudi prejšnje nazore o tem področju ali primeru.

Seveda je ob tem vprašanje, v katerih primerih sploh priznamo potrebo po spremembi stare hipoteze, tj. o tem, da so nastopili novi, neznani fenomeni, ki se po eni strani uvrščajo v tisti razred, za katerega bi moral veljati $P(x)$ a se dejansko pokaže, da ne velja. Od tu je tudi razvidno, zakaj skoraj ni znanstvenih zakonov, ki bi nerazčlenjeno, brez specifikacije objektov, na katere se nanašajo, trdili, da za vsak predmet velja neka lastnost $P(x)$ ali da med njimi velja neka relacija. Večinoma imajo zgradbo hipotetičnih sodb oz. univerzalnih implikacij, torej: $V(x)/P(x) \rightarrow Q(x) / \text{vsi, ki so } P, \text{ so } Q/$.

Če se neki fenomen ne ujema s tistimi, ki jih predvideva in opisuje zakon imamo torej vedno na voljo več možnosti, bodisi da zavržemo, da zanje velja antecedens $P(x)$, bodisi da spremenimo $Q(x)$, tako da ustreza starim in novim fenomenom, ali celo spremenimo formalno podobo zakona.

Vzemimo npr. najobičajnejši primer, da se spremeni lekonskvens $Q(x)$ v hipotezi (tj. za določene stvari trdimo nekaj drugega, kot smo trdili prej). Ta transformacija zavrne prejšnjo podobo hipoteze (zakona), toda hkrati mora obdržati neko zvezo s prejšnjo hipotezo, sicer bi morali dejansko preiti v indukcijo, kjer bi iz razreda prejšnjih elementov z lastnostjo P »sklepali« na povsem nov predikat $Q'(x)$, ki bi bil brez vsebinske povezave s $Q(x)$.

Opazovanje dela znanosti in nemožnosti čiste indukcije, ki ne bi predpostavljala predhodnih univerzalnih hipotez o danih pojavih, nas vodi do sklepa, da tudi v gornjem poenostavljenem primeru ne pride do popolnega zavračanja stare hipoteze, temveč le do njene transformacije. Ta transformacija pa ima svoj smisel le v okviru širšega teoretičnega konteksta, ki mu uspe povezati stari in novi predikat $Q(x)$ in $Q'(x)$ in kjer se $Q(x)$ eventualno kaže kot specialni primer $Q'(x)$ ob dodatnih pogojh. Vako se torej v obče ne menja zgolj posamezne hipoteze ali teze teorij, temveč več hipotez ali tez hkrati, ki podpirajo dano hipotezo ali iz nje logično izhajajo.

Seveda se lahko zgodi, da se zamenja antecedens $P(x)$ v hipotezi $V(x)$ ($P(x) \rightarrow Q(x)$) v drug, širši ali ožji tudi vsebinsko spremenjen antecedens $P'(x)$ (npr. »učinek gravitacijske sile pada s kvadratom razdalje v zakon« v učinek vseh makrosil pada s kvadratom razdalje«), toda tudi ta sprememba ne more biti brez povezave s $P(x)$. Zveza mora torej biti spet teoretska, ki npr. $P(x)$ prikaže kot poseben primer $P'(x)$ v posebnih primerih.

Zveza med novimi in starimi hipotezami se potemtakem lahko smiselno vzpostavi le v okviru nove teorije, upošteva tudi novi smisel prejšnje, omenjene hipoteze v novi teoriji. Klasičen primer za takšen premik je npr. položaj newtonske in Einsteinove fizike. Newtonova fizika in njeni zakoni postanejo deloma posebni primeri Einsteinove relativnostne teorije (za primere bližnjega vesolja in hitrosti, veliko manjših od svetlobne). Smisel teh reduciranih, posebnih primerov, ki so na zunaj enaki newtonskim formulam je spremenjen, ker sedaj nastopajo v kontekstu nove, višje teorije.

Naš primer je, kot smo dejali zelo enostaven, kajti večkrat se spremeni celo forma hipoteze, posebej, če je izražena v obliki matematične formule ali če se uvedejo povsem novi teoretični izrazi. Vendar bi se dalo tudi za te primere pokazati, da ne gre niti za indukcijo v običajnem smislu niti za čisto falsifikacijo stare teorije in za ustvarjanje nečesa povsem novega. Le v skrajnih primerih se kakšen generalni stavek stare hipoteze, ki je veljal za zakon, preprosto izkaže kot neveljaven in se ne ohrani niti kot poseben primer (gl. npr. usodo Aristotelovega zakona, da moramo neko telo vedno potiskati, če naj se giblje, tudi če se giblje v praznem prostoru, nasproti Galilejevemu zakonu vztrajnosti, ali izginotje hipoteze o flogistonu v moderni kemiji, ali izginotje teze, da se vse vesolje giblje okrog Zemlje v geocentrični astronomiji nasproti heliocentризmu). Tudi v teh primerih bi pravzaprav lahko našli neko razlago v okviru kasnejših teorij, če privzamemo določene posebne razmere in stališče opazovalcev, v katerih so nastale.

Če se vrnemo na splošni primer indukcije in posebej na Humove ugovore proti indukciji, potem bi z našega stališča ugotovili, da ni problema indukcije in njene pojavnosti, saj indukcija nikjer dejansko ne nastopi v čisti obliki, tem več le relativno glede na neke univerzalne, vsaj implicitno privzete hipoteze. Vsak zakon je sicer še vedno kontingenten in se lahko spremeni, toda le tako, da dobimo nov zakon ali da zakonito pojasnimo, zakaj ne velja več. Sploh se ne postavlja splošna nasprotna alternativa znanosti in vsakršni posplošitvi kot neko povsem singularno in neracionalno videnje sveta, kajti to ni možno, če smo že v svojih raziskavah indukcije in kavzalnosti izhajali iz splošnih domnev o svetu in o naravi znanosti. Takšne domneve je implicitno predpostavljala tudi Hume, npr. v domnevi o obči induktivni naravi izkustvenih znanosti in o nenehni (čisti) indukciji iz (končnih) množic posameznih fenomenov ter v domnevi o vlogi asociacije in navade pri tvorbi posplošujočih hipotez.

Dejansko je stvar taka, da bi morali, tudi če bi zanikali vse sedanje in dose-danje zakone znanosti, podati za to nove zakonite razloge. Tega zanikanja ne moremo postaviti celo kot zgolj možnega, ker samo logična možnost še ni stvarni razlog negacije. Glede na samo znanost to pomeni, da ne moremo preprosto »izstopiti« iz nje, če želimo, ali jo zavreči. Če bi hoteli zares dokončno zavreči katerikoli sedanji znanstveni zakon, bi moral zavreči tudi vse predhodne formulacije ali predhodnike tega zakona v vsej dosedanji znanosti in vse njegove up-orabe v znanosti, tehniki idr. ter tudi tiste najnaivnejše, najbolj vsakdanje posplošitve, ki so v temelju našega izkustva (npr. tvorba zavesti o istem predmetu v različnih položajih ali zornih kotih).

Vsak zakon nosi v sebi zaobseženo celotno zgodovinsko znanstveno in zunaj znanstveno izkustvo človeka, saj ga končno potrjujemo na številnih »običajnih« opazovanjih (npr. z vsakdanjim opazovanjem merilnih instrumentov, ki pa nujno vsebujejo tudi najbolj »primarne« življenjsko-svetne abstrakcije, ideacije in posplošitve).

Zaradi tega sta tako zamisel verifikacije ali popolne falsifikacije hipotez in teorij utopični oz. nezamisljivi, njuno racionalno mesto je dejansko le v dinamiki transformacije teorij in hipotez, kjer se obe medsebojno prepletata in sta teoretični pol sicer teoretično-praktičnega premika od stare znanstvene teorije k novi. V tem premiku imajo pomembno vlogo tista pomembna odkritja in eksperi-

menti, ki lahko dobijo vlogo ključnih eksperimentov, če sta le obe nasprotujoči si teoriji dovolj razviti, tako da za najnaprednejše člane znanstvene skupnosti negativen izid eksperimenta pomeni zavračanje stare teorije in potrditev nove.

Niti pozitivistična ideja induktivne verifikacije teorij, niti Popperjeva ideja falsifikacije teorij torej nista povsem ustrezni, kajti gre za verifikacijo z vidika možne falsifikacije, in sicer falsifikacije z drugo, nasprotno teorijo, ne le falsifikacije s posameznim dejstvom, in hkrati falsifikacijo z vidikom verifikacije možne nasprotne teorije.

Če nasprotno dejstvo (dejstvo, ki se kaže kot nasprotno dani teoriji) ni hkrati razumljeno tudi kot pozitivno dejstvo nasprotne teorije (ki mora biti vsaj implicitno formulirana), nimamo pravice falsificirati dane teorije (kajti sicer bi ostali povsem v »praznini«, v negaciji dosedanje znanosti), posebej če je vse do sedaj dajala pozitivne rezultate. Vsekakor pa imamo pravico do tega, da jo nimamo več za povsem adekvatno teorijo in da jo skušamo spremeniti. Dejanska falsifikacija bo dosežena šele tedaj, ko bo spremenjena teorija pojasnila odstopajoča dejstva, stara dejstva in napovedala nova, doslej neznana dejstva.

Nezmožnost čisto verifikacijske ali čisto falsifikacijske teorije razvoja znanosti in prav tako nezmožnost neke uspešnejše, zgolj logične kombinacije obeh strategij je privedla že nekatere Popperjeve učence v dvom o obeh teorijah in so iskali rešitev v »eksternih« domelah, zunaj čiste teorije. Toda šele Kuhnovo delo o znanstvenih revolucijah je do kraja poglobilo o teh metodoloških racionalizmih. Kuhn je prišel le do povsem negativnega rezultata, ko je z zavračanjem tako verifikacijske kot falsifikacijske teorije o tvorjenju in potrjevanju znanstvenih spoznanj postavil tezo o skoraj iracionalnem poteku znanosti tako v običajnih razmerah kontinuiranega napredka kot v razmerah znanstvenih revolucij.

Kuhnovo teorijo je vredno natančneje predstaviti, ker vsebuje vrsto bistvenih odkritij, ki jih moramo sprejeti navkljub predaljnosežnim spekulacijam o iracionalnosti znanosti (točno vzeto, Kuhn ne govori o iracionalnosti, saj pozna nekatere socialnopsihološke zakone »normalne« in »izredne« znanosti. Iracionalnost je pojmovana le v odnosu do racionalizma analitičnih teorij znanosti, ki poskušajo njun razvoj prikazati kot nekaj v bistvu logičnega in empirično verificiranega).

Kuhnovo delo je eno od prvih del iz splošne »znanosti o znanosti«, ki je izrecno zavračalo rezultate analitične in posebej pozitivistične in Popperjeve šole v pojmovanju dinamike znanosti in ki je zavrnilo »kumulativni model« znanosti, po katerem imamo opraviti z nenehnim napredkom znanosti, kjer kasnejše teorije vsrkajo rezultate vseh prejšnjih teorij ob popolni priključenosti nasprotnih alternativ, in se je odločno obrnilo k praksi znanosti v njeni realni zgodovini. V tem smislu pritrjujem Dietrichu Böhlerju,¹ da gre pri Kuhnu za prekinitev s tradicionalno analitično (tj. neopozitivistično in Popperjevo) paradigmo teorije znanosti.

Osnovne Kuhnove teze so neposredno nasprotne tezam »kumulativne teorije« razvoja znanosti in so zaradi tega izzvale celo vrsto nasprotovanj, posebej pri Popperju in njegovih zagovornikih.

Nasproti predstavi, da gre v znanosti za kontinuiran napredek v spoznanju in v znanstvenem delu in da se kljub znanstvenim revolucijam temeljne premise

¹ Dietrich Böhler: Paradigmawechsel in analytischer Wissenschaftstheori 2, v. »Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, Bd III, 1972, Wiesbaden.

in način dela znanosti ne spreminjajo, je Kuhn na osnovi zgodovinskih primerov znanstvenih revolucij v naravoslovju dokazoval, da ljudje ne moremo govoriti o »eni znanosti« na nekem področju. V različnih zgodovinskih obdobjih so poznali povsem različne vrste naravoslovja, ki se ločijo tako po osnovnih teoretskih pristopih in jeziku kot tudi po metodologiji in po načinu razumevanja osnovnih dejstev, iz katerih so izhajala. Primeri takšnih znanosti so aristotelska fizika, ptolomejska astronomija, Newtonova optika, Franklinova teorija elektrike, flogistonska kemija, klasična termodinamika s snovno predstavo toplote.

Današnji naravoslovec bi dejal, da gre tu le za zastarele nazore in celo mit, toda Kuhn na to odgovarja, da ni mogoče reči, da so to preprosto miti, kajti do njih so prišli naravoslovci z empiričnim opazovanjem in eksperimentiranjem in tudi z matematičnimi modeli teorij torej niso neznanstveni. Poleg tega ni nobene zagotovila, da se ne bosta tudi relativnostna fizika in kvantna fizika nekoč spremenili v »mit«.

Kuhn je dokazal, da je vsako od različnih vrst naravoslovnih znanosti označevala neka vsem znanstvenikom skupna teoretična predstava o predmetu, neka vsem skupna metoda raziskovanja, predvsem razlage dejstev in skupen način teoretičnega posploševanja iz dejstev. Ni mogoče trditi, da so izkustveno potrjena dejstva povsem neodvisna od teorij, ki jih izpeljuje znanstvenik. Tako jezik, v katerem znanstvenik opisuje dejstva, kot teoretični pojmi, ki jih vpelje v teorijo, so konec koncev močno odvisni od implicitne, večkrat prikrite prateorije sveta, oz. znanstvenega predmeta, in od praeksperimentov ali temeljnih opazovanj, ki vsi skupaj predstavljajo teoretično-empirični vzorec vsem nadaljnjim teoretikom in eksperimentatorjem. Takšen temeljni vzorec neke znanosti imenuje Kuhn »paradigma«. Ta izraz je vzel iz filozofije poznega Wittgensteina in označuje ne povsem jasno določljive skupne značilnosti neke znanosti, npr. aristotelske fizike, Newtonove fizike ali tudi kvantne fizike. Paradigma očrtuje »družinske podobnosti« (Wittgensteinov izraz), ki se medsebojno le delno pokrivajo, sicer pa se križajo, tako kot se križajo in delno ujemajo osebne in telesne značilnosti članov neke družine. Ne moremo točno očrtati skupnih značilnosti, ki bi pripadali vsem članom družine (če sploh so kakšne), toda po dva ali več članov družine ima(jo) določene skupne značilnosti (npr. oče in sin, bratje med seboj, brat in setsra, hči in mati, a tudi oče in mati itd.). Vsako družino dovolj natančno očrtujejo družinske podobnosti, ki jih lahko uredimo v neke vrste »vzorcev«.

Po Wittgensteinu je npr. pojem igre družinski vzorec, ki ustreza različnim jezikom, po Kuhnu pa je »znanstvena paradigma« kot enota, ki je predhodna razdelitvi na teorijo in prakso, »družinski vzorec«, ki označuje določeno vrsto (naravoslovne) znanosti. Paradigma je običajno podana v kakšnem prelomnem znanstvenem delu (knjigi) kot je npr. Aristotelova »Fizika«, Newtonovi »Principi« in »Optika«, Einsteinova dela o relativnosti teoriji itd. V njih so zapopadeni temeljni problemi, teoretični pristopi, ki omogočajo oblikovanje hipotez in raziskovalne metode nekega znanstvenega področja. Učinek takšnih del je epohalen. Ker za seboj pritegnejo stalno skupino zagovornikov, ki opustijo druge alternativne, tekmujoče teorije in postopke na tem področju, hkrati pa tak vzorec znanosti omogoča novim in novim rodovom znanstvenikov reševanje vseh mogočih problemov.

Ko je znanstvenik sprejel neko paradigmo, tedaj ima na voljo vsa potrebna miselna in izkustvena orodja za obdelavo predmetov, ni mu treba več razmišljati o globalnih teoretičnih, filozofskih idr. alternativah, saj mu je izbrana paradigma že porok za uspeh, treba jo je le pravilno uporabljati. Gre le še za »reševanje ugank«, ne za prave probleme. Paradigma se potem na kratko opiše v uvodih v znanstvena dela, posebej v učbenikih, po njej se vzgajajo novi znanstveniki, ki jo sprejmejo kot definitivno, nasproti kateri vse druge prehodne alternativne teorije in hipoteze postanejo zastarele in neznanstvene. Kuhn opozarja, da je to konec koncev neracionalno vedenje, ki vsebuje neko verovanje.

Tako se izoblikuje tipična dejavnost »normalne znanosti«, ki poteka pod okriljem neke sprejete, prevladujoče paradigme. Takšna znanost se nagiba k dogmatizmu in samozaverovanosti in je nedostopna za vse nasprotne argumente. Zaradi tega neke paradigme ni mogoče falsificirati z nobenim eksperimentom ali jo pobiti z nasprotno teorijo. Le nazaj gledano, s stališča neke že sprejete paradigme, izpadejo prejšnje paradigme kot dokazano zavržene ali neuspešne. Kuhn se s tem upira ravno pozitivističnemu in tudi popperjanskemu modelu napredka znanosti, ki sloni na empirično-logični verifikaciji ali falsifikaciji.

Zaradi tega je racionalno, čisto logično in izkustveno argumentiranje omejeno le na »normalno znanost«, ne pa na prehode med različnimi paradigmi znanosti. Ti prehodi so značilni za obdobje, ko znanost zajame »izredna dejavnost« dvoma o obstoječi paradigmi in ko se v različnih smereh išče novo paradigmo. »Izredna znanost« obstaja v dobah »znanstvenih revolucij«. Tudi v tem obdobju se ne soočajo različne paradigme, teorije in dejstva na racionalen način, temveč so predvsem pomembni socialno psihološki, znanstveno eksterni razlogi za sprejem nove paradigme znanosti. Ne soočajo se argumenti in eksperimentalna dognanja na podlagi teoretičnih napovedi, kot to razlaga verifikacijska in falsifikacijska teorija znanosti, temveč se soočajo osebnosti, ki so nosilci starih in novih idej. Dokler so zagovorniki stare paradigme še prevladujoči, morajo nosilci novih idej ali zapustiti svoja mesta v znanstvenem svetu ali zamenjati poklic ali pa zberejo okrog sebe dovolj predvsem mlajših znanstvenikov, ki niso obremenjeni z vero v stare ideje in sprejmejo nove. Pridobivanje nove paradigme je pridobivanje novih ljudi, prej z metodami propagande in manipulacije, kot z argumentiranjem. Kajti vsaka paradigma ima neomejene možnosti za obrambo (od naključnih hipotez do prikrojevanja eksperimentalnih podatkov, pri čemer vse odstopajoče rezultate ustrezno raztolmačimo).

Zdi se upravičeno reči, da stara teorija izgublja veljavo šele z odmiranjem njenih nosilcev. Če so argumenti za obrambo paradigme (stare ali nove) po pravilu cirkularni ali govorijo partnerji drug mimo drugega in je pridobivanje stvar propagande, sprememba paradigme pri znanstveniku pa podobna religioznim spreobrnitvam (kot ugotavlja Kuhn), potem dejansko ni druge sile kot naravno odmiranje nosilcev stare paradigme, ki končno omogoči polno uveljavljanje novih pogledov, raziskovalnih metod, novih problemov ipd. Po Kuhnu je osnovni razlog stvarne narave, ki zadržuje zagovornike stare paradigme pred spreminjanjem nazorov ta, da so težave, ki jih na začetku kaže nova paradigma, veliko večje kot vsota nerešenih problemov neke paradigme, ki je prišla v krizo. Starejše generacije znanstvenikov vidijo obseg teh težav veliko bolje in jasneje kot za novo navdušeni mladi znanstveniki.

Normalen postopek znanstvenega preverjanja hipotez in teorij, kot to pojasnjujejo bodisi neopozitivisti bodisi popperjanci (preko verifikacije ali falsifikacije univerzalnih stavkov) obstaja le toliko časa, dokler znanstvenik dela v okviru obstoječe veljavne paradigme svoje znanosti in dokler ne gre čez njene meje. V takem primeru normalnega delovanja sploh ne gre za kakšne crucialne eksperimente, ki bi odločali med dvema teorijama, ker resnično nasprotnih teorij v okviru iste paradigme ni. Ko je Popper ugovarjal Kuhnu, da njegova metodologija velja le za obdobje »izredne znanosti«, ne pa »normalne znanosti«, ni imel prav, kajti v vmesnih obdobjih ni možno nevtralnno logično in empirično preverjati nasprotujočih si hipotez zaradi iracionalnosti položaja, ko odločajo osebne motivacije, ne pa stvarni argumenti. Metoda nenehne falsifikacije »novih« hipotez je možna le v obdobjih »dogmatične« normalne znanosti.

Tu ne gre za reševanje pravih problemov, temveč prej za reševanje ugank (kot v rebusih), kajti rešitve so vnaprej skrite v možnostih paradigme ali pa je problem zanj nesmiseln. Novi nenavadni pojavi ipd. sicer lahko motivirajo nekatere znanstvenike k temu, da podvomijo v obstoječo paradigmo, toda iskanje novih rešitev, odkritje in sprejem nove paradigme je nekaj logično nepojasnljivega, saj gre za intuitivne uvide, za filozofske spekulacije, osebne motive itd., ki niso logične narave.

Kuhn zavrača mnenje, po katerem je stara teorija in paradigma vsebovana v novi kot mejni primer. To po njegovem ni res, kajti Newtonove enačbe in izrazi v Newtonovi fiziki imajo povsem drug pojmovni in tudi operativni smisel kot npr. podobne enačbe v Einsteinovi relativnosti fiziki. Zato sprejem nove paradigme zahteva popoln zaokret miselnega stališča in naziranja predmeta, kar ni pojasnljivo z nobeno indukcijo, dedukcijo ali izkustvenim preverjanjem starih in novih napovedi.

To je v grobem shema Kuhnove teorije znanosti. Očitno je, da pri njem ne obstaja pravi »napredek znanja«, ki bi bil objektivni, pač pa vedno novi paradigmi uspe interpretirati prejšnjo kot primitivnejšo, nenatančno ali zgrešeno.

Reakcija na Kuhnove misli je bila silovita, saj se je zdelo, da zanikuje vse premise in dosežke analitičnih teorij znanosti in spreminja delo znanosti v iracionalno početje, pri čemer zanj notranji znanstveni kriteriji, kot npr. logična konsistentnost in ujemanje napovedi z empiričnimi rezultati testov nimajo nobene bistvene vloge pri revolucionarnih spremembah znanosti. Kuhn je zavrnil idejo kontinuiranega napredka znanja in racionalnosti, pokazal je na navezanost temeljev vsake paradigme na prevladujoče filozofske spekulacije neke epohe, s čimer je zavrnil pozitivistično tezo o ločenosti znanosti od filozofije in od vseh eksternih pogojev znanosti. Sam Kuhn je priznal, da si je koncept zgodovine znanosti zgradil iz kombinacije predstav o evoluciji živalskih vrst ter predstav o političnih revolucijah, namreč kot proces diferenciacije vrst, oz. različnih teorij, ki se v obdobju revolucij prizadevajo za prevlado. Pri tem je zavrnil vsako teleološko predstavo o cilju revolucije (ker ni nobenega napredka znanosti, saj so zanj paradigme neprimerljive). Pomagal si je s pojmom politične revolucije, zlasti z ugotovitvijo, da ima končno zmagovalc vedno »prav« v zgodovinskem spopadu, saj vse prejšnje dogodke interpretira kot nujen vzpon k obdobju zmage.

Tako kot so emocionalni in iracionalni boj v revolucijah, tako so po Kuhnovem mnenju emocionalni, nelogični boji paradigem znanosti. Vendar ti boji, vrenje idej, spekulacije trajajo le toliko časa, dokler ena od konkurirajočih teorij ne zmaga in ne postane osnova nove paradigme, ki se ji spet posreči združiti znanstveno skupnost ob enotnih konceptih, raziskovalnih metodah itd.

Očitno je, da si je Kuhn pomagal z enostranskim političnim naziranjem družbenih revolucij, saj dejansko revolucije niso iracionalne, njihove pobude so racionalno utemeljene v družbeno-proizvodnih nasprotjih. Zaradi tega mu tudi ni uspelo globlje povezati znanstvenih in družbenih revolucij, tako da se še vedno zdi, kot da je zgodovina znanosti neka stvar za sebe, ki živi po lastnih »zakonih«, le v analogiji z družbenimi procesi. Toda tisto, kar se je po mojem mnenju Kuhn posrečilo dokazati, je, da ni nobene zgodovine znanosti na sebi, kajti ni nobene imanentnega »napredka« znanosti, ki bi bil objektivno in znanstveno ugotovljiv. To je le negativni del ugotovitve, ki jo je postavil že Marx v »Nemški ideologiji«, da ima edino pravo zgodovino le celota človeške družbe oz. proizvodni proces v celoti, ni pa nobene neodvisne zgodovine idej, religije, prava itd. Le če proces transformacije idej (torej tudi znanstvenih spoznanj) povežemo z dejansko celovito človeško zgodovino, z zgodovino transformacij oblik proizvodnje in družbenih odnosov, lahko govorimo tudi o imanentni zgodovini in napredku znanosti. Tedaj tudi prehodi med paradigmi ne bi bili nepojasnljivi in zgolj socialno psihološki dogodki, temveč bi imeli zvezo z objektivnimi potrebami človeštva, predvsem s potrebami materialne proizvodnje, ki uporablja izsledke znanosti in je tako najmočnejši test in eksperiment, ki dolgoročno potrjuje ali falsificira neko paradigmo.

Kuhn je nedvomno pretiraval v tezi o monopolističnem značaju neke paradigme, ki potisne v stran vse druge teorije; kajti mnogo je primerov, da so obstajali dalj časa alternativni modeli o zgradbi materije, atoma, o naravi svetlobe, da ne govorimo o družbenih vedah, kjer do sedaj nismo prišli do paradigme, ki bi jo bila vsaj v grobem sprejela večina družboslovcev. Toda po mojem ima prav v tem, ko ugotavlja, da so z gledišča ene od možnih paradigem vse druge preprosto neznanstvene in nekompetentne za ploden dialog. Resnično le redko zgolj čisto znanstveni kriteriji odločijo o tem, katera paradigma bo prevladala.

Za Popperja in njegove zagovornike, ki so se najbolj aktivno spoprijeli s Kuhnovo teorijo znanosti, je bilo bistveno, da pokažejo na obstoj alternativnih teorij, med katerimi lahko končno tudi racionalno izbiramo na podlagi rezultatov ključnih eksperimentov. Zato so si zamislili različne koncepte »normativiziranja znanosti«, tj. navajali so norme, ki naj bi se jih načelno držal znanstvenik, ko bi izbral najboljšo teorijo od obstoječih. Nikakor ne dopuščajo, da bi bilo kritično razmišljanje v znanosti nesmiselno in poskušajo dati določila znanstvene kritike. Posebej Paul Feyerabend, ki je danes tako kritik Popperja kot Kuhna, je zagovarjal idejo o nenehnem obstoju množice sil različnih teorij, med katerimi nobena nima apriorne prednosti, kajti to bi bila neupravičena diktatura, in če se kdaj dogodi, da prevlada ena sama teorija, si je treba spet izboriti možnosti kritičnega mišljenja. Zato je v svojih zadnjih delih (»Proti metodi« idr.) predlagal radikalno »anarhistično teorijo znanosti«, katere princip je »vse gre« (anything goes). Šele s skupnim vplivom nasprotnih teorij in medsebojne kritike je po njegovem dana

neka relativna enotnost znanosti in napredek znanja. Zato po njegovem ni nobenega nasprotja med »izredno« in »navadno znanostjo«, gre le za spremembe interesov in popularnosti. Kvečjemu obstaja paralelno tako »normalna« kot »izredna« komponenta znanosti.

V revolucionarnem preskoku k novi paradigmi gre za dialektično preseganje prejšnjih nerešnih razmerij med obema komponentama znanosti. Pri tem je Feyerabend posebej ob analizi Galilejeve revolucije v fiziki pokazal, kako nova paradigma uvede tudi novo znanstveno izkustvo (eksperimentiranja, opazovanja), ki je samo teoretično posredovano. Pri tem predpostavlja, da se morajo nove teorije obdržati nasproti drugim teorijam toliko časa, dokler se ne razvijejo vse njihove eksplanatorne zmožnosti, šele potem se jih lahko negira (»princip vztrajnosti« teorij).

Zaradi tega se nikoli teorije ne soočajo z izkustvom, temveč preko njega teorije druga z drugo. Pri tem ima tudi prvotna, še metafizična formulacija teorije svojo kritično vlogo, saj s kritiko implicitne metafizike, skrite v drugih vladajočih teorijah, krši stanje »statusa quo«, ki je največja nevarnost za znanost, saj takšno stanje izključuje kritiko. Feyerabend je s svojim »anarhističnim« principom uveljavljanja in gradnje teorij pravzaprav tako kot Kuhn ukinil pravo znanstveno kritiko, saj jo je končno spet prevedel na neko igro med različnimi alternativnimi teorijami, ne da bi poznali neka objektivna merila kritike, ker pač vsakdo izhaja iz svoje teorije, ki mu oblikuje tako logiko kot relevantno izkustvo.

Če je Feyerabend še poznal koncept dialektičnega napredka znanosti v tem, da se stare teorije zanikujejo in na višji ravni tudi v novi teoriji (čeprav ni odločnega izrinjanja drugih alternativ), pa je drug Popperjev učenec Imre Lakatos zanikal tudi možnost takšnega napredka. Po njegovem gre le za relativne premike pomembnosti neke teorije nasproti drugim, saj bi že »prevladane« (potisnjene) teorije lahko kdaj prihodnjič spet začele veljati (seveda v novi preobleki). Tako se je npr. antični atomizem ponovo pojavil v novi obleki v dvajsetem stoletju, korpuskularna teorija svetlobe (Newtonova), ki jo je začasno izpodrinila valovna (Haygensova), je dobila novo potrditev v sodobni fotonski teoriji svetlobe itd. Seveda pa bi moral ob tem dodati, da se stare teorije pojavijo na novi, običajno višji in nemetafizični ravni, torej gre vendarle za neki »napredek znanosti«.

Danes obstaja še množica različnih teorij znanosti, o katerih tu ne moremo govoriti (npr. Toulminova, ki skuša posredovati med Popperjem in Kuhnom, in »holistična Duhem-Quinova teorija« znanosti), vsem pa je skupno, da skušajo opisati proces znanstvenih evolucij in revolucij. V njih gre končno za razumevanje specifičnega dialektičnega procesa hkratnega zanikanja neke presežene teorije in njenega potrjevanja na višji ravni (paradigma tega je odnos Newtonove in Einsteinove teorije). Zaradi zavesti o dialektičnem značaju procesa so se nekateri spet obrnili k Heglovi in tudi Marxovi dialektiki.

Vendar moram vsaj na kratko omeniti še en poizkus spoprijaznjenja Kuhbove navidezno iracionalne teorije znanstvenih revolucij z analitično logično teorijo znanosti.

Te skoraj neverjetne naloge se je lotil Wolfgang Stegmüller s teorijo o strukturi in dinamiki znanstvenih teorij.

Čeprav je Stegmüller dokaj zvest naslednik neopozitivistične linije analitične filozofije (je učenec Carnapa), pa vendarle ni preprosto zavrnil Kuhnove teorije, temveč je zaslutil, da njen iracionalizem ni dejanski, temveč le forma, v kateri Kuhn kot zgodovinar znanosti, ki se ne spozna na logiko in semantiko, razlaga neko teorijo, ki preprosto zahteva svojevrstno logično razlago. Stegmüller se je, opremljen z vsem potrebnim formalnologičnim aparatom, lotil rekonstrukcije vseh poglobitvenih Kuhnovih tez in ob tem tudi zavrnil Kuhnove kritike, ki so se slepo zaganjale v njegov »iracionalizem«. (Še več, tudi nekaterim elementom Popperjeve, Lakatoseve, Feyerabendove, Quineove idr. teorije je našel ustrezno logično predstavitev v okviru svoje teoretske rekonstrukcije.)

Pri tem se je v temelju naslonil na delo J. D. Sneed: »Logična struktura matematične fizike« (1971), ki je prvi zasnoval logično teorijo fizikalnih teorij, ki ne izhaja iz teze, da je empirična naravoslovna teorija le sistem stavkov, njihovih logičnih povezav in možnih konsekvenc (izraženih v stavkih o stvarnem dogajanju), ki jih nato empirično preverjamo, temveč tudi sistem dejavnosti in empiričnih vzorcev. Stegmüller je najprej uvedel »strukturalistični pojem teorije«, ki je podan s tem, da navedemo t.i. »strukturno jedro« teorije (K), ki podaja temeljni zakon (ali konjunkcije temeljnih zakonov) teorije, ki se ne spreminja v vseh uporabah in razširitvah teorije (v Newtonovi fiziki je to npr. zakon o zvezi med silo, maso in pospeškom). Poleg tega zakona morajo biti v strukturnem jedru teorije navedeni tudi osnovni posebni pogoji, ki so križne povezave med vsemi možnimi uporabi teorije (v Newtonovi fiziki sta bila dva takšna posebna pogoja ali, boljše, predpostavki, namreč trditev o tem, da je masa aditivna in da moramo istemu telesu pripisati enako maso, če ga uporabljamo v različnih uporabah (sistemih)).

Strukturno jedro je logična komponenta teorije, ki pa se jo dopolnjuje z novimi elementi, ki izvirajo iz uporab teorije na posebnih področjih. Tako dobimo »razširjeno strukturno jedro« teorije. Tu podajamo zakone posebnih področij, ki jim moramo natančno določiti meje uporabe. Proces širjenja jedra je, logično gledano, neomejen.

Poleg logične komponente teorije pa obstaja še empirična komponenta (I), ki sestoji iz osrednje množice paradigmatskih primerov (I_0), s katerimi si sploh pojasnimo osnovni zakon teorije, in ostane trajno nespremenjena, ter iz množice razširitev tega »empiričnega jedra« teorije. Za Newtonovo fiziko so primer takšnih paradigmatskih primerov npr. prosti pad telesa, enakomerno nihanje in valovanje, trk trdih teles itd.

Ravno empirični del teorije je tisti, ki se ga ne da točno omjeiti. Lahko se ga poda z neko bolj ali manj jasno določeno množico paradigmatskih primerov, ki predstavlja spet »družinske podobnosti« uporab neke teorije. Empiričnega jedra teorije ne moremo definirati kot sistema stavkov, temveč le pragmatično, kot nabor primerov in merilnih postopkov, ki so temeljnega pomena za obstoj in smiselnost neke teorije.

Tretji ključni pojem je pojem »obvladovanja neke teorije«. Ta predstavlja preciziranje pojma »normalne znanosti«. Podobno predstavljata »vsota« strukturnega jedra in empiričnega jedra teorije preciziranje pojma »paradigme«.

Pri »obvladanju neke teorije« gre za proces širjenja teoretičnega in empiričnega pola teorije, pri čemer ostajata njuni jedri nespremenjeni. Znanstvenik »obvlada teorijo«, dokler jo je sposoben širiti na nova posebna področja. V tem ni nobene iracionalnosti ali nujnega dogmatizma, kajti čisto logično se izkaže, da je možno venomer znova razširiti obe jedri in ne zaidemo v protislovje, torej da ni možnih »protiprimerov« teorije, če le ne nasprotjujejo osnovnemu zakonu teorije. Že za opis možnih protiprimerov bi rabili drugačno teorijo, z drugačnim strukturnim jedrom. Dokler ta še ni ali ni uveljavljena, se nujno izkaže kot edina prava le obstoječa paradigma. Stegmüller ugotavlja, da nikakor ni nujno, da je proces širjenja strukturnega in empiričnega jedra teorije linearen, kajti povsem možna so tudi nazadovanja, ko se pokaže, da neka dosedanja posebna uporaba teorije s posebnimi zakoni ni obče veljavna na teh področjih, ker obstajajo »protiprimeri«. Ko se takšni protiprimeri k posebnim razširitvam strukturnega jedra pomnožijo, nastopi čas dvoma o samem strukturnem jedru teorije (in o empiričnem jedru). V okviru normalne znanosti je vsekakor možna kritična presoja, dokler gre za ohranjanje strukturnega jedra in zavračanje posebnih primerov uporabe (Popperjev falsifikacionizem). Tipičen primer uspešnega širjenja mehanike na navidezno tuja področja je pojav kinetične teorije toplote (plinov), ki je zamenjala prejšnjo »klasično termodinamiko«. Neuspešen pa je bil Newtonov poizkus mehanske teorije svetlobe.

Prehod od ene paradigme k drugi (z drugačnim strukturnim in empiričnim jedrom) ni logičen, kajti vedno lahko pričakujemo, da se bo v okviru stare teorije dalo pojasniti pojave, ki so zavračali vse dosedanje poizkuse tolmačenja in posebne zakone (vzemimo npr. sodobno pričakovanje nekaterih fizikov, da se bo vendarle našla strogo kavzalna in deterministična razlaga kvantnih pojavov in zato sprejemajo kvantno teorijo le kot začasno, naključno rešitev, ne pa kot paradigmo znanosti). Čisto empirična falsifikacija neke fundamentalne teorije je nemogoča že zato, ker so vsi njeni temeljni teoretični pojmi implicitno definirani v strukturnem (logičnem) jedru teorije (v osnovnem zakonu) in torej odvisni od teorije (npr. pojma »sila« in »masa« pri Newtonu). Med strukturnim (logičnim) in empiričnim jedrom teorij ni nobenih logično nujnih povezav, preprosto zato, ker že s tem, da so neki pojavi (primeri) razloženi ali v teoriji upoštevani, njihovi opisi vsebujejo teoretične pojme iz strukturnega jedra, sicer bi ne bili to smiselni primeri uporabe teorije. Če se torej pojavi nasprotje napovedanim, potem bo znanstvenik najprej sklepal, da je nepravilno uporabil temeljne pojme zakona in priznane razlage na pojavu, ne pa da so ti zakoni ali primeri napačni.

Vendar Stegmüller podobno kot Popper in njegovi učenci trdi, da neka teorija nikoli do kraja ne izrine vseh alternativ, tako da so »nekako v zraku« druge možne teorije. Ravno v času znanstvene krize, ko stara teorija ni več zmožna širiti se na nova področja, postanejo pomembne alternativne teorije (tudi filozofske spekulacije), kajti iz njih se razvijejo nove kontrateorije. »Zmaga« tista, ki se ji posreči pojasniti vse prejšnje uspešne in neuspešne primere uporabe stare paradigmatke teorije, hkrati pa odpre novo tolmačenje in nove, globlje probleme, ki jih stara teorija niti ni predvidela. Toda to ni logično-empirični proces nujnega napredovanja znanosti. Stegmüller je očital Kuhnu, da ni poznal znanstvenih revolucij z napredkom v znanosti zaradi tega, ker je absolutiziral neprimerljivost

paradigem. Res je le to, da sam proces znanosti ni smotrni, da nima nekega trajnega in določenega smotra (cilja) razvoja, da je pa možno »odprto napredovanje« znanosti, ki lahko pripelje do povsem nepričakovanih stvari, a vedno je možno tudi začasno nazadovanje. Pri tem je najtežji problem ta, da nikoli ne moremo zanesljivo trditi, ali smo se z neko teorijo resnično približali naravi (na sebi) ali pa smo se oddaljili od nje. Edini racionalni kriterij neke primerjave teorij je po Stegmüllerju v primerjavi plodnosti, uspešnosti teorije (Leistungvergleich), torej če odpira in pojasni nove probleme (medtem ko ti za staro teorijo sploh ne obstajajo) in če pri tem pojasni tudi prejšnjo relativno uspešnost neke teorije. Pri tem bi se morala tudi logično stara teorija reducirati na poseben primer nove teorije (strukturalna redukcija). Če je to storjeno, potem imamo opraviti z napredkom v znanosti (v potiskanju teorij), sicer gre le za potiskanje teorij brez napredka. Za napredujočo znanstveno revolucijo so po Stegmüllerju vsekakor potrebni tudi vnani vzroki, obstoj talentiranih glav, prave družbene in znanstvene razmere za dela in za razvijanje konkurenčnih teorij (t.j. osvoboditev izpod dogmatizma), obstoj generacije mladih znanstvenikov, ki je pripravljena misliti drugače kot stara generacija itd. Tako je Stegmüllerjeva teorija hkratna kritika in racionalizacija tako Kuhnovega kot Popperjevega ter pozitivističnega koncepta znanosti in zaradi tega po mojem predstavlja trenutni vrhunec analitične teorije znanosti.

Svoje meje ima v tem, da se omeji na interne strukturne poteze teorij, ekster-nih vplivov na spreminjanje teorij pa ne upošteva (in jih, logično gledano, verjetno tudi ni treba upoštevati v tem kontekstu). Toda omenili smo že, da so pomembni vzroki za sprejem neke paradigme tudi njena globalna družbena uspešnost, predvsem tehnična, industrijska uspešnost v izrabi neke teorije. To so pokazale številne študije o konkretnih vzrokih za spreminjanje paradigem. Tako sta npr. Jürgen Klüver in Wilfried Müller dokazala, da je ravno uspešna industrijska izraba odkritja benzolove formule (ki je paradigma za nastanek organske kemije) odločila med takrat številnimi alternativnimi modeli benzolove formule, ki so bili teoretično in eksperimentalno vsi enako možni.² Verjetno je uspešna izraba atomske energije po drugi svetovni vojni tudi odločilno pripomogla k uveljavljanju relativnostne fizike in kvantne teorije, čeprav še danes obstajajo nekateri poizkusi izdelave alternativnih teorij.

Stegmüllerjev poizkus logično strukturalne rekonstrukcije teorije znanosti pa vendarle kaže, da pri prehodu iz teorije v teorijo ne gre za neke trajne in strogo fiksirane »dialektične zakone« in da je posebej Heglova koncepcija linearnega napredovanja preko negacije in vnovične negacije (ter dviganja starega spoznanja na višjo raven) daleč preenostavna shema. Menim nadalje, da tudi Stegmüllerjeva, Kuhnova, Popperjeva, Feyerabendova dela razkivajo neko dejansko dialektiko razvoja znanosti, ki pa bi bila scela smiselna šele takrat, ko bi se vključila v prav tako natančno teoretično in tudi logično rekonstruiran model zgodovinskega razvoja družbenega napredka, oz. vsaj v teorijo znanosti kot specifične družbene proizvodnje (»obče delo«). Ker tega do danes ni storil še nihče, tudi ne moremo vnaprej mahati z marksističnimi in dialektičnimi kategorijami in jih zoperstavljati npr. analitični teoriji, kot jo reprezentira npr. Stegmüller. Kljub prej navedenim

² J. Klüver: Die Entdeckung der Benzolformull, Ztschr. für allgemeine Wissenschaftstheorie Bd. III/2, 1972, Wiesbaden.

slabostim mnogih analitičnih teorij znanosti je ta teorija še vedno najbolj razvita, najbolj precizna in najbolj adekvatna sodobni znanosti, in kar je najvažnejše, nikakor ni logično povezana s preseženimi koncepcijami neopozitivizma. Nasprotno, omogoča tudi koncipiranje paradigmskega premika v celotni sedanji znanosti, ki se počasi osvobaja od vezanosti na prevladujočo pozitivistično osnovno in skupno paradigmo sodobnih znanosti. Zato je eden od naslednjih pomembnih ciljev teorije znanosti razširiti Kuhn-Stegmüllerjev (in s tem tudi Popperjev, Lakatosev, Feyerabendov, Quinov idr.) poizkus rekonstrukcije dinamike razvoja znanosti in tvorjenja teorij tudi na področje nenaravoslovnih znanosti, ki so bolj ali manj tudi eksplicitno zgodovinske in družbene znanosti.

OSNOVNA LITERATURA

(Navajam le najvažnejša, temeljna dela)

1. P. K. Feyerabend: *Against Method*, Minneapolis 1970.
2. C. G. Hempel: *Aspects of Scientific Explanation*, New York, 1965.
3. Rudolf Carnap: *Testability and Meaning*, New Haven, 1950.
4. T. S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970.
5. I. Lakatos: *Falsifications and the Methodology of Scientific Research Programmes* (v zborniku: »Criticism and the Growth of Knowledge«, Cambridge 1970).
6. Ernst Nagel: *The Structure of Science*, New York, 1961.
7. K. R. Popper: *Logik der Forschung*, Tübingen, 1971.
8. J. D. Sneed: *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht 1971.
9. W. Stegmüller: *Theorie und Erfahrung* (več delov), Berlin, 1969—1973.

Metodološke osnove teoretične biologije

IGOR JERMAN

UVOD

Biologija je naravoslovna znanost, ki proučuje živa bitja in lastnosti ter zakonitosti življenja v vseh njegovih oblikah. Razdeljena je na več področij, ki se naprej delijo na veje, te lahko na podveje, itd. Kot v ostalih naravoslovnih znanostih je tudi v biologiji opazna težnja po vse večji parcializaciji, ki je prisotna, odkar je dobila biologija status znanosti. Čeprav parcializacija zaradi vse bolj strokovnega, specializiranega pristopa na eni strani povečuje učinkovitost proučevanja ustreznih področij, pa ima na drugi strani tudi svoje negativne posledice. Pri ozki specializaciji znanstvenik namreč izgublja pregled nad celoto, pri čemer pa je v biologiji prav celovit pristop k slehernemu problemu nujen za njegovo čim popolnejše razumevanje. Dandanes se v biologiji vse bolj krepi težnja po interdisciplinarnem, celovitem obravnavanju problemov. Seveda zahteva integrativno holističen pristop abstrakcijo empiričnega znanja v teorijo. Ta teorija ni neka specialna teorija kakega ožjega področja biologije, temveč splošna teorija biologije ali krajše kar *teoretična biologija* (Waddington je npr. predlagal naziv »teorija splošne biologije«, glej 1!).

Vloga teoretične biologije je dvojna. Na eni strani ima kot veda s posploševalno teoretskim izhodiščem zvezo s filozofijo. Njena spoznanja namreč lahko neposredno vplivajo na popolnejše filozofsko razumevanje življenja, prirode in človeka. Seveda vpliv ni enostranski. Tudi filozofija, zlasti njen znanstveno-metodološki del more razsvetliti in obogatiti izhodišča in pristope teoretične biologije. Zaradi svoje široke naravnosti ima teoretična biologija zvezo še z nekaterimi drugimi humanističnimi vedami, npr. s sociologijo. Na drugi strani ima tesno in medsebojno oplajajočo zvezo z vsemi empiričnimi in specializiranimi teoretičnimi vejami biologije. Empirične in specialne teoretične ugotovitve poglobljajo in širijo spoznanja teoretične biologije, slednja pa more pozitivno vplivati na zasnovo, izhodišča, posploševanje in interpretacijo posamezne veje biologije.

Ker je začela nastajati šele nedavno, teoretična biologija še zdaleč ni znanost z jasno izoblikovanim konceptom. Prevladujeta predvsem dve struji. Prva je v zasnovi fizikalno-matematična ter sloni na biofiziki in biomatematiki. V njej je izražena zlasti težnja po eksaktnosti in napovedljivosti rezultatov. Praviloma se ukvarja z manjšimi področji, čeprav ima aspiracije po celovitem razlaganju po-

javnih oblik in zakonitosti življenja. Tudi ta struja je heterogena. Ena njena veja poudarja npr. časovno organiziranost procesov v ciklese (npr. B. Goodwin), neka druga hierarhično organizacijo (npr. H. Pattee), zopet tretja nehomogenost živih bitij (npr. W. Elsasser) itn. Druga struja sloni na splošni biologiji in evolucionem nauku ter je bolj filozofsko naravnana, načelna. Praviloma se ukvarja s splošnimi zakonitostmi in značajem življenja ter njegove evolucije. Eden pomembnih predstavnikov te struje je npr. »oče« splošne teorije sistemov, Ludwig von Bertalanffy. Če je pomanjkljivost prve struje v njenem preozkem pristopu, je pomanjkljivost druge v pomanjkanju eksaktne formalizacije, zaradi česar je premalo analitična v razlaganju in zelo šibka v napovedovanju. Z eksaktno formalizacijo seveda ne smemo misliti le na obstoječo matematično, ki povsem prevladuje v prvi struji. Verjetno bo potrebovala teoretična biologija svojo genuino formalizacijo, ki ne bo le matematična in logična.

Naloga teoretične biologije ni le posploševati in razlagati empirične ugotovitve, dobljene na podlagi raziskovanja življenja na Zemlji. Zaradi svojih širokih izhodišč bi morala ugotoviti možnosti in pogoje za nastanek in evolucijo življenja v drugih razmerah ter na drugih osnovah, kot pa je nastajalo in se razvijalo na Zemlji. To ji bo uspelo le, če bo globoko dojela bistvo življenja kot potencialno kozmičnega in ne le planetarnega procesa.

Namen pričujočega članka je predvsem v predstavitvi »tlakovanja« temeljev teoretične biologije. Pri tem si bomo ogledali nekatere pojme, ki so po našem mnenju osrednjega pomena za razumevanje življenja v prej obravnavanem širokem smislu, prav tako pa bomo prišli do nekaterih novih iztočnic in pojmov. Ogledali si bomo tudi probleme, ki so se in se še porajajo pri uveljavljanju teh pojmov v razvijajočem se ogrodju teoretične biologije.

KAJ JE ŽIVLJENJE (ŽIVO BITJE)?

Nedvomno je glavna naloga teoretične biologije nedvoumno odgovoriti na vprašanje, kaj je to življenje oziroma živo bitje. Danes v skladu z različnimi koncepti teoretične biologije še vedno ni enotne definicije življenja oziroma živega bitja. Še več, različne definicije se včasih med seboj izredno razlikujejo. Največkrat se skušajo avtorji definiciji življenja kar preprosto izogniti. Tako bomo npr. v leksikonu Cankarjeve založbe z naslovom *Biologija zaman* iskali geslo življenje, ker bi ga bilo v tem primeru treba definirati (ali pa so nanj pozabili?) (2). Če pogledamo v zajetno knjigo »Od molekule do človeka«, ki je temelj biološkega izobraževanja na srednješolskem nivoju, bomo odkrili naslednjo ilustrativno ugotovitev: »Nobene komisije ni, ki bi odločala o definiciji življenja. Sedaj še ne poznamo načina, s katerim bi lahko odločali, kako kompleksen mora biti sistem, preden lahko rečemo, da je živ. Razlika med kravo in kamnom je očitna. Razlika med najbolj preprostim živim organizmom in najbolj zapletenim neživim pa ni tako očitna.« (3). Problem današnje biologije je torej problem znatnosti, ki proučuje zakonitosti in pojavne oblike nečesa, česar ne zna definirati.

Oglejmo si tri definicije življenja oziroma živega bitja. Bertalanffy skuša definirati živo bitje takole: »Živo bitje je hierarhični red odprtih sistemov, ki se vzdržuje v izmenjavi komponent zaradi svojih sistemskih pogojev.« (4). Sam

avtor v nadaljevanju ugotavlja, da njegova definicija ni izčrpna. Os te definicije predstavlja pojem *sistem*. Gatlinova obravnava življenje iz drugega zornega kota. Definira sicer življenje, vendar lahko njeno definicijo zaradi primerjave s prejšnjo pogojno vzamemo tudi kot definicijo živega bitja. Njena definicija se glasi: »Življenje lahko operativno definiramo kot sistem, ki predeluje informacije — strukturno hierarhijo funkcionalnih enot. Ta sistem je dosegel prek evolucije sposobnost uskladiščenja in obdelovanja informacije, ki je potrebna za njegovo lastno natančno reprodukcijo.« (5). Ključna beseda te definicije je *informacija*, torej pojem, ki ga v prejšnji definiciji sploh nismo srečali. Vendar ima definicija s prejšnjo tudi pomembni stični točki v pojmi sistem in hierarhičnost.

Radoman zavzema do tega vprašanja precej bolj »klasičen« odnos. Življenja ali živega bitja sicer ne skuša definirati eksplicitno, toda navaja bistvo živih bitij, po katerem se le-ta razločujejo od nežive prirode. Bistvene lastnosti so: 1) *samovzdrževanje* prek izmenjave snovi z okoljem, pri čemer se izgrajujejo komponente latsnega telesa in se pridobiva potrebna energija, 2) *rast in razvoj* na osnovi metabolizma, 3) *razmnoževanje*, pri čemer se praviloma tvorijo podobni sistemi (dednost), 4) *naravno-zgodovinsko spreminjanje* od generacije do generacije, kar je osnova organske evolucije (6). Slednja karakterizacija sicer nima nobene izstopajoče ključne besede, zanimivo pa je, da so v njej kvečjemu omenjeni pojmi, ki so zelo poudarjeni v prejšnjih dveh definicijah, npr. hierarhičnost, sistem, informacija. Oglejmo si sedaj, kateri pojmi so skupni po dvema definicijama (označbama), vsi trije avtorji namreč ne poudarjajo nič skupnega. To so pojmi: sistem, hierarhičnost, samovzdrževanje, reprodukcija, historičnost (evolucija).

Današnje življenje je tako zapleteno, moremo ga obravnavati iz toliko zornih kotov, da je resnično težko razločiti med osnovnimi lastnostmi (zakovitostmi) in izpeljanimi, saj so slednje včasih veliko bolj očitne od prvih. Toda ko je življenje nastajalo, so bila živa bitja nedvomno veliko bolj preprosta kot so danes. S teoretičnim in empiričnim raziskovanjem nastajanja življenja se torej odpirajo nove in zelo stvarne možnosti za precizno definicijo življenja in živega bitja.

V nadaljevanju si bomo v posebnih poglavjih ogledali štiri različne pojme: *informacija*, *organizacija*, *funkcija* in *evolucija*, ki po našem mnenju zaslužijo posebno pozornost, saj predstavljajo »temeljne kamne« razvijajočega se ogrodja teoretične biologije. Hkrati z njimi si bomo ogledali tudi pojme, ki so bili poudarjeni pri omenjenih treh avtorjih, pa jih ne bomo obravnavali v posebnih poglavjih.

INFORMACIJA

Tako kot življenje, je tudi informacijo težko definirati celovito. Gatlinova npr. ugotavlja, da je informacija podobno kot energija intuitivski princip, ki se ga ne da dokončno definirati. Ker sloni njen koncept življenja ravno na informaciji, jo vseeno, kot temu pravi sama, operativno definira. Informacija je po njenem *sposobnost za uskladiščenje ali prenos pomena ali znanja*, ne pa sam pomen ali znanje (7). S tem daje informaciji čisto kvantitativno obeležje, kajti sposobnost se da meriti. Toda zgolj kvantitativno obeležje vsebuje tudi nekatere slabosti. Tako ugotavlja Stanulov, da »smo kljub strogo formalnemu dokazova-

nju s pomočjo kvantitativne metode v teoriji informacij, ki jo je zasnoval K. Shannon z izredno logično inspiracijo, še vedno presenečeni ob dejstvu, da ima stavek ‚N. Wiener je utemeljitelj kibernetike‘ isto količino informacije, ne glede na smer, v kateri stavek beremo — od leve proti desni ali obratno.« (8). Ker ima stavek pomen le v eni smeri, je jasno, da klasični teoriji informacij manjka obravnavanje *pomena*, ki ga lahko obravnavamo v več različnih kontekstih, npr. v kontekstu človeškega jezika, biološkem kontekstu (npr. molekularna genetika, nevrokibernetika) itd. V biološkem kontekstu je najbolj učinkovito obravnavati pomen informacije v smislu funkcije ali vrednosti, ki jo ima informacija za svojega nosilca, o čemer nam klasična kvantitativna obravnava informacije kaj malo pove (9). Seveda pa klasično ali še boljše ustrezno spremenjeno kvantitativno obravnavanje informacije v biologiji ni neumestno, kar je nedvoumno dokazala Gatlinova v že citirani knjigi, le nezadostno je. Obe komponenti informacije moramo namreč upoštevati hkrati, če hočemo dobiti jasno sliko o vlogi informacije pri nastanku in evoluciji življenja. V ta namen moramo tudi na novo določiti pojem informacije.

V vsakdanjem govoru uporabljamo besedo informacija v pomenu sporočila, obvestila. Tudi klasična teorija informacij jo razume nekako tako. Toda tak koncept nam bo kaj malo pomagal, če bomo hoteli razumeti vlogo informacije pri nastajanju življenja, kjer še ni nobenega izoblikovanega jezika oziroma predelovalno komunikacijskega sistema. Pri iskanju biološko relevantnega pomena besede informacija bomo sledili naslednjemu razmišljanju (za začetek bomo vzeli primer, ki ustreza klasičnemu pojmovanju informacije).

Vzemimo, da gledamo nogometno tekmo. Vsakemu stanju na igrišču ustreza določena slika v naši zavesti. Govorimo, da imamo informacijo o dogajanju na igrišču. Toda namesto tega lahko rečemo tudi, čeprav se malo čudno sliši, da je stanje na igrišču *nosilec* določene informacije za nas. Razlika je na prvi pogled malenkostna in le v različnih zornih kotih, vendar je v resnici dosti globlja. Po prvi formulaciji je namreč informacija zgolj *posledica* nekega stanja, po drugi pa je *vzrok* spremembe v nečem (konkretno slike v moji zavesti oziroma strukturi vzdraženja možganskih celic). Sprememba tu ni le neka stranska, pomožna postavka, temveč bistveni pojem. Informacije namreč ni, če ni sposobna biti vzrok neki spremembi ob zagotovitvi ustreznih pogojev seveda (npr. na nogometni tekmi ne smemo imeti zaprtih oči). Informacijo lahko sedaj definiramo kot **spodobnost za določeno transformacijo ob zagotovitvi ustreznih potrebnih pogojev**. Ob urešničenju potrebnih pogojev lahko govorimo o *kinetični informaciji* oziroma o njenem izražanju, ob neuresničenju pa o *potencialni informaciji*, oziroma o njenem skladiščenju. Seveda informacija ne eksistira kar sama po sebi, temveč jo vedno nekdo (nekaj) posreduje oziroma skladišči. Rekli mu bomo nosilec informacije ali kar z novo skovanko **informon**. En informon je lahko nosilec neštetege števila informacij, saj more ob uveljavitvi različnih potrebnih pogojev sprožiti različne transformacije. Toda tudi obratno je res, isto informacijo lahko posredujejo različne vrste informonov. Če ugotovimo, s kolikšnim najmanjšim številom binarnih simbolov informona lahko predstavimo dano informacijo, smo ugotovili njeno kvantitativno vrednost po klasični teoriji informacij. Naše obravnavanje ima torej jasno zvezo s klasičnim.

Pomen (v semantičnem smislu) informacije identificiramo kar s transformacijo, katere vzrok je. Npr., če informacija *i* povzroči spremembo stanja B v stanje C, potem je B→C njen pomen. Od vseh različnih pomenov nas bodo v nadaljevanju zlasti zanimali tisti, ki se tičejo transformacije lastnega informona. Taki mpomenom bomo pripisali določeno vrednost, ki ima kvalitativno obeležje. Če je informon ob uveljavitvi svoje informacije sam transformiran, je vrednost informacije zanj, s tem pa tudi za informacijo samo negativna (uničujoča). Seveda je lahko produkt te transformacije posredno ali neposredno zopet nosilec informacije za ta informon, s čimer je neposredna negativna vrednost informacije »nevtralizirana«. Žal nam prostor ne dopušča širšega obravnavanja te zanimive tematike.

Naslednja možnost je, da je vrednost informacije za informon nevtralna. V tem primeru in zlasti če gre za kemijo, govorimo o katalizatorjih. (Katalizator sproži spremembo, ki nima povratnega vpliva nanj.)

Tretja možnost je, da informacija povzroči nastanek informona iste vrste kot je njen nosilec. S teoretično biološkega vidika je ta primer najbolj zanimiv, saj gre v njem za *samoreprodukcijo* informonov. Taka povezava med informacijo nosi v sebi neslutene možnosti. Omenili smo že, da je informon nosilec nepreglednega števila informacij, pri čemer se vsaka pojavi ob uveljavitvi zadostnih pogojev, ki največkrat niso odvisni od informona. Če se tudi pogoji v okolici našega informona spreminjajo, se ne bo vedno uveljavila informacija za natančno kopijo informona, temveč za nenatančno, čemur v genetskem jeziku pravimo *mutacija*. Posledica mutacije je vznik nove vrste informonov in če se le-ti stabilizirajo, tudi vznik nove informacije, ki ni le »muha enodnevnica«. V tem procesu je dana možnost za nastajanje novih, celo fundamentalno novih informacij, kar je ena od najbolj značilnih lastnosti življenja.

Iz do sedaj povedanega lahko povzamemo tri vidike informacije: kvantitativni vidik (s katerim se ukvarja klasična teorija informacij), semantični vidik (ki pomeni določeno transformacijo) in vrednostni vidik (ki govori o učinku informacije na informon). Kateri naklon bi najbolj ustrežal tej primerjavi, če bi semantični vidik primerjali z našimi stavki? Kot ugotavlja Waddington, so povedni stavki biološko, zlasti na molekularno genetski ravni precej nepomembni, pač pa so toliko bolj pomembni velelni stavki (1). Povedni stavek namreč le nekaj ugotavlja, medtem ko velelni stavek *zahteva* (sproža) določen učinek in šele ta učinek ima biološko vrednost. Tudi naša definicija informacije, ki zahteva določeno povzročitev transformacije, ima veleno obeležje. V podkrepitev morda nekoliko nenavadnega pojmovanja informacije lahko navedem, da gledajo mnogi biologi v današnjem genetskem sistemu (daljšem nasledniku prvega informona z informacijo za lastno izgradnjo na osnovi nukleinskih kislin in beljakovin) program instrukcij, ukazov za izgradnjo in razvoj (ontogenezo) živega organizma. Seveda ima lahko informacija, obravnavana z drugega zornega kota, ki je na primer v danem primeru pomembnejši, povedno in ne velelna vsebine. Tudi tak primer bomo še srečali.

ORGANIZACIJA IN SAMOORGANIZACIJA

V zvezi s (samo) organizacijo in njeno vlogo pri evoluciji življenja si bomo najprej ogledali različna pojmovanja, pozneje pa pričujoči koncept (samo)organizacije povezali z že obravnavano tematiko informacije.

Organizacija je nedvomno eden od ključnih pojmov v teoretični biološki misli (10). Verbinčev slovar tujk razlaga besedo organizacija med drugim kot urejanje, sestavo česa (v celoto) glede na določen smoter; ureditev, ustroj, sklad. Organizacijo lahko torej razumemo v dveh kontekstih. V enem pomeni proces, v drugem pa stanje. V smislu procesa je Verbinčeva razlaga teleološka, kar je čisto ustrezno, če gre za proces, odvisen od človeka, postane pa znanstveno neutemeljeno v biološkem kontekstu. V luči spoznanj sodobne biologije nimajo idealistično naravnana teleološka pojmovanja evolucije življenja namreč nobene podlage. Toda tudi v biologiji je povsem utemeljeno pojmovanje organizacije kot procesa, le idealistično teleološki kriterij je treba zamenjati z nekim drugim. Seveda je lahko teh kriterijev več, odvisno pač od zornega kota znanstvenika. Ker je naš zorni kot teoretične biologije informacijski, bomo poskušali organizacijo v procesnem smislu (rekli ji bomo tudi evolutivna organizacija) definirati kot **proces povezovanja med informoni, ki sistemu informonov omogoča čedalje učinkovitejši odgovor na čim širšo paleto na sistem negativno delujočih vplivov okolja**. Sistem tvorijo informoni le v primeru vzajemnega součinkovanja.

Kar se tiče organizacije v njenem ne-evolutivnem vidiku Verbinčeva razlaga ustreza biološkemu kontekstu. Obravnavi tega vidika organizacije se bomo posvetili kasneje in ga imenovali funkcionalna organizacija.

Preden se bomo podrobneje lotili evolutivne organizacije, bomo morali še razčistiti razliko med organizacijo in samoorganizacijo. Haken razlaga razliko v tem, da so pri organizaciji za ustrezno povezovanje in skladnjo med prvinami sistema odgovorne zunanje sile, pri samoorganizaciji pa so za to odgovorne sile, ki izvirajo iz sistema samega (11). V pričujoči razpravi ne nameravamo delati pomembnejše razlike med obema izrazoma. Če bomo kdaj uporabili izraz samoorganizacija, bomo hoteli z njim le posebej poudariti, da sile, ki so pomembne za organizacijo, izhajajo iz sistema samega.

Kakšna je povezava med informacijo in evolutivno organizacijo? Spoznali smo že, da ima informacija v odnosu do svojega informona lahko tri različne vrednosti. Ker je vsak informon lahko nosilec več različnih informacij, je lahko poleg informacije za lastno reprodukcijo (imenovali jo bomo *avtoinformacija*) tudi nosilec informacije za druge informone (imenovali jo bomo *heteroinformacija*). Heteroinformacija ima ravno tako tri vrednosti: negativno (informon preko take informacije uničevalno deluje na informon druge vrste ali pa inhibira njegovo podvajanje), nevtralno oziroma indiferentno in pozitivno (informon pomaga stabilizirati informon druge vrste ali (in) pospešuje njegovo podvojevanje).

Vzemimo, da imamo sistem dveh informonov A in B v okolju E, ki delujeta drug na drugega negativno. V primerjavi z »osamljenimi« informoni je sistem dveh informonov v E manj stabilen, torej tudi manj sposoben odgovarjati na njegove negativne vplive. Glede na našo definicijo gre pri tem povezovanju za proces, ki je ravno obraten od organizacije, torej za dezorganizacijo. Kaj pa, če deluje A na B pozitivno, B na A pa negativno? Tu je B bolj stabilen ali kvečjemu prav tako, kot bi bil, če bi bil osamljen, A pa je manj stabilen, lahko celo povsem nestabilen. Sistem A in B ni bolj stabilen od osamljenih informonov, lahko da je celo manj stabilen; proces povezovanja med informoni zopet ne bi mogli označiti za organizacijo.

Če imata A in B vzajemen pozitiven vpliv, tedaj sta oba v E nedvomno bolj stabilna, kot bi bila brez te povezave. Vzpostavitev povezave med A in B je bil torej proces, ki mu lahko brez pridržkov rečemo organizacija in če ga ni nihče vsilil od zunaj, celo samoorganizacija. V splošnem bo torej **evolutivna organizacija vsak proces, pri katerem se bodo povezali informoni z vzajemno pozitivno heteroinformacijo različnih pomenov**. Če tak proces izhaja iz mehanizma, ki je sasten samemu sistemu informonov (npr. mutacija, samoreprodukcija), gre za evolutivno samoorganizacijo. V tem smislu razume samoorganizacijo tudi Mantred Eigen, ki ji daje osrednje mesto v svoji teoriji o nastajanju življenja (12).

Vsak sistem informonov lahko eksistira le v okolju, katerega negativni vplivi na sistem so pod določenim nivojem, kajti vsi negativni vplivi težijo k rušenju sistema. Za sistem torej pomenijo *negativno informacijo*, ki ji informoni nasprotujejo s protiinformacijo. Tej bomo odslej naprej rekli **antiinformacija**. Ne da bi se spuščali v dokazovanje te trditve lahko rečemo, da se sistem, ki ima močnejšo antiinformacijo od negativne informacije okolja, v okolju širi. Pri svojem širjenju (velja vsaj za nam znane žive sisteme) spreminja pogoje okolja predvsem v smislu krepitve negativnih vplivov, zaradi česar se prej ali slej izenačita moči negativne informacije in antiinformacije. Sistem informonov se tedaj ustali na določeni ravni razširjenosti. Širjenje v področje z močnejšo negativno informacijo je možno le ob ustreznem povečanju učinkovitosti (torej s spremembo) antiinformacije. To pa po naši definiciji pomeni organizacijo.

Če sistem informonov ni organiziran v enote (tem enotam v primeru nam znanega življenja pravimo živa bitja), izhajajo negativni vplivi na sistem iz t.im. neživega okolja in deloma iz sistema samega. Če pa so sistemi informonov individualizirani, tedaj tvorijo pomemben prispevek k negativni informaciji na individualno enoto tudi druge enote v njeni okolici, seveda ne nujno vse v enaki meri. Iz take razporeditve negativne informacije sledita *kompeticija* in *selekcija*, in z njima stalno uveljavljanje enot z večjim in bolj učinkovitim razponom antiinformacije. Dan je torej velik pritisk v smer organizacije, ki načeloma ne pozna meja. Zaradi kompeticije med enotami je namreč vsako povečanje antiinformacije ene vrste enot tudi povečanje negativne informacije za druge vrste, ta pa je lahko presežena le s še večjim porastom antiinformacije.

Po pregledu evolutivne organizacije in seznanjenju o povezavi med njo in informacijo se moramo seznaniti s problematiko funkcije, kajti šele s pomočjo nje bomo lahko zadovoljivo razlagali funkcionalno organizacijo.

FUNKCIJA

Pojem funkcije nima le enega samega pomena. Kar pogledjmo si npr. stavke: »Pritisk plina je funkcija njegove temperature«, »Funkcija srca je črpanje krvi«, »Funkcija sekundnega kazalca na uri je ločevanje sekund«. V prvem primeru skušamo z besedo funkcija pokazati vzročno posledično zvezo med dvema merljivima količinama. V drugem primeru hočemo pokazati *dejavnost*, ki je *hkrati tudi razlog obstoja nečesa kot dela neke celote*. V tretjem primeru pomeni beseda funkcija namen nečesa. Medtem ko ustreza prvi pomen predvsem raznim nebiološkim naravoslovnim znanostim in ustreza tretji pomen znanostim, ki se ukvarjajo z

dejavnostjo človeka, ima drugi pomen nepogrešljivo razlagalno moč v biologiji (glej npr. 13, 14, 15!).

Ali je kakšna zveza med funkcijo in informacijo? Eigen razmišlja takole: »... funkcija se ne more pojaviti v organiziranem smislu ne da bi bila prisotna informacija in ta informacija dobi svoj pomen šele preko funkcije, katere kod je.« (9). Čeprav je verjetno naš pogled na informacijo nekoliko različen od Eigenovega, velja njegovo razmišljanje tudi za naš primer. Če informoni niso v medsebojni povezavi, je nemogoče govoriti o njihovi funkciji. Če tvorijo sistem, v katerem je vrednost njihove medsebojne heteroinformacije pozitivna, tedaj je situacija drugačna. Zaradi medsebojne povezanosti neki informon nima vpliva le na enega ali dva druga informona v sistemu, temveč na celoten sistem (kajpada tudi povratno nase). Na ta način vsak informon prispeva k antiinformaciji sistema. Ker je določena antiinformacija pogoj za obstoj sistema informonov v določenem okolju in to ne glede na to, ali so informoni individualizirani ali ne (res pa je, da je pogoj ostrejši v primeru individualiziranih informonskih sistemov zaradi medsebojne kompeticije), je dejavnost, vpliv informona na ostale, oziroma uresničevanje njegove informacije (informacij) pogoj in hkrati tudi razlog njegovega obstoja v danem sistemu — celoti. Ta ugotovitev pa ustreza pojmovanju funkcije, ki smo ga ilustrirali z drugim primerom na začetku tega poglavja. **Uresničevanje pomena informacije nekega informona v organiziranem sistemu informonov lahko torej enačimo s funkcijo tega informona.***

S pojmom funkcije je povezan tudi pojem *teleologije*. Verbinčev slovar tujk pojasnjuje teleologijo kot nauk o končnih smotrih stvari. Teleološko obeležje v biologiji imajo npr. taki stavki: »Živali imajo oči zato, da z njimi gledajo.«, »Srce je v organizmu zato, da črpa kri«. Za mnoge biologe je namenskost, izražena v takih, znanstveno nedopustna, saj je kakršnakoli namenskost vedno izraz zavesti. Ker so živa bitja dobila razne organe le prek dolge evolucije, je tedaj to evolucijo vodila neka zavestna sila. Ker živa bitja razen človeka in nekaterih najvišje razvitih živali nimajo niti rudimentarne namenskosti, je očitno, da je lahko zavestna sila, ki usmerja evolucijo, le zunaj živih bitij. Danes daleč prevladujoča teorija evolucije življenja (neodarvinizem) ugotavlja, da je edini upoštevanja vredni usmerjevalni faktor evolucije le v povezavi med variabilnostjo živih bitij, ki je posledica naključnih mutacij ter selekcije, ki je zlasti posledica omejenih virov hrane in prostora. Pri tem preživijo oziroma imajo največ potomcev le tisti organizmi, ki so najbolj prilagojeni na ustrezne pogoje. Tako naziranje je seveda materialistično in povsem izključuje neko višjo, zavestno slio pri usmerjanju toka evolucije. Toda kljub temu, da mnogi biologi in znanstveni teoretiki sprejemajo neodarvinistično razlago evolucije življenja, hkrati zagovarjajo teleološko stališče pri obravnavanju živih bitij. Pri tem ločijo dve vrsti teleologij, notranjo in zunanjo (16). Zunanja teleologija bi pri tem ustrezala Verbinčevi definiciji oziroma zavestni sili, ki deluje na organizem od zunaj. Z notranjo teleologijo pa označujejo usmerjeno dejavnost in organizirano zgradbo živih bitij. Po Nagelu se teleološke razlage osredotočajo na produkte določenih procesov in to zlasti v zvezi s prispevkom, ki ga imajo različni deli sistema na vzdrževanje njegovih poglavitnih lastno-

* Zanimivo je, da so se v primeru živih bitij na molekularnem nivoju za shranjevanje informacije specializirali geni, za njeno neposredno izražanje pa beljakovine.

sti. Neteleološke razlage pa zlasti usmerjajo svojo pozornost na pogoje, pri katerih nastajajo ali se vzdržujejo določeni produkti (17). Pojmovanje teleološke razlage v smislu notranje teleologije, ki je v bistvu materialistično naravnana, torej poudarja predvsem celovito in direktivno naravo sistemov, zaradi česar je resnično precej primerna na biološkem področju, ujema pa se tudi z našim pojmovanjem funkcije v organiziranem sistemu informonov. Opozarjam namreč, da informoni niso nujno le nekaj preprostega, kot npr. geni, temveč da so lahko poljubno kompleksni, kot npr. organi v organizmu in da imajo temu primerno tudi kompleksno informacijo. Le od našega stališča je odvisno, čemu bomo rekli informon, čemu pa informonski sistem oziroma kompleks.

Poglavje lahko zaključimo z ugotovitvijo, da je pojem funkcije, oziroma notranje teleologije podobno kot pojem informacije nepogrešljivi »temeljni kamen« sodobne teoretične biologije zaradi prodornosti in ustreznosti razlage pojavnih oblik in zakonitosti življenja. V naslednjem poglavju bomo skušali prodreti v področje, v katerem igra funkcija bistveno vlogo, v področje funkcionalne organizacije.

FUNKCIONALNA ORGANIZACIJA

Pri razvijanju tega poglavja bomo vzeli za osnovo teze iz knjige *Systems Theory*, ki se nanašajo na razliko med neorganiziranimi množicami, neorganskimi sistemi in organskimi sistemi. V teh tezah so nazorno izpostavljeni nekateri pojmi, ki so zelo pomembni za razumevanje funkcionalne organizacije.

Kakšne naj bi bile značilnosti neorganiziranih množic? Predvsem naj bi se lastnosti množice v bistvu ujemale s seštevkom lastnosti izoliranih komponent, delov. Taka množica bi bila npr. kup peska. Povezave med elementi so zunanje, naključne, nebistvenega karakterja. Taka karakterizacija nam sicer dá intuitivno sliko, ne vzdrži pa rigorozne znanstvene analize. Tako bi lahko našli mnogo objektov, ki se ne ujemajo z gornjo označbo, pa bi jim (zopet intuitivno) zelo težko pripisali kakršnokoli organizacijo. Lahko si zamislimo sistem, v katerem sta povezani dve snovi, ki delujeta druga na drugo negativno, vendar hkrati druga drugi spreminjata lastnosti. Zaradi vzajemno negativnega součinkovanja (negativne heteroinformacije) bi takemu sistemu ne mogli pripisati organiziranosti, hkrati pa se njegove lastnosti ne ujemajo s seštevkom lastnosti izoliranih komponent.

Vsekakor ni nikakršnih problemov v zvezi z organiziranostjo če vemo, da ima objekt pozitiven povratni vpliv nase in da mu to omogočajo le specifične povezave med njegovimi deli — to je npr. vak živi organizem. Situacija se malo bolj zamegli, če objekt nima pozitivnega povratnega vpliva nase, pa mu vendar intuitivno prisojamo organizacijo — to so npr. različni stroji. Če jih obravnavamo izolirano od pomena, ki ga imajo za človeka, bi jim res težko pripisali organizacijo, najsi so še tako zapleteni. Zapletene so tudi mnoge tvorbe v naravi, pa nam na kraj pameti ne pade, da bi jim pripisovali organiziranost. Če pa stroje obravnavamo v širšem sistemu, kjer so povezani s človekom v produkcijskem procesu, imajo takoj neko funkcijo, pomen, ki jim jo omogočajo specifične povezave med deli in niso več neorganizirane množice.

Iz tega lahko povzamemo, da bo naš kriterij organizacije nekega sistema funkcionalnost, od koder tudi naziv funkcionalna organizacija. Vsak objekt,

katerega delom bomo lahko po že znanih kriterijih pripisali funkcijo ali ki ima določeno funkcijo v nekem širšem sistemu in je pri tem odvisen od posebne povezave med svojimi deli, je funkcionalno organiziran. Če ima funkcijo sam po sebi je organski, če pa jo ima šele ob upoštevanju širšega sistema, je neorganski sistem.

Kakšne so pogoste značilnosti funkcionalne organizacije? Vsekakor je to navzočnost strukturnih povezav, vendar nastopajo marsikdaj še *genetske* povezave. Slednje pomenijo, da imajo nekatere prvine sistema informacijo za nastanek drugih delov.

Marsikdaj nastopi tudi poseben pojav, ki mu pravimo *kontrola* ali nadzor. V primeru kontrole določen del ali skupek deluje na izražanje funkcij drugih delov sistema. Kontrola je seveda le določen tip funkcije. Na pojem kontrole se pogosto veže tudi pojem *samouravnavanja* (avtoregulacije), ki ga šteje Wartofsky med najbolj osnovne koncepte pri obravnavanju življenja (19). Samouravnavanje pomeni, da je sistem sposoben uravnavati oziroma kontrolirati izražanje vseh ali večine svojih funkcij, zaradi česar se je sposoben odzvati spreminjajočim se pogojem okolja, ter se s tem ohraniti ali celo širiti s pomočjo razmnoževanja. Če hočemo pojem samouravnavanja povezati z našim konceptom informacije, bo samouravnavajoči se sistem pomenih individualizirani sistem informonov, vsa mogoča stanja kombiniranega izražanja njegovih funkcij (ali preprosteje celotna paleta njegovih možnih odgovorov) bodo pomenila njegovo *celotno antiinformacijo*. Od celotne antiinformacije je tista, ki se trenutno izraža, *kinetična*, preostala pa *potencialna*. Samouravnavanje tedaj pomeni zmožnost sistema, da v danem trenutku izbere iz celotne antiinformacije tisto kinetično antiinformacijo, ki najustrezneje odgovarja na negativne vplive okolja. Vsak razvojni proces, pri katerem imajo sistemi čedalje večjo sposobnost samouravnavanja, je torej evolutivna organizacija. Prednost samouravnavanja oziroma samokontrole je tudi v tem, da je celotna antiinformacija po obsegu mnogo večja od kinetične informacije, kar usposablja sistem za obstoj v okoljih s precej spremenljivimi pogoji. Oglejmo si to na preprostem primeru. Vzemimo sistem, ki je sposoben uravnavati tri svoje funkcije po principu vse ali nič. Dobili bomo naslednje možnosti: **ABC, ABC, ABC, ABC, ABC, ABC, ABC, ABC** (A, B in C so oznake treh funkcij, debeli tisk pa pomeni odsotnost funkcije.). Teh osem možnosti pomeni celotno antiinformacijo; katerakoli od njih, a le ena, ki je trenutno uresničena, pomeni kinetično antiinformacijo.

Ko je življenje na zemlji še nastajalo, so morali biti pogoji v okolju prec nespremenljivi, saj najpreprostejši skupki informonov še niso mogli imeti samouravnavanja. Šele ko se je samoreprodukcija stabilizirala, utrdila in so bili informoni povezani v individualizirane sisteme, je nastala možnost za razvoj informonov s samouravnavajočo funkcijo; najvišji produkt tega so verjetno človeški možgani. Ta skok v problematiko nastanja in zgodnje evolucije življenja je bil potreben zato, da vidimo, da samouravnavanje ni primarna, temveč **sekundarna** lastnost življenja, primarna je vsekakor sposobnost samoreprodukcije.

Kot često karakteristiko organiziranih sistemov navajajo Blauberg in sodelavci še koordinacijo in podreditev (subordinacijo). Oboje lahko preimenujemo v *vodoravno* in *navpično* (hierarhično) *sodelovanje*, med deli sistema. Če povezava dveh informonov, ki imata drug do drugega pozitivno vrednost heteroinformacije, pomeni pravzaprav njuno sodelovanje. Ob predpostavki, da noben od njih ne

kontrolira drugega (kar je zelo verjetno, če gre za začetni proces samoorganizacije), gre za vodoravno sodelovanje ali za sodelovanje na isti ravni. Vodoravno sodelovanje je torej neposredno povezano s pojavom funkcije in s tem tudi s pojavom funkcionalne organizacije, v katerega okviru ga obravnavamo. Ponavadi šele nekaj vodoravno povezanih informonov zaradi naraščajoče zapletenosti zahteva za učinkovitejše obvladanje okolja nove nadzorne ravni in s tem organizirane samouravnavanja. Iz tega lahko povzamemo, da je vodoravno sodelovanje med deli sistema izvirnejše od navpičnega, kar potrjujejo tudi najnovejše teorije o nastanku življenja.

Navpično povezovanje ali hierarhičnost ima Bertalanffy za osnovni princip organizacije. V knjigi navaja več tipov hierarhije: *delitvena hierarhija* (npr. odnos med materinsko in hčerinskimi celicami), *prostorska hierarhija* (npr. organski sistemi vsebujejo organe, slednji tkiva, tkiva vsebujejo celice, slednje organele, itd.), *genetsko hierarhijo* (odnos med dvema nivojema je tu odnos neposrednega naslednika), *procesno hierarhijo* (npr. kompleksni refleksi vsebujejo preprostejše, le-ti različne mišične kontrakcije, itd) in še nekatere (20). Zanimivo je, da bomo tam zaman iskali dva tipa, ki sta po našem mnenju bistvenega pomena za razumevanje hierarhičnega načina sodelovanja med deli organizma nasploh. To sta *funkcionalna* in *nadzorna* hierarhija. Funkcionalna hierarhija pomeni, da je neka funkcija le sestavni del neke širše funkcije. Tako je izločanje žolča le ena izmed velikega števila funkcij, ki jih opravljajo jetra.*

Pri nadzorni hierarhičnosti je odnos med dvema različnima nivojema odnos kontrole nad izražanjem funkcije. Če nam A pomeni višjo nadzorno raven (raven predstavlja informon ali informonski sklop *skupaj* s svojo funkcijo) in B neposredno nižjo, tedaj A učinkuje na B. Toda A mora, če naj je njegova kontrola učinkovita, biti tudi obveščen o učinku delovanja B. Temu pravimo povratna informacija. S pomočjo nje A usklajuje svoje delovanje oziroma vpliv na B. Odnos kontrole torej zajema dva osnovna odnosa: odnos vpliva na izražanje funkcije in odnos povratne informacije. Kakšni semantični tipi informacije nastopajo pri tem. Pri vplivu na izražanje funkcije ima informacija veledno vsebino, pri povratni zvezi pa povedno vsebino. Torej lahko na kontrolo gledamo tudi kot na **posebno kombinacijo informacij z veledno in povedno vsebino.**

S pojmom nadzorne hierarhičnosti je tesno povezan tudi pojem *direktivne organizacije* (glej npr. 21!), ki je bila in je še marsikdaj osnova za razne idealistično vitalistične spekulacije. Direktivna organizacija, ki je seveda le en vidik razvite funkcionalne organizacije, pomeni, da je neki sistem sposoben ohranjati značaj svojega delovanja ne glede na spremenljive vplive okolja, o čemer smo se pogovarjali že pri obravnavanju samouravnavanja. »Značaj svojega delovanja« se načelno lahko nanaša na dvoje stvari. Če gre za ohranjanje nekaterih parametrov sistema (npr. temperatura, koncentracija določene snovi), govorimo o **homeostazi**. Če gre za ohranjanje določenega tipa razvoja, govorimo o **homeorhezi** ali razvojni homeostazi (22). Osnova obeh vrst direktive organizacije sta informacija (pri

*Zlasti pomembno je upoštevanje in raziskovanje funkcionalne hierarhičnosti pri obravnavanju delovanja živčnega sistema, pri čemer je treba upoštevati, da se tu dostikrat težko razločljivo prepletata funkcionalna in nadzorna hierarhičnost.

homeostazi gre za uveljavljanje kinetične antiinformacije, pri homeorhezi pa za uveljavljanje genetske informacije) in na njeni bazi zgrajena kontrola. Zaradi veljne narave informacij, ki neposredno vplivajo na funkcioniranje sistema, je izraz *direktivna* organizacija povsem na mestu.

EVOLUCIJA IN NAČELO DIREKCIJE

Evolucija življenja, ki jo lahko enačimo s procesom samoorganizacije informonskih sistemov — živih bitij, postavlja pred nas nekaj zanimivih vprašanj. Evolutivna organizacija pomeni nastajanje stalno novih informacij, novih funkcij in novih hierarhičnih nivojev, pa najsi gre za hierarhičnost katerekoli vrste. Pred 3,5 milijardami leti, ko je nastajalo življenje na Zemlji, ne samo da ni bilo ne duha ne sluha o večceličnih bitjih, o hišah, televizorjih itd., temveč je bil njihov nastanek takrat praktično nemogoč (vendar ne teoretično, čeprav so možnosti za naključen nastanek celo najpreprostejše žive celice ob zagotovitvi vseh potrebnih snovi nepojmljivo majhne). Ali če to izrazimo drugače, takratna Zemlja ni vsebovala informacije za nastanek vsega tega, medtem ko je situacija danes ravno obratna. Če na svetu še pred sto leti ni bilo niti potencialne informacije za nastanek barvnega televizorja, medtem ko se danes kinetična informacija uresničuje nenehno in v nešteti primerih v tovarnah barvnih televizorjev po svem svetu, ali tedaj informacija nastane iz nič? Za svet energije v prostoru in času velja zakon o ohranitvi, pri čemer se pri kakršnem koli procesu spreminja le oblika njene manifestacije. Če drži hipoteza o nastanku informacije, potem je svet informacije že v osnovi različen od sveta energije. Pa si podrobneje oglejmo problem nastanka informacije. Osnovna metoda, ki nas bo obvarovala nevarnega špekuliranja, je upoštevanje historičnosti sleherne informacije. Tako informacija za nastanek televizorja ni nastala kar »iz zraka«, temveč na podlagi ustrezne izbire in sinteze prejšnjih informacij, slednje na podoben način iz še prejšnjih ali iz neposrednih eksperimentov, katerim podalaga so bile zopet neke informacije, itn. Pri živih bitjih je historičnost še bolj poudarjena.

V poglavju o informaciji smo videli, da lahko nastane nova informacija zaradi spremenjenih pogojev, ki povzročijo spremembo pri prenosu informacije iz enega na drugi, ob prvem nastajajoči informon. Torej je dejstvo, da je vsak informon potencialno nosilec neštetege števila informacij, ki se vsaka uveljavlja le v določenih pogojih, vir nenehno naraščajočega števila informacij. Ko se katerikoli informon, ki je nosilec nove informacije, stabilizira, je območje njegovih potencialnih informacij drugačno od območja informona, iz katerega je nastal prek mutacije. To pa z drugimi besedami pomeni, da ima novi informon v svojem arzenalu potencialnih informacij tudi take, ki so bile povsem odsotne v arzenalu »starševskega« informona. Pri mutaciji torej praviloma ne nastaja kot nova informacija tista, katere vloga je normalna funkcija informona v sistemu, temveč neka potencialna informacija, ki bo lahko prišla do svojega izraza (kinetičnosti) šele v kaki naslednji, ne nujno neposredno naslednji mutaciji. Problem vznika informacije je torej ostal, le pomaknil se je nekoliko v ozadje.

Rešitev bomo morali iskati v načeloma neskončnem številu potencialnih informacij, katerih nosilec je dani informon in v različnih verjetnostih njihove uresničitve. Cela garnitura potencialnih informacij sestavlja nekakšno piramido, katere osnova se izgublja v nerazpoznavni daljavi. Na samem vrhu so informacije, ki se v danem okolju najpogosteje uresničujejo. Niže ko se spuščamo po piramidi, redkeje oziroma težje se dane informacije uresničujejo, hkrati pa jih je čedalje več. V zadostni oddaljenosti od vrha se nahajajo informacije, za katere se zdi, da si jih dani informon sploh ne more lastiti. Ker pa lahko npr. barvni televizor po ugotovitvah kvantne mehanike nastane povsem naključno, je kot na dlani, da ima vsaka bakterija, ki more kakorkoli že vsaj malo zmanjšati naključnost tega dogodka, potencialno informacijo za nastanek barvnega televizorja. Seveda se nam zdi uresničitev te informacije povsem nemogoča, vendar pa postajajo potencialne informacije, višje ko gremo po naši piramidi, vse lažje uresničljive, dokler ne pride-mo do informacij, ki se skoraj vedno uresničujejo. Potegniti natančno mejo med informacijami, ki se nam zdijo uresničljive, in tistimi, ki se nam zdijo neuresnič-ljive, je povsem nemogoče zaradi kontinuitete »višine« piramide. Različni infor-moni imajo na vrhu različno informacijo (kar pa ni nujno), poleg tega zavzemajo informacije za iste stvari različna mesta na piramidi. Tako je npr. informacija za nastanek televizorja pri opici, če jo jemljemo kot informon, precej bližje vrhu kot pri bakteriji, čeprav bi ji še vedno prisodili neuresničljivost. Zanimiv je človek, s pojavom katerega se je obseg praktično uresničljivih informacij povečal do ne-preglednih, zdi se, neskončnih razsežnosti.

Nastajanje vedno novih informacij oziroma evolutivna samoorganizacija torej ni mistični proces porajanja iz nič, temveč je proces, pri katerem se potencialne informacije z majhno možnostjo uresničitve nenehno pretvarjajo v kinetične. Ker smo informacijo definirali kot sposobnost za določeno transformacijo, je ravno informacija podlaga za kakršnokoli transformacijo energije v prostoru in času (pri čemer gledamo tudi na materijo kot na modifikacijo energije). Tako je za spremembo informona potrebna informacija; toda kaj je potrebno za spremembo informacije? Če vzamemo definicijo informacije v njeni popolni širini, je tudi za transformacijo potrebna informacija. Toda informacija, ki transformira infor-macijo, je nedvomno na načeloma višji stopnji kot informacija, ki transformira energijo. Lahko bi celo rekli, da predstavlja neki nov princip, ki je v podobnem hierarhičnem odnosu do principa informacije, kot je slednji do principa energije. Zaradi tega zasluži tudi svoje ime — imenovali ga bomo **princip direkcije**, kajti do svojega polnega izraza pride ta princip šele v organiziranih informonskih sistemih, kjer določa smer njihove evolucije, podobno kot informacija določa smer transformacije energije in materije. Seveda princip direkcije ni nikakršna mistična in znanstveno nerazložljiva sila, ki jo imajo le živa bitja in ki nasprotuje fizikalno kemijskim zakonitostim, kot sta bila entelehija in član vital vitalistov, temveč zgolj logična in znanstveno vsekakor razložljiva nadgradnja informacije.

Mnogokateri bralec teh vrstic se lahko sprašuje, ali ni princip direkcije prav-zaprav le drugo ime za že dobro znane in ničkolikokrat potrjene mehanizme evolucije življenja na Zemlji. Odgovor je negativen, kajti mehanizmi evolucije predstavljajo le konkretno uresničevanje (nikakor ne edino možno) principa di-rekcije, podobno kot predstavlja konkreten mehanizem transformacije le nepo-sredno, trnutno izvrševanje neke informacije.

V okviru pričujočega članka smo samo ugotovili obstoj in spoznali bistvo principa direkcije, ki predstavlja steber evolucije življenja, njegovo razumevanje pa enega od nosilnih stebrov teoretične biologije. Njegova podrobnejša obravnava pa bi znatno presegala namen in okvir pričujočega članka.

ZAKLJUČEK

Teoretična biologija je razklana na več vej (glej npr. 23!). Namen pričujočega članka ni bil v predstavljanju že oblikovane ali neke nove veje, temveč smo si hoteli ogledati nekatere nove koncepte, brez katerih ni mogoče globlje razumeti življenja. Tako smo najprej videli, da ne obstaja še niti enotna definicija življenja, ki bi morala biti temeljno izhodišče teoretične biologije. Tudi pri konceptu informacije mo videli še veliko pomanjkljivosti, ki brez dvoma ovirajo razvoj teoretične biologije. Spoznali smo, da se preveč poudarja le količinski vidik informacije, katerega poznavanje je sicer potrebno, a vseeno povsem nezadostno za razumevanje vloge informacije v življenju. Količinski vidik predstavlja le *najširši okvir*, znotraj katerega se lahko gibljejo različni procesi. Toda o tem, če je tak proces življenje ali kaj drugega, odločata šele pomen in vrednost informacije. Tudi pri pomenu moramo ločiti dva tipa: velelni in povedni. Poleg tega je treba jasno ločiti informacijo od njenega nosilca — informona, kajti šele v spoznanju njunega medsebojnega odnosa se odpirajo vrata za razumevanje vrednosti informacije in evolutivne organizacije.

Naslednji pojem, ki igra središčno vlogo v mnogih teoretično obarvanih bioloških tekstih, je pojem organizacije. Tu smo spoznali, da je treba ločiti dve njegovi različici: evolutivno in funkcionalno. Obe vrsti organizacije smo povezali s pojmom informacije, spotoma pa smo si ogledali še problematiko pojma funkcije. Tako smo dobili povezavo med tremi stebri teoretične biologije: informacijo, funkcijo in organizacijo v njenih dveh vidikih. V tej povezavi smo dali osrednje mesto informaciji, naslednja dva pojma smo neposredno ali posredno izpeljali iz nje.

V poslednjem poglavju smo ugotovili, da gre pri evoluciji življenja za nenehno transformacijo informacije. Po analogiji z definicijo informacije smo definirali nov pojem — princip direkcije. Ta lahko spominja na razne višje sile vitalistov, toda njegova osnova ni nekaj mističnega, nerazložljivega, temveč predstavlja nadgradnjo koncepta informacije, podobno kot npr. organizacija. Z določitvijo in povezavo tega in prejšnjih treh pojmov se odpirajo nova, večinoma še neraziskana obzorja teoretične biologije.

LITERATURA

1. C. H. Waddington (1972), Epilogue v *Towards a Theoretical Biology* 4, Edinburgh University Press, str. 283—289.
2. *Biologija*, Leksikoni Cankarjeve založbe, str. 232, 1976.
3. *Od molekule do človeka* (1974), str. 127, Državna založba Slovenije.
4. L. Bertalanffy (1952), *Problems of Life*, Watts and Company, London, str. 129.
5. L. Gatlin (1972), *Information Theory and the Living System*, Columbia University Press, New York, str. 1.

6. P. Radoman (1971), *Teorija organske evolucije*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd, str. 40.
7. L. Gatlin (1972), *Information Theory and the Living System*, Columbia University Press, New York, str. 25.
8. N. Stanulov (1966), *On the Concepts of Information and Control v Progress in Biocybernetics* Vo. 3, Elsevier Publishing Company, Amsterdam.
9. M. Eigen (1971), *Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules*, *Naturwissenschaften*, 58, Springer Verlag, Berlin, str. 467.
10. M. Wartofsky (1968), *Conceptual Foundations of Scientific Thought*, The Macmillan Company, New York, str. 344—369.
11. H. Haken (1977), *Synergetics*, Springer Verlag, Berlin, str. 191.
12. M. Eigen (1971), *Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules*, *Naturwissenschaften*, 58, Springer Verlag, Berlin, str. 465—520.
13. M. Beckner (1976), *Function and Teleology v Topics in the Philosophy of Biology*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, str. 197—212.
14. L. Wright (1976), *Functions v Philosophy of the Biology*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, str. 213—241.
15. M. Wartofsky (1968), *Conceptual Foundations of Scientific Thought*, The MacMillan Company, New York, str. 261—263 in 353—354.
16. F. Ayala (1976), *Biology as an Autonomous Science v Topics in the Philosophy of Biology*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, str. 312—328.
17. E. Nagel (1961), *The Structure of Science*, Routledge and Kegan Paul, London, str. 421—422.
18. I. Blauberg, V. Sadovsky, E. Yudin (1977), *Systems Theory*, Progress Publishers Moscow, str. 148—151.
19. M. Wartofsky (1968), *Conceptual Foundations of Scientific Thought*, The Macmillan Company, New York, str. 362—365.
20. L. Bertalanffy (1952), *Problems of Life*, Watts and Company, London, str. 37—47.
21. E. Nagel (1961), *The Structure of Science*, Routledge and Kegan Paul, London, str. 401—428.
22. C. H. Waddington (1968), *Towards a Theoretical Biology 1*, Edinburgh University Press, str. 12—16.
23. I. Blauberg, V. Sadovsky, E. Yudin (1977), *Systems Theory*, Progress Publishers Moscow, str. 211—220.

O kontroverzi Habermas - Luhmann. Kritična teorija proti sistemski

RUDI JAKHEL

Zapiski k razpravi o sistemskem pristopu v družbenem planiranju

1. ODNOS MED KONTROVERZO HABERMAS-LUHMANN IN RAZPRAVO O DRUŽBENEM PLANIRANJU

Jürgen Habermas in Niklas Luhmann¹ sta protagonista znanstvene kontroverze, s katero je bila širša publika seznanjena z objavo knjige »Teorija družbe ali socialna tehnologija — kaj zmore sistemsko raziskovanje?«² Glavna teza Niklasa Luhmanna, ki se nam v knjigi predstavi kot prvi, in sicer z dvema prispevkoma: »Moderne sistemske teorije kot oblika vseobsežne družbene analize« in »Smisel kot osnovni pojem sociologije,«³ je, kot je že iz naslovov njegovih prispevkov razvidno, da je s pomočjo modernih sistemskih teorij mogoče vseobsežno spoznati družbo in jo upravljati. Pri tem mu subjekt ni pomemben, kajti s pomočjo »univerzalne teorije socialnih sistemov« je mogoča »redukcija kompleksnosti sveta«, kar je zanj glavni problem. Habermas napada Luhmannov model *funkcionalno-strukturalne sistemske teorije družbe* s pozicij svoje *teorije komunikativne pristojnosti*, ki jo v knjigi predstavi pod naslovom »Preliminarna opažanja k teoriji komunikativne pristojnosti«⁴, v kateri se zavzema za emancipatorno spoznavanje družbe preko komunikativne aktivnosti in svobodnih diskurzov.⁵

Oba avtorja v mnogih svojih delih — pred objavo knjige in po njej — implicitno vežeta svoja izvajanja na kontekst razprave o političnem planiranju oz.

¹ Jürgen Habermas, rojen 1929, predava od 1961—1964 filozofijo v Heidelbergu in od 1964—1971 filozofijo in sociologijo v Frankfurtu na Maini. Od 1971 je direktor štarnberškega Max-Planckovega instituta za raziskovanje življenjskih razmer za znanstveno tehnični svet.

Niklas Luhmann, rojen 1927, pravnik in sociolog, od 1968 je redni profesor za sociologijo na univerzi v Bielefeldu.

² Jürgen Habermas/Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung*, Suhrkamp Frankfurt 1971.

³ *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse*, pp. 7—24; *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, pp. 25—100.

⁴ *Vorbereitende Bemerkungen zur einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, pp. 101—141.

⁵ Glej prispevka J. Habermasa: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, in N. Luhmanna: *Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas*, v isti knjigi, pp. 142—290 in 291—405. Nekaj glavnih točk kontroverze bomo omenili v nadaljnjem tekstu.

o »družbenem« planiranju. Osnova za to je nujna skupna spoznavnoteoretska predpostavka o obvezni akcijski orientaciji.^{5 a}

Prav tako se celotna širša razprava o njuni kontroverzi, ki je sledila objavi knjige in še poteka, pri mnogih avtorjih veže na isti kontekst. Očitno je namreč, da je kontroverza Habermas-Luhmann in razprava, ki ji sledi, odsev globokih družbenih potreb po samospoznanju in samoreguliranju zahodnonemške pozno-kapitalistične družbe. Planiranje kot politično oz. »družbeno« planiranje je praktični odgovor na te konkretne potrebe, ki so počasi prodirale v politično in kmalu zatem tudi v strokovno-planersko, nazadnje pa tudi v znanstveno in filozofsko zavest. Tako lahko pojavu razprave o planiranju, ki se je razmahnila v ZRN sredi šestdesetih let in pojavu kontroverze, ki jo obravnavamo, pripišemo iste korenine in medsebojno relevantnost. Sicer pa je tudi predmet obravnave isti, le ravni so večidel različne. Gre za problem tehnokratizacije oz. politizacije družbe kot dve pomožni alternativni procesa podružbljanja družbene reprodukcije, ki ga planerji obravnavajo na predvsem metodološki ravni, medtem ko bi lahko obravnavani kontroverzi lahko rekli filozofsko esejistična.⁶

Za poudarek naj samo omenimo, da je eden vodilnih zahodnonemških teoretikov planiranja Frieder Naschold povzel Luhmannov model funkcionalno-strukturalne sistemske teorije družbe kot osnovo za svojo teorijo planiranja, Habermasova ideja o komunikativni aktivnosti pa je bila osnova za koncept teorije komunikativnega planiranja Marca Festera.⁷

Problemi odločanja in racionalizacija družbenih procesov, ki so predmet razprave planiranja v ZRN, so že na prvi pogled sorodni jugoslovanskim. To prepičanje nam kot osnova potrjuje prisotnost tržnega in planskega mehanizma v obeh deželah in tudi na to nanašajoča se že znana ugotovitev, da sta si analitični premisi tržnega in planskega gospodarstva — če že ne identični, pa vsaj logično ustrezni.⁸ Standardi racionalnega tržnega odločanja implicirajo, če jih jemljemo dobesedno, transparentne, relativno stabilne maneverske prostore, ki nam šele omogočajo kalkulacijo strategij glede na cilje v smislu doseganja optimalnega uspeha; idealno se takšna orientacija analitičnih zahtev trga uresniči šele v planskem gospodarstvu. Plansko gospodarski sistem, ki je uveljavil premise analitične

^{5 a} W. D. Nart/D. H. Runze: *Zur kritik der politischen Soziologie*, v F. Maciejewski (ed.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Supplement 2*, Suhrkamp Frankfurt 1974, p. 24.

⁶ Naj omenimo samo nekaj literature: J. Esser / F. Naschold / W. Väth (eds.): *Gesellschaftsplanung in kapitalistischen und sozialistischen Systemen*, Bertelsmann, Gütersloh 1972; G. Fehl / M. Fester / N. Kuhmert (eds): *Planung und Information*, Bertelsmann Gütersloh 1972; F. W. Scharpf: *Planung als politischer Prozess, Aufsätze zur Theorie der planenden Demokratie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973; V. Ronge / G. Schmiege (eds): *Politische Planung in Theorie und Praxis*, Piper München, 1971; B. Schäfers: *Gesellschaftliche Planung*, Enke Stuttgart 1973.

⁷ Cf. F. Naschold: *Zur Politik und Oekonomie von Planungssystem*, v zborniku Fehl et al, op. cit. (ref. 6), pp. 69—119; Marc Fester: *Vorstudie zu einer Theorie Kommunikativer Planung* v: ARCH + Stuttgart, št. 12/71, pp. 42—71.

⁸ Cf. J. A. Schumpeter: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1950, posebno poglavje XVI: Der sozialistische Grundplan, tu naveden po W. Lippu: *Plan, Sprache und Gründung*, v zborniku F. Maciejewski (ed). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Supplement 1*. Suhrkamp Frankfurt 1973, p. 171.

racionalnosti v celoti, pa potrebuje, obratno, socialni konsenz, ki mu zagotavlja zgodovinsko identiteto in šele s tem tudi uspešnost.⁹

To tezo potrjuje tudi dejstvo, da so v ZRN med razpravo za ali proti uvedbi družbenega planiranja, prevladali argumenti, da se da izkoristiti prednosti planiranja v obstoječih (kapitalističnih!) razmerah družbene ureditve in se izogniti pomanjkljivostim družbenega planiranja predvsem na ekonomskem področju.¹⁰ (Sic!) Pri nas velja nasprotna teza, da je mogoče s planiranjem preprečiti negativne posledice trga predvsem na socialnem področju. Sorodnosti problemov planiranja in s tem relevantnosti zahodnonemške razprave o planiranju torej ni moč zanikati. Spričo tega tudi ne moremo zaobiti ugotovitev in dilem, ki izhajajo iz neke za planiranje tako pomembne diskusije, kot je kontroverza Habermas-Luhmann.

2. NADALJEVANJE POZITIVISTIČNEGA SPORA

Kontroverza med družbeno in sistemsko teorijo, ali če smo natančnejši, saj Habermas sam sebe vidi kot nosilca tradicije kritične frankfurtske šole, med kritično in sistemsko teorijo družbe, se šteje kot druga tovrstna principialna znanstvena razprava v ZRN po vojni, ki ji pripisujejo vlogo in impulze za »oblikovanje šol«.¹¹ Razmahnila se je zelo na široko, tako da so do sedaj izšli že trije zvezki prispevkov k razpravi.¹²

Prva taka razprava je bil spor v začetku šestdesetih let med dialektiki in pozitivisti (ali kot se tudi sami imenujejo: scientisti oz. kritični racionalisti), znan pod imenom »pozitivistični spor«¹³. Prvotno razpravo Adorno-Popper sta povzela predvsem Habermas in Albert; Habermas je bil očitni zmagovalec; medtem ko je Albert kazal popolno nerazumevanje za njegove argumente in ni bil pripravljen ubadati se z dialektiko, je Habermas poglobil svoje znanje o pozitivizmu, tako da je o njem vedel več kot pozitivisti sami.¹⁴ Njegova glavna teza je, da je pozitivizem bornirano »razpolavljanje razuma« in ni sposoben, da bi reflektiral svoj lastno genezo in družbeno vlogo, da kot tak služi vladajočim interesom kot stabilizirajoča ideologija.¹⁵

V diskusiji z Luhmannom doživlja pozitivistični spor svoje nadaljevanje. Habermas ugotavlja najprej neko splošno skupnost Luhmannovih stališč z izhodišči kritične teorije:

⁹ Ib.

¹⁰ B. Schäfers: *Einige Anmerkungen zur gesamtgesellschaftlichen Planungsdiskussion in der BRD*, V Schäfers, op. cit., p. 158.

¹¹ Uvod v Maciejewskega, op. cit. (ref. 8), p. 7.

¹² Maciejewski, op. cit. (ref. 8); Maciejewski, op. cit. (ref. 5a); H. J. Giegel: *System und Krise, Kritik der Luhmannschen Gesellschaftstheorie*, Supplement 3, Suhrkamp Frankfurt 1975.

¹³ Čeprav se je pozitivistični spor začel na tübinskem kongresu nemškega društva za sociologiji že leta 1961, je knjiga izšla šele 1969. Th. W. Adorno et al.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, prva izdaja 1969.

¹⁴ J. Habermas: *Saznanje in interes*, Nolit, Beograd 1975; id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Frankfurt, prva izdaja 1968.

¹⁵ Cf. njegova prispevka: *Analytische Wissenschaft und Dialektik* (1963) in *Gegen einen positivistisch-halbierten Rationalismus* (1964), objavljena v Adorno et al., op. cit., (ref. 13) in v J. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Materialien*, Frankfurt 1970.

»V kontekstu sodobne sociologije zavzema Luhmann posebno mesto. Obnavlja dosledno tradicionalno zahtevo, da se družba dojema v celoti. Scientistično omejeni sociologiji brez družbe zoperstavlja program družbene teorije, ki izhaja iz raziskovanja socialnih sistemov in družbe — pri čemer razume družbo kot sistem vseh (preteklih, trenutnih in bodočih) socialnih sistemov in sama krmili socialno evolucijo. Specialne teorije družbenih podsistemov so koncipirane v okviru vseobsežne sistemske teorije družbe, ki jo je treba razviti kot teorijo socialne evolucije in kot teorijo sistemske diferenciacije. Z marksistično osnovano kritično družbeno teorijo povezuje torej Luhmann interes po vseobsežni družbeni analizi, ki zahteva nadaljnje razvijanje teorije družbenega razvoja (kot v historičnem materializmu) in teorije družbene strukture (kot v politični ekonomiji).«¹⁶

Pri Luhmannu najde celo enake težnje, kot jim sledi sam, namreč razvijanje koncepta o enotnosti teorije in prakse:

»Z Marxom povezuje Luhmanna razen tega tudi, in to ga dokončno ločuje od Parsonsa, iz filozofije zgodovine izposojena koncepcija o enotnosti teorije in prakse kot tudi v ta okvir pripadajoča ideja o samokonstituiranju rodu oz. 'družbe'. Sistemska teorija je, s tem ko pomaga reducirati kompleksnost prav tako 'praktična' kot socialni sistemi sami, ki jih raziskuje. S tem stoji teoretično delo, in tega se zaveda, v objektivni soodvisnosti s procesom, ki ga določa napredovanje kompleksnosti družbenih sistemov, tako da izhaja socialna evolucija iz učinkovanja samih socialnih sistemov. Teorija je organ, ki v samoproizvodnji družbe, kjer ima funkcionalni primat sistem znanosti, prevzema vodstvo; kot taka je teorija neposredno praktična.«¹⁷

Vendar pa mu takoj po tem priznanju skupnega na zelo abstraktni ravni očita, da izhaja samo iz klasičnega nauka o politiki (predvsem Aristoteles) in modernega nauka o naravnem pravu (Naturrechtslehre), da pa zanemarja tradicijo naravne in zgodovinske filozofije, dialektična teorija družbe pa je celo popolnoma izpuščena. Tako potem ugotovi:

»Ta okoliščina lahko simptomatično pokaže, da si sistemska teorija družbe sicer deli raven teoretiziranja s kritično teorijo družbe, da pa na tej ravni sledi nasprotno potekajoči strategiji.«¹⁸

Oživitev teoretične zahteve po vseobsežni družbeni analizi ter kompleksnost poskusov, da bi to zahtevo realizirali predvsem v socialni kibernetiki, teoriji odločanja, teoriji učenja itd., je za Habermasa zadosten razlog, da kritično preverja Luhmanna; drugi razlog pa je vprašanje:

»... ali ni ta teorija (Luhmannova) primerna, da prevzame dominancijo legitimirajoče funkcije v družbenem sistemu, ki je odvisen od depolitizacije mobiliziranega prebivalstva, funkcije, ki jih je do sedaj izpolnjevala splošna pozitivistična zavest.«¹⁹

Ugotavlja namreč:

»Če je Luhmannova lastna analiza o tem, da v političnih sistemih z visoko kompleksnostjo postajajo tradicionalna sredstva moči v primerih odrekanja poslušnosti vedno manj uporabna in da bi za to 'moralo biti že za normalno stanje zagotovljeno neko brezpogojno akceptiranje obvezujočih odločitev', potem bi bila za legitimiranje čiste in neosnovane legalnosti sistemska teorija, ki bi prodrla v splošno zavest, neprecenljive vrednosti.«²⁰

¹⁶ Cit. Habermas / Luhmann, op. cit. (ref. 2), p. 142.

¹⁷ Ibidem, p. 143.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p. 144.

²⁰ Ibidem.

Zato se Habermas loti dokazovanja napačnosti Luhmannove osrednje teze, »da funkcionalistična analiza predstavlja edino dopustno pot racionaliziranja odločitev«. Kot zastopnik te teze, ki jo je na široko razdelal, je Luhmann za Habermasa sistemsko teoretski pozitivist in nosilec tehnokratske zavesti:

»Scientistična omejitev racionalnega oblikovanja volje se je do sedaj lahko opirala na nekatere domneve pozitivistične znanstvene teorije (v kolikor se tu ni kritičistično razvilo priznanje, da je praktični diskurz eden od načinov razumne razjasnitve praktičnih vprašanj). Na tej osnovi se da seveda utemeljiti le decizionizem, ki ni najboljše združljiv s tehnokratskimi legitimacijskimi funkcijami znanosti. Zato pa ponuja Luhmann sistemsko teorijo družbe; ta teorija predstavlja tako rekoč visoko razvito obliko tehnokratske zavesti, ki danes dovoljuje definiranje praktičnih vprašanj kot tehničnih in s tem omogoča njihovo odtegnitev javni in neprisiljeni diskusiji.«²¹

Pri tem opozarja Habermas, da je Luhmanna tako rekoč že napovedal s tem, ko je že v sporu s pozitivisti predvidel možnost totalne racionalizacije odločanja kot konsekvence, ki izhaja iz »pozitivističnega izoliranja razuma in odločitve«. Skozi to izolacijo se t.i. »tehnološka racionalnost« postopoma sama vpleta v postopke odločanja, dokler na koncu ne postane vrednota sama zase, po kateri se odločanje ravna. To skrajno možnost vidi Habermas v prepuščanju odločanja samoučecemu se avtomatu, ki bi kot centralni družbeni krmilni sistem odločal ne samo o rešitvah, temveč tudi o družbenih ciljih in vrednotah.²² Luhmannova teorija naj bi bila »diferencirana izpolnitev« te anticipacije.²³

Če je Habermas v sporu s pozitivisti dobil, ker se ti niso bili pripravljene »učiti se«, potem kaže, da je v kontroverzi z Luhmannom situacija obrnjena, saj je Luhmann »notorično pripravljen za učenje«. ²⁴ Medtem ko je Habermas odpravil Alberta tako, da je pozitivizem kritiziral imanentno in razvil konzistentno teorijo pozitivizma, se mu podoben postopek pri Luhmannu ni posrečil. Prisvojil si je le sistemskoteoretični jezik, kar pa je zanj lahko le izguba, saj se je tako popolnoma ločil od ekonomske, materialne osnove kritične družbene teorije.²⁵ Zato pa se je Luhmannu posrečilo sistemskoteoretsko obrazložiti osrednjo Habermasovo tezo o sporazumevanju skozi diskurz kot demokratični obliki racionalizacije. Z vidika njegove sistemske teorije je »diskurz« določen sistem omejenega pomena, katerega učinek za družbeno teorijo se sploh ne more primerjati z učinkovitostjo »sistema«, torej predstavlja samo podsistem.²⁶

Habermas je razvrednotil ta navidezni uspeh Luhmanna s tem, da je podal v nadaljevanju razprave²⁷ svojo in Luhmannovo tezo komparativno znotraj konteksta planiranja, kar bomo predstavili kasneje.

²¹ Ibidem, p. 145.

²² Cf. J. Habermas: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp Frankfurt 1974, 3. izdaja (1. izdaja Luchterhand Neuwied in Berlin 1963 (revidirana in razširjena 1. izdaja 1971), pp. 322 ff. 336, 327.

²³ Habermas / Luhmann, op. cit. (ref. 2), p. 145.

²⁴ B. Willms: *System und Subjekt oder die politische Antinomie der Gesellschaftstheorie*, v Maciejewskem op. cit. (ref. 8), p. 45.

²⁵ Cf. Narr / Runze, op. cit. (ref. 5a).

²⁶ Willms. op. cit. (ref. 24), p. 53.

²⁷ J. Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp Frankfurt 1973, poglavje: Komplexität und Demokratie, pp. 178—193.

3. GLAVNE ZNAČILNOSTI IN KRITIKE KONTROVERZE HABERMAS-LUHMANN

Bistvo kontroverze med Habermasom in Luhmannom je postavljanje Habermasovega emancipatornega, kritičnega koncepta družbe nasproti legitimatorskemu, sistemkonstituirajočemu konceptu Luhmanna. Prvi izhaja iz pojma *refleksivnosti*, drugi iz pojma *abstrakcije*.²⁸ Prvi zastopa *strategijo prosvetljenstva* preko intersubjektivnosti in razumnega sporazumevanja, drugi pa *strategijo preživetja* preko smislu ustrezne selekcije kontingenčnosti in redukcije kompleksnosti sveta. Habermas torej postavlja *komunikacijskoteoretski* koncept družbe nasproti Luhmannovemu *sistemskoteoretskemu*. Habermas zreducira v skrajni konsekvenci družbo in podružbljanje na *jezik*, Luhmann pa na *tehniko*. Oba pri tem ne določita pojma podružbljanja in ustreznih osnovnih enot, iz katerih naj bi se celota konstituirala. Oba modela, po Tjadenu, *komunikacijo-omogočajoči* in *kompleksnost-obvladujoči*, fatalno spominjata na modele pozitivističnih klasikov, ki so povzdignili konsenz članov družbe in njeno uravnoveženost glede na zunanji svet kot osrednje načelo družbenosti.³⁰

Ne samo Luhmann, ki mu sam Habermas očita preveliko abstraktnost in s tem nejasnost dokazovanj, tudi Habermas je nekonkreten in nezgodovinski. V njuni kontroverzi se ne pojavljajo kontroverze poznokapitalistične družbe.³¹ Habermas izhaja iz svojega dualizma akcijskopogojenega konstituiranega sveta izkušenj in občevalnojezikovne komunikacije, iz dualizma strateških akcij in intersubjektivnosti, interesov in kulturnih vrednot. Za Habermasa je značilna na eni strani skoraj mehanična predstava resničnosti, v katero spada celoten sektor dela in tehnike, svet »homo fabra«, svet namensko racionalne aktivnosti (*zweckrationale Handlung*), ki teče po imanetnih zakonitostih kontrolirane uspešnosti, na drugi strani pa predstava od te resničnosti ločenega povzdignjenega človeka, univerzalizirane, od interesov osvobodene sfere direktnih odnosov ti-jaz, ki je povezana le s potrebami po kulturnih vrednotah.³² S tega stališča potem očita Luhmannu, da eliminira razliko med prakso in tehniko — tako da tehniko razglasi za prakso in utemeljuje s tem novo ideologijo, ki preprečuje resnico iščočo komunikacijo.³³ Luhmann sam priznava, da s stališča nasprotja med tehniko in prakso ni težko razvrednotiti sistemske teorije:

»Kot že naslov te študije ‚Teorija družbe ali socialna tehnologija?‘ označuje, je kontroverza dihotomično vprašljiva, in sicer glede na nasprotje med prakso in tehniko. Gledano iz tega zornega kota, je videti, kot da sistemska teorija dejansko zmore samo resnice: do resnice tehnike, socialne tehnologije, skozi dominacijo posredovane manipulacije. Resnica praktičnih vprašanj izpade . . .«³⁴

²⁸ B. Heidtmann: *Traditionelle und ideologische Determinanten einer Theorie sozialer Systeme und ihrer Kritik*, v Maciejewski, op. cit. (ref. 5a), Suppl. 2, p. 155.

²⁹ Odpade.

³⁰ K. H. Tjaden: *Bemerkungen zur historisch-materialistischen Konzeption der strukturalgesellschaftlicher Systeme* in Maciejewski, op. cit. (ref. 8) Suppl. 1, p. 79.

³¹ Narr / Runze, op. cit. (ref. 5a), p. 74.

³² Ibidem, p. 74, 75.

³³ Habermas / Luhmann, op. cit. ref. 2, p. 266.

³⁴ Ibidem, pp. 292—3.

Vendar se uspešno brani s tem, ko ne dovoljuje razprave na tej ravni. Ugotavlja, da je tisto, kar je uresničitev neke proizvodne volje, plana, tehnično, kar nastane spontano, stihijsko, pa je praktično. Vendar mu ta podvojitve ne predstavlja pozornosti vrednega problema³⁵, zato tudi ne dovoljuje, da Habermas reducira sistemsko teorijo na tip namensko racionalne aktivnosti:

»Zame je namensko racionalna aktivnost postala prav tako problematična kot praktična resnica, in to iz istih razlogov. Zdi se mi, da niti praktični diskurzi niti namensko racionalna planiranja aktivnosti v svojih historično razvitih formah in mejah svojih zmogljivosti ne morejo biti kos problemu, ki je za mene osrednjega pomena: problem kompleksnosti.«³⁶

Pri vsem tem Luhmann nikjer oprijemljivo ne definira pojma kompleksnosti.

Če Habermas obtožuje Luhmanna zaradi »ideologije«, mu Luhmann vrača z očitkom »idealiziranja«, pri čemer misli na njegovo predstavo o idealni resnici na osnovi idealiziranega konsenza itd.³⁷ V tem ga podpirajo tudi drugi udeleženci razprave, tako tudi Habermasova učenca Narr in Runze — ki očitata Habermasu iskanje humanistično staromodnega izhoda iz problemov poznega kapitalizma, dealistično uporabo pojma »subjekt in »emancipacija«, prosvetljski liberalizem itd.³⁸

»Funkcionalni pristop prikazuje Luhmanna bolj realistično kot Habermasa, ki z utemeljitvijo svojega diskurza stoji na družbeno eksteritorialnem — če že ne na utopičnem — polju, čeprav govori o tem, da družba tendira v smeri tega eksteritorialnega polja pravzaprav ali tja spada.«³⁹

Za svoje diskurze predpostavlja Habermas *idealno* *govorno situacijo*, razbremenjeno vsake dominacije, razen dominacije argumenta, pri čemer *implicita enakost* vseh udeležencev v izobrazbi, kulturi, razpoloženju, besednem zakladu, načinu izražanja, razpoložljivem času itd. Tu je Luhmann vsekakor mnogo bolj prepričljiv, ko govori npr. o omejenem času kot absolutni meji vsakega diskusijskega sistema, s tem v zvezi pa tudi o omejeni kapaciteti tém. Posebej poudarja, da so omejitve časa in tém nujne, če naj diskusija ne postane »prekompleksna«. Podobno argumentira tudi Weinrich: sredi vseh prisil osvobojenega diskurza lahko zraste nova iz diskurza samega zrasla prisila, pred katero ni predvidel Habermas v svojih pravilih igre nikakega zavarovanja: prisila kompleksnosti.⁴¹

Kakorkoli že je Luhmann uspešen v kritiki osrednjega Habermasovega pojma, to ga ne rešuje pred ostro kritiko mnogih udeležencev v razpravi. S pojmom »kompleksnost« se namreč izogne vsem družbenim problemom. Sploh po sodbi Narra in Runzeja uporablja metode, pri katerih ni mogoče ugotoviti kriterijev za preverjanje argumentov:

Komplicirana oblika oblikovanja pojmov, njihovo medsebojno tautološko stapljanje, nas ne morejo prevarati, da gre tu za poskus, kako bi s pomočjo fenomenološke površinske

³⁵ Ibidem, pp. 294—5.

³⁶ Ibidem, p. 294.

³⁷ Ibidem, p. 349 et passim.

³⁸ Narr / Runze, op. cit. (ref. 5a), pp. 9 ff.

³⁹ Ibidem, p. 17.

⁴⁰ Habermas / Luhmann, op. cit. (ref. 2), pp. 336—7.

⁴¹ H. Weinrich: *System, Diskurs, Didaktik und die Diktatur des Sitzfleisches*, Maciejewski, op. cit. (ref. 8), p. 157.

prevleke dosegel konsenz... da tehnična, celo 'kibernetsko' zveneča a ne operabilna, temveč ravno eksistencialna, iz obstoja sistema argumentirajoča osvetlitev sveta predstavlja hkrati tudi izkrivljeno razlago stanja... Ne gre za neki empirično-historični spoznavni proces, temveč za fenomenalno inspirirano Luhmannovo izmišljeno konstrukcijo.«⁴²

Njun očitek »pojmovno-brezpojmovnega štrudlanja« v kontroverzi velja predvsem Luhmannu, katerega teorija je »relevantna samo po svoji irelevantnosti«.⁴³ Podobno osnovo ima tudi Lohov očitek »iracionalne produkcije teorije«.⁴⁴

Nekateri teoretiki so se detajlneje posvetili Luhmannovemu modelu in njegovim posameznim teoremom. Tako je Hejl izčrpno argumentirano ugotovil, da je sistemska teorija N. Luhmanna, vsem kritikom navkljub, v svojih osnovnih koncepcijah eksaktno predstavljiva, da pa je za eksaktno predstavitev potrebna »večvrednostna« logika v smislu G. Güntherja⁴⁵. Giegel pa je, nasprotno, dosledno obračunal z Luhmannom v izčrpni monografiji, v kateri je dokazal, da sistemska teorija, v nasprotju s svojim namenom, da zapopade družbo kot sistem, razpade v celo vrsto delnih analiz, ki ne dovolijo, da bi se dojela notranja soodvisnost različnih momentov družbenega procesa. Ta pomanjkljivost sistemske teorije se povezuje s še neko drugo: da tam, kjer naleti na protislovje in krize meščanske družbe, pride v nasprotje s svojimi lastnimi rezultati, s tem ko (in da lahko) hipostazira kontinuiteto družbenega razvojnega procesa. K tej destrukciji lastne identitete je sistemska teorija prisiljena, saj podrejuje spoznavni proces praktičnemu interesu — interesu za krmiljenje stihijsko potekajočega družbenega razvojnega procesa. Giegel zaključí z ustrežno kritiko kritične teorije:

»Lahko da drži, da vodi družbeni razvoj k temu, da prevzema znanost v družbi funkcionalni primat. Toda znanost, ki bo to funkcijo prevzela, ne more prevzeti ne obliko socialno-tehnološke specialne discipline, ki končno v svoji omejeni eksistenci obupa in vodi v spekulativno utopičnost, niti ne obliko družbene teorije, ki subjektov družbenega procesa ni sposobna pripraviti do tega, da bi se zavedali svoje družbene eksistence.«⁴⁶

Problem, ki ga je ustvaril Luhmann s svojim »zdravorazumarskim« (tako Narr, Runze in še drugi) pristopom teoriji družbe med filozofi, sociologi in planerji, je očitno v uporabi novih pojmov in pojmovnih zvez, ki jih ni mogoče kar tako zavreči, pa naj njegovo teorijo še tako na kratko odpravimo kot »irelevantno«. Napor Luhmannovih kritikov je pravzaprav usmerjen v uvrstitev njegovega pojmovnega aparata — predvsem pojmov kompleksnost, kontingenčnost, redukcija, selektivnost, smisel, negacija itd. — v obstoječe znanstvene predstave o svetu, spada torej v metodični problem, ki se je pred marksizmom postavil z nastankom sistemske teorije in kibernetike nasploh.⁴⁷

⁴² Narr/Runze, op. cit. (ref. 5a), pp. 65 f.

⁴³ Ibidem, p. 68.

⁴⁴ W. Loh: *Kritik der Theorieproduktion von Niklas Luhmann*, Frankfurt, 1972, p. 99.

⁴⁵ P. Hejl, *Zur Diskrepanz zwischen struktureller Komplexität und traditionellen Darstellungsmitteln der funktional-strukturellen Systemtheorie*, v Maciejewski, op. cit. (ref. 5a), pp. 186—235.

⁴⁶ Giegel, op. cit. (ref. 12), p. 156.

⁴⁷ Tu ne moremo načeti tudi te razprave. Glej npr. Renate Damus: *Kybernetische Systemtheorie und marxistische Philosophie, Eine Auseinandersetzung mit Georg Klaus*, v Fehl et al., op. cit. (ref. 6), pp. 33—68. Ta razprava ima svojo precej medlo varianta tudi pri nas. Glej npr. V. Stambuk: *Kibernetika. Mogućnosti i stvarnost*, Tehnička knjiga Beograd, 1976.

4. HABERMASOV IN LUHMANNOV KONCEPT V KONTEKSTU TEORIJE PLANIRANJA

Značilno za razpravo o planiranju je, da izhaja iz premise, da je o družbenih strukturah in procesih mogoče odločati in s tem, da jih je možno — in za ta primer tudi nujno — racionalizirati.

Na predpostavki te generalne kontingenčnosti temelji tudi težnja po univerzalnosti teorije planiranja.⁴⁸ Pri tem je predmet tekoče razprave dvojen: najprej vprašanje objektivne nujnosti vseobsežnega družbenega planiranja, o katerem je za zdaj dosežen neki splošen konsenz (tako s strani apologetov kot s strani kritikov sistema, kar tu ne moremo podrobneje razlagati), potem pa ravno na osnovi tega splošnega konsenza (ki ni neko končno stanje) tudi vprašanje subjekta, metode in modusa planiranja.

Habermas ugotavlja, da je raven teorije planiranja še najustreznejša platforma za njegovo kontroverzo z Luhmannom, ki je pod geslom »kompleksnost in demokracija« že sama našla pot v ta krog.⁴⁹ Zato najde Luhmannu ustrezno mesto med različnimi teorijami planiranja in mu s tem odvzame njegovo največjo legitimacijo: zahtevo po univerzalnosti. S tem posredno popravlja zamujeno, ko je izpustil priložnost v prvi konfrontaciji, da bi analiziral Luhmannov koncept na osnovi konkretne problematike transformacije zahodnonemške družbe, obenem pa tudi daje razpravi o planiranju širšo teoretsko veljavo.

Kar pa je pri tem zanj najbolj merodajno, je, da obenem odstopa od svojih »idealnih« konceptov in se tako sam »praktično« kritizira.

Za Luhmanna je princip demokratičnosti, to je princip podružbljenega odločanja, oblikovanja stališč, postavljanja družbenih norm itd. — Po Habermasu sfera, ki garantira konstituiranje razumne prakse — v nasprotju s principom kompleksnosti.

Procesi odločanja so procesi selekcije, izločanja drugih možnosti. Povzročajo več »ne-jev« kot »ja-jev«, in kolikor racionalneje postopajo, kolikor obsežneje preverjajo druge možnosti, toliko večja je njihova stopnja odklonitev. Forsirati intenzivno, angažirano udeležbo vseh pri tem postopku bi pomenilo povzdigniti frustriranje v načelo.⁵⁰

Po Luhmannu se integracija visoko kompleksnih družb ne more zagotoviti preko normativnih struktur, marveč samo preko učinkovitega krmilnega sistema, ki je v tem primeru politični podsistem, konkretneje, upravni aparat. »Sistemska integracija« ni odvisna od »socialne integracije«. »Ločitev legitimatorskega sistema od uprave omogoča avtonomijo procesa odločanja nasproti splošnim motivacijam, vrednostim in interesom.«⁵¹ Ta ločitev je konsekvence ekvivalentnega funkcionalizma kot principa iskanja ekvivalentnih rešitev ustreznega principu kontingenčnosti tako družbe kot uprave — kontingenčno je lahko tudi drugačno,

⁴⁸ Fester, op. cit. (ref. 7), p. 43.

⁴⁹ Glej kontroverzo med Nascholdom in Luhmannom: F. Naschold: *Demokratie Komplexität*, v »Politische Vierteljahresschriften«, 4/1968, pp. 494 ff; dalje N. Luhmann: *Komplexität und Demokratie*, v »Politische Vierteljahresschriften«, 2—3/1969, pp. 314 ff; in v isti številki tudi Nascholdov odgovor: *Demokratie gegen Komplexität*, pp. 326—7.

⁵⁰ Luhmann, op. cit. (ref. 49).

⁵¹ J. Habermas, op. cit. ref. 27), p. 181.

kot je, in je vezanje na določene strukture odločanja nesmiselno, saj lahko učinkovita uprava skozi strukturno selekcijo sama določa svojo identiteto.⁵²

Habermas ugotavlja, da sta se v razpravi o planiranju izoblikovala dva tipa politike, v katerih se obenem izkristalizira določen način planiranja: pluralistično-inkrimentalistična *procesualna* politika in racionalno-komprehezivna *sistemska* politika. Oba tipa sta predstavljiva kot različna pola kontinuuma. Če k temu doda še prisotnost oz. odsotnost participacije prizadetih v planskem procesu, dobi Habermas sledečo sliko:⁵³

participacija prizadetih	način planiranja	
	inkrimentalistični	komprehezivni
ni prisotna	A	B
prisotna	C	D

Luhmannova teorija ustreza tipu B, komprehezivnemu, nedemokračičnemu planiranju. Ta tip planiranja za Luhmanna ni samo priporočilo, ampak nuja, saj visoko kompleksne družbe nimajo za svojo lastno reprodukcijo, če naj bo racionalna, druge izbire, kot da se potrebna refleksivnost družbe izvaja v upravi, ločeni od publike in partij.⁵⁴ Habermas povzema:

»Kompleksne družbe so kot krmilni center izoblikovale upravni sistem, ki je po Luhmannu prevzel vodstvo pred drugimi socialnimi podsistemi. Autonomna uprava si lasti generalno kompetentnost za vse krmilne probleme, ki ostanejo v družbi neopravljeni; in sicer ni uprava kompetentna samo v smislu pristojnosti, ampak tudi v smislu sposobnosti za reševanje problemov. Ker v družbi končno ni več struktur, ki ne bi bile na voljo, ne preostane nobena vrsta problemov več, pri katerih bi administracija mogla naleteti na principialne meje svojih kapacitet. S takim opisom generalizira Luhmann izkušnje, iz katerih je mogoče sklepati na resnično izredne samoadaptivne mehanizme poznokapitalistične družbe.«⁵⁵

Habermas torej razgali Luhmanna kot »idealizatorja« obstoječih tendenc v zahodnonemški družbi: Luhmannov koncept je po njegovem samo eden, vsekakor ekstremen, od možnih odgovorov na dejanske probleme upravljanja in planiranja v (kapitalistični?) družbi. Habermas se opira na tri druga stališča, ki razlagajo, v čem je meja racionalnega planiranja:

1) v preveliki samostojnosti uprave nasproti političnemu oblikovanju volje; kapaciteto krmiljenja je mogoče povečati samo s povečano participacijo prizadetih v procesu planiranja, pri čemer pa se je treba izogniti prividnim participacijam v smislu samopomoči prebivalstva, ki vresnič samo razbremenjuje birokracijo;⁵⁶

2) kontradiktorne krmilne zahteve gospodarskega sistema so nepremostljive omejitve racionalizacije za državni aparat v poznem kapitalizmu; participacijsko planiranje bi odstranilo zagate administrativnega planiranja;⁵⁷

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, p. 183.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, p. 184—5.

⁵⁶ Naschold, op. cit. (ref. 7), p. 43.

⁵⁷ Habermas, op. cit. (ref. 27), p. 187—8.

3) uprava ima svoje imanentne meje; ob komprehensivnem planiranju in centralizirani strukturi odločanja se bodo kmalu pokazale limite zmožnosti za predelavo informacij in kapacitet za oblikovanje konsenza.⁵⁸

Iz tega sklepa Habermas, da je idealni Luhmannov model principialno neomejenih zmožnosti krmiljenja s strani uprave neosnovan. Hkrati pa, ne da bi to sam opazil, odstopa od svoje lastne idealizacije diskurza in presoja zelo praktično:

»Učinek racionaliziranja pri ‚podružbljanju političnih krmilnih procesov‘ je težko določiti; kajti demokratizacija bi morala na eni strani odpraviti kompleksnost, ki jo povzroča nekontrolirana dinamika gospodarskega procesa in ki se ji je *mogoče izogniti* (ki je samo sistemsko-specifično neogibna), obenem pa bi povzročila povečanje neogibne (sistemsko-specifične) kompleksnosti posplošenih diskurzivnih procesov oblikovanja volje. Verjetno je, da praktična racionalnost cilja, vezanega na posplošeni interes, v mejah sistemske racionalnosti povzroči več stroškov, kot jih prihrani. Ni pa nujno, da je bilanca negativna, če bo limita kompleksnosti, ki je ... vgrajena v samo racionalizacijo uprave, kmalu dosežena. V tem primeru bo kompleksnost, ki bo neogibno nastala iz logike komprehenzivnega planiranja, tako rekoč preseglakompleksnost, ki bi nastala iz logike neomejene komunikacije.«⁵⁹

Habermas še dalje relativira Luhmannov »univerzalizem«, in sicer na osnovi diferenciacije pojma racionalnosti, katerega izbor je merodajen za strukturo teorije planiranja. Loči tri različne možnosti:

1) Teorije planiranja, koncipirane na *logiki odločanja*, vsebujejo *aksijsko racionalnost* (Handlungs-rationalität), ki temelji na paradigmi namensko racionalnega izbora alternativnih sredstev. Ima omejen domet, je osnova različnih planskih tehnik.

2) *Sistemskoteoretske* planske teorije vsebujejo racionalnost samoregulirajočih sistemov, *sistemsko racionalnost*, ki je primerna za empirične, vsebinsko izpolnjene teorije o področjih, kjer je možno ugotoviti enote in njihove razmejitev z okoljem ter jasne cilje. Ker za našo družbo še niso zanesljivo ugotovljivi socialni podsistemi, lahko pri določanju sistemske racionalnosti postopamo:

(a) normativistično, tj. tako, da postavimo meje in cilje socialnega sistema;

(b) radikalno-funcionalistično, tj. tako, da v danem kontekstu iščemo med poljubno variiranimi orientaciji funkcionalne ekvivalence (Luhmann);

(c) da uporabo sistemske teorije vezmo na teorijo socialne evolucije, ki dovoljuje nekonvencionalno določanje mejnih vrednosti spreminjanja sistema.

(3) Komunikativne planske teorije, vsebujejo pojem *praktične racionalnosti*, ki temelji na paradigmi voljo oblikujočih diskurzov in konsensualne teorije resnice. Primeren je za kritično proučevanje interesnih konstelacij, na katerih temelje normativne strukture.

Planske teorije, temelječe na logiki odločanja, so normativno-analitski postopki. Sistemskoteoretske planske teorije lahko prav tako postopajo normativno-analitsko: ali kot tehnični pripomoček ali pa kot normativne teorije planiranja kot političnega procesa. Luhmannova *univerzalno-funcionalistična* planska teorija, ki nastopa tudi kot sistemska teorija, se razume kot principialno oportunistična, ki se izogne nasprotju med empirično in normativno analitskimi postopki. Habermas jo imenuje tudi pragmatistično: »sistemsko raziskovanje samo je del življenjskega procesa, ki je pod zakonom porasta selektivnosti in redukcije kompleksnosti.«⁶⁰

⁵⁸ Scharpf, op. cit. (ref. 6), poglavje: »Komplexität als Schranke der politischen Planung«, pp. 73, 113.

⁵⁹ Habermas, op. cit. (ref. 27), p. 189.

⁶⁰ Ibidem, p. 190—2.

Končno pa se tudi komunikativna planska teorija izogne nasprotju med normativno in empirično analitskim postopkom, vendar iz drugega razloga, saj dovoljuje kritično ocenjevati utemeljene norme, tako da so le-te izenačene z resničnim stavkom: niso ne dejstva ne vrednote. Habermas daje pregledno tabelo, v kateri ponazarja dosedanjo razlago:⁶¹

Status teorije	akcijska	Pojmi racionalnosti sistemska	praktična
empirično analitična	————	biokibernetika	————
normativno analitična	različne planske teorije	teorije planiranja kot političnega procesa	————
neempirično nenormativno analitična	————	univerzalni funkcionalizem	kritična teorija družbe

Habermas kot mimogrede ugotavlja, da če naj kritična teorija družbe prispeva k razvoju primerne teorije socialne evolucije, ki bi morala biti osnova teorije družbe, pa je komajda razvita⁶², mora svoj postopek kritičnega preverjanja normativnih družbenih struktur in njihove geneze povezati s sistemskoteoretskim pristopom.⁶³

⁶¹ Ibidem, p. 193.

⁶² Ibidem, p. 7.

⁶³ Ibidem, p. 192.

1) CILJI IN POTOKAZI

V vseh dveh o samoupravljanju je prisotna tudi nekakšna nezavedna filozofija človeka: enkrat pravzaprav menijo, da je samoupravljanje nezdržljivo s človeško naravo nasploh npr. govorijo o »vrojenem egoizmu«; drugič, da je samoupravljanje nad najvišjo možno stopnjo sodobnega človeka, tretjič, da je pod njo. V vsakem od teh mnenj se govori o odnosu človeka in samoupravljanja, povsod je prisotna nekakšna filozofija človeka.

Do bolj utemeljenega odgovora glede utemeljenosti samoupravljanja bomo verjetno prišli, če ga bomo soočili z *dejanskimi temelji* človeka.

Najbolj objektivna pot te primerjave bo v tem, da bomo s temi dejanskimi temelji soočili glavne dvome in izvirno misel samoupravljanja. Vsa ta nasprotna stališča glede (ne?)utemeljenosti bomo torej na začetku sprejeli kot možno hipoteze (predpostavke), ki naj se preverijo v stiku s človekovim izkustvom.

Izvirna misel o temeljih samoupravljanja je misel tistih, ko so bili njegovi pobudniki.

Ena osrednjih tez je seveda, da je samoupravljanje družbeni odnos človeka kot bitja delo, ki se lahko krepi na sodobni zgodovinski stopnji, v prehajanju iz kapitalizma v socializem. Utemeljitev samoupravljanja v človeškem delu je pri marksistih — in tudi pri številnih nemarksistih — tako pogostna, da ni potrebno posebej navajati ustrezne misli (npr. iz del Marxa in Lenina, iz programa ZK in iz spisov jugoslovanskih voditeljev).

Poleg tega pa živi v spisih glavnega teoretika jugoslovanskega samoupravljanja Edvarda Kardelja še ena misel o odnosu med človekom in samoupravljanjem. Le-ta sicer ni tako pogostna, je pa na moč razločna od njegovih mladostnih do njegovih zadnjih spisov.

Gre za razvidno, obenem pa globoko misel, da je najbolj utemeljena tista družba, ki najbolj ustreza *potrebam* in *interesom* človeka. V svojem zgodnjem spisu o filozofskih in socioloških osnovah krščanskega socializma (polemika z dr. Gosarjem) je Kardelj med drugim zapisal:

»V življenju in gibanju človeške družbe je bilo *vedno na prvem mestu vprašanje človeških življenjskih potreb* . . . V tem prilagojevanju na način zadovoljevanja življenjskih potreb, ki se neprestano menjajo, kakor se pač neprestano

menjajo *potrebe same*, leži gonilna sila človeške družbe . . . S tem, da je dr. Gosar pričel spoznavanje človeške družbe in njen razvoj na vrhu, v njenih duhovnih pojavih, je mogel pač ugotoviti mnogo dejstev, iztrgal pa si je iz rok vsako znanstveno orodje za globljo analizo družbe . . . Filozofija je toliko časa zgolj filozofija, dokler se izživlja samo v teoriji. Kakor hitro pa jo prenesemo v prakso, postane še nekaj drugega, namreč *subjektivni činitelj družbenega razvoja*, sila, ki zavestno posega v razvoj človeške družbe . . .¹

V svojem zadnjem večjem delu *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja* pa je Kardelj med drugim zapisal tudi naslednje:

»Z drugimi besedami, vir, temelj in cilj demokratičnega sistema socialističnega samoupravljanja ni *abstrakten* politični državljani političnega sistema meščanske družbe in njenega parlamenta, temveč človek, ki živi, dela in ustvarja v *določenih* družbenih pogojih in ki njegovi *interesi* izvirajo iz takšnega njegovega družbenega položaja. Še več, ne gre samo za nedoločen delavski razred kot abstrakten politični subjekt, temveč za *konkretnega delavca* oziroma delovnega človeka z *njegovimi avtentičnimi interesi*, ki ga nihče ne more zamenjati v imenu interesa neke posplošene formule o »diktaturi proletariata«.

»Ne gre torej za politiziranega človeka kot abstraktnega individuuma ali državljan, ki naj se samo odloča med političnimi strankami in išče način, kako bi vplival nanje, temveč za človeka kot družbeno bitje, s katerim je povezan ves kompleks interesov, *od najneposrednejših življenjskih pa do idejnih, političnih, kulturnih itd.* Potemtakem je za socialistično samoupravno demokracijo značilno, da izhaja *iz človeka kot nosilca celovitosti* parcialnih in splošnih družbenih interesov . . . Pravi nosilec družbenega progressa ni človek kot abstrakten političen državljani, ampak človek kot nosilec *celotnega* kompleksa družbenih interesov. Kajti celo v njegovi praktični akciji in njegovem empirizmu se neizogibno spajata — zavestno ali podzavestno — tako spoznanje nujnosti in potrebe, ki ga narekujejo zavestna ustvarjalna misel o poteh, smereh in sredstvih preseganja *večnega protislovja* med *težnjami* in *potrebami* človeka in objektivnimi *nujnostmi*, med *hotenji* in *možnostmi*, med idejo in realnostjo.« (podčrtal — V. R.)²

Ta močni poudarek Kardelja na potrebah in interesih — in to na *temeljnih*, »večnih« potrebah in nasprotjih človeka in na njihovi *celoti* — je sestavni del pomembnega preobrata v filozofiji našega časa in preobrata njene vloge v človeštvu. Potreba po taki filozofiji je bila Kardelju očitna že kot mlademu teoretiku.

Ker pa so dosedanja številna razmišljanja o Kardeljevi misli manj obravnavala ta vidik (zlasti potrebe), se bom ob njem še malo zadržal.

Gre za to, da je *našemu času filozofija bolj potrebna kot kateremukoli dosedanjemu zgodovinskemu obdobju* — in to zlasti *nova filozofija človeka*. To misel o človeku Kardelj še posebej poudarja. Gre seveda za filozofijo, ki je več kot gola teorija. Ta filozofija človeka, ki jo je — o tem kasneje — naš čas že porodil iz svojih stisk, iz svoje krize, je tudi eden od trajnih miselnih temeljev sodobnega socialističnega samoupravljanja; ona je med glavnimi tvorkami zamisli njegovih ciljev in poti.

¹ Citirano po Teorija in praksa, Ljubljana 1979, št. 7—9, str. 817,818. (podčrtal V. R.)

² Edvard Kardelj, »Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja«, založba Komunist, Ljubljana, 1980, Tretja izdaja, str. 115—117.

Kardeljevo ostro izpostavljanje vloge potreb (o potrebi govori tudi izvorni marksizem, vendar poudarek ni tako izrazit; teorija potreb še ni zadosti izdelana) nakazuje smer preobrata sodobne filozofije človeka, ki ne bo več samo teoretsko izživljanje (Kardelj).

Filozofija preteklih tisočletij je človekovo bistvo največkrat pojmovala kot neko nespremenljivo jedro, ki je nadrejeno njegovi celoti in ki je človeku podeljeno od zunaj. Nova filozofija — zlasti marksistična, delno tudi eksistencialistična in personalistična — pa nakazuje, da človek o svojem bistvu sam odloča, da ga sam ustvarja (ali uničuje), da je to bistvo nestalno in nikoli končano; to bistvo je delovno-ustvarjalno združevanje delcev človeške celote, ki nespriestano nastaja iz človeških nasprotij in zgineva v novih nasprotjih.

Če se do bistva, do celote in glavnih ciljev-vrednot človeka, začnemo teoretično prebijati pri *potrebi*, zastavljamo ta začetek z gotovostjo v *človekovo pristno bit*. Tam pristop prekine s predsodkom, da je ta bit določena samo ali prvenstveno od zunaj (pa naj bo ta »zunaj« ali absolut v obliki materije ali narave ali ideje). Doživetje potrebe je vsem posameznikom najbolj pogosto in najbolj močno začetno doživetje lastne *človeške celote*, ki ga je posameznik zmožen v enem samem bivanjskem trenutku; celota zavestnega življenja je sestavljena tudi iz teh trenutkov. Če začnemo filozofirati pri potrebi, je tak filozofski začetek pristopen vsakemu normalnemu človeku.

Vsako doživetje potrebe nam vedno znova potrjuje: moje celotno bivanje, sedanje in prihodnje je odprto do delov, ki so možne sestavine te celote; moje bitje je odprto do možnih vrednot vseh vrst, ki dopolnjujejo moje potrebe in tako grade moje bivanje. Kolikor bolj je potreba močna, toliko bolj se zavedam da je moje celotno bivanje in celotno bistvo (bivanje omogoča bistvo) sestavljeno tudi iz stalnih stikov z delnostmi, ki so bistvene za zadovoljevanje potreb.

Vsako novo doživetje potrebe je vsaki osebi izkustveno potrdilo, da je človeška celota nekaj gibljivega. Saj se ta celota vedno znova — to najbolj neposredno doživljamo — gradi z zapolnjevanjem stalno nastajajočih novih vrzeli, novih potreb. S tem pa vsakemu postaja očitno, da je tudi bistveno dogajanje človeka v sebi nasprotno in da ni preprosto enotno in negibljivo in da bistvo ni nadrejeno ali podrejeno človekovim nasprotjem, kot je menila stara filozofija.

Če začnemo res temeljito, filozofsko pri potrebah — pri vprašanju, kakšen pomen imajo za človekovo celotno bivanje in mesto v svetu, — nikoli ne moremo zdrsni v teoretični egoizem, v individualizem. To se lahko dogodi samo privatnolastniškemu teoretiku. Le-ta že vnaprej — ker se nehote omejuje le na izgovarjanje ozkega življenskega obsega svojega razreda — potrebno zoži samo na zadovoljitev in samo na prisvajanje posameznika (se pravi samo na trenutno zapiranje, konec, dopolnitev ene potrebe). Ne vidi pa (momentov) odprtosti in stalnega ponovnega odpiranja vsake temeljne, trajne potrebe, ki živi, dokler živi njen nosilec (npr. potrebe po uveljavljanju in vzdrževanju osebe, po družbenosti).

Potrebnost je očitno *odprtost* vsakega človeka do človeštva, do družbe in sveta (ki ga ljudje združeno prisvajajo), saj osebno-posamično bivanje ni možno brez vključevanja vrednot iz sveta in družbe.

Razmislek o potrebah nas torej logično pripelje do višjih oblik družbe in skupnosti, tudi do socialističnega samoupravljanja.

Pri katerikoli dejanski potrebi se začne izkustveno razmišljanje o človeku, se nam začne odpirati *celota potreb*, ki je obenem nujno *celota človeka* (kot posameznika in kot človeštva). Zatrto duhovnih potreb (po preprosti ljudski filozofiji: človek ni lačen samo kruha, ampak tudi dobre besede drugega človeka) vodi vedno tudi k zatrto telesnih potreb ali celo k odvrtnosti do materialnih potreb in do »telesa« in k propadanju posameznikov (seveda je za dosedanjo družbo in za večino sodobnega človeštva še dosti bolj značilno isto sorazmerje v obrnjenem vrstnem redu: marsikje še »telesna« glad zatira duhovno glad).

Tukaj se tudi izkaže, da prav *filozofska* osvetlitev potreb in interesov — v katero je (tudi, ne samo) obrnjena Kardeljeva misel — dosedno razmišlja o njihovem mestu v *celoti človeka*. Zato taka misel nikakor ne vodi v vulgarni materializem, ki absolutizira kot glavno ali edino vrednoto materialno dobrino. Prav nasprotno: šele izhajajoč iz filozofije potreb, iz njihove celote in vloge v celoti človeka, lahko preraščamo dualistični razcep v dosedanji filozofiji in tudi najbolj idealistični. Ta razcep je vedno, vsaj posredno, vodil v vulgarni materializem. Ker so duhovno izločili iz človekove celote in ga osamili kot nespremenljivo bistvo, duhovnosti sploh niso mogli (smeli) razlagati kot potrebo, kot stalni proces odpiranja in dopolnjevanja, nastajanja in zginjanja (saj duhovno s tem ne bi bilo več negiblivi absolut). Z izločevanjem duhovnega iz celote potreb je dosedanji idealizem posredno zavozil v (delni) vulgarni materializem: češ da so potrebe samo čutne, mesene, telesne. Kot smo videli, pa šele dojemanje potreb v celoti človeka — človeka kot bitja dela in različnih temeljnih potreb — odpre Kardelju povezavo najvišje duhovnosti (npr. filozofije) s celoto človeka. Tak način Kardeljevega celovitega, filozofskega dejavnega razmišljanja ni prisoten samo v njegovi razpravi z dr. Gosarjem in v razpravi v političnem sistemu, ampak tudi tam, kjer ne govori posebej o potrebah (npr. v razpravi z Ušeničnikom in v redakciji programa ZKJ).³

Če izhajamo iz misli o človeku kot bitju potreb, nas to navaja k resnemu razmišljanju o vsaki močnejši, stalnejši potrebi katerekoli družbene skupine. Tako mišljenje bo lahko korak naprej k resnemu, odgovornemu raziskovanju zelo različnih pojavov: ali množične kulture ali potrošniške oblike kapitalizma ali pa zelo zapletenega pojava — religije itd. Tak resen pristop — npr. k religiji — se čuti že dolgo med slovenskimi komunisti, ko obravnavajo vprašanje religije kot vprašanje religioznih potreb ljudi, ki živijo v tem prostoru in času. Če živi širša religiozna potreba, je seveda ne bo nikoli mogoče odpraviti z zamahom roke, ampak jo je možno nadalje humanizirati z raziskovanjem njenega mesta v celoti človeških potreb, njenega prepletanja z drugimi potrebami ipd.

³ Kardelj je v razpravi z Ušeničnikom poudaril, kako je smešno zoževati marksizem na vulgarni materializem in kako so v njem prisotne pomembne duhovne dimenzije. (Anthropos, 1979, št. I—II, str. 7—11.) V programu Zveze komunistov Jugoslavije, katerega glavni koordinator in urednik je bil (pred kongresom) Kardelj, so posebej poudarjeni tudi moralno-duhovni dejavniki v razvoju socializma in ne samo (sicer zelo pomembni) materialno-ekonomski dejavniki. (Program ZKJ, Ljubljana, 1971, str. 29—31, 44—45, 104 »Socialistična zavest igra odločilno vlogo pri urejanju protislovij socialističnega razvoja«, 120, 128, 186—192, 194—199, 209—218.)

Tudi mesto dela kot ustvarjanja se izkristalizira v celoti potreb. V tej celoti izstopi delo samo kot osrednja potreba in ne kot edina potreba. Delo je lahko subjektivno-zavestno dojeti kot zelo močno potrebo (lahko je res kdo ves nesrečen, ker nima kaj delati). Toda to subjektivno doživetje potrebe po delu ni najbolj temeljno. Še važnejša je objektivna, možna, nezamenljiva in nikoli odzunaj zagotovljena *vloga dela kot samoustvarjanja*.

Samoustvarjanje ni posebno delo, ampak je vedno usklajevanje in spojitve posebnih del na način *dela-ustvarjanja*. *Samoustvarjanje je sintetično delo, ki je usmerjeno h graditvi celote človeka — humane osebe in skupnosti*. Ta nadstruktura dela — samoustvarjanje — edino lahko usklajuje vse temeljne potrebe, duhovne in materialne, edino lahko usklajuje človeške možnosti in dejanskost, človeške posebne ustvarjalnosti in naravne moči. Pri tem je velik del človeških potreb osnovnejši, prvotnejši tudi od samoustvarjalnega dela (seveda: osnovno ni niti glavno niti najvišje — to najvišje je človečno delo in optimalna celota človeka). Samoustvarjanje (delovne) osebnosti je temeljna celota samoupravljanja; iz tega samoustvarjanja se porajajo potrebe po samoupravnem povezovanju z drugimi ljudmi. Kardeljevo poudarjanje temeljne vloge potreb je torej teoretsko dosledno, saj teorija dela (kot ustvarjanja) te celote potreb in človeka še ne zajame, čeprav je v njenem središču; tu gre res za temeljitost utemeljitve samoupravljanja.

2. NOVA FILOZOFIJA ČLOVEKA-SAMOUPRAVLJALCA KOT IZHOD IZ POLOMOV KAPITALISTIČNE DRUŽBE

Potreba po *novi* filozofiji se je zaostрила že v prvi četrtini XX. stoletja; od tedaj se je vse bolj stopnjevala; to bi lahko pokazali tudi v razponu filozofske misli od konca 19. stoletja pa do Schelerja in Fromma. Ne gre za to, da bi nova filozofija nastajala iz želje po lepši ureditvi filozofske misli in po njeni lepši, bolj logični izpeljavi; tudi to, vendar niti od daleč samo to.

Potreba po novi filozofiji izhaja iz polne življenjske nesposobnosti stare filozofije. Dotedanja filozofija ni človeštvu niti najmanj pomagala, ko se je to znašlo v največjih zaporednih vrtincih in polomih, kakršne ni doživelo v vsej dotedanji zgodovini: prva svetovna vojna (1914—1918), velika gospodarska kriza (1928—1934), in druga svetovna vojna (1939—1945). Dotedanja filozofija ni mogla niti najmanj prispevati niti k naknadnemu pojasnjevanju, kaj se je s človekom dogodilo v XX. stoletju, kakšno zvezo ima to z njegovimi koreni in celoto, ker je bila sestavni del omenjenih polomov. Vso svojo miselno pritlikavost je pokazala v sprenevedanju; celo ob ruševinah starega sveta se je obnašala kot da vse to nima nobene zveze s človekom, saj po pravilu ni niti vedela, da naj bi bil človek glavni predmet filozofije (izjeme potrjujejo pravilo: Scheler).⁴

⁴ Scheler je redek primer meščanskega filozofa, ki je (bolj kot kasneje Heidegger) občutljivo dojel in izrazil siloviti polom svetovnega kapitalizma in meščanstva v prvi svetovni vojni. Scheler ni bil obremenjen s prejšnjim ali kasnejšim ideološkim opravičevanjem ali sprenevedanjem. Zato se pri njem popolna družbena in idejna kriza razredne družbe in meščanstva po katastrofi prve svetovne vojne izraža na prozoren način. Naj navedem najprej njegova stališča o tem, da so bila v Evropi in svetu po I. svetovni vojni močno zamajana vsa tradicionalna idejna področja in temelji: židovsko-krščanska dediščina, grško-antični miselni

Tega *poloma* stare filozofije nekateri marksisti še do danes niso zapazili. Zato njim — enako kot meščanom — še vedno ni jasno, kaj in kako delati v filozofiji. Mnogi so govorili o krizi filozofije, vendar jim je središče njene nemoči pogosto ostalo skrito, čeprav je bilo na dlani. (Po mojem so imeli prav tisti, ki so eno stran te krize videli v tem, da je filozofija v drugi polovici XIX. in na začetku XX. stoletja trgala samo posamezne dele iz miselne celote Kantove in zlasti Heglove filozofije. Vendar to ni bilo najhujše; te ozkosti so bile le delec glavnega: popolne nemoči stare filozofije pred ruševinami v prvi polovici XX. stoletja, ki so bile prve ruševine stare razredne družbe.)

Heideggerjeva filozofija ima vsaj zaslugo, da je »priznala« krizo filozofije in da je iskala njeno zvezo s krizo človeštva. Vendar so njegove razlage obeh kriz čisto skregane z najbolj očitnimi zgodovinskimi dejstvi. Po Heideggerju je nesreča v tem, da je filozofija kot metafizika pozabila na bit človeka: ko je človeka usmerjala samo k bivajočem, naj bi sodelovala v stopnjevanju subjektivite. Spopadi takih pollaščevalnih subjektivitet naj bi pripeljali do vseh sodobnih kriz človeštva.

Res so bili »klasični« meščanski (»novoveški«) subjekti v nečem močnejši kot prejšnji subjekti, kot razredi fevdalcev in lastnikov sužnjev. Toda v bistvenem je bil razred kapitalistov dosti bolj nemočan kot nekateri prejšnji razredi.

Res so kapitalisti lahko neposredno pognali v družbeni veletok precej večje gospodarske in vojne moči kot prejšnji subjekti; toda s tem so sprožili takoj silovite poplave — svetovne vojne in svetovno krizo — ki so takoj začele spodnašati same kapitaliste, precej nemočne in precej neznano kam. Subjekt je samo tisti, ki deluje in ki usmerja, ki obvladuje tokove; vse »čiste« meščanske sile skupaj — kapitalisti in njihova država, njihove stranke in cerkve — so bili očitno zelo nemočni (ne)subjekti.⁵ Glede na tokove, ki so jih sami sprožili, so bili precej »nesubjektivni« »vodeči« razred (kapitalizem je podaljšal svoje življenje še, ko je in kolikor je začel sam omejevat i svoje bistvo v obliki državnega kapitalizma). Nobeden od subjektov meščanske družbe — ne kapitalisti, ne države, ne stranke, ne cerkve — niso 1914. leta in 1928. leta vedeli, da se bodo vsak čas zaleteli v prvo svetovno vojno in veliko gospodarsko krizo. Ta nevednost je bila del njihovega razrednega bistva, njihove omejene in kratkovidne »svobode«, njihove filozofije.

krog z racionalizmom in miselni krog modernega naravoslovja. Zaradi tega, pravi Scheler, »še v nobeni zgodovinski dobi človek ni sam sebi postal tako problematičen kot v sodobnosti«; »še v nobenem stoletju niso bili pogledi glede bistva in izvora človeka tako zelo negotovi, nedoločeni in raznoliki kot v našem... V približno desetisočletni zgodovini smo mi prvo stoletje, v katerem je človek postal sebi predvsem in do konca »problematičen«, v katerem on sploh ne ve več, kaj je, obenem pa ve, da ničesar ne ve... Težko, da glede česa drugega vladajo v nas tradicionalne kategorije bolj nezavedno in zato bolj okamenelo kot glede tega vprašanja.« Zaradi vsega tega je Scheler menil, da so »danes problemi filozofske antropologije stopili prav na sredo filozofske problematike«. (Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu; Čovjek i povjest*, Sarajevo, 1950, str. 8, 11, 12, 77, 78.) Scheler je torej, ker še ni bil obremenjen z ideologijo velike meščanske restavracije po prvi svetovni vojni (fašizem itd.), povsem jasno odkril polno polomijo tradicionalne in meščanske filozofije in znanosti glede dojetja zgodovinskega položaja človeka v XX. stoletju in je zato jasno pokazal, kaj mora postati središče filozofske misli: nova filozofija človeka. Dejstvo, da moderna filozofija v Jugoslaviji, ki se navdušuje nad vsemi mogočimi zahodnimi filozofskimi strujami, ni zapazila Schelerja, dokazuje, da ni zapazila poloma meščanske filozofije in družbe.

⁵ Kapitalistični subjekti so bistveno manj obvladovali lastne tokove kot antične »hidravlične« države (Egipt, Mezopotamija, Indija, Kitajska), ki so svojo družbeno substanco držale dosti bolj čvrsto v rokah.

Bilo bi torej v nasprotju s samo naravo kapitalizma, če bi meščanski filozofiji pripisovali, da je načrtno pripravljala prvo svetovno vojno in veliko krizo, ali da je bila del takega zavestnega subjekta. Njena vloga je bila čisto drugačna. Nehote je ustvarjala meščanstvu tiste pajčolanaste, samovšečne samovideze, ki so meščanstvu še bolj zaslepili oči in še bolj obrnili njegovo pozornost od usodnih tokov, ki so zamolklo bobneli pod pisanimi preprogami svetovnih blagovnih tokov.

Poglejmo dve, tri filozofske samoiluzije te vrste.

Eden glavnih meščanskih tokov je bil prosvetljski racionalizem, ki je par stoletij gradil približno takole samodopadljivo podobo (meščanskega) človeka in sveta: pravo bistvo človeka in sveta je razum, um. Na zemlji se bo začelo čudovito, svetlo obdobje, ko se bo razum razvil zmagovito v obliki znanosti, izobrazbe (šole) in tehnike (industrije), ko bo odstranil religiozne pravljice in povsem podredil čustva, potrebe in interese. Zmaga razuma kot znanosti bo človeku omogočila, da bo povsem zagospodaril nad naravnimi silami, da bo postal Človek, popoln vladar narave v sebi in izven sebe. Z razumom, ki mu ga bo dala znanost, bo posameznik popolnoma podredil svoja divja čustva in interese, ki ga notranje trgajo in razdvajajo od drugih ljudi. Zmagoviti razum bo torej enotna podlaga popolne sreče kot popolne skladnosti: a) v notranjosti vsakega posameznika, b) v družbi — v odnosih vseh posameznikov in c) v odnosu med človekom in naravo, svetom.

Vse do začetka prve svetovne vojne in velike krize se je na površini dozdevalo, kot da se carstvo razuma hitro uresničuje, približuje z velikimi koraki (ker so bili uspehi naravoslovnih znanosti med XVI. in XIX. stoletjem res veličastni; ker so dali človeku v roke silovite nove moči, stroje, umetno energijo, zmago nad boleznimi itd.; ker je industrijska proizvodnja skokovito napredovala in ker sta pismenost in šolstvo zajela vse prebivalstvo razvitih dežel). Zaradi tega je racionalističnemu humanizmu (stališče: človek = razum = glavni cilj in glavna vrednota) do takrat pripadala skoraj vsa moderna laična inteligenca.

Ta racionalistična filozofija in humanizem pa je doživel v prvi polovici XX. stoletja tak polom in tako razočaranje kot nobena dosedanja filozofska smer. Prva in druga svetovna vojna sta pomenili tako množično, industrijsko organizirano klanje ljudi — klanje po tekočem traku — da so bile v primeri s tem vse prejšnje vojne le ljubki fantovski pretepi. Medtem ko se je prejšnjih vojn udeleževalo le nekaj tisoč ali desetstisoč ljudi, je bilo »samo« mrtvih v vsaki od svetovnih vojn na desetine milijonov. To množično klanje je bilo obenem poraz »meščanskega razuma«. Množično klanje je namreč omogočila industrija in tehnika, v katerih se je utelesil velik del novoveškega razuma znanosti in filozofije (brez logike ne bi bilo industrije in topov, niti logike velikih bitk).

Ta meščanska znanost in ta filozofija nista zmogli niti najmanjše geste, da bi zavrli klanje. Ta razum (ali um), ta znanost in ta filozofija so res nastale v človeku, so pa udarile, povsem nehote, nazaj po njem, ker so bile del človeškega odtujenega proizvoda, del gigantsko naraslega svetovno kapitalističnega profita, ki je podivjal in ki ga niso mogli obvladati niti proizvajalci niti lastniki.

Ta (meščanska, razredna) razumnost, znanost in filozofija ni bila hote zla, saj se sploh ni zavedala, kaj se zgodovinsko z njo dogaja. Ni bila niti samozavedanje

same sebe; še manj je bila samozavedanje človeka in človeštva. Ta razumnost je vedela, kaj je balistika, zemeljska privlačnost, kaj so plini, kaj je logika matematike in strojegradnje; ona je dobro poznala vse te delnosti. »Vzvišeni« razum *te* znanosti in *te* filozofije pa ni slutil, kaj je dejanska celota tedanjega človeštva; ni se zavedal niti kje je njegovo lastno mesto niti mesto raznih delnosti v tej celoti. Ta samozadovoljna razumnost-umnost ni vedela, da je le nehoteni, nezavedni sestavni del ogromne odtujene in podivjane proizvodnje, ki uničuje že samega človeka. Ozki, enostranski razum (ali um) meščanske znanosti in filozofije se je v soočenju s krvavim izkustvom človeštva izkazal kot zelo nerazumen, kot neumen, kot nefilozofska filozofija.

V teh trdih *skušnjah*, v teh *porazih abstrakcionističnega in parcializiranega razuma se je porajala korenita družbena potreba vsega človeštva po novi filozofiji*; le-ta more biti samo filozofija celote razodtujenega človeka, *vsestranskega človeka* in filozofija človeškega osebnega in družbenega *samouresničevanja, filozofija samoupravljanja*. Ta filozofija seveda ne zametuje razuma in uma, ampak ju razvija s tem, da ukinja njuno dosedanjo ozkost, delnost.

Zato *jugoslovanska filozofija samoupravljanja* (= filozofska utemeljitev samoupravljanja) — kot se je razvila v ustavi, v programu ZKJ, v Kardeljevih delih in ki je utemeljena v marksizmu — ni nekaj osamljenega, ali »balkanskega«, ni niti daleč pred našim ali za našim časom. *Ta filozofija je izrazit del sodobnih svetovnih potreb človeštva po novi filozofiji in po novi družbi*. (Neuvrščenenost je samo — če gledamo filozofsko — podaljšek samoupravne misli na svetovno raven; gre za vprašanje, ali in kako naj, doslej po imperializmu najbolj potlačeni, najbolj ne-samoupravni narodi, upravljajo sami s seboj v obliki samoodločbe in kako naj sodelujejo v samousmerjanju vsega človeštva.)

Po vseh trdih *skušnjah* v XX. stoletju (vojne, krize) je očitno:

1. da je samoupravljanje postalo *svetovno zgodovinsko vprašanje*,
2. da je svetovni samoupravni proces *nemogoč brez nove filozofije človeka*.

Niti nova filozofija človeka niti samoupravljanje nista več samo subjektivne želje niti goli subjektivni ali onostranski ali pretekli ideali, ampak izvirata iz objektivnih krčev naše epohe; sta del teženj, ki si prizadevajo najti izhod iz ruševin, iz slepih ulic in zastojev starih družbenih zgradb.

Ali je človeštvo kot celota sposobno sebe oblikovati, upravljati samo sebe; ali je človeštvo sposobno oblikovati silovite moči, ki jih je samo sprožilo s svojo produkcijo, tehniko in znanostjo: to je glavni življenjski smisel zgodovinskega vprašanja o samoupravljanju človeštva.

Gre torej preprosto za nemožnost, da bi vprašanje samoupravljanja stisnili v ozke meje ene same dežele kot je Jugoslavija. To nikakor ne pomeni, da bi sploh kdo mogel ali hotel katerikoli drugi deželi vsiljevati jugoslovanski model samoupravljanja ali celo samo to besedo. Vsaka dežela bo drugače razvijala *vsebinsko demokracijo* (dejansko ljudo-vlado) in je pri tem čisto postransko, kako jo bomo imenovali.

Ko postavljamo vprašanje samoupravljanja, zlasti poudarjamo razliko med *formalno-meščansko demokracijo* in med *vsebinsko demokracijo*. V primerjavi z fevdalizmom in absolutizmom, je bila meščanska demokracija velik napredek, saj je že pravno uveljavljanje njenih načel pomenilo pomemben zgodovinski preobrat.

Četudi se je kje meščanska demokracija uveljavila kot dejanska formalno-pravna ureditev (in ne samo moralizatorski formalizem), je vedno ostala človeško-vsebinsko prazna, ni zajela in ni kultivirala glavnih človeških vsebin. Že samo dejstvo, da je v formalni demokraciji z materialnimi in duhovnimi izvori razpolagala samo ozka elita, je povzročilo, da so pravne forme postale prazne, čeprav so pravno večkrat res veljale. Čeprav je do določene mere (pravno) veljala svoboda govora, tiska in zborovanja — ogromna množica takih svobod ni mogla izkoristiti, ker ni razpolagala z materialnimi in drugimi družbenimi viri. Zato se sodobna vsebinska demokracija začneja šele tam, takrat in v kolikor lahko množice razpolagajo z glavnimi družbenimi sredstvi; to pa nujno že pomeni začetke procesa podružbljanja, socializacije. Ti procesi podružbljanja pa lahko postanejo trajni samo tedaj, če jih ne opravlja samo revolucionarna elita in država, ampak se jih vse bolj udeležujejo množice: začetki raznih vrst samoupravljanja. Začetki vsebinske demokracije se torej lahko razvijejo edino in samo, če se vse bolj usmerjajo k samoupravljanju.

Ne gre torej za besede. Gre le za to, da je nujnost vsebinske demokracije ali socialističnega samoupravljanja ali začetkov komunistične asociacije splošna objektivna nujnost človeštva, ker ga povezujejo neločljivi skupni problemi (o tem kasneje). Le-teh ne morejo nikakor obvladati samovoljne in ozke elite, ampak le samoupravno delovanje množic. Od samoupravljanja — pa tudi od njegove najvišje faze, ki je zdaj šele daleč, od komunistične asociacije — ni mogoče metafizično pričakovati, da bo uresničilo popoln svet. Tudi v vsaki prihodnji družbi se bodo pojavila nova človeška protislovja, zastoji in krize, pojavili se bodo napor, saj bo človek vedno bitje potreb. Možno pa bo vsaj v glavnem obvladati glavne družbene tokove tako, da lastne sile človeka ne podivjajo in ne postanejo edini vzrok njegove katastrofe.

Nova filozofija človeka sploh ne bo možna kot kakšna vzvišena kraljica nad prihodnjo svetovno demokracijo, nad svetovnim samoupravljanjem, bo pa lahko njegov neločljivi del (bo lahko del bolj humanega in stalnega razreševanja protislovij).

Samoupravljati pomeni tudi samoodločati; to pa zahteva tudi dolgoročna merila za *izbiro* med različnimi možnostmi, merila za njihovo *vrednotenje*; ta merila in vrednotenja sovpadajo z glavnimi smermi in smotri napredka človeštva.

Vseh teh meril, vrednot in smotrov pa ni možno izluščiti brez filozofije človeka, brez njenih dognanj o najbolj temeljnih človeških potrebah, o temeljnih možnostih in vrednotah in o njihovi medsebojni povezanosti v človeški celoti (v sedanji in v možni prihodnji).

Da je nova filozofija življenjsko potrebna, so pokazale prav zgoščene vojne in gospodarske katastrofe v prvi polovici XX. stoletja. Odkrile so, da človeštvo niso najbolj nevarne zunanje naravne sile, ampak njegove *lastne odtujene moči*. Odkrile so, da je človek samemu sebi glavno vprašanje. V zgodovinskih krizah je postalo jasno, da je glavni predmet filozofije človek kot celota in ne kak njegov del ali zunanji svet (le-ta je seveda objektivni in pomemben zlasti v objektivnem odnosu do človeka). Nova usmerjenost filozofije v celoto človeka je nujna, ker šele s pogledom na to celoto lahko ugotovimo, katera potreba in moč človeka je bolj ali manj temeljna in kako so te potrebe in moči (lahko) povezane. Samo s

pogledom na celoto človeka lahko prodremo do tistih neporabljenih človeških možnosti, ki jih moramo izkopati in razviti, da bi premagale sodobne odtujenosti (in grožnje, da bi zopet prevladale in povzročile nove zlome). Celovite misli o človeku ne zahteva samo razvoj »filozofije kot take,« ampak tudi širša spoznanja: večina dosedanjih filozofij so bile zato nezavedni sestavni deli zgodovinskih polomij v prvi polovici XX. stoletja, ker so absolutizirale le dele človeka. Zato prav nobena od njih ni mogla teoretično prispevati k taki celoviti družbeni praksi, ki bi obvladala glavne tokove; nezavedno sodelovanje stare filozofije na poti v prepad je bilo nujno in ne »slučajno«. Glavni »krivec« propada ni bila filozofija, bila pa je njegov sestavni del, bila mu je nehote povsem prilagojena.

Racionalizem, ki je absolutiziral razum, je bil temu propadu prav toliko prilagojen kot emotivizem (ki je absolutiziral čustva) ali kot indeterminizem (ki je absolutiziral popolnoma »osamljeni« slučaj ali človeški akt) ali absolutni determinizem (ki je absolutiziral neizbežno zakonitost) ali individualizem (ki je absolutiziral od družbe in zgodovine ločeno osebo) ali totalitarizem (ki je absolutiziral »nadosebno« družbo, državo, stransko, gibanje); taki način mišljenja pa so le nehote podpirali ali meščansko tržno stihijo ali pa totalitarizem (militarizem, fašizem), ki je samo prenesel stihijo na mednarodni politični oder. Edini možni upor dokazani življenjski nesposobnosti vseh teh in drugih enostranskih pogledov je bila filozofska usmeritev na celoto človeka.

Kardeljevo dosledno poudarjanje človeških potreb kot temeljnega merila in njegov poudarjeni odpor proti vsakemu abstrakcionizmu je bil torej zgodovinsko utemeljeni odziv na gola teoretska izživljanja in na miselne in praktične enostranskosti, ki so bile sestavni deli stalne krize meščanske družbe. Ta del Kardeljeve filozofije vsebuje poudarek: niti znanost niti marksizem in leninizem niti delavsko in socialistično gibanje niti samoupravljanje niso sami sebi namen; vsaka taka zgodovinska delnost *ima nad seboj vrhovnega sodnika v celoti človeških temeljnih potreb.* Vrednost vsakokratnega marksizma in vsakega konkretnega samoupravljanja se meri samo po tem, *koliko je v konkretnih pogojih prispeval k uresničitvi temeljnih človeških potreb.*

To vrhovno merilo se je pokazalo učinkovito prav v vsaki smeri: ne samo glede starega kapitalizma (v prvi polovici XX. stoletja), ampak tudi glede novejšega in sodobnega kapitalizma ali pa glede zelo posebnih družbenih organizmov, kot so narodi ali religije. Tu se bom zadržal le pri nekaterih teh vidikih.

V sodobne religije vključena filozofska misel je imela razne plasti, ki jih tu ne bom podrobneje razčlenjeval. Vendar je imela prevladujoča misel v nekaterih religijah, zlasti v krščanstvu (pogojni naziv), nekatere sestavine, ki so bile podobne laični filozofiji in miselnosti. Ne gre samo za znano ugotovitev, da sta oba evropska miselna kroga — cerkveni in necerkveni meščanski — v istem zgodovinskem trenutku navezala stik s Platonovo in Aristotelovo filozofijo in da sta zato oba močno poudarjala vlogo razuma, uma in spoznanja. Čeprav sta oba kroga priznavala, da so tleče iskricice razuma dane vsem ljudem, sta vendar poudarjala, da so visoki plameni razuma-uma dani (včasih kar do »nezmotljivosti«) samo elitam. Samo elite lahko delujejo vsestransko ustvarjalno in razsvetlijo vsa brezkončna obzorja človeka in sveta in zbude ter vodijo duhovne plamenčke,

ki so skriti v množičnem posamezniku. Za necerkveno meščanstvo sta v to elito spadali profesionalna znanost in filozofija, za cerkev pa teologija in duhovniki.

Ta globoki razkol »znotraj« samega svetovnega uma pa je bil samo (nehoteni) izraz in (nehotena) učvrstitev ločitve med umskim in fizičnim delom. »Umsko« delo je bilo dano samo elitam; nikakor ni pomenilo samo teoretiziranja, ampak predvsem družbeno odločanje, postavljanje družbenih vrednot, norm in ciljev — skratka »umsko« delo je bilo družbeno upravljanje. Prva in druga svetovna vojna in velika kriza pa so bile ne samo politični, ampak tudi idejni poraz prav vseh dotodanjih razrednih elit: političnih, znanstvenih, cerkvenih, strankarskih in njihovih tipov upravljanja.

V vseh njihovih filozofskih absolutizacijah so bila zrnca resnice, ki pa so jih obdajale enostranskosti in pretiranosti. In s temi svojimi absolutizacijami (razuma, duha, narave, fizikalnega) so vse elite več tisočletij kaj varno vladale, ker so živele vse v statičnih družbah — vse do XIX. stoletja. Zato so svoje statične filozofije »pozabile preverjati« in jih osvobajati enostranskosti ob stalnem soočanju z gibanjem temeljnih človeških potreb, z gibanjem človeštva. In ko so proizvodilne sile kapitalizma silovito narasle in ob začetku XX. stoletja že preteče prestopale nasipe, so vse stare elite še vedno spale (namesto da bi iskale novim družbenim potrebam ustrezne družbene odnose in novo miselnost). To velja v polni meri tudi za pojav, ki ga imenujemo stalinizem, »kult osebnosti« in socialdemokratski oportunizem.

Isti varljivi modeli abstraktnega humanizma, ki so prelakirali kapitalistično stvarnost, so se pogosto podaljševali tudi v začetnem socializmu. Tudi tu nastopita prosvetljenjski in naturalistični humanizem; pogosto sta bolj prisotna kot Marxov realni humanizem. Oba ta dva navidezna humanizma uspravata po Marxovi smrti dele socialističnega in delavskega gibanja, da ne vidijo nasprotij v sodobnem socializmu in v sodobnem svetu. V socialdemokratskem in komunističnem gibanju žive pogosto še naprej stare meščanske iluzije, da bo že sam napredek znanosti (Razum) in sam napredek v materialni produkciji in v porabi materialnih dobrin (Zadovoljitev narave) prinesel popolno družbo, pri čemer so zanemarjali graditev novih družbenih odnosov, vsebinske demokracije, in vzgojo novega človeka. Take iluzije so olajšale mirno spanje delu socialdemokracije, ko se je pripravljala prva (in druga) svetovna vojna in delu komunističnega gibanja, ko je dozoreval »kult osebnosti« in ko se je pripravljala svetovna ofenziva fašizma.

Isti abstraktni humanistični, racionalistični in naturalistični, opoj traja tudi danes. Slepo navdušenje nad »znanstveno-tehnično revolucije« lahko najdemo ali pri številnih komunističnih in socialdemokratskih ali pa pri »modernih« meščanskih mislecih, kot je Servan-Schreber, ali pa disidentih, kot je Zaharov; pri vseh teh zopet manjka pogled na možno novo celoto sodobnega človeka in na vlogo vsebinske demokracije.

Zahteva po celoviti filozofiji človeka je torej usmerjena proti povsem določenim duhovnim enostranskostim, ki zavirajo že sam začetek sodobnega humanističnega preobrata. Te enostranskosti zavirajo nastanek tistih zamisli, tistih realnih idealov, ki si jih sodobno človeštvo lahko postavi kot smotre skupne in dolgoročne dejavnosti.

Življenjsko potrebo našega časa po novi filozofiji, ki bo predvsem filozofija celote človeka, so poleg izvirnega marksizma in jugoslovanske samoupravne misli, izrazili tudi sodobni meščanski misleci. Motno je to prisotno pri Heideggerju, bolj jasno pa pri Schelerju.

3. ČLOVEŠTVO OB PREHODU IZ XX. V XXI. STOLETJE: VLOGA SAMOUPRAVLJANJA IN NOVE FILOZOFIJE

Na dlani je potreba sodobnega človeštva, da zamenja svoja morja siromaštva, otipljivih nevarnosti in nesmislov z možnim polnejšim življenjem, katerega sestavni del je tudi vsebinska demokracija in njena filozofija.

Ta potreba bo, upam, še bolj določeno izstopila, če podrobneje osvetlimo nekatera ostra protislovja sodobnega človeštva.

Pri tem osvetljevanju pa bo nakazana filozofija človeka sodelovala bolj aktivno, s tem da bo konkretni ideal celovitega človeka našega časa, ki izvira iz tega časa, postavila njemu nasproti; ta ideal, ki je samo »okvirna« človeška zamisel, je osnovno kulturno-vrednostno merilo našega časa; to merilo vsebuje samo glavne vsebine človeka, ki so danes možne, ne pa kakšne popolnosti.

Dialektična filozofija človeka ne gradi samo trajnega okvirnega ideala človeka, ampak tudi projekt vsake zgodovinske epohe. Ta ideal vsake epohe — in tudi naše — je nujno precej bolj konkreten kot splošna humanistična zamisel. Vendar ta miselna predstava sodobnega človeka ni samo sociološka ali ekonomska ali psihološka, ampak je izrazito filozofska zamisel, ker postavlja vprašanje možne celovitosti sodobnega človeštva in vsakega posameznika, se pravi združitve vseh temeljnih sodobnih možnosti (in ne samo razvoja ekonomskih ali političnih itd. možnosti).

Vsak in tudi sodobni konkretni projekt (ki je neskončno daleč od metafizičnega ideala popolnega človeka) raste iz konkretne zgodovinske stvarnosti in postavlja pred njo cilje, ki bodo preobrat te stvarnosti (kakršen more izrasti samo iz nje same). Tak preobrat je možen — kot največji preobrat v vsej zgodovini, ker se pod konkretnimi sodobnimi družbenimi oblikami skrivajo napete drugačne možnosti; ideal, ki je samo zamisel celovitih možnosti v današnjih pogojih, postavlja to miselno celoto nasproti sedanjim oblikam; je torej njihova kritika.

Realni, dialektični projekt sodobnega človeštva se ostro razlikuje od vseh dosedanjih idealov v tem, da odkriva v sodobnem človeštvu tak globok prepad med resničnostjo in neuresničenimi možnostmi, kakršnega ni poznala nobena prejšnja doba. V tem smislu je naša epoha — epoha kasnega kapitalizma — bolj barbarska, bolj primitivna kot prvotna skupnost, suženjstvo in fevdalizem.

Naša epoha pa ima tudi otipljive, zelo realne možnosti, da sprevrže svojo lastno stvarnost. Zato se sodobna filozofija človeka lahko s svojo zamislijo njegove konkretne celovitosti bolj realno, bolj ostro in revolucionarno postavlja nasproti sodobnemu družbenemu stanju, kot prejšnje filozofije. Revolucionarnost seveda ni v želji po rekah krvi, ampak po čimbolj koreniti spremembi s čim manj krvi.

V sodobnem človeštvu — zlasti v gospodarsko razvitih deželah — so nako-pičene velike gospodarske in znanstvene moči. Zaradi sodobnih družbenih oblik

— predvsem zaradi kapitalizma in blokovanja — pa se velik del teh moči razsipa v čisto zgubo in obenem spreminja v največjo dosedanjo nevarnost za vse človeštvo.

Vojni stroški goltajo danes tako velik del najboljših gospodarskih in človeških sil, da si ga je težko zamisliti. Vsa državna gospodarska pomoč razvitih držav dvem tretjinam človeštva, ki žive v nerazvitih deželah, je dvajsetkrat manjša kot izdatki za oborožitev.

Vojni stroški so se v svetu povzpeli od 130 milijard dolarjev v 1960 letu na 500 milijard dolarjev v 1980 letu; 40 % vseh raziskovalnih sredstev je v sodobnem svetu »posvečenih« vojnim namenom.*

Zaradi vse večje drobitve in specializacije vsega sodobnega družbenega dela je samoupravljanje na prav vseh področjih družbenega dela — in ne samo pri materialnih proizvajalcih — ena od zelo realnih možnosti in nujnosti preraščanja sodobnega duhovnega siromaštva. Gre za to, da se tudi v naslednjem stoletju in še dlje ne bomo mogli odreči določeni »industrijski« specializaciji (seveda ne tako skrajni kot je v profitarški družbi), saj ima ta tudi nekatere humane strani: ustvarja vsem ljudem boljše materialne pogoje za njihove višje aktivnosti in povezuje vse človeštvo. Zato gandijevska ali tolstojanska vrnitev v stare in zaprte vasi ne bi bila napredek, četudi bi bila možna (pa seveda ni).

Ena od pomembnih humanih rešitev je v tem, da vsa moderna specializirana področja (ki bi se verjetno lahko preformirala tudi glede proizvodne tehnike) prepoji samoupravljanje in da se vse samoupravno vključijo v družbeno celoto. To bi vračalo ogromni večini ljudi iz vseh delovnih slojev — kot poudarja tudi Kardelj — izgubljene sestavine duhovne celovitosti.

Zaradi neprenehnega in nepreglednega pragozda sodobnih zapletenih človeških odnosov je tudi vsa večja nevarnost odtujitve in ozkosti največjega strokovnjaka in znanstvenika — ne samo za fizičnega delavca. Če se je visoki strokovnjak omejil samo na svoj laboratorij, postane kaj lahko nemočni in naivni robot; ta sploh ne ve čemu (družbeno, človeško) služijo njegove iznajdbe — morda že jutrišnjemu uničenju njega samega in njegovih otrok. Edini izhod je vključevanje vsakega proizvajalca — fizičnega delavca, strokovnjaka, učitelja, znanstvenika — v vsakdanjo in vseobsežno vsebinsko demokracijo. Samo tako bi bilo možno uresničiti temeljni preobrat: družbeno oblikovan (ne samo »slučajen«) vpogled vseh proizvajalcev v širšo celoto in njihov vpliv na to celoto.

V množici predindustrijskih poljedelcev, pastirjev, lovcev in obrtnikov so posamezniki uresničevali določeno duhovno in telesno celovitost že zaradi svojega načina proizvodnje. V tej večini predindustrijskega človeštva posameznik ni izdeloval samo enega proizvoda, ampak pogosto celo vrsto celovitih proizvodov. In še več: vsak je bil ne samo celovit materialni proizvajalec, ampak obenem tudi upravljalec (v svoji veliki patriarhalni družini, plemenu, vasi) in celoviti (po)ustvarjalec duhovne kulture (ljudska umetnost). Sam način predindustrijskega življenja je torej ustvarjal določeno človeško celovitost, čeprav na nižji stopnji. Zato tedaj ni bila potrebna nekakšna poudarjena filozofija človeka, ki bi izrecno to celovitost postavljala kot cilj, saj je bila v danih pogojih večkrat že uresničena.

Prav danes pa je zavestna filozofija človeške celovitosti potrebna sodobnemu človeštvu dosti bolj kot voda od suše razpokani zemlji. Filozofija celovitega

* Podatki OZN

človeka je danes nujno potrebna kot nezamenljivo gibalno (ne edino) možnega prehoda iz odtujenosti in razcepljenosti in iz množične duhovne in telesne invalidnosti v (možno) polnejše življenje množic. Beseda o možni sreči človeštva prav danes ni prazna, ker so se nakopičile gigantske možnosti za takojšen in globok preobrat iz današnjega dne v boljšo prihodnost. Takoj, v nekaj desetletjih je na našem planetu možno veliko boljše življenje vsakega posameznika, ne samo v materialnem, ampak v celovitem smislu.

Aktivno vključevanje množic v ta humanistični preobrat pa ni možno, če nimajo jasnega cilja: vsestranski razvoj vsakega posameznika. Samo če imajo ta cilj pred seboj, lahko množice vsega sveta delujejo enotno, ne glede na različne svetovne, religiozne in druge nazore. Brez tega cilja — in brez iskanja, kako vsak dan uresničevati vsaj en njegov delček — postajajo vse bolj nemočna tudi sodobna vodstva delavskega in socialističnega gibanja. Za skupno zgodovinsko akcijo je očitno važen skupen zgodovinski cilj — predstava, v čem je največja možna »dobro« vsega človeštva v naši dobi. Svetovni in religiozni nazori so lahko ob tem enotnem cilju povsem različni.

Konkretno samoupravljanje, kakršnega zahteva in omogoča naša doba, je povsem nemožno kot svetovni proces, če ni jasno, kaj je njegov skupni cilj, skupno »najvišje« merilo in vrednota. Ta skupni cilj je seveda možen, ker so vsi ljudje — ljudje — ker imajo vsi skupne temeljne potrebe in zato skupne temeljne vrednote, neglede na zelo različne posebne vrednote, pogoje in pota do njih. Če ne bi bila zavest o skupnih potrebah in vrednotah dejavni skupni cilj vsega človeštva, bi lahko dosegli precejšnjo demokratičnost v obeh vojnih blokih in znotraj vsake velesile, pa bi bil vseeno še vedno možen spopad med njimi (in tudi med posamičnimi socialističnimi državami). Ta zavestna skupna filozofija človeka in človeštva — celote njegovih temeljnih potreb in vrednot — je edini možni duhovni začetek skupnega upora množic proti sodobni razcepljenosti in odtujenosti (saj ju brez novega cilja ni možno smiselno premagovati). Ta filozofija se najbolj neposredno prepleta s samoupravljanjem kot svetovnim procesom. Množice bodo lahko bistveno posegale v upravljanje — v izbiro med različnimi alternativami — samo če se bodo zavedale najbolj temeljnih meril, najbolj temeljnih potreb in vrednot vsakega človeka.

Filozofija sodobne človeške polnosti, sodobnega humanizma, ne more biti dejavna, če ostane samo zadeva poklicnih filozofov in politikov. Oni sami — četudi so dobronamerni — ne morejo spremeniti odnosa sedanjih družbenopolitičnih sil v smeri preobrata, iz sedanje bedne razcepljenosti sodobnega človeka v njegovo možno epohalno polnost, bogatost. Ta preobrat morejo izvesti samo organizirane množice. Ne morejo pa ga izvesti, če nimajo skupnega cilja: temeljne potrebe in vrednote vsakega človeka in vsega sodobnega človeštva.

Pot možnega prodora sodobnega humanizma je tudi ves vzgojno-izobraževalni sistem in zavestna vzgoja množic v vsakodnevni družbeno-samoupravni dejavnosti. S tem pa filozofija prenehuje biti ločena ozka teoretična misel; postaja del načina življenja množic, vse bolj zlita z njimi. Filozofija bi s tem prenehala biti samo oddaljen in vzvišen cilj, ampak bi izzivala premike v vsakdanjem vrednotenju in življenju množic, postajala bi del tega življenja, kar je delno že uresničila.

Tudi vodstva (ne samo množice) delavskega in osvobodilnega gibanja postajajo vse bolj nemočna brez »najvišjega« cilja naše dobe: optimalne zadovoljitve

temeljnih človeških potreb, optimalne uresničitve temeljnih in vsem ljudem pristopnih vrednot.

Odsotnost filozofije človeka je eden od bistvenih vzrokov, da nekatera vodstva sodobnega delavskega, osvobodilnega gibanja padajo na raven meščanske politike. Odsotnost dejavne, uresničevane humanistične filozofije je eden od vzrokov pragmatizma precej številnih voditeljev delavskega in osvobodilnega gibanja, zaradi česar se ne razlikujejo več (dosti) od meščanskih politikov. V očeh množic ne predstavljajo vedno bistvene alternative, niso vedno nosilci drugačne poti kot je kapitalizem. Zaradi tega socializem lahko začasno (čisto nepotrebno) zgublja na poletu in privlačnosti.

Mnogi delavski voditelji v svetu si postavljajo ožje, enostranske cilje: osvojitve oblasti in večji vpliv nanjo; večji mednarodni vpliv; napredek gospodarske proizvodnje, višji materialni standard. Vse to so lahko (in pogosto tudi so) zelo pomembni delni cilji. Če pa ti delni cilji postanejo edini cilji, začne socializem zgubljeni svoj zgodovinski smisel, ni več bistvena novost glede na kapitalizem in je včasih v kakšni stvari še slabši od njega.

Za oblast se znajo meščani boriti prav tako kot mi; proizvodnja v kapitalističnih razvitih deželah je zaradi zgodovinskih pogojev (ropanje kolonij itd.) tako razvita, da bo lahko še desetletja pred proizvodnjo socialističnih dežel, ki so začele na zelo nizki gospodarski stopnji. Zato bo kapitalizem lahko še desetletja metal množicam sladkorčke materialne potrošnje in jih socializem v tem ne bo mogel kaj dosti prehiteti. Lahko pa jih zgodovinsko prehitimo, če uresničimo preureditev vrednot, če z resničnim prevrednotenjem vrednot dosežemo drugačno in novo strukturo vseh vrednot — obstoječih in možnih — ki bo bolj prilagojena človeškim potrebam. Tako bi celoti človeka bolje prilagodili odnose materialnih in duhovnih vrednot: odnose med gospodarskim razvojem in samoupravno demokracijo; skladnejše dopolnjevanje razvitih družbenih odnosov in izoblikovanje vsakega posameznika, vsake osebnosti.

Plodnost sodobne dialektične filozofije človeka je v tem: svoj odprti, gibljivi ideal — pojem celote temeljnih potreb in vrednot — uporablja samo za glavno usmerjenost, ki je lahko skupna vsem ljudem in narodom sodobnosti — medtem ko konkretnjša sorazmerja teh potreb in vrednot in njihovo konkretno celoto poišče glede na posebne pogoje vsake dežele. Ta filozofija torej ne predstavlja ovire individualni ustvarjalnosti posameznih skupin, posameznih delavskih strank in posameznikov, ampak jo spodbuja. Zamisel konkretne celote človeka v času in prostoru preprečuje praktičistično birokratsko degeneracijo, ki ni redek pojav v delavskem gibanju.

Potrebo po usmerjevalni vlogi zavestne filozofije človeka zastavlja tako ostro kot še nikoli doslej tudi zmeda človeških potreb v sodobnem kapitalizmu. Bistvena sestavina kapitalizma v drugi polovici XX. stoletja je potrošništvo, ki pomeni tudi nenormalno zbujanje nenormalnih materialno-čutnih potreb, kar na moderen način zaslužuje množice. Seveda: velik del materialnih dobrin, ki jih porabljajo množice v razvitem kapitalizmu, ustreza njihovim temeljnim potrebam. Toda drugi del dobrin vsiljuje kapitalistična reklama, propaganda in od kapitalizma vsiljeni stil življenja. Za ta gnili presežek (dобрine preko dejanskih potreb) morajo množice v kapitalizmu žrtvovati zadnji kanček svoje moči. Tako dosega kapitalizem dva

učinka: preprečuje, da bi bil prosti čas delavcev — kar je veljalo še precej v prvi polovici XX. stoletja — eno od izhodišč njegove revolucionarne dejavnosti, saj je bil to nekdanj čas delavskega organiziranja in izobraževanja proti kapitalizmu, za njegov prevrat. Sodobni kapitalizem pa je obenem ta čas spremenil v proizvodnjo svojega dobička in svoje duhovnosti (miselnosti); prosti čas namreč vse bolj gradi »industrija zabave«, ki v precejšnji meri poneumlja ljudi.

Potrošniška sestavina sodobnega kapitalizma pomeni torej njegovo širjenje na nove »teritorije«, pomeni ustvarjanje pozlačene kletke, ki nevidno, toda (celovito, celodnevno, celoživljenjsko) podredi človeka; nekdanje sivo, toda samo osemurno suženjstvo, podaljša še z nekaj urami pisanega potrošniškega suženjstva. V tej celoviti kletki iz nevidnih, toda gostih in prepletenih žic se nikakor ni mogoče znajti in jo razmakniti brez jasne idejnosti, katere jedro je prav filozofija človeka. Le-ta ne odkriva samo, katere so temeljne potrebe vsakega človeka in kako so med sabo povezane, ampak tudi—in s tem že zgradi prehode v samostojne posebne vede — v kakšnem sorazmerju se te potrebe lahko (optimalno) pojavljajo v posamezni deželi in razvojni fazi. Šele s tem pa je načrtana bolj določena ločnica med dejanskimi in navideznimi potrebami. Sodobni kapitalizem ustvarja cel kup navideznih potreb, ki jih je težko ločiti od dejanskih potreb, saj so navidezne potrebe po pravilu samo odtujeni, zaslužnjujoči presežki in podaljški dejanskih potreb. Prav zato je nujno zavestno, filozofsko in znanstveno proučevanje konkretne celote človeka, ki je možno v našem času in prostoru, kar je tudi ločnica med navideznimi in dejanskimi potrebami.

Razlikovanje med dejanskimi in navideznimi potrebami, ki ga omogoča predstava o konkretni človeški celoti (ta obsega dejanske potrebe in s tem jasno izloča navidezne), ni samo vprašanje sodobnega kapitalizma in začetnega socializma. To je trajni problem vsake družbe, ki proizvaja precejšnje presežke; zato bi bila vsaki taki družbi potrebna filozofija človeka. Ni nobene stalne meje med navideznimi in dejanskimi potrebami, ampak jo je nujno posebej poiskati v vsaki zgodovinski situaciji. Stalno bo »treba« živeti človeško; se pravi bo »treba« izbirati, imeti merila za izbor, vedno bo potrebno »praktično« filozofiranje.

Konkretno proučevanje celote potreb je možno le kot sodelovanje med filozofijo in posebnimi znanostmi, kot aktivno samousmerjanje posebnih znanosti k potrebam sodobnega človeka; in kot samostojno vključevanje filozofije človeka s strani posebnih ved v njihova področja. To je nujno tudi za osvobajanje posebnih ved od hlapčevanja v sodobni družbi: začetek tega samoosvobajanja in samoupravljanja je filozofsko spoznanje položaja vsake stroke v dejanski in možni celoti svojega časa.

Filozofija (celote) človeka je torej vsakemu posamezniku in skupnosti nujna za njihovo lastno uresničevanje, za samoupravno prilagajanje lastnih možnosti.

Četudi bi izhajali iz navidez tako realne osnove kot so vse potrebe človeštva v našem času, bi bilo samoupravno delovanje zmedeno, saj je precejšen del teh potreb izrazito popačen (potrošništvo). Samoupravnega odločanja ne more biti brez filozofskega razmisleka o celoti potreb, ki jasno loči dejanske in navidezne potrebe. Tak razmislek je sestavni del samoupravljanja.

Zato ni prav nič čudno, ampak je le del splošne zakonitosti: zakoreninjenost vsebinske demokracije, samoupravljanja v našem času spremlja tudi porajanje

nove filozofske misli o človeštvu našega časa. Ta misel je vse bolj skupna filozofija vsega človeštva.

Sodobna profesionalna zgodovina filozofije ni dojela tega največjega prevrata v zgodovinskem razvoju filozofije, ker je opazovala, po svoji stari navadi — le samo sebe, samo najožjo profesionalno filozofijo, filozofijo v kabinetih, ni pa opazovala, vse od Hegla, duhovnega, filozofskega razvoja človeštva, ki je šel svojo pot.

Formalno je ta nova svetovna filozofija človeka na najbolj splošen in popularen način izražena v *Splošni deklaraciji človekovih pravic*, ki jo je sprejela Generalna skupščina Združenih narodov, leta 1948. Kakšen napredek v sodobni miselnosti predstavlja ta deklaracija, pokaže primerjava z *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana* francoske velike revolucije, ki našteva kot »naravne« naslednje pravice: svoboda, lastnina, varnost in upor proti zatiranju — in to so prav vse in edine pravice, ki jih omenja ta deklaracija. Kako omejena in protislovna so njena pojmovanja, pokaže že naštevanje lastnine in svobode v istem dahu, na isti ravni pravic. Očitno: velika lastnina določenih posameznikov pomeni, da je mnogi drugi nimajo in da je pridobljena na njihov račun; njihovo siromaštvo je očitno nesvoboda. Zato je za to deklaracijo logično, da je »svoboda v tem, da človek more storiti vse, kar ne škodi drugemu« (»svoboden« je da umre od lakote, od nezaposlenosti ali nevednosti, saj to neposredno ne škodi »drugemu«). Če pa tehtamo vse tisto, kar dejansko najbolj »škoduje drugemu«, je to predvsem velika in neomejena lastnina, ki prevladuje v zgodovini razredne družbe; kako tedaj lastnino kar brez bistvenih omejitev prištevati v »naravne« bistvene pravice človeka. Vse to navajam samo kot ponazoritev, da je francoska deklaracija — čeprav je velik napredek v primerjavi s fevdalno miselnostjo — v svoji misli o človeku in družbi močno nedorečena, megljena in protislovna.

Ob tem postane jasneje, kakšen idejni napredek vsebuje — zlasti po zaslugi stoletne duhovne priprave človeštva po marksizmu — omenjena deklaracija OZN (kvaliteten napredek ne samo v primerjavi z deklaracijo francoske revolucije, ampak tudi v primerjavi s tistimi zapadnimi krogi, ki danes trdijo, da se borijo za človeške pravice in pri tem pozabljajo na glavna vsebinska določila deklaracije OZN). Tudi deklaracija OZN navaja pravico »premoženja«, svobodo mišljenja in izražanja, vendar ju z vsebinskimi stališči tako omeji (prvo) ali tako utemelji (drugo), da je to zgodovinski napredek.

V naslednjem navajam dobresedno nekatera najglavnejša vsebinska stališča iz *Splošne deklaracije človekovih pravic* Združenih narodov (navajanje je selekcionirano glede na našo temo):

»21. člen. (1). Vsakdo ima pravico sodelovati pri opravljanju javnih zadev svoje države bodisi neposredno ali po svobodno izbranih predstavnikih . . .

22. člen. Vsakdo ima kot član družbe pravico do socialne varnosti in pravico do uživanja . . . ekonomskih, socialnih in kulturnih pravic nepogrešljivih za njegovo dostojanstvo in svoboden razvoj njegove osebnosti.

23. člen. (1) Vsakdo ima pravico do dela in proste izbire zaposlitve, do pravičnih in zadovoljivih delovnih pogojev in do varstva pred nezaposlenostjo . . .

25. člen. (1) Vsakdo ima pravico do takšne življenjske ravni, ki zagotavlja njemu in njegovi družini zdravje in blagostanje, vključno hrano, obleko, stanovanje, zdravniško oskrbo in potrebne socialne usluge; pravico do varstva v primeru

nezaposlenosti, bolezni, delovne nezmožnosti, vdovstva ter starosti ali druge nezmožnosti pridobivanja življenjskih sredstev zaradi okoliščin, neodvisnih od njegove volje...

26. člen. (1) Vsakdo ima pravico do izobrazbe...

(2) Izobrazba mora biti usmerjena k polnem razvoju človekove osebnosti in utrjevanju spoštovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Pospeševati mora razumevanje, strpnost in prijateljstvo med vsemi narodi in med rasnimi in verskimi skupinami ter pospeševati dejavnost Združenih narodov za ohranitev miru...

29. člen. (1) Vsakdo ima dolžnost do skupnosti, v kateri je edino mogoč svoboden razvoj njegove osebnosti...«. Glavne vrednote (sodobnega) človeka so tu navedene na preprost način, vendar je njihova prednost pred abstraktno filozofijo v tem, da gre za realno usmerjenost človeštva.*

Sodobna filozofija človeka, sodobni humanizem — ki je duhovno vodilo nove, vsebinske demokracije — je torej, kot pokaže deklaracija OZN, v sodobnem svetu idejno že zmagal. Idejno so se že, kot mednarodni, kot svetovni dokument, uveljavile tiste vrednote, ki so vsem ljudem najbolj potrebne: poln razvoj osebnosti in njena povezanost z družbenostjo, človekovo delo, poln razvoj osebnosti v izobrazbi, sodelovanje v družbenem odločanju, socialna varnost. S tem se je idejno uveljavil najvažnejši del sodobnega humanizma — skupne vrednote in skupni cilji vseh ljudi. Če nas te ideje povezujejo na vseh kontinentih, lahko — kljub vsem razlikam, kljub vsem stranpotem in posebnostim — delujemo v enotni zgodovinski smeri, v smeri skupnih vrednot in ciljev. To je za skupno praktično ureditev novega, boljšega (ne pa popolnega) sveta povsem zadostno.

Za tako sodelovanje človeštva ni glavno vprašanje, kakšno je mesto naštetih vrednot v svetovni brezkončnosti. Glavno je: kakšno je njihovo mesto glede na človeštvo — zlasti sodobno — kakšna je vloga teh vrednot in ciljev glede na tiste skupne človeške potrebe, ki so se kot temeljne izoblikovale v skupni zgodovini človeštva.

Trditev, da je že dosežena odločilna idejna zmaga novega humanizma v sodobnem človeku s tem, da so njegovi predstavniki sprejeli omenjene idejne vrednote kot plod dejanske usmerjenosti človeštva, prav nič ne zmanjšuje možnosti, da kdorkoli te vrednote svetovnonazorsko povezuje ali z božanskim bitjem ali samo z izskustvenim svetom in meni, da je njihov glavni temelj ali prvo ali drugo. Če si kdo za te skupne vrednote bolj prizadeva, ker meni, da so utemeljene v bogu, potem je taka vera v boga očitno plodna za vse človeštvo (ne glede na to, koliko kdo meni, da je to dokazano; čisto drugače pa se ta zadeva obrne, če kdo meni, da prav njemu vera v boga daje pravico, da take skupne človeške vrednote lahko »zaradi višjih ciljev« poljubno zanemari ali zahteva njihovo dosledno izpolnjevanje samo od drugih).

Trditev, da je največji svetovno-zgodovinski napredek v filozofiji dosežen s skupno ugotovitvijo glavnih vrednot človeka v sodobnem človeštvu in zato v dokumentih OZN, meri na tisto, kar je skupno izkustvu ogromne večine ljudi. Vsaka misel — in zlasti vsaka duhovna, idealna vrednota — je gotovo polnovredna

* Navedeno po izdaji Informacijskega centra Združenih narodov v Beogradu.

šele ko se uresničuje, ko postavlja dejansko življenje ljudi. Ne glede na to, kje kakšen posameznik vidi glavni svetovni temelj vrednot, je gotovo glavni preizkus vrednosti vrednot v naslednjem: a) ali se zamišljene duhovne vrednote uresničujejo ali ne v življenju sodobnega človeštva; b) ali so utemeljene v izkustvu doseganega človeštva, v njegovih stalnih potrebah.

Ad a). Za tiste vrednote, ki so jih v OZN kot skupne priznali najodgovornejši predstavniki vsega človeštva, lahko rečemo, da bi se lahko dosti bolj uveljavile, kot so se dejansko, če upoštevamo velike možnosti sodobnega človeštva; te vrednote so torej bolj duhovne in uresničljive kot uresničene (bolj reabilne kot realizirane). Glavne ovire njihovem uresničevanju so ozkosti najbolj bogatih kapitalističnih držav; blokovska nasprotja, ki razmetujejo bogata sredstva človeštva za oboroževanje.

Ad b). Z vso možno gotovostjo pa lahko trdimo, da so skupne vrednote človeštva (kot so bile izražene tudi v OZN) izrasle iz skupnega izkustva človeštva, ne pa iz trenutnega domisleka kakšne elite ali posameznika. To skupno izkustvo pa niso bile samo tri največje krize v zgodovini človeštva — dve svetovni vojni in velika kriza — ampak tudi skupne akcije vseh naprednih sil človeštva, ki so že aktivno iskale izhode iz teh kriz. V teh svetovnih akcijah so se še bolj življenjsko izoblikovali skupni cilji in vrednote; pojavili so se tudi prvi, sicer še majhni koraki njihovega uresničevanja. Ker so »zaostali narodi« Azije, Afrike, Latinske Amerike in Evrope v in po drugi svetovni vojni na bojnem in političnem polju premagali imperializem, so jim predstavniki bogatih kapitalističnih držav morali priznati, da so človeško enaki in enakopravni; da niso manjvredna bitja; da imajo iste vsebinske in totranske pravice in ne samo formalne in onostranske pravice.

Velika sodobna gibanja potlačenih narodov in razredov — kot so se izrazila v oktobrski revoluciji, v svetovni antifašistični koaliciji, in svetovnem delavskem gibanju, v organizacijah azijskih in afriških držav, v obsežnem neuvrščnem gibanju, v skupini držav »77« — niso samo sprejela in idejno uveljavljala omenjenih skupnih človeških vrednot, ampak so jih začela uresničevati v akcijah množic. Taka in podobna gibanja so bila in bodo tudi v prihodnje gonilne sile za uresničevanje teh vrednot in za odstranjevanje ovir tem vrednotam.

Pomembno pa je tudi, da je sodobna zgodovina jasno pokazala in razsodila: največja možna filozofska svetovnonazorska in verska različnost v OZN in v neuvrščnem gibanju ni niti najmanjša ovira za priznanje skupnih človeških vrednot; ovire njihovem uresničevanju so vedno in samo ozki gospodarski in politični interesi. Stališče, da je za človeka glavna filozofija človeka (njegovih vrednot, ciljev, potreb, izkustev), ni torej utemeljeno samo v logičnem sklepanju in v preteklem izkustvu, ampak je najbolj utemeljeno v sodobni zgodovini.

Naj zaključim.

Razmah svetovne vsebinske demokracije in zlasti njenih predpogojev — kot so osvobodilna, antiimperialistična in delavska gibanja — je utemeljen v izrazitih težnjah, da se prerastejo zagate in pojavi razkroja kapitalizma v XX. stoletju; razmah nove filozofije človeka, novega humanizma pa je najtesneje povezan s tem vseobsežnim svetovnim demokratičnim gibanjem.

1. OPERATIVNOST TERMINA

Etnični govornici pripada osrednje in prav gotovo privilegirano mesto med vrstami človeške oziroma družbene komunikacije. Zaradi širokega spektra možnih realizacij in prvin (od emocionalno-eksklamativnih do racionalno-kognitivnih) predstavlja za raziskavo estetske in umetniške jezikovnosti nepogrešljiv model. Nedvomno pa mora vsaka estetska eksplikacija poleg modelne vrednosti etničnega jezika upoštevati tudi razlike med obema komunikacijskima vrstama. Naslednje vprašnje je odločilnega pomena za morebitno primerjavo: Ali je estetsko — umetniško komunikacijo spričo docela drugačne notranje razporeditve funkcij sploh mogoče imenovati jezik?

Nekateri avtorji *a priori* in brez poskusa strožje razmejitve pripisujejo umetnosti jezikovno naravo (Croce, Cassirer itd.). Diametralno nasprotno stališče ni nikakršna redkost, pa čeprav ima ponekod dokaj paradoksalno obliko (kot npr. v semantično-simbolni koncepciji S. Langerove). Med dvema skrajnima možnostima je razločiti tretje stališče, ki pa dobi pomen samostojne interpretacije le tedaj, kadar mu sledi niz potrebnih specifikacij. To splošno izhodišče nemara najbolje označujejo fragmenti iz Morrisove semiotične estetike, ki v tej zvezi ni presegla ravni načelnega spraševanja: »In ne vidim pomembnejšega razloga, zakaj različnih umetnosti ne bi obravnavali kot jezikov, ki so deloma odvisni od govorjenega jezika (tako da umetniška dela pogostoma postanejo interpersonalni post-jezikovni simboli) in ki so za nekatere komunikacijske namene manj primerni od govorjenega jezika, za druge pa bolj.«¹ Morrisova semiotika ni načrtno zapletene poti od načelne izjave do izdelane koncepcije estetske jezikovne komunikacije; medtem ko je v skladu s svojimi pglavitnimi načeli razlikovala med posameznimi vrstami znakov in med njimi prepoznala tudi umetniške — estetske znake, pa po drugi strani ni razčlenila pojma jezika. Morris je v resnici celo zanikal operativno vrednost tega termina.² Specifično naravo umetnosti je zvedel na pojem ikone in ikoničnega znaka. Težave se pojavijo že v trenutku, ko se domislimo, da za prenekatero estetsko teorijo posamični, izolirani estetski znaki sploh ne obstajajo,

¹ Charles Morris: *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946, str. 193—194.

² Isto, str. 194.

saj se pojavijo šele v specifičnih medznakovnih relacijah. S tega stališča bi bilo torej soditi, da je Morris utrdil le zunanje meje tretjega — »kompromisnega« razumevanja estetske jezikovne komunikacije in da ostaja notranja konfiguracija vprašanja v tem primeru vsaj deloma nejasna.

Manj problematična od jezikovne narave umetnosti je gotovo njena znakovna narava. Znak je pač v najrazličnejših položajih ključna sestavina komunikacije. V tej vlogi opozarja na nujnost primerjave med lingvističnimi in nelingvističnimi sistemi.

Utemeljitelj strukturalne lingvistike ni dvomil o uresničljivosti splošne in enotne teorije znakovnih sistemov: v tej perspektivi je lingvistika le del širše semiološke vede, etnični jezikovni sistemi pa so deli paradigmatske znakovnih sistemov. Vendar je razvoj kmalu pokazal neupravičenost tovrstnih pričakovanj. Resnično stanje v šetdesetih letih povzema naslednja izjava: »Končno moramo že sedaj sprejeti možnost, da se nekega dne Saussurova postavka obrne: lingvistika ni niti pooblaščen niti kakšen drugačen del splošne vede o znakih, marveč je semiologija del lingvistike...«³ Privilegirani status etničnega jezika je očitno povezan z nekakšno »nezadostnostjo« drugih znakovnih sistemov. Izhajajoče »hierarhično« razmerje je treba natančneje definirati. Lastnosti znakovnih sistemov s področja estetske komunikacije se zdijo nezadostne zgolj z lingvističnega ali kvečjemu še s semiološkega stališča, v nobenem primeru pa takšne ocene ne bi mogli izreči v območju dialektične teorije znakovnih sistemov, ki postulira najsplošnejšo dialektično jezikovno — znakovno strukturo, temelječo na nizu polaritetnih razmerij in »paradoksov«: individualno — splošno, subjektivno — objektivno, zunanje — notranje, razkrivajoče — prikrivajoče, pasivno — aktivno, odprto — zaprto, labilno — stabilno, racionalno — iracionalno, poljubno — nujno, analitično — sintetično itd.⁴ Oceno onemogoča tako trditev o neavtohtonosti jezikovnega — znakovnega univerzuma, o nujnih zvezah z zunajjezikovno stvarnostjo, kot tudi načelna izhodišča tistega dela informacijske teorije, ki je v neposrednem — komplementarnem odnosu od znakovne strukture in umetnosti priznava izredno visoko stopnjo informativnosti.

Če poskusimo vmestiti semiologijo v lingvistične okvire, se nenadoma odkrije tudi možnost delne »emancipacije« neetničnih znakovnih (jezikovnih) sistemov. Navedeni avtor (Barthes) sklepa, da so različni znakovni sistemi vselej povezani s sistemom etničnega jezika, tako da je mogoča transformacija določenega sistema v jezikovni sistem, ki pa na koncu vendarle ne izkazuje vseh »predpostavljanih« lingvističnih lastnosti: »Vendar pa ta jezik ni več docela jezik lingvистa: zdaj gre za jezik druge stopnje in njegove enote niso več moneme ali foneme, temveč obsežnejši deli diskurza, ki se nanašajo na predmete ali dogodke, katerih signifikacija ne dosega jezikovne ravni, vendar je z njo neizogibno povezana.«⁵ Osrednji lingvistični sistem se potemtakem nekako multiplicira v perifernih sistemih ali vsaj vzpostavlja vrsto funkcionalnih povezav z njimi.

³ Roland Bart: Književnost, mitologija, semiologija, Nolit, 1971, str. 318—319.

⁴ Takšno konstrukcijo polaritetnih relacij najdemo pri M. Damjanoviću (Dijalektika jezika, Radovi, III, Filozofski fakultet u Sarajevu, 1965, str. 186).

⁵ Barthes, op. cit., str. 318.

Znotraj tistega razumevanja umetniške — estetske komunikacije, ki odklanja tako vnaprejšnje poistovetenje z jezikom kot tudi diametralno nasprotno stališče, je glede na *modus* vstopanja v problematiko razločiti dve varianti: 1. neverbalni znakovni sistemi so načeloma *ekvivalentni* etničnemu jezikovnemu sistemu, čeprav se v posameznih lastnostih razhajajo z njim; 2. neverbalni znakovni sistemi sicer niso ekvivalentni sistemu etničnega jezika, vendar pa sodijo v isto totaliteto kot sistem, s katerim vzpostavljajo komplementarno razmerje. Opaziti je analogijo z dvema lingvističnima osema; v prvem primeru nastopa načelo paradigmatske, načelo ekvivalentnosti oziroma podobnosti, v drugem primeru pa nastaja zveza, ki spominja na nizanje po sintagmatski osi, na kombiniranje elementov.⁶ Primerjava vsekakor razkriva svojevrstno hipostazo lingvistične sistematike in tako pravzaprav izenačuje omenjeno paralingvistično stališče s translingvistično orientacijo, ki se odloča za drugi tip odnosov med znakovnimi sistemi.

Ključ za razumevanje nastale situacije je v spoznanju o redukcionističnem odnosu do jezikovne problematike, ki je značilen za obe vrsti tolmačenja povezav med znakovnimi sistemi. V nasprotju z dialektično jezikovno teorijo sta obe konceptiji (tako paralingvistična kot translingvistična) usmerjeni k eni sami vrsti relacij, k znotrajsistemskim ali »znotrajjezikovnim«⁷ odnosom. Celotna misel o aregularnosti dane znakovne strukture, ki je vgrajena v temelj translingvistične pozicije ali (kot bi tudi lahko dejali) konceptije sintagmatike znakovnih sistemov⁷, ne presega interne sistemske specifičnosti in ne omogoča prehoda k jezikovni subjektiviteti.⁸ Danes se v semioloških in semiotičnih analizah uveljavljajo raznovrstne tendence, ki ne sodijo v okvir našega razpravljanja. Glede na interpretacijo razmerja med etničnim jezikovnim sistemom in od tega modela odstopajočimi znakovnimi strukturami pa jih je vendarle mogoče razporediti v dve značilni skupini; izhajajo bodisi iz načela sintagmatske funkcionalne kombinatoričnosti (translingvistično stališče) bodisi iz načela paradigmatske ekvivalentnosti (paralingvistično stališče). Ker iz nobene od obeh možnosti ni mogoče izvesti neokrnjenega mišljenja dialektične jezikovne celote, je treba drugače določiti mesto in pomen estetske jezikovne komunikacije glede na to celoto. Naloga pa zahteva, da se poprej vnovič posvetimo bistveno zoženemu prostoru paralingvistične in translingvistične teorije.

2. »POETIKA«⁸ NEVERBALNE JEZIKOVNOSTI

Ali je v območju neverbalnih umetnosti mogoče zasnovati teorijo, ki bi bila po svojih izhodiščih, metodi in namenu *ekvivalent* poetike kot osrednje literarno — teoretske discipline? Ali je mogoče izdelati književni poetiki enakovredno poetiko glasbe, likovne umetnosti, filma? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, je treba predhodno obnoviti nekaj spoznanj o paralingvistični smeri književne poetike.

⁶ V končni posledici spominja tudi na sintakso kot kodificirano sintagmatsko formo.

⁷ Podobno oznako uporabi Roland Harweg: *Langage et musique, Musique en jeu*, 5, str. 25—26.

⁸ V resnici daje enega od elementov za konceptijo jezikovne subjektivnosti.

Z izhodiščem v pojmu poetske deviantnosti in s koncepcijo funkcijske antinomičnosti⁹ se je književna poetika na videz osamosvojila od estetike. Vztraja v območju jezikovne objektivitete in vendar skuša posredovati avtonomno vrednostno vizijo. Opisana dejavnost je toliko bolj upravičena, kolikor manjše so diskurzivne enote, ki jih raziskuje.¹⁰ Delna aplikacija komunikacijske teorije v lingvistiki izpostavi dejstvo, da *kod* suvereno obvladuje zlasti tako imenovane »male tekste«, saj samo v tem okviru vzpostavlja razmeroma stabilne in stalne relacije. Med dvema različnima koncepcijama koda¹¹ se odločamo za gornjo, ki pa ni v skladu z neko zamisljivo komunikacijske teorije. Če kategorija koda implicira instrumentalistični oziroma racionalistični vidik jezika, to načrtuje značilno potezo paralingvističnega pristopa k vprašanju jezikovne narave umetnosti. Avtonomnost tega pristopa je obratno sorazmerna obsegu in sestavljenosti njegovega predmeta. Metaforizacija¹² pesniškega govora se kaže kot potencialnost systemskega v jeziku, kot učinek delovanja jezikovne paradigmatske. Paralingvistično stališče postane protislovno šele z nasprotnim učinkom, ob ekspoziciji čutno stvarne strani jezika in perpetualizaciji gibanja od denotacije h konotativnosti, od kodne stabilnosti k polisemiji. Po tej poti se kvečjemu približa asistemskemu in singularnemu jezikovnemu aktu in njegova avtonomnost ni nikdar popolna. V procesu samoutemeljevanja se paralingvistična poetika znajde na pragu estetike.¹³ Ker pripada Jakobsonovi poetiki osrednje mesto v obravnavani paralingvistični orientaciji, je moč v potrditev gornjih sklepov navesti oceno, ki pravi, da načelo ekvivalentnosti sicer prispeva k razčlembi posameznih pesniških vzorcev, da pa odpove na ravni sistema.¹⁴ Dvomljivo je torej, ali Jakobsonova teza o prenosu načela ekvivalence s paradigmatske na sintagmatsko os sploh kakorkoli razloži vrednost pesniškega (glede na avtorjeva zagotovila¹⁵ pa tudi neknjiževnega) teksta, ali sploh razjasnjuje estetsko situacijo.

Iz zapisanega je razvidno, da delna avtonomija književne poetike izvira iz verbalnega bistva književnosti. To verbalno bistvo namreč zagotavlja (čeprav problematično) prisotnost koda, sistema, racionalnosti in stabilnosti. Nadvse aktualno pa je vraščanje dihotomijskih struktur (sistem/govor, enojna/dvojna artikulacija, denotacija/konotacija) v območju tistih umetnosti, ki so le deloma in v zelo različnih merah konceptualne ali pa tega o njih sploh ni mogoče trditi. Gotovo ne bi smeli zaobiti niti posebne obdelave tega problema po posameznih umetniških vrstah. Nasploh lahko obvelja sklep, da ločijo lingvistične književne pojave od semiotičnega oziroma jezikovnega vidika drugih umetnosti vsaj hierarhične, če že

⁹ Gre za antinomijo poetične in referencialne funkcije.

¹⁰ Zmanjšana možnost utemeljevanja poetične funkcije večjih diskurzivnih enot na opisani način je gotovo v zvezi z dejstvom, da se na tej ravni močneje uveljavi »parole« (prim.: Jean-Claude Coquet: *Poétique et linguistique, Essais de sémiotique poétique*, Larousse, Paris, 1972, in Tzvetan Todorov: *Littérature et signification*, Larousse, Paris, 1967).

¹¹ V perspektivi komunikacijske teorije je pojem koda vezan na vidik »vnaprej ustvarjenih možnosti« (Jakobson), na vlogo instrumenta komunikacije. Druga koncepcija govori o »omejeni celoti medsebojne artikulacije sintagmatske in paradigmatske jezikovne osi« (Metz).

¹² Seveda samo v primeru, če jo razumemo kot neomejeno delovanje regulativne funkcije zvočno-semantičnih analogij, kot paradigmatskizacijo sintagme.

¹³ Načelo poetske deviantnosti v končni posledici »meri« tudi na pojav jezikovne subjektivnosti.

¹⁴ Jean-Claude, Coquet op. cit., str. 42.

¹⁵ Roman Jakobson intervju v *Cinéma* (zap. A. Apra, L. Faccini), Klincksieck, Paris.

ne absolutne razlike. Ta prvi skopi zaris nekonceptualne umetniške jezikovnosti ni v nasprotju z jedrnato formulacijo, s katero je zajel vprašanje M. Dufrenne: v primerjavi z osrednjim, tj. lingvističnim semiološkim poljem, kjer obstaja solidarnost med kodom in sporočilom, zavzema umetniško delo nekakšno supralingvistično polje, za katerega je značilen nestabilen kod ali celo njegova odsotnost, vendar o obstanku sporočila ne kaže dvomiti; pomen dela je ekspresija. Kod ima v istem kontekstu vlogo »preludija k estetski izkušnji.«¹⁶ Nastane vtis, da postane paralingvistična poetika s transpozicijo na področje neverbalnih umetnosti vsaj deloma sporna, kajti očitno je zelo težko upravičiti uporabo lingvističnih kategorij v likovni umetnosti, glasbi, filmu. Razumjivo je potemtakem, da si semiologija likovne umetnosti, glasbe, filma prizadeva kar najdoločneje razmejiti lingvistično analizo od semiološke, upošteva omenjene homologije (denimo »načelo sukcesivnih dihotomij«).¹⁷ Težnja vključuje tudi bistveno terminološko razliko: ker v nekonceptualnih umetnostih ni najti Saussurovemu pojmu *langue* ustrežajočega sistema, se je semiologija odločila za termin *langage*, ki naj bi zaznamoval posebnost tega semiološkega polja. Ali imajo tedaj semiološke analize neverbalnih umetniških tekstov vendarle pomen tiste dejavnosti, ki jo v območju književnosti opravlja poetika in ki smo ji kljub nekaterim pomislekom pripisali relativno avtonomen status? Vprašanje neposredno zadeva jezikovni ustroj neverbalne umetnosti, posredno pa tudi odnos med poetiko in estetikom.

Doslej je bil v ospredju tisti tip književne poetike, ki se utemeljuje v deviantnosti literarnega (zlasti pesniškega) jezika glede na jezikovno *normo*. Konstitutivno načelo se s prehodom na novo področje ne spremeni; vse semiologije »izraza« se najprej posvetijo primerjavi med strukturami določene umetniške vrste in »naravnim jezikom«.¹⁸ Če predpostavljamo, da tudi v neverbalnih umetnostih poteka nekakšna metaforizacija (čutna afirmacija materialne strani znakov), tedaj se je pač nujno vprašati po njenem izvoru v okolju, ki je po svojem bistvu izrazito nesistemsko; metaforizacija se namreč v luči lingvistične teorije prikazuje kot sistematizacija (paradigmatizacija) sintagme. Vendar je po eni strani že jasno, da umetnost ni nikdar popolnoma in izključno asistemska, iracionalna ali »čutna«, avtonomna funkcija pač ne izključuje komunikacijske, izolacija singularnega umetniškega akta ni nikoli dovršena: »Gotovo ima jezik umetnosti nekaj ireduktibilnega. Ne prevaja neposredno izrazov intelektualnega jezika in ga v slednjega ne moremo prevesti. Vendar ta ireduktibilnost ne dopušča sklepa, da je popolnoma 'izoliran'. To bi bilo res samo tedaj, ko bi bile izkušnje, v katere nas umetniško delo 'uvaja', popolnoma tuje onim, ki jih lahko izmenjamo v pogovoru. Vendar ni čisto tako. Miselna tema, ki jo razvije jezik kulture, prodre do določene globine v umetniško delo, ki vrne dolg kulturi z obogatitvijo njenega dialoga. Umetnik, izoliran v svojem ustvarjanju, ostane človek, ki govori in se zaveda problemov svojega časa.«¹⁹ Avtor navedenih misli (N. Mouloud) zastopa stališče, da se v območju umetniške jezikovnosti izrazno in signifikativno medsebojno prepletata,

¹⁶ Mikel Dufrenne: *L'art est-il langage*, *Révue d'esthétique*, 1966, 1, str. 9—11.

¹⁷ Christian Metz: *Essais sur la signification au cinéma*, Paris, 1971, str. 175.

¹⁸ Jean-Jacques Nattiez: *Situation de la sémiologie musicale*, *Musique en jeu*, 5, Paris, 1971, str. 8.

¹⁹ Noël Mouloud: *Le sens de l'oeuvre et le langage d'art*, *Révue internationale de philosophie*, 1976, 81, str. 275.

kar se očitno sklada s spoznanjem o povezanosti avtonomne in komunikacijske funkcije.

Sodobna umetnost se odmika od konceptualnosti in sistemskosti etnične govornice, vendar se »beseda« hkrati tudi vrača vanjo. Izrazito neverbalno likovno delo vnovič dobi nekatere značilnosti etničnega govora na ravni avtorjeve individualne slogovne obdelave primarne forme; verbalnim znakom analogne simbolične strukture se pojavijo na mestu, kjer ne obstaja nikakršen vnaprejšen — institucionaliziran kod. Posebna vrsta znakovnosti, sistemskosti in (avto) kodifikacije je potemtakem rezultat individualizacije, ki je ključni moment ustvarjalnega procesa. Obnovitev sistema v »nesistemski« umetnosti ponazarja Dufrenne s podobo občutljivega ravnotežja v umetniškem delu, ki mu ni mogoče ničesar dodati ali odvzeti; sistem se pojavi *après coup*, na ravni izgotovljene celote.²⁰ Samo kot ustvarjeno delo, kot rezultat subjektivnega delovnega procesa ima torej slika, simfonija ali film značilnosti jezikovnega sistema, samo tedaj (post factum) je moč govoriti o homologijah z jezikovnim sistemom etnične govornice; šele takrat lahko postane legitimni predmet semiološke analize, saj je semiologija navsezadnje veda o znakovnih sistemih. Toda prav kot sistem (*langue*), ki je vezan na interno (avto) kodifikacijo, je umetniško delo tudi singularni in ustvarjalni govor. Jezik (*langue*) in govor sta se nenavadno zblížala, če že nista postala identična. Protislovnost semiološke pozicije nam odkrije že dejstvo, da mora semiologija *ex definitione* delovati predvsem na ravni celote izgotovljenega umetniškega proizvoda (kajti samo tam se izkristalizira »sistem«), vendar pa ji je glede na njena temeljna izhodišča ta raven, ki je hkrati raven estetske *parole*, docela odmaknjena in nedosegljiva. Imanenca je tukaj pogoj za transcendenco — in obratno. Semiološka veda se zato večidel programsko odreka možnosti, da bi mislila totaliteto svojega predmeta. Namerja se k parcialnim kodnim strukturam, k parcialnim ravnem (zlasti »fonološki«).²¹ Izmakne pa se ji umetniška — estetska jezikovna celota, ki v sebi združuje aspekt nepopolnih signifikacijskih struktur in vidik totalizirajoče singularne govorne aktivnosti.

Kljub nekaterim analogijam semiologija neverbalnih znakovnih sistemov ne more prevzeti tiste funkcije, ki jo opravlja lingvistična smer književne poetike. Slednja je relativno avtonomna, kajti opira se na kod in sistem etnične govornice. Semiologija zatorej ne more postati nikakršna poetika neverbalnega (nekonceptualnega) umetniškega diskurza, saj se vseskozi sooča z omejitvami, ki v celoti izvirajo iz njene enostranskosti. Znotraj jezikovne totalitete jo dejansko zaposluje le jezikovna racionaliteta, čeprav tako kot za paralingvistično književno poetiko tudi zanjo velja, da jo poglobitveni spoznavno teoretski impulz vsaj na videz oddaljuje od instrumentalistične koncepcije jezikovne komunikacije.

Ker se ta spoznanja o pomenu translingvističnih postopkov opirajo predvsem na neverbalno estetsko — jezikovno stvarnost, je treba začrtati nekaj dodatnih premis. Premik analize od paralingvistične pozicije k translingvistični prinese spoznanje o neločljivosti poetske in estetske ravni v tej stvarnosti. Tiste jezikovne in znakovne sestavine, ki imajo na videz samostojno eksistenco na poetski ravni, čedalje bolj nedvoumno izpričujejo svojo participacijo na ravni umetniške in

²⁰ Dufrenne, op. cit., str. 25.

²¹ Roman Jakobson: *Musicologie et linguistique, Musique en jeu*, 5, 1971, str. 59.

estetske totalitete. Medtem ko paralingvistična poetika s koncepcijo opozicijskih struktur ne prerašča intralingvističnih relacij in zakonitosti sistema, pa translingvistično stališče bistveno spremeni položaj. Opozicije dobijo že kar spočetka poleg poetskih tudi estetske razsežnosti in pomen.

3. ESTETSKE »DIHOTOMIJE«

Translingvistično usmerjena »sintagmatika znakovnih sistemov« imenuje vrsto zunajjezikovnih odnosov, čeprav jih ne razreši. V estetski postavitvi izgubijo poetske dihotomijske strukture svoje poprejšnje značilnosti. Paradigmatski poetiki rabijo za opis deviantnosti pesniškega jezika, z njihovo pomočjo definira pojem poetičnosti. Zaradi posebne narave tega postopka se razvijejo številne abstrakcije. Kjer pa se sistemskost pojavi zgolj *a posteriori* (v nekonceptualni estetski komunikaciji), je oblikovanje dialektične teorije odvisno od razumevanja temeljne lingvistične in pod določenimi pogoji tudi estetske dihotomije jezik/govor.

Prehod v območje neverbalnih jezikovnih struktur nekako samoumevno ukinja vprašanje arbitrarnosti in monosemičnosti estetskega znaka. Glede na odsotnost socializiranega (institucionaliziranega) koda oziroma stabilnega sistema relacij je mogoče reči, da je estetski znak nekakšen motivirani »plurisignum«, ki je »semantično refleksiven«, oziroma del tistega, kar pomeni.²² Vse navedene oznake izvirajo iz neogibnega povezovanja estetskih znakov, ki ga Umberto Eco takole opiše: »V estetskem stimulusu prejemnik ne more izolirati enega znaka in ga enosmiselno prevesti na njegov tradicionalni pomen; zajeti mora globalni denotatum. Sleherni znak, ki je očitno zvezan z drugim znakom in sprejema od njega polno fiziognomijo, denotira na nedoločen način. Vsako *denotatum*, ki ga ni moč razumeti drugače kot v povezavi z drugimi *denotata*, lahko percipiramo kot dvosmiselno.«²³ Stavki govorijo v prid tezi o takšnih procesih znotraj neverbalnega estetskega diskurza, ki so ekvivalentni poetski metaforizaciji. Ali je potemtakem zmotna postavka, da problematika nekonceptualne jezikovnosti na področju umetnosti neposredno vodi k zunajjezikovnim relacijam, k zunajjezikovni entiteti? Prav tako kot estetske »dihotomije« je tudi metaforičnost neverbalnega umetniškega diskurza — ker pač ni neodvisna od vidika individualne govorne dejavnosti — podrejena dialektičnemu gibanju na relaciji jezik — govor. Spričo tega je misel o organski povezanosti estetskih znakov kot edini podlagi za emancipacijo njihove čutno — materialne strani nezadostna in nepopolna, vendar pa bo o tem mogoče določneje spregovoriti šele v nadaljevanju.

Medtem ko v razširjenem kontekstu spraševanja o jezikovni naravi umetnosti prav zlahka zaobidemo dihotomiji arbitrarnost/motiviranost in monosemičnost/polisemičnost (kajti odgovor je jasen), pa si je treba поблиže ogledati opoziciji enojna/dvojna artikulacija in denotacija/konotacija. Ker gre v resnici za pojasnjevanje razlik med aplikacijo teh kategorij v verbalni pesniški umetnosti (njihovo poetsko aplikacijo) in njihovo rabo v območju neverbalnih umetnosti (njihovo translingvistično aplikacijo), je treba najprej določiti smisel takšne primerjave. V

²² P. H. Wheelwright (po U. Eco; *Otvoreno djelo*, Sarajevo, 1965, str. 79).

²³ Prav tam.

skladu s predhodno navedenimi izhodišči za dialektično teorijo jezika lahko zapišemo, da iz osrednje jezikovne realizacije (instrumentalne etnične govornice) in iz pesniške realizacije izhajajoče primerjave ne služijo kot kriterij jezikovnosti, kar pomeni, da primerjave ne odločajo o jezikovnem statusu, ampak določajo le specifičnost posamezne estetske jezikovne realizacije. V tej zvezi kaže premisliti trditve P. Francastela, da umetnosti na splošno ne moremo pripisati takšne dvojne artikuliranosti, kakršna je značilna za etnično govornico.²⁴ Bržkone ni težko poiskati vzroka za navedeno odklonitev. Dvojna jezikovna artikulacija je povezana s sistemom (*langue*) etnične govornice, s sorazmerno trdnimi in trajnimi razmerji, z vidikom socializirane racionalitete. Kje naj potemtakem iščemo prvo raven artikulacije in sled obstoja znakov v tistih umetnostih, ki jim očitno ni lastna nikakršna vnaprejšnja kodifikacija in ki zavračajo vsakršno institucionalnost (denimo v nefiguralnem slikarstvu, atonalni glasbi itd.)? Če ne privolimo v poenostavljeno rešitev problema, na docela doklonilno stališče, potem vodi edina možna pot do jezikovne racionalitete — objektivitete in znakovnosti neverbalnih umetnosti ter končno prve jezikovne artikulacije preko jezikovne subjektivnosti in singularnosti. Že citirani N. Mouloud, na primer, ugotavlja, da se v slikarstvu pojavi znakovnost šele z avtorjevo subjektivno slogovno obdelavo objektivno dane, vendar nezna- kovne prostorske forme.²⁵ Še določnejši in za pričujoče razmišljanje pomenljivejši je R. Court, ki v polemiki s Francastelom razvije naslednjo tezo: »... prvo raven artikulacije v slikarstvu moramo iskati na ravni, ki jo označuje *praxis* in ki je nekje v stičišču med samim telesom in sociokulturno prisotnostjo v svetu. Istočasne naravne in kulturne utemeljenosti tedaj ne zasledimo na tisti ravni, kjer je čutno-zaznavno zvedeno na objektivno in za vse ljudi enako naravno, ampak na mestu, kjer je slikarjeva percepcija specifičen način prebivanja v svetu, hkrati osebni in kulturni, a tudi naraven, če se domislimo utemeljenosti v univerzalnih zmož- nostih človeškega telesa, v gibalnih impulzih, iz katerih se izvije sleherni smisel in iz katerih izvirajo *različni* slogi, kar končno omogoča, da kulture kljub vsem razlikam, spričo katerih postajajo slepe za vrednote drugih, vseeno premagujejo etnocentrizem in se udeležujejo ekumenizma Kulture.«²⁶ Preden postavimo te trditve v kontekst estetske problematike jezikovne narave umetnosti, si oglejmo še posledice prenosa zadnje od poetskih dihotomij na področje neverbalnih umetnosti.

V paralingvističnih poetskih preiskavah nedvomno izstopa pojem konotacije. Za pesniško »uporabo« etnične govornice je namreč značilna konotacijska struktura, v kateri imajo *označevalec*, *označenec* in njuno medsebojno razmerje vlogo *označevalca* na konotacijski ravni.²⁷ Z oznakami Hjelmseleva *expression — relation — contenu* je moč sestaviti naslednjo shemo:



²⁴ Pierre Francastel: *La réalité figurative*, Paris, 1965, str. 124.

²⁵ Noël Mouloud, op. cit., str. 275.

²⁶ Raymond Court: *Langage verbal et langage esthétiques*, *Musique en jeu*, 2, 1971, str. 21.

²⁷ Barthes, op. cit., str. 382 (tu smo obdržali izvirne termine, kakršne najdemo v originalu: *Éléments de sémiologie*, *Communications* 4, 1964).

Če nam denotacija pomeni odnos med E in C (v verbalnih znakih etnične govornice je razmeroma stabilen in trajen), tedaj pač ni dvomiti o tem, da imajo sicer nesporne poetske denotacije v okviru opisane konotacijske strukture podrejeno vlogo. Poetična (konotacijska) funkcija vključuje, vendar tudi nadgrajuje denotacijsko funkcijo. Kakšen je torej pomen tega inkluzivnega funkcijskega nadgrajevanja? V Saussurovi koncepciji verbalnega znaka je *označenec* psihična predstava (*concept*), ki jo moramo (z določenimi pridržki) uvrstiti v znotrajjezikovno stvarnost. S pomočjo te postavke (in pod vplivom fenomenologije) je del sodobne lingvistike »nevtaliral«²⁸ znakovno in jezikovno denotacijo. Pomembna razlika med strukturalno lingvistiko in ameriško semantično šolo se kaže ravno v tem, da pomeni prvi denotaciji odnos med *označevalcem* in *označencem*, ki ima tudi sam jezikovni status, drugi pa razmerje med znakom in zunajznakovno realnostjo (*denotatum*).²⁸ Skupaj z N. Egejem je moč trditi, da je v Saussurovi lingvistiki še ohranjena sled *substance* in da nevtalizacija na istem mestu še ni popolna.²⁹ Strukturalna poetika ugotavlja dovršitev nevtalizacije v poetični (konotacijski, metaforični) funkciji. Njeno delovanje ima za posledico netransparentnost pesniške govornice, zato dejansko ločuje *označenca* (C) verbalnega znaka od referenta, ukinja poetski »kонтентизем«. Enopomenske, relativno stabilne in trajne vezi med obema *relata* denotacije postanejo tako nekakšna potencialnost, ki jo realizira sekundarna, večpomenska konotacijska signifikacija.

Konotacijska, metaforična ali ekspresivna funkcija denotacije ne ukinja popolnoma, temveč ji je zgolj funkcijsko nadrejena. Nevtalizacija denotacije in njena funkcijska subsumpcija potekata kot en sam proces. To stališče paralingvistične poetike vodi do sklepa o »nevtalnosti«³⁰ celotne konotacijske strukture, oziroma o netransparentnosti pesniške govornice. Nedvomno je obravnavana poetika v celoti obrnjena k temu vidiku pesniške govornice, k tovrstnim učinkom pesniških konotacijskih struktur. Negotovo pa ostane, ali semiologija neverbalnih umetnosti sicer protislovno, a hkrati nujno razširitvijo razprave na jezikovno *parole* lahko misli emancipacijo vprašanja o denotaciji ali pa ta naloga presega njene možnosti.

Najpoprej je treba prilagoditi terminološko rabo.

V območju neverbalnih umetnosti ne deluje stabilen kod in tudi sistem se razvije šele *a posteriori*. Temu spoznanju, ki ima seveda le relativno in ne absolutno vrednost, moramo pridati misel o odsotnosti konvencionalnih znakov oziroma trdnih internih relacij. V opisanem položaju denotacija torej ne pomeni institucionaliziranega razmerja med *označevalcem* in *označencem*. Ravno tako ne zaznamuje nikakršnega razmerja na ravni konotacije, kajti tam nastajajo zelo labilne relacije in strukture. V tem primeru je uporaba termina *denotacija* vprašljiva — če z njim ne mislimo razmerja do zunajznakovne stvarnosti, kar je značilnost ameriške semantične teorije. Z zadnjo možnostjo pa doživi problem denotacije dokaj enostavno in s stališča dialektične jezikovne teorije neustrezno postavitev.

²⁸ Georges Mounin: Les problèmes théoriques de la traduction, Gallimard, Paris, 1963, poglavje Lexique, conotation et traduction.

²⁹ Niels Ege: Le signe linguistique est arbitraire, Travaux du cercle linguistique de Copenhague, V, 1949, str. 11—29.

Označevalca primarnega lingvističnega znaka pojmuje začetnik strukturalne lingvistike kot duhovno predstavo, »koncept«, nadaljnjim zapletom glede njegovega statusa pa tu pravzaprav ni mogoče podrobno slediti. V lingvistični vedi je opaziti nasprotujoči si tendenci: označenca je moč približati zunajjezikovni substanci (kar je deloma in nereflektirano storil Saussure), vendar se je močneje uveljavila nasprotna smer. Medtem ko Saussure ni natančneje razčlenil *označevalca* in *označenca*, pa prično kasnejše strukturalne raziskave ločevati med formo in substanco *označevalca* ter *označenca*.³⁰ Tovrstna lingvistika si za svoj predmet izbere *formo* (funkcijsko diferencialno strukturo) in zanemari substancialno stran. Zaznati je zvezo s fenomenologijo: forma *označenca* primarnega lingvističnega znaka spominja na *eidōs* fenomenologije. Ta problematika je nedvomno zelo aktualna in gotovo terja nadaljnjo obdelavo ter še posebej kritično intervencijo marksistične filozofije jezika. Ker pa gre za osvetlitev analognih vprašanj na ravni estetskega premisleka in ker je jezikovna dialektika v skopih obrisih že načrtana, naj pot k substancializaciji jezika le bežno nakažemo z naslednjimi Marxovimi tezami: »Za filozofe je ena najtežjih nalog sestopiti iz sveta misli v dejanski svet. Neposredna dejanskost misli je *jezik* . . . Filozofi bi bili morali le razvezati svoj jezik v običajni jezik, od katerega je abstrahiran, da bi ga spoznali kot zaobrnjen jezik dejanskega sveta in sprevideli, da ne misli ne jezik za sebe ne tvorijo samostojnega kraljestva; da so le izrazitve dejanskega življenja . . . Videli smo, da ves problem, priti od mišljenja k dejanskosti in zato od jezika k življenju, eksistira le v filozofski iluziji, tj., je upravičen le za filozofsko zavest, ki si nikakor ne more biti na jasnem o kakovosti in izviru svoje navidezne ločitve od življenja.«³¹

V abstraktni zamisli osamljenega estetskega znaka je sproblematizirana in pravzaprav že »nevtalizirana«³² substanca *označenca*. V kontekstu prvotne triadne sheme *označevalec-označenec-referent* gre za vprašljivost zadnjega člena. Ugotoviti je treba, ali implicira nevtalizacijo substancialnega referenta tudi stališče translingvistične semiološke analize, ki se za razliko od paralingvistične poetike nikdar ne more omejiti na relativno avtonomne poetske sestavine. Odgovor mora vsekakor izhajati iz dejstva, da osamljen estetski znak ne obstaja. Tako kot književno poetiko tudi semiologijo neverbalnih (ali deloma verbalnih) umetnosti zaposlujejo predvsem medznakovne povezave, ki so sicer spričo odsotnosti stabilnega sistema teže ugotovljive in manj jasne, vendar vsepovsod zaznavne. Metaforičnost neverbalnega estetskega diskurza se po eni strani kaže ne samo kot mogoča, temveč celo prevladujoča značilnost velikega dela novejšje umetnosti. Ker pa isti pojav in skupaj z njim netransparentnost umetniške govornice lahko izhajata le iz paradigmatizacije sintagmatske osi, se zdi (spričo odsotnosti sistemskega) misel o takšnih procesih v neverbalni umetnosti, ki bi bili enakovredni pesniški metaforizaciji, tudi skrajno nezanesljiva. Razločiti je dve možni rešitvi: 1. tudi neverbalne umetnosti imajo znakovno naravo in kljub odsotnosti določenih lastnosti, ki bi ustrezale *langue* etnične govornice, so kodi in paradigme prisotni; 2. drugačno rešitev zaznavamo na ravni izdelane celote, kjer se pojavlja sistem *a posteriori*, kot rezultat govorne aktivnosti, *parole*. Metaforičnost neverbalne

³⁰ Svend Johansen: La notion du signe dans glossématique et dans esthétique, Travaux du Cercle linguistique de Copenhague, V, 1949, str. 288—303.

³¹ Marx-Engels: Nemška ideologija, MEID, II, CZ, Ljubljana, 1971, str. 310.

umetnosti se v tem primeru razkrije ne samo kot paradokсно preseganje internega sistemskega dualizma v smeri *parole* ali kot protislovna realizacija sistema v asistemskem, temveč predvsem kot *metaforizirajoča dejavnost*. Prvi vidik metaforičnosti je nedvomno standardni predmet translingvistične orientacije v teoriji estetske komunikacije, medtem ko se drugega vidika ta smer ne more nikdar v celoti polastiti, saj jo ovirajo njena enostranska izhodišča.

Tako dospemo v analizi strukturalno naravnane spraševanja po diskriminantah pesniške in druge umetniške — estetske jezikovnosti do točke, kjer ni več mogoče prezreti protislovij, ki jih paralingvistična književna poetika in teorija neverbalne umetniške jezikovnosti le prividno maskirata s konkretnimi, le parcialne estetske strukture obsegajočimi programi ali pa jih v imenu nekakšnih antime tafizičnih (pogostoma pozitivističnih) namer postavljata v drugi plan. Posebnost estetske — umetniške jezikovnosti, emancipacijo čutnosti kot negacijo racionalistične — instrumentalistične jezikovne realizacije lahko domisli le dialektična jezikovna in estetska teorija. Navedena trditev zahteva nekaj nadaljnjih pojasnil.

Začasna identifikacija z Jakobsonovo strukturalistično poetiko je botrovala spoznanju, da so procesi metaforizacije pesniškega diskurza povezani z ekspozi cijo čutno — materialne strani jezika. Sledil je sklep, da metaforizacija zaradi svoje sistemske podlage zaobseže le omejene dele pesniške govorice, nikdar pa se ne prebije do estetske instance, pesniške *parole*, ustvarjalnega govornega akta. Konceptija metaforizacije se s tezo o ekspanzirani čutno — materialni plati sicer približa ravni *jezikovne dejavnosti*, vendar je ne doseže in zato ostaja misel izrazito *pasivne* jezikovne strukture (kar lahko neposredno postane predmet marksistične kritike — Garaudy).³²

V konceptiji metaforičnosti mišljenja jezikovna čutnost nima dosti opraviti z dialektično postavitvijo problema zgodovinske emancipacije čutnosti v estetski jezikovni komunikaciji. *Historično materialistična intervencija uvrsti celotno problematiko paralingvistične in translingvistične metaforičnosti na stran Feuerbachovega in ostalega predmarksističnega materializma*. Čutnost kot rezultat jezikovne metaforizacije (povezovanja in uveljavljanja substancialnih *označevalcev*) ima pomen in vrednost čutnega »zora«, kakor ga opredeljujejo Marxove *Teze o Feuerbachu*: »Glavna pomanjkljivost vsega dosedanjega materializma (vštevši Feuerbachovega) je, da je predmet, dejanskost, čutnost pojmovana le v obliki objekta ali zora; ne pa kot *čutno človeška dejavnost*, praksa; ne subjektivno. Zato *dejavno* stran abstraktno v nasprotju z materializmom razvije idealizem — ki seveda dejanske, čutne dejavnosti kot take ne pozna. Feuerbach hoče čutne — od miselnih objektov dejansko razločevane objekte: toda človeške dejavnosti same ne dojema kot *predmetno* dejavnost . . . Feuerbach, nezadovoljen z *abstraktnim mišljenjem*, hoče *zor*; toda čutnosti ne dojema kot praktično človeško — čutno dejavnost.«³³ V paralingvistični optiki dobijo besede lastnosti stvari, čutnozaznavnih objektov, o čemer govori znani odlomek iz Sartrovega dela.³⁴ Ker pa opisana konceptija metaforičnosti izključi oploditev z momentom jezikovne

³² Roger Garaudy: *Strukturalizem i »smrt čoveka«*, Marksizam — strukturalizam, Nolit, Beograd, 1974.

³³ Marx: *Teze o Feuerbachu*, MEID II, str. 356—359.

³⁴ Prim. Jean-Paul Sartre: *Situations II, Qu'est-ce que la littérature*, Paris, 1947, str. 70.

parole, jezikovne subjektivnosti, je prehod od čutnega zora k »čutno človeški dejavnosti, praksi«, nemogoč. Tovrstna metaforičnost prinaša »hipostazo estetskega označevalca«, ³⁵ odprta pa ostane možnost idealistične — objektivistične interpretacije jezikovne čutne pojavnosti. Zgolj drugi vidik metaforičnosti načenja vprašanje dialektičnega odnosa med jezikom in govorom. Tako kot Feuerbachov materializem še zmerom nosi v sebi klice filozofskega idealizma, tudi semiologija s svojimi translingvističnimi postulati in paralingvistična književna poetika dosega le skrajni rob tistega razumevanja jezikovne komunikacije, ki ga poskušata z afirmacijo čutno — materialne strani preseči; kakor po eni plati v njunih zamislih dejansko ni prostora za enostavni jezikovni instrumentalizem, pa po drugi strani kljub drugačni načelni zasnovi potekajo njune analize v znamenju racionalizma: v končni naslonitvi na sistemsko, inteligibilno, na kodne strukture in proces paradigmatizacije je dobil primat *ratio*.

Zavest o okrnjenosti njenega podjetja nenehno spremlja zlasti translingvistično teoretsko dejavnost in tu je le korak do spoznanja, da temeljna semiološka pozicija *per negationem* usmerja pozornost na pojav metaforičnosti v onem drugem pomenu, ne na *rezultat* ali na *objekt*, marveč na samo jezikovno aktivnost in na restitucijo sistema v asistemskem, česar ni mogoče misliti drugače kot v tesni povezavi s singularno — subjektivno jezikovno prakso, s *parole*.

Kako tedaj odgovoriti na vprašanje o tem, ali translingvistične semiološke raziskave zaradi opisanih izhodišč resnično zapirajo pot k »substancijalizaciji« estetskega — umetniškega jezika in vodijo zgolj k nevtralizaciji referenta? Če je translingvizem povezan le s trpnim vidikom jezikovne metaforičnosti, ki izstopa na ravni omejenih govornih segmentov (»malih tekstov«), tedaj bo odgovor nedvomno pozitiven. Znotraj obravnavane orientacije je čutnost le na videz osrednji in emancipirani vidik vrašanja o jezikovnosti umetniških del, saj je ta čutnost v končni posledici vselej abstraktna čutnost oziroma abstraktna ideja čutnosti, ki zato ne navaja k pojavu zunajjezikovnega zgodovinskega in družbenega referenta (čeprav pripada slednji tovrstni abstrakciji vselej čisto določena družbena in zgodovinska vloga).

Vendar so ti sklepi preveč splošni in izrekajo le enega od možnih odgovorov na zastavljeno vprašanje. Prav tako je namreč mogoče trditi, da problem jezikovne referencialnosti v območju estetske jezikovnosti, kakor jo obravnava translingvistična teorija znakovnih sistemov, ne le da ni povsem odrinjen in zapostavljen, temveč se lahko z vso ostrino pojavi v središču raziskovalčeve pozornosti. V semioloških analizah nastopa signifikativna neprozornost oziroma abstraktni čutni »zor« samo kot skrajni cilj raziskave in zgodovinske ter družbene netransparentnosti je zgolj končni rezultat zapletenih, vsestranskih teoretskih postopkov. Te analize načeloma resda zagovarjajo prioriteto znotrajjezikovnih relacij nasproti zunajjezikovnim odnosom, ampak opraviti imamo s hierarhično razvrstitvijo in ne z absolutno prednostjo. Govoriti je možno o pravladujoči tendenci in ne kar o slednji možnosti te usmeritve, ki navsezadnje dovolj dosledno in sistematično obravnava problem referenta, analogona itd. Tendenca, ki jo odkriva in definira zlasti misel o prenosu poetskih kategorij na področju neverbalnih umetnosti,

³⁵ Pjer Giro: *Semiologija*, BIGZ, 1975, str. 74.

povzroči sicer tudi nevtralizacijo referenta kot rezultat imanentnih jezikovnih procesov, vendar na ravni parcialnih jezikovnih struktur ne izključuje povsem referencialnega in spoznavnega odnosa, ki lahko v samostojni različici postane celo dominantno razmerje.

Utemeljeno je trditi, da translingvistična semiološka pozicija bolj usmerja k znotrajsistemski realiteti, kot pa k zunajjezikovni stvarnosti. Vendar obstaja tudi docela nasprotno stališče (I. Focht),³⁶ ki prepoznava v tem položaju predvsem gnoseološke prvine. Navidezna neskladost izgine spričo dejstva, da koncepcija signifikativne neprozornosti samo deloma nevtralizira referencialno funkcijo umetniške govornice. Čeprav translingvizem po vsem sodeč ukinja jezikovno instrumentalnost in referencialnost, pa se s primatom pojma razkrivajo številne periferne gnoseološke možnosti. Ker ne izvirajo neposredno iz instrumentalne podrejenosti čutnega elementa, se pojavlja vprašanje o njihovem dejanskem izvoru. Ni jih mogoče povezovati s samimi kognitivnimi prvini umetniških jezikovnih aktov, saj se v translingvističnem kontekstu stalno poraja njihova negacija. Izvirajo lahko kvečjemu iz racionalističnega temelja semiološke dejavnosti. Izvor je v racionalističnem metajezikovnem izhodišču, ki ni toliko iz umetniške jezikove stvarnosti izvedena »gnoseološka izključnost« (Focht), kot je neposredna »racionalistična izključnost«. Mejo translingvistične orientacije določajo rezultati tistih teoretskih postopkov, ki jih marksistična filozofska interpretacija (Lefebvre) označi kot »ontologizacijo sistema«.

Premisliti velja tudi način spraševanja o referencialnosti umetniške govornice, o denotativnosti itd. Zdi se, da je za obravnavano teorijo značilna napačna postavitev problema referencialnosti in denotativnosti (v smislu Ch. Morrisa). Tako paralingvistična poetika kot teorija neverbalne umetniške jezikovnosti namreč z negacijo referencialnega oziroma denotacijskega odnosa zanikata le določen način spraševanja. Nevtralizacija in izločitev enega od jezikovnih razmerij je možna takrat, kadar ima vprašanje zreducirano, enodimenzionalno, metafizično obliko. Mehanična sopostavitev jezika (znaka) in zunajjezikovne (zunajznakovne) stvarnosti ter enostranski referencialni (denotacijski) odnos ustrezajo metafizičnemu razumevanju razmerja *subjekt — objekt*. Jezik je v tem primeru zgolj odraz zunajjezikovne resničnosti, ali kot to zaznava marksistična teorija, neustvarjalna reprodukcija odnosov med stvarmi, stanji itd. Referencialnost kot bistvo jezikovnega je ravno ta enostranski in enodimenzionalni odnos. Paralingvistična in translingvistična koncepcija abstrahirata od tega odnosa ali pa mu podelujeta drugotni pomen, vendar ga tako le utrujeta, kajti izhajata iz enakih metafizičnih premis kot sleherna afirmativna teoretska opredelitev. Perspektiva torej ostaja nespremenjena. Kljub temu je treba priznati, da obe koncepciji vsaj implicitno opozarjata tudi na pojav metaforizirajoče jezikovne dejavnosti, na čutno dejavno in ustvarjalno bistvo tovrstnih aktov. Šele na tej ravni je mogoče preseči dogmatične predstave o razmerju med jezikom in zunajjezikovno stvarnostjo in uveljaviti dialektično koncepcijo estetske čutno — racionalne jezikovne prakse. Emancipirana čutnost tukaj ni abstraktna čutnost in nosilec čutno jezikovne prakse ni abstraktna predpostavka o subjektu; družbeni in zgodovinski subjekt je izvor

³⁶ Ivan Focht: *Tajna umjetnosti*, Školska knjiga, Zagreb, 1976, str. 157.

enake čutno-jezikovne dejavnosti. Namesto razdvojenih sestavin (čutnost — racionalnost) dobimo njuno dialektično enotnost. Pojem denotacije je deležen nove vsebine. Nič več ga ni misliti samo kot nasprotje konotacije; denotacijska funkcija ni več nasprotje konotacijske funkcije; komunikacijska funkcija ni več nasprotje poetične funkcije. Zdaj so neločljivo povezane.

V naslednjem članku bom izpeljal nekatere misli v zvezi z religijo in magijo. Za osnovo tej izpeljavi služi predhodni tekst: »Pojem mane/vrednosti: magija in blagovno gospodarstvo«. Začnimo s površnim, a v osnovi pravilnim tradicionalnim razlikovanjem, ki postavlja v vlogo subjekta enkrat človeka, drugič boga. Površno je to razlikovanje seveda zato, ker pozablja na družbeni pol, ki v religiozno-magijski formi tak subjekt šele izpostavi, pravilno pa zaradi tega, ker se znotraj te forme razmerja v resnici kažejo na opisan način.

S premikanjem subjekta dobimo znotraj posvečenega kozmosa dve možni formi, ki si konkurirata ali pa sestavljata bolj ali manj harmonično celoto. V religiji je bolj poudarjen sistem predstav, dejstev, ki naj zaposlujejo religiozno zavest, praksa, ki je vzpostavila ta dejstva za religiozno zavest, pa je v bistvu nespoznatna in enako nedoumljiva kot bog sam. Naj bo rezultat te prakse kakršenkoli, *veruje* se, da je bila praksa sama najboljša in povsem v skladu z božjo previdnostjo. V magiji je bolj poudarjena zavestna praksa, predmet te prakse pa se lahko brez škode tudi spremeni. Praksa je torej v tem primeru znana, v bodoči rezultat pa se *veruje*. V obeh primerih je treba na prakso gledati z vidika magičnosti: samo magičnost prakse proizvede magični učinek — čudež. Občutek istovetnosti, zgodovinske nespremenljivosti je dosti lažje ustvariti pri magiji kot pri religiji. V prvem primeru gre za istost »metode«, v drugem primeru, ko ostajamo na nivoju predstav, pa je to dosti težje. Cel posel takoimenovane praktične teologije je tu v tem, da svoje osnovne kategorije stalno širi, te razširjene, z novimi interpretacijami napolnjene kategorije nato projicira v preteklost, od koder potem vladajo z vidika svoje občosti.¹

¹ Danes se ta problem kaže predvsem v razmerju med religiozno in politično zavestjo. Teolog Sorč Ciril mi da v zvezi s tem že preizkušeno lekcijo: »Konkretnost krščanstva ne more biti v smislu izdelanega političnega programa ali opredelitve za določeno politično smer, evangelij mora delovati ‚politično‘ in osvobajajoče v vseh političnih situacijah. Zato ne more biti krščanstvo nikoli tako ‚politično‘, da bi ga uvrstili med druga politična gibanja in nikoli tako ‚politično‘, da ne bi podvzelo konkretnih posegov za uresničevanje božjega kraljestva že tu na zemlji (v smislu anticipacije).« Sorč Ciril: *Soočenje z Moltmannovo teologijo upanja*. Inavguralna disertacija. Vipava, 1980. Problem je v naslednjem: kako delovati *dejansko* osvobajajoče, torej politično, pri tem pa ne biti političen. Znano je, da teološka interpretacija temeljnih religioznih kategorij posebno v svoji katoliški verziji nikoli ni lebdela med »političnostjo« in »apolitičnostjo«. Tudi če bi resnično dali govoriti samemu

Religiozna praksa ne pomeni magijske prakse, kljub temu, da je v principu lahko realni predmet magijske prakse vedno enak realnemu predmetu religiozne prakse. Znotraj posvečenega kozmosa lahko postanejo eni in isti predmeti vzrok dvema različnima reakcijama človeka: magijsko manipulativnega ravnanja z »materio primo« ali njene transformacije v poseben religiozen objekt. Torej bo sistematizacija, ki jo je M. Kerševan napravil za realne predmete religiozne prakse veljala v polni meri tudi za realne predmete magijske prakse. Ti so po njegovem mnenju naslednji:

— osnovni procesi v naravi, ki omogočajo ali ogrožajo fizični obstoj človeka in njegove družbe,

— osnovni, s tradicijo sprejeti ali tradicijo rušeči pojavi v sferi družbenih vrednot in odnosov,

— osnovni psihični procesi in pojavi, ki utemeljujejo ali rušijo človekov jaz in njegov svet (2,72).

Religiozna praksa obstaja po Kerševanu v tem, da religija (v smislu proizvajalnega sredstva, transformira prvotno snov, »surovino« v poseben religiozen objekt. Za »materio primo« religiozne prakse so vzete predstave, doživetja, občutja, vezana za pojave, ki utemeljujejo ali ogrožajo človekov svet (2,93).

Naj povzamem izhodišče: V magiji je nosilec magijske prakse mag sam, v religiji bog. Problem, ki se zastavlja religiozni zavesti je interpretacija, transformacija empiričnega fakta v religiozni fakt, proizvodnja predstav, po katerih ta in ta »mejna situacija« kaže na prisotnost transcendentnega. Ta problem se v principu zastavlja tudi občestvu maga, a še zdaleč ne v taki meri, saj je tisto kar počne mag kljub vsej okultnosti ljudem v splošnem poznano, ljudje tudi sami na magijski način zdravijo, oplojujejo njive, prikličejo dež, za pravega maga pa štejejo le tistega, ki ga imajo za najuspešnejšega. Magijska praksa kot praksa prenašanja »moči«, mane po principih metaforičnosti in metonimičnosti, je torej potencialnemu ali dejanskemu občestvu blizu, razlike so le v stopnji izvedenosti. Glede na to, da je magijski zavesti vera v posledice magijske prakse apriorna, oziroma družbeno kodificirana, ostaja samo še vprašanje natančne (specialistične) izvedbe rituala. Človeku je torej avtonomno delovanje znotraj posvečenega kozmosa v principu vedno odprto, avtonomno delovanje v bistvu nepoznanega boga pa nepoznano. Ta razlika pa je v resnici samo abstraktna, kajti povsem nepoznanega boga za nas ne more biti, tisto, po čemer je znan vtem ko igraje preskakuje absolutno razliko tega in onega sveta, pa je evidentno magično. Stvar bi sicer zaslužila temeljito diskusijo, vendarle se mi ne zdi pretirano tvegana teza, po kateri temelji kakršnokoli miselno zajetje boga (ali absoluta v filozofiji) na magijskih principih. Tezo bom poskušal utemeljiti v posebnem članku, sedaj pa bi se rad še enkrat vrnil k paraleli maga in boga, paraleli, ki jo uradna teologija kar najbolj

evangeliju, bi se njegovo »osvobujoče« sporočilo artikuliralo šele skozi in glede na druge ideologije osvoboditve. Pozicija »lepe duše«, kjer nisi niti apolitičen, ker bi bil potem odveč, niti političen, ker bi se lahko blamiral, je za posameznika udobna, a z vidika Cerkve nikoli realizirana zahteva. Ni problematična političnost vernika, problematična je političnost z blagoslovom.

² Marko Kerševan: Religija kot družbeni pojav, MK, Ljubljana, 1975.

³ R. Cavendish: Istorija magije, Prosveta, Beograd, 1979.

⁴ W. E. Peuckert: Pansophie, W. Kohlhammer V., Stuttgart, 1936.

vneto taji, kljub temu, da je nanjo prisiljena, če naj, v skladu z zgornjo tezo, o bogu sploh kaj reče.

Krst, pretvarjanje kruha in vina v meso in kri, Kristusovi čudeži so očitno magična dejanja. Npr. sam začetek Sv. pisma: Bog je rekel: »Bodi svetloba.« In bila je svetloba (Sv. pismo 1, 3).

Kljub vsej etiki čistega srca le ni mogoče tajiti, da so bili prav čudeži tisti, ki so pritegnili množice poganov. Vsa čudežna ozdravljenja, hoja po vodi, delitev kruha, itd. pa so še vedno le priprava za polno doživetje največjega čudeža: da je bog človek.

Poseben slučaj krščanske religije so relikvije. »Pritisk za pokop blizu kakega mučenika je bil takšen, da je morala cerkev opomniti svojo čredo, da se odrešitev doseže s posnemanjem mučenikovih vrlin, ne pa s fizično bližino njegovega trupla.« Za takim zagovorom duhovnega vidika nad materialnim se skriva zagovor ho-neopatske, imitativne magije (metafora) nad kontagiozno (metonimija).

»Imperatorica Konstanca je zahtevala od Gregorja Velikega glavo ali kak drug del sv. Pavla. Papež je to odbil in ji poslal namesto tega opilke verige, s katero je bil apostol zvezan v zaporu. Sveti Avguštín je nekoč kritiziral trgovce, ki so trgovali s telesi mučenikov, a se je vendarle ustalil običaj, da jih izkopljejo in razkosajo, zato ker je morala imeti po nekem odloku iz 787. leta vsaka cerkev kako sveto relikvijo (3, 81).«

Vrnimo se k magiji boga. O njej govore tudi nekateri starejši avtorji. Arbatel npr. govori o magiji, ki je mogoča le skozi boga, lahko pa jo uporabi tudi človek v dobre ali slabe namene (cit. po 4,370 in dalje).

J. Sperberger razdeli magijo na tri vrste: edinopravo magijo boga, ki jo razume v smislu božanske modrosti, tej sledi človeška magija in končno praznoverna ali celo hudičeva magija (cit. po 9, 540—1). Pico dela Mirandola trdi, da nas magija nauči dojemati božje čudeže (cit. po 9, 34). Šele skozi magični učinek (čudež) boga tudi v resnici spoznamo.

Če je bog spoznan šele skozi rezultat svoje magijske prakse, čudež, če se kaže svetu skozi magijo in če je magija tista zadnja meja, ki ga loči od kavzalnega profanega sveta, potem je absolutna magija zanj tudi najbolj specifična. Pravzaprav kaže že sam pojem absolutnosti v primerjavi s človeško ujetostjo v relativno, ravno magičnost. Vsemogočni bog lahko po mnenju srednjeveških nominalistov ustvari tudi mrzel ogenj. Absolutnost je mejni pojem kavzalnega mišljenja. Iz tega pa izhaja pomembna razlika med magom in religioznim vernikom. Vernik veruje v čudeže svojega boga, a po sprejetju takih religioznih dejstev še vedno deluje v svetu kavzalnih odnosov. Drugačnega pomena njegovo ravnanje ne sme imeti niti v intenci, saj šteje npr. krščanska teologija vsako očitnejšo magijsko prakso, ki ni ravno božja ali apostolska, za naravnost zvezano s hudičem. S tem, ko potrjuje svojo vero v tako magijo, v bistvu potrjuje svojo lastno predpostavko.

Za vernika je torej praksa v svetu kavzalnih odnosov nujna. Kakšna naj bo, je odvisna le od tega, kaj si predstavlja (kaj mu predstavijo) pod božjo voljo. Drugače je z magom. Ta ostaja s svojim po intenci magijskim, realno pa imaginarnim delovanjem, kolikor ne opravlja ravno neke socialne funkcije, povsem marginalen.

Od 25. do 31. avgusta 1980 je bil v Dubrovniku IX. mednarodni kongres za estetiko, katerega glavna tema je bila »Ustvarjalnost in človekov svet«. Kongresa se je udeležilo večje število tujih in jugoslovanskih filozofov, umetnostnih kritikov, znanstvenikov in ustvarjalcev. V pričujoči številki objavljamo izbor referatov tujih udeležencev kongresa; nekateri slovenski referati so bili objavljeni v 3. lanskeletni številki Anthroposa.

Poetika, kot veda in kot filozofija ustvarjanja*

RENÉ PASSERON

Ideja o ustvarjanju zasluži prav zaradi svoje nejasnosti, da se ji posveti posebna veda. Le-ta je neločljivo povezana s filozofskimi razmišljanji, ki so botrovali njenemu rojstvu. Uporabili smo izraz P. Valeryja in imenovali *poetiko* veda o ustvarjalnem *poienu*, veda in filozofija o tem kar je preminuli E. Souriau imenoval »snovanje del«. Ali s tem žalimo estetiko v njeni nedotakljivosti, če trdimo, da lahko *aesthesia* kot doživljanje, ki povzdigne dušo, izhaja iz drugih realnosti, kot je umetnost, in da na drugi strani ustvarjalni proces v umetnosti in drugih človeških dejavnostih ni posebej njeno področje? Čas je, da postane estetika sama jasneje opredeljena s tem, da se povrne k svojemu predmetu, tistemu, ki sta ji ga Baumgarten in Kant (v »*La critique du jugement*«) prvotno določila. Ta predmet ni nič drugega kot ogromno področje čustvenosti. Čas je, da se razmišljanja o umetnosti in ustvarjanju osvobodè romantičnega predsodka o tem, da mora biti umetnost v svojem bistvu zadeva srca ali pa vsaj privilegirani povzročitelj čustvenega doživljanja. Dovolite, da jasno povem: zame se estetika definira kot filozofska veda *čutenja*, ne glede na področje, na katero se nanaša. Poetika je filozofska veda *ustvarjanja*, ne glede na področje, na katerem se ustvarjajo dela. Na tej zasnovi bom podal nekaj vidikov poetike, ki so zanjo značilni v tolikšni meri, da ji dajejo pravico do avtonomnosti.

1. Na strukturalni ravni se poetika kot povrnitev k ustvarjalnim virom, ne nahaja v bližini specializiranih področij filozofije ali humanističnih ved, temveč je ključ do vsake discipline, vsakega raziskovalnega dela ali vsake discipline, ki je že izdelana ali v procesu nastajanja.

Nedvomno je to razlog, da se poetika ni že prej uvrstila med filozofske discipline. Če je filozofija predmet snovanja umetniškega tipa, kot je mislil Souriau, potem je odvisna od ustvarjalnega procesa, ki ga je lahko priznala šele po dolgem času. Če je filozofija 20. stoletja neke vrste ponovno in ponovno preučevanje pogojev obstoja ali pogojev vrednosti ali pogojev dejanj, zakaj ne bi poetike uvrstili v samo jedro tega iskanja bistvenega? Je v bistvu te vrnitve k virom. Pokuša se celo

* Predavanje, ki ga je imel René Passeron 1. septembra 1980 v Ljubljani na povabilo Sekcije za estetiko pri Slovenskem filozofskem društvu. Predavanje se v glavnem pokriva z avtorjevim prispevkom na IX. mednarodnem kongresu za estetiko.

vrniti k viru vsakega vira, če je res, da je usoda čistega spoznanja v naravi zavesti o le-tem, da se v misli ali občutku vedno porodi v popačeni obliki.

Na drugem kongresu o filozofiji francoskega jezika (1947) je Jean Wahl zatrjeval v »Zapisu o možnosti teorije vrednosti«, da človek — »vir vrednosti« — ne sme »vedeti, da je vir in žarišče vrednosti, ampak mora obdržati občutek, da so objektivne in da jih sprejema«. Poetika je nastala iz zavrnitve te utvare.

Strinjam se, da umetnik ne sme vedno imeti popolne zavesti o tem, kar ustvarja, in da lahko delo, če se o njem preveč premišluje kot o takem, izgubi svojo prvobitnost, še preden nastane... Vendar, ali bomo zaradi tega zaprli pot spoznanju? Prav gotovo ne. S svojimi ustvarjalnimi koreninami je poetika zmožna obiti celo eksistencialno filozofijo nič, predpostavko vsake izbire. Podobno se je sposobna izogniti vsaki filozofski, politični, verski, umetniški ali estetski angažiranosti, ki bi se skušala (v imenu nekega realizma, ki je tudi sam narejen) predstaviti kot po naravi ali usodi privilegirana nujnost. Človek je ustvarjena realnost, vendar je v bistvu tvorec.

Tu pride do dvoumnosti poetike kot normativne vede o »dinamičnem odnosu, ki združuje človeka z njegovim delom, medtem ko se z njim sooča«. Kreacija, predmet poetike, izhaja iz dinamike projekta, ki nas vodi dalje navkljub nam samim. Deluje, preden je dosežen kakršenkoli rezultat, in rade volje bi rekel svojemu prijatelju prof. Dufrennu, da je *a priori* vseh *a priori*jev.

Pred katero vrednostjo imamo tu moč, da se ustvari vrednost. Ali ni ta moč tisto, kar je psiholog Ignace Meyerson imenoval »psihološka funkcija?« V poetiki je le-ta (včasih jo imenujemo kreativnost) predmet znanstvene študije antropološkega tipa in filozofske meditacije o ontološkem statusu stvaritve. V resnici pa nam dvoumnost psihološke funkcije, ki jo je moč opredeliti le glede na njeno odprtost do nečesa, pojasnjuje dvoumnost samega pojma poetike.

2. *Kot kritična veda o gibanju se poetika manj ukvarja z deli kot z bolj ali manj skladnimi sistemi kot z raziskovanjem v smislu procesov. Ko bi hoteli osnovati semiotiko ustvarjalnih procesov, bi bilo njeno mesto med metodami poetike.*

Ta zadnji stavek se nanaša na »semanalizo« Julije Kristeve, kjer gre za »osnovanje nove« vede, potem ko smo definirali nov predmet: delo kot dejavnost, ki se razlikuje od menjave«. Kadar se vrednost izraža v besedah, se jo dejansko posreduje in prikaže kot univerzalno. Pred vsako eksplicitno besedo pa je vrednost izbrana na pre-refleksivni ravni skozi aktiviranje snovalne funkcije. Te ugotovitve veljajo za vsa področja umetniškega ustvarjanja. Sodijo na področje splošne poetike. Če strast po raziskovanju pripelje znanost do prepričanja, da se je izognila poetiki, vemò s precejšnjo gotovostjo, zaradi filozofijskih ved, ki so na meji med znanstvenimi vedami in umetnostjo, da je »resnično« kot predmet odkritja, ki ni podrejen dejanskosti iznajdbe, kljub vsemu nekaj izdelanega, zasnovanega in torej izpopolnjivega. Zaradi tega navajam kot primer filozofsko snovanje: le-to osvetljuje vse vidike in precej slabo skriva svoje dvoumnosti. Filozofija je lahko videti kot sklop doktrin, kjer je notranji red odločilen za konceptualni prikaz neke vizije sveta. Filozofija pa je tudi anti-sistem, kritična ocena vsake trditve, v majevtičnem upanju ali brez upanja, da bo to pripeljalo do razjasnitve.

Napak pa bi bilo misliti, da le doktrinalna in sistematična oblika filozofije, kjer bi bilo dokončano in monumentalno delo podobno vrhunskim umetniškim

delom, zanima poetiko. Iskalni proces tipanja, metodični dvom in očiščujoča negativnost protestne kritike zadevajo poetiko mnogo globlje: skozi upočasneni dostop do resnice ali do končnega dela, prehitro doseženega in drugod otrplega v dogmatski zadostnosti, skozi dialektični proces trditve in zanikanja, kjer retuša ali celo črtanje neprestano popravlja to, kar je še — morda dokončno — le skica, skozi mešanico zaupanja v prihodnost in upiranja posmehu sedanosti, je odprta filozofija, odprto delo, kadar ni otrplo v svoji odprtosti, bolj živo, torej zanimivejše za disciplino (poetiko), ki proučuje predvsem napore ustvarjalnega človeka, čeprav so včasih brezuspešni. Nadaljujmo. Med proučevanjem procesa konstruktivnega raziskovanja bo nujno ugotovila, da so začele delovati metode, ki so značilne za vsak eksakten postopek in ki vsebujejo uveljavljanje pravih poetičnih lastnosti. Odtod moja tretja teza:

3. Poetika, ko se zave, da je vsako snovanje odvisno od vrednosti, ki so inherentne delu samemu, se pojavi na ravni doktrine. Lahko jo predstavimo kot doktrino etičnih pogojev vsakega doktrinalnega snovanja in v tem smislu kot doktrino doktrin.

Prva vrednost, ki je na čelu tega procesa snovalnega dela, čeprav nejasno, je delo samo. Kjerkoli ga preučujemo, npr. v umetnosti, vsebuje delo vrednosti za tistega, ki ga sprejema, potem ko je dokončano (in estetske vrednosti se takrat pomešajo z drugimi vrednostmi, kot so ideološke, verske, itd.); kadar pa je delo še v nastajanju, vsebuje zaradi te nedokončanosti vrednost obsedenosti, ki navdaja tistega, ki se je zaobljubil, da mu bo služil s tem, da ga ustvarja. No, še preden pa dokončano delo posreduje publiki vrednosti, ki niso več v oblasti umetnika v smislu semiološke avtonomnosti, ki si jo delo pridobi med svojim socio-historičnim nastajanjem, precēj preden se mu dà smisel, ki mu ga avtor ni nikdar dal, se vrednosti, ki se povezujejo kot vezno tkivo v aksiološkem statusu dela kot takega, vsilijo v proces, ki do njega pripelje. Šel bi celo tako daleč, da bi se strinjal z mišljenjem, ki je le navidezno paradoksalno, in predpostavljal, da je bilo neko delo izrecno ustvarjeno z namenom povzročiti zlo (če v tem trenutku izznamemo zgodovinsko vsebino koncepta) to delo bo izkazovalo v svoji materialnosti, glede na svoje mesto v prostoru in proti času, poetične vrline in duhovnost, zaradi katerih je občudovanje vredno kot tako, če bo le ostalo v naših očeh vredno tega imena in ne površen proizvod, izdelan v naglici z namenom škodovati. Nasprotno pa, če vzamem v obzir iskanja filozofa ali umetnika (ali vsakega človeka), ki si je zadal nalogo odkriti in izraziti to, kar bi bilo lahko v resnici dobro, takoj ugotovimo, da gre pri tem iskanju za mnogo več, kot pa samo za »trdno voljo«, o kateri govori Kant: recimo, da gre za dobro, ki je še v podzavesti, lastno pogojem uspeha tega iskanja. V tem primeru pa zadostuje, da se zavemo vrlin, ki jih vsebuje to iskanje, da bi ugotovili, da je njegov cilj dosežen. Vsako iskanje lahko v poetičnem smislu osvetlimo s slavno formulo: »Ne bi me iskal, če me ne bi že našel.« V tem smislu je poetika uveljavljanje etike v dejanju, ki je odkrilo etiko samo. S tem vračanjem zavesti na predhodne pogoje, o katerih sem malo prej govoril, odkrije poetika dobro, ki smo ga že izkusili, doktrinalno dobro, odprto dobro. Tako postane dobro očitno. Nekatere od teh vrednosti, ki jih vsebuje kreativno delo, velja posebej podčrtati.

4. *Meditacija o bistvenih pristopih, ki pogojujejo ustvarjalni elan, je razlog da poetika posveča veliko pozornosti ne le upanju in kritičnemu nezadovoljstvu, ampak tudi drugim vrlinam ustvarjalnega človeka.* Poetika pozorno obravnava notranjo moč, ki v snovalnem delu naleti na prepreke, ne da bi pri tem izgubila smisel za borbo. Ta notranja moč, kadar preide v dejanje, se imenuje upanje. Res je, da se zdi, da slavna formula Viljema Oranskega govori nasprotno: da »ni treba upati, da bi nekaj podvezli, in ni nam treba uspeti, da bi pri nečem vztrajali«. Tako se junaštvo sooča s skrajno situacijo. Priznajmo, da je bolje upati, da bi nekaj podvzeli, in uspeti, da bi pri nečem vztrajali. Podobna odsotnost upanja se izraža v »čemu le«, ki vodi v pasivnost, si včasih prizadevamo skriti resnico o neki resnični situaciji in vzdrževati naivno lahkovernost. Ne »delamo si praznih upov« le v kontekstu verskega mita. Temu »čemu le« obupa pa ustreza druga skrajnost, ki je blažen in pomirjujoč »čemu le?«. Poetika si poišče ravnotežje med tema dvema skrajnostima, med upanjem in kritičnim duhom, dialektično ravnovesje, ki sestoji iz napetosti, včasih tudi zelo velike, in ki je vzrok, da je kreativni proces, celo kadar ga odlikuje lahkotnost, ki jo imenujemo genij, zelo daleč od dejanja, ki ga storimo z lahkoto.

Sistematična študija vrlin, ki so potrebne (če že ne zadostne) kreaciji, bi to v veliki meri osvetlila. Tu bi navedel le nekaj opažanj, ki omogočajo lažje razlikovanje poetike in estetike. Spoštljiv odnos do materiala, na primer, je vrлина, ki je lastna ustvarjalnemu delu. Za estetiko je zlasti pomemben videz, in dobro vemo, da umetnosti pogosto uspe biti varljiva. Za umetnika na delu in za poetiko je najboljši in najbolj avtentičen tisti material, ki bo omogočil izdelavo »najlepšega izdelka«. Podjetniki, ki so zgradili »Place des Vosges« v Parizu, so goljufali pri materialu, zato da bi pri predračunu ogoljufali svoje naročnike. Obnašali pa so se kot rokodelci in ne kot umetniki. Nasproten primer pa je Rembrandt, ki je vedel, da bo iz »Pellerins d'Émaüs« ustvaril eno svojih mojstrov in si je v Londonu priskrbel mahagonijevo deščico, pripomoček, ki ga v Holandiji takrat še niso poznali.

Druga vrednost, ki je lastna snovalnemu delu, je čas. Eden glavnih očitkov humanistične misli v zgodovini je prav dejstvo, da je čas glavni znak naše minljivosti. Estetika je med prvimi pri teh očitkih. Ni ji všeč čas, ki mineva in ki ne le kvari krhka dela, ampak tudi živo lepoto telesa. Teza Mme Murielle Gagnebin o *fascinantnosti grdote* s tem pokaže, da je čas brezno. Ali pa je čas tako tragičen za poetiko? Ravno nasprotno, od tistega, ki je posejal, da bi požel, se zahteva dvojna mera potrpljenja in pozornosti. Tudi čas bo, kot pravimo, » naredil svoje«. Nasproti površni naglici navideznega umetnika ali podjetnika, ki misli le na dobiček, ali pa neodgovornega, vendar ambicioznega politika, je občutek za notranje in zunanje dozorevanje nekega dela, ki si včasih pridobi ogromno vrednost z nenadnimi impulzi spontanosti in ki si vedno pridobi tehtnost, če si zna »vzeti čas«. Vse, kar tu navajam ne velja za področje umetnosti. Odtod izhajata peta teza in tudi zaključek.

Poetika sodi, da je umetniško ustvarjalno delo nekaj vzornega. Zato razširja svojo dejavnost na vsa ustvarjalna področja, kakršnakoli že so: pojmi dela kot cilj in umetnosti kot sredstvo postajajo splošni antropološki pojmi. Zdi se mi, da se vrednosti, ki jih poetika odkriva v ustvarjalnem delu umetnika, vsiljujejo tudi

na področju tehnoloških, medicinskih, pravnih in političnih najdb in odkritij in na vseh področjih civilizacije, kjer odgovornost do ustvarjanja zahteva domišljijo. Ker je predmet poetike oblikovanje strukture, porajanje in rast del, je tisto, kar je nedokončano, njeno najaktualnejše področje. Ali je katero delo bolj nedokončano kot zgodovina sama? Zgodovina se ne ustvarja sama, skozi notranji determinizem, kot geološka oblika ali embrionalen razvoj. Ne izhaja iz neke genetike, temveč gotovo iz neke poetike. Zavest, da vsak človek prevzame del odgovornosti ne *pred* zgodovino, ampak *v* njej, je vzrok za porajanje posebnega tipa odnosa do vrednosti. Ta tip odnosa lahko imenujemo angažiranost pri snovanju. Ta angažiranost ni nič bolj kot vsaka druga angažiranost usoda. Podobno kot angažiranost umetnika za delo, ki še nastaja, vsebuje že na samem začetku mero avanture. Pri najodgovornejših nalogah, ki so običajno dolgoročne, nikdar ne vemo povsem, kakšno nalogo smo prevzeli. Umetnik pogosto pravi — in na to kaže tudi njegova izkušnja — da njegovo dokončno delo ni nikoli v celoti tako, kot si ga je zamislil in želel, četudi se ga je lotil z največjo zavzetostjo in še tako trdnim namenom. Meri avanture na začetku bo ustrezala mera približnosti na cilju. Pozitivna in strokovna analiza tega zaključka in objektivnih razlogov zanj ter korakov, ki bi jo lahko omejili, je ena glavnih nalog poetike in opravičuje, da jo imam za normativno.

Ali so nas ta razmišljanja zelo oddaljila od estetike? Mislim, da da. Prav zato želim ob koncu poudariti pomembnost estetike. Sodim med tiste, ki mislijo, da je čustvenost povsod navzoča in da tvori *aesthesia* eksistenčno tkivo naše zavesti o stvareh, ljudeh, ustanovah in nas samih. S tem ko točno opredelimo smisel besede estetika, postavljamo predmet le-te v osrčje sleherne zavesti, zlasti v osrčje umetnikove zavesti. Kreativno dejanje, čeprav se v določeni meri zaveda samega sebe, pa obvezuje mnogo več kot samo zavest. To dejanje vzpodbudi latentno čustvenost, ki uhaja estetiki, logiki in zagotovo morali sami, to energijo, ta *ergon*, *poion*, o katerem so govorili stoiki. Tako nas poetika angažira v dveh smereh, kjer tudi dialektika pride na svoj račun: ona je, v svoji težavni enotnosti, filozofija zavesti in življenjska filozofija.

V zahodni zgodovini idej lahko sledimo dvema tradicijama pojma ustvarjanja, ki sta si nasprotna: na eni strani antropološki pojem, na drugi strani teološki. Po prvi mora med procesom izvedbe pridobljeni *plus* preseči zasnovani načrt, da lahko govorimo o ustvarjanju in ne o preprosti produkciji ali o navadni izdelavi. Medtem ko je sposobnost rokodelca v tem, da čim bolj zvesto izvede načrt, skico ali tradicionalno obliko itd., ki so mu dani v celoti, je umetnikova sposobnost v tem, da postopoma bogati zasnovo, ki si jo je v začetku približno zamislil. Ustvarjanje je prav ta bogatitev. Nasprotno pa je po drugem pojmovanju edina stvaritev, vredna tega imena, božja stvaritev: ta predpostavlja vsevednost in vsemogočnost, tj. maksimum (ali neskončnost) bitja. Tu ni več možnosti za kakršenkoli *plus*, ki bi se kasneje dodajal; vse kar je realizirano, je bilo že vnaprej zasnovano, in vse, kar je bilo vnaprej zasnovano, je realizirano. Ta dva osnovna pojma predstavljata antropološki odnosno teološki vidik; govorili bi o *analogia creationis*. Toda pojmovanji se izključujeta: če izhajamo iz prvega stališča, božjega ustvarjanja, prav pohujšljivo, ne bi več mogli imeti za ustvarjanje in *vice versa*. Kljub temu paradoksu vendar najdemo oba pojma v teorijah umetniške ustvarjalnosti.

Prvo pojmovanje, ki upošteva nepredvidljivost, je v estetiki že skoraj banalno. Konkreten primer: teorija inspiracije. Ta teorija je stara kot zgodovina umetnosti. Prvič jo zasledimo, ko pesnik Iliade kliče na pomoč muze. Klic za nadnaravno pomoč dobro izraža zavest nemoči pesnika-človeka. To pojmovanje, ki ga je prvič teoretično izrazil Platon, si je s platonizmom ustvaril veliko tradicijo. Kasneje je spet zaživelo v času renesanse in se končno razcvetelo v dobi romantike z idealom genija, ki na tem svetu posejblja nadnaravno moč. Celó v 20. stoletju se je spet pojavilo v obliki surrealistične metode avtomatične pisave in »Chance operation«. Te moderne različice inspiracije se zatekajo k podzavesti, zadnjemu skrivnostnemu viru, ki je nedostopen logiki človeškega razuma.

Drugo pojmovanje poudarja znanje in moč ustvarjalca, medtem ko prvo priznava njegovo nezadostnost. Ker daje poudarek osebnosti, je bilo to pojmovanje zlasti priljubljeno med modernisti, prototip pa imamo pri aristotelskem konceptu tehnike.* Kasneje najdemo tipičen izraz takega stališča pri platoniku Nikolaju

* Naš članek »Puissance du beau, Impuissance de l'esthétique« v *Journal of Faculty of Letters, The Univ. of Tokyo, Aesthetics*, Vol. 2, 1977, str. 40—41.

Kuzanskem, na pragu moderne dobe.** Nikolaj Kuzanski vidi v neimitativnih mehaničnih umetnostih prvenstvo »ideje« nad naravo in potemtakem uveljavitev človekovega duha nad snovjo. To je hvalnica rokodelcu, pravemu polbog, stvarniku nove biti, in obenem vrednostna uveljavitev te nove biti, *cosa non vedute*, ter hvalnica originalnosti dela. Ta optika vsebuje izrazito poudarjeno tendenco k teoriji vnaprejšnjega oblikovanja, ker je bistvena predvsem vnaprej zasnovana ideja. Ker mora biti izvedba popolnoma zvesta ideji, jo skušajo nekateri teoretiki očistiti vsakršnih čustev, ki bi lahko motila. Ta koncepcija je najbolj jasno vidna v Diderojevem Paradoksu in Uebermarioneti Gordona Craiga.

Sedaj moramo med seboj primerjati ti dve stališči. Začnimo z ugotovitvijo, da ne pripisujeta enakega pomena fazi zasnove pri ustvarjalni dejavnosti. Ker je to za drugo teorijo očitno, bomo nekoliko pojasnili prvo. Na katero raven naj v antropološki teoriji postavimo nezadostnost, o kateri je govora, v zasnovo ali v izvedbo? Lahko bi mislili, da se bomo odločili za drugo alternativo, ker smo prej govorili o *plusu*, ki je dodan predhodno zasnovanemu načrtu. V resnici pa se ni še nikoli nihče pritoževal muzam zaradi nezadostnosti svoje umetniške tehnike; to je treba obvladati z lastnimi napor. Inspiracija je ne bi mogla nadomestiti: kdor namreč pravi inspiracija, reče zasnova. A vendar, ker mora inspiracija pomagati ustvarjalcu skozi proces ustvarjanja, tudi zasnova ne more biti postavljena samo v prvo fazo dela; vedno je prisotna pri izvedbi in vsak čas obnavljana. Če to sprejmemo, vidimo v tej teoriji priznanje nemoči človeškega razuma, da bi pred izvedbo neke umetnine dokončno izdelal njen načrt. Če je to res, moramo reči, da je druga teorija, vsaj v svoji radikalni obliki, kot pri Dideroju in Craigu, abstrakcija glede na človeško realnost, saj si skuša za vsako ceno ohraniti neko osnovno nepopolnost. Tako imamo pred seboj zadnji problem: katera je ta človeška realnost pri ustvarjalnosti?

Prevedla M. A.

** Cf. W. Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, Vol. 3, 1974, Mouton, str. 60—66.

1. Problem umetnosti v družbi posplošene komunikacije je eksemplarično obdelal W. Benjamin v eseju, ki je še vedno odločilen za naše razmišljanje; v mislih imam esej »Umetniško delo v dobi svoje tehnične reprodukcije« iz leta 1936. Sodobna estetika tega eseja še ni zares asimilirala in »prebavila«, zato se je treba povrniti k njemu, da bi lahko razvili njegove implikacije. Do sedaj so Benjaminov esej večinoma brali kot skico sociologije umetnosti in ga razumeli kot osnovo za zavračanje odtujevalnega značaja trga umetniških del, kot prerokbo »estetsko« osvobojene družbe (Marcuse) ali pa kot estetiko, lastno tistim smerem moderne umetnosti, ki zavračajo zadrževanje znotraj svojih tradicionalnih meja (npr. popularno gledališče, body-art, land-art, behavioristična umetnost itd.). Po drugi strani pa so, kot npr. Adorno, obravnavali ta esej kot izraz iluzije, da bi reproduktibilnost umetniških del in odkritje novih medijev, kot je film, lahko predstavljali *možnost* emancipiranja umetnosti iz njenih tradicionalnih spon (delitev dela med umetnikom in občinstvom, elitizem itd.). Po Adornovem mnenju bi bil Benjamin to iluzijo izgubil, če bi mu bilo dejansko dopuščeno videti množično družbo v njenem delovanju, z vsemi mehanizmi manipuliranja javnega mnenja, ki vključujejo tudi umetnost in jo podrejajo procesom konformizma in ideologije.

Vse te različne interpretacije Benjaminovega eseja so daleč neustrezne, ker ne dojamejo njegove bistvene ideje, namreč teze, da novi pogoji umetniške produkcije in umetniškega doživljanja spreminjajo samo bistvo umetnosti, *Wesen* v Heideggrovem smislu. Prav o transformaciji bistva pa različni interpreti Benjaminovega eseja, med njimi predvsem Adorno, niso izrekli nič ustreznega. Ko Adorno zavrača Benjaminovo tezo, po kateri je izguba *aure*, ki izolira umetniško delo, korak naprej k emancipiranju umetnosti od fetišizma in tržno oblikovanih vrednostnih idealov, hoče vsekakor ohraniti kritično in alternativno moč umetnosti nad obstoječo dejanskostjo in socialnim redom, vendar pa hkrati povzema in ohranja pojmovanje o umetniškem delu kot momentu sprave in popolnosti, torej pojmovanje, ki ga je zagovarjala celotna metafizična tradicija, od Aristotela do Hegla. Tudi to, da Adorno poudarja utopično naravo umetniškega dela, dejansko ne spremeni njegovega substancialnega sprejemanja glavne ideje metafizične estetike. (O tem dejstvu moramo razmisliti zlasti z ozirom na zadnja »odkritja« Adornove in Blochove estetike v Franciji.)

Vendarle pa Benjaminov esej vsebuje osnove, s pomočjo katerih lahko začne-
mo prepoznavati novo *bistvo /Wesen/* umetnosti v poznoindustrijski družbi, za-
puščajoč tradicionalno metafizično definiranje umetnosti v smislu sprave, sklad-
nosti med vsebino in obliko, katarze Benjaminove premise lahko razvijemo izha-
jajoč iz na videz paradoksalne, kot mi je znano, do sedaj še nezapažene analogije
med Benjaminom in Heideggrom. Leta 1936, istega leta, v katerem je Benjamin
napisal svoje esej, je bil v obliki predavanja objavljen še eden od temeljnih tek-
stov moderne estetike, Heideggrov »Izvir umetniškega dela« (zdaj vključen v *Holz-
wege*, 1950). V njem Heidegger razvija svojo osnovno misel o umetniškem delu
kot postavljanju resnice v delu */Ins-Werk-Setzen-der Wahrheit/*, postavljanju, ki ga
sproža nasprotje med svetom in zemljo znotraj samega dela. Tako zasnovano
umetniško delo ustvarja v duhu gledalca (opazovalca) učinek, ki ga Heidegger
imenuje *Stoss*, i. e. *šok*. Benjaminov esej je zasnovan sicer na drugačnih, čeprav
morda ne zelo oddaljenih premisah, razvija pa teorijo, po kateri ima za sodobno
doživljanje najznačilnejša umetnost — film — učinek, ki ga je moč opredeliti kot
šok. Po tezi, ki jo predlagam, lahko ob razvijanju analogije med Heideggrovim
»*Stoss*« (v angleškem izvirniku avtor dosledno ohranja nemški izraz, kar upošteva
tudi prevod, op. prev.) in Benjaminovim *šokom* zapopademo bistvene poteze no-
vega *bistva /Wesen/* umetnosti v poznoindustrijski družbi, to pa je tiste poteze, ki
jih je največjemu delu sodobne estetske misli celo v njenih najradikalnejših
pogledih, kakršne predstavlja Adornova teorija, spodletelo razumeti.

2. Po Benjaminu je *šok*-efekt, značilen za percepcijo filma, anticipirala že
dada, ki si je umetniško delo predstavljala kot izstrelak (*projektil*), usmerjen proti
občinstvu in vsem njegovim pričakovanjem, predsodkom in perceptivnim navadam.
Tudi film je narejen iz izstrelkov (projektilov), oziroma projekcij: takoj ko se obli-
kuje slika, že jo nadomesti druga, ki se ji morajo oči gledalca ponovno prilagoditi.
V opombi pod črto Benjamin izrecno primerja perceptivne sposobnosti, ki jih
zahteva film od gledalca, s tistimi, ki se zahtevajo od pešca (ali tudi voznika) v
ogromnem modernem velemestu, da bi se izognil nevarnostim prometa. Benjamin
piše: »Film je tista zvrst umetnosti, ki ustreza vse bolj naraščajoči nevarnosti
izgube lastnega življenja, nevarnosti, s katero mora sodobni človek računati . . .«
(Umetniško delo . . . »14. par.) Vtis imamo, da beremo tu v nenavadni, demitizi-
rani obliki in z izrazi iz vsakdanjega življenja (nevarnosti prometa itd.) isto tezo,
kot jo predlaga Heidegger v eseju o izviru umetniškega dela na straneh, kjer
je govor o »*Stoss-u*«. Tudi pri Heideggru ima doživljanje umetnosti kot *šoka* —
v drugačnem, vendar ne nasprotnem smislu od Benjaminovega — opraviti s smrt-
jo; ne z nevarnostjo smrti v prometni nesreči, temveč z *bivanjem-za-smrt*, ki je
bistveno za človeško eksistenco in predstavlja njej najbolj lastno možnost. Po
Heideggru povzroča »*Stoss*« prav dejstvo, da umetniško delo eksistira, namesto
da ne. Bralci »*Biti in časa*« se dobro spominjajo, da je samo dejstvo *tu-bit*,
bivanja, tudi osnova eksistencialnega doživljanja *tesnobe /Angst/*. V 40. paragrafu
»*Biti in časa*« je tesnoba opisana kot doživljanje *tu-bit* (človeka), ko se zave svoje
vrženosti v svet. Medtem ko stvari pripadajo svetu, ker so del konteksta referenc,
znotraj katerega imajo svoj smisel, pa svet kot tak ni del nobenega konteksta in
potemtakem nima smisla. Tesnoba je doživljanje nesmiselnosti sveta kot takega,

nekakšna *prepadenost*, *brezdomovinskost*: v tesnobi človek doživlja svojo brezdomskost (Un-zu-Hause-Sein, Un-heimlichkeit; Suz, str. 188—89).

»Stoss«, povzročen z umetniškim delom, ima globoko analogijo s tesnobo in prepadenostjo */biwild/*. Umetniško delo ne more biti vzročno povezano s totaliteto referenc, ki konstituira svet: resda na splošno cenimo umetniško delo ravno zaradi njegove neobičajnosti in originalnosti, torej zaradi nemožnosti izvajati ga iz obstoječih pomenskih zvez. Toda celo če ne želimo poudariti tega vidika originalnosti v umetnosti, je vendarle splošno priznано, da umetniško delo ni predmet, ki bi ga lahko preprosto vključili v svet, kakršen je, kot del sveta; umetniško delo naj bi bilo v nekem smislu nov pogled na svet. Predvsem tako moramo razumeti Heideggrovo tezo, da umetniško delo utemeljuje svet, ker se razkriva kot nova »odprtost« ali odpiranje sveta in njegovih pomenov. Potemtakem ob doživljanju umetniškega dela nimamo opraviti le s posameznimi pomeni znotraj sveta, temveč z odprtostjo same totalitete pomenov, z bitjo sveta */Weltlichkeit/* kot tako. To pa je tisti doživljaj, ki je v »*Biti in časa*« opisan kot tesnoba. Čeprav ima tesnoba iz »*Biti in časa*« na videz bolj »negativno« konotacijo — kot strah — je njen pomen natanko isti, kot ga ima »Stoss« v eseju: tako tesnoba kot »Stoss« spodnašata samoumevnost sveta in uperjata pozornost na golo temeljno dejstvo, da svet je, brez kakršnekoli nadaljnje upravičenosti in pomena.

Ni moj namen še naprej razglablja ti o različnih vidikih Heideggrove estetike. Vprašanje je le, kako daleč in kako sploh moremo uporabiti Heideggrovo pojmovanje »Stoss-a«, da bi pojasnili bistvo */Wesen/* umetnosti v doživljanju umetnosti pozno moderne dobe. Predvsem pa, v kakšnem smislu ima, poleg terminološke analogije, Heideggrov »Stoss« v resnici opraviti s *šokom*, ki ga opisuje Benjamin v svojem eseju? Pravzaprav se zdi, da Heidegger govori o »Stoss-u« v navezavi na umetniško delo, v kolikor je pojmovano kot postavljanje resnice v delo, torej kot nova odprtost na ontološki ravni. Tako pojmovano umetniško delo mora biti nekaj odločilnega za zgodovinsko skušnjo posameznikov in družb: za primer lahko vzamemo Sveto pismo, Homerja, grške tragedije, Danteja ali Shakespeara. Pri teh delih je »Stoss« odvisen od sile, s katero morejo le-ta spreminjati perspektive historične eksistence, modificirati svetovni nazor in s tem tudi dejanski potek zgodovine. Benjaminov *šok* je na videz bolj domač in mnogo manj zanosen: model zanj so sposobnosti, kakršne zahteva film od gledalca in ki so analogne zaznavnim in intelektualnim sposobnostim pešca ali voznika v vele-mestnem prometu. In vendarle imata oba pojma, »Stoss« in *šok*, skupno to, kar bi lahko imenovali poudarek, ki ga pripisujeta »prepadenosti«, brezdomovinskosti, kot jo imenuje Heidegger. Tako za Heideggera kot za Benjamina je estetski doživljaj doživljaj prepadenosti, ki zahteva aktivnost ponovnega urejanja. Vendar to ponovno urejanje ne meri na dokončno stanje, ko bo urejanje definitivno opravljeno; nasprotno, estetski doživljaj meri na perpetuiranje zaprepadenosti. Primer filma, ki ga navaja Benjamin v ilustracijo svojega pojmovanja šoka, zelo jasno izključuje možnost, da bi šok lahko meril na končno stanje dovršene uravnovešenosti; v tem primeru bi bil film postal negibna slika, kar pa je nesmiselno. Heidegger pa v eseju o izviru umetniškega dela postavlja doživetje prepadenosti v nasprotje doživljanju stvari vsakdanjega življenja; pri njih domačnost rabe zakriva enigmatični značaj *tubiti /Dasein/*, golo dejstvo bivanja. Nesmiselno bi

bilo domnevati, da si je Heidegger predstavljal, da ima zaprepadenost estetskega doživljanja svojo izpolnitev v ponovni vzpostavitvi domačnosti vsakdanjega življenja, kot da bi bila usoda umetniškega dela v tem, da na koncu postane orodje, stvar med stvarmi. Stanje prepadenosti tako za Heideggerja kot za Benjamina ni le začasno, temveč bistveno in dokončno odločilno v estetskem doživljanju. V tem je novost njune estetike v primerjavi s tradicionalnimi pojmovanji lepote in njihovimi reminiscencami v mnogih estetskih teorijah našega stoletja. Od Aristotelove teorije katarze do Kantove definicije lepote kot svobodne igre spoznavnih zmognosti ter Heglove ideje lepote kot popolne skladnosti notranjega in zunanjega — celotna metafizična tradicija je razumela estetski doživljaj v smislu *varnosti* /*Geborgenheit*/, domačnosti in sprave.

Novi element v Heideggrovih in Benjaminovih terijah, s katerim oponirata vsakršnemu opisovanju estetskega doživljanja v smislu *varnosti* /*Geborgenheit*/, lahko opredelimo z besedo *nihanje*. Prav to pa med drugim zahteva nekaj popravkov običajne interpretacije Heideggrove estetike. Navadno jo interpretirajo kot doktrino z močnimi romantičnimi poudarki, to pa zato, ker posvečajo preveliko pozornost funkciji utemeljevanja, pripisani umetnosti in poeziji. »Was dauert aber, stiften die Dichter«: to je Hölderlinov verz, ki ga Heidegger zelo pogosto ponavlja, da bi poudaril, da je poezija tam, kjer se dogajajo odločilni preobrati jezika; jezik pa je »hiša biti«, ali z drugimi besedami, prostor, kjer so utemeljene in očrtane bistvene koordinate vseh možnih skušenj sveta. Kot je razvidno iz mnogih strani eseja o izviru umetniškega dela, pa tudi iz mnogih Heideggrovih interpretacij poezije, je pri njem vendarle bolj kot pozitivna opredelitev specifičnega historičnega sveta, ki odpira in utemeljuje umetniško delo, pomembna ravno moč »raz-temeljevanja«, razdejanja, ki umetnosti in poeziji bistveno pripada. Utemeljitev in razdejanje sta dva vidika umetniškega dela, ki ju Heidegger označuje s pojmom *sveta* in *zemlje*: umetnost je otvoritev /*Auf-stellung*/ sveta in proizvajanje /*Her-stellung*/ zemlje. Svet, ki ga delo odvarja, je kontekst pomenov, ki jih svečano postavlja, lahko bi rekli nova »perspektiva«, ki jo predlaga o svetu. »Zemljo« pa umetniško delo proizvaja, in sicer v tem smislu, da jo predloži, jo pokaže kot tisti nepojasneni element (v smislu bi ga lahko istovetili z materialnim elementom v delu), na podlagi katerega svet dela lahko eksistira, toda ki hkrati nikoli ne dopusti nedvoumne razrešitve besed, znakov in pomenov. Zemeljski element dela je tisti, zaradi katerega lahko umetniško delo govori dalje v zgodovini, pri čemer ga posamezna interpretacija nikoli ne izčrpa. Toda ne samo to. Če je, kot smo videli, zaprepadenost bistvena poteza estetskega doživljanja, je zemlja mnogo bolj kot »svet« odgovorna zanjo. Samo zato, ker se svet pomenov, ki ga odpira umetniško delo, kaže kot vkoreninjen (ne: logično »utemeljen«) v nepojasnjem elementu zemlje, samo zato umetniško delo proizvaja učinek zaprepadenosti: zemlja ni svet, ni sistem pomenskih zvez, je tisto »drugo« ali tudi: nič, temeljni nesmisel, od katerega je odvisen sam svet. Umetniško delo je »utemeljitev« samo v toliko, v kolikor proizvaja učinek zaprepadenosti in domačnosti. To pomeni, da nima umetniško delo nič opraviti z lepoto v smislu popolnosti, sprave vsebine in oblike, videza in resnice itd. Opisali bi ga lahko (učinek, op. prev.) kot katarzo, toda le če je ta pojmovana kot spoznanje omejenosti, priznanje meja človeške eksistence: ne kot popolno očiščenje, temveč kot *frenezija*.

V tem pomenu, po katerem razdejanje prevlada nad utemeljitvijo, se torej zdi Heideggrov »Stoss« analogen šoku, opisanem pri Benjaminu. Analogija ni razvidna, če vztrajamo pri zanosno romantičnem pojmovanju poezije kot utemeljitve in slovesne postavitve historičnih svetov. »Stoss« ni učinek, ki bi ga bila povzročila veličina novih svetov, svečano postavljenih v poeziji; v kolikor so to historični svetovi, nimajo zaradi tega nič več dostojanstva kot sedanji, dejanski svet. Brati in uživati umetniško delo ne pomeni vseliti se v svet, ki ga le-to odpira, da bi si v njem naredili svoj dom in se počutili doma /zu Hause/. Poetično »bivališče« človeka (kot po Hölderlinu pogosto citira Heidegger) ni nič drugega kot zaprepadenost, tako ob sedanjem svetu kot tudi ob vsakršnem dejanskem redu.

»Filmi,« piše Benjamin že v omenjenem tekstu, »je tista zvrst umetnosti, ki ustreza čedalje bolj naraščajoči nevarnosti izgube lastnega življenja...« Toda iz konteksta eseja se izkaže, da je to tudi tista zvrst umetnosti, ki najznačilneje izpolnjuje poznomoderno bistvo vse umetnosti, bistvo, ki označuje vsakršni možni estetski doživljaj, tudi doživljaj umetniških del iz preteklosti. Našega doživljanja umetnosti ne moremo več označiti z nikakršno obliko varnosti /Geborgenheit/ in sprave; nasprotno, bistvena zanj je negotovost, ne le zaradi odvisnosti od tveganja, ki mu je izpostavljen sodobni velemestni pešec, temveč zaradi same strukture človeškega bivanja. Šok, ki ga proizvajajo nove reproduktivne umetnosti, pa ni nič drugega kot način, na katerega v poznomodernem svetu človek doživlja »Stoss«, opisan pri Heideggro, nihanje in prepredenost, v katerih je vsebovano bistvo umetnosti.

Morda bo kdo ugovarjal, češ da Benjaminov esej izrecno pozitivno presoja možnosti, ki jih človeku daje sodobna tehnologija, medtem ko se zdi Heidegger oster kritik tehnološke družbe. Ugovor zasluži, da ga vzamemo v pretres, ne zavljo »opravilne« interpretacije Heideggro, pač pa zato, ker obravnava lahko preskrbi nadaljnje elemente za naš problem, to je za definicijo bistva /Wesen/ umetnosti v pozno moderni družbi v smislu zaprepadenosti in nihanja. Oprli se bomo na nekatere odlomke iz *Vorträge und Aufsätze* (1954) in iz *Identität und Differenz*, kjer Heidegger razlaga svoje pojmovanje postavlja /Ge-Stell/. S tem izrazom Heidegger označuje totaliteto moderne tehnike, ki naj bi jo razumeli kot celoto dejanj stavljenja /Stellen/ (in aktivnosti, opisanih s sorodnimi glagoli: vzpostaviti /herstellen/, razstaviti /auf-stellen/, dostaviti /be-stellen/ itd.): človek si postavlja stvari kot objekte svoje manipulacije, stvari pa postavljajo človeku probleme, ki zahtevajo vedno nove zmožnosti in izpolnitve teh zahtev, postavlja stroke in meje in tako dalje. Postavje /Ge-stell/ kot celoto stavljenja označuje vzajemno izzivanje človeka in biti, ki postavljata drug drugemu nove zahteve, znova in znova nove zahteve. V tem smislu, pravi Heidegger, je bistvo moderne tehnike kulminirajoča točka metafizičnega pozabljenja biti. Kljub temu pa *po-stavje* /Ge-Stell/ ne pomeni zgolj tega pozabljenja, temveč je po Heideggro tudi »prvi tlačeči preblisk dogodka /Ereignis/ biti« (ID, str. 27). To pa spet pomeni, da vidi Heidegger v *po-stavju* /Ge-Stell/, v družbi, ki jo oblikuje in ji dominira moderna tehnologija, možnost premagati metafizično pozabljenje biti, ki je do sedaj zaznamovalo skušnjo zahodnoevropskega človeka. Postavje lahko zagotovi to možnost ravno zato, ker je označeno s pojmi, ki jih je uporabil Benjamin v svojem opisu šoka. V *postavju*, pravi Heidegger (cit.), »se znajde naše celotno bivanje vsepovsod

izzvano — zdaj igrivo, zdaj impulzivno, zdaj spet priganjajoče in po sili — da se preda planiranju in preračunavanju vsega, čez vsako mero . . .« (ID, str. 22—23).

Izziv, pred katerim se znajde človek, je analogen položaju vele mestnega pešca v Benjaminovem eseju. *Možnost* premagovanja metafizičnega pozabljenja biti, ki jo daje *postavje /Ge-Stell/*, je odvisno od dejstva, da v postavju (cit.) »človek in bit izgubita določila, ki jima jih je dala metafizika« (ID, str. 26): narava ni nič več definirana s pojmi mehanskih zakonov (predmet naravoslovnih ved /Naturwissenschaften/) in človek sam, podvržen vsesplošni manipulaciji (kjer je hkrati subjekt in objekt), s pojmi duhoslovnih ved /Geisteswissenschaften/ ni več opisljiv kot središče kraljestva svobode in odgovornosti. V tej splošni zmešnjavi vseh »bistev« metafizično gledališče s svojimi stalnimi vlogami usiha in tako odpira možnost novemu dogodku biti.

3. Ali so naša estetska terminologija in predstave, ki smo jih podedovali od tradicije in ki se vedno znova vračajo v vse naše poskuse reflektiranja o umetnosti, primerne za analizo estetskega doživljanja v smislu zaprepanosti, razdejanja, nihanja in šoka ali ne? Znamenje, da tradicionalni pojmi za to niso primerni, lahko vidimo v dejstvu, da je estetska teorija daleč od pravičnega priznanja množičnih medijev in novih možnosti, ki so jih le-ti prinesli umetnosti. V odnosu do njih ostane estetska teorija bolj ali manj eksplicitno v obrambnem položaju: obramba ustvarjalnosti, originalnosti, svobode, popolnosti oblike, sprave itd. pred grožnjami, ki so jih s seboj prinesli novi pogoji bivanja v množični družbi ne samo možnostim umetnosti, temveč človeškemu bistvu nasploh.

Tehnična reproduktibilnost umetniškega dela (v širokem smislu, ki ga ima izraz za Benjamin) se zdi nezdružljiva z ustvarjalnostjo, zahtevano v umetnosti; ne le zato, ker vsesplošna komunikacija teži k takojšnjemu banaliziranju vsakega sporočila, temveč predvsem zato, ker vsakdo reagira na nošnje simbolov z invencijo novosti, ki kot modne novosti ne posedujejo radikalnosti, kakršno zahteva umetniško delo. Pravzaprav podeljujejo množični mediji vsem svojim vsebinam samosvoj značaj površnosti in negotovosti; ta značaj je močno nasproten predsodkom estetike, ki jo še vedno vodi ideal umetniškega dela kot »monumentum aere perennius« in estetskega doživljanja, razumljenega kot nekaj, kar globoko in avtentično zaplete subjektiviteto umetnika in opazovalca. Tako uravnovešenosti in »večnosti« umetniškega dela kot globine in avtentičnosti ustvarjalnega in kontemplativnega doživljanja prav gotovo ni več mogoče pričakovati v umetnosti poznomoderni dobe. Vsakršni nostalgiji za večnostjo (umetnine) in avtentičnostjo (estetskega doživljanja) navkljub moramo jasno uvideti, da je šok vse, kar ostane od ustvarjalnosti v umetnosti dobe vsesplošne komunikacije. Šok je opredeljen z dvema značilnostima, ki smo ju izpostavili ob razvijanju Benjaminovih in Heideggrovih sugestij. Predvsem v osnovi ni nič drugega kot posebna mobilnost živcev in duha, neka vrsta hiperobčutljivosti, lastna vele mestnemu človeku. Umetnost, ki ustreza tej posebnosti, ni več osredotočena na umetnino, temveč na doživljanje; doživljanje, razumljen v smislu majhnih in kontinuiranih variacij (nanašajoč se na primer na percepcijo filma). Ta zaobrnitev poudarka z umetnine na doživljanje ni neznana filozofiji in estetiki 19. in 20. stoletja (npr. zlasti Nietzscheju), nikoli pa ni bila sistematično razvita. Drugi bistveni element, ki konstituira šok kot edini preostanek ustvarjalnosti umetnosti v poznomoderni dobi je to, kar Heidegger opisuje z

besedo »Stoss«: zaprepadenost, nihanje, navezано na tesnobo in biti-za-smrt. Zato lahko rečemo, da pri Benjaminu orisan fenomen šoka ne zadeva preprosto le novih pogojev percepcije, niti ni pojav, o katerem naj bi razpravljala samo sociologija umetnosti; nasprotno, to je način, na katerega v našem doživljaju umetniško delo doseže svoje bistvo kot konflikt sveta /Welt/ in zemlje /Erde/. Šok ali »Stoss« je *bistvo* /Wesen/ umetnosti v dvojnem pomenu, ki ga ima ta izraz za Heidegggra: prvič, način, kako nam je umetnost v pozno moderni dobi dana, in drugič, edino pojmljivo bistvo vse umetnosti (današnje in pretekle), v kolikor je povezava utemeljitve in razlaganja skozi prepadenost in nihanje.

Zdi se, da tako predlagamo preveč nekritično apologijo tega, kar se kaže kot odtujitev estetskega doživljanja v družbi posplošene komunikacije. Ali ne bi morali bolj upoštevati Adornove analize ali kritično sociologijo? Mislim, da danes lahko razpoznamo napako te sociologije, ki temelji na odsotnosti razlikovanja med politično alienacijo totalno organiziranih družb in vidiki novosti človeškega doživljanja v pozno moderni dobi. Posledica te odsotnosti razlikovanja je, da je kritična sociologija pogosto kritizirala in obsodila perverzno množičnost družbe v imenu humanističnih vrednot, katerih kritična teža sloni zgolj na tem, da so izraz predhodne faze taiste metafizike, ki je, kot je pokazal Heidegger, navsezadnje odgovorna za moderni totalitarizem. Mislim, da v današnjem položaju lahko priznamo, da elementi površnosti in negotovosti poznomodernega estetskega doživljanja niso nujno znak odtujitve in izgube humanosti.

V nasprotju s tem, kar je kritična sociologija dolgo mislila (in na nesrečo tudi z dobrimi, dejanskimi razlogi), izravnavajoča množičnost, manipuliranje zavesti in politični totalitarizem *niso* edini možni nasledki nastopa posplošene komunikacije in tehnične reproduktibilnosti sporočil. Skupaj z negativnimi možnostimi pa se pred nami hkrati odpira še neka druga možnost. Posplošenje medijev vključuje pravzaprav tudi poudarjanje površnosti in gibljivosti doživljanja, ki nasprotuje tendencam po intenziviranju socialne kontrole; sama predstava dejanskosti je podvržena neke vrste slabljenju, ki obenem slabi tudi njeno prisiljevalno moč. »Société du spectacle«, kot so jo imenovali situacionisti, in samo družba videzov, zmanipuliranih od moči, je ali lahko je tudi družba, v kateri se dejanskost pojavlja z mehkejšimi in bolj fluidnimi potezami in kjer doživljaj lahko vse bolj zadobiva podobo nihanja, zaprepadenosti, igre.

Mnoge sodobne estetike govore o dvoumnosti kot o značilnosti umetniškega dela (npr. Jakobsonov pojem poetičnega jezika). Te dvoumnosti ni razumeti kot provizorično sredstvo, s katerim naj bi se doseglo stanje gotovosti, ravnovesja, varnosti in izpolnjene svobode. Dvoumnost poetičnega tudi ni samo način, kako si človek pridobi popolnejše obvladovanje jezika, ki mu v vsakdanjem življenju uhaja zaradi avtomatske narave običajnega doživljanja. Doživljaj dvoumnosti je bistven in konstitutiven v umetnosti, prav tako kot prepadenost in nihanje. To so edini načini, da je umetnost v svetu posplošene komunikacije končno (in ne: še) lahko kraljestvo ustvarjalnosti in svobode.

Prevod: A. Koron

Praktična osebnost in umetniška osebnost

NIKOLAE TERTULIAN

Preučevanja umetniškega ustvarjanja se lahko lotimo bodisi s privzemanjem perspektive tistega, ki sledi in analizira pot od »prvotne emocije« do popolnoma konstituiranega estetskega predmeta, bodisi z raziskovanjem možnih razmerij med ustvarjalnim aktom in napetostmi, ki obstajajo v biti človeka kot praktične osebnosti. (Pod »praktično osebnostjo« — termin uporabljamo nanašajoč se na Benedetta Croceja — razumemo dejavnosti, ki jih razvija umetnik kot misleče, moralno in družbeno bitje, potemtakem torej njegovo celotno bivanje, izvzemši pravi proces ustvarjanja.) Proces ustvarjanja nas zanima kot področje, primerno za potrditev enega ali drugega od obeh nasprotujočih si pojmovanj problema avtonomije, oziroma heteronomije umetnosti: ali moremo vzpostaviti kakršenkoli odnos med »idejo« dela ali njegovim porajajočim jedrom (pri Ingardnu zamejenim s tem, kar imenuje »izvirna emocija« /»Ursprungsemotion«¹ in pri Monroeju C. Beardsleyu s tem, čemur pravi »incept«)² in med skušnjo umetnika kot praktičnega bitja, ali drugače; ali vsebuje delo v svojem izviru akt čiste »invencije«, ki ne pozna predhodnosti in soobstajanja na posebni estetski ravnini, kot da bi se okoriščala z vladavino absolutne avtarkije, »vitka in lahna, kot da bi vzrasla iz nič« /»shlank und leicht wie aus dem Nichts gesprungen«/?

Estetiku pripada naloga, da zbira in pazljivo preučuje pričevanja umetnikov, ki zadevajo prehajanje s praktične na nivo estetske subjektivitete, in da analizirajo območja akta, ki sproža samo ustvarjanje.

Psihiater Ludwig Binswanger, ki dolguje svoje filozofsko formiranje idejam Husserla in Heideggra, je ob Ibsenovem primeru odkril paralelizem med usmeritvijo samopotrditve umetnika kot praktične osebnosti (prekinitev z družino, domovino itd.) in med navdihujočim principom umetnika kot dramskega avtorja (stremljenje proti višavam, izraženo pri samem *Brandu* in še bolj zgovorno v *Gradbeniku Solnessu*). Binswanger vztraja pri nevzdržnem značaju »realne« eksistence in dokazuje, da ta faktor sproža umetniško produktivnost. »Samo kdor je v stiski, lahko zapopade duha »Was Geist, erfässt nur der Bedrängte«/, kot

¹ Roman Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1968, str. 195 in dalje.

² Monroe C. Beardsley, *On the Creation of Art*, v *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. XXIII, no. 3, Spring 1965, str. 291.

pravi Hofmannstahl. Glavna teza švicarskega psihiatra se zdi kot posledica tega pričevanja: »Toda eksistencialni korelativ nezmožnosti prenašati življenje je produktivnost.«³

Najpomembnejši romunski pisatelj, Camal Patrescu, je zapustil presunljivo pričevanje o genezi svojega poklica dramskega avtorja, tesno povezani z njegovimi nazori, ki so bili v živem nasprotju z nekaterimi družbenimi dogajanjmi njegove dobe. »Težko bi pozabil korenine svoje dramaturške kariere,« je pravil ob spominu na »odpor in gnus«, ki ju je izzvala »cvetlična bitka« leta 1916 v Bukarešti, ko se je pregaženo cvetje v jarkih mešalo s poteptanimi časopisi, iz katerih je mladi mož, kar je tedaj bil, lahko razbral naslove, oznanjajoče veliki pokol v Verdunu. »Tedaj sem doumel, da ta svet ni najboljši možni svet in da Leibniz ni imel prav. Tiste sobote se je v meni rodil dramatik in ves teden . . . sem pisal prvo verzijo *Vilinskega plesa*, ki naj bi bila drama o kategoričnem in nasilnem imperativu »Socialne Pravice« . . .«⁴ Jedro tega obširnega dramskega dela se je v tem primeru pokazalo neposredno vsajeno v prst neke določene družbene skušnje.

Izjemni, skoraj edinstveni dokument v zvrsti dnevnika umetniškega ustvarjanja, »*Nastanek Doktorja Fausta. Roman o romanu*« /»*Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans.*/, nam omogoča detajlno slediti, kako so bili določeni, striktno osebni doživljaji in nekateri dogodki velikih družbenozgodovinskih razsežnosti — umno razporejeni — tista substanca, iz katere je črpalo zadnje veliko delo nemškega pisatelja. Tema pakta med umetnikom in hudičem se je pojavila v beležnicah pisatelja že dvainštirideset let pred dejansko genezo romana. V to prvotno zasnovo se je zasedrala krucialna zgodovinska skušnja Nemčije, privedene do strahot fašizma: spojitev obeh ravnin, jasnejša vizija paralelizma med »begom pred težavami iz kulturne krize v paktu s hudičem«, »evforičnim drsenjem v padec« in »fašistično pijanostjo«,⁵ so postale glavne idejne sile knjige.

Večina estetikov je mnenja, da je prelevitev praktične osebnosti v umetniško osebnost enakovredna kvalitativnemu »skoku«; za Lukácsa je sinonim za transformacijo človeka iz vsakdanjega življenja, z vsemi razsežnostmi njegove eksistence, razpršene v številne smeri, v »docela integriranega človeka« /*der Mensch ganz*/, kakršnega izraža umetnost; za Ingardna sovпада s »pozabljenjem sveta« /*Weltvergessenheit*/, aktom neizmerne postavitve realnega fizičnega življenja v oklepaj, da bi se umetnik lahko angažiral v imaginarnem svetu; za Croceja pomeni izginotje — zahvaljujoč totalnemu izgorevanju — praktične osebnosti v prid poetske, pri čemer odločno zavrača vsakršni deduktivni odnos obeh osebnosti.

Čeprav brez zadržkov sprejemamo idejo o kvalitativnem skoku kar zadeva prehajanje iz praktičnega življenja na raven ustvarjalne domišljije — z drugimi besedami »odločno enostranost« umetniške ustvarjalnosti —, se vendarle sprašujemo, če je koherentnost ali zmedenost sodb, ki jih daje umetnik o zunanjem svetu, njegove moralne kvalitete ali odsotnost le-teh, pogledi državljana na različne socialne sile določene dobe — dejanja in pogledi, ki zavise od praktične in umske

³ Ludwig Binswanger, *Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst*, Verlag Lambert Schneider Heidelberg 1949, str. 20.

⁴ Camil Petrescu, *Addenda la Falsul Tratat*, v *Teatru*, Edition définitive, vol. III, Bucarest, Fundatia Regală pentru Literatură și Artă, 1947, str. 487—488.

⁵ Thomas Mann, *Die Entstehung des Doktor Faustus, Roman eines Romans*, Gesammelte Werke, Aufbau-Verlag Berlin, 1956, str. 196.

plati umetnikove osebnosti — če vsi ti nimajo nobenega vpliva na njegovo poetično osebnost. Ali nas mora dejstvo, da med ustvarjalnim procesom njegovi faktorji izgublajo svojo neodvisnost, ki jo kažejo v območju praktičnega življenja in tako postanejo preprosti »materiali«, podvrženi delovanju iste avtonomne energije — »ideje« umetnika; ali nas mora torej to dejstvo vzpodbuditi k eliminiranju hipoteze, da ti faktorji, kljub vsemu, kot konstitutivni deli vstopajo v ustvarjanje dela?

Ena od tez, ki ima po našem mnenju največ možnosti zaobjeti resnico, je teza, ki zadeva finalnost ustvarjalnega akta kot višje oblike ravnovesja, s čimer je dialektični odgovor preobrazbam, nesrečam, neuravnovešenosti zavesti na pragmatični ravni. Mimogrede rečeno, teoretiki frankfurtske šole so na čisto poseben način potrdili znamenito definicijo umetnosti, formulirano pri Stendhalu kot »obljubo sreče« /»une promesse de bonheur«. Spomnimo se, da so kritiki pogosto podčrtovali »moč kompenzacije«, ki navdihuje Stendhalovo fikcijo; Jean Starobinski je mislil celo, da je odkril prvo gonilno silo Stendhalovega ustvarjanja v njegovi želji »doseči prestiž in ne producirati dela«. Ne da bi se dlje zadrževali pri hipotezi Starobinskega, bomo vendarle obdržali njegovo idejo o dialektičnem odnosu med delom in avtorjem: usoda Stendhalovih junakov (Fabrice, Julien, Lucien Lewen) predstavlja projekcijo Stendhalovih preobrazb, ki jih je živel v svoji družbi, dramatično intenzifikacijo, razdraženo in potisnjeno do skrajnih meja konfliktov, ki so požirali umetnikovo »praktično osebnost«. »Stendhalova metamorfoza ne skuša realizirati radikalne alienacije, pri Rimbaudu izražene z »jaz je nekdo drugi« /»Je est un autre«; ne meri na spremembo bistva, ampak samo na spremembo slučajnosti... dolgočasje živeti pod »najbolj sleparskim vseh kraljev« bo našlo svojo kompenzacijo.«⁶

Seveda ne gre, da bi mehanično istovetili praktično in poetsko subjektiviteto. Stendhal je sam doživel grenko izkušnjo *nemožnosti iskrenosti* v postnapoleonski družbi, vendar pa je bila ta izkušnja, sicer občutno razširjena in intenzivirana, pritirana do svojih skrajnih konsekvenc — prostovoljnega sprejemanja smrti (»samomor« Juliana Sorela) — zgolj na ravni literarne fikcije. Zaradi tega se je pokazalo umetniško ustvarjanje kot anti-svet, ki zreali realni svet, a mu spreminja konture, da lahko vanj umesti pobude in hrepenenje, osmojeno ali blokirano na praktični ravni. Samo v svojem delu je Stendhal definitivno prekinil z družbo svojega časa. Razmerje med praktično in poetsko osebnostjo pa je istočasno razmerje identitete in neidentitete,⁷ kot trdi Lukács v svoji *Estetiki*; preko dela se privatna osebnost dvigne na višjo stopnjo splošnoveljavne človeške skušnje, se objektivira in razširi ter postane univerzalna.

Preučevanje ustvarjanja izjemnega slikarja, kot je Van Gogh, ponovno potrjuje to dialektično hipotezo o naravi umetniškega ustvarjanja. Van Goghovega itinerarja, začenjajočega se z globoko solidarnostjo, izkazano ubogim, pa vse od razbeljene intenzivnosti in frenetičnosti barv zadnjega obdobja (Arles), ne moremo razdvojiti od strašnih eksistencialnih napetosti, ki so žgale njegovo notranjost.

⁶ Jean Starobinski, »Stendhal Pseudonyme«, v »L'Oeil vivant«, Gallimard, Paris, 1961, str. 211.

⁷ G. Lukács, *Ästhetik*, Teil I, 1., Halbband, Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1963, str. 582—583.

Neozdravljiva ločitev med Van Goghom in obdajajočo ga družbo, njegovo brezizhodno religiozno stremljenje, nepotešljiva žeja po integralni humanosti in po absolutnem, v svetu, ki pozna samo konvencije in zakone tržnega povpraševanja, vse večji odpor do konformistične in akademistične umetnosti, vse to so korenine, iz katerih je črpalo Van Goghovo delo. Prehojena pot, od prvih platen v mračnih, bitumenskih tonih iz nizozemskega obdobja, do evforičnih slik nenavadnega heliotropizma, naslikanih v času bivanja v Provansi, izkazuje gorečnost, s katero je umetnik iskal v slikarstvu dokončno kompenzacijo in rešitev, trgajoč se iz realnega življenja, njegove bede in protislovnosti. Nebrzdani kontakt z velikimi zemeljskimi silami predstavlja protitež neizogibnemu nezadovoljstvu in frustracijam na realni ravni. Slikarstvo uteleša Van Goghova najgloblja moralna stremjenja. »Čutim strašno potrebo po — rekel bi — religiji, zato hodim ponoči ven, da bi slikal zvezde,« je pisal iz Arlesa svojemu bratu Théo. »Barva za Vincenta ni samo plastično sredstvo; je še bolj, oziroma je predvsem metafizično sredstvo, zahvaljujoč kateremu lahko priča o božanskem, točno tako kot v časih, ko je pridigal evangelij v Borinageu.«⁸

Umetnikovo ustvarjanje je po našem mnenju rešitev v preobražanju iz praktične subjektivitete, dramatična rešitev neizenačljive lepote, zajeta v svojem višku. Razmerje med obema ravnema je še enkrat razmerje dialektične recipročnosti. Nenavadna intenzivnost in skoraj boleča lepota mnogih Van Goghovih platen predstavlja neke vrste kazen, naloženo samemu sebi spričo pomanjkanja prilagodljivosti na eksistencialnem nivoju.

Kar zadeva način, na katerega se slabosti in pomanjkljivosti praktične osebnosti zrcalijo v estetski mnogostranosti dela, pa se lahko opremo na dobro znane Adornove analize, posvečene Wagnerjevi glasbi. Adorno odklanja ločevanje neustreznosti /die Unstimmigkeiten/ Wagnerjeve glasbe od pomanjkljivosti glasbenikove ideologije; nasprotno, trdovratno si prizadeva dokazati, da se negativni vidiki Wagnerjevega svetovnega nazora /Weltanschauung/, vključno z njegovim nacionalizmom, maščujejo in postanejo opazni v pomanjkljivostih njegove glasbe. Soobstajanje modernih aspektov v glasbi genija, ki napoveduje novo glasbo (Adorno podčrtuje povezavo Wagner — Schönberg — Berg), in demagoških potez, polnih narcisističnega zanosa, pa se vidi nemškemu muzikologu kot zrcaljenje antinomij, ki obstajajo v praktični osebnosti in misli skladatelja. Adorno se zelo trudi dokazati, da »estetske slabosti zavisijo od jedra koncepcije«: »Kritizirati jih moremo le tako, da prekoračimo estetsko... Wagnerjeve estetske slabosti izvirajo iz metafizike ponavljanja, temu je tako, tako naj bi vedno bilo, temu ne uideš, temu ne moreš uiti.«⁹

Adornov hermevtični pristop bi lahko prenesli tudi na druge primere. Samo kjer poetska osebnost z *Aufhebung* (preseganjem same sebe) *sui-generis* zmaga nad pomanjkljivostmi in napakami človeka, se ustvarjanje lahko emancipira in preseže meje empiričnega ter se dvigne na nivo umetniške popolnosti.

Prevod: A. Koron

⁸ Henri Perruchot, *Lavie de Van Gogh*, Hachette, Paris, 1955, str. 262 in 258.

⁹ Theodor W. Adorno, *Wagners Aktualität*, v *Gesammelte Schriften*, Band 16, Suhrkamp Frankfurt am Main, 1978, str. 561.

Začetke psihološke estetike najdemo v delih Platona in Aristotela. V *Filebu* 48 A in 50 B je Platon rekel, da obstajajo mešana ali nečista ugodja, pri čemer so izkustva združena z bolečino. Izkustva tragedije so, po Platonu, takšna mešana izkustva, medtem ko so izkustva čistih oblik geometrije čista ugodja. V drugi, tretji in deseti knjigi *Države* je Platon kritiziral mimezis umetnosti ter podal razloge za prepričanje, da umetnosti ne nudijo dobrega znanja in dobrih izkustev.

Aristotel je svojega učitelja kritiziral, ne da bi ga poimensko navedel, rekoč v svoji *Poetiki*, da mimezis nudi znanje ter da mimezis grdih in bolečih predmetov nudi ugodje zato, ker nudi znanje. Poezija je bolj univerzalna kot zgodovina. Vendar pa, v zvezi s tragedijo, ne bi smeli sprejeti kakršnegakoli ugodja, namreč le ugodje, ki je značilno ali primerno tragediji. Takšna izkustva so, po Aristotelu, povezana s sočutjem in strahom, pri čemer je sočutje vpogled v situacijo druge osebe, strah pa spoznanje, da je ta situacija lahko moja lastna.

Zdi se, da sta ugodje in bolečina združena v izkustvih umetnosti. David Hume je obravnaval takšne kombinacije različnih vrst izkustev v svojem eseju *Of Tragedy*. Njegova analiza je zelo zanimiva zaradi njegove uporabe dveh domnev: prvič, razlikovanja med silovitimi in mirnimi strastmi, tj., stoiška psihologija, ki jo je obravnaval Cicero v svojih *Razpravah v Tuskulu* pod naslovom *pathos* in *ethos*, in drugič, predpostavka, da so predstave povezane v asociativnih zvezah našega toka zavesti. Izkustvo tragedije je obravnavano ne le s stališča njene zvrsti, marveč njegovega procesa. Če sta bolečina in ugodje združena, kadar doživljamo tragedijo, moramo razložiti kako se to zgodi in kako lahko uživamo v bolečini.

David Hume je rekel, da najdemo razvedrilo v gledanju tragedije in to naj bi nam bilo ljubše kot *ennui* ali stanja brez strasti; tako lahko, kot je to izjavil Dubos, damo prednost občutkom bolečine pred doživljaji brezbriznosti brez strasti. Poleg tega obstaja, kot je že prej rekel Fontenelle, moč fikcije. Ko gledamo trpljenja polno tragedijo, uživamo ob trpljenju na odru, ker vemo, da ni resnično. Čeprav je temu tako, pa je Hume sodil, da Dubosove in Fontenellove razlage tragedije niso povsem zadovoljive. V tragediji obstajajo stanja, bolečine, katerim se skušamo izogniti, in resnična trpljenja, ki so nam všeč. Hume je menil, da so umetniški dosežki gledališča in zgovornost tisti, ki nam nudijo prevladujoče ugodje, izvirajoče iz mešanega izkustva. Vendar pa je moralo biti ugodje po-

mešano z bolečino, kajti na ta način je izkustvo postalo bolj privlačno kot pa le prijetno izkustvo.

Vendar pa Humova elegantna izpeljava kaže določene slabosti. Zdi se, da mu je najbolj ugajala tragedija kakršna je npr. Racinova *Fedra* s svojo uglajeno milino. Ni mogoče, da bi nam bile take tragedije ljubše od dejanskih tragedij Sartra ali Arthurja Millerja. Kar pomeni, da je David Hume naredil »teorijo« iz svojega okusa in iz prevladujočega okusa svoje dobe. Njegova teorija tragedije ima ideološki in kritični značaj, ki nudi razloge za njegov okus, ne pa za naš okus ali okus vseh časov.

Druga slabost je bila njegovo predpostavlanje, da človek išče ugodje ter da mu je ljubše ugodje kot trpljenje. Vendar pa velja, da lahko prenašamo trpljenje, če nam dolgoročno prinese ugodje. Moreče tragedije so nam ljubše ne zato, ker bi bile zabavne, ampak zato, ker pripadamo kulturi. Življenje je šola za trpljenje. Začnemo s sladkarijami in končamo z grenkimi in kislimi jedmi, na nedolžen način nam je ljubo sladko portsko vino, na koncu pa pijemo suh Sack sherry. Uživamo v ugodju udobnega stola, priznanje pa si pridobimo s plezanjem po nevarnih gorah. Gledano s te perspektive so nam ljubše tragedije kot pa zabavne komedije.

To je, končno, a ne najmanj pomembno, slabost Humove bleščeče analize. Hume meni, da na začetku prevladuje bolečina, na koncu pa naj bi bilo to trpljenje zmanjšano in prevladovalo naj bi ugodje. Vendar pa se dejansko dogaja obratno. Pričenjamo z velikimi pričakovanji, z radovednostjo glede tega, kar se bo zgodilo, ko bomo vstopili v gledališče, spoznamo prijatelje iz kulturniških krogov, kimamo jim in se smehljamo, vstopimo v dvorano in si ogledujemo svetle barve notranjosti, lepe obraze ter se pogovarjamo vse dokler se tragedija ne prične. Proces predstave nudi svoje užitke s scenografijo, a kmalu bo nastopilo močnejše tveganje za uživanje in zavedli se bomo vse groze katastrofe. Ko zapuščamo gledališče, se počutimo povsem nelagodno in ne moremo oditi domov ter iti v posteljo, marveč moramo oditi v restavracijo in se pogovarjati o vseh zanimivih podrobnostih umetniškega dosežka. Prvič smo, po dolgem času, dosegli ravnotežje med ugodjem in bolečino.

Goethe je to razumel, ko je rekel, da je le temeljna nepravilnost tragična.

Schopenhauer je odkril, da je tragedija vzgoja za temeljno zlo vesoljstva. Nietzsche je menil, da je ugodje vedno prežeto z bolečino. Po prvi svetovni vojni je Sigmund Freud odkril, da človek ne izračunava vedno kaj mu bo prineslo ugodje in kaj bolečino, marveč najde zavetje v bolečinah, boleznih, travmatičnih grozah. Tako se zdi, da je epikurejska psihologija Davida Huma iz mode. Artaud, Dürrenmatt in Peter Weiss so nam dali zadovoljstvo s tem, da so nam ponudili resnične grozljivosti namesto estetskega ugodja.

Raziskovanje tragedije in učinkov tragedije je, dejansko, glavna cesta estetske psihologije. Kantovski ideal kontemplativnega ugodja, ki je prevladoval v estetiki v devetnajstem in v prvi polovici dvajsetega stoletja, ni nič več značilno izkustvo v zvezi z umetnostmi. Kot estetiki se moramo odločiti ali imamo monopolno izkustvo, tipično estetsko izkustvo, ali mnogo alternativ, ki odsevajo mnoge zvrsti okusa. Zamisli o teoriji estetike škodi dejstvo, da nimamo niti ene same poteze estetskega izkustva, ki bi razločevala to, kar je dobro in to kar je

slabo v umetnostih. Namesto tega obstaja mnogo različnih vrst izkustev umetnosti. Težko bi bilo izbrati eno tako vrsto ter ji dati privilegij biti pravo estetsko izkustvo.

Dokaza za le-tega ne moremo dati, damo lahko le smernice za raziskovanje. Lahko zagovarjamo neko raziskovalno strategijo; jaz na osnovi lastnega izkustva najraje proučujem tradicije kritike, da bi si na ta način pridobil raziskovalno polje, ki naj bi mi služilo za bazo raziskovanja o tem, kako osebe, ki jih zanima umetnost, dejansko doživljajo različna umetniška dela. Če proučujemo kritiška izkustva *Hamleta* Williama Shakespeara od osemnajstega stoletja pa do danes, najdemo cel spektrum odzivov in razlogov, danih za pozitivne in negativne ocene, kot tudi cel spekter interpretacij tega kar se v igri dogaja. Toda takšna raziskava nam povzroči takojšnjo težavo: med sodbo o umetnosti in procesom izkustva umetnosti obstaja precejšnja razlika.

V svojem delu *Science and Poetry* (London, 1935) je Ivor Armstrong Richards razpravljajal o možnosti opisovanja odziva pred umetniškim delom, v tem primeru soneta Williama Wordswortha, *Westminstrski most*. Najprej imamo natisnjene besede na mrežnici in to povzroči vznurjenje živcev itd. Bralec sliši zvok v »miselnem ušesu« ter ima občutek besed, ko so te izgovorjene. To izkustvo bo odsevalo poln pomen besed. Potem vzniknejo različne podobe v »miselnem očesu«, stvari, ki jih besede predstavljajo, občutki, ki jih imamo, če stojimo naslonjeni na ograjo westminstrskega mostu. Po Richardsu se vznurjenje porazdeli na glavno in stransko vejo, pri čemer obstajajo med obema tokovima medsebojne zveze ter vplivata ta tokova drug na drugega. Stranska veja je razumski tok, druga pa aktivni ali čustveni tok. Razumski tok pomeni razumevanje in usmerjanje čustvenega toka, ki pa je nosilec energije. Celoten tok zavesti je občutljivo ravnovesje interesov. Novo stanje spremeni to ravnovesje; često nastane iz te motnje novo ravnotežje. Vsako novo neravnovesje sistema interesov ustreza neki potrebi. Včasih nas pesem pripelje v neravnovesje, včasih predstavlja sredstvo, da se vrnemo v ravnovesje. Njen vpliv lahko v nas povzroči ravnovesje ali neravnovesje. Naša čustva in drže so organizirane v ta zapleteni sistem impulzov. V zvezi z umetnostjo smo pripravljene na aktivnost takrat, kadar celotno stanje, primerno za aktivnost, ni navzoče.

Očitno je, da dela Richards ideal iz ravnotežja impulzov, potreb, drž in interesov ter da jih skuša povezati v celoto. Ugodje in bolečina nista več značilni potezi umetniških izkustev, ampak obstajata v uravnovešenem sistemu. Ravno tako kot Hume tudi I. A. Richards izkustvo pesmi opisuje kot dolg proces, ne pa kot specifično psihološko kvaliteto.

Aristotel se je skliceval na tragedijo in isto je počel Hume, Richards pa razloži zapleteni psihološki proces s štirinajstimi pesniškimi vrsticami, ki so ta proces povzročile.

Upoštevajmo še drugo vrsto umetnosti, glasbo, in pogledjmo, kako je bilo opisano izkustvo glasbe. Eduard Hanslick je v svojem delu *Vom Musikalisch Schönen* rekel, da bistvo glasbe v ustvarjalnem procesu in v izkustvo le-tega ni izraženo v izkustvenem občutenju in čustvih. Glasba je opisana kot oblike, ki jih gibljejo napevi — *tonend bewegte Formen*. Po Hanslicku obstaja razlaga za to, da je glasba povezana s specifičnimi občutki in občutki; temu je tako zato, ker

proces poslušanja glasbe povzroči dinamičen učinek, ki ga dojemamo kot podobnost načinu spreminjanja človeških občutkov in čustev. Naša čustva nikoli ne mirujejo, marveč se spreminjajo z intenzivnostjo, z bolečino in z ugodjem, in v tej dinamični obliki obstaja podobnost z glasbo. Ponovno srečamo opis izkustva umetnosti kot procesa.

Izbrani primeri iz klasikov estetike in kritike kažejo na težavnost posploševanja ene specifične psihološke kvalitete kot estetske kvalitete izkustva umetniškega dela. Čudna se zdi sodba, da obstaja specifičen psihološki odziv na umetnosti, odziv, ki se razlikuje od drugih odzivov v naši glavi. Dejansko, kadar berem knjige, obiskujem gledališča, poslušam glasbo, gledam slike, kipe in arhitekturo, imam različne vrste izkustev. In ko imam ta izkustva različnih vrst, lahko preverim samega sebe in odkrijem, da moj proces izkustva umetnosti ni drugačne vrste, če ga primerjam s tem, kar doživljam v igri, športu, na potovanjih, sprehodih po mestih in v naravi.

Resna težava nastaja pri razlikovanju med ustvarjalnim procesom, kadar proizvajamo umetniška dela in drugimi ustvarjalnimi procesi; in ravno tako obstaja težava pri razlikovanju umetniških del kot predmetov in dogodkov od drugih predmetov in dogodkov. In podobna težava obstaja tudi pri razlikovanju izkustev umetniških del od drugih izkustev. Da bi rešili ta problem, se nam zdi, najbolj prikladno da poiščemo preproste opise tega kar se dogaja, ko trošimo umetniško delo.

Najprej, zdi se povsem očitno, da naše izkustvo umetniškega dela ni spontano, marveč je priučeno izkustvo. Naučeni smo bili, kako se naj obnašamo pred umetniškimi deli, in naučeni smo bili, s pomočjo besed, ki jih uporabljamo, da so umetniška dela razred predmetov in dogodkov. In se torej primerno temu obnašamo. Kadar smo postavljeni pred predmet — sliko ali kip, risbo ali grafiko — pred arhitektonsko delo, pred literaren tekst, pred dramsko dejanje ali glasbeno skladbo, ga spoznamo za umetniško delo. Zakaj? Zato, ker vsebuje podobnosti z drugimi umetniškimi deli, za katera so nam povedali, da so umetniška dela. Po starših, sorodnikih, prijateljih, šolah, knjigah, z radijem, televizijo, tiskom smo programirani kaj je dobra umetnost. Povedano nam je kako naj se obnašamo glede nanje in dan nam je bolj ali manj enoten jezik, s katerim naj bi označevali te predmete in dogodke ter naše lastne odzive nanje.

Tako imamo vpricho umetniškega dela pričakovanje o tem, s čim bomo soočeni. Če bodo obstajale velike razlike glede na naša pričakovanja, ne bo odziva kakršnega sem vaju, da ga dobim od umetniškega dela. Moja vzgoja lahko točneje določi mojo stopnjo pričakovanja ter mi omogoči, da lahko razpravljam in izrazim določeno situacijo, v kateri nisem dobil pričakovanega izkustva.

Navkljub temu pa je proces izkustva umetniškega dela drugačen kadar smo soočeni z dramo, opero, simfonijo, romanom na eni strani in kipom, sliko ali risbo na drugi. Seveda gre za to, da imamo na eni strani umetniška dela, ki imajo prehoden značaj ter s tem specifično ureditev. tj., začetek, sredino in konec. Ko poslušam takšna dela ali jih gledam ali berem, sledim ureditvi, ki jo je proizvedel umetnik, skladatelj ali pisatelj. To pa ni slučaj, kadar sem soočen s sliko. Stavbe in mesta imajo še bolj naključno ureditev, saj moram izkusiti njihovo notranjo in zunanjo ureditev ter jo preveriti glede na skice in načrte. Precej očitno je, da se

proces tim. estetskega izkustva dogaja v takšnih različnih primerih na precej različne načine.

Vzemimo sedaj na primer, da bom doživljal ugodje ob Tolstojevi *Vojni in miru*. Spominjam se, da sem bral to izredno zanimivo in veličastno delo v enakih presledkih v zadnjih štirih mesecih. In tega je bilo vredno. Toda kdaj, ob kakšnem času, kateri dan, teden in mesec sem imel estetsko izkustvo? Pravzaprav je šlo za moje zanimanje, da sem sledil zanimivim osebam pri njihovih vnaprej določenih dejanjih. Istočasno sem se moral spominjati, kaj se je zgodilo poprej. Nekatere osebe so izginile in se čez nekaj časa znova vrnile. Ta zapletena dinamika izkustev je morala upoštevati trenutno opažanje (branje), povezano z gledanjem oseb v »miselnem očesu«, s poslušanjem dialogov v »miselnem ušesu«; potem smo se morali spomniti kaj se je zgodilo. V zvezi s tem izkustvom so bile še napovedi tega kar se bo kmalu pripetilo in včasih sem odkril, da so bile moje napovedi dobre in včasih slabe. Včasih me je presenetilo kar se je zgodilo, včasih pa sem z zadovoljstvom odkril, da sem si to, kar se je kasneje pripetilo, predhodno pravilno predstavljal.

V svojem izkustvu velikih umetniških del veličastnih razsežnosti najdem pričakovanje, opažanje, spominjanje, predvidevanje, presenečanja in razočaranja, vsa povezana v bogato vzajemno igro. Za vsem tem izkustvom je želja dojeti, želja, ki je navzoča, ko poslušam *Četrto simfonijo* Gustava Mahlerja v koncertni dvorani, kot tudi takrat, ko sledim usodi *Hamleta* v gledališču.

Kadar smo soočeni s takšnimi deli, sledijo dolgi prehodi po vzorcu, ki jim ga je dal ustvarjalec in njegovo delo. Kadar beremo roman ali besedilo gledališke igre, se lahko vrnemo in preverimo kar smo brali; na koncertu smo nasprotno prisiljeni sprejeti dano ureditev brez preverjanja nazaj in vnaprej. No, danes so gramofonske plošče in trakovi v poslušanju glasbe marsikaj spremenili.

Sedaj se zdi, da so bile vse te različne vrste toka zavesti priprava za končni rezultat, ki naj bi podal definitivne značilnosti umetniškega dela. V nizu pričakovanj, ki jih imamo, je vključena naša skupna in posebna vzgoja, ki nam pravi kaj je dobro in slabo v umetnosti na splošno in v posebnih, individualnih umetniških delih. Pri trošenju umetniškega dela določamo in preverjamo ta povzetek tega za kar gre pri umetniškem delu. Včasih nasprotujemo in kritiziramo te splošne značilnosti in uvedemo alternativne značilnosti in poteze. Na koncu je »mirno spominjanje« celotnega umetniškega dela, in ta skrajšana in razdrobljena rekonstrukcija umetniškega dela je, zdi se, končni rezultat.

Takšna skrajšava nas prisili k posploševanju dolgotrajnega izkustva umetniškega dela in vseh tradicionalnih informacij, ki smo jih uporabili. Mislimo si, da smo pričeli od nič, dobili spontano izkustvo in končali s popolno enotnostjo izkustva, ki odraža popolno enotnost umetniškega dela. Dejansko tako zane-marjamo resnični proces, posplošujemo in pozabljamo na dolgi tok zavesti, ki predhodi izkustvu umetniškega dela.

S proučevanjem umetnostne kritike se bolj približamo dejanskemu toku zavesti kot pa s tradicionalno estetiko. Možno je razločevati posebno zvrst psihološkega pristopa k umetniškim delom. V svojem delu *Pleasures of Imagination* je Joseph Addison poskušal izločiti značilna izkustva družbena s predstavami o novosti in enotnosti. David Hume je bil prepričan, da so naša izkustva mirne

strasti, katerih značilnost je prefinjenost. Edward Bullough je menil, da je za naša izkustva umetnosti značilna duševna distanca, *Schein*.

Vendar pa je očitno, da imajo mnoga umetniška izkustva praktično in informativno vrednost ter da povzročajo intenzivna vzbujenja v korist ali v škodo različnih pojavov. Le proučevanje kritike bo omogočilo vpogled v bogati spektrum umetniških izkustev. Ugodje in bolečina, fikcija in realnost niso značilne razsežnosti za ta izkustva. To mora biti, na dolgo roko, raziskovanje naših pričakovanj pred umetnostmi, procesa izkustva in preoblikovanja tega procesa v mirnem spominjanju. To preoblikovanje kaže spremembo iz nebesednega doživljanja, preformuliranje izkustva v beseden opis.

Zadovoljstvo umetniških izkustev je seveda v tem, da lahko o njih razpravljamo z drugimi osebami, jih z njimi delimo ter se bolj približamo družini umetnosti, ki jo uživamo in ki bo obogatilo mirni način življenja, ki bo značilen za kulturno osebo. Dejansko se namreč selimo iz salona v salon in čeprav imamo usta polna hvale demokraciji kulture, zrastemo v specialiste in elitiste posvečenih kulturnikov, in to ne glede na to ali živimo v socialističnih ali kapitalističnih deželah.

Naše pričakovanje pred umetniškimi deli različnih vrst bo različno v situacijah v katerih bomo prepoznali stari material v novih oblikah: na primer Mahlerjevo *Četrto simfonijo*, ki jo izvaja nov dirigent, ali *Hamleta* v novi odrski inačici v primerjavi s precej novim ali nepoznanim delom. Nov kip je najden na grškem otoku, recenzirati moram knjigo nove poezije, obiščem galerijo, ki predstavlja neznanega slikarja. V vseh teh primerih moram prepoznati mešanico novosti in tradicije v predmetih ter najti stare in nove besede za novost. Preveč novih besed bo naredilo mojo recenzijo nerazumljivo. In moja recenzija se nanaša na spominjanje v miru zaporedja izkustev. Ta izkustva so iste vrste kot izkustva novih pokrajin ali novih mest, ki jih prej še nisem videl. Vendar pa lahko to, kar je novega in specifičnega v izkustvih, zvečine dosežemo s starim jezikom. Toda včasih nas nova vrsta izkustev — na primer naknadne podobe, ko smo videli *Hommage trgu* Josefa Albersa ali svilnati učinki, svetlikanja Vasarelyjeve slike — prisili, da proizvedemo nov besednjak, da bi ujeli enkratno novost.

Identiteta in protislovje

Objavljamo izbor referatov s XIII. mednarodnega Heglovega kongresa, ki je bil jeseni 1979 v Beogradu.

Osrednji razdelek Heglovega logičnega nauka sestavlja kategorialno gibanje od »istovetnosti« prek »razlike« in »nasprotja« do »protislovja«. Tu je očrtan razvoj protislovja v njegovem »čistem« aspektu — razvoj, ki potem pripelje prek rešitve protislovja k prehodu v novo fazo. To kategorialno gibanje so v zgodovini filozofije velikokrat in različno interpretirali, tudi za utemeljevanje raznih političnih ciljev. Menimo, da v smislu tega gibanja veliko razjasnjuje njegov vodilni motiv, ki ga lahko označimo kot vzpenjanje od »razlike« (Differenz) k »različnosti«. In če ima gibanje od »istovetnosti« k »protislovju« bistven značaj, potem je vzpenjanje od »razlike« k »različnosti« še globlje bistvo, to je, govoreč z Leninovimi besedami, »bistvo drugega reda«. Lahko tudi rečemo, da je to podtekst navedenega bistvenega gibanja, ki odkriva tako moč kot pomanjkljivosti njegovega pojmovanja kot ga je postavil Hegel.

V uvodu k »filozofiji duha« je Hegel napisal, da je razvoj duha proces njegovega neogibnega samorazlikovanja, ki ga razum privede do stopnje »trdne« določitve. Torej, »duh ni abstraktno enostaven, marveč v svoji enostavnosti prav tako nekaj samorazlikujočega se«. ¹ Razdelek »bit« zapušča logično idejo v stanju »abstraktne ravnodušnosti« kot nerazlikovanosti, zato prehod k »bistvu« odkriva pot z globinskim samorazlikovanjem v njem. Pri prehodu k »bistvu« pa se je »samoukinitev določitve indiferentnosti že pokazala; sebe je pokazala v razvoju *svoje zakonitosti z vseh strani* kot protislovje«. ²

Dejansko, ravno v »tavajoči razliki« je globinski koren protislovja, medtem ko so v »različnosti« osredotočene njegove negativne strani. Ni naključje, da je Hegel ravno v opombi k trditvi o »različnosti« v Znanosti logike povedal svoj znameniti ugovor proti »nežnosti do reči«, pri kateri se protislovja zglajujejo in potlačujejo, in tisti, ki tako delajo, pozabljajo, da se tako »protislovje ne razrešuje, temveč le premešča drugam, v subjektivno ali vnanjo refleksijo«. ¹ Ob tem je naredil Lenin v Filozofskih zvezkih naslednjo pripombo: »To je mila ironija! ‚Nežnost‘ do narave in zgodovine (pri filistrih) — je težnja, da bi ju očistili proti-

¹ Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Frankfurt/aM, 1970, str. 12.

² G. W. Hegel: Sämtliche Werke, hrsg. von G. Lasson, Bd. III, Wissenschaft der Logik, 1. Teil, Leipzig, 1923, str. 397.

¹ G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik II, Berlin, 1963, str. 58.

slovij in bojev...² Toda protislovja niso samo smoter in, kot je pripominjal Engels, ljudje se nikdar ne spravljajo s protislovji in težijo k temu, da bi jih prevladali.

Ravno v »različnosti« je jedro »protislovja«, kajti refleksija »v eni in isti dejavnosti« razlikuje dve strani enakosti in neenakosti, torej v eni dejavnosti vsebuje obe, pušča da ena v drugi odseva in se reflektira.³ Začetek same »različnosti« kajpada korenini — po Heglu — že v »istovetnosti«, »v izrazu istovetnosti se neposredno pojavlja različnost«.⁴ Poglobljajoč postaja razlika razvita »različnost« in lahko rečemo, da je razlika — »različno, ki je zgolj postavljena razlika, torej razlika, ki to ni, torej negacija sebe v sebi sami«,⁵ razvita »različnost« — to je bodoče »razlike«, ko bo zadnja iz vnanje postala bolj notranja, medtem ko je popolnoma nerazvita, abstraktna razlika preteklo »različnosti«.

V kategoriji »razlika« odkrivamo jedro različnosti, čeprav še ne popolnoma razvito. Lahko rečemo, da je bila »istovetnost« harmonija s predpostavko različnosti v obliki »razlike«, »razlika« pa je bila korak naprej k različnosti, ki še ni zgubila prejšnje harmonije. Toda brez različnosti ne bo nove harmonije. Brez disonance ne bo konzonance. »Razlika« je postajajoča različnost, različnost pa je postajajoče protislovje. Natančneje povedano, različnost je postajanje in relativni izraz lastne vzajemno negacijske strani protislovja. Druga stvar je, ali lahko priznamo, da »različnost« popolnoma izraža to vzajemno negacijsko stran? Mislim da ne.

Iz povedanega je med drugim razvidno, da termin Unterschied, ki ga je uporabljal Hegel za označevanje kategorije dialektične razlike v celoti, ni bil preveč prikladen, kajti tu ni le razlika, temveč vzajemna povezava z neustreznostjo znotraj nje, z disharmonijo, s tendenco po neubranosti. In tem bolj Unterschied — to ni nepopolna, tj. relativna istovetnost, se ne zvaža na abstraktno istovetneje v nekaterih posameznih odnosih.

»V mali logiki je Hegel pisal, da je treba pod »razliko« razumeti ne »vnanjo in ravnodušno razliko, temveč . . . razliko v sebi«¹. Toda, kako povezati »vnanji« značaj »razlike« z našo tezo o njeni bistvenosti? Prvič, »razlika« se pojavlja kot vnanja v odnosu razvite razlike, toda bistvena je v odnosu »absolutne« ali enostavne razlike. Drugič, bistvena ni le toliko sama »razlika«, kolikor globina gibanja od razlike k različnosti, amplituda, diapazon tega gibanja: prehod od razlike k različnosti se nahaja v globini prehoda od razlike k protislovju. Glavno je — »prehod, ki je ravno bistven in vsebuje protislovje«². Te Heglove besede iz 3. opombe ob koncu II. poglavja, I. razdelka, II. knjige »velike logike« je Lenin, potem ko jih je izpisal v svoje Filozofske zvezke, opremil s tremi črtami na robu. In dalje piše, da je prehod »najbolj važen . . . dvignjene na vrhunec protislovja, postanejo raznolikosti gibljive (regsam) in žive v odnosu do druge, — zadobe tisto negativnost, ki je notranje utripanje samogibanja in življenjskosti.«¹

² V. I. Lenin: Zbrana dela, zv. 29, str. II, 121—122.

³ G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik II, Berlin, 1963, str. 58.

⁴ Ibid., str. 47.

⁵ Ibid., str. 55.

¹ Hegel: Sočinenija, t. I, Moskva, 1929, str. 201.

² Cit. po V. I. Leninu: Poln. sobr. soč., t. 29, str. 127.

Prehod od razlike k različnosti pri Heglu ne poteka vzporedno z gibanjem od dialektične istovetnosti k protislovju in ne enostavno »pod njim« kot njegov samorazvijajoči se notranji smisel, temveč tako, da se prvi pojmi prepletajo z drugim kategorialnim nizom, da se neposredno vključujejo vanj s svojo vnanjo pojavnostjo in deluje nanj s svojo notranjo vsebino. Zato so značilnosti »razlike« in »različnosti« dvojne. Hegel označuje razliko tudi kot istovetnost, nerazlikovano v razliki in kot enotnost istovetnosti in enostavne razlike², ki nosi popolno dialektično razliko. Različno »je zgolj postavljena razlika, torej razlika, ki to ni . . .«³, toda »nasprotje je enotnost istovetnosti in različnosti«.⁴ Gibanje od razločka k nasprotju poteka pri Heglu v treh etapah: prvič, znotraj istovetnosti, ki se z razločkom dviga k različnosti, znotraj različnosti, ki se dviga na raven nasprotij, in tretjič, znotraj nasprotij, ki potem prehajajo v protislovje. In na vseh teh treh etapah nastopa razloček kot nekaj vnanjega, razumnega, glede na notranje gibanje, kot notranje, umno, ki stimulira gibanje kot njegova bistvena kal.

Ta dvojnost prehaja tudi na obravnavo same razumne kvalifikacije različnosti: Leibnizova trditev, da so vse reči različne, je razumna in s tem trivialna, ker je formalna, »ničevna«, toda ta formalno-logična ugotovitev, da A ni B, je nujno potrebna: na njej se ne smemo zaustaviti, toda ne smemo se ji tudi izogniti. Premislek je nujen. Toda, mar ni ravno trivialen in »ničeven«?

Hegel je pokazal dvojno nasprotje med umom in razumom, med dialektično in formalno logiko. Prvo nasprotje se razkriva, ko Hegel ločuje dialektični razloček v celoti od absolutnega ali enostavnega razločka, to je od momenta formalno-logične različnosti, ki je v razločku najmanj razvit. Hegel je imel popolnoma prav, v kolikor tako nasprotje obstaja, ko imamo opravka z *metafizično* formalno logiko, in to je disonanca nezdržljivosti metafizike in dialektike. Toda drugo, dialektično nasprotje ima prostor med dialektiko in formalno, to je, silogistično logiko tedaj, ko je formalna logika osvobodena metafizičnosti, ko je njena silogistika prešla iz metafizične sestave v dialektično. Tu nasprotje označuje neujemanje silogistične logike in dialektike v polnem obsegu.

»Nasprotje« kot neujemanje ima tendenco k združitvi s formalno-logičnim *protislovjem*. Tako kot »razloček« v svojem silogističnem vidiku teži k združitvi s formalno-logično negacijo. Dve najpomembnejši formalno-logični kategoriji (negacija in protislovje) vstopata v Heglov sistem logike v teh dveh aspektih. Zdaj je razumljivo, zakaj ju ni v nauku o subjektivnem pojmu, kjer je dan osnovni korpus formalne logike, ki jo je Hegel že dialektično skorigiral. Vse te trditve so utemeljene na domnevi o *dvojnosti* razuma in v prid tega, da je ta domneva utemeljena, tj., da se dejansko pojavlja pri Heglu in da je dejansko realna, govorijo rezultati primerjave nekaj strani v začetku »male logike« in analize, razvite v njihovi argumentaciji.

Če primerjamo Heglove presoje o treh razmerjih misli do objektivnosti z njegovim naukom o treh momentih dialektične metode, se kaže, da silogistične mišljenje lahko spreminja svoj status, prehajajoč iz metafizičnega stanja v dia-

¹ V. I. Lenin: *ibid.*, str. 128.

² G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, II, Berlin, 1963, str. 48.

³ *Ibid.*, str. 55.

⁴ *Ibid.*, str. 58.

lektično in narobe, iz dialektičnega v metafizično. Nasprotje med metafizičnim razumom in dialektičnim umom sestoji v njuni nezdružljivosti, nasprotje med dialektičnim umom in razumom je v nezadostnosti, toda hkrati v nujnosti prvega za popolno funkcioniranje drugega. Sam um označuje pri Heglu preseganje nasprotja, v kolikor v »ukinjeni« obliki vključuje vase tudi razum.

Kot smo že rekli, je nasprotje pri Heglu notranja negativna stran protislovja, ravno tisto, kar je v protislovju protislovno. Za nas, marksiste, je kajpada taka teza nezadostna: v protislovju ne obstaja le nasprotovanje, temveč tudi medsebojni boj strani. Toda pri Heglu se sam boj na področju *pojmov* izvaja na nasprotje. In zato Hegel ni zmozel zvesto preanalizirati »zaostrenih« problemskih protislovij procesa spoznavanja tipa »S je in ni P«. Ne upoštevajoč, da obstaja v tem posebnem tipu protislovja nasprotje, še vedno ni *realnega boja* strani, saj so to gnoseološka, ne pa objektivna protislovja. Hegel je tu začel obravnavati kot dialektično samo formalnologično protislovje, čeprav obstaja tu le formalnologična oblika dialektične vsebine. Ta vsebina »se ukinja« prek razrešitve protislovja spoznanj, njena oblika pa prek preseganja formalnologičnega protislovja, tj., prek njegove odstranitve.

»Ukinitve« je najbolj pomembna operativna kategorija Heglove logike: »razložek« se ukinja z »nasprotjem«, »nasprotje« s »harmonijo«, ki s svoje strani nosi v sebi zarodek novega »razložka«. Kategorija »ukinitve« deluje seveda tudi v osnovnem kategorialnem nizu, kjer »absoluten razložek« prehaja v »različnost«, »nasprotje« pa je predstavljeno kot negativna stran »protislovja«. »Ukinitve«, tj. dialektična negacija, vsebuje v sebi, kot je znano, tri momente — lastno negacijo prejšnjega, ohranitev njegovega racionalnega jedra in dvig na višjo raven razvoja. V vsakem konkretnem primeru je medsebojen odnos teh treh momentov v »ukinitvi« drugačen, loči se po svojevrstnosti in zato se »razložek« ukinja z »nasprotjem« drugače v enem primeru, kot pa v drugem. Resnica je vedno konkretna.

Toda v vseh primerih dialektične negacije ne moremo zvesti le na moment negacije, ničjenja. Pri konkretnem udejanjenju revolucionarnega »skoka« se v načelu zavrže tako ekstremistični nihilizem totalne negacije prejšnjega kot metafizično spravo s starim, tj. njegovo ohranitev. Lenin je v Filozofskih zvezkih pisal, da »ni gola negacija, ne puhla negacija, *ne skeptična* negacija... značilna in bistvena v dialektiki, — brez dvoma vsebuje element negacije, in mimo tega kot najpomembnejši element, — ne, temveč negacija kot moment zveze, kot moment razvoja, z ohranitvijo pozitivnega...«¹. To strukturo »skoka« v njegovi načelni teoretski obliki je Hegel zvesto zapopadel in označil. Iz njegovega pojmovanja tudi izhaja, da protislovij ne smemo niti izkustveno razpihovati niti katastrofalno raznesti, ne smemo jih spravljati, moramo jih konstruktivno razreševati v interesih naprednega razvoja.

Druga stvar je, če je Hegel v konkretnih uporabah svoje načelne filozofske rešitve vprašanja razrešitve protislovij hipertrofiral v »ukinitvi« moment ohranitve. V marksistični kritični tradiciji to pomanjkljivost heglavskega nauka pravilno označujejo kot napačno tendenco k *spravi* nasprotij. Ta sprava se pri Heglu razkriva v *štirih* pogledih: prvič, v pogledu združevanja prejšnjih kategorialnih parov

¹ Lenin: Poln. sobr. soč., zv. 29, str. 207.

s kategorijami višjih ravni na čisto miselni način; drugič, v njegovih konkretnih političnih rešitvah, ki se tičejo njegove so-dobne nemške dejanskosti; tretjič, v pogledu postuliranja konca načelnega razvoja svetovnega duha. Četrty pogled sprave nasprotij obsega nekatere, toda neprijetne primere, v katerih je dajal izhodiščno konjunkcijo problemskih tez in antitez za razrešitev tega protislovja, tj., za iskano sintezo. To je dobilo prostor v njegovih analizah Zenonove antinomije »leteče puščice« in smisla izhodiščnih pojmov diferencialnega računa. V teh primerih je Hegel napačno istovetil objektivno dialektiko in dialektiko spoznavnega procesa in ravno tako napačno poistovetil formalno-logično »zaostritev« teze in antiteze, ki sta — ko druga drugo vzajemno negirata — hkrati postavljeni v položaj konjunkcije, z »zaostritvijo«, ki je lastna dialektiki, za katero je ta konjunkcija nezadostna in je še tem manj lahko rešitev dialektičnega problema. Toda v večini drugih primerov je Hegel vprašanje odnosa sinteze do teze in antiteze načelno zvesto reševal, v kolikor pa je Hegel ugotovil bistveno načelo vzpenjanja od razločka k nasprotju, se pač protislovje med njegovimi koncepcijami pojavlja tukaj kot moment protislovja med njegovo metodo in sistemom.

Danes je v veljavi nekaj posebnih pogledov na medsebojni odnos nasprotja in protislovja in na značaj progresivnega razvoja od razločka do nasprotij in naprej do njihovih preseganj.

Prvič, velja nazor, v skladu s katerim obstaja nasprotje vselej brez protislovja, s čimer — analogno — razloček ne prehaja v različnost. Z drugimi besedami, nasprotje se zvaja na negibno, nedinamično, v bistvu zadeve nedialektično nesoglasje, podobno kot pri pitagorejski antitetiki ali metafizično razloženi Kantovi antinomičnosti. Nasprotje brez protislovja in brez njegove razrešitve. Pri italijanskem filozofu Della Volpeju nahajamo v njegovem nauku o Realrepugnanz podobnost tiste koncepcije, ki jo štejejo za nedialektično. Kajti nasprotje je moment vzajemne negacije v dialektičnem protislovju, ne pa protislovje v popolnosti.

Drugič, obstaja mnenje, češ da niso vsaki dejanskosti lastna nasprotja in protislovja, tako da se filozofija marksizma, ki ugotavlja nasprotno, moti. V tistih primerih pa, ko je težko zanikati dejstvo prisotnosti protislovja, pravijo, da so se v njih protislovja pojavila le zato, ker je dejanskost tukaj »sprevrnjena« (beseda gre praviloma o družbeni dejanskosti). Omenjene presoje so povezane z negacijo dialektike v naravi in očitno temeljijo v lažni idealistični predstavi, da protislovje, ki ga človek ni spoznal, ni protislovje. Kar se tiče »sprevrnjene« družbene dejanskosti, pozabljajo, da je ravno zato »sprevrnjena«, ker so jo »preorala« družbena protislovja.

Tretjič, srečujemo se z zmoti, češ da je marksizem nekritično sprejel od Hegla, iz njegovega nauka o reflektivnih določitvah in nasploh iz Znanosti logike načelo, po katerem je razvoj dejanskosti rezultat premočrtnega izhajanja enih filozofskih kategorij iz drugih ali pa bi ga lahko zvedli v svoji osnovi na to premočrtno, »verizno« gibanje kategorij. Toda, saj je že sam Hegel opozarjal, da se konkretna uporaba kategorij razlikuje od abstraktnega samorazvijanja. Napredek je en sam in ima eno samo splošno tendenco svojega udejanjanja, toda je bolj vsebinski, bogatejši in bolj zapleten kot kakršnakoli veriga kategorij, ki so tem bolj strogo premočrtno urejene. Hegel je dobro razumel tudi to, da noben posa-

meznik, čeprav genialen v filozofskem pogledu, ni v stanju, da bi se postavil v isto vrsto s »svetovnim duhom« in ne more razkriti niti vsebine vse dejanskosti niti celo polnote osnovne kategorialne verige. »Da je razum subjekta omejen, se samo ob sebi razume«.¹ Kajti ta razum je končen in ne more biti istoveten s samozavedanjem vsega celotnega človeštva. Več kot to, nikakršna posamezna epoha v razvoju tega samozavedanja ne more doseči polnosti modrosti in svobode v njunem skrajnem utelešenju. To tudi pomeni, da enotnost napredka ne označuje njegove enakomernosti. Marksizem nikakor ne ugotavlja njegove enakomernosti. Tedaj hkrati obstajajo v razvoju narave, vstopajoč v zapletene odnose vzajemne odvisnosti, vsaj štiri kraljestva življenja, ki so se hkrati iztrgale na razne ravni realizacije življenjskih možnosti, — bakterije (prokarioti), glive, rastlinstvo in živalstvo; tu obstaja v taksonomičnih odnosih nestrog red in ni takega položaja, da vse prejšnje stopnje vselej izumirajo. Kar se tiče splošne edine smeri družbenega napredka, ima napredek na področju znanosti ali pa umetnosti, na primer, relativno samostojnost. To je poudarjal Engels v znamenitih pismih v prvi polovici 90. let XIX. stoletja.

Četrta zmeta je v trditvi, češ da se mora razvoj vedno udejanjati hkrati na vseh ravneh, to pomeni na vseh stopnjah dejanskosti. Iz te nepravilne trditve je vzniknila osnova sporov, ali obstaja razvoj v naravi (čeprav so bili pri sporih glede obstajanja dialektike v naravi sploh tudi drugi, globoko ideološki vzroki). Toda če priznamo, da je človek navsezadnje produkt družbenih razmerij, družba in njena razmerja pa so rezultati razvoja kolektivne proizvodne prakse, tj., dela kot historičnega pojava, je očitno, da je bila antroposociogeneza nemogoča brez naravnega temelja, kajti delo je menjava snovi med človekoma (ki postaja človek) in naravo. Po tem lahko rečemo, da je narava, če lahko tako rečemo, »dokazala« svoj razvoj s tem, da je iz nje »izšla« kot nasprotje družba, ki naj bi se »nadgradila« nad naravo. To pomeni, da poteka razvoj po načelu štafete: kakovostno nova, višja raven postaja središče in vodilna sila nadaljnjega razvoja, toda to vlogo predaja naslednji etapi (ravni).

Hegel si je v celoti ravno tako predstavljal napredek, čeprav na teleološki način, kakor da je nižja raven razvoja pri njem že predpoložena v višjo in se kaže le kot etapa aktualizacije vseh potenc, ki jih ima v tej višji ravni. Toda načelo štafete ne izraža popolnoma značaja vsesplošnega ravoja: torej mnoge nižje ravni, med njimi v celoti narava, ne odpravljajo svojega relativno samostojnega obstajanja, se ne odpovedujejo svojemu življenju (to je bil eden izmed vzrokov Heglovega mnenja, da v naravi vlada urejenost). Tega prav tako ne moremo reči o kakršnikoli nižji ravni. Nižje družbeno-ekonomske formacije neizbežno propadajo. Nižje ekonomske kategorije se spreminjajo v podrejene »organe« višjih načinov proizvodnje, delujoč v njih za zdaj v »ukinjenem« stanju. Obstajanje različnih načinov proizvodnje je včasih dolgo, toda ne neskončno: to je vendar prehodni pojav. Nižje ravni razvoja lahko obstajajo brez višjih, višje pa — po tistem, ko so nastale na temelju razkroja ali predruženja nižjih, v nekaterih primerih lahko, v drugih pa, kot na primer v primeru medsebojnega odnosa obstajanja višjih organizmov in bakterij, ne morejo obstajati brez nižjih, brez njih bi poginili. V

¹ Hegel: Sočinenija, zv. XI, str. 471.

celoti velja zakonitost, da višje ravni razvoja težijo k predrugačenju nižjih ravni, če tako rečemo, »po svoji meri«.

In čim višja etapa napredka nastopa, tem bolj ta teži k premočrtnosti v osnovnem, hkrati pa tudi k raznovrstnosti v posameznostih. To je med drugim posledica v svetu vladajoče relativne samostojnosti, procesov in pojavov in odsotnosti absolutnosti njihove medsebojne povezave. To pa pomeni, da nasprotja v svetu v celoti ne naraščajo do neskončnosti, da jih premagujemo, da razrešujemo protislovja, toda po drugi strani nasprotja nikdar absolutno ne izginejo. In to ni nič nenavadnega, kajti Hegel je, kot smo že rekli, govoril, da so le do vrhunca protislovja pripeljani momenti »gibljivi in živahni drug do drugega in v njem zadobijo negativnost, ki je notranje utripanje samogibanja in življenjskosti.«¹ Kot vemo, je te besede Lenin izpisal v Filozofske zvezke skoraj dobesedno, potem ko se je z njimi solidariziral.

Prevedel Božidar Kante

¹ G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Buch II, Berlin, 1963, str. 83.

O dialektičnem razvoju Heglovih logičnih kategorij istovetnosti, razločka in protislovja

HO LIN

(Inštitut za filozofijo, Kitajska akademija družbenih znanosti)

Trije pojmi v Heglovi Znanosti logike, v poglavju o bistvu, istovetnost, razloček in protislovje se imenujejo čiste kategorije refleksije. So prva skupina kategorij logične dedukcije v bistvu.

Kot vemo, se Heglova Znanost logike od nauka o biti do nauka o bistvu vzpenja od premisleka kategorij neposrednega čutnega védenja do kategorij posredovanega védenja refleksije in razumevanja. »Bistvo je resnica biti«, to pomeni, da se bistvo postopno razvija iz biti in konstituira njeno najbolj resnično in najvišjo stopnjo. Po eni strani je bistvo s svojo neposrednostjo negiralo razne kategorije, po drugi strani pa vsebuje tudi neposredno védenje v njegovi posredovani relaciji refleksije. Bistvo je minula bit (Gewesen), bit v spominu, v refleksiji, ali v idealiteti. »Bistvo je skozi svoj samorazvoj vase vstopajoča notranja bit. To tudi kaže, da bit, ki je minula, ni popolnoma negirana, temveč samo ukinjena (aufgehoben) in tako hkrati ohranjena.« (Ency. Logik, § 112, dostavek)

Heglov nauk o bistvu pričenja s čisto kategorijo refleksije, namreč s kategorijo istovetnosti. Hegel najprej ločuje pojem istovetnosti v dve pomenski plasti. Ena se imenuje abstraktna identiteta ali formalna identiteta razumevanja, ki iz sebe izključuje vsakršen razloček ali konkretno vsebino; druga je konkretna istovetnost, ki znotraj sebe vključuje razloček in nasprotje, in v procesu dialektičnega razvoja ohranja svojo lastno istovetnost. Abstraktna in formalna istovetnost abstrahirata od vsakršne distinkcije, sta brez kakršnekoli vrste vsebine in se znebljata raznoličnosti, partikularnosti ali mnogoterosti. Po drugi strani je konkretna istovetnost istovetnost v razločku in v nasprotju, v sebi vsebuječ različnost, partikularnost in distinkcije. Tukaj daje Hegel svoje kritične pripombe k zakonu istovetnosti v formalni logiki, namreč A je A. Kritizira tudi zakon protislovja, to je, A ne more biti ob istem času ne-A, ker ni nič drugega kot z nasprotne strani in z nekoliko različnimi besedami izražen zakon istovetnosti. Glede na Hegla nam mora vsak stavek s svojim predikatом nekaj povedati o svojem subjektu, toda taka vrsta formalne istovetnosti nam ničesar ne pove o svoji vsebini ali lastnostih. Hegel kaže: »Temu ugotovljenemu izkustvu logičnih knjig lahko zoperstavimo univerzalno izkustvo, da po tem zakonu ne misli niti nima predstav, niti ne govori nobena zavest, da v skladu z njim ne eksistira nobena eksistenca, kakršna naj si že bo. Govorjenje po tem zahtevanem zakonu resnice (planet je — planet, . . . duh je

— duh) velja popolnoma upravičeno za neumno. Šolo, v kateri veljajo taki zakoni, sta z njeno logiko, ki taiste resno predlaga, že zdavnaj diskreditirala zdrav človeški razum ravno tako kot tudi um.« (Ency. Logik, § 115) Hegel nas dalje opozarja: »Posebno je pomembno, da je ne bi vzeli kot istovetnost, ki izključuje vse razločke. To je točka za razločevanje celotne slabe filozofije od tiste, ki sama zasluži ime filozofija.« (ibid. § 115, dostavek)

Kar Hegel poudarja, je konkretna istovetnost, ki ne samo da ne izključuje razločka, marveč tudi vsebuje razloček v sebi sami, je istovetnost v razločku in razloček v istovetnosti. Hegel pravi: »Pojem in dalje ideja sta v resnici samoidentična, toda identična sta samo dotlej, dokler hkrati vase vključujeta razločke« (ibid.). Tako ima po Heglu istovetnost v sebi distinkcije in resnica leži samo v enotnosti istovetnosti in razločka. Razloček med abstraktno in formalno istovetnostjo in konkretno istovetnostjo, polno bogate vsebine, je ravno tak kot formalno logični razloček od tistega, kar imenuje »dialektika« ali dialektične logike, kot jo navadno označujemo. Hegel jo najprej imenuje »logika razumevanja«, kasneje jo imenuje »spekulativna logika«, lahko rečemo, da predlaga, da bi bila logika ali metoda mišljenja in védenja »na stopnji pozitivnega razuma« (Ency. Logik, § 82). Zato istovetnost v formi abstraktna, formalna, izolirane samoistovetnosti ali samoodnosa gotovo ne more ohraniti same sebe in mora se zanikati in preiti v svoje nasprotje, razloček. Toda kadar istovetnost prehaja v razloček, ne gre v razločku le prek, iz sebe, marveč tudi v svojem nasprotju ohranja samo sebe in spreminja svoje nasprotje v del svojega lastnega življenja.

Tako je dialektični proces od logične kategorije istovetnosti prešel k nasprotju, h kategoriji razločka. Razloček sestoji iz treh momentov: 1. različnosti (Verschiedenheit), 2. nasprotja (Gegensatz), 3. protislovja (Widerspruch). Razloček v formi različnosti ali raznoterosti je neposreden in zunanji razloček. Kot ga razlaga Hegel: »Različnost, v kateri je razločevano vsako zase to, kar je in odnosov do drugega, ki je torej njemu vnanje.« (Ency. Logik, § 117). Razloček, v katerem reči nimajo recipročno notranjih relacij ali kakršnihkoli povezav, je najnižja vrsta razločka. Pojem različnosti je v bistvu izpeljan iz pojma abstraktna samoidentitete. Reči A je A, B je B, C je C, pomeni isto kot reči A ni B, B ni C itn., vse je ono samo, in ni relacij med njimi, tako da je enako, če rečemo, da se vse reči popolnoma različne druga od druge. Abstraktna istovetnost in abstrakten razloček sta eno in isto, toda izražena z različnima besedama. Vse je istovetno samo s sabo, pomeni isto kot, vse je različno drug od drugega.

Ravno tako kot ima kategorija istovetnosti tako imenovano abstraktno in zunanjo istovetnost, ima tudi razloček svojo formo abstraktnega in zunanjega razločka. Hegel je navedel maksimo različnosti takole: »Vse je raznoliko in različno«, ali: »Ni dveh stvari, ki bi si bili popolnoma podobni.« Hegel dalje pripominja: »Pripovedujejo, da so si — ko je Leibniz nekoč na dvoru žrekel stavek različnosti — dvorni kavalirji in dvorne dame, ki so se sprehajali okrog po vrtu, prizadevali najti dva lista, ki se med sabo ne bi razlikovala, da bi tako spodbili filozofov zakon mišljenja«. Hegel poudarja, da filozofsko spodbijanje ni tako lahko in prepričljivo kot to delajo dvorjani, pravi pomen načela bi morali razumeti takole: »Razloček ravno ni le kot vnanja in ravnodušna različnost, temveč je razumljen kot razloček na sebi in da torej prihaja rečem samo na sebi, da se razločujejo.«

(ibid., dostavek). To načelo, da razloček obsega notranjo naravo reči, je bistveni razloček ali samo razloček; to vodi od vnanjega razločka k imanentnemu razločku, se od vnanje in indiferentne različnosti reči spreminja v neposredno nasprotje, povezano z vsakokratnim samim sabo. To je proces dialektičnega razvoja od razločka v formi različnosti, izoliranih in indiferentnih posameznosti, ki višji kategoriji nasprotja.

Nasprotje je notranji, bistveni razloček, ki je izpeljan iz skupnega področja, skupnega temelja in skupne podlage. Kot ga definira Hegel: »Razloček bistva je torej zoperstavljanje, po katerem razločevano nima nasproti *nikakršnega* drugega nasploh, temveč svoje drugo; to je, vsako ima svojo lastno določitev le v svojem odnosu do drugega, je v sebi reflektirano le, kadar je reflektirano v drugem, in prav tako drugo; vsako je tako drugo svojega drugega.« (Ency. § 119)

V povezavi s tem Hegel pretresa načelo izključenega tretjega, ki trdi, da mora biti A bodisi A ali ne-A. V teh besedah dejansko razglaša tretji A, ki ni niti A niti ne-A in ki ima hkrati celo A-jeve in ne-A-jeve znake. Hegel ima to načelo izključenega tretjega za načelo določenega razuma, ki bi se rad izognil protislovju, vendar prav s tem pada vanj. Kot pravi Heglova dialektika, je vsaka končna reč obsojena, da ima svoje nasprotje; resnica sestoji iz enotnosti nasprotij; v svetu ne moremo najti abstraktnega bodisi-ali, razen abstraktnega formalnega mišljenja, ki je vedno zoperstavljeno dialektičnemu gibanju v formi teze, antiteze, do sinteze, to je, v formi silogističnega ali triadičnega sklepa (Schluss).

V nasprotju sta dve določitvi, pozitivna in negativna. Toda trditev in negacija sta znotraj sebe samih, in vsaka od njiju je totaliteta skozi njeno drugo in dela sebe kot mediacijo, vsebujoč drugega znotraj sebe kot moment (Wiss. der Logik, Bd. 4, S. 49). Tako nasprotje znotraj reči samih je protislovje, na kratko, protislovje dejansko pomeni samoprotislovje. To je dialektični proces od nasprotja do protislovja. Protislovje lahko povzamemo kot samopodvojeno enotnost samo (Selbst-Entzweiung), in unifikacijo nasprotnih entitet v istovetnost (coincidentia oppositorum).

Natančno rečeno, protislovje je samoprotislovje. V protislovju se reč sama razlikuje od same sebe. V protislovju si reč sama nasprotuje sami sebi. Protislovje postopoma razvija logične kategorije od istovetnosti do razločka, nasprotja itn., in končno doseže najglobljo in najvišjo stopnjo. Protislovje je nekaj univerzalnega, nujnega, imanentnega in objektivnega. Hegel pravi: »... in ni nikjer popolnoma ničesar, čemur ne moremo in ne moramo pokazati protislovja, tj., nasprotnih določitev...« (Ency. 89). V svoji Znanosti logike Hegel posebej poudarja, da »je razloček nasploh že protislovje na sebi« in meni, da ta stavek »mnogo bolj izraža resnico in bistvo reči« (Lasson, Bd. 4, S. 49, 58).

Protislovje je ravno tako globoko kot bistvo, zato Hegel pravi: »Kajti istovetnost je v primerjavi s protislovjem le določba enostavne neposrednosti, mrtve biti; toda protislovje je koren vsega gibanja in življenjskosti; samo v kolikor ima nekaj v sebi samem neko protislovje, se giblje, ima težnjo in dejavnost. Vse reči sveta imajo inherentno notranje gibanje, protislovje je vir samogibanja vseh reči in samogibanje reči je le manifestacija njihovega samoprotislovja« (ibid.).

Ravno tako Hegel razlikuje dva pomena protislovja, namreč eno je formalno ali abstraktno protislovje, to je tisto, kar navadno izpodbija obča formalna logika, na primer, kvadratura kroga ali košček lesenega železa; to protislovje je nekaj

absurdnega ali nemogočega. Drugo protislovje je nujno potrebno. Vsaka konkretna reč mora vase vključevati distinkcije in protislovja; vse končno mora imeti v sebi neko protislovje med svojo eksistenco in svojo esenco. Zaradi svojega samoprotislovja si vsaka reč res ne more kaj, da se ne bi gibala, razvijala in spreminjala; v skladu s Heglovim glediščem ne bi bilo brez protislovja nobene eksistence, nobene spremembe, nobenega gibanja, nobenega življenja in sveta. Če gledamo reči s stališča Heglove spekulativne logike, ima vse nujno svoje notranje protislovje. Dejansko, resnično protislovje je vedno samoprotislovje. Hegel dalje dodaja, da protislovje ni nekaj naključnega ali abnormalnega, niti nekaj temporalnega, izbruh bolezni, napaka, subjektivna iluzija, nasprotno, leži globoko v osnovi.

Toda Hegel tudi pokaže, da »protislovje ni konec sveta, toda ukinja samo sebe . . . Neposreden rezultat kot protislovja postavljenega nasprotja je osnova, v sebi vsebujoča kakršnokoli tako istovetnost kot tudi razloček kot ukinjeno in do zgolj idelanega momenta ponižano« (Ency. § 119, Zusatz 2). Hegel je navedel mnogo dialektičnih in kritičnih pripomb, vztrajajoč, da kategorija osnove ni eniostavno zakon zadostnega razloga, utemeljen na induktivni metodi, torej ne pomeni tiste vrste sofizma, ki navaja najboljše razloge, dokazujoč najslabše reči. V skladu z njim je osnova istovetnosti in razloček v svoji enotnosti, je najgloblji in najvišji razvoj nasprotja in protislovja, je tudi iztek in razrešitev samoprotislovja. To je potem dialektični proces od protislovja do kategorije osnove. Na tem mestu nimamo časa, da bi s to snovjo nadaljevali.

Naposled želim v nekaj besedah povzeti tisto, kar sem skušal izpeljati iz Hegla:

Prvič, Hegel je v svojem stavku o dialektično razvijajočem se procesu kategorij istovetnosti, razločka in protislovja, prek svojega kriticizma abstraktnih in formalnih zakonov istovetnosti, protislovja in izključenega tretjega, zadal resen udarec nazoru in metodi stare metafizike kot tudi sholasticizma in izpostavil enostranost, abstrakcijo, vnanjost teh izoliranih in ustaljenih stališč.

Drugič, Hegel v svoji dialektični analizi teh kategorij refleksije, jasno izraža jedro dialektike, to je, enotnost nasprotij in posebej poudarja konkretnost in bogato vsebino teh kategorij.

Tretjič, dragocena je Heglova misel, ko razodeva, da sta vir in koren eksistence, gibanja, razločka, nasprotja, protislovja in enotnosti nasprotij notranja, znotraj reči same, čeprav se mi zdi, da je Hegel absorbiral plodne ideje Aristotelove entelehije in Spinozinega conatusa. Res lahko rečemo, da nam Heglova dialektika kot spekulativna logika ponuja pomemben ključ metodologije in epistemologije za razumevanje narave in življenja, zgodovine in sodobne družbe v njenih zakonih razvoja.

Prevedel B. Kante

„Pozitivni“ in „negativni“ pojmi Heglovega sistema

KAREL BAL (Wrocław)

— dialektična enost ali notranje oporečje

Zastavljeno vprašanje bomo raziskali na gradivu Heglovega dojetja historičnega poteka. Predvsem nam gre za Heglovo ocenitev »obdobja razsvetljenstva«.

Njegova nihajoča drža nasproti ključnim problemom preteklosti in sedanjosti je vodila k temu, da so se v njegovi označitvi in ocenitvi »obdobja razsvetljenstva« rojevale nedoslednosti in neskladja. Dvoje smeri mišljenja te ocenitve, od katerih pojmuje eno kot »pozitivno«, drugo kot »negativno«, zasluži posebno pozornost. Prva določa vrednote, ki jih je prineslo »obdobje razsvetljenstva« v »absolutno« kulturno dobro človeštva, druga določa izključno »historične« vrednote, tj. takšne, ki ostajajo »otrok« svojega časa in niso udeležene v univerzalni, celostnohistorični vrednostni strukturi »absolutnega duha«.

Seveda sta obe smeri mišljenja pri Heglu natančno prepleteni, in »čisto« podoba jima lahko podelimo samo v poenostavljeni shemi rekonstrukcije. Ta ukrep ni nujno zaznamovan s svojevoljnostjo, kajti ima svojo interpretacijsko vrednost.

Heglova ocenitev »obdobja razsvetljenstva« je celovito povezana z osnovami njegovega filozofskega sistema, predvsem s tistimi, ki se dotikajo teorije svobode. To teorijo lahko motrimo z dveh gledišč: stvarnega in formalnega. V prvem primeru gre za določilo filozofske vsebine pojma svobode (A), v drugem za določitev njegovega stališča v formalni strukturi sistema (B).

A. Ideja svobode je osrednja ideja Heglovega sistema in filozofije. Z zgodovinskim razvojem napreduje zavednost svobode. To pomeni, da podeli vsaka naslednja stopnja zgodovinskega procesa ideji svobode vedno bolj popolno podobo, podobo, ki ustreza v vedno večji meri vsebini *pojma* svoboda. *Historične* oblike pa ne morejo podeliti ideji svobode takšne podobe, ki bi omogočala razkritje resnične vsebine ideje. Historična oblika svobode torej ni popolna oblika. Svoboda je nekaj absolutnega, neomejenega in neskončnega, vendarle zgolj po bistvu svojega pojma. In tudi takšno obliko bi naj dobila. Medtem lahko ponudi zgodovina svobodi samo nepopolno, omejeno in relativno obliko. Kar pomeni, da ne absolutno. Zgodovina je v času »dopolnjeno« območje »otujene« prisotnosti »duha«. »Čas« je torej prag, ki ga zgodovina ne more nikdar prestopiti.

Obstaja pa vendarle pojav, ki je sicer udeležen v historični borbi in s tem prisoten v zgodovini, a jo hkrati prestopa. Namreč, ni le v zgodovini, temveč tudi pred zgodovino in po njenem izteku. Prav ta pojav določa cilj zgodovine in ji

podeljuje smisel: od znotraj poganja njeno gibanje, zmeraj naprej — do trenutka zadovoljitve njegove potrebe po objektiviranju. Šele takrat pade maska »zvitosti« in zasveti se v svoji avtentični uglednosti in moči.

To dejstvo se dogaja v *filozofiji*, ki sledi »propadu« zgodovine. Minervina sova vzletji zmeraj v mraku — ta pojav/to dejstvo so um, zavest, misel — neločljiva trojdnost, ki nosi zbirno ime: Absolutni duh.

Misel — uporabljal bom predvsem ta pojem — je nekaj neskončnega in neomejenega; je edino absolutno, ki obstaja v morju relativnosti. Le misel je predestinirana za to, da je najpopolnejša oblika svobode. In to ne le zato, ker je nekaj neskončnega. Je enostavno . . . sama svoboda. Bistvo misli je svoboda, kajti ta ne oblikuje ničesar, kar bi se nahajalo zunaj misli. Izvir svojega obstoja ima »na sebi sami« in ne v »otujenem«, je sami sebi demiurg. Kaj drugega je sicer svoboda, če ne možnost samooblikovanja in samouresničevanja! Svoboda je svetá osrednja ideja, in misel oblika nje obstoja. Če pa je misel sama svoboda, in svoboda v njej vsebovana, potem imamo opravka z istostjo oblike in vsebine. Misel je torej sami sebi vsebina in oblika; je kakovost »na sebi in za sebe.« In to je vseh resnic resnica — »resnica v resničnostni obliki«.

Tako je zavest svobode popolnoma zadoščujoča predpostavka za obstoj in možnosti zasvetljenja svobode. Zgodovina ni mogla v polnem obsegu svojih pooblastil zadostiti tej predpostavki, kajti bila je sfera »delne svobode«. Razen tega je odvisna svoboda v zgodovini od preveč faktorjev, ali povedano enostavneje — je preprosto *odvisna*. In to se ne ujema z definicijo svobode.

»Kraljestvo absolutnega duha« je sfera, ki se dviga nad sfero historičnih bojov. V zgodovini niso dane predpostavke za popolno realizacijo svobode. Te predpostavke ustvari šele filozofski nauk o absolutnem umu.

Tukaj imamo opravka s Heglovo predajo pred zgodovino, pred dejanskim potekom zgodovinskega procesa. Hegel se je zavedal/ovedel tega, da obstajajo v »ničvredni resničnosti« historične sfere »občanske družbe« in države nenehne napetosti med posameznikovim moralnim občutjem in celotnostjo družbenih institucij. Razredno obzorje je onemogočilo ideologu meščanstva, da bi prestopil meje antagonistične družbe svobodne konkurence. Hkrati z izražanjem svojega nezadovoljstva z obstoječim »svetom proze« pa se filozof izkaže s svojo nevezanostjo na krog tistih meščanskih ideologov, ki sanjajo o integrirani, na racionalnih osnovah zgrajeni družbi in o državi, ki je (bi bila) sposobna krotiti silovitost igre interesov.

Svoj izraz najde postulativen značaj Heglovega družbenega modela v konstruiranju utopije. V Heglovi filozofiji sta zaznavni dve njeni ravni: utopija države in utopija »absolutnega duha«. Utopija države (nравnosti) je v nekem oziru vsebovana v tradiciji klasičnega utopičnega mišljenja. Konstruirana s pomočjo »realnih (stvarnih)« orodij: političnih, pravnih, socioloških, etičnih. V primerjavi s to »ravnijo« utopije nima utopija »absolutnega duha«, tj., »filozofska« utopija, nobenih »realnih« elementov, in njeno orodje je zgrajeno iz abstraktnih pojmov, ki so polni mističnih vsebin. »Filozofska« utopija naslika svet, v katerem se ize-načijo posamezniki s premaganjem, s »preseganjem« omejenosti njihovega »zemeljskega obstoja«, in zato so sposobni doseči povsem pristen obstoj, ki so ga zaman iskali v empirični družbi in njeni zgodovini.

Pravzaprav je to nekakšna »epistemološka« utopija (za razliko od družbene utopije v ožjem pomenu izraza). Heglova družbena utopija (idealna država) se zliva/raztaplja v obsežnejšo in dokončno gnoseološko sfero »absolutnega duha«. Heglovska filozofija je močno stremela — za razliko od Kantove — k temu, da bi prestopila ozek okvir poravnane/usmerjenega spoznavnoteoretičnega predmeta filozofije. Kljub izgrajeni ontologiji se Hegel ni mogel otresti epistemološke interpretacije pojavov resničnosti, motrenja ontologije kot spoznavne teorije. Osrednje kategorije Heglovega sistema ostajajo še naprej: vedenje, samozavedno, spoznanje, um, misel. Tudi etičnim in zgodovinskofilozofskim kategorijam, kot npr. svobodi, je omogočeno v njegovem sistemu objektiviranje, ontološki obstoj s tem, da jim priključimo/pridodamo zavedno, spoznanje. Temeljne ontološke kategorije se osmislijo in »obstajajo« sploh zahvaljujoč samozavednemu: bit »obstaja« zahvaljujoč zavednemu; bistvo biti je ideja. Obče: Hegel ne zmore oblikovanja konsekventne »ontologije«, Podobno kot v dialektiki in družbeni teoriji lahko zvajamo neuspeh Heglove ontologije na nje idealistično interpretacijo.

»Odprava« »objektivnega duha« zgodovine po »absolutnem duhu«, konstrukcija izvenčasne sfere obstoja »duha« skriva v sebi določeno dvoumnost. Prvič je izraz kritičnega odnosa do dane resničnosti; drugič priča o zlomu Heglovega historizma in je teoretična kapitulacija občanske teorije svobode. Poskus, ki ga je podvzel Hegel, da bi osvobodil svobodo časovnih omejitev — da je bila svoboda slednjič spravljen v večno, brezkonfliktno sfero misli, v kateri je bilo vse združeno, v kateri so bila rešena »kakovostna« oporečja empiričnega sveta —, vodi slednjič do znatne otopitve ostrine Heglove kritike stvarnosti v korist nekega ohranjujočega stališča do te stvarnosti.

B. Če raziščemo formalno strukturo Heglovega sistema glede na izoblikovanja ideje svobode, prejmemo naslednje stadije »emancipatorične« mutacije »duha«: 1. Na stopnji »subjektivnega« duha zadene posameznik na svet kot že vzpostavljeno celoto. Ker se sčasoma noče več sprijazniti z njim, pobija ta svet s tem, ko poskuša oblikovati nek nov svet, ki bi se ujemal z njegovim občutjem svobode, z njegovo »vestjo«. 2. Na stopnji »objektivnega duha« se uresničijo zahtevki »subjektivnega duha« (objektiviranje, popredmetenje, otujitev in odtujitev). Ta proces poteka v zgodovini in doseže najrazvitejšo podobo v državi. Ampak, »duh« se ne »prepozna« povsem v institucionaliziranem svetu, ki ga je izoblikoval, kajti, ali ne zadosti »svet« potreb »vesti« ali pa zahteva »vest« preveč od sveta in ta zaradi svoje »končnosti« ne more povsem zadostiti posamezniku. Konča se tako, da moramo spraviti med seboj sprti sferi, »subjektivno« in »objektivno«, s sfero, ki zmore zajeti obe navedeni in jima podeliti višjo obliko »sprave«. Zato najde posameznik pri iskanju neke višje in popolne oblike samozavedanja to v »absolutnem duhu« (3).

»Odprava« enostranosti in omejenosti »objektivnega« duha po »absolutnem duhu« v skladu z etičnimi težnjami Heglovega sistema poteka s pomočjo etičnih kategorij »vesti« in »prepričanja/nadahnenosti«. Posameznik opazi najprej popolno nasprotje med svojimi zahtevki/zahtevami in obvezami, ki jih zastavlja resničnost, pri oblikovanju katerih posameznik ni bil udeležen. Ko je resničnost vzpostavljena, kot se sprva dozdeva posamezniku, ustrezno njegovim potrebam in stremljenjem — se izkaže, da ne izpolnjuje posameznikovih zahtev. Zato posa-

meznik »prekorači/prestopi« to resničnost in doseže v naslednji fazi svojega »samoosvobajanja« — ki je hkrati poslednja faza — popolno zadostitev za svojo »vest«, ko postane tako slednjič »prepričan«, tj., »svoboden« posameznik.

V Heglovem sistemu imamo torej opravka z nastopanjem določene povezave »negativnih« in »pozitivnih« pojmov. »Negativnim« pojmom (odtujitev, moralno zlo, boj nasprotij, zanikanje, revolucija, odprava) podeli Hegel prednost v svojem opisu boja posameznika s svetom; pojmuje jih kot ustvarjalni element v zgodovini. »Pozitivni« pojmi (enost, sprava, npravnost, podstatično, organska zraščanost, konkretna obča enost) pa so sestavni deli pojmovne orožarnice nadzgodovinske sfere »absolutnega duha«. Ker odpravi sfera »neskončnega uma« »dopolnjeno/popolno« sfero zgodovine, preženejo »negativne« pojme »pozitivni«, ki zadobe hkrati tudi premoč. V dokončni razporeditvi vrednot odstopi »zanikanje« mesto »spravi«.

Iz te razporeditve pojmov Heglovega sistema slede določene posledice za presojo vloge posameznih obdobij v okviru družbene sheme Heglovega sistema.

Ker so »negativni« pojmi ustvarjalni element zgodovinskega procesa, dobe prvorazredno mesto v Heglovem zgodovinsko-filozofskem nauku o vrednotah tista zgodovinska obdobja, v katerih se pojavljajo s posebno močjo odtujitev, zanikanje, »razbijajoči bes« in podobni odločni učinki, ki streme h kristalizaciji oporečij, ki čepo v stvarni resničnosti in ji razstrele njene ideološke sestavine. Hkrati zadene kritična Heglova odvrnitev tudi tisto filozofijo, ki hoče »negativne« pojme posplošiti in narediti za obče, ki se trudi, da bi podelila ontološki status okamenelih kategorij »negativnim« pojmom. Po njegovem prepričanju ni naloga filozofije, da ločuje, temveč da spravi, da ustvarja, in ne da ruši. Poskus, da bi premetili »negativne« pojme nekam izven historičnega časa, označi filozof kot »prezvetno abstrakcijo«, površno mišljenje razuma, kot igro, da bi »brezkoristno« razcepila »slabo neskončnost« to kar je že »v sebi« organsko celotno.

Tako ceni Hegel, na primer, visoko dobo razsvetljenstva (s francosko revolucijo vred) zaradi močno razodete zgodovinske »negativnosti« in podvrže *filozofijo* razsvetljenstva strogi kritiki zaradi filozofske okamnitve te »negativnosti«, kar so, kot on meni, storili misleci 18. stoletja.

Uveljavitev s potrditvijo »absolutne filozofije« se vrši pri Heglu na škodo uveljavitve s potrditvijo empirične sfere zgodovinskih pojavov. Kljub stremljenju, da bi zgradil dialektično enost obeh sfer (»negativne« in »pozitivne«), pripade absolutna vrednost, torej dokončno »resnično«, izključno teoretski sferi (filozofiji), ki je umetno razločena od prakse (tega, kar »se dogaja«). O družbeno-svetovno-nazorskih implikacijah takšnega stališča je že bilo govora. Slednjič je zmagal filozofski formalizem sistema, ki je omogočil spoznavo znotraj heglovega nerazrešljivega nasprotja med »kritiko« in »potrjeno uveljavitvijo«. Vsi najnovejši poskusi da bi ustvarili azorijo med »zasebno in nasebno spravljeno« teorijo in prakso, ki je zapolnjena z obiljem stvarnih, a vendar premagljivih nasprotij, niso v bistvu nič drugega kot metodološki povratak v naročje Heglove filozofije. Zato je tudi zmeraj aktualno izkušanje težav heglovstva — spoznavno važno za razsojajočo refleksijo nekaterih modernih struj filozofskega mišljenja.

Istovetnost, razloček in protislovje v konkretni dialektiki

DUŠAN NEDELJKOVIĆ

Ko je Mednarodno Heglovo društvo na jubilejnem desetem kongresu v Moskvi 1974. leta sprejelo v svečanem vzdušju tega kongresa zares optimistično odločitev, da bo na naslednjem kongresu v Beogradu postavilo predse morda najtežji filozofski problem sedanjosti, definiran s tremi dialektičnimi kategorijami: *istovetnost*, *razloček*, *protislovje*, je moralo vedeti, kako bo v danih okoliščinah dejansko reševalo sam ta problem že v udejanjanju samega kongresa, ki se bo z njim lahko ustrezno in dejavno ukvarjal v današnjem svetu tako zapletnih in zaostrenih protislovij.

Kajti mnogi so nasprotno mislili, da je takšen kongres, s tako temo preprosto nemogoč. Pri teh zadnjih je moralo rasti prepričanje o pravilnosti njegovega pesimizma, kajti leta so minevala, mimo sta bila tudi dva kongresa samega Mednarodnega Heglovega društva v Lizboni in Salzburgu, kongresa v Beogradu z napovedano temo pa ni bilo.

1.

Toda kongres je tu in je končno nad vsemi pričakovanji zbral številne vidne današnje nosilce Heglove in Heraklitove misli nasploh, posebno pa še nosilce Marxove, Engelsove in Leninove dialektike iz mnogih dežel od Bejinga, Tokia in Moskve do Amerike in Avstralije, sinove narodov, bogatih s tolikšnimi originalnimi različnostmi, ki pa kljub temu vsi nezadržno *istovetno* težijo k svobodi, napredku, k miru in sreči za vse, a so raztrgani s takimi nevarnimi *protislovji*, v katerih nekateri milijoni umirajo od lakote, pri drugih se iz enega na drug konec sveta prižigajo in gasijo ognji vojnih pokolov, vsem pa lebdi nad glavami ekološka ali atomska splošna smrt. In kaj je bilo med drugim naravnije, nujnejše in bolj logično, kot da se odgovorni dialektiki dobre volje iz vsega sveta srečajo na tem kongresu in združijo svoje delo pri poglobljeni in celovitejši razsvetlitvi prav teh treh ključnih kategorij *istovetnosti*, *razločka* in *protislovja*? Menili pa so, da je to nemogoče.

Toda Mednarodno Heglovo društvo je ta in takšen kongres spremenilo v dejanje, delo in dejanskost, predvsem konkretno dejstveno raziskujoč in ugotavljajoč kje, kdaj in kako bi bil realno mogoč, in čeprav je moralo na njegov trenutek tudi nekoliko počakati, se je mesto vseeno pokazalo kot pravilno izbrano.

Kajti sama Jugoslavija, s svojo specifično in originalno narodnoosvobodilno in samoupravno socialistično revolucijo in izgradnjo in že s svetovnim gibanjem nevrščenih dežel, je lahko bila Mednarodnemu Heglovemu društvu tudi dejansko živ argument, seveda poleg predvidenega ugodnega razvoja družbenozgodovinskih in duhovnih tokov sedanjosti in prepričljivega delovanja samega Mednarodnega Heglovega društva in njegovega prvega predsednika v vseh naprednih svetovnih filozofskih krogih pri vedno zapletenih in odgovornih vprašanjih dialektike, za končen uspeh tega njihovega zares svetovnega zbora ob — zdi se mi — ključnem dialektičnem problemu sploh, še posebej pa sedanjosti: *istovetnost, razloček, protislovje*.

2.

Če samo prisluhnete živi misli današnje Jugoslavije v samoupravni socialistični preobrazbi tako na zborih, radiu ali televiziji kot v strokovnih in znanstvenih referatih, razpravah in delih ali v vsakdanjih pogovorih, posebno pa v diskusijah in dogovorih raznih družbenih organizacij pri sprejemanju svojih priporočil, sklepov, statutih ali zakonov, boste slišali, kako ona dejansko zelo . . . zelo često odgovarja na naše vprašanje vsakokrat, ko naleti na »težave in protislovja« ter nastajajo »razločki« v stališčih in nasprotnih stališčih. Takrat izhaja iz temeljnih načel svoje revolucije: »bratstva in enotnosti« in »samoupravljanja« in poudarja kot nujnost, pravilo in metodo reševanja konkretnih in dejstvenih »težav in protislovij« njihovo konkretno in dejstveno »ukinitev« in to hkrati »ustvarjalno« in dejansko »krično in samokrično«, kar je seveda spreminjanje sveta, družbe, človeka in njegove misli in zavesti.

V tem odgovoru pa vam ne bo težko prepoznati v njegovem ključnem terminu in kategoriji »ukinitev« materialistično konkretno in dejavno razumljeno ključno kategorijo same Heglove dialektike: »Aufhebung«, kot dejansko ustvarjalne negacije, zamenjavanja starega z novim, razvitejšim, višjim dosežkom, po čemer so klasiki marksizma lahko rekli za Heglovo dialektiko, da je »najbolj pravilna teorija revolucije«.

3.

Vsekakor se boste vprašali: odkod to v zavesti širokih delovnih ljudskih množic revolucije in preobrazbe današnje Jugoslavije »bratstva — enotnosti« in »samoupravnega socializma«?

Še vedno šele začetna konkretna raziskovanja v tej smeri nas prepričujejo, da se izvor te družbene zavesti nahaja po eni strani v razvoju samega dejansko živega, ustvarjalnega, množičnega, ljudskega družbenega izkustva »družbene revolucije od začetka 19. stoletja« in po drugi strani v postopnem in vse jasnejšem sprevidenju teh njenih bistvenih dialektičnih momentov, značilnosti in zakonitosti in v njihovi znanstveni razsvetlitvi prek prvih nosilcev znanstvenega socializma od Marxa in Engelsa do Černiševskega, Svetozarja Markovića, Boteva, Lenina, Tucovića, Delčeva, Kareva in tolikih drugih prvih socialistov v svetu.

Ta vodilna in revolucionarna znanstvena opažanja pa so z Marxom in Engelsom odkrivala, širila in dalje razvijala tudi v ljudskih množicah ravno odlike nove

socialne revolucije 19. stoletja, to pa so novo bratstvo narodov in enotnost delavskega razreda in kasneje opaženo samoupravljanje tako v novih narodnoosvobodilnih vstajah, kot je srbska revolucija 1804. leta ali grška revolucija 1821. leta, kot v vstajah proletariata v Lyonu 1831—1832. leta ali tkalcev v Šleziji 1936. leta. V 1., Marxovi, internacionali, katere člani so se že širom po svetu ogovarjali z »bratom«, pa je Svetozar Marković s prvimi srbskimi socialisti v uvodniku prve številke prvega socialističnega lista Srbije in Balkana, v Radeniku, pisal v obrambo prve socialistične revolucije, Pariške komune 1871, poudarjajoč sam njen bistveno, korenito novi revolucionarno socialistični osvobodilni značaj v idejno poglobljenem podnaslovu: »*Vprašanje kruha in samouprave.*« Po njegovi prezgodnji smrti leta 1875, pa je že 1876. leta na občini mesta Kragujevac, ki so jo ponovno revolucionarno osvojili na miren, samoupraven način, zaplapolala »rdeča zastava«, ki je na sebi ponesla tudi napisano revolucionarno devizo kragujevških komundardov: »*samoupravljanje.*«

In tako se od začetka obdobja socialne revolucije vsi narodi in narodnosti Jugoslavije razvijajo vsak s svojo specifičnostjo in originalnostjo v skupni revolucionarni težnji bratstva in enotnosti in hkrati samoupravljanja. Ta razvoj poteka v kontinuiteti družbenozgodovinsko različnega, vendar skupnega konkretnega revolucionarnega izkustva, spoznanja, organiziranja in zavesti. Prav ta zavest, prisotna v našem predvojnem antifašističnem množičnem gibanju jugoslovanskih narodov in še posebej v avantgardnih vrstah jugoslovanskih komunistov, na čelu z Josipom Brozom Titom, je z realnim, ustvarjalnim, revolucionarnim bistvom same dialektične misli od Hegla in Marxa do Lenina leta 1941 popeljala narode in narodnosti Jugoslavijo v ustvarjano preseganje nerazrešljivih protislovij druge svetovne vojne in v novo svobodo izgradnje samoupravnega socializma. V tej izgradnji smo se končno našli v skupnem gibanju z zelo številnimi drugimi narodi neuvrščenih dežel, ki zmagujejo v narodnoosvobodilnem boju proti imperializmu, kolonializmu, hegemonizmu in dominaciji ter se nujno zbirajo, da v svoji *različno*, raznoliko in celo samo deloma doseženi svobodi samoupravljanja iščejo in najdevajo nove poti njenega utrjevanja in razvoja z ustvarjalnim bojem za ukinitve — kot bi rekli v strokovnem jeziku — *antagonističnih protislovij* naše sedanjosti, ki pretijo današnjemu svetu z možnostjo njegovega uničenja v novih svetovnih krizah, spopadih in v vojnah. V tem smislu se s svojim *bratstvom in enotnostjo* ter *samoupravljanjem* odločno upirajo *antagonističnim protislovjem* sedanjosti in delajo prve bistvene korake v njihovi ustvarjalni *ukinitvi* z novimi — svojimi in svetovnimi — odnosi.

Tako se, splošno vzeto, v konkretni dialektični analizi okoliščin in ustvarjalnega procesa nastanka našega kongresa v svetu, mestu in trenutku, v katerih se udejanja, neogibno pojavljajo tudi vsi bistveni dialektični momenti novosti njegovega ustvarjalnega dogajanja, ki so izraženi ravno z osnovnimi dialektičnimi kategorijami: *istovetnost*, *razloček*, *protislovje*. Naš kongres s svojim končnim sestankom in združenim delom kaže in dejansko dokazuje, da aktivisti in vodstvo Mednarodnega Heglovega društva poznajo načela, gibalne sile in poti, ki v resnici vodijo že tako očitno učinkovit mednarodni znanstvenoraziskovalni zbor, na katerem ne samo *in posse*, temveč tudi *in actu združujejo* delo v osvetljevanju in reševanju *istega*, tj., skupnega in konkretno dialektično istovetnega problema z

zelo različnih, pa tudi nasprotnih in protislovnih strani in gledišč. Vse to se kaže v dvakrat večjem številu referatov vidnih in pogumnih nosilcev dialektike kot na dosedanjih kongresih in v dvakrat večjem številu dežel in to ravno takšnih, ki se nahajajo v žarišču nujnosti dejansko naprednega, ustvarjalnega dialektičnega preseganja antagonističnih nasprotij in protislovij današnjega sveta, družbe in človeka. Pri tem pa postajata jasna tudi splošni objektivni značaj in posebna znanstvenoraziskovalna odgovornost našega kongresa in udeležencev v njegovem delu.

Ravno zaradi teh razlogov objektivnega značaja in odgovornosti reševanja našega problema smo se čutili obvezani, da gremo v raziskovanje svojega spoznavanja tistega, iz česar bistveno sestoji realni proces njegovega dejansko povsod in na vsakem koraku učinkovitega in konkretnega reševanja, kjer gre za nujno akutalno in ustvarjalno preobrazbo družbe, človeka in sveta sedanosti. S tem smo tudi predhodno želeli preveriti samo postavko našega problema, raziskujoč in ugotavljajoč, ali so dialektične kategorije njegove postavke: istovetnost — razloček in protislovje tudi bistvene in konstitutivne dialektične kategorije samih konkretnih momentov razvojnega in ustvarjalnega, nujnega in osvobajajočega dejanja človekovega spreminjanja sveta. Enako naj bi veljalo tako za organiziranje, udejanjanje in skupno delo našega kongresa, kot za narodnoosvobodilno revolucijo in izgradnjo samoupravnega socializma Jugoslavije in aktualnega gibanja neuvrščenih narodov, kot tudi za družbene revolucije 19. in 20. stoletja in nasploh, vendar pod pogojem, da se dejansko in konkretno zaobjame in zapopade zares heglovska in marksistična kategorija ukinitve, neločljivo povezana s kategorijami našega problema, ki jim je imanentna in zanje konstitutivna in dejansko določa bistveno ustvarjalno, kritično revolucionarno reševanje problemov, ki naše kategorije dejansko določajo in definirajo s človekovim spreminjanjem sveta in tako dosegajo odsevanje in formuliranje dialektičnega jedra ustvarjalne zavesti, dejanskega socialističnega humanizma naše epohe, družbene revolucije in ustvarjalnega udejanjanja svobode, napredka, miru in sreče za vse.

Toda prav tako smo obvezani, da poskušamo — če je to mogoče s tako malo besedami — pokazati, kako smo to rešitev, dialektično nujno tudi v razvoju same človeške misli, filozofije in znanosti, vse globlje iskali in najdevali kot tudi — tako se zdi — da se dejansko hkrati sistematsko enotno in raznoliko v vsestranskosti, globini, v univerzalnosti in v bogati in vse bolj bogati dejavnosti svojih konkretnih obsegov kaže na vsakem koraku današnjega ustvarjalnega razvoja človeškega spreminjanja sveta, filozofije, znanosti in družbene zavesti.

Za naš popolnejši prikaz bi morali začeti s Talesom in Heraklitom, ali pa še z veliko starejšim starokitajskim modrecem Fu-hijem, vendar bo zadostovalo tudi samo s Kantom, ki je pred francosko revolucijo, nad katero se je navduševal, neposredno stopil v naš problem s tem, da je v sodbi odkrival, splošno vzeto, enotnost različnega, toda ko je prehajal na nasprotje in protislovje, se je nemočno utapljal v svoj kritikizem in transcendentalni idealizem.

V nadaljevanju pa Fichte v enotnosti razlike subjekta in objekta romantično in subjektivno-idealistično odkriva temeljno in odločilno nasprotje Jaza in ne-Jaza, s katero naj bi se reševala vsa nasprotja sveta, seveda romantično in nacionalistično v celoti nacije in države.

Schelling pa potem, ravno tako romantično toda objektivno-idealistično, vidi v neskončni različnosti in razločkih narave sama gibalna nasprotja kot bistva. Toda, ko je hotel preiti tudi na protislovja, je utonil v mistiko svojega panestetičnega intuicionizma.

5.

In naposled, ko je Hegel kritično in ustvarjalno uvidel tudi same odločilne korake dialektike v razvoju klasične nemške filozofije od Kanta do Schellinga, je dialektično jasno definiral predvsem naš problem ravno z gledišča konkretno razumljenega protislovja, kajti brez njega je tudi sama istovetnost prazna razumska enostranost, formalna tautologija, »mešanje« vsega, a šele v zagledanju njenega konkretnega dialektičnega momenta se tudi vidi, da edino s protipostavitvijo sebi drugega tudi samo sebe postavlja in dalje, narobe, drugo se ne postavlja samo s to eno, temveč tudi s številnimi drugostmi kot razločki, ki so v svojem bistvu številna nasprotja, v katerih deluje in se udejanja protislovje. To protislovje se ravno tako preobrača v svoje nasprotje lastnega preseganja in ukinitve tako da je Hegel s tem zadnjim dal tudi najbolj splošno rešitev našega problema.

To je tisto, kar je Hegel, zares »kritično in revolucionarno« in skoraj polemično, formuliral in razložil v dodatku 119. paragrafa svoje Znanosti logike s temile besedami: »Dejansko ni nikjer, niti na nebu niti na zemlji, niti v duhovnem niti v naravnem svetu nekega tako abstraktnega *ali-ali* kot razum trdi. Karkoli in kjerkoli je, je konkretno, torej v sebi *razločevano* in *protipostavljeno*. Končnost reči obstaja potem v tem, da njihova neposredna tubit ne ustreza tistemu, kar so same po sebi. Tako je, npr. v anorganski naravi, kislina po sebi obenem baza, tj njena bit, je naravnost le to, da je v odnosu s svojim drugim. *Kar svet sploh giblje, je protislovje*, in smešno je reči, da se protislovje ne da misliti. Pravilno v tej trditvi je le to, da ne moremo ostati pri protislovju in da se taisto prek samega sebe ukinja.«¹

6.

A to je vsekakor tisto »racionalno jedro«, za katero je Engles rekel, da ga moramo reševati iz objektivno-idealistične lupine Heglove dialektike in zaradi katerega se je lahko Marx v predgovoru k drugi izdaji Kapitala, po njegovih besedah, »javno priznal za učenca tega velikega misleca«, ki je »prvi obsežno in zavestno razložil splošne oblike njenega gibanja«, »in ker je po svojem bistvu kritična in revolucionarna« in »ker nima pred ničimer spoštovanja«.²

Hegel se seveda ni zadržal na tem, kot bi mi rekli, bistveno *konstituirajočem* se racionalnem dialektičnem jedru, temveč je z njim tudi *konstituiral* njemu ustrežajoči sistem, abstraktno, šolsko izhajajoč iz abstraktne diskurzivne kategorije biti, ki se je v svoji skrajno abstraktni občosti dialektično identificirala z ne-bitjo in oblikovala abstraktno, objektivno-idealistično lupino iz sistema diskurzivnih dialektičnih kategorij. Ta sistem — od kategorije biti prek bistva do ideje —

¹ Hegel: Dialektika, Beograd, 1939, str. 428; drugo izdanje teksta Znanost logike, Beograd, 1973, str. 226—227.

² Marx: Kapital I, Ljubljana, 1961, str. 22.

kljub temu konstituira takšen dialektičen razvoj ustvarjalnega procesa gibanja protislovja od abstraktnega k konkretnemu, ki je v triadnem ritmu nujno nizanje tez in antitez, ki se z negacijo negacije ukinjajo in presegajo v sintezi in se naposled končuj v tako bogati, celovito in dejavno konkretizirani sintezi absolutne ideje, da je Lenin v *Filozofskih zvezkih* citiral najbolj značilno zaključno Heglovo stališče o njej: »Ker se *ideja* namreč postavlja kot absolutna enotnost čistega pojma in njegove realnosti in se zato povzema v neposrednost *biti*, je tako kot totaliteta v tej obliki *narava*«, in na koncu je Lenin pripomnil: »Ta stavek na *zadnji*, (319)-ti strani Logike je nadvse pomemben. Prehod logične ideje k *naravi*. Materializem na dosegu roke. Prav je imel Engels, da je Heglov sistem preobrnjen materializem.«³

Potemtakem je naravno in logično Leninovo mnenje, da je za izgradnjo družbe in ljudi socialne revolucije nujno ravno »materialistično branje« Heglove *Logike*, brez česar je tudi opažal, da petdeset let po Marxu marksisti niso več razumeli niti prvega poglavja *Kapitala*.

Prav tako je tudi naravno in logično, da je sam dalje razvijal konkretno materialistično dialektiko, ter da jo je v zvezi z našim problemom *istovetnost — razloček — protislovje* v *Filozofskih zvezkih* ne le spremljal v dialektičnem razvoju bistvenih določitev oblikovanja jedra same Heglove dialektike,⁴ temveč tudi poskušal oblikovati svoj sistem iz osemnajstih kategorij in zakonitosti kot »dialektičnih elementov« in da je v dialektičnem elementu kategorije »celokupnosti raznoterih odnosov te stvari do drugih« in elementu dialektične zakonitosti »ne le enotnosti nasprotij, temveč (tudi) *prehodov slehernega* določila, kvalitete, poteze, plati, lastnosti v *vsako* drugo (v svoje nasprotje?)«⁵ zelo originalno predpostavil tisto kar tvori in predstavlja samo racionalno jedro dialektike in z zadržkom raziskovalca pripominja ob svojem sistemu dialektičnih kategorij in zakonitosti, pišoč: »Na kratko je dialektiko mogoče opredeliti kot nauk o enotnosti nasprotij. S tem bo zajeto jedro dialektike, toda to terja pojasnil in razvitja.«⁶

Toda, znano je Leninovo mišljenje iz njegovega znanstveno-raziskovalnega, testamentarnega in danes klasičnega prispevka *K vprašanju o dialektiki v Filozofskih zvezkih*, da: »Enotnost (sovpadanje, istovetnost, ujemanje) nasprotij je pogojna, začasna, prehodna, relativna. Bolj izključujočih se nasprotij je absoluten razvoj, gibanje.«⁷

V tem smislu velika večina marksistov, nosilcev materialistične dialektike, zapuščajoč nekdanji vladajoči sistem štirih črt dialektike in treh črt materializma, sprejema v niz temeljnih, najbolj splošnih zakonov in načel dialektike zakon *enotnosti in boja nasprotij*, namesto Leninove razlike med relativnim in absolutnim pa obnavljajo konkreten in dejaven, do nedavnega iz niza Heglovih, Marxovih in Engelsovih formulacij osnovnih dialektičnih zakonov pregnani zakon in načelo: *negacija negacije*.

³ V. I. Lenin: *Filosofskie tetradi*, Moskva, 1947, str. 205.

⁴ op. cit., str. 108 in naprej.

⁵ V. I. Lenin: *Filozofski zapisi*, Ljubljana, 1975, str. 61.

⁶ *ibid.*, str. 62.

⁷ *ibid.*, str. 80.

To nas vrača k vprašanju: kako so sami utemeljitelji znanstvenega socializma in materialistične dialektike sistematsko formulirali te najbolj splošne dialektične zakone? S tem vprašanjem sem se obširneje ukvarjal v svojem delu Engels in dialektika;⁸ tu zadostuje, če rečem, da jih je Engels sistematsko in s skupno splošno razlago formuliral v *Dialektiki narave*, ko je sklenil z naslednjimi besedami: »Zakone dialektike abstrahiramo tako iz zgodovine prirode kakor iz zgodovine človeške družbe, saj niso nič drugega kot najsplošnejši zakoni zgodovinskega razvoja prirode in človeške družbe, kot tudi zakoni mišljenja samega. Te zakone lahko strnemo v glavnem na sledeče tri:

zakon preskoka kvantitete v kvaliteto in obratno;

zakon prežemanja protislovij;

zakon negacije negacije.«⁹

Toda Engels je začel razlago celotnega gradiva filozofije, politične ekonomije in socializma v Anti-Dühringu v redakciji in s pomočjo Marxa, z dvema univerzalnima dialektičnima zakonoma: vsesplošnega gibanja in vsesplošnega vzajemnega povezovanja in pogojevanja, tu jih pa ni, medtem ko tam uporablja tudi ta tri, posebej obdelujoč v posebnem razdelku ravno obči dialektični zakon protislovja ali negacije negacije.

Toda v *Dialektiki narave* bo spet, na uvodnem mestu, pripravljajoč razdelitev celote dela in same dialektike na razdelke, tako napisal, da jih je šest, ne da bi vsaj omenil heraklitovsko konkretno dialektično zakonitost vsesplošnega gibanja: »Dialektika kot znanost o vseobči povezanosti. Osnovni zakoni: preskok kvantitete v kvaliteto — medsebojno prežemanje polarnih nasprotij prehajanje enih v druge, ko so pritirana do skrajnosti — razvoj, ki poteka v protislovjih ali negacija negacije — spiralna oblika razvoja.«¹⁰

Vse te dialektične kategorije in zakonitosti bomo našli v enaki meri pri Heglu kot pri Marxu, vendar Engels začenja na tretjem mestu neko poglavje, navajajoč še drugo najsplošnejšo dialektično zakonitost, tokrat pregovorno formulirano neposredno iz ljudske zavesti, dejavnosti in starega ljudskega izkustva s temi popularnimi besedami: »Staro pravilo dialektike, ki je prešla v ljudsko zavest, pravi, da se skrajnosti dotikajo;«¹¹ — navajanje te splošne dialektične zakonitosti iz samega ljudskega pregovornega blaga pa nas je spomnilo na dejstvo, da se dialektične zakonitosti adekvatno pojavljajo, spoznavajo in preverjajo samo v dejanskosti in da so bistveno dejavne, da Engels v tem delu pravilno opozarja sodobne naravoslovce in filozofe, obkrožene z enostranskimi abstrakcijami, da dobivajo te zakonitosti svojo polno in pravo dejavno ter hkrati objektivno vsebino šele v učinkovitem delu človeškega spreminjanja sveta, v katerem se tudi edino avtentično, dejavno in ustvarjalno pojavljajo, pišoč: »Prirodoslovje kot tudi filozofija sta vpliv človekove dejavnosti na njegovo mišljenje doslej čisto zanemarjali. Po eni strani poznata le prirodo, po drugi strani le mišljenje. Toda prav spreminjanje

⁸ Glej Engels danas, izdanje Srbske akademije nauka, Beograd, 1963 str. 3—13.

⁹ Engels: *Dialektika narave*, Ljubljana, 1953, str. 66.

¹⁰ *ibid.*, str. 17.

¹¹ *ibid.*, str. 53.

prirode po človeku je najbistvenejša in zadnja osnova človekovega mišljenja in ne priroda sama kot taka. Človekov razum se je razvijal v istem razmerju v katerem se je človek učil spreminjati naravo.«¹²

S tem pa nam postaja bolj jasna tudi *Dialektika narave*, v kateri kot iz žive prakse in dejavnosti same zavesti ljudstva ena sama dialektična zakonitost ali kategorija in njena najbolj jedrnata formulacija, kot je »dotikanje nasprotij«, že kot konstitutivni element dialektičnega jedra razsvetljuje tudi samo dialektično jedro in daje dinamično dejavno svetlobo in moč človeškega spreminjanja sveta drugim pojavom, zakonitostim, kategorijam in splošnim, posebnim, specifičnim in posameznim pojmom raznih posebnih naravnih in družbenih področij in znanosti, s katerimi konstituira vse bogatejše racionalno dialektično jedro hkrati objektivno in subjektivno nujnega in razvojnega gibanja in človeško vse svobodnejšega spreminjanja teh pojavov, pojmov in sveta.

A ustvarjalno delovanje tega jedra je tem višje, globlje in močnejše, če smo z njim spoznali več splošnih dialektičnih zakonov in načel v svoji nujni dialektični vzajemni povezanosti in pogojenosti širše, globlje in bolj zapleteno konstituiranega racionalnega jedra vseh drugih dinamičnih zakonov narave ter človeške družbe in mišljenja.

In tu bi, torej, sklenili in poudarili ravno takšno jedro svojih dinamičnih kategorij: *istovetnosti*, *razločka*, *protislovja* in *ukinitve*, kjer kategorija *ukinitve* rešuje problem prvih treh, dialektično, hkrati pozitivno ustvarjalno in negativno zavračajoče, z zakonito dejavnostjo negacije negacije, odprto in ustvarjalno v tek pognano, in samo po sebi močnejše dinamično dialektično racionalno jedro človeškega spreminjanja sveta.

To pa nas vodi tudi do naših končnih in — kolikor je to mogoče — strnjeno povedanih konkretnih in sistematskih sklepov:

1. Prej naj omenimo, da smo na vprašanje naše dobe: kako konstituirati materialistično, revolucionarno in ustvarjalno dialektiko, odgovorili na ustanovnem kongresu Srbskega filozofskega društva leta 1951 in z drugimi deli, predvsem pripominjajoč, da je dialektika bistvena in predvsem dejansko *konstituirajoča* hkrati v svojem objektivnem in subjektivnem aspektu človeškega spreminjanja sveta, v katerem je vedno in prav tako tudi konkretno *konstituirana* v dialektičnih zakonih in hkrati dejansko nujno ustvarjalno in dialektično efektivno odseva in definira kot tudi določa razvoj človeškega spreminjanja sveta in same družbe, človeka in človeške misli.¹³

2. Zdaj se nam zdi, da lahko sklenemo, da se konkretna dialektika sploh konstituira in je konstituirana z vsakim svojim dialektičnim zakonom in z vsako svojo dialektično kategorijo, še posebno pa s tvorjenjem racionalnih dialektičnih jeder. človeško spreminjajoč svet in sebe v svoji vse bolj celovito ustvarjalni in svobodni človečnosti.

V tem smislu je Engles med racionalnimi dialektičnimi jedri formuliral za konkretno dialektiko v svoji dialektični sistematičnosti najbolj splošno, konkretno, dejavno, odprto dialektično jedro, ker se nujno povezuje z vsemi drugimi dialektič-

¹² *ibid.*, str. 253—254.

¹³ D. Nedeljković: *Naša filozofija u borbi za socijalizam*, Naučna knjiga, Beograd, 1952, str. 104—122.

nimi jedri, zakonitostmi, kategorijami, pojmi, predstavami in pojavi antidogmastično, kritično, revolucionarno in ustvarjalno — dialektično jedro iz vsega treh konkretnih, koncizno formuliranih, dejavnih dialektičnih zakonov:

- »zakon prehoda kvantitete v kvaliteto in obratno;
- zakona prežemanja nasprotij;
- zakona negacije negacije.«

To pa se potrjuje ne le s sprejemanjem in seveda nadaljnim raznovrstnim in bogatim preciziranjem in razvijanjem te formulacije pri vseh marksistih¹⁴ in s še bogatejšim konkretnim razvojem sveta in znanstvenega ter filozofskega dialektičnega spoznavanja našega prehodnega obdobja od kapitalizma k socializmu, temveč se, kot se mi zdi, dejansko potrjuje tudi

3. s samim našim kongresom, ki je v celoti in v svojih posameznih delih pogumno postavil predse dosedaj morda najbolj splošno vprašanje

»*istovetnost — razložek — protislovje*«,

ki ga je Lenin kot ključnega v problemih bistev in bistvenega spoznavanja iz Heglove *Znanosti logike* ravno tako kot tudi mi zapisal, poudaril in dalje preučeval in obravnaval v *Filozofskih zvezkih*¹⁵ in za katero, na primer, naposled in sklepno menimo, da se dejansko, v razvoju in preobrazbi sveta našega časa in v znanstveno-filozofskem dialektičnem ustvarjalnem spoznavnem razvoju nujno dialektično, adekvatno in dosledno, hkrati heglovski in marksovsko rešuje s ključno dialektično kategorijo *ukinitve* (*Aufhebung*), ki bistveno celovito obsega, odseva in izraža sam bistveno razvojno revolucionarni, ustvarjalni proces vsakega gibanja, katerega bistvene dialektične momente določajo *istovetnost, razložek, protislovje*. Tako se sam konkretni dialektični proces gibanja in spreminjanja sveta v svoji celoti predstavlja, osmišljuje, odseva in dejavno usmerja kot celovito, konkretno, racionalno dialektično kategorialno jedro s svojimi štirimi ključnimi kategorijami:

<i>istovetnost</i>	} <i>ukinitev,</i>
<i>razložek</i>	
<i>protislovje</i>	

tako da je to očitno v konkretno še splošnejši kategorialni stopnji in obliki potrditev, izraz in formulacija samega konkretnega dialektičnega racionalnega jedra najbolj splošnih dialektičnih zakonitosti konkretne dialektike, vzete iz prakse.

4. Toda, potem ko smo po eni strani videli tudi lastnost vsakega dialektičnega zakona in vsake dialektične kategorije na sebi, da tvori z drugimi dialektičnimi določitvami svoje dialektično racionalno jedro dialektičnih zakonov ali kategorij, in jih videli v njihovi nujni splošni in globalni kot posamezni ukinitvi, pa po drugi strani ravno tako vidimo tudi v samih naslovih skoraj vseh zanimivih sporočil vsaj eno od dialektičnih kategorij problema našega kongresa (*istovetnost — razlo-*

¹⁴ Pri nas, na primer v univerzitetnem priložniku prof. dr. Andrije Stojkovića — *Osnovi marksističke filozofije*, Beograd, 1973, str. 94—96: »Zakon samogibanja ali enotnosti in boja nasprotij; zakon prehoda kvantitativnih sprememb v kvalitativne in narobe; zakon negacije ali ukinitve.«

¹⁵ op. cit., str. 108—130.

ček — protislovje) in lahko upravičeno predpostavljamo in predvidevamo, da bo tudi naše skupno delo v celoti zelo plodno v novih in originalnih ukinitvah nesrečnih in zastarelih protislovij in razločkov z novimi dialektičnimi soglasji pri nujni izgradnji našega novega sveta, napredka, mira in sreče za vse.

5. Naposled nam je lahko žal, da morajo s stališča našega problema in dialektike današnjega razvoja in preobrazbe sveta, ki je vedno v akciji in dejansko konkretno materialistična, »kritična in revolucionarna«, družbe in človeka svobode, napredka, mira in sreče za vse, ujetnike svojih lastnih dogmatičnih, anti-dialektičnih enostranskosti, samoljubnosti, omejenosti in protislovij, čakati, kot je Marx nepozabno rekel v *predgovoru* k drugi izdaji *Kapitala*, da jim »splošna kriza . . . vbije v glavo dialektiko«.

Prevedel B. K.

O pomenu protislovja. Logika bistva in objektivni duh.

RUGGERO MORRESI

(Filozofija in nasilje)

»... v heglovski dialektiki ne moremo *govoriti*, ... lahko ji sledimo ali jo odklanjamo, toda ne moremo je povzeti, ne da bi jo popačili« (E. Weil, *The Hegelian Dialectic*, v *The Legacy of Hegel*, Marquette Hegel Symposium 1970, Haag 1973, str. 50).

1. »Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend (...).« »Das *spekulative Denken* besteht nur darin, dass das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält (...).« »Das Ding das Subject, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein an sich selbst Widersprechendes, aber ebenso sehr der *aufgelöste Widerspruch* (...).« »Der gewöhnliche *horror*, den das vorstellende, nicht spekulative Denken ... vor dem Widerspruche hat, verwirft diese Konsequenz; denn es bleibt bei der einseitigen Betrachtung der Auflösung des Widerspruch in *nichts* stehen und erkennt die positive Seite desselben nicht, nach welcher er *absolute Tätigkeit* ... wird.«

»... der *Begriff alles* und seine Bewegung die *allgemeine absolute Tätigkeit*, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist (...).« »So sind alle als fest angenommenen Gegensätze ... nicht etwa durch eine äusserliche Verknüpfung in Widerspruch, sondern sind ... vielmehr an und für sich selbst das Übergehen, die Synthese und das Subject, an dem sie erscheinen, ist das Produkt der eigenen Reflexion ihres Begriffs.« »Die zweite Bestimmung ... ist ferner zugleich die *vermittelnde* (...); denn sei ist das Negative, *aber des Positiven*, und schliesst dasselbe in sich. Sie ist also das *Andere* nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist ..., sondern das *Andere an sich selbst*, das *Andere eines Anderen*; darum schliesst sie *ihr eigenes Anderes* in sich und ist somit *als der Widerspruch die gesetzte dialektik ihrer selbst*.«

Ti teksti iz *Znanosti logike* (WdL II, str. 47—79 in str. 551—562, v G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1969—1971), izmed katerih spada prva skupina k zaključnemu delu edinega poglavja Heglovih logičnih tekstov, v katerem avtor izrecno in posebej obravnava protislovja, druga skupina pa sodi k zaključku dela samega, kjer obravnava Hegel dialektiko kot »spekulativno metodo«, ti teksti ne puščajo dvoma o pomenu izraza protislovje. Protislovje je dejanskost (vsa dejanskost) in protislovje se odpravlja, če se reflektira, to se pravi v pojmu in za pojem, ki je — kot Ideja — protislovje protislovja: dejavnost, ki ustvarja in razrešuje protislovja (vsa protislovja), dejavnost Absoluta.

2. Absolut: v tem je pomen heglavske logike in v slednji je pomen protislovja; pomen, ki se v vsem svojem logično-realnem dometu pojasnjuje v *Enciklopediji*, kjer je sama logika dojeta hkrati kot sestavni in kot razrešljivi del totalitete sistema. Od logike k naravi, od narave k duhu rabi Absolut za protagonista; igra vse vloge, vtem ko se odeva v vsa oblačila, ki jih na koncu spozna za svoje manifestacije: kot Ideja v čisti obliki pojma (Enz., § 237); kot Ideja, ki se daje kot narava, kot življenje in nato kot smrt naravnega sveta (Enz., §§ 244 in 376); kot Ideja filozofije, ki se, vtem ko ima za svojo lastno manifestacijo najgloblje izmed

protislovij — dualizem narave in duha — vrne v logiko z zavestjo konstituiranja absolutnega občega (Enz., § 577).

3. Vendar je Absolut, prav zato ker je pomen heglovske logike — pomen, ki je za Hegla popolnoma pričujoč, namreč kot pomen, ki ga je sam hotel in razvil, skratka, ki je zajet v sistemu — edini pomen, ki nam ne postavlja vprašanj o pomenu. Heglov sistem je tistemu, ki raziskuje pomen protislovja v Absolutu, popolnoma na voljo: Absolut je tako kot protislovje prisoten v slehernem logično-realnem pojmu sistema. K tej točki ne moremo ničesar pristaviti, kajti ni drugega, kar bi lahko še rekli.

Oziroma, kar ostane, je le naše nezadovoljstvo. Po Heglu in njemu navkljub nismo spravljeni niti s samimi seboj niti z dejanskostjo, v kateri živimo: nismo *ta* diskurz, *ta* koherentnost, Absolut; v naši zgodovini še naprej obstaja nasilje, ki ga ugotavljamo, ne da bi se sprijaznili z njim. V tem tiči zanimanje za protislovje, namreč za Heglov sistem, kolikor je v njem dojeto protislovje kot volja in zahteva po rešitvi problemov, ki so za nas bistveni. Problem koherentnosti filozofskega diskurza, ki ga lahko realizira individuuum, ki ni Absolut; problem realizacije filozofije v zgodovini, in sicer v obliki konkretne občosti politične akcije.

4. Z razločevanjem med bistvenim in nebistvenim stopamo v *logiko bistva*. In ni dvoma o tem, da je za Hegla sleherna sodba, ki se ustavi pri tej razločitvi, produkt razumske abstrakcije: kako je mogoče soditi o nečem kot o nebistvenem, kot tistem, kar je bistvu vnanje, če pa ga je treba nujno nanašati na bistvo, da bi razumeli samo bistveno? In bistveno, mar ne konča tako, da se izkaže kot vnanje in nebistveno, če se sodbe, s pomočjo katerih ga skušamo izraziti, utemeljujejo na nanašanju na drugo od njega samega, na vnanje ali na ne-bistveno?

«... die Sphäre des Wesens wird dadurch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung... Es ist in ihr alles so gesetzt, dass es sich auf sich bezieht und dass zugleich darüber hinausgegangen ist, — als ein *Sein der Reflexion*, ein Sein, in dem ein Anderes scheint und das in einem Anderem scheint. — Sie ist daher auch die Sphäre des gesetzten *Widerspruches*...» (Enz., § 114).

Ni dvoma: heglovski diskurz je zares dialektičen. Toda mar ni to natančno tisto, kar je za Hegla bistveno: dialektično poenotiti pojme, jih utekočiniti, namreč zajeti znotraj diskurza kot *eno* bistveno in nebistveno?

5. Identiteta, razlika, protislovje. Tako imenovanih zakonov mišljenja ne smemo misliti, kot da so postavljeni drug ob drugem (ali za drugim), pač pa jih je treba združiti v pojem. In res jim je skupno to, da se nanašajo na dani subjekt, dojeti pa so kot predikati, ki abstrahirajo svojo vsebino, vtem ko je absolutizirajo. Takšen konkreten subjekt postane sleherna stvar v mišljenju, ki se odvija s pomočjo abstrakcij in absolutizacij: »*Alles ist mit sich identisch*« (Enz., § 115); »*alles verschiedenen ist*« (Enz. § 117); »*Alles ist ein wesentlich Unterschiedenes* (namreč: kar je v nasprotju s svojim drugim)« (Enz., § 119). Kajti to dejstvo, imeti skupno, pa najsi bo dojeto kot dejavnost nanašanja na skupni subjekt ali kot dejavnost abstrahiranja-absolutiziranja, tvori podlago za konkretno-pojmovno enotnost danega in abstrakcije-absolutizacije: dialektični diskurz ga mora neposredno eksplicirati. Ta enotnost je protislovje, kolikor deluje v slehernem diskurzu »refleksivnih določil«, medtem ko je podlaga — k čemur napeljuje že sama be-

seda — razlog — temelj (*Grund*), to se pravi mesto, kjer se protislovje ne le kaže, temveč se dojema kot vsa resnica tega diskurza (Enz., § 121).

6. Protislovje se dogaja že od začetka Heglovega prikaza: »Die *Form des Satzes* (sc.: identitete) widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subject und Prädikat verspricht . . .« (Enz., § 115). Prav tako se protislovje izvaja skozi razliko, kjer mora razumevanje izvrševati isto dejstvo, to se pravi, izvrševati protislovje znotraj identitete, ker je pač slednja »die sich auf sich« beziehende Negativität, somit Abstossen seiner von sich selbst . . .« (Enz., § 116).

Edina razlika, kjer je mogoče opaziti določeno nihanje v heglovskem mišljenju glede tega, kar zadeva dejstvo izvajanja protislovja, je neposredna razlika. Ta pojem, ekspliciran kot *die Verschiedenheit*, in der die Unterschiedenen jedes . . . gleichgültig gegen sein Beziehung aus das Andere . . . ist«, odpade v tretjem členu — v primerniku (*Vergleichend*) — razlika med razlikovanimi členi, prav zaradi indiferentnosti (*Gleichgültigkeit*) do razložkov (Enz., § 117). Hegel je vprašanje rešil tako, da zato, da bi odpravil to indiferentnost (Enz., § 118), postavi pojem, ki sledi, namreč nasprotipostavljenost (*Entgegensetzung*), ki končno predstavlja določen pojem razlike. In dejansko, medtem ko je mogoče različnost (*Verschiedenheit*) pojmiti bodisi kot identiteto členov ali »enakost« bodisi kot ne-identiteto členov ali »neenakost« — sleherni člen je enak samemu sebi *in* (v pomenu: tudi) v primeri s katerimkoli drugim členom — (1), v nasprotipostavljenosti »das Unterschiedene nich ein *Anderes überhaupt*, sondern *sein* Anderes sich gegenüber hat; d. h. jedes hat seine eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere . . .; jedes ist so des Anderen *sein* Anderes« (Enz., § 119).

Protislovje se znova izvršuje, a tokrat dokončno in popolnoma jasno v prehodu različnosti v nasprotipostavljenost: sleherni člen razmerja se mora (*soll*) negativno nanašati nase *in* (zdaj v pomenu: obenem) na drugega: tako kot negativno je tudi pozitivno »jedes *Verschiedene*, welche für sich und zugleich *nicht* gleichgültig gegen seine Beziehung auf *sein* *Anderes* sein soll« (Enz., § 120). In tu je sklep: dva nasprotipostavljena člena sta »der gesetzte Widerspruch, beide sind *an sich* dasselbe« (ibidem).

7. Za Hegla je seveda bistveno, da pripelje nebstveno k bistvenemu. Če hočemo razumeti dejanskost — če hočemo razumevanje, ki pa ni nujno — je treba, da je sleherna razlika, tudi najbolj indiferentna, prisotna v mišljenju s pomočjo nasprotipostavljenosti in kot protislovje. Samo pod tem pogojem postane dejanskost dejstvo človeškega razuma, diskurza kot dejavnost, ki živi od protislovja in ki živi kot protislovje — skratka kot dejavnost, ki protislovja označuje in ki jih, vtem ko jih spodbija, odpravlja.

Protislovje je torej podlaga, razlog filozofije, »die Wahrheit dessen, als was sich Unterschied und Identität ergeben hat, — die Reflexion-in-sich, die ebenso sehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist (. . .), und Grund ist es nur insofern es Grund von Etwas, von einem Anderen ist« (Enz., § 121). Človek se lahko odloči za razlog, ker ni nujno razumen; toda potem ko se je odločil, se njegova svoboda lahko izrazi le v koherentnem diskurzu, kjer je mogoče drugo od razloga razumeti v samem razlogu in zanj. V tem je logično-filozofski pomen protislovja v heglovskem sistemu — pomen *za nas* in potemtakem pomen *na sebi* v sistemu:

svoboda jaza in nujnost koherentnega diskurza; eno ni drugo, a eno lahko preide v drugo — in v njem preide, kajti *en* je človek, ki se odloči za diskurz, *ena* je vodilna ideja diskurza ali ideal koherentnosti. V tem smislu lahko trdimo skupaj s Heglom in proti Heglu samemu:

»Das Denken der Notwendigkeit ist . . . die Auflösung . . . ; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Anderen mit *Sich selbst*, — die *Befreiung*, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem anderen Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben« (Enz., § 159).

Za tistega, ki se je odločil za filozofijo, je lahko samo pojem »für sich die Macht der Notwendigkeit und die wirkliche Freiheit« (*ibidem*): samo v diskurzu in zunaj je protislovje, in protislovje je pomirjujoče; takšno je, kolikor *mora* biti takšno (2).

8. Če ima to, kar smo povedali, nek pomen, nam gre zdaj za vprašanje objektivnega duha in — na čisto poseben način — za vprašanje razmerja mer moralo in politiko. Gre tu za razmerje protislovja? Ima to razmerje kakšen pomen? Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst . . . (Enz., § 116).

Na prvo vprašanje lahko odgovorimo tako, da sledimo Heglovi rabi izraza protislovje. In dejansko, v objektivnem duhu Hegel govori o protislovju v hipu, ko se nanaša na moralni svet, na abstraktno subjektivnost najstva (*Sollen*), ki potem ko je prepričana o svojih dobrih namenih, konča tako, da realizacijo dobrega prepusti naključju v konkretni objektivnosti človeške akcije, namreč v politiki. Tu je morda najostrejša točka heglovske kritike (Kantove) formalno-negativne morale, in ravno v tej kritiki je protislovje označeno kot »vsestransko« (*allseitige*):

»Die Beziehung der sich widersprechenden Bestimmungen aufeinander ist nur die abstrakte Gewissheit seiner selbst, und . . . ist der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht, ebensowohl als auch nicht . . .« »Diese . . . reine Gewissheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar ineinander übergehenden Formen des *Gewissens* und des *Bösen*. Janes ist der Wille des *Guten*, welches aber in dieser reinen Subjectivität das *nicht Objective* . . . ist . . .« »Das *Böse* aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelheit als des Entscheidenden, insofern sie nicht in dieser Abstraktion bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjectiven Interesses gibt« (Enz., § 511).

Heglovsko rešitev poznamo: ni resnične morale razen v nravnem svetu (*Sittlichkeit*), v družini in v družbi v še nepopolni obliki, ter v državi kot v najpopolnejši obliki objektivnega duha. Rezultat te rešitve lahko upoštevamo *zase še danes*: po eni strani politika realizira moralo, po drugi strani pa, če morala ne bi delovala v politiki, potem ne bi mogli dojeti nobenega razmerja skupnosti med ljudmi, to se pravi, nobenega razmerja med svobodnimi bitji. In res, s strogo filozofskega gledišča je treba tako tiste, ki zagovarjajo politiko ločeno od morale, kot tudi tiste, ki pridigajo čisto individualno moralo, ločeno od politike, presojati glede na ta rezultat. Prvi se bodo zelo težko eksplicirali in pojasnili občost političnih smotrov; drugi pa ne bodo tako zlahka pokazali resnico tega, kar zagovarjajo, ne da bi se sklicevali na dejanskost, ki jo morajo zanikati zato, da bi izpolnili lastna pričakovanja — dejanskost torej, ki sploh omogoča njihov negativni diskurz. (Morda ni nekoristno, da se tega dotaknemo prav tu) (3).

9. In nujnost vojne, ki jo Hegel prikazuje kot pogoj dejanskosti kot tudi vzajemnega pripoznavanja držav? Prav tu (Enz., § 545—547) postane morala, ki deluje znotraj sleherne države, volja, ki ni toliko umna kot dejanska — je *Sollen*, ki ni *wirklich* — in samo kot takšna lahko označuje mednarodno pravo, namreč možnosti (brez *Wirklichkeit*) miru med državami in narodi sodobnega sveta. Ali lahko iz tega sklepamo, da pojmuje Hegel mednarodno pravo s pomočjo kategorij (ki jih je sam že presegel) abstraktnega prava (*abstraktes Recht*), prava torej, ki zato, da bi se izvil iz svojih najbolj neposrednih določitev, še vse preveč vezanih na naravno nasilje, zahteva ravno posredovanje morale? »In der Tat . . . gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist. Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit, und des Unrecht, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als *dass aus ihm herauszugehen* ist . . .« (Enz., § 502).

Ali se moramo vrniti še bolj nazaj v sistem, da bi pripomnili, da Hegel na ravni držav-individuov ponovno oživlja isto protislovje samozavedanja, ki ga je že določil kot boj med hlapcem in gospodarjem — boj, ki po Heglu samem postavlja sestvo onstran prava, morale, države (4)?

Heglov odgovor na to vprašanje — dokončen odgovor, to lahko trdimo, če se spomnimo na kronološko mesto *Enciklopedije* (leta 1830 druga izdaja) in na njeno vlogo sistema znotraj del, ki jih je objavil Hegel sam — je vsebovan v paragrafih, ki sledijo tistim o mednarodnem pravu in ki utemljujejo heglovsko filozofijo zgodovine. Odgovor je v jasnem in izrečenem prepričanju, da »überhaupt *Vernunft* in der Geschichte sei, muss für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich notwendig ausgemacht werden« (Enz., § 549).

Dejansko, če je um nujno v zgodovini, potem je lahko vojna med državami samo popolnoma upravičena, tj. čisto tako, kot pravi Hegel, ki jo pojmuje kot pogoj resnične dejanskosti njihovega vzajemnega pripoznavanja; s svoje strani pa je lahko mednarodno pravo le možnost mira, možnost, ki je lahko z ozirom na resnično dejanskost odnosov med državami precej očitna, prav tako kot je lahko to vsaka pozitivna pogodba, ki po Heglu utemljuje zunanje pravo države.

10. Prav v tem je Heglova rešitev. Nam pa ne preostane drugo, kot da znova formuliramo problem, tako da se opremo in da vztrajamo na tej *možnosti* in v njej: um je lahko v zgodovini le, kolikor je lahko politična oblast umna; edini zahtevni pogoj je ta, da ljudje — tako tisti, ki imajo oblast, kot tisti, ki si jo prizadevajo doseči — *hočejo* biti umni. In res, samo tako, da se opiramo in da vztrajamo na tej možnosti in v njej, je smiselno, da si postavljamo ista vprašanja, kot si jih je postavil Hegel in kot jih je postavil nam; in smiselno je, da smo si jih postavljali po Heglu in njemu navkljub, po in navkljub vsej »resni republiki zgodovine« (Rh. R., § 324 — *Susatz*): Do katere meje in v kolikšni meri smo izstopili iz naravnega stanja? Kateri državi sodobnega in postheglovskega sveta se je posrečilo, da omeji samovoljo in nasilje v sebi in v družbi tako, da ne odraža več naravnega stanja? Vojna — pa naj je dejstvo ali realna možnost ali pa grožnja — mar ni temeljni dejavnik mednarodnih odnosov in ravnovesij — dejavnik, ki je vselej in popolnoma prisoten v vzajemne pripoznavanju tako državnih front kot

tudi front koalicij držav? Mar ni obstoj teh problemov tisto, kar še ustvarja (ali bistveno prispeva k) potrebo po filozofiji, odločitev za diskurz — odločitev, ki je — če jo popolnoma razumemo — vselej odločitev za ne-nasilje; diskurz, ki — paradokсно — skuša odpraviti tisto, kar ga naredi za nujnega? Torej: mar ni v tem, v naši zgodovini, pomen protislovja v Heglovem sistemu, pomen našega zanimanja tudi za Heglovo filozofijo?

¹ Enz., § 117. O vnanjih značilnostih različnosti cf. WdL, str. 52—55; razmerje različnosti utemeljuje tudi določitev naravnega sveta, kolikor je to svet naključnega in nujnega, ki je brez svobode in tako brez dejanskega posredovanja — »Die Natur ist *an sich*... der *unaufgelöste Widerspruch*« (Enz., § 248; cf. § 250).

² Ali lahko tolmačimo Heglove izraze o Spinozovi »substanci« tako, da povzemamo Kantovo misel? Dejstvo je, da je videti, da je Hegel sam, čeprav se je interpretiral kot Kantovega nasprotnika, soglasen z njim glede vprašanja o *Sollen*: »...človek se mora dvigniti na to abstraktno občost, ko mu je dejansko vseeno, ali ... ima ali nima sto tolarjev ... (WdL, str. 91; cf. E. Weil, *The Hegelian Dialectic* ... str. 63). Glede ostalega smo že poudarili, da rabi Hegel isti izraz, ko prehaja od različnosti k nasprotipostavljenosti in k protislovju.

³ V splošnem gl. E. Weil, *Philosophie politique*, Paris 1971 in *Philosophie morale*, Paris 1969. Zelo dober povzetek teh tez je podal sam avtor v *Politique et morale*, v »Cahieres de l'ISEA«, Zeneva, junij 1962, serija M, št. 14).

⁴ Enz., § 433: »Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herren ist die *Erscheinung*, aus welcher das Zusammenheben der Menschen, als ein Beginnen der *Staaten*, hervorgegangen ist. Die Gewalt, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des *Rechts* (. . .). Es ist der äusserliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, Staaten, nicht ihr *substantielles Prinzip*.«

Dokazila istovetnosti med Kantom in Heglom

MANFRED BUHR (Berlin/DDR)

V svojih »*Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*« iz leta 1802 oblikuje Schelling občo zahtevo dialektičnega mišljenja, namreč — da se naj ne išče »zgolj logični zakon istovetnosti, . . . temveč umni zakon istovetnosti«.

Schelling meri z »umnim zakonom istovetnosti« na novo stopnjo premisleka o problemih istovetnosti po Kantovem transcendentalnofilozofskem stališču. Schellingu je neveljavno »nasprotje analitičnega in sintetičnega« »glede na« »umni zakon istovetnosti« — v čemer se razlikuje od predkantovskega filozofskega razvoja. Še več: ta zakon je »edino načelo vsakršne konstrukcije in nazorno prikazujočega spoznanja«.¹

Dejansko se ne obravnava več — začeni s Kantom — problematika istovetnosti v klasični občanski nemški filozofiji kot zgolj logična (kot vzorčno še pri Leibnizu) ali psihološka (kar pomeni: kot problem samozavednosti — kot v angleškem empirizmu). Problematiko istovetnosti zajame načelno na novo. V nemškem duhovnem življenju ob koncu 18. stoletja se razvije v osrednji svetovnonazorski problem, ki ne stopi v ospredje le filozofsko, temveč tudi estetsko in družbenopolitično.

Sprva razpravlja o problematiki istovetnosti znotraj filozofske dinamike časa vobče kot o problemu sinteze. Pri tem se dotaknejo bistvenih zvez prehoda od metafizično-ontološkega k dialektičnemu mišljenju. Če je šlo prej za utrditev osamljene stvari oz. za (psihološko) opremitve osamljenega subjekta spoznave, gre pa zdaj — od Kanta naprej in z njim — za »mehanizme« posredovanja med človekom in resničnostjo, med spoznavajočim (in delujočim) subjektom in objektom, objektivnimi razmerji in procesi.

To znamenito dogajanje v nemškem filozofskem mišljenju iztekajočega 18. stoletja je potrdilo za naprežanje ideologov progresivnega občanstva v času njegove revolucije za znanstveno in družbeno prisvojitve narave in tudi družbe.

Tekst v kurzivi je poudaril prevajalec; tekst v /poševnih oklepajih/ je dodal prevajalec, znotraj navedb tudi avtor.

oporečje = protislovje = Widerspruch

* Lehrstueck — Brechtova oznaka poučnih gledaliških iger, namenjenih pouku izvajajočih (lahko tudi gledajočih).

¹ Schellings Werke. Hrsg. von M. Schroeter. Erster Ergaenzungsband. Muenchen 1956, str. 397.

Preslaven obrat v filozofskem razumetju istovetnosti uvede — kot rečeno — Kant. Istovetnost v »*Kritik der reinen Vernunft*« še ni zadostno zajeta v »čisti« ali »prvobitni apercipiji« kot tistem samozavednem, ki »proizvaja predstavo *Jaz mislim*« (B 132). Ta apercipija je marveč le premoženje za čiste pojme razuma in sama ne izvede še nobenega resničnega spoznanja. Kant: »si . . . nek predmet *misлити*, in nek predmet *spoznavati* (ni) isto« (B 146 /pomanjkljivo navedeno/). S tem pa je zastavljen odločilen problem mišljenja o istovetnosti. Še enkrat Kant: »K spoznanju pripada namreč dvoje stvari: najpoprej pojem, s katerim se o predmetu sploh misli (kategorija), in drugič zor, s katerim je dan . . .« (B 146). Problematična je torej nato raba, in sicer v tem, kako se lahko čisti pojmi razuma (kategorije) povezujejo s stvarmi, ki so /od kategorij/ različne (čutne), kar pomeni: s prikaznimi. Šele tovrstna sinteza bi bila transcendentalno zaščitenjena in o njej bi bilo mogoče pozitivno govoriti kot o istovetnosti. Geslo se glasi: *zaploditev* istovetnosti v smislu *produkcije* spoznanja. Takšna je — po Kantu — naloga logike izkušnje. In njen temeljni problem se glasi: kako je mogoče zaploditi istovetnost (sintezo) čutnosti in razuma, jo postaviti semkaj z neistovetnim?

V »*Kritik der reinen Vernunft*« se doseže hôteno sintezo s »shematizmom čistih pojmov razuma«. Shematizmom je dodelil Kant osrednje mesto v svoji filozofski sistematiki. Poudarja: »nasproh je shematizem ena najtežjih točk . . . Zame je to eno najvažnejših poglavij.«²

Brez dvoma ima »shematizem čistih pojmov razuma« daljnosežen pomen znotraj razvojne zgodovine klasične občanske nemške filozofije, ne nazadnje glede problematike istovetnosti.

Kaj zmore transcendentalni shematizem?

Prvič: šele s transcendentalno shemo se uresniči zahtevana sinteza razuma in čutnosti, šele s tem predpisom vzpostavitve se zaplodi istovetnost: prikazni se intelektualizirajo in pojmi postanejo čutni. Šele produkt te zaploditve istovetnosti je nato sintetična sodba a priori, kar pomeni: resnično spoznanje.

S poudarkom je opozoril Kant s shematizmom na dialektičen značaj procesa spoznanja. Ta je obdržan kot proces s tem, da se nasprotujoči momenti pregnetejo in postanejo enotnost. V svoji »*Wissenschaft der Logik*« bo slavil Hegel: »Pojem, ki ga je postavil Kant v **sintetičnih sodbah a priori** — pojma o **razlikovanem**, ki je prav tako **deločljivo**, o nekem **istovetnem**, ki je samo **neločeno razlikovano**, pripada k tistemu velikemu in nesmrtnemu njegove filozofije.«³

Drugič: S »shematizmom čistih pojmov razuma« se je Kant dotaknil temeljne sposobnosti človeškega rodu, ki še ni izmerjena z njeno spoznanje zaplojujočo vlogo. Kajti transcendentalna shema »je na sebi sami zmeraj le produkt domišljije«, natančneje: produktivne domišljije (B 179).

Ta »*Lehrstueck*«* Kantove filozofije je s polno posledicami oplodil filozofsko, estetsko in družbenopolitično razpravljanje takratnega časa. V filozofskem razpravljanju sta ga /»*Lehrstueck*«/ uveljavila predvsem Fichte in Schelling pri svojem trudu, da bi presegla Kantov dualizem stvari na sebi in prikazni. V estetskem in

² Lose Blaetter aus Kants Nachlass. Hrsg. von R. Reicke. 1. Heft. Koenigsberg 1889, str. 129.

³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von G. Lasson. Erster Teil. Leipzig 1948, str. 204.

družbenopolitičnem razpravljanju je dal pobudo predvsem Schillerju, Goetheju, Wilhelmu von Humboldtju in Hoelderlinu. Še zlasti pri vprašanju, kako se lahko obvlada raztrgan, razdvojen, brezharmoničen svet, kako se bi lahko — kot se je izrazil Schiller — oblikovalo »iz sostavljanja /zlepljanja/ neskončno mnogih, vendar neživih delov mehanično življenje celote.«⁴

Svetovnonazorska zastavitev v teh filozofskih, estetskih in družbenopolitičnih razpravljanjih je bila zgolj eden od prodorov pri iskanju izgubljene oz. znova naj uvedene istovetnosti človeka, človeškega rodu z njegovim naravnim in družbenim okoljem. Pobudo je dal že Kant v »*Kritik der Urteilskraft*«: »Domišljija (kot produktivno premoženje spoznanja) je namreč zelo močna pri stvarjanju nekakšne druge narave, /in to/ iz snovi, ki ji jo daje resnična.« (§ 49; B 193.)

In to zapopadenje domišljije je pomenilo prav neko cezuro v filozofskem in estetskem mišljenju časa. Pri predkantovskih avtorjih in nasprotnikih Kanta je bila domišljija in ostala dojeta kot individualna in psihična zmožnost /premoženje/, vpeta v pretežno slabšalna vrednotenja — bila je in ostala sposobnost za fikcije, gole fantazije, uporabne kvečjemu še v poeziji. Kant je odkril domišljijo kot **produktivno domišljijo** in tako kot **genuino sintetično sposobnost**: produktivna domišljija »je . . . po načelih shematizma presodnosti . . . orodje uma in njegovih idej, kot takšno pa moč, da uveljavljamo našo nedovisnost od naravnih vplivov . . .« (§ 29, Obča pripomba; B 117.)

Ta miselni-zastavek je ostal pri Kantu še *deficienten* glede prehoda od pojma spoznavne sinteze k neki objektivni sintezi med (spoznavajočim) človekom in objektivno stvarnostjo. Njegove /miselnega-zastavka/ potence je zajel le spoznavnoteoretično. Šele Fichte ga bo razširil in nadalje razvil.

Razširitev prvotno Kantove zastavitve vprašanja v Fichtejevi filozofiji je bila povzročena z zgodovinskimi izkušnjami občanskega subjekta v francoski revoluciji. Fichte ne radikalizira slučajno Kantove sposobnosti sintetizacije. Njegov absolutni Jaz se določa kot **dejavno delovanje** /Tathandlung/. Revolucionarni zahtevek Fichtejeve filozofije moramo iskati v tem neizpodbijanem prvenstvu delovanja. Določa vse drugače »*Wissenschaftslehre*«.

Resničnost (objekt) kot samozasnut, samoproduciran, samozaplojena je v »*Wissenschaftslehre*« povsem na razpolago človeku (subjektu). S tem postavljena istovetnost subjekta in objekta ni tako več nobena /istovetnost/ **posredovanja** subjekta in objekta (kod produkt), temveč notranja razpoloženos/pripravljenost producirajočega (Jaza). Resničnost postane pri Fichteju zgolj funkcija absolutnega Jaza. Ta pa je zmeraj izpostavljen nevarnosti, da se razobjekti iz transcendentnega položaja v individualno (predkantovsko) samozavednost ali pa da se mistificira. Vrsta in način »odstranitve« »stvari na sebi« pri Fichteju je jasno opozorilo.

S svojim revolucionarnim patosom je Fichte prehitro nadigral filozofske nadržbnosti v zastavitvi vprašanja, kako lahko subjekt dospe do objekta, Jaz k stvari (in obratno). V kolikor je Fichte v tem sploh videl problem, ostaja ta v njegovi filozofiji nereflektiran. Kajti v »*Wissenschaftslehre*« »ni izpeljana nobena bit . . .

⁴ Schillers Werke (Nationalausgabe). Hrsg. von B. von Wiese. Zwanzigster Band. Weimar 1962, str. 323.

bit je zgolj za opazovani Jaz; . . . za filozofa je delovanje, in nič drugega kot delovanje . . .«.⁵ Bit je za Fichteja edinole dejavnost, delovanja dejavna bit.

Ne da se spregledati paradoksj Fichtejeve subjektivno-idealistične teorije zaplojevanja. V njej je po zakonitosti zavesti (ki znese totaliteto objektivne realnosti) deducirana resničnost, mogoče boljše: imaginirana. Absolutni Jaz producira iz sebe Ne-Jaz. Ta pa slednjič le omejuje Jaz, kar oporeka tega prvotnemu pogoju, da je namreč /Jaz/ nepretrgano svobodna dejavnost.

Fichtejev poskus, da bi semkaj postavil istovetnost subjekta in objekta, ni uspel. Eno stran nasprotja med Jazom in stvarjo na sebi je Fichte enostavno izbrisal. V »*Differenzschrift*« Hegel umestno pripomni: »Načelo istovetnosti ne postane načelo sistema; kakor hitro se pričjenja oblikovati, tako se začne opuščati istovetnost.«⁶

Fichte je zaobrnil Kantovo transcendentalno domišljijo nazaj na transcendentalno apercpepcijo. S tem pa — z ozirom na problematiko istovetnosti — reducira transcendentalnofilozofsko sistematiko na vlogo shematizma. S tem ji odvzame /vlogi shematizma/ njeno produktivno vlogo, njeno odločilno posredniško vlogo.

Misli, da dojamemo istovetnost kot sintezo in s tem kot zaplojeno, producirano, je od vsega začetka imanentna tendenca k zgodovinskosti. Fichte se je obrnil/zatekel — ne glede na vse storjene omejitve — k **notranji** zgodovini, k tisti zavesti. Mladi Schelling bo poskusil, nasprotno, razsvetliti polje **zunanje** zgodovine, tisto narave.

Pri tem je Schelling — v primerjavi s Fichtejem — v toliko bolj zvest kantomec, v kolikor znova poudarja samostojnost in samozakonitost objektivnih stvari (kot narava). Išče znova istovetnost kot posredovanje objekta in subjekta, narave in človeka.

Kot Fichte tudi Schelling posega nazaj h Kantovi konceptiji transcendentalne domišljije. Iz te razvije — izhajajoč pri tem od Fichteja — problematiko intelektualnega zora. Vendar se ta potencial dejavnosti in produktivnosti ne izteče v neskončnem — kot pri Fichteju — temveč naj bi se obdelal/izoblikoval v nek realen produkt in popredmetil, posebej v umetnino.

Za Schellinga je umetnina producirana (vzpostavljena) istovetnost objekta in subjekta, realnega in idealnega (kot druge narave). In kot taka je resnica intelektualnega zora. Umetnost se predstavlja kot obvladljiva, ker je sinteza objekta in subjekta, narave in svobode, ki jo je proizvedel subjekt sam. Schelling: ». . . umetnost /je/ edini resnični in večni organon hkrati in dokument filozofije . . ., ki zmeraj in neprenehoma znova potrjuje to, česar filozofija ne more prikazati /kot/ vnanje, namreč nezavedno v delovanju in produciranju in njegovo prvotno istovetnost z zavednim.«⁷

V »*Differenzschrift*« poudarja Hegel pri Schellingu, da je povzdignil »načelo istovetnosti« v »absolutno načelo« celotne filozofije.⁸ Kritizira pa vrsto in način,

⁵ J. G. Fichte, Werke. Hrsg. von Medicus. Band III. Leipzig b. l., str. 83.

⁶ G. W. F. Hegel, Werke (Suhrkamp). Band 2. Frankfurt/M 1970, str. 94.

⁷ Schellings Werke. Band 2, str. 627.

⁸ G. W. F. Hegel, Werke. Band 2, str. 94.

kako je Schelling proizvedel istovetnost objekta in subjekta (kot konkretno v umetnini).

Hegel je menil, da je vse do »*System des transzendentalen Idealismus*« njegovo postopanje skupno s Schellingovim, namreč, da sta zapopadla filozofijo kot napredujočo zgodovino samozavednega in njegovih oblik objektivacij. Toda za Hegla je stremljenje po istovetnosti v Schellingovi filozofiji prehitro zavrto. Kajti s tem, ko je pri Schellingu — tako zatrdi Hegel kasneje v »*Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*« — »poslednja točka zaznamovana kot domišljija, kot umetnost, je to celo v subjektu podrejeno stališče; in tako ta točka ni absolutna istovetnost subjektivnega in objektivnega.«⁹

Istovetnost kot zgodovinska naloga (in kot družbeno naročilo in družbeno delo) je oddana pri Schellingu v umetnino kot nenehno lepo sliko sprave. Ob tej, tudi družbenopolitično usodni utvari o resničnosti je imel Hegel pomisleke pri Schellingu. Kajti v Schellingovi umetnini vzbudi resničnost videz brezzgodovinskosti. Že tu se dogaja — in ne šele pri starem Schellingu — odpustitev filozofije iz zgodovine in politike.¹⁰

Iz Heglovega kritičnega spoprijema s Kantom, Fichtejem in Schellingom izraste njegova zahteva po drugačnem metodičnem in pojmovnem instrumentariju (neki drugi logiki), kot ga je pripravljene ponudila transcendentalna filozofija. Ta zahteva preveva jenske zasnutke in spise in najde eno svojih prvih odrešitev v »*Phaenomenologie des Geistes*«. V tem procesu filozofskega novoosmišljanja in novooblikovanja igra — glede na položaj stvari — odločilno vlogo tudi problematika istovetnosti. Hegel pri tem v toliko preseže transcendentalnofilozofsko zastavitev vprašanja, ker se ne sprašuje več le o pogojih možnosti spoznanja, svobode, narave, umetnosti itd., temveč se nameri na vse možne povezave med človekom in stvarmi, torej k totaliteti. Samo, dosežke Kant-Fichte-Schellingove transcendentalne filozofije priznava Hegel v tej zvezi zelo določeno/odločno. Zasnutki in spisi iz jenskega časa, pa tudi še »*Wissenschaft der Logik*«, »*Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*« in »*Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*« pričajo poudarjeno o tem.

Hegel preide nato k **priznavanju** in **posredovanju** nasprotij, ne le k zgolj preprosti odpravi ali teoretski utajitvi ene strani. V »*Jenenser Logik*« zapiše: »Neskončnost je po svojem pojmu enostavna odprava nasprotja, ne odpravljenbiti/Aufgehobensein/; to je praznina, ki ji stoji nasproti nasprotje.«¹¹ In v »*Differenzschrift*« je nato oblikovan stavek poln posledic, ki predstavlja enega ključev k Heglovemu filozofskemu novoosmišljanju: »Kolikor dobro se uveljavi istovetnost, toliko dobro je potrebno uveljaviti ločitev.« In razlagajoče doda Hegel: »V kolikor sta istovetnost in ločitev druga drugi zoperstavljeni, sta obe absolutni; in če se skuša obdržati istovetnost s tem, da se izniči razdvojitve, ostaneta druga drugi zoperstavljeni. Filozofija mora dopustiti ločitvi v subjekt in objekt njeno

⁹ G. W. F. Hegel, Werke. Band 20, str. 434.

¹⁰ Prim. M. Buhr, Vernunft—Mensch—Geschichte. Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen buergerlichen Philosophie. Berlin 1977, str. 179 nn.; H. J. Sandkuehler, Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling. Frankfurt/M 1968, str. 73 nn. in 154 nn.

¹¹ G. W. F. Hegel, Jenaer Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Hrsg. von G. Lasson. Berlin 1968, str. 33.

pravico; ampak s tem, ko jo (ločitev) postavi enako absolutno kot ločitvi zoperstavljenost istovetnost, jo postavi le pogojno, kot je tovrstna istovetnost — ki je pogojena z izničenjem zoperstavljenega — tudi le relativna. Absolutno je zato istovetnost istovetnosti in ne-istovetnosti; zoperstavljenost in enstvo je v njem /absolutnem/ hkrati.¹²

Nikoli več ne bo Hegel opustil tega zapopadenja istovetnosti — in zdaj lahko rečemo: oporečja. Opozarjamo le na drugo knjigo »*Wissenschaft der Logik*«, kjer sta postavljeni istovetnost in oporečje enakovredno: »Če so bila zdaj postavljena prva določila refleksije, istovetnost, različnost in zoperstavljenost, v enem stavku, potem naj bo še toliko bolj tisto, v katero ona prehajajo kot v svojo resnico, namreč **oporečje**, zajeto z enim stavkom in naj se reče: **Vse stvari so si na sebi oporekajoče**, in sicer v tem smislu, da izraža ta stavek marveč nasproti ostalim resnico in bistvo stvari.«

Še več: Hegel pripominja, če »bi bilo govora o razporeditvi in bi bilo potrebno obe določili«, istovetnosti in oporečja, »držati kot ločeni, potem bi bilo nujno vzeti oporečje kot globlje in bistvenejše. Kajti istovetnost je nasproti njemu le določilo enostavno neposrednega, mrtve biti; ono pa je koren vsega gibanja in živosti; samo v kolikor ima nekaj v samem sebi oporečje, se giblje, ima gon in dejavnost.«¹³

Heglu tako ne gre več za analizo osamljenih dejstev, temveč za filozofsko opazovanje povezav, medsebojnih zvez teh dejstev, za totaliteto *qua* totaliteto. In takšno opazovanje si mora prisvojiti nazor — v nasprotju z dotedanjo transcendentalno filozofijo —: »Ni resnica pri tem ali onem, temveč . . . v njunem gibanju . . .«¹⁴

Prav to stališče totalitete kot gibanja zahteva novo metodično in pojmovno gledišče. Kajti velja, da filozofsko sledimo **postajanju totalitete**. In s tem se nezogibno zahteva logika postajanja, gibanja, kar pomeni: **dialektika**.

Hegel povzame napore pri iskanju istovetnosti subjekta in objekta, človeka in sveta od Kanta dalje in jih kritično odpravi. Pri tem daje znamenja, ki učinkujejo dalje: **Vprašanje o istovetnosti je vprašanje o zgodovini**. Zgodovinski proces — in samo on — je mesto, kjer je mogoče proizvesti »istovetnost istovetnosti in ne-istovetnosti«.

Ta vpogled pa označuje tisto točko, na kateri se lahko **idealistično**-dialektično Heglovo mišljenje — glede na svoje možnosti — preobrne v materialistično mišljenje — in se je dejansko preobrnilo. Drugače povedano: pred nami je *Lehrstueck* Heglovega filozofiranja, na katerega bosta — *mutatis mutandis* — navezala Marx in Engels: Heglovo zapopadenje istovetnosti in oporečja ali oporečja in istovetnosti, skupnega, enotnega obojega, in sicer kot vsakokrat sebe odpravljajočega in se znova postavljajočega, pokazati v sami resničnosti, odtegniti torej (Heglovo zapopadenje) zgolj spekulaciji in zgolj teoretski refleksiji.¹⁵ V prvem zvezku »*Das Kapital*« oblikuje Marx pod naslovom /2. Cirkulacijsko sredstvo a)/ *Meta-morfoza blaga* misel: »Videli smo da vsebuje proces menjave blaga protislovne

¹² G. W. F. Hegel, Werke. Band 2, str. 96.

¹³ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil. Str. 58.

¹⁴ G. W. F. Hegel, Werke. Band 3, str. 568.

¹⁵ Prim. G. Lukács, Der junge Hegel. Berlin 1954, str. 321 nn.

in med seboj izključujoče se odnose. Razvoj blaga ne odpravi teh protislovij, ustvari pa **obliko**, v kateri se lahko gibljejo.« In Marx dodaja: »Sicer pa je to sploh metoda, po kateri se resnična protislovja rešujejo.«¹⁶

Brez dvoma je tu pred nami temeljna izjava materialistične dialektike, ki se je dotaknil že Hegel: zahtevek materialistične dialektike, da vidimo in ohranimo posamezne momente in njihov odpravo (ne njih odpravljenost) hkrati. Hegel je — in v tem pogledu je šel Hegel v temelju dlje kot Kant, Fichte, Schelling — videl v tej zvezi z dokajšnjo zavednostjo temeljni problem filozofskega mišljenja. Še pred »*Phaenomenologie*« je ugotovil: »S tem ko filozofija ločuje, ne more postavljati ločena /dva/, ne da bi ta postavila v absolutnem . . . Ta zveza z absolutnim ni znova odprava obojega . . . ločena naj ostaneta takšna in naj ne izgubita te značilnosti, v kolikor sta postavljena v absolutnem ali absolutno v njiju.«¹⁷

Seveda, napotilo k absolutnemu kaže na Heglovo v temelju idealistično držo, ki je konkretno drži **občanskega** mišljenja. Označuje prag, ki ga Hegel kot mislec občanske družbe ni zmožal prekoračiti; da bi namreč mislil historični proces s kategorijami občanske družbe. Hegel je sam slutil to dejanskost, ko je dejal v »*Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*«: »Noben posameznik ne more onkraj te substance; lahko se še loči od posameznikov, ne pa od duha ljudstva. Lahko je duhovitejši od mnogih drugih, ne more pa preseči duha ljudstva.«¹⁸

Z drugimi besedami: Ker je in v kolikor je filozof otrok svojega časa, ne more dospeti onkraj »substance« tega časa. Njegovo mišljenje je v nasebnem smislu zamejeno zaradi že zatečenih družbeno historičnih pogojev in zatečenega gradiva mišljenja. V zvezi s Heglom izhaja iz tega, da je zmožal razviti dialektiko le v idealistični oblikovni določenosti. Hegel je bil brez alternative. To dejstvenost misli Marx, ko zatrdi skopo v »*Mathematische Manuskripten*«: »Tako se je Fichte naslonil na Kanta, Schelling na Fichteja, Hegel na Schellinga, ne da bi kdo od njih preiskal občo Kantovo podlago, tj., idealizem nasploh; v tem primeru bi ga ne mogli razviti naprej.«¹⁹ Kljub temu priznava Marx v »*Heilige Familie*«: »Slednjič se razume samo ob sebi, da . . . podaja Heglova »*Phaenomenologie*« kljub svojemu spekulativnemu grehu na mnogih točkah elemente resnične označitve človeških razmer/razmerij . . .«²⁰ Upoštevač to dejstvenost pripominjata Marx in Engels v »*Deutsche Ideologie/Nemški ideologiji*«: »Tam, kjer se neha spekulacija, pri dejanskem življenju, se torej začne dejanska, pozitivna znanost, prikazovanje praktične dejavnosti, praktičnega razvojnega procesa ljudi. Fraze o zavesti prenehajo, na njihovo mesto mora stopiti dejansko vedenje.« »Te abstrakcije same, ločene od dejanske zgodovine, nimajo nobene vrednosti.«²¹ V nadaljevanju te misli pojasnita Marx in Engels to misel v zvezi z ideologijo njenega časa: »Če bornirani buržoa pravi komunistom: Vtem, ko lastnino, tj., mojo eksistenco kot kapitalista, zemljiškega posestnika, fabrikanta in vašo eksistenco

¹⁶ K. Marx/F. Engels, Werke. Band 23, str. 118; K. Marx, Kapital I. Ljubljana 1961, str. 119.

¹⁷ G. W. F. Hegel, Werke. Band 2, str. 96.

¹⁸ G. W. F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. von J. Hoffmeister. Berlin 1970, str. 60.

¹⁹ K. Marx, Mathematische Manuskripte. Moskva 1968, str. 209.

²⁰ K. Marx/F. Engels, Werke. Band 2, str. 205; izbor v MEID nima.

²¹ K. Marx/F. Engels, Werke. Band 3, str. 27; MEID II, 26.

kot delavcev odpravljate, odpravljate mojo in vašo individualnost; vtem, ko mi onemogočate, da bi eksploatiral vas delavce, da bi pobiral moje dobičke, obresti ali rente, mi onemogočate, da bi eksistiral kot individuom. — Če torej buržoa izjavi komunistom: Vtem ko odpravljate mojo eksistenco **kot buržoaja**, odpravljate mojo eksistenco **kot individua**, če se torej kot buržoa identificira s seboj kot individuom, je treba pri tem dati vse priznanje vsaj odkritosrčnosti in nesramnosti. Za buržoaja je to res tako; verjame, da je individuom samo, kolikor je buržoa.

Kakor hitro pa pristopijo teoretiki buržoazije in dajo tej trditvi splošen izraz, identificirajo lastnino buržoaja z individualnostjo tudi teoretično in želijo to identifikacijo tudi logično opravičiti, takrat nesmisel šele začenja postajati slovesen in svet.«²²

Dejansko. Istovetnost moramo misliti historično, kar nima nobenega opravka s fetišiziranjem zgodovine, kar očita marksizmu zmeraj znova »zabito« stališče. Ta ugotovitev vsebuje samo — in nič več in nič manj —, da naj izhajamo iz »dejanskega življenja«, kot pravita Marx in Engels, ali da naj »empirično postopamo«, kot je zahteval že Hegel. Da je lahko postalo to stališče razvidno, je bila nujna dolga, duhovne dinamike polna pot napreznj pojma, ki je vodila od Kanta prek Fichteja in Schellinga k Heglu. In s tem, ko postane pri Heglu — ponavljamo — vprašanje o istovetnosti vprašanje o zgodovini, zaznamuje njegova filozofija eno tistih vozlišč, katerih razrešitev pomeni preobrat od idealistične v materialistično dialektiko.

prevedel I. K., december 1980.

²² K. Marx/F. Engels, Werke. Band 3, str. 210 n.; MEID II, 183 n.

Simpozij »Filozofija in marksizem«

LINO VELJAK

Filozofska istraživanja 2/80

Redni simpozij Hrvatskega filozofskega društva, ki je bil od 5. do 6. junija 1980 na temo *Filozofija in marksizem*, se je od prejšnjih simpozijev razlikoval predvsem v odsotnosti večjega števila referatov. Izkušnje so namreč pokazale, da lahko večje število prispevkov navidezno dvigne kvaliteto simpozija, s tem pa tudi onemogoči ali bistveno reducira tisto, kar je za nek simpozij lahko odločujoče: diskusijo in filozofski dialog. Prav zato so se organizatorji letošnjega simpozija odločili za precej neobičajen način delovanja: brez klasičnih referatov in z vnaprej najavljenimi tezami za diskusijo o dveh podtemah simpozija (za podtemo *Marksizem in etika* je pripravil teze Ante Čović, za podtemo *Filozofija zgodovine in marksizma* pa Hotimir Burger). Avtorji preliminarnih tez so hkrati pripravili tudi uvodna predavanja za vsako od omenjenih podtem, potem pa se je razvila razprava. Menimo, da lahko ta svojevrsten »poskus« ocenimo kot uspešen: dialog je imel na tem zborovanju resnično pomembno vlogo (kar velja predvsem za prvi dan). Prvi dan simpozija je bil posvečen podtemi *Marksizem in etika*. Predavanje Ante Čovića, ki je bilo kvalitetno, je izhajalo iz potrebe po rekonstrukciji problemskega ozadja postavljenega odnosa marksizem-etika. Najpomembnejše mesto te rekonstrukcije je zajeto v vprašanju o možnosti marksistične etike. Nadaljni tok raziskovanja problematike je odvisen od odgovora na to vprašanje. Pritrdilen odgovor na to vprašanje nas vodi k nerazrešljivemu protislovju revolucionarnega in moralnega stališča, ki ga lahko spoznamo v težavnih poskusih osnovanja/utemeljitve socialistične ali komunistične morale. Negativen odgovor na to vprašanje pa nam omogoča razmislek o odnosu marksizma in etike, toda ta odnos, določen v smislu zunanje povezave, ni bistveni problem. Temeljni problematski sklop lahko razložimo s tremi osnovnimi vprašanji: 1) odnos marksizem-revolucija, 2) odnos revolucija-morala, 3) odnos marksizem-morala. S tem, ko je Čović preciziral svoje pojmovanje marksizma (misel predmetno usmerjena na revolucijo), je situiral model v okvire odtujenega sveta, da bi lahko od tu dalje utemeljil načelen odnos revolucije in morale. Avtor je podal tudi obsežen prikaz Kantove filozofije morale, da bi na ta način poudaril temeljno protislovje moralnega delovanja, nezmožnost moralnega vzpostavljanja človeškega sveta ter tako prikazal temeljno razliko med moralnim stališčem in Marxovo mislijo, usmerjeno v revolucionarno dejavnost. Marksistični pristop k morali, ki je značilen samo za manjši del marksističnih teoretikov, pojmuje moralnost kot mo-

ment problema odtujitve, odkoder sledi tudi temeljna kritika morale in utemeljitev adekvatnega stališča nasproti moralnosti (v skladu z dvojno možnostjo svetovne odtujitve).

Uvodno predavanje je očitno doseglo svoj namen, saj se je v nadaljevanju razvila živahna diskusija. Prvi diskutant, *Branko Bošnjak*, je postavil vso problematiko v njen lasten historični okvir s tem, da je raziskal etično terminologijo glede na njeno adekvatnost lastnemu predmetu ter podal izčrpen pregled geneze te terminologije. Z zaključnim vprašanjem, ali marksizem potrebuje terminologijo etike, je Bošnjak odprl polemični del simpozija. *Ivan Bekavac Basić* je kritično ovrednotil Čovićevo predavanje (precej čudna obtožba za razsvetljenstvo) ter potrebo po marksistični morali obrazložil s trditvijo o odtujenem značaju človeškega sveta: stanje odtujenosti lahko premagamo le s človeškim delovanjem in moralnostjo, temeljno vprašanje »marksistične morale« pa je usmerjeno k subjektu delovanja. *Vladimir Filipović* je ugotovil, da je etika filozofska disciplina, ki razpravlja o morali (osrednje vprašanje je, ali je možna izgradnja filozofske koncepcije morale v situaciji relativnosti moralnih norm); Čović je, po Filipovičevem mnenju, zamenjal temo etike in morale s temo marksizem in morala. Morali bi vztrajati pri prvi temi, od koder bi lahko sledilo vprašanje ali lahko sodobni marksizem opazuje kako in v kolikšni meri današnja družba izpopolnjuje tradicionalne vrednote s »socialistično-komunističnimi« vrednotami, ter kako preseči tradicionalno moralo z »marksistično, komunistično moralo«. Vprašanje *Seada Alića*: ali filozofija revolucije z destrukcijo etike ne zreducira tudi filozofske problematike, je izzvalo *Gaja Petrovića*, ki je menil, da s tem, ko marksizem etike ne tretira kot samostojno disciplino, še ne pomeni, da jo zavrača. Prav tako Petrović kritizira Čovića, ker je na koncu svojega referata postavil vprašanje odnosa morale in odtujitve; pomembnejše pa so bile Petrovičeve pripombe na Filipovičevo vztrajanje pri marksistični morali (predmet etike niso moralne vrednote). Na te pripombe je svoje misli navezal Milan Kangrga: premislek filozofske poti, ki gre preko klasične nemške filozofije, je predpogoj za možnost razmisleka o odnosu med marksizmom in etično-moralno problematiko. Teza, da etika sploh ni mogoča pa ne »prizadene« le »marksistične etike«, marveč vsako možno etiko: v kolikor ne bi hoteli ostati znotraj izbrane teme, je etika nemožna (isti primer je tudi z drugimi disciplinami). V klasični nemški filozofiji je padla zgodovinska odločitev s postavitvijo vprašanja o možnosti etike in prav tu se je s Kantovim pojmom izvršil pomemben prevrat, na osnovi katerega je potem Fichte ustvaril moderni pojem prakse. M. Scheler in N. Hartmann sta ostala pod ravnijo Heglove radikalne kritike morale in etike. Odtod sledi, da revolucije ne moremo opravičiti z moralnim stališčem. Na to je odgovoril V. Filipović, ki je trdil, da je Kangrgino izvajanje pravzaprav pokazalo, da sta Kant in Hegel utemeljitelja metafizičnega utemeljevanja etike; marksistična etika pa je vseeno nujna. Na to je odgovoril *Danko Grlić*, ki je trdil, da mora »izgrajeni materializem« vsebovati tudi etiko, toda tak »izgrajeni marksizem« ni marksizem (pa tudi ne filozofija). Vsako disciplinarno sistematiziranje filozofije vodi v vpraševanje po njenem filozofskem habitusu, ter imamo tako opravka s surogatom filozofije: najboljša je tista etika, ki ukinja samo sebe (identično je z estetiko), bistvena pa je dilema med razmišljanjem o danosti in ustvarjanjem novuma. *Miladin Životić*

se je zavzel za postavitev novih vprašanj, kakršno je na primer vprašanje o odnosu revolucije in etike. Opozoril je na dvojni značaj Marxove koncepcije revolucije (ukinitve sveta dela in praktični pojem revolucije kot boj delavskega razreda), ter poudaril, da stališče radikalne revolucije izključuje moralo in etiko, zato pri tem ne moremo govoriti o moralnosti, saj je morala potrebna le v svetu dela, kjer služi funkcioniranju obstoječega. Dokler pa živimo v svetu nujnosti, je tudi morala nujno potrebna. S to problematiko se je v širšem prispevku ukvarjal Gvozden Flego, ki je razpravljal o Reichovi kritiki morale. Morala je družbena institucija v službi nekega vladajočega razreda kot sredstvo za nemoteno funkcioniranje reprodukcije privatne lastnine. Morala človeka vedno postavlja v heteronomen položaj, z ukinitvijo privatne lastnine pa se bodo ukinitve tudi vse omejitve, ki so potrebne za njegovo delovanje. Nasprotno pa se je Rasim Muminović zavzel za premislek o »prihodnji morali«, ki naj bi nastopila s transformacijo sveta v človeški svet. Muminovićev poskus antropološke zasnove marksistične etike temelji na kritiki odsotnosti razmisleka človeške narave (značilen je za koncepcije, ki sta jih podala Kangrga in Životić), končal pa je s tezo, da se lahko etika resnično vzpostavi šele v človeškem svetu. Ante Čović je odgovoril na pripombe, izrečene na račun uvodnih tez ter zanikal poskuse vzpostavljanja marksistične etike: taka etika izpolnjuje tradicionalne moralne kategorije z novimi vsebinami, vseeno pa ostaja znotraj klasičnih antinomij moralnega stališča.

Hotimir Burger je začel z uvodnim predavanjem druge podteme (*Filozofija zgodovine in marksizem*). Potem, ko je poudaril, da je temeljni problem vsakega razmišljanja zgodovine ugotavljanje tistega, kar je v zgodovinskem bivanju, nastajanju in spreminjanju bistveno nespremenljivo a pojavno spreminljivo, je v uvodu naznačil načelno odprtost zgodovine nasproti možnemu kot temeljni vzrok izmikanja sfere »človeških stvari« pred enkratnim razumevanjem in sistematsko teoretično reprodukcijo. Po obsežnem zgodovinskem pregledu glavnih smeri filozofskega razmišljanja zgodovine (Vico, Voltaire, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey, Comte, sodobna filozofija), pri čemer je poudaril najpomembnejše probleme filozofije zgodovine, je Burger posvetil posebno pozornost današnji negaciji filozofije zgodovine (ki jo je demonstriral s prikazom problematike v navidezno tako različnih in nasprotujočih si usmeritvah kot so hermenevitične, novokantovske, pozitivistične in eksistencialistične). Poudaril je, da se danes pojavlja neko večstransko odpiranje filozofije zgodovine k samostojnim analizam posameznih momentov zgodovinskega življenja, taka usoda filozofije zgodovine pa postavlja vprašanja tudi o sami filozofiji. Osrednji del Burgerjevega referata je bil posvečen problematiki filozofije zgodovine s posebnim poudarkom na marksizmu, ali točneje, na Marxovem pojmovanju zgodovine. Izhajajoč iz določitve človeka kot nepopolnega, naravnega in s tem predmetnega bitja, je Marx večino svojih pripomb na takratno filozofijo (torej predvsem na Heglovo in mladoheglovsko) skoncentriral na njeno razumevanje zgodovine in njeno določitev človeka. Burger poudarja, da je za Marxa človekovo bistvo totaliteta njegovih »bitnih moči«, ki se zgodovinsko opredmetujejo v naravi, s čemer se le-ta univerzalno prisvaja. Človek je človeško naravno bitje, tj. zgodovinsko, kar pomeni, da je tudi revolucionarno (saj vedno znova revolucionira temelje lastnega življenja). To razumevanje zgodovine pa ne ostaja le na antropološki ravni, marveč skuša zapopasti totaliteto opredmetenja človeka (materialna industrija) zato je Marxova kritika zgo-

dovine filozofije v tem, da le-ta tematizira človekovo dejavnost stalno v njeni abstraktno obči biti. S tem, ko je Marx vztrajal pri odtujitvi, je radikaliziral svoje stališče do zgodovine, pri čemer imata dialektika produkcijskih moči in razmerij vlogo pozitivnega formuliranja zgodovinskega (tj. predzgodovinskega) dogajanja. V metodološkem smislu mora Marxova znanost o zgodovini izhajati iz samega zgodovinskega dogajanja kot rezultat praktičnega samoudejanjenja človeka: revolucionarno bit zgodovinskega dogajanja mora napraviti za svojo bit ter s tem postati »organ tega dogajanja«. To je tudi temelj in smisel Marxove »kritike politične ekonomije«. Danes predstavlja marksizem takoj antitezo vsaki filozofiji zgodovine; izjema je le Ernst Bloch, katerega filozofija predstavlja poskus obnove filozofije zgodovine v smislu aktiviranja zgodovinskega aspekta biti (odločujoč pomen kategorije možnosti). Toda, je poudaril Burger, v sodobnem marksizmu — ne glede na njegovo stališče do ideje filozofije zgodovine — je tema zgodovine osrednja, iz česar izhajajo nekateri bistveni problemi, v največji meri formulirani v tradiciji filozofije zgodovine; ti pa so: 1) problem zgodovinskega (revolucionarnega) objekta, 2) razumevanje dialektike (tudi kot metode zgodovinskega spoznanja), 3) razmerje zgodovine in narave ter 4) odnos do drugih modernih koncepcij zgodovine.

Burgerjev zelo kvaliteten uvod v diskusijo, predvsem dobre sklepne formulacije odprtih problemov marksistične koncepcije zgodovine, ter končno kvalitetni in zanimivi posamezni prispevki nekaterih diskutantov, vseeno niso privedli do diskusije, ki bi bila na ravni razprave o marksizmu in etiki. Poudariti moramo, da je diskusija po končanem Burgerjevem predavanju vseeno pridobila kvalitete, ki jo postavljajo nad običajno simpozijsko raven. Bistvena pomanjkljivost te diskusije je predvsem prešibek neposreden dialog med diskutanti ter preslabo navezovanje razgovorov na prejšnje diskutante. Izjema je razprava Žarka Puhovskega, ki je razpravljal o razmerju individua in zgodovine, pri čemer je poudaril problem neprimerne opredelitve individua v zgodovini. Reagirala je Danko Grlić, ki je poudaril, da tu ne gre za individuum kot amorfen znak za družbeni atom, marveč za osebnost (Persönlichkeit). Puhovski je nasprotoval trditvi, da se osebnost pojavlja z meščansko družbo, saj je problem razmerja individuum — zgodovina starejši od pojma meščanske družbe. Za nekatere razpravljalce je bil to povod za prehod k vprašanju o možnosti predmeščanske zgodovine. Od posameznih prispevkov lahko omenimo posebej Branka Bošnjaka, ki je razpravljal o ideji filozofije zgodovine skozi zgodovino filozofije ter pri tem poudaril nujnost telosa v tej ideji (od koder sledi zgodovinska teleologija). Nadežda Čačinović-Puhovski je osvetlila problematiko in opozorila na temeljne značilnosti marksistične filozofije zgodovine v koncepciji Walterja Benjamina, Antun Vujić pa je svojo diskusijo posvetil kritikam ideje filozofije zgodovine (precejšnjo pozornost je posvetil Popprovi kritiki). Kljub vsem pomanjkljivostim pravega dialoga so vsi sodelujoči pokazali veliko volje oblikovati nekaj skupnega in že sama ta volja kaže na prisotnost predpostavke *miselne skupnosti* uresničene — čeprav v polemični obliki — z diskusijo o marksizmu in etiki.

Prevod I. G.

Psihoanaliza in kultura

FREUD-ADORNO-MARCUSE-ASSOUN-
-J. A. MILLER-MILNER-G. MILLER,

Izbor in spremna beseda Rastko Močnik in Slavoj Žižek,
DZS, Ljubljana 1981

Kot je poudarjeno že v spremni besedi, naslova tega zbornika nikakor ne smemo brati kot preprostega nevtralnega soočenja tipa »kaj ima psihoanaliza povedati o področju kulture« ali kaj podobnega; gre marveč za to, da je »predmet« psihoanalize prav tisto »potlačeno« v kulturi, tisto, kar mora kultura konstitutivno izriniti iz svojega polja, kar pa ni preprosta pred-kultura v pomenu narave, marveč prav tisto traumatično dejanje, s katerim je prekoračen prag, ki loči »naravo« od »kulture«, oziroma ki tvori sam ta »prag« — v psihoanalitični teoriji se ga da konceptualizirati na več načinov, na primer kot »očetomor«. To »potlačeno« traumatično jedro kulture se nato vrača v obliki tega, kar »uradna« kultura omejuje na ekscesne, mejne pojave — od individualnih norosti do kolektivnih žrtvovanj. »Psihoanaliza in kultura« pomeni potemtakem: soočiti kulturo z njenim izrinjenim, traumatičnim »nekulturnim« jedrom. Ali, kot je to zapisano v spremni besedi:

»Če naj psihoanaliza ne bo apologetsko »raziskovanje kulturnih pojavov«, ki ravna, kakor da bi »sleherni dokument kulture ne bil hkrati dokument barbarstva« (Walter Benjamin), se mora izbor o psihoanalizi in kulturi osrediniti prav na te nelagodne mejne pojave, in sicer ne v njihovi abstraktni splošni obliki, temveč prav v tisti njihovi zgodovinski specifikaciji, ki ni zgolj nevtralen »primer« splošnosti, temveč je prav ključ zanjo, primer, ki se skozenj »splošnost« uveljavlja v prečiščeni obliki.«

S tem je obrazloženo osnovno načelo izbire tekstov tega zbornika: njihovo tematsko jedro je tisto dogajanje, ki ga jemljemo kot »padeč sodobne kulture v barbarstvo«, skoz katero vdre v sodobno zgodovino nek navidez »iracionalen« presežek: »totalitarna« množična gibanja, fašizem in podobno. To je tudi razlog, zakaj bomo v obravnavanem zborniku zaman iskali nekatere najbolj znane Freudove tekste o kulturi, od *Prihodnosti neke iluzije* do *Nelagodja v kulturi*, če naj niti ne omenimo *Totema in tabuja* ter del o problematiki umetnosti.

Nadaljnje načelo izbire tekstov, ki je povsem eksplicirano v spremni besedi, je, da je temeljna teoretska predpostavka izbire Lacanova »vrnitev k Freudu«, to se pravi: Lacanova prenova psihoanalitične teorije. Osišče te prenove je stavek, da je »nezavedno strukturirano kot govorica«, da se tisto, kar Freud opisuje kot »mehanizme nezavednega«, poraja v logiki označevalca. Povzemimo spet spremno besedo:

»Ko se Lacan vrača k Freudu, se ne vrača k dejstvenosti njegove teorije, temveč k njeni »resnici«, ki jo Freud v »naivnosti začetka« nujno spregleda. Freud ob svojem odkritju deli usodo številnih odkriteljev, saj analitično odkritje proizvede, ne da bi vedel, kaj proizvaja. Ta izvirna zaslepljenost, ta slepota samega »vira« kajpada omogoči poznejše padce v analitični revizionizem, v katerem se zgubi prav resnica, ki jo je Freud proizvedel. Analitični revizionizem namreč razvija natančno tiste momente v Freudovem nauku, ki že v samem Freudovem tekstu pačijo njegovo odkritje. Lacanova vrnitev k Freudu zato ni zgolj obračun s poznejšimi revizijami (biologistično-naturalistične ali kulturalistične vrste), ampak hkrati sproža razločevalno branje samega Freudovega teksta: z očiščenjem ideološkega samorazumevanja v Freudovih tekstih je šele mogoče konceptualizirati resnico, ki je v njih že proizvedena. ... Pred Lacanovo vrnitvijo k Freudu razvijajo teoretsko relevantno problematiko edinole nekateri poskusi, da bi Freuda navezali na historični materializem.«

Iz povedanega je jasno, zakaj je zbornik razdeljen na tri dele: prvi del prinaša nekatere Freudove tekste, drugi del nekatere poskuse tako imenovanega »freudovskega marksizma«, tretji del pa nekaj bazičnih spisov Lacanove šole.

Med Freudovimi spisi je kajpada na prvem mestu njegovo temeljno delo *Množična psihologija in analiza jaza*, ki konceptualizira konstitucijo množice skoz identifikacijo ideala-jaza posameznikov, ki tvorijo množico, s podobo Vodje. Temu sledi sklepni odlomek iz razprave o Mojzesu, kjer Freud uspešno uporabi na velikem zgodovinskem gradivu nekatere temeljne koncepte, dobljene skoz analitično prakso, (potlačitev in vrnitev potlačenega, ponavljanje in podobno). Prvi del zaključujejo štirje krajši teksti o psihologiji nezavednega: *Potlačitev, Zanikanje, Fetišizem in Razcep jaza v obrambnem ravnanju*; četudi ne govorijo neposredno o tako imenovanih družbenih pojavih, pa prinašajo konceptualno orodje, s katerim lahko uspešno analiziramo marsikateri kulturni, natančneje: ideološki pojav.

Drugi del prinaša najprej dva teksta »kritične teorije družbe«, se pravi, frankfurtske šole marksizma, ki plodno uporabita problematiko, razvito v *Množični psihologiji in analizi jaza*, na nekaterih osnovnih težnjah sodobne družbe: Theodor Adorno v *Freudovski teoriji in strukturi fašistične propagande* na fašizmu, Herbert Marcuse v *Zastarelosti psihoanalize* pa na tako imenovani »potrošniški družbi«. Sledi še odlomek iz knjige Paula-Laurenta Assouna *Marx in zgodovinsko ponavljanje*, poglavje z naslovom »Zgodovina in ponavljanje. Ideologija kmečkega razreda«, poskus, zajeti s freudovskim konceptualnim aparatom problematiko, ki jo je razvil Marx v analizi obnašanja francoskih kmetov za časa revolucije leta 1848.

Tretji del se začneja s teksti, ki ne zadevajo neposredno kulturno-družbene problematike, marveč razvijajo osnovne poteze lacanovske interpretacije psihoanalize: najprej trije teksti Jacquesa-Alaina Millerja, *Dejavnost strukture, Šiv in Matrica*, nato pa »Ovinek čez sitnosti z vsem«, poglavje iz knjige Jeana-Clauda Milnerja *Ljubezen jezika*, ki dovolj razumljivo povzame označevalno logiko ne-vsega oziroma ne-celega. Najdaljši tekst tega dela, ki tudi sklepa celoten izbor, pa nas znova vrača k problematiki *Množične psihologije in analize jaza*. Gre za tekst Gerarda Millerja *Jedro strukture dominacije*, ki razvije — predvsem skoz problem hipnoze — lacanovsko teorijo gospodstva oziroma »diskurza gospodarja«.

Spremna beseda pa se ukvarja s prispevkom, ki ga lahko da psihoanalitična teorija k historičnemu materializmu; obravnava predvsem vprašanja statusa »kulture«, tj. konstitutivne vloge prepovedi za nastop kulture, ter statusa ideologije oziroma ideološkega diskurza, odnosa ideologije do »realnosti« na eni strani in

»realnega« v lacanovskem pomenu traumatičnega-nesymbolizabilnega jedra na drugi strani; sklene se z ugotovitvijo, da deluje v ideološkem diskurzu kot takšno traumatično, nesymbolizabilno jedro prav razredna razlika oziroma razredni boj.

*

Naj to zadošča kot vsebinski pregled knjige. V nadaljevanju pričujočega prikaza pa bomo ubrali drugačno pot in skušali prek nekega morda presenetljivega ovinka nakazati njen temeljni domet: morebitnemu bralcu priporočamo, da — preden se loti *Psihoanalize in kulture* oziroma njenega uvodnega teksta, Freudove *Množične psihologije in analize jaza* — prebere znamenito »Junius-brošuro« Rose Luxemburg iz leta 1915 *Kriza socialne demokracije* (slov. prev. je dostopen v njenih *Izbranih spisih*, CZ 1977, str. 551—687).

Ta spis Rose je — kot je znano — njen odgovor na teoretski in praktični zlom II. internacionale: ob začetku 1. svetovne vojne so praktično vse evropske socialdemokratske stranke (z nekaj častnimi izjemami: boljševiki, srbski socialdemokrati) zapadle nacionalistični evforiji, podprle vlade svojih držav pri »obrambni« vojni, razglasile v imenu nacionalne ogroženosti »razredni mir« itn. Najnižje je pri tem padla nemška socialdemokracija, ki je dotlej predstavljala avantgardo II. internacionale, idejni in organizacijski vzor vsem ostalim socialdemokratskim strankam: nemški napad na Rusijo je utemeljevala kot »izvrševanje Marxove oporoke«, tj., napad na carizem kot »trdnjavo evropske reakcije«, kot spopad zahodne kulture z vzhodnjaškim barbarstvom ipd. Presenetljivo in simptomatsko je bilo ob tem dejstvo, da so se v tej situaciji desni revizionisti celo bolje izkazali kot pa »ortodoksni centrum«, steber in varuh »prave marksistične linije«: Bernstein je ostal zunaj nacionalistične evforije, Jaurès je celo padel kot žrtev nacionalističnega atentata.

Najbolj presenetljiva pa je nenadnost tega preobrata, ki je deloval kot pravi »šok«, vdor nečesa povsem nepričakovanega, in presenetil celo tako ostrega kritika oportunitizma II. internacionale kot je to bil Lenin (znano je, da je Lenin spočetka mislil, da je številka nemškega socialdemokratskega glasila, v kateri je bilo razglašeno, da so tudi socialdemokratski poslanci glasovali za vojne kredite, falsifikat pruske policije, ki naj zapelje delavce . . .); »patriotizem« posameznih socialdemokratskih strank je presegel najbolj optimistična pričakovanja domačih buržoazij. Ob tem pa — to je ključno dejstvo — nikakor ne gre za nekakšno novonastalo situacijo, v kateri se pač socialdemokracija ne bi znašla; kot da ni prav socialdemokracija že ob koncu 19. stoletja najjasneje opozarjala na vihar svetovnega spopada, ki ga pripravljajo imperialistične sile, kot da niso vsi kongresi Internacionalne pred 1. svetovno vojno soglasno sprejemali resolucije o miru, ki so nalogale vsem strankam dolžnost, da se vsaka v svoji deželi odločno uprejo patriotični vojni evforiji in tako preprečijo, da bi buržoazija poravnavala medsebojne račune na plečih in s krvjo delavskega razreda . . . Nasprotnik je bil torej že zdavnaj prepoznan in pripoznan, bil je predmet obširnih političnih analiz ter programskih sklepov; zato toliko bolj preseneča popolna nenadnost preobrata, s katerim se je stališče diametralno spremenilo skoraj dobesedno »iz dneva v dan«: nemška socialdemokratska stranka je celo še po atentatu na Ferdinanda v Sara-

jevu opozarjala na nevarnost, da bi avstrijski reakcionarni krogi vpotegnili Nemčijo v vojno!

Opraviti imamo torej z resničnim zgodovinskim »škandalom«, vdorom nečesa, kar se je do zadnjega trenutka zdelo »nemogoče«, kar enostavno ni bilo »razumljivo« v polju ideološkega samorazumevanja II. internacionale. Direktno povedano: opraviti imamo z njenim »nezavednim«, »potlačenim«, ki je nenadoma vdrlo in presenetilo vse, celo nasprotnike. Kajti prav opisana konstelacija zelo lepo ponazarja temeljno lacanovsko postavko, da je »nezavedno zunaj«: »nezavedno«, »potlačeno« socialne demokracije ni bilo nekaj njej sami skritega, preddiskurzivnega, bilo je tisto, o čemer je socialna demokracija dolga leta na široko govorila, česar se je *še kako zavedala* — »ni se zavedala« zgolj tega, da govori, ko govori o patriotsko-vojni zaslepljenosti ipd., (tudi) *o sami sebi, o resničnem mestu, od koder govori*. »Ni se zavedala« zgolj tega, da njena kritika patriotske zaslepljenosti ni dedovala kot dejansko preseganje, marveč kot »zanikanje« v analitičnem pomenu (glej Freudov istoimenski članek v istem zborniku!), kot prazna forma distanciranja, kot beg pred lastno resnico: tam, v tolikokrat kritiziranem »zunanjem sovražniku«, tam je bilo resnično »nezavedno mesto« same socialne demokracije; njen zlom ob izbruhu I. svetovne vojne je potemtakem pomenil natančno »vrnitev potlačenega«.

Osnovna moč izvrstno pisane razprave Rose Luxemburg je v tem, da z vso silo prikaže to odpoved II. internacionale programskim načelom,* ki jih je razglašala do zadnjega, da razgali idejno ničnost njenih oportunističnih racionalizacij (»gre za obrambno vojno«, »boj proti ruskemu carizmu kot trdnjavi reakcije« ipd.), da pokaže, kako so vse te racionalizacije zgolj upravičevale in prikrivale osnovno dejstvo: da se je socialna demokracija odpovedala svoji razrednobojni, revolucionarni vlogi in pristala na meščanske okvire. Vsa njena knjiga je silovita in prepričljiva argumentacija *proti* tej odpovedi — toda težava nastopi prav s to prepričljivostjo: bolj kot so prepričljivi njeni argumenti zoper oportunizem II. internacionale, bolj postaja nerazumljiv in nerazložljiv njen zlom, saj imamo opraviti z novimi in novimi argumenti *proti* njemu . . . Zato nas nikakor ne sme presenetiti nujna druga plat te prepričljive argumentacije: padec v naivno-razsvetljensko opozicijo iracionalne norosti in pijanosti na eni strani ter prosvetljene racionalnosti na drugi strani; ko namreč Rosa Luxemburg skuša pozitivno opredeliti patriotsko-vojno evforijo, se naenkrat odpove strogi teoretski konceptualizaciji in govori o »*topi duševni zmedenosti*«, »*šovinistični pijanosti in norosti množice*« in podobnem; jasen upor socialne demokracije proti vojnemu klanju »bi bil obvaroval *prosvetljene kroge ljudstva pred delirijem* in bi bil otežil imperialistom njihov posel *zastrupljevanja in poneumljanja ljudstva*. Prav bojni pohod proti socialni demokraciji bi bil ljudstvo najhitreje *streznil*.« (vse str. 667; podčrt. S. Ž.) — vse to (»delirij«, »pijanost in norost množice« ipd.) pač niso niti koncepti historičnega materializma niti koncepti kake domnevne znanstvene psihologije, marveč preprosto *ideološke predstave meščanskega razsvetljenstva* (ki se jih, mimogrede povedano, prav tako da uporabiti — in so tudi bile uporabljene — za opredelitev obnašanja množic v *revolucionarnem* procesu: spomnimo se zgolj ideoloških floskul preplašenega meščanstva o grozodejstvih »*pijane in poneumljene množice*« za časa jakobinske diktature!).

Prav na tem — ključnem — mestu nastopi Freudova razprava *Množična psiho-logija in analiza jaza*, napisana leta 1920 (torej pet let po »Junius-brošuri«) pod vtisom iste »norosti množice« in vojnega klanja; v nji je namreč razvit natančno konceptualni aparat, ki nam omogoči *teoretsko zapopasti* prikazen »množičnega delirija« ipd.: konstitucija »množice« skozi identifikacijo »ideala jaza« pri njenih članih z likom Vodje, iz tega izvirajoča libidinalna navezanost nanj in njegova »hipnotična« moč itn. In res, v obravnavanem zborniku lahko lepo spremljamo, kako se je ta freudovska problematika, ki daje odgovor na neko neodgovorjeno vprašanje klasične podobe historičnega materializma (oziroma, natančneje, šele omogoči, da se to vprašanje *zastavi* na teoretsko ustrezni ravni), postopoma teoret-sko konkretizira, najprej pri tako imenovanih »freudo-marksističnih« poskusih (Adorno, Marcuse), končno pri Gérardu Millerju, ki konceptualizira »hipnotično« razmerje gospostva z lacanovsko aparaturo »diskurza gospodarja«.

Pravkaršnje trditev, da gre za neodgovorjeno vprašanje klasične podobe histo-ričnega materializma, moramo vzeti cum grano salis: tudi Marx se je namreč soočil z nekim skoraj nič manj »škandaloznim« zgodovinskim obratom, z iztekom revo-lucije 1848 v — kajpada z »demokratičnim plebiscitom« potrjeno — cesarstvo Napoleona III., kar se je sodobnikom prav tako zdelo »kakor strela z jasnega« (Marx). Vendar pa Marx v *Osemnajstem brumairu Louisa Bonaparta*, ko skuša »razložiti nerazložljivo« z okoliščinami in razmerami razrednega boja, tematizira prav ideološko fantazmatiko, ki je omogočila vzpon takšne klovnovske figure, kot je to bil Louis Bonaparte (»nečakova fiksna ideja se je uresničila, ker se je skladala s fiksno idejo najštevilnejšega francoskega razreda« (MEID III, str. 563), tj. Louis Bonaparte je bil »kmečka iznajdba« (ibid., str. 128)), in s tem tako rekoč v »divji« obliki proizvede celo vrsto teoretskih momentov, ki jih je kasneje konceptuali-zirala psihoanaliza (glede tega prim. odlomek iz knjige Paula-Laurenta Assouna *Marx in zgodovinsko ponavljanje* v obravnavanem zborniku).

Na tem mestu pa velja razpršiti nek nesorazum, ki bi lahko nastopil: iz pravkar povedanega bi namreč kdo lahko sklepal, da je psihoanalitični pristop sicer potreben, da pa mora raziskava nezavednih libidinalnih investicij nastopiti pred-vsem tedaj, ko imamo opraviti z »regresivnimi« momenti (»šovinistična pijanost in norost množice« leta 1914, reakcionarna težnja k očetovsko-despotski figuri fran-coskih parcelnih kmetov po revoluciji 1848) — ob vzponu naprednih sil pač tovrstna raziskava nima kaj početi, saj gre v njih prav za zavestno delovanje, osvo-bojeno domnevno »regresivnih« nezavednih investicij, tj., za delovanje, ki ga vodi vsaj v osnovi jasna zavest o ciljih.

Da je tovrsten sklep napačen, tj., da analitična raziskava nezavednih označevalnih mehanizmov lahko še kako pripomore k dojetju logike samega revolucio-narnega procesa, o tem najbolje priča sama Rosa Luxemburg s celo vrsto izredno prodornih zapažanj o tako imenovani »psihologiji revolucije«. Vzemimo na primer zgolj njeno argumentacijo proti znanemu »objektivističnemu« strahu, da ne bi proletariat oziroma njegova politična organizacija, socialna demokracija, »prezgo-daj« (»še preden bi bile za to zrele objektivne okoliščine«) prevzela oblast, v njeni polemiki proti Bernsteinu (*Izbrani spisi*, str. 114—117). Njen temeljni proti-argument je, da takšen »strah« »izhaja iz mehničnega pojmovanja družbenega razvoja in predpostavlja za zmago v razrednem boju čas, ki je *izven* razrednega

boja in *neodvisen* od njega« (str. 117). Drugače povedano, predpostavlja nekaj »objektivni« zgodovinski razvoj »dozorevanja«, razvoj, ki naj mu razredni boj zgolj sledi kot naknaden »subjektivni odsev«, ne pa da je razredni boj že v osrčju tega razvoja, njegovo skrito gonilo (kot da ni na primer v kapitalizmu gonilo nenehnega razvijanja produktivnih sil boj za povečanje profitne stopnje, pri čemer je veličina te stopnje odvisna od razmerja sil v razrednem boju).

Rezultat, do katerega pride Rosa Luxemburg skozi to kritiko, je paradoks, da prevzem oblasti s strani delavskega razreda *splah ne more biti* »prezgodnji« in je hkrati nujno *vselej* prezgodnji: »S stališča družbenih pogojev delavski razred torej splah ne more »prezgodaj« osvojiti politične oblasti, pač pa mora po drugi strani s stališča političnega efekta — da bi oblast *čvrsto držal* — nujno »prezgodaj« nastopiti.« (str. 116) Linija argumentacije za prvi moment je dovolj jasna: proletariati ne more oblasti osvojiti »prezgodaj«, ker je že samo dejstvo, da proletariati — razredno-zavestno organiziran delavski razred — osvoji oblast, tj., da je proletariati dosegel stopnjo, na kateri je zmožen takšnega dejanja, produkt zaostrene notranje krize kapitalizma in s tem pričevalec »zrelosti« družbe za to, da v nji prevzame oblast proletariati. Linija argumentacije za drugi moment pa je mnogo bolj zanimiva:

»ni mogoče preprečiti »prezgodnjega« prevzema državne oblasti, ker so ti »prezgodnji« napadi proletariata samo eden od faktorjev, in sicer zelo pomemben, ki ustvarja *politične* pogoje za končno zmago, kajti proletariati lahko doseže potrebno stopnjo politične zrelosti šele med politično krizo, ki bo spremljala njegov prevzem oblasti, šele v ognju dolgotrajnih, trdovratnih bojev, ki ga bodo usposobili za dokončen veliki prevrat« (ibid.).

Ta argumentacija namreč predpostavlja prav to, da je spreminjanje družbe s strani revolucionarnega subjekta hkrati njegovo »samospreminjanje« (Marxova 3. teza o Feuerbachu), tj., da tudi v revolucionarnem procesu »ni metagovorice«, da revolucionarni subjekt ne nastopi nasproti svetu kot »izgotovljen«, z dokončnim »revolucionarnim načrtom«, ki ga mora nato zgolj spretno »realizirati«, marveč se on sam kot revolucionarni subjekt in sama temeljna razsežnost procesa oblikujeta šele skozi sam ta proces. *Zato* je prvi prevzem oblasti nujno »prezgodnji«: edini način, da proletariati dozori za »pravočasen« prevzem oblasti, je, da oblikuje/vzgoji samega sebe za ta prevzem, *edina* pot za to pa je kajpada vrsta »prezgodnjih« revolucionarnih dejanj. Ali, če naj paradoks jasno zaostriamo: če bi čakali »pravi trenutek« za prevzem oblasti, ga preprosto *nikoli ne bi dočakali*, saj se ta »pravi trenutek« — prav zato, ker so zanj potrebni tudi subjektivni pogoji »zrelosti« revolucionarnega subjekta — oblikuje zgolj skozi vrsto »prezgodnjih« poskusov. *Zato* ima Rosa Luxemburg skozinskoz prav, ko sklene, da »opozicija proti »prezgodnjemu« prevzemu oblasti ni nič drugega kot opozicija proti *stremljenju proletariata splah, da se polasti državne oblasti*« (str. 117). Drugače povedano, če naj ponovimo znamenito Robespierrovo rečenico, oportunisti in revizionisti hočejo »revolucijo brez revolucije«.

Osnovna logika revolucionarnega procesa, kakor jo tu razvije Rosa, je torej, da — ker je čas revolucionarnega procesa »subjektivno posredovan« — »pravi«, »uspeli« trenutek nastopi zgolj skozi serijo »napačnih«, »prezgodnjih«, spodletelih poskusov, skozi »napake« preuranjene revolucije. (Od tod bi bilo tudi treba reinterpretirati znameniti »očitek« oz. kar posmehovanje Marxu, da se je »uščel«,

ko je pričakoval, da bo prišlo do revolucije že konec 19. stoletja: ta »napačna« zgotovitev časa je *nujen* produkt tega, da smo v revolucionarni perspektivi, je natančno pričevanje tega, da govorimo iz pozicije revolucionarnega subjekta: »pravi trenutek« bi pač bilo mogoče uganiti zgolj iz neke pozicije »objektivnega opazovalca«, ta pozicija pa — kot smo videli — pomeni odpoved sami revolucionarni perspektivi.)

Logika *razmerja sprevida*, »zmote«, *do resnice*, ki je tu na delu, natančno ustreza logiki tega razmerja v analitičnem procesu (saj je prav v takšnem ustroju razmerja zmota-resnica iskati odgovor na vprašanje, zakaj je *transfer* nujen pogoj uspešne analize: transfer je tista »zmota«, »iluzija«, skoz katero se na koncu analize proizvede »resnica«). Temeljna Lacanova postavka je tu, da »resnica vznikne iz zmote (iz sprevida)«; ob nji kajpada ne gre za običajno (psevdo-) dialektično »povezanost resnice in zmote«, tj. za različico proslule ideologije vsestranskosti: »resnica je sinteza, vsestranskost momentov, ki so vsak zase, enostransko vzeto, napačni« — vendar pa ne zadošča tudi tolmačenje, češ da gre za dogodek, ki se s stališča vladajoče totalnosti kaže kot obrobni spodrseljaj, gola napaka, skoz katerega pa privre, se izda potlačena resnica te totalnosti: kar tudi tu manjka, je, da spodrseljaj, zmota, še vedno ni vzet kot »*notranji*« *sami resnici*. Gre namreč za to, da se resnica »proizvede« skoz zmote, sprevide. »Zmota« je sama resnica, ki je, ko se »prvič« dobesedno izreče, nujno spregledana, pri čemer je — v tem je jedro — to narobe-razumevanje »vračunano« v samo resnico, tj., skoz to narobe-razumevanje sama resnica šele »postane resnica«.

Te izjave kajpada izpadejo abstraktno; vzemimo zato za zgled znano zgodbo o »zmenku v Samari«: Služabnik nekega trgovca v Bagdadu je na trgu nenadoma zagledal smrt, ki se je zazrla vanj. Preplašen je pobegnil domov h gospodarju in mu rekel: »Gospod, smrt preži name, prišla bo pome, zato ji hočem pobegniti. Dajte mi prosim konja, če bom pohitel, bom do jutri zvečer pridirjal v Samaro, tam ji gotovo uidem!« Gospodar mu ugodi, ko pa služabnik oddirja, gre sam na trg, poišče smrt in jo okara: »Le zakaj si mi tako grdo preplašila zvestega služabnika?« »Ne vem, o čem govoriš,« odvrne smrt, »saj mu nisem hotela nič hudega. Moj pogled ni bil grožnja, marveč zgolj začudenje, kaj neki počenja tukaj, ko pa imam jutri zvečer z njim zmenek v Samari!« — Tu ne gre za preprost »fatalizem« tipa »usodi ne moreš pobegniti«, marveč za bolj dialektizirano razmerje: veš, kaj te čaka, in se »ujameš v usodo« prav s tem, ko se skušaš temu izogniti — brez tega poskusa izognitve se sama »usoda« ne bi realizirala. Kakšne veze ima to s psihoanalizo? Če je kaj »klasična tema« psihoanalize, potem je to mit o Oidipu — v tem mitu pa imamo opraviti natančno z istim ustrojem (to je moment, ki navadno ostane v ozadju): očetu Oidipa je prerokovano, napovedano, da ga bo sin ubil in se poročil z materjo; prerokba se realizira prav skoz to, da se ji oče skuša izogniti — izpostavi Oidipa v gozdu, ki tako odrase pri tujcih in zato kasneje, ko naleti na očeta, le-tega ne spozna in ga ubije (drugače povedano, če ne bi bilo prerokbe, bi Oidip lepo živel doma pri starših in ne bi bilo »Oidipovega kompleksa«). Tudi tu se torej prerokba izpolni skoz svoje narobe-razumevanje.

To je torej način, kako nas Nezavedno »obvlada«, kako s svojo »zvičajnostjo« okoli-prinese zavest, ne pa, da gre za neko objektivno-substancialno danost, ki je subjekt »ne bi mogel dojeti«. Na homologen način je treba zastaviti tudi

vprašanje znamenitega »zamujanja zavesti za bitjo«: to zamujanje je »notranje« sami biti, tj., pri tem, ko ideološko-sprevrnjena zavest »spregleda« neko »objektivno zakonitost, ne gre preprosto za »od zavesti neodvisno danost«, marveč se ta »objektivna nujnost« šele konstituira skoz to, da jo zavest spregleda oziroma narobe-razume. Zgledni primer je tu Heglovo dojetje zgodovinskega ponavljanja.

Heglova teorija zgodovinskega ponavljanja (razvita v *Predavanjih k filozofiji zgodovine*) je — na kratko — v tem: »Ponovitev udejanji in potrди to, kar se je na začetku zdelo zgolj slučajno in možno.« Hegel to razvije ob umoru Cezarja: Ko je Cezar utrjeval svojo osebno oblast, je »objektivno« (na sebi) deloval v skladu z zgodovinsko resnico, po kateri »Republika . . . ni več nudila oporne točke; ta točka je lahko bila zgolj v volji nekega individua«; vendar pa je formalno (za sebe, v »mnenju ljudi«) še vedno vladala Republika — Republika je »še živela zgolj zato, ker je pozabila, da je že mrtva«, če naj parafraziramo znamenite freudovske sanje o očetu, ki je pozabil, da je že mrtev. Temu »mnenju«, ki je še vedno verjelo v Republiko (četudi to verovanje ni imelo več substancialne-nasebne podlage), se je zato Cezarjevo delovanje prikazovalo kot osebna samovolja, kot nekaj naključnega; dozdevalo se mu je, da »se bo, če odstranimo samega tega individua, spontano vrnila Republika«. Vendar pa so — v skladu z zvijačo uma — prav zarotniki proti Cezarju potrđili Cezarjevo zgodovinsko resnico oziroma nujnost: »Tako po tem umoru je postalo očitno, da lahko en sam človek vodi rimsko državo, in tako so bili Rimljani prisiljeni, da v to verjamejo.« Ali, kot pravi Assoun: »Tako je umor Cezarja, četudi je zgrešil svoj neposredni smoter, izpolnil funkcijo, ki mu jo je makiavelistično dodelila zgodovina: izpostaviti resnico zgodovine s tem, da objavi svojo lastno neresnico.« (Marx et la répétition historique, Paris 1978, str. 68) Splošni Heglov sklep: »mnenje ljudi nasploh odobri neko politično revolucijo tedaj, ko je obnovljena«. »Tako sta postala mogoča Avgust in Cesarstvo.« (Assoun, *ibid.*)

Assoun je lepo razvil dvojni zastavek ponovitve: ponovitev pomeni hkrati prehod od naključnosti k nujnosti in od samorasle stihijnosti k zavesti: od nasebnosti k zasebnosti. »Za dogodek, ki nastopi zgolj enkrat, se po definiciji zdi, da *bi lahko tudi ne nastopil*« (str. 69—70). Vendar se zdi, da Assoun prav zato, ker zanemari označevalni zastavek Heglove analize, interpretira ta sklop preveč »mehanicistično«: kot da gre preprosto za to, da imamo, ker se dogodek ponovi, opraviti z »dvema primerkoma splošnega zakona« (str. 70), kar naj bi pač tudi »mnenje ljudi« prepričalo o njegovi nujnosti. Dlje od tega simplicističnega tolmačenja seže že Assounova lastna formulacija:

»Zgodovinska zavest dejansko izkusi nujnost generativnega procesa, tako da *prizna dogodek, ki ga je predhodno doživela (vécu) . . .*« (str. 70),

— če jo vzamemo *dobesedno*: Med »originalom« in »ponovitvijo« se spremeni označevalna mreža, v katero je vpet »dogodek«: »prvič« je dogodek »*doživet*« kot naključnostna trauma, vdor ne-simboliziranega, šele skoz ponovitev je »*priznan*«, kar tu lahko pomeni le: simbolno realiziran. Za to priznanje-skoz-ponovitev pa je (tako kot pri Mojzesu v Freudovi analizi) *nujen* zločin, akt umora — poenostavljeno rečeno: Cezar je moral »empirično« umreti, če se je hotel realizirati v svoji simbolni »nujnosti«, kajti »nujnost«, za katero tu gre, je pač lahko zgolj *simbolna*. V simplicistični interpretaciji se zgubi, da nujnost ponovitve ni

preprosto »objektivna nujnost«, ki že itak vedno pritiska in — če jo ljudje zaradi »nepoznavanja objektivnih teženj« začasno zaustavijo — znova privre, uveljavi svojo pravico; ključnega pomena je, da se dogodek ponovi kot »nujen« *prav zato, ker* so ga ljudje v njegovi prvi pojavni obliki »zatrli« kot nekaj naključnostnega. Ne gre torej zgolj za to, da ljudje »rabijo čas, da bi razumeli«, da »zavest nujno zaostaja«, da je dogodek v svoji prvi pojavni obliki preveč »traumatičen« — sprevid (*méconnaissance*) njegovega prvega nastopa je neposredno »notranji« njegovi simbolni nujnosti, je direktni konstituens njegovega priznanja (*reconnaissance*). Tradicionalno rečeno: prvi umor (Cezarjev »očetomor«) odpre *krivdo*, in šele ta krivda »da energijo« ponavljanju. Stvar se ne ponavlja zaradi nekakšne »objektivne nujnosti«, »neodvisne od našega subjektivnega hotenja« in na ta način »nezaustavljive« — nasprotno je sama *krivda* tista, ki odpre *simbolni dolg* in s tem utemelji *prisilo ponavljanja*. Ponovitev najavlja nastop Zakona, tj. Imena-Očeta na mestu umorjenega očeta: dogodek, ki se ponovi, prejme skoz svojo ponovitev retroaktivno svoj zakon. Drugače povedano, heglovski ponovitev bi lahko konceptualizirali prav kot prehod od *lawless* k *lawlike*, kot interpretativno gesto par excellence (Lacan pripominja nekje, da interpretacija vselej postopa v znamenju Imena-Očeta): simbolno »prisvojitve« traumatičnega dogodka. Heglu že uspe formulirati *zamudo*, ki je konstitutivna za interpretativno gesto: interpretacija nastopi zgolj skoz ponovitev, dogodek, ki zanj gre, ne more biti že prvič *lawlike*. To nujnost ponovitve bi morali navezati tudi na znameniti odlomek iz Heglovega predgovora k *Pravni filozofiji* o Minervini sovi, ki začenja svoj let šele naknadno, ko pade mrak: v nasprotju z običajno kritiko, ki vidi v tem znamenje nemoči zunanje-kontemplativne pozicije, tj. nemoči gole interpretacije, ki prihaja *post festum*, bi morali dojeti to zamudo kot sâmo znamenje naše vpetosti v »stvar«: »stvar sama« je že v sebi prelomljena, organizirana okoli luknje, je že — nekoliko spekulativno rečeno — »svoja lastna zamuda«, in zamuda interpretacije se zgolj prekrije s to »notranjo« zamudo. Konkretno: to, da je »javno mnenje« najprej vzelo Cezarjevo osebno oblast kot nekaj naključnega, ni preprosto izraz zunanjega »zamujanja zavesti za bitje«, marveč je to zamujanje »notranje« zgodovinski dejanskosti — paradoks je v tem, da *se edino in prav skoz to zamujanje sama »izvirno zamujena« nujnost šele »realizira« oziroma »konstituira«*; da je ta nujnost »obstojala že od vsega začetka«, pred zamudo, je zgolj fetišistična vzvratna projekcija.

Slavoj Žižek

Štirje temeljni koncepti psihoanalize

JACQUES LACAN

CZ, Ljubljana 1980

V *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* so zbrana predavanja, ki jih je imel Jacques Lacan v okviru svojega seminarja leta 1964. Ker je pristop k njegovi misli dovolj težaven in vzbuja kopico nesporazumov, bi bilo na tem mestu povsem odveč kakršnokoli obnavljanje oziroma povzemanje vsebine te knjige. Zato bomo raje ubrali drugačno pot in skušali neposredno nakazati nekatere osnovne razsežnosti preloma, ki ga je vpeljal Lacan v analitično misel.

Avantgardna umetniška, predvsem gledališka praksa je razvila pojem *potujitve* oziroma pojem *učinka potujitve*: učinek, h kateremu naj stremi umetniško delo, ni v tem, da nam »naredi znane, domače« tiste razsežnosti človekovega bivanja, ki so nam doslej bile tuje, marveč nasprotno v tem, da nam »naredi tuje«, tako nam potuji tisto, kar se nam je zdelo najbolj »domače«, najbolj samoposebiumevno, se pravi: da nas iztrga vsakdanjemu ideološkemu razumevanju sebe in sveta. Tako razglašeni »šok«, »začudenje«, ki naj bi ga izzvala avantgardna umetnost, ni v tem, da bi nas umetniško delo šokiralo s svojo drznostjo, nekonvencionalnostjo in podobnim, marveč doseže avantgardno delo svoj smoter šele, ko nam postane »šokantna«, »začudenja-vredna« sama običajna vsakdanjost, ko se čudimo samim sebi, da smo lahko tako mislili in živeli... Natančno isti učinek »potujitve« je treba prestatiti ob Lacanovi teoriji: pretrgati je treba ne le z najbolj »vsakdanjim« razumevanjem govorice, razmerja govorice do tako imenovane »stvarnosti«, marveč tudi in predvsem z najbolj običajnim razumevanjem same psihoanalitične teorije in prakse.

Kaj je tako rekoč prva »prosta asociacija«, ki pade na misel povprečnemu izobražencu ob besedah »Freud« in »psihoanaliza«? Bržkone dvojje: »seksualnost« in »nezavedno«, ob tem pa še kaj o »tolmačenju sanj«. Analizirajmo naprej to vsakdanjo predstavo: ponavadi imamo opraviti z različico znane metafore o vrhu ledene gore — človekovo zavestno-diskurzivno, razumsko, logično itn. mišljenje je zgolj vrh ledene gore, pod vodo pa ostaja ogromna masa »nezavednih«, kar tu pomeni: temačnih, iracionalnih, nediskurzivnih, prvinskih, predkulturnih itn. nagonskih sil, ki izza hrbta obvladujejo človekov zavestni jaz. Ti nagoni naj bi

bili v svojem jedru »seksualni«, pri čemer je »seksualnost« implicitno pojmovana kot prvinska naravna sila, ki jo je treba v interesu kulture sublimirati, potlačiti, obvladati. Toda »narava zahteva svoje« in potlačeni nagoni se nato izražajo v spodrseljajih, sanjah, nevrozah in podobnem; te pojave je treba zato »tolmačiti«, najti zanje »ključ«: govornica sanj je govornica simbolov; posameznim elementom in celoti sanj je treba najti skriti pomen — če kdo sanja o vlaku, ki zapelje v predor, je pač vlak simbol za falos, predor za vagino in podobno.

Takšno razumevanje ima lahko dve nasprotni različici: konservativno in revolucionarno. Lahko trdimo, da je »potlačitev«, odpoved zadovoljivi prirodnih nagonov nujen pogoj kulture, da lahko to potlačitev zgolj omilimo, nadomestimo iracionalno, nezavedno potlačitev z zavestno odpovedjo; ali pa poudarimo, da gre zgolj za rezultat odtujenega družbenega stanja, zgodovinsko pogojene represije, in da mora zato revolucionarna perspektiva vsebovati tudi zahtevo po svobodni seksualnosti, ki je ne omejujejo nikakršne prepovedi.

Pot, ki jo ubere Lacan, pa je v temelju drugačna: Lacan postavi pod vprašaj samo osnovno razumevanje nezavednega, ki je skupno obema različicama. Njegova intenca pri tem ni nekakšna revizija, popravek, poglobitev Freuda, marveč nasprotno — kot pravi sam — »vrnitev k Freudu«: vrnitev k resnici Freudovega odkritja, k tisti njeni osnovni razsežnosti, ki se je je v samem trenutku odkritja ustrašil že Freud in ki je bila zgubljena v kasnejšem razvoju psihoanalitične teorije in prakse. Katera je ta neprijetna resnica? Navedimo odlomek iz *Štirih temeljnih konceptov*:

»Freudovo nezavedno nikakor ni romantično nezavedno domišljajske ustvarjalnosti. To ni kraj nočnih božanstev. . . . Vsem tem nezavednim, ki so vselej bolj ali manj prirejena neki obskurni volji, ki naj bi bila prvotna, nečemu, kar naj bi bilo pred zavestjo, Freud postavlja nasproti odkritje, da je na ravni nezavednega nekaj, kar je v vseh točkah homologno s tistim, kar se dogaja na ravni subjekta — to nekaj govori in deluje prav tako večje kakor zavedna raven, ki s tem izgubi prav tisto, kar je bilo videti njen privilegij. Dobro vem, kakšne odpore še zmerom zbuja to preprosto opažanje, ki ga je vendarle čutiti v najbolj nepomembnem Freudovem tekstu. Glede tega si preberite tisti razdelek sedmega poglavja *Razlage sanj*, ki ima naslov *Pozabljenje v sanjah*; Freud se v tej zvezi ves čas sklicuje na igre označevalca.«

Nezavedno je — kot Lacan nešteto krat ponavlja — »strukturirano kakor govornica«. Nezavedno ni nekaj globlji, preddiskurzivni smisel, ki ga lahko ustrezno dojamemo zgolj z neposredno intuicijo in ki ga jezikovni medij s svojo diskurzivno artikulacijo vselej že izda, popači — nezavedno ni »duh brez črke«, duh, ki bi ga črka vselej že izdala, nezavedno je nasprotno »črka brez duha«, označevalec brez označenca, govorna veriga brez pomenske teže, nesmiseln splet označevalcev. Nezavedno ni znotraj — kot neizrekljiva globina, ki naj bi uhajala zavestnemu jazu —, nezavedno je zunaj, osnovna razsežnost nezavednega je sam red Simbolnega, kolikor ta red transcendirata subjekt, kolikor ga subjekt nikoli ne more obvladati, kolikor je beseda, ki naj bi bila subjektivna, vselej že vpeta v neko jezikovno mrežo in zato subjekt a priori ne more obvladati, »vračunati« učinkov svoje lastne besede. S samim dejstvom, da je red Simbolnega razsrediščen glede na subjekt, subjekt vselej reče nekaj drugega, nekaj več ali nekaj manj glede na to, kar je hotel reči.

Vse te izjave ostajajo kajpada načelne, programatske narave. Skušajmo jih zato vsaj nekoliko razjasniti ob konkretnem primeru. Vzemimo manj znane sanje ene izmed Freudovih pacientk, ki jih Freud navaja v *Tolmačenju sanj*:

»Njen mož vpraša: Ali ni že potrebno dati uglasiti klavir? Ona: Ne spleča se, itak ga moram prevleči s kožo.« Freudova interpretacija poteka takole: »Spet ponavljanje realnega dogodka prejšnjega dne. Njen mož jo je tako vprašal in pacientka je podobno odgovorila. Toda kaj pomeni dejstvo, da je sanjala ta dogodek? Žena sicer pripoveduje o klavirju, da je to *odvratna škatla*, ki daje *slab ton*, stvar, ki jo je njen mož imel že pred zakonom in tako naprej, toda ključ rešitve dajejo šele besede: *Ne spleča se*. Te besede izvirajo iz večerajšnjega obiska te pacientke pri njeni prijateljici. Tam so ji rekli, naj vendar sleče jopo, toda branila se je z besedami: Hvala, *ne spleča se*, kmalu moram oditi. Ob tej pripovedi mi je padlo na pamet, da se je večeraj med analizo naenkrat prišla za jopo, na kateri se je odpel gumb, kot da bi hotela reči: Prosim vas, ne glejte tja, *ne spleča se*. Tako se *škatla* (Kasten) dopolni v *prsi* (Brustkasten), in tolmačenje sanj nas pelje neposredno v čas njenega telesnega razvoja, ko se je pričelo nezadovoljstvo z njenimi telesnimi oblinami.«

Kako tu postopa Freud? Predvsem nas nikamor ne pripelje, če jemljemo celoto sanj ali njene posamezne elemente kot »simbole« v običajnem pomenu in jim nato iščemo »globlji pomen«. Freud se nikakor ne sprašuje: kaj pomeni klavir, kaj pomeni koža, kaj pomeni uglasitev, kaj pomeni celoten prizor, ki se odigra v sanjah? Pomenska teža, ki se drži sanj, ne le ne daje ključa za njihovo tolmačenje, marveč je njena funkcija natančno v tem, da nam prepreči raztolmačiti smisel sanj; drugače povedano, pomenska raven kot taka je v službi cenzure. Sanje niso znak oziroma znaki, ki jim je treba poiskati »globlji pomen«, marveč je natančno pomen — površinski ali »globlji« — tisti, ki ga je treba tako rekoč postaviti v oklepaj. Kako torej postopa Freud? Ne meni se za pomen, marveč izolira posamične elemente sanj in ob njih sproža pri pacientki »proste asociacije«. Te »asociacije« pa — v tem je odločilna razsežnost, ki jo poudari Lacan — ne potekajo na ravni pomenskih sorodnosti, marveč je tisto vez, ki družiti različne asociirane momente, iskati na ravni brez-pomenskega materiala govornice, na ravni označevalca brez označenca, brez pomena. Jasneje povedano: imamo dva diskurza, dve označevalni verigi, površinsko — »Ne spleča se uglasiti klavirja« — in potlačeno, izrinjeno v nezavedno: »Ne spleča se pogledati prsi«; »most«, »kratek stik« med njima je sintagma »ne spleča se«, ki je vsakokrat vključena v drug pomenski sklop. Šele prek tega »ključa« se legitimira morebitna »simbolika« sanj, na primer to, da »klavir« pomeni »prsi«, kar pa je — kot smo videli — znova podprto z besedno igro.

Iz tega primera se tudi pojasni, kam meri Freud, ko pravi, da je treba sanje reševati kot rebus. Kako namreč rešujemo rebus? Pred sabo imamo naslikane različne predmete, na primer stol, ob njem zemljevid Amerike, sadež itn.; če vzamemo vse to kot enotno sliko, ne pridemo nikamor, zadeva je očitno »nesmiselna« (to nesmiselnost, ki je pri rebusu očitna, sanje zamaskirajo s tako imenovano »drugotno obdelavo«); če iščemo »globlji, skriti pomen« naslikanih podob, tudi ne pridemo nikamor; edina pot je, da naslikane predmete nadomestimo z besedami, ki označujejo te predmete, nato pa tako dobljene besede združimo v novo besedno verigo, katere pomen — rešitev rebusa — ni v ničemer povezan s prejšnjim, začetnim pomenom (tako kot ni med »ne spleča se uglasiti klavirja« in med »ne spleča se pogledati prsi« nikakršne notranje pomenske zveze).

S tem smo že ponazorili ključno distinkcijo, ki jo vpelje Lacan, distinkcijo med Imaginarnim in Simbolnim: Imaginarno je — če naj se še naprej poslužujemo prispodobе rebusa — vse živobarvno bogastvo upodobljenega, lepo izrezljan stol, podroben zemljevid, slasten sadež z vsemi pomenskimi odtenki, ki se nam asociirajo ob teh predmetih; funkcija vsega tega bogastva je zgolj v tem, da nas zaslepi za svojo potlačeno resnico. Do te potlačene resnice pridemo tako, da »postavimo v oklepaj« vse to bogastvo Imaginarnega, da se omejimo zgolj na Simbolno, na besedno, označevalno verigo, in na tej ravni, prek označevalnih »asociacij«, prodremo do »rešitve rebusa«. Potlačena, nezavedna resnica potemtakem ni nikakšno intuitivno, preddiskurzivno dejstvo, marveč neka potlačena označevalna veriga, v primeru rebusa rešitev rebusa, v primeru naših sanj veriga »ne spleča se pogledati prsi«. Potlačen ni pomen, funkcija pomena je — kot smo videli — nasprotno natančno v tem, da nas zaslepi za potlačeno resnico.

Vendar ta rezultat še ne zadošča, saj pušča odprta vrata obskurantističnemu »iskanju zadnje besede«, neke pra-potlačene označevalne verige, ki bi v sebi zgostila »resnico« subjekta, nekako tako kot mističini zlogi v kabali. (V to past se je na primer ujel Lacanov učenec Serge Leclaire.) Treba je torej storiti še korak naprej in vpeljati razlikovanje med samim Simbolnim in Realnim. Na prvi pogled je to razlikovanje povsem jasno: simbolno je pač sama govornica, jezikovni znaki, realno pa zunajjezikovni predmeti, na katere se nanaša govornica. Vendar pa je po Lacanu ta najbolj vsakdanja »zunanja realnost« že nekaj Imaginarnega, kajpada ne v pomenu, da je nekaj zgolj umišljenega, marveč tako, da nam vselej nastopa kot pomenljiva, pomensko obtežena, tako kot podobe v rebusu. Drugače povedano, to »realnost« — tako kot bogastvo podob v rebusu — že obvladuje skriti zakon Simbolnega, potlačena označevalna veriga, medtem ko je Realno natančno tisto, česar se ne da simbolizirati, travmatičen element, ki je kot tujek v označevalni mreži. Realno je grozljiva praznina, ki zeva sredi Simbolnega in okoli katere se strukturira Simbolno.

Skušajmo to nekolikanj razjasniti ob spolni razliki; za Lacana je namreč prav spolna razlika takšno Realno. Spolna razlika je za človeka travmatično dejstvo, ki se ga ne da simbolizirati, ki ga človek skuša zaman simbolno interpretirati, ga dojeti kot razliko dveh nasprotij, ki naj bi se dopolnjevali v skladno celoto, kot razliko dveh vrst splošnega rodu, kot razliko aktivnega in pasivnega, forme in materije — vsi ti poskusi so v zadnji instanci zgolj spodleteli poskusi naknadne interpretacije travmatičnega dejstva razlike. Ta razsežnost v temelju opredeljuje človeško seksualnost, ki je — s tem, da je človek animal symbolicum, bitje govorice — skoz in skoz obsojena na neuspeh, zavezana razsežnosti manka, spodrsljaja. Pri človeku torej nimamo opraviti z nekakšno zdravo, naravno seksualnostjo, ki bi jo naknadno doletela potlačitev v imenu kulture, marveč je nasprotno seksualnost kot taka nekaj spodletelega, perverznega, če se že hoče: nenaravnega.

Skušajmo pojasniti travmatični značaj spolne razlike tako, da se spomnimo na povsem homologno logiko, ki je na delu ob razrednem boju; to naj tudi vsaj nakaže eno izmed družbenih razsežnosti Lacanovega pristopa. Če izhajamo iz stroge historično-materialistične perspektive, razredni boj ni nekaj, kar bi zadevalo razrede kot njihova drugotna opredelitev, tako da bi imeli obdobja razrednega miru, ko pa bi se razmere zaostrole (na primer v obliki protislovja med produktiv-

nimi silami in produkcijskimi razmerji), bi prišlo do boja med razredi. Razredi se nasprotno šele vzpostavijo skozi razredni boj. To pa pomeni, da tudi razredne razlike — tako kot spolne razlike — ne smemo dojeti kot razlike dveh momentov, dveh nasprotij, ki se dopolnjujeta v skladno celoto, kot razlike družbenih funkcij v okviru organske družbene celote; sam obstoj razredov je razredni boj, je nekaj »nenaravnega«, in sleherno pojmovanje, ki skuša družbene razrede dojeti kot funkcionalne momente neke organske družbene celote, je že ideološka mistifikacija, ki je sama v službi natančno določenega — vladajočega — razreda. Razredna razlika kot razredni boj je potemtakem travmatična realnost, ki jo skušajo za vsako ceno prikriti, reinterpreterirati in tako popačiti različne oblike ideološke zavesti.

Da ob tem ne gre za vnanjo analogijo analitične in historično-materialistične problematike, nas prepriča že — žal mnogokrat prezrta — temeljna homologija samega Marxovega in Freudovega *postopka*; v obeh primerih gre za to, da se izognemo fetišu »vsebine« — »skrivnost«, ki jo mora razkriti analiza, ni z obliko zakrita vsebina, marveč sama oblika: skrivnost »blagovne forme« je — tako kot skrivnost »oblike sanj« — v *sami tej formi*.

Da bi to pojasnili, izhajamo iz razglašena očitka »panseksualizma« pri interpretaciji sanj; že H. J. Eysenck je opozoril na na prvi pogled paradokсно dejstvo, da naj bi bila po Freudu želja, ki se izraža v sanjah, praviloma nezavedna in seksualna, česar pa ne pobija le večina Freudovih lastnih primerov, marveč celo Freudov uvodni primer, primer sanj par excellence, primer, ki ga sam Freud izbere kot najčistejši, da bi ob njem pokazal logiko svojega tolmačenja sanj, primer sanj o »Irmini injekciji«: želja, ki se izraža v teh sanjah (Freud se hoče oprati krivde za neuspeh pri zdravljenju Irme), ni niti nezavedna — Freuda je ta problem še kako zavestno mučil — niti seksualna. Pa vendar: ob tovrstnih očitkih gre za nerazumevanje razmerja med *latentno* in *manifestno* vsebino sanj.

Latentna »misel sanj« *ni v sebi nič »nezavednega«*, je popolnoma »normalna« misel, oblikovana v sintaksi »predzavestnega/zavestnega«. Ta misel je — zaradi določenih razlogov (takoj bomo videli, katerih) — izrinjena iz zavesti, vpotegnjena v nezavedno, tj., podvržena zakonitostim »primarnega procesa«, prevedena v »govorico nezavednega«; razmerje med latentno in manifestno vsebino sanj je razmerje med »normalno«/predzavestno-zavestno mislijo in njenim prevodom v »rebus«, »slikovno govorico« nezavednega. Tu je torej osnovni nesporazum: če iščemo »skrivnost sanj« v njihovi latentni vsebini, bomo kajpada razočarani, saj bomo naleteli zgolj na neko povsem »normalno« misel, na kateri ni nič »nezavednega« in ki skoraj v večini primerov tudi ni seksualne narave. »Nezavedno« ni »skrita vsebina«, ki jo izražajo sanje s svojo govorico, »nezavedno« je sama ta forma sanjske govornice, v katero je prevedena potlačena »normalna« misel. Navedimo ključno mesto iz Freuda:

»Nekoč, prej, je bilo zame posebej težko navaditi bralce na razlikovanje med manifestno vsebino in latentnimi mislimi sanj. ... Ko pa so se vsaj analitiki sprijaznili s tem, da je treba manifestne sanje zamenjati s smislom, ki smo ga našli s tolmačenjem, so mnogi med njimi zagrešili napako in se ujeli v zmedo, ki so se je prav tako vztrajno držali. Bistvo sanj iščejo v tej latentni vsebini, pri tem pa spregledajo razliko med latentnimi mislimi sanj in delom sanj. Sanje niso v bistvu nič drugega kot posebna forma našega mišljenja, ki jo omogočijo pogoji spanja. To formo ustvarja delo sanj, in delo sanj je tisto bistveno za sanje —pojasnilo njihove posebne narave.« (Traumdeutung, 6. pogl.)

Tu opozarjam na *dvostopenjskost* Freudovega postopka: najprej je treba razbiti videz, da so sanje preprosta brezsmiselna zmeda, pogojena s fiziološkimi procesi za časa spanja ipd., tj., najprej je treba narediti osnovni »hermenevtični« korak, dojeti sanje kot nekaj, kar prenaša skriti smisel, potlačeno sporočilo; nato pa narediti odskok iz te zaslepljenosti z »vsebino«, »skritim jedrom«, »potlačenim smislom«, v sãmo *formo*, ki jo proizvede delo sanj, obdelava latentne misli z njeno vpotegnitvijo v »primarni proces«. S tem je tudi že podan odgovor na vprašanje, katera je potem tista seksualna in nezavedna želja, ki obvladuje sanje: neka »normalna« misel ni vpotegnjena v nezavedno preprosto zaradi svoje »neprijetnosti« za našo zavest, marveč zato, ker je prišlo do »kratkega stika« med njo in neko drugo, že potlačeno-nezavedno željo: »Neko normalno zaporedje misli je podvrženo anormalni obravnavi (kakor na primer sanjam ali histeriji) zgolj če se vanj prenese neka nezavedna želja, ki izvira iz otroštva in je v stanju potlačitve.« (ibid.) Ta nezavedna-seksualna želja pa nima svojega »normalnega« izvirnika v sintaksi predzavestnega/zavestnega, je »izvirno« potlačena, spodletela, njeno mesto so zgolj mehanizmi »primarnega procesa«. Morda bi lahko ob tem uporabili historično-materialistično razlikovanje med neposredno dominantno in determinanto v zadnji instanci: neposredna dominantna sanj je njihova »latentna misel«, njihov »skriti smisel«, toda sama ta misel je vselej že »nad-določena« z determinanto v zadnji instanci, z nezavedno seksualno željo. In tako kot v historičnem materializmu »determinanta v zadnji instanci« ni neko pra-skrito jedro za neposredno dominantno, marveč je moment, ki določa sam splet različnih določenosti, ki določa, katera določenost bo igrala dominantno vlogo, tudi nezavedna želja ni »še bolj skriti smisel«, marveč zgolj sãmo strukturirajoče »načelo« prepletanja različnih misli, »načelo« njihove predelave z »delom sanj«.

Toda odločilnejše je dejstvo, da najdemo tudi pri Marxovi analizi »skrivnosti vrednostne forme« isto dvostopenjskost: najprej gre za to, da se dokopljemo do »skrivnosti« vrednosti blag, ki je v opredelitvi vrednostne velikosti z delovnim časom; ta korak razprši videz naključnosti, je osnovni »hermenevtični« korak analize vrednostne forme, korak k »smislu«, ki je za to formo, ki se izraža v tej formi:

»Določitev vrednostne velikosti z delovnim časom je skrivnost, ki je skrita pod pojavljajočim se gibanjem relativnih blagovnih vrednosti. Odkritje te skrivnosti odpravi videz zgolj naključne določitve vrednostnih velikosti delovnih produktov...« (Kapital I).

Toda ta korak ne zadošča: izvršila ga je že klasična meščanska politična ekonomija, ki pa je obtičala na tej ravni fetišistične zaslepljenosti s »skritim bistvom«, ki jo zanima zgolj »skrita vsebina« za blagovno obliko; prav zato ne more pojasniti »skrivnosti blagovne oblike«, tj. zanjo ohrani blago kljub pojasnitvi »skrivnosti velikosti vrednosti« nekaj zagonetnega (tako kot sanje kljub prodoru do latentne misli še ostanejo nekaj skrivnostnega). Treba je torej izvršiti naslednji korak, analizirati genezo same blagovne forme, odgovoriti ne le na vprašanje, katero skrito bistvo se izraža v blagovni formi, tj. ne le reducirati formo na bistvo, marveč raziskati proces (homologen »delu sanj«), po katerem bistvo privzame prav takšno formo, saj — kot pravi Marx na istem mestu — »Od kod torej izvira zagonetni značaj delovnega produkta, brž ko zadobi *blagovno formo*?

Očitno iz te forme same.« To pa je korak, ki ga meščanska politična ekonomija nikoli ni izvršila:

»Politična ekonomija je sicer analizirala vrednost in velikost vrednosti, četudi nepopolno, ter je odkrila vsebino, ki je skrita v teh oblikah. Nikdar pa se ni niti vprašala, zakaj privzema ta vsebina takšno obliko, zakaj se torej delo upodablja v *vrednosti* in mera dela s svojim časovnim trajanjem v *velikosti vrednosti* delovnega produkta.« (ibid.)

Toda vrnimo se k Freudu: iz pravkar vzpostavljene razlike med »jedrom« sanj (»latentno mislijo«), do katerega se dokopljemo z analizo »manifestne vsebine sanj«, in *nezavedno-spolno željo*, lahko tudi odgovorimo na neko nejasnost oziroma nedomišljenost, ki je ostala v prejšnji izpeljavi in ki bi lahko sprožila »hermenevtičen« nesporazum: »potlačeno sporočilo« obravnavanih sanj bi bilo »ne spleča se pogledati prsi«; toda četudi drži, da je edina vez med »manifestno vsebino« in »latentno mislijo« označevalac v svoji avtonomiji — sintagma »ne spleča se«, ob kateri je treba »postaviti v oklepaj« njen vsakokratni pomenski horizont —, mar ni »potlačeno sporočilo«, do katerega se dokopljemo, *spet nek pomen*, pač to, da »se ne spleča pogledati prsi«? Kaj naj potem pomeni poudarjanje, da je nezavedno označevalac in ne označenec, ne »skriti pomen«? Prav tu nam pomaga razlikovanje med »latentno mislijo sanj« in nezavedno-spolno željo: »latentna misel« je kajpada potlačeni, izrinjeni pomen, natančneje: pomen potlačene, »predelane« označevalne verige, toda *sama nezavedna želja NI »upomenljiva«*, njeno edino mesto so — kot smo pravkar videli — mehanizmi označevalca, tj., *ta želja se »prilepi«* na sanje šele skozi *formo* sanj, skozi postopke »dela sanj«, ki jim je podvržena »latentna misel«, postopke, s katerimi se »latentna misel« prevede v »manifestno vsebino« (označevalne mehanizme premestitve, zgotovitve itn.), torej v sam *razmik* med njima. V tem leži osnovni paradoks sanj: nezavedna želja, ki naj bi bila tisto »najbolj skrito«, se v sanjah artikulira prav skozi tisto, kar je delo *prikrivanja* »jedra« sanj, njih »latentne misli«.

Slavoj Žižek

Poročilo o Jezusu

JOHANNES LEHMANN

Žepna knjiga, CZ, 2. izdaja Ljubljana 1980

Da so ta »nova dognanja o življenju Jezusa iz Nazareta« postala prva uspešnica Žepne knjige, to je že samo na sebi dovolj pomenljivo dejstvo; skušali bomo nakazati, kako je to dejstvo tesno povezano z neko specifično potezo »slovenske« nezavedne fantazmatike, tj., kako ne gre zgolj za odmev tega, da imamo pač opraviti s temo nešteti evropskih uspešnic, ki so jih sprožila odkritja t. im. »kumranskih rokopisov«.

Na prvi pogled bi moralo *Poročilo o Jezusu* razveseliti slehernega historičnega materialista, še posebej takega, ki hoče biti materialist tudi v »zadevah označevalca«: v *Poročilu* gre namreč natančno za svojski poskus »potujitve« običajne, podedovane podobe krščanstva, za poskus, prodreti izza te podobe (ki jo je — kot je znano — ustoličil Pavel) do zgodovinske dejanskosti historičnega Jezusa (»rabina J.«, kot ga dosledno poimenuje Lehmann, da bi nas potujil tradiirani podobi »Jezusa Kristusa, našega odrešenika«). Povzemimo rezultat: historični Jezus je bil »mesija«, tj., nastopal je kot božji poslanec (ne »sin«!), ki bo osvobodil Jude (ne univerzalno človeštvo!) izpod rimske tiranije; bil je pod močnim vplivom asketske ločine esenov, od katere je pobral večino svojih maksim — skratka, opraviti imamo s tipično podobo v asketizmu utemeljene *enotnosti* nacionalno-politične in teološke odrešitve, kakršna je kasneje živela skoz celoten srednji vek tja do Tomaža Münzerja, pri čemer je kajpada poudarek prešel od nacionalno-politične na socialno osvoboditev (v historiografiji jim pravimo »revolucionarni milenaristi«, »mistični anarhisti« itn.). (Na historiografski ravni zadovoljiv, četudi idejno sporen pregled teh tokov najdemo v delu Normana Cohna *The Pursuit of the Millenium*. Paladin Books, Granada, London 1970.) Lehmann se tu opira predvsem na znamenite »kumranske rokopise« esenov, ki so historično nastali *pred* našim štetjem in v katerih nahajamo številna vsebinska in celo tekstna ujemanja s ključnimi mesti Nove zaveze. Ta historična dejanskost »rabina J.« naj bi nato skoz dvojni »filter« postala tradiirana podoba »Jezusa Kristusa«: najprej naj bi njegovi neposredni učenci po križanju, tj., po porazu Jezusovega »tostranega« poslanstva (osvoboditev Judov izpod rimske oblasti), zbrisali nacionalno-osvobodilni, »politični« moment njegovega nauka, da bi tako nauk postal sprejemljiv za oblast, tj., da bi se izognili preganjanjem oz. obtožbam, da so politično subverzivna sila; tej prvi premeni, pretvorbi enotnosti nacionalno-politične in spiritualne odrešitve v čisto spiritualno, ki se sprijazni z obstoječo socialno de-

janskostjo in se dojame kot odrešitev v »onstranosti«, ne več kot spiritualna odrešitev *skoz* »tostrano« nacionalno-politično osvoboditev Judov, tej premeni sledi druga, Pavlova, ki ji ne gre več zgolj za to, da bi zabrisala socialno nesprejemljive momente nauka »rabina J.«, marveč radikalno spremeni smisel celotnega nauka, tj., iz »rabina J.«, odrešenika Judov, naredi »Jezusa Kristusa«, božjega sina, ki je s svojim trpljenjem na križu odrešil univerzalno človeštvo . . .

Zdi se torej, da smo tako končno prodrli *skoz* teološke meglenice do »dejanske podlage« krščanstva, zgubljene *skoz* kasnejše »filtriranje«. In ne le to: zgodovina tega »filtriranja« je, kot lepo pokaže Lehmann, vselej že hkrati zgodovina nekega teksta, tj., tisti »kratek stik«, ki je omogočil preskok med izvirno, kasneje izrinjeno »Drugo Sceno« historične dejanskosti »rabina J.« in med tradiirano podobo »Jezusa Kristusa«, se giblje prav na ravni »avtonomije označevalca«; isti sintagmatski fragment je *skoz* »filtriranje« iztrgan svojemu prvotnemu pomenu in prestavljen v povsem drug pomenski kontekst. Takšna je zadeva že ob samem dejstvu, da govorimo o »Jezusu iz Nazareta«: Prvotno beseda »nazirejec« (etimološko istovetna z besedo »nazorejec« ali »nazarejec«) označuje starojudovsko asketsko usmeritev; ko je ob Pavlovem času izbruhnil spor med asketsko in protiasketsko usmerjenimi kristjani, je asketska smer Jezusa pač imenovala »nazirejca« — protiasketska smer pa je skušala ta nazirejski moment v krščanstvu ohromiti tako, da je besedo tolmačila kot »Nazarenec«, tj., tisti, ki je iz Nazareta! (str. 173) Še lepši je primer z znamenitimi besedami: »Glas vpije v puščavi: Pripravite pot Gospodu . . .«. Vsakomur je znana ideološka konotacija, ki se veže na to sintagmo, saj gre za besede, ki so prešle v vsakdanje reklo (»Glas vpijočega v puščavi«: osamljeni glasnik Resnice sredi vsesplošne opijanjenosti, sredi »moralne puščave«, itn.). Vendar je takšno branje preprosto napačno punktuirano branje izvirnika, ki je nastopilo z grškim prevodom svetega pisma; pravilno se izvirik glasi: »Glas vpije: v puščavi pripravite pot Gospodu . . .«. Poleg tega ni »glas vpije« v izvirniku nič usodno-nabuhlega, marveč običajna sintagma, s katero se uvaja pomembne razglase, in pomeni toliko kot »razglašam«, »oglašam« ali kaj podobnega. Tako pridemo do pravega pomena izvirnika: »Glas klicarja: Napravite cesto Gospodu v puščavi.« Gre preprosto za poziv, naj se verujoči umaknejo iz mest, polnih pregreh, v samoto puščave in se tam pripravljajo na božje oznanilo — »puščava« je torej mišljena predvsem *dobesedno*. Najbolj poučen pa je bržkone primer odlomka: »Tretji dan je bila svatba v galilejski Kani in na nji je bila Jezusova mati. Na svatbo pa so bili povabljeni tudi Jezus in njegovi učenci.« Na kaj se nanaša ta »tretji dan«? Ta vrinek je ali nepotreben ali nesmiseln. Teologi so zadevo reševali s »simboličnim pomenom«: skrit ven namig na vstajenje, ki se je tudi dogodilo tretji dan po križanju, simbolika »nebeškega ženina« ipd. Rešitev pa je povsem banalna: v hebrejščini dnevi razen sobote nimajo imena, so zgolj oštevilčeni; »tretji dan« je torej preprosto *torek* — torek pa je bil med preprostimi podeželani v Galileji dan za poroke!

Do tod vse lepo in prav. Vendar pa nam že *vel*, izbira, pred katero se znajdemo v zadnjih dveh primerih, nakazuje, da zadeva ni tako enostavna. Smo namreč pred izbiro: »bit ali smisel«. Če se odločimo za »smisel« (: zgodovinsko tradiirano pomensko bogastvo, konotacija sintagem »glas vpijočega v puščavi« ali »tretji dan«), se res zamegli »bit« (: dejanska »izvirna« historična konstelacija);

toda pozabiti ne smemo, da velja tudi obratno: če se odločimo za »bit«, tj., če iščemo zgolj »izvirno« dejansko konstelacijo, ki naj bi jo zameglile kasnejše pomenske konotacije, zgubimo »smisel«, spregledamo zgodovinsko posredovanost oziroma utemeljenost samih kasnejših tradiiranih konotacij. Ta vel je kajpada zgolj navidez »simetričen«, v resnici imamo opraviti s paradokсно izbiro, v kateri je en člen alternative že vnaprej zgubljen in, če ga izberemo, zgubimo tudi njega, ne zgolj alternativni člen. Ta člen je kajpada »bit«, ki nam — kot govorčim — nikoli ni dana zunaj »smisla«; tako je edino, kar nam preostane, »smisel«, ki pa — v tem se mu »maščuje« nemogoča »bit« — nikoli ni »cel«, tj., če izberemo »smisel«, nikoli ne dobimo »celega smisla« in zgubimo »zgolj bit«, marveč je ta »smisel« vselej že okrnjen, vselej ga je že načel moment »nesmisla«, vselej mu je že notranja neka »slepa pega«, prazno mesto, okoli katerega se organizira, in je zato vselej »pluralen«, »zgodovinski«, nikoli »on/en sam«, »izvirni«, vselej zajet v ponavljajoče se poskuse, da bi zapolnil svojo konstitutivno »slepo pego«. To pa pomeni, da »izvirni smisel« zgubi prednost pred »kasnejšimi tradiiranimi interpretacijami«, da je sam smisel vselej že naknadna »interpretacija«.

Zdi se, da smo s tem zapadli »hermenevtičnemu idealizmu«, ki je kar le mogoče daleč od historičnega materializma — pa vendar: tudi dosledni historični materializem oziroma historičnomaterialistična »kritika ideologije« v naznačeni alternativni izbere »smisel« in ne — kot bi morda kdo mislil — »bit«. Konkretizirajmo: vzemimo natančno naš primer, tj., da imamo opraviti z zgodovinsko tradiirano podobo krščanstva, kot se je ustalila s Pavlom, z univerzalno svetovno religijo, osredinjeno na Kristusa kot tistega, ki odreši človeštvo s svojim trpljenjem na križu. Odpirata se dve poti iskanja »dejanske podlage« temu krščanstvu: ena je Lehmannova, v osnovi meščansko-razsvetljenska, nezgodovinsko-evolucionistična — iskanje »izvirnega pomena«, začetne »dejanske« historične podlage, iz katere se je postopoma razvila tradiirana podoba krščanstva —, druga pa historičnomaterialistična, kjer nas zanima predvsem, kakšno vlogo ima sama »razvita« oblika krščanstva v *svoji lastni zgodovinski konkrekciji*, katera družbena razmerja jo »rabijo«, »pred-postavljajo«, kot moment za svojo reprodukcijo. Drugače povedano, Lehmannovo »iskanje izvirne podobe« oz. »podlage« ostane *redukcioniistično*: sicer išče »izvirno« historično konstelacijo krščanstva (dejanstvo »rabina J.« kot mesije, ki najavlja teološko-politično nacionalno osvoboditev Judov itn.), ne zastavi pa z vso ostrino vprašanja tistih nič manj »dejanskih« historičnih razmer, ki so pogojile samo »filtriranje«, samo »falsifikacijo« domnevnega »izvirnega pomena«; kot da se neka ideologija stika z »dejanskostjo« zgolj na (mitični) točki svojega historičnega »začetka« in se pač kasneje čedalje bolj »odleplja« v meglenico miselnih tvorb, ki »lebdijo v zraku« — grobo povedano: kot da bi ne imela Pavlova »spiritualizacija« in »univerzalizacija« krščanstva prav tako določenega družbenega, socialno-političnega itn. pomena! Ob neki ideološki tvorbi je torej odločilna ‚sinhrona‘ artikulacija družbene totalnosti, ki pogojuje njen sedanji ‚pomen‘, ne pa geneza njenih elementov. Lehmannovo osnovno vodilo: »Ni odločilno tisto, kar sta naredili iz tega dve tisočletji, temveč tisto, kar je bilo pravzaprav mišljeno.« (str. 90), se povsem ujema s Feuerbachovim vodilom, ki ga kritizira že Engels: »Ne to, kar pomeni beseda po zgodovinskem razvoju svoje dejanske rabe, temveč tisto, kar naj bi pomenila po izvoru, tisto naj velja.« (MEID V, str. 456).

Vzemimo spet primer »Glas vpijočega v puščavi«: Lahko da gre za preprosto narobe-razumevanje, za napačen prevod oziroma punktuacijo izvirnika, toda kot da nima pomensko bogastvo, ki smo ga dobili s tem napačnim razumevanjem »izvirnika«, v sebi izredne sile, saj je prešlo kar v vsakdanje reklo, in kot da ni to pomensko bogastvo eden precej pomembnih momentov krščanske ideologije, kakršna je bila — če naj navedemo Marxove besede — »na določeni razvojni stopnji družbe za uporabo najprimernejša«. Zvedba na »narobe-razumevanje« ne le nič ne pojasni, marveč je samo narobe-razumevanje potrebno pojasnila, tj., konkretna zgodovinska analiza mora razviti »intenco« takšnega (narobe-) razumevanja. Ali, še lepši primer, znamenite Jezusove besede, s katerimi odgovori na vprašanje učencev, zakaj jim govori v prisposodobah: »Zato, ker je vam dano razumeti skrivnosti nebeškega kraljestva, njim pa ne. Kdor namreč že ima, bo še dobil, da bo imel na pretek; kdor pa nič nima, mu bo še tisto vzeto, kar ima. Zato jim govorim v prisposodobah, da gledajo, pa ne vidijo, in poslušajo, pa ne slišijo in ne razumejo...«. Lehmann zvede te besede na preprosto dejstvo, da je pač Kristus govoril v posebni, šifrirani govorici, razumljivi le posvečenemu notranjemu krogu: »Očitno so prisposodbe namenoma tako pripravljene, da jih sploh ni mogoče kar tako razumeti. Očitno imajo poleg dobesednega pomena še drug, skrit pomen, ki ga razumejo samo posvečeni.« (str. 5) Kaj vse gre v zgubo s takšno zvedbo na preprosto šifrirano sporočilo, katerega pravi pomen je razumljiv le tistim, ki poznajo drugi »kod«, kaj vse prinese »kasnejše narobe-razumevanje«: tja do osnovne konstelacije »kroga razumevanja«, kjer »dobi le tisti, ki že ima«, tj. kjer, če naj uporabimo bolj znane besede, »me iščeš, ker si me že našel«! — Te zgodovinske dialektike »narobe-razumevanja« se je Marx povsem zavedal, o čemer priča na primer že tale odlomek iz njegovega pisma Lassallu z dne 22. junija 1861:

»Dokazal si, da temelji uporaba rimskega testamenta originaliter — in še danes, kolikor gre za znanstveno pojmovanje pravnikov — na zmotnem naziranju. Iz tega pa nikakor ne izhaja, da je testament v svoji *moderni* obliki nerazumljeni rimski testament, pa naj so ga sedanji pravniki zaradi napačnega razumevanja rimskega prava kakor že izkonstruirali. Sicer bi mogli reči, da predstavlja sleherna pridobitev starejšega obdobja, ki si jo je kasnejše obdobje prisvojilo, *nápak razumljeno starino*. Gotovo je npr., da se zakon o treh enotnostih, kakor so si ga teoretično izkonstruirali francoski dramatik za časa Ludvika XIV., opira na nápak razumljeno grško dramo (in Aristotela, ki je bil njen glavni razlagalec). Po drugi strani je prav tako gotovo, da so ti dramatik stare Grke tako razumeli, kot je ustrezalo njihovi lastni umetnostni potrebi, in so vztrajali pri svoji teoriji o tako zvani »klasični« drami še dolgo potem, ko so jim bili Dacier in drugi Aristotela pravilno razložili. Ali pa vzemimo dejstvo, da temeljijo skoraj vse moderne ustanove večidel na *napačno razumljeni* angleški ustavi in da imajo za bistveno vsebino prav tisto, kar kaže na propad angleške ustavnosti in kar na Angleškem formalno še vedno obstaja zgolj per abusum, na primer tako zvani odgovorni *kabinet*. Napačno razumljena oblika je ravno splošno veljavna oblika, tista, ki je na določeni razvojni stopnji družbe use (za uporabo) najprimernejša...« (nav. po Marx-Engels, O umetnosti in književnosti, CZ, Ljubljana 1950, str. 27).

Vendar pa nas doslej povedano nikakor ne sme zapeljati v mnenje, da je izpostavljanje različnih faz »filtriranja« že *kot tako* evolucionistično-nezgodovinsko početje; prav nasprotno nam lahko odločilno pomaga pri dojetju libidinalne »ekonomije« oziroma preloma v libidinalni »ekonomiji«, ki je pripeljal do zadnje, razvite, zgodovinske tradiirane faze, — če kajpada ob tem ne zapademo

nezgodovinski logiki iskanja »izvirnega pomena« oziroma »izvirne historične podobe«, glede na katere bi bili kasnejši pomeni zgolj »drugotne interpretacije«, tj., če upoštevamo »praktični«, *produktivni* pomen »naknadnih filtriranj«. Vzemimo primer, ki v sebi morda najlepše zgošča Pavlovo »filtriranje«, tj. radikalno spremembo smisla, ki je doletela krščanstvo s Pavlovo interpretacijo: tri različice zadnjih Kristusovih besed. Časovno zaporedje evangelijev je, kot je znano, naslednje: Marko, Matej, Luka, Janez. V prvih dveh so zadnje Kristusove besede na križu: »*Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!*«, pri Luku »*Oče, v tvoje roke izročim svojo dušo.*« in končno pri Janezu: »*Dopolnjeno je!*«. Linija je pač dovolj jasna: Pri Marku in Mateju imamo opraviti z brezupnim krikom odrešenika, božjega odposlanca, ki naj bi odrešil svoje ljudstvo, ki pa ga je bog zapustil na cedilu, skratka, z obupom nad porazom svojega poslanstva; pri Luku je zadeva že »nevtalizirana« — ob izteku življenja se pač izroča dušo bogu . . . ; pri Janezu pa popoln obrat glede na Marka in Mateja — namesto obupa nad porazom zmagooslavje, da se je zgodilo, kar se je moralo zgoditi, da se je dopolnila usoda, da smo rešeni . . . (str. 20).

Iz tega pa že lahko zaslutimo temeljni prelom v libidinalni »ekonomiji«, ki ga je izvršil Pavel (in s tem dal krščanstvu podobo, ki je obveljala kot zgodovinsko tradiirana): svojo interpretacijo Kristusa je osredinil natančno na tisto, kar se je dotlejšnjim Kristusovim učencem zdelo najbolj grozljivo, »nemogoče«, nekaj, česar se ni dalo »simbolizirati« v polju njihovega razumevanja: Kristusov poraz, njegova sramotna smrt na križu med razbojnikoma:

»Pavel ima za važno samo tisto, kar je podrlo vse upanje na osvobodilno dejanje mesija: nečastno smrt Juda J. Iz pogorelega judovskega mesija naredi zmagovalnega Kristusa, iz umorjenega živega, iz človeškega božjega sinu.« (str. 128)

»Privrženci rabina J. so bili čisto na dnu. Upanje, da bo kateri od njih mesija, rešitelj ljudstva in izraelski kralj, se je razpršilo. Smrt njihovega učitelja jim je ostala uganka . . . / V tej situaciji razočaranega upanja je prišel Pavel in formuliral natančno tisto, kar jim je spet dalo upanje. Razložil je natančno tisto, česar si pripadniki ločine niso mogli razložiti: govoril je o učiteljevi smrti. / . . . odvzem grehov po žrtvi in namestniku prenaša Pavel na rabina J., božje »daritveno jagnje«, ki nosi grehe sveta« (str. 133—134).

Skratka, Pavel je naredil *odrešitveno* dejanje natančno iz tistega, kar je bilo v »prvotni podobi« točka največjega *poraza*, točka zloma upanja, da jih bo Jezus odrešil (z osvoboditvijo izpod rimskega gospostva). Ta gesta »interiorizacije zgube«, s katero se sama zguba, poraz odrešitve, sprevrže v zgubo, ki *kot taka prinese odrešitev*, je temeljna gesta krščanstva, po kateri se le-to v osnovi razlikuje od »poganskih« oblik žrtvovanja: grobo povedano, v »poganskih« religijah imamo pri žrtvovanju še vedno opraviti z videzom »ekvivalentne menjave« z božanstvom, bogovom pač nekaj žrtvujemo ter zato dobimo oziroma pričakujemo nekaj drugega (dobro letino ali ulov, vojno srečo itn.), krščanska žrtev pa je »čista« žrtev in je že kot taka, sama v sebi, odrešitev. (Zato, prav zaradi tega neposrednega ujemanja žrtvovanja in odrešitve, v krščanstvu ne gre več zgolj za »dvogovor« med človekom in bogom, marveč se žrtvuje sam božji sin.) Tolmačenje Kristusove žrtve kot nekakšne imaginarne »menjave z bogom« (v zameno za njegovo žrtev bo bog odrešil človeštvo) popolnoma zgreši njeno libidinalno ekonomijo in jo zvede na okvire »poganstva«.

Takšna krščanska žrtev seveda predpostavlja radikalen razcep med »tostranostjo« in »onstranostjo«, ki ga ni najti v poganstvu; le tako lahko tostrani neuspeh, skrajna zguba, kot tak, sam v sebi, deluje kot odrešitev: to, kar izpade v registru »tostranosti« kot brezsmiselna zguba, trauma končnega poraza, je — uzrto iz perspektive registra »onstranosti« — triumf odrešitve. Najjasneje lahko uzremo specifičnost te krščanske žrtve, če jo soočimo z na prvi pogled sorodno žrtvijo, ki je vélika tema priljubljenih desnih zgodovinskih mitov od Alama do Stalingrada (v Goebbelsovi inačici): »žrtvovali so se za nas, njihova žrtev je garant naše končne zmage« itn. Vzemimo Stalingrad: Znan je šok, ki ga je povzročila predaja obkoljene nemške armade, saj je vsa nacistična propaganda do zadnjega trenutka prepričevala ljudstvo, da je poraz »nemogoč«. Ob predaji je v nacističnem vodstvu prišlo do dveh nasprotujočih si mnenj glede tega, kako jo obravnavati v javnih medijih: večina je bila pač za to, da bi zadevo čimbolj zamolčali, naredili iz nje nepomembno epizodo ipd.; zmagala pa je nasprotna, Goebbelsova linija: razglasiti poraz z vso silo, naredili iz njega véliko, posvečeno Žrtev ipd. Pokazalo se je, da je imel — s stališča učinkov — Goebbels seveda povsem prav: po porazu pri Stalingradu se je morala nemške vojske in prebivalstva precej dvignila itn. Goebbelsovi je uspelo, da je s tem, ko je poraz predstavil kot posvečeno Žrtev, na simbolni ravni »zadolžil« tiste, za katere naj bi se opravila žrtev, tako kot Kristusova žrtev simbolno »zadolži« vernike — pa vendar je med njima ključna razlika: stalingrajska »žrtev«, kot jo je sfabrioiral Goebbels, se v osnovi še vedno giblje na ravni »tostranosti«, gre za Žrtev, ki garantira prihodnjo »tostrano« zmago, in je po tem še vedno »poganska«.

Prav ob skustvu radikalne zgube pa se zadeve pri Slovencih nekoliko zapletejo. Vzemimo Prešernov *Krst pri Savici*, ki je osredinjen natančno na problem krščanske odpovedi: Črtomir zgubi vse »tostrano«, nacionalno svobodo, možnost osebne sreče, in ob koncu pristane — na željo Bogomile — na krst ter postane celo oznanjevalec krščanstva; vendar pa lahko le najbolj bebava krščanska apologetika vidi v tem nekak »srečen konec«, saj je že slehernemu pozornemu bralcu jasno, da je Črtomirjev pristanek na krst dejanje čiste popolne resignacije, ne pa znamenje nekakšne »notranje sprewnitve« — nekak »naj bo, če že hočeš, saj je itak vse zgubljeno...«. Skratka, ob koncu *Krsta* spodleti prav »pavlovska« kretnja sprewnitve največjega poraza v triumf odrešitve, trauma poraza ne zgubi svoje brezsmiselnosti, marveč se zgolj izteče v totalno resignacijo. — Od tod pa bi veljalo nanovo postaviti vprašanje razmerja Prešeren—Cankar: Prešernova »resnica« (totalna resignacija, neuspeh sprewnitve poraza v odrešitev) je pri Cankarju sicer predpostavljena, vendar že »potlačena«, in prav kot njen »simptom« nastopi cankarjanska spaka »lika matere«. Pri Prešernu spopad »domačije«, poganske družbe, z univerzalnim »tujim« krščanstvom pripelje do poraza »domačije«, pri čemer je krščanstvo sprejeto zgolj zunanje, skoz totalno resignacijo; Cankar pa se skuša tej grozljivi »resnici« izogniti, in sicer niti tako, da bi končno »ponotranjil« krščanstvo, se dokončno odpovedal poganski »domačiji«, še manj pa kajpada tako, da bi se v imenu »domačije« uprl krščanstvu, marveč s tipično simptomsko tvorbo, ki jo ponazarja sintagma »mati-domovina-bog«: sama mati — utelešenje domačije — nastopi kot nosilka Božjega Imena. V analitičnih terminih bi lahko zadevo formulirali takole: kolikor Božje Ime deluje kot instanca univerzal-

nosti Zakona, ki nas iztrga zaprtost incestuoznega razmerja z Materjo-Domovine, tj., kot instanca »simbolne kastracije«, tistega Tretjega, ki blokira skladnost dualnega razmerja mati—sin, grobo povedano: kot nadjaz, potem Cankar razreši zagate neponotranjenega nadjaza (klinično rečeno: »nerazrešenega Oidipa«) tako, da mu kot nosilec Nadjaza nastopi sama Mati. Tako smo se kajpada izognili prešernovski resignaciji, a za ceno, da nam sam Zakon deluje kot varuh incestuozne zatohlosti »domačije«, namesto da bi nas nji iztrgal, in da nam »tuje« ni več glasnik novih horizontov univerzalnosti, marveč nekaj grozljivega-nemogočega, ki nas hkrati vabi in odbija, in predaja kateremu pomeni dejanje nepojmljive »izdaje« Zakona-Matere-Domovine.

Slavoj Žižek

UDK 159.932:628.517.2

ANTON TRSTENJAK

CIRCULUS TURBULENTUS HRUPNOSTI

Namen članka je opozoriti na ambivalentnost pojava hrupnosti: z ene strani je res, da je čezmeren industrijski hrup škodljiv in subjektivno nadležen, z druge pa je očitno, da je sodobnemu človeku dobrodošel kot kompenzacija za eksistenčni strah. Sodobni človek se »grobne tišine« boji, potrebuje hrup za ohranjevanje življenjskega ravnovesja (paradokсно) kot nekakšno mamilo ob številnih drugih mamilih, da ga varuje pred razmišljanjem, ko bi se moral zarezati v prepade človeške problematike.

UDK 159.932:628.517.2

ANTON TRSTENJAK

CIRCULUS TURBULENTUS DER LÄRMBELÄSTIGUNG

Es soll auf die Imbivalenz der Lärmbelastung bzw. Belästigung hingewiesen werden. Einerseits wird laut statistischer Erhebungen festgestellt, dass sich ungefähr 50 % der Bevölkerung durch den Aussenlärm gestört fühlen, andererseits steht aber ebenfalls fest, dass dem modernen Menschen der Lärm als Kompensation der existentiellen Angst willkommen ist: er gibt ihm das vermisste Sicherheitsgefühl, betrubt sein Gewissen, schützt ihn vor peinlichem Nachdenken und vor »Totenstille«.

UDK 616.85

TANJA LAMOVEC

NOVEJSE RAZLAGE ANKSIOZNOSTI

Pričujoči članek podaja pregled najpomembnejših diagnostičnih pripomočkov za merjenje anksioznosti. Z razvojem le-teh je tesno povezan tudi nastanek nekaterih novejših teorij. Opisane so tri, katerih avtorji so: Spielberger, Lazarus in Izard. Zaenkrat še ni moč izdelati enotne in hkrati obsežne teorije anksioznosti, navedene pa so nekatere skupne točke in razhajanja med različnimi teorijami.

UDC 616.85

TANJA LAMOVEC

RECENT EXPLANATIONS OF ANXIETY

In the present article some measuring instruments of anxiety are reviewed and evaluated. Recent attempts at a comprehensive theory of anxiety are presented, especially those of Spielberger, Lazarus and Izard. In the end, some similarities and differences among the theories mentioned are clarified.

STAROST OTROK PRI VSTOPU V ŠOLO IN ZNAKI NEPRILAGOJENEGA VEDENJA

Obstaja vrsta empiričnih dokazov o velikih individualnih razlik v intelektualnem razvoju otrok iste starosti. Različni avtorji ugotavljajo velik vpliv socialnega okolja na tempo razvoja. Razlike v psihičnem razvoju pa se pojavljajo tudi pri otrocih iz enakega ali zelo podobnega socialnega okolja, kar razlagamo z dejstvom različne bioenergetske opremljenosti posameznika. Isti dejavniki vplivajo tudi na stopnjo zrelosti za vstop v šolo in na kasnejšo šolsko uspešnost.

Problem naše raziskave je bil ugotoviti vedenjsko prilagojenost šolski situaciji pri šoloobveznih in pri pogojno sprejetih (mlajših) otrocih. V raziskavo smo zajeli 246 otrok, ki so sestavljali tri skupine: starejši ter mlajši šoloobvezniki in skupina mlajših otrok — pogojno sprejetih. Skupine so bile med sabo izenačene in v vsaki je bilo 82 otrok. Vsi otroci so bili ocenjeni s posebnim vprašalnikom B. Šalija, ki so ga izpolnile učiteljice. Skupni rezultat na vprašalniku predstavlja stopnjo vedenjske neprilagojenosti; ima pa še delne pokazatelje za: nevrotičnost, disocialnost, sum cerebralnih disfunkcij in znižano storilnost. Rezultati so pokazali, da pri mlajših pogojno sprejetih otrocih ni vidno prav nič več simptomov neprilagojenega vedenja kot pri šoloobveznih otrocih. Kaže se celo nasprotna tendenca. Mlajši pogojno sprejeti otroci so do te mere tudi po kriterijih osebnostnega razvoja pozitivno selekcionirani v sprejemnem postopku ob vstopu v šolo, da kažejo tendenco k najboljši vedenjski prilagojenosti. Največ znakov neprilagojenega vedenja, pri nekaterih delnih rezultatih celo statistično pomembno več, pa kaže skupina mlajših šoloobveznih otrok. To kaže, da smo v sprejemnem postopku ob vstopu v šolo dosledni in previdni pri ocenah za pogojnike in manj pozorni do šoloobveznika, ki kažejo različne, tudi osebne odklone vendar še v mejah normale.

THE AGE OF CHILDREN ENTERING SCHOOL AND THE SIGNS OF MALADJUSTED BEHAVIOUR

There exist ample empirical evidence about the great individual differences in the intellectual development of children of the same age. Numerous authors point out the significant influence exercised by the social environment on the speed of the development. The differences in the mental development, however, are to be found also with children from the same or from a very similar social environment, which is in our opinion due to the different bio-energetic equipment of individuals. The same factors affect also the degree of maturity of the child entering school and his later performance.

Our research is concerned with the problem of what is the behavioural adjustment to the school situation among school-agers and (younger) children conditionally accepted. The investigation included 246 children, divided into three groups: older school-agers, younger school-agers, and the group of younger, conditionally admitted children. The groups were made as equal as possible; each of them comprised 82 pupils. The children were rated on the basis of a questionnaire prepared by B. Šali and filled out by the teachers. The total result shown by the questionnaire represents the degree of the behavioural maladjustment; additionally it has also partial indicators: neurotic tendencies, asociality, cerebral disfunctions, and a lowered performance. The results have revealed that the younger conditionally admitted children show in no respect any bigger symptoms than those exhibited by school-agers. Even a reverse tendency is to be observed. The younger, conditionally admitted children are also as regards personal development positively selected when admitted — and this accounts for a tendency towards an optimal behavioural adjustment. The highest amount of signs showing

maladjustment, in some cases with partial results even a statistically higher amount, is to be found in the group of the younger school-agers. This shows that in the entrance procedure we are consistent and careful in dealing with those to be conditionally admitted but less so with school-agers, who have various, also personality deviations but still within the boundaries of the normal.

UDK 301.173.7:343.914

JANEZ PEČAR

KRIMINALNOST ŽENSK IN DRUŽBENO NADZORSTVO

S spremenjeno vlogo žensk v družbi prihaja tudi do drugačne odklonosti. Pojavlja se ženska kriminalnost, ki je pred leti še ni bilo. Čeprav ženske še vedno store precej kaznivih dejanj zoper znane osebe, predvsem otroke, može, starše in nasprotnike v ljubezenskem trikotu, jim družbeni položaji, zlasti pa delovno mesto omogočajo nova in številnejša kazniva dejanja.

Kar zadeva neformalno nadzorstvo nad vedenjem, so ženske bolj nadzorovane kot moški. Kolikor pa gre za formalno, po eni plati govore o viteštvu in kavalirstvu moških nadzorovalcev, po drugi pa o nadzorstvenem paternalizmu. Po njem so ženske strože in dosledneje obravnavane kot storilke predvsem zato, ker naj bi nadzorovalci gojili višje standarde o ženskem vedenju, zaradi česar so zahtevnejši in neprizanesljivejši.

Za jugoslovanske razmere zelo malo vemo o tem, kako nadzorovalci zajemajo žensko kriminalnost in koliko prihaja s feminizacijo nižjih kontrolnih mehanizmov do morebitnih nasprotij. Četudi v jugoslovanski družbi obravnavanje kriminalitete ni vprašanje spola, ne bi bilo odveč verificirati tuja spoznanja v naših razmerah.

UDC 301.173.7:343.914

JANEZ PEČAR

FEMALE CRIME AND SOCIAL CONTROL

The changed role of women in society has entailed a different deviant behaviour. There come up today instances of female crime which were unknown years ago. Although women still commit rather fewer penal offences against persons known to them, notably against children, husbands, parents, and against the other woman in the love triangle, it is the social position and especially the job which make it possible for them to commit new and more numerous penal offences.

As regards informal control of the behaviour women are under stricter control than men. Concerning the formal control, there is on the one hand talk about the chivalry and gentlemanly attitude of the male controllers and on the other about the controlling paternalism. In accordance with it women are more strictly and consistently treated as offenders primarily because the controllers are said to have higher standards of female behaviour and as such more demanding and less considerate.

Very little is known how in the Yugoslav circumstances the social control deals with the female crime and to what possible oppositions the feminization of the controlling mechanism has led. Although in the Yugoslav society the treatment of criminality is not an issue involving sex, it would not be superfluous to verify the findings made in other countries against the circumstances in this country.

TERMINOLOŠKI IN SEMANTIČNI VIDIK USMERJENEGA IZOBRAŽEVANJA

Terminološka in semantična analiza pojma »usmerjeno izobraževanje« nam razkriva naslednje njegove indikativne kategorije:

a) *Usmeritveno izobraževanje* — kadar mislimo in govorimo o vzgojnoizobraževalno-vsebinskem in didaktično-organizacijskem vidiku »zgornjega« podsistema vzgoje in izobraževanja.

b) *Usmerjeno izobraževanje* — kadar mislimo in govorimo o pedagoško-orientacijskem vidiku tega podsistema.

c) *Načrtovano izobraževanje* — kadar mislimo in govorimo o njegovem produkcijsko-vidiku tega podsistema.

d) *Samoupravno organizirano izobraževanje* — kadar mislimo in govorimo o družbenopolitičnem vidiku celotne naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja.

V vsebinski obseg prve kategorije gre po funkcionalnosti: *izobraževanje, usposabljanje in izpopolnjevanje*. A po strukturnosti: *»izobraževalno«, strokovno, poklicno in permanetno izobraževanje*.

V vsebinski obseg druge kategorije gre usmerjanje v pomenu orientacije kot organizirane znanstvene pomoči otrokom in mladim pri vzgoji in izobraževanju, študiju ter zaposlovanju.

V vsebinski obseg tretje kategorije gre načrtovano zadovoljevanje potreb po produkcijsko-ekonomski družbeni reprodukciji.

V vsebinski obseg četrte kategorije gre čim tesnejše samoupravno povezovanje vzgoje in izobraževanja z združenim delom.

Slednjič nas terminološka in semantična analiza pojma »usmerjeno izobraževanje« še pripelje do poimenovalnih rešitev za posamezne ravnine sistema vzgoje in izobraževanja ter do odgovora na vprašanje, kaj je naša današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja.

THE TERMINOLOGICAL AND SEMANTIC ASPECT OF VOCATIONALLY GUIDED EDUCATION

The terminological and semantic analysis of the concept »vocationally guided education« reveals the following indicative categories:

a) '*Vocationally oriented education*' — when we have in mind and speak about the subjects to be taught in the educational process and the didactic-organizational aspect of the »above« subsystem of education.

b) '*Vocationally guided education*' — when we have in mind and speak about the educational — orientational aspect of the subsystem.

c) '*Planned education*' — when we have in mind and speak about its productive and economic aspect.

d) '*Education Organized on Self-Management Basis*' — when we have in mind and speak about the socio-political aspect of our current reforming of education.

According to the functional criterion the scope of the first category includes education, vocational training and further training, and according to the structural criterion the »generally educational«, vocational, professional and permanent education.

The scope of the second category includes guidance in the sense of giving organized scientific help to children and young people in education, studies and employment.

The third category relates to a planned coping with the demands for the productive-economic social reproduction.

The fourth category focuses on an optimally close self-managing interlinkage of education and associated labour.

Finally, the terminological and semantic analysis of the concept »vocationally guided education« leads us to terminological solutions for the individual levels of the educational system as well as to an answer to the question about our current reforming of education.

UDK 376.545.048

IVAN FERBEŽAR

OSEBNO SVETOVANJE NADARJENI IN TALENTIRANI MLADINI

V študiji sem se osredotočil na obravnavo svetovalne problematike v zvezi z delom z nadarjeno mladino. Poudarek je na osebnem svetovanju v vzgojnoizobraževalnem procesu kot pomoč nadarjenim otrokom pri reševanju življenjskih težav. V skladu s spoznanji sodobne duševne higijene sem preučil dejavnike, ki so vzrok prilagoditvenih problemov nadarjenih otrok in tiste dejavnike, ki delujejo na krepitev njihovega duševnega zdravja v naravnem, vsakodnevnem vzgojnoizobraževalnem okolju.

UDC 376.545.048

IVAN FERBEŽAR

PERSONAL COUNSELLING TO TALENTED YOUNG PEOPLE

The article is primarily concerned with the problems of counselling as they emerge in the work with talented young people. Special attention is given to personal counselling as assistance to gifted children in their coping with their difficulties. Following the findings and insights of modern mental hygiene the paper studies the factors causing adaptation problems of gifted children and the factors operating in favour of their mental health in the natural everyday educational environment.

UDK 330.111.62

BOGOMIL FERFILA

KRITICEN PREGLED RAZLIČNIH RAZUMEVANJ DRUŽBENE LASTNINE KOT EKONOMSKE, PRAVNE IN SOCIOLOŠKE KATEGORIJE

Pričnem s prikazom in analizo različnih razumevanj samoupravne socialistične družbene lastnine. Dejstvo je, da takšen prikaz otežuje predvsem sam razvoj samoupravne družbene lastnine in celotnega samoupravnega ekonomskega družbenega sistema, ki ima za seboj sedaj že tri desetletja razvoja. Tako so teoretiki razvijali svoje poglede na različnih razvojnih stopnjah družbene lastnine, čeprav pa po drugi strani velja, da so osrednji postulat samoupravne družbene lastnine bolj ali manj enaki, spreminjajo pa se instrumenti in oblike, s katerimi jih želimo uresničiti.

S takšno rezervo velja pristopiti k pregledu različnih pojmovanj samoupravne družbene lastnine, od katerih gre ponekod za vsebinsko različnost pristopov, pri nekaterih pa le za terminološke diferenciacije. Zadržim se zlasti pri pojmovanju družbene lastnine kot nelastninske kategorije. Moje razumevanje samoupravne socialistične družbene lastnine kot pravne kategorije (omenjeno pojmovanje je v prvi vrsti pravno pogojeno) izhaja iz Marxove misli, da temelj pravnih odnosov leži v materialnih življenjskih odnosih, ne pa obratno; zato menim, da je tudi v samoupravni družbi družbenolastninske odnose in procese potrebno pravno oblikovati, pravno nadgrajevati — s tem pa dobimo pravni pojem samoupravne družbene lastnine v vseh njegovih pojavnih oblikah (ena e tudi lastninska pravica).

Pri teorijah o družbeni lastnini kot prilaščanju, enačenju družbene in državne lastnine, ter skupinski interpretaciji pa gre za enostransko izločanje parcialnih značilnosti družbene lastnine, neupoštevajoč v zadostni meri:

- a) njeno vsebino, kriterije in okvir družbenolastninskega prilaščanja (prva teorija);

- b) celotno klasično marksistično misel o značaju družbene lastnine (druga teorija);
c) vse tri nivoje ekonomskega prilaščanja in organiziranja, marveč izdvajanje le skupinske oblike (tretja teorija).

Družbena lastnina kot lastnina, ki pripada »vsakomur in nikomur« oziroma kot solastnina pa je bolj izraz terminološke nenatančnosti, kot pa različnosti vsebinskega pristopa.

Po proučitvi različnih pojmovanj samoupravne družbene lastnine skušam vzpostaviti ekonomski, pravni in sociološki pojem družbene lastnine. Osnovo takšnega preseka mi predstavlja prepričanje, da mora celoten samoupravni družbeni sistem in še zlasti njegova osrednja, lastninska komponenta pomeniti delovno in bivalno okolje, v katerem se ob upoštevanju in prevladanju skupnega, družbenega interesa svobodno izraža in razvija ter realizira pluralizem posamičnih, osebnih interesov avtentičnega subjekta družbene lastnine — delavca. Skupinski interes (organizacije združenega dela, družbenopolitične skupnosti) smatram bolj kot funkcionalno posledico nujnih delovno-organizacijskih in bivalno-organizacijskih okvirjev aktivnosti delovnega človeka.

Ekonomski pojem zato opredelimo kot celoto odnosov in procesov, ki temelji na takšnih kriterijih, ki izražajo in zagotavljajo navedeno izhodišče. V njegovem okviru opredelim še preostala nujna sestavna dela — tripartitni ekonomski subjekt in lastninski objekt.

V skladu z našim pojmovanjem lastnine je nujno, da ima ekonomski pojem družbene lastnine svojo pravno nadstavbo. Ekonomsko prilaščanje delavcev predpostavlja ustrezne pravice prilaščanja (tudi lastninske pravice) subjekt teh pa morajo biti delavci. Potrebno je, da delavec prilašča na ustrezni pravni osnovi, da postane lastninski subjekt, katerega značilnosti pa so oblikovane na revolucionarno novi — delovni osnovi, to je brez izkoriščanja tujega dela z razpoložljivimi, še vedno omejenimi produkcijskimi sredstvi. V tej smeri razumemo tudi ustavne formulacije, da »nihče ne more pridobiti lastninske pravice na družbenih sredstvih, ki so pogoj za delo« in da nihče ne more »na nikakršni lastninsko-pravni podlagi prilaščati proizvoda družbenega dela«.

S sociološkega vidika je družbena lastnina združenih proizvajalcev tako razredna lastnina vseh delavcev kot tudi oblika individualne lastnine vsakogar, ki dela. To izhaja iz dejstva, da so sredstva družbene reprodukcije rezultat skupnega dela delavcev, ki je v teh sredstvih opredmeteno kot njihovo minulo delo in ker se v odnosu do sredstev v družbeni lastnini pri njihovem opravljanju, razpolaganju in delu z njimi vzpostavljajo odnosi medsebojne odgovornosti (medsebojnih pravic in obveznosti vsakega delavca do vseh delavcev v združenem delu in obratno). Če pa upoštevamo tudi družbenoprostorske oblike združevanja ter odnose v družbi na podlagi dela v najširšem smislu in kot težnjo družbenega razvoja, imamo že prisotne elemente višje stopnje podružbljenosti — kot subjekt nastopa celotna jugoslovanska družba, ne le tisti njen večinski del, ki dela s produkcijskimi sredstvi v družbeni lastnini.

UDC 330.111.62

BOGOMIL FERFILA

A CRITICAL SURVEY OF VARIOUS INTERPRETATION OF SOCIAL PROPERTY AS AN ECONOMIC, LEGAL, AND SOCIOLOGICAL CATEGORY

The article begins with an outline and analysis of various interpretations of the socialist social property in the self-management system. Such an outline is not easy to make primarily because of the ongoing development of the social property in the self-management system and because of the entire selfmanagement economic social that now has been evolving for already three decades. The theorists have thus been developing their views at different developmental stages of social property, while on the other hand it remains a fact that the central postulates of the social property in the self-management system are more or less the same — what does change is merely the instruments and the modes by means of which the postulates are to be implemented.

With such reservation we should embark upon a survey of various views of the social property in the self-management system — some views differ in approaches and substance,

while in other cases there are only terminological differentiations. Special attention is focused on the social property as a non-ownership category. My conception of the socialist social property in the selfmanagement system as a legal category (this conception is primarily legally determined) proceeds from the Marxian idea that the basis of legal relations lies in the material relations in life and not conversely; for which reason I believe that also in the self-managing society the social-ownership relations have to be legally worked out and legally elaborated — and in this way there develops the legal concept of the social property in the self-management system in all formes of its manifestations (one of them being also the ownership right).

In theories about social property as appropriation, as equating social and state property as well as in the common interpretation there is a unilateral exclusion of partial characteristics of social property, thus not taking sufficiently into account:

- a) its content, the criteria and the framework of the social-ownership appropriation (the first theory);
- b) the entire classic Marxian idea concerning the character of social property (the second theory);
- c) all the three levels of the economic appropriating and organizing, but singling out only group forms (the third theory).

Social property as property belonging to »everybody and nobody«, or rather as shared property is more an expression of terminological inexactitude than a manifestation of the different concrete approaches.

In studying the variety of views of the social property in the self-management system I have tried to establish the economic, the legal and the sociological concept of social property. My basis for such a cross-section lies in the belief that the entire social self-management system and in particular its central, ownership component must represent a working and living environment within which, with due regard for and the priority of the common, social interest, there is a free manifestation, development and realization of the pluralism of individual, personal interests of the authentic subject of the social property — of the worker. The common interest (organizations of associated labour, socio-political communities) is here understood primarily as a functional consequence of the necessary working-organizational and livingorganizational frameworks of the working man's activity.

The economic concept is therefore defined as the whole of the relations and processes which is based on criteria that manifest and ensure the above mentioned starting-point. Within its framework are defined also the two remaining indispensable constituent parts — the tri-partite economic subject and the ownership object.

In accordance with our conception of property it is necessary that the economic concept of social property should have its legal superstructure. The economic appropriating on the part of workers presupposes corresponding rights to appropriating (including the ownership rights) and the subject of these must be the workers. It is necessary that the workers carries out appropriation on an adequate legal basis, that he becomes the subject of property — one whose characteristics are formed on a revolutionary new, working basis, i. e. without the exploitation of outside labour with the available, still limited means of production. In this sense is understood the constitutional formulation that »nobody can acquire the ownership right over social means needed for labour« and that nobody can »appropriate the product of social labour on any kind of legal-ownership basis«.

From the sociological point of view the social property of associated producers is both the class property of all the workers as well as a form of individual property of anybody engaged in work. This proceeds from the fact that the means of social reproduction are the common labour of workers which is in these means materialized as their past labour and because in the relation to the means in social ownership there are formed relations on mutual responsibility (mutual rights and obligations of every worker to all the workers in associated labour and conversely). If we take into account also the socio-spatial forms of associating as well as the relations within the society on the basis of labour in the widest sense and as a trend in social development, we have already certain elements of a higher stage of socialized setting — as the subject functions the entire Yugoslav society and not only its major part operating the means of production in social ownership.

MOŽNOST TUBITI KOT CELOTA IN BIT K SMRTI

Ker je človek-tubit po svojem bistvu karakteriziran z neogibno možnostjo smrti-noči, zato ni nikdar celota: vse dokler človek ne doseže kraja svoje biti-v-svetu(= smrti neeksisten-ceniči), dotlej ostaja nepopolen, kajti ostajajo mu še vedno neke možnosti. Brž ko pa pride do kraja = nemogućnosti = smrti = nič, istočasno preneha eksistirati in biti opazljiv. Smrt človeka pripelje v ne-bit, v nič, zato ona ne more biti izkušena. Ta kraj = smrt = nič pa bi človek mogel izkusiti le na sebi, ne pa na drugih. Vsakdanji način biti človeka pa skuša to avtentičnost ravno zabrisati, češ: umira se, človek umira. Vendar ta vsakdanji način biti »človeka« (Man) še ne prepreči, da se človek-tubit dojema kot *celotnost*, katera mu je konstitucionalna: človek je od vsega začetka življenja na tem, da umrje: smrt je bistveno njegova možnost. Vsakdanji človek beži pred realnostjo, pred priznanjem te svoje lastne smrti, češ: umirajo, umira se. Dejansko pa človek to možnost eksistence, ki vodi v neeksistenco, mora sprejeti, kajti ona je njegova najbistvenjša osebna možnost, kateri se ne more izogniti: nujna možnost smrti človeku odkriva njegovo možno nemogućnost: človek faktično umira, dokler eksistira. To dejstvo pa si prikriva vsakdanji človek-Man, češ da to ni njegova naj-notranjša možnost. Zato večina ljudi umira, ne da bi spoznali smisel smrti. Zato je tesnoba pred bitjo-v-svetu predvsem tesnoba pred nepremostljivo možnostjo-bití, pred smrtjo. Tesnoba ni naša slabost, pač pa občutek naše izvirne situacije, ki nam odkriva, da smo vrženi v svet, da tu umiramo. Tesnoba nam torej omogoča, da delno dojamemo našo eksistenco v nje celotnosti, njeno avtentično eksistenco z vso prozornostjo: smrt je tako vedno pričujoča, vključena v našo možnost-bití. Zato se s to avtentičnostjo sprijaznimo in jo sprejmemo, prejemamo svojo ekstremno bit-nič, kateri se ne moremo izogniti-izogiba se ji le vsakdanji človek. S to avtentičnostjo pa postanemo tolerantni nasproti drugim. V tem obstoji »svoboda pred smrtjo«, torej v razumevanju sebe kot smrtnega.

Heideggrov eksistencializem, ki je le varianta Husserlove fenomenologije in Kierkegaardovega pojmovanja človeka-poedinca, izhaja torej iz primarnosti zavesti in sekundarnosti sveta. Svet mu je le intencionaliteta zavesti, kot je to že v klasičnem nemškem idealizmu. Kot posledica tega stališča pa tu nastajajo problemi, ki so za materialistično pojmovanje sveta umetni problemi, kvečjemu problemi psihologije, fiziologije itd. Eden od teh problemov je tudi problem »človeške eksistence kot celote: ontološka interpretacija smrti«, ki Heideggro nastane predvsem zato, ker ne pozna enotnosti in nasprotja med individualnim in družbeno objektivnim momentom zavesti v človekovem odražanju in dejavnosti na materialni objektivnosti. Človeka torej ni mogoče raziskovati z introspektivno subjektivno fenomenološko metodo, kajti človek je materialna objektivnost, ne pa doživljanje zavesti. In svet ni intencionaliteta zavesti, pač pa njej primarna materialna objektivnost. Tedaj pa vprašanje celotnosti človeka ne obstoji le v dojetanju njegovega materialnega življenja in smrti, pač pa enako tudi njegovega začetka in nastajanja. Človek v svojem individualnem in družbenem izkustvu vedno točneje dojema svojo celotnost, tj. tako svoje življenje, njega nastanek kot tudi smrt. Za to ni potrebna nikaka tesnoba, pač pa le objektivno izkustvo. Ne tesnoba, pač pa energična dejavnost in optimizem, v bistvu vsakega življenja in torej tudi človeka. Misli na to, da je v bistvu človeka bit-k-smrti, nič, se pojavlja v zgodovini človeštva predvsem v kriznih družbenih dobah, kjer določeni razredi in njih individui izgubijo perspektivo svoje eksistence. Tudi Heideggerjev Sein und Zeit je nastal v krizni dobi za nemški buržoazni razred, kateremu je Heidegger pripadal.

THE POSSIBILITY OF EXISTENCE ('DASEIN') AS A COMPLETE WHOLE AND EXISTENCE APPROACHING DEATH

Since Man — existence is through his essence characterized by the unavoidable possibility of death = nothigness, he can never be a complete whole: as long as he has not reached the end of his existence in the world (= death, = nonexistence = nothingness) he remains

incomplete for he is still left with certain possibilities. But as soon as he has reached the end = impossibility = death = nothingness he ceases to exist and to be observable. Death brings Man to non-existence, to nothingness, and therefore it cannot be experienced. This end — death — nothingness Man could experience only by himself and not through others. But the everyday existence of Man tends to obscure this authenticity, in such words as 'people die, one dies'. This everyday existence, however, does not by itself convince Man to understand his existence as a *complete whole*, which is his constitutional specific: from the very beginning of his life man is bound to die, death is the imminent possibility. The person in the street flees from reality, from recognizing his own coming death, saying 'people die, one dies'. But in fact Man must accept this possibility of existence which leads to non-existence — for this is his most essential personal possibility which he can not avoid: the pressing possibility of death reveals to Man his potential impossibility — Man is in the process of dying as long as he exists. But this fact the person in the street refuses to face, on the pretext that this is not his innermost possibility. Therefore most people die without realizing the true sense of death. Therefore the anxiety in view of the existence in the world is primarily the anxiety stemming from the insuperable possibility — the existence, from death. The anxiety is not Man's weakness but rather a feeling of his own original situation which reveals that Man is cast into this world to die here. The anxiety accordingly makes it possible to understand in part our existence in its complete whole, its authentic existence with all its transparency: death is thus always present, included in our possibility of existence. Therefore this authenticity is something Man has to come to terms with and accept: the extreme existence — nothingness has to be accepted and cannot be avoided even if the man in the street seeks to avoid it. Through this authenticity we become more tolerant to others. This constitutes »the freedom from death«, which is in the understanding oneself as a mortal being.

Heidegger's existentialism, which is merely a variant of Husserl's phenomenology and Kierkegaard's concept of Man — individual, hence proceeds from the primary status of consciousness and secondary status of the world. The world is for him merely an intentionality of the consciousness, as it is known already in the classic German idealism. This point of view entails as a consequence problems which are for the materialistic understanding of the world artificial problems or simply problems of psychology, physiology, etc. One of them is the problem of »human existence as a complete whole: the ontologic interpretation of death« which comes up in Heidegger chiefly because he does not take into account the unity of and the opposition between the individual and the socially-objective moment of the consciousness in Man's reflection and activity on the materially objective givenness. Man accordingly cannot be studied by the introspective phenomenological method but only by the objective materialistic method, for Man is a material objectiveness and not the experiencing of consciousness. And the world is not the intentionality of the consciousness but material objectivity primary to it. Now the question of Man's complete existence refers not simply to an understanding of his material life and death but also to beginning and emergence. In his individual and social experience Man increasingly more precisely understand his complete existence, i. e. his life, its beginning as well as death. Therefore no anxiety is needed but objective is necessary. It is not anxiety but energetic activity and optimism which are in the essence of any life and also of Man. The idea that is in essence existence approaching death, nothingness, reappears through the history of mankind above all in socially critical periods when certain classes and their individuals have lost the perspective of their existence. Heidegger's *Sein und Zeit* was also written in the period critical for the German bourgeois class, to which Heidegger belonged.

UDK 330.85 Marx

TINE HRIBAR

OBD OBJA EKONOMSKEGA FORMIRANJA DRUŽBE

Ta odlomek iz manuskripta, v katerem Marx strne rezultate svojega dosedanjega teoretičnega razvoja, nikakor ni dokaz za prepričanje, da gre pri materialističnem dojetju zgodovine za golo aplikacijo kakega občega načela. Pač pa je dokaz za tezo, da se hkrati z na-

predkom v izpostavljanju anatomije buržoazne družbe razvija tudi razumevanje njenega značaja kot ključa za razumetje pretekle zgodovine. S postopno teoretično razdelavo kapitalističnih produkcijskih odnosov si Marx odpre pot do sistematične proučitve zgodovine in njenih ekonomskih obdobj.

UDK 330.85 Marx

TINE HRIBAR

EPOCHEN ÖKONOMISCHER GESELLSCHAFTSFORMATION

Diese Manuskriptpassage, in der Marx an einen Knotenpunkt seiner theoretischen Entwicklung ein Ergebnis fixiert, ist alles ander ein Beleg für die Ansicht, dass es sich bei materialistischen Geschichtsauffassung um die bloße Anwendung eines allgemeinen Prinzips handle. Sie belegt vielmehr die These, dass mit dem Fortschreiten in der Darstellung der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft ein Verständnis ihres Charakters als Schlüssel zum Verständnis der abgelaufenen Geschichte einhergeht. Marx eröffnet sich mit der schrittweisen theoretischen Ausarbeitung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ein Zugang zur systematischen Betrachtung der Geschichte und ihrer ökonomischen Epochen.

UDK 001.1.

ANDREJ ULE

SODOBNA ANALITIČNA TEORIJA ZNANOSTI

Sestavek se omeji na primerjavo sodobnih zapadnih teorij o napredovanju in razvoju znanosti z evolijsko teorijo S. Toulmina, ki se zoperstavlja teorijam o »znanstvenih revolucijah«, kot jih razvijajo T. Kuhn, P. Feyerabend, W. Stegmüller idr. teoretiki. Sestavek poskuša najti racionalno sintezo med teorijo revolucije in teorijo evolucije znanosti. Avtor meni, da to omogoča šele razdelana teorija znanosti kot oblike dela.

UDC 001.1

ANDREJ ULE

THE CONTEMPORARY ANALITICAL THEORY OF SCIENCE

The present article limits itself to comparing the contemporary western theories about the progress and development of science with the evolution theory of S. Toulmin, who opposes the theories about 'scientific revolutions' as developed by T. Kuhn, P. Feyerabend, W. Stegmüller, and other theoreticians. An attempt is made to find a rational synthesis between the theory of revolution and the theory about the evolution of science. In the author's believe this is possible only on the basis of a fully worked-out theory of science as a form of work.

UDK 57.001.1

IGOR JERMAN

METODOLOŠKE OSNOVE TEORETIČNE BIOLOGIJE

Biologija je naravoslovna znanost, ki je razdeljena na veliko, predvsem empirično usmerjenih področij. Potreba je po teoretično posploševalnem pristopu, ki bi mu lahko rekli teoretična biologija. Teoretična biologija mora izhajati iz nekaterih temeljnih postavk. Mo-

rala bo jasno definirati življenje in živo bitje, kajti za oba pojma danes še ni splošno sprejete in precizne definicije. Ena od osnov teoretične biologije je pojem informacije. Informacija tu ni le neka količinska bitnost, temveč tudi semantična in biološko vrednostna. Treba je tudi ločiti med informacijo in njenim nosilec — *informonom*. Razčistiti je treba še pojma funkcije in funkcionalne organiziranosti s principom hierarhičnosti. Pri evoluciji informacije je treba upoštevati novi princip, *princip direkcije*, ki je odgovoren za transformacijo informacije, kot je slednja odgovorna za transformacijo energije v prostoru in času.

UDC 57.001.1

IGOR JERMAN

METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF THEORETICAL BIOLOGY

Biology is natural science divided into many, especially empirically oriented domains. There is a need for a theoretical generalizing field, which can be called theoretical biology. It has to be derived from several basic items. It has to define life and living being concisely, which has not been done as yet. One of the basic notions of theoretical biology is the notion of information. Information should in this case not be only a quantitative entity, but also semantical, and of biological value. There should be also a differentiation between information and its bearer, which we have called *informon*. Notions of function and functional organization with the principle of hierarchy should be clarified. With evolution of information a new principle should be considered — *the principle of direction*. It is responsible for the transformation of information as the latter is responsible for the transformation of energy in time and space.

UDK 7.013:801

JANEZ JUSTIN

DIALEKTIKA ESTETSKE JEZIKOVNE KOMUNIKACIJE

Temeljni problem: ali je različne oblike estetske komunikacije mogoče imenovati jezik? Vprašanje se nanaša na razmerje med verbalnimi in neverbalnimi jezikovnimi sistemi. Na vprašanje o ekvivalentnosti dveh tipov znakovnih sistemov odgovarja paralingvistično stališče pozitivno, translingvizem pa negativno. Paralingvistična obravnava neverbalne estetske komunikacije spričo odsotnosti konvencionalnega sistema elementov v umetnosti ne more razviti lastne poetike, ki bi bila ekvivalentna literarni poetiki. Poseben problem za translingvistično obravnavo je zahteva po preseganju relacij, ki konstituirajo »langue« neverbalne estetske komunikacije. Gre za vprašanje substancijalizacije umetniške govornice, za definiranje problema referenta. Materialistična intervencija zanika mehanično nasprotje estetska-zunajestetska stvarnost in hkrati opozarja na nujnost prožne interpretacije pojmov »langue« in »parole« v estetski teoriji. Problem čutnosti v estetski komunikaciji rešuje tako, da izpostavi vidik čutne dejavnosti in sproblematizira naturalistično razlago čutnosti.

Časopis za sodelovanje humanističnih in naravoslovnih
ved, za psihologijo in filozofijo