

IZPOD PULTA

Rudi Rizman

PROGRAM ZA BOLJŠO UNIVERZO

a. Načela

Ljubljanska univerza, kot mi dopovedujejo moji mednarodni kolegi in druga empirična dokazila, se lahko v poenostavljenih delitvah univerz na dobre in slabe uvršča med prve. Ne ravno pretirano visoko v vrhu dobrih, vendar še vedno dovolj visoko, da lahko streže novim izzivom, ki jih prinašata s seboj eksponencialna rast znanja in revolucija v načinih njegove diseminacije. Ne sme se pozabiti, da v preteklosti ni znala vedno odločno zavarovati svoje institucionalne avtonomije in avtonomije akademskega etosa vseh njenih individualnih članov in le v slabo uteho ji je lahko, da podobnih preizkušenj v bližnji in daljni zgodovini niso dobro prestale njene mnogo bolj prestižne sestre v tistem delu Evrope, ki nam najbolj služi za vzor. V tem času, ki se vsaj deklarativno podpisuje pod bolj liberalna načela, stoji univerza pred novo priložnostjo in dolgom, da času primerno redefinira svojo identiteto in kaj hoče iz sebe narediti, da bi zadostila svojima dvema najvišjima ciljema: nenehni produkciji in posredovanju novega znanja.

Se posebej pa smo dolžni spregovoriti o avtonomiji univerze, ki ni pripomoček samo za avtoritativne čase, temveč načelo, brez katerega univerza ne more realizirati svojega temeljnega poslanstva, če adekvatno ne zavaruje svobode raziskovanja in poučevanja oz. popolne svobode svojih raziskovalcev, učiteljev oz. vseh učečih se še.

Ali se današnji učitelj in študent sploh (lahko) identificira z univerzo? Večina se jih v prvi vrsti identificira s svojimi disciplinami in katedrami, kar pomeni, da se je nekako izgubila mobilizacijska povezovalna ideja univerze in da si mnogi ne vedo odgovoriti na vprašanje, za kaj je dobra? Univerza sploh ni ali pa ne bi smela biti le nekaj, kar se zunanjemu opazovalcu kaže kot institucija, temveč je to v prvi vrsti "universitas magistrorum et scholarium", to je skupnost, ki jo motivirajo tako racionalna dejanja kot subjektivna občutja pripadnosti (po Maxu Weberu *Vergesellschaftung in Vergemeinschaftung*). Univerza sedaj in tukaj ne služi sama sebi niti ne kakšni abstraktni družbi. Univerza je pred vsem drugim intelektualna institucija in intelektualna skupnost, ki se posveča teoriji, znanosti, znanju in (praviloma) mladim ljudem. Če bi že morali imenovati nekaj, čemur naj bi vsa univerza služila, potem je ta služabnik lahko **intelektualni progres**. Vsaka enodimenzionalna družbena instrumentalizacija univerze grobo zamenjuje njene visoko intelektualne cilje z ideološkimi in političnimi, ki niso od nje. Univerze črpajo svojo avtonomijo iz narave svojega kulturnega in znanstvenega delovanja, ki **transcendira** vsakršno politično strukturo ali dogmo. Gledano

z ozkega političnega stališča, se intelektualno početje zdi v bistvu nekaj **anarhičnega**.

Avtonomija univerze pomeni tisto doslej najbolj učinkovito in trajno veljavno zdravilo, ki je prave univerze varovalo pred samovoljo poljubnih političnih moči zunaj nje, včasih pa tudi znotraj nje same. S tem ne mislimo reči, da se je treba odreči vsakršni družbeni instrumentalizaciji znanja.

Vztrajamo le pri trditvi, da ta ne spada med izvorne prioritete, zaradi katerih je bila univerza ustanovljena in zaradi katerih univerza je. Izpod mnogih znanstvenih peres, vzemimo na primer M. Oakeshotta, K. Minogua in E. Shilsa, prihajajo resna opozorila pred nevarnimi poskusi, da se tudi v pluralnih demokratičnih sistemih stre izvorna avtonomija univerz, kar bi zagotovo pripeljalo tudi do njihovega tragičnega konca. Čeprav ima intelektualno delo usodne politične posledice, se je treba zavedati, da do njih ni prišlo iz prvenstveno političnih motivov. Brez intelektualne avtonomije oz. svobode misli sploh ne bi moglo obstajati nekaj tako enkratnega in veličastnega, kot je to univerza.

Pomemben, če ne najpomembnejši segment univerzitetne avtonomije, pomeni **finančna avtonomija**. Brez nje ostanejo vse druge svobode univerze v najboljšem primeru le posreden vpliv. Danes je v svetu celo večina privatnih univerz odvisna od znatne finančne podpore, ki jo namenja država.

Avtonomija ni bila enkrat za vselej dana univerzi, ki si jo mora vedno znova izboriti in jo

varovati. Vsaka univerza, da bi bila vredna svojega imena, se mora upirati kulturnim, ideološkim in političnim pritiskom, ki bi od nje terjali, da iskanje resnice podredi kakršnimkoli si že zunanjim sekularnim močem in gibanjem. Če pod avtonomijo univerze ne razumemo **zvestobe resnici in intelektualni kreposti**, ki jo je Aristotel poimenoval **dianoetično krepost**, lahko univerzo prepustimo le še vdoru vsakokratnih pustolovcev, ki bi univerzo uporabili za pragmatične, hitro minljive cilje aktualnih družbenih potreb. Kdor bi se odločil za to izbiro, ne bi napovedal univerzi nič dobrega. Avtonomija znanosti in vrhunski dosežki se praviloma pogojujejo. V tej zvezi se zastavlja vprašanje, ki ni le specifično naše, temveč univerzalno: kako zavarovati avtonomijo univerz pred posegi države? V modernih družbah, med katere moremo prišteti tudi našo, države čedalje bolj posegajo v življenje univerz. Zaradi velikega družbenega pomena tistega, s čimer se univerza vsakodnevno ukvarja, t. j. z znanstvenoraziskovalnim in izobraževalnim kompleksom, se čutijo vlade poklicane in so na določen način tudi primorane, da poskušajo uveljaviti svoj vpliv na univerzah. Ne bi bilo prav, če bi na vsak tak vpliv gledali kot na nevarnost za univerzo. Centralni državni načrtovalci običajno ne izhajajo iz humanističnih vrst. Zato največkrat prezrejo kulturno in civilizacijsko poslanstvo univerze, in ima pri njih "output", ki ga daje univerza, bistveno večjo težo kot kvaliteta.

Pri nekaj bistvenih rečeh univerza ne sme

popustiti pred pritiski tako ali drugače organizirane države. Poleg tistega, kar smo že omenili, ne sme izpustiti iz rok pravice do podeljevanja nazivov in pogojev za njihovo doseganje, kar ima za važen simbol pedagoške avtonomije. Univerza bi prav tako ostala brez hrbtnice, če ne bi mogla sama odločiti o svoji sestavi. Čeprav je njena dejavnost v veliki meri odvisna od razumne in pozitivne vladne politike pa tudi specialistov, ki sodelujejo v vsakodnevnem upravljanju univerze, pa morajo o njenih substancionalnih zadevah odločiti njeni učitelji in ne le marginalno tudi študenti. V sodobni družbi je lahko produktivno razmerje med univerzo in vlado nekaj, kar si je treba le želeti. Od tod naprej si je potem treba le še zastaviti vprašanje, kako v skladu z omenjenimi načeli organizirati in institucionalizirati njune medsebojne odnose? Vsekakor ne tako, da bi univerza postala samo izvajačka brez lastne **inicijative, refleksije, invencije in identitete**. Raymondu Polinu s Sorbone damo prav, da v nasprotnem primeru ne bi mogli govoriti o Oxfordu, Harvardu ali o Sorbonni, temveč o "Univerzi 75.451" ali "Univerzi 44.347". Izkušnje v svetu pritrjujejo, da je najbolj produktivna tista politika države do univerze, ki spodbuja, ne pa omejuje raziskovanje in izobraževanje. Poleg tega pa bi bilo nevarno, če bi družba svojo legitimno vplivanje na univerzo vezala izključno na državo.

Živimo morda v izjemnem času tako namišljenih kot tudi realnih sprememb, ki postavljajo našo univerzo pred povsem nove izzive. Med realnimi je prav gotovo najbolj eminenten izziv, kako se bo univerza, ki je na svoj specifični način pomembno prispevala k mednarodni subjektivizaciji slovenske nacije, odzvala na ta novi položaj in socialni kontekst? Dosedaj prevladujočemu **nacionalnemu poslanstvu** bo morala dodati ali pa že prispevala bolj manifestno **evropsko komponento**. Bolj pogosto kot doslej se bo morala vprašati, kaj lahko prispeva k sestavljeni evropski integraciji duha in ljudi in kaj lahko iz nje izvleče? Nacionalno in nadnacionalno si nista bila na avtentični univerzi nikoli v laseh in danes smo pred resnično priložnostjo, da služimo tej univerzitetni tradiciji. Pravijo, da je zaradi njenega prirojenega tradicionalizma mnogo težje spremeniti univerze kot premestiti pokopališče, toda, kot nas prepričuje zadnji primer, našlo bi se jih še več, tradicija ni ovira, pač pa izgovor ali apriori anatema. Na drugi strani bo morala univerza odgovoriti na probleme, ki nimajo veliko skupnega z dilemo, o kateri smo ravnokar govorili, t. j. o implikacijah, ki jih sodobna informacijska tehnologija vnaša tako v dosedanji način shranjevanja, kot način, kako se informacije posredujejo. So pa še drugi problemi: **problem racionalnosti izrabljanja racionalnih resursov** na univerzi in širše v družbi, **problem dohitevanja razvoja znanosti in tehnologije v svetu**, **problem prestiža univerze** v družbi in nenazadnje **problem nemobilnih univerzitetnih učiteljev in raziskovalcev**, itd.

Z upravičenostjo lahko trdimo, da je univerza družbena naprava, ki je po svoji naravi najbolje, čeprav ne edina, usposobljena za to, da daje odgovore na znotraj zastavljene dileme in vprašanja, pa tudi, da prevzema **etično odgovornost** za najrazličnejše ne vedno predvidljive negativne stranske posledice spoznanj, do katerih pride. Predvsem pa univerza stoji ali pade s preizkusom, ali je dovolj usposobljena, da vztrajno proizvaja **konično, vrhunsko znanje**.



Veno Dolenc

RUDI RIZMAN

Redni profesor za občo sociologijo
na Filozofski fakulteti, Univerza v Ljubljani

(dalje prihodnjic)

3. del
(predavanje v KUD-u France
Prešeren, 19. 2. 1991)

ŠOLA V GRMOVJU

Tu se v spoznavno vrednost te analogije ne bom spuščal; v zameno bom raje poskusil pokazati na dve strategiji, na dva prijema, ki ju lahko opazimo pri rokovanju s to analogijo. Prvi prijem bi lahko imenovali naivni anti-etnocentrizem: tu gre za strategijo potujitve, ki sestoji v tem, da postavimo drugo zraven druge evropsko in poljubno eksotično institucijo. V luči eksotične institucije naša institucija izgubi samoumevnost. Ta prijem je dobro znan iz kulturnega relativizma oziroma ameriške kulturne antropologije; klasičen zgled bi bila samoanska vzgoja, s katero je Margaret Mead postavila pod vprašaj ameriški vzgojni oziroma šolski sistem. Drugi prijem pa sestoji v tem, da prvega priženemo prek roba; lahko bi tudi rekli, da je negacija negacije. Če negacija, torej prvi prijem, pravi: divjaki so dobri, mi smo slabi (lahko tudi: oboji smo dobri), drugi prijem pravi: oboji smo slabi. Ta prijem bi lahko imenovali anti-anti-etnocentrizem; čisto možno je, da bi mu morali

pridati adjektiv naivni, možno je tudi, da gre v resnici spet za etnocentrizem, vendar to ni nujno. Ta prijem bom ponazoril s Pierrrom Legendreom, torej ne z zgledom iz etnologije, temveč iz psihoanalize, saj se mi zdi, da so v psihoanalizi na voljo najboljši tovrstni zgledi. No, pri Legendreu se je treba samo spomniti, kaj je počel s pojmom poglavarstva, **chef-ferie**, ki je seveda antropološki pojem. Legendre je hladnokrvno uporabljal zelo močne izraze, tako je trdil tudi, da so današnji Francozi podložniki kanihalskih poglavarstev, in to ga ni oviralo, da ne bi v isti sapi trdil, da živijo v srednjem veku. Tu znova oživita groza in gnus pred divjaštvom, značilna za 19. stoletje, vendar z »ironičnim«
dodatkom, da smo prav takšni divjaki tudi belci, in da bo tako vse dotlej, dokler Lacanova psihoanaliza ne vpelje novega svetovnega reda.

Skratka, formule »šola je iniciacijski obred«
in njenih variant se v antropologiji in sociologiji izobraževanja lotevajo z dvema prijemoma. Prvi prijem hoče predvsem opozoriti, da šola ni to, kar mislimo, da je, in da je nekaj drugega, recimo antropološko dejstvo, kar je samo na sebi hvalevredno dejanje. K temu prijemu sodi tudi obrnjena teza, namreč, da je iniciacijski obred pravzaprav šola — in navsezadnje to dvoje izhaja iz iste antropološke orientacije. Drugi prijem naredi korak naprej s tezo, da niti iniciacijski obredi niso tisto, kar mislimo, da so. Na primer: iniciacijski obredi niso domena pedagogike, niso mehanizem kulturne transmisije v ameriškem pomenu, temveč so institucija reprodukcije družbene neenakosti, prisvajanja presežnega proizvoda, prefrigana oblika prisilnega dela, manipuliranje s skrivnostjo, pranje možganov itn.

Te deskripcije sem pobral pri Jeanu Jaminu, h kateremu se bom takoj vrnil, saj pri njem še posebej ilustrativno izstopi vzajemno zrcaljenje sociologije izobraževanja in antropologije, torej nekakšno podajanje konceptov z ene strani na drugo, hkrati pa tudi vzajemno zrcaljenje šole in iniciacij, zrcaljenje nas v Drugem, kot bi učeno rekli Francozi, skratka dvojno zrcaljenje, v katerem se vsakokrat ujamejo tako naše naivne predstave kakor naši koncepti o šoli. Na kateri tip teoretizacije kažejo Jaminove deskriptivne kvalifikacije iniciacijskih obredov, seveda ni težko uganiti; mimogrede naj

povem, da se njegova konceptualizacija plemenske iniciacije naslanja na lastno terensko proučevanje iniciacij **poro**. Sam vidim največjo vrednost te teoretizacije, katere osrednji koncept je skrivnost oziroma manipulacija s skrivnostjo, v tem, da abstrahira od religiozne navlake, s katero se je dolgo časa mučilo proučevanje iniciacijskih obredov, ki so tradicionalno tvorili poglavje antropologije religije. Obsedenost z religijo in svetostjo je iz pravilne premise, da religija v primitivni družbi sega na vsa področja družbenega življenja, izvajala napačne sklepe, to pa predvsem zaradi neustreznega koncepta religije. Trdoživost tega verovanja lepo vidimo pri Cazeneuvu, ki še leta 1971 meša svečeniške in plemenske iniciacije, govori o svetosti življenja, ki jo bojda proizvajajo plemenske iniciacije, in slika divjake kot svetnike, katerih krepost prisilno izhaja iz nepopisne groze pred človeškimi trupli.

Skratka, Jamin se loti iniciacij z marksističnim konceptualnim aparatom, kakršnega so uporabljali Francozi v sedemdesetih letih. S prikazom njegove rešitve se tu ne bom ubadal, saj mi gre samo za zabaven paradoks oziroma »učinek zrcaljenja«, ki ga mimogrede proizvede. Gre za to, da Jamin ob analizi neenakosti, ki jih reproducira **poro**, diskretno, morda celo nezavestno, operira s konceptom enakosti možnosti, **equal opportunities**, ki je specifični koncept sociologije izobraževanja. Po Jaminu je v plemenski iniciaciji resda vsak iniciand postavljen v isto iniciacijsko situacijo, podvržen istim preskušnjam, istemu trpljenju, istim razodetjem itn., kar vse iniciande unificira v isti starostni razred, jim vcepi iste vrednote, vendar pa iniciandi nimajo **enakih možnosti** za naprej. Drugi primer uvoza iz sociologije izobraževanja pa je tisti, ko Jamin poskusi dokazati, da ima ekonomska neenakost

iniciandov posledice na višjih stopnjah iniciacije: ko to beremo, se ne moremo ubraniti vtisu homologije pubertetne iniciacije in osnovne šole, saj morajo skozi pubertetno iniciacijo vsi, na višjih stopnjah iniciacije, ki podeljujejo specifične plemenske funkcije in statuse, pa se, tako kot v srednji šoli in na univerzi, pojavljajo samo še predeterminirani privilegiranci. Tako nas Jaminova analiza reprodukcijske funkcije iniciacijskega obreda neubranljivo spominja Bourdieujeve analize reprodukcijske funkcije naše šole; lahko bi celo rekli, da je aplikacija Bourdieuja na iniciacijske obrede. Tu imamo paradoks, da Jamin zavrača teorijo o iniciacijski šoli, hkrati pa se mu v analizi izkaže, da je iniciacijski obred s svojo reprodukcijsko funkcijo isti štos kot šola. Vendar pa tega ne izreče, temveč zapiše tale stavek: »Takšno je v grobem predagoško poslanstvo iniciacije pri Senutih: niti razlaga niti interpretacija niti komentar, temveč brutalno razodetje liturgičnih instrumentov, progresivno urjenje v njihovi sintaksi, toda z zatemnitvijo smisla.«

Skratka, ko mu analiza pokaže, da iniciacijski obred »ni nič boljši od šole«, Jamin tega ne vzame kot argument v prid tezi, da je iniciacija šola (ali da je homologna šoli), temveč mu v tej zadregi zrcalne komparacije stopi v ospredje tista razsežnost šole, ki je sociologi izobraževanja à la Bourdieu ne priznajo prav radi: namreč razlaga, interpretacija, komentar. Tako Jamin nehoče prizna, da šola premore še kaj drugega kot premore iniciacijski obred v družbah brez pisave. Teorije o gozdni šoli torej pravzaprav ne spodbije toliko s tem, da dokaže reprodukcijsko funkcijo iniciacijskega obreda, kolikor s tistim, kar ob tem nehoče prizna. S tem pa se približa problemu, ki ga je treba po mojem nujno zastaviti — problemu pogojev te specifične šolske dejavnosti, s tem pa smo spet pri pisavi.

Čisto za konec bi, kot zanimivost, povedal še to, kako si je teoretizacijo obredov prehoda zamislil Bourdieu, ki sem ga do zdaj držal v senci. Seveda bi bili razočarani, če bi bila Bourdieujeva rešitev enaka kakor Jaminova, in takoj vas lahko pomirim, saj ni enaka. Bourdieu meni, da je vrednost Van Gennepeve teorije skrajno pičila, ker je ne zanima družbena funkcija obredov prehoda. Da se tu Bourdieu približuje funkcionalizmu angleške socialne antropologije, se vidi tudi po tem, da Van Gennepeve obrede prehoda reducirano enači z obredi življenjskega ciklusa, torej s temporalnimi prehodi iz enega statusa v drugi. Poudarek na temporalnih prehodih — sicer umišljen, saj pri Van Gennepeu tega poudarka ni — po Bourdieujevem mnenju maskira enega bistvenih učinkov obreda, namreč tega, da obred tiste, ki so ga prestali, v resnici **loči** ne od tistih, ki ga še niso prestali, temveč od tistih, ki ga sploh nikoli ne bodo prestali. Na ta način obredi prehoda ali življenjskega ciklusa posvečujejo oziroma naturalizirajo razlike, ki niso naravne. Zato Bourdieu predlaga, da bi jih raje imenovali konsekrativni obredi ali pa kar institucionalna dejanja.

Do tu se Bourdieu in Jamin še kar ujameta, saj ločnico med tistimi, ki so prestali obred, in tistimi, ki ga sploh ne bojo nikdar deležni, Jamin odkrije na višji stopnji iniciacij; torej ločnico, ki ji lahko brez večjih zadržkov rečemo razredna ločnica. Ob Bourdieuja bi prav tako pričakovali, da bo našel razredno ločnico, vendar pa Bourdieu plane na dan s spolno ločnico: tisti, ki ne bojo nikdar deležni obreda, so ženske. Navidezno je to seveda feministični argument, v resnici pa je prav narobe: gre za osupljivo ignoranco antropoloških proučevanj ženskih iniciacij, saj je Audrey Richards že v petdesetih letih vztrajala, da je treba moške iniciacije proučevati skupaj z ženskimi, torej kot en sistem — pač tam, kjer prakticirajo oboje. Te puhlice o konstitutivni izključenosti žensk iz moških iniciacijskih obredov so predvsem znamenje retardiranega vztrajanja pri neki stari podobi iniciacij, po kateri so ženske iniciacije v najboljšem primeru posnemanje moških, zvečine pa pojav, ki ni vreden niti omembe. To podobno so že pred časom opustili tako angleška kakor ameriška antropologija in prav tako tudi tista francoska proučevanja ritualov, ki izhajajo iz Lévi-Straussa. Ta zadnja, ki jim je skupno to, da rituale reducirajo na njihov strukturni skelet in ta skelet primerjajo ne toliko z ustreznim mitom kot s skeleti drugih ritualov in mitov, tako tistih v isti družbi kakor sosednih in dostikrat tudi precej oddaljenih, še posebno lepo razkrijejo ničevost zagledanosti v moške iniciacije, saj se hitro izkaže, na primer, da so ritualna dejanja, ki jih je mogoče neposredno interpretirati kot difamacijo žensk, ponavadi podvojenega z obrnjeno difamacijo. Pri Bedikih v Senegalu eno leto plešejo moški, ki se v nekem trenutku ustavijo in začno psovati žensko spolovilo. Toda naslednje leto plešejo ženske in psujejo moško spolovilo. Ta izmeničnost pa je povrh podvojena še z inverznim izmeničnim plesom, tako da eno leto moški po plesu dajejo ženskam darove, drugo leto pa so ženske tiste, ki dajejo darove moškim. Iz tega seveda nikakor ne izhaja sklep o enakopravnosti spolov, vsekakor pa neenakosti spolov ni mogoče opaziti neposredno v sami ritualni sekvenci.



Veno Dolenc

ČEŠKOSLOVAŠKA POLITOLOGIJA JE VSTALA OD MRTVIH

(Češka družba je na poti k demokraciji)

Konec maja je politološka sekcija Slovaškega sociološkega društva v Bratislavi priredila konferenco, ki se je udeležilo nekaj deset politologov iz vse Češkoslovaške, Avstrije in Nemčije. Osnovna tema je obravnavala specifičnost politične scene v Češki, Moravski in Slovaški. Program so tvorili predvsem nastopi čeških in slovaških politologov iz Prage in Bratislave, kjer so predstavili doslej neobjavljene rezultate politološkega raziskovanja češkoslovaškega prehoda od totalitarnega k demokratičnemu sistemu. To je bila po novembru 1989 prva velika konferenca v Češkoslovaški, na kateri so se srečali predvsem češki in slovaški politologi, da bi govorili o Češkoslovaški in političnem življenju v njej.

V diskusiji se je potrdilo dejstvo, da se je po novembrskih revolucionarnih dogodkih 1989 češkoslovaška politologija le stežka in zelo dolgo konstituirala. Tudi preko tega lahko danes trdimo, da so češkoslovaški politologi izvedli domala gusarsko dejanje, kajti češkoslovaška politična scena je zdaj za razliko od ostalih vzhodnoevropskih držav, ki so se razšle s komunizmom, po zaslugi širokega raziskovalnega dela, praktično popolnoma razdeljena in pokrita ("zmapirana"). Kot dopolnilo tej aktivnosti deluje v ČSFR od začetka preteklega leta skoraj nepregledna množica bolj ali manj neodvisnih raziskovalnih agencij, ki svoje početje pojmujejo povsem komercialno in delujejo po principu ponudbe in povpraševanja. Med njimi je zavzela vodeče, celo monopolno mesto, Grupa za neodvisno socialno analizo. Ta skupina je bila ustanovljena na praškem Sociološkem inštitutu, ker pa Akademija znanosti ni dopuščala v svojem okviru resnično komercialnih raziskav, je bila prisiljena k osamosvojitvi. Danes, zahvaljujoč trgovinski brezobzirnosti in možnosti mobiliziranja velikega, predvsem tujega kapitala, kar je bilo za češkoslovaške razmere doslej neobičajno, spada med največje komercialne subjekte, ki spremljajo in analizirajo razvoj politične scene v ČSFR.

Češkoslovaška nekomercialna politologija se je skoncentrirala znotraj akademskih ustanov, sa Socioloških inštitutih v Pragi in Bratislavi. Čeprav spada sodelovanje med Češko in Slovaško danes na mnogih področjih k spominu preteklosti, so politologi sodelovanje še razširili in v sedanjem času se že pojavljajo rezultati, ki ustrezajo tudi

najstrožjim kriterijem zahodne politologije. Na bratislavski konferenci je tako bilo mogoče predstaviti izbrana besedila čeških in slovaških politologov, uvrščenih v publikacijo s preko 800 stranmi pod naslovom "Češkoslovaška - prvo leto prehoda k politični demokraciji", ki jo bo ob koncu leta izdala ameriška založniška hiša Pittsburgh Press, za tem pa bo izšla še v ČSFR.

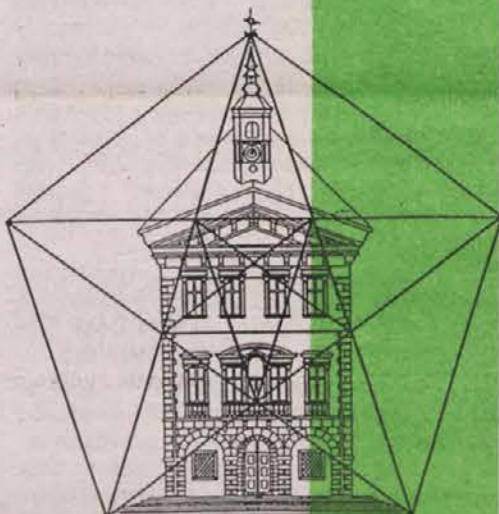
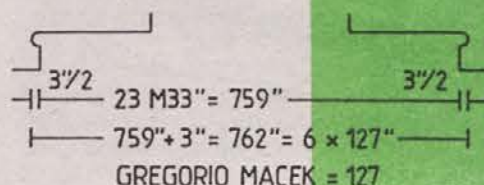
K predmetu zanimanja čeških in slovaških politologov spada širok spekter pojavov in procesov, ki se pojavljajo na političnem prizorišču v ČSFR, na primer predsednik, vlada, parlament, politične stranke, gibanja in koalicije, njihovi programi, kandidati za predstavnike na volitvah 1990, volilni red in volilni proces, rezultati volitev v skupščini-parlamentu in rezultati komunalnih volitev, zastopniki, vasi, Srednja Evropa idr.

Iz razumljivih razlogov je velika pozornost usmerjena k vzajemnim češko-slovaškim odnosom. V mnogih referatih se je pojavila težnja, da bi se pripomoglo k obnovi občutja vzajemne pripadnosti med obema narodoma v ČSFR, na prikrit ali odkrit način, kar kaže na globok razkorak, ki se je ustvaril med Čehi in Slovaki v preteklem in tem letu. Predstave o premostitvi razkoraka so popolnoma nekonkretne, meglene, pripadajoče nivoju pobožnih želja in čisto celo naivne. Poleg tega so zadnji dogodki na politični sceni Slovaške še nadalje otežili situacijo in zastavili vrsto popolnoma novih vprašanj, na katera bo morala Češkoslovaška politologija kar najhitreje najti odgovore. K dopolnitvi vzdušja, v katerem se je odvijala konferenca, se je dan pred njenim pričetkom pojavil v češkoslovaškem dnevniku Mlada fronta, ki ima največjo naklado, scenarij "katastrofalne prognoze" v primeru odcepitve Slovaške od ČSFR. Dan kasneje je imela češka vlada omenjeni scenarij na programu zasedanja za zaprtimi vrati. Nesporno bo tudi ta pomembna epizoda političnega življenja ČSFR adekvatno pojasnjena češkim in slovaškim politologom.

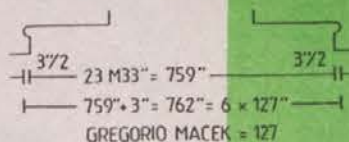
Med osnovne pomanjkljivosti češkoslovaške politologije spada od vselej veliko nepoznavanje političnega življenja v vzhodni in zahodni Evropi ter zelo omejene možnosti njegovega osebnega spoznavanja. To ni le češkoslovaški problem, v podobnem položaju se nahajajo praktično vsi politologi vzhodnoevropskih držav.



Veno Dolenc



0 23 M



PODPIS GREGORJA MAČKA POD LJUBLJANSKIM ROTOVŽEM IN PODPIS JOŽETA PLEČNIKA POD PISMOM STAVITELJU ROTOVŽA

Graditelj ljubljanskega Rotovža, Gregor Maček, je bil, sodeč po italijanski obliki njegovega gematričnega podpisa, sprejet v ceh neke v Italiji. Podpis MACEK šteje 33, pravtoliko col pa meri tudi modul mestne hiše.

Šele potem, ko je Martina Zbašnik (1) našla število 23 v merski kompoziciji Rozovža - 23 modulov po 33 col je široko vhodno stopnišče - sem uvidel tudi podpis graditelja s polnim imenom. GREGORIO MACEK velja 127. Število 127 je pomembno med izbranimi števili v arhitekturi od najstarejših časov naprej. (2) To število se 6-krat ponovi v številu 762. Prav toliko col je namreč široko veliko stopnišče vključno s torusnim robom skrajnih stopnic. Širina 23 modulov po 33 col je enaka 759 colam. Če dodamo na vsako stran še poldrugo colo (3) za torusni profil, dobimo 762 col:

Ta Mačkov gematrični podpis je uvidel tudi Plečnik. Napisal mu je pismo in ga naslovil STAVITELJU ROTOVŽA. Gematrično velja dativ 128, prav toliko kot velja dativ A GREGORIO MACEK v italijanščini.

Na podoben način se kaže dvojni pomen tudi v Plečnikovem podpisu.

Plečnik se je pod svoje pismo Mačku podpisal kot JOŽE MACEK MLAJŠI. (4) Gematrični seštevek tega podpisa je enak seštevku drugega Plečnikovega podpisa, ARH. JOŽE PLEČNIK. (5) Oba podpisa veljata enako, 153.

Opombe

(1) Zbašnik, M., Pentagram na fasadi ljubljanskega Rotovža. - Zbornik LŠA 1990.

(2) Kritijeva Atlantida je široka 127 stadijev. V številu 127 je zapopadena tudi razsežnost Platonovega (Pitagorovega) osončja. Glej: Plato, *Timaeus*, in Plato, *ritias*, oboje v zbirki The Loeb Classical Library, William Heinemann Ltd, London. Kurent, T., *Atlantis after Critias and Numbers of the Platonic Lambda*. - *Živa antika* (Skopje), 29, 1, 1979. Širina območja "pod cerkveno streho" v Stični meri 127 modulov po 2 čevlja. Glej sl. 22 v delu Kurent, T., *Kozmogram romanske bazilike v Stični*, Fakulteta za arhitekturo Univerze v Ljubljani, 1978, oz. sl. 44 v italijanskem prevodu Marka Pozzetta, *Cosmogramma della basilica romanica di Stična*. - *Critica d arte*, dicembre 1980.

Diagonala pravokotnika, v katerem je zakoličena Emona, meri 127 modulov po 666 palcev tretjin. Glej: Kurent, t., *Vitruvian Man in the Circle, the Five Platonic Elements, and the Preferred Numbers in Ancient Architecture*. - *Živa antika*, 31, 1-2, 1981

Plečnikova cerkev v Bogojini je dolga 128 opečnih modulov. Število 128 nastaja s podvajanjem (1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128). Pogosto zamenjuje v arhitekturi Mersenneovo preštevilo, ker je bolj deljivo. Glej: Kurent, T., *Red in simbolizem v Plečnikovi Bogojini*. Zbornik LŠA 1982. Ponatis: *Sinteza*, 65-68, 1984.

(3) Danes dodaja profil stopnici samo 1 colo globine. Ali je profil v stoletni rabi bil obrušen in preštokan, ali je že od vsega začetka bil močan le eno colo, ali pa jaz vidim reči, ki jih ni.

(4) Stele, F., *Arh. Jože Plečnik v Italiji*. - Slovenska matica, Ljubljana, 1967, 248-250.

(5) Kurent, T., *Grobovi Plečnikov: gematrična sporočila*. - *Nova revija*, 75-76, 1988. Ponatis v Zborniku LŠA 1988.