

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

Jugoslovanska filozofija in marksizem
Šešić, Majer, Debenjak, Petrović

Psihološke, filozofske in družboslovne razprave
Musek, M. Ule, Černe, A. Ule, Goljevšček

Diskusija o humanističnih vedah
Kerševan, Močnik, Ferenc, Gestrin, Grafenauer, Pleterski,
Stiplovšek

Dialektika in metafizika
Kalan, Tóth, Gruden, Rus

Problemi sodobne filozofije
Pihler, Potrč

Anthropos

UDK 3

Leto 1977, številka V-VI



č 240776
+



PO 1622/1978

ČASOPIS ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH IN NARAVOSLOVNIH VED, ZA PSIHOLOGIJO 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, dr. Božidar Debenjak, Janez Gregorač, dr. Andrej Kirn, dr. Alojz Kodre, dr. Edvard Konrad, dr. Cvetka Mlakar, dr. Janez Musek, dr. Borut Pihler, Marko Polič, dr. Hubert Požarnik, dr. Vojan Rus, mag. Jože Šter (predsednik sveta), mag. Andrej Ule, mag. Slavoj Žižek

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), **dr. Milica Bergant** (pedagogika), **Zvonko Cajnko** (sociologija), **Gabi Čačinovič-Vogrinčič** (psihologija), **dr. Ludvik Čarni** (sociologija), **dr. France Černe** (ekonomija), **dr. Božidar Debenjak** (filozofija), **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), † **dr. Anton Žun** (sociologija)

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

Tajnik uredništva: Vojo Likar

Lektorji: Sonja Likar, Zoja Skušek-Močnik, Mojca Terseglav

Načrt platnic in opreme: ing. arh. Edita Kobe

Časopis ima 4—6 številk 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 pošiljajte
na tekoči račun 50100-678-46236

Letna naročnina je 40 din, za tujino 5 dolarjev

Posamezni izvod stane 10 din, dvojna številka 20 din, letnik 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

**Jugoslovanska filozofija in marksizem
Psihološke, filozofske in družboslovne razprave
Diskusije o humanističnih vedah
Dialektika in metafizika
Problemi sodobne filozofije**

VSEBINA

(Anthropos, št. 5—6/1977)

5 I. JUGOSLOVANSKA FILOZOFIJA IN MARKSIZEM

- 7 Šešić: Vprašanje osnovnega smisla sodobne marksistične filozofije
23 Majer: Marksizem in marksizmi
29 Debenjak: Položaj in vloga jugoslovanske filozofske misli danes
33 Petrović: Poraz teorije »etičnega socializma«

43 II. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

- 45 Musek: Psihološka pojmovanja in razlage metaforične simbolike
69 M. Ule: Socialno-psihološki vidiki avtoritete

91 III. FILOZOFISKE IN DRUŽBOSLOVNE RAZPRAVE IN POGLEDI

- 93 Černe: Moralni problem v našem gospodarstvu
101 A. Ule: Možnosti in protislovja teorij družbene celote, ki temeljijo na teorijah informacijskih sistemov
131 Goljevšček: Struktura mitologije

159 IV. RAZVOJ HUMANISTIČNIH VED

- 161 Kerševan — Močnik: Nekatera vprašanja koncepta obče sociologije in sociologije kulture
171 Ferenc — Gestrin — Grafenauer — Pleterski — Stiplovšek: Vprašanje o konceptu stroke — zgodovine
181 Pleterski: Nekaj misli k vprašanju o marksizmu v našem zgodovinoepisju

189 V. DIALEKTIKA IN METAFIZIKA

- 191 Kalan: Prva filozofija kot proučevanje (theoria) bivajočega in bitnosti — ousiologija (Metaph. Z H)
213 Tóth: Heglovo pojmovanje dialektike in metafizike in Marxova kritika
237 Gruden: O materialističnem pojmovanju zgodovine Antonia Labriole
249 Rus: Dialektika in metafizika v luči prakse in zamisli

265 VI. PROBLEMI SODOBNE FILOZOFIJE

- 267 Pihler: Model »kritičnega racionalizma« v delu Hansa Alberta
297 Potrč: Austinova teorija govornih dejanj

323 OB SMRTI DR. ANTONA ŽUNA (dr. Ludvik Čarni)

325 VII. OCENE

- 327 Teorije osebnosti. Uredili Tanja Lamovec, Janek Musek, Vid Pečjak, Ljubljana (Cankarjeva založba) 1975 (Anton Trstenjak)
331 Janek Musek: Psihologija osebnosti. Ljubljana (DDU) 1977 (Anton Trstenjak)
335 Jacques Lacan: Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud (Slavoj Žižek)

341 VIII. POVZETKI

Jugoslovanska filozofija in marksizem

Vprašanje osnovnega smisla sodobne marksistične filozofije

dr. BOGDAN ŠEŠIĆ

I. ODPRTOST OSNOVNIH VPRAŠANJ

V sodobni filozofiji, ki jo imenujemo marksistična, so bolj ali manj sporna ne le nekatera posebna vprašanja, temveč tudi taka osnovna vprašanja kot so problem predmeta, osnovna problematika in metoda marksistične filozofije. Odprto je tako vprašanje aдекватne interpretacije nauka kot tudi posameznih osnovnih postavk klasikov marksizma, še posebej glede na Heglova pojmovanja dialektike, ki bi morala biti presežena z novimi dojemANJI, kar so si postavili kot teoretično nalogo že klasiki marksizma. Odprta so, končno, tudi sporna vprašanja osnovne koncepcije marksistične filozofije, predvsem dialektične metode in dialektičnega materializma.

Vsa ta vprašanja imajo, razumljivo, svoje globoke in raznovrstne korenine v družbeno-zgodovinskih gibanjih, od ekonomskih, znanstveno tehničnih in psiholoških do idejno-kulturnih in političnih.

Vsa odprta vprašanja sodobne marksistične filozofije so strnjena in sestojijo v osnovnem občem vprašanju »avtentičnega marksizma«, oziroma »avtentične marksistične filozofije«. Preprosto rečeno: temeljno vprašanje je, katera sodobna koncepcija marksistične filozofije predstavlja avtentično, to je marksistično filozofijo? Ali je to lahko neka sodobna verzija »dialektičnega materializma«? Ali je to lahko edina antropološka verzija marksizma z imenom »avtentični ali ustvarjalni marksizem«? Ali je to neka scientistično-pozitivistična, predvsem moderna strukturalistična verzija marksizma? Ali pa, končno, kaka koncepcija marksistične filozofije, ki se razločuje od vseh teh verzij marksizma?

Pri reševanju teh vprašanj moramo začeti z dejstvom, da so danes sporne vse tri osnovne sodobne verzije marksizma, in to: (I) dialektični materializem, (II) antropološki marksizem in (III) znanstveno-strukturalistična interpretacija marksizma.

Ta članek dr. B. Šešića in naslednji članek dr. Borisa Majerja sta del nedavno objavljenega učbenika za visoke šole »Marksistička filozofija«, Beograd 1977 (avtorji dr. B. Šešić dr. G. Zječaranović, dr. B. Majer, dr. Z. Mičić, dr. A. Stojković, dr. V. Rus, dr. V. Pavičević dr. I. Paić).

Glavni spor teče med zastopniki dialektičnega materializma in antropološko-humanističnega marksizma. Poseben pomen ima vprašanje: ali so težave »dialektičnega materializma«, ki so jih poudarjali različni kritiki, zares take in tolikšne, da se mora dialektična koncepcija marksizma nasploh in filozofije zavreči oziroma zamenjati z neko bistveno različno »antropološko filozofijo«?

O vseh teh vprašanjih ne moremo razmišljati, če ne upoštevamo glavnih kritičnih očitkov, ki jih danes pripisujejo dialektičnemu materializmu nasploh, ne le dogmatičnemu »diamatu«, in ne samo s strani meščanskih filozofov, idealistov in eksistencialistov, ampak tudi s strani marksistov. Kot je znano, predstavlja eno prvih negacij dialektičnega materializma že zavračanje Engelsove »Dialektike narave« s strani mladega G. Lukácsa. Resda se je Lukács pozneje odrekel svojim mladostnim pojmovanjem kot »ultralevem subjektivističnemu aktivizmu«, zatrjujoč celo, da je njegovo delo *Zgodovina in razredna zavest* (1923) »reakcionarno zaradi njegovega idealizma, zaradi njegovega zgrešenega dojetja teorije odraza, zaradi njegovega zanikanja dialektike narave«. ¹ Medtem ko se je Lukács odrekel tem svojim pojmovanjem, pa se mnogi sodobni teoretiki, zlasti eksistencialisti in marksisti humanisti, čvrsto oklepajo mladolukačevskih idejnih pozicij in speljujejo filozofijo na filozofijo samega človeka, oziroma na dialektiko zgodovine. Vsi, ne glede na medsebojne razlike, zavračajo dialektični materializem kot metafiziko in dogmatizem.

Proti dialektičnemu materializmu poudarjajo njegovi kritiki kot osnovne pomanjkljivosti: (a) metafizičnost in neosnovanost materializma nasploh, (b) namišljeno nezdružljivost materializma z dialektiko, (c) nesmiselnost dialektike narave in (d) namišljeno nezdružljivost dialektičnega materializma z Marxovim humanizmom ter dojetjem človeka kot aktivnega ustvarjalca človeške dejavnosti in zgodovine. Tako so danes mnogi kritiki dialektičnega materializma istega mnenja kot L. Landgrebe, da je že Engels vrnil marksistično filozofijo k tradicionalni metafiziki, da je popolnoma neutemeljeno iskal dialektiko v materiji in naravi, da je pravzaprav evolucionistično empiristično teorijo smatral za dialektiko. Vendar s tem empirizmom in s teorijo odraza »neha marksizem biti resno obravnavano in zasnovano stališče«², zaključuje Landgrebe.

J. P. Sartre, kot tudi drugi kritiki dialektike in vsakega drugega materializma, navaja vrsto ugovorov, predvsem proti možnosti »dialektike narave«; osnovni ugovori so: (a) vsak materializem skuša speljati zavest na objekt, kar je nemogoče; (b) trditev, da je stvarnost enotna po svoji materialnosti, je metafizična oziroma naturfilozofska, tj. taka, da izključuje vsako možnost dojetja zgodovine, nje-nega smisla in umnosti; (c) materializem nasploh in dialektika sta nezdružljiva, ker so materiji in fizično prostorskim odnosom tuji momenti dialektične strukture, kot so idealiteta, sinteza in totaliteta; v materiji ni prostora za ustvarjalno dialektično gibanje; (d) materializem je mit, ki ga moramo zamenjati s »filozofijo človeka«, oziroma z »revolucionarnim humanizmom«³.

¹ G. Lukács, *Essays über Realismus*, Berlin 1947, p. 222.

² L. Landgrebe, »Das Problem der Dialektik« in *Marxismus-Studien Dritte Folge*, Tübingen 1960, str. 59.

³ *Situations*, II, Paris 1949, str. 222.

Po J. P. Sartru, kot tudi po mišljenju mnogih sodobnih filozofov, niti en materializem ni in ne more biti filozofija spoznanja in sredstvo revolucionarne spremembe sveta. To ni mogoče zato, ker je materialistični determinizem nezdržljiv s »svobodo« kot bistveno odliko človeka in človeške prakse. Zato se ti kritiki materializma, vključno z dialektičnim materializmom, zavzemajo za eksistencializem ali za neko obliko »revolucionarnega humanizma«, ki ni samo ideologija delavskega razreda. Ta humanizem predstavlja idealistično filozofijo, kar nekateri zastopniki odkrito priznavajo, medtem ko se drugi samo distancirajo od materializma, tudi če sprejmejo določena stališča Marxovega humanizma.

Izhajajoč iz Marxove teorije alienacije in dezalienacije, iz *Ekonomsko-filozofskih rokopisov* in v neposrednem nasprotovanju dogmatizmu in dialektičnemu materializmu, opirajoč se na antropološko filozofske nauke E. Blocha, H. Lefebvra, pa tudi pod vplivom eksistencializma, predvsem M. Heideggerja in J. P. Sartra, so izdelali praksistično verzijo antropološkega marksizma kot menda »avtentičnega ustvarjalnega marksizma«. V osnovi te verzije neomarksizma se vsekakor skrivajo določena družbena gibanja, v prvi vrsti sodobne inteligence in njeno »radikalno-kritično stališče« ne le do administrativno-etatičnega tipa socializma in do birokratizma, ampak tudi proti vsem pojavom »odtujitve«, ki se pojavljajo tako v meščanski družbi kot v vsch oblikah sodobne socialistične družbe.

Lahko smo si edini, da je radikalna teorija odtujitve ostro orožje kritike vseh, ne le kapitalistično-meščanskih negativnosti sodobnega človeškega sveta. Prav tako so utemeljene tako kritike dogmatske deformacije marksizma kot tudi deformacije na osnovi zlorabe sodobnih znanstveno-tehničnih znanj. Vendar je tudi proti sodobnemu antropološkemu marksizmu, oziroma »praksizmu«, predvsem proti njegovim filozofskim pojmovanjem, podana vrsta ugovorov; osnovni so:

1. Z upravičeno kritiko vulgarnega materializma in ontologistično verzijo dialektičnega materializma, začenši z mladim Lukácsom, postavijo antropološki marksisti pod vprašaj osnovno materialistično stališče marksistične filozofije. Kako zelo je taka interpretacija Marxa neutemeljena, je očitno iz dejstva, da se Marxu pripisuje teza o negaciji obstoja narave kot osnovne objektivne realnosti. Marx sam pa ni nikoli prezrl niti negiral dejstva, oziroma temeljne resnice, da so ljudje tvorci človeške dejanskosti na osnovi objektivne naravne stvarnosti. Marx je namreč trdil, da »ljudje živijo od narave«, da svoj svet »gradijo na naravi« in da — ne glede na stopnjo ustvarjalnosti svoje dejavnosti — »vsekakor še vedno obstaja prioriteta zunanje narave«. ⁴ Končno je popolnoma gotovo, da človeka ni dojel kot nekakšno čisto človeško bitje, ampak kot rodovno, naravno-družbeno, konkretno, realno in razvojno bitje. Sicer pa, kakšen pomen bi drugače lahko imel Marxov nauk o »humanizaciji narave« in o »naturalizaciji človeka«?

2. Antropološki marksisti predimenzionirajo vlogo in pomen teorij alieancije in dezalienacije, ki navkljub njihovi bistveni vlogi in učinkovitosti v kritiki deformacije ljudi v razredni družbi, kot tudi v projekciji bodočega »totalnega človeka«, ne izčrpjujejo celotne problematike marksistične filozofije, samo na teh teorijah pa se tudi ne da zgraditi vseh naukov zgodovinsko-materialistične dialektike človeškega sveta in družbene prakse, vključujoč tudi spoznanje oziroma znanost. Še več, s stališča teorije alienacije in dezalienacije se celotna problematika marksistične filozofije ne more niti spoznati, kaj šele rešiti.

3. Nasprotno od ontologistične absolutizacije kategorij »bit« in »bitje« antropološki marksisti preveč poudarjajo antropološke kategorije in vlogo »samega človeka« ter njegove subjektivne aktivnosti, s čimer postavljajo svoja pojmovanja »človeka« in »prakse« na pozicije idealistične filozofije subjektivitete. Zanikanje naravne osnove človeka in človeškega sveta, zavračanje dialektičnosti naravne stvarnosti, kot tudi zanikanje vsake utemeljenosti in racionalnosti teorije »obraz«, neogibno vodi k neki obliki idealistične deformacije marksistične materialistične filozofije.

Gledano z druge strani in prav tako z metodološkega stališča: ali dialektična metoda spoznanja ne zahteva, da se raziščejo in dojamajo ne le razlike in protislovja, ampak tudi vezi in medsebojne pogojenosti »človeka« in »narave«, »prakse« in »odraza« itd., namesto da katerokoli posamezno med temi dialektično polariziranimi kategorijami preprosto negiramo in ovržemo.

4. V kritiki scientistično-pragmatističnih pa tudi ideološko pragmatističnih deformacij marksizma, tako kot tudi v kritičnem stališču do tehnicizma in ekonomizma, so posamezni antropološki marksisti enostranski in v tolikšni meri »radikalno kritični«, da so prišli do neosnovanega zoperstavljanja filozofije znanosti in do zavračanja znanstvene osnove same marksistične filozofije in znanstvenega socializma.

5. Sam princip »radikalne kritike vsega obstoječega«, ki ga je poudaril in uporabil Marx v kritiki obstoječega meščanskega sveta, so uporabili posamezni radikalni praksisti kot sredstvo negacije in zavračanja kategorij, kot so: »narava«, »objektivna realnost«, »odraz«, »sistem« ... in drugih kategorij, brez katerih ni mogoče dejansko kritično in realno dojeti niti človeka niti človeške prakse niti vloge družbenih tvorcev. Namesto realne dialektike preseganja negativnosti deluje tukaj »model negacije« ene negativne dialektike, oziroma »logike rušenja«, kakršna je »negativna dialektika« T. Adorna.

Takšna pojmovanja predmetov in metod marksistične filozofije so dala povod kritikom antropološke verzije marksizma, da to filozofijo označijo ne le kot neznanstveno, ampak tudi kot idealistično in utopistično, tj. v marksističnem smislu neavtentično. Seveda se tak sklep ne more nanašati na vse koncepcije in na vsa stališča antropoloških marksistov oziroma praksistov, saj so nekatera njihova stališča utemeljena.

V nasprotju z radikalnimi antropološko-filozofskimi interpretacijami Marxovih naukov v smislu »socialističnega humanizma«, kot tudi v nasprotju z osnovnimi teorijami eksistencialističnih filozofij, neposredno na temelju uporabe metod sodobnih znanosti, posebno metodologije strukturalizma, je nastala tudi scientistično-pozitivistična verzija marksizma in njegove filozofije, predvsem v delih sodobnih francoskih strukturalistov.

Tako kot absolutizirajo ontologisti in »diamatovci« kategorije »biti«, »bitje«, »objektivna realnost«, »materija«, »objekt« itd. in kot radikalni antropologi preveč poudarjajo nezadostno določeno in abstraktno dojete kategorije, kot so »človek«, »zavest«, »svoboda«, »praksa« in »humanost«, tako sodobni strukturalisti absolutizirajo kategorije »stvar«, »struktura«, »znak«, »sistem«, »znanost« itd. V tem pogledu je tipična strukturalistična interpretacija Marxovih naukov, ki jo je podal Louis Althusser in njegovi somišljeniki.

Res pa je, da sodobni metodološki strukturalizem tako lingvistično kot tudi sociološko prehaja enostranosti in pomanjkljivosti klasičnega metodološkega elementarizma in metafizično metodo.

Nedvomno so Althusserjeve kritike abstraktne Heglove dialektike in predvsem kritike njenih shematizmov točne. Prav tako je nekaj resnice v Althusserjevi kritiki sodobnih abstraktno-humanističnih pojmovanj človeka in lahko se zedinimo tudi z Althusserjevim kritičnim sklepom, da razne »abstraktno-filozofske definicije človeka (človek kot razum, človek kot absolutni subjekt, kot eksistenca itd.) ne morejo biti osnova za znanstveno teorijo o človeški družbi, toda ne zato, ker govorijo o človeku, temveč zato, ker pojem človeka enostransko definirajo, ker absolutizirajo in hipostazirajo posamezne strani človeškega bistva, ker posamezne konkretne odnose in strani razglašajo za večno in nespremenljivo človekovo bistvo nasploh«. ⁵

Toda utemeljenost in točnost posameznih Althusserjevih pojmovanj in kritičnih konstatacij nikakor še ne pomeni, da je njegova strukturalistična interpretacija marksizma utemeljena in sprejemljiva. Nasprotno, cela vrsta najosnovnejših Althusserjevih pojmov in koncepcij pravzaprav predstavlja strukturalistično deformacijo marksizma in zamenjavo kategorij in principov marksistične dialektike ter dialektičnega zgodovinskega materializma s pozitivistično-strukturalističnimi pojmovanji. Ta sklep lahko izvedemo na osnovi tehle pripomb k Althusserjevemu strukturalizmu:

1. Poglavitni namen L. Althusserja je izpeljati »materialistični preobrat Hegla« in resnično osvoboditi marksizem Heglove »idealistične lupine«, kar se lahko doseže samo s strogo znanstveno zasnovanim marksizmom. Da bi Althusser to dosegel, zamenjuje osnovne dialektične kategorije, kot so »kvaliteta«, »kvantiteta«, »negacija« in »negacija negacije«, s pojmi sodobnega lingvističnega strukturalizma, kot so »struktura«, »spreminjanje«, »koncentracija« in predvsem »naddeterminacija«. S temi zamenjavami se bistveno spreminja in tudi zavrača vsebina in smisel osnovnih stališč marksistične dialektike.

2. Pojem dialektične negacije zamenjuje L. Althusser s strukturalističnim pojmom »naddeterminacija« v prepričanju, da tako kritično presega temeljni princip Heglove abstraktne dialektike. Vendar se na ta način izgubi izpred oči bistveno dejstvo, da poleg abstraktno idealističnega obstaja — ali pa je vsaj možno — tudi konkretno dialektično in materialistično pojmovanje osnovnih dialektičnih pojmov, vključno s kategorijo »negacije«, ki jo lahko razumemo kot obliko resničnega »prehajanja« ene določbe v drugo v realnih pojavih in spremembah.

3. Zamenjava dialektičnih osnovnih pojmov s strukturalističnimi, ki jo je izvedel Althusser, da bi strogo znanstveno zasnoval marksizem, je privedla tega, sicer ostroumnega teoretika k negaciji in zavračanju osnovnih dialektičnih postavk klasikov marksizma, ne pa k obdelavi le-teh.

4. V upravičeni nameri, da se pri razlagi celotne družbene nadgradnje izogne vulgarnemu ekonomizmu, zapade Althusser v drugo skrajnost; skupno z vulgarnim ekonomizmom in mehanicizmom namreč »zavrača« tudi dialektiko in jo

⁴ K. Marx in F. Engels, *Njemačka ideologija*, I. del, Kultura, Bg 1956, s. 44.

⁵ B. Majer, *Strukturalizam*. Marksizam i savremenost. Kolo IV, knjiga 5, IC »Komunist«. Beograd, 1976, str. 150.

zamenjuje z mrežo vzajemnih delovanj, ki »naddoločajo« samo ekonomsko »naddoločenost«, iz česar na koncu sledi, da »ekonomska baza niti v končni instanci ni odločujoči faktor, ker je v vsaki konkretni situaciji vedno naddoločena s superstrukturno odločilnih dejstev, ki niso ekonomske narave«. ⁶ Na ta način Althusser zamenjuje osnovne dialektične ekonomske določenosti družbenih dogajanj s strukturalističnim funkcionalizmom, ki je nezdržljiv z avtentičnim marksističnim pojmovanjem družbenih procesov.

5. Ko L. Althusser absolutizira kategorije »znanost«, »teorija«, »struktura« in »strukturna določenost«, pride do pozicije teoretičnega antihumanizma, ki ga pripisuje tudi K. Marxu. V neposrednem nasprotju s temeljnimi težnjami sodobnih antropoloških marksistov, ki si prizadevajo, da bi celotna marksistična filozofija bila zasnovana na teoretičnem humanizmu, ki ga razumejo kot bistvo celotne Marxove znanstvene in teoretične misli, pa želi Althusser dokazati s svojega pozitivistično-strukturalističnega stališča, kako vsebuje izraz »socialistični humanizem« nezdržljivo sintezo, oziroma protislovnost dveh nezdržljivih pojmov: »znanosti« in »ideologije«.

S strogo znanstvenega strukturalističnega stališča Althusser ostro ločuje znanost od ideologije in hoče dokazati osnovno tezo, da ideološke opredelitve, vključno s t. i. »socialističnim humanizmom«, teoretično, tj. znanstveno ne morejo biti zasnovane.

Četudi je upravičen kritičen odnos do vsake ideologije, predvsem pa do utopističnega in abstraktnega humanizma, ne glede na njegove temelje in cilje, je kljub vsemu nedvomna neutemeljenost težnje po speljavi marksizma na čisto znanost, marksistične filozofije pa na katerokoli čisto znanstveno metateorijo, gnozeologijo in epistemologijo. Vsaka taka težnja oziroma interpretacija marksizma je pravzaprav globoko protislovna Marxovemu pojmovanju filozofije kot revolucionarnemu pojmovanju človeka in človeškega sveta. Objektivno je namenjena neki deformaciji ne le filozofske misli in marksizma nasploh, ampak tudi določeni obliki deformacije človeških družbenih odnosov. Zato imajo prav vsi tuji, pa tudi naši kritiki Althusserjevega strukturalizma: Boris Majer, Zdravko Munišič⁷, Nenad Miščević⁸ in drugi.

Scientistično-pozitivistična antidialektičnost Althusserjevega strukturalizma je očitna ne le iz njegovega ločevanja, ampak tudi zoperstavljanja znanosti in ideologiji, filozofiji in znanosti in vključuje tako ločevanje kot izključno zoperstavljanje »znanstvenega socializma« in »marksističnega humanizma«. V razlagi Marxovega miselnega razvoja hoče Althusser dokazati tezo, da je v Marxovem razvoju obstajal »epistemološki prelom« med filozofsko-ideološkimi pojmovanji mladega Marxa in znanstvenim pristopom ter dojetjem človeka in človeškega sveta, ki ga zasledimo v delih zrelega Marxa, to je Marxa znanstvenika.

Vse to jasno priča, v kolikšni meri je scientistično-pozitivistična in strukturalistična (vendar nedialektična) interpretacija Marxa in marksizma neustrezna in neutemeljena. Sicer pa to niti ne preseneča, če upoštevamo nasprotje med principi formalno logičnega mišljenja in pozitivistične metodologije na eni strani ter

⁶ B. Majer, *Strukturalizam*, IC »Komunist«, Beograd 1976.

⁷ Zdravko Munišič, *Marksizam Luja Altis-era*, KNU Beograd, 1977.

⁸ Nenad Miščević, *Marksizam i poststrukturalistička kretanja*, Rijeka, 1975.

dialektične metodologije na drugi strani. Pojemovna formalna preciznost in znanstvena strogost, h kateri je težil L. Althusser, je poplačana z opuščanjem in odprtim zavračanjem dialektike kot (vsaj v končni fazi) edine pravilne metode razlage družbenih pojavov.

Po predhodnih opazovanjih lahko izpeljemo obči kritični sklep, da avtentične marksistične filozofije ne moremo zasnovati in graditi kot metafizično ontologijo, oziroma ontološko koncepcijo »diamata«, pa tudi ne kot čisto filozofsko antropologijo, oziroma »razodtujitev« človeka in človeške prakse, in končno, niti ne kot čisto znanost, oziroma strogo in omejeno znanstveno epistemologijo brez globljih in vsestranskih filozofskih pojmovanj človeka in človeškega sveta.

Nobeni od osnovnih sodobnih verzij marksistične filozofije, od katerih vsaka teži po utemeljenosti in pravilnosti oziroma avtentičnosti ne le iz teoretičnih, ampak iz globljih družbenih in ideoloških razlogov, ne moremo priznati značaja dejanske marksistične avtentičnosti.

Pri reševanju vprašanja avtentičnosti marksistične filozofije moramo začeti pri bistvenem filozofskem vprašanju: *Kaj je predmet avtentične marksistične filozofije in katera je njena temeljna metoda?*

V kritičnem pristopu k reševanju tega vprašanja ni mogoče mimo sledečih temeljnih stališč, če se želimo izogniti katerikoli enostranski koncepciji marksistične filozofije: a) predmeta marksistične filozofije ne moremo opazovati v absolutno objektivni naravi, tj. v »naravi, neodvisni od človeka« in »brez človeka« ali pa s človekom, dojetim samo kot »moment objektivne biti«, kot človeka pojmuje klasična metafizika in po svoje tudi ontologistični »diamat«; b) predmet marksistične filozofije tudi ne more biti nekakšen »sam človek«, neodvisen od narave in družbene realnosti, kot človeka pojmuje idealistična filozofija subjektivite; c) dejstvo je, da avtentična marksistična filozofija tudi v Marxovi prvotni koncepciji presega (vsaj v načelu in zahtevah) enostranosti tako metafizičnega materializma kot idealizma; d) čeprav sam Marx, kot tudi Lenin, upravičeno postavlja dialektični idealizem pred metafizični kot tudi vulgarni in mehanicistični materializem, pa avtentična marksistična filozofija ni zasnovana in je tudi ne moremo zgraditi na osnovah dialektičnega idealizma, še manj pa na osnovah filozofije subjektivite, čeprav aktivistične. To je nedvomno jasno iz ustrezne interpretacije Marxove prve teze o Feuerbachu, v kateri Marx nikakor ne zanika objektivne osnove človekove dejavnosti, čeprav poudarja bistveno vlogo subjektivne, aktivne strani človekove dejavnosti; e) teoretično-materialistično osnovana in dialektično dosledna marksistična filozofija mora predmet filozofije dojeti celovito, *integralno, kritično in razvojno*, tj. ontološko-ontično, naravno in družbeno človeško, s težiščem na človeku kot naravno družbenem, čutnoduhovnem in zavestnodedajavnem bitju v razvoju.

Človek, človekova dejavnost in človeški svet so osrednji in bistveni predmet marksistične filozofije, vendar to ni niti človek kot trenutek biti, kot materialna ali kot duhovna substanca niti kot trenutek v razvoju absolutne ideje niti kot absolutno človeško bitje, ampak je to človek kot svojevrstno, izjemno celovito bitje ontološke ontične in družbeno zgodovinske realnosti, eksistence in dejavnosti. Resnični ljudje pa nimajo samo teh osnovnih občih lastnosti, ampak tudi vrsto posebnih, specifičnih, družbeno-zgodovinskih lastnosti, pogojenih z eksistenco in dejavnostjo v že izoblikovanih družbenih razmerah.

Te generične lastnosti človeškega bitja določajo predmet, problematiko in metodo marksistične filozofije. Jasno pojmovanje človeškega bitja in bistva človeške družbene prakse in človeškega sveta neogibno vodi h kritičnemu sklepu o enostavnosti in neavtentičnosti vsake necelovite koncepcije predmeta marksistične filozofije, kot tudi neadekvatnosti vsake nedialektične in vsake abstraktne dialektične metode.

Edina adekvatna metoda spoznanja človekovega bitja, posebnosti človeške prakse in človeške družbene dejanskosti je lahko dialektična metoda, in to ne abstraktna in shematična, ampak *konkretna dialektična metoda*. Posebej je treba poudariti, da konkretna marksistična dialektična metoda ne more ostati na ravni najsplošnejših dialektičnih principov, oziroma osnovnih dialektičnih »zakonov«, kot so zakoni vsesplošne povezanosti, zakon prehoda kvantitete v kvaliteto itd.

Po svojem predmetu, po ustrezni problematiki in po svoji osnovni metodi je marksistična filozofija *materialistična* in *bistveno dialektična*, kot je ugotovil že Engels, in *bistveno kritična* in *dejansko revolucionarna*, kot je poudaril Marx. Sam Engels je pod novim, oziroma »modernim materializmom« razumel prav »bistveno dialektični materializem«. Ta materializem se snuje na znanstvenih spoznanjih, posplošuje rezultate znanstvenih, tj. posebnih spoznanj v obča spoznanja sveta in človeka, v »celovito sliko pojavov«. Engels je nasprotno od pojmovanja filozofije kot metafizike prišel do kritičnega sklepa, da se moderni, tj. dialektični materializem nenehno spreminja in dobiva nove oblike v odvisnosti od razvoja človekovega spoznanja.

Problematiko in koncepcijo marksistične filozofije, tj. občo dialektično teorijo sveta, dialektiko človekovega spoznanja in mišljenja in tudi dialektiko človeškega sveta, katerega temelj tvori človeška praktična dejavnost, moramo stalno poglobljati, širiti in posploševati, če želimo, da bodo aktualne.

Samo ta pristop in takšna obdelava celotne problematike marksistične filozofije lahko tej filozofiji zagotovi značaj *integralnosti*, *kritičnosti* in *dejanske*, *teoretične* in *praktične utemeljenosti* in *revolucionarnosti*, kar smatramo za bistvene odlike avtentične marksistične filozofije.

2. VPRAŠANJE SMISLA DIALEKTIČNEGA MATERIALIZMA

Ne le iz teoretično-gnoseoloških, ampak tudi iz ideoloških razlogov so danes odprta in zaostrena mnoga vprašanja v zvezi s pojmovanjem marksistične filozofije, vprašanje njenega predmeta in njenih osnovnih načel. Eno od takih je vprašanje o naravi človeškega spoznanja. To vprašanje je bilo zlasti zaostreno v sporu s »teorijo odraza«. Drugo temeljno vprašanje je predmet marksistične filozofije. To vprašanje je zaostreno v sporu o smislu dialektičnega materializma.

Sporne razlage se pojavijo pri razločevanju t. i. »objektivne dialektike« in »subjektivne dialektike«. Vprašanje je namreč, kaj predstavlja »objektivna dialektika« in kaj »subjektivna dialektika«, pa ne v Heglovi dialektiki, od koder so ti termini, ampak v novi, marksistični filozofiji, oziroma v materialistični dialektiki.

Engelsov odgovor, da t. i. »objektivna dialektika« pomeni »dialektiko prirode«, »subjektivna dialektika« pa »dialektiko mišljenja«, je le na pogled jasen,

vendar vsebuje težave. Enako je z Engelsovo trditvijo, da je »subjektivna dialektika« samo »odraz objektivne dialektike«.

Pojmovanje človeškega mišljenja kot odraza in odsevanja narave nedvomno pomeni diametralno nasprotje Heglovi idealistični koncepciji narave kot »drugobiti« ideje. Vendar je v takem »materialističnem obratu« oziroma »postavljanju na noge Heglove idealistične dialektike« mnogo takega, kar ne moremo imeti za utemeljeno in zadovoljivo. Ne zato, ker Heglova koncepcija ni umestna, ampak zato, ker človeškega spoznanja, gledano v celoti, tudi neposredno ne moremo imeti za odsev objektivne resničnosti, saj:

1. *Zaznavanje in predstavljanje*, vključno z imaginacijo, kot oblikovanje čutno-zaznavnih, oziroma psihično-predstavnih slik, imamo lahko za »odsev« objektivnih stvari-procesov, vsaj v določenem smislu. Toda vprašanje je, v katerem smislu imamo lahko samo *mišljenje* kot razumevanje, sojenje in sklepanje za »odraz objektivne resničnosti«. V neposrednem smislu to vsekakor ni mogoče, ker ni niti en pojem perceptivna ali psihično-predstavna »odslikava« objektivnih stvari. Mi, na primer, lahko vidimo barve, ne moremo pa videti *kvalitete, kvantitete, relacije* in drugih kategorialnih določb opažanj: mi vidimo »to belo«, toda ne vidimo, da je to »belo« *kvaliteta* stvari, mi si le *predstavljamo* »to belo« kot kvaliteto stvari, ki si jo prav tako samo predstavljamo. Pojmi so torej miselne *zamisli* predmetov, o katerih mislimo.

2. Subjekt lahko tudi brez posebne aktivnosti percipira čutne vtise, barve, tone itd. Vendar mora subjekt izvajati kompleksno, ne le zaznavno ali predstavno, temveč prav *miselno aktivnost*, da bi lahko razumel, da bi lahko dojel kategorialne določbe predmetov.

3. Le v indirektnem, prenesenem smislu se lahko samo mišljenje pojmuje kot »miselni odraz«, pravzaprav kot miselno *dojemanje* najraznovrstnejših predmetov mišljenja, predvsem procesov in pojavov človeškega sveta in človekovih praktičnih dejavnosti, ne pa samo narave.

4. Tudi Lenin, čigar posamezne formulacije se nanašajo prav na neposredno čutno odražanje narave s pomočjo percipiranja, ne trdi, da je človeško spoznanje neposreden odraz narave. Lenin namreč trdi: »Spoznavanje je človekovo odražanje narave. Toda to ni enostavno in neposredno, ni celovito odražanje, ampak je to proces vrste abstrakcij, formiranj, oblikovanja pojmov, zakonov...« Čeprav Lenin na istem mestu pojmuje pojme in zakone kot »forme odraza narave v človeškem spoznavanju«, poudarja, da pojmi, zakoni itd. »*zaobjemajo* pogojno, približno univerzalno zakonitost narave, ki se večno giba in razvija.«⁹

Pomen izrazov »odražati« in »zaobseči s pojmom« vsekakor ni istoveten in tudi tukaj se kaže ena od pomanjkljivosti spoznanja in predvsem mišljenja kot »odraza«.

Če izhajamo iz nasprotja med »pasivnostjo zaznavanja« oziroma »odražanja« in »aktivnostjo dojemanja« oziroma mišljenja, in če človekovo praktično dejavnost oziroma prakso smatramo za osnovno eksistencialno in gnoseološko kategorijo, tedaj je videti rešitev težav razumevanja spoznavanja kot »odražanja« zelo preprosta, namreč, odvreči moramo kategorijo »odraz« in jo zamenjati s kategorijo »praksa«, kateri je treba pripisati vse tiste lastnosti, ki jih odrekamo »odrazu«.

⁹ V. I. Lenin: *Filosofske tetrady* OGIZ, Moskva, 1947, str. 156.

Tako kot moremo in moramo oporekati teoriji odraza s teoretično-gnoseološkega stališča, lahko podobno storimo tudi s pojmovanjem »prakse« kot kategorije spoznavanja. Ti ugovori so: 1. sam pojem »praksa« je preširok, ker označuje vsako človekovo, v prvi vrsti čutno dejavnost; 2. kategorija »praksa« nima neposrednega pomena gnoseološke kategorije, pravzaprav ga ima še manj kot kategorije »odraza«, »odslikave« in »predstavljanja«, 3. kategorija »praksa«, povezana s kategorijami »spoznavanje«, »dojemanje«, »mišljenje resnice«, ima temeljno gnoseološko funkcijo, in sicer kot osnova in končni kriterij predmetne resničnosti mišljenja, saj po globoko resnični Marxovi drugi tezi o Feuerbachu »vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada predmetna resnica, ni vprašanje teorije, temveč praktično vprašanje. V praksi mora človek dokazati resnico, tj. dejanskost in moč, tostranost svojega mišljenja.«

Dejanska rešitev težav »teorije odraza« kot »teorije prakse« ne leži v naivni veri v »teorijo odraza«, prav tako tudi ne v iluziji, da je teorija spoznanja kot odražanje, ki ima svojo dolgo zgodovino, ovržena in pokopana enkrat za vselej, kot to mislijo nekateri najodločnejši zanikovalci teorije odraza. Dejanska rešitev bo prišla kot rezultat temeljnih kritičnih analiz pomena in utrjevanje spoznavne vloge celotnega kompleksa procesa »odraza«, »dojemanja«, »razumevanja«, »mišljenja« in vseh oblik praktične človeške dejavnosti, vključno s *prakso človeškega spoznanja*, kot zelo enotnim teoretično-miselnim in empirično-praktičnim procesom.

V sedanjih družbeno-zgodovinskih razmerah pomeni boj proti teoriji odraza pri meščanskih ideologih boj proti materializmu in proti marksizmu, medtem ko ima za neomarksiste, »praksiste« boj proti zastopnikom teorije odraza in za kategorijo »prakse« kot edino splošno in gnoseološko fundamentalno kategorijo pomen boja proti birokratizmu in institucionalizmu, za svobodno praktično dejavnost nasploh, nasproti vsem objektivnim danostim.

Končno, ko je govor o marksistični filozofiji, se ni mogoče izogniti vprašanju »dialektičnega materializma«. Temeljno vprašanje je vprašanje: kaj je »dialektični materializem«. Toda to vprašanje nikakor ni tako preprosto, kot je preprosta njegova enostavna formulacija. Zapletenost tega vprašanja izhaja predvsem iz neizdelanosti same marksistične dialektike, kot tudi iz različnih koncepcij dialektičnega materializma in končno tudi od različnih ideoloških družbenih vlog, ki jih imajo posamezne koncepcije marksistične filozofije.

Prvo vprašanje je vsekakor vprašanje, kaj je materialistična dialektika, oziroma dialektični materializem klasikov marksizma?

Za Engelsa je moderni materializem bistveno dialektični materializem, zasnovan na rezultatih znanstvenega spoznanja in spremenljiv v odvisnosti od spremembe in razvoja znanosti. Engels je ta novi, moderni, znanstveni, dialektični materializem okarakteriziral s sklepom: »To sploh ni več filozofija, ampak preprosto opazovanje sveta, ki ga preverjamo v dejanskih znanostih, ne pa v neki znanosti znanosti. Torej, tu je filozofija »aufgehoben« tj. »odpravljena in ohranjena« hkrati — odpravljena glede na obliko, ohranjena pa glede na dejansko vsebino.«¹⁰

¹⁰ F. Engels, *Anti-Dühring*, op. cit., str. 143.

Posamezne termine in izraze, pa tudi stališča iz navedenega Engelsovega teksta lahko različno dojamemo oziroma interpretiramo. Engels je tukaj novo, tj. marksistično filozofijo dojel kot preseženo spekulativno, neznanstveno in metafizično filozofijo, tako idealistično kot tudi materialistično. Filozofija torej ni ovržena, ampak je zastopana kot nova oblika znanstvene, v bistvu dialektično-materialistične filozofije — tj. dialektičnega materializma.

Se posebej je treba priznati in poudariti, da sta Marx in Engels več pozornosti in truda posvetila kritiki idealistične filozofije in metafizičnega materializma kot razvijanju lastne filozofije. Nedvomno pa je, da je njuna lastna filozofija *dialektični materializem*, in to v obliki *občefilozofske teorije in metode*. Ta filozofska teorija ima smisel in vlogo materialističnega, tj. objektivnega, znanstveno zasnovanega in razvojnega dialektičnega pogleda na svet, kot tudi ostrega teoretičnega orožja v praktičnem boju za revolucionarno spremembo človeškega sveta, zlasti človeške družbe.

Marx in Engels nista obdelala koncepcije dialektičnega materializma kot obče materialistične dialektike, ampak sta bolj poudarjala nasprotnost te dialektike Heglovi idealistični dialektiki in metafizičnemu materializmu. Kot sta »plitki empirizem« in spekulativna filozofija narave predstavljala močno oporišče idealističnih pogledov na svet, tako je Engels s kritiko omenjene filozofije in z analizo sodobnega znanstvenega spoznanja hotel zgraditi materialistično *dialektiko narave*. Podobne motive je imel Lenin, ko je obračunaval z »mahisti«, empirokriticisti in formalisti pri oblikovanju »teorije spoznanja dialektičnega materializma« v delu *Materializem in empiriokriticizem*.

Tako je pod vplivom okoliščin ostala neobdelana in nepopolna obča filozofska teorija marksizma: manjkala ji je obdelava temeljne antropološke problematike, tj. problematike samega človeka, predvsem vrednot in smisla njegove dejavnosti, zgodovine in kulture. Ta problematika je bila glavni predmet filozofskih razmišljanj mladega Marxa, toda prav te bistvene filozofske problematike niso obdelali ne Engels ne Lenin ne mnogi drugi teoretiki marksizma. Z marksistično filozofijo se je zgodilo še nekaj slabšega: iz praktičnih, pragmatičnih, ideološko-političnih potreb in v izjemno težkih razmerah izgradnje prve oblike socialistične družbe in ohranitve osvojene družbene pozicije je J. V. Stalin izvedel skrajno poenostavljanje in dogmatizacijo že tako enostranske ontološko-gnoseološke koncepcije diamata. Ta diamat ni bil znanstveno zasnovan, zato ni predstavljal niti modernega niti dialektičnega materializma, kot ga je definiral že Engels. Še več, dosledni zastopniki te deformirane oblike dialektičnega materializma so se zoperstavljali znanstvenim pojmovanjem in zavirali razvoj ne le filozofije, ampak tudi znanosti. Ta deformirana oblika diamata je dejansko služila le podpiranju uradne birokratsko-etatične politike, ki je predstavljala glavni temelj take, baje marksistične filozofije.

Antropološko in humanistično usmerjenim marksistom, neomarksistom in marksologom se ni bilo treba veliko truditi, da bi dokazali neutemeljenost in neavtentičnost Stalinovega in drugih podobnih koncepcij marksistične filozofije — »diamata«. Jugoslovanski marksisti, predvsem teoretiki »humanističnega marksizma« oziroma »avtentičnega marksizma«, so dali pomemben prispevek k demistifikaciji dogmatičnih deformacij marksizma. Vendar so nekateri od teh teoretikov, zbrani okoli časopisa »Praxis«, šli v drugo skrajnost, ker so 1. ovrgli

vsako ideologijo kot obliko odtujene zavesti; 2. s stalinizmom in dogmatsko deformacijo dialektičnega materializma so ovrgli vsak dialektični materializem, tudi nekatere bistvene nauke Engelsa in Lenina; 3. z zavračanjem pragmatizma in scientizma so ovrgli tudi koncept znanstveno spoznavno zasnovane filozofije; 4. »avtentični marksizem« in predvsem nekateri njegovi nauki imajo značilnosti moderne filozofije subjektivitete, zlasti eksistencializma, še posebej v pojmovanju človekove svobode. Z vsemi temi in takimi pojmovanji se nedvomno odstopa od tistih marksističnih nauk in stališč, ki jih imamo lahko za avtentične.

Na vprašanje, kaj predstavlja dialektični materializem in marksistična filozofija, bi s stališča naših dosedanjih teoretično-metodoloških znanstvenih in filozofskih nauk lahko odgovorili takole:

1. Bistvene odlike materialistične filozofije so: *materialistično, na znanstvenem spoznanju zasnovano, realno racionalno dialektično pojmovanje sveta, tj. prirode, človeške družbe in človeka kot prirodno-družbenega in duhovnega bitja v razvoju.*

Izogibati se priznanju duhovnosti človekovega bitja pomeni ostajati na pozicijah vulgarnega in mehanicističnega materializma in s tem tudi eno od osnovnih omejenosti namišljene marksistične filozofije. Teh stališč se niso oklepali klasiki marksizma, ne Marx, ne Engels in ne Lenin. Ali ni Lenin v svojem sklepnem konceptu preučevanja Heglove »Logike«, tj. v »Vprašanju dialektike«, prav v definiciji bistva dialektike poudaril ne le »naravo« in »družbo«, ampak »duh«, ko je spoznal, da bistvo ali eno od bistev dialektike sestoji iz »priznanja odkritja protislovnih, medsebojno izključujočih se tendenc v vseh pojavih in procesih prirode, vključujoč tako duh kot tudi družbo«. ¹¹

Z razvojem človeka, človeške družbe in človekove inteligence in zavesti postaja človek vse bolj duhovno, tj. zavestno in miselno dejavno bitje.

Priznanje duhovnosti človekovega bitja pa nikakor ne more predstavljati opuščanje dialektičnega materializma in padec na pozicije spiritualizma in idealizma, saj lahko »duh« dojamemo, kot da je zasnovan na človeškem naravnem, organskem, pa tudi družbenem bitju, kot to sodobne znanosti tudi delajo. Če »zavest« in »duha« pojmuje tako, ju ne ločujemo od njune naravne in družbene osnove in ne zavračamo temeljnega materialističnega karakterja marksistične filozofije. Dialektično, tj. kvalitativno razvojno pojmovanje sveta je edino zadostno vseobsegajoče, da lahko dojame izjemno zapletenost človekovega bitja, ne le kot prirodnega, organskega, ampak tudi kot zavestnega in duhovnega.

2. Ker temelji dialektični materializem na znanstvenem spoznanju, predstavlja pa osnovnejšo in splošnejšo teorijo sveta, človeka in človeške družbe od katerekoli posebne znanosti, je dialektični materializem z gnoseološko-epistemološkega stališča *osnovna obča dialektično-materialistična meta-teorija celotnega človeškega spoznanja.*

3. Dialektični in tudi zgodovinski materializem nikakor ne moreta kot meta-teorija zamenjati posebno filozofsko disciplino, še manj pa posebne znanosti in znanstvene nauke, ki so objekt-teorije.

Same marksistične filozofije ne moremo zvesti na teorijo dialektičnega materializma. In sicer zato ne, ker je dialektični materializem samo *osnovna obča te-*

¹¹ *Filos, tetrady*, op. cit., str. 327.

orija in metoda marksistične filozofije, ki ima svoje lastne, posebne, znanstvene discipline, kot so logika, gnoseologija, aksiologija in zgodovina filozofije.

4. Čeprav je še vedno sporno vprašanje predmeta in vsebine marksistične filozofije, pa predmet te filozofije nedvomno ni niti materialna bit po sebi niti duh po sebi niti človek kot prirodno bitje niti človek kot čisto duhovno bitje. Glavni predmet marksistične filozofije je *človek kot zapleteno in razvojno prirodno-duhovno-družbeno in samodejavno bitje*, ki s svojo bistveno družbeno dejavnostjo in predelavo narave ustvarja svoj, človeški svet in samega sebe kot posebno rodovno bitje.

Ključ za razumevanje človeka in človeškega sveta ni niti v bogu niti v Platonovi ali Heglovi objektivni ideji, ampak v *človeški realni, v osnovi materialno proizvodni dejavnosti*, s katero ne le odraža svojo eksistenco, ampak ustvarja tudi svoj človeški svet in samega sebe kot rodovno bitje posebne vrste.

Čeprav to temeljno pojmovanje človeka in človeškega sveta pripisujemo samo Marxu, ne smemo pozabiti, da je tudi Engels razvil nauk o vlogi dela ne le v oblikovanju človeške družbe, ampak tudi samega človeka, človekovih bistvenih organov, kot so možgani in človekove roke, ki »niso le organ dela, temveč tudi rezultat dela«, kot utemeljeno sklepa F. Engels. Vendar je Marx prvi postavil osnovne teze o dejanskem dialektičnem razvoju in nastanku človeške čutnosti in človeškega bitja kot v bistvu družbeno dejavnega bitja.

5. Izhajajoč iz svojega temeljnega odkritja človeške prakse kot resničnega bistvenega tvorca človeškega sveta in samega človeka, je Marx poglobil Feuerbachovo pojmovanje religije kot človekove »odtujenosti. Nasprotno Heglu, ki je naravo dojemal kot odtujeno idejo, je Marx religijo, razredno ideologijo, pa tudi samo materialno proizvodnjo, tj. delitev dela in človeškega življenja v razredni družbi, pojmoval kot obliko »odtujitve«.

Svojo teorijo odtujitve je Marx izpopolnil s teorijo razodtujitve, oziroma z naukom o pogojih preseganja osnovnih oblik človekovega odtujevanja, kar je po Marxu možno šele v komunizmu.

Istovetnost osnovnih postavk teorije razodtujitve in koncepcije brezrazredne komunistične družbe jasno kaže, koliko je teorija odtujitve in razodtujitve bistven del Marxove filozofije. Vendar je treba posebej poudariti, da Marxova teorija odtujitve in razodtujitve po svoji vsebini in pomenu nikakor nima idealističnega, ampak bistveno dialektično materialistični značaj. To je očitno že iz dejstva, da ima Marx za osnovno obliko odtujitve odtujitev dela in ljudi v materialno-proizvodnih ter drugih družbenih odnosih. Edino takšna marksistična teorija odtujitve je lahko sestavni del marksistične filozofije kot ostro teoretično orožje kritike ne le meščanskega sveta in razrednih ideologij, temveč tudi takih človeških deformacij in odtujitev, ki nastajajo na neprevladanih oblikah razredne družbe v prehodnem obdobju. Marksistična teorija razodtujitve je nedvomno osnova marksistične antropologije, vključno z marksistično filozofijo vrednot in smisla, vsaj v do zdaj razviti obliki te filozofije.

Toda čeprav ima marksistična teorija odtujitve tako vsebino in pomen, je ne utemeljeno in nemogoče speljati celotno marksistično filozofijo na teorijo odtujitve. In sicer zato ne, ker marksistična filozofija zajema ontološko in gnoseološko in tudi aksiološko problematiko, ki je ni mogoče adekvatno postaviti in reševati v okviru teorije odtujitve. Verjetno je to eden od razlogov, da niti Engels niti Marx

v svojih poznejših delih nista uporabljala teorije odtujitve. Šele v najnovejšem času, po objavi mladega Marxa, posebno *Ekonomsko-filozofskih rokopisov*, je Marxova teorija odtujitve doživela svojo obnovo in predelavo predvsem kot orodje kritike meščanskega sveta in deformacij, ki se pojavljajo v prvih oblikah socialističnih družb. To je nekatere teoretike privedlo do neutemeljenih poskusov zvesti celotno marksistično filozofijo na teorijo odtujitve.

6. Vsa načela marksistične filozofije so zasnovana na dialektični materialistični meta-teoriji. To pomeni, da so vsa marksistična načela o svetu, o človeški družbi in o človeku ter njegovi dejavnosti v osnovi dialektično-materialistična. Tako je tudi z marksističnimi teorijami vrednot in smisla človekovega življenja, dela, zgodovine in kulture.

Materialistična utemeljenost celotne marksistične filozofije pa nikakor ne pomeni, da se celotna marksistična filozofija lahko spelje na ontologijo. Dejstvo, da spoznanje in vrednotenje predstavljata bistvene človekove funkcije, nikakor ne pomeni, da se marksistična filozofija, oziroma njena obča teorija, tj. dialektični materializem, lahko izvede na gnoseologijo ali na antropologijo ali aksiologijo. Vsako tako razumevanje vodi k enostranskim koncepcijam dialektičnega materializma in marksistične filozofije v celoti.

Avtentična marksistična filozofija mora biti, če se hoče izogniti vsem enostranstvom, vsestranska in integralna, kar pomeni, da mora zaobseči ne le *dialektiko prirodno-znanstvenega spoznanja in dialektiko človeške družbe*, ampak tudi *dialektiko človeškega duha, oziroma dialektiko vrednot in smisla človeškega življenja in človeških dejavnosti, zgodovine in kulture*. Pomanjkanje te zadnje dialektične teorije predstavlja v dosedanjih koncepcijah dialektičnega materializma, kot tudi pri klasičnih marksizma, največjo enostranost celotne do zdaj zgrajene marksistične filozofije. Prav zaradi te pomanjkljivosti so prepuščena najvišja vprašanja vrednot in smisla človekovega življenja in dela religiji in idealistični filozofiji.

7. Omejevanje marksistične filozofije bodisi na ontologijo ali pa le na gnoseologijo, na filozofsko antropologijo oziroma na aksiologijo predstavlja negacijo vsestranosti in integralnosti marksistične filozofije in njeno svojevrstno deformacijo, ki ima vedno določeno družbeno osnovo in tudi družbeno funkcijo. Ta vloga je lahko odvisno od družbeno-zgodovinske situacije pozitivna, kakor, na primer, borbeni, čeprav enostranski materializem 18. stoletja ali Engelsov borbeni ontološko-gnoseološko dialektični materializem v 19. stoletju.

V družbenem razvoju pa enostranske filozofske koncepcije izgubljajo svojo družbeno zgodovinsko osnovo in tudi pozitivno družbeno vlogo ter smisel in se morajo spreminjati, to pa pomeni, da moramo preseči njihovo enostranskost in izgrajevati vsestransko filozofsko pojmovanje sveta in človeka.

Sam dialektični materializem moramo dojeti kot *znanstveno zasnovano in z znanstvenim spoznanjem razvijajočo se temeljno občo integralno filozofsko teorijo sveta in človeka*.

Tako dojeta marksistična filozofija in njena obča temeljna teorija vsebujeta tako ontološka, gnoseološka kot tudi filozofsko antropološka in aksiološka načela. V tako pojmovani marksistični filozofiji je integrirana in se naprej razvija linija filozofskega razvoja, predvsem ontološko-gnoseoloških smeri, pa tudi »druga in tretja smer razvoja, tj. humanistično in personalistično jedro Marxovega pojmovanja zgodovine«, kot je imenoval osnovne smeri razvoja filozofske misli R. Supek.

Po našem mnenju so najvišji nauki marksistične filozofije marksistične teorije vrednot in smisla, kot tudi preseganje nesmisla, to so tisti nauki marksistične filozofije, ki prevladujejo svoje enostranske nižje razvojne oblike.

Nasprotno od sodobno idealističnih in predvsem antihumanističnih strukturalističnih pojmovanj, ki svet in človeka pojmujejo samo kot določeni »sistem struktur«, predvsem tehnično-ekonomskih procesov, je marksistična filozofija, četudi sama ni deformirana, vsestranska in integralna v vseh svojih osnovnih kategorijah in pojmovajih, od pojmovanja prakse do pojmovanja vrednot in smisla človeškega življenja in človeških aktivnosti.

Edino s tako, tj. kritično in integralno filozofijo dejanskega sveta in s filozofijo predvsem enkratne človeške, materialno duhovne oziroma kulturne prakse je moč preseči enostranske subjektivistično-idealistične in objektivistične filozofije, kakršne so eksistencializem in različne verzije strukturalizma. In sicer zato, ker avtentična marksistična filozofija ne absolutizira subjektivne zavesti in eksistencialističnega zavestnega svobodnega angažiranja kot edine vrednote in smisla človekove eksistence, pa tudi ne absolutizira, tako kot sodobni antihumanistični strukturalisti, objektivnih »struktur« kot M. Foucault, ki »zavrača sam smisel eksistencialnega in kateregakoli humanističnega angažiranja proti opredmetenju sodobnega znanstveno-tehničnega sveta« in želi dokazati, da »smisel ni nič drugega kot površinsko migljanje, igra refleksov, pena, »sistem« pa je tisto, kar najgloblje prežema sodobnega človeka, kar ga ohranja v času in prostoru.«¹²

Nasprotno od metafizičnega zoperstavljanja materije, oziroma prirode in duha ali zavesti, pa B. Majer pravilno sklepa, da »Marx ne loči človekove prakse od človekovega duha, to sta dva dialektično neločljivo povezana momenta, ki drug drugega pogojujeta, imata skupno genezo in skupen razvoj. Za Marxa ne obstaja vprašanje primata prakse po sebi in človekovega duha po sebi.«¹³

Predmet marksistične filozofije kot integralne kritične misli o svetu in o človeku ni niti sam objektivni svet, neodvisen od človeka, niti sam človek, neodvisen od realnega prirodno-druženega sveta, niti sam »duh«, oziroma zavest in kultura, neodvisna od človeške praktične dejavnosti, niti človeško življenje in dejavnost, neodvisna od človekove zavesti, ampak je to sestavljena in dialektično razvojna enotnost vseh teh momentov.

Začetno stališče marksistične filozofije je trditev, da je človek sestavljeno in dialektično razvojno materialno-prirodno in praktično-duhovno dejavno bitje, ki živi in dela v prav tako sestavljenem in razvojnem prirodno-druženem in duhovno človeškem svetu, katerega človek želi oblikovati in osmisliti po svojih potrebah. Da bi človek v tem uspel in da bi lahko presegel protislovja in nesmiselnosti svojega življenja in dela, mora razpolagati s filozofskim, tj. z osnovnim in občim in ne le posebnim znanstvenim spoznanjem o svetu, o človeku, o človeški družbi, o človekovih številnih in raznovrstnih dejavnostih, od materialno-proizvodnih do duhovno-kulturnih dejavnosti, vključno tudi s samo filozofijo. Brez takega spoznanja filozofija ne more biti duhovno orodje revolucionarne spremembe človeškega sveta, kar je končni smisel marksistične filozofije.

¹² B. Majer, *Strukturalizam*, IC »Komunisti«, Beograd, 1976, str. 167.

¹³ Op. cit., str. 113.

Marksizem in marksizmi

dr. BORIS MAJER

O tem, kaj je revolucionarno bistvo marksizma in v njegovem okviru marksistične filozofije, kaj je dogmatizem, revizionizem, kaj je avtentična vsebina Marxove, Engelsove, Leninove filozofske in družbenopolitične misli, kaj je v sodobnih marksističnih filozofskih in družbenih tokovih revolucionarno, ustvarjalno, kaj pa dogmatično, konservativno ali revizionistično — o vseh teh vprašanih obstoje danes globoka razhajanja. Teh razhajanj ne moremo razreševati tako, da eno izmed obstoječih koncepcij marksizma razglasimo za edino pravilno, revolucionarno, ustvarjalno, vse druge pa za napačne, dogmatične ali revizionistične, niti tako, da vsem danes obstoječim koncepcijam marksizma skušamo zoperstaviti svojo lastno, ki naj bi odslej figurirala kot edina avtentična, izvirna, ustvarjalna koncepcija marksizma. Če izhaja prva težnja iz teorije o enem samem svetovnem revolucionarnem centru, ki naj bi usmerjal in vodil celotno mednarodno delavsko gibanje, določal njegovo strategijo in taktiko, čemur ustreza tudi predstava o eni sami, za vso mednarodno svetovno delavsko gibanje obvezujoči koncepciji marksizma in v njegovem okviru tudi marksistične filozofije, pa izvira druga iz socialno političnega položaja in miselnosti posameznih intelektualnih krogov, po večini meščanskega porekla, ki so sprejeli marksizem kot filozofsko usmeritev, niso se pa vključili v revolucionarno gibanje delavskega razreda ali pa so izgubili stik z njim, ter marksizem bolj ali manj uspešno povezujejo z različnimi sodobnimi meščanskimi filozofskimi smermi.

Menimo, da nobena izmed teh teženj in iz njih izvirajoča koncepcija marksizma ne ustreza možnostim, potrebam in perspektivam socializma kot svetovnega procesa, ki si na najrazličnejše načine utira pot skozi vse pore starega sveta in ki mora zato upoštevati vso raznolikost zgodovinskih okoliščin, v katerih potekajo ti procesi.

Iz tega izvira nujnost različnih teoretičnih pristopov, izražajočih ustvarjalno uporabo marksizma v različnih zgodovinskih okoliščinah, uresničitev Marxove teze, da marksizma ne smemo pojmovati kot dogmo, temveč kot napatilo za akcijo. Hkrati pa marksizem tudi ne more postati in ostati revolucionarna teorija, če se hoče teoretično konstituirati in razvijati zunaj glavnega revolucionarnega toka, zunaj konkretnega političnega boja delavskega razreda in mednarodnega delavskega gibanja. Če izgubi stik z revolucionarnimi subjekti v svojih deželah, se začne razvijati po logiki osamosvojenih in od občega revolucionarnega toka loče-

nih intelektualnih skupin, ki po navadi hitro prevzamejo elitistično vzgojiteljsko pozo nasproti realnemu političnemu gibanju ter se izgube bodisi v jalovi abstraktni kritiki vsega obstoječega ali zaidejo v različne eklekticizme ter končno pristanejo v takšni ali drugačni varianti filozofskega subjektivizma.

Če se hočemo pravilno orientirati v množici navideznih, često pa tudi resničnih kontraverz v pojmovanju marksizma in v njegovem okviru marksistične filozofije, predvsem pa, če hočemo najti svoje mesto med njimi, ustrezajoče potrebam, možnostim in perspektivam naše lastne revolucionarne poti, naše samoupravne socialistične vizije socializma in temu ustrezajočo teoretično koncepcijo marksizma, se moramo od množice različnih sodobnih, bolj ali manj modnih, bolj ali manj kratkotrajnih neomarksizmov vrniti k proučevanju teoretičnih virov naše lastne revolucionarne poti, našega samoupravnega socialističnega razvoja, k proučevanju njihove uporabe v konkretnih zgodovinskih okoliščinah našega revolucionarnega boja. Odkrili bomo, da so se prav tisti teoretični viri, iz katerih so izšli najprogresivnejši tokovi mednarodnega delavskega gibanja, iz katerih je izšla in iz katerih se je učila tudi najboljša tradicija marksistične filozofske misli po Marxu in Engelsu — to so dela samih klasikov marksizma-leninizma, Marxa, Engelsa in Lenina, iz katerih so se predvsem učili in jih ustvarjalno uporabljali v specifičnih jugoslovanskih socialnopolitičnih okoliščinah strategiji naše revolucije — Tito, Kardelj, Kidrič, Bakarič itd., da naštejemo najvidnejše med njimi in iz katerih se je teoretično napajala naša Komunistična partija v svojem revolucionarnem boju. V njih je iskala oporo, navdih in potrdilo v svojih najdramatičnejših in najusodnejših odločitvah — v stališču do frakcijskih bojev v stari Jugoslaviji, v svoji zgodovinski odločitvi o oboroženi vstaji, v konfliktu z Informbirojem, na prehodu k delavskemu in družbenemu samoupravljanju, v konfliktu z birokratsko dogmatičnimi in liberalno nacionalističnimi, tehnokratskimi in drugimi težnjami in silami v zadnjem obdobju. V zvezi s tem je treba poudariti, da se Komunistična partija Jugoslavije, današnja Zveza komunistov, nikoli ni učila marksizma iz druge roke npr. od avstromarksistov, od Bernsteina, Kautskega, Adlerja itd., temveč od Marxa, Engelsa, Plehanova in že od svoje ustanovitve dalje predvsem od Lenina kot stratega oktobrske revolucije in prve socialistične države na svetu. Prav tako se ni nikoli učila marksistične filozofije od raznih sodobnih modnih meščanskih filozofov, ki so hoteli biti marksisti, kot je dejal Lenin v svojem času za takrat modne empiriokriticiste, in tako so v bistvu tudi mnogi današnji meščanski filozofemi, ki se tako ali drugače spogledujejo z marksizmom. Prav tako velja poudariti, da ZK ni črpala navdiha za svoj zgodovinski boj proti stalinizmu, ki ga je izbojevala v trdi zgodovinski stvarnosti in ne v dveh ali treh papirnatih polemikah, iz raznih sodobnih neomarksistov, ki se danes razglašajo za velike borce proti stalinizmu, a so v času zgodovinskega spopada jugoslovanskih komunistov s Stalinom in Informbirojem v znatnem delu podpirali stalinizem ali pa omahovali sem in tja, ne da bi sploh razumeli bistvo, naravo in daljnosežnost našega spopada z Informbirojem, temveč iz klasičnih del Marxa, Engelsa in Lenina, iz dosledne in brezkompromisne uporabe osnovnih načel marksizma in leninizma v naši revolucionarni družbeni praksi, iz načela, da ima vsaka partija pravico in dolžnost, da v skladu z zgodovinskimi okoliščinami svoje dežele ustvarjalno odkriva in utira svojo lastno pot v socializem, ne pa da mehanično prenaša modele in vzorce iz drugačnih zgodovinskih in družbenih okoliščin, slepo podrejujoč se diktatu teorije enega sa-

mega svetovnega centra. To, ne pa branje in povzemanje filozofskih idej posameznih sodobnih meščanskih filozofemov, je omogočilo jugoslovanskim komunistom, da so spoznali resnično razredno bistvo stalinizma, se z njim spopadli in v tem boju tudi zmagali. Prav isto velja tudi za prehod od državno administrativnega k samoupravnemu modelu socializma. Tudi za to nismo iskali zavdiha pri raznih sodobnih meščanskih teoretikih participacije, temveč smo svoj izvorni samoupravni sistem razvili neposredno iz teoretičnih postavk klasikov marksizma-leninizma, Marxa, Engelsa, posebej še Lenina, upoštevajoč hkrati veliko družbeno-zgodovinsko izkustvo mednarodnega delavskega gibanja, graditve socializma v Sovjetski zvezi zlasti za Leninovega življenja in ne nazadnje svoje lastne revolucionarne izkušnje. Vse to nam kaže, kje in kako se moramo učiti marksizma, da se bomo mogli pravilno orientirati v današnji, pogosto zelo zapleteni in nejasni situaciji, predvsem pa, h katerim virom se moramo nenehno vračati, da bi bili kos zapletenim nalogam, ki jih postavlja pred nas današnji čas in ki zahtevajo samostojne, izvirne rešitve, dosledno, brezkompromisno in hkrati ustvarjalno uporabo marksistične teorije v sodobnih družbenih okoliščinah. Jugoslovanski komunisti ne mislimo, da je jugoslovansko samoupravljanje edino možna oblika prehoda od kapitalizma h komunizmu, ki naj bi bila za vse obvezna. Nasprotno, jugoslovanski komunisti menimo, da je naše samoupravljanje samo ena izmed možnih zgodovinskih oblik tega prehoda, vendar tista oblika, ki najbolj ustreza specifičnim zgodovinskim okoliščinam jugoslovanskih narodov, jugoslovanskega delavskega razreda, najširših delovnih množic, naše inteligence, ki je ne želimo nikomur vsiljevati, vendar pa tudi ne mislimo od nje odstopiti.

Prav tako jugoslovanski komunisti ne mislimo, da ustvarjamo nekakšno lastno marksistično teorijo kot edino pravilno marksistično alternativo vsem drugim koncepcijam marksizma, vendar se hkrati ne mislimo odpovedati tisti koncepciji marksizma, ki je zrasla iz naše revolucije, ki se je potrdila v narodnoosvobodilnem boju, ki smo jo razvili in jo razvijamo dalje v procesu graditve samoupravnih socialističnih družbenih odnosov. Pri tem pa menimo, da mora naša lastna, kakor tudi vsaka druga koncepcija marksizma, ki zasluži to ime, čuvati, braniti in razvijati dalje tiste temeljne postavke marksistične teorije, brez katerih marksizem preneha biti revolucionarna teorija, teorija revolucionarnega spreminjanja sveta, temveč postane bodisi reformizem, bodisi anarhizem, bodisi dogmatizem, bodisi subjektivizem, skratka legitimacijska teorija za opravičevanje obstoja, krize, zloma revolucionarnih procesov v določenem času in prostoru. Tudi to nas obvezuje, da se nenehoma vračamo k teoretičnim virom marksizma, k tistim njihovim postavkam, ki jih je potrdil razvoj mednarodnega delavskega gibanja, ki jih je potrdil razvoj znanosti, ki so jih potrdila revolucionarna družbena gibanja, ki jih potrjuje celotna sodobna družbena praksa, ne da bi se bali spremeniti tiste, ki niso prestali te preizkušnje, ki jih je znanstvena in družbena praksa 20. stoletja presegla in ki bi pomenile, če bi hoteli pri njih dogmatično vztrajati, resno oviro v ustvarjalni uporabi marksizma v današnji zgodovinski situaciji. Vendar pa je zato potreben natančnejši študij Marxovih, Engelsovih, Leninovih del in prav tako najnatančnejši študij sodobnih družbenih procesov sodobnega stanja znanosti, klasične in sodobne filozofije, ne pa površno beletristično paberkovanje, pri katerem vedno tvegamo, da vržemo iz banje z umazano vodo tudi otroka, se pravi, da vržemo iz marksizma njegovo revolucionarno jedro, k čemur različne me-

ščanske kritike marksizma navadno tudi ciljajo. Ko govorimo o tem, da se je treba neprenehoma vračati k teoretičnim virom marksizma, da jih je treba proučevati, iz njih izhajati, z njimi preverjati sodobno družbeno in idejno prakso, to ne pomeni, da moremo ali smemo ignorirati sodobne nemarksistične teoretične, idejne, filozofske tokove, da jih ni treba analizirati, proučevati, da se smemo vesti kakor tisti mohamedanski kalif, ki je dal požgati vso aleksandrijsko knjižnico v veri, da je vsa resnica v koranu, vse drugo pa greh in zmota. Sami klasiki marksizma niso nikoli tako ravnali. Marksizem sam je vsrkal vase duhovno dediščino vsega progresivnega, kar je nastalo v več kot dvatisočletnem razvoju evropske filozofije in znanosti, Marx in Engels sta oblikovala svoje nazore v kritičnem spoprijemu z najvišjimi filozofskimi in znanstvenimi dosežki svojega časa, z nemško klasično filozofijo, angleško politično ekonomijo, Feuerbachovim materializmom, socialnimi doktrinami francoskih utopistov, da navedem samo nekatere od znanih virov marksizma. Novi filozofski svetovni nazor sta snovala v nenehnem kritičnem spoprijemu z vsemi v njunem času pomembnimi filozofskimi tokovi, z mladoheglovci, s Proudhonom, Stirnerjem, Dühringom itd., itd. Lenin je najpodrobneje proučeval v njegovem času modno idealistično filozofijo empiriokriticizma, še posebej podrobno pa je proučeval različne ekonomske in politične teorije takratnega časa ter podobno kot Marx in Engels proučil velikansko ekonomsko in politično literaturo, na podlagi katere je izdelal teorijo o imperializmu kot najvišjem stadiju kapitalizma. Vse to so znane stvari, ki pa jih je vendar treba ponavljati in nanje opozarjati. Bilo bi povsem zgrešeno, če ne bi tudi mi podrobno študirali sodobnih filozofskih in drugih miselnih tokov, če jih ne bi analizirali, če ne bi sprejemali od njih tudi tistega, kar je v njih filozofsko, znanstveno in občečloveško pomembnega, čeprav samo kot vprašanje, kot spodbudo za dialog, polemiko, predvsem pa za iskanje marksističnega odgovora nanje. Še bolj zgrešeno pa je, če se hočemo učiti marksizma od različnih sodobnih meščanskih filozofov, če pobiramo iz njih, da tako rečem, marksistične drobtine in iz tega gradimo svojo marksistično teoretično izobrazbo. Bolj zgrešeno zato, ker od temeljitega poglobljenega proučevanja klasikov marksizma zmeraj lahko preidemo h kritičnemu študiju sodobnih meščanskih filozofem, od njih pa nikoli k samostojnemu, od teh filozofem neodvisnemu proučevanju marksizma. Prav to pa je postalo značilno za kar precejšen del naše sodobne inteligence, ki meni, da je mnogo bolj moderno, učiti se marksizma od Althusserja, od Marcuseja, od Adorna, in ne vem še od katerega sodobnega filomarksističnega filozofa, skratka od eksistencializma, od strukturalizma, logičnega pozitivizma itd., da ne naštevam naprej. To je tudi znanstveno in filozofsko neupravičeno. Če hoče kdo npr. spoznati Aristotela, mora proučevati njegova dela, ne pa npr. spise raznih sholastičnih filozofov, ki so prilagajali Aristotelovo filozofijo potrebam katoliške cerkve, in ki so zelo enostransko in nepopolno povzemali posamezne stvari njegove filozofije. Najbolj škodljivo pri tem pa je, da takšno učenje marksizma iz druge ali tretje roke onemogoča kritičen odnos do različnih sodobnih filozofem, ki hočejo biti marksistični, ki pa dejansko povzemajo iz Marxa le posamezne ideje, bolje rečeno drobce, ter jih eklektično povezujejo z različnimi, marksizmu često tujimi in z njim nezdržljivimi sodobnimi meščanskimi filozofskimi idejami. Tak eklekticizem je zlasti značilen za del sodobne francoske filozofije, tako že za strukturalizem, pa tudi za tako imenovani poststrukturalizem, ki povezuje posamezne

ideje Marxa, Nietzscheja, Freuda itd., vse to pa skuša prikazati kot najnovejše in najustvarjalnejše razvijanje marksistične filozofije. S tem nočem reči, da te filozofske smeri ne prinašajo ničesar novega, zanimivega, tudi filozofsko ustvarjalnega, prav gotovo pa je, da bomo dobili iz njih zelo enostranske, siromašne, često tudi povsem popačene predstave o Marxu in marksizmu, ki so zrasle v drugačnem filozofskem, socialnem in intelektualnem okolju, kakršno je naše, in ki nimajo nikakršne zveze z revolucionarno marksistično tradicijo ali pa le zelo rahlo in sicer ne samo z našo, temveč dostikrat tudi v tisti deželi sami. Če se potem vse to nekritično prinaša k nam kot nova filozofska moda, se iz tega ne more roditi drugega kot različni novi dogmatizmi, ki se sicer zelo bučno razglašajo za najnovejša filozofska odkritja, za ustvarjalno in nedogmatično razvijanje marksizma, čeprav so po navadi še hujši in bolj izključujoči dogmatizmi od tistega (mislim stalinističnega), zoper katerega se toliko lažje bučno deklarirajo, ker ga jim v naši družbi pač nihče ne vsiljuje, niti ne priporoča.

Marksizem je treba pojmovati kot živo, dinamično, dialektično, enotnost teorije in prakse, misli in akcije, enega in mnogega. »Eno« v marksizmu je njegovo revolucionarno razredno bistvo, tisto, kar loči marksizem od meščanskega reformizma in vseh drugih variant meščanske ideologije, ki ostajajo v horizontu meščanskega sveta. Eno v marksizmu — to je revolucionarni program prehoda iz kapitalistične, razredne, meščanske družbe v brezrazredno komunistično družbo, katerega družbeni nosilec je delavski razred, in ki sloni na znanstveni analizi osnovnih zakonitosti družbenega razvoja na prehodu iz razredne v brezrazredno družbo. »Mnogo« v marksizmu — to pa so različne konkretne zgodovinske poti v uresničevanju tega programa, ki se zaradi neenakomernega gospodarskega, političnega in kulturnega razvoja med seboj nujno močno razlikujejo in se tudi morajo razlikovati, da bi lahko zagotovile uresničevanje splošnega marksističnega programa v često povsem različnih zgodovinskih okoliščinah. Vendar ta pot ni premočrtna niti ni njen izid neposredno zajamčen, prihaja tudi do zastojev, nazadovanja, gnitja kot izraz kriz v mednarodnem komunističnem gibanju, pojavljajo se nova protislovja, novi konflikti, antagonizmi, nova nerešena vprašanja, ki jih teorija ni mogla v celoti predvideti ali pa so ostajala sploh zunaj njenega horizonta. Različnost konkretnih zgodovinskih poti v socializem, nova protislovja in problemi, ki se na novo odpirajo, vse to ne pomeni, da se je marksizem začel razkrajati, kakor nekoč Heglov sistem, v nasprotujoče si dele, v različne »marksizme«, ki se vedno bolj oddaljujejo drug od drugega, temveč pomeni nekaj povsem drugega: da marksizem dobiva planetarno razsežnost, da stopa v novo fazo svojega razvoja, ko mora zaobseči mnogo raznorodnejše in protislovnije družbene procese kot v Marxovem času, ko mora asimilirati in upoštevati nesorazmerno večje število socialnih, kulturnih, tehnoloških, znanstvenih faktov, kot je bilo to potrebno in mogoče v horizontu 19. stoletja. To ne pomeni, da se »eno« v marksizmu razkraja, da izginja, temveč da se rekonstruira, pogloblja, širi, bogati vsrkujoč vase in posplošujoč vso raznolikost in protislovnost uresničujočega se socializma kot svetovnega procesa v novo teoretično sintezo kot fundamentalno teoretično nalogo marksistične misli 20. stoletja. Engels je nekoč zapisal, da mora materializem z vsakim novim velikim odkritjem v znanosti spremeniti svojo podobo. Koliko novih epohalnih znanstvenih odkritij se je zvrstilo od Engelsovih in Marxovih časov dalje, kolikšno socialno politično ekonomsko in ne nazadnje filo-

zofsko izkustvo se je nakopičilo v našem stoletju, kakšne nove možnosti in hkrati kakšni novi prepadi so se odprli pred človeštvom, ki jih ni bilo mogoče v 19. stoletju niti slutiti. To pa je danes tudi znanstveno in filozofsko mogoče le na osnovi tistega znanstvenega in filozofskega temelja, ki so ga ustvarili in razvili klasiki marksizma-leninizma na osnovi Marxove metode, kot jo je razvil in genialno uporabil v svoji kritiki politične ekonomije v »Kapitalu«, v tem temeljnem fundamentu in dokumentu marksizma kot celote. Brez Marxove metode, brez njegove materialistične dialektike danes ni mogoče napraviti nobene teoretične sinteze, ki bi bila vredna svojega imena, ki bi lahko resnično teoretično predelala velikansko socialno, politično, znanstveno in filozofsko izkustvo človeštva od Marxovih in Engelsovih časov dalje. To je tisto »eno« v marksizmu, kar konstituira marksizem kot »duhovni horizont naše epohe«, kot »misel, ki postaja svet«.

Med »enim« in »mnogim« v marksizmu obstoji odnos medsebojnega dialektičnega prežemanja. Če se »eno« v marksizmu, fundamentalne teoretične postavke začno oddvajati in osamosvajati od »mnogega«, se pravi od konkretnih zgodovinskih poti in načinov njihovega uresničevanja, se začne spreminjati v okostenelo dogmo, ki ni več sposobna odgovarjati na nova vprašanja, odkrivati nove rešitve, utirati nova pota zgodovinskemu razvoju. A tudi obratno: če se »mnogo« v marksizmu začne oddaljevati od »enega«, od fundamentalnega teoretičnega jedra marksizma, če izgubi stik z njim, se začne spreminjati v idejne in politične tokove, ki niso več marksistični, ali samo še po imenu marksistični (različni tako imenovani »neomarksizmi«, ki se največkrat vračajo v okvire meščanskega idejnega in socialnega horizonta, v različne variante sodobne poznomeščanske ideologije). Ne prvo ne drugo ne izvira iz narave samega marksizma, temveč je idejni in politični izraz kriz in protislovij v razvoju mednarodnega delavskega gibanja in socializma kot svetovnega procesa v posameznih deželah in posameznih zgodovinskih okoliščinah. Razmerje med »enim« in »mnogim« v marksizmu ni statično, temveč živ, dinamičen, dialektično protisloven proces, v katerem se njuna enotnost nenehoma ukinja in hkrati vzpostavlja na višji ravni. Samo tako je in lahko ostane marksizem živa, ustvarjalna misel sodobnega sveta, napotilo za revolucionarno akcijo, miselni in politični horizont sodobne zgodovinske epohe.

Položaj in vloga Jugoslovanske filozofske misli danes

dr. BOŽIDAR DEBENJAK

Teze

O. Po štirih letih nedejavnosti Zveze filozofskih društev Jugoslavije je treba na podlagi novega premisleka o položaju in vlogi jugoslovanske filozofske misli danes dejavnost Zveze obnoviti in organizacijsko učvrstiti. Te teze naj pomagajo k vsebinskemu premišljanju, ki mora biti kolektivno. Zato je njihov značaj izrazito diskusijski.

1. Osrednje vprašanje, ki si ga moramo zastaviti, je vprašanje o mestu in funkciji filozofske misli in posebej marksistične filozofske misli v tej konkretni družbi v tem konkretnem zgodovinskem trenutku: v jugoslovanski samoupravni družbi v času, ko uveljavlja bistveno nove družbeno-ekonomske in politične forme, v svetu, za katerega je značilna zaostritev razrednih bojev, pa tudi okrepitev ideoloških form teh bojev, obenem pa je v silni tehnični ekspanziji, ki sili v dodelavo instrumentalnih form mišljenja.

2. Izhodišče delovanja filozofskih delavcev v socialistični samoupravni družbi je priznavanje temeljnih izhodišč te družbe: socializma in samoupravljanja. Ta minimalni program je vsebovan v programskih načelih SZDLJ. Toda ta minimalni program je lahko le kriterij za članstvo posameznika v društvih. Od društev in njihovih aktivnih jeder pa se pričakuje mnogo več: da ustvarjalno prispevajo tako k razumevanju konkretnosti življenja kot k njegovi bogatitvi. To velja tako za marksiste kot za tiste člane društev, katerih teoretsko stališče sicer ni marksistično, je pa na širši platformi stališč SZDLJ.

3. Osrednja naloga filozofske misli v današnji Jugoslaviji je, da prispeva k oblikovanju odgovora na temeljna vprašanja: razvijajoč metodo analize — dialektiko — v konkretnem lotevanju konkretnega predmeta pomaga pri umevanju sveta in družbe, v kateri živimo; razkrivajoč temeljna protislovja in kažoč pri tem na njihovo razrešitev skozi družbeno sintezo združenega dela in skozi neposrednost demokratičnih form kaže pot naprej; v raziskovanju »človeka«, točneje posameznika-v-družbi, pomaga pri koncipiranju pogojev in form realizacije svobode in sreče, medčloveškega soglasja in solidarnosti ter s tem premagovanja tiste atomiziranosti in prepuščenosti samemu sebi, ki jo je proizvedla razredna družba; z načrtovanjem horizontov revolucije prispeva k osmišljanju nadaljnjega revolucionarnega razvoja; obenem pa v okoliščinah zaostrenih razrednih bojev izostruje

čut za ideologeme poznega kapitalizma in etatizma, pa tudi sleherne nostalgične in psevdonove ideologeme, ki bi se ponujali kot rešitev — obenem pa se skrbno varuje sektaštva in dogmatičnega zavračanja vse nemarksistične misli kot nečesa, kar je treba a limine zavrniti: naloga marksistične misli — in tudi marksistične filozofske misli — je, da reši dejansko vsebino, dejanski novum, da to vsebino izlušči iz njene neadekvatne forme; naredila bi sebi in socializmu neznansko škodo, če bi dovolila, da ji zaostrene idejne forme razrednega boja vsilijo predstavo, kot da ji stoji nasproti »ena sama reakcionarna masa«; moč marksizma je in je ostala ravno njegova sposobnost diferenciacije. Boj proti ideologemom se ne omejuje samo na filozofijo ter na znanosti o družbi (družbene in humanistične vede), temveč sega prav tako v znanosti o naravi. Zato bi bilo narobe, če bi kdorkoli hotel začrtovati mejo marksistične filozofske misli tako, da bi bilo raziskovanje narave obravnavano kot nekaj docela obrobnega. Kot je znano, je narava za meščanstvo od njegovega prihoda na zgodovinski oder zadnja instanca legitimiranja — in marksizem se ne more izogniti temu, da se na tem terenu bije ena od odločilnih idejnih bitk. Tudi v tej bitki gre za to, da se reši resnična vsebina znanosti.

Okoliščine idejnega konflikta pa nas ne smejo narediti slepe za potrebo po bistvenem napredku in razvoju instrumentalnih form mišljenja: logike, kibernetike ipd. Bilo bi škodljivo, če bi se razmišljanja o njih preprosto iznebili z izjavo, da gre pač za posebne znanosti, ki so izstopile iz okvirov filozofije. Filozofska misel, ki bi vztrajala le na krepitvi svojih kritičnih potencialov, ob tem pa bi zanemarjala osmišljanje instrumentalnih form, ne bi opravila svoje naloge.

4. Ob vsem tem se zastavlja globalno vprašanje o razmerju med »kritičnim« in »pozitivnim« v filozofski misli. Iz povedanega je razvidno, da je med nalogami filozofije tako »kritika« kot odkrivanje novih možnosti, da je celo »kritika« brez odkrivanja možnosti razrešitve samo kritikarstvo in zlovoljnost. »Pozitivno« torej mora tičati že v kritiki sami. Toda družba, ki je zgrajena na praktično-kritični dejavnosti, mora nenehno sama sebi ustvarjati »cilj«, torej horizont gibanja, pozitivum, ki je v kali vsebovan v zdajšnjem. Filozofska misel ne bi opravila svoje naloge, če ne bi zastavila tega pozitivnega, če torej ne bi ugotavljala njegove navzočnosti *in nuce* in na njegovi podlagi začrtavala horizonta revolucije.

5. Tu so bile postavljene v ospredje naloge marksistične filozofske misli; tako je tudi prav, saj je marksizem dominantna smer tako po številčnosti kot po družbenem pomenu za razvoj filozofske misli. Mutatis mutandis pa se navedeno nanaša tudi na tiste filozofske delavce, katerih izhodišča so drugačna. Tudi naloga teh delavcev je, da prispevajo k iskanju odgovorov na temeljna vprašanja, da se torej aktivno zavzemajo za nadaljnji razvoj socialistične samoupravne družbe s sredstvi, ki jim jih daje njihovo strokovno znanje.

6. S temi vprašanji je ozko povezano vprašanje kontroverz o marksizmu med marksisti samimi. Glede na odprtost naše družbe navzven, na svobodo znanstvenega raziskovanja, o kateri govorijo vsi dokumenti naše družbe, med njimi za komuniste obvezno Program ZKJ, je jasno, da se pojavljajo, so se pojavljale in se bodo trajno pojavljale kontroverze o posameznih bolj ali manj pomembnih vprašanjih marksistične teorije. Znanstvena diskusija o teh kontroverznih vprašanjih mora pomagati, da se vprašanja izčistijo, da se najdejo zadovoljivi odgo-

vori in se s tem tudi diskusija premakne na višjo raven z novimi kontroverznimi stališči, ki bodo nastala na tej ravni.

Na podlagi dosedanjih izkušenj v filozofskih kontroverzah pa moramo v organiziranju filozofskih diskusij potegniti nekatere nauke:

— filozofska društva in Zveza so teren *strokovne* diskusije, ne pa mesto za oblikovanje političnih platform; zato je v njihovem okviru in v okviru njihovih strokovnih glasil — filozofskih časopisov in zbornikov — dopustna in mogoča samo debata o strokovnih stališčih; mesto za diskusijo o perečih družbenih vprašanjih pa je v okvirih, ki jih za to določa naš politični sistem; v takšnih diskusijah so udeleženi filozofski delavci tako kot vsi drugi občani, s svojo strokovnostjo prek strokovnega društva pa na enak način kot vsa strokovna društva, torej v okvirih razprave v SZDL; kot vsa društva imajo tudi filozofska in njihova Zveza možnost in pravico po potrebi predlagati takšno razpravo v SZDL, komunisti v teh društvih in Zvezi pa tudi v ZKJ, in pripraviti zanjo tisto gradivo, za katero so strokovno legitimirana; na ta način se filozofska društva in njihova Zveza mnogo uspešneje in družbeno plodneje vključujejo v razvijanje in bogatenje socialistične skupnosti kot pa s hrupnimi akcijami, v katerih bi bila v celoti in z vso vehemenco predstavljena stališča posameznih skupin strokovnih kolegov, z zahtevo, da se njihova stališča v celoti sprejmejo; znano je, da se je v taki atmosferi v preteklosti akcija več strokovnih skupin brž izrodila v zelo enostransko politično platformo, da so se vse take skupine zapletle v neplodne konflikte in v njih fungirale — ne glede na individualno motivacijo posameznika v njih in individualno ali grupno percepcijo svoje vloge — kot samozvane kritične elite. Do tega je prihajalo ravno zato, ker udeleženi posamezniki iz teh ali drugih razlogov niso mogli ali bili pripravljeni sodelovati s svojimi *parcialnimi* prispevki v okviru družbene totalitete, temveč so si ustvarili položaj, ki jim je vsiljeval iluzijo, da so oni sami nosilci kritične totalitete: ta predstava jim je torej nalagala nalogo, ki so jo lahko izpolnili samo v iluziji, s tem pa jih je obsojala na napačno percepcijo svoje vloge; iz tega začaranega kroga pa se niso bili sposobni izkupati;

— zaradi opisanega položaja je ostala neodgovorjena cela množica strokovnih vprašanj, ker je omejitev strokovnega dela v organizacijsko najaktivnejšem delu društvenih članov na vprašanja, ki bi jih najlaže kvalificirali kot dnevno politična in njim najbližja druga vprašanja, povzročila osiromašenje strokovne razprave. Ker so se vprašanja praktične filozofije, ki so bila postavljena v prvi plan, omejevala skoraj izključno na etično-politično raven, so ostala zanemarjena tudi mnoga kapitalna vprašanja, ki so jih zajemale klasične filozofske discipline kot etika, estetika, da ne govorimo o vprašanjih, ki so jih v klasičnih filozofskih sistemih zaobjemale ontologija, gnoseologija, logika; neodgovorjeno je ostalo celo vprašanje, kakšna naj bo marksistična notranja strukturiranost misli in kaj naj stopi na mesto teh predmarksističnih filozofskih znanosti, ki so se razvile znotraj sistemov. Zgodovina filozofije je bila potisnjena v vlogo obstranske dejavnosti in kvečjemu propedeutičnega kurza, ki naj da filozofsko kulturo. Takšna kapitalna vprašanja, kot je razumevanje delovnega procesa in njegove strukture, so stopila v ozadje in se je z njimi ukvarjalo nesorazmerno majhno število filozofskih strokovnjakov, zaradi česar je bilo poenostavljeno tudi razumevanje zgodovinskega procesa;

— s tem je nastala vrzel, v kateri so dokaj nekritično lahko našla mesto stališča različnih meščanskih filozofemov; njihovi odgovori na vprašanja, na katera se ni iskalo lastnega odgovora, so obveljali kot strokovno sprejeti in sprejemljivi, uveljavila se je precejšnja nekritičnost do sodobne meščanske misli.

— Vse te vrzeli bo treba s koncentriranimi naporami zapolniti in razviti filozofsko znanost v vsej polnosti njenih dimenzij.

7. Razume se, da to ugotavljanje napak polpretekle dobe ne pomeni, da zanimamo pomembne dosežke, ki so bili kljub tem napakam vendarle doseženi in ki bi jih ne smeli zanemariti v nadaljnjem razvoju:

— filozofija se je tudi v času negativnih pojavov v delu filozofskega življenja kadrovske in v pogledu strokovne kvalitete okrepila;

— dosežena je bila raven seznanjenosti s svetovnim filozofskim dogajanjem, kakršna edino ustreza odprti družbi, in nastala so mnoga dela, ki so se na visoki ravni kvalitete spustila v marksističen polemični dialog s sodobno nemarksistično filozofijo;

— odprta so bila mnoga vprašanja, ki so bistvena za razvoj samoupravne socialistične družbe, zlasti tista, ki se tičejo posameznika v njej (npr.: vprašanja človeške dignitete, svobode, etičnosti);

— filozofska diskusija je postala bogata, k čemur je prispevala tudi polemična diskusija, pokazale so se nove dimenzije vprašanj, kar je posebej obogatilo marksistično filozofsko misel in bo omogočilo, da bo jugoslovanska marksistična filozofska misel lahko razvila odgovore na tista bistvena vprašanja, ki so nujno potrebna za razvoj same stroke in ki obenem legitimirajo mesto filozofskega raziskovanja v sklopu celotnega družbenega gibanja.

8. Nalogo tistih, ki naj reorganizirajo in obnove Zvezo filozofskih društev Jugoslavije, lahko torej strnemo v tem, naj poiščejo takšno obliko organiziranja in delovanja, ki bo trajno zagotavljala plodno filozofsko razpravo brez etiketiranja, s tem pa razvijanje filozofske problematike, in ki bo odprta za vsakogar, kdor je pripravljen sprejeti uvodoma zarisana načela in se po njih ravnati. Vrata društev in njihove Zveze niso zaprta nikomur, kdor kot strokovnjak — filozof sprejema načela SZDL. Društva in njihova Zveza pa so trdno odločena, da ne bodo dovoljevala v svoji sredi takšne dejavnosti, ki bi vodila k nastajanju zaprtih nazorskih grup in s tem objektivno k razbijaški praksi. Obstoj različnih stališč in strokovnih mnenj, pa celo različnih miselnih šol glede na težišče in konkreten način obravnave je nujna sestavina strokovnega življenja in pomeni konkretno bogastvo stroke, na katerem temelji soočanje mnenj in medsebojna bogatitev — toda samo toliko časa, dokler se različna stališča, mnenja in šole ne spopadejo za materialni vpliv na društveno življenje in s tem oblikujejo v društvene frakcije. Tak negativni razvoj pa je tisto, čemur se je treba že od vsega začetka upreti.

Poraz teorije »etičnega socializma« O nekaterih nasprotjih v naši etični literaturi

dr. MILOJE PETROVIC

V jugoslovanski etični literaturi je še zmerom opaziti nasprotja okoli različnih etičnih problemov. Rekli bi lahko samo, da so nasprotja zdaj manj ostra, verbalna in bolj globoka kakor tista iz prejšnjega desetletja.¹ Teme in problemi, okoli katerih so se »lomila« kopja, so kljub vsemu ostali še naprej aktualni družbeni problemi in se v nekoliko spremenjenih okoliščinah nenehno vsiljujejo teoretični misli, ki je zvečine še zmerom v kategorialnem okviru, v katerem jih je zadnjih deset let doumevala.

Nasprotja iz prejšnjega desetletja okoli treh bistvenih problemov (*možnosti marksistične etike, odnos med moralo in socializmom, morala jugoslovanske družbe*) še zmerom prevladujejo v vseh dialogih v jugoslovanski etični literaturi. Pri tem ni nekaterih novih argumentov za že izdelane teze in sprejeta stališča ali *proti* njim, čeprav so nekateri vidiki poglobljeni, opredelitve precizirane, argumenti pa izostreni. Vendar pa ni bilo nobenih novosti pri razumevanju bistvenih problemov, ki bi te probleme razumele v čisto novem horizontu in jih drugače zastavile, s tem da bi presegle poprejšnje načine in oblike ekspliciranja. Zelo močno poglobljanje samoupravnih družbenih odnosov in nenehno transformiranje našega političnega sistema, čeprav prinaša s seboj množico vprašanj in problemov etične vsebine, se še ni toliko umirilo, da bi to stanje dobilo ustrezno, bistveno novo valorizacijo v etični literaturi. Pa vendar ne gre samo za to, da naša etična literatura »zaostaja« za porajajočimi se etičnimi problemi in vprašanji, pač pa za to, da nekateri menijo, da je tisto, kar se je že pojavilo, tako ali drugače že tudi poprej dobilo nekakšno teoretsko umestitev ali vsaj oznako, ki ga zadosti osvetljuje.

Ce pogledamo samo problem možnosti marksistične etike, kakor se zastavlja po letu 1970, bomo opazili, da ni kakih posebno bolj svežih argumentov ne v načinu, kako to vprašanje postavljajo, ne v obliki, kako ga pretresajo, četudi, denimo, že dobro znana Lukićeva *Sociologija morala* (1975) temu problemu posveča precejšnjo pozornost v polemiki z znanimi tezami M. Kangrge, da marksistična etika ni možna. Popularnost teh tez v naši filozofski literaturi je znana, nekateri Lukićevi argumenti pa jo bodo bržčas vsaj delno spodbili. Zdi se namreč,

¹ O tem glej moje delo »Morala in socializem v jugoslovanski filozofiji«, Gledišta, Beograd, XIV/1973, št. 2, str. 133—158.

da Lukićeva teza o možnosti marksistične etike temelji na neki zelo trdni podlagi — na stališču, da je obstoj morale kot zahteve in imperativa, ki ju vsebuje stavek »mora biti«, zasidran v sami človekovi antropološki naravi in da zato nikakor ni povezan zgolj s človekovo razredno eksistenco. Zato možnosti marksistične etike ne moremo pravilno spodbijati, če izhajamo iz intencij Marxove misli, pa tudi izvesti je ne moremo iz nje. Tisti, ki branijo in zagovarjajo možnost marksistične etike in ki so prepričani, da je marksistični etiki zagotovljena prihodnost, ne menijo brez razloga, kakor natančno pravi Vuko Pavićević, da je »eden izmed pomembnih prispevkov Lukićeve knjige . . . v prepričljivem pobijanju² stališč o koncu morale in koncu etike. Razloge za spodbijanje takšnih stališč je Lukić našel, kakor smo že povedali, predvsem na *antropološki* strani človekove osebnosti, v neharmoničnosti človekovih nagonov v sami osebnosti. Tudi ko je konec nasprotja med individualnim in družbenim interesom, ali kakor pravi Marx, ko individualni interes postane obči, ne bo prenehala potreba, da s pomočjo imperativa »mora biti« v individu u usklajujemo nagone. Glasovi o možnosti marksistične etike v naši filozofski publicistiki niso postali številnejši samo zato, ker so, kakor kaže, nasprotniki možnosti marksistične etike izčrpali svoje dokaze za to nemožnost, temveč zato, ker se je pod vplivom dinamike družbenih in političnih sprememb pri nas porodilo toliko relevantnih etičnih problemov, da že sam njihov obstoj zahteva teoretsko razmišljanje z marksističnega stališča. Pa vendar poleg velikega dela Lukićeve knjige, ki je neposredno polemično usmerjen proti Kangrgininim tezam o nemožnosti marksistične etike, v naši etični publicistiki ni del, ki bi se sistematično posvečala spodbijanju tega stališča. Rekli bi, da moramo razloge iskati v tem, da večina niti ne misli, da bi bilo treba poleg že povedanega še kaj reči, saj so nekoliko apriorno prepričani, da je to stališče preseženo in nezadostno.

Najzanimivejša tema jugoslovanske etične publicistike je morala jugoslovanske družbe. Žal pa je prav ta tema v tej publicistiki najmanj poglobljena. Po nekaterih razpravah iz let 1960—1970 bi lahko pričakovali, da bo prišlo do bolj vsestranske, znanstveno adekvatno zasnovane in filozofsko premišljene razprave o morali jugoslovanske družbe. Takšne razprave do danes ni bilo. Pokazalo se je namreč, da za tovrsten podvig še ni zadosti sil ali pa njihov čas še ni »prišel«. Ta problematika se verjetno izmika etični teoriji, da bi jo zgrabila bolj celostno, prav zaradi svoje zapletenosti. Etična teorija, ki se je odpovedala takšnemu celostnemu prijemu, se namesto s tem zadovoljuje s parcialnimi pretresi posameznih moralnih problemov jugoslovanske družbe. Ti poskusi bolj sodijo v sociologijo morale jugoslovanske družbe kakor v etiko. Morala in moralni problemi jugoslovanske družbe so zares eminentno predmet sociologije morale. Vendar pa je celo v zelo obsežni in doslej pri nas najpomembnejši objavljeni *Sociologiji morala* tej problematiki posvečena izjemno skromna pozornost, vsega nekaj strani.³ Zato pa je ta problematika dobila precej prostora v politični filozofiji kot politična problematika. Tako je prišlo do tega, da je etična problematika predstavljena v politiko, ne da bi pri tem bili pozorni na vse posledice, ki iz tega nujno izvirajo. Ena izmed teh posledic je parcialno in zelo neadekvatno lotevanje tem in dilem,

² Prim. »Sociologija morala«, Gledišta, Beograd, XVI/1973, št. 10, str. 845.

³ Radomir Lukić, *Sociologija morala*, SANU, Beograd 1975, str. 151—156.

ki jih na področju morale poraja sodobna jugoslovanska družba. Takšno lotevanje se predvsem kaže v tem, da tematizirajo v večini etične aspekte odnosov političnih institucij in morale v naši družbi, pri tem pa zanemarjajo nekatere druge probleme, ki sami na sebi sodijo na področje odnosa med družbo in moralo. Teoretsko izločanje nekaterih problemov morale iz celote družbenih odnosov in to, da jih postavljamo v središče teoretskega zanimanja, ni samo formalno nezadostno in ozko, pač pa tudi v vsebinskem načinu obdelave kaže pomanjkljivosti, katerih posledice so v glavnem v tem, da skušajo iz enega samega aspekta izvesti celotno podobo morale jugoslovanske družbe ali pa da zaradi nedoločenosti vsebine »socialistične samoupravne morale« zapadajo v precej razblinjena ekspresivna razglabljanja o globalnih moralnih značilnostih jugoslovanske družbe, o njeni moralni strukturi in njenih notranjih konfliktih. Pri tem lahko kljub velikanskim razlikam v razumevanju moralne fenomenologije jugoslovanske družbe opazimo neko, lahko bi rekli, vsem skupno značilnost — pomanjkanje bolj celostnega razumevanja družbene ontologije jugoslovanske družbe v procesu njegovih notranjih dogajanj.

Tako, denimo, nekateri razlagalci morale jugoslovanske družbe iz kroga »kritikov vsega obstoječega« tudi v tem desetletju bolj ali manj dosledno ponavljajo svoje že prej objavljene teze, da je institucionalna struktura jugoslovanske družbe še takšna, da od zgoraj navzdol ustvarja in povzroča moralne deviacije. Pri tem naslavlja težke obtožbe na politično avantgardo delavskega razreda, ki jo krivijo za inavguracijo dominacije in gospostva nad družbo, s čimer naj bi se na moralni ravni reproducirale moralne deviacije razredne družbe. Etično zdravilo za jugoslovansko družbo iščejo v spontanistični organizaciji družbe, ki ji ne bo vsiljevala moralnih norm, pač pa jih bo od znotraj imanentno omogočala vsakemu posamezniku. Pri vsem tem pozabljajo, da so pravi vzroki za moralne deviacije, ki jih včasih pravilno opažajo, v strukturi sodobne jugoslovanske družbe nekje na strani še nepremaganega odtujevanja dohodka od delavskega razreda. Vprašanje odtujevanja dohodka pa ni samo neko »etično« vprašanje, pač pa tudi vprašanje, ki se tiče bistva same družbe. Preobrazba jugoslovanske družbe v zadnjih petih letih je razkrila vso zapletenost etične problematike jugoslovanske družbe, adekvatno njeni ontološki strukturi. Seveda nikakor ne smemo pozabiti, da institucionalne preobrazbe v naši družbi niso avtomatsko sprožile tudi moralnih preobrazb, in še najmanj smemo verjeti, da so bile te preobrazbe identične ali da bi takšne lahko bile.

»Kritiki vsega obstoječega« so celotno moralno problematiko bolj ali manj dosledno preprosto zožili na odnos med moralo in politiko, med partijo in politiko, med državo in moralo itn., pri tem pa se niso zavedeli metafizičnega horizonta, v katerega jih je zaprl tak apriorni dualizem, katerega posledica je bila, da so izigrali zdaj en zdaj drugi člen tega razmerja, in to enega s pomočjo drugega ali pa oba s pomočjo česa tretjega. Ta metafizični horizont je metodološko vodil v »pretvarjanje« etičnih vprašanj v politična vprašanja, in narobe, pri tem pa niso tematizirali cele vrste družbenih konfliktov, ki so nujno vodili k moralnim spopadom. Samega vprašanja moralnih spopadov v glavnem teoretsko niso poglobili. Naša domača etična literatura namreč ne opredeljuje jasno, kateri so danes temeljni moralni konflikti v jugoslovanski družbi. Ali so to konflikti, ki so nastali na podlagi tega, da nagrajevanja po delu še nismo dosledno uveljavili, ali pa je v središču spopad med staro (meščansko) moralo in »novo« (socia-

listično) moralo — ali pa gre, kakor misli Lukić, predvsem za spopad med kmetško in malomeščansko moralo? To Lukićevo mnenje je zbudilo številne ugovore.⁴

Seveda bi se lahko glede na razumevanje tesne povezanosti morale z ustreznimi družbenimi skupinami približali takšnim in podobnim klasifikacijam, vendar pa se nam zdi, da s tem ne bi prišli dalje ali vsaj ne veliko dalje od golega ugotavljanja obstoječih moral in od tega, da bi jih postavljali v nasprotje z »moralističnimi pridigami«. Sicer pa nam je prejšnje desetletje dalo obilo takšnih pridig v naši etični literaturi, in to celo v tolikšni meri, da je bilo za številne »kritike vsega obstoječega« variiranje ene same teorije etičnega socializma že ves marksizem. Redukcija marksizma na normativno etiko je tista nevarnost, ki so ji podlegli številni iz omenjenega kroga. Vse konsekvence te redukcije danes zelo dobro poznamo in so v glavnem že izčrpane. Edina možnost, da še naprej životarijo, je verjetno samo še v tem, da še naprej izigravajo stvarnost z idealom in ideal s stvarnostjo. Proti idealu avtonomne osebnosti so »etični usmerjevalci socializma« postavili empiričnega človeka socialistične prakse, vso razliko med njima pa so naprtili družbeni praksi. Obtožili so jo za moralne pomanjkljivosti, izpostavili so jo kritiki z neba, namesto da bi jo zgodovinsko analizirali in kritizirali s stališča njenih imanentnih možnosti, ki same na sebi še ne zagotavljajo razvoja avtonomne osebnosti, ki pa so prostor za človeški angažma za uresničevanje te osebnosti. Uresničevanje moralnih vrednot si zamišljajo kot proces, ki skoraj nima nikakršne zveze z realnim zgodovinskim procesom demokratizacije družbenih odnosov. Zato je etični voluntarizem dobil v nekem delu jugoslovanske etične publicistike toliko prostora, da človek dobi vtis, da gre za nezadržne pretenzije, da bi obstoječo jugoslovansko družbeno prakso etično popravili tako, da bi delovala kot »etični socializem«. Pri tem se seveda ne izognejo posledici tega voluntarizma — izpričana nevarnost, da so normativni sistem, ki so ga v nekaterih socialističnih skupnostih vsilile vladajoče politične sile ali vladajoče skupine te skupnosti, jemali tudi za stvarni sistem moralnih odnosov v tej skupnosti. Neskladja med tem, kar je, in tistim, kar bi moralo biti, ni mogoče preseči preprosto tako, da vsilujemo etične norme, četudi moramo seveda vsekakor upoštevati relevantnost etičnih norm za vsako skupnost, tudi za socialistično. Ideja, po kateri morala zahteva socializem, socializem pa moralne vrednote — je osrednja ideja večine jugoslovanskih etikov, ki sploh ne dvomijo o sami možnosti razmerja »socializem-morala«. Toda glede vprašanja, kakšna morala ustreza različnim fazam v razvoju socializma, obstajajo med njimi velike razlike. V jugoslovanski etični publicistiki so razširjene teze, po katerih je za prvo fazo socialistične graditve značilna *asketska morala*. To osnovno tezo je E. Čimić takole opredelil:

⁴ Nekateri, kakor na primer M. Cekić, pripominjajo, da se Lukićeva razdelitev na kmetško-ravninsko in kmetško-planinsko moralo vendarle ravna po »geografskih značilnostih zemljišča«; nekateri drugi poudarjajo, da je takšna klasifikacija vendarle nezadovoljiva, ker ne izhaja iz jasne vsebinske opredelitve morale. Vendar pa je Cekić izrazil mnenje, da je »osnovni moralni spopad v naši današnji družbi... spopad med plemensko moralo in moralo sodobne evropske družbe« (*Sociologija morala*, Gledišta, nav. izd., str. 889). Razprava o raznih vrstah moralnih pojmovanj in vedenj v naši družbi in o njihovih konfliktih v naši etični publicistiki še ni dobila ustreznega konca, še posebej pa je ni globlje in bolj vsestransko sklenilo kako sintetično prizadevanje, ki bi zares teoretsko osvetlilo in osmislilo vso to problematiko, in še posebej njena sporna vprašanja.

»Bržčas ni dvoma o tem, da smo pri nas neposredno po oboroženem delu revolucije zelo negovali *asketsko* moralo, ki je pozivala — med drugim tudi zaradi siromašne materialne podlage — k nenehnemu odrekanju. V tej morali je bil kult dela bistven, konstruktiven element. Tekmovanja, udarniške značke, pohvale — vse to so bile stimulacije takšnega moralnega vedenja.«⁵

Ta teza v nekem smislu nadaljuje in pogloblja nekatere teze iz preteklega desetletja o konformistični ali heteronomni osebnosti in o ustvarjalni ali avtonomni osebnosti, ki naj bi bili dve vrsti osebnosti, ustrezajoči etastični in samoupravni fazi graditve socializma. Asketizem imajo za eno izmed moralnih značilnosti konformista.

Številni priznavajo, da se etične vrednote spreminjajo v skladu z družbeno-ekonomskimi spremembami, in so zato poskušali ugotoviti, kakšna morala ustreza tem ustreznim spremembam. Pri tem so ugotovili, da je bila v drugi fazi našega družbenega razvoja, ki se začne uveljavljati približno z razvojem samoupravnih družbenih odnosov, opuščena asketska morala in se je začela krepiti porabniška malomeščanska morala. O tem lahko beremo pri Esadu Čimiću:

»Namesto da bi ohranili racionalno jedro te morale in da bi ji spremenili samo 'akcent' v spremenjenem družbeno-ekonomskem kontekstu, smo ga začeli skoraj popolnoma zavračati ali pa zanemarjati. To je bila plodna podlaga, na kateri je zrasel junak porabniško strukturirane družbe, ki je moralne spodbude zožil izključno na *materialno* stran. S tem je ta morala postala enodimenzionalna in je hitro izčrpala svoje zgodovinske možnosti. Pred nami se je prikazal moralno osiromašen človek, ki ga je nosil odgovor na vprašanje: kaj imajo drugi in kaj imam jaz . . .

Šele v zadnjih nekaj letih je videti, kakor da naša družba poskuša vzpostaviti skladen odnos med materialnimi in moralnimi spodbudami, pri tem pa se oblikuje zavest, da je njihovo ločevanje in nasprotovanje globoko škodljivo za moralno prakso naše družbe.«⁶

Mogoče je v nekaterih delih ta ugotovitev preostra, mogoče je tudi nepopolna, toda rečemo lahko, da je v glavni liniji njena osrednja teza, da je namreč »porabniška morala« postala delno dejanska praksa jugoslovanske družbe, številnim ljudem blizu, seveda z nekaterimi manjšimi zadržki in pridržki. Vendar pa so resnični razlogi za takšno moralno prakso ostali v precejšnji meri prikriti. Niso namreč opazili, da temelj za takšno moralo vsebuje proizvodni odnos, v katerem družbeni kapital delavcu uhaja spod politične in ekonomske oblasti. Zato v etični publicistiki »materialno spodbudo« zares pogosto zožujejo na pohlep po denarju, ki poraja sebičnost, egoizem itn. Vendar pa ne smemo pozabiti, da so se v nekaterih socialističnih družbah, pa tudi v nekem določenem obdobju našega družbenega razvoja, »moralne spodbude« vendarle spreminjale v nekakšno nasilje, in to v imenu »višjih ciljev« in »občih vrednot«. Te cilje in te vrednote so voluntaristično določale strukture, avtoritete in institucije zunaj delavskega razreda po svojih lastnih interesih. Določanje takšnih ciljev in takšnih vrednot je še zmerom skrb struktur zunaj razreda. Včasih so to nosilci etatizma, včasih nekateri deli »osamosvojene« inteligence, včasih pa druge skupine in druge strukture.

⁵ »Sociologija morala«, Gledišta, nav. izd., str. 875.

⁶ Ibidem.

Vendar pa je videti, da je dilema naše družbene in moralne prakse in njej ustrezne teorije glede materialne ali moralne spodbude delavcev kljub vsemu že premagana ali pa vsaj poteka proces njenega premagovanja z družbenimi spremembami, ki delavski razred postavljajo na položaj tistega, ki politično in ekonomsko obvladuje dohodek. Kolikor je ta dilema še problem naše teorije — in videti je, da v glavnem resnično je — potem izvira iz nekakšnega v zavesti zaostalega skrbniškega odnosa do delavcev, da ne rečemo oblasti nad delavskim razredom. Saj kolikor delavski razred postaja resnični vladar pogojev svojega dela in njegovih rezultatov, toliko se potem delavec resnično bogati kot svobodna osebnost z neoviranim razvojem svojih sposobnosti. S tem torej skrbniška dilema »materialna ali moralna spodbuda« zgubi pomen za delavski razred, saj je delavec s svojim položajem spodbujen hkrati moralno in materialno — materialno, ker obvladuje pogoje in rezultate svojega dela, moralno, ker se razvija kot svobodna osebnost.

Za del naše etične teorije je v precejšnji meri značilno, da nekatere moralne fenomene posplošuje v obče moralne značilnosti naše družbe. Nekatere moralne značilnosti družbe, nekatere vrednote, ki so prevladovali v nekem obdobju družbenega razvoja, pogosto spreminjajo v obče vrednote družbe v enem izmed njenih obdobj. Na tej podlagi delajo celo, lahko rečemo, nekakšne periodizacije moralnega družbenega razvoja, periodizacije, ki same na sebi zastirajo pravo moralno stanje družbenih odnosov. Nesporno ima sleherna družba — tudi naša — svoje moralne teme in dileme, ki se v nekaterih določenih zgodovinskih razvojnih fazah bolj ali manj ostro in na videz samostojno prikazujejo in tako ustvarjajo vtis dominantnosti. Toda pretirano je, če na njihovi podlagi skušamo postaviti celotno podobo o morali neke družbe. Še posebej je to pretirano v družbi, kakršna je naša, v kateri je dinamika prestrukturiranja človeških odnosov takšna, da nenehno spodbija nekatere norme kot vrednote, izpostavlja nove vrednote kot norme, ki ustrezajo ravni in potrebam samoupravnega položaja ljudi.

Zdi se, da bi bila lahko naša družbena praksa in njej ustrezna struktura morale motiv za bolj vsestransko teoretsko kritiko meščanskih etičnih teorij različnih profilacij in meščanske morale nasploh. Prav normativni del teh etičnih sistemov bi resnično lahko teoretsko plodno destruirali na temelju procesov ustvarjanja in razpoznavanja moralnih norm v naši družbi. Na drugi strani pa tudi heteronomna morala, ki jo je socialističnim praksam vsilil avtoritarni birokratski sistem in ki je imela hude posledice tudi na naših tleh, ni v niti približno zadovoljivem obsegu doživela kritike v naši etični teoriji. Kolikor pa kaj take kritike v njej sploh je, je parcialna in v glavnem impresionistična — kakor tista vrsta kritike, ki se ukvarja z oblikami meščanske morale v naši družbi in z njihovimi različnimi konflikti. Naša etična literatura ni bogata s sociološkimi raziskavami o morali naše družbe, brez takšnih raziskav pa si težko zamislimo posploševanja, ki bi imela resnejšo znanstveno vrednost. Verjetno lahko s to pomanjkljivostjo razložimo prenapetost nekaterih etičnih tekstov o morali naše družbe, pa tudi dramatičnost govorov, s katerimi izražajo ocene in razmišljanja o družbeni morali. Res, hitrost poglavljanja procesov samoupravne družbene preobrazbe dramatično odseva na področju morale. Zaostrovanje spopadov med različnimi moralnimi vrednotami, ki so povezane z različnimi strukturami naše družbe, izvira iz vse radikalnejših družbenih sprememb. Verjetno zato številni govorijo o krizi morale v naši družbi,

pri tem pa ne povedo natančno, katera morala je zares v krizi. Odtod verjetno izvirajo tudi vse glasnejše zahteve po kodeksu norm »samoupravljaljske« morale. Naša etična teorija sicer resda še ni celostno opredelila vsebine »samoupravljaljske« morale, četudi je jasno poudarila vsebino nekaterih moralnih vrednot samoupravne družbe. Seveda je iluzija, če verjamemo, da so vrednote socialistične morale neke popolnoma nove vrednote, saj pravzaprav tudi socialistična morala ni neka nova morala, kakor bi bilo tudi zaman, če bi pričakovali, da je mogoče enkrat za vselej teoretsko opredeliti vsebino »samoupravljaljske« morale. Vendar pa je zanimivo, da del naše etične publicistike poskuša opredeliti vsebino socialistične morale metodološko v glavnem v okvirih tradicionalne etike — toda ta etika in njena metoda prav tu odpovesta, saj zaradi svojih ontoloških predpostavk ne moreta videti celote družbenih odnosov, v katerih se prelamljajo, ustvarjajo in zginevajo moralne vrednote. Posledica tega je verjetno apriorno koncipiranje moralnih norm in njihovo konfrontiranje z obstoječo prakso samoupravnih odnosov. Naši etični literaturi kljub izjemam še ni popolnoma uspelo, da bi premagala teoretski položaj, v katerem »etični socializem« postavlja nasproti samoupravni družbeni praksi in vsiljuje vrednote, po katerih se obstoječa socialistična praksa v svojem bistvenem odnosu ni zmožna zgodovinsko ravnati. Zdi se, da je prizadevanje iz preteklosti, da bi družbeno moralo opredelili zunaj družbe in njenih interesov s pomočjo institucij ali posebnih družbenih skupin, končno zgubilo vsakršno zupanje v družbeni praksi. Zato nam verjetno ne bo treba predolgo čakati, da bo to prizadevanje zginilo tudi iz etične publicistike. Vzporedno s tem pa naša etična teorija kaže vse pomembnejše in vse globlje zanimanje za etične vrednote socialistične družbe in si jih ne prizadeva samo pojasniti, temveč jih skuša tudi kritično pretresti. Pri tem se je uveljavilo prizadevanje, da osnovnih vrednot samoupravne družbe ne ugotavljajo samo glede na dejansko zavest, temveč tudi glede na tisto, kar je kot humanistična vrednota uveljavljeno v marksizmu in kar ni dano, pač pa je tako rekoč zadano, kar mora biti. Zato je v intenci nekaterih tekstov etičnega izvora močno poudarjanje subjektivnega faktorja in aktivnosti osebnosti najpomembnejše za ugotavljanje moralnih vrednot. Seveda so v domači etični publicistiki tudi teksti moralizatorske narave, katerih vrednost je nepomembna in ki skorajda nimajo vpliva. Toda moralizatorsko popravljanje družbene prakse je zelo pogosto tudi v tekstih, ki bi po svoji intenci morali biti usmerjeni proti slehernemu moralizatorstvu, pa vendarle (ker na teoretski ravni ne upoštevajo posredovanj in posrednikov pri uresničevanju humanističnih vrednot) navsezadnje zapadajo v moralizatorski patos. Poraz teorije »etičnega socializma« v jugoslovanski družbeni praksi samo dokazuje, da je za uresničitev humanističnih vrednot »etično usmerjanje« družbe nezadostno in neustrezno. Namesto tega usmerjanja preostaja sprememba družbenih odnosov v smeri dezalienacije človeka, ki jo navdihuje s to intenco prežeta teorija. To je etični *credo* tiste naše usmeritve, ki »v etiki zastopa realni humanizem«.7 Njeni teksti so dvojne narave: teoretsko-analitične in vrednostno-normativne. Do obstoječe morale v družbi niso nekritični, vendar pa so brez nihilističnih in negatorskih tonov, ki so še zmerom značilni za dobršen del etično-politične literature iz kroga »kritike vsega obstoječega« še v tem desetletju. Kritično soočanje naše moralne in družbene prakse z osnovnimi

⁷ Arif Tanović, *Etika i politika*, Sarajevo 1973, str. 195.

načeli Marxovega humanizma se v tej usmeritvi ni spremenilo v zanikanje prakse, temveč se navadno končuje s tezami, ki napovedujejo in ugotavljajo, kako se v moralni in v drugi družbeni praksi postopno, včasih z velikimi prizadevanji, porajajo nove vrednote in se uveljavljajo nove vsebine klasičnih moralnih vrednot. Vendar pa bi bilo napačno, če bi iz tega sklepali, da je ta usmeritev v naši etični literaturi konstruktivistična, apologetska in dogmatična, kakor so ji zaradi njene jasno opredeljenega pozitivnega idejno-političnega odnosa do obstoječe družbene prakse kdaj pa kdaj bolj ali manj odkrito očitali. Narobe, odkritost in kritičnost nekaterih njenih tekstov glede na obstoječo družbeno prakso in na njeno moralno fenomenologijo zelo pogosto izzivata neupravičena nerazumevanja, ker tako ali drugače, prav zato, ker se angažirajo v smeri delavskega samoupravljanja, demistificirajo nekatere posebne interese, ki si želijo občega upoštevanja ali se prikazujejo kot norma.

Zgodovinski realizem te usmeritve je v tem, da v razpravah o moralnih vrednotah naše družbe nenehno upošteva sodobni zgodovinski položaj in moralne norme, ki jih je zapustila zgodovina. V nasprotju z moralizatorsko usmeritvijo v naši etični publicistiki, ki na neki način predpostavlja zgodovinski in moralni izolacionizem družbe in njene morale, ta usmeritev upošteva, da se skozi moralno življenje naše družbe lomi svetovni položaj in norme in vrednote moralnega življenja, ki smo jih podedovali. Zato se za to usmeritev reducira moduliranje vrednostnega normativnega sistema zunaj zgodovinskega konteksta na abstraktni humanizem z moralizatorskim prizvokom. Prav tako pa se ta usmeritev negativno opredeljuje tudi glede stališč, ki preveč poudarjeno ignorirajo sleherno vztrajanje pri razvoju moralnega življenja družbe. Takšna stališča namreč prikrivajo globlje interese posameznih družbenih skupin, da bi ohranile svoj ugodni status v vzpostavljenih odnosih. Ustvarjanja moralnih vrednot ne moremo prepustiti spontanosti družbenega gibanja, če kot predpostavko metodološkega lotevanja moralnih pojavov družbe upoštevamo smisel Marxovega humanizma in horizont njegovega razumevanja zgodovine kot človekovega dela. V središču tega humanizma je ideja *proizvodnje* človeka in njegovega sveta. Zato je nujno, da delujemo za proizvodnjo vrednot, tudi moralnih vrednot. Pomen etike kot teorije je v takem delovanju v tem, da prebuja zavest za humane vsebine človeškega življenja. Samo tisti etični koncepti, ki ustrezajo stvarnim zgodovinskim možnostim humanizacije naše družbe, so korespondentni sedanjemu obdobju te družbe. Pokazalo se je, da je v naši družbi etika moralističnih pridig paralizatorska. Izraža stvarno nemoč svojih lastnih idej. V zgodovinskem kontekstu je indikator poraženih in zgubljenih.

Koncepcijo o demokratičnem in humanem socializmu moramo vsebinsko opredeliti drugače kakor z opredelitvami, ki temeljijo na nasprotju z etatičnim socializmom na eni strani in na drugi strani z meščanskim humanizmom. Tako opredeljevanje je bilo značilno za jugoslovansko filozofijo v preteklem desetletju. Danes je ta način presežen, ker so celotne spremembe v jugoslovanski družbi takšne, da je zdaj nujno treba pokazati na konkretne in zelo določne oblike humanizma v njenem tkivu. Jugoslovanska družba je v sebi protislovna, zato vsebuje pozitivne in negativne težnje. Zato te protislovne strukture v etični teoriji ni mogoče enodimenzionalno opredeliti. Odnos mišljenja do takšne družbe se ne omejuje zgolj na odnos do njenih danih momentov, temveč zajema tudi njene mož-

nosti in ideale. Dober del naše etične literature je ostal suženj pozitivizma prav zato, ker ne upošteva možnih aspektov humanizacije družbene strukture. Videti je, da ima prav tu svoje korenine »negativna dialektika« v domači etični publicistiki in da njen velik del odtod tudi izvira.

Nezgodovinsko lotevanje moralne fenomenologije sodobne jugoslovanske družbe del naše etične literature nadomešča na eni strani z golimi moralizatorskimi pridigami, na drugi strani pa z moralizatorskim pritiskom na družbo in na njene institucije, da bi izsilili uresničitev etičnih načel, kakor jih ta etična literatura sektaško opredeljuje za družbo kot celoto. Pri tem vendarle ni mogoče prikriti posebnega interesa nekaterih skupin, da bi brez pooblastila v imenu družbe opredeljevale in določale njene moralne vrednote, spretno se skrivajoč za fasado moralnosti s pomočjo fraz o marksističnem humanizmu. Ni težko opaziti, da se v nekaterih tekstih z etično usmeritvijo pravzaprav skrivajo hotenja, da bi si zagotovili oblast nad družbeno moralo in pravico, da bi družbi določali cilje in usmerjali njene težnje k ustreznim nosilcem takšnih idej. Tako se moralna skrb za družbo v resnici spreminja v oblast nad družbo. Zdi se, da je to izhodišče sleherne moralizatorske teorije. To izhodišče pa je, kakor je očitno, politično. Zato se je tudi teoretski spopad glede moralne fenomenologije jugoslovanske družbe v tem desetletju končal s političnim spopadom.

Z razrešitvijo te vrste so se sklenila številna sporna vprašanja v sodobni jugoslovanski filozofiji. Takšno vrsto razrešitve na eni strani implicira protislovna struktura jugoslovanske družbe, na drugi strani pa ga implicira samoopredelitev neke usmeritve v naši filozofiji z Marxovo krilatico o »kritiki vsega obstoječega«, ki že sama na sebi vsebuje intenco takšne razrešitve.

Dve usmeritvi v naši etični literaturi sta se odločno spopadli že v preteklem desetletju. V tem desetletju se je usmeritev, ki »v etiki zastopa realni humanizem«, bolj prizadevno potrudila, da je kritično predstavila in ovrednotila stališča in poglede sebi nasprotno usmeritve — »kritike vsega obstoječega«. ⁸ Pri tem je njeno razumevanje moralne fenomenologije naše družbe povezala z njeno politično ambicijo, njeno politično ambicijo pa je pretresla v luči njenega negativnega političnega odnosa do obstoječe prakse družbe in do njenih institucij. Tako se je še enkrat potrdilo, da vprašanje morale neke družbe niso samo etika, temveč tudi politika in nasploh širša družbena vprašanja. Kontroverze okoli teh vprašanj bodo v naši etični literaturi trajale še naprej. Lahko pričakujemo, da bodo po poti, ki smo jo prehodili, bolj ustvarjalno vplivale na družbo.

⁸ Glede tega so posebno značilni nekateri teksti Arifa Tanovića, zbrani v njegovi knjigi *Biti u vremenu* (Sarajevo 1974) in številni drugi kritični teksti, napisani in objavljeni v zvezi s tezami in stališči skupine okoli revije »Praxis«.

1. VARNOSTNA IZOBILJEŽENJA ZA VARNOSTNO IZOBILJEŽENJE

... (faint text describing the first part of the report, likely related to safety or organizational measures)

... (faint text describing the second part of the report, possibly detailing findings or analysis)

... (faint text describing the third part of the report, likely concluding remarks or recommendations)

Psihološka pojmovanja in razlage metaforične simbolike

JANEK MUSEK

I. DEL: SIMBOL, METAFORA IN SIMBOLIČNI ODNOS

Simbolično dejavnost lahko označimo za vrstno posebnost človeka, za obliko vedenja, po kateri se izrazito loči od drugih bitij: zelo verjetno je prav ta dejavnost celo najbolj značilno človeška med vsemi, čeprav zasledimo zametke simboličnih procesov tudi pri drugih živih vrstah in čeprav zajema generična in specifična narava človeka še kaj drugega kot samo simbolične dejavnosti. Človek je po eni strani brezpogojno vezan na to dejavnost, po drugi pa pravzaprav le malo ve o njej. Simboli so sredstvo spoznavanja in narava spoznavnega procesa je pač taka, da o sredstvih spoznavanja lahko začnemo spraševati, šele ko kakor taka žedelujejo. Znanje o rezultatih simbolične dejavnosti je pred znanjem o tej dejavnosti sami.

S simbolično dejavnostjo posega človek na različna področja stvarnosti in spoznavanje te dejavnosti je potemtakem nujno interdisciplinarno. Semiotika, semantika in simbologija so nujno interdisciplinarne. Vzroke za terminološke in definitorične nejasnosti na področjih teh vej bi bilo treba iskati v različnih izhodiščih in različni usmerjenosti ter v časovni neuskkljenosti posameznih pristopov. Ob zmedbi in neskladju različnih pojmov, definicij in klasifikacij se kot edina smiselna možnost vsiljuje sistematična rekapitulacija, namreč izhajati iz tega, kar je edino nedvomno.

Začeli bomo torej s tem, s čimer se strinjajo vsi raziskovalci simbolike, pa naj gre za psihologe, lingviste, kibernetike, filozofe, sociologe, antropologe itn., namreč s postavko, da vsi simbolični pojavi temeljijo na možnosti nadomeščanja ene vrste pojavov z drugo vrsto. To nadomeščanje pa mora biti takšno, da pojav, ki nadomešča, v nekem smislu predstavlja, reprezentira pojav, ki je nadomeščen. Govorimo o reprezentativnem in o designativnem (označujočem) odnosu med katerima prvi označuje in reprezentira drugega, ki je označen in reprezentiran. Tako za pojave, ki reprezentirajo, kakor za pojave, ki so reprezentirani, so se uveljavili številni izrazi, ki se tako po obsegu kot po vsebini spreminjajo od avtorja do avtorja. Najpogostejši termini, ki se uporabljajo za označevanje reprezentirajočega pojava, so znak, simbol, signal, podoba (image), ikona (icon), emblem, surrogat itn. Medtem ko se vsi ti pojmi uporabljajo dokaj neenotno in neenoiznačno, so pojmi, ki se nanašajo na reprezentirano vsebino, sicer dokaj različni, odvisni

od inventivnosti in težnje po izvirnosti avtorja, vendar so veliko bolj enotno, skoraj sinonimno pojmovani. Med temi pojmi so najpogostejši designat, denotat, referenca, signifikat idr. Psihološko predstavljajo ti izrazi seveda predvsem pomen reprezentirajočih pojavov, njihovo reprezentacijsko ali, kot se pogosteje sliši v zadnjem času, informacijsko vsebino.

Reprezentirajoči pojavi: znaki in simboli

Pojavi, ki lahko reprezentirajo, so zelo različni: to so lahko konkretni predmeti, naravni ali umetni, npr. umetnine, likovni izdelki, lahko so razni dogodki, največkrat in najpogosteje v človeškem življenju pa so to besede. Besede kot reprezentirajoči pojavi prevladujejo v našem simboličnem svetu in vsi nebesedni pojavi, ki reprezentirajo, so lahko tudi sami besedno reprezentirani.

Kot smo že nakazali, so nadaljnje klasifikacije reprezentirajočih pojavov precej različne, pri čemer so posamezni klasifikacijski razredi včasih različno definirani. Različni avtorji uporabljajo iste pojme, ki pa se razlikujejo od klasifikacije do klasifikacije. Nekateri izmed teh pojmov so resnično že tako uveljavljeni (npr. znak, simbol), da jih ni mogoče preprosto odstraniti iz strokovnega besedišča: zdi se, da bi bilo umestneje obdržati najosnovnejše izraze in na podlagi obstoječih razdelitev ter opredelitev sintetizirati najustreznejši pomen teh izrazov.

Klasifikacija. Ključna pojma, ki označujeta reprezentirajoče pojave, sta *znak* in *simbol*. Znak se uporablja najčešče kot nadredni pojem za vse reprezentirajoče in označujoče pojave; izraz simbol pa se pojmuje včasih sinonimno kot znak, včasih pa drugače, navadno v nekoliko ožjem pomenu. V sami semiotiki se je pretežno uveljavil izraz znak v nadrednem smislu: v tem smislu ga uporabljajo tudi že utemeljitelji semiotike, predvsem de Saussure in Peirce. Znatne razlike pa nastanejo med različnimi avtorji pri sami klasifikaciji znakov. Na prvem mestu je treba omeniti Peirceovo (Peirce, 1867) že klasično razdelitev znakov na ikone, indekse in simbole. Ikone predstavljajo znaki, ki reprezentirajo na podlagi podobnosti: tipične ikone so npr. risbe, kipi, pa tudi diagrami, analogni modeli itn. Pozneje bomo videli, da vsebujejo morda tudi metaforični simboli ikonične elemente v Peirceovem smislu, če temeljijo na analognem ter homomorfem odnosu med simbolizirajočim in simboliziranim. Indeksi so znaki, ki so z reprezentirano vsebino v realnem odnosu: sem sodijo npr. lastna imena, simptomi bolezni itn. Simboli pa so znaki, ki označujejo oziroma reprezentirajo na podlagi konvencije, arbitrarnega vodila; so znaki, ki niso niti del označenega niti mu niso podobni, analogni ali homomorfni, ki so pač samo interpretirani kot znaki: to so predvsem besedni znaki.

Poleg odnosa med znakom in označenim je upošteval Peirce pri delitvi znakov tudi druge vidike. Glede na samo naravo znakov je ločeval med znaki, ki obstajajo le kot kvalitete nekega pojava (qualisigns), med znaki, ki obstajajo kot posamezni predmet ali pojav (sinsigns), ter med znaki, ki so splošne narave (legisigns). Razpoloženje, ki ga vzbudi melodija, je qualisign; beseda »država« je sinsign, če je uporabljena v zvezi: »ZDA so sestavljene iz 51 držav«; če pa je uporabljena v zvezi: »Aljaska je največja, Texas pa je druga največja država ZDA«, je legisign. Glede na logično naravo označenega, je znak lahko »rhema«, če se nanaša na nekajkrat

ni niti resnično niti lažno (npr. večina posameznih besed), lahko je »dicent«, če se nanaša na vsebino tako, kot da bi bil v realnem odnosu z njo (npr. neka trditev), lahko je »argument«, če izraža neko zakonitost na podlagi premis.

S kombinacijo vseh treh vidikov klasifikacije dobimo po Peirceu deset temeljnih vrst znakov: 1. qualisign znake, 2. ikonične sinsign znake, 3. ikonične legisign znake, 4. rhematične indeksne sinsign znake, 5. rhematične indeksne legisign znake, 6. rhematične simbole, 7. dicentne sinsign znake, 8. dicentne indeksne legisign znake, 9. dicentne simbole in 10. argumente.

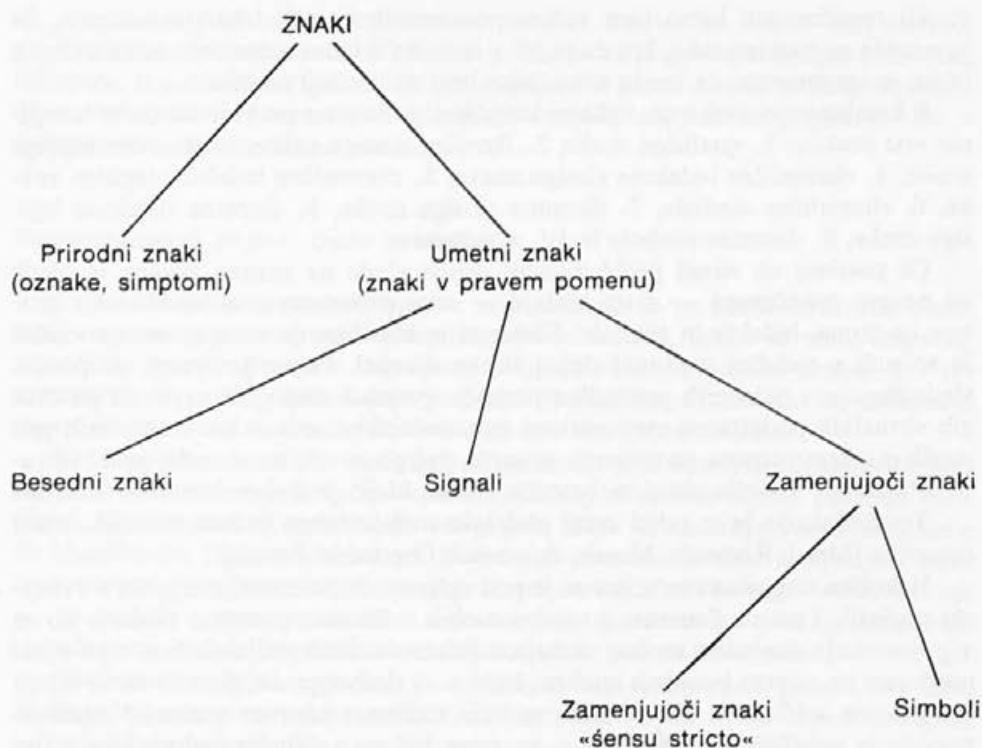
Ce pustimo ob strani problematični delitvi glede na naravo znakov in glede na naravo označenega — zlasti zadnjo — nam preostane prva klasifikacija znakov na ikone, indekse in simbole. Elementi te klasifikacije so upoštevanja vredni in so tudi v sodobni semiotiki dokaj široko sprejeti. Peirce je opazil, da poteka simbolizacija v nekaterih primerih s pomočjo prenosa analognih prvin ali pa drugih virtualnih podobnosti med znakom in označenim, medtem ko v nekaterih primerih o takem prenosu ne moremo govoriti, pač pa se zdi, da so tedaj znaki izbrani arbitrarno: to velja zlasti za besedne znake, ki jih je Peirce imenoval simbole.

To distinkcijo je v veliki meri obdržala tudi sodobna psihosemantika, zlasti ameriška (Mead, Richards, Morris, delno tudi Osgood in Bruner).

Nekoliko drugačna razdelitev se je pod vplivom de Saussura uveljavila v evropski tradiciji. Tudi de Saussure govori o znakih v širokem pomenu, medtem ko se v pojmovanju simbolov močno razhaja s Peirceom. Kategorija simbolov po njem predvsem ne zajema besednih znakov, kajti »... simbol po značaju ne more nikoli biti povsem arbitraren. Ni »prazen«, vsebuje rudiment naravne vezi med signifičnejšim in signifikiranim. Simbol... ne more biti po naključju nadomeščen s čim drugim.« (De Saussure, cit. po Ogden, Richards, 1923). Med Peirceovimi termini bi tako pojmovanemu simbolu kajpada bolj ustrezala ikona. Tudi de Saussurova distinkcija pojmov znaka in simbola je še vedno živo navzoča v delu sodobne semiotologije, posebej v kontekstu globinskih, pa tudi nekaterih drugih pojmovanj simbolike, ki jih bomo še omenjali.

Med obema razvrstitvama znakov je seveda terminološko nasprotje, ki so ga mnogi skušali odpraviti preprosto tako, da so uporabljali pojem simbola ohlapno ali pa so ga razširili, tako da je postal sinonim za pojem znaka. To je morda upravičeno s psihološkega stališča, s katerega se včasih zdi, da je proces reprezentacije enak, ne glede na to, ali imamo opraviti z »ikoničnim« ali »neikoničnim« znakom ali simbolom. Kakor bomo skušali pozneje dokazati, pa obstajajo v obeh primerih razločki tudi s psihosemantičnega vidika. Potreba po distinkciji se kaže še v mnogo večji meri, če se približamo semiotičnim pojavom npr. z logičnega vidika. Zato ni nenavadno, da so prav logičnim potrebam prilagojene klasifikacije znakov najbolj rigorozne. Primer take klasifikacije predstavlja Schaffova razvrstitev znakov, ki jo prikazuje slika 1.

Drugi način izogibanja terminološkim težavam je uvajanje novih izrazov. Tak primer predstavlja Gibsonova klasifikacija reprezentirajočih pojavov na znake, ki so le fizično na ta ali oni način povezani z reprezentirano vsebino (npr. pripravljali dražljaj, pogojni dražljaj), in na surogate, ki so definirani kot »s pomočjo nekega posameznika povzročen dražljaj, relativno specifičen za neki predmet, prostor ali pojav, ki v danem trenutku ne vpliva na čutni aparat drugega posameznika« (Gibson, 1966). Ta zelo nenatančna opredelitev surogatov se nanaša



Slika 1.

Razvrstitev znakov po A. Schaffu (nekoliko modificirano po Schaffu, 1965, str. 148—150). Iz sheme je razvidno izrazito ozko pojmovanje simbolov. Kategorija simbolov je omejena na metaforične simbole in Schaff jih opredeljuje kot »materialne predmete, ki reprezentirajo abstraktne pojme«, v primeri z zamenjujočimi znaki »sensu stricto« kot predmeti, ki zamenjujejo druge konkretne predmete (prav tam, str. 152—158).

pretežno na slikovne in besedne simbole, ki so za zaznavajočega posameznika nadomestek nekih drugih vsebin, ki jih v tem času sicer ne zaznava. Ob Gibsonovi delitvi se lahko vprašamo po smislu uvajanja novih pojmov, ki so vsekakor manj familiarni in do trenutka uvedbe tudi povsem nespecifični za referenčno področje. Kljub nejasnim razmejitvam in nekonsistentni rabi pojmov, kot sta npr. simbol in znak, se zdi, da sta toliko uveljavljena, da je eventualna nadomestitev z manj kvalificiranim terminom obsojena na neuspeh. Seveda pa Gibsonov poskus ponovno dokazuje, da obstajajo znotraj širokega razreda reprezentirajočih pojavov realne razlike, ki jih moramo upoštevati. Z drugimi besedami: to, kar potrebujemo, nikakor ni ohlapna raba dveh ali treh pojmov, temveč označitev iz realnih razlik izhajajočih podrazredov, ki resda niso absolutno razločljivi, ki pa vendarle zahtevajo določeno klasifikacijo.

Elementi take klasifikacije so vsekakor delno zaobseženi tudi že v doslej navedenih primerih. Naš namen bi bil tedaj predvsem izluščiti psihološko relevantne vidike teh klasifikacij in seveda tudi opozoriti na njihove pomanjkljivosti in neustreznosti.

Definicije simbola

Razlike v klasificiranju reprezentirajočih pojavov so nujno povezane z razlikami v samem definiranju posameznih razredov znotraj kontinuuma teh pojavov. Definicije pojma simbol kar znatno variirajo v skladu z razlikami v klasificiranju reprezentirajočih pojavov, ki smo jih grobo že označili: od zelo širokega pomena, po katerem bi bil pojem simbola sinonimen pojmu znaka, do zoženih pomenov, kjer sta oba pojma strogo ločena, in slednjič do izrazito ozkih pojmovanj simbolov kot zelo specifične vrste reprezentirajočih pojavov.

Najmanj nas pravzaprav zanimajo primeri, kjer se pojma znak in simbol uporabljata sinonimno. Pri vseh teh primerih pridemo slednjič do ugotovitve, da je eden izmed obeh pojmov nepotreben in da naj bi se terminološko uveljavil pač samo eden od njiju, tisti namreč, ki je nevtralniji in manj pogojen z zgodovinskimi konotacijami ter s kontekstom posameznih disciplin — to pa je vsekakor pojem znak. Pojem znak je namreč že po svojem izvornem pomenu nekoliko širši in tudi manj vezan na čisto človeško vedenjsko sfero. Po drugi strani so že izvorni pomeni pojma simbol ožji: prvotno namreč pomeni »to, kar je vrženo skupaj«, iz česar so se razvili trije ločeni pomeni, v katerih so izraz simbol uporabljali v antiki: simbol je tedaj pomenil lahko del, kos, fragment neke stvari (npr. odlomljeni del nekega predmeta, tvarine), lahko zakonsko pogodbo med dvema strankama in slednjič znak, znamenje za nekaj drugega. Po drugi strani latinski izraz za znak »signum« že izvorno ni obremenjen z dodatnimi pomeni, kar ga nekako predestinira za širšo in splošnejšo rabo: po znanem pravilu, čim manj vsebine ima kak pojem, tem večji je njegov obseg.

Seveda pa je tukaj vprašanje, ali so reprezentativni pojavi zares tako enoznačni, da je izraz simbol smiselno uporabljati le v najširšem pomenu. Z nekaterih vidikov se zdi, da je tako: s stališča informacijske teorije npr. kakršnekoli distinkcije med znakom in simbolom nikakor niso nujne. Za to teorijo sta oba le nosilca informacij, morebitne razlike med obema, ki se nanašajo na vključenost oziroma ne-vključenost drugih, denimo psiholoških, socioloških ipd. vidikov, so s stališča informatike irelevantne. Tudi nekatere psihološke smeri ne zahtevajo ostrejšega ločevanja obeh pojmov, ker vidijo v enem samem tipu znakovnega procesa temelj vseh simboličnih funkcij. To stališče se je precej uveljavilo v behaviorizmu, ponekod v tolikšni meri, da je bil izraz simbol pri tem povsem izrinjen iz terminologije ali pa je vsaj veljal za nepotrebne in neznanstvenega. Najradikalnejšo redukcijo znakovnega procesa srečamo pri zgodnjem behaviorističnem pojmovanju znaka kot posebni vrsti pogojnega odgovora: neki dražljaj, ki ni ta predmet, postane znak predmeta, če povzroči v organizmu isto reakcijo, ki jo v začetku povzroča predmet. Po tem pojmovanju so znaki samo substitutivni dražljaji (hipoteza substitucije. Watson, cit. po Osgood, 1964): kot pogojni dražljaji samo zamenjujejo predmet, ki je bil prvotno brezpogojni dražljaj ali pa pogojni dražljaj nižjega reda. Če-

prav refleksološko in zgodnje behavioristično pojmovanje znaka pravilno opozarja na vlogo pogojevanja in učenja v procesu formiranja reprezentativnega in pomenškega procesa in na zelo široki ravni označuje prvinski znakovni proces, je pomanjkljivo v več pogledih. Nikakor ne more razložiti spremenljivosti in raznovrstnosti teh procesov; ne more razložiti niti najpreprostejših dejstev, ki so očitna pri simboličnem vedenju, namreč, da so odgovori na znake povsem različni in skoraj neprimerljivi z odgovori na zamenjane predmete. Tudi zakoni generalizacije in diferenciacije v učnem procesu nam tega ne morejo razložiti.

Spričo teh težav so pozneje behavioristi in zlasti neobehavioristi bistveno zožili pojem znaka. Predvsem so mu dodali mnogo bolj specifično vsebino, kot je sama signalna funkcija. Pri tem so se (zlasti Osgood) oprli na semiologa C. Morrisa, ki je gradil na Peirceovi tradiciji in ki je po psiholoških pojmovanjih sicer tudi dokaj blizu behaviorizmu. Po Morrisu (1938) znak kot pogojni dražljaj ne nadomesti preprosto prvotnega dražljaja, pač pa vzbuja vrsto odzivov, ki so relevantni glede na zamenjani predmet, niso pa identični odgovorom na ta predmet. Pozneje je Morris (1946) preciziral definicijo znaka: »... A predstavlja znak, če se oblikuje kot pripravljalni dražljaj, ki v odsotnosti dražljaja — predmeta, izzivajočega zaporedje odgovorov znotraj določenega razreda vedenjskih navad, povzroči v organizmu dispozicijo, da v ustreznih pogojih odgovori z zaporedjem odgovorov istega razreda vedenjskih navad...« (str. 10). V tej opredelitvi predstavlja pojem »dispozicije« pomembno dopolnilo k substitucijskemu pojmovanju znaka: ta pojem pa sam ni dovolj razložen in Osgood meni, da »se v njem še vedno nahajajo šibki sledovi mentalizma« (Osgood, 1964, str. 662). Osgood sam je skušal eksplicirati pojem dispozicije v obliki t. i. mediacijskega procesa, ki posreduje med javljanjem znaka in zaporedjem odgovorov na znak. Znak je tedaj po Osgoodu vsak tisti dražljaj, ki v organizmu vzbuja mediacijski odgovor, ki pa je del prvotne reakcije na neki drugi predmet in ki se ne bi mogel pojaviti, če ne bi bil poznejši znak prvotno asociiran s tem predmetom. Tako postane pojem »notranje dispozicije« in »mediacijskega procesa« — oboje pa predstavlja v bistvu pomen, pomenško vsebino nekega znaka — *differentia specifica* pojma znak. S tem je pojem znaka bistveno zožen in ne obsega več vsake vrste substitutivnih dražljajev, temveč le tiste dražljaje, pri katerih lahko predpostavljamo pojavljanje pomena, mediacije. Pri tem pa se tudi Osgood še vedno izogiba izrazu simbol, ne da bi bil sicer povsem dosleden, saj npr. govori o simboličnih procesih in simboličnem vedenju... Bolje rečeno, izraz simbol praviloma nadomešča z izrazom znak (morda zato, ker je bližji lingvistični tradiciji semiologije), ki — slednji namreč — tudi povsem zadostuje sami teoriji mediacije.

Videti pa je, da se razen nekaterih behavioristično usmerjenih predstavnikov psihologi kar ne morejo odreči distinktivni rabi pojma simbol. Zdi se, da to zahtevajo sami razločki znotraj znakovnega procesa, ki kljub skupnim značilnostim (izraženim ter vsebovanim v behaviorističnih definicijah) ne more biti pojmovan kot povsem enoten in nerazčlenljiv. Že samo specifična uporaba besednih znakov nakazuje verjetnost, da zavzemajo znakovne funkcije pri človeku nekatera dodatna obeležja, ki morda niso značilna za znakovni proces nasploh. Uvedba mediacijskega procesa tega problema ne reši povsem, saj ni jasno, ali tudi nekateri preprostejši pogojni odgovori ne sprožijo mediacijskih procesov, ki potemtakem vendarle niso več tako izrazito specifični. Mnogi avtorji zato vztrajajo pri rabi izraza simbol v

smislu, ki naj bi vključeval specifično človeške vidike znakovnega vedenja, čeprav teh vidikov podrobneje ne razložijo ali pa ne morejo razložiti. Zanimivo je, da pri tem ne gre vselej za avtorje psihologe, temveč često za nepsihologe, ki sicer nakazujejo psihološko distinktivnost simbolov z nekoliko optimističnim prepričanjem, da je ta distinktivnost na psihološki ravni že razložena. Tako dobijo simboli psihološki distinktivni pomen, ki jih loči od običajnih znakov, npr. v Whiteheadovi definiciji: »Človeški razum funkcionira simbolično, kadar nekatere komponente njegovega izkustva vzbujajo zavestnost, prepričanja, čustva in uporabo, ki se nanaša na druge komponente tega izkustva. Prva skupina komponent so tedaj simboli, druga skupina pa sestavlja pomen teh simbolov.« (Whitehead, 1927). Avtor te definicije je sicer filozof, vendar bi le stežka našli bistveno razliko med njegovo definicijo in pa npr. med Lippsovo definicijo simbola: »Simbol je zaznavni pojav, ob katerem je neposredno doživljanje nekaj drugega, namreč stremljenje, notranja dejavnost in ustrezno notranje stanje ali vzburljenost, skratka neki način notranjega življenja.« (Lipps, cit. po Kochu, 1931.) Zanimivo je, da se je tudi Morris, čigar definicijo znakov smo si že ogledali, čutil dolžnega, da posebej opredeli tudi simbole: »Simbol je vsak dani ali izkustveni substitut, ki vodi v obnovitev izvirnega dražljaja v taki obliki, ki je opazna samo s stališča, ki vključuje jaz.« (Morris, 1927.) Kljub nejasnosti »stališča, ki vključuje jaz« (selfinclusive point of view), je iz definicije jasna Morrisova intencija, da določeni psihološki vidiki znakovnega procesa utemeljujejo posebno definicijo pojma simbol, ne glede na poprejšnjo definicijo znaka. V tem se Morris očitno strinja z Whiteheadom in Lippsom, gre pa korak dalje in podobno kot nekoč poprej James opozarja, da vključuje simbolični pomen nekaj več kot substitucijo, namreč »pomen za posameznika«. Tako dobi simbol značilnost vključenosti v posameznikov svet, kar precej zaplete diskurzivno razčlenitev tega pojma. Skupna značilnost vseh teh definicij je, da vztrajajo pri distinktivnem pojmovanju simbola in da njegovo specifičnost povezujejo s psihološkimi vidiki tega pojma. Simboli obdržijo sicer znakovno funkcijo, pri čemer sta simbol kot znak in njegova vsebina — pomen — relativno ločena, poudarek pa je na vsebini, ki vključuje različne ravni in oblike psihičnega funkcioniranja, če ne že kar kanček in pečat celotne osebnosti. Žal je prav ta specifična vsebina pri vseh definicijah simbola podana presplošno in poraja vrsto vprašanj, na katera je treba še odgovoriti. Eno izmed vprašanj, ki ga definicije puščajo ob strani, je npr. vprašanje odnosa med naravo simbola-znaka in naravo oziroma strukturo pomena, designata, na kar so opozarjali že de Saussure in drugi, ter vprašanje, kateri pogoji in okoliščine vplivajo na izbiro in oblikovanje znakov oziroma simbolov. S temi vprašanji pa se ukvarjajo določeneje šele sodobnejše teorije simbolov.

Pri tem postane aktualen seveda problem nadaljnje specifikacije pojma simbol. Del behavioristično usmerjenih avtorjev (Mead, Mowrer, cit. po Kreitlerju in Kreitlerju, 1972) je distinktivnost simbolov pojmoval še vedno predvsem formalno: tako naj bi bili običajni dražljaji »samo« znaki, tisti dražljaji, ki nadomeščajo znake (predvsem besedni dražljaji), pa simboli. Ob tem formalnem vidiku razločevanja simbolov lahko zasledimo Peirceov vpliv, ki je presežen v dveh smereh: prvič, simboli so pojmovani neločljivo od učnega procesa, in drugič, ta proces je pri simbolih kompleksnejši kot pri znakih, saj gre v prvem primeru za nadomeščanje znakov,

za »znake znakov«, za znakovni proces višjega reda. Nekateri predstavniki neobehaviorizma, kot npr. Berlyne (prav tam), so vlogo »znakov znakov« oziroma simbolov funkcionalno obogatili v izredno pomembnem pogledu: odgovori (ali delni odgovori glede na celotne prvotne odgovore na znak) na simbole naj ne bi bili ne običajni pogojni odgovori ne samo instrumentalni akti, temveč izraziti pobudniki nadaljnjih odgovorov. S tem in podobnimi pojmovanji so razmeroma zadovoljivo razložili formalni vidiki simboličnega vedenja.

»Človeškost« tega vedenja pa potiska čedalje bolj v ospredje tudi vprašanja vsebinske analize. Behaviorizem se je taki analizi srdito upiral, ker je nujno vsebovala fenomenalno-introspektivne elemente. Z upoštevanjem teh elementov pa je seveda nujno prišlo do nadaljnje diferenciacije in včasih tudi izrazite zožitve pojma simbol. Že Ogden in Richards se v svojem znanem delu »The Meaning of Meaning« (1923) nista mogla izogniti tej diferenciaciji in sta razdelila simbole na »primarne simbole«, ki imajo jasno denotacijo, določeno z danim diskurzivnim univerzumom, in »metaforične simbole«, katerih referent je analogen nekemu drugemu referentu. Kadar je simbol uporabljen zunaj diskurzivnega konteksta, v katerem je bil definiran, se iz primarnega spremeni v metaforični simbol. Langerjeva (1967), ki sledi Cassirerju, pa deli simbole na diskurzivne (npr. simboli v znanosti) in reprezentativne (npr. simboli v umetnosti). S priznavanjem posebne vrste simbolov, katerih reprezentativnost temelji na morfoloških in drugih analogijah med samim simbolom in designirano vsebino, se zopet vračamo v meje tradicionalnega ozkega pojmovanja simbolov, po katerem naj bi bili simboli pač tisti znaki, katerih pomen opredeljuje analogna struktura reprezentanta in reprezentiranega. Tudi v sodobni psihologiji je pojmovanje simbolov v tako ozkem smislu precej uveljavljeno. Tipična za tako pojmovanje je npr. Dumasova (1934) definicija: »Simbol je senzorni predmet, ki je prek domišljene analogije vzet kot reprezentant nečesa, kar ne sodi na senzorno področje.« Tako zoženo pojmovanje simbolizma je značilno tudi za različne globinske smeri v psihologiji, zlasti za ortodoksno psihoanalizo. Pri Freudu pa ne naletimo samo na omejitvev, ki zahteva homomorfno oziroma analognost simbola in simboliziranega, temveč še dodatno globinsko in vsebinsko omejitvev: simboli reprezentirajo predvsem potisnjene seksualne vsebine, so izraz zunajzavestnega. Relativna prikritost in skrivnost simboličnega pomena je značilna za globinske koncepcije simbolov. To značilnost vsebuje najizrazitejše Jungova definicija simbola, ki pa je v vseh drugih pogledih mnogo širša od Freudove: »simbol imenujemo izraz, ime ali celo sliko (podobo), ki je lahko v vsakdanjem življenju familiarna, ki pa vsebuje dodatne konotacije h konvencionalnemu in očitnemu pomenu. Vključuje nekaj nejasnega, neznanega ali pred nami skritega . . . (Simbol) zajema široke vidike zunaj zavestnega, ki niso nikoli precizno opredeljeni ali povsem razloženi . . . Ko razum raziskuje simbole, naleti na ideje, ki so zunaj njegovega dosega . . .« (Jung, 1964).

Obvezujoča povezava pojma simbol z zunajzavestno vsebino, pa naj gre za potlačene instinktivne vsebine kot pri Freudu ali pa za konkretizirane arhetipe kot pri Jungu, seveda ni mogla naleteti na široko soglasje. V njenem okrilju se pojem simbola tesno naveže na (problematične) notranje postavke teoretskega sistema, na vsak način pa postane pretirano ozek in ne pojasni več različnih zavestnih reprezentativnih odnosov, ki se tako po obliki kot po manifestni vsebini ne ločijo od domnevno zunaj zavestnega simbolizma. Vprašanje je, če upravičeno lahko

trdimo, da je npr. nož simbol, ker v naši podzavesti reprezentira penis, da pa npr. tehtnica ni simbol, ker reprezentira pravičnost na zavestni ravni. Tukaj gre očitno za arbitrarno vendar pretirano specifikacijo simbolov. Zato nekateri avtorji izrecno govore o »zavestnih« in »zunajzavestnih« simbolih: tako meni Feldman (1956), da naj bi bil t. i. »umetni« simbolizem (emblemizem) zavesten, poleg njega pa naj bi obstajal tudi originalnejši in elementarnejši »genuini« simbolizem, ki pa naj bi izhajal iz zunajzavestnega in pri tem »iskal« reprezentanta za sile in odnose, ki so vselej konkretni in ki jih potiska superego.

Globinska pojmovanja simbolizma pa so opozorila še na eno značilnost simbolov, tj. ekspresivno funkcijo simbolov: pri tem ne gre za to, da imajo posamezni simboli lahko izrazno funkcijo, kar že takrat ni bila nobena skrivnost, marveč celo pojasnjeno in sprejeto (Bühler), temveč za to, da so simboli nujno izraz potlačeni težnji: »... le to, kar je potlačeno, more biti simbolizirano. To... je bistvo psihoanalitične teorije simbolizma.« (Jones 1950, cit. po Mossu, 1962). Čeprav se s psihoanalitičnim pojmovanjem motivov simbolične ekspresije ne moremo strinjati, je treba priznati, da so bili dinamični in ekspresivni vidiki simbolizma v večini definicij prezrti. Vsekakor pa je jasno, da simboli po svoje odsevajo tako potrebe posameznika kakor tudi širše družbene in kulturne potrebe. Mc Connell (1933) izrecno poudarja ta vidik simbolov, ki so »znaki, ki odsevajo potrebe posameznika in njegovega časa in se v skladu z njimi postopoma tudi spreminjajo«.

Razumljivo je, da je pojem simbola navzoč v koncepcijah t. i. »kognitivne« psihologije, ki po svojem objektivnem prispevku k »spoznavanju spoznavanja« vsekakor zasluži to poimenovanje. Seveda pa »kognitivni« psihologi ne predstavljajo kake programske poenotene psihološke »šole«, mednje štejemo vrsto avtorjev, ki često izhajajo iz precej različnega okolja in izhodišč, ki pa jih združujejo nekateri skupni ter podobni pogledi na naravo in pomen spoznavnih procesov. Razmera močan vpliv na kognitivno smer je imela t. i. likovna psihologija (gestaltizem). Zdi se, da sta obe smeri najizraziteje povezani v pojmovanjih H. Wernerja, ki poudarja (podobno kot Köhler) celovitost simbola in simboliziranega. Posamezni simbol označuje konkretno reprezentacijo, v kateri sta nosilec in pomen psihološko združena, ta njuna notranja fuzija pa praviloma služi za izražanje in sproščanje notranjih občutij. Po tem pojmovanju je ločevanje simbola in simboličnega pomena lahko le umetno: oba predstavljata celoto dveh vidikov, nedvomno vplivata drug na drugega. Zdi se celo, da lahko Wernerjeve definicije načelno vključimo med dialektične poglede na simbol. Vzemimo poljuden simbol za ilustracijo, npr. »srce« kot simbol »ljubezni«: če v simboličnem odnosu ločimo nosilca od referenta, dobimo dva pojma, ki ju lahko definiramo vsakega v njunem denotativnem in tudi konotativnem kontekstu. Vsaka izmed teh definicij pa bo nujno drugačna od vsebine, ki jo prispeva vsak od obeh polov v simboličnem kontekstu (»polju«) srce-ljubezen. V tem kontekstu vplivata oba pola drug na drugega, kar ima za posledico, da se njun pomen alternativno spremeni in prilagodi, tako da tvori v tej novi kombinaciji dialektično enoto — gestalt. Srce v kompleksu srce-ljubezen ne pomeni več istega kot pojem srca sam zase ali pa v drugih kontekstih, enako pa ljubezen v tem kompleksu ni več kakršnakoli ljubezen, temveč ljubezen skozi prizmo srca: v tem kompleksu (srce-ljubezen) imata oba pola pomen, ki se razlikuje od vseh njunih pomenov v drugih kontekstih in ki tvori pojmovno celoto, rezervirano samo za ta kompleks. Enako velja za druge simbole. Zdaj se pojavi

vprašanje, kdaj in zakaj se pojavljajo simbolični gestalti take vrste: očitno ne po naključju, temveč kot reprezentanti in izraževalci specifičnih notranjih občutij (Ausdrucksträger). Ker so nekatera izmed teh občutij dokaj splošna, se pojavljajo mnogi simboli v kulturno razprostranjeni obliki; še več pa se jih pojavi v obliki individualnih izrazov, ki jih je težje določiti, ker pač niso niti interindividualno niti intraindividualno ojačeni v toliki meri kakor prvi.

Tudi tukaj ima pojem simbola dokaj distinktiven psihološki definiens, ki omogoča razločevanje simbola od znaka. vsak reprezentativni znak še ni gestalt, še ni simbol: ime neke osebe se npr. nanaša na referenčno vsebino, ki je relativno identična tej vsebini v drugih kontekstih; podobno bi veljalo za druge znake, za nepogojne in pogojne dražljaje itn. Vendar pa meja med znakovno situacijo in simbolično gestalt-situacijo le ni povsem jasna in zdi se, da bi lahko logiko gestalta vsaj v določeni meri razširili na mnoge znakovne odnose.

Pri drugih predstavnikih kognitivne psihologije srečujemo prav tako bolj ali manj izdelano pojmovanje simboličnih pojavov, pri čemer se kot kriterij razločevanja uporabljajo pretežno bodisi reprezentacijske značilnosti pomena (npr. prevladovanje denotativnih ali pa konotativnih komponent) bodisi abstraktnost pomena, pa tudi razvojni kriteriji vedenja. Tako zasledimo po eni strani precej razširjeno pojmovanje, da je za simbole značilna predvsem konotativna determinacija pomena s pomočjo povezave na podlagi asociacij, analogij, homomorfizma, ekspresije, medtem ko bi naj bila običajna denotativna (konvencionalna denotativna) reprezentacija značilna za znake. Seveda je potemtakem razločevanje med znaki in simboli precej arbitrarno, ker lahko isti reprezentant nastopa zdaj v vlogi znaka, zdaj v vlogi simbola. Zato mnogi postavljajo še dodatni vidik, po katerem je mogoče ločiti simbolično od znakovnega vedenja: to je lahko razvojni vidik, pri katerem vztraja zlasti Piaget, ki dokazuje kvalitativno napredovanje v znakovnem vedenju (označuje ga predvsem prehod iz konkretne reprezentacije k besednim reprezentacijam). Šele na tej ravni so reprezentativne funkcije razvite do meje, ki predstavlja novo kvaliteto glede na prejšnjo stopnjo in opravičuje distinktivno poimenovanje v smislu simbolične ravni. Na tej ravni se lahko referant loči od svoje konkretno nazorne pojave oblike. Vsi simboli, ki se oblikujejo na tej ravni, pa po Piagetu niso enake narave, ampak je treba ločevati socialne simbole, ki so pogojeni in priučeni, ter privatne simbole, ki se povezujejo s svojimi referanti zato, ker so jim podobni ali pa so celo njihov del (Piaget, 1959). Podobnost s Piagetovim pojmovanjem simbolov zasledimo v Goldsteinovem pojmu simboličnega mišljenja ter v Brunerjevem pojmu simbolične reprezentacije: skupna komponenta vseh teh koncepcij bi bila ta, da zahtevajo distinktiven pojem simbola, ki ga označuje prehod k besedno abstraktnemu vedenju. To predstavlja bistveno razširjeno in obogateno obliko reprezentacijskega vedenja, ki sicer v začetno razvojni obliki obstaja že prej, npr. v znakovnem vedenju živali, v znakovnem vedenju otroka na senzori-motornem (Piaget) oziroma konkretnem (Goldstein) oziroma enaktivnem ali ikoničnem nivoju (Bruner).

Dosedanji pregled definicij in označitev pojma simbol nam je prikazal paleto različnih pojmovanj, od eksplicitnih do manj ekspliciranih opredelitev, od zelo širokih do izrazito ozkih in specifičnih pojmovanj, od definicij, ki skušajo biti interdisciplinarne ali vsaj »semiotične«, do definicij, ki so naravnane na psihološko problematiko simbola. Iz vsega navedenega bi lahko sklenili, da pojem

simbola nikakor ni enoten, da pa se iz omenjenih opredelitev dajo razbrati tako divergences kot konvergence, predvsem pa izstopajo nekatera področja problematike simbolov. Ta problematična področja se nanašajo zlasti na odnos med formalno in vsebinsko opredelitvijo, na karakteristike odnosa med simbolom in referentom, na povezanost oziroma ločljivost enega in drugega, na funkcionalne, razvojne in kontekstualne vidike simbolizma. Med doslej obravnavanimi definicijami pravzaprav pogrešamo opredelitev simbolov, ki bi v celoti zadovoljivo pojasnjevale te problematične vidike. Reči pa moramo, da je tako vsestranskih definicij pravzaprav zelo malo. Zadovoljivejše odgovore na ta vprašanja bi dobili, če bi si ogledali posamezne teorije simbolizma (ki jih bomo prikazali pozneje), za zdaj pa se skušamo zadovoljiti z maloštevilnimi opredelitvami simbolov, ki poskušajo biti dovolj obsežne — seveda po pomenu, ne po kvantiteti — in tudi dovolj vsestranske. Med najpogosteje navajanimi sodobnimi definicijami simbolov je znana definicija Ludwiga von Bertalanffyja (1966): »Simbole lahko opredelimo kot znake, ki so svobodno ustvarjeni, reprezentirajo neko vsebino in se prenašajo s tradicijo.« Avtor meni, da so navedene značilnosti nujne in zadostne, da z njimi lahko opredelimo rabo simbolov kot specifično dejavnost človeške vrste.

Bertalanffyjevo definicijo si moramo približe ogledati. Iz nje vsekakor izhaja, da so simboli pojmovani ožje kot znaki, da pa vsekakor tudi so znaki. Ta definicija očitno upošteva tudi način filogenetskega nastanka simbolov, njihovo reprezentativno funkcijo in vsebino in končno njihov ontogenetski razvoj, ki temelji na učenju. Najbolj problematična in sporna ter tudi največkrat napačno razumljena je postavka o svobodni ustvarjenosti simbolov. Na podlagi te postavke bi npr. freudistični simboli — tudi če bi obstajali — nikakor ne bili zajeti v Bertalanffyjevo definicijo. Na podlagi te postavke se zdijo izločene tudi mnoge druge kategorije znakov npr. pogojne reakcije, pogojni dražljaji, ki prav gotovo niso svobodno ustvarjeni. Bertalanffy se je ohlapnosti te postavke zavedal in jo skušal v nadaljnjem tekstu pojasniti: »S ‚svobodno ustvarjenim‘ mislim na to, da ne obstaja biološko vsiljena zveza med znakom in označeno stvarjo.« Tako npr. ni, vsaj videti je, nobene biološko vsiljene zveze med besedami father, père, oče itn. in osebo, ki jo te besede označujejo. Glede na vse to kaže, da Bertalanffy v svojo definicijo ne vključuje vseh tistih simbolov, katerih pomen očitno temelji na podobnosti med reprezentantom in referentom in ki že zaradi te podobnosti najbrž ni povsem »svobodno« izbran. Mnogi so tudi dejansko mislili tako in v tem smislu so celo navajali njegovo definicijo. Vendar moramo pri tem upoštevati, da sam avtor sploh ne misli tako, kajti »svobodna kreacija« . . . »ne pomeni, da je izbor simbolov povsem arbitraren; sodobna psihologija si prizadeva odkriti njegove principe« (vsi citati prav tam, str. 274).

Zanimivo dopolnilo k tej definiciji simbolov predstavljajo nekatere novejšje kategorizacije simbolov, ki nakazujejo kvalitativne prehode znotraj samega razreda simbolov. Nekatere izmed teh kategorizacij ter delitev smo že omenili, tako delitev Ogdena in Richardsa na primarne in metaforične simbole, delitev S. Langerjeve na diskurzivne in reprezentacijske simbole ali pa delitev Piageta na socialne in privatne simbole. Posebej zanimiva pa je v tej zvezi Frommova (1951) delitev simbolov na konvencionalne simbole, na slučajne simbole in na univerzalne simbole. Prvo skupino predstavljajo splošno sprejeti denotativni simboli.

Slučajni simboli se nanašajo na različne reference, ki izvirajo iz individualnih izkušenj in često kot konotativna vsebina dopolnjujejo konvencionalni, denotativni vidik nekega simbola. Najzanimivejši pa so (vsaj za Fromma) t. i. univerzalni simboli, katerih pomen izhaja iz samih notranjih značilnosti simbola. Tiste karakteristike, ki jih je človeštvo v svoji zgodovini zaradi podobnega načina in podobne strukture zaznavanja in mišljenja opazalo in dojemalo na podoben način, so se »osamosvojile« kot simbolični pomen določenih predmetov in pojavov. Taki simboli niso individualni, temveč univerzalni in univerzalni simboli so edina zares skupna govorica vsega človeštva: »Jezik univerzalnih simbolov je zares skupna govorica človeškega rodu, jezik, ki ga je ta rod pozabil, še preden je uspel razviti univerzalni konvencionalni jezik« (prav tam). Sanje, miti in pripovedke so ostanki »pozabljenega jezika«, iz katerega naj bi se sčasoma razvila diskurzivna govorica.

Fromm je močno poudaril tisto vrsto simbolov, ki naj bi temeljila na prenašanju določene notranje identitete z referenta na nosilca, vrsto, ki smo jo že omenjali ob nekaterih drugih avtorjih, ki so prav tako opozarjali na možnost analognega ali homomorfnega odnosa med simbolom in referentom. To je prav tista kategorija, ki jo le s težavo in s sklicevanjem na dodatek k postavki o »svobodni ustvarjalnosti« lahko spravimo v okvire von Bertalanffyjeve definicije simbolov. Prav ta kategorija pa je za naš vidik obravnave silno pomembna, saj se zdi, da bolj kot vse druge kategorije simbolov nakazuje možnosti za tvorbo in ustvarjanje novih reprezentativnih odnosov: iskanje novih reprezentantov za vedno bolj zapletene in niansirane vsebine je bila, je in bo vselej imperativna funkcija npr. znanstvenega in umetniškega odnosa do stvarnosti. Nedvomno ta kategorija simbolov močno presega Frommov razred »univerzalnih« simbolov, saj ni verjetno, da v iskanju (zavestnem ali manj zavestnem) homomorfnih in analognih elementov ne bi prišle do izraza individualne značilnosti posameznikov in tudi vsaj nekatere medkulturne razlike. Zdi se, da je od osebne strukture posameznika odvisna identifikacija teh elementov, in to tem bolj, čim bolj so prikriti in zabrisani; le določen del splošno opaznih karakteristik, zlasti tistih, katerih opazanje je odvisno od relativno stalnih psihičnih struktur, bi lahko sestavljalo podlago zares univerzalnemu simbolizmu.

Med bolj eklektičnimi poskusi kategorizacije simbolov zasluži pozornost kategorizacija, ki sta jo izvedla S. Kreitler in H. Kreitler v knjigi »Symbolschöpfung und Symbolerfassung« (1965). In sicer tembolj, ker predstavlja ambiciozen poskus, da bi kvalitativno razvrstili simbole na podlagi sintetizacije večjega števila pojmovanj in teorij simbolizma. Rezultat tega poskusa je klasifikacija simbolov na deset kategorij. Prvo kategorijo predstavljajo simboli, katerih pomen je določen z leksikalnimi razlagami. Sem bi sodili Osgoodovi »assigns«, Piagetovi socialni simboli, Goldsteinovi in Brunerjevi abstraktni simboli itn. Drugo kategorijo predstavljajo najpreprostejši simboli, ki so nastali po načelu homomorfne prenosa. Pri teh je simbolični pomen določen le z delcem ali detajlom: tako npr. detajl nekega objekta razširi reprezentacijo na celotni objekt, na kar naletimo pri Piagetovih privatnih simbolizacijah in Brunerjevih enaktivnih reprezentacijah. Pri tretji kategoriji simbolov je homomorfnost izražena s skupno situacijo, pri četrti kategoriji pa s skupno scensko akcijo: primere za te kategorije bi zopet našli pri Piagetovih privatnih simbolih in pa pri Brunerjevi ikonični reprezenta-

ciji. Peto kategorijo predstavljajo simbolizacije s pomočjo telesnih izrazov: primere za to kategorijo zasledimo v pantomimi in v Freudovih simboličnih telesnih simptomih (npr. histerični simptomi). Šesto kategorijo predstavljajo simboli, katerih pomen je določen z odnosom vzrok — posledica. Tako je npr. ogenj lahko v simbol uničevanja — referent se nanaša na realno posledico delovanja simboličnega objekta. Sedmo kategorijo predstavljajo simbolizacije s pomočjo notranjih občutij, ki jih sprošča referent; ti simboli se delno prekrivajo s simboli kot nosilci izraza (Ausdrucksträger) pri H. Wernerju. Osmo kategorijo predstavljajo besedni ali slikovni arhetipični simboli (Jung), deveto kategorijo pa izomorfne alegorije, kamor bi sodili npr. Freudovi sanjski simboli, reprezentanti imanentne dinamike, ki se kaže v skupnem zajetju nasprotij ter njihovi dialektični razrešitvi v popolnejšo obliko.

Iz doslej navedenega bi lahko povzeli, da se nanaša pojem simbola na distinktivni vidik človekove realnosti, na vidik, ki ga bistveno izpolnjuje prav psihološka ali, bolje rečeno, biosociopsihološka vsebina te realnosti. Če so razlogi, da v analitične in spoznavne namene upoštevamo kvalitativno enovitost te vsebine, potem so tudi razlogi, da oblikujemo pojem simbola kot distinktivni in specifični pojem, kot tisti vidik splošnega znakovnega ali informativnega procesa, ki je participant te vsebine. Eden bistvenih zaključkov bi bil, da se (vsaj) v psihološki definiciji simbola ne moremo zadovoljiti s preširokimi in formalnimi opredelitvami, ki so možne in bolj upravičene v kontekstu logike, kibernetike, morda lingvistike in do neke meje tudi semiologije na njeni najsplošnejši ravni. To pa pomeni, da bi pri opredelitvi pojma simbol morali upoštevati tako formalne vidike reprezentacijskega procesa kot funkcionalne, vsebinske, razvojne in druge kontekstualne dejavnike tega procesa. Bistveno je spoznanje, da je vsaka opredelitev simbola, ki obravnava rezultate simboličnega vedenja ločeno od samega simboličnega procesa, s psihološkega stališča nepopolna in pomanjkljiva.

Formalno gledano so simboli substitutivni znaki, substitutivni dražljaji, torej pojavi, ki tako ali drugače nadomeščajo druge pojave. So tudi nosilci informacij, torej signali v najširšem smislu. So pa še nekaj več in s tem tudi nekaj drugega kot oboji: v njihovi naravi nadomeščanja je nekaj, česar ne moremo zaslediti niti pri substitutivnih dražljajih niti pri signalih. Toda če želimo ta »nekaj« opredeliti, moramo zapustiti področje formalnega opisovanja.

Bistvo narave nadomeščanja pri simbolih je reprezentacija. To pa pomeni, da simbol predstavlja nekaj, kar sicer morda (pravzaprav običajno) v trenutku tega predstavljanja ni navzoče in morda sploh nikoli ni bilo. Reprezentacija ni več isto kot nadomeščanje: lahko se npr. prepričamo, da zvok zvonca pri psu bolj ali manj nadomesti prikazovanje mesa, ne moremo pa biti prepričani, da proučenemu psu zvok zvonca tudi predstavlja meso. Povezovanje obeh dražljajev lahko poteka na ravni, ki ni nujno reprezentativna. Še več: reprezentacija zahteva (vsaj v fazi, ko se reprezentativni odnos oblikuje) vključevanje spoznavnih funkcij vsaj na ravni predstavljanja. Skratka, ni reprezentacije brez spoznavne interpretacije. Ta kriterij seveda daleč presega tako substitutivno kot signalno raven delovanja znakov, vendar še ne zagotavlja trdne razmejitve med znakovnim vedenjem človeka in višjih živali, če npr. sledimo sugestijam, ki izhajajo iz Köhlerjevih in drugih poskusov z opicami.

Na reprezentativnost simbolov lahko gledamo tudi s funkcionalnega vidika. Reprezentacija omogoča manipuliranje s stvarnostjo »v malem«, neke vrste miniaturni laboratorij vsakega posameznika, ki po svoji praktičnosti nima primere, saj pomeni transformacijo celotne dojemljive stvarnosti v minimalne razsežnosti »simboličnega prostora«. Mnogi simboli opravljajo poleg reprezentativne tudi komunikativno in ekspresivno funkcijo, toda vsi simboli imajo nujno in vselej reprezentativno funkcijo. In obratno, mnogi znaki in pojavi so komunikativni ali ekspresivni, zato pa še niso simboli: ptičje petje je nedvomno komunikativno in morda tudi ekspresivno, najbrž pa ni reprezentativno; za mnoge človeške izraze vemo, da so ekspresivni (medmeti) in komunikativni (jok, indirektna sugestija), niso pa reprezentativni. Večkrat pa je prav reprezentacija tudi podlaga za ekspresijo in komunikacijo.

Pomembni kriteriji za razločevanje simbolov se nanašajo na vsebino simboličnega pomena in na odnos med to vsebino in simbolom, na odnos med simboličnim reprezentantom in designatom. Ta vsebina je lahko široko konotativna, lahko pa strogo denotativna: lahko je enostavna in konkretna, lahko pa kompleksna in abstraktna. Poskusi, da bi veljavnost izraza simbol omejili le na nekatere izmed teh vsebinskih kategorij (konotativne, abstraktne), se nam ne zdijo upravičeni, še posebej, ker lahko te pomembne kategorije označimo z ustreznimi in uporabnimi subtermini, kot npr. »abstraktni«, »konotativni« simboli ipd. Meje med temi kategorijami so namreč vse preveč prehodne, da bi bila upravičena ostra terminološka delitev. Ne zdi se npr. sprejemljivo govoriti o »očetovstvu« kot o simbolu, o »očetu« pa ne. In če bi že sprejeli to razdelitev, bi imeli težave z distinktivnim označevanjem denotativnih in konkretnih znakov, ki so prav tako reprezentanti in ne zgolj substituti.

Pomembno vprašanje predstavlja odnos med simbolom in reprezentirano vsebino. Pri veliki skupini simbolov je simbolični pomen izveden na podlagi homomorfne, analogne ali kakega drugega odnosa podobnosti. Sem sodijo de Saussurovi in tradicionalni »simboli«, univerzalni simboli, simboli 2., 3., 4., 6., 8., 9., 10. kategorije Kreitlerjev itd. Po drugi strani obstaja vrsta simbolov, sem sodijo predvsem besedni simboli, kjer ne bi mogli zaslediti takega odnosa podobnosti (če seveda ne upoštevamo najradikalnejših zagovornikov glasovnega simbolizma, ki od Platona do R. Browna trdijo nasprotno celo za besedne izraze). Razlikovanje med obema vrstama simbolov je nekatere avtorje privedlo do nasprotujočih si stališč: prvi zavračajo označevanje besednih znakov s simboli (de Saussure, Freud), drugi pa uveljavljajo ta izraz samo za besedne znake. Problem je delno povezan s pojavom, ki ga je von Bertalanffy označil kot »svobodno ustvarjanje« simbolov. Zdi se namreč, da se ta pojem nanaša prej na kontinuum kot na izrazito dihotomno kategorijo. Po eni strani bi namreč — glede na razvojnost in družbeno-zgodovinski kontekst simboličnega vedenja — le težko govorili o popolnoma svobodnem ustvarjanju simbolov, tudi kadar gre za besedne: na to je v bistvu opozarjal sam von Bertalanffy, ko je dejal, da izbira simbolov ni povsem arbitrarna. Ne gre le za nekatere teorije fonetskega simbolizma, ki je morda vsaj v začetnem razvoju govora le imel določeno vlogo; konec koncev se zdi nerazumno, da velja beseda »lisica« za simbol, sama lisica kot objekt, predstava ali pojem pa naj ne bi bila to, ker je v njenem vedenju pač nekaj, kar »izsiljuje« pomen in jo glede na kriterij svobodne ustvarjenosti diskvalificira

kot simbol. Po drugi strani pa se vendarle zdi, da obstaja tudi kvalitetna razlika med »ne-povsem-svobodno-niti-povsem-nesvobodno« izbiro simbolov ter izrazito biološko ali kako drugače determinirano podelitvijo posebnostjo lastnostjo pomena. Izbira simbola za neki kompleksni pomen s pomočjo identifikacije, značilnih podobnosti v nekem objektu je vse kaj drugega kot od eksperimentatorja vsiljeni pomen pogojnega dražljaja ali pa kombinacija ter restrukturacija neposredno zaznanih prvin v živalskem korteksu. Zato ne vidimo razloga, da bi pojem simbola omejevali z zahtevo po popolnoma svobodni ustvarjenosti, ki najbrž ne obstaja in ni možna; še posebej, ker predstavlja glede na to zahtevo problematična kategorija homolognih simbolov v resnici izredno važno vrsto simbolov. Ustvarjanje teh simbolov pa vsekakor vključuje toliko samoaktivnosti in svobode »onkraj nujnosti«, da je po drugi strani povsem upravičeno razlikovanje od znakov, katerih »pomen« je biološko ali situacijsko povsem determiniran.

Mnoge težave pri opredeljevanju simbolov se znatno zmanjšajo ali pa sploh izginejo in se pokažejo kot umetne, če upoštevamo razvojni vidik simboličnega oziroma reprezentativnega vedenja, in sicer tako filogenetsko kakor ontogenetsko. Zlasti prehodi med t. i. »konkretnimi« in »abstraktnimi« ter med »ikoničnimi« in »simboličnimi« stopnjami so dokaj nejasni. To ne pomeni, da med njimi ne bi smeli razlikovati, pomeni pa, da so med temi stopnjami manjše razlike, kakor so med temi stopnjami in pa nižjimi razvojnimi fazami, za katere so značilne »senzorimotorne«, »enaktivne« in ekspresivne manifestacije znakovnega vedenja. Dejstvo je, da se tudi najprimitivnejše možnosti reprezentacije pojavljajo šele na predstavnih ravni: na tej ravni pa takšne, kakršne pač so, že predstavljajo predstopnjo reprezentiranja in s tem tudi simboliziranja. V nekem smislu so že najprimitivnejše simbolizacije po svoje »abstraktne«: so namreč ločene od fizičnega objekta, od njegove fizične prisotnosti. Kratka predstavna »zasnova« rešitve problema banan pri Sultanu, paleolitska podoba mamuta, na risana po spominu, in »aha« doživetje otroka, ko prepozna pravkar načekano vijugo, vse to so primeri prvotne ločitve simbola od objekta. Pravi abstraktni simbolizem, ločitev simbola od oblike in nato od drugih vidikov strukture objekta, se bo pojavil šele pozneje, toda že ta »primarna« ločitev omogoča prvotne simbolične manipulacije.

Razvojni vidik simboličnega vedenja posega tudi v druge kontekstualne okolnosti tega vedenja. Ne smemo pozabiti, da so simboli naučeni in da se »prenašajo s tradicijo«, kakor izrecno poudarja von Bertalanffy. Prav dejstvo, da se rod za rodom uči simbole, otežuje ugotavljanje izvorov simbolizma in postavlja velik vprašaj nad nekritičnim vzporejanjem ontogenetskega in filogenetskega razvoja simboličnega vedenja. Naši davni predniki so dobivali od svojih prednikov neprimerno manj »strukturne podlage« za učenje simbolične aktivnosti, kot jo dobivamo mi; po tej poti dobiva zdaj človek veliko več spodbud in ojačanj. Zelo verjetno pa je, da so vsaj v razvojnem zaporedju simbolične dejavnosti določeni izomorfni elementi med filogenezo in ontogenezo, kajti zdi se razumljivo, da se tiste oblike te dejavnosti, ki zahtevajo manjšo strukturno razvitost organizma, pojavljajo prej tako filogenetsko kakor tudi ontogenetsko (po logiki stvari same).

Simboličnega vedenja tudi ne moremo ločevati od socialnih in kulturnih dejavnikov njegovega razvoja. Šele kot komunikacijsko sredstvo so simboli prihajali do polne veljave in šele v socialnih odnosih je simbolična dejavnost lahko dobivala vsa raznovrstna ojačenja, ki edino lahko razložijo neverjeten razvoj te dejavnosti

pri človeku. In hkrati: ob nobeni drugi dejavnosti ni mogla priti socialna interakcija kateregakoli bitja do takšnega izraza kot ob možnostih, ki jih nudi manipuliranje s simboli. Poznamo namreč zelo kompleksne reprezentativne in komunikativne funkcije ter dejavnosti, ki pa se vednarle niso razvile (in se ne razvijejo) z učenjem na podlagi socialnih stikov, ampak so vrojene, instinktivne, npr. čebelji ples; kljub niansirani reprezentativnosti in komunikativnosti je ta dejavnost invariantna, obojena na stagniranje. Nasprotno pa je simbolična dejavnost zgodovinsko in družbeno spremenljiva: se uči, se prenaša in se razvija.

Na koncu se ponovno vrnimo k definiciji von Bertalanffyja in jo zaradi relativne enostavnosti vzemimo kot izhodišče za našo lastno definicijo simbola. Glede na predhodni tekst bi lahko opozorili na tri osnovne pomanjkljivosti oziroma nejasnosti te definicije, ki bi jih morali upoštevati pri formulaciji lastne opredelitve.

1. Von Bertalanffyjeva definicija je formulirana preveč statično: iz nje ne izhaja bistvena karakteristika simbolov, namreč njihova plastičnost, razvojnost in spremenljivost. Po tej definiciji bi lahko prej ko ne sodili, da so simboli zares samo nespremenljivi, invariabilni znaki, ki jih je človeštvo nekoč »svobodno ustvarilo«, od tedaj dalje pa jih samo še prenaša s tradicijo. To pomanjkljivost bi bilo po našem mnenju treba odpraviti že v definiciji sami, ne šele v podtekstu.

2. Definicija tudi ne pojasni zadosti vloge, ki jo ima proces socialne interakcije ne le na prenašanje simbolov, temveč tudi na sam nastanek in dinamični razvoj simbolov.

3. Postavko o »svobodni ustvarjenosti« simbolov je možno razumeti v absolutnem smislu, v katerem je (celo po mnenju samega avtorja) nedvomno pretirana. Zakonitosti učenja in socialnega razvoja so vplivale tudi na sam nastanek, na »kreacijo« simbolov! Ta kreacija je bila in je po našem mnenju svobodna in neizsiljena v toliko, v kolikor so v njej prisotni elementi ustvarjalnih pobud posameznika v socialnem procesu.

Na podlagi podane diskusije bi lahko predložili natančnejšo definicijo simbolov, pri čemer bi bila bolj poudarjena prav razvojnost, historična dinamika simboličnega procesa (ki vključuje socialno komunikacijo, učenje in lastno kreativno dejavnost posameznika), katerega končni rezultat so simboli.

Simboli bi potemtakem bili znaki, ki označujejo neko pojmovno vsebino ali odnos in ki nastajajo, se razvijajo, ohranjajo ter spreminjajo v interakciji socialnih procesov, procesov učenja in procesov kreativnega ustvarjanja.

Ta definicija je sicer razmeroma kompleksna in dolga, pri čemer pa je treba upoštevati dejstvo, da je za njeno enoznačno tolmačenje potrebno bistveno manj podteksta, brez katerega je npr. von Bertalanffyjeva definicija znanstveno skoraj neuporabna.

S to opredelitvijo smo se odločili za danes uveljavljeni »srednji« obseg pojma simbol, ki se nanaša predvsem na znake, karakteristične za človeka (zlasti besedne znake). Tak pojem je ožji od pojma znaka (je njegov podrazred), a širši od pojma simbola v ožjem pomenu, kot ga zasledimo, recimo, pri de Daussuru, Freudu ali Schaffu. Simboli v ožjem pomenu ali, kot jih bomo raje imenovali, metaforični simboli pomenijo podrazred simbolov, ki nas z vidika naše obravnave še posebej zanima. Implicitno jih lahko opredelimo kot simbole, pri katerih je simbol-representant neki konkretni objekt oziroma pojem takega objekta, repre-

zentirana vsebina pa je abstraktna in je na neki način podobna ali analogna označujočemu objektu-representantu. Metaforični simboli pomenijo podlago kulturnemu pojavu simbolizma in v nadaljnjih poglavjih jih bomo natančneje in eksplicitneje obravnavali.

Metaforični simboli

Že večkrat smo omenili skupino simbolov, za katere je značilen poseben odnos med reprezentantom in referenčno vsebino, namreč odnos podobnosti (analogije), homomorfности ali celo izomorfности. Pri tem gre za dvojne možnosti: bodisi da je na podlagi podobnosti izbran simbol za vsebino, ki naj bi bila iz kakršnegakoli razloga simbolizirana, bodisi da se začne simbol, ki že nekaj pomeni, uporabljati spet na podlagi podobnosti v nekem drugem referenčnem pomenu. V obeh primerih pride do tvorbe simbolov, ki postanejo nenadoma reprezentanti večjega števila referenc. V najbolj preprostem primeru gre za simbole — v mislih imamo seveda predvsem besedne simbole — z dvojnimi pomeni, s prvotnim, običajno denotativnim pomenom, ki ga včasih označujemo tudi kot dobesedni ali literalni pomen, in z na novo pridobljenim ali izbranim pomenom, za katerega se je ustalila oznaka preneseni ali metaforični (včasih tudi figurativni, tropični, »drugotni« ipd.) pomen. Pri teh oznakah bomo v glavnem ostali, ker so se tudi najmočneje uveljavile; ni naključje, da sta jih sprejela tudi Ogden in Richards (1923), ki govorita v prvem primeru o »primarnih simbolih«, v drugem pa o metaforičnih simbolih. Simboli, kot so npr. »daljica«, »težiščnica«, Ca(OH)_2 , »pospešek«, »fotosinteza«, »televizor« itn., predstavljajo primarne simbole, ker denotirajo vsebino, ki je razmeroma enotno definirana, in se le izjemoma nanašajo še na kaj drugega. »Kamen«, »vulkan«, »krizantema«, »kri«, »tehtnica«, »oljka«, »krona«, »srce« itn. pa predstavljajo metaforične simbole, ker reprezentirajo poleg denotativnih referentov, torej naravnih objektov in pojavov, tudi dokaj ustaljen preneseni pomen: trdosrčnost, koleričnost, smrt, nasilje, pravico, mir, oblast, ljubezen ipd. Mnogi izmed metaforičnih simbolov so celo »večkratni« simboli, ker označujejo več referentov hkrati: tako simbolizira srce poleg ljubezni še dobroto, plemenitost, pogum itn.

Seveda ni nobena skrivnost, da se je izraz metaforična simbolika uveljavil najprej v lingvistiki, izhajajoč iz pojma metafore. Sam pojem metaforičnosti kot specifične »prenesenosti« pomena pa je v bistvu neločljiv od psihološkega, predvsem miselnega procesa, ki je temelj te prenesenosti; zato je tudi pojem metafore psihološko relevanten in koristno bi bilo, da si, preden nadaljujemo obravnavo metaforične simbolike, ta pojem podrobneje ogledamo.

Metafora. Prva, Aristotelova opredelitev metafore se glasi: »Metafora pomeni dati neki stvari ime, ki pripada nečemu drugemu; prenos sestoji bodisi od roda k vrsti ali od vrste k rodu ali od vrste k vrsti ali na podlagi analogije.« (Mc Keon, cit. po Schon, 1963). Vse nadaljnje opredelitve pojma so le modifikacije Aristotelove ali pa so na ta ali oni način izpeljane iz nje — ob predpostavki seveda, da sta tako »stvar« kot »ime« pojmovana v širšem smislu. Po tej definiciji je takoj jasno, da predstavljajo metafore v nekem smislu podvrsto simbolov, definiranih v prejšnjem poglavju. Opozoriti pa je treba na nekatera razliko-

vanja ob tem pojmu. Metafora naj bi bila v prvi vrsti predvsem jezikovni akt in proces samega prenosa »imena«; v tem smislu sta metafori npr. tale stavka v *celoti*: »Ta človek je zajec« in »Razkril ji je svoje srce.« Bistvo metaforičnega prenosa pa je seveda v izrazih »človek« in »zajec« v prvem ter »srce« v drugem primeru. Če sprejmemo izrazoslovje Ogdena in Richardsa (1923), tedaj moramo novi »imeni« (zajec, srce) imeti za »vehikel« (vehicle), nosilca metafore, vsebinsko, ki naj bi jo ta dva imena reprezentirala (strahopetec, ljubezen), pa za »tenor« metafore. Toda v prvem primeru imamo metaforo eksplicirano v celoti, izrecno sta omenjena tako vehikel kot tenor, medtem ko je formulacija drugega stavka taka, da je izrecno podan samo vehikel. V običajni govorni rabi so taki nedorečeni in nerazviti prenosi zelo pogosti. Kontekst vehikla je navadno dovolj jasen, da omogoča le implicitno rabo metafore. Navsezadnje je v vsakem vehiklu na neki način implicirana celotna vsebina metafore. Zato se izraz metafora zelo pogosto uporablja tudi za označevanje samega vehikla metaforične fraze. V našem tekstu se bomo tej dvojnosti pomena metafore izognili s tem, da bomo uporabljali psihološko primernejši izraz — metaforični simbol — za označevanje vehikla metafore.

Pozneje se je z razvojem proučevanja metafore razvilo še nekoliko drugačno pojmovanje tega izraza. Nadomestili so ga namreč z izrazom trop. V okviru tega izraza se je ohranil pojem metafore v nekoliko ožjem pomenu, in sicer za tiste oblike tropov, ki slone na prenosu pomena s pomočjo analogije med vehiklom in tenorjem. Literarna teorija deli trope navadno v metafore, tj. besede v prenesenem pomenu in besede v zamenjanem pomenu. Pri prvih imamo podobnost oziroma analogijo vehikla in tenorja, kakor npr. v komparacijah ali primerjavah »lepa kakor roža«, »bel ko kreda« ipd. Pri drugih pa gre bodisi za zamenjavo na podlagi substitucije dela s celoto, posameznega z večkratnim itn., bodisi za zamenjavo na podlagi kakršnekoli povezanosti dveh pojavov (razen za povezanost po podobnosti), bodisi za zamenjavo na podlagi nasprotja in, končno, za zamenjavo občega s konkretnim. V prvem primeru govorimo o sinekdohi ali sovzprejetju (npr. v izrazu »boriti se za kruh«), v drugem o metonimiji ali preimenovanju (npr. »brati Shakespeara«), v tretjem o ironiji (npr. »to je zares junaštvo«) in v zadnjem o antonomaziji ali zamenjavi (npr. »on je drugi Einstein«).

Razlike med posameznimi oblikami tropov, ki so morda zanimive za klasificiranje v literarni teoriji, pa so največkrat precej umetne in so s stališča sodobnih pojmovanj te teorije, še zlasti pa seveda s psihološkega stališča dokaj vprašljive. Zato se v zadnjem času pojavlja tendenca, da se izraz metafora uporablja ponovno v širšem smislu, nekako podobno kot pri Aristotelu. Zares se zdi, da so psihološko gledano med posameznimi oblikami prenosov in zamenjav povsem različni prehodi: tako je mogoče videti v »pars pro toto« sinekdohah primitivnejši in enostavni tip zamenjave po stičnosti med simbolom in referentom, medtem ko so pri drugih vrstah sinekdoh in pri metaforah v ožjem pomenu udeleženi kompleksnejši načini klasificiranja, izdvajanja ter primerjanja.

Metaforični simboli in analogija. Po vsem, kar smo doslej povedali o naravi metafor in metaforičnih simbolov, lahko izluščimo bistveno karakteristiko metaforične simbolike: to je vnašanje novega, dodatnega pomena, dodatnih informacij v obstoječi sistem reprezentacije. Simbol, ki že nekaj označuje, postane označevalec še nečesa drugega. »Postane« in »nečesa drugega« sta tukaj ključna pojma: ta dva pojma izključujeta statično tolmačenje metaforične simbolike, ki se prav

lahko vsili na podlagi formalne analize. V tem primeru se namreč zdi, da metaforični simbol ni nič drugega kakor posebna vrsta simbola, ki se loči od drugih po analognosti reprezentanta in referanta. Toda prav v vzrokih, ki so uveljavili ta analogni odnos, v potrebnosti tega odnosa in v njegovi notranji naravi najdemo razloge za dinamično pojmovanje metaforičnega simbolizma.

Pri tem sama definicija analogije očitno ni problematična, vsaj ne v formalnem smislu. Različni avtorji so jo v zelo različnih kontekstih opredelili dokaj enoznačno. Oglejmo si njihove definicije, kot jih navaja Schon (1963):

Hoffding: »... analogija... je podobnost odnosov med dvema objektoma, podobnost, ki ne temelji na posameznih značilnostih ali delih teh objektov, temveč na recipročnih odnosih med temi značilnostmi ali deli« (Hoffding, 1931. cit. po Schonu, prav tam).

Polya: »Analogija je vrsta podobnosti. Podobni objekti se drug z drugim skladajo v nekem pogledu, analogni objekti se skladajo v določenih odnosih njihovih delov.« (Polya, 1945, prav tam.)

Oppenheimer: »Analogija je... posebna vrsta podobnosti, je podobnost strukture, podobnost oblike, podobnost konstelacije med dvema nizoma struktur, dvema nizoma posameznosti, ki so pojavno zelo različne, vsebujejo pa strukturna vzporedja.« (Prav tam.)

Formalni vidik analognosti ni sporen. Pomembno je vedeti, da analognost ni vsakršna oblika podobnosti, temveč le tista podobnost, ki temelji na izomorfnosti ali, širše, homomorfnosti strukture dveh elementov, ki jih vzporedimo, primerjamo ali prek njiju izvajamo analogijo. Podobnost analogije je podobnost v relacijah, razmerjih, ne pa v posameznostih. Če bi videli podobnost med angleškim gentlemanom, klovnom in vaškim strašilom samo v tem, da imajo vsi trije cilinder, bi to še ne bila analogna, homomorfna podobnost med tremi objekti: če pa bi videli podobnost med njimi v strukturnih odnosih, v medsebojnih odnosih med njihovimi deli, npr. v tem, da imajo vsi trije cilinder zgoraj, na vrhu glave, ali pa, da so drugi deli, npr. glava, telo, okončine pri vseh treh razprejeni v podobnih medsebojnih razmerjih, tedaj bi ugotavljali analogno podobnost. Tukaj bi veljalo opozoriti, da je s psihološkega vidika podobnost v posameznostih verjetno samo primitivnejša predstopnja v izvajanju analogne podobnosti in mnogi simbolični prenosi (npr. pri majhnih otrocih) predstavljajo samo to primitivnejšo obliko prenesenega pomena. Toda za naše zaključke je zdaj pomembno predvsem to, da opredelitev analogije in tudi podobnosti v širšem smislu vsaj s formalnega vidika ni sporna.

Zdaj ko smo opredelili pojem analognega odnosa, lahko opredelimo metaforične simbole kot simbole, ki so si z lastnim referentom v kakršnemkoli smislu analogni, podobni. Med metaforičnim simbolom in referenco vlada odnos, ki so ga nekateri avtorji (Hoffding, S. Langer) imenovali »simbolična relacija«. O simbolični relaciji lahko govorimo, kadar je med dvema pojavoma analogna podobnost, tj. podobnost med odnosi. Zaradi natančnejšega poimenovanja bomo »simbolično relacijo« raje preimenovali v »metaforično simbolično relacijo«: potemtakem bi bil pojav X metaforični simbol za pojav Y, če bi med obema bila podobnost relacij, torej analognost.

Če ne bi bili dovolj previdni, bi se na tem mestu lahko zazibali v »dogmatski sen«. Dosedanje opredelitve so namreč plavzibilne in smiselne samo, če gledamo

na analogijo, metaforični simbolizem itn. s formalnega vidika, z vidika končnosti, kot na vrste in oblike, ki so že dane, ki so že tukaj. Ob vsem tem pa se poraja vrsta vprašanj. Prvo je razmeroma preprosto in zadeva problem, ali lahko vse objekte, ki so z drugimi v analognem odnosu, proglasimo za metaforične simbole, ne glede na »prakso«, na njihovo dejansko rabo v simboličnem smislu. Seveda se zdi edino razumljivo omejiti izraz simbola le na tiste simbole, ki se dejansko uporabljajo: dopustimo lahko, da so npr. objekti, ki jih še ne poznamo, ali pa objekti, ki jih poznamo, pa jih še nikoli nismo primerjali z drugimi, neke vrste »potencialni simboli«, niso pa simbol v smislu našega pojmovanja, po katerem more biti neki objekt simbol samo tedaj, če je kot tak tudi uporabljen. Na to na videz samoumevno digresijo bi lahko odvrnili, da je že v naravi izrazov »simbol« in »metaforičen« implicirana tudi uporaba. To je res in tega se je treba tudi zavedati, toda z našo pripombo smo želeli predvsem odstraniti dvoumnost glede tega, ali odnosi med objekti obstajajo neodvisno od našega razuma. Za nekoga, ki trdi, da obstajajo odnosi izključno v našem razumu, namreč nakazane dileme sploh ne more biti, ker je jasno, da se lahko simbolični odnos pojavi le v smislu določene »uporabe«. Po našem mnenju pa imajo odnosi, ki jih ugotavlja človek, vendarle tudi podlago v realnem svetu: nedvomno bi npr. neki neznani objekt, ko bo nekoč v bodočnosti znan, na podlagi svojih objektivnih karakteristik zbujal analogne primerjave z določenimi objekti, z drugimi pa ne. V tem smislu obstaja že sedaj kot »potencialni simbol« za določeno vrsto referenc, čeprav zaradi omejitve v pojmovanju simbolov, ki smo jo navedli, zaradi sedanje neuporabe ne obstaja že zdaj kot pravi simbol, ker kot tak preprosto še ne deluje. Simbolov brez človeka ni — vsaj v nam znanem svetu ne; toda stvarnost kot podlaga za ustvarjanje, usmerjanje in uporabo simboličnih relacij obstaja neodvisno od človeka. V tem je razloček glede na mnenje, da so relacije čista projekcija razuma: po tem mnenju so tudi izkustvene značilnosti konstrukcije razuma in noben odnos ne more imeti podlage v stvarnem svetu.

Pomembnejše in težavnejše je drugo vprašanje. V navedenih opredelitvah sta analogija in simbolična relacija pojmovani kot nekaj danega, kot rezultat. In dejansko tudi sta rezultat nečesa, namreč miselnega in simboličnega *procesa*. Ta proces ni povsem enak drugim reprezentativnim procesom, npr. procesu denotacije, substitucije ipd., ampak se od njih razlikuje, ker se v referenci simbola pojavi nekaj novega, nekaj dodatnega in tudi različnega k prejšnjim denotacijam tega simbola. Tako pridemo do očitnega nasprotja. Če razčlenimo proces metaforične simbolike, lahko ugotovimo kvalitativno razliko med njim in običajnim procesom reprezentacije. Če pa razčlenjujemo samo rezultat tega procesa, tedaj pri najboljši volji ne moremo opredeliti simbolične metaforične relacije drugače kot za zvrst reprezentativnega odnosa. Vse kaže, da tudi metaforičnega simbola ne bomo smeli gledati izolirano kot rezultat procesa, temveč v kontekstu tega procesa in seveda *tudi* kot njegov rezultat. Metaforična simbolična relacija je tudi reprezentativna relacija, je pa tudi relacija, ki nosi v sebi inherentno dinamiko metaforičnega procesa — ta pa je specificum metaforičnega simbolizma. Mnogi avtorji, tako npr. Cassirer, so v analogni simboliki in metaforiki videli predvsem miselni proces: tvorba metaforičnega simbola je tedaj več kot gola transpozicija ali substitucija: je ustvarjalni proces, ki prinaša v svojem rezultatu nekaj novega, česar začetne komponente niso vsebovale. Ta proces ni le »prehod v drugo kategorijo,

temveč resnično ustvaritev kategorije kot take« (Cassirer, 1946, cit. po Schonu, p. t.). Proces metaforične simbolike je v nekem smislu to, kar je imenoval Cassirer »radikalno metaforo«, ki je v bistvu kreacija novega. To pojmovanje je v skladu z dialektičnim pojmovanjem metaforične simbolike, ki ga bomo še natančneje obravnavali. Na tem mestu ga bomo podali le na kratko.

Če gledamo na metaforični simbol v kontekstu metaforičnega procesa, moramo ugotoviti, da je analogija med reprezentantom in referentom le redkokdaj enako določna med trajanjem tega procesa. Navadno se jo v polni meri zavemo, šele ko je reprezentančni prenos že opravljen. Tukaj ne mislimo na zunajzavestno simboliko, pri kateri naj bi celotni proces potekal pod površjem zavesti, temveč na dejstvo, da pride do metaforičnega odnosa večkrat tedaj, ko podobnost med referentom in simbolom v zavesti še ni izražena v določni obliki. Obstaja občutek, da gre za podobnost, toda šele z naknadnim razmišljanjem, z uporabo metafore se sčasoma ta podobnost eksplicira. Človeka, ki se uči šahirati, obide npr. misel, da bi šahovnico in figure primerjal s svetom, v katerem živi. V tem trenutku je metaforični proces v bistvu že privedel do rezultata, metaforični simbol (šah) je že razvit, referent je tu (svet), toda vse to se je zgodilo na način, ko so bili med obema dojeti pomembni element analogije sprva implicitni in šele z nadaljnjim uporabljanjem in razvijanjem analogije prihajajo v zavest njeni detajli. Še več: sam proces, ki je privedel do metaforične uporabe šaha, se je najbrž pričel že prej, preden je bila zavestno postavljena simbolična relacija šah-življenje. In dalje, uporaba metaforičnega simbola poteka spet kot proces, v katerem simbol in referent vplivata drug na drugega in oblikujeta dialektično enoto. V šahu vidimo čedalje več elementov sveta oziroma življenja, tudi relacije, ki so specifično šahovske, se nam zdijo vse bolj življenjske — seveda ob zdravem razumu samo do neke meje — pa tudi obratno, ob srečevanju življenjskih situacij, ki smo jih aplicirali na šah, se nam tudi svet zdi v nekem smislu bolj »šahovski«. Niti šah niti svet nista več pojmovana tako, kot sta bila na začetku procesa, in tudi ne tako, kot sta bila ob nastanku metafore: v vsakem trenutku tega procesa se oblikuje enota šah-svet, ki je nekoliko drugačna, kot je bila prej in kot bo pozneje. Ta proces je psihološko podoben procesu ustvarjanja: elementi tega procesa so lahko zavestno bolj ali manj prisotni, v začetnih fazah so često zelo rudimentarni in nedoločni, pozneje se vse bolj diferencirajo. Dalje, proces poteka v kvalitativno določljivih zaporedjih, pri čemer nastopa kot rezultat in sinteza tega procesa metaforični simbol v eksplicitno uporabni obliki. Vse to ne preseneča, saj je prav metaforični proces izredno pomemben del ustvarjalnosti, na katerem koli področju, tako v znanosti in umetnosti kot v raznih oblikah drobne vsakdanje ustvarjalnosti.

Nastanek nekaterih metafor je prej ko ne le na videz izjema v procesu, katerega značilnosti smo navedli. Res je komponenta zavestnega iskanja lahko v mnogih primerih prav izrazita, tako npr. pri tvorbi nekaterih znanstvenih pojmov. V takih primerih gre navadno za zavestno in kontrolirano iskanje izrazov ter analogij nekemu pojavu v primeri s spontanim in često zavestno šibko izraženim primerjanjem in iskanjem analogij. Pri tem gre očitno za variacije v kontroliranosti in ekspliciranosti metaforičnega procesa, v obeh primerih pa gre nedvomno za proces, za dialektično medigro in sintetizacijo reprezentativne in referenčne komponente in za kvalitativne manifestacije te medigre.

Analogija med reprezentantom in referentom v t. i. metaforični simbolični relaciji torej le ni tako preprosta, kot se zdi na podlagi analize že izoblikovanih metafor, na podlagi *ex post facto* analize, v kateri formalni vidiki rezultatov procesa zamegljujejo sam proces. Tudi sama analogija se v metaforičnem procesu razvija: najprej so identificirani le nekateri elementi, nato je teh elementov čedalje več. Na določeni stopnji je analogija že tako očitna, da se metaforični odnos eksplicira manifestno — opraviti imamo z »rojstvom« metafore. Proces se na ravni oblikovanega metaforičnega simbolizma še nadaljuje in na določeni stopnji lahko začne tudi nazadovati, tako da bi lahko govorili o »ugašanju« metafore. Vsekakor analogija v zavestnem odnosu opazovalca do metafore ni dojeta statično, ampak se razvija. Ta razvoj in proces ni nekakšna »predslutnja« podobnosti, ki jih bo opazovalčev razum nekoč pojasnil v polni meri, temveč proces identificiranja analognih elementov, ki temelji na stvarnih značilnostih opazovanih pojavov. Seveda se ta proces spreminja glede na stopnjo kontroliranosti in jasnosti zavedanja, včasih je tudi zelo zapleten. Podrobneje bomo o tej problematiki še razpravljali. Tukaj želimo zaključiti poglavje o metaforičnih simbolih z dopolnilno opredelitvijo: metaforični simboli so simboli, ki so pridobili pomen v procesu identifikacije analognih elementov med referentom in reprezentantom, pri čemer je bil zadnji prej praviloma že uporabljen kot simbol za nekaj drugega.

Simbolični odnos

Kolikor daleč lahko sledimo pisani ali pa tudi nepisani tradiciji, je človeštvo pripisovalo določen sopomen, določen simbolični pomen vsem temeljnim kategorijam in predmetom svojega izkustvenega doživljanja: prostoru, času, obliki, gibanju, strukturi, barvi, raznim drugim fizikalnim kvaliteta, številom, konkretnim vesoljskim in geofizikalnim pojavom ter predmetom, organom in telesnim delom, funkcijam, umetnim proizvodom itd. Vsi ti pojavi in predmeti so postali v nekem smislu reprezentant ali, morda celo ustrežnejše, tolmač nečega »drugega«, notranjih ali vsaj »ponotranjenih«, največkrat abstraktnih in zelo pogosto diskurzivno nedodelanih, podzavestnih ter nasploh zunajzavestnih vsebin.

Nenehno se moramo zavedati, da zajema dinamika simbolične funkcije dva medsebojno dialektično povezana, neločljiva pola. Na eni strani zajema svet izkustvenih danosti, konkretne in izkustveno dojemljive predmete, pojave ter odnose stvarnosti, vse to, kar smo našli v prejšnjem odstavku in čemur bi lahko še mnogokaj dodali.

Drugi pol simboličnega procesa pa predstavlja človekov subjektivni svet s svojimi notranjimi ter internaliziranimi vsebinami in idejami, bolj ali manj abstraktnimi, bolj ali manj zavestnimi, bolj ali manj diskurzivno opredeljenimi.

Med obema poloma ne bi bilo nobene interakcije, s tem pa tudi ne nobenega simboličnega odnosa, če ju ne bi povezoval človekov miselni proces. Ta proces moramo pojmovati v najširšem smislu, ne kot zgolj diskurzivno in zavestno kontrolirano, temveč tudi kot intuitivno in nezavedno mišljenje. Temeljno obeležje vseh oblik in manifestacij mišljenja pa je po našem prepričanju človekova sposobnost vzporejanja, primerjanja in odnosnega presojanja. Človeško mišljenje se pričinja prav pri tej temeljni zmožnosti soočanja, primerjanja ter iskanja razlik

in podobnosti. Šele na podlagi te zmožnosti in hkrati z njo se lahko razvije tudi simbolična funkcija.

Simbolični odnos zajema torej konkretno stvarnost na eni strani (oziroma njen odsev v človekovi izkustveni sferi) in abstrahirane pojmovne vsebine na drugi strani, ki ju povezuje človekov miselni proces, njegove miselne interpretativne zmožnosti. Ta proces posreduje zvezo med prvim in drugim in šele s tem procesom se oblikuje simbolični odnos, v katerem postanejo prvine konkretne stvarnosti *simboli* ter prvine pojmovne »stvarnosti« njihove *simbolične reference* (slika 2).

konkretna stvarnost	miselni proces	pojmovna stvarnost
(prostor, čas, oblika, struktura, barva, gibanje, razni predmeti, npr. nebesna telesa, bitja, telesni deli in organi, umetni proizvodi, številke itn.)	(soočanje, primerjanje, povezovanje, iskanje razlik in podobnosti int.)	(dobro, zlo, lepota, izvor, rojstvo, življenje, smrt, mladost, upanje, ljubezen, veselje, žalost, svoboda, sreča, trpljenje, sužnost, pravica, poštenost itn.)
simboli (srce)	interpretativne analogije ... »je kakor«...	simbolične reference (ljubezen)

Slika 2

Simbolični odnos zajema in povezuje tri ravni: konkretno stvarnost, pojmovne (subjektivne) vsebine in miselni proces, ki oboje povezuje in relira. V miselni sintezi teh treh ravni se oblikuje simbolični odnos med SIMBOLI, SIMBOLIČNIMI REFERENCAMI ter INTERPRETATIVNIMI ANALOGIJAMI med njimi.

Posamezni elementi simbolike se oblikujejo pod vplivom dejavnikov, ki jih posredujejo vse tri navedene ravni simboličnega odnosa.

Prva, lahko bi dejali »pasivna« skupina dejavnikov, izvira iz samih značilnosti konkretne stvarnosti, iz pojavov in predmetov, ki simbolizirajo, iz simbolov samih. Tako bo ogenj kot simbol že po samih objektivnih karakteristikah in značilnostih simboliziral v večini primerov nekaj dinamičnega, pa tudi nevarnega in uničevalnega, kamen bo simboliziral trdoto, veter spremenljivost itn. Skoraj pri vsaki referenci kakega simbola bi lahko »izluščili« del pomena, ki izvira iz samih objektivnih karakteristik simbola samega.

Seveda se ne pridružujemo mističnim razlagam simbolizma, ki trdijo, da simboli sami po sebi evocirajo določene pomene v subjektu. Brez miselne interpretacije ni mogoča nobena simbolizacija, noben simbolični pomen. Če bi bil ogenj še tako dinamičen, ne bi mogel postati simbol dinamike, če te dinamike v ognju ne bi dojel človek, če ne bi bila na neki način posredovana in označena v njegovem miselnem svetu. Resnica pa je, da človek po zakonitostih zaznavanja dojema objektivne karakteristike pojavov (čeprav le posredno). Čim bolj so take karakteristike izražene in dostopne zaznavanju, tem lažje jih človek miselno relira z drugimi vsebinami in tem lažje pridobijo dodatni, simbolični pomen. Proces interpretativne analogije je torej nujni pogoj — *conditio sine qua non* — da se oblikuje simbolični pomen, v tem procesu pa na samosvoj način odsevajo značil-

nosti in karakteristike objektivnega sveta. Na ta način in v tem smislu so torej tudi te karakteristike in značilnosti kodeterminanta možnega simboličnega pomena.

Naslednjo, drugo skupino dejavnikov simboličnega pomena tvorijo pojmovne vsebine in ideje, ki naj bi bile simbolizirane. Mnoge izmed teh idej so univerzalna »last« vsega človeštva, zato jih najdemo v simboličnih referencah vseh narodov in posameznikov (npr. življenje, smrt, mladost, razvoj, ljubezen, upanje, dobrota, zlo idr.). Tako imenovana »univerzalna simbolika« pomeni v večini primerov kombinacijo univerzalno, splošno dojetega simbola in prav tako splošno navzoče notranje reference: sonce je morda značilen univerzalni simbol, saj ga ljudje že od nekdanj dojemajo kot nosilca svetlobe in vsega, kar je potrebno za obstoj in rast živih bitij, ter ga povezujejo s pojmom življenja (poleg številnih drugih simboličnih referenc).

V primeri z objektivnimi karakteristikami simbolov so potencialne simbolične vsebine nujno povezane tudi z individualnimi razlikami med ljudmi, s posameznikovo osebnostjo ter njenimi značilnostmi. Te vsebine so odraz tako individualnih izkušenj kot tudi temeljnih vidikov osebnostne strukture. Policijska značka bo za nekoga simbol reda in discipline, za drugega spet simbol brutalnosti in nasilja. V simboličnih referencah pa se, kot je dognano, zrcalijo tudi temeljne osebnostne dimenzije: ekstravertne osebe »vidijo« v simbolih več pomenov, ki označujejo dinamiko, živahnost, lepoto, dejavnost, optimizem ipd., introvertne osebe pa »zaznavajo« več notranjih potencialov, upanja, pesimizma itn.

Zlasti aktivno vlogo ima pri oblikovanju simboličnega odnosa sam miselni proces. S tega vidika bi morda ustrezneje kot o simboličnem odnosu govorili o simboličnem procesu. V tem procesu se kaže aktivna, projektivna in ustvarjalna vloga subjekta. O projektivni vlogi lahko govorimo zlasti tedaj, kadar se v miselnem procesu povežejo z različnimi simboli različne pojmovne vsebine, ki so značilne za posameznikovo osebnostno strukturo in ki odsevajo njegove specifične individualne izkušnje. Ni nujno, da bi tako povezovanje potekalo vselej pod zavestno kontrolo, in mnogi podatki kažejo, da je ta kontrola praviloma zmanjšana v začetni fazi simboličnega procesa, včasih pa tudi po njej.

V simboličnem procesu odsevajo tudi ustvarjalne sposobnosti posameznikov. Pri zelo diferenciranih zmožnostih analognega presojanja in reliranja se oblikujejo izvorni in novi simboli v stopnjevani meri. Čeprav vsebuje simbolični proces že po definiciji (v mislih imamo procesualno pojmovanje simbolike) rezultate, ki so novi in izvorni vsaj v intraindividualnem smislu, se lahko kreativnost simboličnega procesa stopnjuje do ravni, ko lahko govorimo o ustvarjanju izjemno redkih ter izvernih simboličnih odnosov. Primer takih vrhunsko kreativnih simbolov so nedvomno zlasti umetniške metafore ter znanstveni simboli. V tem primeru pride do oblikovanja skrajno diferenciranih ali pa skrajno izdelanih simboličnih zvez, katerih izvor je edinstven in originalen, ki pa se lahko — potem ko so že oblikovane — posredujejo drugim in postanejo splošne in obče, morda nič manj kot tiste, ki so univerzalne ter splošne že po svojem izvoru.

(Nadaljevanje v naslednji številki)

Socialno-psihološki vidiki avtoritete

mag. MIRJANA ULE

I. UVOD

Prispevek je povzetek prvega dela magistrske naloge z naslovom »Avtoriteta kot socialno-psihološki fenomen in njen vpliv na mnenjsko strukturo posameznika« (Ljubljana, 1975). V prvem delu naloge obravnavam pojem avtoritete in poglobitve psihološke teoretske pristope k pojmu avtoritete. Fenomen avtoritete povezujem z drugimi poglobitnimi socialno-psihološkimi pojmi. Na podlagi tako opredeljenega teoretičnega koncepta avtoritete sem napravila tudi eksperiment o vplivu avtoritet na spremembo mnenjske strukture ljudi.

V definiciji avtoritete sem poudarila psihodinamični značaj avtoritete za posameznika, ki zahteva interiorizacijo in idealizacijo avtoritet, avtoriteto kot socialni odnos in proces posebne vrste interakcije ter nekatere važnejše razčlenitve avtoritete, ki so pomembne predvsem za socialno psihologijo.

V članku podajam le tisti del teoretične analize avtoritete, ki pojasnjuje temeljne značilnosti avtoritete kot socialno-psihološkega pojava. To pa sta predvsem psihodinamika avtoritete, kot jo pojasnjuje psihoanalitična teorija, in tvorjenje in ohranjanje avtoritete kot posebne oblike socialne interakcije.

II. AVTORITETE KOT SOCIALNI ODNOS

Avtoriteta je izredno kompleksen fenomen. Srečamo ga na vseh ravneh socialnega vedenja, kjer imamo opraviti z medsebojnim vplivanjem, od medsebojnih odnosov do globalno družbenih procesov. Pojem avtoritete je največkrat asociiran z vplivom, vodenjem, nadrejanjem — podrejanjem, močjo, s konformizmom, hierarhijo. Prav zaradi tega je zelo težko podati enotno definicijo tega pojma, ki bi zajela vse aspekte njegovih pojavnih oblik.

V družbenih vedah je bila avtoriteta objekt razpravljanja v različnih konkretnih socialnih strukturah, npr. družina (starševska avtoriteta), male grupe (neformalna avtoriteta), posredne organizacije kot šole, vojska, industrija (organizacijske in birokratske avtoritete) in končno razne oblike družbenih organizacij, od najbolj primitivnih rodovnih družb do modernih nacionalnih držav in internacionalnih organizacij (politična avtoriteta).

V psihologiji, posebej še v socialni psihologiji, je avtoriteta implicitno navzoča v bistvenih socialnih procesih, ki so predmet njenega proučevanja. Procesi socializacije, socialnega učenja, skupinske dinamike, dinamike stališč, vodenja itd. se dogajajo vselej pod vplivom avtoritet. *Družba ne deluje na posameznika kot celota, ampak prek zanj relevantnih oseb ali institucij, ki delujejo praviloma kot avtoritete.* Zato je avtoriteta eden temeljnih pojmov v socialni psihologiji, čeprav kot taka ni eksplicirana. O avtoriteti se v socialni psihologiji govori parcialno. Obravnava se le posamezne vidike njenega delovanja, še bolj pogosto pa se vsebina tega pojma obravnava s kakšnim drugim imenom. Avtoriteti se največkrat pridajajo element prisile in v tem smislu jo imamo za »negativen«¹ pojem.

S socialno psihološkega vidika nekateri opredeljujejo avtoriteteo kot *odnos med ljudmi*. Podobno je definiral avtoriteto Fromm, eden redkih socialnih psihologov, ki se je ukvarjal s problemom avtoritete: »Avtoriteta kaže na medsebojni odnos, v katerem ima ena oseba drugo za nadmočno.«¹

Fromm meni, da je pri avtoritetnem odnosu bistvena *vnapijrejšnja poslušnost podrejene osebe navodilom ali ukazom nadrejene*. Ta vnapijrejšnja poslušnost se doseže s priznanjem superiornosti neke osebe in z internalizacijo njenega vpliva. S tem se superiorna oseba idealizira, njeni ukazi pa postanejo podrejeni osebi njena lastna norma. Zato avtoriteta temelji na *bolj ali manj svobodnem sprejemanju podrejenosti*. Druga pomembna postavka je, *da se mora avtoriteta vedno znova potrjevati*, sicer lahko pride v nasilje ali pa jo podrejena oseba zavrne.

Druge socialno-psihološke, sociološke in pedagoške definicije kažejo na nujno prisotnost prisile v avtoriteti. G. Beck (Autorität in Vorschulalter), opirajoč se na Bernsdorfa in Horkheimerja, definira avtoriteto kot: »Odnos, v katerem se neki individuum prostovoljno podreja tujim odločitvam ob sočasni zavesti možne prisile.«²

Kljub temu, da jo vsi skušajo ločiti od gole moči nasilja, pa definirajo avtoriteto kot fenomen iracionalnega podrejanja v medčloveških odnosih. Praviloma je to pojmovanje vezano na sankcije, ki ljudi tudi od zunaj prisilijo k izpolnjevanju navodil, če notranja poslušnost odpove.

Razen nekaterih koncepcij (npr. koncepti antiavtoritarne vzgoje v pedagogiki ali razni anarhistični koncepti) pa večina avtorjev priznava nujnost avtoritete in njeno neukinljivost, kar ni ravno združljivo s splošno racionalno tezo teh znanosti.

V glavnem se da ločiti dve skupini pojmovanj avtoritete: *funktionalistična pojmovanja in socialno-kritična pojmovanja avtoritete*.

Funktionalistična pojmovanja imajo avtoriteto za *funktionalno nujnost družbenega sistema* in običajno prezrejo notranjo različnost avtoritet. Za njih je *avtoriteta institucionalno določeno razmerje moči in vplivov* (v delovnih organizacijah, v birokratskih ustanovah, v vojski šoli). Legitimnost je tista, ki loči avtoriteto od

¹ Erich Fromm: Bekstvo od slobode, Nolit, Beograd 1964, str. 156. Isto v: Erich Fromm: Zdrava družba, DSZ Ljubljana, 1970, str. 89.

² Ernst Beck: Autorität in Vorschulalter, Beltz Vrl., Weinheim und Basel, 1973, str. 10.

Tudi Herbert Marcuse loči avtoriteto od nasilja, a hkrati vidi v njej podvrženje, vez lastne volje in avtoritativno voljo drugega, v njej se vežeta svoboda in nesvoboda v en odnos, je svobodno podrejanje lastne volje in misli pod avtoritativno voljo drugega. *Gl Herbert Marcuse: Studien über Autorität und Familie v Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Suhrkamp Vrl. Frankfurt/M, 1969, str. 55.*

moči in golega vodenja.³ To povzroči, da se superiorni čutijo upravičene uporabljati svojo moč, podrejeni pa dolžnost, da izvršujejo povelja. Avtoriteta se veže na različne hierarhične vloge (starši — otrok, delodajalec — delavec itd.).

Nasploh avtoriteto povezujejo z določenim statusom, položajem v hierarhični organizaciji, z določeno večino, spretnostjo, ki da posamezniku moč in pravico, da je nadrejen drugim (Parsons, Riesmann, Janowitz). Pri funkcionalni avtoriteti je iracionalen moment na videz odstranjen. Funkcionalna avtoriteta je vrednostno nevtralizirana in kot taka nadzgodovinsko razumljena.

Zunaj zgolj funkcionalistično pojmovane avtoritete kot legitimnega razmerja moči je M. Webrovo pojmovanje avtoritete. Weber ločuje pet splošnih kategorij vplivanja (sila, manipulacija, recipročnost, vera, znanje). Avtoriteta je vpliv, ki počiva na znanju. Vplivani lahko spozna in empirično ali logično verificira, da pravica nadrejenih temelji na objektivnih merilih. Weber deli avtoriteto na *funkcionalno in reprezentativno*. Prva temelji izključno na znanju in veččinah, druga pa se ustvarja tudi po skupnih interesih.⁴

Ob vse večjem uveljavljanju marksizma in socialno-kritičnih znanosti, so na novo začeli vrednotiti tudi avtoriteto, uveljavila se je nova kritika avtoritete, ki temelji na odnosu individua do družbe in obratno, in ne toliko v njegovem individualnem vedenju in vzgoji. Tu so posebej zanimiva stališča avtorjev t. i. kritične teorije družbe (M. Horkheimer, T. W. Adorno, H. Marcuse, I. Habermas idr.).

V teh pojmovanjih je avtoriteta ambivalentna kategorija, ki pa ima vedno univerzalen družbeni značaj. Horkheimer pravi, da je »avtoriteta osrednja zgodovinska kategorija«.⁵

Čeprav je v dosedanjem zgodovinskem razvoju močno prevladovala negativna vloga avtoritete, povezana z odpovedjo odvisnih in s pritirjevanjem vladajočim, pa po mnenju socialno-kritično usmerjenih avtorjih negativna vloga avtoritete ni edina. Tako Horkheimer pravi v svojem poglavitnem spisu o avtoriteti: »Avtoriteta kot pritrjevana odvisnost lahko torej pomeni tako napredne, za razvoj človeških sil ustrezne razmere, kot tudi zapopadek umetno vzdrževanih, že zdavnaj uresničenih družbenih razmer in predstav, ki so v nasprotju z dejanskimi interesi splošnosti.«⁶ Pri tem pa nikjer ne zanikajo pomembne vloge avtoritete, saj pravi, »da je bila pogoj za razvoj človeških sposobnosti«.

Tudi Engels pojmuje avtoriteto kot neodpravljlivo, ker izvira iz nujnosti v delovnem procesu. »Avtoriteta je nadrejanje tuje volje naši volji, na drugi strani pa predpostavlja podrejanje.«⁷ Zlasti v sodobni, na industrijski proizvodnji sloneči družbi je avtoriteta neodpravljliva. Engels pravi: »Avtomatični mehanizem velike

³ Tako je npr. R. Dahrendorf definiral avtoritativno vlogo kot »legitimno moč«, ki je lahko pozitivna ali negativna, negativna je takrat, kadar nima prave legitimnosti. *Gl. Dahrendorf: Soziale Klassen und Klassenkonflikte in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart, 1957, str. 162.

⁴ Povzeto iz knjige Hansa Hartmanna: *Funktionelle Au-Torität*, Ferdinand Eure Vrl. Stuttgart, 1964.

⁵ Max Horkheimer: *Autorität und Familie*, Allgemeiner Teil iz zbornika *Autorität und Familie* 1, Vrl. für autoritätsfremds Denken, Graz, 1972, str. 14.

⁶ M. Horkheimer: *Autorität und Familie*, str. 15.

⁷ Friedrich Engels: *O avtoriteti*, K. Marx—F. Engels: *Izbrana dela*, CZ Ljubljana, 1950, str. 834.

tovarne je veliko hujši tiran, kakor so bili kdajkoli mali kapitalisti, ki so zaposlovali delavce.«⁸

Sam obstoj avtoritete je po Engelsu neodvisen od družbene organizacije, zato sta tako avtoriteta kot tudi avtonomija relativen pojav. V prihodnosti bo za Englsa avtoriteta dopuščena le v mejah, ki jih neogibno določajo proizvodni odnosi, medtem ko je v prejšnjih obdobjih avtoriteta družbeno organizirana v politični obliki kot država, ta pa je vedno razredni aparat, ki služi podrejanju enega razreda drugemu. Zato je tudi revolucija, ki je še vedno razredni akt (proletariata), »naj-avtoritarnejša stvar na svetu«. Šele z odpravo politične (države) družbe se skrči vloga avtoritete na racionalni minimum, ne pa odpravi.

Kot vidimo, je socialno kritično oz. marksistično pojmovanje avtoritete široko in univerzalno ob hkratni kritični distanci. Prav zato je nemogoče podati celovito in popolno definicijo avtoritete, kajti, kot pravi Horkheimer, »njena splošna definicija bi nujno bila nadvse prazna kot vse pojmovane opredelitve, ki skušajo fiksirati posamezne momente družbenega življenja na način, ki zaobsega vso zgodovino«.⁹

Posebej marksistične obravnave avtoritete poudarjajo, da je konkretna in prava definicija avtoritete končno vedno izpeljana teorija družbe same.

Avtoriteta je v zavesti ljudi že dolgo navzoča in so jo skušali formulirati že na začetkih intelektualne zgodovine človeka. Prisotna je bila povsod tam, kjer se je zahtevalo neko podrejanje tuji volji in to podrejanje ni bilo le nasilen pritisk. To je bilo možno tedaj, ko si je človek pridobil tolikšno mero zavesti, da je lahko s pomočjo *interiorizacije* vsaj z minimalno prostovoljnostjo stopil v odnos nadrejenosti — podrejenosti, in ko je s pomočjo mehanizmov *idealizacije* povzdignil nadrejene osebe ali instance v poseben položaj (avtoriteto), ki je nato že sam po sebi zahteval določeno vedenje ali mnenje. To pa je bilo praktično omogočeno z začetki organizirane družbene proizvodnje in kulturne zavesti ljudi.

Avtoriteta je torej univerzalen zgodovinski pojav. Toda, izhajajoč iz Marxovega historično-materialističnega stališča, ki kritično vrednoti celotno zgodovino, moramo ugotoviti, da so imele vse dosedanje razvite družbe razredno naravo in je tudi avtoriteta do sedaj bila večinoma pojav razredne družbe oz. razrednega gospodstva. Privilegirani razredi so vselej skušali doseči vnaprejšnjo in trajno podreitev izkoriščanih ljudi, to pa so dosegali največkrat prek avtoritete države, z nadzorom dela, s pomočjo religioznega ali drugačnega ideološkega opravičenja razredne delitve družbe in dela.

Zlasti z reprodukcijo temeljnih družbenih odnosov v družini in vzgoji je nastala v ljudeh dejanska pripravljenost podrejeni se »višjim oblastem« (v državi, cerkvah, političnih strankah, vojski, na delovnem mestu, v šoli) in hkrati težnja po glorifikaciji sile, moči, oblasti, vodstva. Zato se celo danes zdi, da je taka pripravljenost podrejeni se in pa težnja po glorifikaciji neka naravna lastnost ljudi kot družbenih bitij, ki se zgodovinsko le različno izkazuje. Marksistično gledano pa gre za razredno obliko avtoritete, ki spada k odtujeni naravi ljudi.

Tudi psihoanalitične teorije, ki so prve vnesle nekaj jasnosti v psihološki proces avtoritetnega odnosa, največkrat izenačujejo nad-jaz, ki naj bi bil subjektivni

⁸ Friedrich Engels: O avtoriteti, str. 835.

⁹ Max Horkheimer: Autorität und Familie, str. 14.

reprezentant avtoritete s sublimacijo družbene prisile, kontrole in sankcije, ki jo človek interiorizira, če naj zaradi obvladovanja podzavesti postane kulturno bitje.

To je enostransko stališče, ki pozablja, da je avtoriteta prav tako kot sam človek dialektična kategorija in nosi v sebi tudi nasprotno možnosti. Kot človek lahko realizira svoje možnosti človeškega bivanja na odtujen ali neodtujen način, to je organiziran v razredni ali brezrazredni družbi, tudi avtoriteta deluje razredno represivno ali pa je porok za svobodo. Ta druga avtoriteta nastane iz dejanskega interesa individuov in skupin (Horkheimer). Ni vselej možnosti, da bi ljudje svoje sklepe nenehno preverjali, ampak se zanašajo na nadrejeno misel, ki nastane z njihovim sodelovanjem.

Zato poudarjam, da obstajajo dejansko racionalni načini avtoritete, ki ne temeljijo na ponižanju ljudi ali na zavesti nemoči, temveč, nasprotno, spodbujajo podrejene k sledenju vzorcu, ki ga predstavlja avtoriteta.

Prostovoljnost podrejanja se mi zdi za avtoriteto bistvena, zato zavračam tolmačenje avtoritete kot moči, nasilja nad ljudmi. Tudi možnost sankcij se mi ne zdi bistvena za avtoriteto, kajti poznamo tudi primere avtoritet, kjer ni nobene negativne sankcije (npr. avtoriteta velikih znanstvenikov, avtoriteta etičnih vzorov itd.). Prav zato avtoritetno podrejanje ni vedno iracionalno, ne gre na račun človeškega razuma in svobode.

Funkcionalistične opredelitve so preveč objektivistične, ker se skrčijo na vlogo avtoritete v socialnih sistemih. Največkrat jih zanima problem splošne zakonitosti družbenih avtoritet in uspešnost njihovega vplivanja. Poleg tega uporaba nevtralnih terminov (status, vpliv, hierarhija, socialna relevantca in kompetentnost) zakriva silno različne načine pojavljanja avtoritet. Avtoriteta je lahko bolj ali manj ustrezna in človeško pozitivna. Potrebujemo torej definicijo ob pomoči socialnopsiholoških pojmov, ki bo upoštevala subjektivni (psihološki) značaj avtoritete in bo omogočala globljo analizo notranjih razlik.

Družbeno-kritične definicije avtoritete so največkrat preveč parcialne, saj dobijo svoj smisel šele z vključitvijo v širšo in celovito družbeno-zgodovinsko teorijo, torej so implicitne definicije. Socialno-kritične opredelitve novejših avtoritev, posebej pripadnikov t. i. »kritične teorije družbe«, se opirajo tudi na psihoanalitično teorijo nastajanja avtoritet kot nad — jaza. Toda sama psihoanaliza prizna avtoriteto le kot neko nujno zlo, kot neko prisilo nad ljudmi, potrebno zaradi ohranitve družbe in kulture. S tem pa se izgubi možnost obstoja »racionalnih avtoritet«, ki vplivajo na podrejene spodbudno in celo osvobajajoče in so tudi ukinljive.

Zato se tudi pri marksističnih interpretacijah avtoritet pojavljajo enostranskosti ter preenostavno obravnavanje avtoritete kot prisile. Tudi Engels, ko definira avtoriteto kot nadrejanje lastne volje podrejenim in podrejanje volji nadrejenih, razume avtoriteto le kot aktiven pritisk na podrejene in ne upošteva nujnosti osebno sprejetega privoljenja v avtoriteto. Avtoriteto zato pojmuje sicer kot neprijeten, a zgodovinsko neodpravljen pojav, saj jo zahteva sama višja oblika produkcije. Tedaj pa se izgubi uvid v možnost notranje spremembe avtoritet in njihovega sprejemanja ter vpliva, posebej spremembe, ki jo bo uvedla socialna revolucija.

Pri definiciji avtoritete sem se poskušala izogniti vnaprejšnji pozitivni ali negativni opredelitvi avtoritete. To naj bi bila socialnopsihološka definicija avtoritete in s tem se bom nujno omejila nasproti drugim možnim opredelitvam (npr. družbenega značaja), ki pa bodo vsebovani implicitno.

Ohranila bom pojmovanje avtoritete kot *odnosa* osebe do njej nadrejene osebe ali institucije (zakonov, vrednot in vrednostnih sistemov, vplivnih in uglednih organizacij itd.). Toda ta nadmoč avtoritete je učinkovita šele takrat, ko jo podrejena oseba spozna za nadmočno in »vredno« avtoritete. Po mojem mnenju avtoriteta ni nikoli le zunanje postavljena. Podrejeni ima v njej aktivno in bistveno vlogo sprejemanja in ohranjanja avtoritete. Avtoriteta je torej proces, neka dejavnost (akt), kjer običajno interakcijsko delujeta oba člana tega odnosa. Avtoriteta ima *neki pomen* za podrejenega. Podrejeni se vede nasproti nadrejenemu na poseben simboličen način (izrazi spoštovanja). Vpliv nadrejenega ima pri podrejenem poseben višji pomen, ki je različen od drugih vplivov in njihovih nosilcev.

S tega stališča je *avtoriteta simboličen akt, ki nastane v procesu interakcije, v katerem podrejena oseba priznava premoč nadrejene osebe ali institucije in se podreja ter interiorizira njen vpliv.*

Bistveno za avtoriteto je:

1. Avtoriteta nastane, ko podrejena oseba sprejme in prizna drugo osebo ali institucijo kot vodilo za lastno ravnanje in spoznanje. Avtoriteta se mora v tem odnosu vedno znova potrjevati.

2. Za avtoriteten odnos je značilno, da protagonisti tega odnosa niso v enakem položaju, ampak je ena ali več oseb podrejenih neki drugi osebi ali instituciji, ki ima »premoč« nad njo (njimi) zaradi svojega položaja, zunanjih okoliščin, sposobnosti, znanja ali drugih lastnosti.

3. Avtoriteta je torej *proces*, ki zahteva posebej od podrejenih neko stereotipno reagiranje, povezano z dajanjem priznanja nadrejeni osebi in interiorizacijo njenega vpliva. Tako vedenje se zahteva od podrejenih oseb vedno znova, ko vstopajo v ta odnos.

4. Avtoriteta vedno nastane prek *interiorizacije* volje in vplivov nosilca avtoritete pri podrejeni osebi. Le tako je njeno podrejanje nastalo z osebno privolitvijo (svobodno). Odnos do avtoritet je vedno oseben (čeprav ne vedno medoseben!). Taka interiorizacija pa izziva idealizacijo avtoritete, in sicer idealizira tako nosilca avtoritete kot tudi njegove zahteve, spoznanja in vrednote. Avtoriteta je zato praviloma za podrejeno osebo reprezentant obćih vrednot.

5. Avtoriteta mora presegati sam neposreden odnos. Pravimo, da se mora avtoriteta legitimirati, opravičiti, mora predstavljati podrejeni osebi kako vrednoto, ki je del njenega vrednostnega sistema.

RACIONALEN IN IRACIONALEN VIDIK AVTORITETE

Avtoriteta je dialektično protislovna celostna družbena kategorija. Na eni strani je vpeta v težnje po ohranjanju razrednih razmerij, na drugi strani pa ravno v revolucijah in drugih humanih aktih človeške zgodovine zadobi *podobo*, ki vodi ljudi v osvobajanje.

Drugi vidik njene protislovnosti je v samem pojmu. Avtoriteta zahteva pritrjevano podrejanje. Odločitev za sledenje avtoriteti zahteva prostovoljno dejanje.

Svoboda in podrejenaje pa sta si vsaj na videz nasprotna pojma. Zato avtoriteta vedno deluje nekoliko iracionalno, saj si težko zamišljamo racionalen stik svobode in podrejanja po tuji volji (ali vpliv).

Rešitev teh protislovij najdemo v analizi konkretnega pojavljanja možnih oblik avtoritete. Tedaj opazimo dva temeljno različna tipa avtoritete.

V prvem primeru se avtoriteta vedno kaže kot neka interiorizirana sila, zaščiten z različnimi sankcijami. Element svobode in s tem zavestne osebne odločitve je tu zreduciran na minimum. Namesto njega stopi posebej oblikovana spontana dejavnost zavesti, ki ima značaj nagonskega delovanja. Tako podrejanje se doseže npr. v procesu vzgoje v družini, ko se s pomočjo očetovske ali starševske avtoritete pripravi otroka k brezpogojni poslušnosti avtoritete, kjer se ta poslušnost tudi ustrezno kolektivno sankcionira, npr. s čustvom naklonjenosti in ljubezni. Človek, ki se je navadil takega reagiranja, tudi pozneje vselej, kadar se podreja kaki avtoriteti, meni, da je to storil spontano ali celo svobodno, kljub temu, da se zaveda morebitnih sankcij zaradi neustreznega vedenja.

Drugi tip razreševanja protislovja v avtoriteti je ravno obraten. Ta ne žrtvuje dejanske svobode na račun spontanosti podrejanja, temveč skuša ravno to svobodo vzgojiti in ohraniti. Tak primer avtoritete je lahko kak vrednostni kodeks, ki mu sledimo zaradi njegove notranje vrednosti, ne pa zaradi zunanje navade. Podobno je spoštljivo sledenje velikemu vzoru, npr. v znanosti, kjer se kljub optosti na resnična dejstva in spoznanja velikokrat zahteva podrejenost kaki avtoriteti. Ti primeri kažejo na drugačno možnost avtoritete, ki je *afirmativna* nasproti individuu in njegovi svobodi in katere poglavitna sankcija, če je že navzočen, je občutek odgovornosti in vesti. V prvem primeru se protislovje nikakor ne razreši pozitivno, se pravi v prid človeku, temveč se le prikrije. Človek v podrejenem odnosu je zaradi navajenosti na določeno reagiranje pripravljen verjeti, da avtoriteten odnos, v katerega stopa, izhaja resnično iz stvari same in iz dejanskih kvalitet avtoritete. V resnici pa je pogoj takega razmerja vedno zunanja prisila, interiorizirana v notranji pripravljenosti človeka, da ji sledi. Zato je v tem primeru avtoriteta *iracionalna* in v škodo razvoju individua.

V drugem primeru pa je avtoriteten odnos odvisen resnično od razmerij stvarne kompetence individuov glede določene stvari, ki ju veže v ta odnos, ali pa od resnično svobodno sprejetega določenega sistema vrednost ali norm. Tedaj je avtoriteta razrešena ne v zunanjem faktu nadrejenosti in podrejenosti, temveč v človeku samem, ob polni zavesti postopanja. Zato avtoriteta tu ni zunanja lastnost nadrejenega, ki bi obstajala mimo vseh odnosov, ampak je določena ravno z zavestno pritrditvijo avtoriteti. Zato je *racionalna* in v interesu človeka samega.*

* Pri tem se racionalno, neracionalno ne pojmuje v smislu razumsko-nerazumsko. Racionalno tu pomeni tako mišljenje, čustvovanje, delovanje, ki sledi nekemu neformalnemu principu. Človek je že od nekdaj opredeljen kot razumno bitje. Toda sam razum je neracionalen, če služi le nesvobodi in razredni delitvi dela, lastnine, ljudi. Kantov kategorični imperativ: »Deluj tako, da bo tvoje ponašanje vedno lahko postalo primer občega medljudskega ponašanja in ravnanja, pri čemer naj ti bo človek vedno cilj in ne sredstvo,« je ena od formalnih moralnih oblik te racionalnosti v ravnanju. Neracionalno je nasproti temu vse, kar se ne zvaža na princip človečnosti, temveč se zvaža na dejanske pogoje obstoja kot na normo in princip ravnanja, mišljenja, prepričanja. Primer takega iracionalnega utemeljevanja je preprosta ugotovitev »tako pač je«.

Bistveno za racionalno avtoriteto je, da je to samo prehodni odnos. Avtoriteta je racionalna takrat, ko dobiva svojo legalnost v resničnem spoznanju in vzoru, kadar načelno omogoča preverjanje v praksi. Četudi trenutno pomeni neko omejitve, pa vendarle implicira svobodo odločitve in preverjanja in po možnosti celo vodi k temu. V tem smislu je avtoriteten odnos racionalen, če daje tudi podrejenemu možnost, da doseže raven nadrejenega, torej da vsakdo doseže katerokoli stopnjo ali položaj, če le izpolni obče pogoje za ta položaj. Ravno enakost pogojev in zahtev, ki se postavljajo vsem, zagotavlja kljub začetni neenakosti možnost pridobitve določene stopnje ali družbene vloge in priznanja. Podobno deluje s svojo avtoriteto tudi etični vzor, saj ga sprejemamo kot uresničen ideal. Zahteva njegovo izpolnjevanje, to izpolnjevanje pa je vedno možno praktično preveriti z lastno dejavnostjo.

Glavna značilnost *iracionalne avtoritete* pa je, da ne teži k ukinitvi odnosa nadrejenosti — podrejenosti, ampak da ga še krepi. Odnos neenakosti zacementira kot nujen in neuklonljiv. Tudi utemeljitev take avtoritete je iracionalna, saj se jo tolmači bodisi z nujnostjo podrejanja v dejanski organizaciji družbe, npr. s potrebo po redu (gospodar je gospodar, delavec je delavec), ali pa jo iracionalno legitimira z usodo, često z lastno krivdo podrejenih, npr. z »nesposobnostjo«. Iracionalno utemeljevanje apriorne avtoritarnosti je tudi sklicevanje na javno mnenje, večino ipd., kar je orodje manipulacije.

Iracionalna avtoriteta je tudi tak odnos, ki je sicer le začasen, toda dokler traja, zahteva tako podrejenosti, ki ne dovoljuje nobene verifikacije. Sloni namreč na nujnosti situacije, ki ne dovoljuje izbire, in na vnaprejšnji ali vsiljeni veri v avtoritete.

Tudi Fromm deli avtoriteto na racionalno in iracionalno.¹⁰ Tako govori o razlikah v psihološki situaciji v obeh primerih avtoritetnega odnosa. Pri racionalni avtoriteti prevladuje element ljubezni, navdušenja, hvaležnosti. Avtoriteta je hkrati primer, s katerim se človek želi delno ali popolnoma poistovetiti. V drugi situaciji pa se pojavi mržnja in sovraštvo nasproti eksploatatorju, ker podvrženost nasprotuje človekovim lastnim interesom.

Treba pa je poudariti, da v praksi težko najdemo primere čiste racionalne ali čiste iracionalne avtoritete, ampak le bolj ali manj racionalne oz. iracionalne tipe avtoritetnih odnosov.

Avtoritetni odnosi se razvrščajo na omejenem kontinuumu, kjer prehaja iracionalni tip avtoritete v racionalnega. Čez meje iracionalne avtoritete obstaja le podrejanje nasilju, onkraj racionalne avtoritete pa enakovreden odnos.

Do sedaj smo v analizi avtoritete upoštevali predvsem tiste njene vidike, ki so značilni zanje, kot odnos podrejene osebe do nadrejene, ne pa za objektivni vidik avtoritete kot socialni odnos. Zato se je kot bistvena notranja razlika pokazala razlika med iracionalno in racionalno avtoriteto, ki zajema sam značaj avtoritetnega odnosa. Toda v družbi oz. v življenju naleti človek na avtoritete različno. V bistvu so najbolj pogoste tiste avtoritete, ki so po svoje že definirane v socialnih razmerjih družbe in družbenih skupin. Pri vsaki človeški dejavnosti, če ima širši družbeni pomen, naletimo na voditelje, usmerjevalce ali na vplivne institucije, na katere se ljudje sklicujejo in jim slede.

¹⁰ Erich Fromm: *Bekstvo od slobode*, str. 157, 159. Zdrava družba, str. 89—91.

Ti nosilci avtoritet so dani že vnaprej kot *formalni* ali institucionalni voditelji oz. vplivni ljudje. Isto velja tudi za vodilne ali vplivne institucije (družbene organizacije, stranke, politične voditelje, pa tudi bolj obče institucije družbe: pravo, ideologija, obče družbene norme), ki jih najdemo v družbi kot dane.

Poleg omenjenih oblik formalnih avtoritet pa poznamo tudi *neformalne* in ne-institucionalne avtoritete. Te avtoritete si najde oseba sama in ji niso že vnaprej dane kot nadmočne osebe in institucije (prijatelji, neformalni vodje itd.). Tudi čiste neosebne avtoritete, npr. vrednote, ki jih nekdo sprejme iz čisto osebnega uvida, lahko uvrstimo v to kategorijo. Glede na to, da se vsak avtoriteten odnos da opredeliti z obeh vidikov (racionalno-iracionalno in formalno-neformalno), imamo štiri možne oblike avtoritetnega odnosa:

1. Racionalno — formalen avtoritetni odnos, kjer gre za racionalno zasnovane hierarhije ali organizacije (delovodja — delavec, starši — otrok itd.), kjer so avtoritete vnaprej določene glede na status, položaj, vlogo itd., ki pa vendar dovoljujejo podrejenim globalen racionalni odnos do lastnega položaja v skupini ali interakciji.

2. Iracionalno — formalen avtoritetni odnos, kjer gre tudi za formalno postavljanje avtoritete, vsaj kolikor so za podrejenega iracionalno sprejete ali če nadrejeni vsili podrejenim iracionalen odnos. Poleg tega je še veliko raznih organizacij in formalnih skupin, ki zaradi svoje ideologije ali družbenega položaja zahtevajo iracionalno podrejanje (npr. številne religiozne organizacije itd.).

3. Racionalno — neformalen avtoriteten odnos, v katerem avtoriteta ni vnaprej postavljena, ampak jo določajo predvsem podrejeni člani, ki jim je avtoriteta zaradi osebnih kvalitiet vzor delovanja in mišljenja (vodje neformalnih, prijateljskih skupin itd.).

4. Za iracionalen — neformalen avtoriteten odnos pa je bistveno, da nastane zaradi pritiskov, ki nimajo formalnega temelja, ampak izvirajo na eni strani iz pritiska javnega mnenja, množičnih komunikacijskih sredstev, na drugi strani pa so to pritiski neformalnih vodij, harizmatičnih osebnosti.

Od teh štirih poglavitnih zvrsti avtoritete niso vse enako družbeno pomembne in vplivne. Tudi zgodovinsko gledano se je funkcija avtoritete precej spreminjala. Medtem ko je v zgodnejših družbenih formacijah družba temeljila predvsem na formalnih in racionalnih oblikah avtoritete (predvsem vsiljenih hierarhičnih oblikah), je bilo s tem, ko si je človek pridobival osebno svobodo in možnost izbire, treba avtoriteto vse bolj osmišljovati, torej racionalizirati.

Kapitalistična družba je nastala v boju s staro (na zunanje avtoritete vezano) fevdalno družbo, pa tudi v boju za ekonomsko in socialno neodvisnega človeka (svobodnega posameznika). Le tako je bila mogoča osvoboditev produktivnih sil. Ker se niso odpravila razredna nasprotja in je ta družba še vedno razredna, je težnja po osvoboditvi posameznika ostala le ideologija, sicer pa uresničena le za krog kapitalistov. Ker avtoriteta ni več vezana na neposredne sankcije, posameznik ni več dolžan vnaprej sprejemati avtoritet, zato je bilo treba avtoritete bodisi racionalizirati ali liberalizirati ali kako drugače vsiliti, oz. zmanipulirati ljudi. To vsiljevanje se izvaja prek množične propagande, pozivanja na nujnost stvari, zdravo pamet, obče ideološke sheme ipd.

Torej se ni spremenila ne vloga ne nosilci avtoritete, ampak predvsem načini vplivanja na ljudi. Zato se ne strinjam s tezami nekaterih avtorjev (Fromma, Riesmana) o spremenjeni vlogi avtoritete v 20. stoletju. Po njihovem se je pojavila »anonimna avtoriteta« (množičen, nezaveden vpliv informacijskih sredstev, javnega mnenja, družbenega konformizma), tako da se ljudje čutijo osebno svobodne, čeprav pritrjujejo avtoritetam. V resnici so informacijska sredstva, propaganda, javno mnenje pa le sredstvo, s katerim si nekatere realne družbene avtoritete pridobijo svoj vpliv. Zaradi množičnosti teh pojavov (ki je povezana z večjo informacijsko in komunikacijsko povezanostjo vse družbe) je tudi vpliv teh avtoritet bolj množičen in zato se zdi anonimen. V resnici pa nikakor ne deluje neko splošno, abstraktno »javno mnenje«, informativna sredstva na sebi kot avtoritete, temveč se ljudje še vedno ravnavajo po nosilcih in reprezentantih informacij in javnega mnenja.

Tako dejanskim voditeljem kapitalističnih družb ni treba nastopati kot formalne in javne avtoritete in ohranja se videz demokratičnosti, toda prek mehanizmov družbenega vplivanja in posredovalnih avtoritet (ki si jih lahko individuum »svobodno« izbere) se ohranja njihova moč in avtoriteta. Nikakor torej ne moremo govoriti o čisti anonimni avtoriteti in nezavednem podrejanju tem avtoritetam, ampak je vedno navzoč tudi zavesten, medoseben odnos do reprezentantov.

IV. PSIHOANALITIČNI MODEL AVTORITETE

Psihoanaliza je prva od psiholoških teorij, ki je omogočila spoprijem s psihološko naravo avtoritetnega odnosa, zato tudi danes večina socialno-psiholoških študij o avtoriteti izhaja iz psihoanalize. Posebna zasluga psihoanalize je:

1. da avtoritetnega odnosa ne izvaja na posamične akte vedenja, reakcije ali običajno empirično kategorijo, temveč mu daje mesto v celostni kategoriji psihičnega življenja;
2. da daje model nastanka avtoritete v psihološkem smislu;
3. da razlaga navidezno protislovnost odnosa do avtoritet (podrejanje avtoriteti in sprejemanje vpliva avtoritet kot svojega lastnega stališča).

Čeprav Freud eksplicitno ne razlaga avtoritete in tega izraza tudi pogosto ne omenja, pa je storil največ za psihoanalitično in psihološko razumevanje avtoritete. Vpeljal je pojme, s katerimi lahko razložimo proces nastajanja in podleganja avtoritetam v posamezniku.¹¹

¹¹ Freudov opis delovanja avtoritete (kot dinamike delovanja nad-jaza v psihični strukturi) kot neogiben za sodobno razumevanje psihološkega delovanja avtoritete sem povzela v glavnem po Frommovem prispevku v študiji »Avtoriteta in družina«, *Erich Fromm: Autorität und Familie*, Sozialpsychologischer Teil, izd. v: *Autorität und Familie* 1, str. 49—90.

Uporabila sem še prispevek Alexandra Mitscherlicha in Maria Mucka v enciklopediji *Handbuch der Psychologie: Alexander Mitscherlich, Marie Much: Der psychoanalytische Ansatz in der Sozialpsychologie*, *Handbuch der Psychologie*, 7 Band, 1. Halbband, Verlag für Psychologie, Göttingen, 1969, str. 108—128, pos. 116—119. *David Riesman: Autorität und Freiheit in der Gedankenwelt Freuds* iz knjige: *Freud und Psychoanalyse*, Suhrkamp Verl. Frankfurt/M, 1972, str. 42—88.

Za psihoanalitično razumevanje avtoritete je odločilnega pomena Freudova struktura duševnosti. Že sama struktura je hierarhična in zahteva podrejanje in nadrejanje. Tako se mora id podrežati jazu (zaradi kontrole nagonских impulzov) in jaz se podreja nad-jazu.

Ta proces v duševnosti je podoben procesu v avtoritetnem odnosu. Vendar bi težko govorili o avtoriteti jaza nad idom, ker je za avtoriteto značilno, da gre vedno za zavesten odnos ravno pri podrejenem, id pa ni zaveden.

Drugače pa je v odnosu jaza do nad-jaza. Če vzamemo podrejanje jaza nad-jazu zgolj kot psihično dogajanje, še ne moremo govoriti o avtoritetnem odnosu. Nad-jaz pa je več kot psihična instanca. Je stična točka individua in družbe, omogoča jazu prilagajanje družbeni realnosti. V pojmovanju nad-jaza kot internalizacije družbenih norm, zahtev in vrednot lahko govorimo o odnosu jaza do nad-jaza kot o odnosu do družbenih avtoritet. Nad-jaz je torej notranji psihični podaljšek družbenih avtoritet. S tem so zunanje anonimno dane norme, vrednostni sistem prek internalizacije v nad-jazu, osebno prikrojene vsakemu posamezniku. Te norme postanejo v nad-jazu posebljene in nad-jaz postane nosilec vrednostnega sistema posameznika. V tem smislu je odnos jaza do nad-jaza avtoriteten odnos.

Nad-jaz je tista poslednja in odločujoča psihična instanca, ki jazu omogoča potiskanje ida, na drugi strani pa ima vlogo prilagajanja zunanji situaciji, realnosti in njenim zahtevam. Nad-jaz zahteva neposredno in nekritično podrejanje svojim zahtevam, hkrati pa pozitiven čustveni odnos do nadrejene osebe, norme ali institucije. Ta osnovni model, ki je jedro vseh psihoanalitičnih teorij, ki se še sklicujejo na Freuda, pa je ravno psihološki model podrejanja avtoritetam. Kajti avtoriteta zahteva neposrednost podrejanja, večjo ali manjšo nekritičnost in hkrati pozitiven odnos do avtoritete, kar se kaže ravno v pritrjeni spontanosti podrejanja.

Vloga nad-jaza je, da ponotranja zunanjo avtoriteto, tako da se posameznik čuti identificiranega z zapovedmi avtoritete kot s svojimi lastnimi normami. Hkrati pa nad-jaz »projicira«
sebe v nosilca avtoritete, to je posameznik daje avtoriteti lastnost svojega lastnega nad-jaza. S tem postane avtoriteta nekaj vzvišenega, idealnega. Kot tako se je tudi zavemo. Z aktom projekcije nad-jaza na avtoriteto se ta odtegne racionalni kritiki, pritisk s strani avtoritet ni več občuten kot zunanji pritisk, temveč kot notranji pritisk lastne zavesti, ki sili posameznika k temu, da se spontano in nekritično poŕredi. Avtoritete se zato vedno zavemo kot take ŕele, ko sta izvrŕena oba procesa, ki tvorita dinamično vsebino nad-jaza.

Ko je v zavesti vzpostavljena instanca nad-jaza, teče proces tvorjenja in podrejanja avtoritetam sam od sebe, to je hkrati poteka proces internalizacije avtoritet oz. njihovih norm in zapovedi in proces projekcije nad-jaza na to avtoriteto.

Nobena zavestna kontrola, ki bi slonela na zavestnem strahu in zavestnih normah, ni tako zanesljiva. Kot je v začetku razvoja individua avtoriteta morda nujna in koristna, pa se iz te biološke nujnosti rodi socialna nujnost, ki pa ni tako enostavna. V kasnejŕih letih postane namreč ravno avtoriteta tista, ki zavira rast jaza oz. samostojne osebnosti, zato je za osebno osvoboditev nujna osvoboditev od represivne vloge avtoritet k pozitivni in osvobajajoči avtonomni etiki in svobodno izbranim idealom, ki jih vzpostavlja sam razum. V tem je smisel Freudove teze, da mu gre za nadomeŕčanje nad-jaza z jazom.

Avtoriteta in nad-jaz nista vedno enako navzoča v zavesti. Če je jaz zadosti močan in samostojen, ima le šibki nad-jaz in kritično stališče do avtoritet. Toda nad-jaz je vedno navzoč, že zaradi psihične nujnosti permanentne kontrole ida, ki bi jaz preveč zaposlovala. Nastanek nad-jaza se začne takrat, ko je jaz še šibak, ko za lasten razvoj še potrebuje zunanjo podporo in mu je ravno navezanost nanjo pogoj za obstoj. To pa je situacija, ko je otrok še odvisen od staršev.

V prvotnem Freudovem konceptu je personifikacija idealov nad-jaza in avtoritete le razširjen oče. Pozneje je Freud to koncepcijo spremenil tako, da je trdil, da otrok ne izoblikuje svojega nad-jaza po svojem dejanskem očetu, torej po idealizaciji očeta in identifikacij z njim, temveč ob sprejemanju vrednot in prepričanj, ki jih ima oče, oz. ki jih skuša oče prenesti na otroka. Tako se primarno podeduje red avtoritet, ki jih personificira oče. Le zaradi nagnjenja k identifikaciji izenačuje otrok očeta in avtoritete, tako da mu postane sinonim za red in zakon.

V nadaljnjem razvoju prevzemajo konkretno podobo očeta drugi ideali oz. vplivi drugih oseb, ki stopijo na mesto staršev, torej vzgojitelji, učitelji. Nad-jaz se tako krepi in obnavlja, postane nosilec tradicije in ponotranjevalec zunanjega pritiska. V življenju se mora nad-jaz kot funkcija vedno znova formirati, saj je jaz brez njega prešibak, nasproti idu, zato je potreben kontinuiran stik z družbo in njenimi avtoritetami. Človek mora biti stalno izpostavljen družbenemu vplivu in sili, če naj se ohranja. To pa je nenehno obnavljanje prvobitne relacije odvisnosti od staršev.

Tako je Freud nedvomno priznal odvisnost nad-jaza od socialnih pogojev in je tudi prvotni mitični biološki koncept nastanka avtoritet prek identifikacije z očetom spremenil tako, da oče prenaša od zunaj že narejene norme in red avtoritet na otroka.

To je Freuda privedlo do meje socialno kritičnega pojmovanja človeške situacije, ki pa je ni prestopil. Po njegovem namreč ni mogoče s kako zunanjo spremembo družbe spremeniti ljudi, ker nad-jaz živi svoje lastno življenje, ki je precej neodvisno od dejanskih družbenih odnosov.

Tako je bil zanj patriarhalni režim edino možno stanje človeške družbe, s tem pa tudi razredna delitev, katere eden od izrazov je.

Freud se dotika avtoritet tudi v obravnavi psihologije množic. Množico definira ravno v odnosu do vodje in pravi: »Primarna množica je množica individuov, ki postavljajo en in isti objekt (voditelja) na mesto svojega idealnega jaza in se zato z drugim identificirajo v svojem jazu. To pomeni, da skupni objekt projekcije nad-jaza omogoči identifikacijo ne le z voditeljem, temveč med seboj v neko identično 'čutečo množico'.¹²

Freudova psihoanalitična teorija torej vsebuje tako shemo pojmov, da je avtoriteta njen bistveni sestavni del. Značilno zanjo je, da obravnava avtoriteto kot celovito psihično kategorijo (nad-jaz).

Freudu uspe razložiti protislovnost avtoritete (podrejanje avtoriteti in občutek prostovoljnosti, ki ne sme izostati niti v iracionalnih primerih). Pojasni, kako more

¹² Freud: *Massenpsychologie und Ich — Analyse*, citat je povzet iz Ericha Fromma, *Autorität und Familie*, str. 52.

podrejeni voljo avtoritete sprejeti kot zahtevo lastne zavesti, kot celovito psihično kategorijo (nad-jaz), kar druge teorije ne zmorejo.

Poleg tega obravnava avtoriteto kot dinamičen odnos, kjer ima bistveno vlogo podrejeni, ki jo potrjuje in celo tvori (s tem ko projicira na nadrejene osebe ali instance idealne kvalitete nad-jaza). Ta kreativni vidik, pa čeprav v obliki prisile, je ostal skrit večini obravnava avtoritete posebej tistim, ki gledajo nanjo le z vidika vedenja, torej zunanje reakcije na situacijo dominacije ali podrejenosti. Globalna pozitivna ocena psihoanalitične teorije avtoritete pa ne pomeni, da jo v celoti sprejemamo. Preveč je omejena na mehansko obravnavanje psihičnih procesov, jaz je že vnaprej omejen, da izbira med podrejanjem idu ali nad-jazu, za specifično avtonomno vlogo zavesti pa ni prostora.

Toda avtoriteta se lahko potrdi ne le skozi internalizacijo vnanje sile v notranjo, temveč kot kreativna včlenitev v lastni vrednostni sistem, ki ni nezaveden nad-jaz, temveč zavesten sistem. Lahko se pojavi ravno kot potrdilo lastnega sistema. Tako ni potrebno, da neko osebo sprejmemo kot avtoriteto s tem, da internaliziramo njene zapovedi kot svoje in nanjo projiciramo neke idealne lastnosti, temveč jo zavestno sprejmemo, ker ustreza našemu vrednostnemu sistemu. Tudi lastne norme lahko postanejo avtoritete, po katerih se ravnamo, saj ni nujno, da jih potegnemo iz dejanske družbe, ampak iz projekta idealne družbe.

Freudova koncepcija torej ne more popolnoma zajeti vseh in vse prave primere racionalnih avtoritet, saj je avtoriteta pri njem vedno iracionalen proces.

Kljub temu pa je imela Freudova koncepcija velik odmev med kritično in marksistično usmerjenimi socialnimi psihologi in sociologi. Iz tega interesa izvirajo predvsem študije o »Avtoriteti in družini« (Studien über Autorität und Familie, Paris 1936, s sodelavci: Horkheimerjem, Marcusejem, Frommom idr.) Tudi znana študija o avtoritarnem karakterju je nastala pod vplivom sodelavcev te socialno kritične skupine (predvsem Adornovim). Zato danes ne moremo nobene obravnave avtoritete začeti brez poznavanja teh klasičnih študij, posebej pa ne brez psihoanalitičnega modela avtoritete, ki ni poljuben model, temveč neizogibno prisoten v razpravljanjih o tem.

Pozneje so kritiki dodobra obsodili Freudov konservativizem, ki soglaša z nujnostjo iracionalnega delovanja avtoritete (nad-jaza), z nujnostjo represije nasproti libidu zaradi ohranitve družbe in s tem v zvezi z nujnostjo patriarhalne družbe ipd. Toda hkrati so skušali ohraniti vse pozitivno v psihoanalizi. Ta problem je eden osrednjih problemov Frommove kritične socialne psihologije. V svojem prvem delu o avtoriteti (Autorität und Familie — Sozialpsychologischer Teil)¹⁸ se Fromm še opira na klasično pojmovno shemo psihoanalize, pozneje (Beg od svobode itd.) pa je pod vplivom lastnih in drugih kritik Freuda prevzel le bistvene momente internalizacije, projekcije in tvorbe avtoritet (za posameznika) skozi vzgojo in skozi družbeni vpliv zunanjih sil (gospodstva nad ljudmi).

Fromm je razširil Freudov koncept osebnosti, tako da je pokazal, kako je nad-jaz *reprezentant* zunanje avtoritete, torej »notranja avtoriteta«.

Osnovno razlago geneze avtoritet pri Freudu je dopolnil s širšo analizo različnih tipov družine in očetovske avtoritete. V različnih socialnih pogojih obstajajo tudi različni tipi očetovskega odnosa in avtoritet. Ponekod prevladuje strah in spo-

¹⁸ Erich Fromm: Autorität und Familie.

štovanje do očeta in represivna vloga njegove avtoritete, drugod pa ljubezen do očeta oz. do avtoritete, zato je avtoriteta spodbujajoča.¹⁴ Kasneje je Fromm dopolnil ta osnovni koncept še z razlikovanjem med »materinsko« in »očetovsko« avtoriteto. Prva temelji na čustvenih odnosih ljubezni in pozornosti, druga pa na razumu in volji in je praviloma povezana s sankcijami, četudi je spodbujevalna.

Kljub poudarjanju čustvenih in nezavednih osnov avtoritete je Fromm vedno povezoval ta pojem z družbenimi, »zunanji« avtoritetami, ki s svojo silo ohranjajo tudi »notranjo« avtoriteto (nad-jaz, vest, moralni kodeks . . .). Vsa geneza avtoritete je že vnaprej sproducirana po družbeni zgodovini, ki zahteva ravno tak tip družine kot tudi ustrezen tip avtoritete, ki ga privzgaja tip družine. S tem je zamenjal prvotni Freudov bilogistični in skoraj mitični koncept družine, »praočeta«, Ojdipovega kompleksa z dialektičnim medsebojnim vplivom družbe na družino in avtoriteto. Družina mora že prek svojih primarnih odnosov vzgajati take ljudi, da bodo tudi *želeli* tisto, kar bodo *moralni* pozneje kot odrasli storiti, to pa se da doseči ravno prek avtoritet, prek ponotranjevanja od družbe danih nalog.¹⁵

Fromm se torej dobro zaveda socialne in predvsem razredne vloge družine in zato mu je sprememba družine eden od temeljev uspešnih socialnih sprememb.

Razvije tudi pojme dveh načelno različnih tipov avtoritet, *racionalne* in *iracionalne*. Morda je največja Frommova zasluga prav odkritje te distinkcije, ki pa je seveda v klasičnem modelu psihoanalize ni mogel zadostno potrditi.¹⁶

Fromm je kritiziral Freuda, ker je le-ta videl le iracionalno obliko avtoritete in jo napravil za družbeno neodpravljlivo. Po Frommu pa je prevlada iracionalnih oblik avtoritete produkt razredne delitve družbe, ki zahteva represivno, pa hkrati zakrito nasilno podrejanje delovnih slojev vladajočim delom družbe. Ker izvira iz podzavestnega, avtoriteta tudi v iracionalnem primeru omogoča spontano, sko-

¹⁴ Erich Fromm: *Avtorität und Familie*, str. 57, 58. V zaostrenih razmerah patriarhalne družbe obstaja odnos otrok do očeta v zatrem sovraštvu do njega, oče je tekmeč, ki pa se ga ne sme odkrito napasti. Avtoriteta zato tu sloni na ponotranjem pritisku in odporu, osnoven zunanji pritisk, ki vzdržuje enotnost družine, je ekonomski pritisk družbe na družine in potreba po ohranitvi rodu. Nasprotje te je npr. v boljše situiranih družinah srednjega razreda, avtoriteta je pozitivnejša, otroci niso več produkcijsko sredstvo oz. delovna sila, družina se ne čuti ogrožena od zunaj, izpolnjujejo jo ideali družbenega uspeha ipd. Zato se tu lahko doseže identifikacija starševske in otrokove volje in želje v ljubeči internalizaciji volje staršev kot lastne volje otroka, torej je vendarle dana možnost racionalne avtoritete.

¹⁵ Avtoriteta ne predstavlja le internalizirane tuje volje, temveč tudi vzor ravnanja. Ker se otrok ravno v družini nauči podrejanja avtoritetam, je jasno, da se podrejanje avtoritetam tudi pozneje veže na vzor, ki obvezuje ne le lastno voljo, temveč tudi najgloblje želje individua. *Gl. E. Fromm: Autorität und Familie*, str. 54, 71, 89 *idr.*, ko govori o dialektičnem značaju avtoritete in o spodbujevalni in ne le zabranjevalni vlogi le-te. O glavni družbeni funkciji avtoritete kot o načinu identitete individualne želje in družbenih zahtev govori v navezavi na Fromma tudi *David Riesman* v eseju: *Autorität und Freiheit in der Gedankenwelt* Freuds, str. 58.

¹⁶ Erich Fromm: *Autorität und Familie*, str. 73—90. V tem delu je Fromm posebej obdelal iracionalno avtoriteto kot naznačilnejši tip zgodovinsko znanih avtoritet, veže se na posebno strukturo človeškega karakterja, ki ga že tu poimenuje »sado-mazohistični« ali tudi »avtoritarni« karakter človeka. Ta analiza iracionalne avtoritete in njene psihološke slike v sadomazohističnem karakterju je ostala temeljnega pomena tudi v vseh drugih Frommovih delih, posebej obdelana še v *Begu od svobode* in v *Zdravi družbi*, kjer Fromm doseže

raj nagonsko podrejanje, zato je še posebej primerna za vzdrževanje vsakršne oblasti nad ljudmi.*

Tako Fromm kot tudi nekateri drugi socialno-kritično usmerjeni avtorji (npr. Horkheimer, Marcuse) so pokazali, da zahteva socialistična revolucija kot izhod iz razrednih družb tudi ukinitve iracionalne avtoritete kot sredstva vladanja. Nasprotno pa ukinitve iracionalne avtoritete zahteva široko socialno revolucijo, ki odstranja odnose razredne in vsakršne represivne dominacije ljudi nad ljudmi. Raziskave o avtoriteti v družini so pokazale, da se mora taka revolucija prenesti tudi v družino, ki bi se morala spremeniti iz orodja družbe za vzgojo avtoritarnih osebnosti v organ dejanske človeške vzgoje samostojnih, kritično mislečih in neoblastnih (demokratičnih) ljudi.

V. AVTORITETA KOT PROCES SOCIALNE INTERAKCIJE IN KOMUNIKACIJE

Psihoanalitični model avtoritete poudarja predvsem individualno psihološki moment avtoritetnega odnosa, dogajanja v individu, ki privede do sprejetja neke avtoritete. Z dinamičnim lotevanjem reševanja problema, z opisom interiorizacije in projekcije avtoritet, z odkritjem bistvene vloge družine v genezi avtoritete je psihoanalitična koncepcija pomembna za vsako sodobno koncepcijo avtoritete. Glavna pomanjkljivost psihoanalitične koncepcije pa je, da premalo upošteva avtoriteto kot interakcijski proces med dvema osebam kot pogoj za nastanek in ohranitev vsakršne, tudi neosebne avtoritete.

novo sintezo iracionalne avtoritete in sadomazohističnega karakterja v »družbenem karakterju«¹⁷ poznokapitalističnih družb, posebej v »totalitarnih družbah«¹⁸ in v družbi, kjer prevladuje konformistična »anonimna avtoriteta«. Fromm je nedvomno s svojimi raziskavami o avtoritarnem — sadomazohističnem karakterju najmočneje vplival tudi na Adorna in soavtorje znane študije o Avtoritarni osebnosti. Gl.: *T.W. Adorno idr.: The Authoritarian Personality*, New York, 1950.

Povezavo sadomazohističnega karakterja ljudi, iracionalne avtoritete kot prevladujočega odnosa družbe do ljudi v totalitarnih družbah in racionalne avtoritete ter ustreznega značaja ljudi v demokratičnih družbah je prav tako podal Fromm že v svojem zgodnjem delu Avtoriteta in družina. Gl. str. 89.

* Podobno kot Fromm je analiziral Freudov koncept avtoritete tudi D. Riesman (*Autorität und Freiheiten der Gedankenwelt Freuds* 1950) analize, npr., ki se v mnogočem opira na Frommove analize, sprejema pa avtoriteto le kot družbeno nujno, v jedru vedno iracionalno stvarnost, torej bliže samemu Freudu. Delo je zanimivo, ker še enkrat kompetentno potrjuje vlogo avtoritete v Freudovi psihoanalizi in neodstranljivost psihoanalitičnega razumevanja avtoritete sploh, torej v istem smislu kot Frommova interpretacija. Zato ga tudi ne obravnavam posebej, opozarjam pa nanj zaradi njegove tehtnosti.

A. Mitscherlich, A. Lorenz, R. Flachs, J. Habermas so avtorji, ki so se v svojih delih večkrat eksplicitno posvečali psihoanalitičnemu obravnavanju avtoritete, posebej kar zadeva agresijo, jezikovne in komunikacijske motnje.

¹⁷ Poleg že omenjenih del o psihoanalitični teoriji avtoritete so pomembna še dela W. Reicha (npr. *Charakteranalyse*, 1933), A. Mitscherlicha (npr. *Aggression und Anpassung*). Vendar so ti drugi opisi bolj ali manj implicitni, saj na vlogo avtoritete gledajo kot na vlogo nad-jaza in njegovo nastajanje, identiteta funkcije avtoritete in nad-jaza v človeški osebnosti se razume sama po sebi.

Nekateri sodobni psihoanalitično usmerjeni avtorji (Mitscherlich, Lorenzen itd.) pa odkrivajo ravno močno odvisnost avtoritet in nad-jaza od procesa komuniciranja, znotraj katerega se tvori in ohranja avtoriteta.

V tem tekstu in v definiciji smo že poudarili, da avtoriteto bistveno določa *odnos* podrejene osebe do nadrejene in socialni interakcijski proces, ki teče med prizadetimi osebami. Zato je drug pomemben del vsake teorije avtoritete razumevanje tega odnosa in procesa kot psihosocialne stvarnosti.

Posebna značilnost avtoritetnega odnosa je, da je to relativno trajen odnos, ki ga potrjuje in določa tudi podrejena oseba in ki nikakor ni izčrpan z vplivom nadrejene osebe na podrejeno. Enostranskost vpliva je le videz, za katerim se skriva poseben medsebojni odnos in proces, ki ohranja tak odnos. Iz tega izhaja, da je za vzpostavljanje avtoritetnega odnosa vsleje potrebna interakcija, saj se celo ko gre za brezosebne avtoritete (norme, vrednote), kjer na videz ni neposrednega interakcijskega stika, te avtoritete vzpostavlja prek zastopnikov norm, vrednot (učitelj, politični vodja, sodnik, mnenjski voditelj itd.). Le oseba, ki ima moč, da na podlagi teh sicer brezosebnih avtoritet (norm, zakonov vrednot) razsodi o delovanju v skladu z zahtevami in to delovanje sankcionira za neupoštevanje avtoritet, je lahko za podrejeno osebo stvarno posebljanje sicer brezosebnih avtoritet.

V najširšem smislu pomeni interakcija kar vsak proces medsebojnega vplivanja dveh ali več oseb. Ta proces je lahko v celoti zaveden za obe osebi ali pa deloma nezaveden. Interakcija lahko poteka neposredno med dvema ali več osebami, lahko pa tudi kot prenašanje vplivov med individuom in socialnim sistemom (skupino, organizacijo, družbo itd.). *Avtoriteta interakcija je oblika trajne interakcije, kjer se temeljni odnos vzpostavlja* (ko je enkrat določen) *celo vnaprej*. To pomeni, da je proces pri udeležencih interakcije močno interioriziran. Ker se trajni odnosi in interakcije grade le na osnovi stabilnih sistemov (zaznavanja, vrednotenja itd.), mora biti avtoriteta kot interioriziran odnos vedno eden od delov tega sistema in vsaka sprememba tega sistema (npr. sprememba vrednostnega sistema temeljne skupine v celoti, ki ji nekdo pripada) nujno zahteva tudi spremembo avtoritet oz. zanikanje starih in izbiro novih avtoritet.

Najpogostejša in vplivna zvrst interakcije je gotovo komunikacija. V njej se najbolj zavestno in intenzivno predajajo in sprejemajo vplivi sodelujočih oseb. Zato menim, da se da prav prek analize delovanja in procesa avtoritete v medsebojni komunikaciji pojasniti tiste vidike avtoritete, ki jih ne moremo dovolj osvetliti niti z analizo pojma niti s psihoanalizo.

Komunikacija je bistveno neposredna medosebna interakcija, ki poteka z izmenjavo informacij ali pomenov, ki jih vsebujejo znaki in simboli. Od splošnejše

¹⁸ Teorija digitalnega in analognega komuniciranja je razvita v knjigi P. Watzlawika idr. *Pragmatics of Human Communication*, New York, 1967. Digitalna komunikacija po mnenju avtorjev definira vsebino komunikacije, analogna komunikacija pa odnos, v katerem so komunicirajoče osebe, in da vsaka komunikacija vsebuje obe komponenti (digitalno in analogno), ker vedno vsebuje neko sporočilo in neki odnos.

Ta dva načina pozna tudi splošna teorija komunikacije, in to celo pri kibernetičnih avtomatih. Gre namreč za dva načina predajanja in sprejemanja informacij in s tem za dva načina vzdrževanja »feed backa«. En način komunikacije je vezan na t. i. »digitalne« sisteme (in informacije), ki se izčrpajo v binarnem kodu, oz. jim ustreza običajna dvovrednostna logika. Drugi pa so t. i. »analogni« sistemi in tok informacij, ki deluje na podlagi analogije

interakcije se torej loči po tem, da je izmenjava le določene vrste vplivov (znakov, simbolov), da je vedno vezana na zavest udeležencev (čeprav imajo lahko nekateri simboli tudi nezaveden vpliv) in da se vedno izčrpa v neposrednem interakcijskem delovanju sodelujočih.

Komunikacija nam pomeni tako verbalno kot tudi neverbalno komunikacijo (prek gest, simboličnih ravnanj, šifer ipd.) zahteva pa razumljivost in smiselnost neposrednih znakov in simbolov za komunicirajoče osebe.

Komunikacijski proces ima sicer formalno obliko predajanja in sprejemanja signalov (dražljajev, informacij), toda ni opisljiv le z behaviorističnim modelom reagiranja. Pri komunikaciji ima bistveno vlogo ravno človeška »notranjost«, ki razumeva in odgovarja na sporočila druge osebe. Tudi avtoritetna komunikacija potrjuje to dejstvo, saj se avtoriteta ohranja ravno skozi ponotranjanje njenih vplivov v podrejeni osebi.

Do avtoritete se vedemo spoštljivo, kar se kaže v besedni in nebesedni komunikaciji. Odgovori avtoriteti so previdnejši, zadržani, kažejo interes za ohranitev odnosa. Včasih tudi sama avtoriteta govori in komunicira na poseben način s podrejeno osebo. Celo kadar gre za racionalne avtoritete, ko nadrejena oseba ne kaže izrazite težnje po ohranitvi svojega položaja in celo vzgaja podrejene k temu, da bi jo dosegle, podrejeni člani sami čutijo ta odnos kot poseben odnos, avtoriteto pa hkrati kot realno in simbolično moč nad njimi. Zato v odnos in v komunikacijo z avtoritetno osebo vnašajo neke simbolične ali vsaj nelogične, često nediskurzivne momente, ki jih je težko opisati v celoti. Pri komuniciranju avtoritete in podrejene osebe (ki to avtoriteto spoštuje) se vselej kaže prepletanje običajne diskurzivne, logično vodene komunikacije in neke analogne, simbolične, tudi nediskurzivne komunikacije, ki poudarja pomen te avtoritete za podrejene in njihovo pripravljenost, da ji slede. Že sama pripravljenost, da se sledi vplivom avtoritete, daje podrejanju poseben pomen, oziroma predstavlja vedno *odgovor*, čeprav podrejena oseba ne komunicira neposredno z avtoritetno. Torej je avtoriteten odnos v resnici neka komunikativna interakcija, le da komunikacija ni zgolj diskurzivna kot pri običajnem pogovoru, temveč obsega tudi druge možnosti komunikacije.

Komunikacijska teorija avtoritete ni nikjer posebej izdelana, čeprav so se zlasti mlajši psihoanalitiki ukvarjali s problemom komunikacije, posebej s problemom neenakovredne in motene komunikacije (»frustrirane komunikacije«).

Ker spada komunikacija med bistvene načine vzpostavljanja in določanja medčloveških odnosov, to pomeni, da tudi sama avtoritetna komunikacija sodoloča odnos med osebami, ne pa da je le zunanje dodan rezultat tega odnosa.

V avtoritetnem komuniciranju se zato na poseben način prepleta običajen način pogovora, to je racionalno-logično vodena komunikacija, z bolj iracionalnim, analognim, simboličnim in večkrat tudi nediskurzivnim komuniciranjem.

in zveznih približkov k nekim pravi vrednostim. Značilnost prvih je, da so natančnejši in zato počasnejši od analognih sistemov, ki so manj natančni in hitrejši v delovanju.

Značilno je, da človeški živčni sistem in struktura možganov združujeta oba sistema. Digitalnemu komuniciranju ustreza logično in jasno diskurzivno komuniciranje, ki zahteva več zavestnega napora in miselno kontrolo, analognemu komuniciranju pa simbolično, večpomensko, intuitivno in neposredno razumljivo komuniciranje, ki je manj zavedno, hitro delujoče, včasih tudi nebesedno. To komuniciranje obsega vse, od simboličnega govorjenja do neverbalnega vedenja v komunikacijskem procesu.

Povezava obeh načinov dopušča tudi »metakomunikacijo«,¹⁹ ki razreši njun odnos v racionalnega in s tem prevede celotno komuniciranje na raven obče razumljivega racionalnega komuniciranja. Komunikacija, v kateri se kakorkoli zavira ali ne dopušča metakomunikacije, je *frustrirana komunikacija*, saj onemogoča osveščenje pravega pomena dogajanja, posebej še osveščenje odnosa, v katerem poteka, in predmeta, o katerem govorimo. Metakomunikacija omogoča človeku dvig nad neposredno komunikacijo, pregled nad odnosom med komunicirajočimi osebami in nad predmetom pogovora. Zato je vedno miselne in refleksivne narave, saj zahteva tudi premislek o sami sebi in o svojem mnenju. Zaviranje metakomunikacije se pojavi zaradi odpora pred nacionalno ravnijsko komuniciranje, v potiskanju dela komunikacije v podzavest. S tem seveda ni rečeno, da vsaka analogna komunikacija ustreza takemu zavrtemu stanju, saj včasih tudi sama omogoča metakomunikacijo (npr. posebni poudarki pri govorjenju ipd.). Strogo ločiti obe komunikacije je nemogoče, saj v vsak običajen govor vnašamo določene poudarke in pomene, ki jih izražajo že same stavčne interpunkcije, ki niso vselej enolične, ki omogočajo dvojni smisel ali pa poudarjen smisel povedanega, ki pove nekaj več kot neposredna pomenska vrednost govora. Podobno vlogo imajo t. i. govorne napake, uporaba določenih fraz ipd., katerih pomen za izražanje nezavedne vsebine je analiziral že Freud.²⁰

V avtoritetnem odnosu je ena oseba podrejena drugi. To se kaže v celotni interakciji in komunikaciji obeh. Toda le stalnejša podrejenost ustvari avtoritetni odnos, v katerem ima nadrejeni vlogo pošiljatelja sporočil (v širšem smislu, ne le govornih), ki definirajo temo razpravljanja, podrejeni pa v glavnem le sprejema ta sporočila in jim sledi v svojem ravnanju. Njegovi diskurzivni, racionalni odgovori (če sploh odgovarja) so za samo temo nepomembni, v glavnem le potrjuje razumevanje sporočila, svoje strinjanje z njim in svoje namere glede nadaljnjega ravnanja, kar torej želi storiti. Kljub temu pa v pogovorih v svoje diskurzivno govorjenje kot tudi v vedenje nasproti avtoriteti vnaša določen izraz, s katerim še posebej potrjuje svojo vlogo podrejene osebe, zaupanje v avtoriteto in pripravljenost, da sledi njeni volji. Tega ne sporoča z racionalno komunikacijo, ampak s simbolično (analogno).

Z analognim komuniciranjem dokazuje podrejena oseba, da ji avtoriteta resnično pomeni tudi simbol z realno močjo. Če pa se nosilec avtoritete zaveda svoje vloge in jo želi ohraniti, tudi on komunicira analogno, vnaša v svojo

¹⁹ Pod metakomunikacijo ne razumem že vsake jezikovne ravni, ki se dvigne nad neposredno vsebino in potek komunikacije, temveč le zavestno in samostojno obliko refleksije o vsebini in obliki komunikacije in o odnosu med člani, ki v komunikaciji sodelujejo. Tudi proces metakomunikacije je lahko bolj ali manj izdelan, lahko je vezan na hipne prebliske in na simbolično, analogno izražanje ali pa je dolgotrajen proces dozorevanja osebe. Zato ni nujno logično racionalen in diskurziven, toda v principu mora omogočiti dejansko informativno-logično nadzorovano razmišljanje in pogovor o komunikacijski celoti.

²⁰ Problem metajezikov s psihoanalitičnega stališča, vpliv na samo komunikacijo in motnje komuniciranja so obravnavali predvsem psihoanalitično usmerjeni teoretiki, npr. A. Mitscherlich, A. Lorenzer (z vidika preučevanja nevroz), J. Habermas (osvobajajoči pomen osveščanja o lastnih komunikacijah v psihoanalitični terapiji). Tu se navezujejo na Freudova odkritja o pomenu jezikovnih napak, ki kažejo na zavrtost komuniciranja pod pritiskom cenzure nad-jaza.

komunikacijo določene simbolične dejavnosti, se izraža na poseben način in naravnost zahteva, da se ji drugi ljudje podrede v vsem, kar želi in misli.

Analogno komuniciranje je torej tisto, ki definira sam odnos avtoritetnega nadrejanja in podrejanja. Za R. Watzlawicka je analogno komuniciranje sploh odločilno za določanje medčloveških odnosov, digitalno pa za določanje vsebine komunikacije.

Zdi se, kot da gre pri avtoriteti za enostranski odnos vplivanja nadrejene osebe na podrejeno, torej za enostransko komuniciranje. Če upoštevamo le racionalno komunikacijo obeh oseb, potem res komunicira v prvi vrsti le nadrejena oseba. Šele pri analognem komuniciranju se spozna notranja zavzetost in odzivnost podrejene osebe v komunikaciji z avtoriteto.

Njeni odgovori se zato ne izčrpajo na racionalni ravni, temveč so bistveno analogni, posredni, simbolični, tudi neverbalni. S temi odgovori pa ravno določa svoj odnos do avtoritete, odnos sprejete in prostovoljne podrejenosti avtoriteti (seveda le tedaj, ko je njena komunikacija z avtoriteto res pristna, ne pa le prisilno sprejeta). Z analognimi odgovori torej podrejena oseba določa svoj odnos do avtoritete in v tem pogledu je podrejena oseba vodilna v odnosu obeh oseb.

Avtoriteten odnos mora biti vedno interioriziran pri podrejeni osebi. Podrejena oseba vpliva avtoritet sprejema tudi kot zahteve dolžnosti, vesti ipd., torej se v celoti ne zaveda svoje podrejenosti. Posebej pri iracionalnih avtoritetah, ki dosežejo svoj vpliv prek mehanizmov nezavedne manipulacije, prek interiorizacije zunanje prisile pri podrejenih osebah, je avtoriteten odnos nezaveden. Racionalizacije take podrejenosti so le naknadne in ne dovoljujejo spoznanja o obsegu in vzrokih nemoči pri podrejenem in njegovega strahu pred sankcijami, s katerimi groze avtoritete.

Tudi pri racionalni avtoriteti se podrejeni običajno zaveda, kako zelo je navezan na avtoriteto, čeprav ne čuti nobenega pritiska. Tako ohranimo spoštljiv odnos do ljudi, ki so nam v življenju nekoč predstavljali veliko avtoriteto tudi takrat, ko ni več vzrokov za našo podrejenost.

Zato lahko postavimo tezo, da je avtoriteten odnos zlasti pri podrejenih osebah povezan z določeno neosveščenostjo o celoti odnosa, o moči podrejenosti in o vzrokih za tak odnos.

Glede na komuniciranje v tem odnosu torej tudi ni možna polna metakomunikacija, ki bi zajela sam avtoriteten odnos in predmet komuniciranja v celoti (za podrejeno osebo), s tem pa tudi ni možna polna prevedba komuniciranja za vse osebe na digitalno raven. Tako ostaja dvojna komunikacija in z njo povezana posebna delitev vlog za avtoriteten odnos nujnost. Torej je omejena metakomunikacija bistvena za ohranitev avtoritete.

Seveda je razlika v tem, da je ta omejitev lahko relativna in začasna (pri racionalni avtoriteti) ali pa se metakomunikacija in s tem osveščenje odnosa omejuje s pomočjo vnanje ali notranje manipulacije s podrejenimi osebami (iracionalna avtoriteta).

Pomanjkanje popolne komunikacije tvori iracionalen moment avtoritete. V tem je tudi pglavitna nevarnost avtoritete, ki se lahko celo kar zadeva racionalne avtoritete, spremeni v iracionalno podvrženost in odvisnost od avtoritet (če podrejene osebe ne morejo več obvladati in premisliti svojega odnosa in se osvoboditi navezanosti na avtoriteto).

Vsaka komunikacija se ohrani toliko časa, dokler obstaja interes za komuniciranje pri sodelujočih osebah. Ta interes lahko ohranja predmet, o katerem komunicirajo osebe (tedaj je njihov odnos običajno enakopraven), ali pa ga ohranja odnos, vloge, ki jih imajo njegovi člani.

Ce je interes po komunikaciji dolgotrajen (ali celo trajen), je potrebna posebna povratna zveza, ki ohranja tok komunikacije. Vsak trajen komunikacijski proces namreč predstavlja samoregulativni sistem prehajanja informacij. V procesu avtoritetnega komuniciranja je tako sredstvo samoregulacije oz. samoohranitve komunikacije predvsem njen način razmejitve informativno-logične in analogno simbolne komunikacije pri nadrejeni in podrejeni osebi. Ta razmejitev onemogoča polno metakomunikacijo ali pa jo napravi za odvečno. Odnos med avtoriteto in podrejenim je tak, da ima analogno komuniciranje vodilno vlogo, medtem ko je informativno-logičen del tej podrejen, ker je le racionalizator odnosa. Skladnost komunikacijskega potrjevanja neenakopravnega odnosa pri obeh članih avtoritetnega odnosa pa zahteva omejitve možne metakomunikacije, čeprav se tega podrejeni član morda ne zaveda več, ker ima svojo podrejenost za naravno dejstvo. Tako se vzpostavi povratna zveza; omejena oblika komuniciranja ohranja avtoriteten odnos, ta pa spet vpliva na omejeno obliko komuniciranja. S tem se ohranja in določa avtoriteten odnos, in to predvsem iracionalen avtoriteten odnos.

ZAKLJUČEK

Iz celotnega razmišljanja izhaja, da avtoriteta kot neenakopraven in delno neosveščen odnos dveh ali več ljudi sicer vsebuje v sebi določene negativnosti, ki vedno lahko zavedejo v iracionalno podvrženost tuji moči, toda zaradi tega je ne moremo preprosto zavreči in se postaviti na abstraktno stališče antiavtoritarizma. Ravno možnost racionalnih avtoritet dopušča obstoj takšnih oblik neenakih odnosov med ljudmi, ki v sebi dopuščajo izravnavanje teh neenakosti ter odpravo avtoritativne podvrženosti.

Racionalna avtoriteta obstaja zato, da pomaga posamezniku, da postane samostojna osebnost. Avtoriteta se tedaj pretvori kvečjemu v vzor, ki mu posameznik sledi, toda ne zaradi gole podvrženosti, temveč zaradi lastnega spoznanja obče vrednosti vzora.

Le iracionalna avtoriteta zahteva podvrženost, ki se ne sme ukiniti, in ne dopušča takšne rasti osebnosti, da bi se vzpostavil enakopraven odnos do nje. Takšna avtoriteta seveda nasprotuje svobodi človeka oz. avtonomiji posameznika in jo je treba preprečevati v njenih izhodiščih (v resnici je celotna struktura sodobnih družb taka, da potrebuje iracionalno avtoriteto).

Vsekakor družba zahteva neko avtoriteto, socialistična nič manj kot ostale (na to je prvi opozoril Engels). Brez nje npr. ni mogoče zagotoviti uspešnosti socializacije, delovne discipline itd. Antiavtoritarizem, ki nastopa proti sleherni avtoriteti, se je izkazal le kot še en vir za nastanek novih »antiavtoritarnih avtoritet« (npr. v anarhističnih skupinah in ideologijah).

Toda vsaj v socializmu bi morali načeloma preprečevati možnost nastajanja iracionalnih avtoritet in njim korelativnih iracionalnih podvrženosti, ki slonijo

na manipulaciji s človeško osebnostjo. Boj proti tem pojavom ne bo dobljen z golo preobrazbo »zunanjih« družbeno-ekonomskih odnosov. To je stvar preobrazbe vsakega posameznika, načina zavestnega izravnavanja notranjih in zunanjih pritiskov, načina oblikovanja čoveka v zrelo osebnost ipd.

To pa zahteva preobrazbo procesa socializacije, predvsem družine, vzgoje, vključevanja v delovno in življenjsko skupnost itd.

Po mojem ni problem v tem, ali je in koliko je potrebna avtoriteta v teh procesih in v družbi sploh, temveč v tem, da nam vse prevečkrat manjka kriterijev za razmejitve racionalne in neracionalne avtoritete in tudi kadar imamo takšne kriterije, nam zmanjka moči za njihovo osebno ali družbeno uveljavljanje.

Problemu avtoritete se ogibljejo tudi znanosti same. Vsaj v socialni psihologiji je tem problemom posvečeno le malo raziskovanj, pa še ta se gibljejo največkrat v poenostavljenih teoretičnih okvirih (od funkcionalnega sprejemanja sistemske nujnosti avtoritet do enostranskega zavračanja vseh avtoritet), kar vpliva tudi na relativno skromne empirične rezultate (izjema so še vedno raziskave o »Avtoriteti in družini« ter Adornova raziskava o »Avtoritarni osebnosti«).

Vendar pa je avtoriteta eden osrednjih pojmov socialne psihologije, ki sega prav v vsa njena področja (socializacija, interakcija in komunikacija, grupno vedenje itd.). Zato jo velikokrat srečamo skrito v drugih sorodnih pojmi ali v parcialnih opredelitvah (kot »moč«, »socialno vplivanje«, »vodenje« ipd.).

Ta problematika sega tudi na druga področja psihologije, npr. v psihologijo osebnosti. Tudi druga področja se izogibljejo resnega ukvarjanja s problemom avtoritete. Ali ni problem v tem, da spoznanje te problematike kot bistvene za psihologijo zahteva odmik od dosedanje prevladujoče naravoslovne orientacije psihologije k psihologiji kot dejansko človeški družbeni vedi?

Filozofske in družboslovne razprave in pogledi

6. KULTURNI NAČRTOVI

Članka: 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

Moralni problem v našem gospodarstvu

(teze za razpravo*)

FRANCE ČERNE

1. O MORALNEM NASPLOH

(kratek slovarček kategorij)

Za razumevanje (ne)moralnega oziroma (ne)etičnega je treba poznati vsaj nekaj kategorij in se strinjati z njihovo opredelitvijo. — Etika izvira iz grške besede *ethos*, morala iz latinske besede *moralis* (in iz *mos*, *moris*), kar oboje pomeni nekako nravstven. Pojem nravstven pa različni nauki razlagajo različno; poznamo religiozne, biološke, antropološke, jezikovne, racionalistične, instinktivne idr. razlage.

— Čeprav lahko trdimo, da je med etiko in moralo razlika, pa ne v pomenu cerkvene dogme in čeprav je le-ta opredeljena, menimo, da v tem sestavku to razliko lahko zanemarimo, oziroma da je celo ustrezneje govoriti o morali v sistemu gospodarjenja kot pa o etiki.

Moralo bomo opredelili kot zgodovinsko razvojno, socialno, antropološko-ontološko kategorijo.

— Tako opredeljeno kategorijo pa spet po svoje tolmačita monistična antropologija in pluralizem (diferencirani). V. Rus npr. pravi, da je morala »zavestno uresničevanje človečnosti v medčloveških odnosih« (Etika in socializem, str. 7). Pluralizem izhaja iz postavke, da ni enotne, občečloveške morale, da obstajajo različne morale sužnjev in sužnjelastnikov, razredna morala, poklicna in celo individualistična morala.

Zavzemamo se za dialektično enotnost monističnega in pluralističnega tretiranja moralne kategorije, podobno kot poznamo obče, posebno, in individualno.

Moralno obsega upoštevanje občečloveških, sicer izpopolnjujočih se norm (etično v ožjem pomenu) pa zopet razvojnih, zgodovinsko prehodnih in istodobnih, diferenciranih norm po različnih družbenih slojih.

— Zato bo pojem moralno nekaj res zelo splošnega, kar je v skladu z naprednim, razvijajočim se občečloveškim, to je v interesu človeka kot prebivalca planeta,

* Nedavno pri nas še nismo govorili o socialistični morali (etiki) ali o moralni (etični) plati gospodarjenja. Poglavitni razlog za to je bil (in je za nekatere še), da so to kategorije razredne družbe, da so v socializmu odnosi za vsakogar optimalno urejeni in da torej ni razloga za neskladnost posameznika ali posameznih skupin s to občo (optimalno) urejenostjo. Ali je to res?

pa spet nekaj, kar je v vskladu z interesi družbene enote, skupine, skupnosti, s katero se neka oseba istoveti, kateri pripada, pa četudi na račun svoje osebne koristi, zadovoljstva (nemoralno je npr. za meznega delavca, če podpira sistem kapitalističnega gospodarjenja).

Tako govorimo o »hierarhizaciji« (kategorizaciji) moral ali moralnih ravni ali o dialektičnem transformiranju morale nižjega tipa v moralo višjega tipa, oziroma o transformaciji kot homogenizaciji morale (svetovno-zgodovinski razvoj). S tega vidika govorimo o individualni, skupinski (kolektivni), družbeni in občečloveški morali, tako da ima »vsaka« morala predznak: pozitivno-negativno, nizka-visoka itd. Iz tako heterogene moralne konstelacije se porajajo nasprotno moralne sodbe (na primer, kar je moralno za eno družbeno enoto, je nemoralno za drugo itd.), kar povzroča nove zaplete, konflikte v osebnem, skupinskem in v širšem, družbenem življenju.

— Z uveljavljanjem prevladujoče (družbene) morale se krepi v ljudeh moralni občutek kot pomemben in učinkovit usmerjevalec njihovega delovanja.

— Če upoštevamo moralne norme, (s katerimi se strinjamo), pravimo, da smo moralno dosledni. Ob tem govorimo tudi o moralni volji, o moralni kreposti posameznika, gibanja in družbe kot celote. Vse te kategorije so tudi znak trdnosti nekega družbenega reda.

— Če pa le formalno ali celo iz egoističnih nagibov (npr. karierizem) upoštevamo moralne norme ali če pri upoštevanju le-teh pretiravamo in se jih oklepamo tudi v povsem neustreznih situacijah, potem je tak moralni formalizem ali moralizem nepotreben in celo škodljiv. (Primer: kaj bi pomenilo med NOB »govoriti vedno resnico« pred okupatorjem.)

— Kadar imamo opraviti s karieristično dvoličnostjo (npr. posedovanje »rdečih izkaznic« zaradi dobrega položaja, plače), tedaj govorimo o lažni morali.

— Moralizem je običajno strogo vezan na moralno »najstvo« in s tem na normativno urejanje dejanj posameznikov in skupin »od nekoga od zgoraj«, kar se običajno sprevrže v pretirano administriranje, v zagovor strogo sankcioniranih pravnih norm itd. (primer je stalinizem).

— Edino če obstaja moralno in nemoralno, obstoja tudi prava odgovornost v družbi (pravno sankcionirana odgovornost je često, zlasti še, če je pretirana, če krši temeljne človekove pravice, manj učinkovita in draga).

— Znanost lahko odpravi neko moralno normo nižje vrste, zlasti lažno, ne more pa odpraviti vsake morale, ali jo zamenjati. Nasprotno, nad samo znanostjo lahko bdi moralnost (glede na njene sklepe ali predloge).

— Zato je moralni red kot dolgotrajno urejena celota splošno sprejetih prevladujočih, vitalnih moralnih norm neogiben za učinkovit pravni in gospodarski red, in narobe.

— In še, vsaka družba, vsak družbeni red, sloni na morali, ki izhaja iz celokupnih zgodovinsko strukturiranih družbenih odnosov.

— Le gibanja, ki so bila visokomoralna, to je skladna v dejanjih s proglašeni načeli gibanja, so ostala vitalna in so zmagovala.

— To velja tudi za družbe, torej tudi in še posebej za socialistično družbo, ki temelji na novem produkcijskem načinu in zato tudi na novi, socialistični morali.

— Socialistična morala sestoji iz obćih, danes zgodovinsko razvitih, progresivnih moralnih norm, (ki jim lahko sledi tudi vsako drugo progresivno gibanje) ter iz posebnih norm, ki izvirajo iz same strukture socialističnih odnosov.

— Progresivna moralna norma je npr. delovanje, ki je v skladu z obće racionalnimi, znanstvenimi načeli, če ta niso v nasprotju z zdravim življenjem ljudi (fiziološko in mentalno), če niso v nasprotju s socialno, humanistično stranjo človekovega življenja, ki ga po svetu danes dosegajo: to so norme delovanja, ki so v skladu s krepitvijo solidarnosti, reda in enake temeljne varnosti na svetu za vse kot pogoja za bolj kreativno delovanje vsakogar, ki so v skladu s kulturno-estetskimi normami itd. Posebne norme pa so ožje norme, povezane s socialističnimi odnosi, kot so ekonomska, socialna, kulturna, politična enakopravnost vseh ljudi, ne glede na raso, spol, nacionalnost itd., ekonomski, socialni, avtoritativni položaj človeka v družbi v skladu z njegovo sposobnostjo, z njegovim delovnim prispevkom h gospodarskemu in družbenemu napredku njegovega naroda, vsega človeštva itd. Seveda bi bilo socialistično nemoralno v nasprotju s temi merili.

Le z upoštevanjem teh norm bo socialistična družba uspešna pri dezalienaciji človeka, pri njegovem »ponovnem« integriranju v družbo kot ustvarjalno, enakopravno in svobodno osebnost, s čimer bi dokazala, da je dejansko najvišja zgodovinska organizacijska oblika družbe.

— Zato bi morala socialistična družba vzgojno in demokratično sankcionirano razvijati in utrjevati prvine nove socialistične moralne zavesti, še posebej v prvi fazi razvoja, ter utrjevati socialistični red tudi kot novi moralni red. Z vrednotami poznokapitalistične (buržoazno-potrošniške) družbe ni mogoče zgraditi socialistične družbe kot nove civilizacije.

— Dosedanja napaka socialistične ideologije in stvarnosti je bila, ali da se je preveč zanašala na spontano razvijajoče se »dobro« v človeku kakor hitro je bil osvobojen kapitalističnega izkoriščanja, ali se je preveč zanašala na »znanstveno objektivno spoznanje družbeno-ekonomskih zakonov«, ki naj bi se izrazilo v optimalnem reševanju vseh problemov za vse, ali pa se je zaradi »ne takšnega spreminjanja, kot bi želeli« preveč zanašala na administriranje, prisilno zakonodajo, ne pa na osebnostno izkustveno zgrajeno moralo kot zavestno, recipročno pogojeno bivanje ljudi (npr. filozofija »svobodne menjave dela«).

— Poleg tega je treba iskati nemoralne pojave v deželah, ki programsko gradijo socializem (tudi pri nas), v koncipiranih socialističnih moralnih normah glede na zgodovinsko preživetost kapitalističnih, to je, ali so koncipirani, postulirani odnosi oziroma moralne norme v skladu z avtohtonimi, zgodovinsko razumljenimi težnjami delovnih ljudi po spreminjanju odnosov ali pa veljajo koncipirane norme le za »delovne ljudi spodaj«, medtem ko se vodilne strukture vedejo drugače (po starem). V tem primeru je »nemoralna« med »delovnimi ljudmi spodaj« le odsev tega protislovja in je po svoje le »para-nemoralna«.

2. O MORALNEM V GOSPODARJENJU

Podrobneje si oglejmo teze, zakaj od njih sprejemljivosti je odvisna naša nadaljnja razprava:

— Gospodarjenje je alternativno, namensko izbiranje in aktiviziranje nezadostno razpoložljivih sredstev ter dela zaradi čim večjega, čim boljšega, toda

vendar omejenega in spričo stimuliranja neenakega zadovoljevanja potreb ljudi, skupin ljudi, narodov.

— Gospodarjenje je torej tako kalkulativna, izbirna aktivnost kot praktična dejavnost; obstoji samo, kadar alternativni, različni cilji »tekmujejo« za omejenimi produkcijskimi viri. Gospodarjenja ne bi bilo, če se ne bi spremenile potrebe oziroma nameni ljudi in sredstva, tehnologija itd.

— Ta »nezadostnost« (sredstev, dela oziroma dobrin) ustvarja: na eni strani tekmovanje ali boj nasprotij (ljudi z naravo oziroma boj med ljudmi) za večji delež količine dobrin oziroma ugodja v obliki specifičnih produkcijskih in delitvenih odnosov; to je naša sedanja civilizacija, kar je gibalna in rušilna sila sedanjega svetovnega sistema, na drugi strani pa različno zavest (spoznanje) o tej neskladnosti oziroma konfliktnosti.

— Sistem odnosov v gospodarjenju je tako z ene strani različna (diferencirana) zveza med ljudmi v produkciji in delitvi dobrin, z druge strani pa so ti odnosi v zavesti ljudi z različnim položajem v družbi, v svetu različno ovrednoteni, s čimer dobivajo ti odnosi tudi značaj (lastnost) moralno-vrednostnih odnosov, postanejo predmet vrednostnih sodb; ali, vsak sistem gospodarjenja je tako tudi moralni sistem.

Čim večja je skladnost produktivnih sil in družbeno-ekonomskih odnosov, razpoložljivih naravnih virov, produktivnih zmogljivosti z ene strani in potreb z druge strani, tem večja je skladnost vrednostnih sodb, večja je koherentnost in stabilnost družbe. Zato je bilo in je vprašanje optimalne produkcije, optimalne gospodarske rasti, optimalne zaposlitve, optimalne razdelitve, optimalne razporeditve življenjskega časa na delovni in prosti čas tudi vselej moralno vprašanje. Čim bolj so bila in so vsa ta vprašanja neoptimalno »rešena«, tem večje je bilo oziroma je neravnotežje v družbi, tembolj jasno se zarisujejo moralni konflikti, oziroma tem nižja je družbena morala.

Torej je moralo (tudi v socializmu) v tem konkretno zgodovinskem pomenu vselej potrebno povezovati z bolj ali manj urejenimi oblikami, še posebej gospodarskega življenja kake družbe.

3. O MORALNEM V EKONOMSKI TEORIJI

»Ekonomija,« piše J. Robinsonova v delu »Economic Philosophy« (1963), »je tako deloma vedno voz za vladajočo ideologijo nekega razdobja, deloma pa metoda znanstvenega raziskovanja. Le-ta šepa z eno nogo, z netestiranimi hipotezami, z drugo pa z netestirajočimi gesli . . .«

Po mnenju J. Robinsonove ekonomija ne more biti brez vrednostnih in moralnih sodb. Robinsonova nadaljuje: »Če jemljemo oddelni ekonomski sistem kot dan, lahko objektivno opisujemo tehnične značilnosti njegovega operiranja. Vendar je nemogoče orisati sistem brez moralnih sodb, ki so vanj vgrajene.«

Robinsonova ponazarja to svojo misel z mnogimi primeri iz razvoja ekonomske misli:

— Klasiki so razvijali teorijo proste trgovine, ker je bilo to dobro za Veliko Britanijo. (124)

— Komparativne prednosti so razvili za to, da bi povečali celotno korist razvite nacije s poceni uvoženimi surovinami. (126)

— Edgeworth zagovarja teorijo koristnosti, češ, vsak človek je ena enota koristnosti, pri čemer ne dodaja, da je ta enota en Anglež. (125)

— Myrdal vidi poziv k nacionalni solidarnosti, da bi v posamezni deželi dosegli »welfare stare«, kot oviro, da bi dosegli solidarnost človeštva. (125)

Vprašanje je, ali teoretični sklepi ekonomistov vsebujejo, implicitno ali eksplicitno, vrednostne, moralne sodbe in ali lahko rečemo, da so teoretiki nemoralni in da so praktični odnosi, ki jih te teorije sevajo, ali narobe, ki jim sledijo, tudi po moralni presoji bolj ali manj moralni?

Recimo, ali je produciranje zaradi profita v določenem zgodovinskem obdobju, ko je bil kapitalizem še progresiven zgodovinski sistem, nemoralno ali moralno dejanje in ali je taka tudi teorija, ki je razvila idejo o maksimalizaciji profita kot idejo o maksimalizaciji zadovoljstva.

Odgovor bomo poskušali podati z dvema trditvama:

— produciranje zaradi profita zgodovinsko gledano ni nemoralno, čeprav je v moralni sodbi izkoriščanih (to je proletarca), sistem produciranja nemoralen, ker temelji na izkoriščanju;

— produciranje zaradi profita pa je tudi zgodovinsko nemoralno, če je tak sistem zgodovinsko preživet — to je z vidika razvitosti produktivnih sil.

Torej je naloga progresivne, še posebej socialistične ekonomske teorije in s tem progresivnih, še posebej socialističnih ekonomistov:

— da odkrijejo (tudi »demaskirajo«) površinsko obliko dejanja-procesa ter razvijejo njegovo vsebino takšno kot »je«;

— da določijo dejanju, procesu ali sistemu zgodovinsko mesto in vlogo ter da ga ovrednotijo kot nujen ali nenujen, moralen ali nemoralen, glede na nadaljnji razvoj produktivnih sil in družbeno-ekonomskih odnosov, glede na celovito (zgodovinsko možno in upravičeno) normo kvalitetnega življenja ljudi.

4. O MORALNEM PROBLEMU V NAŠEM GOSPODARSTVU

Vprašanje moralnega v našem gospodarskem sistemu, gospodarjenju, je vprašanje ravnanja (vedenja), delovanja naših neposrednih producentov (individualnih in kolektivnih) oziroma vseh naših delovnih ljudi v skladu s proklamiranimi institucionalnimi normami ravnanja (delovanja) s pretežno socialističnim značajem.

Če nas zanima, za kakšno skladnost ali neskladnost gre, ali če se ljudje vedejo (delujejo) v skladu s socialistično moralo kot najbolj celovito razvito normo kvalitetnega človeškega bivanja, potem se moramo zateči k statistiki pojavnih oblik individualnega, skupinskega in družbenega življenja, ki nam povedo: kolikšen obseg zavzema npr. kraja sredstev v družbeni lasti, delitev mimo dela, gospodarski prestopki, napačno informiranje, namerno profitno reklamiranje slabih proizvodov, prikrivanje podatkov o zadolženosti, kvarjenje kakovosti izdelkov, brezsvestno zadolževanje, črna gradnja itd.

Domnevamo lahko, četudi konkretnih podatkov ne bomo navajali, da je takih pojavov pri nas precej in da jih mnogo še ni odkrila naša statistika ter da vse

takšne in podobne pojave, glede na socialistično moralo, imenujemo nemoralna dejanja. Kje tiči vzrok zanje?

1. Najprej gre za t. i. občo moralno ali nemoralno plat reševanja gospodarskih problemov pri nas ali povsod drugod. Le-ti bodo navzoči, dokler bodo ljudje, tudi naši, težili k povečanju materialnega standarda za vsako ceno, in narobe, dokler bo moral sistem spodbujati učinkovitejše delovanje ljudi v gospodarstvu z diferenciacijo materialnega standarda oziroma z diferenciacijo materialnih prednosti (na primer dilema današnje Kitajske). Toliko časa bo tudi težko govoriti o nemoralnosti delovnih ljudi, o nemoralnih težnjah itd. za povečanje standarda, za povečanje dohodka, ne glede na nepovečanje drugih, tudi na račun zaostajanja kolektivnega standarda, tudi na račun zadolževanja družbe v tujini itd. Ali pa, dokler bo blagovni način gospodarjenja še nujen kot učinkovit sistem, bo težko govoriti, da je poviševanje cen nemoralno, če povpraševanje raste, pa četudi stroški ne bi toliko naraščali itd.

Ali, sistem gospodarjenja, ki temelji na materialnih vzvodih, to je, na večjem zaslužku, na večjem materialnem standardu, zaradi vse širšega zadovoljevanja zmerom novih potreb, ki jih sam sistem umetno zbuja, prek obsega pristnih, za človeka resnično nujnih potreb, je »a priori« tudi že sam nemoralen, oziroma mora producirati pri ljudeh tudi nemoralno vedenje v tistem občečloveškem pomenu, o katerem govori V. Rus v knjigi »Etika in socializem«.

Vprašanje pa lahko tudi obrnemo: ali ne bi bilo »tudi« nemoralno, če bi sicer zagotovili ljudem večjo enakost, toda ob večjem pomanjkanju dobrin, ob slabšem izkoriščanju zmogljivosti, ob slabšem zadovoljevanju potreb sodobnega delovnega človeka. Mar ne bi s tem postavili na kocko celo usodo celotnega, v osnovah naprednega sistema?

2. Drugi vzrok za morebitno neskladno, nemoralno ravnanje, delovanje moramo iskati v delnem neskladju z deklariranimi socialističnimi odnosi (normami) v naših programskih dokumentih, ustavi, zakonih, ter zgodovinsko realno možnim ekonomskim reševanjem gospodarskih problemov v okviru celotne civilizacije.

V tem kontekstu smemo reči, da del neskladnega delovanja naših delavcev in delovnih kolektivov s postuliranimi normami ni v pravem pomenu besede nemoralen, če seveda ne gre za konservativnejši del delavstva.

3. Kot tretji vzrok bi lahko navedli *laissez-faire* filozofijo in politiko, ki se je razmahnila pri nas po letu 1960 z nekakšno vero v tržne zakonitosti, ki je bila sem in tja trdnejša kot je v zahodnih kapitalističnih družbah. To je ob vztrajanju pri drugačnih družbenih institucijah in ciljih, kot jih zahteva polno razviti tržni sistem, sprožilo protislovna ravnanja in delovanja vse več ljudi, ki so čedalje bolj spodbujala tudi nemoralna dejanja.

4. Pri obravnavanju moralnega v našem sistemu pa moramo upoštevati tudi vpliv tujih družbenih sistemov na naše vedenje ljudi (npr. zdomci itd.), ki se drugače vedejo, kot bi se, če teh sistemov ne bi bilo, oziroma glede na postulirane norme, na katerih je zgrajena naša družba.

5. Vzrok za odstopanje vedenja naših delovnih kolektivov od proklamiranih socialističnih norm je tudi v hitrem širjenju, lahko rečemo slabega administriranja ter v pomanjkanju upravičenega, dobrega, tudi strogega zakonskega urejanja nekaterih procesov za daljše obdobje.

6. S to ugotovitvijo pa je povezana še druga. V povojnem razvoju smo čestokrat spreminjali socialna in tudi pravna načela, kar je ustvarilo pri mnogih ljudeh skoraj prepričanje, da pri nas ni nič stalnega, da se bo o nečem, kar je danes sprejeto, morda že jutri začelo razpravljati in spet spreminjati, da tako rekoč moralnih norm ni, da se ne »splača živeti« po moralni vesti, ker s tem ne boš ničesar pridobil ali pa boš ostal »spodaj« itd.

5. NAMESTO SKLEPA

Kje je moj »credo« po vsem tem? Da je našemu sistemu potrebno izvirno (inovacijsko) socialistično moralno (ne »moralizirajoče«) gibanje. »To ni klic po moralnem obsednem stanju, temveč le želja na spisku preprostega delovnega človeka, ki je že pred tisočletji začel pisati kodeks človeške in s tem tudi socialistične morale (etike) za človeka«, kot sem zapisal že pred dvanajstimi leti.

Možnosti in protislovja teorij družbene celote, ki temeljijo na teorijah informacijskih sistemov

mag. ANDREJ ULE

1. UVOD

V sodobni sociologiji in filozofiji družbe je teorija sistemov našla zelo velik odmev. Čeprav se je teorija sistemov najprej razvila znotraj tehničnih znanosti, kot tehnična kibernetika ipd., je že sam temeljni princip systemske informacijsko-regulativne povezanosti celote sistema in sistema z okoljem omogočal razširitev teh pojmov zunaj ožjega tehničnega področja (tehnične avtomatike), saj se je dalo najti v drugih znanostih številne izomorfne modele k tehnično realiziranim ali zamišljenim informacijsko-regulativnim sistemom. Sčasoma so se razvile celotne kibernetiko tolmačene veje teh znanosti, ki pa so spet našle uporabo v tehnični praksi. Med temi je morda najbolj razvita bionika, katere začetnik je bil v veliki meri že sam N. Wiener, tvorec kibernetike. V psihologiji so teorijo sistemov uporabili behavioristi, ki raziskujejo človekovo vedenje in na podlagi tega sklepajo o notranji ureditvi »sistema duševnosti«, podobno kot teče t. i. raziskovanja »črnih škatelj«.

Norbert Wiener je bil tudi začetnik družboslovne uporabe kibernetike. V tej smeri so mu sledili še drugi pomembni kibernetiki, npr. W. Ashbi, K. Steinbuch idr. Medtem ko se je Wiener uhkvarjal predvsem s problemom sinteze kibernetičnih avtomatov in ljudi v človeški družbi in proizvodnji, so drugi avtorji uporabljali systemsko teorijo na področju teorije komunikacij in socialnih interakcij ter v preučevanju vedenj.

Tudi na razvijanje celotne teorije družbe kot neke širše teorije družbenega sistema, zasnovane na analizi vedenj družbenih subjektov in na komunikacijsko-informacijskih tokovih v sistemu »družbe«, ni bilo treba dolgo čakati. Nekako hkrati ob biokibernetiki se je zlasti v ZDA uveljavljala sociološka teorija »funkcionalizma«, ki je izhajala iz pojma družbene celote kot celote nekih podsistemov, od katerih vsak izvaja določeno funkcijo v družbi. Analiza družbene celote se je prevedla v analizo povezanosti in specifičnosti podsistemov in njihovih funkcij. V klasični varianti funkcionalizma, kot ga najdemo pri K. Mertonu, B. Malinovskem, zgodnjem T. Parsonsu idr., je osrednjega pomena tudi teza o »prilaga-

*Sestavek je del večletne interdisciplinarnе naloge: »Teorija in praksa računalniških informacijskih sistemov, ki poteka na Inštitutu Jožefa Štefana v Ljubljani.

janju« družbe okolju individuov kot atomskih sistemov družbe dani družbi. Popolna prilagoditev individuov družbi in družbe danim pogojem v njenem »okolju« se je pojmovala kot optimum za vsako družbo. Razvoj družbe se ustrezno temu pojmuje kot evolucija, ki naj se čimbolj izogiba notranjih protislovij, nestabilnosti, revolucij ipd. Vse, kar ovira to kontinuiteto družbene evolucije, se je pojmovalo kot izrodek, kot družbena bolezen. Jasno je, da morala takšne družbe zahteva množični konformizem, ki a priori izloča kot »bolne« vse »neprilagojene« individue ali družbene subjekte sploh. Tak model družbene celote in njenega delovanja se očitno zgleduje po teoriji bioloških usklajenosti organizmov, po usklajenosti organskih delov, po sposobnosti prilagajanja organizma spremembam v okolju itd.

Ta funkcionalistična teorija družbe se je že od vsega začetka vezala na behaviorizem in je že od tam dobila spodbude za kibernetsko in informacijsko teoretično reinterpretacijo svoje teorije. Posebej tesna je povezava te psihologije in funkcionalizma v nekaterih problemih »socialne psihologije«, kot so teorija socialnega učenja, socializacije, grupnega vedenja.

Teorija sistemov je kmalu našla stik tudi z ekonomijo, predvsem z deli matematika J. V. Neumana, ki je združil teorijo iger s teorijo sistemov in to neposredno uporabil pri razlagi ekonomskih sistemov. Odtod je teorija sistemov vplivala na razvoj splošne systemske teorije družbe oz. na poizkuse takšnih teorij. Med funkcionalisti je prvi in dokaj podroben model systemske teorije družbe podal *Talcott Parsons*; temu modelu so sledili še številni podobni poizkusi drugih (teorija socialne aktivnosti).

Kibernetika oz. splošna in posebne teorije informacijsko-regulativnih procesov so našli tudi različne filozofske interpretacije in uporabe, posebej še, ker se je vse bolj očitno kazala univerzalna integrativna sposobnost kibernetike in kibernetičnega načina mišljenja v vseh znanostih in tehnikah. Pojavile so se tudi številne kritike te univerzalistične težnje kibernetike, hotenja po identificiranju človeka in kibernetkega avtomata ipd. Delno so zagovorniki in tudi kritiki te »filozofske« kibernetike izhajali iz različnih iracionalističnih ali dogmatičnih predpostavk, kar še dodatno otežuje pojmovno analizo možnosti teorije sistemov in kibernetike v znanostih in v filozofiji.

Tudi med marksističnimi teoretiki ni manjkalo ostrih kritikov kibernetike. Zlasti ne kritikov njene družbenoslovne aplikacije. Za Stalina je bilo vsaj v »vzhodnem bloku« uradno stališče do kibernetike, kot je znano, izrazito negativno. Takšna ocena je vsekakor usodno vplivala na delno zaostajanje v razvoju kibernetike in informatike v ZSSR in v deželah »socialističnega tabora«, kar je opaziti še danes.

Dejstvo, da se da kibernetsko teorijo sistemov uporabiti v apologetske namene (npr. v zgodnjem funkcionalizmu kot neposredna obramba buržoazne družbe in pozneje na nasprotni strani kot obramba »državnega socializma«), kaže, da socialna interpretacija teorije sistemov ni nekaj »nevtralnega«, temveč dejansko nosi v sebi že nekatere družboslovne predpostavke, ki omogočajo tudi takšno apologetsko oz. ideološko uporabo. Zato je v tem smislu vendarle potrebna poglobljena kritična analiza družbenega bistva systemske teorije sploh, kar seveda pomeni znanstveno analizo možnosti in dosega te teorije, ne pa neko dogmatično kritiko

ali zavračanje sistemske družbene teorije kot »meščanske« vede ali kot »tehno-kratske« teorije ipd.

V zahodni sociologiji in filozofiji so se takega kritičnega spoprijema z družbenim bistvom informacijske teorije in kibernetike lotili predvsem levi sociologi, ki zastopajo neodvisni »evropski« marksizem. Središče tega kroga filozofov in sociologov je predstavljala in ga delno še predstavlja skupina zagovornikov t. i. »kritične teorije družbe«, katere poglavitni predstavniki so: *T. W. Adorno*, *Max Horkheimer*, *Herbert Marcuse*, *Jürgen Habermas* idr.

Ti so se problema modernih sistemsko teoretičnih interpretacij družbe lotili v okviru splošnega spopada s funkcionalizmom in pozitivizmom v sociologiji. Edino *Jürgen Habermas* se je podrobneje ukvarjal z družbeno uporabo in družbenim bistvom sistemske teorije. Jedro njegovih diskusij o tem predstavlja skupno delo z zahodnonemškim funkcionalistom *Niklasom Luhmanom* »Teorija družbe ali socialna tehnologija«¹, ki je izšla l. 1971 in je doživela že več izdaj. Čeprav se ne moremo strinjati z vsemi očitki Luhmanu oz. njegovi sistemski teoriji družbe, pa vendarle to delo predstavlja zelo resen »boj idej«, ki ga sodobni sociolog ne sme zanemariti.

Toda tudi v deželah »vzhodnega bloka« so se pojavili številni resnejši poskusi družboslovne uporabe sistemske teorije, prav tako tudi filozofske analize bistva moderne tehnologije, spoja človeka in kibernetično vodenega stroja, problema celokupnega informacijskega in regulacijskega ustroja države oz. družbe ipd. Med temi avtorji omenimo le *Georga Klaus*a iz NDR, ki ga zelo cenijo tudi na »zahodni strani«. Res pa je, da se tudi pri njem kaže tendenca kibernetičnega dokazovanja, da je družbeni sistem, v katerem živi, dejansko najpopolnejši, neprotisloven in vzoren, medtem ko so drugi sistemi v nujni sistemski krizi (tendenca, ki je seveda neposredno nasprotje ideološkega funkcionalizma, toda le po smeri dokazov, ne pa po vsebini).

Iz tega ne izhaja, da se zavzemam za formalistični nevtralizem sistemske teorije, ki je družbeno neopredeljen oz. primeren za enako »uspešno« obrambo vsake družbe. Nasprotno, menim, da mora tudi družbena kritika najti svoje mesto v dejansko znanstveni uporabi sistemske teorije družbene celote, toda ne s podrejanjem te kritike apologetskim namenom ali vnaprejšnjim ideološkim odločitvam za kak družbeni sistem. Menim, da je možno in tudi nujno z nedogmatsko maksistično kritiko in analizo družbenih razmer in družbenih teorij, torej tudi možnih sistemskih teorij družbene celote, podati možnost za dejansko znanstveno in kritično uporabo sistemske teorije v družboslovju — in v humanistiki sploh. Vendar je ta naloga danes še povsem odprta, čeprav je čedalje bolj aktualna predvsem zaradi vsestranske uporabe kibernetike, teorije informacij oz. informacijskih in regulacijskih sistemov v družboslovju in tudi v sami družbeni proizvodnji. Povezava moderne tehnične proizvodnje, ki množično uporablja sodobne računalnike in kibernetično avtomatizacijo sploh, s prav tako računalniško vodeno ekonomiko proizvodnje zahteva izgradnjo širšega informacijskega in upravnega sistema celotne družbe, ki bi zajemal tako industrijo kot kulturo ali politiko itd. To pa zahteva predhodno teoretično osvetlitev same možnosti izgradnje teh

¹ Jürgen Habermas, Niklas Luhman: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1971.

univerzalnih sistemih, možnih alternativ oz. njihove vrednostne ocene glede na možnost zares humanega bivanja ljudi. Tako se izdelava kritične sistemske teorije postavlja tudi kot neposredna nujnost za zagotovitev nadaljnjega razvoja sodobnih družb, posebej tudi še naše samoupravne socialistične družbe.

Najprej bom na kratko prikazal polemiko med N. Luhmanom in J. Habermasom, nato bom podal nekaj sklepov o njihnih stališčih in pri tem upošteval še druga stališča, predvsem G. Klause iz NDR.

Podal bom še nekaj, po mojem še nerešenih problemov, ki zadevajo sistemsko teorijo družbe in družbeno vlogo kibernetike sploh in ocenil njene bodoče racionalne možnosti.

Df: Pri tem razumem besedo »sistem« kot ekvivalent »*informacijskim sistemom, ki so hkrati sistemi vodenja, organiziranja in samoorganiziranja ter razreševanja odnosov z okoljem, da bi si tako zagotovili bodisi svoj obstoj bodisi svoj razvoj v tem okolju*«.

2. POLEMIKA MED NIKLASOM LUHMANOM IN JÜRGENOM HABERMASOM O BISTVU TER MOŽNOSTIH DRUŽBENE SISTEMSKO TEORIJE

Luhman je verjetno najbolj celovito in jasno razvil *filozofski koncept* funkcionalistične forme sistemske teorije, pri čemer se je zavedal številnih napak in nedovršenosti, predvsem v njeni zgodnji ali tudi »ameriški« verziji. Tako je začel tudi polemiko s Talcottom Parsonsom, v kateri odgovarja na Parsonsove očitke, da razvija neko neznanstveno metafiziko. Potreba po temeljni filozofski utemeljivi funkcionalizma in splošne teorije sistemov se nedvomno kaže kot vse bolj akutna naloga. Tisto, kar se je zdelo drugim funkcionalistom in pozitivističnim sociologom sporno v njegovi teoriji, je ravno osrednja filozofska utemeljenost teorije sistema in poseben izbor t.i. »*fenomenologije*« za njegovo filozofsko vodilo. Fenomenologija velja pri pozitivistih vobče za tipično »spekulativno« in iracionalistično teorijo, saj zagovarja »transcendentalni idealizem«, po katerem je zavest izvor vsega sveta in vse objektivnosti, in katere osrednja metoda je intuitivna evidenca »čistih smislov« (oz. biste). Kako naj takšna filozofija služi za podlago empirični »sistemski teoriji«?

Vendar pri Luhmanu ne gre za neposredno prevzemanje fenomenologije, še zlasti ne fenomenologije, kot jo je razvil *Edmund Husserl* (ki je začetnik te filozofske smeri). Po E. Husserlu je nosilec vse biti in vse objektivnosti »čisti jaz«, ki biva absolutno, in ta čisti jaz je hkrati tudi »čisti jaz« vsakokratne »moje« zavesti.

Tezo o primatu čiste zavesti oz. čistega jaza kot absolutnega subjekta sveta Luhman ne sprejema.

Zelo modificirano pa sprejema Husserlov nauk o »*intencionalnosti zavesti*«. Intencionalnost zavesti na kratko pomeni, da je zavest vedno *zavest o nečem*, o nekem predmetu. Intencionalnost je naperjenost, usmerjenost na neki predmet. Ta predmet transcendirata zavest, ni ona sama. Zavest ni ujeta sama v sebe, v svojo notranjost, temveč je odprta v »svet« svojih predmetov. Toda hkrati so ti *predmeti*

le za zavest, kajti ona nosi v sebi ves njihov smisel, to pa za Husserla pomeni tudi pogoj njihovega obstoja. »Življenje zavesti« poteka za Husserla kot neskončen tok čistih intencionalnih doživljanj (skratka doživljanj neke predmetnosti) in v enotnosti tega toka temelji tudi enotnost sveta (za zavest). Ti doživljaji oz. njihove »intence« zaobsegajo tako smisel doživljanj kot tudi predmetno danost, ki jo menimo v doživljanju. Intenca zavesti obsega tako golo menjenje predmeta kot tudi menjeni predmet, kajti za Husserla je nesmiselno vsako podvajanje predmeta na sebi in predmetnega smisla tega predmeta. Predmet je vedno predmet možne zavesti, zavest pa je zavest nekega predmeta. Predmet pa ni dan v enem samem aktu, temveč je dejansko, »originarno« dan šele v njemu ustrezni evidenci ali tudi zaznavi. Pri tem je čutna zaznava izvor vseh drugih evidenc, celo logičnih evidenc. A pod čisto čutno zaznavo si Husserl pravzaprav predstavlja neko idealno čutno zaznavo, ki povsem adekvatno podaja sam predmet. To je seveda lahko le neka neskončna ideja, ki se ji posamične zaznave delno približajo. Toda tudi nepopolna evidenca je zanj neka oblika evidence delne plasti določenega predmeta. Vsaka takšna delna zaznava (evidenca) pa v sebi skriva neskončno mnogo možnih nadaljnjih evidenc o istem predmetu. Npr. vidna stran mize implicira po svojem intencionalnem smislu tudi nevidno, drugo stran mize, saj bi sicer to ne bila zaznava mize, temveč neke čutne iluzije. Prav tako implicira taka delna zaznava možne druge kote zrenja na isti predmet. Istovetnost predmeta je pravzaprav ravno tisto identično v vseh možnih zaznavah o njem. To vednost nosi vsaka zaznava o predmetu a priori v sebi, vsaka torej implicira neskončno množico možnih zaznav istega predmeta in v poteku teh zaznav se tudi »konstituirajo« ta predmet za nas v svoji določenosti. Znanost lahko z neko abstrakcijo signalarnih čutnih kvalitete, z idealizacijo istovetnosti predmeta preseže to subjektivnost zaznavanja v neki idealni občnosti, toda ona sama temelji kljub vsemu na tej primarni intencionalni enotnosti istovetnosti in različnosti predmeta zaznave, ki je apriorno bistvo zaznavnega akta in hkrati tudi predmeta zaznave. Dejstvo, da takšno enotnost lahko gradi le sama zavest, ne pa neki čisto vnanji predmet na sebi, je za Husserla že delno potrjevanje osnovne teze o primatu zavesti pred svetom biti.

N. Luhman je od fenomenološke teorije zpoznavanja prevzel v prvi vrsti pojem »smisla« kot neke celovite enote, ki pa hkrati nujno kaže na druge možne smisle, posebej še na možne negacije smisla. Iz tega izhaja, da vsak smisel predstavlja neko »tvegano« izbiro med možnostmi doživljanja sveta. Hkrati pa vsak smisel in vsak smiselnostni doživljanj a priori predpisuje tudi neko obliko urejenosti možnega nadaljnega doživljanja (in smislov) in s tem je tudi forma premis za človekovo sprejemanje informacij. Tudi pri Luhmanu je smisel intencionalni smisel, torej je neka določenost usmerjenosti naše zavesti k predmetu, je način njenega »menjenja« predmeta. Ta odnos nekega selektivno izbranega doživljanja do drugih možnosti smiselnega doživljanja, ki tudi hkrati povratno gradi samo določenost smisla, imenuje Luhman »konstitucija« smisla v mnogoterosti doživljanja.² To besedo sicer podobno uporablja Husserl, vendar jo poznajo tudi empiristični funkcionalnosti. Tako je tudi T. Parsons uporabljal podoben pomen »konstitucije« smisla akcij v družbenih sistemih.

² Jürgen Habermas, Niklas Luhman: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, str. 30.

Smisel je Luhmanu predvsem neka *forma urejenosti doživljanja*, ne pa neko iz sveta izrezano dejstvo. Prav tako ni neka idealna apriorna enotnost, nad empiričnim svetom, temveč je, nasprotno, dan le v doživljanju. »Smisla« torej ni možno povsem objektivizirati, treba ga je znati prepoznati v vsakem človeškem doživljanju. Tudi v tem se delno veže na fenomenološko tradicijo, ki izhaja iz intuitivnega prepoznavanja smislov, ne pa iz abstraktnega konstituiranja teorij o njem.

Toda Luhman izrecno zavrača vezanost smisla na neko čisto zavest, na čisti nesvetni ali predsvetni subjekt. Subjekt je zanj le del splošnega korelativnega sistema človeka in njegovega okolja, kjer ne moremo nobenega od obeh polov sistema osamosvojiti in predpostaviti drugemu.

Prvoten je sistem miselnega doživljanja sveta. Subjekt je le »sistem, ki uporablja smisel«³. Toda ni le individualni subjekt tak sistem, ki uporablja smisel, temveč vsak družbeni sistem, vsaka skupina ipd. Vsi socialni sistemi so sistemi, ki prepoznavajo smisel. Zato je za Luhmana *smisel temeljna kategorija družboslovja* in tudi sistemska teorija družbe ne more mimo nje. Meje družbenih oz. človekovih sistemov niso fizične narave, temveč smiselnostne. Tudi vse fizične meje so relevantne za socialni sistem, le v kolikor so vklopljene v neke zveze smislov, torej je smiselnostno doživljanje sveta nekaj, izven česar ljudje ne moremo izstopiti in kar definira človeškost sistema. Ta teza delno ustreza Husserlovi tezi, da ne moremo izstopiti iz zavesti, da je ves svet le za zavest, ali bolje, za čisti subjekt. Temu subjektu pri Luhmanu ustreza »sistem, ki uporablja smisel«. N. Luhman trdi, da na začetku ni mogoče dati nobene prednosti psihološkemu, individualnemu sistemu posameznika pred družbenim sistemom. Šele nadaljnja diferenciacija omogoča opredelitev psiholoških in družbenih sistemov posebej. Zaradi tega se ne da postaviti neki čisti individualni jaz za počelo vsega in vsakega miselnega doživljanja ter sistemskega vedenja ljudi.⁴

Luhman podaja več stopenj v razvoju pojma sistema, začenši od kategorij *celote in dela*, prek *teorij ravnotežja* (ki že upoštevajo okolje kot izvor motenj, ki naj jih sistem kompenzira) in teorij *v svet odprtih sistemov* (ki že upoštevajo selektivno vodenje procesov menjave z okoljem in kjer je njihov stik z okoljem nujnost, ne pa zlo, ki naj se zmanjša na minimum) do *kibernetičnih sistemskih teorij*, kjer sistem teži k redukciji prevelike kompleksnosti okolja in mora zato z ustrezno notranjo strukturiranostjo ter notranjimi procesi predelave informacij izbirati čimbolj adekvatno »vodenje v okolju in tako nadomestiti grozečo« *hiper-kompleksnost zunanjega okolja* (te opredelitve je vzel po *Ashbyju*).

Edino kibernetiki pojem sistema je primeren za razumevanje družbene celote. Tudi družba poskuša nenehno reducirati hiperkompleksnost in nezanesljivost v okolju in tudi v sebi, zato se nujno deli v podsisteme, hierarhije, funkcije ipd. Trdi, da »socialna kontigenca ni nič drugega kot aspekt one neizmerljive kompleksnosti sveta, ki mora biti reducirana s tvorbo sistema«.⁵

Toda ob tem se zaveda, da družbena sistemska teorija ni nobeno prenašanje tehnične teorije sistemov na družbo. Prav tako ni prenašanje bioloških sistemov,

³ prav tam, str. 12

⁴ prav tam, str. 29.

⁵ prav tam, str. 11.

kot jih preučuje npr. bionika. Temeljna razlika je v tem, da ti sistemi niso sistemi smiselnostne vrste, čeprav temeljijo na prenosu sporočil in informacij. Le najsplošnejši pojem dinamičnega samoregulativnega informacijskega sistema ustreza vsem kibernetiskim sistemom. Smiselnosti pa ne moremo prepoznati »od zunaj«, kot bi npr. želel behaviorizem, temveč le »od znotraj«, iz poznavanja smiselnega doživljanja v našem lastnem doživljanju sveta. Ostale sisteme, ki ne temeljijo na smislu, pa vedno lahko objektiviziramo, opazujemo od zunaj. Meje teh sistemov so fizične ali vsaj fizično opredeljive, medtem ko so meje človeških, smiselnostnih sistemov tudi same smiselnostne. One predstavljajo hkrati neko »pomoč v selekciji« smisla in nesmisla.

Df.: Lahko le vnaprej opredelimo *družbo* kot vsakokrat »največji, v sebi funkcionalno diferenciran socialni sistem, poleg katerega lahko stojijo le še socialni sistemi enakega tipa«. ⁶

Družba v sebi vključuje vse druge podsisteme oz. socialne podsisteme, tako da hkrati tudi institucionalizira to delitev posistemov in njim prirejene funkcije. Ideja družbe kot najširšega socialnega sistema, ki hkrati legitimira obstoj vseh podsistemov (ter funkcij), je Parsonsova in jo je Luhman le po svoje priredil.

Družba predvsem institucionalizira poslednje, temeljne redukcije vnanje kompleksnosti, torej opredeljuje temeljne norme, smotre, opravila, vedenje ljudi, s tem ustvarja predpostavke smisla vseh ostalih socialnih sistemov.

»Družba — to je tisti socialni sistem, katerega struktura odloča o tem, kako visoko kompleksnost izdrži človek, torej jo lahko pretvori v smiselno doživljanje in delovanje.« ⁷

Primeri temeljnih podsistemov »družbe«, torej temeljnih oblik smiselne redukcije sveta so za Luhmana: *resnica, pravičnost, ljubezen*. Toda te oblike redukcije obstajajo danes le, če so institucionalizirane v nekih podsistemih družbe. Te institucije so: *znanost, pravo* in *družina*. Ni možna neposredne integracija teh sistemov oz. njim ustreznih norm, možna je le komplicirana sistemska povezanost med njimi v okviru celotne družbe. Tisto, kar družbi vse te sisteme v celoto, so komunikacijski procesi, ti pa obstajajo na bazi jezika. Jezik je torej integrator družbenega sistema. ⁸

Toda tu se Luhman zaveda težav, ki nastanejo, če prehitro spremenimo sociološki problem v lingvističnega. Kompleksnost sistemov raste vzporedno s stopnjo njihove ločenosti od okolja. A tedaj se tudi širi abstraktnost meja sistema, zato danes meje družbe niso nekaj trdno zaznamovanega, ne po dejanskosti in ne po smislu. Medtem ko so se stare družbe še lahko dokaj jasno diferencirale od okolja za vse ljudi, saj je celotno družbo končno integriral en sam podsistem (npr. religija), pa danes le celota vseh glavnih podsistemov deluje nasproti okolju in omogoča neko diferenciacijo smiselnega družbenega vedenja od nedružbenosti. Temu ustreza tudi rastoča demokratizacija družbe, priznavanje vseh ljudi kot subjektov, katerih doživljanje konstituira smisel. Tudi znanstven pogled na svet kot celoto kavzalnih zvez, neodvisnih od posamezne zavesti, ustreza modernemu načinu redukcije kompleksnosti sveta. Luhman našteva še druge pomembne kva-

⁶ prav tam, str. 13.

⁷ prav tam, str. 16.

⁸ prav tam, str. 17.

litete sodobnega razreševanja odnosov človek — okolje. Pri tem zagovarja idejo *evolucije sistemov*, in to ne le družbenih sistemov v okviru človeške družbe, temveč vseh naravnih sistemov, od prvobitnih bioloških sistemov do smiselnostnih sistemov človeške družbe. Tako je v svojo teorijo potegnil tudi moment spreminjanja sistemov, kvalitativnih sprememb in možnih negacij danih sistemov. Osnovni princip te teorije evolucije je naraščajoča sposobnost redukcije hiperkompleksnega okolja s tem, da si sistemi izgradijo vedno bolj komplicirano notranjo strukturo, da se vedno bolj selektivno in samostojno vedejo v okolju in da končno začno spreminjati samo okolje sebi v prid. Tudi celotna evolucija sistemov je po njegovem najširši kibernetiki *sistem evolucije*. V družbi temu ustreza pojem naraščajoče kompleksnosti družbe (s tem tudi več vrst in več možnih doživljanj in delovanj) in smiselnosti doživljanja. Vsak »da« implicira več »ne-jev« in s tem se spremenijo pogoji stabilnosti vseh sistemov. Zato se mora stabilnost vzpostaviti na višji ravni.⁹

Vsekakor pa je pojem družbene celote kot najširšega in hkrati najvišjega socialnega sistema nujen za vsako družbeno teorijo. S tem je zavrgel pojmovanje, da je družbena celota metafizičen pojem, ki ni dostopen znanosti, ter da zato ni nobenih »družbenih zakonov« (ali tudi »zgodovinskih zakonov«).

Toda Luhman se ne strinja niti s »staroevropsko« praktično filozofijo, ki je identificirala družbo z državo oz. s politiko, niti s poskusi metaforičnega analogiziranja v pojmu organizma ali kibernetičnega stroja, niti s teorijo sistema aktivnosti T. Parsonsa, ki mu gre za ohranitev stabilnosti družbenega sistema za ceno izključitve evolucije in možnih kvalitativnih sprememb.

Luhmanova teza je, da družbeni sistem ne teži k ukinitvi kompleksnosti okolja, temveč jo reducira tako, da jo s tem tudi osmisli, torej jo hkrati tudi obdrži. Gre za dialektičen spoj negacije in afirmacije v smiselnem doživljanju. Zaradi tega je celotno človeško doživljanje sveta obteženo z možnimi negiranjmi, je tvegano, toda prav ta alternativnost povratno tudi omogoča sam smisel.

Luhman kljub vsem razlikam do klasične kibernetične teorije sistemov ohrani tudi pojem *informacije*, ki ga loči od smisla.

V raznih znanostih se često zelo različno uporabljata pojma informacija in smisel, včasih ju imajo za sinonima, včasih za povsem različni stvari. Toda jasno je, da brez pojma informacije ne moremo zgraditi nobene teorije komunikacije.

Informacija dovaja vsebine v naše doživljanje, toda ni sam smisel doživljanja. Informacija je za Luhmana neka selekcija iz drugih možnosti, katere notranja pravilnost predpisuje smisel. Informacija je zato vedno zvezana s presenečenjem.

»Ona (informacija, op. pis.) predpostavlja sondiranje bodočnosti skozi smiselno strukturirajoča pričakovanja, toda ne informira z izpolnitvijo prognoz, temveč z bolj ali manj presnetljivimi podrobnostmi, ki se kažejo na pričakovanem.«¹⁰

Razlika med smislom in informacijo se kaže najjasneje v dejstvu, da sporočilo s ponavljanjem ne izgubi svojega smisla, pač pa svojo informacijsko vrednost. En in isti smisel se lahko veže na zelo različne informacijske vrednosti, odvisno od tega, kdaj in pri kom se doživljaljsko aktualizira. Informacijska vrednost je torej

⁹ prav tam, str. 22.

¹⁰ prav tam, str. 40.

odvisna od stopnje pripravljenosti sistema, da jo sprejme, toda njen smisel se pri tem ne spreminja.

Hkrati s to redefinicijo smisla in informacije Luhman zavrne tudi preplitva pojmovanja komunikacije kot »prenosa« smisla oz. informacij. Komunikacija je zanj skupno aktualiziranje nekega smisla, ki ga vsaj eden od udeležencev komunikacijske zveze sprejema kot dejansko informacijo.¹¹ Nič identičnega se ne prenaša ob tem, tisto identično v komunikaciji je temeljna struktura smislov, ki jo sprejemajo vsi udeleženci komunikacije. Ta podlaga ni nekaj nadčasovnega, temveč se spreminja v zgodovini, toda to ne ukinja njene temeljnosti za komuniciranje. Prav tako se po njegovem v sistemih smisla ne prenašajo nobene informacije, kajti informacija je vezana na določen trenuten dogodek in ne obstaja nad tem trenutkom. V komunikaciji ne gre za porazdelitev danosti, temveč za »doziranje presenečenj«.¹² Gre za socializirano izravnavo presenečenj in za njihovo predelavo v vsakem posamezniku. Jezik niti ni nujen za vsako komunikacijo, zadošča že lahna kretnja ali sprememba položaja kakega predmeta. Vsekakor pa je jezik višja stopnja evolucije skupnega aktualiziranja nekega smisla v komunikaciji. Jezik omogoča tvorbo abstraktnih smislov in zavedanje smisla samega in s tem njegovo regulacijo. Jezik postane nujnost na določeni stopnji razvoja sistema in komunikacije, kajti brez njega ni moč obvladati vse večje diferenciranosti različnih informacij. Smisel torej stoji pred jezikom, ki ga izraža. Smisel pripada že vsakemu doživljanju, vsakemu aktu zavesti, vsakemu delovanju ljudi, medtem ko je jezik vezan na višje oblike komunikacije. Toda jezik hkrati le omogoča negacije v identiteti različnosti, ki se kaže v smiselnem doživljanju. Jasno je, da sta tudi vsa kultura in znanost odvisni od razvoja jezika, toda vse to ne pomeni, da jezik tudi povsem predhaja smislu.¹³

Celotna teorija družbenega sistema je za Luhmana nevtralna glede na različne družbe, ni niti apologetska niti revolucionarna, njen cilj je doseči neke vrste »socialno tehnologijo« in sociologijo kot pozitivno znanost.

Na te in vse druge Luhmanove teze je kritično navezal svojo teorijo J. Habermas. Habermas poskuša zavrniti Luhmana povsod tam, kjer je očitno, da Luhman iz navidezne nevtralnosti preide v ideološko apologijo obstoječe meščanske družbe, in pokaže na nekatere nepremišljene predpostavke Luhmanove teorije, ki vodijo v takšno apologijo.

Tu seveda lahko omenim le nekaj najpomembnejših kritičnih ugovorov, ki jih je sprožil J. Habermas v svoji polemiki z Luhmanom.

1. *Prvi pomemben ugovor je, da ni možno določiti pogojev za ohranjevanje in obstoj tako tehničnih kot bioloških in družbenih sistemov*, skratka, da ni vsebinskih invariant vseh sistemov, temveč so kvečjemu čisto formalne. Formalna splošnost pa je preskromna za izgradnjo plodne splošne systemske teorije, posebej še systemske teorije družbene celote. Dejansko se Luhman nenehno zgleduje po modelu sistema organizem-okolje, čeprav tega sam ne priznava. Tudi za Luhmana je *problem ohranitve najvišji problem sistemov in temeljna naloga, ki jo mora reševati v svojem razreševanju odnosov do hiperkompleksnega okolja*.¹⁴

¹¹ prav tam, str. 42.

¹² prav tam, str. 43.

¹³ prav tam, str. 71.

¹⁴ prav tam, str. 146—7.

To padanje v organizem je nujno zaradi tega, ker sploh ni mogoče najti takšnih vsebinskih invariant, ki bi bile skupne vsem sistemom in neodvisne od zgodovinskega spreminjanja kulture oz. družbene zavesti, ki določa samorazumevanje družbe in samih individuov.

Meje družbenega življenja so vedno tudi kulturne meje, njih sozarisuje duhovna bitnost dane družbe, ne pa fizični pogoji življenja. Tudi smrt individuov ni meja družbenih sistemov, ona je sama družbeni pojav, torej nekaj znotraj družbenega.

Podobno Habermas zanika obstoj splošnoveljavnega optimuma za vse družbene sisteme, saj vse družbe lahko spreminjajo pogoje svojega obstoja, zato ti pogoji niso neodvisni od konkretnih situacij družb. Habermas ve, da se Luhman zaveda teh težav z identifikacijo družbenih sistemov, z določanjem splošnih pogojev njihovega obstoja, toda Habermas dvomi, da vpeljava kategorije »smisla« reši te težave. K temu namreč Habermas postavi še druge kritične ugovore.

2. Ne moremo namreč vpeljati pojma okolja (sveta) oz. kompleksnosti okolja (sveta) ne glede na neki sistem in govoriti, da je nastanek sistemov posledica reševanja prekompleksnega sveta, kot se glasi osnovna teza Luhmanove teorije evolucije sistemov.

Po Habermasovem mnenju sploh ne moremo priti izven teorije sistemov same in jo pojasniti iz nečesa, kar ne predpostavlja že neki sistem in neko okolje. S tem pa se podre Luhmanova teorija evolucije, geneze sistemskih struktur, povezanosti zgodovine in strukture sistemov ipd.¹⁵

Po njegovem kibernetična teorija sistemov ne omogoča preseganja razkoraka med opisom strukture sistemov in procesi, v katerih se ohranja in razvija sam sistem. To sta le dva paralelna opisa, ki ju ne moremo poistovetiti v nekem poslednjem izhodišču.

Teh težav tudi ne reši vpeljava sveta kot nekega najširšega sistema, saj svet nima nasproti sebi nobenega »okolja«, ki bi bil pogoj njegovega obstoja in od katerega bi se ločil svet kot sistem. Svet je lahko le dejanskost, neka celota vseh dogodkov in stanj, toda to še ni sistem. Pač pa je svet vedno okolje vseh sistemov, ki so v njem, on je njihov »problem«. Luhman ostaja zato v nevarnosti dogmatičnega izpeljevanja svoje teorije. Izpeljava sistemov smisla oz. sistemskih zakonitosti vedno že predpostavlja obstoj nekega faktičnega sistema, ne pa zgolj nekega problema, ki naj ga rešuje nastali sistem¹⁶.

3. Tretja pomembna točka kritike velja t. i. »kategorialnim napakam«, Luhmanove teorije, ki se dajo zbrati v očitek, da Luhman neupravičeno razteguje kategorije kibernetike s tehničnega in biološkega področja na družbo.

Luhman prav tako, meni Habermas, neupravičeno vpeljuje filozofski pojem smisla, kot ga je poznala fenomenologija, v tehnično koncepcijo kibernetičnih sistemov. Tu ga še posebej moti spoj tega filozofskega »smisla« s statistično dojetjo »informacijo«.

Organski mehanizmi selekcije kompleksnosti fizičnega okolja niso ekvivalentni selekcij pomenskih možnosti v smiselnem doživljanju, kajti kompleksnost družbenega okolja (sveta ljudi) je nekaj povsem drugega kot kompleksnost okolij bio-

¹⁵ prav tam, str. 153.

¹⁶ prav tam, str. 155.

loških in tehničnih sistemov. Svet za družbo (in podobno za individualno zavest) ni nekaj zunanje danega, temveč je sam simbolično strukturiran, je dojeti svet.¹⁷ To pomeni, da je družbeno okolje samo podružbljeno, tudi če gre za fizično naravo, kot je okolje človeka. Tudi pogoji delovanja samega sistema določajo okolje sistema. Družbeni sistem je tudi sam sebi okolje, se nanaša na sebe. Torej ne reduciramo zgolj hiperkompleksnosti čisto zunanjega sveta z rastjo notranje strukturiranosti sistemov, temveč tudi *lastno kompleksnost sistema*.

Tako: »po eni strani poviša projekcija možnosti, ki so vsebovane kot simbolično prezentne, tudi ako so vsakokrat izključene, lastno kompleksnost sistemov delovanj. V toliko je (ta projekcija, op. pis.) redukcija kompleksnosti sveta. Po drugi strani raste s pomnoževanjem smiselno identifikljivih možnosti pritisk na selekcijo. V toliko poviša kompleksnost sveta, ki jo mora obdelati.«¹⁸

Vsak postopek smiselnostne redukcije nekaj doda k svetu, torej vsaka redukcija dejansko spet dodatno zakomplicira svet, nikakor ne reši problema njegove hiperkompleksnosti. Za Habermasa to ni toliko nezdržljivo, kot je pojmovno nejasno, kajti tu se po njegovem kaže dvoumnost kibernetiko-filozofskih kategorij, ki jih Luhman uporablja, kar onemogoča vsako določenost in strogost teorije.

Po Luhmanu družba rešuje problem hiperkompleksnosti okolja (torej težavo, da doživljamo veliko več, kot lahko praktično obvladamo) z institucionalizacijo zmerom novih podsistemov in njim primernih delovanj, smislov (vrednot, norm itd.), tako da si s tem poenostavlja probleme.

Toda če je ta prekompleksni svet dejansko najprej in predvsem družba sama, kadar se nanaša na sebe, potem pomeni navedeni paradoks, da se z institucionalizirano redukcijo (omišljenjem družbenih problemov) le-ti nikakor ne zmanjšujejo, temveč le še povečujejo. Sistemsko teoretska opredelitev »redukcije« problemov v resnici le prikriva, navidezno racionalizira probleme, čeprav jih niti ne pojasni niti ne reši.

Zivali teh problemov ne poznajo, saj jim je njihovo okolje skoraj v celoti dano vnaprej in one vanj aktivno in smiselno ne posegajo, da bi si ga podredile. Zato so organski sistemi bistveno adaptivni, prav tako tehnični, kibernetiki sistemi. Človeški sistemi pa temeljijo na proizvodnji lastnega sveta in tudi nas samih (kar se seveda dogaja na zgodovinski način, torej ne zgolj vsakodnevno, empirično, op. pis.) Zgolj razlikovanje smiselnostnih in nesmiselnostnih sistemov ne uspe dojeti razlike med adaptivnimi in zgodovinskimi proizvodnimi sistemi — tako bi lahko skrčeno podali ta ugovor Luhmanu.

4. Opisano *protislovje med potrebo po zoženju kompleksnosti doživljanja sveta* in med *hkratnim povečanjem te kompleksnosti ravno zaradi institucionaliziranih form redukcije* (osmišljenja) vodi tudi v *nejasnost glede strategije reševanja družbenih problemov*. Kajti odprta je tako pot prek osveščanja problemov, prek dejavnosti vseljudskega razsvetljevanja (kar vodi v izrazito večanje kompleksnosti in do večje stopnje odločanja pri selekciji smiselnih vedenj ter končno celo do revolucij) kot tudi pot vse večje institucionalizacije, stabilnosti sistema za vsako ceno, pot v zoževanje alternativ, kar pa pomeni konservativno apologijo obstoječe družbe in njenih institucij. Sam Luhman je zavrnil možnost »revolucionarne zlorabe« nje-

¹⁷ prav tam, str. 159.

¹⁸ prav tam, str. 159.

gove teorije, toda s tem se je le bolj odkrito zavzel za konservativni model družbe in potrdil konservativnost svoje teorije.¹⁹

5. Habermas zavrača tudi Luhmanovo podrejanje »kulturnega sveta« družbenemu sistemu. Za Habermasa je namreč a priori družbeni svet že tudi kulturni svet. Zato kulturni »svet« ni podsistem znotraj družbe kot celote, ki bi imel to družbo za svoje »okolje«. Najprej je treba razložiti nastanek, obstoj in razvoj kulture in šele nato način obstajanja družbenega sistema v nekem kulturnem okolju. Kulturni svet ni podvržen zahtevi po »preživetju« sistema, niti ne zahteva neko redukcijo prekompleksnega okolja. Teoretično dojetje kulturnega sveta (npr. ideologij) lahko omogoči le marksistična »kritična teorija družbe«, ki zmore primerjati dejanske razmere v družbah z ideološkimi predstavami in normami, ki veljajo v teh družbah.²⁰ Sistemsko teoretično pa tega ni mogoče storiti, kajti osnovni problem je obstojnost sistema, ne pa analiza protislovij, ki ta sistem vodijo do možnih revolucionarnih sprememb.

Zato Habermas postavi tole osnovno alternativo: *ali* se držimo pojmov iz kibernetike in privolimo le v sistemske analize določenih delnih družbenih organizacij, sledeč strogemu analitično-empiričnemu postopku, *ali* pa razširimo sistemske pojme iz pojma avtomata oz. organizma na celotno družbo, toda tedaj se pokaže prevelika ozkost kibernetičnega modela sistemske teorije nasproti problemu družboslovja (prav tam). Luhman je menil, da se tej alternativi lahko izogne s tem, da le posredno sklepa na splošne teoretične modele sistemske teorije sploh, tako da izhaja iz danih sistemov in s stopnjevanje in formalno abstrakcijo doseže najbolj univerzalni sistem. Toda Habermas spet ponavlja, da ostaja tako sam začetek teorije nekaj poljubnega. Ne moremo neposredno privzeti neki dani družbeni sistem in s pomočjo golega intuitivnega vživljanja vanj dobiti stroge začetke teorije družbe. To vodi v subjektivizem, saj nimamo nobene objektivne metode za neposredno preverjanje relevantnosti različnih življenjskih problemov. Lahko se zgolj nekritično strinjamo s prepričanji, ki jih vsiljuje vladajoči razred družbe in ki so na videz samoumevna za vsakodnevno zavest. Posebej težko je priti od takšne neposrednosti opazovanja površinskih pojavov in simptomov do teorije o eventualni krizi družbe kot celote. Praktična občutljivost na simptome družbene krize ne more nadomestiti teoretične kritike družbe.

Kljub vsemu tudi Habermas priznava, da se je sistemska teorija družbe globoko zadržala v življenjske procese družbe, torej da jo vodijo dejanski sistemski problemi. Toda tudi sistemska teorija se ne more upreti pglavitnim interesom, ki vodijo neko družbo (npr. zahodnonemško). Sistemska teorija sama na sebi ne omogoča vpogleda v to pogojevanje, v vpletenost same teorije v sistem družbene integracije. Zato je sistemska teorija družbe vedno v nevarnosti, da postane čista ideologija in apologija obstoječega in da njene praktične intence vodijo v tehno-kratsko izrabo njenih »napotkov«.²¹

6. Habermas navaja še precej kritičnih pripomb k Luhmanovi teoriji, vendar jih tu ne moremo vseh po vrsti razložiti. Moramo pa omeniti *zavračanje Luhmanove teorije in jezikovne komunikacije*. Kot smo dejali, Luhmanu doživljajski

¹⁹ prav tam, str. 169—70.

²⁰ prav tam, str. 164—5.

²¹ prav tam, str. 170.

smisel šele omogoča komunikacijo in jezik, čeprav tudi jezik delno »konstituira« sam smisel.

Za Habermasa pa je ločitev smisla od jezika nemogoča in njemu, nasprotno, jezik določa ves ostali, tudi na videz nejezikovni smisel. Smisel obstaja le v procesu žive komunikacije, v nekem pogovoru (diskurzu). Otod se šele prenaša v doživljanje in v delovanje. Komunikativno delovanje zanj ni noben »sistem«, temveč sloni na skupnem raziskovanju, razumevanju in iskanju resnice.

Habermas postavi celo novo teorijo resnice, t. im. »teorijo komunikacijske kompetence«, ki je tu ne bom podajal, ker zasluži posebno obravnavo v okviru teme spoznavne teorije in semantike.

Pomembno za Habermasa je, da racionalni diskurz »funkcionira« le v odsotnosti vsakega pritiska »okolja«. Resnica je določena le kot idealen komunikacijski sporazum v okviru predpostavljene »idealne komunikacije« (ki je povsem svobodna in neomejena), s sodelovanjem umnih in kompetentnih sogovornikov. Resnica je torej neki ideal, ki se mu v stvarni komunikaciji le približujemo. Še najbolj ji ustreza znanstven diskurz.

Tako kot smisel ni možno ločiti od jezika (od komunikacije), ga po Habermasu tudi ni mogoče ločiti od delovanja ter ga zasnovati zgolj na doživljanju (zaznavah), kot to počne Luhman. Resnica je nekaj bistvenega za sam smisel, za samo komunikacijo in ni zgolj sredstvo za »prenos« identičnega smisla doživljanja v komunikaciji med različnimi osebami. Zato se resnice tudi ne da zožiti na sistem znanosti in sploh ni nobeno »sredstvo« sistema. Takšno pojmovanje vodi v pragmatično manipuliranje z mnenji ljudi, saj takšno pragmatično identičnost smisla dosežemo tudi pod vplivom avtoritet, množičnih medijev, propagande itd.²²

Habermas dalje še podrobno analizira Luhmanov pojem ideologije, kjer se po njegovem izkaže ideološki značaj Luhmanove systemske teorije. Ta kritika je hkrati tudi polemika s funkcionalizmom v celoti (v tem tekstu je ne bom podal, saj je delno že zajeta v opombah in sodi v kontekst širše razprave med marksizmom in funkcionalizmom). Na koncu kritike prikaže Habermas še osnovne teze zgodovinskega materializma.

Seveda je tudi Luhman odgovoril na Habermasovo ostro kritiko. Vendar je pri tem zavračal le nekatere poglavitne točke kritike.

Luhman najprej zavrne Habermasovo trditev o protislovnosti teze o smiselnosti redukcije kompleksnosti okolja kot osnovni nalogi družbenih sistemov (in sploh vseh sistemov »človeka«). Trdi, da ne predpostavlja nekega zunanjega sveta in njegove kompleksnosti mimo vsakega sistema. Gre mu za razlago določenih sistemov in njih razvoj in ne le za splošno razmišljanje. Čisto abstraktno vzeto, seveda, ne moremo ločiti sveta in sistema, toda kompleksnost sveta si lahko predstavljamo »neodvisno od vsakega (!) določenega sistema.«²³ Vsak določen sistem lahko tudi konkretno preučujemo.

Luhman dalje dokazuje, da ne prenaša tehničnega in biološkega modela sistemov in njihove zveze z okoljem na družbene sisteme in na pojem sveta kot okolja družbe. Kakor hitro uvedemo sisteme smisla, se spreminjajo pojmi okolja, sistem-

²² prav tam, str. 225.

²³ prav tam, str. 299.

ske stabilnosti, meje sistemov itd. Šele splošna evolucijska teorija sistemov uspe pokazati zveze in prehode med sistemi brez »smisla« in med sistemi, ki prepoznajo smisel.

Dejstvo, da smiselna redukcija kompleksnosti okolja še poveča kompleksnost sveta in sistema, ni nekaj nenavadnega, saj že sam smiselni svet predstavlja neke sisteme smisla, torej ni stroge ločitve med zunanostjo in notranostjo sistemov. Po njegovem *velja celo za vse sisteme* (fizične, biološke, psihične), da *si šele s selekcijo in redukcijo kompleksnosti ustvarijo samo okolje (svet)*, torej si ustvarjajo sebi nasprotno kompleksnost. Ta paradoks lahko razumemo le tedaj, če dojamemo sisteme v procesu njihovega razvoja in splošne evolucije vseh sistemov. Znotraj tega procesa ni nikdar dan neki povsem izvensistemski svet ali okolje, temveč je oboje vedno že predelano z drugimi sistemi ali z danim sistemom samim, ki pa je sam le del splošnega sistema evolucije sistemov.

Z razvojem reduktivnih sposobnosti se zato nujno povečuje tudi sama kompleksnost sveta, kar povratno spet vpliva na razvoj novih zmožnosti redukcije oz. organiziranja sistemov. Celota tega procesa je torej res nekakšen velikanski »feed back« med napredujočimi sistemi in naraščanjem kompleksnosti. Rešitev ene naloge povzroči nastanek še težjih problemov.

Luhman trdi, da se zaveda težav, ki tičijo že v logični razlagi teh procesov, posebej še logičnega statusa možnosti, ki se kažejo v smiselnem doživljanju sveta.

Druga važna točka Luhmanovega odgovora na Habermasove kritike je *zavračanje Habermasove ločitve »praktičnega delovanja« in »tehnike«*. Po Habermasovem mnenju naj bi praktično delovanje predstavlja »neprisiljeno komunikacijo« (diskurz), tehnika pa slonela na »instrumentalno delovanje« (ki je lahko tudi povsem miselna dejavnost). Zato Habermas loči komunikacijo od sistemskega delovanja, ki ga ima v bistvu za tehnično delovanje ljudi. Luhman tu upravičeno zavrača Habermasa in mu očita tehnokratsko razumevanje sistemske teorije, to pa je ravno tisti očitek, v katerem kulminira Habermasova kritika sistemske teorije.

Pri tem Luhman spet po svoje zaide v tehnokratizem, saj povsem izenačuje komunikativno in instrumentalno delovanje. Toda za Luhmana bistvo tehnike ni le instrumentalnost, še manj le materialna proizvodnja. Tehniko določa zmožnost idealno in formalno dojetih zakonitosti, ki jih razpoznamo iz odnosov med različnimi možnostmi v doživljanju sveta. *Bistvo tehnike kot tudi znanosti* postane *idealizacija tipičnih možnosti doživljanja*. To tezo je pobral neposredno iz Husserlove teorije znanosti, po kateri znanost temelji na matematični in formalni idealizaciji naravnih procesov. Šele odtod je po njenem mnenju možna tudi praktična uporaba tehnike.²⁴

Zaradi tega je komunikacija bistveno sistemsko delovanje in tudi tehnično delovanje, saj jezik že predstavlja prvotno abstrakcijo in idealizacijo smislov.

Nasproti Habermasovi tezi, da je smisel vezan le na možno komunikacijo, Luhman ponovno dokazuje, da je od nje neodvisen in predhoden. *Problem smisla je problem za sebe in ni zvedljiv na problem jezika*. Smisel je sicer res intersubjektivni, toda *ni vsaka intersubjektivnost* (torej vsak družbeni obstoj ljudi, op. pis.) *že komunikacija*. Jezik je le nujno sredstvo za višje oblike redukcije smisla. S tem

²⁴ prav tam, str. 358—60.

Luhman zavrača tudi Habermasovo teorijo resnice kot rezultata idealne in svobodne komunikacije. Resnica je namreč vezana že na sam smisel in ne le na komunikacijsko sredstvo jezikovnega izražanja. Obstaja več komunikacijskih medijev, ne le jezikovni medij, npr. komunikacija prek skupnega doživljanja in komunikacija prek delovanja. Toda doživljanje predhaja delovanje, tako da s tem zavrača Habermasovo (in marksistično) predpostavljane dejavne prakse kot izvirnega načina bivanja človeka.

Vsa komunikacija sloni na procesih socialne interakcije, ki temeljijo na izmenjavi doživljanj, oz. na skupnem doživljanju drug drugega. V tem procesu se ljudje izoblikujejo v osebe in ta proces je tudi pogoj za vsako smiselno komunikacijo ter praktično delovanje. Ni nobenega subjekta, nobene zavesti, nobenega svobodnega uma, ki bi vodil ali utemeljeval samo primarno interakcijo in s tem tudi komunikacijo. Zato tudi ni možna idealno osvobodjena, umna komunikacija, ki bi bila nosilec resnice, kot jo predpostavlja Habermas.

Resnica ni neka idealna čista bit, temveč je Luhmanu le *sredstvo* za »prenos« identičnega smisla iz doživljanja ene osebe v doživljanje druge osebe. Tu *ne gre za neki realni prenos smisla*, temveč za *paralelnost motivacij v različnih osebah*, ki lahko sprejemajo »isti smisel«. Sporočilo lahko, oz. vedno sproži neko motivacijo za določen sprejem tega sporočila v drugi osebi. Toda le »resnično« sporočilo lahko brez prisile, zgolj po svojem smislu, motivira drugo osebo, da ga sprejme enako, kot je bilo poslano (in kot upravičen smisel).

»Resnica takrat leži pred nami, kadar bi kdorkoli doživljal isto, če bi usmeril svoje zavestno polje na isti predmet. Vsak se more pod temi predpostavkami resnice in resnicoljubnosti zanašati na poročila drugih, ne da bi moral sam ponavljati njihove dobre in slabe izkušnje.«²⁵

Vsi komunikacijski mediji so končno le organi motiviranja drugih ljudi za prevzem smisla doživljanj, misli, delovanj, kot jih sam posedujem. Temeljni komunikacijski mediji so hkrati tudi osnova temeljnih družbenih podsistemov, tj. načinov omišljevanja in selekcije svetovne kompleksnosti. Ti mediji oz. podsistemi so:

- sistem resnice (znanost in tehnika),
- sistem moči (politike),
- sistem denarja ali kapitala (gospodarstvo),
- sistem ljubezni (družina),
- sistem jezikovne komunikacije.

Resnica kot komunikacijski medij se ne da zreducirati na medije moči, ljubezni, denarja itd., skratka, ne pomeni manipulacije z drugimi ljudmi. Luhman zato zavrača tudi koncept »praktične resnice«, ki jo zastopa Habermas (ki se pri tem opira na Marxa), ker da to vodi v neracionalno in nazadnjaško integracijo različnih podsistemov (npr. integracijo oblasti in znanosti).

Ob tem Luhman kritizira tudi marksizem, češ da je ostal na nivoju predstav 19. stoletja in je proizvodnjo tolmačil le kot instrumentalno obvladovanje prirode in družbe, zanemarljivo pa je idealni faktor proizvodnje. Tu Luhman nasede Habermasovi preinterpretaciji marksizma, kajti tudi Habermas razlaga, da je Marx imel

²⁵ prav tam, str. 348.

pred očmi le proizvodnjo, ne pa tudi procese socialne interakcije in komunikacije. Vendar pa Luhman pravilno ugotavlja, da je Habermas sam uporabljal nerazvite pojme sistemske teorije, ko je razlagal »historični materializem.«

Po našem mnenju že sam Marx uporablja sistemske pojme, razlaga funkcionalno delovanje kapitalistične družbe, številne »feed-back« procese, ki naj jo obdržijo v ravnotežju. Pojem družbene in ekonomske krize je že pri Marxu predstavljen kot zlom osnovnih ekonomskih povratnih in regulacijskih zvez ter procesov, npr. povratne zveze med proizvodnjo, vrednostjo in potrošnjo. Zelo »sistemsko dialektičen« je tudi Marxov opis medsebojne izravnave kapitalističnega prisvajanja »presežka dela« (dobičkov), ki je izvor zvečanja kapitala, in hkratne tendence padanja tega presežka zaradi nujnosti, da se čimbolj intenzivno vključuje znanost in sodobno tehniko v proizvodnjo ter da se z rastjo družbenega standarda večajo mezde, kar vse vodi do zniževanja presežne mere in s tem kapitala.

Družba, ki ne more več vzdrževati ravnotežja med rastjo presežne mere in njenim padanjem zaradi intenziviranja in večje kvalitete proizvodnje, je krizna družba. Marx v Kapitalu in drugih delih dokazuje, da kapitalizem ne more trajno preprečiti družbeno-ekonomskih kriz, kar vodi v možno odpravo kapitalizma kot družbeno-ekonomskega sistema.

Luhman končno zavrača tudi Habermasovo tezo, da se v njegovi sistemski teoriji kaže *tehnokratski interes*. Ta očitek Luhman zavrne že s tem, da ne soglašajo z instrumentalno naravo tehnike. Tehnika zanj ni le orodje ali proizvodno sredstvo (in način), temveč je tudi idealno spoznanje sveta. Ravno »levica« je podobna »konservativcem«, po tem da obe ločita znanost/tehniko od kulture in tehnizirano znanost izenačujeta z »gospodovanjem« nad bivajočim.

Zaradi tega se Luhman ne strinja z interveniranjem nekega »uma« nasproti »gospodovanju« v družbi. To je ostanek antične tradicije Evrope, ki je poznala identičnost družbene oblasti in znanja. *Levica se torej poganja za konservativnim idealom*. Edino »sistemska teorija se emancipira (!) od uma in gospostva«. ²⁶

Ista kritika naj bi veljala tudi Marxovi družbeni kritiki kapitalizma.

Toda Marx nikjer ne dopolnjuje ekonomskih analiz s posebnim konceptom *uma, osvoboditve človeka* itd., temveč pokaže z analizo sistema ekonomskih gibanj in odnosov na notranja protislovja sistema. »Naravna rast« teh protislovij mora prignati sistem do njegove zgodovinske meje, kjer se postavijo druge alternative, drugačen temeljni družbeni sistem. Šele skozi to analizo dobijo pri Marxu svoj smisel tudi splošni filozofsko-antropološki pojmi, kot so npr. »svoboda«, »emancipacija«, »človek« in »človeškost« itd.

Ti pojmi ne označujejo nekega nezgododvinskega bistva ljudi, temveč se sami razvijajo v zgodovini, ali bolje razvija se stopnja racionalnosti, svobode, človečnosti. Ti pojmi so nujen izraz načina samorazumevanja ljudi naše dobe (kot racionalnih, svobodnih, humanih individuov). Res je, da zelo pogosto zavest o racionalnosti, svobodi, humanosti človeka predstavlja le lažno ideološko prepričanje ljudi o sebi, toda hkrati je nujna v momentu krize, ko je treba iskati izhod v novih, alternativnih možnostih družbe (npr. »brezrazredna« in »nedržavna« družba). Ravno v opredelitvi samih temeljnih možnosti nadaljnjega razvoja družbe, bodisi v smeri resnične skupnosti svobodnih ljudi bodisi v smeri »civiliziranega

²⁶ prav tam, str. 401.

barbarstva« (navidezne skupnosti), se najde nujno racionalno mesto teh sicer tako izrazito ideoloških pojmov.

Luhmanovo hotenje, da se povsem otrese »uma«, »svobode« in »človečnosti«, niso le prikrite konservativne politične odločitve, temveč so tudi v protislovju z vsemi tistimi izjavami, v katerih očita Habermasu neracionalnost, totalitarnost (nedemokracičnost) in nečlovečnost (npr. v kritikah revolucionarnega in družbeno-kritičnega smotra Habermasove teorije).

3. SKLEPNA OCENA POLEMIKE

Čeprav je Luhman pokazal na nekatera dejansko šibka mesta Habermasove »kritične teorije«, ni uspel zavrniti vseh Habermasovih kritik. Najbolj sporne Habermasove teze (na katere opozarjajo tudi drugi kritiki) so: ločitev tehnike od prakse oz. instrumentalnega in komunikativnega delovanja, izenačenje tehnike z instrumentalnostjo ter prakse s svobodno komunikacijo, njegova »komunikacijska teorija resnice« (ki vodi v »subjektivni idealizem«), izenačevanje vsake formalizacije družbenih znanosti s tehnokratizmom.

Toda tudi v teh spornih tezah ni vse napačno, s čimer bi nekateri radi preprosto »zbrisali« Habermasa kot enega najvidnejših in zelo vplivnih marksističnih teoretikov današnje dobe.

Temeljni kritični pomisleki, ki se jih po mojem kljub Habermasovim šibkostim Luhman ni uspel ubraniti, so tile (a veljajo za *vsako splošno sistemsko teorijo družbe*):

1. Opozarjanje na neukinljivo razliko med tehničnimi, biološkimi ter človeškimi sistemi in s tem tudi na neukinljive razlike med tehnično, biološko in človeško informacijo (sporočanjem), za katero je »odprt« neki sistem.

Družbe ne moremo izpeljati iz neke evolucije sistemov, ki bi se začela pri prvotnih organskih bitjih in končevala pri človeku. Naraščanje kompleksnosti naravnega okolja za organske sisteme ne more samo na sebi povzročati nastanka sistema »z zavestjo«, ki lahko razpoznava *smisel*. Prav tako iz naraščanja sposobnosti organske adaptivnosti na okolje še ne moremo izpeljati nastanka človeka, ki je svobodno proizvodno bitje, ki spreminja okolje in s tem sebe.

2. Ne da se zanikati radikalne razlike v »okoljih« človeške družbe in bioloških sistemov (in še večje razlike z okolji tehničnih sistemov). Le človekovo okolje je *svet*, ki potencialno zaobsega vse bivajoče. Svet ni le zunaj ljudi obstoječa tuja stvarnost, temveč sestoji iz še nepočlovečene, delovno nezajete prirode in iz po človeku predelanega sveta, ki pa mu ne moremo točno zarisati meja, saj meje niso načelne, temveč praktične meje njegovih trenutnih zmožnosti. Ravno zaradi tega, ker smo v svetu le tedaj, ko proizvajamo v njem »človeški svet«, lahko le skozi proizvodni odnos osmišljamo svoj svet in sami sebe, ne pa obratno, kot trdi Luhman, da bi najprej imeli zavest smiselnih doživljanj sveta in bi šele nato v njem delovali. Kajti v proizvodnosti ljudi ne gre le za faktično delovanje posamičnega individua, temveč za *možno dejavnost*, za apriorno vpletenost vseh ljudi v nenehno bivajoč proces družbene proizvodnje, brez katerega bi ljudje ne obstali in ne smiselno bivali.

Tudi različne možnosti, ki se kažejo v doživljanju, npr. že v zaznavanju sveta, pomenijo tudi možnosti nekega delovanja, postopanja s predmetom in ne zgolj

doživljanja. Tudi menjenje »drugih strani mize« v zaznavanju mize pomeni možno dejavnost, bodisi da sam grem pogledat drugo stran mize in preverim svojo intenco bodisi da obrnem mizo tako, da ugledam skrito stran mize. Vsekakor pa menim tudi neko možno delovanje ali postopanje s predmetom, ki naj verificira ali zavrne neki smisel oz. neko pratezo, ki jo smisel vsebuje (takšna prateza je že »identičnost predmeta« v različnosti njegovih določil in možnih stanj).

Tudi socialna interakcija in komunikacija sta obliki neke prakse, in sicer delovne prakse, če drugega ne, sta preoblikovanje »naravne snovi«, zvokov, gibov, risb itd., v »smiselne«, poduhovljene materialnosti, ki posredujejo »moj smisel« vsem ljudem. V tej točki se moja interpretacija Marxove ideje prakse/proizvodnje loči tako od Luhmanove ločitve smiselnega doživljanja sveta od naknadnega delovanja v svetu, kot tudi od Habermasove ločitve proizvodnje (dela) od komunikacije in od socialne interakcije.

3. Tako kot ni danih, zakoličenih zunanjih meja družbe in se družba v sebi razmejuje na »ožjo« družbo in njeno »okolje«, tudi ni možna nasprotna ločitev družbe od njenih sestavnih členov, od individuov. Kajti individuum je sam družbeno bitje, zato družba ni nekaj izven njega. Za to jamči že sama možnost zavestne, smotrne dejavnosti, skupnega življenja in jezikovne komunikacije, ki so družbeni rezultat in družbena dogajanja, brez katerih si tudi ni mogoče zamisliti človeškega individua (z nekako čisto osamelo zavestjo o sebi, o svetu in o drugih ljudeh).

Ker so obče meje družbe tudi obče meje individuov in meje individuov meje vse družbe, ni možno strogo razmejiti in definirati notranjosti in zunanosti družbe. S tem pa pade važen pogoj za izdelavo celostne systemske teorije družbe, saj moramo pri vsakem določenem sistemu znati enolično določiti njegovo »notranjost« (notranja stanja) in »zunanost«. Tudi če v podrobnostih ne moremo poznati strukture notranjosti, pa moramo le nekako vedeti, kaj od vsakokratnih opazovanih fenomenov spada med izraze systemske notranjosti in kaj med izraze njegovega zunanjega okolja (ali njegovih meja).

Tudi posamezni subjekt, neka oseba je sama sebi določilo in meja (čeprav ni absolutno določilo in meja samega sebe). Ne le da ljudje lahko opazujemo svoje vedenje v okolju, temveč razpoznavamo tudi družben, systemski smisel tega vedenja, kar je spet omogočeno prek poprejšnje socializacije in ponotranjenja družbenih norm, motrov, vodilnih idej, jezika, tradicije, spoznanj in izkustev drugih ljudi v lastni osebnosti.

Prek samoopazovanja individua družba »opazuje« samo sebe. Hotenja individua se zato lahko največkrat realizirajo le ob sodelovanju drugih ljudi, to velja tudi za povsem samotna osebna razmišljanja (ki vedno znova prehajajo v pogovor z zamišljenim »nasprotnikom«). Povezanost individualne in obče družbene refleksije se prav tako odmika od interpretacije po modelu »feed back« povratne zveze (kajti ta zveza je vedno strogo razdeljena po posameznih sistemih, ki jo uporabljajo) in sami sistemi niso hkrati v »reflektivnem« »feed back« odnosu s samim smislom te zveze, namreč s tistim subjektom, ki postavlja temeljne vodilne norme, zaželene optimume vedenja. Biološki organizem se ne nanaša na naravo, ki je izvor njegovih vedenjskih strategij, pač pa se preprosto ravna po »njenih« napotkih. Tudi elektronski avtomat sodobnosti si ne postavlja vprašanj o smislu ukazov, ali bolje, vodilnih principov svojih postopkov. Če že »vpraša« človeka, je to točno

programirana možnost in je del vnaprej vgrajene strategije oz. algoritma za reševanje nekaterih problemov. Samoučeči se stroj lahko do neke mere samostojno izbira te strategije, primerja dobljene rezultate z optimumom in modificira svoje postopke, toda tudi to je v bistvu naključni algoritem, ki ima svoje stroge meje; vodilni optimum in smoter postavlja namreč človek — operater, ne pa stroj sam. Samorefleksija za določeno kvalitativno stopnjo presega kibernetiko formiran »feed back« še tako popolnih samoučečih se strojev. Ravno možnost razmišljanja o skrajnem, družbenem smislu naših vedenj in zamisli (ki se praktično odvijajo v nekem medosebnem dogajanju), napravi samorefleksijo za »akt svobode« in za »duhovni akt«. Delno ima Luhman prav, ko pravi, da šele možnost razumevanja smisla omogoča človeškost sistema, toda važna je samorefleksija (samomišljenje tega smisla) o tem smislu, ki omogoča tudi možnost nanašanja na alternativne smisle, celo na negacijo danega smisla, obenem z njegovim dojetjem. S tem da opredelimo človeške sisteme kot smiselne, žal ne damo nobene stroge sistemske analogije za reflektivni smisel, za duhovni akt svobode, temveč to preprosto predpostavljamo. Zgolj podobnost med organsko in avtomatsko selekcijo hiperkompleksnega okolja in simbolično selekcijo v izbranem smislu ni zadostna za strogo sistemsko in formalno izomorfijo med družbenim, smiselnim sistemom ter med organizmi in avtomati. Zato po mojem Habermas upravičeno opozarja na »kategorialne napake« Luhmanove teorije sistemov, ko neupravičeno primerja nekatere filozofske kategorije in kibernetične pojme.

Tako je Luhman še vedno na razpotju, ali da do kraja poljubno tolmači in prilagaja kibernetične pojme konceptu smisla ali pa da konec koncev le spretno prikriva organicistično koncepcijo družbene celote kot »organske celote« svojih delov.

To razpotje pa velja za *vsako splošno sistemsko teorijo*, ki želi svoj *relativni ratio*, ki je v opazovanju celote družbe, s *sistemskega vidika* (ki nikoli ne zajame družbene celote na sebi, temveč le njen določen funkcionalni vidik) *spremeniti v absolutnega*. Tedaj se poskuša splošno sistemsko-družbeno teorijo predstaviti kot družbeno teorijo na sebi, poleg katere ni nobene bolj obsežne in bolj natančne družbene teorije. Tak absolutizem seveda lahko le škodi sistemski teoriji in njeni družbeni uporabnosti.

Nekateri problemi delovanja družbene celote se verjetno sploh ne dajo bolj ustrezno predstaviti kot na sistemski način. Toda tedaj moramo nalogi primerno določiti osnovne pojme, predvsem »ločiti« dani »družbeni sistem« od »okolja«, »vhode« in »izhode«, osnovne podsisteme itd. Ta naloga v splošnem ni več delo sistemske formalne teorije, temveč delo sociologa, filozofa oz. neke vsebinske analize konkretne družbe, pri čemer mora izhajati iz neformalne, a splošne teorije družbe, takšne, da izbere res najbistvenejše pojave in zveze ter jih nato »razvrsti« v sistem, ki ga lahko preučuje čisto formalno. Na koncu formalne analize mora spet biti teoretsko utemeljen prehod v dejansko družbo in vsebinska opredelitev formalno dobljenih rezultatov. Sicer pa to počne tudi Luhman, ko izhaja iz temeljnih filozofskih in socioloških spoznanj, ki jih ima za nedvoumne, in ko svojo teorijo nenehno primerja s temi spoznanji. Morda je še najmanj izdelan *formalni del* njegove sistemske teorije.

4. Luhman sam ostaja pri delitvi družbe od socialnosti nasploh. Zanj je namreč družba *najširši socialni sistem*, ki zaobsega vse *druge socialne sisteme*.

Iz tega izhaja, da je družba le eden od socialnih sistemov, socialno pa je nekaj drugega kot sistem. Luhman to socialno bit sistemov izenači s smiselnostjo.

Sistemska teorija družbe tedaj *ne zajame družbe kot celote*, ki je prisotna *že v vseh svojih elementih in delih*, temveč zajame le *bolj ali manj univerzalne družbene sisteme* oz. forme različnih oblik funkcioniranja določenih človeških skupnosti in družbenih »organov«. Tudi iz tega je razvidno, da sistemska teorija družbe ni enaka družbeni teoriji sploh, temveč je kvečjemu njen del ali iz nje izhaja. Tako je njene racionalne možnosti opisal tudi Habermas.

5. Luhman nikjer resno ne preuči »proizvodnje«, procesa spreminjanja narave v človeški svet, čeprav je v paradoksu nenehne in vedno nove kompleksnosti sveta, ki jo povzroča sam sistem, zajet ravno problem proizvodnje. S tem pa izgine tudi problem samopotrjevanja ali samoizgube človeka v njegovem delu, torej aktualen problem ustvarjalne in odtujene proizvodnosti, ki pa je zanj kar ideološki problem 19. stoletja.

6. Vprašljiv je tudi njegov poizkus povezati informacijsko-teoretični pojem »informacije« in pojem »smisla«, ki pri njem izvira iz izrazito filozofske razlage. Pojem, ki naj združuje oboje, je »selekcija možnosti.« Smisel predstavlja vodilno pravilo selekcije doživljanja, informacija pa je sama selekcija danega doživljanja iz množice drugih, zgolj nakazujočih se možnih doživljanj.

Tisto, kar se mi zdi pri tem nesprejemljivo, je nejasnost socialnosti teh opredelitev, če naj bo že smisel sinonim za socialnost. Neposredni uvid, kot ga predlaga fonomenolog Husserl in podobno Luhman, ne zadošča za spoznanje družbenega bistva smisla in informacije. Zato je potrebna spet filozofsko utemeljena teorija človeka kot družbeno-zgodovinskega bitja. Ta teorija bi edina lahko pokazala, kako ljudje kot družbena bitja tvorimo svoje družbene sisteme, kako se v interakciji narave in človeškega dela tvorijo njim primerna okolja in kako se »konstituirajo« v njih selektivnost, ki je osnova smisla in informacije, kot to predpostavlja Luhman. Kajti možnosti, ki se nakazujejo v enotnosti doživljanja in celo tvorijo identiteto predmetov doživljanja, niso vzete iz nič, temveč jih spet proizvaja človek kot družbeno-zgodovinsko in proizvodno bitje.

V to nalogo bi bila nujno vključena tudi analiza proizvodnje različnih kulturnih svetov, ideologij, vse duhovne zgradbe družbe, ki je vedno družbeno-zgodovinski horizont smislov doživljanja, celo običajnih čutnih zaznav. To je predlagal že Habermas in takšno analizo lahko izpelje le »kritična teorija družbe« oz. »kritika ideologij«. To pa nujno zahteva preučevanje človekove proizvodnje v duhovni in materialni sferi, zgodovinskega razvoja proizvodjalnih sil in odnosov, v kolikor le-ti odločajo o teh kulturnih svetovih. Šele v takšni teoriji bi tudi kategoriji »smisla« in »informacije« (v okviru sistemske družbene teorije) dobili družbeno vsebino, postali bi *družbeni kategoriji*.

Vendar se Luhman že vnaprej brani takšnega postopka, češ da sega onstran problemov, ki jih obravnava, da sega izven imanentnosti samega smisla. Po njegovem ni nobene prave transcendence izven smisla, ki bi misel (družbeno-zgodovinsko ali kako drugače) pogojevala. Smisel je neposredno dan in ga lahko razumemo le prek življenja vanj.

Toda tedaj bi bilo povsem nemogoče postaviti splošno teorijo sistemske evolucije, zgrajeno na osnovi razvoja sposobnosti za redukcijo hiperkompleksnosti okolja (sveta), kot jo želi razviti Luhman.

4. MOŽNOSTI DRUŽBENE SISTEMSKÉ TEORIJE TER MARKSISTIČNE TEORIJE O DRUŽBENEM BISTVU SISTEMSKO-INFORMACIJSKIH KATEGORIJ

Raziskovanje *družbenega bistva smisla in informacije* nam ne pomeni skakanja v neko sfero, povsem tujo smislu, temveč ravno pot v jedro družbenosti, ki jo nosi v sebi sam smisel oz. selekcijska sposobnost doživljanja. Nam gre za raziskavo soodvisnosti med *objektivnimi družbenimi pogoji smiselnosti* (ki so vedno tudi sami smiselno formirani) in med *aktualno podobo te smiselnosti*, kolikor le-ta integrira družbo v celoto, katere bistven značaj (družbena proizvodnost/komunikabilnost) sega v vse njene dele in v individue, ki jih zaobsega. To pa pomeni, da se vprašujemo, *koliko neka kulturna-duhovna vsebina ali kulturno-duhovni svet resnično integrira neko družbo v človeško skupnost* (veže ljudi kot ljudi), koliko pa je ta integracija le navidezna, sprevernjena celotnost družbe, torej *ideološka*. Pred tem je vsak razgovor o kulturi, o smiselnosti kot pratemelju človeške družbe le neka nezgodovinska in metafizična abstrakcija, na podlagi posebljenega pojma »smisla« (ali »selekcije možnosti doživljanja« ipd.), ki se ne zaveda ideološkosti same izhodiščne kategorije, saj je iztrgana iz sedanjih družbenih pogojev »smisla« in nato podložena vsej zgodovini.

Ta navidezni splošni »smisel« je namreč ideološki smisel ravno zato, ker je izraz hotenj in predstav vladajočih razredov, ki le abstraktno splošno integrira družbo v celoto, s tem da prikriva temeljna razredna protislovja v njej. Pri analizi ideologije se opiram na Marxovo in Engelsovo teorijo v »Nemški ideologiji«. Vsak vladajoči razred do danes si je znal in moral ustvariti takšen ideološki svet (predstav, smotrov, vrednot, religij, ideologij, pogledov na svet itd.), ki je prepričeval vse ljudi, da dejansko predstavlja najvišjo stopnjo družbene integracije in pravičnosti, dosegljivo na zemlji, in da so vladajoči razredi dejanski integrativni vzvod vse družbe v človeško skupnost. A vedno znova so hude družbene krize in razredni boji pokazali na navideznost te ideološke razlage, na sprevernjenost cele kulturne, duhovne in primarno materialne proizvodne biti družbe, kar je vodilo v preobrat celotnega proizvodnega načina družbe in s tem tudi v novo obliko ideološke zavesti. Kajti, vsaj dokler obstajajo razredne družbe, vselej se je pojavil nov vladajoči razred, ki je pritiskal njemu nasprotni »delavski razred« (vobče) v položaj golega izvajalca delovnih in političnih nalog (temu se je danes pridružil še položaj golega potrošnika proizvedenih dobrin, kar še bolj loči človeka delavca od njegovega dela in ga veže na odtujeno zasebno lastnino).

Šele s proletariatom, tj. z delavskim razredom moderne dobe, ki je nosilec »poslednje« protirazredne revolucije, bo odpravljena tudi delitev na vladajoče in vladane, na lastnike (in upravljalce dela) ter zgolj delavce. Šele s tem po Marxu izgine družbeno-ekonomski pogoj ideološke funkcije in ideološke podobe celotnega »kulturnega sveta«. Šele tedaj lahko postane »smisel« dejanski integrator družbe v človeško skupnost. Torej mora smisel sam postati »človeški« in obstajati morajo univerzalni pogoji za obstoj tega smisla v družbi. Šele ob takih pogojih ga lahko postavimo za *pravega ekvivalenta človeške družbenosti*. Do tedaj pa *ni sama družba ni prava integrirana človeška skupnost*, saj jo v bistvu razdvajajo številna globoka nasprotja, med katerimi je razredno nasprotje najpomembnejše. Ne da bi se tega zavedali, imajo ljudje različnih družbenih razredov v temelju

različne interese in polagajo pogosto povsem različne smisle v svoje besede, celo če so enake, kot jih uporabljajo predstavniki nasprotnega razreda. Začasno lahko neka skupna kulturna dediščina in ideologija zakrije ta nasprotja, toda slej ko prej se izkaže navideznost takšne integracije. Družbeno-ekonomske krize ne more ukiniti, pa tudi ne rešiti nobena ideologija ali kulturna zavest, celo marksizem ne, temveč le dejanski »materialni in duhovni« boj za nove, zares človeške oblike proizvodnje in življenja sploh.

Ta Marxove in Engelsove ugotovitve gotovo predstavljajo najvidnejši izraz »materialističnega« bistva njune teorije. Toda bili bi dogmatiki, če bi vztrajali pri tej ugotovitvi in sklepali iz tega, da gre Marxu za eliminacijo kulture in duhovne proizvodnje kot gole ideologije. Ravno nasprotno. Marx je po mojem ob vsem realizmu in materializmu večji »idealist« kot vsi »idealistični« filozofi do danes. Kajti sam boj za socializem, *sam materialni revolucionarni boj delavskega razreda je v sebi kulturni in duhovni boj*. V boju proti navideznosti ideologizirane meščanske kulture gre za *dejansko kulturo in »duhovnost«*, ki bo lahko *resnično in ne zgolj v filozofskih sistemih ali v religioznih željah nosilec in integrator celotne družbe*. Torej bo šele tedaj lahko »duh« zmagal nad »materijo«, ko se bo dejansko sam »materialno razvil«, ko bo postal »materialna sila«. To pa pomeni za Marxa najprej občo »vladavino« znanosti in njenega »splošnega dela« v vsem delu.

Znanost kot splošno delo je neposredno neprimerljiva z industrijskim delom ali z delom obrtnikov oz. sploh z vsakim delom, katerega neposreden proizvod so posamični materialni proizvodi. To Marx izrecno trdi v Kapitalu.²⁷ A *ravno zaradi svoje posebne, duhovne narave postane znanost »najvišja proizvajalna sila«*, lahko razvija tehniko ipd. Znanost v bistvu predstavlja *organizirano delo vsega človeštva v vsej zgodovini civilizacije pri obdelavi samih predstav, pojmov, ki z njimi razumevamo svoj svet*. V družbenem smislu predstavlja znanost tisti odločilni moment dela, po katerem se človeško delo loči od živalskega, to pa je predhodna duhovna, miselna obdelava dela, njegovega načrta, postopka izvedbe, samega predmeta, ki ga izdelamo, in nujnih pogojev dela, kot jih postavlja že

²⁷ Karel Marx, Friedrich Engels: Nemška ideologija, Izbrana dela (MEID) II, str. 57: »Misli vladajočega razreda so vedno vladajoče misli, tj. razred, ki je vladajoča *materialna* družbena moč, je hkrati vladajoča *duhovna* moč... Delitev dela... se izraža zdaj tudi v vladajočem razredu kot delitev duhovnega in materialnega dela, tako da nastopa v tem razredu (vladajočem, op. pis.) en del kot mislec tega razreda..., medtem ko se drugi do teh misli in iluzij obnašajo bolj pasivno in receptivno, ker so dejansko aktivni člani tega razreda in imajo manj časa za to, da bi si ustvarjali iluzije in misli o samih sebi... Eksistenca revolucionarnih misli v nekem določenem obdobju že predstavlja eksistenco revolucionarnega razreda... Vsak novi razred, ki stopi na mesto kakega, ki je vladal pred njim, je namreč prisiljen že zato, da izpelje svoj namen, prikazati svoj interes kot skupnostni interes vseh članov družbe, tj. idealno izraženo; svojim mislim mora dati obliko občosti, jih prikazati za edino umne, obče veljavne... Ves ta videz, kot da je gospostvo določenega razreda samo gospostvo nekih misli, se seveda sam od sebe neha, brž ko gospostvo razredov neha biti oblika družbenega reda, brž ko torej ni več treba prikazovati posebnega interesa kot občega ali občega kot vladajoče.«

²⁸ K. Marx: Kapital III, CZ, Ljubljana 1973, str. 119: »Mimogrede naj pripomnim, da je treba razločevati med splošnim delom in skupnim delom. Prvo in drugo imata v produkcijskem procesu svojo vlogo, oba prehajata drug v drugega, toda med njima je tudi razlika. Splošno delo je vsako znanstveno delo, vsako odkritje, vsak izum. Pogoj zanj je deloma kooperacija sodobnikov, deloma izkoriščanja del predhodnikov. Skupno delo predstavlja neposredno kooperacijo individuov.«

sama priroda in družba. Kot takšna *obča dejavnost* je znanost sama neka *nehna dejavnost človeštva kot celote* ne pa posamičnih ljudi. Kajti osebno delo znanstvenika se »utopi« v kontinuiteti dela predhodnikov in je hkrati potencial za vse nadaljnje delo (vendar ob tem ne trpi sama osebnost, nasprotno, »pravi znanstvenik« je tudi »pravi človek«).

V socializmu po Marxovem mnenju postane stopnja vložnega »splošnega dela« poglobljena mera vsega dela, in to je *odločilno nasprotje kapitalizmu*, ki tudi znanstveno delo meri po njemu tujemu merilu, t. i. »abstraktnemu delu« (kar se praktično izenači z »delovnim časom«). Ta abstraktna mera je potrebna zato, da bi se lahko izračunala ekonomska, tržna, »kvantitativna« mera dela. Delo, ki se tako ne da meriti, tudi nič ne velja (Marx npr. postavlja za primer delo »pianista«, ki ga lahko »merimo« le zunanje ali sploh ne, kar vodi v »razvrednotenje« tega dela.) Tudi znanstveno in vsako duhovno delo tedaj nekaj šteje in je družbeno priznано le, če daje tržno merljive proizvode. Zato večina družbenega dela izpade iz pojma »pravega dela«, ki ga menda predstavlja le »materialno delo«. Takšna pojmovanja so žal navzoča tudi v socializmu in tudi pri nas.

V teh pojmovanjih se *ne loči* med *ideološko povzdignjenostjo in posebno preplačanostjo nekaterih intelektualnih del*, ki neposredno služijo kapitalu ali državi (npr. v etatiističnem socializmu), ki pomeni *odtujitev duhovnega dela od samega sebe*, in med *nujno višjo kvaliteto duhovnega dela na sebi*. Zato se često išče ukinitve razlike med materialnim in duhovnim delom tam, kjer je to nesmiselno, npr. v prisiljevanju »duhovnega dela« v pogoje »neposredne materialne proizvodnje«, v odtujevanje od samega bistva tega dela, v »socializmih« se to izvaja npr. pošiljanjem intelektualcev v tovarne ali na polja, s šikaniranjem intelektualcev in njihovih otrok ipd., npr. v stalinističnem režimu. Razlika med duhovnim (umskim) delom in materialnim delom se lahko ukine le v »povzdignjenju« materialnega dela v duhovno delo, torej z vzgojo delavskega razreda, s krepitvijo tistih načinov dela, ki zahtevajo več znanja, več osebne zavzetosti in duha. To pa ne pomeni ukinitve materialnega dela sploh, temveč samo polno pripoznavanje tega dela kot povsem enakopravnega »čistemu« duhovnemu delu, saj v svoji neodtujeni podobi prav tako kot znanost in kultura razvija človeškega individua in duha. V tem se tudi »materialno delo« šteje za duhovno, kot se tudi nasprotno duhovno delo vedno izkazuje kot naporno materialno delo. Torej ne gre za »siljenje« kmetov in delavcev, da postanejo »znanstveniki«, temveč za osvoboditev duhovnega--človeška-občega jedra vsakega dela.

Toda tudi ostali deli duhovne proizvodnje, ne le znanost, postajajo v socializmu »*merilo vsega dela*« (tega Marx ni eksplicitno razvil), saj je za Marxa »*razvoj individua*«, njegovih zmožnosti, njegovih potreb prav tako ocenjen kot »najvišja proizvodjalna sila« (»Očrti h kritiki *politične ekonomije*«). Toda kultura in duhovna proizvodnja vobče sta vendar ob znanosti bistven pogoj tega razvoja individuov. Iz tega koncepta je tudi jasno, zakaj je gibanje proletariata naslednik najvišjih in najčlovečnejših kulturnih, znanstvenih in filozofskih dosežkov doseđanja človeštva.

Začetni, navidezno radikalni enostranski materializem (kar je mnoge zavedlo v tezo, da marksizem nasprotuje kulturi in duhovnosti, da ne upošteva človekove osebnosti ipd.) se izkaže torej za bolj »spritualističnega« od samega idealizma. Kajti niti Heglov idealizem ne pozna *poduhovljenja celotne človekove biti*, torej

tudi *materialne proizvodnje* in »običajnega življenja«. Zmago absolutnega duha pojmuje Hegel le kot absolutno spoznanje duha po filozofih in njegovo realizacijo v popolni birokratski državi, katere princip je ločitev človeka kot državljana (kot zastopnika duha) od zasebnika (meščana), ki je zgolj nosilec osebnih interesov.

Torej se ni čuditi utopičnim tezam *mladega Marxa*, da bo komunizem pripeljal do *istovetnosti narave in človeka*, da bo »*naravoslovje*« postalo »*znanost o človeku*« in »*znanost o človeku*« edino »*pravo naravoslovje*«, da bo narava »*počlovečena*« in človek »*naturaliziran*«. Te »*idealistične*« teze nikakor ne nasprotujejo »*materializmu*« zrelega Marxa. To nasprotje zagovarjajo mnogi stalinistični dogmatiki, a tudi resni marksistični teoretiki in različni religiozni in meščanski kritiki. Zato velja resno vzeti v um opredelitev mladega Marxa, da njegova filozofija ni *niti goli materializem niti goli spiritualizem*, temveč je izpeljan *spiritualizem narave in naturalizem duha*.

Ta eksurz si nisem privoščil zaradi gole razlage marksizma, temveč zato, da bi izpodbil Luhmanovo tezo, da smisel vobče definira in integrira vso in vsako človeško družbo ter da je smisel neka nezvodljiva neposrednost, ki šele definira vse družbeno, sam pa ni družbeno-zgodovinsko pogojen. Nasprotno temu se izkaže za izrazito družbeno in zgodovinsko pogojeno zavest. Ta problem je zelo važen za vsako družboslovno uporabo systemske teorije. Te teorije namreč uporabljajo abstraktno, formalno opredeljen pojem informacije, ki pa je za ljudi vedno vezana na kognitivni ali doživljajski smisel, ki jo nosi informacija.

Zaradi tega se *človekove informacije* ne da zajeti le v pojme običajne *statistično opredeljene »negaentropije«*, kajti pomembne so tako *razlike virov*, iz katerih črpamo osnovne enote informacije, kot tudi *razlike ljudi*, ki jih sprejemajo. Poleg tega so razlike v informativni vrednosti že v tem, ali jo merimo po statističnem razporedu črk ali pa upoštevamo tudi druge sintagme (zloge, besede, sestave besed, gramatične premene, stavke itd.).

Informacijo moramo določiti pač tako, da je *relevantna za sistem, ki jo sprejema, oz. za nalogo, ki naj jo ta sistem reši*. Zato je kvaliteta informacije nekaj drugega, če je njen izvor časopis ali televizija oz. telegramske zapis ali tekst, podan z gibi rok, ali pa če dobimo neko informacijo prek računalnika. Tudi če imamo vsakokrat isto vsebino, je informacijska vrednost različna ob različnih virih ali ob različnih »sprejemnikih«. Profesor, ki je že nešteto krat predaval neko snov, ne zve nič novega, ko mu jo študent oddrda na izpitu, pač pa ta snov pomeni nekaj novega za študenta, ki jo je prvič sprejel. Te razlike nastopijo tudi takrat, ko gre za isti izvor in enak kanal sporočanja informacij.

Za temi neposrednimi kvalitativnimi razlikami oziroma »vrednostmi« informacije stoji *različna človeška in družbena vrednost informacije in tudi njenih osnovnih enot*. Poleg tega *informacije ne moremo ločiti od sporočila ali od procesa možne komunikacije*, s katero se lahko pošlje sistemu, ki je zanjo relevanten. Spregledanje tega dejstva, na katerega opozarja *Georg Klaus*, tudi zavaja mnoge v tezo, da je informacija *neodvisna bit, poleg materije in energije*, in v tezo, da pomeni informacija *neposredno nasprotje entropiji*, čeprav je ne more dokončno premagati. Takšne teze je delno zastopal tudi N. Wiener.²⁹

²⁹ Norbert Wiener: Kibernetika i društvo, Nolit, Beograd 1964, str. 36, 47 idr.

Toda informacija ni niti neodvisna bit, saj obstaja le v toliko, kolikor obstaja tudi *neki sistem, ki jo lahko sprejme, predela in se ravna po njej*. Brez sistema ne bi bilo informacije, temveč bi bili kvečjemu signali, ki so fizikalni nosilci informacije. Ravno zato tudi ni vsakteri red v vesolju zaradi gole statistične nasprotosti entropiji že informacija. Informacija torej ni samostojna bit, kajti vedno potrebuje sisteme, zgrajene masno in energetsko, ki jo lahko sprejmejo kot informacijo. Za Klauza veljajo Shannonove formule točno le za zaporedje signalov, ne pa za samo informacijo. Toda pri tehničnih sistemih komuniciranja se res lahko pripetijo primeri, ko praktično sovpade sama informacija z negaentropijo signalov (npr. v telefoniji, telegrafiji ipd.). Še najmanj pa so te formule primerne za vsebine zavesti.³⁰ Vsaka *semantika informacije leži onkraj negaentropije*, meni Klaus.

Tudi obstoj tako imenovanih »mrtvih informacij« (ki ležijo zapisane v knjigah, zvezkih, na trakovih ipd.), ki ne obstajajo v procesih transporta, torej ki niso vezane na transport energije, ne nasprotuje tezi o nezmožnosti na sebi obstoječe informacije (kot nasprotja »nereda«), kajti mrtve informacije lahko »oživijo« in so sploh dejanske šele takrat, kadar pridejo v stik z neko zavestjo. Odnos med »živo« in »mrtvo« informacijo zato ni izključujoč, kajti obe se lahko pretvarjata v nasprotno vrsto informacije. Zato *subjektivnost smisla informacije ni popolnoma izven vsake objektivne prevesitve, temveč je tudi objektivna stvarnost*. Če ta subjektivnost ne bi bila tudi objektivno dana v živi in fizični informaciji, bi ne bilo mogoče »kakorkoli razkriti informacije ali sisteme informacij, katerih semantika nam je končno povsem neznana, kot npr. različni minojski teksti, etruščanski napisi, vozlovni zapisi srednjeameriških Majev itd.«³¹

V poznejših delih je Klaus še bolje razvil te teze.

Že v tretji izdaji »*Kibernetike v filozofskem pogledu*« je semantiko definiral ne le za človeško informacijo, temveč za *vsak sistem, ki ima »notranji model«* okolja, v katerem živi in ki mu ta model služi za vnaprejšnje »preigravanje« različnih možnosti vedenja (to je povzel po Steinbuchu). Vsak od teh sistemov ne uporablja le signalov, razporejenih po določenem redu kot informacijo, temveč so mu posamezni deli signala ali signal sam *znak z nekim »pomenom«*. Tak stroj šele resnično uporablja »sporočila« in *informacije kot takšne*. Sporočilo torej sestavlja *signal in njegova semantika*.³²

Ljudje smo le *eden od možnih sistemov z »notranjim modelom«* stvarnosti. Toda takšni sistemi so lahko tudi povsem elektronske, tehnične narave. Sistemi z notranjim modelom okolja se ne ravnaajo zgolj po sprejetih signalih in njihovem zaporedju, oziroma notranjem redu, temveč tudi po že obdelani sliki okolja, iz katerega dobivajo informacije. Filozofsko je temu ustrezal Kantov »sintetični a priori« vsake zavesti, ki omogoča, da se doživljajajo sploh zgradijo v sliko predmeta, oziroma lahko zanjo uporabimo neki pojem. Klaus se tudi sicer često sklicuje na Kanta, predlaga analogije z njegovimi zamislimi ipd. in tako pokaže, da se da tudi na videz povsem spekulativne filozofske konstrukcije znanstveno uporabiti.

Signali, ki jih sprejema sistem z notranjim modelom, so interpretirani in ne zgolj sprejeti v sistemu. Signali, ki se *ne nanašajo na ta notranji model*, so tudi za sistem brez pomena, so nesmiselni, *niso informacije*.

³⁰ Georg Klaus: *Kybernetik in philosophischer Sicht*, Dietz, Berlin, 1961., str. 93.

³¹ prav tam, str. 94.

³² G. Klaus: *Kybernetik und Gesellschaft*, VEB Berlin 1965, str. 292.

Zaradi tega je po njegovem celo težko reči, da sistem pošilja informacije drugemu sistemu. Kajti predpogoj za to je, da oba sistema vsebujeta neki model okolja oziroma naloge, ki naj jo izvajata, in če so informacije zares relevantne za oba sistema.

Tudi Norbert Wiener ni vedno dosleden in enopomenski, kadar opisuje informacijo.

Običajno navaja informacijo kot negaentropijo, kot stopnjo urejenosti oziroma tudi nenavadnosti, novosti v vrsti signalov. Pri tem se opira na interpretacijo Shannonove formule za informativno vrednost signalov, dobljeno pri preučevanju telefonskih in telegrafskih komunikacij.

Navaja pa tudi splošnejše definicije, na primer: »Informacija se imenuje vsebina tistega, kar zamenjavamo z zunanjim svetom, dokler se mu prilagajamo in dokler nanj vplivamo s svojim prilagajanjem . . . Živeti dejavno pomeni biti vedno dobro informiran. Zaradi tega pripadajo komunikacije in upravljanje k bistvu človekovega notranjega življenja, kot pripadajo tudi njegovemu življenju v družbi.«³³ (podč. avtor).

Tu gre očitno za *vsebinske informacije*, ki se ne dajo preprosto spraviti zgolj na Shannonovo formulo, pač pa ravno na »pomen«, na *relevantnost informacije za ljudi* kot sisteme z »notranjim modelom stvarnosti«.

Pomembno pri tej Wienerjevi ugotovitvi je, da poudarja pripadnost komuniciranja in informiranja (tako prek človeškega diskurza *kot tudi* prek *informativnih tehničnih sredstev*) *bistvu ljudi kot družbenih bitij*. To pa smo nenehno poudarjali tudi sami.

Spoznali smo, da že pri zgolj nevtralnem, zgolj statistično opredeljeni informaciji ni vse zgolj matematičen, tehnični problem, temveč je osnovno celokupen sistem, kjer te informacije obstajajo kot relevantne. Poleg tega pa odločajo o informaciji še specifični momenti načina izbire informativnih enot (bitov) iz danega informacijskega vira, dalje stopnja vsebinske novosti neke informacije (nekega sporočila) za različne osebe, trajanje informacije, njena razpršenost na različne člene komunikacijske verige, ki si jo medsebojno sporočajo in dopolnjujejo itd. Vse to so *družbeni pogoji informiranja in komuniciranja* (kolikor gre za ljudi in informacijske sisteme, ki so moment človeške družbene prakse).

Še jasnejša je družbena pogojenost in družbeno bistvo informacije tedaj, če je ne opredeljujemo zgolj statistično, temveč v povezavi z zanjo relevantnimi sistemi (oziroma bolje s sistemi, za katere je relevantna). Tedaj moramo upoštevati tudi *strukturo stvarnosti*, ki jo »odslikava« oziroma *modelira sistem*, in *stopnjo izgrajenosti samih notranjih modelov* »stvarnosti« (tj. okolja ali naloge, ki jo opravlja sistem). Če se omejimo na ljudi, je jasno, da so tako »svet«, ki ga *notranje modeliramo* (torej nikakor ni le odslikava kot pečat v vosek), kot tudi naše sposobnosti *razumevanja in dojetja sporočil* (torej izgrajenosti modela) družbeno-zgodovinsko pogojene.

Toda tudi informacije in podatki, ki krožijo v sodobnih računalnikih, niso stvarnost zunaj družbe, zunaj sveta človeka, niso zgolj fizični proces. Tudi oni so v bistvu neka družbena orodja in procesi, čeprav so *simulirani* s tehničnimi sredstvi. Lahko rečemo, da moderni računalniki in procesi obdelave podatkov, infor-

³³ N. Wiener: Kibernetika i društvo, str. 32.

macij v njem, predstavljajo *povnanjen, materializiran in objektiviziran ter interpersonalno nadzorljiv proces »moderliranja stvarnosti«*, torej je to hkrati modeliranje tistega psihičnega, duhovnega modeliranja, ki ga v skromnejših oblikah uporabljamo vsak zase tudi v svoji zavesti. Ta skromnost človeških miselnih sposobnosti je sicer le relativna, saj je kreativnost človeka absolutna kvaliteta nasproti čisto algoritemskemu in shematskemu reševanju nalog v avtomatih. Zato ni nenavadno, da je Klaus poizkušal vse *znanstveno delo* predstaviti kot delo pri oblikovanju *notranjega modela* stvarnosti, ki obstaja v celotnem človeštvu kot *sistemu prakse*. Stroji, ki so olajšali in intenzivirali človekovo fizično delo, so pomenili tudi družbeni napredek, družbeno kvaliteto in so sami po sebi *družbeno orodje in izraz*. Prav tako tudi njihovo delo *ni le fizičen proces*, temveč je *del družbenega človeškega procesa predelave snovi v človeške proizvode*. Enako so tudi *moderne računalniki* in druga sredstva predelave informacij *družbeno orodje in družbeni izraz*. Njihovo delo ni le fizičen proces, temveč je *del človekovega družbenega dela* pri predelavi snovi, energij in zlasti *informacij*, ki jih razberemo iz objektivno danih signalov iz okolja.

Toda tu sta po našem mnenju možni *dve alternativni* v uporabi teh novih delovnih »sredstev«. Po eni strani jih lahko razvijemo v smeri *povečanja kreativnosti ljudi* zaradi zmanjšanja suženjskega miselnega dela in zaradi ogromno povečanih sposobnosti za hitro in množično predelavo vsakršnih informacij. Po drugi strani pa jih lahko razvijamo prav v nasprotni smeri. Lahko se namreč zgodi in se tudi dogaja, da zgolj avtomatiziramo tekoče trakove in delavce postavimo pred avtomate, ki nadzirajo trakove. Ob tem pa seveda ni potrebno, da bi delavci poznali proces v celoti, strukturo dela, še manj njegove proizvode in smisel dela. Namesto da bi delavec neposredno vrtal luknje ali privijal vijake, lahko to delo opravlja avtomat, delavec pa le pritiska na gumbe in nadzoruje nekaj številčnic. Seveda je *tudi to napredek*, toda delavec je *še vedno privešek stroja* namreč *privešek celotnega procesa tako avtomatizirane proizvodnje*, ki ga ne sili v *kreativno poseganje* v lastno delo ali v celoten delovni proces. Jasno je, da to le še povečuje delavčevo odtujenost, ki jo za nekaj časa zaslepi uspešnost takšne avtomatizacije. To še ni prava integracija občega dela znanosti in materialne proizvodnje.

Klaus, ki se tudi loteva teh problemov, pravi, da bi šele uporaba samoučečih se in univerzalnih avtomatov bila dejansko primerna visoko razviti socialistično proizvodnjo. Kajti delavci »ob« teh strojih bi morali biti zares znanstveno izobraženi in vselej pripravljeni inventivno posegati v proces tako, da bi ga dvignili na višjo raven proizvodnje. Kapitalizem po njegovem ni zmožen izpeljati takšne industrijske revolucije.

Pač pa po Klausu dosedanja tehnična baza proizvodnje po vsem svetu sprošča poleg družbene odtujitve še tako imenovano *»tehnično odtujenost«*, ki je plod enostranskega delovnega procesa, kar povzroča nezadovoljenost in duševno praznoto delavcev, ki delajo v takšni proizvodnji.⁸⁴ Tehnična odtujitev po njegovem ne bo izginila s kapitalizmom, temveč šele v visoko avtomatiziranih proizvodnih načinih, ki pa jih lahko poseduje kot družbeno univerzalne le zreli socializem. Tehnična odtujitev zato obstaja tudi v sedanjem socializmu.

⁸⁴ G. Klaus: *Kybernetik in philosophischer Sicht*, str. 441—2, gl. tudi 445—6.

Dosedanje oblike avtomatizacije ne ukinjajo *ne tehnične ne družbene odtujitve*. Čeprav z revolucijo odstranimo poglobitve pogoje družbene odtujitve, pa ne odstranimo tehnične odtujitve, in ne smemo se slepiti pred to stvarnostjo.

Iz vseh teh naših in Klausovih interpretacij je razvidno, da je tudi vsak sistemski objekt (npr. računalnik, informacijski sistem podjetja, informacija, sistemsko urejena komunikacija itd.) *družbeno bitje*, oziroma *ima svoje družbeno bistvo*. Prav tako ima družbeno bit in bistvo tudi sam smisel. Iz Klausove razlage Steinbuchove teorije o avtomatih z notranjim modelom stvarnosti se spet kaže možnost *povezave smisla in informacije*. Toda ne na podlagi vnaprej danega »smisla« kot bistva družbenosti in kot integratorja družbenega sistema, kot je to razlagal Luhman, temveč prav na osnovi družbenega bistva smisla in informacije, ki sta relativno pojava glede na družbeno-zgodovinske (torej konec koncev glede na ekonomske) pogoje njune »proizvodnje« in »razpodelitve« v komunikacijski praksi proizvodnji, katere sedanji vrh predstavlja informatika.

Zato tudi uporaba sodobne avtomatike, informacijskih sistemov ipd. ni nevtralno tehnično sredstvo, temveč je odgovorna in družbeno močna alternativna dejavnost, ki lahko pogloblja odtujitev ljudi ali pa vodi v njeno odpravo.

Konec koncev tudi operater pred računalnikom ni le tehnik ali programer, ni zgolj tehnični posrednik med tistim, ki zastavlja osnovno nalogo, in med strojem, temveč *je čedalje bolj odgovoren za obdelavo podatkov, ki jih bo dal v stroj, za izbiro ustreznega programa, za ustrezno prestavite rezultatov*, ki včasih pomeni tudi že kar selekcijo odločitev itd. Še bolj družbeno *pomembne in odgovorne* naloge imajo tisti *informatiki* ki se morajo ukvarjati bodisi praktično ali teoretično in znanstveno s postavitvijo informacijskih sistemov kake družbe, ki raziskujejo različne sistemske analogije družbenih fenomenov in med abstraktno (ali tudi računalniško) obdelanimi sistemi, opredelitvami sistemskih določil, npr.: vhoda, izhoda, strukture stanj, povratne zveze itd.

Prav tako odgovorni so tudi družboslovci, ki se ne ukvarjajo s problemi družbenega bistva sodobnih informativnih procesov in sredstev. Ti bi morali pomagati naravoslovno in tehnično usmerjenim informatikom ovedeti se družbenega bistva svoje dejavnosti.

In končno so *odgovorni tudi politiki in vsi družbeni subjekti*, ki se ne zavedajo ali se premalo zavedajo usodnega pomena čim uspešnejše in zares družbeno primerne sistematske uvedbe sodobnih informacijskih in upravnih sistemov v proizvodnjo in v družbo. Kajti zaradi te nezavednosti se ničesar ne napravi za odpravo sedanjega anarhističnega stanja (vsaj pri nas), zaradi česar spet zamujamo zgodovino oziroma čakamo na izdelane rešitve od drugod.

Tudi racionalna uporaba sistemske teorije pri reševanju družbenih problemov je pomembna, saj je jasno, da se *moderna družba*, pa naj bo demokratična ali totalitarna, kapitalistična ali socialistična, vse bolj *sistemske organizira*. Tisto, kar popisuje funkcionalistična sistemska teorija družbe, ima trdno racionalno jedro. Morda sta bistveni napaki to, da ob tem naraščanju sistemske in kibernetike organizacije družbe *izenačujejo celotno družbo kot takšno s kibernetičnim sistemom družbenih »feed backov«*, *transformacij družbenih stanj* ipd., in pa to, da *povsem spregledajo alternativnost uporabe in razvoja družbenih »sistemov«*, bodisi v smeri obrambe razredne družbe bodisi v smeri njenega revolucionarnega ukinjanja, ali pa ne vidijo prisotnosti teh nasprotij tudi v sami sistemski teoriji.

Oboje pa pove, da funkcionalizem spregleda *zgodovinsko-družbeni kontekst* svoje teorije in svojih temeljnih pojmov, tudi *tistih*, ki pripadajo *vsem sistemom* oziroma *uporabam sistemske teorije* (v tehniki, biologiji, medicini).

Sistemska teorija družbe *ni le metoda*, je tudi *družbena teorija*, toda ne vsa družbena teorija. Je le nujen del *sodobne globalne družbene teorije* in *torej tudi marksizma*, a hkrati je tudi *ena od metod analize družbe*. Ta metoda pa je racionalna in kritična le tedaj, če uspe *integrirati* v sebe marksistično zgodovinsko dialektiko (predvsem kot *zgodovino družbeno pogojenega razvoja njenih teoretičnih kategorij*, in če pozna družbeno bistvo teh kategorij), pa ne more te dialektike nadomestiti (takšno nadomeščanje dialektike s kibernetiko najdemo ravno pri nekaterih vzhodnoevropskih filozofih, npr. tudi pri G. Klausu).³⁵

Od izdelave teorije družbenega bistva sistemske informacije in smisla so odvisni tudi tile problemi:

1. *Način povezave teorije* (sodobne znanosti) *in prakse* (družbe in proizvodnje) *v okviru sistema družbene reprodukcije* in, konkretno, v naši sedanji situaciji.

2. *Rešitev problema nemanipulirane komunikacije*, ki lahko »prenaša« resnico čimbolj nepokvarjeno čim več ljudem, prilagojeno le njihovim zmožnostim razumevanja celote.

3. *Rešitev problema modernega delovanja demokratičnih ustanov* (volitev, skupščin, delovnih zborov, skupnosti občanov itd. na raznih ravneh odločanja) in s tem rešitev problema spoja nujne delne hierarhije in temeljnega odločanja »od spodaj navzgor« ter s tem sprejetih uskladitev načel vodenja in demokracije.

4. *Opredelitev in rešitev problema »povratne« informacije*. Kako zagotoviti družbeni informacijski »feed-back« mimo možnih odtujevanj in prilaščanj informacije, kar se veže na prvi problem.

To so dandanes zelo akutni *splošni človeški problemi vseh družb*, ne le naše. Zgolj nejasno formulirane družbene špekulacije teh prblemov ne bodo mogle rešiti, zato se mi zdi naravnost *nujna uporaba sistemske analize in teorije* pri reševanju teh problemov. Toda to bo smiselno le tedaj, če si bomo na jasnem glede *temeljnih družbenih konceptov* in ko bomo imeli vsaj v grobih črtah zarisano teorijo *družbenega bistva same informatike* (kar spada pravzaprav v analizo sodobne proizvodnje in v analizo sodobne znanosti kot neposredne in najvišje proizvodjalne sile danes).

Luhman se je npr. dotaknil vseh zgornjih problemov, toda hkrati jih je rešil v bistvu zelo formalistično. Tako npr. opredelil resnico kot medij komunikacije smislov na način enake motiviranosti komunicirajočih subjektov za sprejem istega smisla. Toda pri tem ostanejo še vedno široke možnosti manipuliranja z zavestjo ljudi. Če je resnica takšno motivacijsko sredstvo, kako naj takoj vemo, da ravno *resnica* in samo ona omogoča tak prenos smisla, torej motivacijo za *isti* smisel. Še vedno lahko to doseže neka avtoriteta ali prisiljen konsenz, konformizem javnega mnenja, stereotipno mišljenje itd. To vodi v konvencionalizem oziroma v zamenjavo prave resnice z navidezno, ideološko resnico.

Naloga, ki se postavlja pred sistemske teoretike je tudi samo razvijanje forme teorije, njenih matematičnih možnosti in novih teoretskih modelov. Predvsem so-

³⁵ Georg Klaus: Wörterbuch der Kybernetik I, Bücherei, Frankfurt/Main, 1969, gl. termine: »dialektische Negation« (str. 139) in »dialektischer Widerspruch« (str. 141).

zanimivi poskusi zasnovanja na širši matematični osnovi, kot sta bila sedanji verjetnostni račun in dosedanja teorija končnih avtomatov (ter njej izomorfnih teorij, kot so teorija rekurzivnih funkcij, teorije algoritmov ipd.).

V zadnjem času se je razvila teorija »mehkih množic« (fuzzy sets), katerih uporabnost vsaj v načelu seže od logike in čiste matematike do statistike, teorije jezikov in do avtomatike.

Zdi se mi važna ideja »omehčanja« lastnosti teh množic, kar dopušča variranje vrednotenja, večjo fleksibilnost in prestop iz informacije kot golega »da« ali »ne« v oceno tega »da« ali »ne« (neko kvalitativno oceno kvalitativne vrednosti informacije), kar se bolj približa pojmu *sistemske relevantne (smiselne) informacije*. Prav tako bi se nemara ta teorija dala uporabiti pri razdelitvi samoučečih se avtomatov, npr. hiperstabilnih sistemov pri Ashbyju. Če pa bi se ugotovilo, da temu tipu »vrednostne« informacije ustreza tudi kak drugačen informacijski upravljalni sistem, kot ga predstavljajo končni avtomati (v vseh možnih razširitvah svojih konceptov), bi to pomenilo tudi »uvajanje« neskončnih funkcij, torej *zveznih operacij v sam sistem*, zgrajen na pretvorbi stanj. Iz tega bi vsaj v načelu izhajala možna organska povezanost analognih in diskretnih avtomatov v sistemih *nove, višje vrste*, ki bi vsaj po svoji teoretični zamisli bolje ustrezali konceptu človeka in človeške družbe.

(Naj omenim le odkritje, da v človeku poleg digitalnega delovanja živčnih vezi obstaja še delovanje na analogni osnovi, in zdi se, da sta oba procesa takšna, da delno prehajata en v drugega po sami *notranji logiki delovanja možganov*. Količnik vem, tega do zdaj ni bilo mogoče dovolj natančno simulirati v sodobnih avtomatih, niti ni zadovoljive teoretske slike tega delovanja.)

UVOD

Ob svojem zmagoslavnem pohodu¹ linearna mehanična zavest buržoaznega sveta ni slutila protislovij in omejitev. Oborožena z lučjo racia in s tehniko porajajoče se znanosti je živo telo sveta razkosala na posamezne dele, jih uniformirala in inventarizirala. Za Descartesa je podobnost, ki je imela še v renesansi graditeljsko vlogo v sistemu znanja, le še zmeda, ki jo je treba analizirati po kategorijah identičnosti in razlike, mere in reda. Znanje je možno le v temeljnem odnosu do mathesis, katere metoda je algebra, cilj pa vzpostavljanje taksinomije in nomenklature. Konfigurirani svet preteklosti izgine, nadomestijo ga homogeni, enolični nizi prostora, časa, vzrokov in posledic. V svetu mora vladati kontinuiteta, narava postane katalog in herbarij.

Misel prekine zvezo z neposrednim, postane samostojen sistem, re-prezentacija svojega predmeta, doseže svobodo, s tem pa tudi možnost lastne dekompozicije in svojo mejo. V naslednji stopnji postaja zmeraj bolj vidno, da se želja, telo, življenje, jezik, delo izmikajo prostoru predstave; mesto nastanka empirične danosti ni več tabela, ampak zgodovina. Predstava zgublja sposobnost, da sama iz sebe vzpostavlja red svojih elementov. Pogoj tega reda je zdaj zunaj nje, v svetu, mnogo globljem od nje. Stvari se pogrezajo vase, določajo svoj lastni prostor, od koder se ponujajo naši predstavi le fragmentarno, njihova enotnost pa ostaja neulomljiva. Kritična misel (Kant) se obrača k tistemu, kar predstave omogoča, k pogojem spoznanja. Vse področje predstav se izkaže za metafiziko. To povzroči nastanek nove misli, ki se sprašuje po izvoru in poreklu, filozofski govor skuša prodreti k tistemu, kar se izreka z njegovo pomočjo in *kljub* njemu. Enotnost mathesis je prekinjena. Filozofska misel o univerzalnosti ni več na isti ravni kot polje realnega znanja, pač pa se pojavlja kot čista refleksija, sposobna, da zasnuje (Fichte), odkriva (Hegel) ali negira in spreminja (Marx).

Samoumevna zveza med ego cogito in ego sum razpade, človek postane končno bitje, objekt in subjekt znanja, opazovani gledavec, nosivec in suženj vsega,

* Pričujoča razprava je poglavje iz magistrskega dela z naslovom »Odnos med mitologijo in filozofijo, posebej pri Platonu«.

¹ V tem oddelku se opiram predvsem na M. Foucault: Riječi i stvari, Nolit, 1971.

kar obstaja izven njega in pred njim, bitje, vezano na že storjeno historičnost življenja, ekonomije in kulture. Cogito torej ne vodi k potrditvi biti (cogito = sum), ampak odpira v samem sebi predel *nemišljenega*. Moderna misel je prežeta za zahtevo, da se misli nemišljeno, vsebino biti po sebi v obliki biti za sebe, da se osveti in izreže nezavestno, da človek ukinja lastno alienacijo. V tem smislu je moderna misel zmeraj že določen način delovanja, refleksija in transformacija načina bivanja tistega, o čemer razmišlja.

V okvir spravevanja po izvoru in poreklu, zahteve, da se misli nemišljeno, pa naj to imenujemo »kriza« ali »konec« metafizike ali kakorkoli že, vstopa tudi današnje nadvse živo zanimanje za probleme mitskega. Moderna misel zadeva ob svoje meje in se jih zaveda, ko išče in tiplje za tistim, kar je od nje različno in kar je doslej v svoji samozavesti spregledovala. Neustavljivo jo privlači tista motna globina časa, ko svet še ni bil mišljen v današnjem pomenu besede, tista oblika duha in prakse, skupna vsem ljudstvom, ki je svoja sporočila izrekala s polnim, magičnim jezikom simbolov in ritualov, ki še ni razvila — danes tako usodnih in nepremostljivih — razlik med videzom in resnico, željo in dejanjem, besedo in rečjo. Dviganje mitskega v območje diskurza zasleduje najrazličnejše cilje: od razumevanja lastne strukture in njenega ekspanzivnega širjenja na (doslej) neznano, preko kritike in obsodbe današnjega sveta in utopičnih vizij o vrnitvi v prvobitno, »nedolžno« identiteto človeka in narave do naporov in iskanj, kako izstopiti iz sveta Gospodarja, Produkcije, Jaza itn. Raziskovanje mitskega odpira boleče dileme današnjega časa: razpotja med duhovnim in telesnim-čutnim, mišljenim in doživetim, obvladovanjem in prepuščanjem, programiranjem in receptiviteto, Jazom in njegovo razpršitvijo, Institucijo in spontanostjo itn. itn. Mitsko se ne kaže kot preteklo, kar smo pustili že daleč za seboj, ampak kot nenehna, zatemnjena navzočnost, ki se uresničuje in obnavlja v najrazličnejših oblikah.

S problemom mitskega se danes vseppek ukvarjajo zgodovinarji, antropologi, etnologi, sociologi, psihologi, raziskovavci religij, filozofi, literarni zgodovinarji, ekonomisti, lingvisti in še kdo. Doslej zbrani material je ogromen in se nezadržno kopiči. Smo priče nastajanju nove znanosti, zaenkrat še brez imena in potaknjene po različnih »tujih« hišah, ki pa se bo morala najbrž zelo hitro osamosvojiti in zavzeti lasten prostor v sistemu znanosti. Žal — ali na srečo — se to še ni zgodilo.

Zato ob tem problemu kar mrgoli težav in nekatere med njimi so neprijetno daljnosežne.

Še preden se približamo problemu mitskega, že se zapletemo s terminologijo. Izrazi »mit«, »mitologija«, »mitolog« itn. niso novi, ampak se vlečejo skozi vso evropsko kulturo od starih Grkov naprej, prišli so tudi v vsakdanjo rabo. Vsakdo ve, kaj pomenijo, to pa je najbrž najslabša usoda, ki jo kak izraz lahko doživi. V sistemu jezika zaseda prostor in tako se vanj odlagajo najrazličnejše konotacije, ki vse živijo pod skupno streho — ali obratno. Tako niti vsakdanji niti znanstveni jezik v terminologiji ne dela razlike med mitologom kot nekom, ki mit raziskuje, in mitologom kot nekom, ki mit producira. Po drugi strani pa je danes besed za tisto, s čimer se bom skušala ukvarjati, za cel seznam (navajam samo nekaj primerov): »mit« oz. »mitologija« (Schelling, K. Kerényi, R. Graves, E. Grassi, J. P. Vernant, M. Grant, R. Barthes itn.), »sveto«, »religiozna družba« (W. F. Otto, M. Eliade, C. Bataille), »totemizem« (C. Lévi-Strauss), »predlogična mentaliteta« (L. Levy-Bruhl), »animizem« (E. B. Taylor), »numinozno« (R. Otto), »receptivna

družba« (H. Marcuse), »arhetipska zavest«, »kolektivno nezavestno« (C. G. Jung, E. Newmann) in tako naprej. Upanje, da je ta terminološka razkošnost zgolj formalen problem, rešljiv s pametnim dogovorom, se brž izkaže za prazno, kajti pod različnim poimenovanjem se skrivajo različne interpretacije in koncepti in tako smo z blagega dežja formalnih nesporazumov prišli pod kap najsilovitejših vsebinskih razhajanj.

Majhna ilustracija:

»Mit = zgodba, ki ima svete ali običajno-kultne asociacije, nima pa stvarne zgodovinske podlage.«²

Robert Graves, moderen in močno cenjen raziskovavec grškega mita, pa piše: »Povečini je grški mit religiozno-politična zgodovina . . . Persej . . . verjetno predstavlja patriarhalne Helene, ki so prodrli v Grčijo in Malo Azijo v II. tisočletju pred novo ero in načeli moč Trojne boginje.«³

»Mit predstavlja posebno obliko ustne ljudske ustvarjalnosti, izročil in verovanja, ki vsebuje fantastične zgodbe o nadnaravnih bitjih, božanstvih, pojavih in dogodkih, v katerih se na plastičen in simboličen način izražajo primitivni pogledi ljudi na svet, ki jih obkroža . . . Pogosto odražajo nemoč človeka pred naravo.«⁴

Temu citatu je poučno dodati tole: »Pojem nadnarave obstaja le v človeštvu, ki si pripisuje nadnaravno moč in ki v povračilo pripisuje naravi moč svoje nadčloveške narave.«⁵

Naprej. »Mit = beseda, legenda, bajka . . . Raste iz fantaziranja, ki izhaja iz čustev in želja . . . je v vseh kulturah v prvih fazah njihovega še nekritičnega razvoja.«⁶

Levi-Strauss pravi nekoliko drugače: »Primitivna misel . . . so intelektualni postopki in metode opazovanja, ki jih lahko primerjamo s tistimi, ki jih uporablja znanost. V obeh primerih je svet predmet mišljenja vsaj toliko kolikor je sredstvo za zadovoljevanje potreb . . . Magijska misel ni prvi korak, začetek, skica, del neke še neuresničene celote; je dobro organiziran sistem, neodvisen od tistega drugega, ki ga bo oblikovala znanost . . . Namesto da zoperstavljamo magijo znanosti, storimo bolje, da ju vzporedimo kot dva načina spoznanja, neenaka po teoretičnih in praktičnih rezultatih . . . a enaka po vrsti mentalnih delovanj, ki jih oba predpostavljata, in ki se manj razlikujeta po svoji naravi kot po tipih fenomenov, s katerimi se ukvarjata.«⁷

»Mit se rojeva iz nagonске potrebe, ki sili človeka, da raziskuje vzroke naravnih pojavov in da razloži veselje . . . Bistvo njihovega porekla je bilo in je še zmeraj v potrebi za razumevanjem.«⁸

»Mitologije ne smemo razumeti kot izraz nečesa izvornega ali celo kot razlago sveta in bivanja . . . Ne odgovarja na vprašanje: zakaj? temveč na vprašanje: odkod?«⁹

² B. in A. C. Englisch: Rečnik psiholoških i psihoanalitičkih pojmova.

³ R. Graves: Grčki mitovi I, Beograd 1974, s. 13.

⁴ R. Tubić: Enciklopedijski riječnik marksističkih pojmova.

⁵ C. Lévi-Strauss: Divlja misao, Beograd 1966, s. 258.

⁶ Filozofijski rečnik Matice Hrvatske.

⁷ Lévi-Strauss: Ib. s. 37, 49.

⁸ Larousse: Opšta enciklopedija.

⁹ C. G. Jung: Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich 1951, s. 26.

Možnost izbire še ni izčrpana: »Najzgodnejša zgodovina skupnosti se kaže v obredih in mitih kot odsev duševnih praslik, katerih projekcije se pozunanjajo kot učinkujoče moči, nastopajo kot bogovi, duhovi ali demoni in so predmet kultov. Po drugi strani . . . pa duševni razvoj posameznika usmerjajo iste duševne praslike, ki določajo kolektivno zgodovino človeštva.«¹⁰

»Mit je govor . . . sistem komunikacij, sporočilo . . . je način označevanja, forma . . . Mita ne določa predmet njegovega sporočila, ampak način, kako sporoča: meje mita so formalne, ne substancialne.«¹¹

In tako naprej. Če povprašamo za svet še etimologijo, je nadvse radodarna. Pod ustreznim geslom beremo:

»Mythos — besedni govor . . . tako v javnem govoru ali ljudskem zboru kot tudi v pomenku med več ljudmi.« Naslednji pomeni v različnih zvezah so še: besedo ali govor slišati, naročilo, poziv, obljuba, nasvet, sklep; beseda v nasprotju z dejanjem, besedo izpolniti, jo spremeniti v dejanje; pogovor, govorice, sporočilo, pripoved. Pri Pindarju dobi »pripoved« pomen izmišljotine. V prozi pomeni mythos izmišljeno, predvsem v nasprotju z Logosom (Platon, zlasti pa Plutarh in Lukian). V besedni zvezi »mythus legein« pomeni »bajati, govoriti neresnico«, retorjem, za katere je bilo izdelovanje mitov govorna vaja, pa »neresničen govor, ki posnema resnico«¹².

Kako je po vsem tem z znanostjo o mitu in mitologijo? Sploh lahko rečemo, da je? Nam njena zgodovina, kolikor kaj takega že obstaja, utegne dati orientacijo, poraben odgovor na vprašanja, ki nam jih zastavlja soočenje z mitskim?

PREGLED ZNANOSTI O MITOLOGIJ

Do 18. st. se je Evropa srečevala izključno z grškim mitom, ki je bil bistveno prepomenjen, asimiliran in modificiran že v okviru same grške misli. Antika je ustvarila izrazito paradoksen profil mita: po eni strani ga je razumela kot enotni temelj kulture in mu priznavala, da daje modele za religiozno, socialno in duhovno življenje; po drugi strani pa mu je odrekla sleherno lastnost in ga definirala negativno, kot ne-smisel, ne-razum, ne-resnico, ne-realnost.¹³ Vsa zahodna tradicija je dedovala ta profil in je mit opredeljevala s tistim, kar ni, bodisi kot nasprotje realnega bodisi racionalnega. Mit je bil torej po eni strani fikcija, odrinjen na področje estetskega, kjer so se mogočne postavbe starih Olimpijcev spreminjale — po besedah mladega Schillerja — v »lepa bitja iz dežele pravljic«; po drugi strani pa je bil absurd, kar je vodilo v dva različna odziva: ali so mit ocenjevali kot izraz »praneumnosti« človeškega rodu in ga potemtakem sploh ni bilo treba jemati resno, ali pa je bil razumljen kot skrivna modrost, ki se taji pod simboli in jo je eksegetično treba prevesti v jezik kozmologije, teologije, fizike, metafizike, morale itn.

¹⁰ E. Newmann: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, München 1949. s. 11.

¹¹ R. Barthes: Književnost, mitologija, semiologija, Beograd 1971, s. 263.

¹² W. Pape: Griechisch-deutsches Handwörterbuch, Graz 1954.

¹³ Tu se opiram predvsem na J. P. Vernant: Mythe et société en grèce ancienne, Paris 1974. s. 195—217.

Šele predromantika in romantika sta začeli iskati nove poti h globljemu razumevanju mita. V luči heglovskih pojmov Volk, Volksgeist, Weltgeist, ki dobivajo zmeraj izrazitejši romantični poudarek, nastaja potreba po novih konceptih kulture, civilizacije in njunega porekla, kar odločilno pogloblja in spreminja tudi razumevanje grškega sveta. Zlasti v Nemčiji se živahno razvija historična filologija, stari grški teksti se berejo z novimi očmi. Že leta 1724 potegne oče J. F. Lafitau¹⁴ vzporednico med običaji in verovanji starih Grkov in ameriških divjakov. Vzporejanje grštva, zibelke evropske civilizacije in razuma, dokoder je potekla evropska znanost in umetnost, z zaostalimi divjaki, živečimi na robu civilizacije, je sprožilo škandal, zahtevalo odgovor in odločilno aktualiziralo problem mitskega.

Prvi pomemben poskus¹⁵ nove odprtosti do mitskega je opravil filolog C. G. Heyne, od 1763 profesor v Göttingenu, prijatelj Winckelmanna in učitelj bratov Schleglov. Zanj je mit prajezik starih ljudstev, katerih pretresenost pred mogočnimi formami resničnosti se lahko razodene le v sliki in prisposodbi; pesniška fantazija je že osiromašenje tega izvornega prajezika. Po prepričanju J. J. Görresa pa je mit davno izgubljeno védenje človeka, ki je živel še v organski skupnosti z materinsko naravo. Njegove misli so vplivale na F. Creuzerja, ki je z velikim znanjem in še večjo domišljijo razlagal mite kot uganke, skrivajoče znanstvena in historična dejstva. Njegovo delo (*Symbolik und Mythologie der alten Völker*), ki se je pojavilo l. 1810 in ki je močno učinkovalo tudi na Schellinga, je povzročilo hudo nasprotovanje strokovnjakov in dvignilo precej prahu, posebno ko ga je C. A. Lobeck, znanilec novih tokov, učinkovito raztrgal in razpršil v nič njegove konstrukcije. Jedka in lucidna polemika je zbudila mnogo veselosti, splošni vtis, ki je prevladal, pa je bil, da se za miti ne skriva nič resnega in raziskovanja vrednega. Interes za znanstveno raziskovanje mitskega je uplahnil. Na nesrečo so prav v to mrtvo obdobje padla najpomembnejša Schellingova dela o mitologiji, ki so kljub izjemnemu poznavanju mitološkega materiala, preciznemu posluhu za mnogopomenskost mitske simbolike in skrajno resnemu odnosu do globine mitskega učinkovala manj, kot bi zaslužila. Leta 1821 začeta predavanja o filozofiji mitologije so intenzivno iskanje načina, kako srečati mit na njegovi lastni višini. »Tu se ne vprašamo, kako bi morali fenomen (mita) spremeniti, obračati, osamiti ali ga zmanjšati, da bi ga lahko pojasnili iz postavk, katerih ne smemo prestopiti, ko so enkrat postavljene, ampak kam moramo razširiti naše misli, da bi stopili v odnos s fenomenom.«¹⁶

Od druge polovice 19. st. se raziskovanje mitskega začne povezovati z različnimi znanostmi, predvsem z lingvistiko, antropologijo in filologijo. Že H. Spencer (*Principi sociologije*, 1860) opozarja na zvezo mita in jezika. Izvorni kult je bil kult mrtvih, prehod na kulte naravnih sil in božanstev pa je omogočil jezik, ki je metaforičen in poln primerjav; primitivni um razume to metaforiko dobesedno, iz tega pa nastaja mit kot neke vrste nesporazum.

¹⁴ J. F. Lafitau: *Moeurs des sauvages americains comparees aux mocurs des premiers temps*, Paris 1724.

¹⁵ Gl. W. F. Otto: *Theophania*, Rowohlt, Stichwort.

¹⁶ Schell. *Wer.* II, 2, s. 137.

Iz zveze z lingvistiko je nastala šola *primerjalne mitologije*,¹⁷ katere začetnik je *Max Müller* (poleg njega še *L. Preller*, *A. H. Krappe*, *P. Decharme*). Mit je deviacija, patološki govor na drevesu jezika, senca, ki jo meče jezik, velika, nezavedna prevara, ki je nastala zaradi narave uma, predvsem pa jezika, ukoreninjenega v prvinskem izkustvu kozmičnih fenomenov. Naloga primerjalne mitologije je, da preko etimoloških blodnjakov, morfoloških evolucij in semantičnih interferenc poišče izvorne vrednosti, ki prevajajo stik jezika z naravo.

Angleška antropološka šola (*E. B. Taylor*, *A. Lang*, *I. G. Frazer*) se povezuje z evolucionizmom. Divjost in nenavadnost starih mitov se ne ujemata z razvojem jezika, ampak s stopnjo socialnega in intelektualnega razvoja človeštva. Družbe, ki so na tej poti zaostale in so še zmeraj oprte na že presežene stopnje razvoja, so arhaične, primitivne, njihova misel je »divja«. Tako stališče je vodilo k poudarjanju razlik med primitivno mislijo in našim civiliziranim intelektom, ki so pozneje, zlasti pri francoski sociološki šoli (*L. Levy-Bruhl*) prerasle v nepremostljiv prepad. Divja misel je zaprta v neke vrste geto, »predlogično« stanje, ki je anti-pod našega pojmovnega sistema. Ta misel je poudarjeno afektivna, zato se v okviru antropološke šole naglašča prednost obreda; mit je zgolj podvajanje obreda na področju jezika, razumeti mit pomeni najti obred, s katerim se ujema.

Historična filologija, ki se je rodila najprej v Nemčiji (*O. Gruppe*), uporablja historično in genetično metodo in omejuje analizo mita na kronološko in tipografsko anketo. Smisel mita išče v zgodovini, pod miti se skrivajo selitve ljudstev, boji med mesti itn. Njena veja je tudi čista literarna analiza tekstov, kjer se mit razume kot sinkretična, heteroklitna zmes raznih prvin. Vsak mit nosi v sebi tri različne segmente: etiologijo, ostanke zgodovinskega dogajanja in igro domišljije. Vsak poskus poenotenja ali osmišljenja te nekoherentne celote je brezupen. Nasprotje med mitosom in logosom, ki nam ga je zapustila antika, se tu do skrajnosti zaostruje: ista civilizacija, ki je spočela jasnost, strogotost in red intelekta, je izšla iz neke vrste kaosa.

Vse tri šole oz. miselni tokovi, ki zaznamujejo začetek moderne znanosti o mitologiji, so mnogokrat polemični drug do drugega in si v marsičem nasprotujejo. Vsi trije pa imajo vendarle iste temelje. Predvsem stoji v ozadju samoumevni genetični vidik, raziskovanje se usmerja k odkrivanju izvora. Mit je začetek intelektualnega in socialnega razvoja, groba in z naravo spojena temá zavesti, iz katere se človeštvo šele polagoma dviga k luči razuma.

Človek je od zmeraj racionalni in tehnični človek 19. st., zato je mitsko lahko le zmeta, bolezen ali jecljanje logosa. Na ta način je vse raziskovanje mitologije osciliralo med dvema skrajnostima: ali je mitska zavest popolnoma različna od naše in deluje po povsem lastnih zakonih — ali pa se ji nereflektirano vsiljujejo naše lastne kategorije mišljenja. V obeh primerih ostaja arhitektura mita v svoji svojskosti netematizirana.

V času med obema vojnama je raziskovanje mitskega doživelo silovit razcvet, krenilo v najrazličnejše smeri in se poleg lingvistike povezalo s celo vrsto znanosti: filozofijo zavesti, psihologijo, sociologijo, etnologijo, zgodovino religije. Kakorkoli so že ta stališča različna, vendar zavzemajo do mita bistveno nov, resnejši odnos, ga rehabilitirajo. Prva svetovna vojna in dogajanje po njej je odločilno na-

¹⁷ Razdelitev povzemam po Vernant: *Ib.*, s. 217—243.

čelo samozavestno prepričanje, da je svet, v katerem živimo, najboljši od možnih, in odprlo razumevanje za različne dimenzije človeka. Nova raziskovanja so za vrgla pozitivizem in naivno vero v razvoj od teme k luči, ki sta bila značilna za preteklo stoletje, in vzpostavila mit kot nereduktibilno obliko človeškega izkustva, ki nikakor ni samo stvar že zdavnaj mrtve preteklosti. Njegova »absurdnost« ni več logični škandal, ampak se doživlja kot izziv moderni znanstveni misli.

Je možno v vsem tem prerivanju stališč in smeri, ki se križajo, oplajajo, polemizirajo in mešajo med seboj, vzpostaviti kakršenkoli red? Najbrž nobenega, ki ne bi bil vprašljiv. Le z veliko rezervo lahko rečemo, da se moderna raziskovanja mita danes razvrščajo okrog treh osnovnih žarišč: okrog pojma simbola, pojma funkcije in pojma strukture, in bi potemtakem — seveda zelo na silo — lahko govorili o simbolistih, funkcionalistih in strukturalistih.

Simbolisti se poleg Creuzerja in Schellinga ponašajo z vrsto znamenitih imen s področja znanosti o mitologiji, kot so S. Freud, C. G. Jung, E. Cassirer, R. Otto, W. F. Otto, K. Kerényi, Van der Leeuw, P. Ricoeur, M. Eliade, C. Bataille. Kljub velikim, dostikrat prav bistvenim razlikam med njimi se vendar vsi osredotočajo na simbol kot svojski jezik mitskega v nasprotju s pojmovnim mišljenjem. Mit ni alegoričen, ampak »tautegoričen«, njegovo sporočilo ne more biti izrečeno drugače kot s simboli.

Simbol je od znaka bistveno različen. Znak nima nobenega odnosa do označevanega izven sistema označevanja, njegova vrednost je pozicijska; je določen, pripraven za precizne operacije.¹⁸ Na meji, v jeziku znanosti in tehnike, je enostaven, enoglasen, transparenten. Simbol, nasprotno, vsebuje nekaj tistega, kar izraža, ne reprezentira drugega, ampak se postavlja in afirmira v afektivnem in voljnem redu temeljnih reakcij, ki niso samo individualne, temveč tudi kolektivne.¹⁹ Simbol je tekoč, razpršen, nedoločen, kompleksen, sinkretičen in zaradi svoje mnogopomen-skosti dobiva zmeraj drugačne ekspresivne vrednosti, ne da bi nove uničevale stare. Simbol drsi iz ene forme v drugo, se dinamično pretaka skozi najrazličnejša področja in vzpostavlja multikorespondenco med dejstvi človeka, družbe in narave, kar vse je v pojmovnem mišljenju strogo ločeno. Prinaša resonanco človeškega izkustva s celoto univerzuma, je nenehno gibanje, prehajanje lastne vsebine, ki mu daje ekspanzivno silo, zaradi katere je zmeraj več kot je. Simbol je izrekanje neizrekljivega.

Tako razumevanje simbola z vso ostrino zastavlja problem mitskega jezika in njegove posebnosti v odnosu do smisla in pomena mitskih zgodb. Tu se sozvočje med pristaši simbola neha. Za Freuda in Junga je neizrekljivo, kamor kaže simbol, področje nezavestnega, vsak posameznik v sebi preživlja in ponavlja usodo človeštva po splošnih in večnih vzorcih (Edipova situacija, arhetipi).

Po mnenju *Freuda*²⁰ in njegovih nadaljevalcev je civilizacija v temelju represivna, načelo realitete nenehoma potiska libido in s tem zagotavlja obstoj družbe. Izvorni, predindividualni travmatski doživljaj človeštva je dominacija Očeta v prvobitni hordi, upor sinov, patricid in vzpostavljanje ponovne dominacije, v

¹⁸ Po F. de Saussureu, Opšta lingvistika.

¹⁹ Vernant: Ib., 228—29.

²⁰ S. Freud: Das Unbehagen in der Kultur 1930, Totem i tabu 1969, Moses und Monoteismus, Die Zukunft ein., Illusion 1927.

kateri se ubiti praoče vrača kot božanstvo, čigar moč je brezmejna. Sinovski klan nosi zdaj dvojno krivdo: kriv je očetomora in vnovičnega vzpostavljanja dominacije, kar je oboje potrebno za napredek civilizacije. Krivda in tesnoba sta človekova najstarejša generična dediščina.

Cela zgodovina je nenehna reprodukcija prvobitnega zločina in krivde, »povratek potisnjenega«, kar na simboličen način tematizirajo vsi miti in vse religije. Ura na ubije Kronos, Kronosa Zeus, Zeusu je prerokovano, da ga bo ubil sin iz trinajstega pokolenja. Življenje Kristusa²¹ je boj proti Očetu in triumf nad njim. Sporočilo Sina je sporočilo svobode: Eros zoper Zakon. Kristus je Odrešenik, ki je prišel, da reši človeka *na zemlji* in vzpostavi kraljestvo ljubezni in miru. Krivda za porušenje Zakona je odkupljena s smrtjo Sina; z vstajenjem od mrtvih njegovo sporočilo Osvobojenja izgine z zemlje, zanikana je možnost odrešitve v telesu, vlada Očeta je zopet vzpostavljena in še okrepljena — Sin sedi na njegovi desnici — trpljenje in potiskanje se ovekovečita, zločin proti Sinu se mora odkupiti v ubijanju tistih, katerih dejanja spominjajo na ta zločin. Sublimna in sublimirana, ostaja izvorna dominacija večna in dobra in tako varuje proces civilizacije.

Freudovi mračni viziji represivne družbe zoperstavlja Jung²² svetlejši projekt ustvarjalnega sodelovanja. V duševnosti zasledimo simbole (mandala, zemlja-mati, bog-otrok, heroj itn.), ki jih iz individualnega izkustva ne moremo pojasniti. So podedovani, strukturalni elementi človeške duše, osnovnica našega duha, kot je anatomski model sesalca osnovnica strukture našega telesa. To so arhetipi, kolektivno nezavestno, ki na oblikoven način izrekajo neznani svet prapsihe, nezdiferencirano, predzavestno stanje in so zato pred vsako tradicijo in zunaj nje. V tem smislu so arhetipi gradbene celice mitov, miti sami pa tradicionalna oblikovanja tega neznanega praznovnega, ki tudi danes ni nič manj prisotno. Modernemu človeku sicer ni potreben kulturni obred s petjem in bobnanjem, da bi se lotil nekega posla; lahko svoje želje brez ceremonij pretvori v dejanje. Vendar so njegovi bogovi in demoni dobili le nova imena in ga prav tako omogočajo/ogrožajo kot kdajkoli prej.

V človeku je z razvojem zavesti nastal razcep; nezavestno je bilo odtrgano od zavesti, ki bi ga edina lahko spoznala. Problem je v tem, da je nezavestno izvor vseh energij: s potiskanjem nezavestnega zavest onemogoča samo sebe, postaja breztemeljna, neodporna, sprejemljiva za sleherno sugestijo in duhovno epidemijo. Rešitev je lahko le v tem, da se nezavestno sprejme in asimilira, da se nasprotja združijo v sodelovanju, zavesti se bo tako odprla pot k neizmernemu področju energije in ustvarjalnosti.

Malokdo bolj ostro nasprotuje Freudovim in Jungovim konstrukcijam kot njihovi kolegi simbolisti. Za *W. F. Otta*²³ je psihoanaliza oz. globinska psihologija ena najnevarnejših razlag mita, ker se obe obračata navznoter, v individualni svet sanj in bolezni, kjer naj bi se dogajala resnica mita. Mitu se s tem jemlje vsakršna bitna realiteta. Zanj je mitos beseda o dejanskem, dinamična sila, ki zmeraj na novo ustvarja življenje in človeka, v njem se razodeva bit, ki ni nikdar neka posamezna moč, ampak celota, neizmerna in neizrekljiva, ne more biti mišljena, le izkušena,

²¹ Gl. Marcusejevo interpretacijo Freuda v: Eros i civilizacija, Zagreb 1965, s. 51—67.

²² Jung: Ib., Človek in njeg. simboli, Lj. 1974, Psychologie und Alchemie 1972.

²³ W. F. Otto: Das Gestalt und das Sein, Theoph.

doživeta. Zato sta mit in kult eno in isto, v obeh se po eni strani človek dviguje k božanstvu, z njim živi in deluje, po drugi strani pa božanstvo človeka srečuje v počlovečeni obliki. Božanstvo torej ni »onstran«, drugo, ampak to, kar nas obdaja, v čemer živimo in dihamo, o njem govori vsaka stvar in vsak pogled, hkrati pa je neskončno več, je oblika vseh oblik, živo bistvo, v neposrednem srečanju pripravljeno govoriti s človekom. »Tu niso človeške forme prenesene na božje, ampak se dogaja obratno: človek se udeleži neskončnega . . . božje se pusti pojavljati v človeški podobi, liku . . .«²⁴

Podoben koncept je izoblikoval tudi *M. Eliade*²⁵. Mit zmeraj pripoveduje sveto zgodbo, prinaša dogajanje, ki se je zgodilo v močnem času prazáčetka, ko so giantske ustvarjalne sile povzročile obstoj stvarnosti, bodisi Kozmosa v celoti ali dela te celote. Zmeraj gre za stvarjenje, govori se o tem, kako je nekaj začelo obstajati. Zato so miti sveti, pripovedujejo se le v svetem času in samo posvečenim, so torej absolutno resnični in ne pripadajo vsakdanjosti; so vzorec, po katerem in zaradi katerega stvarnost sploh je, kakršna je. Tako so miti tudi zgled, ki ga je treba nenehoma oživljati z ritualom, vračati izvorni, sveti čas, živo prisotnost bogov in herojev, sodelovati v njihovem enkratnem ustvarjalnem aktu in s tem zmeraj znova obvladovati svet. Skozi mit in ritual torej vstopa sveto, »ganz Anderes«, svet ni kaotična masa naključno nakopičenih predmetov, ampak živ, sicer skrivnosten, a urejen Kozmos. Svet je jezik, ki govori človeku s svojim lastnim načinom obstajanja, s svojimi strukturami in ritmi. Pri tem ne gre za nikakršen »naturizem«, ampak za znake, znamenja, skozi katere se odkriva nesmrtnost kozmosa. Vrednotenje naravnih pojavov se zmeraj že odvija *znotraj* religiozne strukture, narava ni nikdar samo narava.

Homo religiosus torej vedno verjame v obstoj svetega, ki transcendirá svet, se pa v njem odkriva in ga s tem posvečuje in uresničuje. Moderni človek dela samega sebe in to v tisti meri, v kateri desakralizira svet. Njegova svoboda zahteva ubijanje bogov. Kot zanikovavec preteklosti je njen dedič in od nje opredeljen, zatemnjena mitska vsebina še danes živi v njem, odrinjena v mrak nezavestnega. Danes je nezavestno človekova privatna »religija«, osveščanje simbolov mu lahko vzpostavi duševno ravnovesje in zdravje, ne more pa več vzpostaviti sveta kot Kozmosa, dvigniti posamezno na višino univerzalnega.

Symbolisti so razširili problematiko in poglobili razumevanje mitskega. Vzpostavili so mit kot nereduktibilno področje, govoreče v svojskem in ničemur drugemu podobnem jeziku simbolov ter tako na nov način osmislili obširne komplekse mitskega izkustva. Vendar jim tudi marsikaj očitajo; ne nazadnje to, da vsaka od njihovih teorij prinaša v ospredje zgolj določen aspekt mita, s tem pa njegov celoviti govor, sistem, artikuliran na različnih nivojih, razstavlja na različne, večne elemente, neodvisne od zgodovine in kulture. Mit se inventarizira, njegova resnica je nekakšen univerzalni slovar.

Funkcionalisti (B. Malinowski, A. R. Radcliff-Brown, M. Yinger,) so na neki način negacija in dopolnilo simbolistov; kar prvi zavračajo ali zapostavljajo, drugi poudarjajo in narobe. Zanje mit ni nosilec neke »metafizične«, religiozne resnice,

²⁴ W. F. Otto: *Das Gestalt und das Sein*, s. 32.

²⁵ M. Eliade: *Mit i zbilja, Über d. ewigen Wiederkehr, Das Heilige und das Profane*, rowohlt 1957.

njegova vsebina ni teoretična. V nerazdružljivi zvezi z obredom — kajti ustni govor in izražanje z gibi sta samo dve strani simbolnega izraza — ustvarja kohezijo in funkcionalno enotnost grupe, zagotavlja tradicionalni red institucij in obnašanja, zadovoljuje potrebe po redu, pravilnosti in stabilnosti življenja, urejuje doživljanje, obnašanje in odnose med posamezniki. Mit je torej le en aspekt neprimerno obširnejše celote, t. j. socialnega življenja.

Začetnik in utemeljitelj takšne usmeritve je *Bronislaw Malinowski*, ena najbolj priznavanih in izpodbijanih osebnosti antropološke znanosti. Eni mu očitajo »ideološko popačenost«, češ da opravičuje kolonialno politiko in postavlja znanost v službo nasilne kulturizacije primitivnih plemen, drugi mu oponašajo »etnografski provincializem«, tretji »biologizem«, četrti ga proglašajo za vodilno osebnost moderne antropologije, peti mu priznavajo umetniške kvalitete v prehajanju od posameznega na splošno itn. V resnici je Malinowski precej več kot funkcionalist. Ne zametava niti komparativnih metod niti historične analize, na poseben način je pristaš psihonalize, čeprav je do nje zelo kritičen. Nekatera njegova stališča so docela marksistična (npr. misel, da je delitev dela ključ za odkrivanje tipa socialne organizacije), posebno noto pa daje njegovi misli zahteva, da mora raziskovavec postati aktivni udeleženec kulture, ki jo raziskuje, kajti brez »so-čutenja« ne moremo razumeti specifičnega prežemanja kulture in narave, ki jo je uresničilo neko ljudstvo; brez raziskovanja na terenu, brez vživljanja v »živo življenje« na njegovem izvoru ostanejo družbeni in kulturni pojavi mrtvi muzejski objekti, iztrgani iz celote, v kateri nastajajo in delujejo.

Za Malinowskega je kultura »sekundarno okolje«, »univerzalna shema« človeškega življenja, neizogibna tudi za primitivna ljudstva. Človek ni nikdar bil zgolj naravno, ampak zmeraj že kulturno bitje²⁶. Ze svet primitivca je podvojen v naravo in nadnaravo, most med obema je magija, ki se izraža v mitu. Primitivec ne ustvarja mita samo zato, ker je zanj nadnaravno prav tako del stvarnosti, v kateri živi, ampak predvsem zato, da bi vsako od teh dveh področij čim bolj izkoristil. »Magija oskrbuje primitivca z vrsto že danih ritualnih aktov in verovanj, z določeno mentalno in praktično tehniko, ki je most v kritičnih situacijah. Usposablja človeka, da z zaupanjem izvrši svoje težke naloge; funkcija magije je, da ritualizira človeški optimizem.«²⁷ Naloga mita torej ni, da razlaga in pojasnjuje, ampak da zbudi moč in zaupanje v situacijah, ko je človek razpet med upanje in strah. Za primitivca je mit preteklost, nenehoma prisotna v sedanosti in kot poreklo tradicije neprimerno močnejša in vrednejša od tekočega dogajanja; to pa ne pomeni, da bi se obe področji kakorkoli izključevali, obe sta mu nujna dela celote.

Kultura je torej osnovni določujoči okvir človeškega življenja, pod vplivom katerega se nagoni in instinkti spreminjajo v določen sistem aktivnosti in obnašanja. To stališče je jedro funkcionalizma Malinowskega, zato zavrača tako »predlogično mentaliteto« kot tudi predsodek, da je primitivec v naravo potopljen bitje, ki ga vodijo zgolj utilitarni motivi. Njegovo delo se usmerja h globljemu in celovitejšemu razumevanju kulture in njenih najrazličnejših variant, ki so nastajale v okviru posameznih človeških skupnosti.

²⁶ Gl. M. Mead: *Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaft*.

²⁷ Malinowski: *Magija, nauka i religija*, s. 86, gl. tudi: *Geschlecht und Verdrängung in primitiv. Gesellschaften*, rowohlt 1962.

Strukturalisti: Pod vplivom Durkheimove filozofije oz. sociologije religije je v Franciji nastala t. i. sociološka šola, ki je dala vrsto bleščečih imen. Eden prvih je bil *M. Mauss*, za katerega je mitski simbol opredeljen s sociokulturne in tudi z lingvistične strani. Mit je institucionaliziran simbolni sistem, verbalno kodificirano obnašanje, sistem organizacije izkustva (kar je sicer tudi jezik). Skozi mit in z njim se misel oblikuje, postavlja v istem trenutku kot se že tudi vsiljuje. Ta celota klasifikatorskih norm in mentalnih kategorij sproža in regulira etiko, ekonomijo in religiozno praktiko arhaičnih družb. Podobno tudi *M. Granet* in *L. Gernet* v mitskih simbolih prepoznavata institucionalizirane praktike, dejstva jezika, mentalne strukture itn., torej celoto družbe, ki še ni razvila vseh svojih razlik, kjer kategorije ekonomike, politike, etike, estetike, religije itn. še niso ločene in ostajajo vključene v enoten simboličen izraz. Mit sicer apelira bolj na konkretno fantazijo kot na abstraktne pojme, vendar med obema ni bistvene razlike, je le razlika v nivoju abstrakcije. *G. Dumezil* za razlikami, ki jih imenuje »ideološke«, odkriva globoko strukturalno enotnost indoevropskih mitologij. Vsak religiozni sistem vsebuje »ideologijo«, ki formira rituale in mite, pa tudi odnose med različnimi zvrstmi (npr. epi, historičnimi anali itn.). Te strukture so samostojen mentalni red, ne pa neposreden izraz historičnega razvoja niti njegova refleksija. Med njimi in socialno organizacijo kake grupe prihaja dostikrat do nesoglasij in distorzij, ker ima vsak plan svoj lastni ritem, svojo specifiko in avtonomijo.

Iz te tradicije raste misel *C. Lévy-Straussa*, le da je v odločilni meri vezana na lingvistiko, točneje na Saussura. Saussure je razdelil govor na funkcijo označujočega in označenega, torej na fonološki in semantični plan. Praška šola (Trubeckoj, Jakobson) je raziskovanje govora začela pri strukturi fonologije; s tega stališča je vsak govor neomejena masa glasovnih kombinacij, od katerih uresničuje samo nekatere. S tem strukturira del te razpoložljive mase, hkrati pa ustvarja določene reze v prav tako amorfni masi označenega. Aktivnost označevanja določa hkrati obseg označenega in odnose v njem.

Lévy-Straussova strukturalna antropologija izhaja iz odkritja, da smisel zmeraj sledi iz kombinacije elementov, ki sami po sebi niso signifikantni. Šele v odnosu do drugih posamezen element dobiva pomen in razmejuje del stvarnosti, na katerega se nanaša. Način, kako bomo razmejili to stvarnost, ni dan v stvarnosti, ampak v aktu označevanja; smisel je zmeraj »izvedeni fenomen«. Z aktivnim posegom v stvarnost, ki je sama po sebi nedoločena in amorfna, ustvarja človek smisel in organiziran svet. Ta smisel in organizacija izhaja iz ustroja človeškega duha, ta pa je isti pri civiliziranih in primitivcih. Vsaka kultura je celota simbolnih sistemov, npr. jezika, ekonomskih odnosov, ženitvenih pravil itn., kolikor je misel primitivcev »divja«, je le zato, ker ni reflektirana, ker lastne strukture ne misli.

Totemski sistemi so kodi, sposobni, da sprejmejo in izrazijo sporočila, dobljena po kanalih drugih kodov. Tu ne gre za vsebino, ampak za formo, ki lahko asimilira vse vrste vsebin. Funkcija totemizma je, da omogoča idealno konvertibilnost različnih nivojev stvarnosti, posreduje med prakso in običaji, med naravo in kulturo, vzpostavlja homologijo naravnih in družbenih pogojev, oz. definira zakon ekvivalentnosti med nasprotji na najrazličnejših planih. Miti ne razlagajo naravnih pojavov, ampak z njihovo pomočjo pojasnjujejo realiteto logičnega reda. S tem totemizem kodificira razlike med ljudmi in utemeljuje etiko, tj. prepoveduje in zapoveduje določeno obnašanje.

Totemizem je torej skupek verovanj in običajev, vezan na klasifikatorske sheme, ki omogočajo, da se svet nature in kulture zajame kot organizirana celota. Različne sheme uporabljajo različne plane klasifikacije, ki pa *morajo* zmeraj omogočati transformacijo na vse druge plane. Ne da bi spremenila vsebino sporočila, ga družbena grupa lahko kodira v obliki nasprotja kategorij (zgornji/spodnji), elementov (nebo/zemlja) ali vrst (orel/medved)²⁸. Odtod tudi popolna konvertibilnost konkretnih (živali, rastline) in abstraktnih (število, smer) klasifikatorjev. Totemska žival ali njena vrsta je pojmovno orodje s številnimi možnostmi, s katerim se lahko razčleni in ponovno združi katerokoli področje sinhronije/diahronije, konkretnega/abstraktnega, nature/kulture. Tako so ti sistemi skrajno elastični in lahko asimilirajo tako rekoč vse.

Totemizem ima svojo notranjo dinamiko, kajti v strukturo nenehoma vdira zgodovina, spor med obema pa se razrešuje tako, da je vsak sistem zmeraj na pol poti med redom in neredom. Tendence demografske evolucije povzročajo dezorganizacijo, spekulativne tendence (miti, rituali, taksinomije) pa reorganizacijo s ciljem, da se vzpostavi prejšnje stanje. Institucije domorodcev se zato nenehoma držijo v razumni razdalji do naključnosti zgodovine in do nespremenljivosti načrta. Naloga mitov in ritualov je, da vzdržujejo ravnovesje med stalnostjo in spremenljivostjo življenja; vdirajoča zgodovina se paralizira z reverzibilnostjo časa, tako sta pomirjeni sinhronija in diahronija.

Divja misel je torej prožen, koherenten in organiziran sistem, ki pristopa k naravi na skrajno konkreten način in njene čutne kvalitete sprejema kot informacije. Način znanosti je skrajno abstrakten, njen zorni kot so formalne lastnosti. Obe sta izoblikovali enako pozitivna tipa védenja: prvi se gradi na teoriji čutnega, drugi se že od začetka postavlja na plan inteligibilnega. Obe dolgo ločeni poti sta se danes srečali v teoriji informacij, celoten proces človeškega spoznanja je tako zaprt sistem.

Še tesneje se veže na lingvistiko *R. Barthes*²⁹. Zanj je mit sporočilo, govor, ki ga je izbrala zgodovina, kajti le ona pretvarja stvarnost v govor. Ni stvari, ki ne bi mogla postati podloga mitskega govora: fotografija, članek, film, reklama, šport itn. Brž ko vse to nekaj pomeni, postane pisava, kot pisava pa se vključuje v določen lexis; zato je mit predmet semiologije.

Da bi zgradil lastni sistem, se mit poslužuje jezika-objekta (jezik v ožjem smislu, slika, ritual . . .); sam je torej metajezik, drugostopenjski jezik, v katerem se govori o prvem. Kar je v prvotnem semiološkem sistemu končni člen, znak (smisel), postane v mitu prvi člen, označujoče (forma). Zato je označujoče mita zmeraj dvojno: smisel (polno) in forma (prazno). Ko smisel postaja forma, se osiromašuje, hlapi, vendar ohranja življenje, s katerim se bo hranila forma mita. Forma smisla ne ukinja, drži ga na hladnem, na zalogi. Izpraznjeni smisel je zdaj sposoben sprejeti novo polnost in vsebino drugega člena — pojma. Če je forma kvalitativno revna, kvantitativno pa bogata, je s pojmom narobe; pri tem pojem nikdar ni prečiščen, abstrakten, ampak neke vrste megla, motna masa znanja, ki se naenkrat in v celoti zagleda. Mit torej izvrši neke vrste premik od ene vsebine k drugi, niti ne laže niti ne priznava, ampak *izkrivlja*; nikdar ni tam, kjer mislimo, da je: smisel

²⁸ Lévi-Strauss: Ib., s. 186.

²⁹ Barthes: Ib., s. 263—314.

je tu, da pokaže formo; forma je tu, da distancira smisel; forma je prazna, a prisotna; smisel je odsoten, a poln. Med obema ni nasprotja, oba nista nikdar hkrati na isti ravni. Iz te igre dvojnosti izvira intencionalna moč mita, ki se obrača *name*, zahteva, da sprejemem njegovo ekspanzivno dvoumnost. Mit je ugrabljeni in vrnjeni govor, le da ni vrnjen na isto mesto. Mit pojma niti ne razkrinka niti ne uniči, ampak ga naturalizira, nemudoma preoblikuje zgodovino v naturo in je zato skrajno opravičeni, nedolžni govor. Ekvivalenca je premaknjena v vzročnost.

Svet oskrbuje mit s historično stvarnostjo, ki je določena z načinom, kako so jo ljudje proizvedli in uporabili; mit pa postavlja naravno sliko te stvarnosti, v njem stvari pozabljajo, da so bile proizvedene. Svet kot dialektični odnos človeških dejanj pride iz mita kot skladna slika bistev. Tako mit odstranja stvarnost in je v tem smislu depolitiziran govor.

Mitu se lahko izogne samo govor, ki ostaja političen, to je jezik človeka proizvajavca. Tak jezik je operativen, prehodno vezan na predmet, med menoj in predmetom ni nič razen mojega dela, dejanja. Ta jezik prinaša naravo pred mene le toliko, kolikor jo bom spremenil, z njegovo pomočjo obdelujem predmet, ki zame ni podoba, ampak smisel moje akcije. Na tej točki se metajezik vrača v stanje jezika-objekta, mit ni več možen. Zato je edini jezik, ki mit ukinja, revolucija.

Med najmlajšimi, ki iščejo novih poti onstran in zoper strukturalizem, omenjam *J. Baudrillarda*³⁰ in njegov pojem simbolne menjave. Simbolna menjava je organizacijska forma primitivnih družb in je obračljivost darú v protidar, zamenjave v žrtev, časa v cikel, produkcije v destrukcijo, življenja v smrt, jezikovnega sistema v anagram itn., je edina forma, ki končuje linearnost časa, ekonomije in oblasti, izkoreninja topike in ekonomike in vrača u-topos. Simbolna menjava končuje realnost in obenem ukinja opozicije med realnim in imaginarnim. Realnost smrti, narave, telesa itn. nastaja iz *ločitve* smrti in življenja, narave in človeka, telesa in duha. »Efekt realnosti je povsod samo strukturalni efekt ločitve dveh členov in naš sloviti princip realnosti, z vsem, kar vsebuje normativnega in represivnega, ni nič drugega kot generalizacija tega disjunktivnega koda na vseh nivojih.«³¹ Simbolna menjava, ki je zamolčana in omejevana, preganja moderne družbe kot izruvanje zakona vrednosti, kot njihova lastna smrt. »Cena, ki jo plačujemo za realiteto tega življenja, da ga živimo kot pozitivno vrednost, je trajna fantazma smrti.«³²

Princip realitete (simulaker) se zmeraj ujema z genealogijo zakona vrednosti. Klasični simulaker posnemanja ustreza naravnemu, simulaker produkcije tržnemu in simulaker simulacije strukturalnemu zakonu vrednosti. Nižje stopnje so povzete v višjih, prelomi med njimi pa so edine prave revolucije.

Danes je realiteta mrtva, požrla jo je hiperrealiteta koda, raznihaneza v skrajno aleatoričnost in pretikljivost. Sistemi, ki so dosegli popolnost in divinizirali lastni princip, pa so skrajno občutljivi in postajajo ambivalentni, njihova perfekcija se sprevrča v defekcijo. Zato je edina možna perspektiva katastrofična, ne dialektična. Zoper indeterminirano kontrolo koda se je možno boriti le z večjo mero aleatoričnosti — gverila, simbolični nered, terorizem in smrt so reči, ki jih kod na

³⁰ J. Baudrillard: *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976.

³¹ J. Baudrillard: *L'échange symbolique et la mort*, 204–205.

³² J. Baudrillard: *L'échange symbolique et la mort*, 206.

noben način ne more prebaviti. Treba je izigrati smrt zoper smrt, vrniti jo kot simbolično, tj. kot formo družbene organizacije, v kateri se zgubi tako determiniranost kot indeterminiranost.

KRATKO METODOLOŠKO RAZMISLJANJE

Nas je ta leteči, okleščeni pregled znanosti o mitologiji, v kateri je marsikaj izpuščenega, spravil za kakšen korak naprej? Kaj nismo, blodeč po nakopičenem materialu, prisiljeni ugotoviti, da je odgovorov na zastavljeno vprašanje nekam preveč? Konceptov mita je skoraj toliko, kolikor je avtorjev, ki se z njim ukvarjajo. Rešitev gotovo ni v tem, da se iz kakršnih koli razlogov odločimo za en koncept in s tem zavržemo vse druge. Kaj torej? Naj se pridružimo zaupljivo skeptičnemu stališču, ki pravi: »... pojdi k tolikoerim učenjakom, kolikor le moreš, sedi k njihovim nogam in jemlji od vsega nekaj, vendar zaboga ne vsega (ker si zmeraj nasprotujejo)«. ³³

Ne gre samo za izbiro ali združevanje različnih stališč. Množica teorij, ki problem mita razjasnjujejo/zatemnjujejo, odpira še vse drugačno, težje vprašanje, ki utegne postati usodno za našo raziskavo. To temeljno vprašanje se glasi: kako je mišljenje mitskega sploh možno?

Mit je prastar. Novejša znanstvena odkritja potiskajo mejo človeških kultur dlje in dlje v preteklosti in zmeraj je v te kulture že vzdian mit kot osnovni element njihovega obstoja, ki ni nikdar čist in izvoren, ampak je rezultat dolgotrajnih procesov in predelav. Mit zmeraj kaže nazaj, na še starejše dobe, njegovo rojstvo pa docela zakriva tema preteklosti. To, kar imenujemo mit ali mitologija, ni nič drugega kot razbiti ostanki sveta, ki je že davno mrtev in ga danes ne moremo več sestaviti. Mit je stvaritev paleolitskega lovca³⁴, lovca med lovci, ki je dolga tisočletja nabiral hrano med neštetimi drugimi vrstami bitij, hrančimi se kot on z naravnimi sadovi zemlje. Vsi kasnejši razvojni procesi, pastirske ali poljedelske družbe, udomačitev živali, lončarstvo, obdelava kovin ali izum pisave, so v mit odlagali svoje pomene in specifičnosti, ki so se z že navzočimi stapljali, križali, prepomenjali ali pa strpno prebivali drug poleg drugega. Če je mit celota, vsekakor ni celota v našem smislu; če je logičen, to vsekakor ni naša logika, temelječa na principu identitete in protislovja. Če je misel, na noben način ni naša totalitarna misel, ki sleherno stvar pretvarja v svoj predmet in funkcionira po zakonu binarnosti. Če je zavest, ni zavest Jaza, osebne ali nadosebne. Če akcija, ni akcija subjekta, ker subjekt in objekt (še) ne eksistirata. Mit ni niti umetnost niti filozofija ali znanost, ker trojice mitos — epos — logos še ni. Vprašljivo je, ali je religija. Ni želja ali fantazija, ker se obe še nista ločili od stvarnosti. Mit preprosto pada in hlapi iz slehernega pojma, ki ga zanj uporabimo; čeprav ga izrekamo, ostaja neizrekljiv.

O čem torej govorimo, kadar govorimo o mitu? Najprej o sebi, o lastnih domnevah in vrednotah. Vsaka kulturna stvaritev je zmeraj »misl« človeka o človeku in isto velja za znanost; zanj ni bistveno znanje, ampak metoda, po kateri

³³ M. Grant: Miti starih Grkov in Rimljanov, Lj. 1968, s. 7.

³⁴ J. Hawkes: Prazgodovina, Lj. 1967, s. 110—123, in W. Torbrügge: Prazgodovina Evrope, Ljubljana 1969, s. 256.

si ga pridobimo, pravilo, ki si ga duh sam predpiše, da ga lahko doseže.³⁵ Vsako pravilo pa je neka oblika premišljanja in samodiscipline, se pravi, podvojena zavest. Ta dvojniki je običajno neviden in netematiziran, pa tudi če ga obsije luč refleksije, se ga še zmeraj ne moremo znebiti. Misel je produkcija misli.

Kar bomo rekli o mitu s pojmovnim jezikom, bo mit že spreminjalo in preoblikovalo po podobi logosa. V okviru metafizične tradicije ne moremo izreči besed duša, duh, dobro, bit itn., ne da bi jih mislili v nasprotju s pojmi telo, snov, zlo, nič itn. Drugačnega jezika, vsaj dokler mislimo, nimamo. Morda bi se bilo mogoče mitu približati na kakšne druge načine (doživljanje, pesništvo, literatura...), vendar ti načini prav zagotovo ne spadajo v znanost. Konceptualni jezik bo mit zmeraj zgrešil. Ali to pomeni, da mora molčati?

Vendar! Mar je ta avtistična podoba v sebi krožeče in zgolj sebe srečujoče misli edina? Mar ni misel hkrati tudi več od sebe? Ne nosi v sebi tudi tistega, kar ni ona, svoje lastne drugosti, svoje sence? Se na hrbtno stran pojmov — na temno plat mesca — ne lepijo želje, potrebe, interesi, čustva, vsa kompleksnost človekove prakse? Mar misel ni fantastična energija, osredotočena intenziteta, ki je prav tu zmožna srečati svojo drugost? Odpreti v sebi nove, še neizrabljene prostore, prehajati samo sebe in svoje vsakokratne meje?

Kot čista refleksija, kot zgolj-misel je misel res laserski žarek, ki reže in ločuje; kot element žive prakse povezuje in spaja. Ob srečanju z mitosom misel res zmeraj povezne čezenj svoje lastne kategorije; hkrati pa sama nabrekne od skritih in neznanih pomenov. Res je logos zmeraj le govor o mitu; vendar je skozi logos tudi — danes nemi — mitos pripuščten do govora.

To se vendar kar naprej dogaja. Saj ni mogoče reči, da smo se v našem pregledu misli o mitologiji srečali samo s Tylorjevim evolucionizmom, Freudovo psihoanalizo ali Lévi-Straussovimi strukturalizmom; srečali smo se z evolucionističnim, psihoanalitičnim, strukturalističnim itn. konceptom *mita*. Skozi konceptualni model je vendarle kljub vsemu vstopal tudi mit. Če tega ne pripoznamo, bomo na ljubo enemu konceptu eliminirali vse druge in s tem poslušali monolog, ki ga misel v praznini vodi sama s sabo. Če pa je misel počena, viseča iz sebe, kažoča na lastno drugost, se vase zaprti krog monologa razbija, vstopamo v dialoško sposobnost logosa; vedeti v tem primeru pomeni zmeraj znova in znova oblikovati enotno polje besed in stvari, vsemu dati priložnost za govor. Na mesto kritike stopa zdaj interpretacija, komentar,³⁶ ki ponavlja dane znake v novem izrekanju, neskončen proces, ki ne more biti nikdar dokončan; vsak komentar je spet komentiran in tako naprej.

Zato lahko tudi skrivnostni, nemi, izgubljeni tekst mitskega vpliva kot neizčrpna spodbuda za zmeraj novo izrekanje racionalnega, estetskega, religioznega, duhovnega in duševnega. Znanost o mitologiji je torej mogoče razumeti kot živ, dinamičen proces, ki se zmeraj znova metafizično zapira in okamenjuje v svojih mejah, pa vendar spet in spet na novo srečuje drugost, odpirajoč se različnim področjem duhovnega in prakse. V okviru in zavesti te dialektične, nenehno vzpostavljajoče se dvojnosti je mišljenje mitskega vsekakor možno in upravičeno. To pa je hkrati tudi razlog, zakaj se odločam raje za besedo in ne za molk.

³⁴ I. Kant: Prolegomena.

³⁶ Foucault: Ib.

Do nedavnega je veljalo, da se je rojstvo človeške rase dogodilo nekako pred milijon leti; najnovejše raziskave in odkritja so starost človeka povečale na 4 milijone let. Kdaj in kako je v tem temnem toku časa nastal mitos, ne vemo. Z njim se srečujemo veliko kasneje, saj nam je pred začetkom raziskovanja na terenu bil dostopen le skozi pisano besedo, ta pa je v primerjavi s starostjo živega mita zelo mlada. Prastari sumerski ep Enuma eliš je bil napisan približno 2000 let pr. n. št.³⁷, ep o Gilgamešu, nastal med leti 2000 in 1600, pa celo v 7. st. pr. n. št.³⁸. Pri Grkih je prehod oralne tradicije v različne tipe pisave tekel podobno: v Knososu so našli na tisoče glinastih tablic iz časa med leti 1400—1200 pr. n. št., v Grčiji pa podobne okrog leta 1200 pr. n. št. (»linearna pisava B«). Okrog leta 1000 dorska naselitev potisne pisavo v pozabo do 8. st. pr. n. št. Vemo, da je Heziod svoja dela pisal, Iliada in Odiseja pa sta bili redigirani verjetno pod tiranom Pizistratom Atenskim (560—527 pr. n. št.)³⁹.

Prehod od ustnega izročila na pisavo je bil za mitos usodnega pomena.⁴⁰ Govor je vključenje v skupen afekt dramatične akcije, obrnjen neposredno k poslušavcem, persuaziven, očarujoč; govornica beseda učinkuje z metriko, ritmom, muzikalnostjo, zmeraj jo spremljajo petje, ples in mimika, se telesno uresničuje, je magično prisotna, ustvarja resničnost s tem, ko jo imenuje; ni sredstvo izražanja človeka, prej narobe: ona je, ki govori iz človeka. Pisava, posebno v prozi, pa ni le nov način izražanja, ampak nov način mišljenja, zahteva veliko strožji red pojmovnih odnosov, postane orožje logosa. Skozi pisavo logos ni več »samo« beseda, temveč dobi vrednost argumentiranega, racionalnega dokazovanja in je tako nasprotje mitosu; namerno opušča dramatičnost neposrednosti v zameno za *trajnost* pisanega teksta. Tudi sprejemanje je zdaj bistveno drugačno: medtem ko govornica beseda kliče k emocionalni zavzetosti, prepuščanju, si podjarmi poslušavca, zahteva pisani tekst svobodnejši, vendar težji način branja, racionalno kritično udeležbo bralca; omogoča mu akcijo brez reakcije, tj. sodelovanja, kar ga sicer osvobaja eho-celice grupe, hkrati pa razdvaja in osiromašuje njegovo doživljanje. Napisati tekst pomeni dati svoje sporočilo vsem, mu dati status javnosti; tekst ni več »sveti govor«, privilegij nekaterih, npr. od muz obsedenih pesnikov, pridržan za posebne priložnosti, temveč postane »skupno dobro«, zmeraj dostopen. Tako je pisava mitos spremenila v literaturo in mu odvzela svojskost in realiteto. Tisto, kar je mitos ohranilo, ga je hkrati tudi izmaličilo.

Kadarkoli govorimo o mitosu, ne smemo nikdar zgubiti spred oči te njegove nujne povezanosti z živim govorom, kjer se pomen besed zmeraj dopolnjuje z ritmom, melodiko in gibanjem. Mit se preživlja z obredom, je od njega neločljiv, je *akcija*. Zato ima mit skrajno intenziven naboj neposrednosti, kar se kaže tudi v odnosu mitskega oz. primitivnega človeka do sveta.

³⁷ H. in H. A. Frankfort: Od mita do filozofije, Beograd 1967, s. 197.

³⁸ Ep o Gilgamešu, Ljubljana 1963, uvod, notica.

³⁹ Grant: *Ib.*, s. 17, 21; gl. tudi Der kleine Pauly, Stuttg. 1969, 1975: *Linearschriften*, III. zv. kol. 671, 676; *Schrift*: V. zv. kol. 26.

⁴⁰ Vernant: *Ib.*, s. 196—200, E. Grassi: *Kunst und Mythos*, row. 1957, s. 101—106, M. McLuhan: *Gutenbergova galaksija*, Beograd 1973.

Moderna (znanstvena) zavest, ujeta v odnos subjekt-objekt, stoji zunaj svojega predmeta, je emocionalno ravnodušna, nevtralna, njena pozornost je usmerjena k redukciji na splošne sheme in zakone. Za primitivca pa je »svet« množica posameznih reči in dogajanj, od katerih je vsako nepredvidljivo in enkratno v svoji posameznosti. Odnos med obema je *srečanje*, neposreden, silovit trk dveh bitij, dinamičen obojestranski tok, nabit z emocionalnostjo⁴¹. Njegova pozornost je usmerjena v posamezno, posebno, nenavadno, ne da bi zato zgubila zmožnost povezovanja. Primitivca ne preseneča red sveta, pač pa odstopanje od tega reda. Tako odstopanje mu ne zbuja začudenja — začudenje je, po Platonu, začetek filozofije — pač pa razburjenje,⁴² razume ga kot osebno, prav njemu namenjeno sporočilo, kot znak, skrivnosten namig, ki ga je treba čimprej dešifrirati. Mit je pričanje, preživljanje te žive sporočajoče prisotnosti; ne formulira vprašanja in ne odgovarja, odgovor pride kot odkritje v vzajemnem odnosu z rečjo. To nikakor ne pomeni, da je primitivni človek v »naturu potopljena zavest«, da, izgubljen v posameznem in posebnem, od dreves ne vidi gozda. Mit je trdna, selektivna mreža simbolov, čustev, volje in akcije, ki zaustavlja kaotično gomazenje obdajajočega, strašni, utripajoči monstrem vitalitete spravlja v oblike in ga dela dostopnega, govorečega in obvladljivega. Mit iz kaosa ustvarja kozmos, je način človekovega »praktično duhovnega prisvajanja tega sveta.«⁴³

Kako mit opravlja svojo nalogo?

Na začetku je Kaos; nedojemljivo, neizrekljivo, samozadostno, v sebi počiva-joče in krožeče brez časa in prostora, polnost, ki združuje vsa kasnejša nasprotja, moško in žensko, aktivno in pasivno, uničujoče in ohranjujoče, luč in temo. Simbolični izraz zanj je krog, kroglja, jajce, seme, labirint, mandala, krilata kača ali zmaj, ki žre svoj lastni rep, uroboros, o katerem je rečeno: »Draco interfecit se ipsum, maritat se ipsum, impraegnata se ipsum.«⁴⁴ Lao-tse pravi o njem:

»Je nekaj, kar je brez razlik popolno.
Je pred nastankom neba in zemlje.
Kako tiho! Kako prazno!
Samostojno in nespremenljivo,
v krogu neovirano krožeče,
imamo ga za mater sveta.«

Simbol uroborosa je skozi tisočletja ostal živ do današnjih dni. Je kitajski Tai Gi, enost črnega in belega, dneva in noči, neba in zemlje, moškega in ženskega; indijski Yin-Yang; je brezoblični Ejn Soof Kabbale, ki pomeni neskončno polnost in hkrati Nič; Platon piše: »Zato je naredil Demiurg svet v obliki krogle, dal mu je torej tisto obliko, ki je od vseh najpopolnejša in najbolj sama sebi enaka«⁴⁵ Uroboros je Mercurius, materia prima ali lapis srednjeveških alkimistov; s presečenjem najdemo med pobožnimi premišljevanji Matije Kastelca (1620—1688) tele besede: »Kaj je ta večnúst? Ena okrogla rinka, katera nema niti začetka niti

⁴¹ Frankford: *Ib.*, s. 10—15.

⁴² L. Levy-Bruhl: *Primitivni mentalitet*, Zagreb 1954, s. 38.i

⁴³ K. Marx: *Izbr. d. I.* s. 34, 35.

⁴⁴ Jung: *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*, *Eranos Jahrbuch* 1937.

⁴⁵ Platon: *Timai.*, kap. 7,33 c.

konca, vselej je enaka . . . Je en zverek, iz kateriga teče ena neposahljena reka . . . Je ena kača okuli sveta, katera rep v gobci drži inu vselej ondi začne, kir nehá . . . je en začetek brez začetka, brez srede inu brez konca.«⁴⁶

Starševski, hermafroditiski simbol uroborosa je povsem samozadosten in poleg sebe ne potrebuje nič drugega. Iz njega samega poteče ustvarjalni proces, ki je začetek kozmosa; simbol poznajo tako Egipt, Babilonija, Grčija kot Afrika, Nova Zelandija ali Indija. V Upanišadnih beremo:

»V začetku je bil ta svet edinole Atman v obliki človeka. Gledal je okrog sebe in ni videl ničesar razen sebe . . . Bil je tako velik kot ženska in moški, če se ovijeta drug drugega. Ta svoj jaz je raztrgal na dva dela. Iz njiju sta nastala nebo in zemlja.«⁴⁷

Egipčanski teksti govore:

»Paril sem se v moji pesti, združil se s svojo senco in izlil iz lastnih ust. Izbruhnul sem kot Shu in izpljunil kot Tefnet.« Ali: »Moje ime je bilo: tisti, ki se je ustvaril, prabog prabogov.«⁴⁸ Samozadostnost uroborosa se razgreva sama od sebe.

»To vse je bilo namreč v začetku nič, ni bilo nebo ne zemlja ne zračni prostor. Ker je bilo nebivajoče, je usmerilo svoje misli na to: hočem biti. In razgrela se je v sebi.«⁴⁹

»On, Prajapati, se je vrgel na molitve in post, kajti želel je naslednikov in oplodil je sam sebe.«⁵⁰

Avtarkija uroborosa je dobro znana tudi Platonu:

»In v krožnem gibanju obračajoč se je bilo postavljeno kot eno in povsem nase omejeno Vse, zaradi svoje izvrstnosti sposobno, da najde zadoščenje v občevanju s samim seboj in ničesar drugega ne potrebuje, v največji meri samo sebi znano in prijateljsko.«⁵¹

Simbol uroborosa je kot vsi mitski simboli večpomenski. Po eni strani je to vitaliteta kot taka, večna in neuničljiva, neskončno rojevajoča in hraneča, vse združujoča, en to pan. Kolikor je človek njen del, kolikor ga omogoča, zmeraj fasciniran strmi vanjo poln češčenja njene obnavljajoče se rodiljske moči. Poptopljenost v uroboros se kaže kot izgubljeni raj, zlata doba človeštva. Človek se izgublja in plava v njem kot riba v materinskem vodovju, v nedolžni čistosti združen z neskončno celoto bivanja. V tem smislu je uroboros vse zajemajoča maternica sveta, Velika mati, hrana za človeka. »In on je oplodil vodo; iz nje, oplojene, je nastala neka tvorba. Ta tvorba, ki je nastala, je bila hrana.«⁵²

Kristusovo telo je hrana, ki se pije in je, svet je pogrnjena gostinska miza:

»Ti pa, sin človekov, tako govori vsemogočni Gospod: Reci pticam, vsemu, kar ima krila in vsem živalim na polju: Zberite se, pridite, snidite se od vseh strani k

⁴⁶ M. Kastelec: Nebeški cil, cit. po Slov. berilu I. 1973.

⁴⁷ Deussen: Sechzig Upanishads des Veda.

⁴⁸ Apophishbuch, G. Roeder, s. 108.

⁴⁹ Taittiriya Brahmana, cit. po Newmann: Ib., s. 30.

⁵⁰ Satapatha Brahmana, cit. po Newmann: Ib., s. 29.

⁵¹ Platon: Tim., kap. 8,34 b.

⁵² Deussen: Ib., Aitareya Upanishads, s. 16.

mojemu daritvenemu obedu, ki vam ga pripravim kot veliko klavno daritev na gorah Izraelovih.«⁵³

Ker pa se je človek od nje ločil, se ji uprl s svojo človeškostjo in distanco, ga ogroža, vdira v njegov svet kot zla in uničujoča sila⁵⁴. Po tej strani je uroboros Strašna mati, simbol smrti in kaosa, krvoločna gospodarica podzemlja, boleznij, lakote, povodnji, pogubne slasti (Astarta, Astartet, Neit, Ištar, Isis, Kali, Artemida itn.). Njeni kultji so orgiastični in krvavi, v slepi in okrutni razdivjanosti ubija in žre lastne otroke; zdaj je svet »hrana bogov« in prej požirajoči človek sam požrt. Pri tem je Vélika/Srašna mati zmeraj hermafroditska, njene podobe so opremljene s poudarjenimi značilnostmi obeh spolov: imajo cel grozd dojk, mogočne boke, penis in brado (Afrodita s Cipra; nadvse zanimiv primer je »Sireuilaska go-spa«, dobrih devet cm visok kipec iz prosojnega kalcita, ki z ene strani predstavlja močno poudarjeno žensko zadnjico, z druge pa moški ud z modnikom. Podobne kipce so izkopali na ozemlju od Württemberga do Turingije in Moravske⁵⁵. Pogost simbol uroborosa je morje, vse porajajoča, vse hraneča voda začetka in hkrati vse poplavljaljoča, ubijajoča, goltajoča voda konca. Značilna podoba je sumerska pošast prazadžetka Tiamat, ki s porajajočo silo svet ustvarja in ogroža; iz njenega raztrganega telesa nastaneta nebo in zemlja. Kasneje se oba aspekta zmeraj bolj ločujeta, strašna Isis, ki kot zbesnel nilski konj trga in požira sina Ozirisa, se spremeni v plodno, varujočo, materinsko kravo Hator, zlo vlogo ubijavca pa prevzame Ozirisov brat-dvojček Set. V krščanstvu je zlo osredotočeno v Satanu, pahnjemem v podzemski globine, Kristusova mati pa je Božja mati, zavetnica in priprošnjica vernikov, ki je »kači glavo strla«.

Brezobličnost kaosa je brez smeri, ne daje nobene orientacije. Zato je prvi korak h Kozmosu razbitje te nediferencirane enosti, raztrganje celote, nastajanje razlik. Stvarjenje sveta je skoraj pri vseh ljudstvih — kot je pokazal že Cassirer — ista strukturna operacija: ločitev teme od svetlobe, v kateri vznikajo zmeraj nove in nove opozicije: nebo-zemlja, zgoraj-spodaj, desno-levo, vzhod-zahod itn. Pustimo mitu samemu do besede:

»Nebo, ki je nad nami, in zemlja, ki je pod nami, sta stvarnika ljudi in izvor vseh reči.

Kajti prej je ležalo nebo na zemlji in vse je bil mrak. Nikoli se nista ločila. In otroci neba in zemlje so skušali odkriti razliko med lučjo in mrakom — med nočjo in svetlobo; kajti ljudje so se razmnožili, tema pa je trajala.

V spomin na ta čas se govori: »v toku noči, »prva noč, »od prve do desete noči od desete do stote, od stote do tisoče noči, kar pomeni, da je bila tema brez meja in luči še ni bilo.

In posvetovala sta se Rangis, sin Neba, in Papas, sin Zemlje, in rekla: »Pustite naju, da uničiva Nebo in Zemljo.« . . . Nato je govoril Tane-Mahuta: »Ne tako! Ločita naj se. Pustimo eno dvigniti se, da nam postane tujec, in drugo pustimo spodaj, da nam bo mati.« Tako so se odločili otroci Zemlje in Neba, da ločijo svoje starše; le Tawhiri-Matea je imel usmiljenje z njima . . .

⁵³ Stara zaveza III. Maribor 1958, s. 458.

⁵⁴ G. Bataille: Suze Erosove, Beograd 1972.

⁵⁵ Dvojno simboliko Velike/Srašne matere je izčrpno opisal E. Newmann: Ib. s. 43—90, gl. tudi R. Graves: Ib. I. II.

Tako so poskušali z uničenjem staršev ljudi pomnožiti in jim koristiti in v spomin na to se govori: »Noč! Noč! Dan! Dan! Iskanje, boj za luč! Za luč!«

Zdaj se dvigne Rongo-Matana, da bi Nebo ločil od Zemlje, pa mu ne uspe. Za njim preizkusi Haumia-Tikitiki svojo moč, pa tudi njemu ne uspe. Potem se dvigne Gangaroa, da bi odtrgal starše drugega od drugega, vendar ne zmore. Tumatauenga poskuša nato, pa tudi njegov trud ostane brez uspeha.

Končno se dvigne Tane-Mahuta, gozdni bog, da bi se boril zoper Nebo in Zemljo. Njegove roke so prešibke in on skloni svojo glavo, sune z nogami navzgor in ju raztrga. Zdaj potoži Nebo in zakriči Zemlja: »Zakaj ta umor? Zakaj ta veliki greh? Zakaj naju hočeš uničiti? Zakaj naju hočeš ločiti?« Ampak kaj je to skrbelo Tane-Mahuta! Navzgor pošlje eno, navzdol drugo; in o tem je rečeno: »Tane je sunil in nebo in zemlja sta se ločila. On je bil, ki je ločil noč od dneva.«⁵⁶

Podobno kot maorska zgodba stvarjenja govori Genesis:

»V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. In zemlja je bila pusta in prazna in tema je bila nad breznom in duh božji je plaval nad vodami.

In reče Bog: Bodi svetloba! In bila je svetloba. In videl je Bog svetlobo, da je dobra; in ločil je Bog svetlobo od teme. In svetlobo je imenoval dan, a temo je imenoval noč. In bil je večer in bilo je jutro, prvi dan.«⁵⁷

Iz amorfnosti kaosa so se rodile časovne in prostorske razsežnosti, smeri in plasti, svet je dobil svojo os, *axis mundi*, vzdolž katere se dogaja vse, kar je odločilno za usodo sveta in človeka. Pri tem se pojavlja skrajno izključujoč/vključujoč pluralizem. Kozmos je zmeraj »naš« kozmos, od vseh krajev na zemeljski površini edino on leži na osi sveta, je »poppek sveta«. Nič pa ne moti, da je popkov sveta mnogo. Ko je egipčanski bog Atum izplaval iz voda kaosa, si je naredil hribček suhe zemlje, na katerem je stal, ko je ustvarjal svet. Ta praznovorni hribček so častili v sončnem templju v Heliopolisu, Filah, Memfisu, Tebah in Hermontisu. Mesto Babilon⁵⁸ je sebe imenovalo »vez med nebom in zemljo« in je stalo na vratih apsu-ja, tj. voda kaosa. Tempelj v Jeruzalemu je središče sveta, pečine, na katerih stoji, so »usta tehoma«. Če se v Indiji postavlja tempelj, mora astrolog določiti točko, pod katero leži glava kače, ki nosi svet. S kolom, ki ga zabijejo v zemljo, pričvrstijo glavo kače, na kol pa položijo temeljni kamen; ta leži v centru sveta, obred pa je ponovitev Indrinega dejanja, ko je ubil kačo in ustvaril svet.

Komaj urejenega kozmosa ni mogoče brezskrbno prepustiti samemu sebi; vzpostavljeni red je še negotov in neodporen, nenehoma ga ogroža vdirajoči kaos, ki preti, da bo požrl vse razlike. Mitom stvarjenja ponavadi povsod stojijo nasproti miti o koncu sveta. Svet je treba utrjevati in ohranjati; zato dôbi stvarjenja (dôbi bogov) skoraj v vseh mitologijah sledi doba herojev.

Heroj⁵⁹ je prednik človeka, njegova usoda je zgled, po katerem človek živi in ga ponavlja. Ima dvojne starše, božje in človeške, zato tudi dvojno naravo.

»Dve tretjini sta božanski na njem, ena pa človeška«⁶⁰

⁵⁶ Cit. po Newmann: Ib., s. 91.

⁵⁷ Stari zakon, Lj. 1914.

⁵⁸ Eliade: Das Heilige ... s. 25.

⁵⁹ Simbol heroja gl.: Jung: Človek in njeg. simboli, Newmann: Ib., s. 112—160, Kerényi: Die Mythologie den Griechen II., Graves: Ib. I. II., J. Kott: Jedenje bogova

⁶⁰ Ep o Gilgamešu, s. 6

poje ep o Gilgamešu; isto velja za grške heroje (Ahil, Heraklej, Persej, Dioskura itn.); egipčanski faraon, varuh kozmosa, je rojen od matere in očeta, hkrati pa je »na zemlji živeča podoba boga«, sin sončnega Ra; Kristus je sin deviške matere in božjega očeta itn. Usoda heroja je kljub neštetim različicam skoraj v vseh mitih enaka: vsi miti opisujejo čudno poreklo junaka, prve dokaze njegove izjemne moči, vzpon k slavi, zmagoslavni boj s pošastmi, nagnjenost k pretiranemu ponosu (hibris) in njegov padec, ki se po večini konča s smrtjo. Junak opravi z grozečimi htoničnimi silami, katerih simboli so kače, zmaji, sfinga in najrazličnejše pošasti, očisti zemljo, dostikrat pa tudi utemelji novo institucijo, ritual ali kakšno za človeško življenje bistveno dejavnost, njegova smrt uredi in oplodi svet. Je torej kulturonosec in utrjevalec višjega reda.

Vendar je, kot simbol Velike/Strašne matere, tudi simbol heroja mnogopomenski. Res je heroj poklican, da da svetu nov obraz, kar mu nalaga težko in bolečo usodo: pogaziti mora stare zakone, zapustiti rodno hišo, razbiti bogove očetov. Njegov boj je boj novih bogov s starimi, ki se s stališča novega reda (in samo s tega stališča) kažejo kot kaotični in zli. Hkrati pa je heroj sam zmeraj tudi izbruh kaosa — muk, krvi in bolj ali manj množičnega klanja. Ubijajoč pošasti je sam pošast, pod njegovo roko padajo mogočni bogovi, ne prizanaša niti lastnemu plemenu niti staršem niti drugim herojem, izdaja ženo in otroke. Do vse svoje okolice je neizpros in nebrzdano surov:

»Ko je Gilgameš dorasel v moža,
je iztrgal Enmekarju, očetu svoje matere, kraljevski prestol . . .

Z bobnom vznemirja svoje tovariše Gilgameš:
ne pusti sina, da bi šel k očetu,
podnevi in še ponoči sili ljudi na delo!
. . . Gilgameš ne dovoli devici k njenemu ljubemu,
hčeri k junaku, ženi poročeni k njenemu možu.«⁶¹

Tudi grški heroji dobijo bistveno drugačno podobo, kot smo navajeni, če jih pogledamo z nepristranskimi in od klasične tradicije neopredeljenimi očmi. Kodrolasi lepote Ahil, dolga stoletja vzor plemenitosti in junaštva, je v boju »podoben demonu«, »pohlepen po slavi / skruni s potoki krvi roké nedostopne«⁶²; užaljen v svojem samoljubju mirno gleda, kako padajo trume rojakov in vsenaokrog gore grmade mrličev; z mrtvim Hektorjem ravna brezsmiselno surovo in nečloveško. Herakles, »prijatelj ljudi«, je divje ljubosumen na uspehe drugih, kruto in neusmiljeno maščuje najmanjšo žalitev, pada v nebrzdane izbruhe morilskega besa in pobija na levo in desno, celo lastne otroke⁶³. Prav taki so tudi drugi heroji. Heroj torej nikakor ni simbol dobrega, ki se zmagovito bori z zlim (ta pomen je herojem dalo šele krščanstvo in naredilo iz njih svetnike), on je *pred* ločitvijo na dobro in zlo, fokus, iz katerega bruha gigantska energija, ki je ustvarjajoča in ubijajoča, urejajoča in rušeča hkrati.

⁶¹ Ep o Gilgamešu, s. 5.7.

⁶² Iliada, s. 394.

⁶³ Graves: Ib., II., s. 78—190.

Ta dvoumni red kozmosa in skrb za njegovo trajanje in funkcioniranje sta dediščina človeka. Zato kakršne koli nostalgичne romantične predstave o mitski preteklosti niso na mestu. Naš davni prednik ni bil srečni divjak, nedolžno pohajajoč po še deviški zemlji, predajajoč se fantaziji in ustvarjalnosti in otroško ljubeč svoja božanstva; tudi stara Grčija ni zgolj dežela lepote in harmonije, večno zelenih lovorov in belh marmornih stebrišč. Naš prednik ni niti svobodno niti podrejeno ali neobgljeno bitje, njegova naloga je skrajno odgovorna in ambiciozna. S ponavljanjem zgledov svojih prednikov nenehoma zagotavlja obstoj sebe, družbe in Kozmosa v celoti, noseč v sebi isto napeto dvoumnost kaotičnih in kozmizirajočih sil. Je sodelavec, ne suženj bogov, običajno je z bogovi celo istega porekla; lastna mu je privilegirana oblika védenja, to je spomin.

»Bogovi padajo z neba, kadar jim zmanjka spomina.«⁶⁴ Spomin odgovarja na vprašanje po izvoru, je vstopanje preteklosti v trenutek sedanjosti, živa prisotnost prostora stvarjenja. Stvari so obvladljive, če vemo, *odkod* so, če poznamo čas in kraj njihovega nastanka⁶⁵. Postopek je isti v velikem in malem. Polinezijski bog Io je z besedami: »Naj se Vode razdelijo, naj nastane Nebo, naj nastane Zemlja«⁶⁶ izbojeval zmago nad temo in prinesel luč. Te besede se ponavljajo ob sleherni težavi, ki jo je treba premagati: ob vojnih nevarnostih, ob neplodni ženski, ob obupu ali depresiji, ob bolezni ali senilnosti. Zato je kozmogonijski mit bistven del slehernega dejanja, naj bo to postavljanje šotor ali ustanavljanje naselbine ali zdravljenje bolezni. Zmeraj je treba z ritualom in magijo priklicati prisotnost pramode-la, ki posveti sedanjost in ji podeli oživljajočo moč.

Stapljanje časovnih in prostorskih razsežnosti, življenja in smrti je še posebej očitno pri treh skupinah ritualov, ki so vsi vezani na kozmogonijski in herojski mit, pri ritualih obnovitve, iniciacije in pogrebnih ritualih.

Rekli smo že, da je človek soodgovoren za potekanje kozmosa, v katerem je življenje sploh možno, torej za plodno in oživljajočo silo sveta. Ta ne deluje sama od sebe niti ni enkrat za vselej dana; kajti vsako rojevanje se dovršuje v umiranju, živo nosi v sebi zmeraj svojo temno smrtno stran. Kozmos nikakor ni čista pozitiviteta, ki bi za zmeraj izvrгла iz sebe vsako negativiteto, ampak je mnogovrsten klobčič življenja in smrti, porajanja in ubijanja; je sicer polariteta, vendar ne ostro razmejena, polji se kar naprej obračajo ali pretakajo drug v drugega, smrt je prav tako onemogočujoča/omogočujoča kot rojstvo, še več, eno brez drugega sploh ni možno. Brez zime ni pomladne rasti; ženska zanosi, kadar vstopi v njeno telo mrtvi prednik, ki se bo znova rodil; mladenič ne more odrasti, če na simboličen način ne umre in se na novo rodi kot polnopraven član skupnosti. Kozmos obstaja le kot Kaozmos, nenehen boj, sodelovanje in prepletanje gradečih in uničujočih moči, kot intenzivna recipročna in antagonistična cirkulacija življenja in smrti.⁶⁷

Omogočajoče sile Kaozmosa je treba torej zmeraj znova izzvati in izsiliti, učinkovit pripomoček za to pa so obnovitveni rituali, ki so v bistvu ponavljanje herojskega mita. Heroj, klavna žrtev, ki s svojo smrtjo po eni strani utrjuje red sveta,

⁶⁴ Eliade: Mit i zbilja.

⁶⁵ Če vemo, odkod je bolezen, jo lahko preženemo nazaj, od koder je prišla, gl. npr. star slovenski zagovor zoper otok, SNP III. št. 5174.

⁶⁶ Eliade: Ib.

⁶⁷ Baudrillard: Ib., s. 203.

se znova in znova pojavlja v namestniku, katerega kri naj bi na isti način oplodila zemljo. V obnovitvenih ritualih se na ta ali oni način — in ne samo pantomimično — dogaja smrt heroja-boga, razkosanje njegovega telesa, njegova kri škropi ljudi, domove, živali, drevesa, polje in jim podeljuje moč iz smrti vstalega življenja. Žrtev, potrebna za obnovo sveta, je nagrajena z nesmrtnostjo in se uvrsti med prednike. Ta dvojnost je v mitu pogosto simbolizirana tako, da sta heroja brata ali celo dvojčka, od katerih je eden smrten, drugi nesmrten (Dioskura itn.) V mitologiji sta dvojčka po pravilu dva aspekta iste osebe.

Ponavljajoča se smrt heroja-boga oz. njegovega namestnika se je polagoma izenačila z naravnim potekom letnih časov in se z razvojem poljedeljskih družb zmeraj tesneje navezovala na gibanje sonca. Sonce je začelo svoj obhod v najkrajšem zimskem dnevu, torej v trenutku, ko se dnevi začnejo daljšati, kar je bilo znak njegove prebujajoče se moči in zmagovitega boja s silami teme. Žrtev je zato običajno umirala v tem času, seveda pa se je ta primitivni koledar po različnih krajih spreminjal, žrtvovanje se je vršilo v času spomladanskega enakonočja, na najdaljši dan v letu itn.⁶⁸ Kristus je rojen v najtemnejšem delu leta, njegova smrt pa pada v začetek pomladi. Je zmeraj znova ubit in hkrati večno živ. Ta dvojnost odmeva še danes v organizaciji liturgičnega prostora: mensa, oltar (žrtvenik) je kraj, kjer se Kristusovo telo trga in je, apsida pa kraj zmagovitega, od smrti vstalega boga.⁶⁹ Tako se ujemata življenje in smrt, večnost in časnost, stabilni model in zdaj-tu, tj. tekoča in spremenljiva vsakdanjost.

Isto strukturo imajo tudi obredi iniciacije, le da ne služijo neposredno obnovi sveta, pač pa obnovi skupine. Tudi tu pelje pot v (novo) življenje skozi simbolično smrt, ki jo mora iniciant prestati. Oblike te smrti so neverjetno raznovrstne in marsikje težke in okrutne: izbijanje prednjih zob, sekanje prstov, obrezovanje, prebadanje nosu in ušes, tetoviranje itn. itn. Hude preizkušnje telesne in duhovne moči: osamitev in molk, prenašanje bolečin, lakote, žeje, naporov, nespanja, nevarnosti. Ko iniciant te preizkušnje prestane, se na novo rodi: njegovo otroško ime se pozabi ali dodeli nekemu drugemu, njegova obleka in nakit se sežgo ali razdelijo. Z novim imenom zaživi življenje odraslega, ki se večinoma ostro razlikuje od življenja otroka. V sklopu skupine mora prevzeti nase vse odgovornosti in pravice, ki mu pripadajo. Smrt se je pretočila v rojstvo in narobe, oba pola sta pomešana in šele tako razpršena drug v drugega omogočata človeka.

Pogrebni obredi spadajo med najstarejše in razodevajo isto cirkulacijo časa-prostora, življenja in smrti.

Človek, ki umre, ni mrtev. Je »novi mrtvec«,⁷⁰ strašna moč, ki še zmeraj prebiva v bližini svojega kraja, poln zlobe, maščevalnosti in nevoščljivosti do svojih živih sorodnikov. Zato je treba z njim ravnati nadvse spoštljivo, da se utolaži njegova jeza. Oskrbeti ga je treba z vsem, (nakit, orožje, hrana, različni predmeti, npr. čoln itn.), kar bo potreboval na svoji poti v deželo mrtvih. Če je imenitna oseba, ga spremljajo ponekod celo njegove žene in služabniki. Ker smrt ni nikdar naravno dejstvo, ampak posledica zle volje, je treba poiskati krivca in maščevati

⁶⁸ Graves: *Ib.*, I. s. 11–13.

⁶⁹ Dvojnost Kristusa, žrtvenega jagnjeta, in Kristusa Pantokratorja, zlasti v bizantinskem kulturnem prostoru.

⁷⁰ Levy-Bruhl: *Ib.*, s. 46 in dalje.

umor: pri tem ni odločilno, da je zadostitev včasih zgolj simbolične narave (igra ali tekmovanje dveh skupin, v katerem zmaga skupina »mrtvih«⁷¹; bojni pohod zoper sovražno pleme, ki se omeji na izmenjavo groženj in žaljivk itn.). Mrtvi zaseda svoj prostor za mizo in v posvetu, ponekod ima celo svojega živega namestnika, ki nosi njegovo ime in obleko. Če je zadovoljen z ravnanjem živih, jih opozarja, varuje in svetuje. Svojo voljo sporoča s sanjami in prikaznimi. Če svojo zaščitniško funkcijo slabo opravlja, ga živi člani družine lahko ozmerjajo in mu odtegnejo ugodnosti, ki bi mu sicer šle, spomin nanj hitro ugaša. Ta intenzivna prisotnost umrlega traja običajno tako dolgo, da njegovo truplo strohni; šele potem mrtvi odide k prednikom, predniki pa so temelj, na katerem počiva vse delovaje in nehanje plemena. Celo zemlja, na kateri pleme živi, je last prednikov, oni jo poklanjajo živim, preko njih oživljajo in se asimilirajo v življenje skupnosti.

Obojestransko menjavanje živih in mrtvih vrašča posameznika v skupino, skupino v naravo, oboje pa je brez predaha krožeč in prelivajoč se tok Kaosa in Kozmosa, Preteklosti/Prihodnosti in sedanosti, Življenja in Smrti, Družbe in posameznika, Narave in Kulture — različno in vendar pokrivajoče se. Mit ne gleda na reči z enotnega stališča, še bolje, sploh *ne gleda*. Da lahko gledam, moram stati nekje, odkoder zrem na to, kar je *pred* mano, na svoj pred-met. Mit take enotne točke nima; on priča stvar hkrati kot snov, kot voljo, kot vzrok, posledico itn. Na primer: nečistost⁷² je zmeraj konkretna, materialna, je madež ali znamenje na telesu krivca; hkrati je teža, nevidna rana, bolezen; pripada mrtvecu, ostaja na kraju, kjer je žrtev padla, v njenem besu in želji po maščevanju; ogroža celotno skupnost, ker je miazma, okužujoča moč; ker je nečistost kršenje prepovedi, postavlja krivca v bližino bogov; zato je človek, obremenjen z veliko krivdo, zaznamovan in nedotakljiv. (»Reče pa mu Gospod: Zato, kdorkoli ubije Kajna, kaznovan boji sedemkrat. In Gospod je zaznamenjal Kajna, da bi ga ne ubil nihče, kdor ga dobi.«⁷³) Kazen se sprevrča v dar (Teiresias je gledal golo Ateno in zato oslepel, dobil pa notranji dar vidca). Nečistost je hkrati materialna in nevidna, objektivna in subjektivna, zunaj človeka in v njem, vzrok in posledica, posamezna in kolektivna, ona in svoje lastno nasprotje. Vsi ti pomeni so različni, pa vendar združeni, drseči drug skozi drugega. — Sumerski ep Enuma eliš se zaključí s himno zmagovitemu bogu Marduku in našteje nič manj kot petdeset njegovih imen, vsako za en doživljaj njegovega bivanja. — Egipčanski faraon je milost in teror, ljubeč in krut, oče in tiran; njegovo telo je življenje in blagoslov, hkrati pa strašno, telesni dotik usoden, celo njegova senca je menda preveč za navadnega smrtnika; zato je ožje kraljevo spremstvo izbrano najvišje plemstvo, da brez škode prenese njegov nevarni napon.⁷⁴ — Noben pojav ni točno zamejen, z jasnimi in ostrimi obrisi, tudi oseba ne. Človek ni Jaz, ni sam svoj in zase; zmeraj pripada svoji skupini, zemlji, na kateri se je rodil, prednikom, ki ga utemeljujejo. Zato ne ve niti za zasebne zasluge niti za zasebno odgovornost, njegova dejanja zmeraj potrjujejo ali ogrožajo celo skupino, preko nje pa naravo in celotni kozmos. Posameznik je izročen svoji skupini in svetu v dobrem in hu-

⁷¹ Lévi-Strauss: *Ib.*, s. 68.

⁷² Vernant: *Ib.*, s. 121—140.

⁷³ Stari zakon, I. knj. Mojzesova, pog. 4.

⁷⁴ Frankfort: *Ib.*, s. 92, 93.

dem; ni gospodar sebe in svojega časa, zmeraj je na razpolago drugim. Margaret Mead⁷⁵ poroča o Arapeših s severa Nove Gvineje, da vse delo opravljajo skupaj; vsak se mora odzvati povabilu soseda, bodisi da gre za lov, obdelovanja polja ali postavljanje koč. Čeprav tako izgubijo mnogo časa, se tega modela trdovratno držijo; funkcionalnost je podrejena kohezivnim čustvenim silam družbovanja. O kakem dejanju posameznika (npr. nameravanem potovanju) zavzeto razpravlja vsa skupina, z vso pozornostjo preži na dobra ali zla znamenja, poglavar pa se posvetuje s predniki, kajti morebitne zle posledice bodo zadele vse. Če posameznik prekrši kak tabu, se mora cela skupina očistiti in s posebnimi postopki vzpostaviti porušeno ravnotežje. To je tudi glavna naloga poglavarja: skrbeti mora za spoštovanje pravil in običajev, v skladu z njimi reševati spore znotraj in zunaj plemena, organizirati verske svečanosti in komunicirati z bogovi in predniki.

»Oseba« je odprt prostor, kamor vstopajo najrazličnejše, sodelujoče in boreče se sile. Lahko se v človeka — ne samo metaforično — naseli pogum leva, zvitost kojota, moč razjarjenega bizona; lahko bes užaljenega prednika, ki naredi iz njega »vrača«. Tak vrač seje smrt in z magičnimi sredstvi izroča obsojenca nevarnostim in nesrečam⁷⁶. Pogosto človek niti sam ne ve, da je postal taka zla sila. Če zboli otrok, se tudi njegovi sorodniki vzdržujejo hrane, ki bi mu utegnila škoditi. »Oseba« je marsikaj: kosmi las, odrezki nohtov, izločki vseh vrst; orožje, krpa iz lubja, s katero si paše ledja, živalska koža, v katero se zavija v mrzlih nočeh; amuleti, nakit, ostanki hrane itn. Vse to je treba skrbno in naskrivaj zakopati, uničiti ali shraniti, da ne pride v roke kakšnemu vraču, ki bi lahko dobil oblast nad tabo. Del in celota se obračata v nenehnem zamenjavanju, meje in obrisi »osebe« so nedoločljivi, pretakajo se, razpuščajo, človek je razpršen v svet, svet v človeka, oba sta multiprezentna in multidimenzionalna.

Znotraj take strukture ni čudno, da mitotvorna misel z našo verigo vzrokov in učinkov ne ve kaj početi⁷⁷. Zanj je preozka, pretoga, preveč raz-členjujoča in raz-ločujoča, da bi mogla zajeti dramatično, enkratno in kompleksno prisotnost pojavljajočega. Če umira sorodnik ali če grozi suša, se divjak ne bo spraševal: Zakaj? Povsem jasno je, da sorodnik umira, ker nekdo hoče njegovo smrt, da suša grozi, ker dež noče priti. Vprašanje se bo torej glasilo: *Kdo* je tisti, ki želi smrt? *Kdo* noče, da dežuje? Če tvojega soseda na lovu napade kaka žival, je takorekoč gotovo, da si ga z magijo ti izročil smrti; kajti kako da je napadla prav njega, ne pa tebe? Žival (pa tudi strup, bolezen itn. itn.) ni nevarna sama na sebi, napade samo tistega, ki je »obsojen«. Tudi v takih primerih je vprašanje zakaj nesmiselno, ker je že vnaprej odgovorjeno, vprašanje kako pa nezanimivo in nepotrebno. Zveza med vzrokom in učinkom je neposredna, je metamorfoza, se ne pojasnjuje, ampak *odkriva* v sami navzočnosti dogajanja, oboje pa se kaže zdaj kot sila (npr. volja) zdaj kot telo (npr. posebna substanca ali bitje) zdaj kot oboje hkrati. Mitotvorna misel torej nikakor ni neobčutljiva za vzročnost, prej bi držalo, da je ta občutljivost za naše pojme hipertrofirana. Vsaka podobnost, dotik v času in prostoru je lahko razumljen kot vzročna zveza, pri čemer vzrok in posledica nista statična, ampak se stapljata in razpršujeta.

⁷⁵ Mead: *Ib.*, s. 43.

⁷⁶ Levy-Bruhl: *Ib.*, s. 66.

⁷⁷ Levy-Bruhl: *Ib.* s. 64 in dalje, tudi Frankfort: *Ib.*, s. 23—29.

Seveda lahko rečemo, da je tako razumevanje sveta in vzročnosti antropomorfno, s tem pa avtomatično nižje vrste in daleč od pravih vzrokov. Vendar bi z isto pravico lahko rekli, da je naš abstraktni, shematični in brezosebni pojem vzročnosti podoba abstraktnega, shematičnega in brezosebnega človeka moderne dobe in potemtakem nič manj antropomorfen. Tudi s prigorovom — ki je najpogostejši in že kar samoumeven — da primitivno razumevanje vzročnosti ni učinkovito, ker prave vzroke nadomešča z magičnimi, tj. izmišljenimi, ne pridemo daleč. Prvič se divjak nikdar ne zanaša samo na magijo. Zanj sta npr. obred plodnosti in delo na polju enako nujna dela kozmičnega procesa rodovitnosti. Kot vse, je tudi polje živ prostor, kjer se spopadajo plodeče in uničujoče sile, človek pa s svojo akcijo spodbuja prve in slabi druge, se postavlja na pravo stran. »Delo« in ritual sta neločljiva: začetek oranja, setve itn. ali prvi pogon živine na pašo po dolgi zimi so zmeraj združeni z obredno ceremonijo, samoumevno vključeno v proces boja za obstanek. Drugič pa ni odveč pomisliti, da so primitivne družbe dolga tisočletja vzdržale sicer dramatično in napeto, vendar dejansko sožitje s svojim življenjskim okoljem, da pa se je naši moderni, tako učinkoviti znanosti v bore nekaj stoletjih posrečilo nevarno načeti ekološko ravnotežje med svetom in človekom. »Antropomorfnost«, »učinkovitost«, »razvoj« in podobni pojmi sami na sebi ne morejo biti nikakršne vrednostne opredelitve.

Isti model bi odkrila analiza nič manj pomembnih skupin drugih mitov/ritualov, kot so npr. svatbeni, bojni, prehrabeni itn., vendar se temu zaradi neznanjske razsežnosti materiala raje odpovem. Ni moj namen inventarizirati neizčrpnno zakladnico mitskega. Kot različne razsežnosti časa, prostora, življenja, smrti, osebe, družbe, narave, kulture, vzroka in posledice se stapljajo, razpršujejo in zamenjavajo tudi vidno in nevidno, resničnost in sanje, dejanja in želje, reč in beseda itn. itn. Vse to je odprto polje človekovega izkustva, v vseh svojih delih, razlikah in nasprotjih enako obvezno in neposredno prisotno, nenehoma izginjajoče in znova vzpostavljajoče se. Svet je fluiden, združujoče/razpršujoč, kot pisan spekter brez ostrih mejnih črt, kjer se barve prelivajo druga v drugo, mavrica, v kateri pod različnimi okoliščinami izstopa zdaj ta, zdaj drugi odtенок, kjer se barve združujejo, razhajajo in požirajo med seboj v intenzivnem cikličnem utripanju.

Temeljni model mitskega je torej nenehna menjava in zamenjava enega in mnovega, stapljanja in ločevanja, produkcije in trošenja, rojstva in smrti, začetka in konca. Vsak konec je raztrganje, razudenje telesa sveta in njegova razpršitev, vsak začetek rojstvo istega telesa:

»Hudobni kosmati starec pa je razrezal veselega Lemminkäinena, srečnega lovca, na osem kosov in jih vrgel v črne vrtince Tuonele, v bivališče mrtvih, v Manalo.

... Dan je mineval za dnevom. Zaman je čakala stara mati svojega ljubega sina.«

Iskala ga je in ga mrtvega izgrebla iz požrešnih voda.

»Stara mati se je sklonila nadenj in bridke solze so se ji ulile.

Začela je skladati koščico h koščici, vezati žilo z žilo, da bi skozi spet stekla kri ... Kar se da hitro je povezala rane na telesu svojega ljubega sina ...

In tedaj se je Lemminkäinen slednjič le prebudil in vdihnil s polnimi pljuči.«⁷⁸

S svetom vred je razkosan tudi človek in z njim spet oživlja:

»V tvoji roki je svet,
kot si ga ti ustvaril.
Kadar vzideš, ljudje žive,
ko zaideš, ljudje umro,
ker ti sam si življenja čas
in le od tebe živimo . . .«⁷⁹

Tako se skozi mit/ritual dogaja spet in spet soočanje z usodo, z umiranjem in re-kreacijo kozmosa. Tako rojstvo kot smrt sta nevarna, oba sta izbruh gigant-skih kozmičnih energij, slepe sile⁸⁰, ki bi utegnile razgnati svet. Življenje brez smrti je poblaznela rakasta rast, smrt brez življenja je uničenje vseh razlik. Oboje, rak in entropija, sta kaos. Zato se vsak dar vrača s protidarom: če tesalska čarovnica s svojo magično močjo potegne luno z neba, mora to plačati z izgubo najdražjega, kar ima, s slepoto ali s smrtjo lastnega otroka. Življenje se mora vračati smrti in narobe v nenehno vzpostavljajočem in izničujočem se ravnovesju, v katerem mora tudi človek vzeti nase svojo določenost kot smrtno in v seksualnosti obnavljajoče se bitje. »Katera ni rodila, naj rodi, kateri ni ubijal, naj ubija!«⁸¹

⁷⁸ Kalevala, Lj. 1961, s. 63—71.

⁷⁹ Ehnatonova himna sončnemu božanstvu, cit. po Slov, berilu I., s. 97.

⁸⁰ Bataille: Ib.

⁸¹ Cit. po Eliade: Das Heilige . . . s. 61.

Razvoj humanističnih ved

Filozofska fakulteta v Ljubljani je v sodelovanju z Marksističnim centrom filozofske fakultete organizirala konec 1977. in na začetku 1978. leta javne razprave o konceptu razvoja filozofije, sociologije, zgodovine in pedagogike.

Razprav se je udeležilo večje število strokovnih in družbenih delavcev. Objavljamo uvodne teze za razpravo o konceptu sociologije in zgodovine, medtem ko smo teze o filozofiji objavili že v prejšnjih številkah, teze o konceptu pedagogike in drugih strok pa bomo objavili v prihodnjih številkah.

Nekatera vprašanja koncepta obče sociologije in sociologije kulture*

MARKO KERSEVAN
RASTKO MOČNIK

1. HISTORIČNI MATERIALIZEM IN PREDMET (OBČE) SOCIOLOGIJE (KERSEVAN)

Danes je v svetu ob vsem razmahu socioloških institucij in sociološkega raziskovanja izrazito problematično prav pojmovanje objekta sociologije. Problem se na poseben način kaže tudi v marksistični sociologiji.

Pri nas v Jugoslaviji in tudi v Sloveniji je — znana je razprava o razmerju med historičnim materializmom, občo sociologijo in sociologijo — v šestdesetih letih prevladala koncepcija, da je historični materializem ena od generalnih oz. temeljnih teorij in metod obče sociologije in prek tega tudi sociologije sploh (različnih posebnih sociologij) ter drugih družbenih ved. Historični materializem je marksistična obča teorija družbenih ved. Obča sociologija je bila pri tem razumljena praviloma kot znanost o občih strukturnih in razvojnih zakonitostih družbe in družbenih pojavov.

Tako pojmovanje lahko prevlada — nasproti koncepciji, da je historični materializem isto kot marksistična obča sociologija — ob predpostavki, da je spoznavni objekt (obče) sociologije znan in dan pred vsako temeljno občo-sociološko teorijo; te konkurirajoče ali/in dopolnjujoče se teorije sestavljajo sklop spoznanj, hipotez in metod za obravnavanje in razlago že danega objekta, »družbe« in »družbenih pojavov«, ki so bili kot predmet spoznanja postavljeni in formulirani pred njimi in mimo njih.

To lahko pomeni dvoje:

a) da se »družba« kot objekt obče sociologije kaže kot pojmovno neizdiferencirana, vseobsegajoča predznanstvena (ideološka) *predstava*, analogna »prirodi« pred konstituiranjem prirodnih znanosti, da različne teorije — tudi sam historični materializem — ko govori o družbi«, ne vedo, o čem govore, oz. ostajajo vezane na neko predstavo, ki (lahko) stoji in (lahko) pade brez njih; mogoče je in pogosto se tudi dogaja, da se »družba« pri tem kaže kot vsota različnih, prav tako predznanstveno dojetih in doživljanih, družbenih pojavov in problemov, ki naj jih različne znanstvene teorije o družbi pomagajo pojasniti in razrešiti;

* Tekst za razpravo o konceptu strok na Filozofski fakulteti 25. X. 1977.

b) da je družbo in družbene pojave, ki naj bi jih s pomočjo temeljnih teorij spoznavali, mogoče pojmovno opredeliti in formulirati mimo različnih konkurirajočih si teorij, z nevtralnimi (glede na te teorije) pojmovnim aparatom in enopomenskim terminološkim slovarjem.

Ne zanikamo možnosti (in nujnosti) nekaterih — če ne za vse, pa vsaj za zelo širok spekter sicer različnih teorij — obče sprejemljivih, »nevtralnih« opredelitev (v smislu Marxovih »razumnih abstrakcij« v *Grundrisse*; glej Kerševan. »Pojem razrednega boja in marksistična družbena teorija«, *Teorija in praksa*, 1976 5—6). V obdobju 50. in zgodnjih 60. let, ko je bilo vsaj v anglosaškem sociološkem prostoru videti, da bo sicer ohlapno prevzemana in dokaj svobodno interpretirana parsonsovska pojmovna aparaturna postala sinonim za sociologijo, sociološke pojme in termine, pa so status takih temeljnih nevtralnih socioloških opredelitev, pojmov in terminov dobili največkrat prav pojmi in termini parsonsovskega izvora (treba je reči, da pri nas sicer zelo redko v čisti obliki). Historični materializem se je tako znašel v vlogi ene izmed eksplikativnih teorij v okviru obče sociologije, katere predmet so opredelili in konstituirali s pojmi druge temeljne teorije. Od usmerjenosti posameznih avtorjev je bilo potem odvisno, ali so ob tem bolj ali manj eksplicitno ugotavljali, da so postavke historičnega materializma pač nujno nevzdržne, ali pa so poudarjali, da nekateri pojmi, izhodišča in teze historičnega materializma v bistvu ustrezajo temeljnim opredelitvam predmeta obče sociologije. Prav iskanje ujemanja je vodilo k nekaterim izbiram med opredelitvami predmeta obče sociologije in med različnimi poudarki in nastavki v historičnem materializmu: tisti, katerih opredelitve so bile bolj sistemsko usmerjene, so segali po formulacijah iz Predgovora h kritiki politične ekonomije, tisti, katerih stališča so bila bolj behavioristična (akcijska), so se, denimo, bližali Nemški ideologiji, in narobe. Potem ko so ugotovili, da se izhodišča ujemajo, so navadno menili, da v nadaljnjem obravnavanju ni treba še posebej upoštevati konkretnjših tez historičnega materializma v njihovi klasični formulaciji (razen kot vir novih hipotez ali kot ilustrativno gradivo), saj jih bodo, kolikor so pravilne, tako in tako na novo in pravilneje formulirali, če bodo le samostojno razvijali teorijo iz lastnih izhodišč in ob ustreznem empiričnem gradivu.

Največkrat je bilo nujno, da so teze in formulacije zgodovinskega materializma, ki so bile pogosto videti »metaforične«, izražene v »filozofskem« ali »ideološko-političnem« jeziku, grobe in premalo diferencirane, prevajali (in operacionalizirali, če je šlo za teoretične prispevke k raziskovanju) v jezik »sodobne sociologije«.

Pri takem prevajanju se je pokazalo, da temeljnih zgodovinsko materialističnih pojmov ni mogoče docela prevesti; možno jih je bilo prevajati le, če so jih iztrgali iz njihove specifične medsebojne povezanosti ali če so to povezanost kar se da ohlapno interpretirali, če so jih formulirali in vgrajevali v sistem obče sociologije zgolj kot posamezne samostojne elemente. Problem je v tem, da se osnovni pojmi historičnega materializma povezujejo v specifično strukturo, ki je brez bistvenega deformiranja ni mogoče vključiti v drugačno matrico.

Problemu se lahko poskušamo izogniti tako, da ohlapno in/ali izrazito formalno pojmujeemo osnovne pojme, ki opredeljujejo predmet obče sociologije; druga pot je, da se preprosto sprijaznimo s tem, da bomo izgubili neko določeno vsebino pojmov historičnega materializma, kolikor tako izgubo sploh opazimo, v

prepričanju, da gre to na račun filozofskih, ideološko-političnih ali kar predznanstvenih konotacij zgodovinskega materializma, konotacij, ki so pač nezdružljive z znanstvenim diskurzom obče sociologije o njenem znanstveno opredeljenem objektu. Taka samozavest pa ni več utemeljena, odkar je v 70. letih tudi v anglosaškem svetu postalo očitno, da si neka določena, npr. parsonsovska, sociologija ne more lastiti monopola nad (znanstveno) sociologijo sploh. O tem priča uveljavitev drugih teoretskih in metodoloških prijemov v samem anglosaškem svetu (antipozitivistična in antifunkcionalistična usmerjenost tako imenovane fenomenološke sociologije in sorodnih struj), ponovna močnejša uveljavitev drugih centrov sociološke misli (zlasti francoskega z Bourdieujem), močna opozicija nemške sociologije proti uvoženi ameriški sociologiji iz prvih povojnih let, povezana s kritično teorijo družbe ali neposredno z marksizmom, ter močnejše afirmacije marksizma sploh.

S tem se je tudi pokazalo, da je bilo kritično prevajanje pojmov in tez historičnega materializma v jezik sodobne sociologije in njegovo kritično prilagajanje zahtevam znanstvenega jezika obče sociologije dejansko zgolj prevajanje in zvajanje historičnega materializma na pojmovno apraturo ter na raven ene izmed opredelitev in ravni sociološkega početja in da pri tem nastale izgube nista poplačali nikakršna nova »znanstvenost« in »sociološkost«, ampak je prišlo le do tega, da so pojme in teze zgodovinskega materializma vključili/podredili neki drugi parcialni usmeritvi in ravni. (Kot rečeno: toliko bolj, kolikor manj je predmet obče sociologije ostajal zgolj pri najsplošnejših abstrakcijah; razumljivo pa je, da je obstajala težnja, da se skupni temelj, prek katerega šele vstopajo različne posebne teorije, poglobi in razširi — s historično-materialistično, funkcionalistično, behavioristično teorijo itd.; taka razširitev pa je praktično pomenila vključitev kategorij in pojmov ene izmed posebnih teorij in s tem jim je bil dan status pojmov sociologije nasploh.)

Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je — dandanes celo očitneje kot pred nedavnim — sociologija multiparadigmatska, če uporabimo Kuhnovo terminologijo. Ob tem se znova pokaže utemeljenost alternativnega pojmovanja: historični materializem kot marksistična obča sociologija. To se pravi, da historični materializem ni le ena izmed teorij v okviru teoretskega področja ali objekta obče sociologije, področja in objekta, ki ju je mogoče opredeliti in vzpostaviti mimo historičnega materializma, temveč sam s svojimi temeljnimi pojmi, spoznanji in metodami vzpostavlja in konstituira nov, specifičen spoznavni objekt, objekt znanstvenega proučevanja, ki ga najbolje reprezentira najkompleksnejši pojem marksistične teorije družbe/zgodovine, pojem družbene formacije. Ta pojem je nerazdružljivo povezan s pojmi produkcijskega načina, produktivnih sil in produkcijskih odnosov, države, eksploatacije, razrednega boja in razredov, baze in nadgradnje, oblik družbene zavesti in ideologije. Marksistična obča sociologija je v tem smislu lahko le teorija družbenih formacij (ali če namesto najkompleksnejšega pojma vzamemo središčni pojem razrednega boja — teorija razrednega boja, njegovih pogojev in konsekvenc). Izraz »obča« (sociologija) je v tem primeru vprašljiv. Pravilneje bi bilo reči, da je marksistična družbena teorija v ožjem pomenu besede teorija družbenih formacij; te so njen specifičen, za druge sociološke teorije ne vključljiv in zanje tudi neobstoječ objekt; za marksizem pa je objekt bistvenega pomena, saj je teorija družbenih formacij v bistvu teorija osnov, po-

gojev in konsekvenc razrednega boja (danes: za socialistično preobrazbo razredne družbe).

Tak objekt in s tem specifična marksistična sociologija v ožjem pomenu besede, seveda, ni vseobsežen; ne zajema »vsega« v družbi in zgodovini (če ju razumemo na ravni empirične predstave: vsega, kar ljudje delajo in kar se z njimi dogaja danes, kar so delali in kar se je dogajalo v preteklosti). S tem je utemeljena nujnost in legitimnost drugih, ne specifično marksističnih (historično-materialističnih), pa za to še ne nemarksističnih ali celo protimarksističnih kategorij, pojmov, teorij in metod na različnih ravneh. Obravnavanje družine ali lokalne skupnosti npr. zahteva posebne pojme, ki so jih razvile različne teorije, od psihoanalize do teorije grupne dinamike. Sociologija družine ali lokalnih skupnosti ne more biti marksistična v istem smislu kot teorija družbenih formacij. O marksistični usmerjenosti obeh lahko govorimo le, če objekt, ki ga konstituirata z nespecifično marksističnimi pojmi (ali sploh le z neteoretičnim, empiričnim pojmom), obravnavata tudi glede na vključenost (ali izključenost) v dano družbeno formacijo, njene odnose, razredni boj in ideologijo. Za marksizem seveda to ni poljuben dodaten vidik, temveč vidik, brez katerega ostaja obravnavanje nekega področja abstraktno in ujeto v obstoječo prevladujočo ideologijo (prikrivanja razrednih razsežnosti pojavov). Zavzemamo se torej za razlikovanje *marksistične (obče) sociologije v ožjem smislu*, ki je identična s historičnim materializmom kot teorijo družbenih formacij, katere objekt je definiran s specifično marksističnimi pojmi in ki dela s specifičnimi historično materialističnimi pojmi ob kritični predelavi gradiva, dobljenega seveda tudi od drugih ved in metod, *od marksistične usmerjenosti v različnih družbenih vedah*, vključno z občimi sociološkimi teorijami in posebnimi sociologijami. Taka usmerjenost se kaže: 1. v kritični analizi razmerja med objektom proučevanja teh ved ter objektom historičnega materializma; 2. v kritični presoji specialnih pojmov in metod teh ved z vidika historično-materialistične teorije znanosti in ideologije ter spoznavno-teoretskih predpostavk in zahtev marksistične filozofije.

Pri tem se ne strinjamo s stališčem (oz. z določeno interpretacijo tega stališča), da so družbene vede in sociologija zunaj historičnega materializma zgolj ideologije. Tudi če so ideologije — to nam pokaže šele historično materialistična analiza njihovega objekta, kategorij in pojmov — to še ne pomeni, da ne vključujejo in proizvajajo znanja, ki je neizogibno za poznavanje družbenega življenja na različnih ravneh, pa čeprav je to zanje treba v historično-materialistični teoriji še predelati, da postane konkretno spoznanje.

Analogno kot za posebne družbene vede lahko rečemo za opredelitve družbe in družbenih pojavov, ki poskušajo ostati na splošnejši in abstraktnejši ravni kot specifično-marksistični pojmi družbene formacije ali ideologije. Ni specifično marksističnega pojma družbe, produkcije ali umetnosti nasploh, čeprav so določene razumne abstrakcije družbe, produkcije ali umetnosti nasploh neizogibne. Marksistična usmerjenost pri izbiri ali ustvarjanju takih pojmov je v njihovem presojanju z vidika historično-materialistične teorije ideologije ter v upoštevanju zahtev, ki izhajajo iz marksistične filozofije (filozofije človeka, dialektično-materialistične spoznavne teorije). Če ni specifično marksističnih znanstvenih pojmov družbe ali umetnosti, to še ne pomeni, da so z marksističnega vidika vsi enako ustrezni.

2. HISTORIČNI MATERIALIZEM, SOCIOLOGIJA IN FILOZOFIJA (KERŠEVAN)

S tem smo zadeli ob staro vprašanje razmerja med historičnim materializmom in filozofijo. Kljub dolgotrajnim razpravam menimo, da to vprašanje še ni razčiščeno. Nesprejemljivo je po našem mnenju stališče, ki, kot kaže, prevladuje v Sovjetski zvezi: da historični materializem razumejo predvsem kot sestavni del filozofije in da le kot tak regulativno posega v sociologijo in družbene vede. Ker ga ne razumejo kot znanstveno teorijo na področju družbenih ved, ima to lahko hude posledice za nadaljnji razvoj sociologije, saj se kot sociološke teorije po tem pojavljajo zgolj teorije srednjega dometa ali sploh katerekoli teorije, prevzete iz meščanske sociologije, da le niso v verbalnem nasprotju s postavkami historičnega materializma kot družbeni znanosti zunanje instance. Na drugi strani se, kot že priča dosedanji razvoj oz. nerazvoj, historični materializem, nepovezan z družboslovnim raziskovanjem, zaprt v filozofske okvire in institucije, sprevrča iz Marxovega »občega rezultata dosedanjih raziskav in vodila nadaljnega raziskovanja« v reproduciranje samozadostnih kategorij. Res pa je, da hkrati, če si dovolimo ekskurz v filozofijo, ne vidimo možnosti obstoja marksistične filozofije brez dominantnega mesta kategorij in spoznanj historičnega materializma.

Kaže torej, da se historični materializem pojavlja neizogibno v dvojni vlogi: v vlogi sociološke znanstvene teorije in v vlogi sestavine marksistične filozofske misli. Taka opredelitev njegovega statusa je več kot le verbalna rešitev, če nam uspe, da uveljavimo razločevanje ne le po statusu, temveč tudi po vsebini in načinu pojavljanja pojmov historičnega materializma kot pojmov znanstvene teorije in kot filozofskih kategorij. To je seveda tako naloga filozofije kot družbenih znanosti. Z vidika družbenih znanosti je očitno, da vse kategorije in pojmi, ki jih pri klasikih in v kasnejši marksistični tradiciji štejemo za historično-materialistične, nimajo enakega statusa in učinka. Očitna je razlika med pojmovno-kategorialnim parom družbene biti in družbene zavesti ter pojmovnim parom baze in nadgradnje. Družbena bit in družbena zavest sta v prvi vrsti filozofski kategoriji, ki, ne glede na nastanek, nastopata v sociologiji in drugih družbenih znanosti le v regulativni funkciji, ne pa kot pojma znanstvene teorije same, povezane z drugimi znanstveno opredeljenimi pojmi. »Baza« in »nadgradnja« pa, nasprotno, lahko imata v povezavi z drugimi pojmi (družbene formacije, razreda itd.) vlogo opredeljenih znanstvenih pojmov, čeprav lahko obstajata tudi kot ne povsem adekvatna in potrebna sinonima za družbeno bit in družbeno zavest, oz. lahko reprezentirata kategorijo družbene zavesti in družbene biti v sklopu sociološke teorije. Svojo vsebino lahko dobivata iz pojmov biti in zavesti in/ali iz zveze z drugimi znanstvenimi sociološkimi pojmi in raziskovanji. Nekateri določeni, in to ključni pojmi historičnega materializma, kot produkcijski način, razred, formacija, ideologija, revolucija itd., pa imajo svojo vsebino in funkcijo le kot »obči rezultat in vodilo nadaljnega raziskovanja«; ničesar ali zelo malo dobijo iz drugih filozofskih kategorij in zvez z njimi.

Naloga historičnega materializma kot znanstvene teorije je, da kategorije historičnega materializma izdela tudi kot znanstvene pojme v povezavi z drugimi znanstvenimi pojmi in ob ustreznem raziskovanju, tudi če nekateri izmed teh

pojmov morajo biti podrejeni ali nadgrajeni, tudi če nekateri obstajajo in morajo obstajati tudi kot filozofske kategorije. Da je to naloga, ki je nenehno navzoča in tudi nenehno v konfliktih na eni strani s filozofijo oz. s filozofsko kategorialno prisotnostjo pojmov historičnega materializma, na drugi strani pa z zahtevami nadaljnega raziskovanja v empiričnih socioloških raziskavah, je očitno. Brez znanstvenega razvijanja pojmov historičnega materializma, tj. brez razvoja historično-materialistične teorije kot teorije razrednega boja in družbenih formacij, ostaja historični materializem za posebne sociološke teorije in sociološko raziskovanje malo uporaben. Ostaja le v preambulah dejanskega znanstvenega prizadevanja, kjer razglša nekakšne obče resnice, kot je tista o razmerju med materialno produkcijo nasploh in duhovno produkcijo nasploh, ki jih je Marx sam označil za trivialne in ki ne le ne prispevajo h konkretni znanstveni analizi, temveč niti ne morejo preprečiti, da se v analizah kot teorije ne bi uporabljale — celo v njegovem imenu — teze, ki so s historičnim materializmom v temeljnem nasprotju.

Opozoriti velja še na neki vidik razmerja med filozofijo in sociologijo pri nas. Drži namreč, da so nekatere teorije (npr. kritična teorija družbe, pa tudi del družbenoslovnega prizadevanja v Zahodni Nemčiji, Franciji in Italiji v novejšem času, ki se teoretično navezuje na delo klasikov marksizma, njihovo interpretiranje in razvijanje), ki so glede na svoj objekt, osnovni fond uporabljenih pojmov in spoznavno usmerjenost eminentno družbene, sociološke teorije, pri nas bile in so še domena filozofov. Čeprav to velja v precejšnji meri tudi za stanje v drugih deželah, je vendarle tudi res, da je znanstvena polemika med kritično teorijo družbe in pozitivistično usmerjeno sociologijo v Zahodni Nemčiji potekala kot *Positivismusstreit* in *der deutschen Soziologie* na skupščini nemških sociologov. Ni težko razložiti, zakaj je večji del sociologov puščal to dogajanje ob strani: njihovo zanimanje se je osredotočilo na anglosaški svet — tako iz trdnega prepričanja, da se samo tam v sociologiji kaj pomembnega dogaja kot zaradi jezikovnih pregraj; te teoretske usmeritve predpostavljajo tudi večjo filozofsko kulturo, vključno z marksistično, neposredno niso uporabne za izvrševanje že obstoječih projektov empiričnih raziskovanj (ki so jih v njihovi prevladujoči podobi te teorije tudi kritizirale) itd. Nikakor ni problem v tem, da so bili pri nas bolj zainteresirani in usposobljeni prav ljudje s temeljno filozofsko izobrazbo in poklicno usmerjenostjo; problem je, da se je spremljanje, zavračanje ali kritično razvijanje teh teorij začelo tolmačiti kot filozofska in ne sociološka dejavnost, tudi če so jo — kot v najnovejšem času — opravljali ljudje s sociološko ali politološko temeljno izobrazbo. Problematično pa bi bilo, če bi zaradi tega nekatere diskusije in razhajanja na področju sociologije začeli razumevati kot diskusije in razhajanja med sociologijo in filozofijo, če bi nekatere sklope in nekatere smeri družboslovnega prizadevanja izločili s horizonta sociologije, če bi zaradi tega sociologi menili, da se njihovega dela ne tičejo.

Na analogen pojav naletimo pri obravnavi Marxovega in Engelsovega dela v celoti. Če bi obča sociologija šla mimo tistih del klasikov, ki so zaradi naslova ali zaradi izrazitih filozofskih razsežnosti tradicionalna domena ekonomistov in filozofov, in bi se omejila le na nekatere najbolj znane, čisto sociološke odlomke (kot Uvod h kritiki politične ekonomije ali odlomki iz Nemske ideologije) ter kvečjemu na zgodovinske in aktualno-politične spise (kot Državljska vojna v

Fanciji, 18. Brumaire Ludvika Bonaparta), bi si s tem sama zaprla temeljni vir spoznavanja in razvijanja Marxove in marksistične družbene misli.

Za obravnavanje problematike je relevanten tudi članek: Marko Kerševan, Razredni boj in marksistična družbena teorija, Teorija in praksa, 1976/5—6 in 7—8.

3. O NEKATERIH VPRAŠANJIH SOCIOLOGIJE KULTURE IN UMETNOSTI (MOČNIK)

Opis dosežkov nekega teoretskega prizadevanja, oris nadaljnjih stremljenj: razumljeni dobesedno, sta ti nalogi nemogoči, če pa ju ne vzamemo dobesedno, učinkujeta nekoliko humorno. Njuna notranja logika pripelje do podobnega paradoksa: če je namreč dosežke nekega teoretskega dela mogoče ločiti od samega tega dela, če jih je mogoče opisati, orisati tudi še drugače kakor le na način njihove produkcije v samem teoretskem prizadevanju, če je torej mogoče priti do njih še drugače kakor na način, s katerim smo do njih dejansko prišli — potem ti dosežki temu teoretskemu prizadevanju niso bistveno zavezani, niso od njega odvisni in torej niso nikakršni njegovi dosežki; če pa ti dosežki niso njegovi dosežki, so njegovi dosežki neki drugi dosežki. Kateri? — zakaj brž ko jih hočemo opisati po naši logiki, jih uničimo kot dosežke nekega določenega teoretskega podjetja, o katerem hočemo govoriti; s tem pa se nam dokončno izmakne tudi samo to teoretsko delo. In še nekaj: če ti opisani dosežki niso dosežki tistega teoretskega prizadevanja, ki ga ravno hočemo opisati — so pač dosežki samega opisa; vendar potem opis ni nikakršen opis, temveč že neposredno teoretsko delo. Podobno velja za smeri, namene in pomene prihodnjih teoretskih podjetij: če jih je mogoče izraziti, ubesediti že pred samim prihodnjim teoretskim delom, potem za to, da pridemo do njih, očitno ni potrebno nikakršno teoretsko delo; če pa je vendarle za njihovo teoretsko »udejanjenje« potrebno neko teoretsko delo, potem to delo ne more biti nič drugega kot prav sam »oris« prihodnjih prizadevanj; potem seveda prizadevanja niso več »prihodnja« in »oris« ni oris . . .

Te težave seveda niso drugo kakor značilni paralogizmi, ki jih vsebuje projekt meta-govorice. To, da ni meta-govorice, seveda neposredno pomeni, da so meta-lingvistični postopki razsežnosti slehernega diskurza (to pove že Jakobson). Za našo nalogo to pomeni, da sleherni teoretska praksa že vključuje tudi neke določene mehanizme samo-refleksije, mehanizme in postopke, ki porajajo njeno spontano ideologijo, njeno »politiko«, njeno interpretacijo svoje lastne preteklosti, njeno vizijo o prihodnosti, njeno bolj ali manj »spontano« »teorijo« o njenih odnosih do drugih teoretskih prizadevanj, tj. njeno »epistemologijo« itn. Toda ne samo to: ti mehanizmi ne porajajo zgolj vsega, kar lahko zajamemo v pojem njene »spontane ideologije«, pač pa tudi njeno »epistemološko prakso« (če si tu lahko dovolimo ad hoc uporabljeni neologizem): namreč tisto, kar ni zgolj eksplicitna interpretacija lastne specifične »preteklosti« v neki teoriji in vizija o njeni morebitni prihodnosti — temveč sam »vpis« te preteklosti v tej teoriji, tj. dejavna interpretacija specifične »preteklosti« ali »zunanosti« v teoriji in po njej — in pa možnost za nadaljnje teoretsko delo, tista »odprtost«, ki jo bo »valoriziralo« prav to prihodnje prizadevanje, natančneje: splet tistih kontradikcij, ki omogočajo na-

daljnjo predelavo problemskega polja neke teorije. Iz tega je očitno, da koncept »meta-govorice« ne zadošča, oziroma je prav redukcioničen: specifični »čas« teoretskega dela je namreč tak, da tisto, čemur smo rekli »metalingvistični mehanizmi«, prekriva hkrati »meta-lingvistično« (interpretativno) operacijo, s katero si neka teorija konstituira svojo specifično zunanost, in hkrati tisto, kar je v sedanji teoriji »podlaga« za operacijo te vrste v morebitni »prihodnji« teoriji; v nekem smislu s takšno ideološko »zlorabo« pojma meta-govorice zaznamujemo rezultat neke operacije, operacijo samo in še tisto, kar tak postopek »obdeluje«, torej dva komplementarna člena in še mediacijo med njima.

Kolikor te splošne in zato tudi pretežno abstraktne pripombe veljajo za sleherno morebitno teoretsko prakso, pa so še posebej pomembne za sociologijo kulture in umetnosti, ki se že v samem svojem načrtu postavlja kot meta-lingvistično podjetje: kot diskurz, ki naj pove resnico drugih diskurzov, resnico, ki je v teh drugih diskurzih tako ali drugače prikrita, nepresojna, nemara celo »pobočna«, če lahko uporabimo Prijateljev izraz. S stališča marksističnega koncepta ideologije je seveda tak prijem mogoče utemeljiti, vendar smo si s tem zadevo v nekem pomenu še otežili: vprašati se moramo namreč, kako se nam v luči »zainteresiranosti« slehernega spoznanja pokaže specifično sociološko »spoznanje«. V sociologiji, v sociologiji kulture pa nemara še posebej, tako »samo-refleksijski« moment nekako prehitveva golo »objektno« vpraševanje (kaj je predmet proučevanja, kakšen je ta predmet po notranjem ustroju, potem ko smo ga že ločili od drugih »predmetov«, itn.).

Ta specifična težava, da smo namreč nekako prisiljeni ugotavljati, kaj je sociologija kulture, še preden smo čisto prepričani, da sploh lahko je — ali natančneje: da je sama možnost, da takšna sociologija lahko je, odvisna od odgovora, kaj je, torej od anticipacije, ki že odgovarja na vprašanje, na katero naj bi sploh šele odgovorili (se pravi: ta nuja, da se zavestno damo ujeti v past meta-govorice) — postane še posebej dramatična, če se pretvarjamo, da smo samo-refleksijski moment že razrešili in se neposredno lotimo stvari same ter se vprašamo: kaj je predmet sociologije kulture? Seveda kultura: če opredelimo kulturo kot občo potezo vsega človeškega, torej v »strukturalistični« paradigmi kultura/natura, potem je seveda sociološka dejavnost tudi sama le delček te »kulture«: utemeljiti bomo torej morali, kako se celota »zrcali« v svojem delu, kako lahko del pove resnico o celoti, v kateri je ta resnica nepresojna, zgolj implicitna; nismo daleč od absurde zgodbe Menenija Agrippe, tj. od logike, ki je značilna za tisti »ločitveni proces« (Scheidungsprozess), s katerim se v proizvodnem procesu vzpostavlja kapital . . . , tako da bi bil sociolog notranje obrezani Jud človeške omike. Lahko pa seveda »kulturo« opredelimo tudi ožje: pri tem pa samo to ožino spet lahko obmejimo na dva načina. Kultura enih se nam lahko pokaže kot nekultura drugih: toda s tem se nam pokaže, da je sama zgodovinska »produkcija« našega objekta odvisna od procesa, v katerem ne gre predvsem ali zgolj za kulturo in ki ga ni mogoče analizirati predvsem ali zgolj s sociološkim aparatom — da je možnost morebitne sociologije kulture rezultat zgodovinskega procesa, katerega koncept lahko izdela edinole zgodovinski materializem. Da mora postati sociologija kulture, še preden jo začnemo kakorkoli »practicirati«, sama predmet zgodovinsko-materialistične analize. Sociologija — vsaj kot sociologija kulture — naj bi torej ne bila »isto kot« zgodovinski materializem (prim. nastopno predavanje Borisa Ziherla

na filozofski fakulteti), pač pa najprej — predmet njegove analize. Lahko pa »ožji« pojem kulture obmejimo tako, da izmed človekovih del izločimo nekatera, ki tvorijo posebno vrsto »kulturnih« del in dejanj. S tem sicer tvegamo, da se zapletemo v idealistično problematiko določitve kulturnega (umetniškega itn.) »dela«, vendar smo pravzaprav samo vprašanje, ki se nam je prej prikazovalo na ravni »ljudi«, tj. družbenih razredov, prestavili na raven človeških »stvaritev«: zdaj namreč ločujemo dela, ki so polna »smisla« (samo-potrjevanja, ki so dela »občevanja«), od tistih početij, ki tega smisla (samopotrjevanja, občevanja) ne vsebujejo v tolikšni meri ali pa so prav »ne-smiselna« (natančneje: je njihov smisel zunaj njih, so potrjevanje na način odtujitve); pri tem je vprašanje, ali nemara tistega, kar se nam prikazuje kot dejavnost odtujevanja, ne ločujemo od (kulturnega, umetnostnega) izdelka v stanju odtujitve . . .

Če pa še nekoliko bolj trdoglavo vztrajamo v idealistični problematiki tipa »kaj je umetnina?« ali »čemu pesniki?« »bistvo in izvor« . . ., bomo morali priznati, da je sociologija kulture lahko samo pobočna veda estetike, kakor se je Prijatelj izrazil o Tainovem učenju, in kar je danes locus communis — manj pa je vendarle upoštevano, kaj ta topos dobesedno trdi: da namreč morebitna sociologija kulture ali umetnosti lateralno pripada idealizmu. Prav ta »nepriestna«, problematična pripadnost pa nam lahko pojasni hkrati priznana nemoč sociologije pred idealistično spekulacijo — in njeno relativno subverzivnost v rezervatu neke določene umetnostne vede.

Zgodovinski materializem tu seveda omogoča »korak naprej« — ne omogoča le, da konceptualiziramo skupno pripadnost umetnostnih in kulturnih dejavnosti, njihovih spontanah ideologij in sociološkega projekta na tem posebnem področju, pač pa tudi nujnost njihovega medsebojnega razlikovanja. Vprašanje je namreč, ali se v zgodovinski in materialistični analizi ne bo pokazalo, da ima sociološki prijem več opraviti s konstitucijo tistega, na kar se kot na vselej že »dano dejstvo« umetnost in kultura »nanaša« (tj. s konstitucijo »družbe«), kakor z eksplicitnim predmetom svojega raziskovanja (z umetnostjo, kulturo). Prisrčen domislek, pravi Lessing, Nemcem narediti nacionalno gledališče, ko pa Nemci še nismo narod: vzdih, ki nam ne zveni tako tuje v slovenščini. Ali bi tedaj »raison« prihoda sociologije na kulturno, umetnostno in literarno področje ne bila prav v tem, da to nacionalistično pojmovanje umetnosti utopi v obči pozitiviteti »družbe« . . ., kar bi ne bilo tako pregnano domnevati, če pomislimo, denimo, kdaj in kako se porodi tainovska »filozofija umetnosti«. S tem bi se dobro ujemala tudi specifična redukcija pozitivistične ideologije, do katere naj bi po ugotovitvah Janka Kosa prišlo v literarno- in umetnostno-zgodovinskem pozitivizmu. Pojem »družbe« v sociologiji kulture in umetnosti bi bil potem res »odsev« spontanega implicitnega pojma, ki deluje v njenem »objektu« bolj kot paradigmi družbene pogodbe zavezan — kot njegov specifični prežitek — tistemu pojmu »société«, po kateri se že Julien Sorel pusti raje giljotinirati, kakor da bi se udeleževal njenih ritualov: slepota za mutacije v lastnem objektu je torej neizogibna. Upravičeno je torej pričakovati, da bo sleherna morebitna sociologija kulture in umetnosti najprej podvrgla zgodovinski in materialistični analizi svoje lastne predpostavke . . .

Iz povedanega nemara implicitno izhaja, da moramo problematiko sociologije kulture postaviti na raven materialistične problematike reprodukcije produkcijskih odnosov. To seveda ni zgolj »epistemična prestrukturacija« nekega problem-

skega »polja« (četudi bi že to bil kar se da ambiciozen načrt), pač pa tudi zelo žgoča snov o sociologiji kulture kot »zainteresiranem spoznanju«, ki samo vselej že tudi sodeluje pri reprodukciji — ali revoluciji produkcijskih odnosov . . . Nekoliko pesimistično noto bi taki vzporedni razpravi lahko vdihnila bojazen, ki se nam zdi upravičena, če razmišljamo o perspektivah socioloških prizadevanj na področju kulture in umetnosti: nekatere precej krepke težnje v posredovalnih mehanizmih (občila, šolstvo . . .) namreč s svojim tehnokratskim ekskluzivizmom grozijo ustvariti položaj, ko bo takšno prizadevanje postalo precej samotno opravilo . . . Četudi bi prav to lahko pomenilo, da meščanska ideologija v svojem sedanjem nekoliko temačnem trenutku prav — sicer lateralne — sociologije kulture in umetnosti ni sposobna več absorbirati: kar pa nikakor ne bi smelo biti opravičilo, da bi s pretirano samozavestjo skušali obiti, nemara celo zakriti nekatera temeljna vprašanja, na katera smo skušali opozoriti.

Vprašanje o konceptu stroke - zgodovine

(Podlaga za razpravo na filozofski fakulteti v Ljubljani)

*TONE FERENC, FERDO GESTRIN,
BOGO GRAFENAUER, JANKO PLETERSKI,
MIRKO STIPLOVŠEK*

Slovensko zgodovinopisje je dobilo svojo prvo koncepcijo konec 18. stoletja (v delu A. T. Linharta), ne le s poudarkom na skupni zgodovini vseh Slovencev ne glede na meje, ki so jih delile, marveč tudi s težiščem na razvoju in menjavi »civilizacij«, kajti drugače ni bilo mogoče graditi zgodovine naroda, ki je bil od 9. stoletja naprej brez lastne države. Ko se začenja v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja slovensko kritično zgodovinopisje (Fr. Kos in njegova generacija), ki je začela s sistematičnim zbiranjem virov in njihovim kritičnim pretresom ter tako postavila spoznavanje slovenske preteklosti na trdna tla, se je takoj vnovič uveljavila koncepcija skupne zgodovine Slovencev, po kratkem posebnem zanimanju za politično zgodovino pa tudi vse močnejše usmerjanje v probleme gospodarske in družbene, posebej tudi kolonizacijske zgodovine na slovenskih tleh, zlasti za dobo od narodnega prebujenja naprej v tesni povezanosti s kulturno in literarno zgodovino. Ta usmerjenost je posebej po ustanovitvi univerze v Ljubljani (1919) povsem prevladala v t. i. »ljubljski zgodovinski šoli s posebnim zanimanjem za raziskovanje kulturne in agrarne zgodovine ter za vprašanja etnično-populacijskih in teritorialno-upravnih struktur (razvoj teritorijev, organizacija oblasti in njeni nosilci) etnično ozemlje pod vidikom etnične celote, ne da bi se kakorkoli in za katerokoli obdobje vse do danes omejevala po raznih političnih mejah, ki so delile in danes dele to ozemlje med različne dežele in države. Obravnavanje starejših zgodovinskih obdobj je poleg razširjenja poznanja pisanih virov pritegnilo različne vrste drugih virov (rezultate arheologije, zgodovinsko toponimiko, onomastiko, historično geografske rezultate razvoja podeželja [glede poljske razdelitve, oblike vasi itd.] in mest, dialektično razčlenitev jezika in podobno), delno s samostojnim zbiranjem in uporabo, v veliki meri pa ob uporabi rezultatov drugih znanosti; v zvezi z raziskovanjem struktur se je za starejša obdobja z manjšim številom in obsegom neposrednih pisanih virov uveljavilo v znatnem obsegu tudi retrogradno raziskovanje na podlagi boljše dokumentiranih struktur v poznejšem času. Zlasti v obdobju od 15. stoletja naprej se v pomembni meri širi evidentiranje arhivskih virov za slovensko zgodovino v domačih in tujih arhivih in njihova uporaba. Za obdobje od 18. stoletja naprej je bila kot pomembna metodološka novost že v 30. letih pod vplivom začetkov novih smeri v francoskem zgodovinopisju

(ki jih pomeni začetek časopisa *Annales*, 1929) uvedena statistično-sociološka metoda zlasti pri obravnavanju vseh množičnih zgodovinskih pojavov in pri gospodarski zgodovini. Zmaga socialistične revolucije je te narodnostne in metodološke koncepcije le potrdila, dopolnila jih je pa z marksistično metodologijo, ki se je do 1945 uveljavljala v slovenskem zgodovinopisju zunaj univerzitetnega dela.

Ze pregled konstituiranja slovenske zgodovinske vede in posebej njenega koncepta zgodovine Slovencev ter razvoja metod pri njenem proučevanju kaže, da je v mnogočem razvijalo in uporabljalo iste metodološke inovacije kot svetovno zgodovinopisje (pritegovanje novih vrst virov, problem statističnih metod in kvantifikacije, problem temeljnih mehanizmov zgodovinskega razvoja v razmerjih gospodarstva, družbenih struktur, politike in kulture in podobno). Sestavljenost današnje metodologije postavlja tudi pri nas v nov položaj zgodovino manjših okolišev in njihovo mikroproučevanje: le taka omejitev dopušča v nekaterih pogledih uporabo vseh metod in prodor do spoznanja resničnega vsakdanjega življenja ljudi — s tem pa odpira novo pot do polnejšega spoznavanja zgodovine Slovencev kot celote (kot primer: dela P. Blaznika o zgodovini Škofjeloškega gospostva, za najnovejšo zgodovino pa M. Zevarta o NOB v Šaleški dolini). Vendar tega ni mogoče trditi v vsakem pogledu. Skrajno redko je bilo uporabljeno teamsko delo med zgodovinarji, čeprav je dalo več pomembnih rezultatov (slovenski delež v Zgodovini narodov Jugoslavije; Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev, Agrarne pango I; vojaško zgodovinska monografija Narodnoosvobodilna vojna na Slovenskem 1941—1945; nekaj akcij Zgodovinskega društva). Še posebej velja to za interdisciplinarno delo, kjer je očitna problemska povezanost zgodovine s pravno zgodovino, arheologijo, narodopisjem, umetnostno zgodovino, slovenskim jezikoslovjem in književno zgodovino, geografijo, za novo in najnovejšo zgodovino pa še posebej s sociologijo, statistiko, gospodarskimi vedami in podobnim. To povezovanje se je v teamskem delu uveljavilo le nekajkrat (še največ s pravno zgodovino in z umetnostno zgodovino) in je bilo omejeno skoraj samo na osebne interese posameznikov ter na iskanje informacij v osebnih stikih znanstvenikov različnih smeri in strok. V ta okvir spadata vendar tudi simpozija ob 30-letnici KPS in ob 30-letnici osvoboditve, pri katerih je bila med organizatorji tudi PZE za zgodovino.

Glede na obseg in usmerjenost znanstvenega dela je mogoče v desetletjih po osvoboditvi ugotoviti v slovenskem zgodovinopisju nekatere značilne premike glede ključnih vprašanj, ki so v ospredju raziskovanja. Od prvih let po vojni, ko je bilo delo usmerjeno predvsem v znanstveno stran diplomatskega boja za meje do danes je ostala velika pozornost za vse, kar se tiče zgodovine zamejskih Slovencev; to ostaja med bistvenimi nalogami tudi v prihodnje. Skrb za antiko je ostala predvsem na ramenih arheologov; povezanost njihovega dela z zgodovinarskim je glede na to dejstvo z obeh strani danes premajhna. Medievistika, ki je do srede tridesetih let prevladovala v ljubljanski zgodovinski šoli tako glede na usmerjenost dela univerzitetnih učiteljev kot glede na tedanje disertacije, se je umaknila na skromnejše mesto tako po sorazmernem številu znanstvenih delavcev kot po objavah. Poglobljala se je predvsem v vprašanja oblik fevdalnega sistema in režima, gospodarskih in družbenih, državnih in pravnih institucij in konkretnih oblik, pa tudi v vprašanja kulturnega razvoja in etničnih struktur v mestih in na podeželju. Iz

dobe od 15. do 18. stoletja so bili v ospredju agrarni položaj in kmečki upori, a obenem z vplivi neagrarnega gospodarstva na spremembe struktur podeželskega prebivalstva in na diferenciacijo na vasi, reformacija posebej glede na svoje družbene podlage in na svoje različne smeri, povezujoči gospodarski procesi na področju trgovine in v začetkih zgodnjekapitalističnih oblik, posebej pa tudi iskanje tistih sestavin gospodarskega in kulturnega življenja, ki bi dopuščale merjenje obsega novih pojavov. Glede 19. in začetka 20. stoletja se je sorazmerno široko uveljavila statistična sociološka metoda s kvantifikacijo podatkov (etnične strukture, volitve, agrarno in nekatere veje neagrarnega gospodarstva) in njihovim povezovanjem s temeljnimi tendencami političnega razvoja, v zadnjem desetletju pa teče delo na sistematični reviziji uveljavljenih koncepcij političnega razvoja od 1848 naprej, ki je doseglo začetek 20. stoletja in posveča posebno pozornost delavskemu gibanju po okr. 1870 in uveljavljanju jugoslovanske ideje.

Obravnave obdobja 1918 do 1940 so manj številne in zaenkrat omejene še na ožja politična vprašanja, na posamezne veje gospodarstva in časovno omejena vprašanja sindikalnega gibanja, položaja zamejskih Slovencev in podobno. Medtem ko pred vojno spričo premajhne časovne odmaknjenosti skoraj ni prišlo do pravega znanstvenega raziskovanja posameznih problemov te dobe, pa je po osvoboditvi slovensko zgodovino pisje posvetilo iz razumljivih razlogov posebno pozornost raziskovanju NOB, pri čemer je obdobje med vojnama, zlasti razvoj v tridesetih letih obravnavalo v glavnem le kot uvod k obravnavi NOB. Na zaostajanje raziskovanja navedenega obdobja pa je poleg pomanjkanja raziskovalcev vplivala zlasti neurejenost oziroma nedostopnost arhivskega gradiva, prav tako pa tudi zaostajanje na dokumentacijskem področju (bibliografije, kronologije) in pri kritičnem izdajanju virov. V šestdesetih letih pa je slovensko zgodovino pisje tudi temu obdobju začelo posvečati večjo pozornost, na kar je ugodno vplivalo zlasti prizadevanje Inštituta za zgodovino delavskega gibanja, postopno odpiranje arhivskih fondov ter izid Mikuževega pregleda slovenske zgodovine za čas med vojnama in načrt za obdelavo zgodovine Slovencev I. 1918—1945, ki je nastal ob sodelovanju članov PZE za zgodovino. Te splošne ugotovitve ne veljajo za vsa obdobja in vse probleme med vojnama v enaki meri. Tako je med obdobji v obliki razprav in monografij že precej obdelana problematika od ustanovitve jugoslovanske države do srede 1921. Kronološko gledano, je zgodovino pisje obdelalo tudi več problemov iz časa do srede 30. let dalje. Med problemi pa je obširneje obdelano zlasti vprašanje položaja zamejskih Slovencev, posamezne veje gospodarstva in nekateri problemi s socialno-ekonomskega področja, delavsko gibanje, posebej njegova revolucionarna smer, vendar še ne enakomerno in je vrzel zlasti za čas od prvojunjskih dogodkov v Trbovljah 1924 do obnavljanja partije po udarcih šestojanuarske diktature. Pri raziskovanju delavskega gibanja se šele v zadnjem času opušča njegovo preveč izolirano prikazovanje; zlasti v razpravah o ljudskofrontnem gibanju na Slovenskem je delovanje partije prikazano v širšem družbeno političnem okviru. Pospešiti bo treba raziskovanje ključnih problemov raziskovalnega načrta Zgodovina Slovencev 1918—1945. Na znanstveno rešitev čaka zlasti vprašanje prestrukturiranja političnega življenja v drugi polovici tridesetih let, tj. vprašanje, kako je postala komunistična partija iz številčno skromne kadrovske stranke tista politična sila, ki je 1941 mogla postati osrednji organizator boja za osvoboditev slovenskega naroda in socialistično revolucijo.

Zgodovini narodnoosvobodilnega boja je slovensko zgodovinopisje posvečalo ustrežno pozornost, ki ga to prelomno obdobje v slovenski narodni zgodovini tudi zasluži. Stolica za najnovejšo zgodovino na filozofski fakulteti univerze v Ljubljani, ki je še posebej skrbela za preučevanje zgodovine NOB slovenskega naroda je bila prva tovrstna stolica v Jugoslaviji sploh. Stolica je znala pridobiti precej študentov, da so se v svojem seminarskem delu lotevali preučevanja tem o NOB in je nekaj del bilo objavljenih in celo nagrajenih. Veliko število diplomiranih zgodovinarjev se je odločilo za raziskovalno in strokovno delo v inštitutih, muzejih, arhivih itd., ki je povezano z zgodovino NOB. Zaradi velike zahtevnosti se je razmeroma malo diplomiranih zgodovinarjev odločilo za doktorske disertacije (2 opravljeni, 1 prijavljena) in podiplomski študij (2 opravljeni, 4 prijavi) iz zgodovine NOB. Zato je ob mnogih raziskovalcih — amaterjih (nekdanjih udeležencih NOB) razmeroma veliko pomanjkanje znanstveno habilitiranih raziskovalcev.

Vsa zgodovina NOB je raziskovalno zajeta le v Mikuževem *Pregledu zgodovine NOB v Sloveniji, I—V*, vojaška plat v obsežnem sintetiziranem pregledu skupine piscev dela *Narodnoosvobodilna vojna na Slovenskem 1941—1945* (izšel 1976, ponatis 1977), problemskih znanstvenih monografij je razmeroma malo glede na veliko število del, ki pa obravnavajo bolj dogodkovno zgodovino ali pa zgodovino vojaških enot. Posebna skrb se v poslednjem času posveča zgodovini enot narodnoosvobodilne vojske Slovenije (Knjižnica NOB in POS) in preglednim orisom narodnoosvobodilnega boja na posameznih območjih Slovenije (Knjižnica OF), ki zlasti k zbiranju nekaterih vrst virov pritegneta večje število ljudi (udeležencev NOB). Strokovni pripomočki (bibliografije, kronološki pregledi dogodkov NOB (Dokumenti ljudske revolucije v Sloveniji, Zbornik dokumentov in podatkov o narodnoosvobodilni vojni jugoslovanskih narodov, del VI — boji v Sloveniji, Zbornik fotografij iz narodnoosvobodilnega boja slovenskega naroda), ki so bili v Sloveniji najbolj načrtno, sistematično in kakovostno zasnovani, je zaostalo zaradi nerešenih vprašanj finansiranja objave teh del itd. Vprašanje seznanjanja tujine z izsledki znanstvenega preučevanja zgodovine NOB na Slovenskem še sploh ni načeto.

Raziskovalci so do sedaj obravnavali bolj teme iz prvega obdobja NOB in manj iz let 1943—1945, pa tudi iz prvega obdobja monografsko še niso obdelane mnoge teme o političnih problemih NOB. Neenakomernost raziskovanja je precej opazna tudi v teritorialnem pogledu; nekatera območja so bolj in druga manj raziskana, pri čemer ni bil vedno upoštevan njihov pomen.

Glede raziskovanja obdobja socialistične graditve na Slovenskem je treba poudariti, da so bili pomembnejši koraki storjeni šele pred kratkim. Pomembna osnova za načrtno delo bo razširitev raziskovalnega načrta Zgodovina Slovencev tudi na čas po osvoboditvi. Pri obravnavanju tega obdobja na Slovenskem zaostajamo za stanjem v drugih jugoslovanskih pokrajinah. Na Slovenskem so iz tega obdobja obširneje obdelana zlasti nekatera vprašanja v zvezi z mejami po drugi svetovni vojni oz. problemi iz zgodovine primorskih in Koroških Slovencev. V zadnjem času pa je precej diplomskih del iz tematike socialistične graditve na PZE za zgodovino, s čemer se bo postopno rešilo vprašanje kadrov, to obdobje pa sta začela raziskovati tudi dva asistenta na IZDG. Sintetična dela so zajela vso zgodovino Slovencev le v orisu (EJ 7, 1968) v večjem obsegu pa so izšla tri dela tega

značaja o srednjeveški zgodovini, po dve do konca 18. stoletja in od konca 18. stoletja do srede 19. stoletja, po eno od srede 19. stoletja do 1918 in od 1918 do 1941 (s težiščem na politični zgodovini) ter dve za narodnoosvobodilni boj. Ob Speransu je treba posebej poudariti, da je postavil pred slovensko zgodovinopisje problem družbenih mehanizmov, ki stoje za vnanjo ploskvo politične zgodovine, kar je v celoti potrdil tudi kritični pretres prvih treh izdaj njegovega dela. Pri tem niso všteta dela, ki ne slone na samostojnem delu na virih in takšna, ki imajo za predmet prvenstveno analizo le ene strani celotne zgodovinske problematike. Odprto pa je še vedno vprašanje sistematičnega in organiziranega spodbujanja sinteze celotne zgodovine slovenskega prostora. Po dosedanji praksi nastajajo taka dela predvsem kot kombinacija pedagoškega dela univerzitetnih učiteljev in interesa založb (DZS, SM, CZ), glede na pomen tega dela pa se postavlja vprašanje vloge raziskovalne skupnosti SRS in interdisciplinarnega povezovanja.

Slovensko zgodovinopisje ni ostalo zgolj v narodnih mejah. Ustvarjena so bila dela, ki presegajo slovenski okvir in ki jih priznava kot pomembne dosežke mednarodna historiografija. To velja v srednjem veku za problem naseljevanja Slovanov, za etnične strukture jugoslovanskega prostora, za vlogo Dubrovnika v gospodarstvu Bosne in Srbije ter za razmerja med vzhodnim in zahodnim bregom Jadrana v 15. in 16. stoletju, pozneje posebej za problematiko habsburške monarhije in za nacionalno vprašanje nasploh. V celem pa je vendar treba reči, da je zgodovinarsko raziskovalno delo preveč zaprto v domače okvire. Zlasti bi bilo treba razširiti obseg raziskovalnega dela v tujih nahajališčih virov, ne le na severu, ampak posebno v zahodni soseščini (Trst, Benetke, Rim itd.).

Kljub doseženim uspehom v zadnjih dobrih treh desetletjih se v slovenskem zgodovinopisju še vedno kažejo tudi deficitarna področja tako v kadrovskem kakor tudi v znanstveno-raziskovalnem pogledu. Pri vzgoji kadrov je vloga PZE (oziroma oddelka in seminarja) za zgodovino izredno pomembna, saj od nje oziroma njenih profesorjev v veliki meri zavisi ne samo število diplomirancev, ki se odločajo za znanstveno-raziskovalno dejavnost, marveč tudi kam, na katero področje te dejavnosti se razvijajoči znanstveni kader prek podiplomskega študija in doktoratov usmerja. Pri vzgoji kadrov in njihovi usmeritvi so seveda zelo pomembni tudi subjektivni elementi obeh strani v tem procesu. Poudariti pa je treba, da na vzgojo in razvoj mladih znanstvenih kadrov, potem ko jih že dobijo, na svoj način vplivajo in zanj neposredno skrbijo obstoječi zgodovinski inštituti in arhivske ter muzejske institucije. Prav tako pa gre PZE za zgodovino, čeprav ne na vseh področjih zgodovinske znanosti v enaki meri, pomembno mesto pri znanstvenih proučevanjih. Ni večje naloge oziroma projekta, pa naj jo sproži PZE in njeni člani ali kdo drug v katerem člani PZE ne bi sodelovali in imeli velike obveznosti.

Realizacija sistemiziranih mest na PZE, ki so uveljavljena že vrsto let in je na njih grajena tudi sedanja reforma študija zgodovine, kakor je okvirno nakazuje novi učni načrt FF, pa je taka, da k deficitarnosti kadrov in k deficitarnosti posameznih zgodovinskih obdobj deloma prispeva. Na PZE, kakor že vse obdobje ljubljanske univerze, predava antično zgodovino profesor klasične arheologije (zgodovino bližnjega Vzhoda pa predava že dolga leta po osvoboditvi profesor rimskega prava). Šele pred dobrim letom je bilo zasedeno mesto asistenta za klasično zgodovino. Obdobje fevdalizma oziroma dobo do druge polovice 18. sto-

letja krijejo tri stolice (za slovensko, ostalo jugoslovansko in občo zgodovino), enako tudi obdobje kapitalizma do leta 1918 in nato za obdobje stare Jugoslavije, zgodovine NOB in graditve socializma v povezavi z občo zgodovino. Medtem ko so za obdobje fevdalizma zasedena vsa tri sistemizirana mesta, sta za dobo do konca prve svetovne vojne zasedeni le dve stolici, po odhodu prof. Zwitterja je ostala katedra za občo zgodovino tega obdobja brez naslednika; prav tako sta za obdobje najnovejše zgodovine zasedeni stolici, ki zajemata zgodovino do zmagovite revolucije leta 1945, prazno pa je sistemizirano mesto za obdobje socialistične graditve v novi Jugoslaviji in sveta po drugi svetovni vojni. Ob teh mestih je sistemiziranih tudi šest mest asistentov, toda trenutno stanje na PZE je trenutno tako, da so ob 7 učiteljih le trije asistenti.

Kadrovska situacija izven PZE pa je od tega stanja v mnogih pogledih precej drugačna. Skrb za antično zgodovino je še vedno, tudi izven PZE, na ramah arheologov, čeprav je težišče njihove dejavnosti prešlo na druga obdobja. Tako tudi na obdobje naselitve Slovencev v naše kraje in stoletja po njej. Prvi specializirani zgodovinar za obdobje antične zgodovine šele raste kot posledica kadrovanja PZE.

Obdobje fevdalizma, zlasti še medievistika, se je v splošnem zgodovinskem proučevanju v obdobju po vojni s prvega umaknilo na skromnejše mesto tako glede objav kakor tudi kadrov. Izjema je le čas v glavnem 16. stoletja in njegova problematika. Kadrov za srednji vek oziroma obdobje fevdalizma je začelo že primanjkovati. Med sedanjo — vsekakor že staro — generacijo medievistov in zgodovinarjev za obdobje fevdalizma ter to, ki šele raste, se formira, je velika vrzel, a tudi število nastopajočih je manjše od števila odhajajočih.

S prenosom težišča slovenskega zgodovinoписja v 19. in 20. stoletju, kjer je sedaj delo najbolj načrtno, čeprav še ne povsem utečeno, se je nujno zelo povečalo število raziskovalcev za to obdobje oziroma so se povsem na novo vzgojili. Vendar pa je bila vse do nekaj let nazaj skrb za formiranje zgodovinarjev, ki bi proučevali obdobje po letu 1945, še povsem ob strani. Šele sedaj rastejo prvi kadri tudi za to obdobje slovenske zgodovine v tesni povezavi z odgovarjajočimi inštituti. Ne bi zajeli vse problematike, če ne bi poudarili skrbi PZE tudi za kadre v arhivih in muzejih. Brez njih in njihovega dela, strokovnega in znanstvenega, slovenska historiografija ne bi dosegla dosežene stopnje razvoja.

Vzroki za tako stanje so objektivni in subjektivni. Za stanje kadrov na področju antične zgodovine gre vsekakor za spoj obeh strani: klasični arheologi pač niso imeli za svojo posebno nalogo vzgojo zgodovinarjev za antiko. Za upad proučevanja fevdalizma oziroma za padec znanstvenega naraščaja na tem obdobju je iskati vzrok v tem, da se je težišče zgodovinoписja vse bolj prenašalo v novejša obdobja, prav tako pa tudi v tem, da neznanje za znanstveno delo na tem časovnem obdobju potrebnih jezikov — latinščine in nemščine — ki jih zaradi spremenjenih učnih programov na srednjih šolah skoraj ni več, vse bolj narašča. Prav zavoljo tega je dala PZE pobudo za poseben študij latinskega in nemškega jezika v okviru fakultetnih študij tudi za zgodovinarje, še posebej pa rešuje in premaguje težave v zvezi s kadri za to obdobje povečana skrb učnega osebja za vzgojo tega naraščaja. Da med znanstvenimi kadri zgodovinarji prevladujejo tisti, ki proučujejo 19. in 20. stoletja, je ob prenosu težišča zgodovinoписja na to problematiko povsem razumljivo. Za čas po letu 1918 pa je to še posebej vezati z zgodaj ustvar-

jeno stolico za to obdobje, saj so skoraj vsi, ki se danes ukvarjajo z zgodovino po tem letu, izšli iz te stolice oziroma seminarja. Seveda so tudi tod še vedno posamezna področja, ki so kadrovsko deficitarna. Povsem pa še manjka že formiranih kadrov za obdobje socialistične graditve po letu 1945, čeprav so se tudi tu začele stvari obračati na bolje.

Ko govorimo o deficitarnosti področij znanstveno raziskovalnega dela v slovenskem zgodovinopisju, je nedvomno eno takih izdajanje virov, ki zaostaja za drugimi področji historiografije. Obstaja sicer dolgoročni načrt izdajanja virov, ki vključuje vse faktorje, vendar se prepočasi uresničuje. Doseženi uspehi, pri čemer ima PZE precejšnje neposredne in posredne zasluge, zlasti kot povezovalni faktor z arhivskimi ustanovami, pa vendar dajejo zagotovilo, da se bo moglo načrtno delo na tem področju nekoliko pospešiti.

V znanstveno raziskovalnem pogledu so zanemarjena zlasti tri časovna obdobja slovenske zgodovine: antično obdobje, obdobje 17. in 18. stoletja, obdobje naše socialistične graditve po letu 1945. Prvega še vedno obvladujejo klasični arheologi, a njihova dejavnost je sedaj nekoliko v upadanju. Obdobje 17. in 18. stoletja je že desetletja — z izjemo posameznih monografij, ki nastajajo bolj slučajno — bela lisa v naši historiografiji. Specialno za ta čas tudi nimamo habilitiranih zgodovinarjev, iz tega obdobja ni še nihče doktoriral. Obdobje po letu 1945 je sistematično spremljal, seveda samo za svoje potrebe, le Inštitut za narodnostna vprašanja (problemi zamejskih Slovencev v Italiji in Avstriji). Vendar se je tudi tu začela stvar premikati z načrtnim začetkom. Na PZE se je že pred leti sistemiziralo učiteljsko mesto za to obdobje, ki je, kakor že rečemo, še nezasedeno, na Inštitutu za zgodovino delavskega gibanja so že pred leti ustvarili prva mesta raziskovalcev za to obdobje in pripravljala se raziskovalni projekt za to obdobje, v katerem bi se interdisciplinarno povezale mnoge znanstvene veje. Da pospeši dejavnost na tem področju slovenske zgodovine, je tudi Zgodovinsko društvo za Slovenijo ustvarilo posebno sekcijo za pručevanje zgodovine socialistične graditve. Čeprav smo v slovenskem zgodovinopisju pod neposrednim vplivom zmagovite revolucije globlje prodrli v zgodovinski razvoj samega slovenskega ljudstva, zlasti v njegov gospodarski in družbeni razvoj, je vendar poudariti, da nas čaka prav tu še veliko sistematičnega in načrtnega dela.

Poleg časovnih so deficitarna v našem zgodovinopisju tudi nekatera teritorialna področja: Prekmurje, Beneška Slovenija, Slovenska Istra in Trst. Ta področja oziroma njihovo zgodovino poznamo predvsem le v grobih razvojnih črtah ali pa zanje nimamo večjih del ali večjega števila razprav, ki bi zajela širšo problematiko in bi bila napisana z vidikov moderne zgodovinske znanosti v okviru naše historiografije. Prav tako pa so deficitarna tudi posamezna področja zgodovinskega dogajanja. Tako smo skoraj povsem zanemarjali pomorsko dejavnost, s čimer vsekakor v veliki meri zadržujemo v zavesti ljudi kontinentalno miselnost in usmerjenost, kar pa nikakor ni upravičeno. Sistematično bi bilo treba npr. v okviru gospodarske zgodovine v podrobnosti proučiti razvoj in prodiranje blagovno-denarnih odnosov na podeželju in nasploh v slovenskem etničnem prostoru, slediti vsem fazam komercializacije zemljiškega gospostva ter v zvezi s tem še posebej kmečki trgovini in vse to tesno povezovati z družbenim in vsem drugim razvojem.

Ob vsem razvoju slovenske historiografije v zadnjih dobrih treh desetletjih smo vendar ves čas v precejšnji meri zanemarjali znanstveno kritiko. Ocene, ki bi kritično pretresla vsaj najvažnejša dela slovenske historiografije, a tudi njeno usmerjanje in rezultate, so v strokovnih zgodovinskih glasilih sorazmerno redki, mogli bi trditi, da postajajo celo vedno redkejše. Smo še vedno tudi brez širše sinteze celotne slovenske zgodovine. Za vsa obdobja do leta 1945 imamo sicer že več ali manj obsežne orise in preglede slovenske zgodovine, za posamezne dobe celo po več. Toda rezultati historiografije te orise in preglede v mnogih pogledih že preHITEVAJO in kaže se ne samo možnost marveč tudi potreba prave po načelih historičnega materializma pisane sisteze slovenske zgodovine.

Poseben problem v slovenski historiografiji je vprašanje obče zgodovine. Ne gre toliko za to, da bi načrtno prehajali na raziskave na tem področju nasploh, kolikor za to, da bi odpravili evropocentričnost v našem pristopu zgodovinskemu dogajanju (še posebej velja to za pedagoško delo znotraj PZE), ki je tem večja čim bolj gremo nazaj v srednji vek. A pri tem se je vendar treba začeti lotevati proučevanja tistih problemov obče zgodovine, ki so neposredno vezani na naš razvoj, kajti brez tega si je težko zamišljati povezovanje narodne (slovenske in jugoslovanske) zgodovine v obče dogajanje.

Mesto PZE za zgodovino v organizaciji slovenskega zgodovinopisja se je v primerjavi s položajem do 1945 v zadnjih desetletjih bistveno spremenilo. Čeprav se je število univerzitetnih učiteljev po 1945 več kot podvojilo, jih je za nekajkrat presešlo število zgodovinarjev v drugih znanstvenih ustanovah (inštitutih, arhivih in muzejih) ter na pedagoških akademijah, česar pred 1945 sploh skoraj ni bilo. Kljub vsaj majhnemu porastu števila delavcev na Zgodovinskem inštitutu Milka Kosa pri SAZU je še vedno organizacija inštitutskega dela preveč enostransko usmerjena v vprašanja najnovejše zgodovine (Inštitut za narodnostna vprašanja, Inštitut za zgodovino delavskega gibanja), tako da je napredovanje za starejša obdobja pomembnih del tako pri Zgodovinskem inštitutu Milka Kosa kot pri Centru za zgodovino mest pri Mestnem arhivu ljubljanskem v zelo veliki meri odvisno od sodelovanja zunanjih delavcev, v veliki meri tudi članov PZE, in od njihovega razpoložljivega časa. To stanje daje poseben pomen Zgodovinskemu društvu za Slovenijo in Društvu arhivarjev, kajti obe društvi povezujeta širše kroge zgodovinarjev. V sodelovanju teh društev, PZE in navedenih inštitutov niso bili organizirani le različni simpoziji, marveč je bil pripravljen tudi dolgoročni načrt za izdajanje virov za slovensko zgodovino (za starejša obdobja v celoti, za zgodovino od 16. stoletja naprej v tematskem izboru), v podobnem sodelovanju nastaja tekoča slovenska zgodovinska bibliografija, s težiščem pri arhivarjih, evidenca virov (zlasti fontološki pregled gradiva v domačih arhivih in v tujini) in podobno.

Za zgodovino starejših obdobj do druge polovice 19. stoletja je težišče dela na PZE in delno (ob pritegnitvi zunanjih sodelavcev in ob sodelovanju s sekcijo Zgodovinskega društva za gospodarsko zgodovino) na Zgodovinskem inštitutu Milka Kosa, za poznejšo zgodovino na obeh specializiranih inštitutih (prav tako v sodelovanju s člani PZE, zlasti s katedro za zgodovino po 1918 na PZE). Sintetična dela — bodisi individualna bodisi kolektivna — so nastajala največ s strani članov PZE ob potrebah pedagoškega dela na fakulteti. Na PZE je tudi sedež uredništev dveh zgodovinarskih časopisov (Zgodovinskega časopisa in Kronike),

medtem ko imata mariborsko središče (Časopis za zgodovino in narodopisje) in Nova Gorica (Goriški letnik) svoji glasili, ki združujeta več različnih znanosti s poudarkom na zgodovini, poseben časopis za zgodovino delavskega gibanja in sodobno zgodovino pa ima sedež na Inštitutu za zgodovino delavskega gibanja.

Člani PZE opravljajo svoje znanstveno raziskovalno delo deloma v okviru širših projektov s sedežem zunaj fakultete (Enciklopedija Slovenije, tekoča zgodovinska bibliografija, širša sinteza slovenske zgodovine od naselitve do danes, zgodovina Slovencev od 1918 do 1975) deloma v obliki individualnega dela, za katerega imajo srednje in dolgoročne individualne delovne načrte. Posebej je treba poudariti, da je PZE za zgodovino po svojih delegiranih predstavnikih sodelovala pri učnih načrtih za zgodovino v osemletni osnovni šoli in v srednji šoli ter pri pripravljanju načrtov za usmerjeno izobraževanje. Že pred dvajsetimi leti so njeni predstavniki zagovarjali stališča, h katerim se obrača prosvetna politika šele danes vsaj v nekaterih pogledih (stališče do evropocentrizma, zavračanja prvenstveno političnozgodovinskega koncepta šolskih načrtov, posebej v narodni zgodovini in podobno). Člani PZE tudi že več desetletij sodelujejo pri pripravljanju učnih knjig za osnovno in srednjo šolo — kot avtorji in kot ocenjevalci.

V naših diskusijah o marksističnem zgodovinopisju se pojavlja tudi določen nesporazum, ki ga je treba izključiti že v naprej. Ta nesporazum izvira iz večpomenosti besede in pojma »zgodovina«. Z besedo in pojmom »zgodovina« označujemo z ene strani celoto obstoja in razvoja človeka in človeške družbe (kot dela zgodovine narave), po drugi strani pa je »zgodovina« sinonim za ožji pojem »zgodovinska znanost« ali kar »zgodovinopisje«. Prvo je predvsem stvar filozofije, drugo predvsem stvar zgodovinarjev (historikov). Materialistično pojmovanje zgodovine je temelj marksizmu kot celoti. Je tudi temelj marksistični zgodovinski znanosti. Ni pa še zgodovinska znanost sama. Zgodovinska znanost, tudi marksistična zgodovinska znanost, je stroka, ki ima svoje lastne naloge in seveda tudi svojo omejitev kot vse druge stroke. Je za gotovo med tistimi strokami, ki po svojem predmetu posebno veliko prispevajo k argumentaciji, k potrditvi materialističnega pojmovanja zgodovine.

To pomeni, da od zgodovine kot zgodovinske znanosti ne smemo zahtevati, da opravlja naloge drugih družboslovnih strok (filozofija, sociologije), še manj pa da samo služi njihovi dejavnosti, recimo s podajanjem ilustrativnega gradiva. Naloga zgodovinske znanosti ni ponavljanje splošnih družbenih zakonitosti niti iskanje dejstev, ki bi podkrepila že zdavnaj znane zakone, kajti s takšno usmerjenostjo bi izgubila pomen znanosti. Materialistično pojmovanje zgodovine, historični materializem ni hipoteza, ki bi jo bilo treba vedno znova dokazovati, temveč je izhodiščna znanstvena teza, že vsaj od izida »Kapitala«. Teza, katere pravilnost je dokazala revolucionarna izkušnja, še posebej izkušnja naše revolucije. Naloga zgodovine kot posebne znanosti je predvsem osvajati »dejansko vedenje« o zgodovini, ki se — po Marxu — pri njem začne »dejanska, pozitivna znanost«, pri čemer je njena naloga tudi »ureditev zgodovinskega materiala« ob pomoči »strnje-nih najsplošnejših rezultatov opazovanja zgodovinskega razvoja ljudi« tj. historičnega materializma. Njena naloga je »študij resničnega življenjskega procesa in akcije individuov posamezne epohe«, študij tega ob pomoči historičnega materializma. Bistveni element historičnega materializma je seveda, da stvar ni zgolj v razlaganju sveta, razlaganju zgodovine, temveč tudi v tem, da se svet spreminja

in da se ga spremeni. Zgodovinopisje, ki ne razvija misli o zgodovinskosti vseh človeških odnosov, ni marksistično in celo ne znanstveno. Marksistično zgodovinopisje mora biti ne le eksplikativno, mora biti tudi prognostično. Naše zgodovinopisje ima še posebno priložnost in zato dolžnost, da z raziskovanjem naše revolucije v celotnem njenem historičnem obsegu pripomore k zgodovinskemu optimizmu delavskega razreda, katerega ne oporeka le konservativna (meščanska) znanost, temveč je njegovo utemeljenost tako rekoč uničil tudi stalinizem. Vse to nedvomno sodi k družbenim nalogam in k družbeni funkciji zgodovinske znanosti, še posebej naše. Vse to pa lahko zgodovina uspešno opravlja le, če se trudi za kvaliteto dosežkov lastne stroke, s sredstvi in z metodo svoje stroke.

O konkretnih dosežkih našega zgodovinopisja pri ustvarjalnem marksističnem pristopu mnenja niso enaka. Enoдушnosti tudi ni pričakovati, celo ne želiti, saj bi izražala zdaj kvečjemu nedejavnost. Za tisto potrebno mero skladnosti v presoji pa bi se poprej bilo treba pogovoriti še o vsebini marsikaterega pojma, s katerim nastopamo v naših razpravljanih.

Pri ocenjevanju, kaj in kolikšen je delež marksističnega prispevka v sodobnem slovenskem zgodovinopisju, je treba upoštevati izkušnjo, da je med zgodovinarji zahoda vsako zgodovinsko delo, s katerim so naši avtorji nastopili v tujini obveljalo kot eksemplar marksističnega zgodovinopisja. To ni posledica preprostega antikomunističnega prepričanja, da je vse znanstveno delo v Jugoslaviji pač ideološko nadzorovano in vistosmerjeno. Naša dela so v resnici zadoščala tistim standardom, po katerih je neko delo temu svetu idološko tuje, potemtakem marksistično. Materialistično pojmovanje zgodovine in njegove metode v zgodovinopisju so pri nas do te mere dejansko uveljavljene, da zahodnjaki tu ne morejo kaj diferencirati. V naših delih so izražene nacionalne in socialne revolucionarne spremembe, ki so se zgodile v slovenski družbi, v delih se zrcali pozitiven odnos naših avtorjev do teh sprememb. In po tem jih štejejo — upravičeno — k marksističnim.

Nekaj misli k vprašanju o marksizmu v našem zgodovinopisju

JANKO PLETERSKI

NAMESTO UVODA

»Tam, kjer se neha špekulacija, 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 védenje. S prikazovanjem dejanskosti izgubi samostojna filozofija svoj eksistenčni medij. Na njeno mesto lahko stopi kvečjemu strnitev najsplošnejših rezultatov, ki se lahko abstrahirajo iz opazovanja zgodovinskega razvoja ljudi. Te abstrakcije same, ločene od dejanske zgodovine, nimajo nobene vrednosti. Služijo lahko le zato, da olajšajo ureditev zgodovinskega materiala, da nakažejo vrstni red njegovih posameznih plati. Nikakor pa ne dajejo, tako kot filozofija, recepta ali sheme, po kateri bi lahko krojili zgodovinska obdobja. Nasprotno, težave se začno šele takrat, ko začnemo obravnavati in urejati material bodisi pretekle. bodisi sedanje dobe, ko začnemo z dejanskim prikazovanjem. Pogoj za odpravo teh težav so predpostavke, ki jih tu ne moremo podati, marveč jih spoznamo šele s študijem resničnega življenjskega procesa in akcije individuov posamezne epohe.«

K. Marx—F. Engels, Nemška ideologija, MEID II, str. 26.

»Tov. M. N. (Pokrovski)! Zelo vam čestitam k uspehu: izredno mi je bila všeč Vaša nova knjiga: »Ruska zgodovina v najbolj strnjenem orisu«. Originalna zgradba in razlaga. Bere se z velikim zanimanjem. Po mojem jo bo treba prevesti v evropske jezike.

Dovoljujem si majhno pripombo. Da bi bila učbenik (to pa bi morala postati), jo je treba *dopolniti s kronološkim kazalom*. Pojasnim Vam svojo misel: približno takole: 1. stolpec kronologije; 2. stolpec buržoazne ocene (kratko); 3. stolpec *Vaše*, marksistične ocene, *z oznako strani Vaše knjige*.

Studentje morajo znati *tako* Vašo knjigo *kot* kazalo,

da bi ne bilo *površnosti*, da bi *znali dejstva*, da bi se učili primerjati staro znanost z novo. Kaj mislite o takšni dopolnitvi?

5. XII. (1920)

S kom. pozdravom Vaš Lenin

(Polnoe sobranie sočinnenij, tom 52, 24)

V naših diskusijah o marksističnem zgodovinopisju se pojavlja določen nesporazum, ki ga je treba izključiti že v naprej. Ta nesporazum izvira iz večpomen-skosti besede in pojma »zgodovina«. Z besedo in pojmom »zgodovina« označujemo z ene strani celoto obstoja in razvoja človeka in človeške družbe (kot dela zgodovine narave), po drugi strani pa je »zgodovina« sinonim za ožji pojem »zgodovinska znanost« ali kar »zgodovinopisje«. Prvo je predvsem stvar filozofije, drugo predvsem stvar zgodovinarjev (historikov). Materialistično pojmovanje zgodovine je temelj marksizmu kot celoti. Je tudi temelj marksistični zgodovinski znanosti. Ni pa še zgodovinska znanost sama. Zgodovinska znanost, tudi marksistična zgodovinska znanost, je stroka, ki ima svoje lastne naloge in seveda tudi svojo omejitev kot vse druge stroke. Je pa gotovo med tistimi strokami, ki po svojem predmetu posebno veliko prispevajo k argumentaciji, k potrditvi materialističnega pojmovanja zgodovine.

To pomeni, da od zgodovine kot zgodovinske znanosti ne smemo zahtevati, da opravlja naloge drugih družboslovnih strok (filozofije, sociologije), še manj pa da samo služi njihovi dejavnosti, recimo s podajanjem ilustrativnega gradiva. Naloga zgodovinske znanosti ni ponavljanje splošnih družbenih zakonitosti niti iskanje dejstev, ki bi podkrepila že zdavnaj znane zakone, kajti s takšno usmerjenostjo bi izgubila pomen znanosti. Materialistično pojmovanje zgodovine, historični materializem, ni hipoteza, ki bi jo bilo treba znova dokazovati, temveč je to izhodiščna znanstvena teza, že vsaj od izida »Kapitala«. Teza, katere pravilnost je dokazala revolucionarna izkušnja, še posebej izkušnja naše revolucije. Naloga zgodovine kot posebne znanosti je predvsem osvajati »dejansko védenje« o zgodovini, ki se — po Marxu — pri njem začneja »dejanska, pozitivna znanost«, pri čemer je njena naloga tudi »ureditev zgodovinskega materiala« ob pomoči »strujenih nasplošnejših rezultatov opazovanja zgodovinskega razvoja ljudi« tj. historičnega materializma. Njena naloga je »študij resničnega življenjskega procesa in akcije individuov posamezne epohe«, študij tega ob pomoči historičnega materializma.

Bistven element historičnega materializma je seveda tudi to, da stvar ni zgolj v razlaganju sveta, razlaganju zgodovine, temveč tudi v tem, da se svet spreminja in da se spremeni. Zgodovinopisje, ki ne razvija misli o zgodovinskosti vseh človeških odnosov, ni marksistično in celo ne znanstveno. Marksistično zgodovinopisje mora biti ne le eksplikativno, mora biti tudi prognostično. Naše zgodovinopisje ima še posebno priložnost in zato dolžnost, da z raziskovanjem naše revolucije v celotnem njenem historičnem obsegu, pripomore k zgodovinskemu optimizmu delavskega razreda, katerega ne oporeka le konservativna (meščanska) znanost, temveč je njegovo utemeljenost takorekoč uničil tudi stalinizem. Vse to nedvomno sodi k družbenim nalogam in k družbeni funkciji zgodovinske znanosti, še posebej naše. Vse to pa lahko zgodovina uspešno opravlja le, če se trudi za kvaliteto dosežkov lastne stroke, s sredstvi in z metodo svoje stroke.

V naših diskusijah o marksističnem zgodovinopisju se vseskozi svari pred pozitivizmom. Nanj je opozoril Boris Zihelr zgodovinarje leta 1951, nanj je po četrto stoletja spet opozorilo znanstveno posvetovanje »Marksizem v družbenih vedah« l. 1975. Tedaj je bila izražena želja, da bi zaradi plodnejšega zgodovinarskega dela skrbeli za diskusijo o marksizmu in pozitivizmu v našem zgodovinopisju. Vzlic temu takih organiziranih diskusij do sedaj ni bilo.

Pozitivizem, o katerem je beseda, ni mišljen kot filozofski nauk. Mišljen je način zgodovinarjevega dela. Na kratko, to bi bilo tisto preučevanje in opisovanje zgolj pozitivnih (dejansko ugotovljenih) dejstev v preteklosti, ki si ne prizadeva ta dejstva vključiti v zgodovinski proces in njegovo zakonitost.

Prav nobenega dvoma ni, da se zgodovinopisje, ki kaj dá nase, čisto gotovo pa ne marksistično, ne more in ne sme zadovoljevati s takšnim pozitivizmom — včasih mu tudi pravimo faktografija — čeprav seveda zgodovinopisje temelji na preučevanju dejstev. Kajti ko dejstva preučuje, mora imeti do teh dejstev aktiven odnos. Razume se, da ne zato, da bi jih prikrojevalo po svojem okusu ali za svoje potrebe. Aktiven odnos do dejstev pomeni spoznati jih ne le stvarno, temveč v njihovi sovisnosti in v nasprotjih z drugimi prvinami zgodovinskega procesa, pomeni ločiti bistvena od manj pomembnih, pomeni prikopati se prek dejstev tudi do teoretičnih spoznanj. Le v tem smislu morejo biti dejstva za zgodovinarsko delo prvega pomena.

Treba je nekolikanj razlikovanja. Zgodovinopisni pozitivizem ima lahko dva vira. More izvirati iz namena avtorja, da se zavestno omejuje na dejstva zato, da mu ne bi bilo treba dejanskega dogajanja vrednotiti, ker je vsako vrednotenje pogojeno po izhodišču avtorja, po njegovi idejni opredelitvi. To bi bil pozitivizem, ki ne želi pričati o avtorjevem svetovno-nazorskem izhodišču, ker ga smatra za njegovo zasebno stvar. Možno pa je tudi, da je to pozitivizem, ki hoče vrednotenje, ki bi bilo marksistično pogojeno, izpodrinuti pod naslovom in v imenu znanstvene objektivnosti. Pozitivizem prve omenjene vrste, ki hoče prispevati z empiričnim gradivom stroki, a ki noče pri tem izpostaviti avtorjevega zasebnega nazorskega stališča, ni in ne more biti spotikljiv, če je v tem smislu razpoznaven in se ne vsiljuje kot norma. Treba je upoštevati, da je danes vzlic obstoječim razlikam v idejnih, filozofskih izhodiščih pri nas podana identičnost temeljnih družbenih vrednot v osebno, nazorsko različnih katalogih. Pozitivizem pa, ki se postavlja kot objektivna znanost, da bi izpodrinil marksistično vrednotenje, je ideološki in političen in ga je treba zavriniti, ne da bi hkrati zavrgli stvarne dosežke v delih, ki jih proizvaja. Prav posebej ga je treba zavračati v pedagoškem procesu.

Poleg obeh omenjenih variant nazorsko ali ideološko pogojenega pozitivizma, pa imamo žal tudi zelo mnogo nenazornega in neideološkega pozitivizma, ki mu je vir bolj ustvarjalna nemoč kot pa kaj drugega, pa naj gre za ustvarjalno nerazvitost ali pa za nezaupanje v lastno sposobnost. Takšen pozitivizem nastopa kot drobnjakarstvo, kot faktografija, kot včasih kar do absurda prignan strah, da kakšna podrobnost ne bi ostala zanemarjena. Vzlic nedvomnim marksističnim osebnim opredelitvam avtorjev, takega dela ni mogoče neposredno prišteti k stvaritvam marksističnega zgodovinopisja. Gotovo je to mogoče storiti posredno, namreč po zvestobi za zgodovino revolucije pomembnim temam in seveda tudi po fondu pozitivnega védenja, ki ga ustvarja ali preverja. Treba pa je »marksistični pozitivizem« odkloniti tedaj, če se začne razglašati za edino veljavnega.

V razumljivem odporu proti takemu drobnjakarstvu se je znova pojavil tudi v jugoslovanskem prostoru odpor proti t. i. dogodkovni zgodovini in se visoko povzdiguje t. im. genetično strukturalna zgodovina, ki se jo kar enači z marksistično. Gre za prizadevanja, ki so pod vtisom prijemov in metod, kakršni so postali moderni v zahodni historiografiji. Vedeti pa je treba, da gre za ponovno

bojevanje boja, ki je nekoč že bil izbojevan, ki ga je izbojeval ravno marksizem, že ob svojem začetku. Ne Marx ne Engels ne drugi sorodni ideologi niso — kadar so nastopali kot zgodovinarji — gojili nekakšne dogodkovne zgodovine, marveč prav tisto, ki jo hočejo danes opisati z bolj visokotelečim izrazom kot genetično-strukturalno.

Ta sodobni pojav bi lahko bil le en dokaz več za velikansko tvornost historičnega materializma za zgodovino kot znanost, če ne bi hkrati ustvarjali napačne dileme, kot da gre za merilo ločevanja med marksističnim in nemarksističnim zgodovinopisjem. Zgodovina dogodkov pomeni nujno spoznavno stopnjo tudi za marksistično zgodovinopisje. Če so zgodovinarji naše NOB po naravi stvari same pretežno usmerjeni k dogodkom, to še ne pomeni, da je njihovo delo nemarksistično. Nasprotno.

Za razpoznavanje, kaj je in kaj ni marksistično v zgodovinopisju, je treba torej iskati drugih kriterijev. Ali je te kriterije mogoče videti ob dveh uglednih delih, katerih marksistični značaj je očitno, ob Speransu in ob Kidričevem poročilu o OF iz leta 1944?

V predgovoru k nemški izdaji Speransa je Kardelj sam opredelil značaj svojega dela. Je angažirano, ni zgolj zgodovinarsko-znanstveno. Ločuje torej dve vrsti zgodovinskega pisanja: po namenu in po pripadnosti stroki. Seveda je ta ločitev možna le do neke mere, če hočemo govoriti o marksističnem delu. To mora biti hkrati »znanstveno« in »angažirano«. A možno je, glede na pisca in na namen, poudarjati prvo ali drugo plat. Če je nujno in upravičeno, da politični delavec izhaja od angažiranosti, a upošteva znanstvenost, je enako upravičeno in nujno, da zgodovinar izhaja od stroke, a da ne pozablja na prakso.

Kidričevo poročilo o OF — ob objavi je bilo označeno kot zgled marksističnega zgodovinopisja — ima nedvomno močne zgodovinske poteze, čeprav namen besedila ni zgodovinopisen. Pojasnjuje aktualne politične pojave in družbene odnose na Slovenskem iz njihovega nastanka v preteklosti. S tem potrjuje zgodovinskost kot bistven sestavni del marksizma. S tem potrjuje — po drugi strani — pomen zgodovine kot znanosti. Poročilo označujeta dva elementa: 1. bogastvo informacij, a selekcioniranih po pomembnosti dejstev; 2. ocena političnih subjektov na temelju njihovega položaja v družbenih odnosih, a brez apriorizmov in poenostavljanja.

Obe deli sta za zgodovinarja nedvomno stimulatívni. Tisto, kar pa pri obeh v resnici najbolj prepričuje, da gre za dela marksistov, ni vnašanje določenih formul v sistemizacijo in eksplikacijo zgodovinskega gradiva, temveč ustvarjalnost njune misli. Tu je mogoče videti, da je bistven del marksističnega pisanja zgodovine kreativnost, če se ne zadovoljimo le z marksistično formo. Ustvarjalnosti, kot je znano, ni mogoče predpisati, možno jo je le pospeševati, razvijati, ji kritično pomagati k zrelosti.

Razume se, da ustvarjalnost sama po sebi nikakor ni last in atribut samo marksističnega zgodovinopisja, čeprav ima v njem največje možnosti. Je pa ustvarjalnost pogoj za to, da je zgodovinopisje marksistično.

To ne zadeva marksistične zgodovinarske reprodukcije, ki je nujna in potrebna, ker zagotavlja prenašanje temeljnih fondov marksistično obvladanega zgodovinskega znanja. Npr. leksikalna literatura, učbeniki, priročniki itn. Vendar mora tudi pri marksistični zgodovinarski reprodukciji vselej biti v ospredju vse-

bina pred formo. Potenciranje forme (frazе) utegne biti za marksistično vzgojo in izobraževanje celo škodljivo.

Pri ocenjevanju, kaj in kolikšen je delež marksističnega prispevka v sodobnem slovenskem zgodovinopisju, je treba upoštevati izkušnjo, da je med zgodovinarji zahoda vsako zgodovinsko delo, s katerim so naši avtorji nastopili v tujini, obveljalo kot eksemplar marksističnega zgodovinopisja. To ni posledica preprostega antikomunističnega prepričanja, da je vse znanstveno delo v Jugoslaviji pač ideološko nadzorovano in vistosmerjeno. Naša dela so v resnici zadoščala tistim standardom, po katerih je neko delo temu svetu ideološko tuje, potemtakem marksistično. Materialistično pojmovanje zgodovine in njegove metode v zgodovinopisju so pri nas do te mere dejansko uveljavljene, da zahodnjaki tu ne morejo kaj dosti diferencirati. V naših delih so izražene nacionalne in socialne revolucionarne spremembe, ki so se zgodile v slovenski družbi, v delih se zrcali pozitivni, aktivni odnos naših avtorjev do teh sprememb. In po tem jih štejejo — upravičeno — k marksističnim.

To seveda ne pomeni, da je vse naše delo že kar »iz zibelke« marksistično in da ne bi mogli in morali na svojem domačem terenu v svojem delu tudi ločevati, kritizirati in podpirati tiste smeri (tudi znotraj marksizma so smeri), ki se izkazuje kot najbolj marksistično ustvarjalna in napredna. Kakor je naša revolucija bila in je v znamenju dejavno vodilne vloge delavskega razreda, a tudi široka, demokratična, v ločevanju pridobivajoča, ne zožujoča, takšna naj bi bila tudi marksistična kritika v našem zgodovinopisju.

Marksistično zgodovinopisje se posebno zanima za nekatera tematska področja. Po Marxu so to »dejanski individui, njihova akcija in njihovi materialni življenjski pogoji«, je to notranje členjenje nacije, odvisno od razvojne stopnje njene produkcije, delitve dela, so to različne oblike lastnine, družbena in politična razmerja. V omenjenem referatu pred četrto stoletja je Boris Zihlerl opozarjal zgodovinarje, da se družbeno-razredna pogojenost zgodovinopisja kaže tudi v izbiri naloge. Klical je k preučevanju prelomnih dob, kmečkih puntov, diferenciacij v gmoti slovenskih tlačanov, emancipacije slovenskega kmeta, rojevanja in rasti slovenskega kapitalizma, procesa rasti in odraščanja slovenskega delavstva. Če se ozremo na medtem opravljeno delo, vidimo, da se je slovensko zgodovinopisje kot celota lotevalo ravno teh tem. Družbeno-razredna, socialistična pogojenost tega opravljenega dela je nedvomna. Dejstvo je, da so tudi med slovenskimi zgodovinarji, kot povsod drugod, bile in bodo svetovnonazorske razlike. Če pa gledamo na rezultate dela, niso ločnica. Pristop, o katerem je govoril Zihlerl, se je uveljavljal na vsej črti. Treba je celo ugotoviti nenavadno dejstvo, da so se ravno nekateri najbolj prononsirani marksisti zavestno vzdrževali, celo branili povezovanja svojih politično-zgodovinskih raziskav z rezultati gospodarsko-družbeno-zgodovinskih.

Še nekaj je treba ugotoviti. Ločevati moramo med marksističnim zgodovinopisjem na sploh in med tistim za našo rabo. Seveda, če marksizem razumemo kot napotilo za akcijo, tj. za revolucijo. Gre namreč za našo revolucijo. Revolucije obstajajo le kot konkretni zgodovinski pojavi, so v tem pojavu samostojne, suverene, ne prenesejo vsiljevanja »modelov« od zunaj. Takšna je naša od vsega začetka. In če je B. Zihlerl leta 1951 slovenskim zgodovinarjem priporočal vrednotenje pojavov v preteklosti iz retrospektive, ki jo omogoča revolucija, potem je

nedvomno imel v mislih našo, ne pa kako abstrakcijo. Z drugimi besedami, ne gre samo za materialistično pojmovanje zgodovine, ki naj bi se v njem zgodovinarji udomačili, temveč gre tudi za razgledišča, s katerih raziskujejo našo preteklost. Prav v zadnjem desetletju se je namreč pokazalo, da so tudi pri nas marksisti lahko različni pri izbiri razgledišč. Lahko je to vidik slovenske socialne demokracije leta 1918 ali kak drugi, lahko je to uspešna revolucija 1941—1945. Prvi vidik implicira neogibno nerazumevanje revolucije, uresničene na naših tleh. Nerazumevanje uspešne revolucije pa gotovo ne more biti marksistično. Bližji je marksizmu zgodovinar, ki ne trdi, da je marksist, pa pravilno razbira skozi zgodovino objektivne in subjektivne družbene dejavnike nacionalne in socialne revolucije, izvršene v slovenskem narodnoosvobodilnem boju. Svarilo pred »nevarnostjo, da ne bi dvigali prednikov iz njihovega zgodovinskega okvira in jim prilivali poznejše miselnosti«, je metodološko očitno upravičeno. Ne more pa odvezati zgodovinarja od tega, kar je njegova prva naloga in velika prednost obenem: da gleda nazaj z vidika pogojev in izkušenj naše uspešno izvršene revolucije in njene resničnosti. Z vseh drugih razgledišč delo ne more biti zgodovinarsko uspešno in tudi ne v resnično oporo slovenskemu delavstvu pri izpolnjevanju njegove osvobodilne vloge.

O zahtevi po objektivnosti zgodovinarja. Obsega pravzaprav dve kategoriji pričakovanj. Prva je, da se zgodovinar v svoji raziskavi čimbolj približa objektu svojega raziskovanja, da ga ugotovi in razčleni kar najbolj celovito in v vseh njegovih relacijah. Druga pa je, da bo zgodovinar dal takšno znanstveno podobo, ki bo vsem elementom, obseženim v raziskovanem dogajanju, predvsem pa njegovim subjektom, kar najbolj pravična. Te vrste zahteva po objektivnosti se stopnjuje, bolj ko se v raziskovanju približujemo komaj minuli preteklosti, dogajanjem, ki neposredno posegajo v današnji čas.

V načelu se moramo strinjati z obema kategorijama in se truditi, da jima zado- stimo, če nočemo, da bi zgodovinarsko delo bilo ali površno ali pragmatistično, torej neznanstveno. Je pa še neka drugačna zahteva po objektivnosti. Ta hoče celo biti najbolj znanstvena po videzu. Zahteva, naj se zgodovinarjevo delo vzdigne nad družbo, naj lebdi nad subjektivnostjo ljudi in nad nasprotji v njihovih odnosih, nad nasprotji v idejah. Zgodovinar naj se vzdrži vrednotenj, bodisi osebnih ali filozofsko — strankarsko pogojenih, če ne, bo krivičen in pristranski, če ne, pade na tla neznanstvenosti. To je zahteva po neidejnosti njegovega dela. Zgodovinar naj se odreče Arhimedovi opornici, naj snov le podaja, sodbo pa prepušča bralcu ali poslušalcu. Ta zahteva se glede zgodovine v vzgojno-izobraževalnem procesu priostruje v zahtevo, naj zgodovinar-pedagog ne indoktrinira.

Dejansko ve vsakdo, da je zahteva po takšni objektivnosti neuresničljiva. Vsaj to. Branijo se je tudi na zahodu. V dokaz večkrat navajajo primer Unescove »Zgodovine človeštva«. Zamišljena je bila kot apolitična, a predstavila naj bi vse fenomene zgodovine in to tako, da bi jih postavili v celotni kontekst in zagotovila razumevanje na vseh straneh. Sodelovanje izvedencev vseh taborov naj bi ji zagotovilo tak značaj. Pa vendar te zamisli in posebno realizacije te zamisli niso kritično sprejeli le na vzhodu, vanjo so se zaleteli tudi tradicionalni zahodnoevropski liberalci in klerikalci. Znani profesor Aron je ob tem prizoru zapisal: »Zadeva se v končni analizi suče okrog vprašanja, kaj naj zgodovinar bo . . . Avtorji so nadvse želeli, da bi bili deskriptivni, nevtralni, objektivni, sprejemljivi za vsakogar.

Osebnost pa mislim, da more zgodovina biti le problemska, interpretativna, sociološka, filozofska, nesprejemljiva za nekatere.«

Mi bi temu po naše rekli, da zgodovina more biti, če naj obstaja kot družbena veda, le angažirana. Angažiranost pomeni, kakopak, opredeljevanje. Ker gre za konfliktno težnjo v zgodovinskem razvoju, ne more biti vseeno, kakšna je opredelitev. Ni dvoma, da je prvi pogoj, da neko zgodovinarsko delo lahko ocenimo kot marksistično, to, da je opredeljeno socialistično. Njegova objektivnost mora biti ravno v tem.

Takšna objektivnost ne izključuje upoštevanja tudi drugačnih, tudi nasprotnih vrednotenj. Nasprotno, mora jih upoštevati, mora jih kritično vključiti v lastno vrednotenje. Za celotno naše zgodovinarsko delo — ne le za tisto, ki je posebej namenjeno vzgoji in izobraževanju — velja tisto, kar je Lenin terjal (v pismu Pokrovskemu, 5. decembra 1920) od dobrega, revolucionarnim potrebam zadoščujočega univerzitetnega učbenika zgodovine: da seznanja s snovjo, da seznanja s tipičnimi idejno drugačnimi interpretacijami in da podaja marksistično interpretacijo zgodovinskega procesa. Vse to skupaj je pot k objektivnemu spoznanju, ki ni indoktrinacija, a je socialistično angažirano, je idejno.

Posebno vprašanje je, kako opredeliti našo idejnost. Kajti gotovo je, da tudi marksistična idejnost v zgodovini ne obstaja kot abstrakcija, temveč je vezana na različne konkretne oblike socialističnega razvoja. Gre za našo marksistično idejnost, ki je tvorni del našega boja za socializem samoupravljanja, lastnega odločanja človeka v vseh človeških odnosih. Naše zgodovinarsko delo mora temeljiti predvsem na našem revolucionarnem izkustvu.

Bistven del dediščine revolucije na naših tleh je premagovanje ozkosti in dogmatizma. Prav ta del mora biti tudi bistven del idejnosti našega zgodovinopisja, če noče — in to noče — indoktrinirati, poučevati s povzdignjenim prstom, če hoče — in to mora hoteti — bojevati se za človeka, bojevati se za vsako novo generacijo, da aktivno, z lastnim spoznanjem in notranjim pristankom prevzame kot svoj lastni tisti boj, ki raste iz naše narodne in revolucionarne preteklosti. To je konec koncev bistvo idejne in družbene funkcije zgodovine kot družbene vede. Te funkcije ne opravlja s tem, da vsakemu novemu rodu zgolj poroča o preteklih bojih, temveč s tem, da vsakemu novemu rodu omogoči, da te boje izbojuje sam za sebe, za svoje lastno spoznanje. Zato idejno *naša* zgodovina ne more biti popisovanje slavnih zmag in črnenje premaganih sovražnikov. Tudi ne more biti katalog naukov preteklosti. Mora biti za probleme odprta, biti kritična, ne le strokovno do virov in gradiva, temveč tudi do dilem na prehojeni poti. Mora biti prepričana, mora prepričanje omogočiti, a ne sme sama prepričevati, če hoče prepričati. Če to doseže, bo šele zares marksistična, bo — po Marxu — »znanost zgodovine«.

Dialektika in metafizika

Prva filozofija kot proučevanje (theoria) bivajočega in bitnosti — ousiologija (Metaph. ZH)*

dr. VALENTIN KALAN

τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. at
entia nolunt male gubernari.

Toda bivajoče ne mara živeti v slabi državi.

Metaph. Lambda 10, 1076 a 3—4.

V knjigi, imenovani »Metafizika«, tvorijo knjige Z, H in Theta (7., 8. in 9. knjiga) posebno enoto, spadajo pa tudi med filozofsko najpomembnejše pragmatije Aristotelove filozofije. Kaj je tema teh razprav? Aristoteles jih navaja pod naslovom »razprave o bitnosti in o bivajočem« (λόγοι περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος, Metaph. Iota 2, 1053 b 17—20) ali »primarne razprave« (οἱ πρῶτοι λόγοι, Metaph. Theta 1, 1044 b 32). Gre torej za temeljno vprašanje Aristotelove prve filozofije, to je vprašanje o biti bivajočega, o bistvu stvari. Razvito je vprašanje o bitnosti (οὐσία), ki ga je Aristoteles stalno napovedoval in stalno odlašal. Zato Aristotelovo filozofijo, kakor se tu manifestira, lahko imenujemo tudi usiologija.¹ Aristotelovo teorijo bitnosti bomo razvili sledeč notranjo artikulacijo 7. in 8. knjige »Metafizike«.

V 1. paragrafu Metaph. Z se utemeljuje, zakaj je prava tema prve filozofije ravno bitnost. Hkrati je opozorjeno, da vprašanje bitnost povzema vprašanje definicije in s tem definitivna znanja sploh, ki ga je nakazala — v resnici pa tudi predpostavljala teorija predikabilij v »Topiki« ter analiza znanosti »Druge analitike«. Teorija bitnosti prav tako povzema vprašanje narave, kakor ga je razvila aitiologija (Phys. A in B): narava kot vzročnost in kot bitnost. Prav tako se s tem nadaljuje in razširja problematika proporcionalnosti bivajočega (analogia entis) iz Metaph. Gamma (4. knj.).

Ousiologija Metaph. Z, H, Theta se začneja z isto tezo kakor ontologija Metaph. Gamma: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (Z 1, 1028 a 10). Mnogoterost bivajočega v smislu analogije je predpostavljena. Za razvejanost mnogoterosti, mnogostranosti pa Aristoteles napoti na razprave o različnih pomenih, o kolikerosti (οἱ [sc. λόγοι] περὶ τοῦ ποσαχῶς, ib. 1028 a 11), tj. na svoj filozofski slovar. Gre za četverno logiko bivajočega: bivajoče kategorij, bivajoče kakor nastopa ali se dogodi — akcidenca ali συμβεβηχός, bivajoče z ozirom na možnost in dejanskost ter bivajoče kot resničnost in lažnost/zmota (Metaph. E 2, 1026 a 33-b 2). Teorija bitnosti seveda navezuje na bivajoče kategorij s tem, da je predpostavljena bistvena

* Ta razprava je eno poglavje, ponekod skrajšano, disertacije »Dialektika, in metafizika« pri Aristotelu, ki je bila 1976/77 predložena filozofski fakulteti v Ljubljani.

¹ Npr. H. Barreau, Aristote et l'analyse du savoir, Paris 1972, s. 107.

z Engelsonom,⁶ ali če pustimo govoriti Aristotela: »In zares je tudi že dolgo, kakor tudi sedaj in celo vedno predmet iskanja (τὸ ζητούμενον) in tisto, ob čemer vedno pridemo v zadrego (τὸ ἀπορούμενον), ravno to, kaj je bivajoče, to je, kaj je bitnost. Zato pa je tudi naša naloga, in celo največja, primarna ter tako rekoč edina naloga, da proučujemo, kaj je tako bivajoče« (1028 b 2—4, 6—7).⁷

Potem, ko je v Metaph. Z 1 določena naloga prve filozofije, Aristoteles preide k metodičnemu naštevanju, kaj vse je bitnost (οὐσία), bitje. Bitnost je najbolj očitna (φανερώτατα, Z 2, 1028 b 8) tako, kakor nastopa pri »telesih«: živalih, rastlinah, naravnih elementih. Področje bitnosti pa so razširili, »razvlekli«, ἐπι-εκ-τείνειν. Platon in akademiki, s tem da so poleg bitnosti »konkretnih bitij«, »zaznavnih teles« (αἰσθητὰ σώματα, ib. b 21) postavili še dve vrsti bitnosti: ideje in matematične predmete (τὰ μαθηματικά, ib. b 20).

Videli smo že, kako je Aristoteles odklonil to ekstrapolacijo bitnosti (I. del, 3. pogl.). Metaph. Z 2 tako preide od vprašanja: »katere bitnosti so, obstajajo?« k vprašanju, »kaj je to bitnost?« (τὴν οὐσίαν, τί ἐστίν, ib. Z 2, 1028 b 32).

Način, za katerega se Aristoteles odloči pri proučevanju bitnosti, se imenuje »tipičen« (τύπων, Metaph. Z 3, 1029 a 7 ter ὑποτυπῶσθαι — orisati, začrtati, predpisati). »Tipičen« prikaz je posebna anticipativna oblika dialektičnega pristopa (prim. II. del, 4. pogl., s. 136).^{*} Prav tako ὑποτυπῶσθαι ne pomeni le »skicirati«, kakor se običajno razume v tej zvezi, temveč vnaprej in predhodno določiti. To je treba upoštevati zato, ker je novoplatonistična in sholastična razlaga Aristotela jemala Aristotelovo teorijo bitnosti v VII. knjigi »Metafizike« le za predhodno, za nekaj neodločilnega, neobveznega, kar potrebuje dopolnila v teologiji, ali kakor se je izrazil Asklepios: »Tako, da nam je dotlej le v senčni podobi (ἐν σκιαγραφίᾳ) povedano, kaj je bitnost«,⁸ medtem ko gre v resnici Aristotelu za »tip bitnosti«, za bistvo bitnosti.

Svoj prikaz teorije bitnosti Aristoteles imenuje tudi »logičen« (Metaph. Z 4, 1029 b 13). Tudi tu gre za dialektični postopek (prim. II. del, 4. pogl. s. 140). Takšen »logičen« način obravnave je nerazumljiv brez »Topike«, tj. dialektike. Logično proučevanje (λογικῶς ζητεῖν) je isto kakor »splošna raziskava«, ἡ καθόλου ζήτησις (npr. Phys. Gamma 5, 204 a 34 in 204 b 4). »Logičen«, splošen način proučevanja⁹ se razlikuje od strogo silogističnega razpravljanja, ki se pri Aristotelu imenuje »analitično« (ἀναλυτικῶς, APo. A 22, 84 b 2).

Kakor pa je dialektika po svojem značaju univerzalna, tako je »logično« razpravljanje v tenziji s slehernim diskurzom, ki se drži principov posamezne znanosti, je npr. v nasprotju s »fizikalno« (φυσικῶς) obravnavo (GC A 2, 316 a 11). Splošno

⁶ F. Engels, Ludwig Feuerbach in iztek nemške klasične filozofije, v: MEID V (1975), s. 443.

⁷ τὸ ζητούμενον in ἀπορούμενον sta le perifrastično prevedljiva. V prevedenih dveh stavkih kar devetkrat nastopa καὶ — tudi, in, celo.

^{*} V oklepaju so seveda navedene strani disertacije, ki ni objavljena.

⁸ Asklepios, komentar k Arist. Metaph., Schol. in Arist. 741 a 40 ter CAG VI. 2, p. 380—81.

⁹ Prim. tudi definicija logike pri Ciceronu: λογική = ea pars philosophiae, quae est quaerendi ac disserendi, »tisti del filozofije, ki ima za nalogo raziskovanje in razpravljanje z razlogi« (Cic. De Finibus, 1. 7. 22). S tem je zadeta samo Aristotelova »Topika«, ne pa »Analitiki«.

nasprotje kritično-dialektične obravnave je tako proučevanje »na osnovi postavk zadevne specialne znanosti« (ἐκ τῶν κειμένων, APo. A 32, 88 a 19 in 30). Kolikor pa splošno dialektično razpravljanje izgubi stik s stvarjo, toliko postane »prazno«, »ozkosrčno« (κενώς, EE a 8, 12 17 b 21). Takšen značaj je po Aristotelu dobilo predvsem platonistično ter akademsko redukcionistično razpravljanje.¹⁰ V splošnem torej lahko rečemo, da Aristotelova »Metafizika« ni razumljiva brez »Fizike«, kakor tudi ne brez »Topike« oziroma celotnega »Organona«.

Naslednji paragraf VII. knjige »Metafizike« (Metaph. Z 3) začenja z znanim naštevanjem možnih pojmov bitnosti; to so:

1. bitno kajstvo (τὸ τί ἦν εἶναι);
2. splošnost (τὸ καθόλου);
3. rod (τὸ γένος);
4. podlaga (τὸ ὑποκείμενον) (Metaph. Z 3, 1028 b 33—36).

Sicer pa je bitnost bolj jasna na naslednje načine ter v naslednjih vidikih:

- a) kot materija (ὕλη), npr. bron;
- b) kot oblika (μορφή) ali »ritem ideje« (τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας) (prim. III. del, 9. pogl. s. 276), npr. zunanja forma kipa;
- c) kot tisto, kar sestoji tega dvoje (τὸ ἐκ τούτων), »tisto iz obojega«: otipljiv bronast kip (ib. 1029 a 2—5).

Že ta osnovna klasifikacija teorije bitnosti je bila predmet najrazličnejših razlag pri Schweglerju, Zellerju, Hamelinu, Jaegru idr.¹¹ Ali tedaj nastopa kar sedem možnih tipov bitnosti? Za Schweglerja je četverna delitev pojma bitnosti na bitno kajstvo, splošnost, rod in podlago naravnost nearistoteljska, s čimer je popolnoma zgrešen namen Aristotelovega prikaza. Schwegler ne upošteva, da je dodatna trojna razčlenitev bitnosti v materijo, formo ter celoto obojega že metodičen pristop in nadaljevanje razlage enega možnega in celo odločilnega tipa bitnosti, namreč bitnosti kot podlage.

Značilno je tudi, da štirih možnih pojmov bitnosti Aristoteles ne postavi dogmatično, temveč dialektično: »Bitnost pa prihaja do izraza, če ne na še več načinov (εἰ μὴ πλεοναχῶς), pa vendar predvsem na štiri načine: saj namreč kaže, da so bitnost sleherne stvari (οὐσια ἐκάστου) bitno kajstvo ter celo splošnost in rod, kot četrto izmed tega pa podlaga« (ib. 1028 b 33—36).

Vprašanje bitnosti bo Aristoteles seveda reševal predvsem v okviru razmerja med podlago in bitnim kajstvom, medtem ko sta splošno in rod kot možna kandidata za bistvo bitnosti odklonjena kot platonistična.

A. Bitnost kot rod. — Rod kot bitnost se obravnava v zvezi z vprašanjem enotnosti definicije (Metaph. Z 12 in H 6). Problem enotnosti definicije je postavljen že v »Topiki«, predvsem pa v »Drugi analitiki«, ki jo Aristoteles izrecno omenja kot »predpogoj«, »preddelo« (πρὸ ἔργου, Metaph. Z 12, 1037 b 10) za proučevanje bitnosti (prim. II. del, 7. pogl. s. 216ss). Diskusija v Metaph. Z 12 je spet dialektična. Aristoteles hoče utemeljiti, zakaj je tista misel (λόγος), ki jo ime-

¹⁰ O logičnem razpravljanju pri Arist. prim. še Ch. Thurot, *Études sur Aristote*, Paris 1860, s. 200ss. ter A. Schwegler, *Commentar*, II. Hälfte (1848), s. 48ss.

¹¹ Prim. za te razlage tudi R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Haag 1965, s. 19ss. in 26ss.

nujemo definicijo (δρισμός, ib. 1037 b 11—12), nekaj enotnega. Definicija mora biti enoten govor (λόγος εἰς), ki zadeva bitnost, ki je nekaj enotnega (ἐν τι) ter določenega (τὸδε τι) (ib. 1027 b 25—27). Ker pa je definicija nekaj kompleksnega, saj mora vsebovati najbližji, »prvi rod« (πρῶτον γένος) in razliko (διαφορά, ib. 1037 b 30), zato enotnost v definiciji bitnosti ni možna, če bi rod imel samostojno bitnost, ali če bi bil udeležen v svojih razlikah (ib. 1037 b 19). Ravno obratno: obstoj vrst je pogoj bivanja rodu (ib. 1038 a 3). Metodologija definiranja, ki preprečuje hipostaziranje rodovnih pojmov in s tem platonizem, je proučevanje razlik. Aristotelov primer so živalske vrste: zadnja razlika (ἡ τελευταία διαωορά) je bitnost stvari (οὐσία τοῦ πράγματος) ter hkrati njena definicija (ib. 1038 a 19—20). Zadnja razlika je tako isto kakor vrsta (εἶδος) in bitnost (ib. 1038 a 26).

V VIII. knjigi »Metafizike« (Metaph. H 6) pa je takoj odločeno, da enotnost definicije temelji v tem, da je definicija vedno definiranje nečesa enotnega (τῷ ἐνὸς εἶναι, H 6, 1045 a 13—14). Aristotelov primer za dvojnost v definiciji je »bronasta krogla« (ib. 1045 a 28). Enotnost tega določila je pojasnjena s kategorijami materije in oblike, možnosti in dejanskosti: »Neposredna, zadnja materija (ἡ ἐσχάτη ὕλη) ter oblika sta nekaj istega, le da eno po možnosti, drugo pa dejansko« (ib. 1045 b 17—19). Vzrok, povzročitelj te enotnosti izdelane bronaste progle je pač tisti, ki je nekaj spremenil (ὡς κινήσαν) iz možnosti v dejanskost (ib. 1045 b 21—22). Sâmo to gibanje pa je za Aristotelov formalen interes zanemarljivo — ne tako za marksizem.

Enotnost definicije je tako najdena v neposrednem liku, ejdosu, zadnji razliki ali v dejanskosti sami (ἐνέργεια). Rodovna določila pa so kakor materija, bodisi miselna kakor v matematiki ali pa čutna (ib. 1045 a 33ss.), skratka nekaj, kar je samo po možnosti (δυνάμει, ib. 1045 a 23). Kar pa nima možnosti, kar nima »materije«, niti miselne niti čutne, tisto je neposredno (εὐθύς) ravno neka določena enotnost (ὅπερ ἐν τι) kakor tudi neko bivajoče (ὅπερ ἔν τι, ib. 1045 a 36—b 1). S tem pa ni mišljeno, da sta bivajoče in enotnost neka absolutna, enostavna pojma, temveč takoj nastopata v kategorialni mnogoterosti, raznostranosti, razčlenjenosti (ib. 1045 b 1—2), kot neka bitnost, kvaliteta, kvantiteta: »Sleherna stvar je namreč neposredno neko bivajoče in neka enotnost, toda ne s tem, da bi bila vsebovana v splošnih rodovnih pojmih bivajočega ali enotnosti (οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι και τῷ ἐνι) niti tako, kot da bi bila bivajoče in enotnost nekaj samostojno bivajočega (χωριστῶν ὄντων) mimo vrst posameznih stvari« (Metaph. H 6, 1045 b 5—7). Definicija je neposredno nekaj bivajočega in enotno bitno kajstvo (ib. 1045 b 2—3).

S tem se vprašanje enotnosti definicije slednjič reši mimo kategorij rodu in diference na osnovi kategorialne analize in teorije vzrokov ob predpostavkah hilemorfizma in modalnosti. S tem pa tudi kategorija rodu, ki je odločilno izhodišče Platonove diereze, nujno zgubi svoj »ontološki« primat. Ker pa kljub vsemu zagotavljanju enotnosti definicije v vsej argumentaciji nastopajo različna sorazmerja, zato tudi iskana enotnost definicije ni absolutna. Ta sorazmerja, ki so v tej diskusiji bolj predpostavljena kakor izvedena, so naslednja:

ὕλη — εἶδος — σύνολον
bron — oblika — kip
γένος — διαφορά — εἶδος

živo bitje — bistvena lastnost — človek
δυνάμει — ἐνέργεια — ἐνεργεία
možnost — dejavnost — dejanska stvar.

B. Bitnost kot splošnost. — Podobno poteka tudi kritična analiza naslednjega možnega pojma bitnosti, tj. bitnost kot nekaj splošnega, univerzalnega. O tem je govor v *Metaph. Z 13—16*.

Prvo vprašanje je torej, ali splošno more biti princip in vzrok (αἴτιον), kakor se to zdi »nekaterim« (Metaph. Z 13, 1038 b 6—8), to se pravi Platonu in akademikom. Aristotelova kritika Platonovega pojmovanja splošnosti (prim. I. del, 3. pogl.) nam je že poznana, toda šele zdaj, ko je splošnost postavljena v okviru splošnega dialektičnega proučevanja bitnosti (περὶ τῆς οὐσίας ἢ σχέψις, ib. 1038 b 1) kot možno bistvo bitnosti, je vidno, zakaj je Aristoteles pripisoval takšen pomen tej kritiki. Aristoteles variira in povzema znane teze:

1. primarna bitnost (πρώτη οὐσία) je svojstvena za sleherno bivajoče, splošnost (τὸ καθόλου) pa je nekaj skupnega (κοινόν), kar pripada več stvarjem. Če bi bila splošnost bitnost, bi bila bitnost ali vsega ali ničesar (ib. 1038 b 10—15).

2. Bitnost je tisto, kar se *ne* izreka o neki podlagi, vse splošno, univerzalno pa se vedno izreka o podlagi (ib. 1038 b 15—16). Če bi bila splošnost bitnost ali shlastično rečeno, če bi bile univerzalije realije, bi sledil absurd »tretjega človeka« (ib. 1039 a 2—3) (prim. še I. del, 3. pogl. s. 64ss).

3. Če bi bila splošna določila bitnost, ne bi bila možna niti relativna enotnost bitnosti niti bitnost, ki v dovršenosti, »popolnosti« (ἐντελεχεία) obstaja. Dovršenost pa je ravno tisto, po čemer se bivajoče med seboj razlikuje: ἡ γὰρ ἐτελέχεια χωρίζει (ib. 1039 a 7). To ne pomeni, kakor prevaja Bessarion: actus namque separatus, temveč: »Tisto, kar ima svojo dovršenost (τέλος) v sebi, je nekaj različnega, samostojnega.«

Nato Aristoteles ugotavlja, da ideje ne morejo biti bitnosti, torej nekaj samostojnega in oddeljenega (χωριστάς, Metaph. Z 14, 1039 a 25ss.). Ugotavlja, da ob hipotezi deležnosti (μέθεξις, ib. 1039 b 2) pride do absurdne konsekvence, da bi morala biti neka enotna ideja, ki pa bi bila zunaj sebe (τὸ αὐτὸ . . . χωρὶς αὐτοῦ, ib. 1039 a 34—b 1).

Nadaljnja analiza v VII. knjigi »Metafizike« je nekoliko nenavadna. O čutnih bitnostih, vzetih posamezno, ni možna niti znanstvena definicija (δρισμὸς ἐπιστημονικός) niti dokaz, saj takšne bitnosti nenehno nastajajo in minevajo (Metaph. Z 15, 1039 b 31ss.). Ker gre za področje kontingentnega (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι, ib. 1039 b 34ss.), je o takšnih stvareh možno samo mnenje. Poskuse bistvenih določil čutnih bitnosti, minljivih posameznih stvari je vedno lahko ukiniti (ἀναιρεῖν, ib. 1040 a 7), kakor nas je poučila »Topika« (prim. II. del, 4. pogl. paragr. 3).

Ta Aristotelov začetek smo imeli za nenavaden. To pa zato, ker je zdaj govor o spoznavnosti posameznih stvari, čeprav je v splošnem govor o nemožnosti hipoteze, da bi univerzalno bila bitnost. Toda Aristoteles hoče dokazati tudi to, da absolutno posamezno prav tako ne more biti bitnost kakor tudi ne absolutizirana splošnost. Nemogućnost definiranja posameznih stvari, vzetih v njihovi absolutizaciji, je zdaj prenesena na ideje. Teorija akademikov sponira, da so ideje nekaj posameznega in da so ločene (Metaph. Z 15, 1040 a 8—9). Nekaj takega pa ne

more biti definirano, saj sleherno določilo sestoji iz več imen. Posameznih ter samostojno oddvojljivih idej prav tako ne moremo določati s kovanjem novih besed, saj bi bilo na novo skovano ime ali beseda nerazumljivo (ib. 1040 a 10—11), ker je osnova za razumljivost besed, imen njihova simboličnost, to pa ni več čista enotnost (prim. II. del, 5. pogl. s. 144). Obratno pa so obstoječe besede skupne vsem. Če so ideje posamezno in ločeno, so prav tako nedoločljive kakor Antistenevi elementi, ki dopuščajo le »svojestveno določilo« (οικείος λόγος). To pa je pravzaprav le tavitološka identiteta: »izrekati enotnost z ozirom na enotnost« (ἐν ἐφ' ἑνός) (Metaph. Delta 29, 1024 b 31—33).

Teorija idej, če jo vzamemo v strogem smislu, zahteva, da so ideje posamezne, samostojne ter večne bitnosti, ki so tako tudi nekaj »edinstvenega«, »edinega« (μοναχά, Metaph. Z 15, 1040 a 28). To pa spet onemogoča definiranje, za katerega si prizadevajo sami platoniki, ko zahtevajo, da mora sleherna ideja dopuščati deležnost, da mora sleherna ideja dopuščati zvezo z drugimi idejami in s čutnimi stvarmi πᾶσα ἰδέα εἶναι μεθεκτής, Metaph. Z 15, 1040 a 27).¹²

Metaph. Z 16 pomeni zaključek razprave o rodu, splošnem in abstraktnem posameznem kot možni odločilni določitvi bitnosti. Že tu je vidno, da Aristotelova kritika realizma univerzalij pomeni tudi kritiko radikalnega nominalizma! Vsa ta različna določila so bitnost le kot možnosti (δυνάμεις, Z 16, 1040 b 6). Do prave bitnosti jim manjka ustrezna enotnost. Zato so, kakor se Aristoteles metaforično izraža, kakor droži, serum (δρρός, ib. 1040 b 9ss.), preden s »kuhanjem«, »vretjem« postane nekaj enotnega.¹³

Nato Aristoteles ponovi znane teze, da enotnost in bivajoče ne moreta biti bitnost, »saj vendar tudi nobeno izmed kateregakoli drugega občega (κοινόν) ni bitnost« (ib. 1040 b 23). Povzeta je tudi kritika platonizma. Akademiki imajo prav toliko, kolikor so ideje nekaj razmejenega, razločnega (χωρίζοντες) nimajo pa prav, kolikor enotnost množstva vzamejo za idejo (ib. b 27—30). Ideje dobijo takó, da čutnim spremenljivim bitnostim dodajo predikat (ἕξιμα) »ono samo« (τὸ αὐτό) ter dobijo »človeka po sebi« /idejo človeka/, »konja po sebi« /idejo konja/ (αὐτοάνθρωπος αὐτόπιπος). To je tisto znano Platonovo podvajanje bitnosti, »homonimija« platonizma, proti kateri Aristoteles ugotavlja: »Vendar pa menim, da četudi bi ne bili že videli zvezd, ne bi pač zato nič manj obstajale večne bitnosti poleg tistih, ki bi jih poznali. Tako da je tudi tedaj, ko ne bi mogli določiti, kakšne so, vendar prav tako nujno, da so nekatere (takšne bitnosti). Na ta način je torej očitno, da ni bitnost niti karkoli od tistega, kar se izreka kot splošno, in da nobena bitnost ni (sestavljena) iz bitnosti« (Z 16, 1040 b 34 — 1041 a 5).

To mesto smo prevedli v celoti, ker kaže, na kakšen način je teoretično motivirana Aristotelova »astronomija«, tj. teologika. Zanimiv pa je tudi Leninov komentar: »Čudovito! ni dvomov o realnosti zunanjega sveta. Človek se zapleta zlasti v dialektiki splošnega in posameznega, pojma in zaznavanja, etc., bistva in pojava.«¹⁴

¹² Aristoteles meri na Platonovo dialektiko idej v »Sofistu«, ki proučuje medsebojno skupnost (κοινωνία) ter deležnost idej kot njihove konstitutivne relacije (Pl. Sph. 253dss.). Prim. še H. Meinhardt, Teilhabe bei Platon, Freiburg-Mehn. 1968.

¹³ Ta metafora je v shrv. prev. izpuščena brez opombe, Metafizika, Bgd. 1960, s. 186.

¹⁴ V. I. Lenin, Fil. tetr. id. s. 327 (ni v slov. prev.).

Z vsem tem sta torej odklonjeni dve možni določitvi bitnosti: rod in splošno, univerzalno. Z ozirom na obe velja splošna Aristotelova kritika platonizma. Toda bitnost se izreka predvsem na štiri načine: podlaga, bitno kajstvo, splošno in rod. Treba je torej določiti, na kakšen način je bitnost podlaga in bitno kajstvo.

C. *Bitnost kot podlaga (Metaph. Z 3)*. — Splošen Aristotelov pojem podlage na je že poznan iz Aristotelove kritike Platona (I. del, 3. pogl. s. 70), iz orisa vzpostavitve kategorij (II. del, 4. pogl. s. 108ss), iz Aristotelove teorije izjave (II. del, 5. pogl. s. 146), ter iz aitiologije (III. del, 9. pogl., s. 272ss). Naloga teorije bitnosti je zdaj določiti, kaj je podlaga. Ker gre za teze, ki so odločilne za razumevanje in interpretacijo Aristotelove filozofije bodisi v materialističnem in dialektičnem smislu bodisi v smislu idealizma, preglejmo najprej odločilen tekst:

»Podlaga pa je tisto, z ozirom na kar se izreka druga /bitstva/ (*τὰ ἄλλα*), medtem ko se ona sama ne izreka več z ozirom na drugo (*κατ' ἄλλου*). Zato je najprej treba postaviti razmejitev o tem, saj najbolj kaže, da je bitnost primarna podlaga (*μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον*). Nekaj takšnega (sc. bitnost) pa se spet po enem obratu (*τοιούτων δὲ τρόπον μὲν*) naziva materija, po drugačnem obratu oblika, po tretjem obratu pa tisto iz obojega. Seveda pa se o materiji govori kakor o bronu, o obliki kot ritmu ideje, o tistem iz obojega pa kakor o kipu, /ki je/ skupnost (*σύνολον*) /obojega/. Tako da bo eidos, če je prej in bolj bivajoč kakor materija, iz istega razloga (*λόγος*) tudi prej kakor tisto iz obojega. Tako je zdaj v očrtu določeno, kaj neki je bitnost, in sicer tisto, kar ni z ozirom na podlago, temveč je drugo z ozirom nanjo. Vendar pa se ne sme /določati/ samo tako: ni namreč zadostno. Ona sama /sc. podlaga/ je namreč nejasna, poleg tega pa bi tudi materija postala bitnost (*ἕλη οὐσία*) (Metaph. Z 3, 1028 b 36—1029 a 10).

Vse te izjave niso brez dvosmiselnosti. Proučevanje bitnosti se namreč začne z ugotovitvijo, da je podlaga najbolj bitnost, zaključí pa s tem, da taka določitev bitnosti ni zadostna (*ικανόν*, ib. 1029 a 9) in sicer iz dveh razlogov:

1. negotovo je, kaj je podlaga;
2. tedaj je materija bitnost (ib. 1029 a 9—10).

V nadaljevanju Aristoteles še bolj poudarja nezadostnost pojma podlage: »Tako da se tistim, ki tako proučujejo, po nujnosti edino materija kaže kot bitnost« (*τὴν ἕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν*, ib. 1029 a 18—19).

Najbolj paradokсна je teza, da je pojem bitnosti kot podlaga nezadosten. Prvo vprašanje novoplatonističnih komentatorjev je bilo, kje pri Aristotelu najdemo »zadosten«¹⁵ pojem podlage. To so bile zanje »Kategorije«¹⁵ — s svojim razlikovanjem med primarnimi in sekundarnimi bitnostmi (Cat. 5, 2a 11ss.) — ki so tako za Porfirija in Boetija dobile značaj prednostnega Aristotelovega spisa.¹⁵ Razlaga teorije bitnosti iz VII. knjige »Metafizike«¹⁵ s »pomočjo«¹⁵ »Kategorij«¹⁵ je s Tomažem Akvinskim postala nekaj samoumevnega: »Očitno je, da se subjekt tu imenuje

¹⁵ Razlog prednosti tega spisa je obrnljivost primarne in sekundarne bitnosti. Primarna bitnost ima prednost, ker je prva z ozirom na zaznavanje, medtem ko je po naravi prvo nekaj drugotnega za zaznavanje. Tako so z ozirom na človeško mišljenje čutne stvari prve bitnosti, kakor so po naravi miselne bitnosti primarne. Porphyrios, In Arist. Categorias commentarium, CAG VI 1, s. 91. Taka je razlaga primarne in sekundarne bitnosti pri Aristotelu tudi v Vorländerjevi »Zgodovini filozofije«¹⁵ I, s. 125!

tisto, kar se v ‚Kategorijah‘ naziva prva substanca.«¹⁶ Akvinski se torej kljub tezi Metaph. Z 3, da je pojem podlage nezadosten, čuti upravičenega enačiti *hypokeímenon* in *ousía*, subjekt in substanco. Drugače rečeno: če je v Metaph. Z 3 bitnost določena kot podlaga in je pojem podlage nezadosten, pa je za Tomaža Akvinskega »rešitev« pojma »subjekta« (*ὑποκείμενον*) možna, če subjekt vzamemo kot *substantia prima* (*οὐσία πρώτη*) iz »Kategorij«.

Toda: ali ni z marksističnega vidika sklicevanje na »Kategorije« upravičeno, saj ta spis velja za dialektičnega in materialističnega. Vendar zdaj najprej ni v vprašanju nesporen pomen »Kategorij«, temveč, poleg strogega smisla teorije bitnosti v VII. knjigi »Metafizike«, tudi motivacija Akvinskega, zakaj je za razlago Metaph. Z 3 treba »preskočiti« na »Kategorije«. Akvinski namreč ni mogel sprejeti Aristotelove teze, da bi bila ob določitvi bitnosti kot podlage materija edina bitnost, čeprav je želel ohraniti pojem subjekta, seveda kot »prve substance«. Taka teza za Akvinskega ni le nesporazum, temveč naravnost »nevednost glede materije« (*ex ignorantia materiae*). »Stare filozofe« je »prevaralo« (*decepit*) — Akvinski iz teoretika postane moralist! — nepoznavanje substancialne forme, ko so dokazovali, da je le materija substanca (*solam materiam esse substantiam*).¹⁷

Kar je po Akvinskem razlog, da Aristoteles sploh govori o nezadostnosti pojma podlage, ni nič drugega kakor njegova dialektična metoda, pod katero Akvinski razume le »splošne in logične definicije«: »Ne smemo samo tako spoznavati substanco in druge stvari, namreč preko univerzalnih in logičnih definicij« (*ib. št. 1280, s. 383*).

Tako tradicionalna razlaga pride v direktno nasprotje z Aristotelovimi lastnimi splošno-filozofskimi tezami. Poleg tega pa meni, da je materija podlaga v nepravem smislu, medtem ko Aristoteles trdi, da je materija kot edina bitnost radikalna konsekvence pojma bitnosti kot podlage.¹⁸

Takšno nerazumevanje pojma bitnosti kot podlage se kaže tudi v razlikovanju materije, lika in skupnosti obojega kot podvrste pojma podlage. Takšno pojmovanje najdemo najprej pri Akvinskem nato pa še pri Schweglerju, Zellerju, Hamelinu, Rossu in drugih. Tomaž Akvinski obravnava zadevni Aristotelov stavek (Z 3, 1029 a 2—5) na sledeč način: »Subdividit quartum modum praemissae divisionis: hoc scilicet quod dixerat subjectum . . . Dicit ergo primo, quod subjectum, quod est prima substantia particularis, in tria dividitur; scilicet in materiam et formam, et compositum ex eis . . . Tam enim compositum quam materia et forma particularis substantia dicitur.¹⁹

Nasproti temu ustaljenemu pojmovanju Aristotelove teorije bitnosti je treba poudariti, da gre pri razlikovanju materije, lika in tistega iz obojega za predhodno razčlenitev pojma bitnosti, kar je v skladu s splošnim metodološkim postopkom napredovanja od bolj znanega k še-ne-poznanemu. Takšen pristop je značilen

¹⁶ Thomae Aq., in Arist. Metaph., ed. Cathala, Torino 1926,³ št. 1273, s. 382; Patet autem, quod subjectum hic dicitur, quod in Praedicamentis nominatur substantia prima . . .

¹⁷ Thomae Aq. id. nr. 1248—85, s. 383—384.

¹⁸ Tako npr. S. Mansion, La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote, v: Metaphysik und Theologie des Arist. id. 114—138.

¹⁹ Thomae Aq., in Arist. Metaph. id., št. 1276, s. 382. Prim. npr. O. Hamelin, Le système d'Aristote (1931)s, 404: »Le livre VII de la Métaphysique distingue les trois sortes de substance: la matière, le composé de matière et de forme et enfin la substance formelle«.

tudi za *Metaph. Z 2*, kjer je Aristoteles šele po metodičnem naštevanju očitidnih bitnosti ugotavljal, da obstaja nekaj takšnega (τοιούτων)²⁰ kakor bitnost. S tem pa seveda ne mislimo trditi, da materija, oblika in skupek iz obojega nimajo pomena za splošno Aristotelovo teorijo, vendar pa ne na tisti način, kakor to suponira tradicionalna interpretacija. *Hýlē, morphé* in *sýnolon* imajo prednost v raziskavi bitnosti le v metodološkem smislu, ker so bolj evidentni, očitni kakor pa bitno kajstvo, podlaga, rod in splošno. Pojem bitnosti kot podlage pa je negotov, prikrit (ἄδηλον, *Z 3*, 1029 a 10), ker pojma podlage ne moremo določiti tako jasno, kakor stvari v njihovi sestavi iz materije in forme.

Tako zdaj lahko nadaljujemo z analizo Aristotelovega dokazovanja nezadostnosti pojma podlage (*Z 3*, 1029 a 10—27), ki poteka na osnovi spoznanja, da bi ob bitnosti kot podlagi materija postala edina bitnost. Ta materialistična »konsekvenca« ni daleč od pravega Aristotelovega nauka, saj Aristoteles sam ugotavlja, da je »materija na neki način celo blizu bitnosti« (ἐγγύς καὶ οὐσίαν πως, *Phys. A 9*, 192 a 6). Kar pa je v tej tezi iz »Fizike« neizražena predpostavka, je to, da materija ne more biti bitnost, ker je spoznatna le po sorazmerju (ἐπιστητὴ κατ'ἀναλογίαν, *Phys. A 7*, 191 a 10), da je materija pravzaprav nedojemljiva in nedoločljiva (ἀναίσθητος καὶ ἀχώριστος, *GC B 5*, 332 a 35-b 1). Spoznatnost materije po računu (ἀναλογία) pomeni ravno to, da je materija z ozirom na samo sebe nespoznatna: ἡ δ' ὅλη ἀγνωστος καὶ αὐτήν (*Metaph. Z 10*, 1036 a 8—9). Aristoteles še enkrat poudari svojo tezo: bitnost kot podlaga = materija: »Če namreč ni materija bitnost se izmuzne (ubeži), kakšna drugačna bi bila bitnost« (*Z 3*, 1029 a 10—11). Kadar namreč od nečesa odzvamemo vse, kar je nekaj bistvenega, »ne ostane nič drugega kakor elementi matematičnih teles: dolžina, širina in globina« (ib. 1029 a 14). Če abstrahiramo še matematična, bolj geometrijska določila, ne preostane (τὸ ὑπολείπμενον, ib. 1029 a 17—18) nič drugega kakor materija, ki je pogoj možnosti bivanja matematičnih predmetov (prim. III. del, 8. pogl., s. 251). Ta argumentacija v marsičem spominja na Descartesovo refleksijo pri vzpostavitvi substance kot res extensa. Vendar je vektor Aristotelove argumentacije drugačen. Materija, kakor jo Aristoteles tu obravnava ni »bron« za kip, temveč materija »z ozirom na samo sebe« (καὶ αὐτήν, ib. 1029 a 20). Takšna materija pa ni niti »kaj« (τι) niti neko drugo kategorialno določilo, saj se vsa ta določila izrekajo z ozirom na bitnost kot »primarno kategorijo«, ta pa o materiji. »Zadnje po sebi« (τὸ ἔσχατον καὶ αὐτό, ib. 1029 a 24) je tako izven kategorialnih določil, ki jih je dosedanja dialektična analiza s takim trudom vzpostavila. Nemogoče je torej, da bi bila bitnost podlaga, saj mora biti bitnost nekaj razmejenega in določenega: »Zdi se namreč, da razmejenost in neko določeno tole (τὸ τόδε τι) pripada najbolj bitnosti« (ib. 1029 a 27—28).

Če je konsekvenca hipoteze o bitnosti kot podlagi »materija po sebi«, se ne ve, kaj je bitnost, ker je materija neposredno nespoznatna. Marksistične refleksije, ki se ob tem vsiljujejo, za zdaj pustimo ob strani. Za samo interpretacijo Aristotela

²⁰ Da se τοιούτων v *Metaph. Z 3*, 1029 a 2 nanaša na bitje kot primer, je dokazal R. Boehm, id. s. 45ss., z opozorilom na *Z 2*, 1028 b 19, ter s tem odločilno podprl tisto interpretacijo, ki skuša uveljaviti dialektično razumenje Aristotela, kakršnega sicer R. Boehm odklanja. Za Akvinskega, ki ne vidi smisla Aristotelove dialektične metode, se seveda τοιούτων nanaša na subjectum.

je pomembno, da takšno razlago podpirajo mnoga mesta iz III. knjige »Metafizike«. Tako v 12. aporiji (Metaph. B 5, 1001 b 26ss.) (prim. I. del, 1. pogl. s. 14) Aristoteles razčlenjuje tezo: »Če matematični elementi (števila, telesa, ploskve in točke) niso bitnosti, se nam razblini (izmuzne) (διαφεύγει), kaj je bivajoče in katera so bistva bivajočega« (οὐσία τῶν ὄντων ib. 1001 b 28—29). V antitezi (ib. 1002 a 15ss) pa so razvite težave, ki preprečujejo, da bi matematične elemente imeli za bitnosti. Matematični predmeti predpostavljajo neko »telo« (σῶμα):²¹ »Tako da se, če je na eni strani telo najbolj bitnost, z druge strani pa so ta (sc. matematična določila) bolj (bitnosti kakor telo) in ta (matematična določila) tudi niso bitnosti, razblini (διαφεύγει), kaj je bivajoče in kaj je bitnost bivajočega (οὐσία τῶν ὄντων) (ib. 1002 a 26—28).²²

Podlaga torej ni bitnost, ker je kakor materija »nevidna«, nespoznatna, saj materija sama na sebi ni neko določeno tole, »ravno to« (τόδε τι)²³ (Metaph. ib. 1029 a 28). Drugače rečeno, za Aristotela podlaga ni »prezentnost bitja«.²⁴

Vprašanje je zdaj, ali je bitnost nekaj od ostalega dvojega, kar se poleg materije kaže na sleherni bitnosti, ali oblika ali tisto iz obojega, concretum. Tisto iz obojega ne more biti bitnost, ker je nekaj naknadnega, kasnejšega in očitvidnega (ib. 1029 a 31—32). »Concretum« je namreč bitnost, ki je sestavljena (συνθετὴ οὐσία) iz materije in oblike (Metaph. Delta 24, 1023 a 31—32), je bitnost, ki nastane po »shodu«, »sinodi« (σύνδοξ Metaph. Z 8, 1033 b 12—13) materije in eidosa, ter se zato imenuje tudi »skupna celota bitnosti« (ἡ συνόλη οὐσία, Z 11, 1037 a 25ss.). Sestavljene, »sintetične« bitnosti so nekaj kasnejšega kakor bitnost ter so predmet fizike (prim. III. del, 8. pogl. s. 251). Jasno je tudi, da je materija na neki način bitnost (Metaph. Z 3, 1029 a 32), saj v vsem spreminjanju nastopa »neka podlaga za obrate« (τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς, Metaph. H 1, 1042 a 32—4), kar je ravno materija. Ostaja pa še bitnost kot oblika, eidos, ki jo je prav tako treba proučiti: »Ta namreč pripravlja največjo aporijo« (αὕτη γὰρ ἀπωρωτάτη, Metaph. Z 3, 1029 a 33). Rezultat Metaph. Z 3 je presenetljiv: začne se dialektično, konča se z aporijo. Bitnost kot eidos, vid,²⁵ ki se zdi bolj bivajoče (ib. 1029 a 6) je nekaj najbolj problematičnega.

Č. *Bitnost kot bitno kajstvo* (τὸ τί ἦν εἶναι) (Metaph. Z 4—6, Z 11 in Z 17). — Tudi proučevanje te teze je dialektično. Celotna razlaga začjenja preprosto:

²¹ Izraz *sōma* je treba za predsokratsko filozofijo često prevajati kar z »materijo«.

²² Metafora o »beganju«, »begu«, razblinjenju bivajočega (διαφεύγειν) je analogna prisposobi o bitnosti kot drožeh, serumu in ni brez reminiscence na Platonovo kritiko heraklitske teze, da »vse teče«. Prim. V. Kalan, Vprašanje znanosti v Pl. Tht., *Anthropos* 1975, s. 89. Isti miselni motiv nastopa pri Leninu, Materializem in empiriokriticizem, Lj. 1956, s. 49: »Petzoldt čuti, da se svet ‚razblinja‘ (verflüchtigt sich) ali se spreminja v iluzijo, če imamo občutke za elemente sveta.«

²³ Aristotelov termin *tóde ti* je težko prevedljiv. Besedilo shr. prevoda, ib. s. 151 — »pojedinačna stvar« pove preveč, ker je to bolj prevod za *ἕκαστον*; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Arist. Metaph.* (1963²), s. 237ss, je predlagal skovanko »thisness« (totost), izraz, ki je preveč abstrakten. Najboljše je smisel Aristotelovega termina zadet s Heglovo oznako »das Dienes«; prim. naslov 1. pogl. »Fenomenologije duha«: *Die sinnliche Gewissheit: das Dienes und das Meinen.*

²⁴ Prim. dr. V. Rus, *Dialektika človeka*, misli in sveta, Lj. 1967, s. 134.

²⁵ D. B. Džohadze, *Dialektika Aristotela*, Moskva 1971, s. 133, *εἶδος* prevaja kot »vid« in ga imenuje »logično substanco«.

»medtem ko smo v začetku razčlenili, na kolikero načinov določamo bitnost in se je zdelo, da je eno izmed tega bitno kajstvo, je treba proučevanje usmeriti nanj« (Metaph. Z 4, 1029 b 1—3). »Saj je prestopanje v bolj poznano koristno za stvar (πρὸ ἔργου). Učenje namreč pri vseh uspeva tako, da gredo skozi tisto, kar je po naravi manj razpoznavno k tistemu, kar je bolj poznano; . . . In to delo (ἔργον) je v tem, da iz tistega, kar je slehernemu bolj poznano, proizvedemo tisto, kar je po naravi poznano kot slehernemu poznano (τῆ φύσει γινώριμα αὐτῷ γινώριμα). Tisto, kar je slehernemu in najprej razpoznavno ali znano, je pogosto rahlo poznano (po naravi), tako da ima neznatno (μικρὸν) ali nič bivajočega. Pa vendar je treba poskušati iz sicer slabo poznanega, a za nas same poznanega, spoznati tisto, kar je v celoti spoznatno (ἔλωσ γινωστά) (ib. 1029 b 3—5 in 7—11).

Ta pasus smo prevedli skoraj v celoti, in sicer po Bekkerju, ker je bil predmet izdajateljskih intervencij pri Bonitzu, Rossu in Jaegru.²⁶ Vsebinsko ti uvodni stavki vsekakor označujejo neko »prehajanje« (μεταβαίνειν), transcendere, (Bessarion) (ib. 1029 b 3). Ta prehod naj vodi od tistega, kar je po naravi manj razpoznavno (ib. 1029 b 4—5) k tistemu, kar je »bolj poznano« (prim. III. del, 8. pogl. s. 233ss). V vprašanju je zdaj tisto, kar je pri Aristotelu vzeto za prehodni pojem oziroma za primer prehoda. Tradicionalna razlaga, ki je privedla do spremembe teksta, meni, da gre za izhajanje od »čutnih bitnosti«, ne pa za prehod k obravnavi pojma bitnosti kot bitnega kajstva. Začetek takšne razlage je v sholastiki, ki jo v tem primeru, kakor vidimo, podpira velik del moderne filološke raziskave: Tomaž Akvinski je menil, da VII. knjiga »Metafizike« obravnava le »quidditates substantiarum sensibilium«²⁷ in da se Aristotelov dialektični pristop, označen z besedo *prò érgou* — »koristno za stvar« (ib. 1029 b 3), nanaša na »čutne substance«, ne pa na podlago, kakor se bo to videlo kasneje.

Ker dialektika, ki tu nastopa, zadeva pojma bitnosti kot podlaga in bitno kajstvo, je ne smemo vzeti kot nekaj predhodnega (praeopere).²⁸ Če pa je z dialektično obravnavo bitnega kajstva mišljeno izhajanje od čutnih bitnosti, ne pa od podlage, tedaj je omenjena »korekcija« teksta nujna.

Aristoteles v uvodu k analizi bitnega kajstva z izrazi »po naravi manj razpoznavno« in »po naravi bolj razpoznavno« meri na bistvena pojma bitnosti: podlaga in bitno kajstvo. Toda nam bolj poznano je podlaga, materija, ki je bila v Metaph. Z 3 označena kot nezadosten pojem bitnosti. Da pojem bitnosti kot podlage še ostaja aktualen, tako da ga ni treba »reševati« z njegovim enačenjem s »primarno bitnostjo« iz »Kategorij«, na to implicitno, v oklepaju, opozarja Aristoteles sam: »Saj je neka podlaga (ἔστι γὰρ τι ὑποκείμενον) za sleherni določilo, tako za kvaliteto in kvantiteto in čas in prostor in gibanje« (Metaph. Z 4, 1029 b 23—25). Eksplicitno pa Aristoteles vzame za pojem prehoda k obravnavi bitnega kajstva pojem »po sebi«, »z ozirom na ono samo« (καθ'αὐτό) (prim. III. del, 8. pogl., s. 260ss), tj. izrazito materialističen in dialektičen pojem, kate-

²⁶ V shr. prevodu je poseg v tekst vzet kot nekaj samoumevnega, saj niti ni označen, Metafizika, prev. dr. B. B. Gavela, id. s. 152.

²⁷ Thomae Aq. In Arist. Metaph. id. št. 1299, s. 386.

²⁸ Thomae Aq. ib. št. 1300, s. 386: (Aristoteles) dicit, quod ideo prius dicendum est de essentiis substantiarum sensibilium, quia hoc est »praeopere«, idest ante opus sicut praeparatorium . . .

rega pomen je pri Aristotelu tako cenil Lenin, tudi proti teorijam tedanjih strokovnih filozofov. Tako zdaj Aristoteles na dialektičen, splošen (λογικῶς, ib. 1029 b 13) način določi, kaj je to »po sebi«: »Sleherna stvar, kakor (ki) se izreka po sebi, je bitno kajstvo«, ἔστι γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον ὃ λέγεται καθ' αὐτό (ib. 1029 b 13—14). Ponavljamo: bitno kajstvo je določilo tistega, kar se izreka »po sebi«, kar »po sebi« je. Kaj pa je spet »sleherna stvar, kakor (ki) se izreka po sebi« (hékaston hō légetai kath' hautó)? To je podlaga, kar potrjuje analiza modusov »po sebi« v »Drugi analitiki«: »Poleg tega pa s ‚po sebi‘ (καθ' αὐτά) mislim tisto, kar se ne izreka z ozirom na nekaj drugega kot podlago, kakor je sprehajanje kot nekaj drugega, (kakor to) kar se sprehaja, enako je s svetlim, medtem ko bitnost in vse, kar pomeni ‚neko tole‘, ni nekaj drugega, temveč ravno tisto, kar je (διερ ἔστιν). Saj tisto, kar se ne izreka z ozirom na podlago, imenujemo ‚po sebi‘ (καθ' αὐτά), tisto pa, kar se izreka z ozirom na podlago (καθ' ὑποκειμένου), imenujemo akcidence (συμβεβηκότα)« (Apo. A 4, 73 a 5—10).

Iz teh protistavov podlage in akcidence, akcidence in »po sebi« je vidno, da je s pojmom »po sebi« mišljena podlaga. Saj je že v Metaph. Z 3, 1028 b 36 podlaga določena kot tisto, z ozirom na kar se določa vse drugo (καθ' οὐ τα ἄλλα). Pojem »po sebi« pa Aristoteles v Metaph. Z 4 obravnava zato, ker podlaga še ni določena na »določen način kot »po sebi«, kakor to zahteva oblika kot očitno bistvo. Bitno kajstvo namreč nastopa predvsem pri vrstah nekega rodu (εἶδη τοῦ γένους Z 4, 1030 a 11—12).

Bitno kajstvo mora vsekakor biti nekaj, kar se izreka »po sebi«. Tako npr. izobraženost gotovo ni »tvoja bit« (τὸ σοὶ εἶναι) saj ti nisi, saj jaz nisem »sam od sebe« (κατὰ σαυτόν) izobražen (ib. 1029 b 15—16). Kakor predikat izobraženosti ne določi bistva človeka, tako »svetlo« in »gladko« ne določita bistva ploskve, ploskovitosti (τὸ ἐπιφανεία εἶναι) ali ploskvi pripadajočo bit (ib. 1029 b 16—18). Kadar pa za neko stvar v resnici uspe, da »po sebi«, »z ozirom na njo samo« določimo »njeno« bistvo, šele tedaj dobimo pravo bitno kajstvo: »Določilo bitnega kajstva za sleherno reč je tisti govor, v katerem ono samo ni v njem (vsebovano), določilo pa ono samo določa« (ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἔνεσται λόγῳ αὐτὸ λέγοντι αὐτό, οὗτος δὲ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἕκαστω) (Metaph. Z 4, 1029 b 19—21). To določilo v bistvu ne zahteva ničesar drugega kakor to, da definicija ne sme potekati v krogu. Da pa je bitno kajstvo treba jemati predvsem kot definicijsko določilo, kot bistveno predikabilijo, za to priča celotna »Topika« (prim. II. del, 4. pogl., s. 105).

Kar pa otežuje razumevanje bitnega kajstva v Metaph. Z 4 je dvojje:

1. neupoštevanje Aristotelove »Topike«, tj. dialektike in teorije predikabilij; »subjektivna« težava;
2. faktična težava Aristotelove filozofije z ozirom na zvezo med pojmom bitnosti kot podlage in bitnega kajstva.

Bistveno določanje, ki zadeva nekaj z ozirom na ono samo pa se v nadaljnjem razlikuje od izrekanja, ki ne zadeva stvar samo (οὐ καθ' αὐτό) Metaph. Z 4, 1029 b 29). To je izrekanje drugega o drugem (ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι, ib. 1030 a 11). Tako izrekanje, medsebojno prediciranje, »katalelno« prediciranje naj se imenuje

»katelela«:²⁹ oporo za ta tehnični termin aristotelizma daje Aristotelovo razlikovanje med »izrekanjem po medsebojnem sorazmerju« ter »enostavnim, enovitim izrekanjem« (τὰ καταλλήλως λεγόμενα — τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι, *Metaph. Z 17, 1041 a 33 — b 1*).

Izrekanje »po sebi« ali »enostavno« ima torej svoje nasprotje v »medsebojnem«, katelelnem — sit venia verbo! — prediciranju, ki je izrekanje »ne po sebi«. Slednje je lahko spet dvostransko:

1. z dodatkom (πρόσθεσις, *additio*, *Z 4, 1029 b 30*); npr.: »svetlo« je »svetel človek«;

2. brez dodatka, brez »prosteze«, npr.: »plašč (ki je svetel) je svetel človek« (*ib. 1029 b 33—34*).

Pri izrekanju, izjavljanju, ki ni po sebi, gre torej za določanje, ki ne zadeva bitnega kajstva.³⁰ Toda to protistavljanje med bistvenim in nebistvenim izjavljanjem, če hkrati upoštevamo definicijo bitnega kajstva, izključuje bitno določilo za vse sestavljene reči (τὰ σύνθετα, *ib. 1029 b 23*), za vse sestavljene bitnosti, kakor je npr. »svetlolas človek« (*ib. 1030 a 1*). Tako je s pojmom »po sebi« vzpostavljeno dvojno razlikovanje:

1. razlikovanje med podlago in akcidenkami, torej med podlago in tem, kar se o podlagi izreka;

2. razlikovanje med katelelnim in absolutnim, strogim prediciranjem, ki je razlikovanje na področju bitnosti.

Če pa bitno kajstvo zahteva strogo izrekanje po sebi, je vprašanje, ali je določitev bitnosti kot bitnega kajstva zadostna, utemeljena: svetlolas človek je sicer svetel, ni pa, logično gledano, isto kakor določilo svetlega ali določilo plašča, ki je svetel (*Z 4, 1030 a 1—2*).³¹ Absolutno vzeto torej ni sporno samo določilo bitnosti kot podlage, temveč tudi določilo bitnosti kot bitnega kajstva. Aristoteles sam formulira vprašljivost določitve bitnosti kot absolutnega bitnega kajstva: »Ali pa neko bitno kajstvo sploh je nekaj in v celoti ali ne? Bitno kajstvo je namreč ravno kakor neko določeno tole; kadar pa se drugo izreka o drugem, tedaj ni kot ravno neko določeno tole, saj npr. svetel človek ni natanko neko določeno tole (ἔπερ τὸδε τι), če namreč res biti neko določeno tole od začetka pripada samo bitnostim (*Z 4, 1030 a 2—6*).³²

O tistem pa, kar je določeno, kar je »neko določeno tole«, je možna definicija: »Tako da velja bitno kajstvo (le) za tisto, česar določilo (λόγος) je definicija (δρισμός)« (*ib. 1030 a 6—7*). Definicija, za katero gre, pa seveda ne more biti nominalna, kakor da bi ime pomenilo isto kakor definicija (ἔνομα λόγῳ ταὐτὸ σημαίνει *ib. 1030 a 7—8*), saj se da najti eno ime za sleherni govor (*prim. II. del, 7. pogl., s. 213ss*). Definicija mora zadeti nekaj primarnega, to pa je tisto, kar se ne izreka drugo z ozirom na drugo, katelelno (τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου λέγεσθαι). To so ideje nekega rodu (*ib. 11—12*), ki se ne izrekajo katelelno, ne bivajo po de-

²⁹ Izraz je uvedel R. Boehm, *id. s. 155* ter ga raziskava sprejema. *Prim. W. Marx, Einführung in Arist. Theorie vom Seienden, Freiburg 1972, s. 52, op. 48.*

³⁰ E. Vollrath, *Studien zur Kategorienlehre des Arist.*, (1969) s. 91 navaja namesto izumetničenega Arist. primera svetlega ali belega človeka primer črnca in upravičeno ugotavlja, da je z vidika teorije bitnosti rasna diskriminacija nemogoča.

³¹ Tekst po Bekkerju.

³² Tekst po Bonitzu.

ležnosti (μετοχή, participatio — Bessarion, ib. a 13), niso učinek (πάθος) ali akcidenca (ib. a 11—14).

To je kritična točka Aristotelove teorije bitnosti. Definicija je le bitno kajstvo. Bitno kajstvo kot nekaj določenega zahteva ideje, ali kakorkoli je že treba imenovati »obliko v čutni bitnosti« (ἡ ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφή, Metaph. Z 8, 1033 b 5—6). Eidos pa ni po »participaciji«, saj je deležnost katelečno razmerje, ki ga strogi pojem »po sebi« kot bitnega kajstva izključuje. Eidos je z ozirom na podlago nekaj nesamostojnega. Takó določitev bitnosti kot bitnega kajstva ni zadostna: »Ali pa bitno kajstvo sploh je nekaj in v celoti ali ne?« (Z 4, 1030 a 2—3). Bitno kajstvo ni bitnost, ker ni samostojno, podlaga pa ni bitnost, ker ni nekaj določenega. Aristotelova rešitev aporije bitnosti je tako »odprta«, dialektična: bitnost je bitno kajstvo kot nekaj določenega in eidos, kakor nastopa v podlagi.

Takšna rešitev vprašanje bitnosti je bila za Aristotela nujna, ker je Aristoteles okleval afirmirati identiteto mišljenja in biti. Toda ta predlog razlage Aristotelovega pojma bitnosti kot dialektičnega, četudi morda ne vedno doslednega prežemanja podlage in bitnega kajstva, in šele v izvedenem smislu seveda tudi kot prežemanja materije in forme, je možen samo, če kategorijo bitnega kajstva jemljemo spoznavno-teoretično in dialektično, kot »objektivni korelat definicije«. ³³

Definicija je »subjektiven« fenomen, ki mu ustreza objektivni fenomen bitnega kajstva. To dokazuje Aristotelovo opozorilo na zvezo med bitnim kajstvom in »mejo« (πέρας) (Metaph. Delta 17, 1022 a 4—13):

1. meja je skrajnost (τὸ ἔσχατον, ib. a 4), izven katere neka stvar ni več to, kar je, in tisto primarno (πρῶτον), znotraj katerega je vse;

2. meja je vrsta, oblika količine (ib. a 7);

3. meja je konec, cilj, vrh, dovršenost (τέλος) sleherni stvari;

4. meja v odločilnem smislu je »tisto zaradi česa in bitnost sleherne stvari in bitno kajstvo za sleherni stvar/določilo. Bitno kajstvo je namreč meja spoznanja; če pa je meja spoznanja, tedaj je tudi meja stvari« (καὶ τὸ οὐ ἕνεκα καὶ ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ ἦς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος (ib. a 8—10).

In kar v formuli za bitno kajstvo opozarja na mejo, je ravno ἦν (»je bilo«), ki opozarja na odgovorna vprašanje: τί ἐστίν (»kaj je . . .«). Takšen odgovor pa seveda izvira iz definitoričnega spoznanja. Strogi prevod za τὸ τί ἦν εἶναι bi bil: »kaj je bilo? da je (sedaj)«, »(da) je (tudi sedaj), kaj je (že) bilo (določeno)«, »kaj je bilo, da (res) je«, bitno kajstvo. Lep je ruski prevod, ki ga je uveljavil Kabickij: sut' bytija.³⁴

Definicionalno poreklo bitnega kajstva je vidno v nadaljnji Aristotelovi eksplikaciji bitnosti kot bitnega kajstva. Sleherni definicija izraža neko kajstvo (τὸ τί ἐστίν Metaph. Z 4, 1030 a 17—18). Kakor pa bivanje, »je« (τὸ ἔστιν, ib. a 21ss.)

³³ F. Bassenge, Das τὸ ἐν εἶναι . . . und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Arist., Philologus 104 (1960), s. 217.

³⁴ Prim. A. S. Ahmanov, id. s. 97. Ruska beseda sut' je substantivirana 3. os. množine glagola biti in pomeni »so«; sut' pomeni prisotnost, bistvo, jedro. Beseda je sorodna z lat. sons — krivec, dobesedno: »tisti, ki je dejansko /povzročitelj prestopka/«, kakor je ugotovil E. Benveniste, cit. po Ch. H. Kahn, The Verb »Be« and its synonyms, Dorarecht 1973 . . . , s. 360. Prim. še Ernout-Meillet, Dictionnaire étymol. de la langue latine, id. s. v. sons. Ruska beseda sut' je tudi sorodna z angl. prislovom *sooth* — »resnično«, prim. Ch. H. Kahn, id. s. 332. Hegel

pripada vsemu bivajočemu, četudi ne na enak način, temveč po analogiji nanašanja in soodvisnosti, tako tudi kategorija bitnega kajstva ni nekaj enotnega na slehernem področju bivajočega. Bitno kajstvo se v enovitem in primarnem smislu nanaša na bitnost in »neko določeno tole«, za ostala kategorialna določila, kvaliteto, kvantiteto itd., pa velja v smislu teh kategorialnih določil, toda vedno v zvezi (ἐπομένως ib. 1030 a 18—25) s prvo kategorijo. Drugače rečeno: tudi bitnemu kajstvu pripada tolikšna »mnogoterost«, mnogostranost (πλεοναχῶς) pomenov, kolikor je kategorij. Bitno kajstvo ni prva kategorija, temveč bistvo, logično in spoznavno — teoretsko bistvo prve kategorije. Bitno kajstvo je sinteza nekega določenega tegale ter splošnosti: τὸ τί ἦν εἶναι = τὸ τῶδε τι + τὸ καθόλου. Vse kategorije tvorijo neko enotnost, njihova različnost pa je utemeljena v tem, da tudi določila bitnega kajstva nastopajo na proporcionalen način: »...tudi bitno kajstvo bo nastopalo na enak način (kakor »je« in »kajstvo«) in sicer primarno in enostavno za bitnosti, potem pa tudi drugim (stvarem, kategorijam), ravno tako kakor tudi kajstvo ni naravnost bitno kajstvo, temveč bitno kajstvo za kvalitativno ali kvantitativno določilo« τὸ τί ἐστὶν οὐχ ἀπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ ποιῶ ἢ ποιῶ τί ἦν εἶναι (ib. a 29—32).

Tako z vidika določitve bitnosti kot bitnega kajstva vprašanje analogije bivajočega ni več odločilno: »Toda o tem (sc. analogiji bivajočega) ni nobene razlike, če namreč kdo hoče govoriti o tem na kateregakoli od obeh načinov« (καθ' ἓν in πρὸς ἓν) (ib. 1030 b 3—4). Odločilno je, da obstaja definicija in bitno kajstvo, in sicer za bitnosti v primarnem in enostavnem smislu, za vse drugo pa na podoben način, samo ne primarno (ib. b 4—7). Odločilna za definicijo je samo njena enotnost: »Toda enotnost se izreka prav tako kakor bivajoče« (τὸ δ' ἓν λέγεται ὡσπερ τὸ ἓν) (ib. b 10—1), tj. v kategorialni kompleksnosti, mnogostranosti. Na ta način je možna tudi definicija za »sintetične« bitnosti (σύνθετα), vendar na drugačen način kakor za bitnost (ib. 1030 a 1 in 1030 b 12).

Metaph. Z 5 posebej tematizira vprašanje definicije sestavljenih bitnosti, ki jih Aristoteles zdaj imenuje συνθεδυσασμένα »tisto, kar je dvojno po združitvi v par« (Z 5, 1030 b 16).³⁵ Z ozirom na predikacijo »po sebi« v smislu strogega pojma bitnega kajstva bi bila definicija sestavljenih bitnosti, to pa pri Aristotelu pomeni vse področje »fizike«, nemogoča (ib. b 26—27). Aristotelov primer za takšen »konkretum« je spet »votlonosost« (prim. III. del, 8. pogl. s. 251) »Votlonosost« (σμιότης) kot tipičen primer definiranja »sestavljeneh«, tj. najbolj jasnih, »naravnih«, »fizikalnih« ali »čutnih« bitnosti je seštevek dvojega: nos, ὄν, + votlost (κοιλότης). Toda ta sestavek, πρόσθεσις ni nekaj čisto naključnega, saj »votlonosost« ni posebna lastnost nosu, ampak nekaj kar nosu pripada po sebi (καθ' αὐτήν) (ib. 1030 b 19—20). Gre za ponovitev teze, da fizika obravnava bitnost po sebi. Fizikalna definicija ni strogo bitno kajstvo, temveč bitno kajstvo, ki na-

prejava τὸ τί ἦν εἶναι z »določenost smotra« (die Bestimmtheit des Zwecks) (za Metaph. Lambda 9, 1075 a 2), Istorija filozofije II, Bgd. 1963 s. 274. Če bi bitno kajstvo hoteli prevesti s Heglovimi besedami, bi morali poseči tja, kjer govori o definiciji, smotru itd., to pa je 3. knjiga »Znanosti logike« kot nauk o pojmu. Bitno kajstvo bi bilo, heglovski rečeno, dejanska ideja ali pojem kot »resnica substance« (die Wahrheit der Substanz), prim. Wissenschaft der Logik, id. III. s. 11.

³⁵ Od συν-δυσάζω — povezati eno z drugim, spojiti, združiti (tudi o spolnem občevanju). Perfektova oblika pomeni, da so take združbe že nastale, da so tu kot »fakt«.

stopa na drugačen način (ἄλλως, ib. 1030 b 25). Ta drugačnost pa so katelelna razmerja ali definiranje z dodatkom (προσθεσεις), v katerem isto nastopa dvakrat; npr.: »žensko« se ne da definirati brez »živo bitje« (ib. 1031 a 4). Vsi fizikalni predmeti (τὰ φυσικά) se definirajo na osnovi dodatka (ἐκ προσθέσεως, Cael, Gamma 1, 299 a 15ss.) in se po tem razlikujejo od matematičnega določanja, ki poteka po »abstrakciji« (ἐξ ἀφαιρέσεως) (prim. III. del, 8. pogl. s. 251ss).

Fizikalen način proučevanja kot strogo nasprotje abstrakcije je tako »konkreција«, konkretiziranje. Na način prosteze sta možna definicija kot določilo bitnega kajstva (ὁ ὄρισμος ὁ τοῦ τι ἦν εἶναι λόγος, Metaph. Z 5, 1031 a 12) ter bitno kajstvo tudi o fizikalni bitnosti, prosteza pa je eden izmed načinov mnogostranosti, mnogoterosti bitnega kajstva (ib. 1031 a 9—10).

V Metaph. Z 6 se dialektično proučuje, ali sta bitno kajstvo in sleherna posamezna stvar nekaj istega ali nekaj različnega (Z 6, 1031 a 15ss.). Izhodišče analize je spet razlikovanje med prediciranjem »po sebi« (καθ' αὐτό) ter akcidenčnim prediciranjem (κατὰ συμβεβηκός), kar je druga varianta katelelnega določanja. Bitno kajstvo se zdaj specificira z ozirom na pojem »sleherne posamezne stvari« (ἐκαστον).³⁶ Aristotelova teza je: »Zdi se namreč, da sleherna stvar ni kaj drugega kakor svoja lastna bitnosti (τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας), pa tudi bitno kajstvo se določa kot bitnost sleherne posamezne reči« (ἡ ἐκάστου οὐσία) (ib., a 18—18).

Vsekakor sta bitno kajstvo in sleherna stvar nekaj različnega pri tistih posameznih stvareh (določilih), ki se določajo akcidenčno (ib. a 19), saj je »svetel človek« nekaj drugega kakor »biti — svetla — človečnost« (τῷ λευκῷ ἀνδρώπῳ εἶναι, ib. a 23). Toda celo v akcidenčni predikaciji sta lahko bitno kajstvo in akcidenčno določilo nekaj istega (ib. b 26), ker imamo dvojno (διττόν ib. 23) akcidenčno in sicer v smislu bistvene akcidence ali definicije po prostezi.

Z druge strani pa prav tako ne velja avtomatično, da bi bila sleherno posamezno in bitno kajstvo nekaj istega za tisto, kar se izreka »po sebi« (ib. 1031 a 28ss.). S tem problemom Aristoteles meri na Platonovo teorijo idej, ki je zdaj podvržena kritiki z notranjo logiko kategorij bitnega kajstva ter bistvenega in akcidenčnega prediciranja. Ni mogoče, da bi bila bitno kajstvo in sleherna stvar po svojem bistvu nekaj različnega. Aristotelovi argumenti so:

1. Ni mogoče, da bi bili »ideja dobrega« (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) in samo »dobrost« (τῷ ἀγαθῷ εἶναι) nekaj različnega, saj bi tedaj sledil »tretji človek« (ib. a 31—32).

2. Če bi obstajale ideje kot bitnosti mimo naravnih bitnosti (οὐσίαι καὶ φύσεις) ter »ločene«, »odtrgane« (ἀπολύεσθαι) od njih, tedaj o konkretnih bitnostih ne bi bilo znanosti, ideje pa ne bi obstajale, »saj znanost ali znanje za sleherno stvar/področje obstaja, kadar spoznamo njeno bitno kajstvo« (ib. 1031 b 6). V tej zvezi je šele razumljiva Aristotelova teza o »ločitvi« bistva in bivanja v platonizmu: »S stanjem odtrganosti, razhoda (τὸ ἀπολελύσθαι) pa razumem, da niti sami dobri stvari ne pripada, da bi bila dobra, niti dobroti (τὸ ἀγαθῷ εἶναι), da bi obstajala kot dobra stvar« (Z 6, 1031 b 4—6).

3. Če kvaliteta dobrega ne *obstaja* kot nekaj dobrega, tedaj posamezno ne bi bilo, kar mora biti in kar tudi je. Pri ne-katelelnem določanju (ἄσα μὴ κατ'ἄλλο

³⁶ Izraz ἐκαστος — sleherni, vsakokrat, vsak posamezen — izvira od *έκας + τις; hekás — daleč; od +swe + kas = zase, posebej; prim. Hj. Frisk, Griech. etymol. Wb., id. s. v. ἐκάς, ἐκαστος.

λέγεται) sta namreč »dobra stvar« in »dobrost« nekaj enotnega (ib. b 13—14). Za Aristotelovo teorijo spoznanja je zadostno, da nastopa nekaj primarnega in »po-sebi« (*καθ'αυτὰ καὶ πρῶτα*), četudi ni idej (ib. b 13—15). Iz te teze je vidno, zakaj je Aristotelovo filozofijo nezadostno označiti za hilemorfizem.

4. Če bi bile ideje bitnosti v Platonovem smislu, tedaj podlaga ne bi bila bitnost (ib. 1031 b 16—17).

5. Ker je spoznavanje ekspeze, ekspozicija, eksplikacija *ἐκθεσις* splošnega in bistvenega, bistvo pa bi bilo nekaj drugega kakor sleherna stvar, ki jo spoznamo, tedaj spoznanje ne bi bilo spoznanje.³⁷

In Aristotelov sklep: »Iz teh razlogov sta torej v resnici nekaj enotnega in istega — vendar ne po naključju — sleherna stvar sama in bitno kajstvo, kot tudi zato, ker je dejstvo, da poznamo sleherno stvar, ravno v tem, da spoznavamo bitno kajstvo« *ὅτι γὰρ τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον = τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι* (ib. 1031 b 20—21).

V splošnem torej velja, da je za »izrekanje po sebi« bitno kajstvo ravno »sleherni stvari pripadajoča bit«: *τὸ τί ἦν εἶναι = τὸ ἐκάστω εἶναι* (ib. 1032 a 5—6). Ker je bitno kajstvo že določilo sleherne stvari (prim. teorijo predikabilij v »Topiki«), je nedopustno, da bi za bitno kajstvo posamezne, katerekoli stvari oblikovali neko novo, posebno ime (ib. 1031 b 29), npr. »konjstvo« poleg »konja«. Če je namreč tudi bitnost sama bitno kajstvo, morajo biti vsaj nekatera določila bitnosti tudi že neposredno samo bitno kajstvo (*εὐθύς τί ἦν εἶναι*, ib. b 31—32). Vprašanje razlikovanja med Socrates in Socratitas, med *Sókrates* in *Σωκράτει εἶναι* (ib. 1032 a 8) je pri Aristotelu upravičeno brez nadaljnega odklonjeno kot »sophistično«, medtem ko je v sholastiki to vprašanje povzročalo številna vprašanja v zvezi s »problemom individuacije«. Problem »individuacije« pri Aristotelu sploh ne nastopa, ker je že vnaprej rešen z dialektiko podlage, bitnega kajstva in bitnosti.³⁸

Sholastične disputacije o haecceitas, ki so se filološko-doksografsko gledano pojavile zaradi nedialektičnega razumevanja Aristotelove teorije bitnosti v VII. knjigi »Metafizike«, sholastične distinkcije npr. med Socrates in Socratitas pri Dunsu Skotu ter skotistična »distinctio formalis ex natura rei«³⁹ so abstrakten odmev z ozirom na Aristotelovo konkretiziranje, čeprav so s svoje strani preko Leibniza in njegovega pojma »individualnega pojma« (la notion individuelle — Discours de Métaphysique) ter Heglovega »konkretnega pojma« pomagale najti pot k »živemu« Aristotelu. Pri živem Aristotelu je bistvo v dialektični napetosti — kot bitno kajstvo in ne le kot »ideja« — s podlago, zato pa ekteza bistva zahteva proučevanje, zahteva znanost, ker ni hipostazirana. Zato tudi ni res — celo doksografsko ne —, da Aristoteles v »Metafiziki« ne pozna termina *prótē ousía*, primarna bitnost (prim. *Metaph. Z 7*, 1032 b 2 in *Z 11*, 1037 b 1—4). Toda primarna bitnost je prek predikacije po sebi tudi nekaj določenega in bitno kajstvo. S kategorijo bitnega kajstva in kategoričnega predicanja »po sebi« je presežena,

³⁷ *ἐκθεσις* torej pri Arist. ne pomeni le »hipostaze« idej, temveč tudi sleherni prikaz, eksplikacijo, »objavo«, prim. H. Bonitz, *Ind. Arist. s. v. ἐκθεσις in ἐκτίθεσθαι*, 231 b 50ss.

³⁸ Prim. informativno o »principu individuacije« pri Arist. L. Elders, *Arist. s Theory of the One*, Assen 1961, s. 199—200.

³⁹ Prim. A. Sodnik, *Problem skotistične distinctio formalis ... Izbrane razprave*, (1975), s. 163—175.

bolje, dialektično izpostavljena in razčlenjena razlika med primarnimi in sekundarnimi bitnostmi iz »Kategorij« (Cat. 5, 2 a 11ss.). Zato Aristotelov materializem iz »Kategorij« ni okrnjen, temveč poglobljen, saj se vsebina »drugotnih« bitnosti iz »Kategorij« išče v podlagi — kakor bitno kajstvo velja za sleherno posamezno stvar.

V nadaljnji analizi Aristoteles lahko suvereno odloči, da ideja ne more biti bitnost kot neko telo, temveč le nekaj takšnega (τὸ τοιόνδε, Metaph. Z 8, 1033 b 22). Ideje v Aristotelovi filozofiji sicer vseskozi nastopajo, toda le kolikor gre za določila po sebi. Ideja ni bitnost, temveč je stvar, bitnost nekaj določenega, »kolikor« ji pripada ejdos (ἢ εἶδος, Metaph. Z 10, 1035 a 8). In ravno z ozirom na Aristotelove ugotovitve, kakor so formulirane na osnovi dialektičnih relacij med podlago, modusi po sebi, bitnim kajstvom in njihovo sorazmernostjo, je Lenin ob študiju Aristotela v Bernski knjižnici 1. 1915 zapisal: »Zadeto je vse, vse kategorije.«⁴⁰

Aristotelov odgovor na vprašanje, kaj je bitnost, se zato mora glasiti: bitnost je podlaga, ki pa se mora določiti definicionalno, to pa je možno prek izrekanja, ki zadeva »stvar po sebi« (καθ'αυτὸ) v formah definicijskih določil bitnega kajstva, ki se s svoje strani nujno kategorialno diferencira oziroma predpostavlja kategorialno mnogostranost. *Ousia* pri Aristotelu je tako kontrapunkt podlage, materialnega ter bistvenega, »pojmovnega« (»po sebi«, bitno kajstvo), je dialektična identiteta podlage in bitnega kajstva.

Toda ravno to vprašanje je še enkrat tematizirano v zadnjem paragrafu VII. knjige »Metafizike«, ki ima pri Bonitzu napačen podnaslov »Oblika kot bitnost« (Form als Wesenheit),⁴¹ saj gre za to, kako je bitnost princip in vzrok (Metaph. Z 17, 1041 a 9—10). Vprašanje Metaph. Z 17 je torej, zakaj in kako je *ousia* vzrok (*αἰτία*). Aristotelova teorija vzrokov je v splošnem poznana (prim. III. del, 9. pogl.). Najbolj strogo pa so vzroki določeni v Metaph. A 3, 983 a 26ss. Odločilno pri tem naštevanju je, da sta dva izmed vzrokov tudi tista, ki nastopata med štirimi možnimi pojmi bitnosti, ki so, kakor smo videli: bitno kajstvo, splošno, rod in podlaga. »Razlogi /vzroki/ pa se izrekajo četverno: trdimo, da je en vzrok bitnost in bitno kajstvo, /saj se ‚skoz kaj‘ (τὸ διὰ τί) zvaja na zadnje določilo, razlog in princip pa sta primarno ‚skoz kaj‘/; drugi vzrok je materija in podlaga, tretji je /mesto/, od koder je začetek gibanja, za četrtega pa trdimo, da je vzrok, ki je v protistavu temu (*ἀντικειμένην αἰτίαν*), namreč zaradi česa in dobro; saj je to rezultat /zaključek, konec, vrh/ (τέλος) vsega postajanja in spreminjanja (*γένεσις καὶ κίνησις*)« (Metaph. A 3, 983 a 26—32). Bitno kajstvo in podlaga sta tako dva odločilna vzroka in hkrati skupaj tvorita določitev bistva bitnosti.

V Metaph. Z 17 je ponovno tematizirano in radikalizirano vprašanje, kako sploh poteka raziskovanje, tj. vprašanje, ki ga je na bolj analitičen način razčlenila že »Druga analitika« (APo. B 1). Vprašanje razloga je postavljeno kot vprašanje »skozi kaj« (τὸ διὰ τί).⁴² Prva Aristotelova ugotovitev je: »Skozi kaj« se vedno raziskuje tako, da se vprašuje, zakaj nekaj drugega pripada nečemu drugemu«

⁴⁰ V. I. Lenin, Fil. tetr. id. s. 325 (slov. prev. s. 83).

⁴¹ Aristoteles, *Metaphysik*, Reinbek bei Hamburg 1968, s. 173.

⁴² τὸ διὰ τί prevajamo s »skozi kaj«, da ga razlikujemo od τὸ διότι — »zakaj« iz »Druge analitike« (APo. B 1, 99b 23).

(διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει) (Z 17, 1041 a 10—11). Razlog ali vzrok se torej vedno išče v »kataleli« bitnosti in akcidence, npr.: skozi kaj je človek vzgojen. Vpraševati pa, zakaj je nekaj takó, kot je, »skozi kaj je isto isto« (δια τί αὐτό ἐστίν αὐτό), ne pomeni nobenega raziskovanja (ib. 1041 a 14—15). Nobeno raziskovanje se ne more nanašati na to, »skozi kaj je tisto, kar je človek, neki človek« (ib. 1041 a 22). Raziskovanje je vedno katalelnó, tj. proučuje, skozi kaj nekaj nastopa z ozirom na nekaj (τί ἄρα κατὰ τινος . . . διὰ τί ὑπάρχει, ib. 1041 a 23). Sleherni definicijski govor (ὁ λόγος δριστικὸς) pomeni ravno nekaj z ozirom na nekaj (Metaph. H 3, 1043 b 30—31). Zakaj pa je nekaj tisto samo po sebi, to ni raziskovanje, temveč morata »da je« ali bivanje (το ἔτι) in bit (τὸ εἶναι) nastopati kot nekaj očividnega (Metaph. Z 17, 1041 a 15). Npr.: »da grmi«, mora biti jasno, če naj se vpraša, »iz kakšnega vzroka grmi« (ib. 1041 a 22—23). Če pojava grmenja ne bi bilo, bi raziskovanje »grmenja« sploh ne bilo raziskovanje. Vprašanje je vedno raziskovanje, zakaj ima podlaga, neka podlaga neko posebno določilo. Bitnost kot podlaga ima prednost že zato, ker je vpraševanje vedno iskanje vzrokov in razlogov za nekaj.

V tej Aristotelovi tezi nastopa tisto, na osnovi česar je Lenin ugotavljal, da so naravoslovci »stihijno privrženci materialistične spoznavne teorije«. ⁴³

In kaj je vzrok nečesa? Vzrok je bitno kajstvo, če povemo dialektično (ib. 1041 a 28). Če bi v tej pojasnitvi iskali neko skrivnostno *tò tí ên eînai*, bi bil ta stavek nerazumljiv. Če pa upoštevamo, kar smo se trudili razčleniti zgoraj, da gre pri bitnem kajstvu »le« za definicionalno spoznanje, tedaj ne gre za nič drugega kakor za ponovno ugotovitev dialektične identitete podlage in bitnega kajstva. Kakor pa se je v Metaph. Z 4 bitno kajstvo diferenciralo kategorialno, tako se v Metaph. Z 17, ko gre za vprašanje raziskovanja in s tem znanja sploh, ki je vedno iskanje vzrokov, bitno kajstvo diferencira z ozirom na štiri glavne vzroke. Gibalni ali proizvodni ter smotrni ali končni vzrok pa se iščeta le v svetu postajanja (ib. 1041 a 31). Takšno raziskovanje je katalelnó (καταλλήλως, ib. a 33).

Kako pa se raziskuje vzroke z ozirom na bit (ἐπι τοῦ εἶναι, ib. a 32). Vse kar se izreka popolnoma po sebi (*haplôs*) in enostavno, je najbolj prikritó (ib. a 33). Toda raziskovanje mora potekati »artikulirano« (*διαρρήσαντας*, ib. 1041 b 2—3): »Ker pa se je treba držati biti in mora biti bit na razpolago, τὸ εἶναι ὑπάρχειν («ker mora biti bit prezentna»), je očitno, da se raziskuje, skozi kaj je materija določena; npr.: skozi kaj je tole hiša« (ib. 1041 b 4—6). Kaj je torej »razlog materije« (τὸ αἴτιον τῆς ὕλης)? To je oblika, ejdos, skozi katero je materija to, kar je (1041 b 7—9).

Pri Aristotelu pa zdaj ne gre za to, da bi *eidos* postal bitnost v odločilnem smislu, temveč je le z ozirom na materijo vprašanje po bistvu kot razlogu možno! Bitnost za slehernó stvar pa je »primarni razlog bivanja/biti« (*αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι*, ib. 1041 b 22—23).

Vzroka za bit, za »biti« nekaj, pa sta dva: materija in forma, podlaga in bitno kajstvo. Kadar ima bitno kajstvo odločilen pomen pri iskanju, tako je podlaga, materija tisto, zaradi česar se išče bistvo. Bitnost tako pravzaprav ni niti materija niti ejdos vzeta abstraktno, niti »skupek«, združba obeh, pač pa je bitnost razlog, da sleherná stvar biva (*αἴτια τοῦ εἶναι ἕκαστου*, Metaph. H 2, 1043 a 2—3), in sicer

⁴³ V. I. Lenin, Materializem in empiriokriticizem, Lj. 1956, s. 43 in Poln. sobr. soč. 18, 45.

razlog na ta način, »da je neka sorazmernost v sleherni stvari« (τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ, ib. 1043 a 5). Tako je v VIII. knjigi »Metafizike« povzeta ideja analogije bitnosti, s tem da je ta analogija poudarjena kot dialektična tenzija podlage, materije in oblike, ejdosa.

Metaph. H tako ponovno tematizira materijo in formo kot medsebojno pogojujoča se momenta bitnosti: vendar bomo podrobnejšo eksplikacijo za sedaj pustili ob strani. Potrebno pa je upoštevati, da je ideja (*eidōs*) vzeta predvsem v svojem definitoričnem in determinativnem smislu kot bitno kajstvo (H 4, 1044 a 36 in H 6, 1045 b 3). Kakšna pa je razlika med ejdosom in bitnim kajstvom, tega Aristoteles posebej ne razloži. Pač pa je iz njegovih primerov vidna razlika, ki je v tem, da je *eidōs* predvsem predmetnost, kakor je določena kot zveza materije in forme, bitno kajstvo pa poudari »spoznano predmetnost«, bivajoče, ki mu je že »odkrito« njegovo bistvo, odkrito na osnovi iskanja vzroka.

Kategorija bitnega kajstva je Aristotelu omogočila preseganje Platonovega objektivnega idealizma, omogočila je, da se predmet definicije, ki ga je Platon takoj izenačil z idejo, najprej dojame zgolj kot predmet definicije, čeprav je za Aristotela samoumevno, da gre pri tem tudi za nekaj ontičnega — saj sta *hékaston* in bitno kajstvo nekaj istega. Pojem objektivnega korelata definiranja kot bitnega kajstva mu je šele omogočil proučevanje razmerja med notranjim bistvom pojava in našimi definicijami. V helenizmu pa nastopa nova razlaga bitnega kajstva, ko τὸ τί ἐν εἶναι, postane le še »tisto, kar označuje ime« (ὅτὸ ὀνόματος σημαίνμενον tj. bitno kajstvo se loči tako od podlage kakor od definicije, s čimer je bil vse od »Topike« dalje pri Aristotelu vseskozi neločljivo povezan. Tla za spor o univerzaliyah so pripravljena⁴⁴

Teorija bitnega kajstva je tako odločilen Aristotelov dialektični prispevek v teoriji spoznanja nasproti platonizmu. Aristoteles se je seveda spet približal Platonu, ko je bitno kajstvo določal kot ejdos, ker pač ni zmožel druge poti odkrivanja in realizacije resnice. Vendar pa je vseskozi poudarjal, da se brez bitnosti kot primarno bivajočega vsa ostala določila ne morejo prikazati v logosu (Metaph. Theta 1, 1045 b 27ss.). Poleg tega je pri Aristotelu ejdos pojmovan kot dejanskost, udejstvovanje, življenje: »saj bitno kajstvo nastopa v vrsti in z udejstvovanjem« (τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἶδει καὶ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει, Metaph. H 3, 1043 b 1—2). Kadar Aristoteles npr. obravnava »primer« »vzrokov za človeka«, ne bo rekel, da je »formalni« vzrok človeka npr. »ideja« človeka, kakor bi pričakovali po naivnem razumevanju »hilemorfizma«, temveč je ideja človeka postavljena kot vprašanje: »Kaj je kot vrsta (εἶδος) vzrok za človeka? To je bitno kajstvo« (H 4, 1044 a 36). Bitno kajstvo pa je neposredno neko bivajoče ravno tako kakor tudi neka enotnost (τὸ τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἐν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ἐν τι, Metaph. H 6, 1045 b 3—4), kar pa z ozirom na kompleksno nastopanje bivajočega in enotnosti (prim. III. del, 10. pogl. paragr. I) pomeni prav takšno njegovo kompleksnost.

Odločilen Aristotelov korak od Platona naprej pa je, da se bitnost slednjič ne kaže le v fizikalni in tehnični dvojnosti materije in forme, kot hilemorfizem, ne le v dialektični tenziji podlage in bitnega kajstva — že to sta absolutno neplatonistični kategoriji, temveč se bitnost slednjič kaže v dialektični tenziji možnosti in

⁴⁴ Prim. o helenistični modifikaciji razumevanja Aristotelove logike delo E. Vollratha, id. s. 123ss.

udejstvovanja, dejanskosti (*ἐνέργεια*), v sorazmerju določil, katerih bivanje se kaže kot spreminjanje, *kínēsis*. »Zadnji« Aristotelov odgovor na »nenehno« aporijo bitnosti je teorija gibljivosti biti kot dinamo-energetizem: »Nič drugega namreč ni razlog, da je krogla /ki jo nameravamo napraviti iz bronā/ po možnosti (*δυνάμει*) tudi dejansko (*ἐνέργεια*) krogla, temveč je to bitno kajstvo za sleherno od obojega (*τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρω*, *Metaph. H 6*, 1045 a 31—33).

S tem smo prišli do zadnje faze Aristotelove teorije bitnosti: bitnosti z ozirom na možnost in udejstvovanje. Da gre za zaključno in definitivno fazo, to lahko trdimo kljub temu, da se zdi, da v Aristotelovo prvo filozofijo spada tudi teologika *Metaph. Lambda*, saj Aristoteles sam mnogoterost, mnogostranost bivajočega razdeli trojno: bivajoče kot resnica (logika in dialektika), bivajoče po sebi in akcidenčno (teorija bitnosti ter naravoslovni in etično-politični spisi) ter bivajoče kot možnost in dejanskost (*Metaph. Theta*).

Heglovo pojmovanje dialektike in metafizike in Marxova kritika

CVETKA TÓTH

Soočiti Hegla s sodobno filozofijo in sedanjim časom, pomeni najprej spraševati se, v čem je pravzaprav aktualnost njegove misli. Brez izčrpnega in temeljitega odgovora na to vprašanje tudi ni moči pojasniti aktualnosti odnosa Hegel—Marx.

Verjetno velja pritrditi mnenju, da si je pravzaprav lahko postaviti vprašanje v smeri, kaj sedanjost pomeni pred Heglom in Marxom in da je misel sodobnega sveta v marsičem označiti kot padec izpod Heglovega duha, zakaj vladajoči um in logika sedanjosti sta namreč pristajanje na golo bivajoče. Mar ni bil Hegel tisti, ki je zahteval spremembo obstoječega na osnovi uma, ki vlada v svetu in ki je sicer gibalo vseh sprememb, — protislovnosti in nasprotij v vseh posamičnih, posebnih in obćih pojavih — kar je pojmoval kot eno izmed osnovnih zakonitosti sveta. Pri tem je oblikoval metodo, ki jo je pojmoval kot samogiblivo formo dejanskosti.

Za Hegla je dejansko samo to, kar je v sebi bistveno posredovano, se pravi, kar v sebi vsebuje um, tako »ne obstoji med nebom in zemljo ničesar, kar ne bi bilo posredovano, kar v svoji določbi kot nekaj, kar samo tu je, ne bi vsebovalo refleksijo svojega golega obstajanja, nek duhovni moment . . . neposrednost sama je bistveno posredovana«.¹

Že Heglov pojem izkustva, na kar opozarja uvodni del *Fenomenologije*, vsebuje v sebi zamisel o nujnosti posredovanja. Pojem neposrednega izkustva, kakršen se je izoblikoval znotraj Humove šole, je za Hegla povsem nesprejemljiv. Prepričanju v neposredno izkustvo, to je v smislu neposrednosti s strani subjekta, kot dobesedno »tisto tu«, »neposredno dano«, »čisto« brez dodatka misli, stoji Hegel skrajno kritično nasproti. V *Fenomenologiji* Hegel ovrže tezo o čisti neposrednosti kot temelju spoznavanja.

Napredovanje izkustva do zavesti je dolgotrajni postopek, katerega edino zagotovilo je *dialektična pot napredovanja*. Le naivna zavest se opira na neposredno kot prvo in Hegel označi mitologijo prvega z naslednjim: »Začetek sestavlja to, kar je po sebi neposredno, abstraktno obće, kar še ni napredovalo. Konkretnije, bogatejše je tisto kasnejše: prvo je najsiromašnejše v svojih določitvah.«²

¹ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, str. 174.

² Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, str. 69.

Heglova filozofija postaja tako obveznost preraščati miselno naivnost, »mišljenje je negacija neposredno prisotnega«. ³ Prvi korak, ki ga zavest prejme nasproti dejanskemu, je skepsa, negativnost, s tem se začenja dinamični moment Heglovega filozofiranja. Zavest, poudarja Hegel v Uvodu *Fenomenologije*, je »z ene strani zavest o predmetu, z druge strani zavest o sami sebi«, ⁴ kritična samorefleksija lastnega postopka. »To dialektično gibanje, ki ga zavest opravlja na sami sebi, kakor na svojem znanju kot svojem predmetu . . . je dejansko to, kar se imenuje izkustvo.« ⁵

Hegel se je zavedal pomembnosti problematike ob pojmu izkustva, ki je že Kanta pripeljala do antinomije, ki je ta ni mogel rešiti drugače kot nasprotje med vsebino in formo. Da bi Hegel premagal omenjeno nasprotje, pojmuje vsako biva-joče, miselno in empirično, kot duhovno. Hegel je do kraja domislil Fichtejevo stališče, da je empirično pojmovano v svoji sintezi spekulativni pojem. Specifičnost in kvaliteta vsega neposrednega izstopata vedno že kot kategorialno formirana.

V *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* pravi tole: »Empirija ni golo opazovanje, poslušanje, občutenje itn., opazovanje posamičnega: temveč gre bistveno za to, da se najdejo rodovi, obče, zakoni. In s tem, da ona te iznaša, se tako giblje na področju pojma.« ⁶

Če primerjamo to Heglovo stališče z mišljenjem sodobne znanosti, potem vidimo, da ta v marsičem pada pod raven Heglovih razmišljanj, zakaj mišljenje je tu v nasprotju s Heglom zgubilo svojo napetost samorefleksije. Po Heglu ni nič spoznano, kar ni v izkustvu. Bistvo in bit sta pri Heglu »refleksivni določbi«, kategorije so neločljive od subjekta, podobno kot pri Kantu. Hegel meri neposrednost z njeno lastno mero, ona ima v sebi vedno nekaj različnega od sebe — subjektiviteto, brez katere sploh ne bi bila dana, zakaj kot taka še ni objektiviteta. Tako vsebuje princip izkustva po Heglu pomembno določitev, da ima pri »sprejemanju neke vsebine kot resnične, opraviti pomembno vlogo prisotnost človeka«. Človek z gotovostjo samega sebe nahaja vsebino in resnico neposrednosti vnanjega sveta in samega sebe v enotnosti in razlikovanju. Tako neposrednost in posredovanje tvorita celoto, kot faktum takega spoznanja predstavlja samo logika in celotna filozofija.

Protislovje med neposrednostjo in posredovanjem Hegel dialektično razreši znotraj pojma (Begriff). Namreč tisto mišljenje, ki pojmuje neposrednost nasproti subjektu za primarno in najpomembnejše, ne more posredovanja pojmovati drugače kot nekaj, kar se neposrednemu od zunaj dodaja. *Pojem* ima po Heglu obe plati, tako posredovanje — skoz odpravljanje, moment negacije kot neposrednost.

Narava Heglovega pojma opozarja na tole. Za Hegla pojem ni čista forma mišljenja in ni, kot je to v prepričanju klasične logike, obča predstava, zakaj po tej predstavi je lahko pojmom očitati, da so mrtvi, prazni, abstraktni. Hegel pa pojem legitimira kot princip življenja in vsega konkretnega. S svojo dialektično metodo postulira njegov samorazvoj, samorazvoj pojma je hkrati razvoj dejanskosti, vendar stvar v pojmu ne izgine, pojem in stvar nista eno in isto.

³ Hegel: *System der Philosophie*, Teil I, str. 57.

⁴ Hegel: *Fenomenologija duha*, str. 51.

⁵ Hegel: *Fenomenologija duha*, str. 52.

⁶ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, str. 283.

Pojem za Hegla ni samovoljna manipulacija nad stvarjo, predmetnim svetom in ne stoji do predmeta v nadrejenem odnosu. Prav tako tudi ni postulat, ki bi, enkrat dobljen in deduciran, absolutno vladal dejanskemu. Bilo bi nedialektično, nedialektično povsem v Heglovem duhu, pozabiti na eno izmed osnovnih dialektičnih zakonitosti, *protislovnost*, ki jo dialektika objektivno nosi v sebi. Pojem, kakršnega je formuliral Hegel, zahteva konfrontacijo s tem, kar je z njim zaobjeto, in ta konfrontacija pokaže njegovo identiteto s stvarjo in istočasno neidentiteto.⁷

Že samo nastajanje in gibanje pojma, na kar opozarjajo paragrafi 160—165 Heglove *Logike*, kažeta, da pojem ni samovoljna sofistična manipulacija. Gibanje pojma je razvijanje, preko katerega se vzpostavlja samo to, kar je že po — sebi (an sich) dano.

Filozofija, zahteva Hegel, mora dojeti, »da je njena vsebina dejanskost. Najbližjo zavest te vsebine imenujemo izkustvo«.⁸ Filozofija mora proučevati celoto dejanskosti in zagledati njeno vsebino in resnico. Podobno mesto iz *Fenomenologije*⁹ se glasi: resnica obstoji le v izkustvu. Izkustvo sestoji v tem, da je vsebina, ki je duh, na sebi substanca in zato predmet zavesti. Ta substanca (tj. duh) je nastajanje tega, kar je duh na sebi in ki sebe reflektira.

Duh je na sebi gibanje, preobrazba substance v subjekt, predmeta zavesti v predmet samozavesti oziroma predmet razrešen v pojmu. Omenjena pot je gibanje, ki se vrača v sebe in ki predpostavlja svoj začetek, ki ga doseže samo na koncu. Odtujitev vsebine absolutnega duha je identična s postavljanjem predmetnosti; stvar, oziroma predmet eksistira samo kot povnanjevanje samozavesti, vračanje v subjekt je konec predmetne dejanskosti, torej dejanskosti nasploh.

S tem je jasno precizirana specifična Heglovega filozofskega razmišljanja, predpostavka njegove filozofije, ki ga vodi v zaključeni krog gibanja, pot, ki jo velja označiti za dialektično le za *nazaj*, ne pa za *naprej*. Iz sicer dialektične zasnove njegove filozofije in pojmovanja filozofije nasploh, izbija predpostavka o dominaciji identitete in odpravi vseh protislovij.

Spraševati se po temeljnem motivu Heglove filozofije je naloga, ki je težavna že zaradi tega, ker se Heglove filozofije dejansko ne da zreducirati na nekakšen obči princip. Dejanski smisel njegove filozofije je lahko razumeti v njeni celovitosti in konkretnem sklopu vseh njenih momentov. Resnica Heglovega sistema je kot nekakšna dinamična totaliteta vseh stališč, ki se proizvajajo eno iz drugega s silo svoje protislovnosti.

Hegel še vedno sodi v vrsto tiste tradicionalne filozofije, ki je mnenja, da identiteta predstavlja odpravo vseh nasprotij v pojmu, skupno s prepričanjem, da je to dejanski cilj filozofije. Iskani cilj Heglove filozofije je identiteta, oziroma tista točka, s katere bi bilo mogoče priti do najvišje sinteze, ki mora v sebi zaobjemati vse poprejšnje postavke kot nerazrešeno nasprotje teze in antiteze.

Zahteva njegovega absolutnega idealizma je teza o identiteti biti in mišljenja. Sistem absolutnega idealizma kot sistem ni deduciran niti iz subjekta niti iz

⁷ »Pojem je *občost*, ki se ohranja v svojih posebnostih... prehaja v drugo izven sebe in se znova vrača k samemu sebi in tako ponovno odpravlja to odtujitev.« Odtujitev in nahajanje v drugo-biti ni »izgubljanje« samega sebe, pač pa način, kako zapopasti samega sebe in svoje nasprotje. (Hegel: *Ästhetik*, str. 51.)

⁸ Hegel: *Encyclopädie*, paragraf 6, str. 36.

⁹ Hegel: *Fenomenologija*, Uvod, str. 52.

objekta, pač pa iz absoluta, ki se kaže kot demiurg vsega dejanskega. Duhovni absolut je tako absolutna identiteta subjektivnosti in objektivnosti, apriorna predpostavka, ki implicira izrazito tendenco po absolutizirani identičnosti.

Heglov dialektično pojmovani subjekt — objekt je po svojem bistvu subjekt. V *Fenomenologiji*, ki sicer razbija pozicijo abstraktne, izolirane spoznavne teorije, Hegel izhaja od subjekta in s samoopazovanjem njegovega samogibanja dojema vse konkretne vsebine zavesti, v *Logiki* pa je gibanje misli primarno centrirano okrog pojma biti.

Tendenca po absolutizirani identičnosti se legitimira šele na koncu, je rezultat določenega procesa napredovanja in razvoja znotraj Heglovega filozofskega sistema. Identiteta ni začetno izhodišče, bistvena opredelitev absolutna in njegove dialektične poti je proces *nastajanja* (Werden); doseženi pojem celote namreč še ni sama celota, s čimer je obenem implicirana kritika Schellingovega absolutna.

Heglova razhajanja s Schellingom se nanašajo predvsem na pojmovanje izhodišča filozofije. Hegel se ne more strinjati s predpostavko, da je začetek nekakšna absolutna identiteta, pač pa meni, da mora hkrati vključevati tudi neidentiteto, (v enotnosti z identiteto).

V končnem rezultatu njegove filozofije so nasprotja, pripeljana do svojega vrhunca, identična, absolutno vedenje se izkazuje v tem, da se v »enotnosti ve za nasprotje in v nasprotju za enotnost«. Rezultat je proizvod dejavnosti svetovnega duha v realnem zgodovinskem prostoru in času. Hegel je kritičen le, v kolikor se ocenjuje njegova filozofska pot za nazaj, nekritičen pa je za naprej.

Hegel je vse dogajanje prenesel v preteklost, vse prihodnje postavil v preteklo, to je, datiral nazaj. Vse gibanje in dogajanje poteka samo v krožnem gibanju. V troaktu dogajanja začetek, sredina, konec, poslednji ne vsebuje ničesar novega, kar na višji stopnji ne bi bilo reproducirani začetek. Začetna teza tukaj in nuce že vsebuje sintezo konca.

Abstraktno formulirana teza, prednačrt Heglovega sistema, je vzpostavljena v skladu z izpeljanim koncem, in sicer tako, da je konec nekakšno plastično dopolnilo, konkretno dopolnilo začetnega. Za Hegla se dialektični proces dogaja samo v duhu, samogibanje svetovnega duha se reproducira v glavi filozofa. Marxova kritika Heglove dialektike je usmerjena proti temu duhu, proti transformaciji vseh realnih konfliktov v »konflikte glave«.

Marx zahteva, da je dialektika prenešana v nemir dejansko konkretnega, v sedanost in prihodnost dejanskega materialnega sveta. Dialektika zanj ni prestiž nekega načina filozofiranja in ne specifika, ki bi pripadala zgolj nekemu filozofskemu sistemu.

Nepretrgana proizvodnja protislovij in njihovo izbijanje na površje, kar spremeni svet iz čiste refleksije v glavi v dejanski, konkretni in vsem čutom dostopni svet, je v srži Marxovega pojmovanja dialektike.

2.

Samo vprašanje razumevanja Hegla vključuje kompleks vprašanj spoznavno-teoretične narave, znotraj katerega posebej izstopa Heglovo pojmovanje *dialektike*. Že takoj na začetku je opozoriti, da dialektike Hegel ne pojmuje zgolj kot

moment mišljenjskega procesa, pač pa dialektika zanj vsebuje vrednost *objektivne resnice*.

Marx je o naravi Heglove dialektike izrazil — med drugimi — tole misel, ki jo je najti v Kapitalu; in sicer, da je »Hegel prvi obsežno in zavestno podal obče oblike njenega (dialektičnega, op. p.) gibanja«¹⁰. Vendar je samo Heglovo pojmovanje dialektike tako, da se vedno znova prepleta z metafizičnimi momenti. S svojim sistemom je oblikoval spekulativno dialektiko totalitete na podlagi totalitete človekove družbene prakse v njeni historični pogojenosti.

V njegovi filozofiji so destruktivno — afirmativno združeni vsi veliki prispevki iz zgodovine filozofije, še vedno pa vsebuje antagonizme iz poprejšnjih sporov, nepremagana nasprotja in protislovja posamičnih filozofskih stališč, ki jih Hegel sam mestoma ni uspel dovolj *zavestno dialektično* razrešiti; nasprotno, pri tem je še sam zabredel v globjo metafizičnost.

Nasproti nemški klasični filozofiji, katere vrh je on sam, in celotni filozofski tradiciji Hegel ne stoji vnanje. Njemu ne gre za to, da bi odpravil tiste prispevke, ki so historično pogojevali zadrževanje določene filozofije v tem ali onem momentu, pač pa mu gre za dialektično ohranjenje (aufheben) momenta, v katerem neka filozofija živi naprej v času, ko sicer mine njen vek. Tako marsikatero svoje stališče formulira v neposrednem dialogu s Kantom, Fichtejem in Schellingom.

Napredek glede na druge klasike se kaže pri njem v pojmovanju kategorije neidentitete in protislovnosti. Mišljenje njegovih predhodnikov je bistveno povezano s principom identitete in neprotislovja. Najvišji princip dialektičnega spekulativnega mišljenja je Hegel izrazil kot identiteto identitete in neidentitete, ki velja tako za proces dialektičnega mišljenja kakor tudi za objektivni proces stvarnosti.

»Miselna moč«, reflektiranje, se kaže v podvajanju; ta odpravlja po Heglu identiteto in absolut in kolikor velja identiteta, toliko mora obveljati tudi razdvajanje. Sam absolut je po njegovem identiteta identitete in neidentitete, nasprotovanje in enotnost je v njem eno in isto.

Kar Hegel pozablja, je, da dialektičnemu mišljenju ne more ostati prikrito dejstvo neidentitete mišljenja in biti. Heglova predpostavka je, da morata oba procesa, tako proces dialektičnega mišljenja kot objektivni proces stvarnosti, sovpadati. V tem je bistvena pomanjkljivost njegove spekulativne dialektike.

Heglov duhovni absolut, ki je tako subjekt kot objekt, je utelešenje zahtevane identičnosti. Ves čutni svet, tako naravo in človek, vso stvarnost, ki je različna od absolutna, postulira Hegel kot samorazlikovanje znotraj absolutna, kot njegove različne razvojne faze, notranje momente. Pravzaprav je s tem veliko bolj kot pri Kantu zreduciran dejanski smisel čutnega sveta, ki ima v Kantovi gnoseologiji nedvomno samostojnejšo entiteto. Prevladovanje Heglovega absolutna in njegove metafizike, mišljene kot znanosti o absolutu, je možno le s kritično obravnavo principa identitete.

Shema Heglovega absolutna in metoda, ki jo pri tem formira, se je že neposrednim nadaljevalcem njegove misli kazala kot nasprotje med sistemom in metodo. Metoda, ki ji je pripisati njen nedvomen revolucionarni značaj, je v skrajno diskrepantnem odnosu z metafizično formiranim sistemom. Heglova filozofija je tako dokument o dialektičnosti in metafizičnosti, dejstvo, ki vedno znova oživlja

¹⁰ K. Marx: Kapital, I, str. LXIII.

diskusijo o tem, kaj je pojmovati z enim in drugim, pojmovanja obeh pa je naj-precizneje določil Hegel sam v uvodnem delu *Enciklopedijske Logike*. Razprava o tem je tudi smisel tega prispevka.

V čem je pravzaprav aktualnost odnosa med metafiziko in dialektiko v sedanjem času in kako razumeti dejstvo, da si precejšen del sodobne filozofije, večidel nemarksistične, nenehno postavlja vprašanje o bistvu metafizike. V zvezi s spraševanjem o tem, kaj je metafizika, je Adorno zapisal,¹¹ da je to spraševanje, ki ga spremlja dandanes toliko nepotrebnege patosa v filozofiji, postavljeno večidel tako, kot da bi bilo to vprašanje samo že celotna filozofija. Za tem patosom se skriva nekaj, kar vprašanje prejudicira, spravlja metafiziko v najtesnejši odnos s spoznavno teorijo. V bistvu gre za kompleks vprašanj spoznavnoteoretične narave, ki implicirajo vrsto specifičnih zaključkov in odgovorov v pojmovanju človeka, njegovega bista in njegovega samoudejanjenja, njegove svobode in mesta v zgodovini, kakor tudi pojmovanja družbene prakse, spreminjanja te prakse; v njem se kaže celotno pojmovanje zgodovine.

Kar se dejansko skriva za imenom metafizike, je teorija o nekakšnem najvišjem spoznanju in principu, ki naj vse spoznanje legitimira, princip, ki pa ga ni moči na noben način verificirati. Ime metafizika, ki se je do danes ohranilo kot delitveni princip Aristotelovih del, predvsem tistih del, ki prihajajo za physika, — *metà tã physiká* — v njegovem filozofskem nauku, vsebuje v sebi že pomen, ki si ga je zgodovina filozofije že zelo zgodaj prisvojila in ne glede na dvoznačnost,¹² ki jo je še zaslediti pri Aristotelu, metafiziki pripisala značaj znanosti, ki obravnava izključno področje izza čutno — pojavnega sveta. Tako je metafizika mišljena kot znanost, ki se dviguje nad vsem čutnim in poseduje nasproti čutnemu svetu princip, ki naj bi bil edino dejansko in resnično, oziroma kot se glasi že znano mesto pri Aristotelu, gre za znanost *prôte philosophia*, ki obravnava bit bivajočega, skratka to, po čem je vse bivajoče sploh to, kar je.

V prvi knjigi *Metafizike*¹³ je »prva filozofija« mišljena kot znanost o prvih najvišjih vzrokih vsega bivajočega, o pranačelih in aksiomih. Predmet razprave prve filozofije, nadčutna substanca, najvišja in najčistejša oblika, negibni princip, ki sicer vse giblje — bog, opozarja na abstrakcionistično — spekulativno metodo, ki jo Marx kritično zasleduje tudi znotraj Heglove filozofije.

Novjša zgodovina evropske filozofije posveča nemalo pozornosti vprašanju, kaj je metafizika, tendenca, ki je še posebej izostrena v Heideggrovi formuli: če je že nasploh nekaj, in če je, zakaj potem ni nič. Že samo to vprašanje je metafizično. Najsplošnejša določitev pojma metafizike namreč ostajata, da je metafizika nauk o tem, kar ostaja z one strani izkustva in kar je od izkustva neodvisno, kar prehaja vsakršno izkustvo in nasproti njemu poseduje nekakšno večno, absolutno bit. Vsako vprašanje, oziroma problem, ki se nanaša na pojem absoluta, je označiti kot metafizično vprašanje, sam pojem absoluta predstavlja namreč praz-

¹¹ T. Adorno: *Vorlesungen zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, str. 112.

¹² Dve različni opredelitvi prve filozofije je najti v Aristotelovi *Metafiziki* in sicer v prvi in četrti knjigi.

¹³ V drugi opredelitvi prve filozofije, ki je v četrti knjigi *Metafizike* in ki opozarja na znaten premik s stališč v prvi knjigi, je predmet prve filozofije določen kot nauk o bivajočem kot bivajočem. Omenjeno definicijo je precejšen del zgodovine filozofije pojmoval tako, da je enostavno poistovetil celotno metafiziko z ontologijo.

nino, ki se izpolnjuje s tem, kar neka metafizika postulira v njegovem imenu. Ta metoda je prvič jasno spoznana že pri Aristotelu, na mnogo višji stopnji se kaže pri Heglu ali pa v sodobni filozofiji pri Heidegru z njegovo postulatijo biti.

Sami metafizični pojmi opozarjajo, da gre za mišljenje, ki meni, da ta svet izkustva ni poslednje. Nasploh odnos, ki ga metafizika izkazuje do izkustva, odkriva še njen drugi pomen, to je teološki. Metafizika je le način prikrite teologije, ki si ne upa na glas izreči ime bog in onstranstvo.¹⁴ Po drugi strani si pa vendarle prizadeva izrekati resnico o tem, kar sodi onstran izkustva, v obliki nekakšne znanosti, ki se sklicuje na absolutnost mišljenja. Dejanski vir metafizike je medij mišljenja, čista spekulacija. Z golo refleksijo, popolnoma ločeno od izkustvenega sveta in zgolj na dejstvih zavesti naj bi bil vzpostavljen ves svet, zavest sama naj bi bila garant za tisto poslednje. Taka spoznavna teorija je odločno dogmatična, zakaj zavest sama, kakor tudi njeni posamični akti, nikakor ni nekaj poslednjega, temveč je le moment v množtvu sicer zelo kompleksnega procesa mišljenja. Creatio ex nihilo iz Jaza pozablja na danost zunaj zavesti, na zakonitosti materialno-čutnega sveta, kar je za prenekatero metafizično filozofsko mišljenje nerazrešljiv problem. Ne Kantu in ne Heglu z njunimi metafizičnimi sistemi se ni posrečilo, da bi dialektično pojasnila nasprotja med čutnim in duhovnim. Taka (nedialektična) ostajajo tudi prizadevanja celotne transcendentalne filozofije, katere primarni cilj je bil vzpostava identitete med empiričnim in transcendentalnim.

Kot že rečeno, je v Heglovem uvodnem delu *Enciklopedijske Logike* eksplicitno razloženo njegovo pojmovanje dialektike in metafizike, kaj je razumeti z enim in drugim, skupno s kritiko vsega metafizičnega mišljenja nasploh. Iz »obračuna« s Kantovo metafiziko in iz nasprotovanja metafiziki nasploh izhaja nadalje precizno določena vsebinska opredelitev pojma metafizike kot metode, ki je mišljena kot nekaj globljega, kot način pojmovanja sveta, kot neka perspektiva, ki je ni moči imeti za preteklo in s tem za prevladano dejstvo; koreni metafizičnega so namreč tesno povezani s specifikom človekovega mišljenja in njegovega zaznavanja stvari.

Takoj na začetku *Logike*, paragraf 26, je implicirana Heglova tendenca, destrukcija metafizike, ne zgolj v obračunu s tistim obdobjem iz zgodovine filozofije, ki se sicer nominalno identificira z metafiziko, pač pa mu gre za kritiko posebnega načina mišljenja, formiranja predstave o svetu in človeku, ki temelji na prepričanju o dominantni vlogi višjih »absolutnih principov«, kot da bi ti veljali sami zase in hkrati bili »predikati dejanskega«.

»Metafizika po sebi je še vedno navzoča . . . in sicer kot razumsko gledanje na predmete uma.« (die blosse Verstandes — Ansicht der Vernunft — Gegenstände.)¹⁵ Bistvo vse kantovske kakor tudi predkantovske metafizike je tisto pojmovanje stvarnosti, ki temelji na zelo omejenem obsegu posamičnih razumskih opredelitev in določb, pojmovanih kot »osnovne določbe stvari«.

Hegel obravnava smer tega mišljenja kot prvo stališče (Stellung)¹⁶ mišljenja nasproti dejanskosti; v p. 27 pojasni, da mu gre za to, da »razišče meje stališč tega

¹⁴ Že Nietzsche se je rogal tej smeri razmišljanja in je onstranstvo imenoval Hinterwelt. Friedrich Nietzsche: Werke II, 571 (II) str. 297.

¹⁵ Hegel: Encyclopädie, p. 27, str. 59.

¹⁶ Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität, p. 26—36.

mišljenja«, t. j. metafizike, sam kritični postopek istoveti z eno temeljnih nalog filozofije.

»Ta, v svoji najbolj določeni in nam najbližji podobi, je bila pretekla metafizika, kakršna je bila obravnavana pred-kantovsko filozofijo.«¹⁷ Hegel misli tu predvsem na sholastični nauk. Predkantovska metafizika je smatrala miselna določila, predikate, ki jih je izrekala, za osnovna določila stvari. S predpostavko, da je to, kar je, s tem da je mišljeno, že spoznano po sebi, stoji sicer višje od poznejše kritične (Kantove) filozofije, ki v bistvu predpostavlja, da je stvar, objekt, nepoznat in se ne razbije ob togosti odnosa subjekt — objekt. Kljub temu pa njena miselna določila stvarnosti, pravi Hegel, ne morejo biti »predikati resničnega«. V tem je njena temeljna zmeta.

Kar Hegel tovrstni metafiziki in njenim predikatom očita, je pomanjkanje njihove notranje nujnosti in očitna omejenost glede vsebine. Ker so ta določila abstraktna, ne morejo zajeti občosti predmeta in ne vsega »bogastva posamične predstave (boga, narave, duha)«. ¹⁸ Miselna določila stare metafizike v svetu so rasla v neskončnost, pri tem pa ostajajo nezadostna, v sebi protislovna in le formalno spojena s subjektom, kateremu se pripisujejo.

Hegel navaja kot primer tele predikate stare metafizike: bog obstoji, vprašanje, ali je svet končen ali neskončen, stvar je eno¹⁹ itn. Tu pa se takoj postavlja vprašanje, ali se omenjeni predikati dejansko lahko pripisujejo predmetom; namreč, sholastični nauk kot izraziti primer starega metafizičnega mišljenja svojih predmetov ni obravnaval kot konkretno celoto, pač pa samo glede na abstraktna določila.

Tovrstna metafizika, meni Hegel, je glede *metode* napačna, kajti proučevala je predmete na področju predstav, predstave same pa so zelo nedoločene in terjajo zase natančno raziskavo in pojasnitev in vsekakor zelo daleč od tega, da bi se z njihovo pomočjo lahko nekaj določalo. Predstava o predmetu ne more služiti pri določanju njegovih miselnih določil, stara metafizika pa je v tej predstavi imela merilo za to, ali so predikati zadostni in adekvatni. Čisto razumsko mišljenje je omejeno na obliko abstraktno občega in ne more preiti na posebna in posamična določanja tega občega.

Postopek stare metafizike je hkrati zameglil pogled v dejansko naravo predmeta; predikat namreč določa, kaj stvar je. Glede na izhodišče nujno sledi sklep, da je njen postopek v celoti zgrešen. Celotno staro metafiziko je Hegel imenoval dogmatizem, »glede na naravo omejenih določil je morala predpostaviti, da je od dveh nasprotnih trditev ena resnična, druga napačna.«²⁰

Tako je npr. v sodbi, ali je svet končen ali neskončen, po logiki svojega mišljenja morala predpostaviti, da je veljavna samo ena izmed predpostavk. Hegel je očital stari metafiziki enostranost, abstraktnost in nedialektičnost, v dobesednem pomenu metafizičnost. To mišljenje se je zaustavljalo na enem izmed nasprotij, namesto da bi zaobjelo proces prepletanja vseh nasprotij, iz katerih dejanskost sestoji.

¹⁷ Hegel: Encyclopädie, p. 27, str. 59.

¹⁸ Ibidem, p. 28, str. 59.

¹⁹ Hegel: Encyclopädie, p. 28, str. 59.

²⁰ Ibidem, p. 32, str. 61.

V razliko od te filozofije je Heglovo izhodišče princip totalitete in prehajanje enostranskih, abstraktnih določil; tako se Hegel ne zaustavi ob predpostavki, ali je svet končen ali neskončen, temveč je bistveno tako eno kot drugo, s tem da svet ni identičen ne z enim in ne z drugim. Za Hegla take določitve ne veljajo, kadar so izolirane, pač pa le takrat, ko so odpravljene v svoji enostranosti. »Borba uma« (Vernunft) je po Heglu v tem, da prevlada in odpravi to, kar je sicer razum (Verstand) konstatiral.

Metafizično mišljenje te vrste je po Heglu lahko opredeliti celo kot *pred-filozofsko*. Na to opozarja v 3. paragrafu, kjer pokaže, da je dolžnost filozofije substituirati predstave s kategorijami, mislimi, pojmi. Heglov primer: bit — posamično v stavku: list je zelen. V proučevanju narave predmeta je človeško spoznanje soočeno z akumuliranjem predstav, občutkov o njem. Filozofija kot »*miselno proučevanje predmetov*« (denkende Betrachtung) je nasprotje predstavnemu mišljenju, čeprav se v bistvu formira na njem in si prizadeva povsod vzpostaviti to, kar je *obče in nujno*. S tem se giblje na področju pojma. Kategorije bit, npr., ni moči dobiti na predstavn način, po sebi je enotnost mišljenja in dejanske biti.

Nasproti abstraktni teoriji razuma, ki iz svojih abstrakcij in občosti ni sposobna preiti k posebnemu in posamičnemu, stoji empirizem s tendenco najti konkretno, realno vsebino. *Empirizem* zavzema v Heglovi *Logiki* drugo stališče²¹ mišljenja do dejanskosti. Tendenca empirizma je poiskati resnično (das Wahre) ne v mišljenju, temveč v izkustvu, notranjem in zunanem. Neposrednost in gotovost zaznavnega (perceptivnega) in predstavnega izkustva o dejanskosti je izhodišče za formiranje predstav in zakonov, pojmovanih na način izkustvene neposrednosti. Zavest črpa svojo gotovost predvsem v *percepciji*.

Za Hegla je potreba za *konkretno vsebino* tendenca po spoznanju predmetov zavesti kot *v sebi določenih*, in to kot »enotnost razlikovanih določb«. Kot je razvidno iz njegove kritike empiristične smeri, ta ni uspela dati pozitivnega odgovora. Kot pozitivno ugotavlja Hegel, leži v osnovi empirizma njegov »velik princip«, da to, kar je resnično, mora obstojati v dejanskosti in mora hkrati biti dosegljivo človekovemu spoznanju in njegovi percepciji. Prav tako velja empirizmu priznati »pomemben princip svobode«²², ki omogoča človeku, da nastopa kot veljavno v njegovem znanju to, kar »sam vidi« in kar je z »zavestjo njega samega prisotno«.

Kljub temu pa empirizem v neki določeni predpostavki in to s tem, da jemlje kot izhodišče percepcijo, ki izhaja iz izkustva, spet sovпада s samo metafiziko. Vsebino, ki pripada percepciji, empirizem povzdigne do oblike univerzalnih predstav, sodb, zakonov, ki pa ostajajo v svoji občosti le posebne. Kategorije, ki jih na ta način dobi, ostajajo nekritične. Ena temeljnih pomanjkljivosti empirizma je, da ne izhaja iz celokupnosti dejanskosti in ne celokupnosti mišljenja; v tem je tudi razlog, zakaj nima dejanskih občosti. Ta nekonsekventnost, nezmožnost videti proces prepletanja obeh, pripelje empirizem pri njegovih predstavnikih Baconu, Hobbsu, Humu celo do skepticizma.

Ze samo izhodišče empirizma pogojuje njegovo osnovno pomanjkljivost; percepcija kot taka je namreč vedno nekaj posamičnega in minljivega, zato se spo-

²¹ Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität, p. 37—39.

²² Hegel: Encyclopädie, p. 37, str. 63.

znavni proces ne more zadržati na zaznavno-posamičnem, pač pa skuša ugotoviti, to kar je obče veljavno, preiti k pojmu izkustva, napredovati od neposredne percepcije k refleksiji. Vendar ta pot napredovanja od konkretnega k abstraktnemu je le navidezna pot napredovanja, empirizem je konkretno transformiral v abstraktno, vse živo omrtvičil in živo je samo to, pripominja Hegel, kar je »konkretno in posamično«.

Pojem izkustva, ki ga empirizem ima, je formiran na podlagi analize, ki izhaja iz konkretnega, v čemer je njegova prednost pred mišljenjem stare metafizike. Tako analiza vzpostavlja razlike, vendar so te razlike spet samo abstraktne določbe, to je misli. Empirizem pa jih pojmuje kot predmete same, s tem pa je v empirizmu znova implicirana predpostavka stare metafizike, namreč, da »je dejanska stvarnost stvari v mišljenju« in ne v stvareh samih.

Tako v empirizmu kot sholastični filozofiji imamo opraviti z bistveno metafizičnim razmišljanjem o svetu, človeku in najsplošnejši strukturi sveta; analiza v stališčih obeh pa pokaže tole. V načinu razmišljanja ene in druge ni prehoda in razvoja posamičnih pojmov, miselnih določil in mišljenja, notranje povezave delov in prehodov enih v druge. Tako pot od abstraktnega k posamičnemu in narobe ostaja v sebi bistveno nezadostna. Ker je za empirizem resnično le to, kar je zunanje in kar pripada percepciji, izpade iz njega vse nečutno.

V tej zvezi je zanimiva analiza stališč, ki jih je zavzemal materializem 18. stol. Osnova njegovega mišljenja je prepričanje, ki predpostavlja, da materija kot taka velja za nekaj absolutno objektivnega. Vendar je že ta izhodiščni pojem materializma po Heglu postuliran nekritično, nedialektično in izključno mehanično. Materija sama je abstraktum, čista miselna tvorba in je kot take ni mogoče percipirati. Kar obstoji, je vedno že nekaj določenega, konkretnega, zato bi bilo izhajajoč iz percepcije lahko trditi, da materije ni.

Poimenovanje predmetov, stvari, tega, kar sicer telesno biva, s pojmom materije, je opredelitev, ki zajema le kvantitativne razlike med predmeti, popolnoma pa so opuščene kvalitativne razlike. Temu materializmu očitata Marx in Engels abstrakcionistično — spekulativni značaj. To je »ljudomrzen materializem«, ki »brezobzirno razvije konsekvenco razuma« (Marx), »čutnost zgubi svoj cvet in postane abstraktna čutnost geometra«. Engels dodaja v *Dialektiki narave* tole: »Naloga najti enotno materijo kot tako z izpeljavo kvalitativne razlike na zgolj kvantitativno različno sestavo identičnih najmanjših delcev, pomeni isto, kakor zahtevati, videti namesto češenj, hrušk, jabolk, sadje kot tako...«. ²³ In vendar, ugotavlja Hegel, mora ta »abstraktum materije« biti osnova vsega čutnega, čutnega nasploh, »absolutne individualizacije« v sebi, in glede na to osnova vsega obstajanja v prostoru in času. V starem materializmu je bil njegov osnovni pojem, pojem materije, nedialektično zasnovan, abstraktum, pojmovan popolnoma metafizično. Pogled v dialektično refleksijsko nujnost je tu zgubljen, pri vsem tem pa se »empirizem ne zaveda, da sam vsebuje metafiziko in na povsem nekritičen in nezaveden način opravlja s pojmi« ²⁴, ugotavlja Hegel.

Pač pa je empirizem dojel in vzpostavil refleksijo o tem, da sta v pojmu *izkustva* navzoča »neskončno raznotera materija« in »forma« kot bistvena člove-

²³ F. Engels: *Dialektik der Natur*, str. 295.

²⁴ Hegel: *Encyclopädie*, p. 38, str. 64.

kova odlika pojmovanja sveta, dejstvo, ki mu pozneje Kant posveča nemalo pozornosti. Na tem mestu Hegel spet ugotavlja nerefleksiranost pojmovnega aparata. Nereflektirani pojmi, s katerimi je empirizem operiral, ne dajejo jasnega pogleda v razlike npr. med občostjo (Allgemeinheit) in pa veliko količino, množtvom (Menge). Občost in nujnost se tu prikazujeta zgolj kot subjektivna slučajnost in nista zajeti kot objektivni določili stvari, po svojem objektivnem pomenu in mestu.

Precej obsežen del uvodnega dela *Logike* tvori kritična obravnava Kantove filozofije z naslovom *Kritična filozofija*. Ta del je zanimiv ne samo zaradi eksplicitnih mest, ki direktno polemizirajo s Kantom, pač pa po formiranju Heglovih lastnih stališč, npr. pojmovanju kategorije protislovnosti.

Heglova kritika Kanta je sistematično predstavljena v paragrafih 40—60. Hegel predstavi razvoj Kantovega sistema skupaj s kritiko, ki je razdeljena na tri dele. V paragrafih 42—52 izhaja Hegel iz kantovskega nauka o teoretski moči uma, nato prek kantovske doktrine o praktičnem umu, p. 53—54, do kantovske teorije o moči sojenja (Urteilkraft), p. 55—60, to je tvorbe pojmov.

Prek kritičnih razglabljanj o kantovskem pojmovanju izkustva, pojmovanju dejanskosti, se Hegel kritično zaustavi ob Kantovem apriorno-nadizkustvenem principu, ki naj utemelji naš celoten način spoznavanja, ki pa se, kar zadeva pojmovanje dejanskosti, končuje v agnosticizmu. Samo razumsko spoznavanje dejanskosti, ki ga Kant opredeli s svojimi miselnimi določbami, je po Heglu enostransko zaradi tega, ker so njegove miselne določbe »subjektivne in ostajajo v nasprotju z vsem objektivnim, in kot omejena vsebina nasploh«, ostajajo celo v medsebojnem protislovju. Kot izrazito razumske določbe ne zajemajo stvari v njihovem dejanskem pomenu.

»Če se vzame *mišljenje* kot *delotvorno* v odnosu na predmete, kot razmišljanje o nečem, *vsebuje obče . . . vrednost stvari*, to, kar je bistveno notranje, resnično (das Wahre)«,²⁵ se glasi mesto v začetnem delu *Logike*, in *Logika* ima opraviti le s takim načinom mišljenja. Mišljenje je dolžno »sami stvari dati polno veljavnost (die Sache in sich walten zu lassen)«. ²⁶ Refleksija, ki vodi k »momentu občega v stvareh«²⁷, in to obče je eden od momentov pojma, ne more formirati pojma, ki je »delotvorno obče« (tätige Allgemeine) — s tem da sestoji iz določil in odnosov, ki so stvarjem tuje in vnanje. Hegel opozarja na miselni postopek, ki vodi v njegovi filozofiji do vzpostave uma (Vernunft) v nasprotju z razumom (Verstand), ki naj mu omoboči dialektično sintezo med čutnim in miselnim.

Pomemben del je nadalje Heglova kritična predstavitev Kantovega pojmovanja antinomij in kategorije protislovja. Kant je že dojel protislovnost predmetnega sveta, odkritje, ki je, kar zadeva Heglovo oceno, eno najpomembnejših odkritij filozofije novejšee dobe, ni pa pri Kantu najti dialektičnega pojmovanja tako procesa spoznavanja samega kot stvarnosti.

S svojim pojmovanjem protislovnosti Kant prenese razrešitev antinomij povsem v subjektivno sfero, v um, ki spoznava. Protislovnost ni v predmetu po sebi, temveč zgolj v spoznavajočem umu. Po tej logiki se dozdeva, kakor da bi šele

²⁵ Hegel: Encyclopädie, p. 21, str. 55.

²⁶ Ibidem, p. 23, str. 56.

²⁷ Ibidem, p. 25, str. 57.

kategorije s seboj prinašale protislovnost. Protislovnost je za Kanta le fenomenalne narave in izraža bistveno pomanjkljivost v procesu spoznavanja uma. Zaradi te »pomanjkljivosti« v spoznavni funkciji je nemogoče spoznati stvarnost po sebi. Tako je na kraju izpeljal le štiri antinomije. Kant je s pojmovanjem, da je »protislovnost madež, ki ne sme zadeti bistva sveta«, in z redukcijo uma na prazno »identičnost« (Jaza v mišljenju), odvzel stvarnosti in mišljenju vsako vsebino in dejansko vrednost.

Njegove štiri antinomije, ki jih je izpeljal na podlagi štirih posebnih sodb, vzetih iz kozmologije, sooči Hegel s kritiko, v osnovi katere leži prepričanje, da je vsa vsebina, kakor tudi dejanska vrednost stvarnosti in mišljenja v dialektičnem prepletu protislovnih in nasprotujočih si določil. Heglu gre izrecno za vzpostavo dialektike kot vseobče zakonitosti v najširšem pomenu, v pomenu najsplošnejše zakonitosti vsega obstoječega. S kritiko Kantovih antinomij Hegel izrecno opozarja na to.

Protislovnost ni zakonitost, ki bi pripadala le štirim posebnim predmetom, vzetih iz kozmologije, temveč je »v vseh predmetih vseh vrst, v vseh predstavah, pojmi in idejah.« To spoznanje je »bistvo filozofskega načina opazovanja«, to pa je dalje določeno kot »dialektični moment logičnega«,²⁸ tj. ontološkega.

Kant jemlje mišljenje kot »čisti um«, popolnoma abstraktno in ločeno od občega procesa stvarnosti, zato so tudi njegove občesti prazne. Njegova filozofija je sposobna figurirati le kot kritika spoznavanja in sistematizacija izkustva, ne pa kot nauk o dejanskem dogajanju v dejanskosti in mišljenju. Samo mišljenje pri Kantu ni pojmovano kot del stvarnosti, proces dogajanja v stvarnosti pa je po Heglu bistveno opredeljen v luči protislovnosti.

Kantova filozofija, meni Hegel, »na koncu sovpada s pozicijami naivnega empirizma«, ne da bi najmanj izšla iz njegovega občega principa. Kakor v naivnem empirizmu, tako je tudi v Kantovi filozofiji najti dualizem čutnega in duhovnega, ki si stojita drug nasproti drugemu v skrajno nedialektičnem odnosu.

Paragraf 78 vidi smisel filozofskega proučevanja in s tem smisel filozofije v odstranjevanju vsakršne predpostavke. Princip »absolutnega skepticizma« je osnovni pogoj za eksaktno filozofsko refleksijo. Skepticizem se razširja na vse forme spoznavanja, je kot »uvod, da se dokaže ničevost enostranskih predpostavk«. Vendar bi pomenilo iti samo po tej poti, nesmiselno, proučevanje brez rezultata. Pozitivni rezultat je v dialektičnem napredovanju, »dialektično je bistveni moment afirmativne znanosti«.²⁹

Logično, tj. ontološko, vsebuje po Heglu tri momente:

1. abstraktno ali razumsko določbo, katere omejenost je odpravljena in presežena;

2. dialektično ali negativno — umsko, kjer je vsebovan antitetični moment. Znotraj tega momenta gre za konfrontacijo nasprotnih določil, nasprotje je odpravljeno;

3. tretji moment je pozitivno — umski, v katerem gre za dialektično — spekulativno ugotavljanje notranje enotnosti nasprotij, tj. takšne enotnosti, kjer eno nasprotno določilo nujno prehaja v drugo nasprotno določilo. S tem momentom

²⁸ Hegel: Encyclopädie, p. 48, str. 72—73.

se potem »pozitivno in afirmativno« konstituira notranja nujnost dialektičnega nastajanja nasprotij in njihove razrešitve.

Moment logičnega, ki sovпада z najsplošnejšo strukturo sveta, je po Heglu pojmovati zgolj v kontekstu vseh omenjenih momentov. »Te tri strani ne sestavljajo samo treh delov *Logike*, temveč so momenti vsega logično-stvarnega, tj. vsakega pojma ali vsega resničnega nasploh.«²⁹

V paragrafu 80 Hegel še enkrat precizira, da je mišljenje kot razum (*Verstand*) dialektičnemu nekaj bistveno nasprotnega, zakaj razum ostaja pri »trdnih, enostranskih določitvah«, v svojem »razlikovanju od vsega drugega«. Razum smatra omejeno abstrakcijo za zase obstoječo in veljavno. Dejavnosti mišljenja ni moči zreducirati, opozarja Hegel, zgolj na to stopnjo, pojem ni samo razumska (subjektivna) določba, pač pa prav tako določba stvarnosti.

Razum je le uvod v logično, prva in nujna faza, ki pa sama zase dejanskega bistva ne daje, občost, ki jo konstatira, je le abstraktna občost. Nasproti razumu in njegovim miselnim določitvam postavlja Hegel dialektični moment. »Dialektični moment je samoodprava takih omejenih določil in njihovo prehajanje v njim nasprotna določila.«³¹ Po Heglovem izrecnem opozorilu bi bilo napačno sklepati, da gre z dialektiko le za nekakšno subjektivno opazovanje, tj. opazovanje, določeno zgolj z eksistenco subjekta, in nekakšno subjektivno vnašanje nasprotja v svet stvari. Hegel ostro nastopi proti takšnemu subjektivnemu mišljenju, ki dialektiko istoveti s sofističnim postopkom ali celo s tisto subjektivno »ironično formo«, ki je značilna za Sokrata in pozneje za Platona.

V dialektiki se je preveč dolgo videlo samo nekakšno veččino uma, vnanje dogajanje, ki ne sodi k stvari sami; to je po Heglu »videz samovoljnosti« (*Schein von Willkür*). »Na dialektiko se običajno gleda kot na nekakšno vnanjo veččino, ki s samovoljo dela zmedo (*Verwirrung*) v določenih pojmi in v nje vnaša goli videz protislovnosti . . .«³²

Po tej logiki sklepanja se potem dozdeva, da so edino veljavna in resnična sklepanja razuma, kakršna je najti pri Kantu. Formalizem mišljenja je pripisovati abstraktnim določilom absolutno veljavnost. Po tem pojmovanju so miselne forme le nekakšna »uporabna sredstva«. »Misleče opazovanje« pa se ne more zadovoljiti le z »zunanjo formo«, temveč tudi vsebino (*Inhalt*). Z uvedbo vsebine v »logično obravnavanje« predmeti niso več *Dinge*, pač pa *Sache*, ne stvari, pač pa reči. V temelju Heglova prepričanja je zamisel, da »filozofija nima opraviti z golimi abstrakcijami in formalnimi mislimi, temveč zgolj s konkretnimi mislimi.«³³

»Dialektična refleksija je tisto imanentno preraščanje, v katerem se enostranost in omejenost razumskih določb kažeta kot to, kar v bistvu sta — namreč kot svoja lastna negacija. V naravi vsega omejenega je, da samo sebe odpravi in prerašča.«³⁴ Tako je dialektično tvorec dinamizma »znanstvenega napredovanja«, princip, prek katerega se v vsebini znanosti kaže »imanentna vez delov in nujnosti«.

²⁹ Hegel: *Encyclopädie*, p. 78, str. 101.

³⁰ *Ibidem*, p. 79, str. 102.

³¹ Hegel: *Encyclopädie*, p. 81, str. 102.

³² *Ibidem*.

³³ Hegel: *Encyclopädie*, p. 82, str. 103.

³⁴ *Ibidem*, p. 81, str. 103.

Tretji moment logičnega, sintetični moment, konkretnije po Heglu »spekulativni« oziroma »pozitivno umni«, »zajema enotnost določil v njihovem nasprotovanju, to, kar je kot afirmativno vsebovano v njihovi razrešitvi in njihovem prehodu od ene k drugi«.

Dialektika ima po Heglu »pozitiven rezultat«, ker ima določeno vsebino, njen rezultat ni prazno, abstraktni nič, pač pa je negacija določenih določil. Kot lastnost dialektičnega Hegel določa nadalje to, da »ni enostavna formalna enotnost«, temveč »enotnost razlikovanih določb«. In to dialektično je hkrati opredeljeno kot »umno« (Vernünftige); ne glede na to, da je mišljeno kot abstraktno, je obenem konkretno.

3.

S tem povzetkom je prikazan del o Heglovem pojmovanju dialektike in metafizike, njegova najbolj eksplicitna mesta iz uvodne, *Enciklopedijske Logike*. Ugotovitev, da ima Heglova dialektika metafizične meje, zahteva hkrati odpravo njenih dogmatičnih elementov. Kje in v čem se kaže njena dogmatičnost? In kako naj začeta kritika do konca izpelje zahtevo po odpravi vsega nedialektičnega. To, da je Hegel sicer iz dialektičnega in revolucionarnega principa postuliral na koncu nekakšno »legitimacijsko logiko«, ker je v njegovi dialektiki prevladalo metafizično načelo, predvsem absolutizirani princip identitete, je pri nadaljevalcih njegove filozofije narekovalo ločevanje med sistemom in metodo, ki se je prenekaterokrat spreminjalo v prazno ponavljanje. Eden najpomembnejših kritičnih prispevkov v zvezi s Heglovim pojmovanjem dialektike in metafizičnosti znotraj pojma dialektike in celotnega filozofskega sistema, destruktivno — afirmativno razvita kritika, je gotovo Marxov prispevek.

Hegel je nedvomno dal najbolj razvito in najsistematičnejšo obliko idealistične dialektike in sicer kot spekulativno dialektiko, pojmovano kot dialektiko totalitete. Hegel pri tem izhaja iz nastrojenosti svojega časa, revolucionarnega dogajanja na prehodu dveh stoletij in o dejavnosti filozofije med drugim meni tole: »Man muss sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird dass die Revolution von der Philosophie ihre Anregung erhalten habe.«

Izvori Heglove dialektike so družbeni. Spekulativna dialektika totalitete je zgrajena na dialektiki zgodovine, opredeliti jo velja kot historično dialektiko, ki se nanaša na vse forme duha kakor tudi na vso stvarnost, pojmovano s stališča vsebine. Hkrati kot historična je pojmovana kot dialektika subjekt — objekta in realna idialektika narave, pri čemer pa je narava sama interpretirana kot dialektičen samorazvoj ideje.

Osnovni princip dialektike totalite je princip identitete identitete in neidentitete, s čimer je prav tako razumeti enotnost enotnosti in raznovrstnosti, enotnost mirovanja in gibanja v samem procesu gibanja objektivne stvarnosti. Po svojem bistvu je ta idejna in duhovna stvarnost v neprestanem spreminjanju in razvoju skoz protislovja in nasprotja in povezovanju v sintetično enotnost. Tako Hegel vso dejanskost pojmuje dialektično, tj. kot absolutno identiteto in absolutno negativnost, ki je samo v tej negativnosti — drugobiti pri sebi, s seboj identična.

Absolut je določen kot duh in glede na razvoj definiran kot absolutna nasprotnost oziroma absolutna protislovnost. Je enotnost biti in nebity, nastajanje enotnosti nasprotnih procesov nastajanja in minevanja. Tako Hegel svojo dialektiko poimenuje kot absolutno, kot metoda rekonstruira realni dialektični proces celotne dejanskosti.

V temelju celotnega dialektičnega procesa, označenega kot absolutna negativnost, so protislovja in nasprotja, ta najvišja oblika in izraz neidentitete, pojmovana kot vir gibanja in razvoja. S tako koncepcijo realne dialektike absolutno pojmovane totalitete je Hegel postavil nasproti Aristotelovi formalni logiki koncepcijo dialektične logike na osnovi principa protislovnosti in principu dialektičnega razreševanja ali odpravljanja protislovnosti.

Svojo metodo imenuje Hegel absolutno ali spekulativno metodo in jo razume kot univerzalno. V njegovi metodi se zrcali podoba meščanske družbe, dialektika dela, odtujitve in odprave odtujitve kot neskončen krožni proces. S tem je v njej popolnoma zanemarjena dimenzija prihodnosti, intencionirana je zgolj na spoznanje obstoječega, s čimer se negira kot dejanska zgodovinska dialektika, ki bi usmerjala v spremembo obstoječega.

Zaradi svoje spekulativno — idealistične narave reducira ves proces zgolj na videz, pojavni svet le na razlikovanja duhovnega absoluta. Odnos, ki ga ima sama do sebe, je skrajno nekritičen, kajti z absolutizirano identiteto biti in mišljenja je vzpostavljena na koncu identiteta med Heglovo filozofijo in objektivno stvarnostjo, kar predstavlja zaključek tako filozofije kot dejanskosti. Heglova dialektična pot napredovanja se tako na koncu izkaže kot »logika videza«.

Ne glede na številne sodobne kritične prispevke na temo o Heglovi dialektiki, še posebej pa o njeni »transformaciji« v materialistično, ostaja Marxova kritika enkratna v tem, ker skuša podati kritiko Heglovega pojmovanja dialektike v izraziti enotnosti med celotnim Heglovim spekulativnim naukom in metodo. Iz te kritike je tudi razvidno to, kar bistveno razlikuje Marxovo pojmovanje dialektike od Heglovega.

»Heglova dialektika je osnovna forma vse dialektike, vendar samo v prečrtanju njene mistične forme in prav to razlikuje mojo metodo od njegove.«³⁵ Že v Marxovi disertaciji (1831—1841) je najti prve poskuse revizije Heglove spekulativne metode in spremembe v dialektično. V *Kritiki Heglove pravne filozofije*, ki nastaja pod vplivom Feuerbachovih *Predhodnih tez k reformi filozofije*, označi Marx Heglovo pravno filozofijo kot »edino z oficialno moderno sedanostjo al pari (na enaki ravni) stoječo nemško zgodovino«.³⁶

Predmet kritike v *Ekonomsko fil. rokopisih 1844* je Heglova konstrukcija *Fenomenologije duha* in pa abstrakcionistično — spekulativni postopek v *Logiki*. Še posebej je treba v analizo Marxovega pojma dialektike pritegniti *Sveto družino*, ki denuncira Heglovo spekulativno metodo. Marx pokaže, kaj je sofistika in pa spekulativno metafizična konstrukcija. *Teze o Feuerbachu* je nujno upoštevati predvsem glede na Marxovo lastno formiranje pojma dialektike in pa kritike ti-

³⁵ K. Marx: Brief an Kugelmann vom 6. 3. 1868.

V Marx-Engels: Ausgewählte Werke III.

³⁶ MEID, I. zvezek, str. 198.

stega nauka, ki se ni več zadovoljil z miselnim, pač pa, kot nasprotje Heglu, apelira na čutno.

Mesta v *Kapitalu*, kjer je govor o naravi Heglove dialektike in pa o Marxovem odnosu do nje, znova opozarjajo na pomen, ki ga je Heglova filozofija imela za Marxa. Na nekaj mestih Marx poudari, kaj v bistvu razlikuje njegovo pojmovanje od Heglovega. V celovit pogled o odnosu Hegel — Marx bi bilo vsekakor nujno pritegniti še *Očrte kritike politične ekonomije*, ki nastajajo v letih 1857/58, kjer je pri Marxovi analizi pojmov, kot so prehodi, razlike, razvoj, nastajanje, zaslediti občuten Heglov vpliv. Šele na taki široki analizi Marxovih del, kakor tudi vseh treh delov *Kapitala*, je lahko podati dejansko podobo odnosa Hegel — Marx, enakosti v pojmovanju posamičnih stališč kakor tudi razhajanja.

V *Sveti družini*, v razdelku z naslovom *Skrivnost spekulativne konstrukcije*,³⁷ Marx v strnjeni obliki poda kritiko »spekulativne«, tj. v bistvu Heglove metafizične konstrukcije. Tu je tudi pokazana organska vez med idealizmom in metafiziko, protiizkustveno miselno izhodišče. Marx prikaže na plastičen način, kako pričinja spekulativna — metafizična misel, ki trdi o svoji miselni poti, da gre za »pojmovanje substance kot subjekta«, samodejavnosti absolutnega subjekta, pojmovanje, ki je bistvena značilnost Heglove metode.

Na podlagi dejanskih konkretnih sadežev dobljeno abstraktno predstavo »Sadež« spekulativni filozof razglasi za resnično bistvo hruške, jabolka itn., skratka vseh posamičnih sadežev. »Sadež« kot abstraktum, »zunaj mene bivajoče bistvo«, je potemtakem razglašen za »substanco«, posamični konkretni sadeži so le modusi »Sadeža«. Substanca kot obče ni ločena le od vsega posamičnega, temveč tudi od mene, ki sem jo proizvedel. Vso čutno razliko razglaša filozof za nepomembno in jo utaplja v abstraktnem bistvu. Spekulacija, ki ji je bilo lahko ustvariti abstrahirano bistvo »Sadež«, »Substanca«, pot navzgor, mora že zaradi tega, da bi prišla do »videza dejanske vsebine«, najti pot od abstraktno občega do konkretno posamičnega.

Tako potem spekulacija razglasi »Sadež« za nekakšno v sebi gibljivo bistvo, ki iz sebe same, svoje samodejavnosti poraja videz raznovrstnosti vnanjih sadežev. Vsi konkretni sadeži: jabolka, hruška, itn. so le videzi abstraktnega bistva, zakaj spekulativni filozof mora obdržati nekakšno enotnost. Tako je potem vse čutno konkretno (posamični sadeži) le življenjska manifestacija abstraktno občega. Sadež — substanca se postavlja zdaj kot hruška, zdaj spet kot jabolko. itn.

Tako prihaja substanca do svoje vsebine, razlik, je totaliteta vsega pojavnega in tvori »organično razčlenjeno zaporedje«. Na vsaki stopnji tega samo-razlikovanja in samo-postavljanja doživlja sadež (substanca) bolj izrazito in razvito bivanje. In po tem izrazito metafizičnem postopku se potem dozdeva, kot da je vse konkretno le navidezno bivajoče in prejme celo nekakšen višji, mističen pomen. Vse, kar sodi k specifičnosti posamičnega, so le iznajdbe spekulativnega uma. V tem je vsa specifika t. i. samodejavnosti absolutnega subjekta, »Sadeža«.

Marx na tem mestu denuncira eno temeljnih značilnosti Heglove mistifikacije, dominacijo občega nad individualnim in hkrati razglašanje banalne empirije za to obče, skupno z očitkom, da je Hegel vse sfere podredil sferi logike in da povsod išče samopotrjevanje mistične ideje in vse akcidentalno podreja samorazvoju absoluta.

³⁷ MEID, I. zvezek, str. 497—501.

Vsak miselni postopek, ki se odtuji moji moči in spremeni v meni tujo silo, je po Marxu metafizika. Tako odtujena misel si potem domišlja, da je absolutni tvorec vsega. Heglov celoten postopek imenuje Marx mistifikacija. Gibanje vsega dejanskega je po Heglu transformirano v ezoterično gibanje absolutne substance — subjekta, v akcidence, s katerimi »plačuje ideja tribut bivanja in minljivosti«. Akcidence so zgolj zginjajoči momenti v monodrami absoluta. Substanca pošilja akcidence v boj in pušča po njenih strasteh delovati zase, da bi iz tega boja sama izšla nepoškodovana in neokrnjena, se glasi mesto pri Heglu v *Zgodovini filozofije*.³⁸

Po Heglu rezultira udejanjenje občega, iz »negacije določenega in posebnega«. Posamično se odpravlja v boj in se celo medsebojno uničuje, obča ideja se ne odpravlja v nevarnost, v nasprotje in boj, pač pa je »nedotaknjena in nepoškodovana v ozadju«. To značilnost uma je po Heglu imenovati »zvičajnost uma, da namreč pusti strastem delovati zase, pri čemer je to, kar po njih prihaja v eksistenco, prizadeto in trpi škodo«. Ideja ne perpetuira svojega bivanja in minljivosti iz sebe, temveč iz strasti individuov, ki so žrtvovani in izdani.

Marx v svoji fazi razčiščevanja s Heglovo filozofijo, tu je mišljena predvsem kritika Heglove filozofije državnega prava, na več mestih ugotavlja spekulativno — mističen, tj. povsem metafizičen postopek Heglove metode. V delu *Kritika Heglovega državnega prava* Marx očita Heglu, da osamosvaja predikate in jih popolnoma ločuje od eksistence njihovega subjekta. Potem pa skuša »dejanski subjekt pokazati kot rezultat delovanja predikata«,³⁹ namesto, da bi izhajal od dejanskega subjekta in opazoval njegovo objektiviranje.

Na ta način postane »mistična substanca« dejanski subjekt, realni subjekt pa le moment mistične substance. Ker izhaja Hegel od predikatov, občih opredelitev namesto od »reelnega ens« (hypokeimenon, subjekt) in ker mora najti nekakšnega nosilca te opredelitve, postulira »mistično idejo« kot ta nosilec. »To je dualizem, da Hegel ne opazuje občega kot dejansko bistvo dejansko-končnega, tj. eksistirajočega, opredeljenega ali dejanskega ens kot *resnični subjekt* neskončnega.

Heglovska spekulacija je v svojem pojmu substance združila vso zgodovino filozofije, s čimer je pravzaprav v tej kategoriji čutiti Heglov dialog s poprejšnjimi metafiziki, Aristotelom, Kantom, Spinozo, Fichtejem. Tako je absolutni duh dve plasti, spinozistično pojmovano substanco, »metafizično travestirana narava v ločenosti od človeka« in Fichtejevo samozavedanje, »metafizično travestirani duh v ločitvi od narave«, združil kot »metafizično travestirano enotnost obeh«⁴⁰.

Sam pojem substance je tisti del Heglove filozofije, ki pri Heglu igra pomembno vlogo glede na prehod k pojmu in kjer se obenem dogaja pojmovna sprava. Samoutemeljenost in opredeljenost po sebi in ne po drugem, bistvena samozadostnost, absolutnost v sebi je po Heglu lastnost substance. Substanca je pravzaprav *causa sui*; njen odnos je samoodnos. Samoodnos pa je nadalje določen kot identiteta, absolutna identičnost.

Substanca se diferencira v zunanjo različnost, vendar pusti delovati zase po akcidenceh, ki so kot momenti, ki zginjajo v samonašnju substance. To, kar

³⁸ Hegel: *Filozofija zgodovine*, str. 40.

³⁹ K. Marx: *Kritika Heglovega državnega prava*, MEID, I., str. 69.

⁴⁰ K. Marx: *Sveta družina*, MEID, I., str. 526—527.

je nujno, opozarja Hegel, je v sebi »absolutni odnos« (p. 150), razviti proces, v katerem je hkrati odnos razrešen v »absolutno identičnost«.

»V svoji neposredni formi je to odnos substancialnosti in akcidentalnosti. absolutna identičnost tega odnosa s samim seboj je *substancia* kot taka, ki pa je kot nujnost negativnost te forme notranjosti, tako se potem postavlja kot dejanskost (*Wirklichkeit*), vendar pa je prav tako negativnost tega vnanjega, po katerem je dejansko kot neposredno samo akcidentalno, ki po tej svoji čisti možnosti prehaja v drugo dejanskost; prehajanje je substancialna identičnost kot dejavnost forme (*Formtätigkeit*).«⁴¹

Substancia je tako »celota akcidence« (p. 151), v katerih se ona (substancia) manifestira kot njihova absolutna negativnost, to je »kot absolutna moč in hkrati kot bogastvo vse vsebine«. Substancialnost je za Hegla »absolutna dejavnost forme in moč nujnosti«⁴² in hkrati »bogastvo vse vsebine«. Vsa vsebina je le moment, ki pripada edino temu procesu — absolutno preobračanje forme in vsebine, druge v drugo. Glede na to, ker je »substancia absolutna moč,« ki se nanaša nase kot na svojo notranjo možnost, in s tem postavljena vnanjost, je »pravo razmerje, kot je v prvi formi nujnosti substancia — razmerje kavzalnosti.«⁴³

Marx opazuje to razmerje kavzalnosti in absolutne moči substance na Heglovi filozofiji državnega prava. Marx očita Heglu, da s tem, ko idejo hipostazira, spreminja v substanco — subjekt, spreminja dejanske subjekte družbenega gibanja v »nedejanske objektivne momente ideje«, nasproti kateri so družba, družina itn. zgolj čiste akcidence.

»To je dvojna zgodovina: ezoterična in eksoterična. Vsebina je v eksoteričnem delu. Interes ezoteričnega dela je zmeraj to, da spet nahaja zgodovino logičnega pojma v državi. Toda to, da pravi razvoj poteka, je na eksoterični strani.«⁴⁴ Mistifikacijska plat je v ezoternem delu — v primatu ezoteričnega nad eksoteričnim, v hipostaziranju. Vsa eksoterična zgodovina naj bi le pritrjevala in potrjevala Heglovo abstrakcijo. Producirajoče postane produkt lastnega produkta, določujoče postane določeno po lastnem določenem, subjekt postane predikat in predikat subjekt.

Še nekaj Marx očita Heglu, da je zanj, namreč celotna pravna filozofija le nekakšen oklepaj za logiko. Heglu gre za stvar logike, ne za logiko stvari. Ne razvija logike političnega telesa, ampak daje logiki politično telo. Hegel ne razvija svojega mišljenja iz predmeta, ampak predmet po nekem mišljenju, ki je »s sabo na čistem in si je s sabo na čistem v abstraktni sferi logike«⁴⁵. Za produkt, predikat ideje, je naredil tisto, kar je njen subjekt. Vse dejansko je opredeljeno po naravi pojma, ki iz sebe stvarja na nekakšen nujen način. Predmet ni opredeljen po svoji »lastni naravi«, ampak po neki tuji. Tako Hegel nujnosti ne črpa iz narave svojega predmeta, konkretnije iz njegovega bistva, nujnost samo uspe dokazati samo v toliko, kolikor se nanaša na abstraktne sheme logike. Usoda vsega je predestinirana po »naravi pojma«, »zapečaten v Santa Casa (logiki) svetih registrov, logika sama je le »abstraktni spekulativni denar duha«.

⁴¹ Hegel: *Encyclopädie*, p. 150, str. 147.

⁴² Hegel: *Encyclopädie*, p. 151, str. 147.

⁴³ *Ibidem*, p. 152, str. 148.

⁴⁴ K. Marx: *Kritika Heglovega državnega prava*, MEID, I, str. 60—61.

Marx prav tako na proizvodnem odnosu prikaže bistvo Heglove metode in jo opazuje na logiki kapitala. Kapital je kot substanca — subjekt zgodovinskega procesa, nasproti kateremu je delo le akcidens. Perpetuiranje kapitala kot »samostojne družbene moči, to je, kot moč *enega dela družbe*, (se) ohranja in množi z *menjavo za neposredno, živo delo*. Obstoj razreda, ki nima ničesar razen sposobnosti za delo (Arbeitsfähigkeit), je nujen pogoj kapitala.«⁴⁶

Zivo delo je tisto, ki stopa v boj in nasprotje in iz njegove žrtve vstaja substanca — kapital, močnejša in pomnožena. Marx razkriva to razčlovečeno logiko sveta kapitala, gospodujočega proizvodnega procesa, ekonomski logos, katerega nasledek je nečloveškost družbenih odnosov. Človekova dejavnost se v tem proizvodnem odnosu človeka kaže kot nekakšna tuja realnost, njegovo delo ni nekaj, v čemer bi se potrjeval, ne sodi k njegovemu bistvu. Njegova delovna sposobnost ne pripada njemu, pač pa drugim, proces udejanja je hkrati proces razdejanja dela, proces odtujenega dela.

Marx razkriva problematiko odtujitve v konkretno, historično danem proizvodnem načinu produkcijo kapitala, ki reproducira odtujitev. To ni človeška produkcija, temveč profitna produkcija. Problem odtujitve je ena najpogostejših Marxovih tem. Na primeru Heglove filozofije Marx pokaže, kam vodi absolutizirana abstrakcija in metafizičnost; pri Heglu so dani vsi pogoji za človekovo odtujitev. Heglovstvo v tej podobi je celo logika sodobnega sveta.

Marx je v kontekstu svoje kritike Hegla in hkrati kritike mladoheglovcev (mišljen je Marxov najzgodnejši razvoj, dela do 1845) v kritiko dialektike neposredno pritegnil pojem odtujitve Marxova kritična ocena o Heglovi dialektiki in filozofiji nasploh, ne zmanjšuje siceršnjega Heglovega pomena za Marxovo misel, o tem priča večkrat citirano mesto v *Kapitalu*, kjer se Marx priznava »za učenca tega velikega misleca«.⁴⁷

To priznanje, ki sledi trideset let po tem, ko je bila dialektika v Nemčiji »moda« (1843—1844) in ko Marx »kocketira« s Heglovim načinom izražanja, ne opozarja samo na tesno povezavo s Heglovo filozofijo, pač pa na to, da se Marx v 70. letih pravzaprav ne odreče prvotni oceni Hegla. Kritika Heglove dialektike, ki jo Marx formira na kritiki Heglovega koncepta odtujitve in prisvajanja in jo opredeli za idealistično in pozitivistično (v smislu pristajanja na obstoječe), je mišljena obenem kot ostra obsodba vseh tistih poheglovcev, ki obravnavajo Hegla kot »crknjenega psa« in ki vse živo znotraj Heglove filozofije spreminjajo v mrtvo in jemljejo le eno plat njegovega sistema: bodisi substanco ali pa samozavedanje in ju izigravajo drugega proti drugi.

Marx pa skuša dokazati, da gre pri Heglovskem idealizmu za zgolj »filozofsko razrešitev« dejanskih protislovij in ponovno vzpostavitev obstoječe empirije. Dialektika je pri Heglu mistificirana, stoji na glavi, človeška razmerja se kažejo kot v *cameri obscuri*. V svoji mistificirani obliki se je celo zdelo, da dialektika potrjuje obstoječe stanje tedanjega časa. Marx tu že opozarja, da razrešitev »mistificiranosti« ni možna zgolj teoretično, ni zgolj filozofska, pač pa kliče obenem po praktični razrešitvi.

⁴⁶ K. Marx: Kritika Heglovega državnega prava, MEID, I, str. 67.

⁴⁶ K. Marx: Mezdno delo in kapital, MEID, II, str. 688—689.

⁴⁷ K. Marx: Kapital I, str. 22.

Odprava »pozitivistične« dialektike, to je take, ki ne kliče po spremembi obstoječega, pač pa pristaja nanj, zahteva obenem odpravo tistega družbenega stanja, katerega najvišji teoretični izraz je dialektika v svoji pozitivistični obliki. Marx opozarja, da Heglova dialektika kljub svoji mistični obliki »vključuje v pozitivnem pojmovanju obstoječega hkrati tudi pojmovanje njegove negacije«⁴⁸. Tako je izražen pogled v njegov nujni propad, dialektika »pojmuje vsako obstoječo obliko v teku gibanja, torej tudi kot minljivo, ker nima pred ničemer spoštovanja in ker je po svojem bistvu kritična in revolucionarna . . .«⁴⁹

»Moja dialektična metoda je po svoji osnovi ne le različna od Heglove, temveč je njeno neposredno nasprotje. Pri Heglu je proces mišljenja, katerega pod imenom ideje celo spreminja v samostojen subjekt, demiurg resničnosti, ki je le vnanji pojav ideje. Pri meni nasprotno idejni svet ni nič drugega kakor materialni svet, prenesen in predelan v človekovi glavi . . .

Mistifikacija, ki jo trpi dialektika v Heglovih rokah, pa nikakor ne pobija resnice, da je on prvi obsežno in zavestno razložil splošne oblike njenega gibanja. Dialektika stoji pri njem na glavi. Treba jo je postaviti na noge, da v mistični lupini odkrijemo racionalno jedro«.

Podoba, kakršno je zastopala Heglova dialektika, ni pri nadaljevalcih njegove misli ustrezno izpolnjevala naloge, v bistvu začrtane že pri Heglu, namreč, da je »filozofija njen čas, zajet v mislih«; to nalogo so npr. mladoheglavci razumeli kot »praktično postajanje filozofije«, »udejanjenje filozofije«, »po-svetno postajanje filozofije (Weltlichwerden der Philosophie)«.

Marx spozna Feuerbacha za edinega, ki je imel »resen, kritičen odnos do Heglove dialektike in napravil resnična odkritja na tem področju«. Tako meni, da je Feuerbachov velik prispevek v tem, ker spozna Heglovo dialektiko kot sprevrnjeno dialektiko, ki ostaja v okviru absoluta. Tu so po njegovem vzroki, zakaj Heglova dialektika ne more odpraviti človekove odtujitve, ki jo vzpostavlja religija. Ko Marx skuša ovrednotiti Feuerbachov prispevek, zapiše, da je Feuerbachovo veliko delo v tem, da dokazuje, »da filozofija ni nič drugega kot v misli prenesena in miselno izvedena religija«, in s tem prav tako način človekovega odtujenega bivanja. Feuerbach poda tudi »utemeljitev resničnega materializma in realne znanosti, ker družbeni odnos človeka do človeka spreminja v temeljni princip teorije«.⁵⁰

Prav tako je Feuerbach v grobem uspel razložiti osnovno shemo Heglove dialektike. Tako izhaja Hegel iz odtujitve substance, absolutne in fiksirane abstrakcije, skratka iz religije in teologije. Drugič, Hegel spet odpravlja abstraktno neskončno in vzpostavlja čutno, realno, končno, posebno, in tretjič Hegel spet odpravlja vse dejansko, realno končno in vzpostavlja abstrakcijo, religijo in teologijo. S tem je po Marxovem mnenju Feuerbach podal v osnovi točen prikaz Heglove sprevrnjene dialektike.

V svojih znanih tezah o Feuerbachu Marx v zgoščeni obliki kritično predstavi bistvo Feuerbachovega nauka. Gre za tendenco, ki si je ob konfrontaciji s Heglovim naukom izbrala namesto čistih abstrakcij čutnost kot moment, na katerega

⁴⁸ K. Marx: Kapital I, str. 22.

⁴⁹ K. Marx: Kapital I, str. 22.

⁵⁰ K. Marx: Kritika nacionalne ekonomije, MEID I, str. 374.

apelira. Vendar, ugotavlja Marx, Feuerbach absolutizira čutni moment in ne dojema pomena čutne dejavnosti. Predmet, čutnost, vso dejanskost jemlje le kot objekt, absolutizira objekt nasproti absolutiziranemu subjektu.

Ker čutnost dojema le v togosti odnosa objekta, je ni sposoben pojmovati kot subjektivno, človeške dejavnosti ne dojema kot »predmetno dejavnost«. Tako na koncu Feuerbach spet legitimira teoretično dejavnost kot edino »človeško ravnanje«, prakso pa razume le v njeni »umazani židovski pojavnosti«. Ker Feuerbach ni dojel odnosa subjekt — objekt v njegovem dialektičnem medsebojnem prepletanju, ne spozna, da lahko ustvarjalni subjekt prerašča realni, na sebi obstoječi objekt.

Feuerbach abstrahira človeka od vsega zgodovinskega poteka in ga pojmuje le kot posameznega, abstraktnega individua, za Marxa pa je človeško bistvo v »svoji resničnosti celostnost družbenih odnosov«. Tako si potem pri Feuerbachu na koncu spet stojita dve absolutizirani strani nasproti, popolnoma metafizično ločeni sferi, abstrakten, izoliran človeški individuum in abstrahirana človeška občost.

Najvišje, do česar se omenjeni nazor lahko vzpne, je po Marxu le »nazirajoči materializem«, to je materializem, ki čutnosti ne dojema kot praktično dejavnost; gre za nazor posameznih individuov v »meščanski družbi«. Marx tu že predpostavlja konkretnega nosilca materialistične teorije, ki v družbeni delitvi dela zavzema specifično mesto. »Stališče starega materializma je občanska družba; stališče novega človeška družba ali družbeno človeštvo.«⁵¹

Iz Marxove kritike Heglovega pojmovanja dialektike in iz kritičnega pretresa Feuerbachovega prispevka je razvidno, da se Marx skuša distancirati tako od stališč prvega in drugega, da mu ne gre za eklecticism mnenj, temveč da prerašča metafizičnost obeh v dialektični odpravi golih abstrakcij.

Marx apelira na objektivnost miselnega opazovanja, ki naj eliminira subjektivistično pojmovanje sveta; to subjektivistično pojmovanje dojema protislovja in nasprotja v svetu kot, da bi nastala le po subjektu.

Tako se potem taka, subjektivistična filozofija spreminja v sofistični proces, ki vzpostavlja nekakšen absolut — bodisi duhoven ali pa materialen in prikazuje vse razlike v svetu in mišljenju le kot videz, kot navidezna razlikovanja sicer v v sebi samem identičnem absolutu.

Marx ne »zavrže« Heglove filozofije; čisto jasno mu je namreč, da stoji Heglova filozofija z »razvijanjem stvarne vsebine« in pa v okviru spekulativnega razlaganja »s stvarnim razlaganjem, ki zajema samo stvar«, višje od vseh tistih smeri, ki sploh ne razvijajo nikakršne vsebine. Kritično pa ugotavlja, kje so meje dialektičnosti njegovega mišljenja, kje se pričinja metafizika in kaj je to metafizičen postopek. V kritični polemiki s Heglom formira svoje pojmovanje sveta in človeka, sicer v dosti manj sistematični obliki kot Hegel.

Kot »skrivnost« in »rojstni kraj« Heglove filozofije navaja Marx *Fenomenologijo*. Vsa zgodovina je tu reducirana na »zgodovino produkcije tega abstraktnega, tj. absolutnega mišljenja, logičnega spekulativnega mišljenja.«⁵²

⁵¹ K. Marx: Teze o Feuerbachu, MEID, II, str. 359.

⁵² K. Marx: MEID, I, str. 374.

»Ne to, da se človeško bitje *opredmetuje nečloveško*, v nasprotju s samim seboj, ampak to, da se *opredmetuje v razliki* do abstraktnega mišljenja in v *nasprotju* z njim, velja za bistvo odtujitve, ki je postavljeno in ki ga je treba ukiniti.«⁵³ V *Fenomenologiji* že obstaja nekritični pozitivizem poznejših Heglovih del — filozofska razrešitev in ponovna vzpostavitev obstoječe empirije.

Vsa bitnost, predmet se zmeraj kaže kot miselna bitnost, subjekt kot zavest, človek kot samozavedanje, rezultat, ki na koncu izhaja iz gibanja abstraktnega mišljenja, ki se ne odvija več navzven, je po Marxu dialektika čiste misli. »Kar je na Heglovi *Fenomenologiji* in njenem končnem rezultatu — dialektiki negativnosti kot gibalnem in ustvarjalnem principu — velikega, je naprej to, da pojmuje Hegel samoustvarjanje človeka kot proces, opredmetovanje kot razpredmetovanje, kot povnanjevanje in odpravljanje tega povnanjevanja; da torej dojema bistvo *dela* in pojmuje predmetnega človeka, resničnega, kot dejanskega človeka, kot rezultat njegovega *lastnega dela*.«⁵⁴

Edino delo, ki ga Hegel priznava, je abstraktno duhovno delo. Delo pojmuje kot »izpričujoče se bistvo človeka«, vendar vidi samo njegovo pozitivno stran, ne pa njegove negativne plati: »Hegel stoji na stališču moderne nacionalne ekonomije«. S svojo analizo Marx pokaže, da »Heglova odprava odtujitve postane na koncu pravzaprav potrditev odtujitve«. S svojim metafizičnim miselnim izhodiščem Hegel po Marxu ni mogel drugače razrešiti odtujenosti dela in vse človekove dejavnosti.

Metafizičnost in abstrakcionizem v pojmovanju izhodiščnih filozofskih kategorij se raztezata na vsa področja, tudi na pojmovanje o človeku. Marx skuša v *Kritiki Heglove dialektike in sploh filozofije*, v *Sveti družini* in *Kritiki Heglovega državne prava* dognati konsekvence Heglove metafizičnosti in dialektičnosti. Dominacija občega nad posameznim, prevlada identitete, odprava protislovij in nasprotij, pojmovanje vseh prehodov in razlik kot navideznih, odprava dialektičnega momenta v korist metafizičnega, vse to je v središču Marxove kritike Hegla.

Heglovo absolutno dialektiko absoluta je sodobni čas do skrajnosti verificiral in jo realiziral. Dominacija občega nad posamičnim je v družbenem kontekstu dosegla maksimalne meje tega, kar je bilo načrtano znotraj sicer filozofsko vzpostavljenega sistema. Marxova kritika metafizike je kritika proti nesvobodi, ki jo nosi vsak metafizičen pojem v sebi. Mar ni totalitarizem sodobnega sveta zelo drastično pokazal podrejenost in zaslužjenost posamičnega občemu. Samo prevladovanje absoluta in metafizike kot nekakšne znanosti o absolutu je po Marxu možno le, kot pokaže, s kritiko, ki temeljito opravi s principom identitete nasprotij, nedialektičnim pojmovanjem kategorialnih parov, kot so obče — posamezno itn.

Za Marxa ni samo obče dejansko, pač pa tudi posamično; resnica, dialektična celota se formira iz medsebojnega prepletanja in pogojenosti obeh. Ne določa samo obče posamičnega, temveč tudi posamično obče. Vsega bogatstva posamičnega ni mogoče subsumirati pod obče, obče ga nikoli ne more do konca zajeti in izčrpati. Vsega raznovrstnega bogatstva njegove vsebine ni moči spraviti v obče,

⁵³ MEID, I, str. 377.

⁵⁴ Ibidem, str. 379.

posamično ga v tem smislu prerašča, je širše od občega. Spekulativna filozofija pa z absolutizacijo občega sprevrača prej omenjena razmerja, hipostazira in absolutizira obče, kar potem v njenem logičnem postopku vodi k absolutiziranju identičnosti, ki je popolnoma metafizična. Princip identitete je tu dominanten princip. Vse mrtvo, metafizično je zadela najradikalnejša Marxova kritika.

Marx je pokazal, kje je v Heglovi filozofiji njeno nekritično in nedialektično bistvo. Pri tem je opozoril, kam vodi absolutizirano miselno izhodišče v pojmovanju človeka in njegove svobode in kakšne so družbene posledice Heglove absolutizacije in metafizičnosti.

LITERATURA:

- G. W. F. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Hrg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1905.
G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrg. von H. Glockner, Stuttgart 1927.
G. W. F. Hegel: Fenomenologija duha, Kultura, Zagreb 1955.
G. W. F. Hegel: Filozofija zgodovine, CZ, Ljubljana 1967.
T. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, Suhrkamp, Frankfurt 1974.
Aristotel: Metafizika, Kultura, Beograd 1960.
K. Marx — F. Engels: Izbrana dela v petih zvezkih, CZ, Ljubljana od 1969 naprej.
K. Marx: Kapital I, CZ, Ljubljana 1961.

O materialističnem pojmovanju zgodovine Antonia Labriole

PETER GRUDEN

I.

Že v spisu »I problemi della filosofia della storia« iz leta 1887 je Labriola skušal razjasniti pomen filozofije zgodovine. Tedaj jo je opredelil kot raziskovanje principov in metod historičnih znanosti, torej kot nekako podvrsto splošne filozofije, ki je kritika spoznavnih principov. Toda že v spisu »Storia, filosofia della storia, sociologia e materialismo storico«, ko se spet povrne na to vprašanje, se skuša osvoboditi formalizma: filozofija zgodovine postane *interpretacija* zgodovinskega dogajanja. »Vsakokrat, ko govorimo o filozofiji zgodovine, razumemo s tem principe, za katere menimo, da so vodilni v sosledju dogodkov, in ki nam, ko jih odkrijemo, pomagajo razumeti same dogodke.«¹

Filozofija zgodovine nam torej omogoči, da raziskovanje zgodovine ne podleže subjektivizmu. To je potrebno, »ker ni zgodovinarja, ki bi bil resnično nepristranski; da bi to postal, bi moral namreč biti brez vsakega stališča, kar pa nasprotuje naravnemu položaju intelekta tako kot naravnemu položaju očesa.«² S tega vidika je absurdno postavljati vprašanje, ali je zgodovina znanosti ali umetnost, saj je njuna podlaga. Toda znanstvenost raziskovanja ne vpliva na cilj, ki ostaja pripovedovanje, vendar pa je »dojemanje prečiščenih dejstev kljub temu odvisno od tiste implicitne ali eksplicitne filozofije, ki jo zgodovinar vnaša v temelj svoje interpretacije.«³ Torej: dejstvo postane dejstvo šele tedaj, ko ga vključimo v neko teorijo. Labriola meri na čisto znanost in na čista, pozitivistično prečiščena dejstva, ki jih tudi sam pozitivizem interpretira po svoje že, ko jih našteva.

V to tematiko se vključuje tudi polemika s Crocejem, ko je ta napisal recenzijo tretjega Labriolinega eseja. Croce razlikuje med čisto in aplicirano znanostjo, med ekonomskim in moralnim človekom, med bitjo in najstvom. Labriola je z dualizmom kantovskega tipa opravil že v svojih mladostnih spisih in imenuje te distinkcije »tradicionalni sholasticizem« ter se vprašuje: »Žival na sebi, poleg vseh drugih vidnih in pokazljivih (ostensibili) živali?«⁴

Croce ločuje teorijo od prakse. Njegova abstraktnost na eni strani se dopolnjuje s hedonizmom na drugi. Poleg tega pa skuša pritegniti še Marxa in Labriola

¹ Storia . . . ; *Saggi*, str. 321.

² Isto, str. 324.

³ Isto.

pripominja: »Croce je v resnici prisiljen spremeniti Marxa — ne bom rekel, ali veliko ali malo — da bi bilo videti, da so njegovi principi združljivi z neizpodbitnimi trditvami hedonizma.«⁵ Crocejeva interpretacija ubija dialektiko in Marx kot revolucionar je degradiran v političnega agitatorja. Croce posatvlja nasproti materialistični metodi, ki je zanj metafizična, kot edino veljavno racionalistično dedukcijo. Materialistično pojmovanje zgodovine ne more biti niti materialistično niti spiritualistično, ampak je lahko le empirični kanon za interpretacijo zgodovine. Ker Marxova teorija ni povezana s prakso, ne vpliva na revolucionarno delovanje to, da jo je kdo ovrget. Vrednost marksizma je torej le »pragmatična in ne znanstvena in marksizem je kot znanost ponujal le psevdoeconomijo, psevdofilozofijo in psevdozgodovino.«⁶ Historični materializem je zavest o nekem družbenem ustroju, o življenjskem izkustvu, zato je aproksimativen in ga ni mogoče dojeti abstraktno.

Croce je bil v nekem smislu Labriolin učenec. Izhajal je iz Herbarta in Hegla in prevzel njune pomanjkljivosti, ne da bi bil deležen njunih prednosti. Labriola priznava, da Croce ni bil nikoli pravi socialist, ampak je ostal vedno »literat, indiferenten do političnih bojov« in »kontemplativni epikurejec«, ločevanje teorije od prakse pa ga je pripeljalo do »težav v preliminarnem pojmovanju vsakega znanstvenega problema, zaradi katerih ne samo, da ni razumel Marxa, razumel ni tri četrtine sodobne misli.«⁷

Polemika s Crocejem je postala pomembna ob »krizi marksizma«, v katero so bili poleg Croceja vpleteni tudi Bernstein, Sorel in še nekateri. Labriola se je odločno distanciral od njih, vendar pa je spregledal bistvo krize in jo je imenoval navaden komplot. Crocejevo ime je bilo tedaj tesno povezano z Labriolinim; dolgo časa je veljal za socialista, kriza pa je odkrila njegovo buržoazno barvo ter razgalila dejansko stanje v italijanskem socialističnem gibanju.

Labriola je imel v letih 1890—95 poleg tesnih intelektualnih stikov s Crocejem (in enostranske korespondence s Sorelom) tudi stalno in bogato korespondenco z Engelsom. Glavna tema pisem je bil politični položaj Italije, ponekod pa se Labriola dotika tudi filozofskih problemov.

V pismu junija 1894 prvič eksplicitno pojasni razliko med dialektično in genetično metodo: »Z besedo dialektika izrazimo samo formalni aspekt (ki je bil za Hegla kot ideologa vse). Z izrazom genetično pojmovanje pa tako darvinizem kot materialistično pojmovanje zgodovine in vsaka druga razlaga stvari, ki se razvijajo in formirajo, zavzamejo svoje mesto. Hočem reči, da izraz genetična metoda pušča neprizadeto⁸ empirično naravo vsake posamične formacije.«⁹ Ta obrat, ki ga Labriola daje dialektiki, izvira iz kritike heglovskega shematizma. To je bilo dovolj, da so nekateri avtorji razumeli, da je genetična metoda nasprotna heg-

⁴ Postscriptum . . . ; *Saggi*, str. 285.

⁵ Isto, str. 289.

⁶ B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*; v A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, str. 309.

⁷ Postscriptum . . . ; *Saggi*, str. 289.

⁸ Labriola uporablja izraz »impregiudicata«, ki pomeni tudi nedotaknjena, neomejevana, neomejena, v tem kontekstu pa gre za empirijo, ki ji genetično pojmovanje *da* učinkovati nase.

⁹ LE; *Scritti*, str. 393.

lovsko-engelsovski konceptiji dialektike. Labriola resda opozarja, da bi *Anti-Dühring* lahko pripeljal do vprašljivih sklepov, toda prav v preprečevanju teh morebitnih zmot je treba iskati enega izmed vzrokov za Labriolin predlog glede preimenovanja dialektike. Zadeva pa se tukaj še ne konča: Labriola skuša dialektiko rešiti shematizma, hkrati pa ji na tihem dá novo (svojo) obliko. Njegova dialektika skupaj z Engelsovo ne nasprotuje Marxovi, kot bi nekateri radi dokazali, ampak je usmerjena v interpretacijo — in kar zadeva ta aspekt, je kritika shematizma upravičena. Poudariti pa je treba, da leti na Engelsa le toliko, kolikor posamezne formulacije v njegovih poznih delih dopuščajo dvosmerno interpretacijo (kar se v resnici precej pogosto dogaja). *Labriola ne prodre do bistva dialektike* in se ustavi na pol poti med Heglom in Marxom. Genetična metoda pozabi na revolucionarno prakso, njena naloga postane razlaga zgodovine in najbrž je Engels prav v tem smislu zavrnil Labriolin predlog.

Mnenja o Engelsovem vplivu na Labriolo in sploh o njegovih poznih delih so zelo različna. Največkrat smo priče dvoumljenju, ali se je Labriola bolj opiral na Engelsa ali na Marxa. Predmet spora je tu Engels in ne Labriola, kajti vprašanje, kateri od velike dvojice je bil Labriolin učitelj, se izteče v sklep o tem, da je Labriolin prispevek pomemben. Giuseppe Bedeschi npr. meni, da je Engelsov vpliv povzročil, da se pri Labrioli kdaj pa kdaj zgubi marksizem kot kritika meščanske družbe in da postane nekaj širokega, generičnega. Toda kakšna je bila dialektika Labriole pred Engelsovim vplivom? Ali ni njegovo pojmovanje odnosa med metafiziko in dialektiko, ki ju Engels postavlja drugo proti drugi, ostalo znotraj dialektike, kot jo je dojel sam? ». . . teorija je posnetek stvari, katere pojasnjuje . . . In kaj drugega je misel, če ne zavestno in sistematično dopolnilo izkustva . . .«¹⁰ Dialektika je tu le ritem mišljenja, ki odseva ritem stvarnosti, pri Engelsu pa je implicitno stalno navzoča dialektika, ki je povezana v povezavi z ustvarjalno prakso in ki je način, kako ta praksa obstoji. Dialektika je vedno revolucionarna. Resda Labriola ponekod govori o avtokritiki stvari, o proletariatu, ki bo uresničil to kritiko, toda glavni tok njegovega mišljenja ostaja nespremenjen. Navesti moramo daljši citat: »Vse te forme parcialne, enostranske in nepopolne kritike so se sklenile v znanstvenem socializmu. Ta ni več subjektivna kritika stvari, marveč je odkritje avtokritike v stvareh samih. Resnična kritika družbe je družba sama, ki zaradi antitetičnih lastnosti kontrastov, na katerih temelji, poraja sama v sebi protislovje, ki ga nato preseže s tem, da preide v novo formo. Sedanja protislovja bo razrešil proletarijat; vseeno, ali se sami proletarci tega zavedajo ali ne. Kot je njihova beda postala očiten pogoj za sedanjo družbo, tako je v njih in v njihovi bedi razlog nove socialne revolucije. V tem prehodu od kritike subjektivne misli, ki od zunaj preiskuje stvari in si misli, da jih lahko sama popravi, k razumetju samokritike, ki jo družba izvršuje nad sabo v imanentnosti svojega procesa, samo v tem je dialektika zgodovine, ki sta jo Marx in Engels, le kolikor sta bila materialista, povzela iz Heglovega idealizma.«¹¹

Družba sama torej kritizira sama sebe po imanentnih zakonih. Dokler obstaja samorasla družba, je tako. Toda sama beda še ne bo porodila brezrazredne družbe. Vsebina znanstvenega socializma, pravi Labriola, je v afirmativnem odgovoru na

¹⁰ Del materialismo . . . ; *Saggi*, str. 111.

¹¹ Del materialismo . . . ; *Saggi*, str. 119.

vprašanja: ali je mogoča brezrazredna družba, ali bo uresničena kdaj komunistična proizvodnja, ali je možna družba brez države. In dodaja: »(Znanstveni socializem — P. G.) ne napoveduje, da bo prišlo do komunistične proizvodnje kot postulata kritike, niti ne, da bo komunistična proizvodnja cilj prostovoljne izbire, temveč bo rezultat imanentnega historičnega procesa.«¹² Popolnoma očitna pa postane razlika med Labriolino ter Marxovo in Engelsovo dialektiko, ko Labriola v podporo svoje teze navaja citat iz predgovora v *Prispevek h kritiki politične ekonomije*: »Buržoazni produkcijski odnosi so zadnja antagonistična oblika družbenega produkcijskega procesa, antagonistična ne v smislu individualnega, marveč takega antagonizma, ki raste iz družbenih življenjskih razmer individuov; produktivne sile, ki se razvijajo v okviru buržoazne družbe, pa hkrati ustvarjajo materialne pogoje za rešitev tega antagonizma. S to družbeno formacijo se torej končuje predzgodovina človeške družbe.«¹³ Marx ne govori o nujnosti, ampak samo o materialnih pogojih. Zadnji akt nujnosti je prvi akt svobode. Rosa Luxemburg je opozorila na pomen zgodovinske alternative in Lukács jo je v tem dopolnil: zmaga revolucije nima nobenega materialnega jamstva. Je le dialektična gotovost, ki nastaja skoz delovanje za revolucijo. Nujnost pripelje le do poslednje krize, v kateri proletarijat ni več objekt, ampak postane njen subjekt.

Vrnimo se spet k razmerju Labriole do Engelsa. G. Bedeschi ugotavlja, da se je Labriola formiral po Engelsovih tekstih, v katerih le ta restavrira svoje mladostne nazore, ko je bil pod vplivom Hegla in heglvske levice.¹⁴ Engelsovi dialektični zakoni naj bi bili aprioristični ter naj bi obvladovali tako naravo kot družbo. Pod vplivom tako deklasiranega Engelsa naj bi torej Labriola prišel do svojih pomanjkljivosti. Enako ravna Franco Sbarberi,¹⁵ ko skuša opravičiti Labriolo, češ da se ni opiral predvsem na Engelsa. Tudi on govori o heglvsko-engelsovskih dialektičnih zakonih, ki da jih Labriola ne omenja. Engels naj bi bil v veliki meri odgovoren za diamat, zato je treba paziti na razliko med njim in Marxom. Sbarberi brani Labriolo tako, da zanika Engelsov vpliv. Takih miselnih kalupov se je osvobodil Luigi Dal Pane,¹⁶ ki velja za najboljšega poznavalca Labriole v Italiji. On je mnenja, da Labriola ne išče razlik med Marxom in Engelsom, ampak »gre za tisto skupno sledjo, ki je onstran individualnih izrazov in barvitosti«.¹⁷ Dal Pane opozarja na to, da je Engels sam priznaval, da nekateri izrazi pri Marxu in pri njem samem lahko porajajo napačne interpretacije, a iz tega ne sklepa, da so Engelsova dela vzrok za Labrioline napake.

Giovanni Gentile¹⁸ meni, da se Labriola zgleduje v glavnem pri *Anti-Dühringu*. Engels po njegovem mnenju ni nikoli prodril v filozofski temelj teorije svojega tovariša in isto velja za Labriolo, ki da je povzel od Engelsa napačno razumljeni Marxov »obrat« Hegla. »Opozoril sem že, kako je Engels zamešal Heglovo idejo, imanentno v stvareh, s transcendentno platonsko idejo.«¹⁹ Gentile trdi, da je Hegel

¹² Isto, str. 130.

¹³ MEID, IV, str. 106.

¹⁴ G. Bedeschi, *A. L., Materialismo storico*, Introduzione.

¹⁵ F. Sbarberi, *Il marxismo di A. Labriola*, v A. L., *Scritti filosofici e politici*.

¹⁶ L. Dal Pane, *A. Labriola. La vita e il pensiero*.

¹⁷ Isto, str. 365.

¹⁸ G. Gentile, *La filosofia di Marx*.

¹⁹ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, str. 127.

kritiziral vsak platonizem in da Marx pri svojem »obračanju« ni »dodal konkretnih stvari abstraktni misli«, temveč je »idealistično metafiziko nadomestil z materialistično.«²⁰

Tudi Labriolino razumevanje Marxove kritike Hegla je pomanjkljivo. Marx naj bi samogibanje ideje nadomestil s samogibanjem stvari, katerih zadnji produkt je misel. Ob tem je treba vedeti, da Labriola ni poznal njegovih najpomembnejših mladostnih del, zato je ponekod bliže Heglu kot Marxu.

Labriola ponavlja Hegla: zgodovina je tragedija dela. Ker pa je delo tisto, po čemer je človek človek, je resnica na strani tistih, ki delajo. V uporu zatiranih, ne v dobroti zatiralcev, je vzvod zgodovine. Delo je tragedija, ki producira lastno negacijo: skoz delo nastaja zavest o pravi naravi sil, ki poganjajo zgodovino. Resnica je na strani hlapca, ne na strani gospodarja. Vendar pa je Labriola prezrl tisto delo, ki je človekova potreba. Delo je vir napredka in civilizacije in hkrati sredstvo podrejanja, toda Labriola vidi negacijo prisilnega dela v — nedelu. Po njegovem mnenju »kritični komunizem zaupa v rast tistih materialnih sredstev, ki bodo vsem ljudem omogočila odmor (ozio), ki je nujen za svobodo.«²¹ Koncept dela v brezrazredni družbi je tako samo negativ prisilnega dela, ne zajame pa potreb in zadovoljstva.

Tudi Labriolino pojmovanje svobode ostaja v heglovskem miselnem svetu. Svoboda je svobodno prilagajanje zunanji silam, je eno z modrostjo (svoboda kot spoznanje nujnosti pri Heglu). Zvijčnost uma nastopa v človeški preobliki: izigrati nujnost stvari, vpreči jo, da bi dosegli svoje cilje. Sama nujnost ne pride pod vprašaj.

V resnici svoboda ni v »malo dela in mnogo brezdolja«, ampak v neprestanem kreativnem ustvarjanju, v izražanju generičnosti na najrazličnejših področjih. Svoboda ni pasivna, je dejavnost. Kot se človeško mišljenje z dialektiko dviga nad živalski svet, tako se njegova svoboda dviga nad enostavno prostost.

II.

Eno izmed osnovnih vprašanj, ki jih je Labriola obravnaval v drugem eseju, je razmerje med stvarnostjo in teorijo; to se najprej pokaže kot problem odnosa med ekonomsko strukturo in družbeno vrhno stavbo. Labriola je bil tu zelo previden: ni se samo izogibal grobem ekonomizmu, ampak je iskal trdno povezavo med ekonomsko strukturo in vrhno stavbo v socialni psihologiji. »Ne gre, skratka, za to, da bi razširjali tako imenovani ekonomski faktor, ki bi bil abstraktno izoliran od vsega ostalega, kot si izmišljajo nasprotniki, ampak gre predvsem za historično razumevanje ekonomije in za razlago ostalih historičnih sprememb s spremembami te ekonomije.«²² »Temeljna ekonomska struktura, ki determinira vse ostalo, ni enostaven mehanizem, iz katerega bi kot neposredne avtomatične in mehanične posledice prihajale institucije, zakoni, navade, misli, občutki in ideologije.«²³

Zgodovina je celota in treba jo je dojeti integralno. Ne gre samo za odkrivanje ekonomskega momenta, da bi z njega zmetali vse ostalo kot nepotrebno breme,

²⁰ Isto, str. 131.

²¹ *Discorrendo . . . ; Saggi*, str. 239.

²² *In memoria . . . ; Saggi*, str. 60.

²³ *Del materialismo . . . ; Saggi*, str. 108.

ampak je treba raziskati specifične okolnosti, če naj pojasnimo posamezna dejstva.²⁴ Tu vstopi filozofija zgodovine, ki z odkritjem vodilnih principov družbenega razvoja pomaga razumeti posamično. V tem smislu dovoljuje razvijanje in dopolnila, ne pa tudi notranjega popravljanja. Socialna psihologija ni kak poseben vezni člen v zgodovini, saj Labriola mišljenja in biti nikoli ne postavlja na različna bregova. Zajema konkretne forme duha, ki na svoj način pripomorejo, da se dogajanje odvija na določeni način in v določenih oblikah. Socialna psihologija (Labriola uporablja ta izraz, ker pač »nima drugega izraza«) ni kaka splošna socialna zavest, ki bi absorbirala vse posamične zavesti, in ni je moči reducirati na kanone, ker ni abstraktna, ampak največkrat opisna.

Koncept socialne psihologije nedvomno izvira iz Labriolinega študija herbar-tovske Völkerpsychologie, kar ga je na koncu pripeljalo do daljnosežnega spozna-nja o pomenu psihologije pri ohranjanju in vzdrževanju razrednega gospostva. »Ekonomiji razredov in hierarhiji socialnih situacij ustreza psihologija razre-dov.«²⁵ Ko se ljudje privadijo formam zavesti, ki se v neki dobi izkristalizirajo, te forme postanejo dominantne in psihološka vdanost pomeni že razredno podre-
janje. Toda socialna psihologija ima tudi drug pomen: vladajoči razred lahko s praktičnimi sredstvi preprečuje vzpon podrejenih in tedaj je poznavanje socialne psihologije potrebno, ker razredni boj poprime obliko boja med ideologijami. Ta misel se izteka v kritično teorijo družbe — v frankfurtski krog, ki je ta moment še posebej poudaril. Pri Marcuseju postane ekonomski moment samo zadnja instanca gospostva. Očiten je regres od praktične teorije k abstraktnemu, spekulativnemu mišljenju, od kritike politične ekonomije k filozofiji. Tudi Adorno ostaja pri filozofiji, ker je zamujen moment njenega udejanjenja in kritika ostaja v gnoseološki dimenziji. Horkheimer se izogiba identificiranju pojma in stvarnosti, a pristane v drugi skrajnosti: moč revolucionarne prakse temelji prav na njuni razliki. Tudi Horkheimer meni kot Marcuse, da temelj gospostva ni toliko zunanje nasilje, kolikor sprijaznjenost z gospostvom. Vsem pa je v neki meri skupna teza o ideologizaciji produkcijskih sil, ki smo jo omenili že pri vprašanju fetišizma.

Ce hočemo odkriti pomen, ki ga Labriola daje teoriji v odnosu do prakse, moramo raziskati smisel historičnega materializma. Pomemben je v treh aspek-tih: v praktični akciji in politiki proletariata, v razumevanju zgodovine skoz raz-redne boje ter v odkrivanju temeljev družbene strukture. Njegova osnova je kritika politične ekonomije in Labriola ne pozna kake posebne filozofije (kot npr. dialektični materializem pri Plehanovu), ki bi bila nad njo. Filozofija prakse je zapopadena v konkretni znanstveni analizi. »Če bi jo bilo treba kdaj definirati, ne bi bilo neumestno, če bi rekli, da je filozofija, implicitna historičnemu materiali-zmu, tendenca k monizmu.« »Beseda tendenca natančno izraža prilagajanje miš-ljenja prepričanju, da je vse misljivo kot geneza, še več, da misljivo ni nič drugega kot geneza in da ima geneza aproksimativno naravo kontinuitete.«²⁶ Končni cilj historičnega materializma pa slej ko prej ostaja na razumljiv način razlagati zgo-dovino.

²⁴ Labriola ponekod močneje poudari ekonomsko zasnovanost zgodovine, da bi se izognil nesporazumom in razmejil marksizem od ideologij. V tem smislu ponekod zamenjuje historični materializem z *ekonomskim* materializmom.

²⁵ Del *materialismo* ...; *Saggi*, str. 100.

Toda kaj preostane teoriji, ko je odkrila svoje predpostavke in razgalila ogrodje zgodovine? Kaj preostane človeku, ki se znajde na pragu brezrazredne družbe?

Ni naključje, da je historični materializem pri Labrioli največkrat usmerjen v preteklost. »Dolgo bo trajalo, preden bo postal polna in sklenjena doktrina vseh zgodovinskih faz, že reduciranih na njihove forme ekonomske produkcije, in hkrati vodilo politike.«²⁷ Tudi politika proletariata je tesno povezana z interpretacijo imanentnih zgodovinskih zakonov, ki se ponekod spreminjajo v garante srečne prihodnosti. O kritičnem komunizmu, ki napoveduje brezrazredno družbo, Labriola pravi: »In ne govori in ne predvideva, kot bi razpravljal o abstraktni možnosti ali kot bi hotel udejanjiti neko ureditev po svoji volji, z upanjem ali hrepenenjem, ampak govori in predvideva kot nekdo, ki napoveduje nekaj, kar se bo neizbežno zgodilo po imanentni zgodovinski nujnosti, spoznani in proučeni v temelju njene ekonomske baze.«²⁸ (Podčrtal P. G.)

Historični materializem tu nastopa kot subjekt, ki mu je zaupano, da potrdi nujnost prehoda v socializem. Teorija obtiči v kontemplaciji, ker zakoni zgodovine dobijo obliko »neme občosti«, ki se uveljavlja sama od sebe. Labriola sicer pravi da ima vsaka oblika družbe svoje zakone, vendar v praksi ne pride do tega, da bi poiskal zakone svoje dobe, in se raje prepusti nujnosti.²⁹ Zgodovina deluje kot naravni mehanizem; sodelovanje človeka je sicer potrebno, vendar je cilj že zagotovljen. Zdi se, da historični materializem pride za nameček in le potrdi tisto, kar je bilo že prej sklenjeno. Njegova anticipacija je le navidezna. Svoboda tu ni pogoj za udejanjenje svobodne družbe, ampak pride šele tedaj, ko je svobodna družba že dejanskost. Vsa teorija postaja odveč in Labriola tudi v izražanju razkriva naturalizem: »Razkrojila se bo (meščanska družba — P. G.) pod lastno težo, bi rekel Machiavelli.«³⁰ »Smrt je tudi v socialni obliki postala, kot se je zgodilo že na področju znanosti z naravno smrtjo, fiziološki primer.« »Predvidevanje, ki ga je Manifest prvič omenil, ni bilo kronološko, kot napoved ali obljuba; bilo je, z eno besedo, ki pove vse, morfološko.«³¹ Determinizem je tukaj očiten³²

Labriola pravi, da progres ni nekaj fatalnega, dejstvo ali zakonitost. »Toda pomembno je razumeti, da progres, katerega pojem ni samo empiričen, ampak je vedno pogojen in zato omejen, ne temelji na teku človeških zadev kot usoda ali fakt, niti kot ukaz zakona.«³³ Vprašati se je treba, v čem je njegova enostranskost in parcialnost in kako je iz obstoječe družbe mogoč napredek sreče. Labriola odgovarja, da enostranskost progressa korenini v razrednih nasprotjih in da progres enih poraja regres drugih, hkrati pa pojasnjuje relativnost progressa s tem, da pač obstaja tudi regres. S tem posredno priznava njegovo absolutnost, ki si utira pot skozi občasna nazadovanja. Alternativa zgodovine ni več alternativa, ker socializem postane vprašanje časa.

²⁶ Discorrendo . . . ; *Saggi*, str. 222.

²⁷ Isto, str. 187.

²⁸ Del materialismo . . . ; *Saggi*, str. 162.

²⁹ To je vidno npr. v njegovi oceni imperializma, o čemer bo govor kasneje.

³⁰ In memoria . . . ; *Saggi*, str. 28.

³¹ In memoria . . . ; *Saggi*, str. 35.

³² Luigi Dal Pane je mnenja, da Labriola uporablja glagol »determinare« v pomenu pobude, sunka akcije, ne pa njenega rezultata. Dokler ostaja Labriola na področju pretekle zgodovine in buržoaznih revolucij, to razlago lahko sprejmemo.

Pri Labrioli naletimo tudi na povsem drugačne sklepe. »Samo v izkustvu take praktične preizkušnje, samo v dnevnem proučevanju razrednega boja, samo v preizkušnji in potrditvi zbranih in koncentriranih proletarskih sil nam je dano verificirati *les chances* socializma: drugače ostanemo utopisti, tudi v spoštovanem Marxovem imenu.«³⁴ Vendar pa ostajajo podobni odlomki brez pravega učinka. Labrioli ne uspe, da bi pokazal smisel razrednega boja, ne uspe mu utemeljiti revolucionarne dejavnosti v zgodovini, čeprav slutiti, da socializma brez nje ni moč uresničiti. Protislovje med revolucionarno prakso in imanentno nujnostjo zgodovinskega procesa je tista meja, čez katero Labrioli ne uspe priti, in njegova praktična stališča v zadnjih letih življenja potrjujejo to nepremagano protislovje. Historični materializem je vse manj povezan s proletarskim gibanjem in resnično postaja nekaj »širokega, generičnega« (Bedeschi). Razlaga zgodovine na razumljiv način se dviguje nad razredna nasprotja. »Če je bil za odkritje definitivnih principov historičnega materializma potreben prav genij komunista Marxa, ki je bil kot komunist neskončno daleč od obrambe sedanje družbene ureditve (razumeti pomeni preseči, pravi Hegel), to ne pomeni, da so nadaljnje usode historičnega materializma odvisne od *séances* pratiques' socializma. Če bi se sedanja ureditev civilne Evrope z gospodstvom meščanskega razreda nadaljevala še več stoletij, to sploh ne bi nasprotovalo historičnemu materializmu, zakaj ta trajnost bi dokazala le to, da družba konkurence še lahko živi.«³⁵ In kaj je treba storiti (da se to ne bi zgodilo)? »Torej ne abstraktna sociologija; ne skrb za praktično vprašanje: 'kaj socializem?'; temveč prava in pristna Filozofija Zgodovine, kot smo jo definirali zgoraj, to je zgodovina, obrazložena na razumljiv način.«³⁶

Kapitalizem naj torej živi, dokler more, ker je njegova smrt neizbežna in se bo sesul sam od sebe. Historični materializem je vse manj historičen in vse bolj zgodovinski; Labriola ne povezuje njegove usode z usodo proletariata in prav ta njuna neodvisnost dokazuje, kako zelo je usoda revolucionarne teorije povezana z delavskim gibanjem, kako sledi vsem njegovim vzponom in padcem. Revolucija, ki je ni bilo, je pognala teorijo od njenih tal. Na koncu se Labriola kljub vsem ne tako nepomembnim razlikam znajde na istih tleh s Plehanovom, pri katerem večnost zgodovinskih zakonov nikoli ne pride pod vprašaj.

III.

Labrioli se ni posrečilo, da bi vpel svoje mišljenje v dobo na prelomu stoletja. Zdi se, da je njegova dialektika revolucionarna samo »za nazaj«. Dokler smo v preteklosti, se dobro znajde, ko pa bi se moral lotiti svojega časa, postane abstrakten in shematičen.

Ni zmožel analizirati novih zgodovinskih dogodkov s stališča proletariata. Namesto konkretnega proučevanja in raziskovanja se je spustil na raven dnevne politike. Opozoril je sicer na potrebo po obračunu z dolgim obdobjem zastoja v delavskem gibanju in revolucionarni teoriji, a je vse ostalo le pri tem.

³³ Del materialismo . . . ; *Saggi*, str. 98.

³⁴ *Discorrendo* . . . ; *Saggi*, str. 193.

³⁵ *Da un secolo* . . . ; *Saggi*, str. 335.

³⁶ Isto.

Prvi primer je bila *Bernstein-Debatte*, ki je postala osrednji dogodek krize marksizma. Labriola ni uvidel, da je revizionizem povezan z neko realno podlago, in ga je označil za komplot. Prav tedaj je izšel obračun Rose Luxemburg z Bernsteinom; Rosa je odkrila v revizionizmu socialno podlago, ki sta jo sestavljali mala buržoazija in delavska aristokracija.

Treba pa je dodati, da Labriola nikoli ni stopil na pot parlamentarizma, ker vsako paktiranje z buržoazno levico vodi proč od socializma in revolucije, ki je edina pot k njemu. Ob pravilni strategiji pa ni zanemarjal vsakdanjih bojev v parlamentu za pravice stavkanja, zborovanj itn. Bil je med redkimi, ki so pravilno dojeli Engelsov uvod v *Razredne boje* v Franciji, kjer se postavlja potreba po novi revolucionarni taktiki: »Način bojevanja iz 1848. leta je danes popolnoma zastarel, in to je točka, ki zasluži, da jo ob tej priložnosti podrobneje analiziramo.«³⁷ Engels dokazuje, da »danes« na barikadah ni več mogoče izvršiti revolucije, ker so se razmere boja v 50 letih bistveno spremenile. Toda s tem se ne odreka pravici do revolucije, ki je »sploh edina resnična zgodovinska pravica.«³⁸ Z nekaterimi »popravki« je ta Engelsov tekst postal manifest paktiranja z buržoazijo in revolucionarna strategija je šla v pozabo.

Labriolina politična nesposobnost pa je postala očitna ob kolonialnem vprašanju. Italijanska buržoazija, ki je v imperialistični tekmi zelo zaostala, si je skušala priboriti vsaj tisto, kar si je bilo še mogoče osvojiti na severnoafriški obali. Labriola je tedaj zavzel stališče, da »interesi socialistov ne morejo biti nasprotni nacionalnim interesom, ampak jih morajo podpreti v vseh oblikah.«³⁹ Čimprej naj bi torej okupirali Tripolitanijo, da se je ne bi polastila konkurenca. Kolonija naj bi postala za delavce, ki bi jo naselili, nova domovina. »Delavci nimajo domovine,«⁴⁰ pravi Manifest. Labriola podpre buržoazijo, ki naj bi ji imperij omogočil hitrejši razvoj, ker ni napredka proletariata brez napredka buržoazije. Dokazati hoče socialistom (ki niso hoteli podpreti ekspanzije), da je sodelovanje z buržoazijo koristno za delavce. Šele leto 1905 je prineslo spoznanje, da buržoazija v 20. stoletju ne more biti več revolucionarna.

Kot Kautsky je tudi Labriola mnenja, da bodo objektivni pogoji za prehod v socializem zreli šele tedaj, ko bo kmečki proletarijat popolnoma proletariziran. Tudi Plehanov je verjel, da se mora sovjetska revolucija ustaviti pri buržoaznih pridobitvah, ker so taki zakoni zgodovine. V resnici pa mora proletarijat sam opraviti z ostanki iz preteklosti, če buržoazija tega ni naredila.

Labriola ni spoznal bistva imperializma; razumel ga je le kot novo varianto kapitalistične konkurence, ki je postala svetovna, ne pa kot novo fazo v razvoju kapitalizma, ki je v bistvu že njegova notranja negacija. V kolonializmu je videl »kulturno poslanstvo«, ker napredne družbe na ta način pospešujejo razvoj zaostalih, vse to pa pelje v popolno kapitalistično družbo, ki se bo »razkrojila pod lastno težo«. Gramsci je takole označil Labriolo (in Gentileja): »Historicizem (lo storicismo) Labriole in Gentileja je zelo slabe vrste: je historicizem juristov, za katere knuta ni knuta, kadar je historična knuta.«⁴¹

³⁷ MEID, III, str. 12.

³⁸ MEID, III, str. 27.

³⁹ Sulla questione di Tripoli: *Scritti*, str. 957.

⁴⁰ MEID, II, str. 609.

⁴¹ A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, str. 121.

Labriola še dolgo po smrti ni bil v evropskem merilu deležen skorajda nobene pozornosti. Tudi za življenja ga je poznal le ozek krog ljudi in velik delež pri tem, da »je imel Labriola s svojo postavitvijo filozofskega problema tako malo sreče,«⁴² imajo italijanske razmere. Čutil je, da ne najde povezave z domačim političnim življenjem, in njegova pisma izražajo jedko satiro na račun Italijanov, ki živijo »zunaj velikih zgodovinskih tokov,« in za katere je »edino resnično zgodovinsko — papež.«⁴³ Italija se mu zdi odrezana od sveta, marksizem je na nivoju zgodbic, kot je tista o visokem in svetlolasem Marxu, in največje dejanje Italije iz novejšje zgodovine je bilo, da je na večer pred veliko revolucijo prispevala zgodovini Casanovo in Cagliostro.

Ob zlomu evropske socialne demokracije so postale razlike med njenimi teoretiki nepomembne, saj so drug za drugim skoraj enako klonili pred praktično preskušnjo. Ko so hiteli v bran proletarčeve »domovine«, so razdeli svojo pravo vsebino. Iz najnevarnejših nasprotnikov sistema so nastali njegovi prvi lakaji. Ni šlo za ostanke marksizma, ob katere so se spotikali, kot je ugotovil Korsch za Kautskega, temveč za ostanke revizije marksizma, za prehod od prikritega k odkritemu revizionizmu. Nerevolucionarno obdobje se je končalo s popolnim porazom delavskega gibanja, kar je imelo daljnosežne posledice. Najpomembnejša naloga je porodila tudi najeminentnejše marksiste našega stoletja, ki so se lotili »arheološkega izkopavanja« marksizma in ki so hkrati tudi skušali odkriti izvor »naplavin«.

Labriola je bil med redkimi, ki so se približali socializmu na Marxov način. Poznal in razumel je Hegla in v tem je njegova prednost pred Plehanovim in drugimi. Če izvzamemo Roso Luxemburg, ki pa že sodi v območje negacije ortodoksnega marksizma in revizionizma, se je bolj od drugih približal Marxu in Engelsu ter načel nekatera vprašanja, ki segajo še v naš čas. To pa tudi zadostuje, da bi morali njegovo delo natančneje ovrednotiti in ga iztrgati iz pozabe.

LITERATURA

(in okrajšave)

A. LABRIOLA:

Saggi sul materialismo storico (Saggi...), Editori Riuniti Roma 1977

I. In memoria del Manifesto dei Comunisti (In memoria...)

II. Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare (Del materialismo...)

III. Discorrendo di socialismo e di filosofia (Discorrendo...) Postscriptum all'edizione francese di »Discorrendo di socialismo e di filosofia (Postscriptum...) Storia, filosofia della storia, sociologia e materialismo storico (Storia...)

IV. Da un secolo all'altro

Scritti filosofici e politici I, II (Sritti...), Einaudi Torino 1976 I problemi della filosofia della storia (I problemi...) Lettere a Engels, Guesde, Ellenbogen, Adler (LE) L'Università e la libertà della scienza (L'Università...) Sulla questione di Tripoli

DRUGO:

Giuseppe Bedeschi

A. Labriola, Materialismo storico, Introduzione, Newton Compton Italiana Roma 1972

⁴² A. Gramsci, *Izbrana dela*, str. 435.

⁴³ B. Croce, Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia; A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, str. 311.

Benedetto Croce

1. *Materialismo storico ed economia marxistica*, Gius. Laterza & figli Bari 1927

2. *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*; (v. A. L., *La concezione materialistica della storia*, Gius. Laterza & Figli Bari 1942)

Luigi Dal Pane

Antonio Labriola, La vita e il pensiero, Forni Bologna 1968

Giovani Gentile

La filosofia di Marx, Sansoni Firenze 1974

Antonio Gramsci

1. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi Torino 1949

2. *Izbrana dela*, CZ, Ljubljana 1974

Karl Korsch

1. *Materialistično pojmovanje zgodovine*, MK, Ljubljana 1972

2. *Marksizem in filozofija*, Komunist, Ljubljana 1970

Rosa Luxemburg

Socijalna reforma ili revolucija., Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1976

G. V. Plehanov

Izbrani spisi, CZ, Ljubljana 1973

Franco Sbarberi

Il marxismo di A. Labriola; (V. A. L., *Scritti filosofici e politici*, Einaudi Torino 1976)

Palmiro Togliatti

Izbrano delo, CZ, Ljubljana 1976

Dialektika in metafizika v luči prakse in zamisli

(Ob Heglu in Marxu)

dr. VOJAN RUS

»Kar je na Heglovi *Fenomenologiji* ... velikega, je torej to ..., da dojema bistvo dela in pojmuje ... človeka kot rezultat *njegovega lastnega dela*.« (Marx)

Princip dela je princip dvojne revolucije: teoretske revolucije evropske filozofije in revolucije njene družbene vloge.

S heglovsko-marksističnim principom dela bi se filozofija lahko spremenila iz pasivnega spremljevalca razcepljenega človeštva v princip njegove višje, sodobne celostnosti.

Princip dela je edino možno miselno izhodišče za spremembo filozofije iz kontemplativne misli v človečno aktivno misel.

Pri Heglu začeti in z Marxom »povišani« princip dela je sposoben prerasti vse druge filozofske smeri, ker so vse bistveno bolj metafizične (metafizika je nedialektika, enostranost).

Dualizem idealno-materialno v dosedanji evropski filozofiji je izrazit primer enostranosti, ki jih razrešuje princip dela. Spopad med idealizmom in pasivističnim materializmom je bil najbolj družbeno-ideološko zaostren in viden.

Vendar razreševanje problema idealno-materialno skozi princip dela ne prešača samo metafizike idealizma in pasivističnega materializma, ampak posredno vsako metafiziko: tudi enostranosti subjektivizma in objektivizma, individualizma in družbenega totalitarizma, imanentizma in transcendentalizma, formalizma in drugih.

Nemarksistična, pa tudi heglovsko-marksistična filozofija še danes velikokrat ne zapaža in ne porablja Heglovih in Marxovih misli o delu in njihovih daljnosežnih možnosti.

Ker del evropske filozofije ni dovolj dojel pomena dela, ni mogel uvideti, kako je še sam podrejen *principu lastništva* in *oblastništva*, odtujenega dela.

Ker precejšen del dosedanje in sodobne filozofije ne dojema principa dela, je pod ravnijo Hegla in se ne more osvoboditi svojih družbenih in miselnih enostranosti; ta filozofija ne more revolucionirati same sebe in sodelovati v svetovni preobrazbi.

* Razprava je nastala z združitvijo, predelavo in razširitvijo dveh prispevkov za mednarodna Heglova kongresa, in sicer leta 1976 v Lizboni (naslov referata: »Die Revolution der Weltphilosophie: die Aufhebung des Dualismus ideelles-materielles in der allgemeinen Struktur der Arbeit«) in leta 1977 v Salzburgu (»Die Besonderheit und die Dynamik der Praxis«).

I. POT DO HEGLA

Največja pomanjkljivost filozofije do Hegla je, da se ne zaveda svojega in človekovega *centralnega principa: dela*. Zato se sploh ni mogla doslej razviti sistematska *filozofija človeka*, saj je njen center lahko le delo, ki je človekovo jedro.

Res je pretekla filozofija pogosto parcialno in implicitno zadevala v razne strani *dela*. Vendar *dela* ni zajela dovolj eksplicitno in sistematično, ni zajela njegove bistvene *notranje strukture in mesta v svetu*.

Najizrazitejši začetek filozofije — antična grška filozofija — je tudi izrazito *samozavedanje človeka* (»spoznaj samega sebe« že pri Heraklitu, pri sedmih modrih in celo kot napis na svetišču v Delfih). To samozavedanje človeka in njegovega mesta v svetu (človek je moral določiti sebe in svoje mesto tudi v svetovnih razsežnostih — odtod kozmologija) je bilo najvišja dozorelost tedanjega družbenega dela na evropsko-sredozemskem in srednjeazijskem področju. Grška filozofija je bila najvišja sinteza tega družbenega dela (grški filozofi so bili najboljši poznavalci znanosti in družbe sredozemskega področja, kar je omogočila grška kolonizacija).

Kot samozavedanje človeka je bila grška filozofija že začetek *filozofske teorije človeka*. Bila je zavestna potreba, da se človek spozna kot človek — in zato tudi v svetu — in da se ne podredi nekritično nobenemu mističnemu, tajnemu, odtujenemu absolutu.

Ta *začetek* filozofske teorije človeka pa še ni prodrl v jedro človeka, v njegovo delo, čeprav je prišel v njegovo neposredno bližino.

V Aristotelovih štirih ontoloških vzrokih — finalni, formalni, eficientni in materialni vzrok — je implicirana skoraj vsa struktura človeškega dela. Nista pa še razkrita njegovo bistvo in pomen za človeka in za svet. Vendar se tu že približujemo filozofskemu samozavedanju dela, saj Aristotelovi ilustrativni primeri (tesar, kipar) kažejo, da ontološke štiri vzroke gradi zavestno po analogiji s strukturo človeškega dela.¹

Vse do Hegla noben filozof ni prodrl globlje v to strukturo, čeprav so mnogi delo poudarjali (Backon — moč prakse; Kant — »Handle so!«).

II. HEGLOV PRODOR V STRUKTURO DELA IN PROBLEM

»IDEALNO-MATERIALNO«

Heglov napredek v pojmovanju strukture dela je teoretsko najbolj izkristaliziran v *Enciklopedijski logiki*.

Tu je nekaj v paragrafih (zlasti v členih 204—222²) zgoščen začetek *novega pogleda* — skoz prizmo *dela* — na odnos materialno-idealno in na več drugih temeljnih aporij dosedanje filozofije: subjekt-objekt, vsebina-forma in druge.

Pomembna mesta:

»Teleološki odnos je kot neposreden predvsem *zunanja* smotrnost in pojem je nasproti objektu kot nečemu *predpostavljenu*. Cilj je zato nekaj *končnega*, delno po svoji *vsebini*, delno zato, ker ima že v vnaprej bivajočem objektu kot

¹ Aristotel, *Metafizika*, Kultura, Beograd 1560, 1033 b, 1044 a, b.

² G. W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Verlag Meiner, Hamburg 1959, s. 178—181.

materialu svoje uresničitve zunanji pogoj; njegovo samodoločanje je zato samo *formalno* . . .« (§ 205.)

»Teleološki odnos je sklep, v katerem se subjektivni cilj povezuje z objektivnostjo, ki mu je zunanja, po srednjem terminu, ki je enotnost obeh kot *smotrna dejavnost* . . . in kot *sredstvo* . . .« (§ 206.)

»Ta *navzven usmerjena dejavnost* se nanaša predvsem *neposredno* na objekt in si ga prilاشča kot *sredstvo*.« (§ 208.)

»Smotrna dejavnost, ki je s svojim sredstvom še usmerjena navzven ker tudi cilj *ni* identičen z objektom; zato ga mora tudi ta najprej posredovati«. (§ 209.)

». . . Tu se uresničuje samo forma, ki se postavlja *od zunaj* že vnaprej najdemu materialu . . .« (§ 211.)

Bistveni *filozofski preobrat*, ki ga implicirajo in delno razkrivajo ti Heglovi teksti, je v temle:

1. Subjektivni pojem (*idealno*) v začetnih fazah Heglove »teleologije« ni neposredno identičen z *objektom*, ki je zdaj še *samostojna* sestavina umnega bitja. Pojem (*idealno*) zdaj še ni niti neposredno bistvo objekta (kot meni idealizem) niti njegov pasivni odsev (kot meni metafizični materializem).

Tu Hegel še meni, da je pojem (*idealno*) v svoji začetni izolaciji samo subjektiven in da se lahko iz subjektivnosti reši samo kot sestavina cilja in smotrne dejavnosti.

Tu Hegel še nehote »priznava«, da sta goli subjektivizem in goli, abstraktni idealizem nemožna in nemočna.

2. Zato Hegel utemeljeno sklepa, da v *smotrni dejavnosti* vsebovani pojem lahko preide iz omejene subjektivnosti le, če je njegova dejavnost *usmerjena navzven*«, prek meje subjektivnosti in v smeri *objekta*, ki je po Heglu »vnaprej postavljen« (= samostojen!) in ki je »*zunanji*« pogoj za uresničenje cilja.

Tu se že čuti nujnost preraščanja idealizma in subjektivizma. In še mnogo več: ti Heglovi teksti implicirajo nujnost, da se upošteva »racionalno jedro« materializma — človeški ustvarjalni pojem se more uresničiti le v *samostojnem, dejanskem* objektu in z njegovim posredovanjem (dodajmo: objekt je lahko ali družbena ali miselna situacija ali vrednostni doživljaj ali proizvodna surovina).

3. *Materija* se v začetnem procesu Heglove »teleologije« (*dejavnosti* živega bitja in zlasti človeka) pojavlja prvenstveno kot »*material*«. Material je tukaj po Heglu še *vnaprejšnji, samostojni* objekt. Toda kot predmet smotrne dejavnosti »zgubi« svojo obliko in dobi obliko, ki jo vsebuje v cilju vsebovani pojem. Zunanječloveški materialni svet in objekt sta s človekom združena z enotno (*materialno*) vezjo (sicer ne bi mogla biti *človeški* material).

Iz tega izvajanja bi izhajalo, da material-objekt ni metafizično-materialistični absolut nad človekom. Material se v najbolj človeško pojmovno-smotrno dejavnost vključuje kot preraščeni, predelani material.

V teh Heglovih izvajanjih so že skrite klice ontološko-dialektičnega materializma: svetovna materialnost ni božanski absolut nad človekom, ampak je imanentna enotnost vseh svetovnih pojavov, torej tudi enotnost človek-predmet dela.

4. Razlika med idealnim in materialnim se v notranji strukturi dela prerašča zlasti, ko se idealno realizira v samostojnem materialu.

V točkah 1—4 je že nakazano, da Heglova koncepcija prvih faz dela vsebuje možnosti celostnega filozofskega preobrata, da pojem in pojav *dela* — kot na-

kazujejo naslednji členi Heglove logike — lahko prerašča antinomije *idealno-materialno, formalno-vsebinsko, subjektivno-objektivno, emotivno-racionalno* (§ 204), *immanentno-transcendentalno* (§ 204), *končno-neskončno* (§ 204, 211), *notranje-zunanje* (§ 205, 207, 208), *posredno-neposredno* (§ 208), *vzrok-posledica* (§ 204).

III. MEJE HEGLOVE RESITVE IN MARXOV NAPREDEK

Filozofski in družbeni potenciali Marxove filozofije, zlasti njegove teorije človeka in dela, se razgrnejo šele ob natančni primerjavi s Heglovo teorijo dela (»teleologijo«).

Zanemarjanje te primerjave v številnih dosedanjih študijah je (teoretski) vzrok, da so ostale v temi glavne potencialne vrednote Marxove filozofije in zlasti novi pogledi na *človekovo ustvarjalnost*, na *človekovo celostnost*, na *osebnost in svobodo*, na *komunistično asociacijo* in na *dialektiko človek-svet*.

Ker so bili zanemarjeni ti glavni filozofski potenciali marksizma, so ostale v temi njegove možnosti za preraščanje:

— vseh dosedanjih *filozofskih enostranosti* in tudi metafizičnih razlag odnosa med idealnim in materialnim,

— vseh dosedanjih *družbenih enostranosti*: razrednosti, odtujitev.

Zato je ostalo nejasno, da šele tak marksizem — s temi potenciali — omogoča pravo ovrednotenje vseh dosedanjih filozofskih, kulturnih in družbenih vrednot, tudi nesocialističnih in predmarksističnih.

Ostalo je na primer precej nejasno, da šele tak izvorni marksizem lahko razjasni in spodbudi polni obseg človekove ustvarjalnosti, vso moč človekove idejnosti, in da filozofski idealizem — celo Heglov dialektični idealizem — nujno omeji in duši idejnost, ustvarjalnost, svobodo in osebnost.

Hegel tudi smotno (teleološko) dejavnost absolutno podredi identični absolutni ideji. Zato se mora v identičnem mehanizmu tega absoluta na koncu koncev vtopiti vse, kar *človekovo delo najbolj odlikuje* in kar izraža prav Marxova teorija dela:

a) kreativna moč »teološke«, smotrne *ideje* (vnaprejšnje zamisli), ki je vedno celostno *izhodišče* kreacije;

b) *individuum-oseba*, ki je edini možni *nosilec* kreacije;

c) *proizvod*, ki je najizrazitejši *rezultat* kreacije (in ki hkrati najtemeljiteje prerašča dualizem idealno-materialno).

Marksizem implicira ob teh ključnih temah nedvomno nove možnosti filozofije in družbene akcije, korak naprej od Hegla.

Nedialektični sklep Heglovega dialektičnega pristopa k delu (Teleologie, Tätigkeit) je najbolj razviden v že omenjenem delu Enciklopedije, zlasti pa v zadnjih paragrafih, ki opisujejo prehod »teleologije« v »idejo« (§ 208—214).

Ad a) Subjektivni cilj je po Heglu (§ 209) samo »zvitost uma« (die List der Vernunft), ki se drži »zunaj objektov« in se v njih samo ohranja (»in ihnen sich Erhaltende ist«).

Izpolnjeni cilj je po Heglu isto kot začetni cilj (§ 211), saj vsebina v teleološkem gibanju ostane ista (dasselbe — konec § 210). Težnja k absolutizaciji ideje zahteva v Heglovem sistemu njeno prevladujočo identičnost (»Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee« — § 213).

Heglovsko vztrajanje pri absolutizirani identičnosti in občosti »ideje« mora zanikati resnico, da so največja moč »idealizma« (= človeške misli) stalno novi miselni akti (*posamične* misli, *posamične* ideje), ki stalno znova in izvorno preobračajo dano stanje in ki nikakor niso okamnena miselna identičnost. Zaradi svoje prevladujoče identičnosti pa ideja, ki je postala Heglov absolut, nujno zgublja kreativno dinamiko.

Marxu uspeva, da globlje kot Hegel dojame kreativno moč ideje (»idealnega«), ker jo osvobodi oklepa absolutna in ker jo postavi v njen dejanski izvor, ki se vedno obnavlja, v človeka in njegovo duhovnost. To omogoča, da se idejnost dojema in izvršuje kot stalno novo kreativno *pulziranje*, ki ni obremenjeno z metafizično občostjo in ki je zato sposobno, da se *sooča s stalno novimi situacijami*: »Kar pa že od začetka odlikuje tudi najslabšega stavbenika pred najboljšo čebelo, je to, da zgradi sat prej v svoji glavi, preden ga začne graditi v vosku. Na koncu procesa dela nastane rezultat, ki je bil že ob njegovem začetku v *delavčevi zamisli*, ki je torej *miselno* že prej obstajal.« (Marx, *Kapital*.)

Ad b) Hegel pravi, da se po razpletu teleološke dejavnosti v Absolutni ideji (§ 213) pokaže, da je vse stvarno samo ideja in da je *posamično* bitje samo ena stran ideje. Usoda posamičnega, individualnega je po Heglu — *propad* (Untergang).

Zato človeška *oseba* in njena *ustvarjalnost* ne moreta najti mesta v Heglovem identičnem absolutu, ampak sta mu podrejeni.

Od vsakega absolutna osvobodjena kreativnost — kot jo pojmuje tudi marksizem — pa ima izhodišče v posamičnem človeku, v individu, v posamičnem delavcu. Zato je ustvarjalni posamični človek, *oseba*, eno izmed bistvenih izhodišč razvitega socializma.

V razrednih odnosih so bili po Marxu individui le poprečni individui. Pri skupnosti revolucionarnih proletarcev pa je ravno narobe; udeležujejo se je individui kot individui:

»... asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega posameznika pogoj za svoboden razvoj vseh« (*Komunistični manifest*).

Marksizem torej lahko po svojih dejanskih miselnih potencialih — ti še niso dovolj eksplicitno obdelani — najbolj dosledno poveže jedro človeške ustvarjalnosti (zamisli) s teorijo osebnosti, svobode in humanizirane družbenosti.

Marksizem je torej od vseh filozofij najbolj daleč od podrejanja osebe, individua in svobode družbenim in svetovnim absolutom. Trditev, da marksistična teorija uniči osebo in jo podreja družbi, je zelo nestrokovna površnost.

Ad c) Pod oblastjo pojma-cilja se, pravi Hegel, odpravi celo privid (der Schein) samostojnosti objekta in objekt je postavljen kot neka ničnjega (nichtiges, § 212). Ker teži Heglova absolutna ideja — v skrajni konsekvenci — k sebi, k svoji identiteti, *ne* more biti rezultat njenega teleološkega procesa *resnično novo*, ki bi preraslo tudi absolutno idejo. Narobe: vse se mora — v skrajni konsekvenci vračati v absolutno idejo in se vtopiti v njej: subjektivnost, posamično bitje, individuum in tudi objekt.

V nasprotju s tem pa v človekovem delu dejansko — in tudi to implicira marksizem — nastaja nekaj *bistveno bolj novega* kot v ostalem svetovnem dogajanju. (Že vsak pojav — tudi prirodni — je v neskončnem svetu vedno nekaj novega, ni povratek na staro, ni vrtenje v identiteti kroga ali zaprtega sistema, ni uniformirani podaljšek fatalistične determiniranosti).

Novo, ki nastaja z delom in ki ga Heglov idealizem zaradi popolnega izničenja objekta na koncu teleologije ne more zajeti, dobi specifično obliko *proizvoda*. Rezultat dela je torej *najvišji* objekt (višji od materiala), ne pa izničen objekt, kot meni Hegel.

»V *delovnem procesu* torej človekova dejavnost z delovnim sredstvom tako spremeni predmet dela, kakor je to že vnaprej njegov namen.« (Marx, *Kapital*.)

Ta človeški namen pa je oblikovan — kot ugotavlja Marx v *Kapitalu* — z *zamisljivo*. Zamisel je — lahko dodamo — silovita in plastična duhovna moč, ki lahko z istimi pogoji konstruira novi proizvod v neznansko več različicah kot živalska duhovna moč. Zamisel lahko ustvarja veliko več človeških odnosov s svetom in celoto človeka, ki je bistveno bolj dinamična, kot je možna pri živali.

Proizvodi so torej zaradi svojega miselnega izhodišča bistveno bolj novi in bogati rezultati samopovzročanja človeka, kot jih zmore katerokoli drugo bitje. Človekovo samopovzročanje je neskončno bogatejše kot katerokoli drugo samopovzročanje (zaradi bogastva projektov-zamisli).

Produkti so tako dinamično uresničevanje lastnih novih vrednot človeka s samopovzročanjem, kakršnega ne pozna nobeno drugo bitje.

Produkt ni niti samo korelativnost med materialnim in idealnim niti samo njuna skladnost niti samo komplemetarnost ali enotnost idealnega in materialnega.

Sele v *produktu* se ideja in objekt (človekov svet) *najbolj povzdigneta in preraščata* svojo omejenost. To dosežeta v produktu s specifično, *človečno združitvijo* s svojim nasprotjem: zamisel (idealno) z materialom, material z zamisljivo.

V produktu — in *samo* v produktu — doseže idealno svojo najvišjo stopnjo. Sele tu doseže idealno obliko in kristalizacijo (naj se idealno pojavi ali v gotovem materialnem proizvodu ali v izdelani umetnini), s katero najbolj povzdigne človekovo konkretnost in s tem tudi vlogo idealnosti. V produktu se tudi materialno najbolj očloveči in preneha biti surova narava.

Produkt prevlada dualizem idealizma in pasivnega materializma. Toda ne s tem, da bi poskušal idealno ali materialno pretvoriti v ničnost (kar delajo enostranske filozofske smeri), ampak s tem, da vsakega izmed dveh polov — idejo in material — vzdigne in vključi v objekt višje kvalitete, ki lahko zadovolji bolj človečne potrebe.

Tako se produkti izkustveno, v realni človeški zgodovini potrjujejo kot preraščanje idealizma in metafizičnega materializma.

Res so možni tudi protičlovečni »produkti«, saj se zamišljanje in ustvarjanje vedno lahko obrača v razne vrednostne smeri. Toda protičlovečne produkte lahko prerašča samo človečni produkt (sem spada tudi ustvarjanje novega družbenega odnosa).

Zato sta v vsaki dosegljivi situaciji samo delo in produkt izhod iz enostranosti.

IV. NEKAJ SPLOŠNIH REZULTATOV ANALIZE HEGLOVE IN MARXOVE TEORIJE DELA

Struktura dela, kot sem jo delno prikazal in kot je koncipirana v marksizmu, je glavno teoretsko izhodišče za preraščanje dosedanjih filozofskih in družbenih (razrednih) enostranosti.

1. Iz prejšnjih izvajanj izhaja: celostna struktura dela — kakršna je prisotna že v *posamičnem* aktu *posamičnega* delavca — bistvenih filozofskih enostranosti ne prerašča s kako elektično pomiritvijo, ampak s produktivnim ustvarjanjem novih vrednot.

To ne velja samo za dvojico idealno-materialno, ampak tudi za preraščanje protislovij subjektivno-objektivno, formalno-vsebinsko, obče-posamično, vzrok-posledica in drugih protislovij.

Kar je bilo že nakazano glede preraščanja protislovja idealno-materialno, velja tudi za druga protislovja. Na primer: subjekt v delu, proizvodu in zadovoljitvi ne doseže samo svojega podaljšanja ali ponavljanja (taвтоlogije) ali kroženja, ampak se z delom spiralno in kvalitativno dviga; isto velja za objekt. Forma in vsebina nista v delu in proizvodu samo združeni, ampak se začetna forma (zamiselnost) šele v delovnem »dialogu z materijo« do kraja izoblikuje. Tudi material se šele v procesu dela intenzivno oblikuje (ne pa izniči), ker je delo sinteza njegove lastne forme in forme, ki jo daje proizvajalec: v produktu je material formirana forma.

2. Analiza strukture dela je pokazala zlasti marksizmu, da se celostni atom dela — delovni akt — lahko pojavi v *vsakem* normalnem človeku in da iz tega atoma lahko rastejo tudi najvišje oblike ustvarjalnosti.

Iz istega izvora zamišljanja, iz katerega raste materialni proizvod, raste tudi najvišja zamiselnost vsestranskega človeka. Le-ta je najvišji zakon in norma človeške generičnosti in socialistične asociacije, o kateri govori Marx v Komunističnem manifestu.

V tem je najgloblji temelj vsebinske, socialistične demokracije in zlasti socialističnega samoupravljanja. Socialistična demokracija, samoupravljanje je utemeljeno in možno, ker je *vsak* delavec in *vsak* delovni človek v principu sposoben ustvarjalno delovati tudi v *najširših* družbenih strukturah, v vsem človeštvu.

Atomarni izvor vsebinske demokracije in socializma je že *individuum, oseba* (čeprav seveda asociacija individuov ni samo njihova vsota, ampak *višja kvaliteta*).

3. Posameznik z akcijami, ki prispevajo konkretno (v danih razmerah) graditvi vsestranskega človeka, ne prerašča samo filozofskih dualizmov, ampak tudi tiste *družbene dualizme* in razcepe, ki so osnova filozofskih dualizmov.

Take konkretne akcije ne preraščajo samo filozofskih dualizmov med idealizmom in pasivnim materializmom, med subjektivizmom in objektivizmom, med imanentizmom in transcendentalizmom, pač pa konkretni delovni akti (družbeni, proizvodni akti) preraščajo tudi dualizme razredne družbe med *umskim* in *fizičnim delom*; med *subjektivizmom* elitističnih *političnih struktur* in množicami, ki so le njihov pasivni predmet; med »transcendentalno« družbeno silo (kot so odtujeni presežni proizvod, odtujena država in filozofija) in nižjevrstno enotnostjo družbe (kot je svetovni kapitalistični trg).

V. POSEBNA DIALEKTIČNOST ZAMISLI IN PRAKSE

Ceprav se o praksi veliko govori, je še vedno odprto vprašanje, v čem je njena *specifičnost*, ki jo loči od drugih človekovih in živalskih aktivnosti. Brez določitve specifičnosti prakse ostane v megli njena celostna in specifična dinamika, zaradi katere je človek najbolj dramatično med znanimi bitji vesolja.

Prakse ni mogoče preprosto enačiti niti z *dejavnostjo nasploh* niti s *čutno dejavnostjo nasploh* niti z vsako *zavestno* niti z vsako *družbeno* dejavnostjo.

Praksa je vedno tudi čutna, zavestna in družbena dejavnost, ni pa samo čutna niti samo zavestna. V sami splošni kvaliteti čutnosti ali zavestnosti še ni zajeta specifičnost prakse. Znano je, da je velik del živalsko-nagonske dejavnosti *čuten*, in vendar še ni praksa. *Zavestna* je vsaka dejavnost, ki samo sebe spoznavno dojema (na primer: zdaj hodim), seveda pa to ni vedno praksa. Določena instinktivna *družbena* dejavnost, večkrat bolj zapletena kot v prvotni človeški hordi, je prisotna tudi pri »socialnih živalih« (čebele, mravlje), kar pa še zdaleč ni praksa.

Specifičnost prakse se najbolj razkrije z analizo zamisli, ki ni edina sestavina procesa dela, je pa v nekem smislu njegov *osrednji* moment (kot sta v drugem smislu osrednja akcija ali proizvod).

Ce teoretično *razvijemo* duhovne implikacije *zamisli*, se pokaže, da je ta »*ideelni*« *moment dela veliko bolj dialektičen in duhovno tvoren kot Heglova Absolutna ideja* in da šele analiza zamisli odkrije teoretsko izhodišče človekove družbene in življenjske *metafizike* in *dialektike*.

Zamisel je po mojem mnenju najbolj ustrezen termin za tisto, kar Marx sicer označi kot »*ideelno, miselno predstavo*« (pri Heglu je temu duhovnemu in delovnemu elementu še najbližja *Ideja*). Pri zamisli gotovo ne gre za običajno čutno percepcijo ali predstavo niti za pojem. Zamisel se ostro razlikuje od *percepcije*, od *predstave* in tudi od najbolj globokega *pojma* po tem, da vse te oblike zajemajo že *obstoječe* predmete, medtem ko je zamisel celostno-ideelna konstrukcija in začetek še *neobstoječega* človeškega predmeta-*proizvoda*.

Utopične, mitične in druge *fantazijske* podobe so podobne zamisli po tem, da duhovno konstruirajo še *neobstoječe* predmete. Globoka razlika je v tem, da so samo pri zamisli ti neobstoječi predmeti *uresničljivi*, pri utopiji in fantaziji pa nikakor ne.

Zato šele v zamisli doseže človeško mišljenje in duhovnost vso ustvarjalno moč in vso dinamično posebnost: ustvarjati novo.

Ena največjih praznin v prejšnji filozofiji je bilo zoževanje vsega mišljenja na *spoznanje*. Pri tem so največkrat mislili na spoznanje že danega, že obstoječega. Ta filozofski *gnozeologizem*, ki je pozabljal na zamisel, seveda ni mogel razložiti niti prakse niti človeka niti duševnosti. Zaradi preveč kontemplativnega gnozeologizma filozofija ni mogla biti optimalni del aktivizma in samogradnje človeka. Zaradi gnozeologizma sta *etika* in *estetika* pogosto in napačno zoževali moralo in umetnost samo na spoznanje danega.

V čem je jedro specifične moči in dinamike zamisli? V dveh njenih glavnih značilnostih:

1. Pojmi so *neposredni* (duševni) *material*, iz katerega se zamisel gradi. Zamisel ni absolutno različna od percepcije, predstave, fantazije in utopije — vse to so nujni materiali ali celo hipoteze zamisli, toda niso njene neposredne sestavine.

2. Zamisli so vedno *nove povezave*, nove sinteze med pojmi. Te na novo zamišljene povezave pojmov *niso vnaprej dane* v obstoječih pojavih, so pa uresničljive v prihodnjih proizvodih.

Obe ti značilnosti zamisli sta le dve strani enotnega procesa.

Zamišljanje je *prvi osrednji izvir* tiste moči prakse, s katero se človek prebije iz podrejenosti okostenelemu in ozkemu krogu enakih (istih) danih predmetov, ki

utesnjujejo živalsko življenje. Zamisel je prvi izvor prakse, ki je sposobna nad primarno-prirodnimi predmeti graditi novi svet proizvodov, v katerem človek lahko stalno prerašča in ustvarja samega sebe in živi kot (edino znano) kozmično soustvarjalno bitje.

Ključ posebne, samoustvarjalne in kozmične dinamike prakse je skrit v omejnjeni »skromni« notranji strukturi zamišljanja: *nova povezava pojmov*, ki jo človek lahko realizira.

Zival je, kot je znano, s svojimi percepcijami ali morebitnimi predstavami tesno navezana na dane predmete. *Pojmi* pa so koraki k zamisli, ki ni več *enostransko navezana na dano*. S percepcijo ali predstavo zajemamo v glavnem samo »to čutno drevo« ali »to čutno bitje« (čeprav gradijo percepcije in predstave implicitno tudi pojmi). Toda s pojmom *zavestno* zajemamo »občo trdoto« drevesa in kamna in kovine, zavestno zajemamo obče lastnosti živih bitij in človeka.

Zamišljanje je najbolj dinamična, plastična moč v vsem živem kosmosu, ker njegovi pojmi zajemajo bistvene lastnosti, ki so obče velikemu številu predmetov. Zato zamisli niso navezane na ozek krog percipiranih predmetov. Po linijah *pojmovnih občosti* lahko v isto ali enako zamisel in v isti produkt stopajo številni predmeti široke občosti in njene mnogostranske realne kombinacije z drugimi občostmi.

Zamisel lahko torej ob istem krogu danih objektov izvrši (na osnovi pojmov) *veliko večje število ideelnih povezav kot percepcije in instinkti*. Kaka žival, na primer bober sicer »zna« graditi jezove, toda samo z lesom. Pri človeku pa ima lahko vlogo »gradbenega materiala« veliko različnih predmetnih vrst in to ne samo pri gradnji stavb, ampak tudi duhovnih in družbenih oblik.

V vsakem pojmu pa je ostro in *stalno* notranje nasprotje, ki vodi lahko ali v plodnejšo mišljenjsko, družbeno in življenjsko *dialektiko* ali v še bolj trdo *metafiziko* ali v njuno *eklektiko*.

Od vseh oblik spoznanja prav *posamični* pojem, ki se pojavlja kot skupni predikat številnih predstav in predmetov, vsebuje največ miselnih nevarnosti za nastanek miselne in življenjske metafizike, hkrati pa je pojem s svojo posameznostjo nujna stopnica k višji dialektiki — k zamisli. Pojem mora izrazito »relativno« izločiti in zajeti bistvene lastnosti določenih predmetov in s tem pokazati praksi, s čim vsi ti predmeti lahko stopajo v zamisli in življenje človeka. To je nujno, da bi zamisli lahko s pomočjo pojmov čimbolj vsestransko in prožno vključevale prirodne in človeške predmete v prakso. Toda nujnost, da pojem *loči* nekatere lastnosti od drugih, je vzrok, da *pojmem kaj lahko tudi samega sebe loči od ostalih pojmov*; ta nujna začetna ločitev, ki je pri pojmu ostrejša kot pri drugih oblikah spoznanja, je seveda tudi glavni vzrok možnosti, da se vsak pojem lahko *absolutizira*, povzpne nad druge pojme in tako postane glavni miselni vzrok duhovne in življenjske metafizike — ozkega, enostranskega življenja.

V višjo mišljenjsko, življenjsko in družbeno dialektiko se posamični pojem vključi največkrat, kadar postane del zamisli. Heglov uvod v logiko, ki govori o prehodu iz abstraktnega razuma v dialektični um, na abstraktni način izraža to vključevanje posamičnega pojma v zamisli, ki se dogaja vsak dan v milijonih glav. Toda sam Hegel je kljub temu na zavestni filozofski ravni ostal pri eni sami absolutni ideji, pri abstrakciji in metafiziki.

Vključevanje pojma v zamisel je najvišja miselna in duhovna *konkretnost*, ki je tudi nujni izvor višje, človečne življenjske konkretnosti. Tu ne gre več za začet-

no, nižjo konkretnost prirodnih, čutnih predmetov in predstav, ampak za višjo duhovno konkretnost, iz katere izvirajo proizvodi. Njihova konkretna oblika in vsebina sta prilagojeni potrebam dialektičnega, polnega človeškega življenja. V proizvodih je uresničeno največ novih in človeku prilagojenih, miselnih in praktičnih, vedno pa konkretnih povezav; tu gre torej za konkretnost višje stopnje.

Pojmi nudijo s svojo širino, kot rečeno, večje možnosti za zavestno izbiro in za sinteze danih predmetov v človeških proizvodih kot percepcije in predstave. Tu je nujno ponoviti, da se vsi pojmi, tudi najbolj dialektični, lahko odtujijo, lahko metafizično ločijo od stvarnosti in med seboj, da lahko okamne in se absolutizirajo. Poleg te znane zakonitosti pa moremo nujno podčrtati še drugo miselno zakonitost: *pojmi, ki stopajo v sestav zamisli in prakse*, morajo, četudi so bili prej absolutizirani, *vedno zapuščati to absolutizacijo*, sicer je nastanek zamisli in proizvoda nemogoč. V sestavi uresničljive zamisli in dela mora vsak pojem najti konkretno mero, ki mu omogoča združitev z drugimi pojmi in njihovo skupno uresničenje v proizvodu. To velja tudi za filozofe, ki poskušajo biti na primer najbolj dosledni subjektivist. Ta absolutizacija subjekta dobi pravo mero, ko subjekt prakse v njej spoznava, da ima objektivna situacija, ki jo lahko bistveno spreminja, vedno tudi neko lastno strukturo in da je absolutno ustvarjanje subjekta iz absolutnega nič nemožno. Zavestne potrebe — od materialno-bioloških do najvišjih duhovnih in družbenih potreb — so tiste, ki »izsilijo« nastanek zamisli zaradi nujnosti bivanja nosilca potrebe in prakse: potreba je notranje bivanjsko protislovje, ki zahteva razrešitev. Zamisel prva usmeri potrebo k ciljem in zunanjim predmetom, vse skupaj poveže s človekovo delovno močjo in akcijo in rezultira v proizvodu in zadovoljitvi. Zamišljanje je torej taka posebna sinteza pojmov, ki ima vedno izrazite bivanjske posledice za človeka.

Zamisel in praksa po pravilu rezultirata v proizvodu, ki je v dani situaciji večja človeška dobrina, kot bi jo dala katerakoli druga aktivnost. Priroda prakse in predvsem njene zamisli (bogate kombinacije pojmov) omogočajo bistveno boljšo izbiro in sintezo danega in zato večjo kvantiteto in kvaliteto dobrin in vrednot.

Pri tem je nujno poudariti, da praksa ni niti vsemogočna ustvarjalnost niti absolutno dobra človečna moč. Obstoj prakse v človeštvu ne zagotavlja stalnega vzpenjanja človeštva po nekakšni razvojni aritmetični ali geometrični progresiji. Praksa omogoča samo, da človek v dani situaciji najbolj človečno izkoristi njene možnosti. Možno pa je, da bo v prihodnosti kaka situacija zaradi stihije manj ugodna od pretekle. Tudi v tej prihodnji, objektivno slabši situaciji pa bo imela praksa več človečnih možnosti kot nepraksa.

Praksa ni človečno uspešna že s tem, da na ozkih specialističnih področjih ustvarja vse več in več. Taka praksa je lahko tudi izrazito protičlovečna — na primer proizvaja vse več kvalitetnih orožij — če ne vgradi ožjega proizvoda v tisto optimalno človeško celovitost, ki je možna v določeni dobi in konkretni situaciji. Zato je *človečna samo praksa, ki jo vodi filozofija prakse* kot osrednje žarišče filozofije človeka. Ta filozofija zavestno oblikuje zamisel-ideal dolgoročne človekove celostnosti in zamisli njegove celostnosti v konkretnih situacijah, ki so merilo za specialne zamisli. V sodobni vse večji specializaciji in integraciji človeštva je specializirana praksa lahko človečna le, če vse številnejši ljudje postajajo filozofi prakse in če v svoji specializirani dejavnosti postavljajo vprašanje njenega

mesta v človeški celoti. Tega filozofskega vprašanja in odgovora pa je potencialno sposoben vsak poprečen človek.

Zamisli zato ni samo duhovna in spoznavna sinteza, ampak je *totalno izhodišče* najvišje življenjske sinteze med človekom in svetom. Zamisli ne združuje samo potrebe in emocije z mišljenjem, ampak te duhovne moči sintetizira s človekovo prirodno močjo in prirodnimi predmeti v proizvode, ki so osrednji del vsega človeškega življenja in njegovega odnosa s svetom.

Sintetičnost zamisli in prakse je povzdignjen del celotne življenjske sintetičnosti. Vsa živa bitja, od najmanjših navzgor, se razlikujejo od vsega neživega po izredni sintetičnosti. Ves proces življenja in rasti živega bitja sestavljajo nove in nove sinteze okolnih predmetov; živo bitje te zunanje materiale združuje med seboj in s seboj, jih prilagaja sebi.

Sintetičnost zamisli in prakse je najvišja med mnogimi kvalitetnimi stopnjami navzgor od primarne življenjske sintetičnosti, ki je značilna že za najbolj preproste strukture življenja. In celo sintetičnost vseh višjih živih bitij (rastlin, živali) bistveno zaostaja za človeško sintetičnostjo, saj dosega samo raven neposredne asimilacije danih predmetov. Vzrok tega zaostajanja je predvsem odsotnost pojma in zamišljanja. Pri človeku pa se s prakso in posebej z zamišljanjem pojavi bistveno višja stopnja — ustvarjanje novih, še neobstoječih predmetov ali proizvodov, ki se združujejo še v širše sinteze (kot so duhovna kultura ali materialna proizvodnja). Te široke in horizontalno vzdigujoče se plasti sintez, ki so značilne samo za človeka, ga lahko vzdignjejo visoko nad živali. Proces sinteze se lahko pri človeku nadaljuje stalno do novih kvalitet, s stalno sintezo prejšnjih proizvodov v nove proizvode.

Zato je človekova miselna in delovna sintetičnost stalno preraščanje ne samo naravnega, ampak tudi človeškega sveta.

Intenzivna sintetičnost pri živih bitjih in specifična sintetičnost pri človeku sta očitni. Jasno je tudi, da je v vsakem živem bitju nagon po sintezi zelo močan, saj nagona po ohranitvi individua in po ohranitvi vrste izrazito in prvenstveno zahtevata sintezo, se pravi asimilacijo okolja.

Manj pa so jasne posebne vsebine in vzroki človekove sintetičnosti, zlasti duhovne, ki je pri Kantu tako močno poudarjena in prav nič vzročno pojasnjena. Glavni njen izvor je zamišljanje: toda zakaj?

Dejali smo že, da so zamisli tako izredno bogate in izvirne povezave, ker so njihov *neposredni* strukturni material *pojmi*. *S tem se možnost sintetičnosti poveča »na potenco«*, raste z »geometrijsko progresijo«, in ne samo v eno smer, ampak v »neskončno« smeri, dimenzij in ravni. »Neskončno« v tem smislu, da se neprestano in pospešeno pojavljajo kvalitetno nove zamišljajske in praktične sinteze.

Ker je zamišljanje sintetiziranje pojmov (in ni sinteza predstav, kot je vsaj delno pojem, in ni mešanica predstav in pojmov, kot je običajna »utopična« domišljija), nima to sintetiziranje nobene meje glede možnosti kvalitativno novih sintez — razen morebitnega propada človeštva.

Ze sinteza dveh izrazitih, četudi preprostih pojmov v zamisli — na primer sinteza pojmov »hrana« in »lakota«, ki se pojavlja v življenju milijonov že deset-tisoče let — omogoča »neskončno« več kombinacij kot živalski nagon, ki je v glavnem oborožen samo z zaznavanjem in predstavljam konkretnega. Pogojni refleksi živali lahko sintetizira samo zaznavo konkretnega čutnega predmeta B (sig-

nal) in »predstavo« čutnega predmeta A (konkretna hrana). *Pojma* »hrana in »lakota« pa lahko v zamislih povsem poprečnih sodobnih ljudi sintetizirata skoraj neskončno vrsto B-jev (B 1, B 2 . . . B » «) in A-jev. Ker obstoji zaradi zamišljajna »neskončno« B-jev, se je razvilo tudi »neskončno« A-jev, se pravi različnih potreb in želja. To »neskončnost« — nestalnost ne toliko po obsegu, kolikor po kvalitetah — je opredelilo zamišljanje, ki jo je izzvalo z raznovrstnostjo proizvodov, izzivalcev potreb in želja. Zamišljanje je tako vzmet za neprestano in kumulativno sintetiziranje: novi proizvodi porajajo nove potrebe, nove potrebe izzivajo nove zamisli.

Pojmovne sestavine zamisli ne omogočajo samo vključevanje »nešteti« predstavi in predmetov v zamisli, ampak tudi *vključevanje celih zamisli v kompleksnejše zamisli, v zamisli nove stopnje, obsega in kvlitete*. Tako postane zamišljanje neomejena možnost kvalitetno novih sintez — »neomejena« v tem smislu, da se kvalitetno nove zamisli pojavljajo, vse dokler človek obstoji, medtem ko je nagona, zaznavna in predstavna usmerjenost živali prikovana ob vedno isti krog danih predmetov.

Intenzivna sintetičnost je resda značilna tudi za *domišljijo* nasploh in ne samo za zamisel. Toda sintetičnost fantazije raste samo na terenu, ki ga je zgodovinsko pripravilo zamišljanje. Razvejenost zamisli poraja bogastvo proizvodov vseh vrst, raznovrstnost proizvodov — od materialnih do duhovnih — poraja bogastvo uresničljivih želja; njihovo bogastvo, združeno s »polovično« močjo zamišljanja, poraja bogate domišljajske konstrukcije, ki so največkrat sinteze čutno-predstavnih in pojmovnih sestavin.

Samo ena vrsta fantazijske sinteze je »čista« *sinteza pojmov* — zamisel. Le-ta nastane tako, da pojmovna kritika čutne sestavine domišljajske podobe, ki je šele hipoteza zamisli, pretvarja v samo to zamisel; iz domišljajske predstave Utopije nastane s pojmovno kritično predelavo znanstvena zamisel socializma.

Sintetičnost zamišljanja je izrazito izhodišče miselne in življenjske sistematičnosti, celostnosti in dialektičnosti. Zamisel je, kot rečeno, vedno sinteza pojmov. Ze navadna materialno-proizvodna zamisel spaja pojem potrebe s pojmom sredstva in predmeta dela, z njimi pa pojme o delovni moči in akciji ter pojme proizvoda in zadovoljitve. (Še bolj kompleksen sistem so seveda zamisli, ki spajajo več ožjih zamisli.) Zamisel se razlikuje od predstave in fantazije prav po tem, da njune difuzne, heterogene in čutno-miselne sestavine šele nastanek zamisli izrazito pojmovno oblikuje; od izoliranega pojma pa po tem, da v zamisli vsi sestavni pojmi dobe svojo pravo mero šele v zvezi z drugimi pojmi in da se tako otresejo svoje stalne težnje po abstraktizmu, metafiziki, nedialektiki.

Zamisel je torej vedno izrazita in odprta sistematika, se pravi *izrazita gibljiva celota izrazitih sestavin*, je vedno *izrazita človeška dialektika*, je *izrazitejša enotnost različnega*, kot so sami pojmi, predstave in domišljija.

Zato je razumljivo, da dosedanja metafizična, enostranska filozofija ni mogla nikoli prodreti do vloge zamisli in njene dialektične narave — saj bi tedaj morala postaviti zaostren vprašaj nad lastno temeljno enostranost. Naravi enostranskih filozofij — vseh, bodisi idealističnih ali materialističnih metafizik — je najbolj ustrezalo, da povečujejo ta ali oni abstraktni pojem; zato so povelečevale samo *spoznanje*, saj je doslej zavestno spoznavanje v glavnem prodiralo le do abstraktnih pojmov.

Zato so tudi sistemi abstraktnih »spoznavnih« pojmov — na primer Kantov sistem kategorij — privzeli videz popolne zaprtosti, dokončnosti, popolne metafizike.

Najvišja vloga pojma — sestavina celostne, zavestne zamisli — pa pokaže, da je tak sistem (zamisli) in tak pojem *bolj odprt kakor vsi drugi človeški sistemi*, da najbolj podira relativno zaprtost vseh drugih sistemov. Pojmi, vključeni v zamisli, so odprti, kot rečeno, za največ križanj in sintez, za »neskončno« več kot čutne sestavine predstave in običajne domišljije. *Zamisli so zato sistemi, ki so najbolj gibljivi, najbolj odprti za samopreraščanje v druge zamisli, v druge sisteme.* Tudi tam, kjer okolna materija ne more slediti (v obliki materialno-proizvodne prakse) človeškemu zamišljajskemu-sintetičnemu vzgonu, se lahko le-ta, zaradi svoje stalne samorekonstrukcije, vzdiguje sam iz sebe daleč nad materialno proizvodnjo v obliki umetniškega, filozofskega in znanstvenega snovanja; vse do zamišljanja in doživljanja smisla človeka v brezkončnem svetu.

Zavest o dialektični sistematiki zamisli je torej teoretsko izhodišče za najbolj radikalen boj proti metafiziki in dogmatskim sistemom.

Sintetičnost prakse sicer predvsem povzroča sintetičnost zamisli, hkrati pa tudi posebni človekov telesni sestav (saj delovne sinteze ni brez pokončne drže in osvobojenih rok; pokončna drža je zgodovinsko verjetno celo eden izmed prvih pogojev zamišljajske sinteze, ker omogoča tisto široko človekovo vidno polje, ki spodbuja pregled in miselno primerjavo zaznanih pojavov; vendar je danes nedvomno zamisel tista, ki vodi celotno praktično sintezo in tudi udeležbo rok v njej).

Ker praksa izvira iz zamisli, je sposobna neprestanega *kumulativnega samopreraščanja*. Novi akti prakse niso enosmerne nove kvantitete, ampak lahko kot nove kvalitete zajamejo druge akte in rastejo z notranjo močjo v bistveno nove dimenzije in področja. Zaradi specifične strukture dela in zamisli lahko iz specializirane zamisli materialne proizvodnje ali mita izvirajo nove vrste produkcije — kot so morala, umetnost in znanost — ki so že modusi *totalne samoprodukcije* človečnega človeka.

Ponovno: ne trdimo, da bi človek lahko s prakso obvladal svetovni absolut ali pa se popolnoma stopil z njim. Toda človek je nedvomno edino znano bitje, ki si lahko zamišlja in postavi vprašanje svetovne neskončnosti, absolutnosti in ki si lahko hipotetično zamišlja svojo vlogo v tej neskončnosti. Do te vesoljne dimenzije lahko človek vzdiguje svoj pogled in usmerja prakso zaradi tiste žive sintetičnosti mišljenja, ki je sposobna, da se s svojimi lastnimi močmi povzpne daleč nad meje materialne proizvodnje, kjer se je v davni preteklosti začela.

Ker je zamišljanje lahko najbolj bogato samopreraščanje, je človek lahko kot bitje prakse najbolj izrazito bitje samoodločanja. Ideologi privatne lastnine vežejo človeka s številnimi nedialektičnimi vezmi na dane čutne predmete. Zato ne morejo razumeti prave človeške svobode, ki primarno izvira iz zamišljanja in prakse. Zato je njihovo govorjenje o »človeških svobodah« in »pravica« prazno (če že ni dvojna morala).

Nobeno bitje v vesolju *nima absolutno stalnega jedra*. Zlasti velja to za človeka, ki mu daje še posebno dinamično praksa. Človek je sposoben sebe s prakso uresničevati kot celotno, človečno bitje. Toda pretekla praksa in dobra tradicija nista absolutno zagotovilo, ampak možnost, da bo človek sebe v prihodnosti člo-

večno uresničeval. To uresničevanje je odvisno od mnogih odločitev in konkretnih praktičnih aktov v *novih* situacijah. Zamišljanje je v pretekli dolgoročni praksi postalo del človeške narave in se pojavlja zato delno stihijsko (na primer tudi v obliki intuicij) in delno namerno. Zato se v vsaki novi situaciji, ki je dostopna zavestni akciji, lahko pojavijo velike pahljače različnih zamisli — človečnih ali protičlovečnih ali mešanih. Izbira med temi bogatimi človekovimi možnostmi — dobri, zlimi in mešani — ima primarni vzrok v bogastvu in delni stihijskosti zamišljanja.

VI. FILOZOFIJA PRAKSE

Iz filozofije prakse izhaja logično tudi praksa filozofije. Ta je najvišja, če je uresničevanje filozofije v stalnem humaniziranju človeštva. Ker nobena zamisel in praksa nista absolutna moč, ni mogoče filozofije nikoli dokončno, absolutno *uresničiti*. Filozofija se more le *uresničevati* z novimi izvirnimi praktično-človečnimi dejanji.

Vendar je filozofija humane, celostne prakse odločilni preobrat v praksi filozofije. Celostno uresničevanje človečnosti v družbi je možno, kot rečeno, samo pod vodstvom filozofije prakse in človeka. Ta filozofija je preobrat, s katerim se metafizična (nedialektična) filozofija iz priveska družbene stihije spreminja v miselno, dialektično izhodišče očlovečene družbe.

To lahko dokažemo, če soočimo filozofijo s sodobno družbeno situacijo.

Človečnost lahko prevladuje v sodobnem človeštvu le, če premaga dosedanjo družbeno stihijo in odtujenost. Uresničevanje tega preobrata bo vedno najtežji, in vendar možni korak v zgodovini, in to že v sodobni zgodovini. Dosedanji razvoj človeštva, zlasti v epohi industrializacije, je povezal človeštvo s svetovno delitvijo dela in silovitim razvojem proizvodjalnih sil, posebej pa še s težkimi skupnimi problemi, kot je nevarnost svetovnega vojnega uničenja in veliki prepad med razvitimi in nerazvitimi deželami. Te probleme lahko premaga le *skupna praksa človeštva*.

Sodobne objektivne pogoje humanizma je možno uresničevati, ker je *človeštvo sposobno, da zgradi in uresničuje skupno zamisel svoje samoizgradnje*. Skupni ideali-cilji človeštva niso možni kot onstranske in perfekcionistične utopije o popolnem človeku. Ti ideali pa so možni kot skupne zamisli človeštva, ki uresničujejo *skupne* zgodovinske možnosti. Očitno je na primer, da se v prevratu velikanškega vojnega potenciala in v poletu znanosti skrivajo velike realne možnosti za drugačno sodobno življenje človeštva.

Dosedanja družbena protislovja med umskim in fizičnim delom, med posameznikom in družbo so se izrazila v prepadih med idealizmom in metafizičnim materializmom, med objektivizmom in subjektivizmom, med singularizmom in generalizmom, med normativizmom in faktografizmom, med fatalističnim determinizmom in indeterminizmom. V vsakdanjem življenju so se taki enostranski filozofski pogledi izražali na primer v stališčih, da morajo eni absolutno vladati, drugi pa se morajo samo podrežati.

Te filozofske razcepe so milijoni ljudi preraščali, ko so v svoji praksi združevali zamisli (idealno) s predmeti-materiali dela in podobno. Toda to dialektično, sintetično življenje milijonov lahko *šele filozofija prakse vzdigne na raven družbe*.

nega samozavedanja, ki bo izhodišče skupne graditve človečnega človeštva. Šele ko filozofija prakse razjasni, da je na primer združevanje idealno-subjektivnega in objektivno-prirednega v delu bilo doslej normalno življenje milijonov ljudi, lahko začnemo vsi ljudje zavestno preraščati družbene prepade med ukazovalnim in izvrševalnim delom in graditi svetovno samoupravno asociacijo, katere se bo lahko udeleževal vsakdo, ker ima vsak človek v sebi iskre zamišljanja, dela in njune samopreraščanja do vsečloveške humane prakse.

Problemi sodobne filozofije

Priloga 1

1997, št. 1, str. 129

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

... (text is extremely faint and illegible)

Model „kritičnega racionalizma“ v delu Hansa Alberta

BORUT PIHLER

I.

»Kritični racionalizem« je sodobna filozofska smer, ki se navezuje na pozitivizem in neopozitivizem ter kantovsko tradicijo, vendar po drugi strani filozofska smer, ki se poskuša vzpostaviti v načelni razliki do pozitivistične in neopozitivistične tradicije. Ta dvojnost opredeljuje tudi njeno teoretično usodo. Duhovni oče te filozofske smeri je Karl Raimund Popper, njen razlagalec in razširjevalec pa Hans Albert, ki je v programatičnem delu z naslovom »Traktat o kritičnem umu« poskušal sintetizirati tisto, kar je sicer Popper v filozofsko manj sintetični obliki domislil v svojem obsežnem znanstvenem opusu.

»Kritični racionalizem« ni nastajal v praznem prostoru, ampak vedno v konfrontaciji: najprej v konfrontaciji Poppra z neopozitivizmom, pozneje v njegovi ostri polemiki s heglovski tradicijo in nazori marksizma (»Odprta družba in njeni sovražniki«, »Beda historicizma«, »Kaj je dialektika?«), in končno v znanem »sporu o pozitivizmu«, ki je mobiliziral večje število avtorjev, in ki so si stali drug drugemu nasproti skozi prizmo temeljnega problema: dialektika ali pozitivizem? Hans Albert, katerega delo nas zanima v pričujoči študiji, je v posrednem kontekstu te problematike napisal delo »Traktat o kritičnem umu« (1968).

Namen tega Albertovega dela je predvsem pokazati in dokazati, da Popprovo »kritični racionalizem« nikakor ni pozitivizem, in da mu gre čisto posebno mesto v filozofski misli novejšega časa. V predgovoru pravi takole: »To filozofsko pojmovanje so identificirali predvsem na nemškem jezikovnem področju s pozitivizmom, katerega karakterizacija včasih ne zadeva niti današnjih nazorov prej ‚dunajskemu krogu‘ pripadajočih filozofov, prav gotovo pa ne kritičnega racionalizma, ki se je skoz in skoz izrazilo obračal proti bistvenim tezam pozitivizma.«¹ Albert torej hoče ubraniti kritični racionalizem pred očitki, da je pozitivizem in predstaviti svojo in Popprovo misel kot avtentično zastavitev. V delu, ki ga analiziramo, se opira na nekatere svoje že prej objavljene razprave, in sicer: »Die Idee der kritischen Vernunft« — Zur Problematik der rationalen Begründung und des Dogmatismus (v Club Voltaire I, Jahrbuch für kritischen

¹ Hans Albert: »Traktat über kritische Vernunft«, 2. nespremenjena izdaja, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1969, str VII

Aufklärung, herausgegeben von Gerhard Szczesny, München 1963); »Theorie und Praxis« — Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität (v Die Philosophie und die Wissenschaften, Simon Moser zum 65. Geburtstag, herausgegeben von Ernst Oldenmeyer, Meisenheim 1967); »Rationalität und Wirtschaftsordnung«, Grundlagenprobleme einer rationalen Ordnungspolitik (v Gestaltungsprobleme der Weltwirtschaft, Festschrift für Andreas Predöhl, Göttingen 1963). Kritični racionalizem, tako poudarja Albert, se je razvil in izšel iz kritičnega odnosa do Kanta in določenih oblik kantovstva ter iz kritike različnih verzij pozitivizma, nastajal pa po drugi svetovni vojni, ko so se v svetu izoblikovale tri temeljne filozofske smeri, tako različne v svojih osnovnih koncepcijah, da se je zdel vsak medsebojni dialog nemogoč. V angleško govorečih deželah bi naj prevladovala *analitična filozofija*, označevana tudi z izrazom pozitivizem, v zahodni kontinentalni Evropi *hermenevtične smeri*, med katerimi je igral osrednjo vlogo predvsem eksistencializem, medtem ko je na področju vzhodnoevropskih držav prevladoval *dialektični materializem*, oziroma tako imenovani ortodokсни marksizem. Ta trojna delitev je seveda zelo splošnega značaja.

Koncepcije teh treh miselnih usmeritev pa so bile zelo različne, in medtem ko je analitična filozofija zahajala v (navidezni) objektivizem, se je temu postavljalo nasproti hermenevtično mišljenje s svojim angažiranim subjektivizmom, dialektični materializem pa je bil pojmovan kot zavestno partijsko in politično mišljenje, ki lahko s svojo dialektično metodo razrešuje vse bistvene probleme. Še enkrat je potrebno poudariti, da je Albertova trojna delitev zelo shematična in posplošujoča in sprejemljiva zgolj v tem oziru, medtem ko je seveda očitno, da je že znotraj marksizma samega več miselnih tendenc, ki so tako različne, da jih ne moremo stlačiti pod eno samo oznako.

Do dialoga med temi različnimi možnostmi mišljenja ni prišlo, sodobna problematika na filozofski ravni sedemdesetih letih našega stoletja pa se postavlja na tak način, da postaja dialog nujen in predstavlja edini možni način, da zahodnoevropsko mišljenje znova ujame korak z dejanskostjo. Po drugi strani pa se je tudi pokazalo, da se skrivajo za sicer na videz tako velikimi razlikami med posameznimi smerni tudi presenetljive podobnosti. Kot primer take podobnosti navaja Albert poznega Wittgensteina, ki je imel odločilen vpliv v angleško govorečih deželah, in katerega mišljenje je po eni od svojih tendenc zelo blizu filozofijam, ki črpajo iz Heideggrovega filozofskega opusa. Nekatere variante marksizma (Leszek Kolakowski) so zelo blizu kritičnemu racionalizmu, kot tudi hermenevtični misli (Habermas). Pozni Wittgenstein, ki reducira filozofijo na analizo jezika, je na stališču filozofskega deskriptivizma, ki je zelo soroden fenomenološkemu deskriptivizmu Heideggra in njegovih učencev, odreka se vsakemu pojasnjevanju (Erklären) in kritiki, filozofijo sámo pa pojmuje kot ezoterično disciplino, ki naj ne bi imela nobenega odnosa do družbe in njenih problemov. To pa preseneča po drugi strani zato, ker ravno eksistencializem neguje teorijo osebnega angažmaja, ki pa ostaja dejansko tako neopredeljen, da je filozofija angažmaja zelo blizu načelni nevtralnosti analitične filozofije. To ima določene posledice: »Znanost in morala, religija in politika postanejo prepuščene same sebi in smejo zahtevati avtonomijo, ki jim je ne bi moglo razsvetljenstvu zadolženo mišljenje nikoli dopustiti. Ta filozofska samoomejitev pa nima, kakor ni bilo neupravičeno ugotovljeno, nič manj praktičnih konsekvenc, in sicer, predvsem na ta način, da

ustvarja tudi tam, kjer na lastnem področju še ohranja racionalno mišljenje, na drugih področjih iracionalizmu prostor za razvoj. Če pa imajo konsekvence nevtralnosti takšen značaj, potem si bo treba postaviti vprašanje, če ni potrebno glede na to situacijo dati prednost filozofiji, ki se ne boji odprtega in vsebinsko opredeljenega — in s tem v okoliščinah tudi: politično strukturiranega — angažmaja, ki ga najdemo na primer v marksističnem mišljenju. S tem pa pride na površino takoj drugo vprašanje, če in kako sta sploh *racionalnost* in *angažma* medsebojno združljiv problem, ki zadeva soodvisnost *spoznanja* in *odločitve*.² S to Albertovo analizo konsekvenc, ki jih implicira načelna nevtralnost nekaterih filozofskih tendenc, se seveda lahko strinjamo. Tako zastavljen problem je bil v analitični in hermenevtični filozofiji razreševan na tak način, da je bila med racionalnostjo in angažmajem postavljena meja, ki je naj ne bi bilo mogoče prekoračiti, tako da bi spoznanju in odločitvi preostali dve načelno med seboj ločeni področji. O eksistencialnih problemih naj ne bi bilo mogoče racionalno razpravljati, ker zahtevajo pristne odločitve, ki naj bi bile računajočemu razumu popolnoma tuje, medtem ko je po drugi strani spoznanje pojmovano kot racionalno in kot tako naj ne bi moglo voditi k nobeni možni eksistencialni praksi. In kako razvozlava kritična teorija ta gordijski vozelsodobne filozofije? Teoretično tvorita tu spoznanje in možna praksa dialektično celoto, ki pa je razrešljiva in zapopadljiva zgolj znotraj konkretne zgodovinske situacije. Misel se jasno zaveda, da je misel dane družbene prakse in obenem več kot zgolj to: več je toliko, kolikor ji je bistveno lastna dimenzija kritičnosti — preseganje danega.

Stališče pa, ki ga utemeljuje in zagovarja Hans Albert je tole: »Ne obstoji nikakršna nujnost izbirati med popolno nevtralnostjo in totalnim angažmajem, če smo pripravljeni uzreti nadaljnjo možnost, ki dopušča, da medsebojno povežemo racionalnost in angažma: namreč kritični racionalizem, kakor se ta predstavlja predvsem v filozofiji Karla Poppra in sorodnih filozofskih nazorih.«³ Sorodni filozofski nazori so seveda filozofski nazori Hansa Alberta.

Ta novi kritikizem bi naj presegal nevtralnost analitičnega mišljenja in obenem nakazoval absurdne situacije, v katere vodi popoln angažma. Konstituiral naj bi se kot racionalno mišljenje, ki je brez vnaprejšnjih predsodkov in vnaprejšnjih sodb na poti iskanja resnice, ki črpa iz tradicije, utemeljene v antiki in se usmerja proti filozofiji, ki se poskuša umakniti pred odgovornostjo javnega angažmaja, tako da se omejuje na analizo danega, se pravi proti jezikovno analitičnim in hermenevtičnim smerem, ki se izčrpujejo že v opisovanju fenomenov in izgubljujejo moment kritičnosti. Načelno pa izreka Hans Albert svoj (in s tem seveda tudi Popprovo) program v stavku: »Nasproti vsem nevtralnno-analitičnim, konzervativno-hermenevtičnim, dogmatično-apologetskim in utopično-eshatološkim tendencam, na katere lahko naletimo v današnjem filozofskem in teološkem ali v znanstvenem mišljenju, se zavzema on (seveda kritični racionalizem) za kritični model racionalnosti, ki ga lahko v čisto določenem smislu imenujemo dialektičnega (?), seveda nikakor ne v smislu tistih filozofov, ki so pod vplivom Heglovega mišljenja, in ki se nam skoz in skoz trudijo zagotoviti, da se v njihovih refleksijah giblje

² Albert: »Traktat...«, str. 3—4

³ Albert: »Traktat...«, str. 6

„stvar sama“, medtem ko bi naj drugi ljudje izražali zgolj svoja mnenja.«⁴ V tem programu je več kot očiten Popprov vpliv (predvsem seveda njegov odnos do Hegla), vpliv njegovega modela racionalnosti, ki se ponuja kot nekaj avtentično samosvojega, ki pa dejansko ogromno dolguje tistemu, kar navadno označujemo z izrazom pozitivizem. Prvi in temeljni problem, ki se razpira kritičnemu racionalizmu po Hansu Albertu, je problem apodiktičnega in gotovega védenja, oziroma problem utemeljitve védenja, če naj se to razlikuje od mnenja, domnev, podmen in zgolj subjektivnih prepričanj. Tako formuliran problem pa je *problem utemeljitve* (das Problem der Begründung). Ta problem je temeljnega pomena za znanost, ki producira sistemsko védenje in ki želi biti vzorec védenja nasploh. Ves proces poteka takole: če hočemo nekaj spoznati, moramo prodreti do resnice določenega sklopa raziskovane dejanskosti. Pri iskanju resnice si prizadevamo za gotovostjo, ki pa je dosegljiva zgolj takrat, kadar ima naše védenje določen temelj, kar preprosto pomeni, da je resnično takrat, kadar se upira vsakemu dvomu. Očitno je, da sta resnica in gotovost pri človeškem spoznanju v neposredni zvezi. Iskanje resnice se tako razkriva dejansko kot iskanje arhimedove točke spoznanja, to pa je tisti horizont, znotraj katerega je začel s svojim metodološkim dvomom Descartes, iskanje arhimedove točke spoznanja pa se kaže kot tipično za vse racionalistične sisteme. Kot bomo videli pozneje, podaja Albert sicer nekatere možnosti za nove razrešitve, dejansko pa ostaja znotraj klasičnega racionalizma, ki pa je pri njem korigiran z nekaterimi zahtevami empirizma.

Predpostavka prej orisane poti spoznanja pa je, da mora biti vse utemeljeno — tudi utemeljujoča spoznanja. Tu se pojavi, kot ugotavlja Albert, münchhausenska trilema: 1. — regressus ad infinitum, ki pa je seveda praktično neizvedljiv, 2. — circulus vitiosus, ki se pojavi takrat, ko uporabimo v postopku utemeljevanja izjave, ki še same potrebujejo utemeljitve, 3. — lahko pa ravnamo tudi tako, da na določeni točki prekinemo utemeljevanje in neko spoznanje razglasimo za evidentno resnično, intuitivno doživeto kot resnično, brezpogojno apodiktično. Očitno pri tem pa je dejstvo: načelni metodološki dvom se nujno konča v dogmi, kolikor je naš cilj iskanje arhimedove točke. Pri izpeljevanju teh svojih razmišljanj pride Albert do pomembne ugotovitve: »Saj je popolnoma možno, da izvira iskanje arhimedove točke spoznanja, ki obvladuje klasično metodologijo, iz formulacije problemske situacije, ki ne vzdrži kritike. Ne smemo prezreti, da vsebujejo tudi problemske zastavitve predpostavke, ki so lahko napačne in vodijo tako v zmoto. Problem arhimedove točke spoznanja lahko pripada k napačno zastavljenim problemom.«⁵ Izredno pomembna je ta Albertova ugotovitev predvsem zato, ker odkriva za navideznim mišljenjem brez predpostavke mišljenje, katerega temeljna predpostavka je postulat dokončne utemeljitve. Kot osnovna predpostavka takšnega načina mišljenja se tako razkrije način zastavitve problema: iskanje dokončne utemeljitve; v tem tiči ideologija. Albert sicer ne uporablja tega izraza, vendar je očitno pomembno dejstvo, da ugotavlja napačnost zastavitve problema znotraj klasične spoznavne teorije, ki se giblje, splošno rečeno, med dvema skrajnima možnostma: med intelektualizmom (racionalizmom) in empirizmom, oziroma temeljno predpostavko mišljenja, ki hoče biti sicer mišljenje brez predpostavke.

⁴ Albert: »Traktat...«, str. 6—7

⁵ Albert: »Traktat...«, str. 15

Klasični racionalizem izhaja iz suverenosti uma, intelektualne intuicije in iz primata teoretičnega védenja, medtem ko razglaša empirizem kot poslednjo instanco resnice čutno zaznavanje in primat dejstev. Racionalizem ima seveda svojega prvega pomembnega predstavnika že v Platonu, medtem ko je njegovo metodologijo pozneje podrobno razvil Descartes, za katerega je bil poslednji kriterij neposrednega spoznanja *clara et distincta perceptio*, utemeljena v intuiciji. Verdostojnost čutnega spoznanja je pri Descartesu postavljena pod radikalen dvom, medtem ko postaja edini kriterij neposredno dojemanje čistega razuma, dojemanje, ki je onstran vsakega dvoma: *ego cogito, ergo sum* je to neposredno in absolutno dojetje, na osnovi katerega počiva celotno znanstveno spoznanje, deducirano iz svojega temeljnega principa. Postopek dedukcije pa mora biti postopek njunega nujnega in neprekinjenega izhajanja iz *clara et distincte* spoznanih osnovnih principov. Prek intuicije prihajamo tako neposredno do resnice, in sicer do splošnih resnic, principov, prek katerih lahko pozneje dospemo s pomočjo dedukcije do nadaljnjih spoznanj. Vsa resnica je tako dosegljiva skozi evidentno intuicijo in nujno dedukcijo. »Njegov (Descartesov) metodološki dvom ima izključno cilj očistiti duha vseh predsodkov, da bi se na ta način prebil do gotovega fundamenta spoznanja, do arhimedove točke, kjer bo proizvedena prva in temeljna gotovost za celoten spoznavni proces.«⁶

Klasičen primer empirizma pa se prvič pojavlja v domišljeni obliki pri Francisu Baconu, katerega osnovni cilj je bil izoblikovanje znanstvene metode. Bacon začenja v nasprotju z racionalizmom pri neposrednih čutnih zaznavah kot zanesljivem pristopu do dejanskosti in tako do resnice (pri Descartesu je bilo ravno območje čutnih zaznav postavljeno pod radikalen dvom), medtem ko je bistvo vse njegove znanstvene metode postopno napredovanje s pomočjo indukcije od najpreprostejših dejstev do najsplošnejših temeljnih principov.

Tudi Bacon se je zelo dobro zavedal pomanjkljivosti čutnih zaznav, vendar je bil prepričan, da jih lahko korigiramo z instrumenti in eksperimentom; na ta način izboljšane čutne zaznave pa lahko tvorijo temelj za vse nadaljnje spoznanje, za celotno področje *scientiae experimentalis*. Vendar pa se je treba, da bi lahko prišli s čutnimi zaznavami in indukcijo do resnice, znebiti vseh predsodkov, ki jih Bacon razvršča v štiri kategorije: *idola tribus*, *idola specus*, *idola fori*, *idola theatri*. Tako očiščen razum lahko potem začenja pri neposrednih čutnih zaznavah in postopoma napreduje do najsplošnejših ugotovitev s pomočjo indukcije, kot je bilo že povedano. Kljub načelni različnosti med Descartesovo in Baconovo metodo pa obstoje med njima določene temeljne podobnosti: »Upravičeno je bilo pokazano na fundamentalne podobnosti Descartesove in Baconove metode, podobnosti, ki obstoje predvsem v tem, da je potrebno v obeh primerih duha očistiti predsodkov, da bi lahko dospeli do razvidne resnice, do gotovega temelja spoznanja, namreč do umnih uvidov, oziroma čutnih zaznav, iz katerih je vse drugo izpeljivo s pomočjo deduktivnih in induktivnih postopkov. Bacon in Descartes nista mogla po tem pojmovanju svojih spoznavnih teorij ubraniti pred avtoritarnimi potezami, saj jima je uspelo zgolj dotedanje avtoritete nadomestiti z novimi: namreč, z avtoritetami čutov ali intelekta.«⁷ S temi ugotovitvami navezuje Hans Albert na nekatere misli frankfurtske šole, na razprave o avtoriteti Th. W. Adorna,

⁶ Albert: »Traktat...«, str. 22

⁷ Albert: »Traktat...«, str. 23

Marcuseja, Horkheimerja; njihovo fundamentalno observacijo lahko formuliramo takole: avtoritete srednjega veka niso bile odpravljene, ampak ponotranjene — namesto zunanje avtoritete boga nastopa avtoriteta uma, ki pa črpa možnosti za svojo avtoriteto iz dogajanja v družbeni dejanskosti kot zgodovinski dejanskosti.

Obema variantama klasične spoznavne teorije je skupna predpostavka o možnosti neposrednega pristopa od resnice, bodisi prek evidence doživete v umu, bodisi prek čutnih zaznav. V izvoru spoznanja pa naj bi pri obeh obstajala neposredna skladnost med resnico in gotovostjo, ki se potem z dedukcijo ali indukcijo prenašata na vse druge in izpeljane trditve. Descartesova in Baconova razrešitev te problematike pa predstavljata dve skrajni možnosti, ki sta bili pozneje na različne načine domišljeni in radikalizirani ter postavljeni pod vprašaj. Tako predstavlja konvencionalizem Poincaréja radikalno domišljen racionalizem, medtem ko predstavljata empiriokriticizem in dunajski krog konsekventno radikaliziran empirizem. Pri tem velja še posebej poudariti, da je empirizem in racionalizem v njuni radikalnosti domislil že Hegel in ju presegel (Tega Albert seveda nikakor ne bi hotel priznati), tako da moderne racionalistične in empiristične smeri zaradi tega, ker mislijo mimo Hegla, dejansko ponavljajo, kar je filozofska misel pred njimi že na ustrezen način razrešila v mediju filozofije kot filozofije. Ali z drugimi besedami: zgodovinska nujnost empiristične in racionalistične zastavitve ter dilema med njima je dejansko stvar preteklosti.

Racionalistična varianta klasične spoznavne teorije precenjuje spekulativno mišljenje, ter ga poskuša imunizirati pred nujnostjo empirične verifikacije. Gotovost bi naj bila dosegljiva zgolj skozi umno dojetje, skozi intuicijo, ki pa je, kot pravi Albert, vprašljiva: v zgodovini so se skoz in skoz intuitivno dojete resnice, ki so bile za določena obdobja evidentno gotove, pozneje razkrivale kot zmote, ko so bile soočane z empiričnimi dejstvi. Po drugi strani, pa je po Albertu intuicija v neposredni zvezi z navado: intuitivni vpogledi nosijo s seboj značaj gotovosti predvsem zato, ker ustrezajo ustaljenim načinom mišljenja, ki so otrpnili in postali gola navada. Naše mišljenjske navade pa so seveda daleč od tega, da bi bile v vsakem primeru gotove in resnične, večinoma predstavljajo celo oviro za znanstven napredek, ki obstoji ravno v tem, da se obstoječi načini mišljenja postavljajo pod vprašaj. Intuitivno se vedno raje nagibamo k temu, da zadržujemo svoje stare predsodke, namesto da bi se spuščali v odkrivanje novega.

Zelo problematična pa je tudi sama dedukcija: namreč, pri njej so prisotne samo formalne transformacije, tako da ne moremo razviti iz brezvsebinskih principov novih vsebin; razvijamo lahko samo, kar je v principih že vsebovano. Na ta način se torej védenje vsebinsko ne more obogatiti. Umni principi in iz njih deducirane resnice nam ne morejo nuditi možnosti za spoznanje dejanskosti, ki teh principov v veliki meri ravno *ne* potrjuje. Tudi čutne zaznave ne morejo nuditi gotovega kriterija resnice, se pravi, da ne morejo biti viri gotovih resnic, ampak lahko služijo zgolj za kritiko in preverjanje teoretičnih koncepcij: »Opa-zovanje, merjenje in eksperiment so nedvomno pomembni sestavni deli znanstvenega postopka, vendar ne kot sredstva za doseg gotovega fundamenta za induktivno pridobitev in utemeljitev teorij, torej kot izviri zajamčenih resnic, ampak za kritiko in s tem kontrolo teoretičnih koncepcij.«⁶

⁶ Albert: »Traktat . . .«, str. 28

Klasična metodologija je tako težila v obeh svojih variantah, racionalizmu in empirizmu, po končnem in gotovem temelju, ki ga ne bi mogel več omajati nikakršen dvom. Vendar pa je priznavanje takšnega temelja, kot pravi Albert, konec koncev odvisno od subjektivne odločitve: »V okviru metodologije, ki se opira na postulat utemeljitve, v nobenem primeru ni možno, kakor vidimo, odvzeti prekinitvi postopka na določeni točki značaja samovolje.«⁹ Obenem pa ima po Albertu dogmatski značaj klasičnega modela racionalnosti tudi to značilnost, da z dogmatizacijo intuitivnih vpogledov in evidentnih čutnih zaznav dejansko ustvarja spoznanje na teh evidentno doživetih dejstvih ter s tem zavira znanstven napredek, ki se dogaja predvsem po neintuitivnih in neinduktivnih poteh, in sicer, z načinom radikalnega spreminjanja naših mišljenjskih in zaznavnih navad. Vztrajanje znotraj klasičnih teorij, katerih temeljna značilnost je zahteva po poslednji utemeljitvi, ima izrazito konservativen značaj. Tudi s temi Albertovimi trditvami se lahko strinjamo, vendar je treba poudariti, da ima pri Albertu odločitev za eno od možnih spoznanih teorij zgolj subjektivni značaj: posameznik naj bi se v skladu s svojo avtonomno voljo odločal za takšno ali drugačno znanstveno teorijo. Očitno je seveda, da to ne more držati: modeli spoznavnih metod in teorij racionalizma in empirizma so razumljivi samo znotraj danih, zgodovinsko prisotnih družbenih razmerij, prav tako kot posamezniki, ki se odločajo za ta ali oni model. In šele ta vpetost, tako spoznavnih modelov kot posameznikov, v celoten družben kontekst, nam lahko pojasni razmerja, ki obstoje med njimi. (V to smer raziskovanja gre predvsem Alfred Sohn-Rethel s svojim opusom, oziroma svojim poglavitnim delom »Geistige und körperliche Arbeit«). Posameznikove vrednostne odločitve (ena od takih odločitev je tudi odločitev za določeno vrsto spoznavne teorije) so vedno posredovane skozi družbeno totaliteto ter vkomponirane v celoten kontekst družbe in zgodovine ter razumljive in pojasnjljive zgolj znotraj teh razmerij. Kot smo že videli, kar bo pozneje še očitneje stopilo v ospredje, je po Albertu vrednostna odločitev posameznika utemeljena v aktu samovolje (Willkür).

Svoje kritike racionalistične in empiristične spoznavne teorije sintetizira Albert v naslednji ugotovitvi: »Če sedaj potegnemo facit iz naših dosedanjih preišljevanj, potem lahko pri tem izhajamo iz stavka, ki lahko zveni zelo radikalno, pa vendar zapopade v vsej jedrnatosti bistvene kritike klasičnega modela racionalnosti in njemu v temelju ležečega stremjenja po gotovosti, namreč stavek: *Vse gotovosti v spoznanju so samoproducirane in tako za zapopadenje dejanskosti brez vrednosti.*¹⁰ Ta Albertova trditev drži le v čisto določenem smislu: *neposredno* so takšne gotovosti v spoznanju res brez vsakršne vrednosti za zapopadenje dejanskosti, *posredno* pa govore zelo veliko o njej, namreč: ker je vsako spoznanje (tudi kolikor to noče biti) vpeto v družbeno posredovanje (kolikor to noče biti oz. kolikor tega dejstva ne reflektira, je misel sprevernjena /družbene/ prakse in kot taka seveda idologija), govori vedno tudi o konkretni družbeni dejanskosti; kolikor se tako spoznanje konstituira kot zgolj miselna gotovost, kot gotovost mišljenja kot takega, nam posredno razkriva čisto določeno družbeno dejanskost, oziroma svoje lastne predpostavke, ki so družbeno posredovane, tako da ne moremo

⁹ Albert: »Traktat . . .«, str. 30

¹⁰ Albert: »Traktat . . .«, str. 30

trditi (kot to počne Albert), da takšna gotovost v spoznanju ne govori ničesar o dejanskosti. Vendar nas tukaj ti problemi še ne zanimajo, tu želimo zgolj razviti, kako utemeljuje Hans Albert svojo (scilicet Popprovo) teorijo, ki jo imenuje »kritični racionalizem«. Zakaj torej Albert ne more sprejeti niti klasičnega racionalizma niti njegovega antipoda, klasičnega empirizma? Ti dve možni klasični spoznavnoteoretski stališči zrelativizira s trditvijo, da počiva odločitev za eno ali drugo v subjektivni samovolji posameznega znanstvenika (da ni tako, je bilo v skopih obrisih že nakazano) in ker je samovolja zelo neznanstvena kategorija, nekaj poljubnega, je potrebno seveda nujno konstruirati teorijo, ki ne bi temeljila v samovolji in bi se tako približevala resnici kot nekaj zavezujočega in nepoljubnega. Kot enega prvih, ki je ugotovil, da leži postopek dokončne utemeljitve v subjektivni odločitvi, navaja Albert Huga Dinglerja (njegova dela: »Grundriss der methodischen Philosophie. Die Lösungen der philosophischen Hauptprobleme«, Füssen 1949; »Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie«, München 1926; »Philosophie der Logik und Arithmetik«, München 1931), ki je celoten problem še radikaliziral in postavil trditev, da je vprašanje poslednje utemeljitve problem volje, problem svobodne volje. Celotna znanost pa naj bi tako temeljila v etiki: »Radikalna izpeljava principa zadostne in tako gotove utemeljitve vodi torej k *nadomestitvi spoznanja z odločitvijo*. ‚Vse proizvajanje znanosti in tako imenovanega spoznanja‘, pravi Dingler, ‚obstoji v skladu z naravo stvari . . . v delovanjih. Zato mora posedovati vsa znanost svoje poslednje fundamente v *nauku o delovanjih* in s tem torej v etiki‘.¹¹

Dingler je po Albertu samo radikaliziral prikrito bistvo možnih spoznavnih teorij in postavil fundamentalno odločitev na začetek znanosti, odločitev utemeljeno v subjektivni samovolji. Začetek znanstvene teorije je torej subjektivna odločitev za določene začetne principe, iz katerih je potem deduktivno izpeljana celotna teorija. Vendar pa takšna teorija po Albertu ne govori ničesar o dejanskosti sami. To preprosto pomeni, pravi Albert, da se je treba odreči teoretičnim konstrukcijam, ki naj bi temeljile v resnici kot absolutni gotovosti, ter ustvariti teorijo, ki bi se s stalnim postopkom »poskusa in zmote« korigirala v skladu z dejanskostjo, in se odrekla enačanju med gotovostjo in resnico: »Dajmo našim prepričanjem — in s tem tudi teoretičnim konstrukcijam, v katerih se utelešajo — priložnost, da dožive neuspeh ob nasproti stoječem zunanjem svetu, potem imamo istočasno možnost, da preverimo njihovo resničnostno vsebino in da se približamo resnici skozi korekturo naših zmot. Da bi to zmogli, moramo seveda žrtvovati stremljenje po gotovosti, ki leži v temelju klasičnega nauka in usvojiti permanentno negotovost, ali se lahko naša pojmovanja potrdijo in tako obdržijo tudi v prihodnosti.«¹²

Sam razvoj in radikalizacija klasičnih teorij sta razkrila očitno dejstvo, da se gotovost in resnica izključujeta, kolikor se ne želimo omejiti na zgolj nevsebinske, formalne resnice. Kritični racionalizem postavlja zato namesto ideje dokončne utemeljitve idejo kritičnega preverjanja, kritične diskusije vseh problemov na podlagi racionalnih argumentov, da bi skozi poskus in zmoto prihajali bliže resnici. To teoretično stališče bi naj imelo tudi to bistveno prednost, da se izogne

¹¹ Albert: »Traktat . . .«, str. 32

¹² Albert: »Traktat . . .«, str. 33

münchhausenski trilemi, ki se pojavi vedno takrat, ko iščemo na področju spoznanja arhimedovo točko.

Ta Albertova naziranja so povzetek tistega, oziroma navezovanje na tisto, kar je K. R. Popper razvil v svoji knjigi »Logika raziskovanja«. Tu je potrebno predvsem poudariti, da operira kritični racionalizem s klasično obliko racionalnosti, ki je bila razvita in domišljena že pred Kantom, da sprejema Kantov kritizem, ne more pa dojeti njegove spekulativne globine, ki je predstavljala prvi impulz pri nastajanju klasičnega nemškega idealizma, da tako kljub svoji kritičnosti nekritično sprejema model racionalnosti, ki je doživel svojo ustrezno kritiko že pri Heglu, ter je v kritičnem odnosu načelno do vsega, razen do svoje kritičnosti (kar je na neki način nujno), oziroma nekritičnosti, ki je preprosto v tem, da misli kritični racionalizem *mimo Hegla in Marxa*. To dejstvo postavlja pod vprašaj tudi prepričanje K. R. Poppra in Hansa Alberta, da je njun koncept racionalnosti nekaj novega: »Nova koncepcija racionalnosti, ki se uteleša v principu kritičnega preverjanja (naj omenimo, da predstavlja le-ta modificirano obliko empirične verifikacije), se razlikuje predvsem toliko od klasičnega nauka, kolikor ne vsiljuje nikakršnega rekursa na kakršnekoli dogme in ne dopušča dogmatizacije problemskih razrešitev kakršnekoli vrste — metafizičnih ali znanstvenih teorij, etičnih sistemov, historičnih tez ali praktičnih in s tem tudi političnih predlogov.«¹³

V kritičnem racionalizmu naj torej ne bi obstajala nikakršna absolutna avtoriteta (čeprav dejansko obstaja, in sicer avtoriteta čisto določenega modela kritičnega preverjanja, tj. empirične preverljivosti), dejansko pa ostaja znotraj vseh tistih aporij in dualizmov, ki jih je Kant tematiziral in razkril kot nerazrešljive (kolikor um presega območje možnega izkustva), medtem ko jih je Hegel razrešil v mediju filozofije. To se mora seveda nujno dogajati misli, ki ni šla skozi purgatorij fenomenologije duha in vztraja na že preseženem principu racionalnosti, misli, ki se boji protislovij kot hudič križa in jim ravno zaradi tega zapada na vsej črti.

Nadaljnja Albertova razmišljanja so posvečena eksplikaciji metodologije, katere najvišji princip je princip kritičnega preverjanja (= empiričnega preverjanja). Pri Albertu pomeni torej kritično preverjanje toliko kot empirična verifikacija (seveda v modificirani obliki), dokazovanje s pomočjo eksperimenta, pomeni pa mu ta princip obenem najsplošnejši postulat Popprove in njegove teorije: »Princip kritičnega preverjanja lahko zapopademo prav tako kot princip zadostne utemeljitve kot splošen postulat, ki pride v poštev vsepovsod, kjer gre za reševanje problemov.«¹⁴

Metoda kritičnega preverjanja želi preseči tendence in zahteve po aksiomatskih sistemih na področju teorije znanosti, zahteve, za katere je značilno, da poudarjajo pomembnost izoblikovanja in utemeljitve teorije, se pravi, statično strukturalne in formalne aspekte spoznanja, postavljajoč v ozadje dinamičen aspekt védenja. Metodologija kritičnega preverjanja se hoče takšnemu aksiomatiziranju izogniti ter tako zasnovati metodo, ki bi v polni meri upoštevala dejanskost (kar ji uspeva samo deloma). Formalna logika ostaja še vedno temelj in sakrosanktna instanca mišljenja, njen pendant pa predstavlja nelingvistični kontekst — empirija.

¹³ Albert: »Traktat . . .«, str. 36

¹⁴ Albert: »Traktat . . .«, str. 37

K temu kontekstu pa ne spadajo samo dejanstva, na katera se nanašajo določene izjave, ampak tudi tista, ki tvorijo celoten sklop človekove spoznavne aktivnosti: se pravi, ne samo izolirana mišljenska in opazovalna aktivnost posameznikov, ampak tudi kritična diskusija kot temeljni način znanstvene socialne interakcije: »Zanimiva torej ni zgolj formalna logika, pač pa logika znanosti kot socialne ustanove.«¹⁵ Pričujoča Albertova trditev nosi v sebi izredno pomembno spoznanje, da omogoča namreč refleksija dejstva, da je znanost v samem svojem bistvu vpeta v družbeno totaliteto in skozi njo posredovana, teoriji mnogo globlji vpogled v problematiko znanstvenega raziskovanja, ki postane tako — ko je zapopadeno kot sestavni del družbenih razmerij — predvsem vsebinska veda, ki mora upoštevati vse dejanske sklope človekovega udejstvovanja: »Izdelava metodologije kritičnega preverjanja zahteva torej razen upoštevanja formalnih tudi upoštevanje lingvističnih in drugih faktičnih sklopov, ki so relevantni za človeško obnašanje, ki zadeva reševanje problemov.«¹⁶ V znanstveno teorijo je tako vpotegnjena tudi pragmatika, kar pa ne pomeni, da so izjave o dejanskosti nadomeščene z izjavami, kako bi naj določena družbena dejanskost izgledala, zajetje pragmatike pomeni, preprosto, upoštevanje vseh človeških možnosti v metodologiji spoznanja. Metodologija pa ni nič drugega kot fundamentalna tehnologija za razreševanje problemov, načinov obnašanja, ki so utemeljeni v določenih vrednostnih stališčih, in sicer vrednostnih stališčih, ki so v skladu s človekovim prizadevanjem za spoznanjem dejanskosti in resnice. Odločitev za neko znanstveno metodo temelji v določenih vrednostnih (zavestnih ali nezavestnih) predpostavkah: »Prevzetje določene metode, tudi prevzetje *metode kritičnega preverjanja*, vsebuje torej *moralno odločitev*, kajti pomeni prevzetje metodične prakse z mnogimi posledicami za socialno življenje, prakse, ki ni velikega pomena samo za tvorbo teorij, za postavitev, izdelavo in preverjanje teorij, ampak tudi za njihovo uporabo in s tem tudi za vlogo spoznanj v socialnem življenju. Racionalistični model kriticizma je zasnova načina življenja, socialne prakse in ima tako etični in nadalje politični pomen. V nobenem primeru ni pretiravanje, ampak samo ugotovitev enostavnega in lahko razumljivega sklopa, če opozorimo na to, da postavlja *princip kritičnega preverjanja* med drugim *povezavo* med *logiko in politiko*.«¹⁷ Pomembnost teh Albertovih ugotovitev (širši vsebinski okvir te problematike je izdelal že K. R. Popper v svoji knjigi »Odprta družba in njeni sovražniki«) je seveda nedvomna (predvsem povezava logike in politike!), vendar je povezava med teorijo in družbeno prakso napačno tematizirana: namreč, pri Albertu je temeljnega pomena vrednostno stališče nekega znanstvenika, ki se v skladu s svojim stališčem odloči za določeno znanstveno teorijo, ki pa pozneje vzvratno deluje tudi na njegovo obnašanje v konkretni družbeni totaliteti. Da so vse te sfere (sfera moralnosti, sfera znanstvene teorije in sfera konkretne družbene prakse v širšem pomenu) povezane med seboj v nerazdružljivo celoto, je nedvomno res, vendar pa se tu zastavi vprašanje: ali je vrednostno stališče posameznika res odvisno oz. utemeljeno zgolj v subjektivni odločitvi. Najbrž ne. Posameznikove vrednostne odločitve so namreč predvsem in najprej posredovane skozi konkretno družbeno totaliteto, ki pa je utemeljena v načinu produkcije in reprodukcije človekovega zgodovinskega živ-

¹⁵ Albert: »Traktat . . .«, str. 39

¹⁶ Albert: »Traktat . . .«, str. 40

¹⁷ Albert: »Traktat . . .«, str. 40—41

ljenja. Vsakokrat prisotna družbena totaliteta in razmerja znotraj nje vnaprej opredeljujejo vrednostne sisteme in teoretične pojme v znanosti in tako tudi pojem resnice. Trditi, da ima določena znanstvena teorija vpliv na posameznikovo obnašanje v določeni družbeni dejanskosti, je sicer upravičeno, vendar pa je potrebno zapopasti tudi to, da je ta znanstvena teorija kot tvorba subjekta utemeljena v vsakokrat pričujočih družbenih razmerjih, ki se oblikujejo v skladu z ekonomsko strukturo družbe. Očitno je torej, da gre tako za medsebojno posredovanje med znanstveno teorijo, dejavnostjo subjekta in ekonomsko strukturo družbe in šele ta konstelacija, uzrta v celoti, nam razkriva dejanski topos vrednostnih odločitev posameznika.

Spoznanje in interes sta dejansko povezana oz. medsebojno posredovana, vendar ne zgolj tako, kot to zatrjuje Albert, da namreč spoznanje (ki naj bi bilo utemeljeno v subjektivni vrednostni odločitvi) vpliva na družbeno prakso, pač pa je potrebno misliti tudi dejstvo, da je namreč sam pojem spoznanja preformiran in vnaprej opredeljen kot resničen ali neresničen skozi družbeno totaliteto.

II.

V nadaljnjem poteku svojega traktata opredeljuje Albert nalogo znanstvene metodologije: »Metodologija znanosti mora priskrbeti kritična stališča za ocenjevanje znanstvene prakse in s tem izpostaviti prakso kritiki, ki zahteva napredek človeškega spoznanja, vtem ko omogoča revizijo zmotnih pojmovanj. Formulira moralo znanstvenega mišljenja in delovanja, seveda, ne da bi zato nujno potrebovala normativnih stavkov.«¹⁸ Pri vsem tem pa je pomembno dejstvo, da Albert pravilno ugotavlja povezanost med klasičnimi teorijami spoznanja, ki so si prizadevale za poslednjo utemeljitvijo in konservativnimi tendencami, ki preprečujejo, da bi stare zmote odpravili z ustrežno kritiko, ki edina omogoča, oziroma razpira nove možnosti napredku spoznanja. Kriticična teorija zahteva stalno preseganje starih in uhojenih mišljenjskih navad ter načinov zaznavanja, vendar ne deli radikalnosti spoznavnoteoretskih prizadevanj, ki želijo odpraviti vse možne predsodke in predpostavke (Descartes, Husserl), dejansko pa jih nosijo še naprej s seboj, čeprav v preobleki evidentnih in gotovih resnic. Za metodologijo kritičnega preverjanja velja kakršnakoli predpostavka zgolj kot *hipoteza* in nikoli kot dogma, znanstvena praksa pa potem te hipoteze potrjuje ali zavrača. Zavrne jih seveda, če ugotovi v njih obstoj protislovja, oziroma, če so v njih prisotne trditve, ki so v protislovju z empirično dejanskostjo. Napredek znanosti obstoji tako predvsem v iskanju in odpravljanju protislovij: »... : iskanje *protislovij* je torej neizogibno, če se hočemo približevati resnici.«¹⁹ Navidezno paradokсна trditev za pozitivista, ki pa postane hitro razumljiva, če se spomnimo, kaj je za Poppra (in s tem seveda tudi za Alberta) protislovje: da je namreč en in isti stavek hkrati resničen in neresničen in to v istem smislu. Tu se izgublja vsa polnost dejanskih dialektičnih protislovij in kar povezuje ta protislovja s Popprovimi in Albertovimi protislovji, je zgolj ekvivokacija označujočega, medtem ko je vsebina, pomen oz. označeno bistveno drugačno. Ali z drugimi besedami: metoda kritičnega preverjanja

¹⁸ Albert: »Traktat...«, str. 41

¹⁹ Albert: »Traktat...«, str. 43

išče in poskuša odpravljati protislovja formalnologične narave ter pri tem spregleduje obstoj tistih protislovij v dejanskosti, ki jih ne more razrešiti nikakršen formalno-logični proces in ki so razrešljiva (če govorimo o družbeni dejanskosti) znotraj zgodovinske konkretije kot dejanje revolucije. Ker spregleduje ta protislovja, služi kritični racionalizem objektivno konserviranju obstoječega in je ideologija v pravem pomenu besede. Formalna logika je pri metodi kritičnega racionalizma temeljnega značaja, sicer ne kot instrument pozitivnega utemeljevanja, ampak kot organon kritike, ki pa kot formalnologična kritika nikoli ne more biti dejanska kritika, ampak zgolj potrjevanje danega. (Dejanski razredni značaj formalne logike je neposredno razviden iz Horkheimerjevih in Adornovih analiz v njunem delu »Dialektika razsvetljenstva«, kjer je deduktivna oblika formalne logike razkrinkana kot zrcalna slika hierarhije in nasilja družbe, katere temeljni princip je gospostvo. Z instrumentarijem formalne logike Marx nikoli ne bi mogel podati ustrezne kritike klasične politične ekonomije — v formalnologičnem smislu klasikom politične ekonomije ni kaj očitati — pač pa v kakšnem drugem smislu.)

Ker gre pri Albertu pri besedi protislovje zgolj za ekvivokacijo, glede na to, kako je ta pojem rabljen in mišljen v kritični teoriji, je razumljivo, zakaj poteka en del dialoga med kritičnim racionalizmom in kritično teorijo, kot bomo videli pozneje, v prazno.

V nadaljnjem poteku svojih razmišljanj poskuša Albert označiti temeljno potezo svoje (seveda tudi Popprove) metodologije: »Temu ustrezno tudi *ni* ta metodologija, kakor klasična, orientirana na *stavek o zadostnem temelju*, ampak pravilneje, na metodološki *verziji stavka o izključenem protislovju*, ki bi ga lahko nekako tako formulirali: išči skoz in skoz relevantna protislovja, da bi izpostavil dosedanja prepričanja tveganju neuspeha, tako da imajo priložnost, da se preizkusijo.«²⁰ Vendar pa to iskanje protislovij ni potrebno zato, da bi korigirali svojo teorijo, ker bi bila ta protislovja v teoriji zaželeni, ali pa, da bi bili tako bližje protislovnemu značaju dejanskosti, ne, iskanje protislovij je potrebno samo zato, da jih preženemo s področja teorije, katere temeljni postulat je postulat neprotislovnosti. Napredek mišljenja je v iskanju in odpravljanju protislovij (kakor da bi bila protislovja resničnemu mišljenju nekaj zunanjega?!). S to pozitivistično zahtevo se mišljenje oddaljuje od dejanskosti, pa čeprav tega nikakor noče, ideal postaja neprotislovna metoda, empirična dejstva pa so (nujno, zaradi zahteve po neprotislovnosti) izbrana tako, da potrjujejo osnovno zahtevo metode ali pa jo korigirajo, vendar v nebitvenih potezah. Kritični racionalizem se vrti v krogu, zahteva po neprotislovnosti teoretičnega sistema pa mu onemogoča resničen pristop do dejanskosti.

In to svojo metodo imenuje Albert dialektično (?!), in sicer dialektično v »izvornem« pomenu — v pomenu kot je bil ta izraz uporabljen pri predsokratikih, in ne dialektično v Heglovem pomenu, kjer je ta metoda po Albertovem mnenju (pri čemer seveda sledi Poppru) doživela degeneracijo. Svoj način mišljenja pa označuje Albert tudi kot *negativno* metodo (očitno je, da namerno sprejema temeljne termine frankfurtske šole: dialektika, negativiteta, vendar jih pomensko nevtralizira s tem, da jim daje popolnoma druge pomene), in sicer v tem smislu,

²⁰ Albert: »Traktat . . .«, str. 43

da ni njen cilj pozitivno utemeljevanje pozitivnih principov, pač pa ji gre za falsificiranje (zavračanje, negacijo) teoretičnih postavk, ki vsebujejo protislovje: »Stremelo se ne bo za upravičevanjem prisotnega s pomočjo izpeljave nazaj na gotove temelje, pač pa za njegovo zavrnitvijo s pomočjo dokaza protislovij.«²¹ Kritični racionalizem postavlja pod vprašaj vsako obliko znanosti, ki se želi oblikovati po zgledu matematike kot aksiomatiziran sistem spoznanj, ter ne izhaja iz nikakršnih gotovih principov in aksiomov, ampak se konstituira kot kritično preverjanje že spoznanega. Njegova temeljna intenca je spoznanje ustroja dejanskega sveta, se pravi, prodor v realiteto kot približevanje resnici, ki pa je po Albertu per definitionem nikoli ne moremo v celoti doseči — zgolj posamezne dele. Tudi pojem resnice izredno nazorno kaže na pozitivistično ozadje Albertovega in Popprovega mišljenja: resnica je tu pojmovana v izrazito *kvantitativnem* smislu, znanost pa si jo prisvaja kos za kosom kot kakršenkoli drug del pozitivne dejanskosti ter je per definitionem že zato ne sme in ne more doseči, ker bi takrat, ko bi pogoltnila njen poslednji kos, ukinila tudi sebe. Resnica je tu pojmovana kot sredstvo pollaščenja in ne kot v zgodovinsko odgovornem odnosu človeka do družbene totalite, utemeljeno razmerje med pojmom in dejanskostjo.

Napredek znanosti se ne dogaja na ta način, da bi deducirali iz evidentnih intuicij ali evidentnih zaznav, pač pa tako, da producira znanstvenik drzne hipoteze na osnovi spekulacije in racionalne argumentacije, medtem ko ostaja konec koncev poslednja avtoriteta empirično preverjanje. Pomemben faktor ostaja po Albertu spekulacija in s tem v zvezi različne metafizične teorije o dejanskosti, ki lahko dajejo koristne pobude za nova področja raziskovanja in vsebujejo obenem kritični mišljenjski potencial, ki je lahko dragocen za znanost. Osrednje pojmovanje kritičnega racionalizma pa ostaja prepričanje, da nobena teorija ne more biti resnična, pač pa se lahko le na bolj ali manj uspešen način resnici približuje, sprejemljiva pa je tista, ki je sposobna odpraviti čim več zmot. Takšno stališče implicira, kot pravi Albert, teoretični pluralizem.

Teoretični pluralizem bi naj bil preventivno sredstvo pred možnimi dogmatizacijami: »Teoretični pluralizem je torej sredstvo, da bi onemogočili *dogmatizacijo* teoretičnih pojmovanj in s tem njihovo spremembo v kritiki nedostopne teoretične zgradbe, in ravno k temu lahko nekaj prispeva *kritična* uporaba alternativnih metafizičnih koncepcij.«²² S tem naj bi bile dane osnove za reformo empirizma, za reformo, ki ne odpravlja pomena izkustvenih dejstev za oblikovanje teorije, pač pa poskuša eliminirati dogmatiziranje izkustva, ki je prav tako nevarno kot dogmatizacija intuicije. To odpravljanje dogmatičnosti izkustva pa je pri kritičnem racionalizmu zgolj navidezno: empirija ostaja kljub temu poslednja in s teorijo neustrezno posredovana instanca. Kritični racionalizem bi naj presegel, tako meni Albert, tudi pasivizem, ki naj bi bil značilen za klasični teoriji spoznanja (racionalistično in empiristično): »Na mesto — čutnega ali duhovnega — *zrenja* stopata konstrukcija in eksperiment, torej: človeška *aktivnost*, ki artikulira proizvodne ustvarjalne fantazije v simboličnih konstrukcijah in jih preizkuša v miselnih in realnih eksperimentih, se pravi, s pomočjo aktivnih posegov, da bi lahko ocenili njeno uspešnost in njen preizkus v primerjavi z drugimi. Spoznanje se torej giblje

²¹ Albert: »Traktat . . .«, str. 45

²² Albert: »Traktat . . .«, str. 53

med konstrukcijo in kritiko; je del človeške *prakse*, kjer se je potrebno skozi in skozi odločati.«²³ Teorija spoznanja in teorija znanosti sta tako teoriji te prakse. Če je spoznanje tako del človeške prakse, potem nima nikakršnega pomena, da razlikujemo med teoretičnim in praktičnim umom ter med spoznanjem in odločitvijo. To je res: mišljenje je vedno del določene družbe-prakse. Kaj pa, če je ta praksa odtujena družbena praksa? Tega vprašanja Albert ne postavlja, ali bolje ne more postaviti in to zaradi pozitivističnih konstant, ki opredeljujejo njegovo mišljenje.

Zanima nas odnos med spoznanjem in odločitvijo. Kakšen je ta odnos znotraj kompleksne problematike vrednot in vrednotenja? (Tu naj omenimo, da je prav ta problemski sklop ena osrednjih tem v sporu o pozitivizmu, pričujoča Alberta razpravljajna pa posreden dialog s kritično teorijo, kakor velja to bolj ali manj, kot je bilo že omenjeno, tudi za ostalo problematiko, s katero se ukvarja Hans Albert v svojem traktatu.) Tudi vrednote in vrednotenja so bila predmet teorij, katerih cilj je bila poslednja utemeljitev, dosegljiva skozi evidentno doživeto intuicijo. Takšne teorije vodijo nujno v različne vrste dogmatizmov, kakor se to dogaja tudi na področju spoznavno-teoretske problematike. Za Alberta obstoji tudi na tem področju samo ena možnost, in sicer, možnost kritičnega preverjanja posameznih moralnih in vrednostnih teorij, ki so vedno mišljene in vzete zgolj kot možne hipoteze in nikoli kot gotova spoznanja, vsaka težnja za poslednjo utemeljitvijo vrednot pa tako izključena in onemogočena. Važnejši problem obstoji v tem, ali je možno postaviti povezavo med spoznanjem in vrednotami ali pa obstoje vrednote na takšnem področju, kjer racionalno spoznanje ne more biti več zavezujoče, konstitutivna pa ostaja zgolj še iracionalna odločitev, ki zaradi svoje lastne narave ni dostopna racionalni kritiki in preverjanju. Očitno je, da v trenutku, ko priznamo vrednotam čisto posebno področje idealne veljave in najstva, te ne ostajajo več v domeni racionalne kritike — postajajo razpoložljive in dosegljive čisti samovolji. Vse to pa vodi do radikalnega ločevanja med racionalnim spoznanjem dejanskosti in najstvom: »Razlikovanje med zapopadenjem biti in zahtevo najstva je radikalizirano, in sicer tako, da stoji na eni strani objektivno, nevtralnno, nezainteresirano in vsake samovolje očiščeno spoznanje, medtem ko zadevamo na drugi radikalno subjektivne, volji podrejene, angažirane in zato ne-nevtralne odločitve, tako da se zdi, da sta spoznanje in angažma popolnoma razpadla.«²⁴

To ekstremno ločevanje med spoznanjem in odločitvijo se je utelesilo v dveh velikih smereh moderne filozofije, ki sicer druga drugo ignorirata, vendar začnjata na osnovi zelo podobnih predpostavk, katerih poglobitva je ravno radikalno ločevanje med spoznanjem in odločitvijo. Ti dve smeri sta pozitivizem (Albert si prizadeva doseči teoretično distanco do njega) in eksistencializem. Na osnovi iste temeljne predpostavke pa prihajata pozitivizem in eksistencializem do radikalno različnih konsekvenc: spoznanje dejanskosti dobiva pri eksistencializmu postransko vlogo, v ospredje pa stopa iracionalna sfera odločitev in eksistencialnih stisk, medtem ko predstavlja za pozitivizem edino vredno početje spoznanje objektivitete, odločitev pa je potisnjena v sfero subjektivnosti in samovolje — (o dejanski

²³ Albert: »Traktat...«, str. 54

²⁴ Albert: »Traktat...«, str. 58

bližini eksistencializma in pozitivizma priča najbolje radikalno domišljen pozitivizem Ludwiga Wittgensteina, ki deloma že prehaja v eksistencializem). Ena stran si prizadeva zmanjšati pomen objektivnega spoznanja, ker to pač naj ne bi imelo nobene zveze s stiskami eksistence, medtem ko se želi druga izogniti subjektivnim odločitvam, ker se zdi, da ležijo izven območja racionalnosti. »Vidimo, da izhajata obe smeri, čeprav si imata med seboj malo povedati, kljub temu do neke določene stopnje od skupnih predpostavk. Obe se odločata za pojmovanje, po katerem se racionalnost in eksistenca izključujeta, samo da postavlja ena smer v ospredje racionalni analizi dostopna pozitivna dejstva, medtem ko postavlja druga na oder iracionalne eksistencialne odločitve.«²⁵ Obe smeri pa tendirata v to, da pojmujeta spoznanje v fakticističnem smislu, samo znanost pa interpretirata na izrazito instrumentalističen način. Vrednote in celotno problematiko, ki je v zvezi z njimi, spravljata na območje iracionalnosti, ki postaja tu edini medij in merilo, medtem ko je um potisnjen in zreduciran zgolj na območje instrumentalne sfere. Pozitivizem se omejuje na področje »čistih dejstev«, eksistencializem pa sprejema kot relevantne edino »čiste odločitve«.

Razreševanju te problematike se razpirajo nove možnosti samo v primeru, če se postavi pod vprašanje osnovna predpostavka pozitivizma in eksistencializma, namreč, ločevanje med spoznanjem in odločitvijo. Dejansko obstoji za vsakim spoznanjem konec koncev odločitev, oziroma vrednotenje. Vendar pa, ali ne pomeni vdor vrednotenja in odločitev na področje racionalnega spoznanja nevarnost za objektivnost teorije, ali ne vdre s tem subjektivizem vrednot in s tem samovolja na področje, ki naj bi težilo predvsem k objektivnosti? Po drugi strani pa, ali je umestno, da se v vsakem primeru izenačuje subjektivna odločitev z golo samovoljo?

Nedvomno dejstvo je, da znanstvenik vrednoti že takrat, ko izbira čisto določena dejstva in določene probleme za svoja raziskovanja, ali z drugimi besedami, ko omejuje in opredeljuje svoje znanstveno področje: »Izbiramo svoje probleme, vrednotimo problemske rešitve in se odločamo za to, da nekatere od predlaganih rešitev predpostavljamo drugim, proces, ki prav gotovo ni osvobojen komponent enoznačno vrednostnega značaja.«²⁶ S temi kriteriji se ukvarja teorija znanosti (s kriteriji, ki določajo interesna področja znanstvenika), tako da lahko to problematiko, oziroma bolje, moramo to problematiko premisliti skozi problem, ki se razpira ob pojmi vrednote in vrednotenja. Teorija znanosti in celotna spoznavna teorija nista vrednostno nevtralni, vendar pa to še vedno ne pomeni, da so vrednostne sodbe zanju bistvene. Do sem se lahko z Albertom strinjamo. Tem ugotovitvam pa sledi misel, ki je dejansko skrajno nekonsekventna glede na izhodiščno tezo o povezanosti, oziroma o vzajemnem odnosu med spoznanjem in odločitvijo: »Diskusija na tem področju kaže očitno bolj, da lahko diskutiramo o problemih vrednot, ne da bi postavili na tehtnico lasten angažma (?), s tem da bi formulirali ustrezne vrednostne sodbe. To je razmeroma lahko razumeti, kajti takoj, ko šteje v diskusiji angažma, stopijo v ospredje argumenti ad hominem.«²⁷

²⁵ Albert: »Traktat . . .«, str. 59

²⁶ Albert: »Traktat . . .«, str. 60

²⁷ Albert: »Traktat . . .«, str. 60

Pri tematiziranju odnosa med teoretičnim spoznanjem in vrednotenjem lahko torej opazimo pri Hansu Albertu (seveda tudi pri Poppru) neko dvojnost: najprej navidezno načelno preseganje klasičnega pozitivističnega ločevanja med spoznanjem in odločitvijo, pozneje pa opustitev tega preseganja — mislimo, da se to dogaja pri Albertu po neki nujnosti, kar pomeni, da to ni subjektivna »napaka« njegovega mišljenja — in sicer zaradi tega, ker prevzema kritični racionalizem takšno vnaprejšnje pojmovanje znanosti (dejansko pozitivistično), kjer je znanstvena objektiviteta, predmet znanosti, pojmovanja kot nekaj, od koder je potrebno subjekt pregnati z vsemi njegovimi vrednotami in predpostavkami; tej zahtevi mora ustrezati tudi pojem znanstvene objektivnosti. Potrebno pa je poudariti, da priznava kritični racionalizem načelno, vendar *zgolj načelno* neposredno posredovanost med spoznanjem in odločitvijo (kot je bilo to pokazano), medtem ko *dejansko* hipostazira kljub temu določen nivo znanstvenih stavkov, ki naj bi v principu presegali vrednostne predpostavke znanstvenika. Očitno je, da vsak znanstvenik, če to hoče ali ne, pristopa k diskusiji o problemih znanosti s čisto določenimi (zavestnimi ali nezavestnimi) vrednostnimi predpostavkami, s svojim lastnim angažmajem, kar pa nikakor ne pomeni, kakor to sklepa Albert, da morajo potem nujno v takšni diskusiji prevladovati argumenti ad hominem. Načelno preseganje tipičnega pozitivističnega ločevanja med znanstvenim spoznanjem in odločitvijo, med dejstvi in vrednotami, se tako pri Albertu in Poppru končuje v dejanskem pristajanju na ta razcep.

Popprova in Albertova koncepcija znanosti je kot vsaka znanost ujeta v svoje zgodovinske predpostavke, in sicer v predpostavke svojega realnega zgodovinskega sveta, v Albertovem in Popprovem primeru so to predpostavke meščanskega sveta, oziroma meščanskega kozmosa, kakor ga je imenoval Marx. In prav to dejstvo jima preprečuje vzpostavljanje dejanske sinteze med spoznanjem in odločitvijo: kar bi naj bilo, je za njiju tisto, česar dejansko že ni več (kot zgodovinske možnosti) in kar je že odigralo svojo vlogo na odru svetovne zgodovine — liberalizem devetnajstega stoletja. In prav to dejstvo ju sili, da operirata s pojmom resnice kot take, ki naj bi eksistirala neodvisno od vsakršne zgodovinske konkretности, in ki se jo da kos za kosom, vendar nikoli v celoti, usvojiti. Njun model resnice, ki je dejansko že stvar preteklosti, potrebuje, da bi bil sploh še prepričljiv, rang nadčasovne veljave. Zanimivo je, da razglaša meščanski ratio ravno ob svojem koncu sebe kot večno in edino možnost, čeprav je v svojih epohalnih začetkih (predvsem s francosko revolucijo in klasično nemško filozofijo) nastopil kot upor proti kakršnikoli avtoriteti, ki je imela okus po večnosti. Dejansko ne obstaja nikakršna znanstvena resnica par excellence, kot to menita Albert in Popper, resnica, ki bi jo lahko ločevali od dane zgodovinske situacije in družbenih razmerij: resnica je v svoji radikalni obliki vedno resnica konkretne zgodovinske eksistence, pri čemer eksistenca ni osamljen posameznik, temveč posameznik kot generično bitje, prebivajoč znotraj posredovanosti s celotno zgodovino in družbenimi razmerji svojega časa.

Problematika vrednotenja in vrednot nas vodi neposredno do problema vrednostne nevtralnosti v znanstvenem raziskovanju, do problema, ki ga je sistematično premislil in domislil Max Weber, in katerega razrešitev je našla svoj pozni odmev pri Hansu Albertu. (V zvezi s tem problemom so pomembni predvsem naslednji Webrovi spisi: »Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozial-

politischer Erkenntnis« — 1904; »Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften« — 1917—1918; »Wissenschaft als Beruf« — 1919).

Načelno se Albert strinja z Webrovim postulatom nevrednotenja v znanosti in znanstvenem raziskovanju in ga sprejema, ker mu le-ta pomeni metodični princip, ki opravlja normativno funkcijo, prav tako kot princip neprotislovnosti, ki ga lahko označimo za enega temeljnih principov kritičnega racionalizma. In kakšne so konsekvence tega principa za dialektično-zgodovinsko zastavitev frankfurtske šole: »Subjektivna zavest, ki ne vzdrži protislovja, zaide v obupno izbiro. Bodisi da mora sebi kontrarno svetovno dogajanje harmonistično stilizirati in se mu, nasproti boljšemu vpogledu, heteronomno podrežati; ali pa se mora v zagriženi zvestobi do lastne opredelitve, obnašati, kot da ne bi bilo nikakršnega svetovnega dogajanja, in na njem propasti. Objektivnega protislovja in njegovih emanacij ne more eliminirati iz sebe s pomočjo pojmovne opredelitve. Pač pa ga zapopasti; vse ostalo je puhlo zagotovilo. Ima večjo težo kot za Hegla, ki ga je prvič viziral. Nekoč vehikel totalne identifikacije, je postal organon njene nemožnosti. Dialektičnemu spoznanju ni potrebno, kot mu očitajo njegovi nasprotniki, da bi od zgoraj sem konstruiralo protislovja in skozi njihovo razrešitev napredovalo dalje, čeprav Heglova Logika včasih napreduje na takšen način. Namesto tega je na njem, da zasleduje inadekvanco med mislijo in stvarjo; da jo izkuša na stvari.«²⁸

Drug tak temeljni princip, oziroma postulat kritičnega racionalizma pa je zahteva po vrednostni nevtralnosti, zahteva, ki naj bi se izognila svoji lastni neprotislovnosti (da namreč znanstvenik kljub temu pristopa k znanstvenemu predmetu z določenimi vrednostnimi predpostavkami) s tem, da ga omeji zgolj na področje izjav. Razlikujemo lahko namreč med tremi nivoji: 1. — nivojem predmetov, na katere se nanašajo izjave (socialnih znanosti); 2. — nivojem objekt-jezika (Objekt-Sprache), se pravi nivojem znanstvenih izjav o teh predmetih in, 3. — nivojem meta-jezika, se pravi nivojem metodoloških izjav. V skladu s to razdelitvijo nastanejo trije kompleksi vprašanj, ki zadevajo problematiko vrednotenja in vrednot: problem vrednotenja na nivoju predmeta socialnih znanosti, problem vrednostnih sodb v objekt-jeziku in problem vrednostne osnove teh znanosti.

Vendar pa, tako povzema Albert po Webru, socialne znanosti ne morejo imeti za predmet svojih izjav vrednotenja. Te izjave imajo lahko zgolj kognitivno informativen značaj. S temi izjavami lahko opisujemo vrednotenja posameznih individuov in skupin ter njihovo obnašanje; te izjave lahko ta vrednotenja pojasnjujejo in predvidevajo, vendar tako, da same ne posredujejo vrednostne vsebine. Tako Weber in Albert.

Po drugi strani pa to ne pomeni (pri Albertu), da znanstveno udejstvovanje ni odvisno od vrednostnih stališč, pomeni le, da jih pri določenih analizah postavimo v oklepaj, da ne bi vplivala na potek le-teh. Tu se nam mora zastaviti vprašanje, na kakšen način ali še bolj konkretno, ali je to, kar zagotavlja Albert, sploh izvedljivo? Ali je možno to postavljanje v oklepaj? Pozneje pa lahko postane, nadaljuje Albert, tudi ta vrednostna osnova znanosti predmet kognitivno stvarne in s tem vrednostno nevtralne analize. Webrov postulat zadeva tako

²⁸ Theodor W. Adorno: »Negative Dialektik«, Suhrkamp 1970, str. 153—154

objekt-jezik: »Področje izjav, na katere se postulat Maxa Webra v prvi vrsti nanaša, je področje socialno-znanstvenega objekt-jezika.«²⁹ Albert postulira tako v skladu z naziranjem Maxa Webra nivo znanstvenih izjav, ki naj bi bile vrednostno nevtralne in odločno zavrača vsa stališča (s tem seveda tudi stališče frankfurtske šole), ki dvomijo, da je takšna vrednostna nevtralnost socialnih znanosti možna. Zavračanje možnosti vrednostne nevtralnosti znanosti pa zavrne Albert kar na retoričen način: da je to možno zgolj takrat, če ignoriramo več kot polovico moderne socialno-znanstvene literature in če smo na stališču vrednostnega platonizma (to je seveda zgolj očitek in ne argument): »Stopa (namreč stališče, da vrednostna nevtralnost ni možna) naproti naravnemu vrednostnemu platonizmu vsakdanjega življenja, in se prav nič ne ozira na dejstvo, da je v toku razvoja znanosti prešla ena disciplina za drugo — začenjajoč s fizikalnimi in matematičnimi disciplinami — s področja vrednostnega opazovanja v vrednostno nevtralne analize.«³⁰ Na tej točki postane seveda marsikaj jasno: idealni tip znanosti je za Alberta fizikalno-matematična oblika znanosti, ki operira z navidez analitično dobljenimi resnicami, ki naj ne bi imele nikakršnega odnosa do človekovega postavljanja vrednot, humanistične znanosti pa naj bi se temu idealnemu tipu približevale, kolikor je njihov temeljni interes utemeljen v zahtevi po strogi znanstvenosti. (Tu naj zopet mimogrede opozorimo, da obstoje podobne težnje v sodobnem strukturalizmu, kjer je prav tako postavljena pod vprašaj eksistenca humanističnih znanosti, kolikor se te nočejo ravnati po zgledu naravoslovja in matematičnih znanosti.) Zanimivo je tudi to, da postavlja Albert princip vrednostne nevtralnosti kot postulat predvsem zato, ker obstoji zanj sicer samo še ena druga možnost, in sicer socialna znanost, ki bi skonstruirala normativni vrednostni sistem in tako vnaprej predpisovala in opisovala možne in zavezujoče načine obnašanja v danih socialnih situacijah. Zavračanje takšne druge možnosti znanosti je seveda upravičeno, vendar pa ni res, da obstoji zgolj alternativa med vrednostno nevtralno in normativno znanostjo. Prva sploh ni možna, druga pa ni znanost. Ni naloga znanosti, da se vrednostno normativno obnaša do dejanskosti, kar pa nikakor ne pomeni, da ni njena dolžnost, da reflektira vrednostne predpostavke, ki so ji imanentne in navzoče v njej kot njena resnična možnost: ne obstoji nikakršna vrednostno nevtralna znanstvena izjava, ki bi izhajala iz čiste znanstvene in vrednostno neprizadete pozicije. Kot bo razvidno iz naslednjega citata, pri Albertu takšna čista znanost obstoji: »Čista znanost nam daje torej pri aplikaciji na praktične probleme v roko sredstva, da raziskujemo praktične možnosti in da tako ugotovimo, kako lahko obvladamo pričujočo situacijo, vendar pa nam ne reče, da moramo kakršnokoli v ozir prihajajočo možnost realizirati, ne predpisuje nam torej naše odločitve. Iz tega izhaja, da rezultati vrednostno nevtralne znanosti nikoli ne morejo zadostovati, če gre za obvladovanje praktičnih situacij.«³¹ Znanost kot teorija je tako pri Albertu postavljena in koncipirana kot nasprotje praktični situaciji — praksi: razcep med teorijo in prakso kot posledica neizpeljane refleksije o imanentni prisotnosti vrednot in vrednotenju znotraj znanstvenega raziskovanja — neizpeljana refleksija pa je utemeljena seveda v zgodovinskih

²⁹ Albert: »Traktat...«, str. 64

³⁰ Albert: »Traktat...«, str. 64

³¹ Albert: »Traktat...«, str. 66

predpostavkah Albertovega in Popprovega znanstvenega modela: v meščanskem kozmosu.

Nadaljnja Albertova izpeljevanja v njegovem delu »Traktat o kritičnem umu« so posvečena možnostim moralne filozofije, oziroma bolj konkretno nemožnostim moralne filozofije, ki bi se hotela utemeljevati podobno kot klasična spoznavna teorija v poslednjih in evidentnih principih. Tudi na tem področju lahko nudi po Albertu ustrezno razrešitev zgolj »metoda poskusa in zmote«. Nemožnost moralne filozofije, ki se utemeljuje skozi princip poslednje utemeljitve, je vodila do novih načinov filozofskih razmišljanj, naj omenimo tu predvsem hermenevitično in analitično zastavitev, ki sta področje moralnih in vrednostnih problemov zožili zgolj na problem smisla. To pomeni, da v filozofiji ne gre več za to, da bi poskušali razumeti in pojasniti realne sklope dejanskosti (kolikor je to mogoče, bi naj to počenjala pozitivna znanost), kakor ne gre tudi za to, da bi iskali poslednje utemeljitve, pač pa bi naj preostala kot edina možna naloga filozofije — seveda znotraj analitične in hermenevitične zastavitve —, da *umeva*: da razpira smisel človeškega delovanja, ali pa celo zgolj smisel njegovih jezikovnih manifestacij. Analitična moralna filozofija želi kot nevtralna meta-etika analizirati zgolj jezikovne igre (ter pri tem navezuje na pozno filozofijo Ludwiga Wittgensteina), v katerih se pojavljajo moralni izrazi. Filozofska hermenevitična pa, ki navezuje na Martina Heideggra in zagovarja univerzalnost hermenevitičnega stališča, pristopa k tekstom z zavestno nenevtralnostjo ter umevajoče legitimira tradirane predsodke in meče s tem tradicijo kritičnega mišljenja čez krov. Tako meni Albert, vendar je resnica drugače: to, kar Alberta najbolj moti, namreč zavestna nenevtralnost hermenevitične, je stališče, ki je obenem ena temeljnih predpostavk kritične teorije, in prav ta zavestna nenevtralnost je izhod iz lažne nevtralnosti kritičnega racionalizma (na nivoju znanstvenih izjav objekt-jezika).

Nadalje ugotavlja Albert: »V teh tendencah analitičnega in hermenevitičnega mišljenja prihaja do izraza skepsa glede na možno uspešnost človeškega uma, ki jo lahko razumemo, če izhajamo od tega, da je bilo dolgo običajno imeti racionalistični model klasične metodologije za edino možnost. Težave tega modela so bile tako lahko tolmačene kot naravne meje racionalnosti sploh, tako da se je zdela filozofija, ki ni hotela ravnati dogmatično, napotena na to, da se omeji na umevajoče načine opazovanja.«⁹² Podobno stališče bi naj bilo prisotno že pri Maxu Weberu, ki je s svojo mislijo vplival prav tako na pozitivizem kot na eksistencializem, čeprav njega samega nikakor ne moremo uvrstiti v eno od teh dveh filozofskih smeri. Weber je, kot je znano, postavil postulat vrednostne nevtralnosti za socialne znanosti, vendar ni ostal zgolj pri tem, pač pa se je ukvarjal tudi z vprašanjem, koliko lahko znanost prispeva k diskusiji o vrednotah in vrednotenju in v zvezi s tem postavil tezo, da vrednostnih sodb nikakor ne smemo postavljati iz ravni, oziroma nad raven znanstvenih diskusij. O vrednotenju in vrednotah se torej da znanstveno razpravljati, vendar pa znanost nikoli ne more dojeti in pojasniti tiste temeljne odločitve za neko stališče, ki potem implicira določen sistem vrednot in vrednotenja: »Poslednji ‚vrednostni aksiomi‘, iz katerih izhajajo udeleženci takšne diskusije, so lahko po pojmovanju Maxa Webra jasno izdelani in razumljeni v racionalni diskusiji, tako da lahko postanejo razumljive

⁹² Albert: »Traktat . . .«, str. 69

tudi konkretne odločitve, ki morajo izhajati iz njih, vendar sami konec koncev niso več dostopni nobeni kritiki.«³³

Diskusija lahko torej pripomore k pojasnitvi osnovnih stališč in izhodišč, utemeljenih v eksistencialnih odločitvah, ki pa s svoje strani niso več dostopne racionalni kritiki in diskusiji. Meja kritične argumentacije je dosežena, ko ugotovimo in priznamo obstoj različnih vrednostnih stališč. Očitno je seveda, da smo sedaj zelo blizu vrednostnega relativizma, ki pa ga Weber v nobenem primeru ni hotel priznati: »Ker Weber ni hotel akceptirati vrednostnega relativizma kot izhoda iz te dileme, ga je vodila njegova povezava etičnega fundamentalizma in pluralizma do konsekvence, da gre pri različnih nezdružljivih vrednostnih pozicijah za verovanjska prepričanja, med katerimi se je potrebno odločiti, ne da bi pri tem mogli vzeti v ozir pomoč znanosti.«³⁴

Racionalna diskusija o najvišjih normativnih predpostavkah je torej izključena, kar seveda pomeni, da temeljijo vrednostne predpostavke v iracionalnih odločitvah. Prav ta iracionalnost prvih odločitev pa je bila temeljna predpostavka tako pozitivizma kot eksistencializma (če se spomnimo: tudi Popprovega kritičnega racionalizma!). Za spoznanjem se torej v skrajni konsekvenci vedno skrivajo odločitve. Albertov kritični racionalizem pa želi predvsem preseči pozitivistično resignacijo v moralno-filozofskih vprašanjih, vendar pa po drugi strani tudi ne želi zapasti v iracionalni eksistencialistični kult angažmaja. To preseganje bi mu naj omogočala seveda že spet »metoda poskusa in zmote« ter predpostavka (dejansko povzeta po Webu), da je tudi na tem področju možno razviti racionalno diskusijo ter se na osnovi kritičnega preverjanja odločati za najustreznejša stališča, pri čemer ostaja edino odločitev za racionalnost racionalno neutemeljena, kar je seveda znotraj dualizmov, v katere nujno zapada popperjanski racionalizem, neizogibna nujnost: ker poskuša to mišljenje odpravljati protislovja na formalno-logičen način eksistiranja same dejanskosti, zapada samo v temeljno protislovje (namreč: iracionalna odločitev za racionalnost), ki ga znotraj Popprovega racionalističnega medija ni mogoče niti prav razumeti niti razrešiti.

Popper in Albert prihajata tako po poti iracionalne odločitve do svojega kritičnega racionalizma in pri tem ustrezno zapopadata to odločitev v vsej njeni daljnosežnosti: nase sprejemata tudi moralne konsekvence, ki jih nosi s seboj ta odločitev: »Kriticizem, (. . .), ima v nadaljnjem sam moralno vsebino. Kdor ga prevzema, se ne odloča s tem za abstraktni princip brez eksistencialnega pomena, ampak za način življenja.«³⁵ Zelo točno: odločitev za model kritične racionalnosti je družbeno in moralno dejanje, način življenja v določeni družbi, način življenja z vsemi konsekvencami, ki so mu imanentne. Spoznavna problematika je torej v samem svojem bistvu družbena problematika, vodi nas do problemov konkretne družbe, v kateri nastaja, ali z drugimi besedami: vsako teoretično dejanje je vrednostno zasidrano v dani socialni dejanskosti in ker je očitno tako, se razkrije problem, ali je sploh možna vrsta spoznanja, ki bi obstajala zunaj svojega realnega družbenega konteksta, kot navidezen problem. Ta problem pa se seveda kot »dejanski« problem pojavlja znotraj meščanske znanosti, ki se hoče razumeti

³³ Albert: »Traktat . . .«, str. 69

³⁴ Albert: »Traktat . . .«, str. 70

³⁵ Albert: »Traktat . . .«, str. 79

in pojmovati kot znanost par excellence, in ki lahko upravičuje svojo zahtevo po vrednostno nevtralni resnici samo tako dolgo, dokler ji na kakršenkoli način uspeva dokazovati t. i. »neideološki« (ne v Marxovem pomenu) značaj svoje resnice. Da bi ji to uspelo, ločuje seveda med »ideologijo« (mobilizirajočo zavestjo množic, ki operira z izrazito vrednostnimi predpostavkami) in znanostjo, ki naj bi prebivala s svojo zahtevo po resnici onkraj danih družbenih razmerij in na ta način onkraj vrednotenja in ideologij. Ideologija je tu (v meščanski znanosti) pojmovana kot družbena zavest nasploh.

Izrazit primer za poskus take razmejitve med ideologijo in znanostjo predstavlja knjiga Theodorja Geigerja »Ideologie und Wahrheit« — Eine soziologische Kritik des Denkens (Stuttgart—Wien 1953), kjer zelo spominja način razmejevanja med ideologijo in znanostjo na pozitivistično razmejevanje med znanostjo in metafiziko. Tipično za ideološko pisanje in izražanje je po Geigerju vrednostno sojenje, ki kot tako naj ne bi imelo nikakršne spoznavne vsebine: »Razumljivo je torej, da obravnava Theodor Geiger v svojem poskusu, razmejiti drugo od druge ideologijo in znanost, vrednostno sodbo kot paradigmatični primer ideološke izjave, kar je v skladu s tem, da gleda na sodbe te vrste kot na kognitivno maskirane izjave brez kognitivne vsebine.«³⁶ Osnovni Geigerjev namen je bil, da bi spoznavno nelegitimne izjave in sisteme, v katerih so prisotne vrednostne sodbe, ločil od resničnih spoznavno-teoretskih izjav. Problem razmejitve pa je tudi pri Geigerju tako problematičen kot pri neopozitivizmu, namreč, teza, da so vrednostne sodbe spoznavno nelegitimne, se pravi za spoznanje brez vrednosti, brez veljave, ukinja svojo lastno vsebino, kolikor je dosledno aplicirana tudi na samo sebe: ker vrednoti, oziroma podaja vrednostno sodbo, sama ne more biti znanstvena sodba in tako tudi ne znanstveno utemeljeno izhodišče za razmejevanje med znanostjo in ideologijo. Pozneje analizira Geiger tudi problem ideoloških strategij in v teh analizah je mnogo uspešnejši. Naj še enkrat poudarimo, da tu beseda ideologija ni uporabljana v Marxovem in Engelsovem pomenu.

Na čisto poseben način zastavlja problem ideologije Hans Albert, ki mu velja za ideološko mišljenje vsako filozofsko ali znanstveno razmišljanje, ki operira z dogmatičnimi predsodki in predpostavkami, tako da so lahko znotraj njegove pojmovne opredelitve ideologije tudi mnoge znanstvene koncepcije ideološke, ideologija pa je zanj tudi sam model klasične racionalnosti. Transideološka je za Alberta metoda kritičnega preverjanja (če je to dejansko, bomo videli pozneje). Ideološko je za Alberta tudi vsako legitimiranje obstoječih načinov mišljenja, obnašanja in spoznavanja, kar pomeni, da je zanj tudi Geigerjeva zastavitev razmejevanja med ideologijo in znanostjo ideološka zastavitev, saj poskuša legitimirati določen znanstven način spoznanja kot resničen v nasprotju z ideološkim (seveda ideološkim v Geigerjevem pomenu). Ob kritiki Geigerja pride Albert do tele pomembne ugotovitve: »Za splošen značaj te postavitve vprašanja ne igra nobene pomembne vloge, če nastopa vprašanje po legitimnosti spoznanj ali kot problem upravičevanja socialnih ureditev in vladajočih struktur. Ta problem pa je identičen z na začetku razloženim *problemom utemeljitve*, kakor je navadno zastavljan v okviru klasične metodologije. Pri tej metodologiji gre namreč za koncepcijo, ki nikakor ne more biti omejena na področje znanosti ali tudi spoznanja, ampak,

³⁶ Albert: »Traktat...«, str. 81

ki jo je potrebno zapopasti veliko bolj splošno, da jo lahko uporabimo na vseh socialnih področjih, tudi na primer v odnosu do pravne ureditve, do gospodarskega življenja, pri vprašanih morale in politike, kratko: vsepovsod, kjer pride v poštev legitimacija izjav, sistemov, načinov obnašanja, institucij in ureditev.«³⁷

Klasična metodologija, ki si prizadeva za poslednjo utemeljitvijo, je torej izrazito ideološko usmerjena, ideologija pa je prisotna vedno tam, kjer gre za legitimiranje danih načinov obnašanja in mišljenja, ne pa za kritično preverjanje in iskanje novih možnosti. Naloga kritike ideologije je, da korigira določene predsodke, ki ne morejo vzdržati kritičnega preverjanja, predvsem predsodke, ki bi lahko imeli določen vpliv v socialni sferi. Kritika ideologije v tem smislu seveda ne more biti nikakršna specialna disciplina, pač pa nadaljuje vsa tista prizadevanja človeškega duha, katerih bistvo je preverjanje navidez samoumevnih resnic. Znotraj te kritične tradicije postavlja Albert Kopernika, Galilea, Newtona, Darwina, Helvetiusa, Feuerbacha, Marxa, Nietzscheja, Freuda in druge, medtem ko je Hegel iz razumljivih razlogov seveda izpuščen: Albert in Popper njegove misli ne moreta razumeti in mislita enostavno mimo nje, kar pomeni hkrati, da mislita mimo Marxa, ki ga interpretirata na tipično pozitivističen način, kot je bilo to pokazano.

Kritika ideologije ima torej funkcijo, da deluje proti vsaki možni dogmatizaciji spoznanja in človeške prakse nasploh, se odreka nepogrešljivi instanci, ki bi naj enkrat za vselej omogočila odpravo vseh zmot, napak in slabosti, vendar kljub temu ne resignira in vztraja v svoji kritični naperjenosti. Takšna oblika kritične naperjenosti pa je seveda v skladu s čisto določeno obliko družbene prakse (pri Albertu in Poppru gre za liberalistično pozicijo). Dejstvo, da je mišljenje vedno navezano na čisto določeno družbeno bit, priznava tudi Albert, ko ugotavlja »die Seinsverbundenheit des Denkens«: »Iz tega izhaja konsekvence, da ni sprememba socialnega miljeja in s tem skupin, ki so v odnosu, na splošno, brez vpliva na stališča, prepričanja in načine obnašanja teh posameznikov.«³⁸ Vendar je tu odvisnost mišljenja od biti pojmovana izrazito poenostavljeno in statično, nekako podobno kot pri Comtu, čeprav so uporabljani nekateri drugi izrazi, medtem ko ostaja, kot je razvidno iz citata, Comtov izraz *milje*. Sploh pa ni omenjeno, da je to družbeno bit, in sicer družbeno bit kot konkretna praksa ljudi, kot produkcija in reprodukcija njihovega življenja. Po drugi strani pa reducira Albert na psihično sfero, na sfero emocionalnih doživetij in frustracij in tako temelji po njegovem mnenju dogmatsko mišljenje v izraziti emocionalni labilnosti, ki naj bi potrebovala kot protiutež evidentno in dogmatsko gotovost na področju pojmovnega mišljenja, vero v določene sisteme, utemeljene tudi v emocionalnem doživetju tesnobe: »Emocionalna investicija v takšne sisteme verovanj, ki so nastali s pomočjo izkustva tesnobe, torej prispeva k temu, da postajajo ti sistemi v veliki meri imuni nasproti novim idejam, izkustvom in informacijam vsake vrste.«³⁹ Dejansko resnično misel o odvisnosti mišljenja od biti, spreminja Albert v poenostavljeno tezo o odvisnosti mišljenja od okolja — miljeja (kar je seveda Comtov pozitivizem), dodaja pa še psihologistične razlage tega fenomena, pri čemer po-

³⁷ Albert: »Traktat...«, str. 87

³⁸ Albert: »Traktat...«, str. 92

³⁹ Albert: »Traktat...«, str. 94

stane jasno, da je zanj bit okolje in skupek psihičnih reakcij (utemeljenih v emocionalnih frustracijah) in ne konkretna družbena praksa posameznikov v določeni zgodovinski epohi. Pri svojem argumentiranju se Albert sklicuje predvsem na angleške in ameriške psihologe: Muzafer Sherif — Carolyn W. Sherif: »An Outline of Social Psychology« (rev. ed., New York 1956); Muzafer Sherif — Carl I. Hovland: »Social Judgement« (New Haven/London 1961); Carolyn W. Sherif — Muzafer Sherif — Roger E. Nebergall: »Attitude and Attitude Change. The Judgement — Involvement Approach« (Philadelphia/London 1965); Martin Irle: »Entstehung und Änderung von sozialen Einstellungen (Attituden)« (iz poročila o 25. kongresu nemškega združenja za psihologijo, Göttingen 1967); B. D. O. Hebb: »The Organization of Behavior. A Neuro psychological Theori« (New York/London 1949); Milton Rokeach: »The Open and the Closed Mind. Investigations in the Nature of Blief Systems and Personality Systems« (New York 1960); itd. itd.

Pri Albertu se torej dogodi to, da se resnična teza o odvisnosti mišljenja od biti psihologizira in tako spravi na raven, kjer izgubi svojo ustrežno vsebino. Mišljenje je namreč vedno utemeljeno, kot je bilo že omenjeno, v kompleksnosti družbene prakse, v vsej njeni konkretnosti in nikoli zgolj v okolju in psihološki strukturi posameznika, ki je predvsem pogojeno in ne pogoj. Psihološke strukture posameznikov so namreč posredovane skozi dana družbena razmerja, ta razmerja pa so utemeljena v načinu produkcije in reprodukcije posameznikov in družbe. Tako se dogaja, da Albert sicer sprejema temeljno Marxovo misel o »Seinsverbundenheit des Denkens«, obenem pa ji daje takšno vsebino, ki ne ustreza več Marxovi temeljni zastavitvi.

III.

Če se sedaj zopet vrnemo k osrednjemu namenu Albertove knjige »Traktat o kritičnem umu«, potem moramo ugotoviti, da je njen temeljni cilj eksplicirati osnovne teoretične zahteve in predpostavke kritičnega racionalizma (in tako posredno odgovoriti na nekatere probleme iz spora o pozitivizmu) in ga tako razmejiti od ostalih metodoloških, znanstvenih in filozofskih prizadevanj, predvsem seveda od tistih, ki so kontrarno nasprotna njegovim. Sem spadata v prvi vrsti moderna teologija (v ospredju z Jürgenom Moltmannom: »Theologie und Hoffnung«, in Rudolfom Bultmannom: »Neues Testament und Mythologie«), ki dejansko operira, kot to ugotavlja Albert, z zgolj navidez kritičnimi metodami in moderna hermenevtična misel (predvsem Hans-Georg Gadamer), ki navezuje na Schleiermacherja, Diltheya in Heideggra, oziroma na tradicijo tako imenovanih duhoslovnih znanosti — Geisteswissenschaften. Za nas je zanimiv predvsem njegov odnos do hermenevtike.

Osrednja teoretična pozornost v hermenevtiki velja vprašanju po smislu (Sinn), ustrežno temu temeljnemu vprašanju pa je izdelana metodologija, katere temeljni teoretični pojem je umevanje (Verstehen), in sicer umevanje fenomenov, ki tvorijo področje človekovega smiselnostnega delovanja (jezik, mit, religija, pravo, literatura, umetnost, filozofija, znanost), delovanja, ki je posredovano skozi tradicijo in katerega temeljna dimenzija je zgodovinskost, vpetost v zgodovinsko učinkujoči sklop tradicije: »Teza moje knjige je torej, da je zgodovinsko učinku-

joči moment v vsem umevanju tradicije delujoč in ostane delujoč tudi, kjer je metodika modernih historičnih znanosti zavzela mesto in dela zgodovinsko nastalo, zgodovinsko tradirano za ‚objekt‘, ki ga je potrebno ‚ugotoviti‘ kot eksperimentalen rezultat — kot da bi bila tradicija v tem smislu tuja in, človeško gledano, nerazumljiva kot predmet fizike.«⁴⁰ Za področje človekovega kulturnega delovanja kot smiselnostnega delovanja so temeljnega pomena teksti in njihova interpretacija, pri hermenevtiki Gadamerjeve šole pa se model interpretacije tekstov in model teksta samega prenaša na zgodovinsko dejanskost in tako ontologizira. Temeljno prizadevanje hermenevtike velja umevanju smiselnostnih sklopov po vzoru filoloških znanosti v nasprotju z naravoslovjem, ki si prizadeva spoznati učinkujoče sklope dejanskosti. Duhoslovne znanosti posedujejo svoje področje predmetov (seveda v skladu s svojo spoznavno metodologijo), ki se bistveno razlikuje od predmetnega področja naravoslovja. Hermenevtično mišljenje navezuje tudi na tradicijo historizma in prav to dejstvo in prenašanje modela teksta na celotno zgodovinsko dejanskost približuje hermenevtiko, po Albertu, nevarni bližini teološkega mišljenja. To je vsekakor zelo dvomljiva trditev, razumljiva pa je, če upoštevamo notorično nerazumevanje problema zgodovinskosti in zgodovine pri Albertu in Poppru: kadarkoli pride Albert v svojih razmišljanjih v bližino teh dveh pojmov, odpove njegovo, sicer v marsikaterem oziru utemeljeno in sprejemljivo argumentiranje. To se mu dogaja tudi zaradi tega, ker ne dela nobenih razlik, kar zadeva problem zgodovinskosti, med Heglom in Heideggrom, kar je seveda več kot neustrezno: »To filozofijo (hermenevtiko) lahko dejansko, kot je bilo to že predlagano, zapopademo kot nadaljevanje teologije z drugimi sredstvi, namreč v nasledstvu Hegla in Heidegggra in s sredstvi, ki so bila pripravljena v mišljenju obeh teh filozofov, deloma celo, če opazujemo, na kakšen način jo navadno uporabljajo teologi: kot deklo teologije.«⁴¹ Seveda je na tem mestu odveč poudarjati, da to niso nikakršni argumenti proti Heglu, ki tu nastopa v neustrezni povezavi s Heideggrom in da govori pričujoči citat le o nekritičnem, se pravi dogmatskem, argumentiranju s strani Alberta in o mejah njegovega kritičnega racionalizma.

Kot že rečeno, je hermenevtika vsrkala vase tradicijo historizma in s tem tudi vse poglobitve ideje tega mišljenja: poudarjanje stalnega spreminjanja zgodovinske dejanskosti, predvsem socialnih tvorb in institucij, vrednot in norm, poudarjanje individualnosti, enkratnosti in neponovljivosti zgodovinskega dogajanja (tu je očiten vpliv novokantovstva), se pravi, zgodovinskosti razvoja in njegovih nositeljev — ljudi, same zgodovinske (duhoslovne) znanosti pa postajajo tako znanosti o družbeni dejanskosti, ki je bistveno zgodovinska. V skladu s to svojo osnovno zastavitvijo nasprotujejo duhoslovne znanosti predvsem pojmovanjem, ki operirajo z absolutnimi, nadčasovnimi in zgodovini tujimi merili, pa tudi koncepcijam, ki pojasnjujejo zgodovinske fenomene s splošnimi in izvenzgodovinskimi zakoni. Zgodovinsko dogajanje je pri hermenevtiki pojmovano kot sklop dogodkov in dogajanj, ki nosijo svoj smisel imanentno v sebi, smisel, ki ga je potebno zapopasti

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer: »Wahrheit und Methode«, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Auflage, durch einen Nachtrag erweitert, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1965, str. XIX

⁴¹ Albert: »Traktat...«, str. 132

neposredno, se pravi, brez posplošujočih meril in zakonov. Zavrnen je naravosloven način pojasnjevanja, na njegovo mesto pa stopa individualno življenje in umevanje zgodovinskih dejstev kulture.

Teoretično izhodišče je neposredno izkustvo individualnega (ki naj bi bilo zapopadljivo pred vsako teorijo; kar pa seveda ni mogoče) in to izhodišče je program »... v katerem je bilo na podoben način kot v naravoslovnem pozitivizmu poudarjeno neposredno izkustvo kot sredstvo zapopadenja danega, kar je bilo v obeh primerih povezano z močnim nezaupanjem nasproti teoretičnim koncepcijam.«⁴² Hermenevtika (pod neposrednim vplivom nekaterih idej fenomenologije) in pozitivizem izhajata iz neposredno *pozitivno* danega: bodisi iz čutnih danosti bodisi iz neposrednih danosti zgodovinskih faktov, tako da lahko govorimo o senzualističnem in hermenevtičnem pozitivizmu (pozitivizem ima tu pomen izhajanja iz »neposrednih« danosti, ki naj bi bile pred vsako možno teorijo), tako da gre za dva zanimiva vzporedna pojavi: obe filozofski smeri poudarjata pomen neposrednega *predteoretičnega izkustva*, ki figurira kot primarno izhodišče, le da gre v enem primeru za notranje, v drugem primeru za zunanje izkustvo; hermenevtiki gre predvsem za izkustvo smisla (Sinnerfahrung), senzualističnemu pozitivizmu pa za čutno izkustvo (Sinneserfahrung). V obeh primerih pa gre za to, da bi s pomočjo izkustva prišli do temelja spoznanja, do neposredno danega, ki nastopa v enem primeru kot smiselnostno (sinnhaft), v drugem primeru kot čutno (sinnlich) v obeh primerih pa kot factum brutum, ki naj bi bil dan vnaprej, pred vsako teorijo. In prav to predteoretično izkustvo je seveda najbolj problematično in je pri Albertu na ustrezen način zavrnjeno: »Vseeno, če gre za notranja ali zunanja, čutna ali smiselnostna izkustva, njihovo zapopadenje kot pasivno dojetanje danosti ni korektno do odločilne okoliščine, da soopredeljuje njihov karakter tu, kakor tam pojasnjevalna aktivnost, ki ji dajejo pečat socialni vplivi in v njih nastopajoča normiranja in teorije.«⁴³ Pričujoča Albertova observacija je točna in kaže (kakor tudi nekatere negove druge teoretične postavke), kako ne smemo v nobenem primeru kritičnega racionalizma v celoti izenačevati s pozitivizmom, kar pa po drugi strani spet ne pomeni, da ne vztraja pri nekaterih pozitivističnih predpostavkah, ki jih v mediju svojega lastnega modela racionalnosti tudi ne more preseči. Tu nas zanimajo še Albertove analize hermenevtičnega mišljenja.

Temeljna ontološka predpostavka hermenevtike je razlikovanje med zunanjo naravo, ki je lahko dojeta in zapopadena s pomočjo zunanjega izkustva in svetom, ki je bistveno človeški svet, se pravi, področjem človeškega življenja, človekovih dejanj in najrazličnejših tvorb in upodobitev, ki so delo človeka. Ta drugi svet je svet zgodovine, njegova zgodovinskost pa je dostopna zgolj preko notranjega izkustva, smisel dajajočega življenja. Ta dvodelitev med svetom narave in svetom zgodovine, ki se razlikujeta po tem, da nam je eden neposredno dan, medtem ko smo drugega napravili mi, je starejšega datuma in je prvič eksplicite prisotna pri Giambattistu Vicu (»Prinzipii di una Sienza Nuova«) in jo pozneje prevzemajo Hegel, Marx, Croce, novokantovci idr. seveda z velikimi vsebinskimi razlikami. Potrebno pa je takoj opozoriti, da je pri Marxu tudi narava sama vpeta v zgodovino, in sicer od tistega trenutka naprej, ko je posredovana skozi človeško prakso.

⁴² Albert: »Traktat...«, str. 133

⁴³ Albert: »Traktat...«, str. 134

Radikalno ločevanje med svetom narave in svetom zgodovine je tako opuščeno, konstelacija odnosa med naravo in zgodovino pa postavljena kot razrešljiva vedno zgolj znotraj same zgodovinske konkretije: znotraj konkretnega zgodovinskega obdobja in njegovega načina prilaščanja narave skozi produkcijo in reprodukcijo realnega zgodovinskega življenja. Pri hermenevtiki pa sta nasprotno svet narave in svet zgodovine radikalno ločena in postavljena drug nasproti drugemu, sam svet zgodovine in zgodovinskih dejstev pa koncipiran kot zapopadljiv skozi poseben modus spoznavanja, skozi *umevanje* (das Verstehen), ki predstavlja kot del notranjega izkustva v nasprotju s pojasnjevanjem (das Erklären) ustrenejši način doje-manja tistega, kar je ustvaril človek.

Da obstoji nekaj takega kot umevanje je nedvomno res, ugotavlja Albert, prisotno je celo na vseh področjih spoznavanja, vendar pa: »Kar je za diskusijo, ni nasplošno ta teza, ampak samo vsakokratna karakterizacija tega postopka in trditev, da so s tem odkrili posebno metodo spoznanja, ki jo najdemo pri zagovornikih metodološke zahteve po avtonomiji duhoslovnih znanosti, metodo, ki bi naj bila k temu še v določenih ozirih nad naravoslovno.«⁴⁴ Da je to postavljanje umevanja v ospredje kot temeljnega modusa doje-manja sveta zgodovine vsaj sporno, s tem se lahko strinjamo. Vendar pa se ta spornost Albertu razkriva skozi optiko metodologije kritičnega racionalizma, kar je seveda zopet sporno, kolikor hoče biti namreč ta naravoslovni metodološki model edini ustrezeni način doje-manja dejanskosti sploh. Znotraj te alternative se zdi bolj upravičena zahteva hermenevtike (čeprav hermenevtika ne zapopade, da je tudi narava preko posredovanja človeške prakse vpeta v svet zgodovine), ki se zavestno omejuje zgolj na področje duhoslovnih znanosti in prepušča naravoslovju spoznavanje narave, medtem ko kritični racionalizem ne priznava te delitve in zahteva znanost kot eno znanost (ta zahteva je upravičena samo principiuelno — tudi Marxu je šlo za eno znanost — *Wissenschaft*), neupravičena pa zaradi tega, ker poskuša kritični racionalizem inauguirati kot to eno znanost pozitivistično *science* in tako vsiliti totaliteti zgodovinske dejanskosti scientistične kategorije naravoslovja.

S tega Albertovega stališča je še posebej vprašljiva Heideggrova zastavitev v njegovem temeljnem delu »Bit in čas« (Habermas ima to Heideggrovo delo za največji filozofski dosežek po Heglovi »Fenomenologiji duha«), kjer bi naj hermenevtična analiza analitike eksistencialitete eksistence, kjer je izdelana ontološka utemeljitev zgodovinskosti tubiti kot ontični pogoj možnosti zgodovine, omogočila transcendentalno spoznanje in izdelala temelje metodologije zgodovinskih duhoslovnih znanosti. Ponovno poudarjamo, da se zdi Albertu ta Heideggrova zastavitev *vprašljiva* in nikakor *ne popolnoma brez-smiselna*, kot je bila klasičnemu logičnemu pozitivizmu (Carnap): »Čeprav so lahko Heideggrova raziskovanja z različnih zornih kotov še tako zanimiva, je potrebno kljub temu z metodološkega stališča najprej pripomniti, da predstavljajo vzorčni primer vprašljivega esencializma (t. i. esencializem je uničujoče kritiziral že Popper v svoji knjigi »Odrpta družba in njeni sovražniki«, kjer uvršča med predstavnike tega načina mišljenja med drugimi tudi Platona, Hegla in deloma Marxa) in pojmovne orientacije, ki sta se kot relikviji predgalilejskega stila mišljenja nenavadno dolgo ohranila v duhoslovnih znanostih, k čemur bi naj vidno pripomogel ravno impulz fenomenološkega

⁴⁴ Albert: »Traktat . . .«, str. 136

mišljenja, ki ga je Heidegger zavestno prignal do vrhunca.«⁴⁵ Za Heideggrovo osrednje delo »Bit in čas« so bistveno značilne čiste pojmovne analize, ki so izpeljane s pomočjo deskriptivnega instrumentarija in, kakor pravi Albert, dramatizirajo nekatere aspekte človeškega življenja in doživljanja, pri čemer se gibljejo kljub svojevrstni terminologiji na ravni vsakdanjih in že poznanih fenomenov. Gre sicer dejansko za čisto novo optiko gledanja, vendar: »... njihovo spoznavno vrednost se da komaj oceniti, dokler se ne da pokazati, kateri problemi se lahko z njihovo pomočjo boljše razrešijo.«⁴⁶ Kljub veliki strpnosti, ki jo izpričuje Albert, ko razmišlja o Heideggru, je ta njegova misel ne-strpna: tukaj najbrž ni potrebno poudarjati, da razrešuje Heideggrova metodologija zelo konkretne eksistenčne in filozofske probleme, vsekakor pa seveda ne takih problemov, ki so za Alberta predvsem relevantni: naravoslovnih problemov. Iz očitkov, ki jih je dal Albert Heideggru, je tudi razvidno, da pojmuje Albert znanstveno metodologijo izrazito instrumentalistično — kolikor ni instrument za razreševanje problemov, ki so za Alberta edino pomembni, je ovrgljiva.

Dejansko je upravičen Albertov očitek hermenevtičnemu načinu mišljenja in tistim, ki mu sledijo, da ti drugačnih možnosti mišljenja sploh ne jemljejo resno in jim tako vprašljivost njihovega lastnega izhodišča tako nikoli ne more stopiti pred oči. Perpetuirajo svojo temeljno zahtevo, ki pozneje v svoji izpeljavi zagotavlja razkritje resnice, oziroma sestop do njenih temeljev. Takšno vnaprejšnje prevzemanje resnice v svojo posest je problematično, značilno pa je predvsem za ideološko mišljenje. Stališča in načini mišljenja hermenevtike so za Alberta sprejemljivi le v primeru, če jih pojmujejo kot možne hipoteze, ki pa morajo biti pozneje korigirane v skladu z empiričnim izkustvom. V nasprotnem primeru se hermenevtika nevarno približuje teologiji, in ni nič drugega kot »... nadaljevanje teologije z drugimi sredstvi...«⁴⁷

Kot drug primer zgolj deskriptivnega, se pravi, nekritičnega mišljenja, navaja Albert analitično filozofijo, ki opravlja na anglosaksonskem področju isto funkcijo kot hermenevtični in historicistični način mišljenja na območju nemško govorečih dežel. To analitično mišljenje se je izoblikovalo na osnovi tistih mnogih sprememb ki jih je doživel pozitivizem in predvsem pozna filozofija Ludwiga Wittgensteina. Tudi za analitično mišljenje je temeljni problem problem smisla, kar vodi seveda mišljenje v obravnavanje problema umevanja in pojasnjevanja. V ospredju je zopet jezik kot sredstvo komunikacije, značilen pa je kritičen odnos do psihologistične teorije vživljanja — *Einfühlungstheorie* — seveda kar zadeva interpretacijo umevanja smisla, ki je bila značilna za zgodnejše faze hermenevtike. Tako stopa na mesto psihologije *gramatika* kot temeljno področje analitičnih raziskovanj, gramatika v smislu celotnosti pravil analizirane jezikovne igre (*Sprachspiel*). V določeni meri pa gre v analitični filozofiji tudi za sociologizacijo problemske zastavitve, saj so jezikovne igre pojmovane vedno kot socialne življenjske oblike. Skupna je torej analitični filozofiji in hermenevtičnemu načinu mišljenja orientacija na področje jezika in gramatike jezika, čeprav obstoje seveda predvsem bistvene razlike: »Razlika med analitičnimi in hermenevtičnimi tokovi filozofskega mišljenja

⁴⁵ Albert: »Traktat...«, str. 137

⁴⁶ Albert: »Traktat...«, str. 137

⁴⁷ Albert: »Traktat...«, str. 143

obstoji torej med drugim v tem, da so se poslednji, izhajajoči iz problemske zastavitve, ki se nanaša na konkretne historične tekste, kakor smo videli, razvili v smer, ki vodi k univerzalni, na model teksta orientirani ontologiji, medtem ko so prvi, izhajajoč iz analize logike znanstvenega jezika prešli k temu, da so raziskovali gramatiko različnih 'jezikovnih iger', pri čemer je ležal poudarek manj na konkretnih tekstih, kot na določenih vrstah izjav.«⁴⁸ Res je tudi, da operirajo tipični predstavniki hermenevtičnega mišljenja s pojmom smisla (Sinn), ne da bi ta svoj centralni pojem ustrezno pojasnili in osvetlili, medtem ko so predstavniki analitičnega mišljenja že zelo zgodaj poskušali ta pojem pojasniti z logično analizo, poudarjamo, *poskušali*, kajti zgolj z logično analizo jim to v nobenem primeru ni moglo in jim tudi ne more uspeti. Pozna filozofija Ludwiga Wittgensteina se razlikuje od Heideggra in njegovih naslednikov po tem, da je v njej podana kritika t. i. esencijalizma, bistvenostnega mišljenja, ki je značilno po Albertu za duhoslovne znanosti in ki se nagiba k temu, da ontologizira gramatiko določenih izjav in poskuša, izhajajoč iz deskriptivnih opazovanj vsakdanjega ali tudi znanstvenega jezika, prodreti neposredno do konstitucije sveta. Wittgenstein je hotel pokazati v svojih fragmentarnih analizah (po njegovi smrti so izšle pod naslovom »Philosophische Untersuchungen«), da je prisotna v ozadju navidez samo po sebi umevnih izjav gramatična struktura, da počiva evidenca jezika na njegovi pripadnosti formam, ki jih konstituirajo pravila določene jezikovne igre.

Heideggru in Wittgensteinu je skupno njuno izrazito deskriptivno stališče, stališče, ki se odreka pojasnjevanju v kakršnikoli obliki, deskriptivno stališče, ki implicira obenem opustitev kritične dimenzije mišljenja: »Analiza jezika in fenomenologija se srečata tu v svoji pozitivistični tendenci, svojemu nagnjenju, narediti očitno samó dano. Ta strategija ima pomanjkljivost, da ne dopusti jasno vidnih, nekako v ozadju stoječih teoretičnih koncepcij kot takih, in jih s tem ravno umika pred kritiko.«⁴⁹

Temeljni očitek Alberta hermenevtiki in analitični filozofiji pa velja njenemu »nevtralnemu« deskriptivizmu, kjer izginjata teorija in kritika, pojasnjevanje in razjasnjevanje, s tem pa tisto, kar je za resnično mišljenje skoz in skoz bistveno: permanentna kritična naperjenost. Prav to kritično naperjenost pa jemlje Albert v celoti v zakup ter pojmuje kritični racionalizem kot edino možno varianto resnične kritike in jo tako odreka tudi zgodovinsko-dialektičnemu mišljenju frankfurtske šole.

Pri hermenevtični in analitični filozofiji gre torej za antinaturalistično razrešitev (duhoslovne vede so ostro ločene iz kompleksa narave), ki pa tendira po Albertu v anti-racionalizem, in to predvsem zaradi tega, ker hermenevtično in analitično zapopaden pojem »umevanja« preprečuje vsako možno kritiko, neposredno dano postaja sakrosanktna instanca, ki se ji mora človeški um prikloniti in jo poskušati umeti. To ostajanje pri neposredno danem brez vključevanja posredujoče vloge teorije, imenuje Albert pozitivizem. V temelju teh hermenevtičnih in analitičnih pojmovanj leži dualistična ontologija, ki jo, mimogrede povedano, Albert primerja z Aristotelovim ločevanjem med sublunarno in superlunarno sfero ločevanjem, ki je bilo preseženo v naravoslovni revoluciji 17. stoletja: »Kdor hoče

⁴⁸ Albert: »Traktat . . .«, str. 144

⁴⁹ Albert: »Traktat . . .«, str. 145

danes preprečiti prodor v naravoslovju preizkušene metode tvorbe in preverjanja teorij na socialnokulturno področje z lingvistično, bolj ali manj preoblečeno, umetno ontološko mejo, si dela iluzije o metodološki vrednosti takih, mogoče verjetnih področnih razmejitev, katerih vprašljivost se je mimogrede povedano pokazala ravno z zgodovinskim opazovanjem, z analizo zgodovine znanosti.⁵⁰ Albertova zahteva po ukinitvi avtonomnosti duhoslovne sfere je nedvomno upravičena, vendar je hkrati tudi očitno, da je prav tako neustrezno, če dejansko razliko med naravo in zgodovino metodološko ukinemo z namenom, da bi inavgurirali kot edino možno metodo, tako za svet narave kot za svet zgodovine, naravoslovno metodo, scientistični način dojemanja dejanskosti, utemeljen v kvantificirajočem metodološkem principu, mišljenje, ki v svoji zahtevi po demitologizaciji reducira v svoji končni obliki celotno dejanskost na gigantsko analitično formulo, formulo, ki je dejansko prav taka kot kozmični mitos, ki je menjavo jeseni in zime navezoval na ugrabitev Perzefone. Metoda mora vedno slediti zahtevi stvari same, če je njen interes resnično spoznanje dejanskosti, to pa pomeni, da naravoslovna metoda ne more biti zavezujoča za zgodovinske vede, pač pa je potrebno da le-te oblikujejo svojo teorijo v skladu z obravnavanim predmetom.

Nadaljnja izvajanja Hansa Alberta v zvezi z razvijanjem in pojasnjevanjem problema smisla (Sinn) se opirajo na nekatere razrešitve in tematizacije tega problema pri Maxu Webru (»Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre«), Heinrichu Gomperzu (»Über Sinn und Sinngebilde«) in Karlu Bühlerju (»Die Krise der Psychologie«), strnjena pa so v naslednjih ugotovitvah (ki so seveda posredno in neposredno kritika hermenevitične in analitične zastavitve):

1. — Priznavanje *problema pojasnjevanja*, ki transcendirata problem umevanja, kot je ta zastavljen pri hermenevtiki in analitični filozofiji, obenem s tem pa uveljavljanje *nomološkega* pojasnjevanja tudi tistih načinov obnašanja, ki jih označujemo kot *smiselnostna delovanja* (sinnvoles Handeln), brez oporekanja možnosti in koristnosti razmejevanja.

2. — Iskanje uporabljive *teorije obnašanja*, ki bi imela sama značaj pojasnjujoče teorije in bi lahko služila kot temelj *tehnologije umevanja*, obenem pa bi omogočala *pojasnitev človekovih pojasnjevalnih* aktivnosti.

3. — Pristajanje na naloge, da kritično preverimo dana, socialno kulturno zasidrana ali predlagana *pravila, standarde* ali *kriterije* — se pravi: normiranja obnašanja in merila za podajanje sodb o le-teh; analiziranje v kritičnem kontekstu.

To so torej tri temeljne točke, ki jih postavlja Albert kot alternativo hermenevitičnemu in analitičnemu razreševanju problema umevanja (Verstehen) in pojasnjevanja (Erklären). In medtem ko ugotavljajo hermenevtiki temeljno funkcijo umevanja ter postavljajo trditev, da je potrebno tudi pojasnjujoče (erklärende) argumente najprej umeti (verstehen), kar pomeni z drugimi besedami vztrajati pri primarnosti umevanja, ki naj pojasnjevanje šele omogoči, postavlja Albert v ospredje sprejemljivo trditev, in sicer, da gre tudi pri umevanju za splošno strukturalno pogojen fenomen družbeno-zgodovinske dejanskosti, ki je kot tak potreben vedno novega in novega pojasnjevanja, kolikor naj ne otrdi v dogmo, da so pojasnjevanja na tem področju odveč. Pri hermenevtikah gre za ontološki prius umevanja, pri Albertu za ontični prius kritičnega pojasnjevanja, ki naj bi kot

⁵⁰ Albert: »Traktat . . .«, str. 150

avtonomno področje predstavljalo edino možnost za znanstven in družben napredek.

Albert se zelo dobro zaveda vpetosti misli v dane družbene strukture, vendar ostaja kljub temu na ideološki poziciji in idealistični zastavitvi, in sicer, ker postaja zanj poslednji kriterij abstraktni pojem kritične preverljivosti, medtem ko je dejansko sam ta kriterij funkcija čisto določenega modela znanosti, in sicer znanosti kot meščanske znanosti, ki je navezana na meščanski kozmos ter ukinitljiva in vprašljiva zgolj z ukinitvijo in radikalizacijo tega kozmosa samega, se pravi z ukinitvijo sveta, ki ga kritični racionalizem kljub vsej svoji načelni kritičnosti dejansko sankcionira, kar se konec koncev nazorno kaže tudi v osnovni zahtevi metode »poskusa in zmote«: kritika in reforme posameznih delov določene družbene celote služijo očitno adaptaciji danega, utrjevanju in izboljševanju že dognanih načinov mišljenja, restavriranju starega in so kot take onemogočanje novega. Novo je v kritičnem racionalizmu pojmovano kot izmerljivo in izračunljivo, tako da je v resnici staro, kakor sta stara meščanski kozmos in znanost kot znanost tega sveta. »Metoda-poskusa-in-zmote«, metoda, ki jo je razvil Popper v svojem delu »Logika raziskovanja« in ki jo tako rekoč v vseh njenih niansah prevzema Hans Albert (takoj pa je potrebno priznati, da je Albert v primerjavi s Popprom dosti bolj subtilen mislec), ni nikakršna metoda znanosti par excellence, ni nikakršna čista znanost v svoji najpristnejši kriticistični obliki, ampak znanost kot meščanska znanost. Historična refleksija njenega zgodovinskega mesta meče ustrezno luč na njen pojem resnice in temu pojmu prilagojen pojem metode.

Običajnemu dojoemanju percepcije je podlaga doktrina, ki jo Austin podaja takole: »materialnih predmetov (ali materialnih stvari) nikoli ne vidimo ali kako drugače dojamemo (ali ,čutimo'), in jih tudi sicer nikoli ne dojamemo ali čutimo neposredno, ampak (dojamemo in čutimo) le čutne-danosti (ali naše lastne ideje, občutke, čutenja, čutna dojoemanja, zaznave itd.)«¹. Presenetljivo dejstvo je, da pomeni obrat k običajni govorici² prelom z običajnim dojoemanjem percepcije.

Običajna govorica namreč ni predmet, ki bi ga lahko totalizirajoče zaobsegli (Begriff, katalepsis)³ z gesto, ki bi obenem, ko bi uvajala atribucijo resničnosti vrednosti izjave, predpostavljala distanco meta-pozicije. Austin pravi o doktrini percepcije⁴, ki ima za podlago namero govorjenja o govorici:

»Moje splošno mnenje o tej doktrini je, da je tipično *sholastični* nazor, ki ga je treba pripisati prvič obsesiji z nekaj posebnimi besedami, katerih uporaba je čez vse mere poenostavljena, ni zares razumljena ali skrbno preštudirana ali pravilno opisana; in drugič, obsesiji z nekaj (in skoraj vedno z istimi) napol preučeniimi ,dejstvi'. (Pravim ,sholastični', lahko pa bi prav tako dejal ,filozofski'; čezmerna poenostavitev, shematizacija in neprestano obsesivno ponavljanje iste male vrste puhlih ,primerov', niso le čudaštvo tega primera, ampak so vse preveč splošni, da bi jih odpustili filozofom kot slučajno slabost.) Dejstvo je, in skušal ga bom pojasniti, da so naše običajne besede v svoji uporabi mnogo bolj pretanjene in da razmejijo mnogo več distinkcij od onih, ki so jih ugotovili filozofi« (»Sense and Sensibilia«, str. 3). Celotna problematika, ki se tako filozofom porodi iz redukcije govorice je zato sholastična (glej ibid, str. 13): problematika percepcije predpostavlja redukcijo govorice; — ne gre za to, da bi enostavno pripustila še kakšno drugo njeno učinkovanje. Vendar se ji to maščuje v njenih notranjih teoretskih težavah, kjer se izrinjeno (učinek besede subjekta v družbeni vezi) vseskozi pojavlja, vendar ga ta »sholastična« doktrina lahko zapopade le tako, da se vdora tegá, kar je izrinila, skuša znebiti: njen posel je preprosto to, da bi spravila

¹ J. L. Austin: *Sense and Sensibilia*, str. 2

² O tehnični plati tega obrata, torej o metodi dela, zveemo npr. v Urmsnovem članku o Austinu v »The Encyclopedia of Philosophy«.

³ Kar omeni J. A. Miller v svojem članku »Théorie de lalangue«.

⁴ V »Sense and Sensibilia« obravnava kot primere obče matrice teorije percepcije Ayerja, Pricea in Warnocka.

vsakršno dokazno gradivo proti svoji doktrini s sveta, vendar pa, kar je zanj bolj neprijetno, se nato ne ukvarja z ničemer drugim kot s tem. Ali, če lahko tu parafraziramo Freuda: težava ni v tem, da opravimo zločin, ampak v zabrisanju njegovih sledi. Predmet redukcije je tu običajna govornica, ki je bila v celotni sholastični tradiciji potlačena, pa je vendar imela vseskozi učinek kljub nameri redukcionistov. Kot piše Austin: »Običajne govornice ne moremo zlorabiti ne da bi za to plačali.« (ibid, str. 15). Ravno filozofija, ki je formalizirala, dokončno zvedla govornico na pisavo, ter s tem skušala izgnati učinek besede, je temu najbolj plačala: saj je dobesedno, seveda proti svoji nameri, proizvedla problematiko, ki je vodila v filozofijo običajne govornice (glej: Wittgenstein).

Deskriptivna prevara⁵ je, predstavljati si, da opisuje beseda neko realnost. Ne gre za to, da ima beseda poleg te še kakšne druge funkcije, ampak že sama ta pozicija deluje ekskluzivno, z namero zabrisanja vseh drugih funkcij besede. Austin hoče z obratom k običajni govornici pokazati, da deskriptivna funkcija kot taka v govornici enostavno ne obstaja. Pa tudi v teoriji (formalizirani sistemi) le za ceno paradoksa, nemožnosti utemeljenosti v zadnjem garantu. Deskriptivna prevara je v vérovanju, da beseda opisuje realnost: če ta realnost obstaja, je resnična, sicer pa je neresnična. Dali bomo primer izjave, ki iz te sheme izpade (niti resnično in niti neresnično ali pa obenem resnično in neresnično). Tak primer je paradoksalni stavek lažnivca: »lažem«: izjava je resnična, če je neresnična in neresnična, če je resnična. Gre za odsotnost stratifikacije, ki jo zahteva npr. Russell: ta pa izhaja od tod, ker je pozicija izjavljanja vključena v izjavo, stavek je refleksiven. Običajna govornica pa je zgrajena prav na tem principu. Če sedaj uporabimo nekakšno filozofsko terapijo, če hočemo običajno govornico zvesti na »logično sintakso«, počnemo enostavno to, da ji vsiljujemo nekaj, kar ji na vsak način manjka. Tako smo končno prisiljeni zavreči celotno običajno govornico. Če pa nasprotno hočemo razložiti mehanizme vsakdanje govornice, moramo enostavno zavreči deskriptivno koncepcijo ali če se spomnimo na Charcotov izrek, ki je bil tako ljub Freudu: »La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas (les faits) d'exister.« Seveda so dejstva tukaj dejstva besede in videti je, da je deskriptivna koncepcija gluha prav za to. Prav to, da je opustil staro deskriptivno teorijo, je Austinova tematizacija in izolacija *konstativa*.

Izolacija konstativa pa dobi svoj prvi pomen šele v opoziciji s *performativom*, tako da lahko rečemo, da je šele tu prvi korak, ki ga je Austin storil. Seveda pa ga ne bi mogli razumeti brez prejšnjega pregleda opozicije, v kateri ga je vpeljal, brez upoštevanja osnovnih momentov deskripcije, stratifikacije in redukcije govornice na logično shemo (ki pa ni le ožje logična, saj zajema celotno tradicijo od Aristotela do sholastike). Seveda šele če upoštevamo to dobo akumulacije, lahko odgovorimo na tako začudujoče vprašanje: kako je mogoče, da je filozofija ostala v vsej svoji tradiciji gluha za besede običajne govornice: beseda v njej ni mogla imeti kreativne funkcije drugače kot v izoliranem dihu kardinalnega božjega reka, povsem ločenega od subjektovga izjavljanja.

⁵ Austin uporablja ta termin za poimenovanje pozicije ki predpostavlja korespondenčno teorijo govornica-realnost (dejstva) (»How to do Things with Words«, str. 3, str. 100; — uporabljamo drugo izdajo najtehtnejšega Austinovega dela, transkripcijo njegovih predavanj na Harvardu leta 1955).

Z uvajanjem *performativa* Austin poleg izjav (kot npr. »sneži«), ki jih lahko označimo za resnične ali neresnične v sholastičnem smislu, uvaja tudi možnost drugih, ki jim ne moremo reči v tem smislu resnične ali neresnične, saj izhajajo iz nekega drugega tipa resnice, ki ne obstaja v skladanju s kakršnokoli stvarjo si že bodi.

Konstativna izjava »sneži« je v sholastičnem smislu resnična ali neresnična glede na to, ali realnosti odgovarja ali ne. Poleg konstativnih izjav pa obstaja še neka druga vrsta izjav, poleg sholastične resnice obstaja še druga.

Performativna izjava ne izhaja iz sholastične resnice: performativna izjava ni ne resnična, ne neresnična v smislu skladanja z neko realnostjo, kajti v takem skladju tudi ne obstaja. Performativna izjava ničesar ne opisuje, na njeni podlagi ni mogoče izdelati resničnostne tablice, kot je to pri konstativni izjavi, ampak s svojim izjavljanjem *ustvarja* neko relacijo, neko družbeno vez med udeleženci.

Vzemimo tako konstativno izjavo: »V preriji vidim konja.« Za to izjavo lahko rečemo, da opisuje neko dejstvo, namreč dejstvo, da vidim konja v preriji. Tako imamo dve različni ravni: raven dejstva ali realnosti — kjer nekaj obstaja, namreč to, da vidim konja; druga raven pa je raven jezika, kjer je to dejstvo registrirano, opisano, in kjer ga komuniciram. Moj stavek je tako slika nekega realnega dejstva: dejstva, da vidim konja v preriji. Med obema ravnema lahko vzpostavim korespondenčni odnos: če izjava zares odgovarja dejstvu, torej če, ko rečem »v preriji vidim konja«, vidim v preriji konja, je ta izjava resnična. Sicer pa je neresnična.

Sedaj pa pogledjmo performativno izjavo: »Obljubim ti, da pridem.« Precej okorna napaka bi bila, če bi s stališča »deskriptivne prevare« obravnavali to izjavo kot smo že prvo, to pomeni, da bi razlikovali dve ravni, namreč raven realnosti in raven izjave. Ta napaka bi bila v tem, če bi mislili, da ko rečem »Obljubim ti, da pridem«, opisujem neko dejstvo, namreč dejstvo, da ti obljubim, da pridem, podobno kot, ko rečem »vidim konja«, opišem dejstvo, da vidim konja. Med obema izjavama je precejšnja razlika. Pri konstativni izjavi lahko razlikujemo izreko, ki pripada diskurzu, ter dejstvo, ki pripada realnosti: to pa sta dve avtonomni ravni, med katerima je odnos paralelnosti. Obenem je izpričana avtonomnost dejstva: naj to rečem ali ne, nič manj res ne bo, da sem konja videl.

V primeru performativa pa ni avtonomnosti ravni dejstva, vse do mere, da rečenega ne moremo razlikovati od dejstva: znajdemo se pred eno samo ravni. Ni namreč izrečenega, izreke, ki bi opisovala dejstvo, temveč izreka dejstvo *ustvari*: izreka ustvari dejstvo, ki zanj menimo, da ga opisuje. Dejstvo, da obljubim, dejstvo moje obljube, je *konstituirano z mojo izreko* »Obljubim«. Reči »Obljubim« in obljubiti je isto. Torej reči »Obljubim« ni opis dejanja obljube, ampak je to enostavno *storiti*.

Performativna izreka ni, kot je to s konstativno, deskriptivna, ampak je *vzpostavljača izreka*: *vzpostavlja novo realnost*, v našem primeru realnost obljube, s katero ta, ki je obljubil, sprejme glede svojega sogovornika neko obveznost.

Kot v primeru »lažem«, performativ nasprotuje principu stratifikacije, kar ga izvzame možnosti, da bi ga obravnavali v registru sholastične (»jezuitske«) resnice. Kot »lažem« performativ odpravi diado izreke in dejstva. Refleksivnost, ki jo princip stratifikacije prepoveduje, v performativu, ki se nanaša sam nase, vznikne na način paradoksa lažnivca: performativ in »lažem« se nanašata sama nase, sta, po

Benvenistovem izrazu »sui-referencialna«. Performativu moramo pripoznati neko posebno lastnost, »sui-referencialnost«: da se referira na neko realnost, ki jo sam vzpostavlja, s tem ko je izjavljen v pogojih, ki iz njega storé dejanje. Od tod izhaja, da je obenem lingvistični izraz ter dejstvo realnosti kot izpolnitev dejanja. Označenec je identičen z referentom. Izjava, ki jemlje samo sebe za referenco, je »sui-referencialna«.

Tako nas uvedba performativa postavlja pred opozicijo stratifikacije na eni strani (diada znaka in stvari; logika Port-Royala je bila tod na robu, saj je isti entiteti pripisala obe strani, kar je pripeljalo do vprašanja vznika strani stvari, ki je izbrisala možnost pomena) ter strinja stratifikacije v reflektivnosti na drugi strani. Podobna je dvojnost omembe in uporabe. Ko uporabljamo znak »Sokrat« v stavku »Sokrat je filozof«, gre za »alio-referencialnost«: znak denotira individuum v redu realnosti. Znak je na znakovni, stvar (individuum) pa na ravni stvari, med njima pa je vzpostavljen odnos, ki uvaja razločitev ravní. Pojavi pa se vprašanje, če je shema stratifikacije, torej dvojnostna shema, kjer sta znak in stvar porazdeljena na dve različni ravni, če je ta shema univerzalna in univerzalno uporabna.

Logiki, ki so jo uporabili v naslednjem stavku: »Sokrat ima šest črk«, so v to verjeli. Dejali so, da ta drugi stavek deluje tako kot prvi, seveda z izjemo nekaj majhnih razlik. V prvem stavku (»Sokrat je filozof«), je individuum Sokrat stvar, ki jo denotira beseda Sokrat, — ta je torej ime stvari. V drugem primeru (»Sokrat ima šest črk«), je stvar beseda Sokrat, namreč stvar, ki denotira novo besedo, ki je lastno ime prve: »Sokrat«. Med »Sokratom«, imenom imena Sokrat, ter med slednjim, je ista razlika kot med slednjim ter realnim individuumom Sokratom. Torej je obdržana razlika ravní med stvarjo in znakom, pa čeprav ima sedaj vlogo stvari znak.

Z drugimi besedami: isti model ali ista shema služi za to, da razloži dva stavka, ki sta vendarle precej različna: »Sokrat je filozof« ter »Sokrat ima šest črk«. Vendar pa se pojavi pri uporabi te »alio-referencialne« ali stratifikacijske sheme pri drugem stavku nekaj, kar nas ne zadovolji: ne omogoča nam vračunati očitnega dejstva — da sta Sokrat in »Sokrat« ista beseda. Ker nam ne omogoči vračunati tega dejstva, bomo le pridobili, če pri pojasnitvi drugega stavka opustimo »alio-referencialni« model.

Raje kot da rečemo, da obstajata dve različni besedi Sokrat, pri čemer je ena lastno ime druge in služi za to, da jo opisuje, bomo dejali, da smo zgolj pred eno samo besedo. Tako pa bomo morali zaključiti iz dejstva, da ni dveh besed Sokrat, kjer bi ena opisovala drugo, da opisuje ista beseda Sokrat sebe samo: opustili smo »alio-referencialno« shemo obenem z diado znak-stvar, da bi pripustil veljavo »sui-referencialni« shemi. Tako pridemo do Searlovega zaključka: ista beseda lahko ali predstavlja neko stvar ali pa postavlja sebe samo, kot besedo.

Isti »alio-referencialni« model nam ne omogoča vračunati obeh stavkov, ki smo jih navedli zgoraj. Prav tako pa je s stavkoma, ki smo ju navedli še pred tema: »Vidim konja« ter »Obljubim, da pridem«. Stratifikacijska shema velja za prvi stavek, ne pa za drugega, kjer je opuščena dvojnost rečenega ter dejstva, kjer rečeno *vzpostavlja* dejstvo. Edini način, s katerim bi lahko stratifikacijsko shemo uporabili pri drugem stavku, ki je performativna izjava, bi bil v tem, da bi napravil zavajajoč razloček med dejstvom obljube ter izjavo obljube. Prav tako kot smo postopali, da bi rešili razliko med znakom ter stvarjo, s tem, da smo

podvojili besedo Sokrat, kot da bi obstajali dve različni besedi, bi sedaj postopali, da bi rešili razliko med dejstvom in izreko s tem, da bi podvojili obljubo: vendar pa dejstvo obljube ne obstaja nikjer drugod kot prav v svoji izjavi!

Pri obeh primerih bi šlo za zavajajočo razširitev dosežaja neupravičeno splošene sheme. Proti taki nameri so filozofi običajne govornice zlasti skušali relativizirati stratifikacijsko shemo, zožiti področje njene aplikacije. (Tako Searle v »Speech acts« uvaja austinovsko problematiko ilokutornih aktov ob postavitvi pod vprašaj klasične fregejske problematike reference).

Metodološki nasledki take relativizacije pa so pomembni: kajti da bi rešili, to je na vsak način ohranili stratifikacijsko shemo, so bili filozofi prisiljeni zavreči kot nesmiselne izjave, ki jih ta shema ni uspela pojasniti. Če pa sedaj pripoznamo, da ta shema ni edinstvena, lahko znova pripomoremo do veljave izjavam, ki smo jih prej vse prehitro zavrgli, ter jih s pomočjo drugih shem skušamo ponovno pojasniti. Tako ima performativ z »lažem« skupno lastnost reflektivnosti, in smo ga z avtoriteto tega v okviru stratifikacijske sheme prisiljeni zavreči kot nesmisel; — seveda, če se nasproti temu ne odločimo, da ga bomo obravnavali izhajajoč iz neke druge sheme, kjer reflektivnost pač ne bo prepovedana.

Performativna izjava, podobno kot »lažem«, ni ne resnična ne neresnična v jezuitskem smislu: iz tega pa še ne moremo zaključiti, da je ne-smisel, kajti ni ji treba biti resnična ali neresnična v jezuitskem smislu, če ne figurira v odnosu z nikakršno realnostjo. Jezuitska resnica lahko namreč kvalificira ali diskvalificira le trditve o dejstvih.

Ob jezuitski resnici, ki obstaja v skladu z realnostjo, pa obstaja še druga realnost, ki na nek način vključuje performativ. Razlikovanja dveh resnic, ki smo ga vpeljali, sicer filozofi običajne govornice niso uvedli, saj se ti zadovolje že s tem, da pokažejo, da npr. performativ ne pripada jezuitski resnici (besedico resnica ves čas uporabljajo v smislu jezuitske resnice). Ločitev dveh resnic pripada sholastikom, ki poleg *veritas in cognoscendo*, to je jezuitska resnica skladja stvari in njene podobe v razumu, uvajajo še *veritas in essendo*, namreč resnico stvari same, in ta koncept resnice je utemeljen na opustitvi dvojnosti spoznavajočega in spoznanega.⁶

Pri začetni izolaciji performativa Austin ne izhaja kot dunajski krožek z izolacijo filozofskih privilegiranih besed, pri katerih je spoznal poteze obsesivne ponovitve, ampak od besed, bolj rečeno izjav, ki nimajo nikakršnih tehnično-filozofsko privilegiranih lastnosti, torej besed v običajni uporabi govornice, ki pa vendarle ne spadajo pod domeno jezuitske resnice: »Kot prve primere bomo vzeli nekaj izjav, ki jih ne moremo uvrstiti v nobeno doslej spoznano *slovnično* kategorijo razen v kategorijo 'trditve', ki niso ne-smisli in ki ne vsebujejo nobenega od tistih opozoril na nevarnost, ki so jih filozofi doslej odkrili, ali vsaj mislijo, da so jih odkrili (nenavadne besede kot 'dobro' ali 'vse', sumljivi pomožniki kot 'morda' ali 'lahko', ter dvomljive konstrukcije kot so hipotetične): vse bodo vsebovale, kot je temu običaj, glagole v prvi osebi ednine indikativa aktiva. Lahko najdemo izjave, ki tem pogojem zadovoljé, vendar pa da

⁶ Prav od tod Austinova kritika sholastične koncepcije v »Sense and Sensibilia«.

Pri ekspoziciji prehoda med konstativom ter performativom smo se opirali na Recanatijska predavanja 1975/76.

A. ne ,opisujejo' ali ,sporočajo' ali trdijo prav ničesar, da niso ,resnične ali neresnične'; in

B. je izjava stavka, lahko vsaj njen del, izvedba dejanja, česar zopet ne bi mogli navadno opisati kot, ali kot ,samo' izreko nečesa.

To je daleč od tega, da bi bilo tako paradoksalno, kot bi se lahko slišalo ali kot sem se namenoma trudil, da bi se slišalo: Zares, primeri, ki jih bom navedel, bodo razočarali.

Primeri:

a) ,Zelim (tj. vzeti to ženo, da bo moja zakonita družica)' — kot izjavljeno ob priliki poročnega obreda.

b) ,To ladjo imenujem Queen Elizabeth' — izjavljeno ob tem, ko razbijem steklenico na ladjinem premcu.

c) ,Svojo uro dajem in zapuščam svojemu bratu' — ko se to pojavi v oporoki.

d) ,Stavim šestaka, da bo jutri deževalo.'

Zdi se, da je za te primere jasno, da izjava stavka (seveda v primernih okoliščinah) ni *opis* mojega delovanja, za katerega bi lahko rekel, da zanj izjavljam, da je delovanje, ali da trdim, da to delam: ko izjavim, to storim (it is to do it). Nobena navedenih izjav ni ne resnična, ne neresnična: kar izjavim, izjavim kot razumljivo, ter o tem ne razmišljam. Ne rabim nič več dokazil kot da ,preklete' ni ne resnično, niti neresnično: lahko sicer izjava ,služi temu, da ti kaj sporoči' — vendar je s tem spet drugače. Poimenovati ladjo *je* izreči (v primernih okolnostih) besede ,To ladjo imenujem itd.' Ko pred zapisnikarjem, oltarjem itd. rečem ,Zelim', se ne sklicujem na poroko: v njej sem udeležen.

Kako bomo rekli stavku ali izjavi tega tipa? Predlagam, da ji rečemo *performativni stavek* ali performativna izjava, ali, kar na kratko, ,performativ'. Termin ,performativ' bomo uporabljali v raznovrstnih sorodnih načinih in konstrukcijah, kot je to že s terminom ,imperativ'. Ime smo seveda izvedli od ,perform' (vršiti, nastopati), običajni glagol s samostalnikom ,dejanje' (v angl.: perform an action): kaže na to, da je izjavljanje vršenje nekega dejanja (that the issuing of the utterance is the performing of an action) — običajno nanj ne mislimo kot na golo izreko nečesa.« (»How to do Things with Words«, str. 7).

Razliko med konstativno in performativno izjavo definira Austin še takole: »Konstativna izjava, pod filozofom tako ljubemu imenu *trditve*, ima lastnost resničnosti ali neresničnosti. Performativna izjava pa nasprotno ne more biti ne eno ne drugo: ima svojo lastno posebno nalogo, uporabljamo jo, da izvršimo dejanje (to perform an action). To, da tako izjavo izjavimo, *je* izvršitev dejanja — dejanja, ki bi ga, vsaj s takšno natančnostjo, komaj lahko izvršili na kak drug način.« (»Performative-Constative«, str. 13)

Razlika med konstativno in performativno izjavo, ki smo jo najprej spoznali v nekonformnosti performativne izjave jezuitski resnici skladja izrečenega z rečenim, nas je najprej postavila pred dejstvo, ki ga celotna filozofska tradicija kot takega ni marala priznati: da obstajajo poleg deskriptivne še druge funkcije besede. Vendar ne gre le za to: sholastična tradicija, za katero pravi Austin, da prežema tudi najbolj sodobne teorije percepcije, preprosto ni pripustila funkcije besede, kot jo izreče subjekt, in videli bomo, da je celoten Austinov napor, vse njegovo ukvarjanje z distinktivno konceptualizacijo, usmerjeno v to, da pokaže, da je izreka subjekta, torej *beseda*, možna le v družbeni vezi, da ima v družbeni vezi svoj

učinek na subjekte, ki jo morajo kot tako sprejeti, in ki se tako podrede distribuciji vlog v tej družbeni vezi. Prav v tem pa vidimo prispevek, ki ga proti formalizmu ter proti sholastični tradiciji lahko dá materialistični dialektični teoriji preučevanje Austinovega prispevka. Ta pa je najprej, kot sedaj vidimo, in tu je glede na tradicijo vsak korak znova prebôjen, v izolaciji konstativa, v možnosti prodora v mehanizme razdelitve na resničnost in neresničnost glede na referenčno klasično shemo, ta korak pa seveda ne bi bil mogoč brez vzdrževanja opozicije s performativom: da imajo izjave, to je beseda, vlogo in učinek, ki ga deskriptivna koncepcija noče pripustiti, ki ga za vsako ceno ves čas zatira. Ta učinek besede pa se pri performativu izkaže za njeno *delovanje*: da izjava vsaj premodificira odnose med subjekti, ki so vključeni v izjavljanje, če že ne ustvari njihove realnosti.

Uvajanje opozicije med konstativom ter performativom nastopa tukaj proti sholastični »objektivistični« shemi odnosa do besede kot sredstva komunikacije, ki je vsebovala za nasledek dva korelativna reda, temelječa na vérovanju v avtonomnost reda stvari, dejstev, katerega druga stran je bila problematika arbitrarnosti znakovnega reda, kot jo najdemo še pri Saussurju.

Austin je tako odprl pot v to, kar je bilo v filozofiji zatrto: namreč temelj družbene vezi, ki vključuje izjavljanje subjekta. Performativ ni neudeleženi opis stvarnosti, ampak vpotegnitev udeleženosti izjavljajočega subjekta, njegove kreativnosti: vendar ne kot izoliranega, ampak nezvedljivo v družbeni vezi.

Nadalje skuša Austin v svojem dokazovanju pokazati nujnost prav določenega načina udeleženosti izjavljajočega subjekta v družbeni vezi, če naj na pravi ravni dojamemo performativne izjave: te so *obenem* izjave in dejanja. Kot pokaz nujnosti upoštevanja mesta, ki ga vsakokrat v izjavljanju zavzame subjekt v družbeni vezi, je torej treba brati naslednje specifikacije pogojev performativa: »Performativ moramo izreči v situaciji, ki je v vseh pogledih primerna za dejanje, za katerega gre: če govorec ni v pogojih, ki so potrebni za njegovo izvršitev (in takih pogojev je dosti), potem bo njegova izjava, kot temu nasploh pravimo, ‚neposrečena‘.« (ibid, str. 14)

Korak naprej v specifikaciji performativa je torej v pripoznanju tega, da izjava deluje v določeni situaciji, in ne le v tem, da pač deluje. Performativov se tako ne more razumeti izven določenega delovanja, ki ga pomagajo izvršiti v določeni situaciji. Semantike performativov, če povzamemo Morrisovo terminologijo, ne moremo določiti, ne da bi upoštevali vsaj del njihove pragmatike.⁷ Brez upoštevanja pogojev izjavljanja lahko pridobi performativna izjava komičen učinek.

Austin navaja več primerov pogojev, ki pogojijo to, da izjava performativa »ni posrečena«, če niso izpolnjeni. To pa drugače pomeni, da morajo biti ti pogoji izpolnjeni, če naj performativ deluje kot tak.

Prvi primer, ko izjava performativa »ni posrečena«, je, če govorec ni v poziciji, da bi jo izjavil. »Najprej, naš performativ je lahko, kot vsak drug ritual ali obred, kot bi temu dejali pravniki, ‚ničen in neveljaven‘. Če na primer govorec ni v poziciji, da bi dejanje take vrste izvršil, ali pa če predmet, v zvezi s katerim ga namerava izvršiti, za ta namen ni primeren, mu ne bo uspelo, s tem, da bo zgolj izjavil, izvesti tudi nameravanega dejanja. Tako se bigamist v drugo ne poroči, ampak le ‚preide obliko‘ druge poroke; tele ladje ne bom mogel imeno-

⁷ Glej O. Ducrot — T. Todorov, str. 428.

vati, če nisem za njeno imenovanje primerno pooblaščen oseba; pingvine pa bom tudi le stežka krstil, saj so ta bitja za to komaj dovtetna.« (ibid.)

Vendar to, da nisem v poziciji izvršiti dejanje z izjavo, da nisem na določeno priznanem mestu v neki družbeni konstelaciji, ki je temu primerna, še ni edini in zadosten pogoj uspešnosti učinkovanja moje izjave. Lahko so vsi ti pogoji izpolnjeni, pa vendarle pride do situacij, kjer ob poziciji, ki jo avtorizirano zavzemam, da bi moja izjava imela performativno obliko, torej da bi delovala, lahko z besedo tudi *varam*. To je drugi primer tega, da performativna izjava ne bo uspela; da v svoji izjavi nisem pošten, pa je prav gotovo odvisno od mesta, to je kompetence, ki mi jo v družbeni vezi pripišejo tisti udeleženci, ki so pri tem prizadeti: »Drugič, čeprav performativna izjava ni nična, pa je lahko ‚neposrečena‘ na drugačen način, to je, če jo izrečem *nepošteno*. Če rečem ‚Obljubljam da . . .‘, pa ob tem nimam niti najmanjšega namena, da bi obljubljeni dejave tudi izvedel, če morda niti ne verjamem v to, da bi bilo v moji moči, da bi ga izvedel, bo obljuba prazna. Seveda sem obljubo dal; vendar pa je še neka, ‚neposrečenost‘: besedilo sem *zlorabil*.« (ibid.)

Austin navaja še en primer »neposrečene« uporabe performativne izjave. Prva dva pogoja, to je da sem v poziciji, da neko izjavo uporabim tako, da bo imela svoj prav določen učinek, ter da ob tem mislim pošteno, lahko popolnoma držita, vendar to lahko še vedno ni zadosten pogoj za uspešnost izvršitve izjavljenega dejanja, to je za izvedbo performativa. Izjava, tudi če ima vse prejšnje lastnosti izvedene »posrečeno«, pa še ne zagotavlja uspešnosti izvedbe dejanja, katerega izvršitev uvaja, če ne postopam v redu. Tak je primer naknadnega preloma že dane obljube: »Predpostavimo, da smo dejanje izvršili (performed: torej da je imela naša izjava v določeni situaciji učinek performativa, da nas je obvezala, da je bila sama že dejanje ter ne le opis dejstva, tukaj npr. obljube): vse je potekalo še kar navadno, pa tudi, če hočete, pošteno. V tem primeru bo performativna izjava značilno ‚učinkovala‘. S tem ne mislimo, da bo tak in tak bodoči dogodek povzročen ali da je že povzročen kot učinek tega dejanja, ki bi tako delovalo kot vzrok. S tem prej mislimo, da bo, če se bo dogodil, tak in tak bodoči dogodek v redu, da pa taki in taki drugi dogodki, če se bodo zgodili, ne bodo v redu. Če smo bil dejal ‚Obljubljam‘, ne bom v redu, če bom dano besedo prelomil; če sem rekel ‚Bodi dobrodošel‘, ne bo v redu, če bom s teboj ravnal kot s sovražnikom ali kot z vsiljivcem. Tako bomo dejali da, čeprav je performativ učinkoval, se lahko še vedno pripeti tretji način neposrečene uporabe performativa, ki jo bomo imenovali ‚prelom udeležbe‘ (breach of commitment, rupture d'engagement). Zabeležimo lahko še, da so lahko udeležbe bolj ali manj nedoločne ter nas lahko zavezujejo v precej različnih stopnjah.« (ibid, str. 15)

Ti trije primeri »neposrečene« izjave performativa so le najbolj tipični, 'Austinu gre za to, da pokaže nujnost nekkih pogojev za delovanje performativa, ki so v udeležbi subjektov, ki so performativ izjavili, vendar ne v objektivni indiferentni situaciji, kot je to dala vedeti oblika konstativa, ampak v udeleženi njihove besede, v *naslovljenosti besede glede na drugega subjekta*: performativ zato vpečuje situacijo izjavljanja. Prva stopnja je torej bila, da je Austin razen konstativnih deskriptivnih izjav uvedel izjave, performativne, ki določeno realnost *ustvarjajo* ter ne le opisujejo, sedaj pa mu gre v naslednjem koraku za to, da pokaže, da ustvarjanju določene realnosti ne moremo položiti računa izven situacije, ki vklju-

čuje določeno situacijo izjavljanja, udeleženos besede, ter njeno naslovitev na drugega: šele tod ima izjava svoj učinek. Prav zato ne gre za nekakšno objektivno klasifikacijo neuspešnih oblik performativa, ampak za to, da se preko teh neuspešnosti pokaže nova dimenzija situacije izjavljanja, ki subjekte angažira. Tako je treba razumeti naslednje vrstice: »Tako imamo tri načine neposrečenosti, ki so povezani s performativno izjavo. Mogoče je napraviti celovito klasifikacijo teh neposrečenosti; vendar pa moramo pripomniti, kar je tako rekoč samo ob sebi razumljivo, da različnih načinov ne moremo vselej ostro ločiti, ter da lahko celo sovpadajo. Dodati pa moramo še, da je naš performativ obenem *dejanje* in *izjava*: tako da moramo ubožca povezati z izvzetostjo pravilu na vse tiste načine, kot je to mogoče z dejanji nasploh, prav tako kot je to z izjavami vobče. Tako lahko na primer izjavimo performativ pod prisilo, ali pa slučajno, lahko trpi zaradi nepopolne slovnice ali zaradi napačnega razumevanja: lahko ga najdemo v ne popolnoma ‚resnem‘ kontekstu, tako morda v igri ali v pesmi.« (ibid.) Vidimo skratka, da nas je uvajanje situacije izjavljanja performativa po že predhodni uvedbi opozicije tega s konstativom pripeljalo že zelo blizu predmetu *običajne govornice*, torej tiste bitnosti, ki je ni mogla deskriptivna tradicija vračunati na nikakršen način. To pa je bilo mogoče Austinu seveda z vpotežitvijo nove resnice, ki je različna od jezuitskega skladja govornice z dejstvi, prav tako pa z uvedbo situacije izjavljanja, to je družbene vezi, v kateri beseda nima funkcije komunikacije, ampak ima lahko tudi funkcijo varanja: ta dimenzija pa se pojavi, brž ko jo vračunamo kot naslovljeno na drugega subjekta. Kot performativ, tudi običajna govornica (treba se je res spomniti samo na poezijo in literaturo na sploh) nima zajemljivih, verifikabilnih temeljev, saj sveta ne opisuje, ampak ga dobesedno ustvarja. Seveda pa je tako postavljen pod vprašaj obstoj sveta izven družbene vezi, na čigar predpostavki je sholastična-filozofska tradicija sploh lahko reducirala besedo na funkcijo deskripcije. Gre za to, da se pripozna deskriptivno iluzijo z uvajanjem ne le družbenega konteksta (kar so storili že pragmatisti), ampak konteksta *izjavljanja*, ki ga moramo razbrati za vsako navidezno neudeleženos izjave. Austinove distinkcije kažejo v to smer, treba je le pripoznati na ravni izjavljanja, kar je npr. že moralistična, prav ista jezuitska tradicija priznala na ravni nore besede zakona, razrešene vsake zveze z izjavljanjem, ko je že ves čas trdila »*beseda je naša vez*«. (»How to do Things with Words«, str. 10) Čim je vračunana funkcija izjavljanja subjektive besede v njeni naslovitvi na drugega subjekta v družbeni vezi, ni mogoče več izvesti plastenja konsistentnih ravni dejstev in izjave, ki je s prvimi v odnosu korelacije, treba je vračunati *vklučenje subjekta v izjavljanje* ter s tem *vklučenje izjavljanja v družbeno vez*, čim pa smo to pripustili, ni več načina, da bi ločili dve ravni dejstev, kot je to storila jezuitska tradicija, uvedli smo temeljno nekonsistentnost, ki je vključitev *subjekta* v izjavljanje. Seveda Austin še ni uvedel kategorije subjekta izjavljanja, vendar pa gre ves njegov postopek v dokazovanje te usmerjenosti, in prav tako moramo razumeti uvajanje resnice, ki je nasprotna jezuitski. Ta ista nekonsistentnost, nemožnost operiranja s klasičnimi kategorijami logike nekontradiktornosti, nemožnost ustvarjanja distance med tem *o* čemer in med tem *s* čemer govorimo, ki je posledica uvajanja subjektivega izjavljanja, pa je tudi na drugi strani lastnost tega objekta, ki se ga je sholastična tradicija na vse načine izogibala: namreč prav tako nekonsistentne običajne govornice. Z drugimi besedami: sholastična logična filozofska

tradicija je morala potlačiti instanco izjavljanja subjekta, ki je lastna običajni govoricu, da bi jo priličila svojemu modelu preverljivosti, kjer je filozof lahko igral vlogo gospodarja govornice. Seveda pa je zato moral plačati z nemožnostjo popolne redukcije običajne govornice, ki mu je na mejnih točkah ves čas razžirala gotovost njegovih konstruktov. Prav od tod *strah* filozofov pred tem, da bi njihove konstrukte prišel učinek izjavljanja subjekta, ki ga ne bi mogli zaobseči. Vendar pa običajna govornica prav ima lastnosti univerzalnosti, refleksivnosti, nezajemljivosti v filozofski »Begriff«, njena prva poteza je prav, če lahko tukaj vpeljemo freudovski termin, »Vergreifen«: vsakemu zajetu se zmuzne, da bi naknadno vzniknila v notranjih težavah tistega, ki jo namerava zajeti, zaobseči. Največja Austinova zasluga je (kar mu seveda ne bi uspelo s prejšnjo mejno problematiko logičnega pozitivizma ter njegovih sodobnikov, ki so artikulirali problematiko reference: Frege, Russell), da je sholastično deskriptivno shemo (in to se je sedaj radikalno zgodilo prvič, njegovi predhodnikom to še ni uspelo) zamenjal s povsem drugim pristopom, s pristopom k objektu običajne govornice. Seveda pa obrača problematiko postopoma, metodološko z izolacijo opozicije med konstativom ter performativom.

Videli pa bomo, da je Austin vendarle na nek že dovolj specifičen način uvedel funkcijo subjekta izjavljanja v naslednjih distinkcijah, ki jih vpeljuje. Najprej pravi, da ni mogoče upati, da bi prišli do kakšnega, npr. slovnicega kriterija, kjer bi lahko dobili orodje za odločanje v vsakokratnem primeru, kdaj imamo opravka s performativom. Vendar pa potlej loči »dve ‚normalni‘ obliki, v katerih je izražen performativ, če naj pač tako rečem. Na prvi pogled sta obe, začuda, videti kot prava konstativa. Ena od teh normalnih oblik je ta, ki sem jo pravkar uporabil zato, da bi izdelal svoje primere: izjava prične z glagolom prve osebe ednine sedanjega indikativa aktiva, kot ob ‚Obljubim ti, da . . .‘. Druga oblika pa, ki pride do prav istega, pa jo bolj pogosto uporabljamo v izjavah pisanja, nasprotno uporablja *pasivni* glagol ter v drugi ali tretji osebi sedanjega indikativa, kot ‚Potnike naprošamo, da prečkajo progo le čez most za pešce.‘« (»Performative-Constative«, str. 15.) Prav ta druga, pasivna oblika performativa pa je najbolj zanimiva, saj bo vodila k naslednjim distinkcijam: namreč da se za vsako izjavo skriva pozicija izjavljanja: *pod vprašaj je postavljen obstoj konstativa kot takega*. Ta razloček uvaja vprašanje po obstoju »implicitnega performativa«, potem ko je že bil dan obstoj »eksplicitnega performativa«. Prav pasivna oblika izjave, ki je na pogled konstativna, se lahko izkaže za performativno.

»Tako je ‚Obljubim‘ formula, ki jo uporabljamo, da izvršimo dejanje obljube: na drugi strani sta ‚Obljubil sem‘ ali ‚On obljublja‘ izraza, ki služita le temu, da preprosto opišeta ali sporočita dejanje obljube, ga pa ne izvršita.

Vendar pa ni niti najmanj nujno, da naj bi bila izjava, če naj bo performativna, v eni od tako imenovanih normalnih oblik. Dovolj preprosto: reči ‚Zapri vrata‘, je natanko tako performativno, v vsakem pogledu prav tako izvršitev dejanja, kot če bi rekli ‚Ukazujem ti, da zapreš vrata‘. Celo besedica ‚Pes‘ sama lahko včasih (. . .) stoji namesto eksplicitnega in formalnega performativa; s to majhno besedico izvršimo v popolnosti enako dejanje kot z izjavo ‚Svarim te, da naju bo pes napadel‘ ali pa z ‚Opozarjamo tujce, da je tu nevaren pes‘. Da bi postala naša izjava performativna, in to precej nedvoumno, lahko namesto eksplicitne formule uporabimo celo vrsto bolj enostavnih spretnosti, kot so na primer

intonacija ter kretnje; dalje, in predvsem, sam kontekst, v katerem so besede izjavljene, lahko nudi popolno gotovost, kako jih moramo dojeti — kot opis na eni, pa zopet kot svarilo na drugi strani. Nam ta beseda ‚Pes‘ nudi tudi kakšno najmanjšo podrobnost o lokalni favni? V kontekstu, ko smo soočeni z napisom na vhodnih vratih, se tega pač ne bomo vprašali.« (ibid., str. 16)

Tako na prvi pogled povsem konstativna izjava deluje, brž ko jo opazujemo v kontekstu, kot performativna. Vendar pa moramo tukaj paziti, da tega »konteksta« ne bi dojeli pragmatško, kot objektivno danost, v kateri bo pač pridobila konstativa izjava performativni dosežaj: gre prav nasprotno za to, da se zamaje sama gotovost konstativa, sama njegova možnost, ko vpotegnemo *nezvedljivo* funkcijo izjavljanja: da je namreč že sama predpostavka možnosti objektivne distance do izjavljanja temeljno napačna, brž ko izhajamo iz vpotegnitve stališča običajne govorice, da je ta objektivna distanca deskripcije tipično sholastično vérovanje v obstoj »sveta« zunaj družbene vezi, v tem je dosežaj Austinove kritike konstativa. Ne gre le za to, da postavi Austin nasproti konstativu alternativo performativa, ampak se po tem prvem metodološkem koraku spozna nemožnost obstoja samega konstativa, brž ko pristopimo k problematiki s stališča izjavljanja. Tudi na prvi pogled docela konstativne izjave se lahko izkažejo kot performativne. Izjava »Pes« nam ne pove prav ničesar o psu, ker psa kot reference (če za zdaj opustimo nadrobnosti sholastične razprave o univerzalijah) preprosto *ni*: je le beseda pes, ki *ustvari* realnost psa, za subjekta, ki mu je namenjena. Tako je porušen princip slojenja nivojev ter utilitaristična Fido-»Fido« teorija. Vendar se filozofom ni treba čez vso mero ustrašiti, ko se jim tako izmika trdnost sveta, katerega konsistenco ni tvorilo prav nič izven konsistence njihovega vérovanja, ki ima ob iztisnitvi vloge besede svojega garanta v Besedi kot božjemu ukazu: Austin le zamenja perspektivo, da bi dal veljavo izjavljanju in pravemu učinku besede, namreč njenemu temeljnemu varanju, brž ko jo pripustimo v naše opazovanje kot namenjeno drugemu subjektu. Dosežaj austinovskega obrata perspektive je v pripoznanju ustvarjalnosti besede. Ta obrat, ki vodi k družbenosti kot nezvedljivi, k upoštevanju delovanja subjekta v družbeni vezi, pa je v nasprotju s sholastično tradicijo tisti, kjer bi lahko dialektični materializem dobil oporo njene kritike: in prav tu je Austinov napredek glede na pozitivistično ter pragmatistično tradicijo. Izven izjavljanja za govoreče bitje, izven izjavljanja v družbeni vezi, ni nikakršne realnosti predmeta »psa«, ki bi jo lahko »objektivno« motrili brez vračunanja izjavljanja subjekta, ki jo je izrekel, z določeno naslovljenostjo na drugega subjekta. Seveda pa Austin ni opravil dokončnega koraka, ki bi bil v pokazu tega, da subjekt ne izjavlja, kot bi mu pač šinilo v glavo, ali kot bi vselej sproti preračunal v svojo korist, ampak da je samo izjavljanje izven njegovega dosežaja, da je mesto njegove zaloge na mestu, ki subjektovi eksplicitni nameri vselej uhaja, da skratka je subjekt sam že učinek govorice (kot običajne, filozofsko nezajemljive govorice), v kateri izjavlja. Pa vendar se je Austin že izmaknil problematiki »uporabe« (use), ki jo je uvedla »theory of meaning«.⁸ Tako pri Austinu tudi ne gre za klasično komunikativno shemo, ki ima svojo oporo v reprezentativni shemi govorice: pri Millu imamo vzporednost vsakokratnega reda besede z redom stvari, kasneje pri Russellu imamo uvedbo komunika-

⁸ Glej Parkinsonov zbornik.

tivne sheme, ki se ravna po reprezentativni shemi govornice: tako kot smo imeli pri Millu nad ravnijo stvari raven besed, imamo sedaj raven komunikacije (govorec — stavek — poslušalec), ki se lahko utemelji le na spodaj ležeči ravni dejstev, ki so na zgornji ravni reprezentirana. Tudi še pri Jakobsonu bi lahko zasledili isto vzporednost dveh ravni: zgornja raven (pošiljatelj — sporočilo — sprejemnik) črpa možnost svojega gladkega teka na podlagi spodnje ravni, ki na njej parazitira sporočilo (kontekst). Podobno shemo bi lahko našli pri Saussurju v vzporednosti dveh tokov, ki spominjata na spodnje in zgornje vode biblične pripovedi.⁹ V vseh teh primerih smo pred konsistenco vsaj ene ravni, vsaj začetnega elementa (stvar, dejstvo, kontekst), ki porodi distanco druge. Pri običajni govornici pa ni več konsistentnosti ter s tem ne več distance opisa, saj je funkcija izjavljanja vključena v samo ustvarjanje realnosti (performativ).

Tako z izhajanjem pri običajni govornici najprej odpade predsodek konstativa, ki ga je izoliral Austin: kajti običajna govornica ni zgrajena po načelu neprotislovnosti, ki predpostavlja resničnostno vrednost skupaj s sholastično preverljivostjo besed. Tako pravi Austin, da šele kontekst lahko nudi gotovost dojetanja besed, to je, na kakšen način jih moramo razumeti, vendar pa kontekst običajne govornice, za katerega gre, obenem ne nudi nikakršnega dokončnega kriterija razmejitve performativa.

Austin je tako po konstativu uvedel pojem performativne izjave, njenih neposrečenosti ter njene eksplicitne formule. »Vendar pa smo vse doslej govorili, kot da bi morala vsaka izjava biti *ali* konstativna *ali* pa performativna, in kot da bi bila ideja konstativa za vsako ceno tako jasna kot nam je domača. Vendar pa ni.« (ibid., str. 17)

Pokazal bo, da je tako imenovana konstativna izjava prav tako podvržena neposrečenim, neuspehim primerom, kot je to s performativom. Tako daje Austin tri primere, ko trditve ne uspe. To so primeri, ko je nekaj *predpostavljeno*, pa trditve ne uspe, ker predpostavljena referenca kot taka ne obstaja. Vendar pa je važno, da se vse dogaja na ravni trditve, da torej ni nikakršnega odnosa do dejstev. Torej ena trditve predpostavlja, kar izkaže druga za neresnično: »Vsi Janezovi otroci so plešasti, vendar Janez nima otrok.«

Drug je primer, ko sta dve trditvi sicer združljivi, vendar ju ne moremo trditi obenem, saj prva *implicira*, kar druga zavrne. Tak je primer: »Mačka je na predpražniku, vendar tega ne verjamem.« Prva trditve implicira, da govorec verjame to, kar v drugi zavrne.

Naslednji je primer, kjer ima ena trditve za *posledico*, kar se izkaže za nezdržljivo z drugo, torej gre za vprašanje ne-zdržljivosti trditve. Tako, če nekdo reče »Vsi gostje so Francozi, vendar je nekaj gostov, ki to niso.« Kar prva trditve vsebuje kot posledico, je z drugo zanikano.

Pri vseh teh primerih gre za neskladje z načeli formalne klasične, na načelu neprotislovnosti zgrajene logike. Austin te tri zgornje združke trditve primerja s performativi. Če ti zapišem v oporoki uro, kar je primer performativa, prav tako predpostavlja referenco, torej obstoj predmeta (ure), na katerega se referiram. Težava je podobna kot tista pri dveh konstativnih stavkih, kjer nekaj pripisujem

⁹ Saussurjeva dvojnost znaka sicer kot algoritem uvaja v znanost lingvistike v nasprotju s predhodno koncepcijo historične lingvistike ter komparativne gramatike.

predmetu, ki ne obstaja (o Janezovih otrocih). Drug primer performativa, ki se nanaša na zgrešeno povezavo konstativov glede na implikacijo zgoraj, je tej prav tako vzporeden. Navedli bomo Austinov primer: »Obljubljam, da pridem tja, vendar nimam niti najmanjšega namena tega storiti.« Tretjemu primeru povezave konstativov, ko gre zaradi posledice enega za ne-združljivost z drugim, bi odgovarjala performativna izjava »Bodi dobrodošel«, ki ji sledi dejanje, s katerim te obravnavam kot vsiljivca.

Austin pri teh tipično kontradiktornih stavčnih povezavah ne postopa, kot bi to lahko pričakovali od kakega Russella, tako da kontradikcijo odpravi z razlikovanjem nivojev, ampak mu gre za to, da obratno pokaže, da prav *ni* možnosti konstativa (torej jezuitski resnici prilične trditve o dejstvih), da je vsak navidezen konstativ že performativ, saj kažejo zgornji primeri, da sta oba podložna istim »neposrečenim« primerom.

»Tako se zdi, da je konstativna izjava do potankosti tako podložna neposrečenim primerom, kot je to s performativno izjavo, in zares precej istim neposrečenim primerom. In še naprej, če uporabljamo ključ, ki nam ga daje naša lista neposrečenih primerov, ki smo jih zabeležili za primer performativov, se lahko vprašamo, če ne obstaja še več neposrečenih primerov v primeru trditev, poleg treh ki smo jih pravkar omenili. Na primer, večkrat se godi, da je performativ prazen, ker tisti, ki izjavlja, ni zmožen, ali pa ni v poziciji, da bi izvršil dejanje, ki ga namerava izvršiti; tako ni nobene koristi od tega, če rečem ‚Ukazujem ti‘, če nad teboj nimam avtoritete: tako ti ne morem ukazati, moja izjava je prazna, moje dejanje je zgolj nameravano.« Austin nadaljuje, da je proti pričakovanju tako tudi s konstativom: »V resnici ni nič bolj običajnega kot to da ugotovimo, da nekdo ne more trditi o neki zadevi prav ničesar, ker enostavno ni v poziciji, da bi karkoli izjavil (. . .) V tem trenutku *ne morem* trditi koliko ljudi je v sosednji sobi: nisem bil tam, da bi to videl, nisem preiskal dejstev. Kaj pa, če vendarle rečem ‚V tem trenutku je v sosednji sobi petdeset ljudi‘. Morda mi boste dovolili namero, da sem, ko sem to dejal, ugibal, vendar pa ne boste dopustili, da sem nekaj trdil, vsekakor ne, ne da bi dodali ‚vendarle nima pravice, da bi to storil‘; v tem primeru je moj ‚Trdim . . .‘ povsem enak našemu ‚Ukazujem . . .‘, ki smo ga, kot se spomnimo, rekli ne da bi imeli pravico ukazovati. Tukaj je še en primer. Zaupaš mi ‚Dolgočasim se‘, jaz pa ti nadvse ravnodušno odvrnem ‚Ne dolgočasiš se‘. Ti praviš ‚Kako si vendarle misliš, da se ne? Kakšno pravico imaš, da rečeš, kako se počutim?‘ Jaz pravim ‚Toda kako vendarle misliš *ti*, kakšno pravico naj imam? Samo trdim, kakšna so tvoja čustva, in to je vse. Lahko se seveda zmotim, toda kaj potem? Mislim, da vedno lahko nekaj enostavno trdimo, mar ne?‘ Vendar ne, vedno ne moremo: navadno ne morem trditi, kakšna so tvoja čustva, če mi jih nisi bil razkril.« (»Performative-Constative«, str. 20)

Konstativ je tako podložen istim zakonitostim, katerih prekršitev uvede doktrino »nesrečnih primerov« performativa, ki pa obenem uvajajo njegovo »situacijsko« pogojenost. Tako jih Austin navede v »How to do Things with Words«:

»A.1. Obstajati mora sprejet dogovorjen postopek z določenim dogovorjenim učinkom, ta postopek pa mora vključevati izjavljanje določenih besed s strani določenih oseb v določenih okoliščinah, ter dalje

A.2 določene osebe in okoliščine v danem primeru morajo biti primerne za to, da prikličejo določen pozvan postopek.

B.1. Postopek morajo izvajati vsi udeleženci, in to tako pravilno, kot

B.2. v popolnosti.

T.1. Kjer je postopek, kot se to pogosto zgodi, namenjen za to, da ga uporabljajo osebe z določenimi mislimi ter čustvi, ali pa za uvajanje določenega obnašanja, ki iz njega sledi s strani vsakega udeleženca, potem mora oseba, ki je udeležena v postopku ter ga tako prikličje, dejansko imeti tiste misli ter čustva, ter se morajo udeleženci skušati tako vesti, ter dalje

T.2. se morajo dejansko iz tega sledeč tako vesti.« (str. 15) V gornjih pogojih posrečenosti izvedbe performativa zlahka spoznamo tiste, ki smo jih že obravnavali (str. 127 zgoraj) ter smo za njih sedaj spoznali tudi veljavo pri konstativih: »Sedaj pa se moramo vprašati, če izreka konstativne izjave ni navsezadnje izvršitev nekega dejanja (the performance of an act), namreč dejanja trditve. Je trditev nekega dejanja v istem smislu kot poročanje, opravičevanje, stava itd.? Te skrivnosti trenutno ne morem več premerjati. Vendar pa je že precej jasno, da je formula ‚Trdim da . . .‘ zelo podobna formuli ‚Svarim te, da . . .‘ — formula, ki kot smo dejali, služi za to, da pojasni, katero govorno dejanje izvršujemo; pa tudi, da sploh ne moremo izreči kakršnekoli izjave, ne da bi izvršili govorno dejanje take vrste.« (»Performative-Constative«, str. 20)

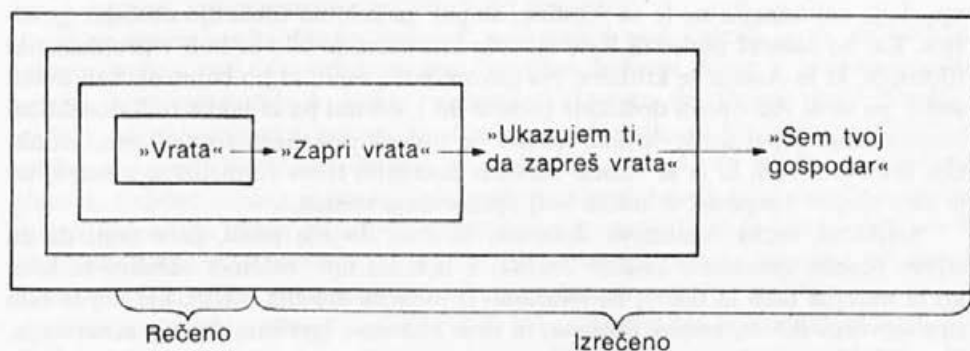
Austin je tako prišel do stališča, da konstativ kot tak ne obstaja, saj je podvržen istim pogojem kot performativ, da ima konstativna izjava, brž ko jo pogledamo, že v najmanj značilni situaciji izjavljanja, performativne poteze.

Vendar pa ta odprava prvotno uvedenega konstativa pomeni konsekventno tudi odpravo same opozicije konstativ-performativ ter uvajanje nove kategorije *govornih dejanj*: »Kar verjetno potrebujemo, je bolj splošna teorija teh govornih dejanj (speech-acts), v tej teoriji pa bo naša antiteza med konstativom ter performativom komaj lahko preživela.« (ibid.)

Še preden pa se bomo obrnili k vprašanju govornih dejanj, bomo še malo drugače pogledali možne posledice Austinovega obrata k vpotežitvi izjavljanja, ki ga lahko razberemo za vsako na pogled zgolj deskriptivno izjavo, obrata, ki ga je omogočilo zanimanje za običajno govorico kot tisto, ki ni podložna sholastičnemu principu resničnostne preverljivosti. Zanimalo nas bo, kako se v na pogled deskriptivni izjavi razbere njena performativnost, kako lahko konstativna izjava, če upoštevamo dovolj momentov (kar pa enostavno pomeni, če je ne reduciramo na sholastični princip deskriptivnosti) učinkuje tako, da *ustvarja* določeno realnost. To realnost seveda ustvarja za one, ki so udeleženi v dejanju izjavljanja. Seveda lahko performativnost konstativa uvidimo šele z vpotežitvijo izjavljanja v celoti, namreč »*kaj storimo ko nekaj rečemo* (. . .) govorno dejanje, ne le v tem ali onem aspektu, ki ga izločimo od ostalega, ampak kot v celoti vzeto.« (ibid, str. 22)

Da bi vpeljali govorno dejanje iz konstativa, pa bomo morali vpeljati dvojico izrečenega ter rečenega, kar bi nekako odgovorajalo dvojici izjavljanja ter izjave. Izhajali bomo iz tega, da lahko za vsakim na videz zgolj rečenim razberemo izrečeno. Vzamimo končno povsem konstativno izjavo »Vrata«. Očividno je, da lahko določim njeno resničnostno vrednost pač glede na njeno skladje ali neskladje s predmetom, ki naj bi ga opisovala, to je z vrati: če ta obstajajo, ko rečem besedo »Vrata«, je kar sem rekel resnično, v nasprotnem primeru pa je neresnično, prav

tako kot če rečem »Samorog«. Vendar pa predpostavimo, da ko sem rekel besedo vrata, nisem bil sam, da je bil v trenutku, ko sem jo rekel, prisoten še nekdo. V tem primeru je lahko dojel besedo »Vrata« kot opis, vendarle pa je to le malo verjetno, saj se bo v običajni situaciji raje vprašal, če ni beseda slučajno namenjena njemu. In res bo videl, da vrata niso docela zaprta, ampak da so odprta skoraj na stežaj, pa tega ni opazil, saj sva bila oba zatopljena v branje zanimive knjige. V tem primeru ne bo treba dosti premišljati, da bo za navidezno konstativno besedo »Vrata«, torej za tem, kar je bilo rečeno, razbral drugo raven tistega, kar je bilo izrečeno, namreč »Zapri vrata«, saj sem mu to hotel reči sam, ker se mi je zdela njegova pot do vrat dosti bližja. Za tem izrečenim, namreč »Zapri vrata«, pa kaj lahko razpoznam delovanje performativa, saj bo imela beseda svoj učinek, pa če bo drugi dejanje izvršil ali pa ne: če ga bo izvršil, bo sledilo iz besede dejanje, če ga pa ne bo, se kaj lahko zgodi, da se bo najino razmerje, vsaj za trenutek, spremenilo. Tako lahko za izrečenim »Zapri vrata« spoznamo še naslednjo plast izrečenega, ki se od prve ne razlikuje preveč: »Ukazujem ti, da zapreš vrata«, za to pa še eno, ki bi jo lahko formulirali takole: »Sem v poziciji, da ti ukažem, da zapreš vrata, torej sem tvoj gospodar«. Tako vidimo, da brž ko vključimo funkcijo izjavljanja v naslovljenosti na drugega (kar dejansko zahteva Austin), lahko za konstativom, za rečenim, razpoznamo izrečeno, ki nas vodi v družbeno vez kot tako. Naš primer bomo ilustrirali z naslednjo shemo:



Enostavna konstativna izjava, podložna sholastični resnici, se je z vključitvijo izrečenega za rečenim izkazala vpeta v proces izjavljanja. Vidimo pa, da tako rečeno odgovarja konstativni izjavi, torej trditvi »Vrata«, ki odgovarja jezuitski resnici prverljivosti resničnostne vrednosti dejstev, ter tudi, da konstativna izjava zajema le del tistega, kar smo (do neke mere seveda samovoljno, saj je bilo odvisno od našega konstrukta primera, ki smo ga navedli) razpoznali za rečenim v plasti izrečenega. Od tod pa lahko zaključimo, da je plast rečenega vedno podgrajena s presežkom izrečenega. Austinovo stališče pa je v nasprotju s sholastično tradicijo skladja besede s stvarmi *nezvedljiva vpeljava presežka izrečenega za rečenim*. Prav to pa je tudi optika običajne govornice: za nameranim rečenim bomo v njej odkrili vedno nezvedljivost izrečenega, vendar še s tem bistvenim pristavkom, da bomo samo rečeno kot korelacijo besede s stvarjo morali opustiti: v običajni govornici ni instance, ki bi služila za zvedbo na enoplastnost smisla —

razen, kar smo spoznali iz nasledkov filozofije običajne govornice, gospodarja, ki so ga drugi pripoznali na njegovem mestu v družbeni vezi.

Tako smo še na en način pokazali provizornost začetnega uvajanja opozicije med konstativom ter performativom ter njeno razrešenje v »govornih dejanjih« ter v družbeni vezi, ki je z uvedbo same optike običajne govornice nezvedljivo vpeljana: kajti izjavljanja subjekta ne moremo zreducirati na shemo preverljivosti izjave ter s tem na korelacijo s stvarmi, ki naj bi jih ta opisovala. Zato lahko z gotovostjo ugotovimo vsaj to, da je stališče običajne govornice bližje kreativnosti subjekta (njegovo izjavljanje) v družbeni vezi, kot pa stališče njene filozofske redukcije na reprezentativno matrico. Austin pa nam je hotel z izolacijo performativnih izjav povedati nasproti tradiciji celotne filozofije zlasti nekaj: da ima beseda svoj učinek s tem, ko ustvarja realnost za subjekte, ki jim je namenjena, da to realnost, torej odnos med njimi kot družbeno vez, tudi spreminja, ter, kar bomo še dodali, da je reduciranje razsežnosti besede v njeni uporabi kretnja gospodarja, samozvanega gospodarja besede, ki pa zaradi svojih težav, ki mu jih ta redukcija naloži, ne more biti nič drugega kot njen klovn, ki bo plesal po ritmu njene nezajemljivosti v svoje totalizirajoče pojme: filozofa, ki je njegovo jedro v še tako sodobnih razpravah Austin pripoznal v sholastičnem principu korelativnosti besede s stvarjo.

Razmejitev konstativa in performativa je seveda najvažnejša distinkcija, ki jo Austin uvede, zato smo se pri njej tudi zadržali malo dlje: tudi zato, ker je ta opozicija najvažnejša ne le za Austina, ampak za celotno filozofijo običajne govornice. Kar so namreč povedali Ryle ali celo Strawson, je bilo še bolj v problematiki filozofije, ki jo Austin že kritizira. Na govornih dejanjih, ki jih bomo skušali uvesti sedaj, pa sloni Austinova dediščina (Searle itd.), od tod pa bi lahko tudi dialektični materializem črpal svojo kritiko včasih še preveč prikritega formalizma, redukcije družbene vezi, ki jo je Austin razvil iz notranjih težav formalizma samega, ter je zato njegov prispevek še toliko bolj upoštevanja vreden.

Središčna točka Austinove doktrine, ki smo do nje prišli, je v tem, da za izjavo besede spoznamo *dejanje besede*. S tem ko npr. rečemo: »Dobro bi bilo, ko bi ukrepal tako in tako«, ne izražamo le svojega mnenja o tem, kaj naj bi bilo za sogovorca dobro, ampak obenem, in to je bistveno, izvršimo dejanje svetovanja. Prav zato, da bi konceptualiziral to distinkcijo, je Austin tudi uvedel dejanja besede, kjer se je razrešila (če naj uporabimo malce hegeljansko zvencež izraz) prvotna opozicija med konstativom ter performativom.

Austin vpelje še en primer, kjer se izkažejo konstativi, torej opis resničnosti ali neresničnosti trditve, za dokaj majavo področje. Če rečem: »Francija je šesterkotna«, »Lord Raglan je zmagal v bitki pri Almi« ter »Oxford je 60 milj oddaljen od Londona«, bom le težka določil skladje z dejstvi, saj je prva trditev dokaj nenatančni približek ter bi potrebovala še obilo določil, če se že ne bi izkazala za docela zmotno. Prav tako je pri drugi, če vem, da omenjeni lord v tej bitki tako rekoč ni sodeloval, saj so bila njegova povelja prenesena dokaj nejasno, pa tudi z določitvijo distance med Londonom in Oxfordom bom imel precejšnje težave, saj ni popolnoma jasno, kje sem začel meriti razdaljo, pa tudi druge določbe, ko jih pogledam od blizu, se izkažejo za dokaj nezanesljive. Ali so omenjene trditve le »načini izražanja«, »façons de parler«? Prav za to gre: če pogledamo trditve, bomo imeli venomer težave, da bi jim določili natančno referenco, tako da bo

treba zadevo obrniti: referenca v izjavi ni določljiva drugače kot s predpostavko izjemne redukcije besede, ali še drugače, soodnosnost besed ali izjav s stvarmi, ki naj bi jih prve opisovale, je treba v zadnji instanci preprosto brisati. Govorici pa je treba pripisati glede tega lastnost »načina govorenja«, ne pa opisa realnosti.¹⁰

Prav da bi obrnil tako problematiko deskriptivnosti, torej korelacije govornice z dejstvi, v problematiko ustvarjalne dimenzije govornice, za katero smo videli, da vključuje subjektovo izjavljanje v družbeni vezi, je vpeljal Austin performativ, to pa z zaobratom od redukcionistične koncepcije govornice, ki vključuje instanco resničnostne vrednosti itd., k običajni uporabi govornice, kjer se ta izkaže za nezajemljivo v podobne sheme, ter vključuje »govorno situacijo«.

Z vpeljavo opozicije med konstativom ter performativom je Austin vpeljal vpogled v to, da beseda ne opisuje, ampak da ustvarja (npr. nov odnos med udeleženci »govorne situacije«): performativna izjava je ta, ki ne opisuje, ki ji ne moremo določiti resničnostne vrednosti, ampak ki ustvarja. Sam konstativ smo prav tako spoznali za performativ, brž ko ga izvzamemo filozofskemu redukcionizmu deskriptivnosti.

Tako je beseda spoznana kot tista, ki vpeljuje, ki je udeležena, in to nezavedljivo, v govornem dejanju. Naslednji korak, ki ga stori Austin, pa je, da *opusti celotno opozicijo med konstativom ter performativom* kot zgolj metodološko prvotno, da bi vpeljal teorijo *govornih dejanj*. Še enkrat prične pri prvotnem vprašanju, namreč, kaj pravzaprav počnemo, ko govorimo.

V ta namen vpelje Austin razložek med načini »pri katerih je to, da karkoli rečemo, vedno tudi, da nekaj storimo, skupino načinov, ki se v polnem smislu besede ‚reči‘ priključijo k ‚izreki‘ nečesa« (»How to do Things with Words«, str. 92). Ti načini izreke nečesa, ki so obenem dejanja, so *fonetično*, *fatično* ter *retično* dejanje: »Fonetično dejanje je zgolj dejanje tega, da izrečemo določene glasove. Fatično dejanje je izreka določenih zlogov ali besed, tj. glasov določenega tipa, ki pripadajo in kot pripadajo določenemu slovarju, ki so in kot so v skladu z določeno slovnico. Retično dejanje je izvršitev nekega dejanja uporabe teh besed z nekim bolj ali manj določenim smislom ter referenco.« (ibid., str. 95)

Vendar pa vpeljava tega razložka služi le kot predhodna razmejitev za vpeljavo *govornih dejanj* v pravem smislu ter se vprašanje, kaj pravzaprav počnemo, ko govorimo, postavi zopet kot vprašanje »koliko je načinov, v katerih nekaj reči, je nekaj storiti, ali pa s tem, ko nekaj rečemo, nekaj storimo, ali pa smo celo s tem, ko smo nekaj rekli, nekaj storili«. (ibid., str. 94) S temi, na pogled dokaj nebitvenimi razložki, vpeljuje Austin razliko med tremi dejanji, ki jih storimo, ko nekaj rečemo, torej ne gre več le za priznanje tega, da beseda lahko ustvarja, ampak da govor kot tak vključuje dejanje.

Austin tako loči (kot smo dejali, po opustitvi prvotne opozicije konstativ-performativ) troje dejanj: *lokutorno dejanje*, *ilokutorno dejanje* ter *perlokutorno dejanje*.

Najprej uvede *lokutorno dejanje*, ker izjavo uporabljamo z bolj ali manj določenim smislom ter referenco, ki vključuje prej omenjena fonetično, fatično ter

¹⁰ Podoben primer glej za »Les échelles argumentatives« v O. Ducrot: La preuve et le dire.

retično dejanje: »In tako pričnemo z razlikovanjem celotne skupine načinov ,nekaj storiti', ki so vsi skupaj vključeni, ko rečemo, kar je razumljivo, da je nekaj reči v polnem običajnem smislu nekaj storiti — kar vključuje izreko določenih glasov, izreko določenih glasov v določeni konstrukciji, ter njihovo izreko z določenim ,pomenom', v filozofsko najbolj priljubljenem smislu te besede, tj. z določenim smislom ter z določeno referenco.

Dejanju ,izreke nečesa' v tem polnem običajnem smislu pravim, tj. ga naslavljam kot, izvršitev lokutornega dejanja, študij takih in tosmiselnih izjav pa študij lokucij ali polnih govornih enot. Naše zanimanje za lokutorna dejanja je seveda zlasti v tem, da bi pojasnili kaj so, da bi jih tako lahko razlikovali od drugih dejanj, ki nas bodo predvsem zaposlila.« (ibid, str. 94)

Vpeljava lokutornih dejanj pa se (kot je bilo to že prej ob primeru uvedbe konstativa) izkaže za preozko, saj lokucija že vključuje ilokucijo: »Izvršitev lokutornega dejanja je nasploh, tako lahko rečemo, tudi in *eo ipso* izvršitev *ilokutornega* dejanja, kot predlagam, da ga imenujemo. Tako bomo, ko bomo izvrševali lokutorno dejanje, izvrševali tudi taka dejanja kot so:

spraševanje ali odgovarjanje vprašanju,

dajanje informacije ali zagotovitve ali opozorila,

razglasitev sodbe ali naznanjenje namere,

izgovor stavka,

nekaj se domenimo, se na nekaj sklicujemo ali nekaj kritiziramo,

nekaj ugotovimo ali opisujemo,

ter mnoga podobna« (ibid., str. 99). Gre za razliko med tem, da pripoznamo da na eni strani »določene besede (določena lokucija) *ima moč* (npr.) vprašanja, ali *naj jo dojamemo kot* (npr.) oceno ter podobno.

Izvršitev nekega dejanja v tem novem in drugem smislu sem razložil kot izvršitev ,ilokutornega' dejanja, to je izvršitev nekega dejanja s tem, da nekaj rečemo v nasprotju z izvršitvijo nekega dejanja, *da* nekaj rečemo: izvršeno dejanje imenujem ,ilokucija' ter se bom skliceval na nauk o različnih tipih vloge govornice, ki o njih tu razpravljamo, kot na nauk o ,ilokutornih silah'« (ibid., str. 100).

Austin nadaljuje s kritiko filozofskega pojma »uporabe« (besed), kjer skuša sklicevanje na uporabo izjav v določeni situaciji podati njeno pragmatično dimenzijo. Vendar pa tak nauk ravno zamegli ustvarjalno moč besede, ki jo je Austin vpeljal že z uvedbo opozicije konstativ-performativ. S tem se zabriše izreka, ki jo moramo razbrati za rečenim ter izjavljanje subjekta, v tako nastali dimenziji pa tudi sama družbenost funkcionira lahko naprej v filozofski shemi iz objektivne distance obvladovanja, zabrisana je torej dimenzija kreativnosti izjavljanja subjekta v družbeni vezi, do katere je Austin, vsaj do njenega roba, že pripeljal. Austinu gre namreč prav za izpostavo ilokutornih dejanj, saj ta presegajo deskriptivno pozicijo dejanj lokucije. Zato pravi o ilokutornih dejanjih v nasprotju s filozofsko tradicijo, ki je skušala zabrisati učinek izreke, ki ga s seboj nezvedljivo prinašajo: »Lahko rečemo, da so filozofi študij teh (ilokutornih sil) vse predolgo zanemarjali, da so vse probleme obravnavali kot probleme ,lokutorne uporabe' in zares (prej obravnavana) ,deskriptivna prevara' često vznikne, če problem prejšnje vrste zamenjamo s problemom slednje vrste. Res je, da počasi od tod izstopamo; že nekaj let vse jasneje dojemamo, da moramo resno upoštevati okoliščine izjave, in da je treba uporabljene besede do neke mere ,razložiti' s ,kon-

tekstom', v katerega so uvrščene, ali pa so bile v njem dejansko izgovorjene v lingvistični menjavi. Vendar pa smo morda še vedno preveč nagnjeni k temu, da podajamo take razlage v terminih 'pomenov (the meanings) besed'. Res je, da lahko uporabljamo 'pomen' tudi, ko merimo na ilokutorno silo — 'To je menil kot ukaz', itd. Vendar pa bi rad razlikoval *silo* in pomen v tem smislu, da je pomen ekvivalenten smislu ter referenci, prav tako kot je postalo bistveno, da razlikujemo smisel in referenco.

Poleg tega imamo tako ilustracijo različnih uporab izraza 'uporabe jezika', ali 'uporaba stavka', itd. — 'uporaba' je brezupno dvoumna ali prazna beseda, prav tako kot je to z besedo 'pomen', za katero je prišlo v navado, da se iz nje norčujemo. Toda z 'uporabo', ki jo je izpodrinila, ni kaj dosti bolje. 'Uporabo stavka' ob določeni priliki lahko scela pojasnimo v smislu lokutornega dejanja, ne da bi se sploh dotaknili njene uporabe v smislu *ilokutornega* dejanja.« (ibid., str. 10) Filozofski pojmi, kot je »uporaba«, po Austinu niso nič drugega kot poskus *izri-njenja izjavljanja za izjavo*, pokaza izrečenega za rečenim, torej dejanja besede, h katerega dimenziji nas uvede ilokutorni akt, ki je proti sholastični deskriptivni konceptiji filozofije do Austina, za tega sedaj privilegirano *teoretsko* mesto uvajanja naslovljenosti izjavljanja (kar je isto) subjekta v družbeni vezi.

Austin se je omejil predvsem na izpostavo ilokutornih dejanj kot tistih, ki nam omogočijo, da spoznamo nasproti perlokutivni deskriptivni distanci do predmeta izjavljanja v njih izjavljanje subjekta kot njegove ustvarjalnosti družbene vezi ter v družbeni vezi. Kot smo v konstativu prej priznali delovanje performativa, moramo sedaj v lokutornem dejanju prepoznati ilokutorno dejanje. Austin pa uvaja še eno vrsto dejanja, saj je izvršitev lokutornega dejanja, v katerem smo prepoznali izvršitev ilokutornega dejanja, prav lahko izvršitev še enega dejanja, ki ni le govorno kot pri prvih dveh, ampak vodi do dejanskega akta. Seveda pa bi bilo napačno, če bi v skladu s filozofsko tradicijo ta akt privilegirali, saj gre Austinu prav za to, da pokaže utemeljenost perlokutornega dejanja na *učinkovanju naslovitve besede*, to pa je prav domena *ilokutornega* dejanja, ki ga je filozofska tradicija brisala, da bi zatrla subjektivni učinek izjavljanja, da bi s pozicije gospodarja obvladala ta učinek, kar je seveda imelo prav določen družbeni učinek uvajanja pozicije gospodstva (filozofija je ves čas igrala na akord histerične zahteve po *pravem* gospodarju, kljub poziciji neudeleženi univerzitetnega védenja, ki je bilo le druga stran medalje): ilokutorne dimenzije pa ni mogoče filozofsko obvladati, saj vsebuje glede na jezuitko resnico varanje v nasprotju s komunikativnostjo besede, ilokutorno dejanje je prav tista *vmesnost*, ki jo filozofska komunikativna pozicija med komunikacijo in učinkom njene izvršitve ni mogla obvladati: ustvarjalna moč izjavljene besede. Ilokutorne sile pa filozofi niso hoteli videti preprosto zato, ker bi jih vodila k *mehanizmom družbene obvlade*. Seveda Austinu ni šlo za to, da bi to učinkovanje ilokutorne sile prikazal v filozofski klasični problematiki, vendar je že storil prvi korak k temu, da je pokazal, da je filozofska tradicija reducirala funkcijo običajne govornice, da bi zatrla možnost vpogleda v delovanje besede, da ne bi pripustila druge vloge govornice kot vloge nevtralnega medija, ki ji je treba družbenost šele priključiti. Lahko bi rekli tudi, da je Austin odprl z ilokutornimi dejanji pot k priznanju *nezvedljivo družbene vloge govornice* in treba je prav dojeti, da problematika komunikativnosti v nasprotju z njegovo izpostavo ohranja pozicijo gospodstva *izven* družbenosti, od koder lahko izreka »objektivne«

sodbe: prav tu pa je Austin odprl možnost nadaljnjega uvajanja marksistične kritike znanstveno-objektivističnih komunikativističnih tendenc v teoriji. Ob uvajanju perlokutornih dejanj je torej treba paziti prav na to razsežnost, da ne bi pozabili, da se za izvršitvijo dejanja skriva *gospodarjeva gesta obvladanja*, da je tu prisoten že celoten mehanizem gospostva. Uporaba filozofskih pojmov »uporabe« itd. pa prav lahko zabiše še specifičnost ilokutornih dejanj nasproti perlokutornim.

Perlokutorno dejanje uvaja Austin takole: »Če nekaj rečemo, bo to često, če že ne kar praviloma, proizvedlo nekatere posledične učinke na občutke, misli ali dejanja poslušalstva, in lahko to rečemo z namenom, namero ali pa s trdnim namenom, da bomo te proizvedli; in tedaj lahko rečemo, ko mislimo na to, da je govorec izvršil dejanje, v katerega besedišču je izvršitev lokutornega ali ilokutornega dejanja omenjena naj si bo le neprosojno ali pa celo sploh ne. Izvršitvi dejanja take vrste bomo dejali izvršitev ‚perlokutornega‘ dejanja, in izvršenemu dejanju, kjer ga lahko določimo, zlasti v primerih (ko je izvršitev lokutornega ali ilokutornega dejanja omenjena zgolj neprosojno) — ‚perlokucija‘« (ibid.).

Ko smo tako navedli vse tri vrste govornih dejanj, ki jih uvaja Austin poglejmo še primer, s katerim jih ilustrira:

»Dejanje A. ali Lokucija

Dejal mi je ‚Ustrelil jo!‘, pri tem pa je menil (meaning by) z ‚ustrelil‘ ustrelil in se je referiral z ‚jo‘ na *njo*.

Dejanje B. ali Ilokucija

Silil (ali svétoval, ali zapovedal itd.) mi je, naj jo ustrelim.

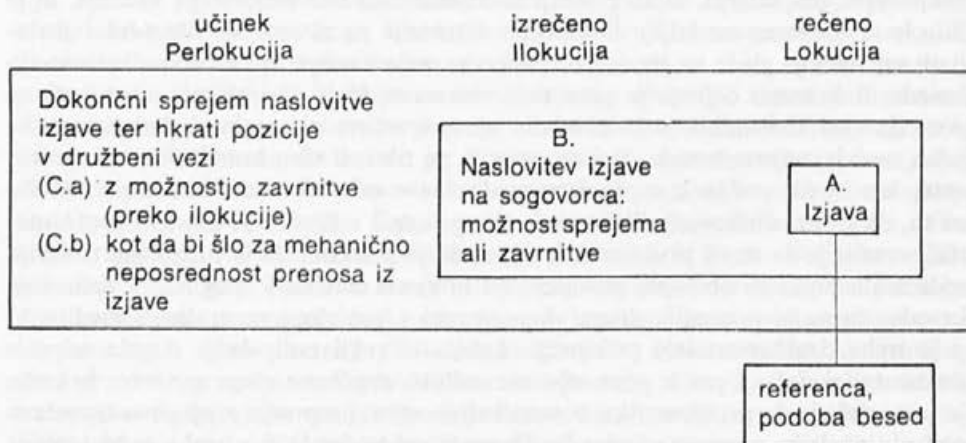
Dejanje C. a) ali Perlokucija

Prepričal me je naj jo ustrelim.

Dejanje C. b)

Naredil je (ali storil je itd.) da jo ustrelim« (ibid., str. 102).

V gornjih primerih kaj zlahka razpoznamo podobnost s shemo, ki smo jo navedli v ilustracijo izvedbe performativa iz konstativa. Zato bomo tudi tukaj poskusili s podobno ilustracijo, ki pa se bo od prve vendarle precej razlikovala (glej str. 43). Uvedli bomo še krak reference, ki bi ga morali v prejšnjem primeru uvesti s podobo vrat. Naša shema bo takale:



Kot bi lahko veljalo že za prejšnjo shemo, pa tu vendarle postane še zlasti očitna parazitskost reference, saj ne gre za nikakršen odnos do stvari same, ampak za dejanja, in to govorna. Za lokucijo pa moramo podobno kot v prejšnji shemi priznati še ilokucijo ter perlokucijo, ali drugače povedano: za rečenim moramo spoznati izrečeno ter njegov učinek. Vendar je izrečeno tu v posebni vlogi, kjer se *odloča* sprejem ali zavrnitev naslovitve izjave: torej ne le, da ima izjava funkcijo izjavljanja, ampak gre za *udeleženosť subjektive naravnosti* do besede, ki mu jo je naslovil drugi. Ta dimenzija, ki se v obeh drugih primerih zabriše, nam je narekovala posebno označenje izreke ali ilokucije. V perlokuciji ne bo več udeleženosť subjektivega odnosa do naslovitve besede, ki mu je prišla s strani sogovorca, izjavljanje bo sprejeto kot subjektivno lastno prepričanje, pa naj bo prek ilokucije, ali pa na videz kar neposredno (komunikativna shema) iz lokucije. Vmesni zaris ilokucije pokaže vmesnost vpisa drugega tam, kjer sta ga drugi dve instanci (dejanji) zabrisali v navidezni komunikaciji, ki je zabris trenutka nekonsistentnega vpisa besede drugega tam, kjer bo kasneje lahko nastopil učinek dejanja, ki ga bo lahko subjekt po pravni normi moral šteti za sebi lastnega.¹¹

Morda še nismo dovolj osvetlili »konvencionalne« dimenzije lokutornega dejanja: »ilokutorno dejanje je konvencionalno dejanje: dejanje, ki ga storimo v skladu s konvencijo« (ibid., str. 105). »Konvencionalizem« pa moramo razumeti v zvezi s tem, da ilokutorno dejanje najjasneje izpostavi udeleženosť besede v njeni naslovitvi in v njenih učinkih na drugega (subjekta) v družbeni vezi. Vsa dejanja, ki izhajajo iz tega, da nekaj rečemo, namreč »proizvedejo učinke, ter nameravane ali nenamerne posledice; (i) ko namerava govorec proizvesti učinek, se lahko pripeti, da se ta ne pojavi in (ii) ko nima namere, da bi ga proizvedel, ali ko namerava, da ga ne bi proizvedel, se lahko učinek vendarle pojavi« (ibid., str. 104); razlikovati moramo med namero ter izvedbo dejanja. Ilokutorno dejanje v nasprotju z lokutornim, kjer gre za to, kar rečemo, ter s perlokutornim, kjer gre za to, kar že dosežemo s tem, kar smo dejali, poudarja prav *družbeno* dimenzijo naslovljenosti naše izjave: da ko nekaj rečemo, s tem dosežemo učinek v spremembi naravnosti do tistega, na katerega smo se naslovili. Prav v situaciji naslovljenosti izjave pa se najbolj izkaže dimenzija *udeleženosť* drugega (drugih) ter nas samih, da naše izjavljanje ne deluje le v strdku opisa ali že v dovršenem učinku. To pa je razlog, da se Austin usmeri k izolaciji ravno ilokutornih dejanj. Navaja pa še primere, v katerih se izkaže, da je tako ta distinkcija, kot že prejšnje, ki jih je vpeljal, do neke mere le približek, saj pride do situacij, kjer le s težavo razmejimo med tremi vrstami dejanj, ki izhajajo od tod, da nekaj rečemo. Ilokutorna dejanja pa najbolj pokažejo, da to, kar je posledica naše izjave, deluje v odnosu na našo naslovitve v družbeni vezi, torej da je dejanje kot tako že vedno *družbeno posredovano*.

Ilokutorno dejanje je povezano s svojimi učinki prav v tej usmerjenosti »zagotovitve dojetanja, vpotegnitve učinka ter poziva na odgovor ali posledično dejanje« (ibid., str. 118), ki kaže na to, da ga drugi ne more dojeti iz mehanične objektivne distance, kot je to morda mogoče pri razumevanju ali že sprejetem dejanju, ki ga je vzbudila naslovljenost besede drugega.

¹¹ O tem glej G. Miller: *Crime et suggestion*; gre za razprave o vprašanju odgovornosti glede na pojav sugestije z naknadnim učinkom.

V tem smislu perlokutorno dejanje ni konvencionalno (ibid., str. 121): saj ne kaže moči konvencije kot »dogovora«, ki ga v svojem »ekstatičnem« momentu njegove izolacije ilokutorno dejanje kot tako izolira. Kar je pri perlokuciji že sprejeto kot konvencija, ravno *ne* kaže dimenzije »pakta«, ki jo s seboj nosi vsako izjavljanje kot dejanje.

Naslednji primeri, ki jih Austin podaja, kažejo na to, da beseda *ekvivocira*, da je podložna premestitvi ter metaforičnosti, pa vendarle to ne zmanjša njene ilokutorne moči (ibid., str. 124). To pa seveda vodi (Predavanje XI) do ponovne vpetegnitve vprašanja deskripcije ter reference, to pot skozi optiko ilokutornih dejanj ob prejšnjemu razlikovanju med konstativom ter performativom. Izkáže se, da je »trditi v vsaki podrobnosti enako izvršitvi dejanja« (ibid., str. 134), da vpetegnitev situacije izjavljanja (npr. da ob tem, ko nekaj trdimo, predpostavljamo nekaj, kar nismo manifestno izrekli: seveda postane stvar s stališča logike še bolj komplicirana, če upoštevamo da to, kar trdimo, trdimo v določenem odnosu itd.) pomeni »zlom reference« (ibid., str. 137) (zlasti v primeru, ko ob tem, da se referiramo na nekaj, čemur ne moremo najti korelata v »dejanskosti«, vznikne v vsej čistosti *ustvarjalna* funkcija besede).

Morda je sedaj čas, da se vrnemo k Austinovi metodi in k njenemu izhodišču, da bi od tod pregledali ekonomijo distinkcij, ki jih je uvedel: uvedel jih je zato, da bi zajel v dimenzijo proučevanja govornice, kot je tega vpeljala logična tradicija (razmejitev na resničnostno funkcijo itd.) tiste bitnosti, ki jih je ta izključila, to pa je ravno *družbena razsežnost izjave*, ki se pojavi, brž ko namesto njene reducirane govornice pričnemo s proučevanjem *običajne govornice*. Tako pravi Austin: »V dejanskem življenju, kot je to protistavljeno enostavnim situacijam, ki jih obravnava logična teorija, ne moremo vselej na enostaven način odgovoriti, če je nekaj resnično ali neresnično« (str. 143). »Resničnost ali neresničnost trditev ni odvisna zgolj od pomenov besed, ampak od tega, kakšno dejanje izvršuješ in v kakšnih okoliščinah. (. . .) S konstativno izjavo abstrahiramo od ilokutornih (. . .) razsežnosti govornega dejanja ter se usmerimo na lokutorno, uporabljamo nadvse poenostavljen pojem korespondence z dejstvi (. . .). S performativno izjavo smo, kot je le mogoče, pozorni na ilokutorno moč izjave, ter abstrahiramo od dimenzije korespondence z dejstvi. (. . .) Vendar pa mora biti pravi zaključek v tem, da moramo a) razlikovati med lokutornimi ter ilokutornimi dejanji, ter b) zlasti in kritično dognati glede na vsako vrsto ilokutornih dejanj (. . .), kateri je specifični način, glede katerega so mišljena, da so v redu ali ne, ter drugič, da so ‚pravilna‘ ali ‚napačna‘, katere termine ocenitve in opustitve za vsakega uporabljamo in kaj pomenijo. To je široko področje in nas gotovo ne bo peljalo k enostavni distinkciji med ‚resničnim‘ ter ‚neresničnim‘; niti nas ne bo peljalo k distinkciji trditev od ostalega, saj je to, da nekaj trdimo, le eno izmed zelo številnih govornih dejanj ilokutornega razreda.

Dalje, nasploh je lokutorno dejanje prav tako kot ilokutorno le abstrakcija: vsako pravo govorno dejanje obsega oboje« (ibid., str. 145—147).

»Važno je, da vzamemo govorno situacijo v celoti« (ibid., str. 138). Vzeti govorno situacijo v celoti seveda pomeni pri Austinu, da upoštevamo tiste momente izjavljanja, ki jih je potlačila korelativna shema resničnostne vrednosti govornice: šele tako se izkaže, da je trditev izvršitev dejanja (ibid., str. 139). Austinova metoda pa je v tem, da najprej pokaže z začetno vpeljavo opozicij (konstativ-perfor-

mativ) nevzdržnost korespondenčne sheme, da bi vpeljala nove distinkcije, ki ga pripeljejo k pripoznanju ustvarjalnosti besede v »govorni situaciji«, ter končno k predmetu, ki ga prejšnja koncepcija ni mogla drugače kot reducirati; s specifično filozofskimi problemi se zato ne ukvarja, preden ne zagotovi, da ne bo spregledal tega, kar prej ni bilo vračunano. Celoto prejšnjih opozicij, ki jih je vpeljal, bi zato morali pregledati na koncu poti s stališča običajne govornice: »Marsikdo med vami bo postal glede tega pristopa nestrpen — in do neke mere upravičeno. Dejali boste: ‚Zakaj ne preneha z govorenjem? Zakaj bi nadaljevali z inventarjem imen v običajnem govoru za stvari, ki jih počnemo in imajo odnos z govorjenjem (. . .)? Zakaj ne bi razpravljali o zadevi naravnost v terminih lingvistične ter psihologije? Le čemu toliko ovinkarjenja?‘ Seveda se strinjam, da je to treba storiti — vendar pa pravim, da *po* in ne pred tem, ko bomo videli, kaj lahko iztisnemo iz običajne govornice, čeprav bo, kar bomo dobili, že splošno znano. Kajti drugače bomo spregledali stvari ter bomo preHITEVALI« (ibid., str. 123).

V zadnjem (XII.) predavanju zato Austin skrči prejšnje distinkcije s stališča celotne situacije izjavljanja: »Nauk o distinkciji performativ/konstativ je glede na nauk o ilokutornih ter ilokutornih dejanjih v celotnem govornem dejanju *posebna* teorija v razmerju do *obče*. (. . .) tradicionalna ‚trditiv‘ je le abstrakcija, ideal, prav tako kot sta tradicionalna resničnost ter neresničnost. (. . .) Celotno govorno dejanje v celotni govorni situaciji je *edini dejanski* pojav, ki ga, konec koncev, skušamo osvetliti. (. . .) Trditi, opisovati, itd., sta zgolj *dve* imeni med mnogimi drugimi za ilokutorna dejanja, nimata samostojne vloge (. . .), še zlasti ne glede tega, da sta v odnosu do dejstev enosmerno, čemur bi lahko rekli resnični ali neresnični, saj resničnost ter neresničnost (razen v umetni abstrakciji, ki je v določene namene vselej možna in upravičena) nista imeni za odnose, kvalitete ter še kaj, ampak za dimenzijo ocenitve — kako stoje besede glede njihove zadovoljive djestev, dogodkov, situacij itd., h katerim se referirajo« (ibid., str. 149). Še druge distinkcije, pravi Austin, bi morali oceniti s stališča distinkcije med lokucijo ter ilokucijo (tako smisel in referenco), ob tem, da se zavedamo, da je tudi ta distinkcija le orodje za odpravo logične redukcije običajne govornice.

S stališča celotnega govornega dejanja ter običajne govornice Austin pokaže zlasti na dva predsodka, ki sta vodila redukcijo te običajne govornice na logični konstrukt, ki je izključil izjavljanje: to sta 1. fetiš resnično/neresnično ter 2. fetiš vrednost/dejstvo (str. 151). Nato pa se usmeri k, le strateško popolni, listi »ilokutornih sil izjave« (str. 151), kjer se kaže usmerjenost izjave na delovanje drugega ter hkratno udeležbo govornca. Ti »razredi izjav, zvrščeni glede na njihovo ilokutorno moč« (ibid.), so »verdiktiv, ki je izvedba sodbe, eksercitiv, ki je zatrditev vpliva ali izvajanje moči, komisiv, ki je sprejetje obveznosti ali napoved namere, behabitiv, ki je v sprejem ravnanja, ter ekspozitiv, ki je pojasnjevanje utemeljitev, argumentov ter komunikacij« (ibid., str. 163).

Taka klasifikacija ilokutornih izjav, pa bi šele (kar Austin pravi, da ni njegova namera, saj mu gre prav za postavitev vprašanja iz drugačnega zornega kota, kot je to storila tradicionalna filozofija ter logika), omogočila pregled uporabe npr. filozofskih besed, seveda z upoštevanjem odnosov ter medsebojnih povezav ilokutornih dejanj.

S pregledom instance ilokutornih aktov smo prišli dovolj daleč v uvodnem pregledu Austinovega opusa, s tem pa tudi problematike filozofije običajne govo-

rice v celoti, saj je prav Austin položil temelje njeni specifičnosti, ter bolj kot kdorkoli drug nakazal možnosti preboja iz stare filozofske v novo problematiko, ki je iz specifičnega območja analize govornih dejanj uvedla v problematiko družbenosti tam, kjer so jo filozofi le neradi videli, saj jim je bila trn v peti že zato, ker je vzniknila na tistem mestu, kjer bi morali priznati učinek izjavljanja subjekta v družbeni vezi.

Edina produktivna smer dedičev Austinove filozofije ter s tem filozofije običajne govornice je navezala na problematiko ilokutornih dejanj (Searle), ter njene implikacije v lingvistiki, da bi ta končno vračunala izjavljanje subjekta.¹²

Vendar pa daje Austinova zapuščina še eno možnost, ki je morda do zdaj še niso dovolj opazili, pa bi bila še kako potrebna tudi in predvsem v naši družbeni situaciji: v kritiki vseh samozvanih objektivnih znanstvenih pristopov, zlasti v družbenih vedah, ki se na vsak način otepajo priznati delovanje subjekta ter družbene vezi v svoji problematiki. Taki kritični znanosti pa danes morda ne bi bilo pretirano potegniti vzporednic z Marxovo kritiko politične ekonomije, seveda na drugem specifičnem področju.

UPORABLJENA LITERATURA

- Austin J. L.: *How to do Things with Words*, Oxford University Press, 1976.
Austin J. L.: *Performative-Constativ* v J. R. Searle (izd.): *The Philosophy of Language*, Oxford University Press 1974.
Austin J. L.: *Sense and Sensibilia*, Oxford, Calderon Press, 1965.
Benveniste E.: *La philosophie analytique et le langage* v *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966.
Ducrot O.: *La preuve et le dire (langage et logique)*, Mame, Paris 1973.
Ducrot O. — Todorov T.: *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Paris 1972.
Miller J. A.: *Théorie de la langue* v *Ornicar?* 1, janvier 1975, Le Graphe, Paris.
Miller G.: *Crime et Suggestion* v *Ornicar?* 4, rentrée 1975, Le Graphe, Paris.
Parkinson G. H. R.: *The theory of meaning* (izd.), Oxford University Press, 1976.
Porge E.: *La vérité en psychanalyse* v *Lettres de L'école* 21, Paris, août 1977.
Searle J. R.: *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1976.

¹² Čeprav se strinjamo z E. Porgem, da Austin še vedno gradi na predsodku, ki prezre, da subjekt ni gospodar lastne besede, da je zavajajoča še sama opozicija konstativ-performativ, pa Erik Porge sam ne vračuna pomena ilokutornih dejanj: Austin izhaja prav od teh, torej obratno vrstnemu redu ekspozicije.

Dr. Anton Žun

(1917—1978)

V začetku letošnjega leta je, zadet od srčne kapi, umrl dr. Anton Žun, redni profesor za občo sociologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Bil je med ustanovitelji naše revije, njen sodelavec in ves čas član uredniškega odbora.

Rojen je bil v Lovranu. Osnovno šolo, gimnazijo in pravno fakulteto je končal v Ljubljani (1940), kjer je tudi promoviral (1941). Po vojni je bil profesor na Ekonomski srednji šoli v Ljubljani (1945—1951), nato sodnik (1951—1955) in predsednik okrajnega sodišča v Radovljici (1955—1958), sodnik okrožnega sodišča v Ljubljani (1959—1960), aspirant na Inštitutu za sociologijo pri Univerzi v Ljubljani (1960—1962), docent za temelje družbenih ved (1962—1967), izredni (1967—1973) in redni profesor za občo sociologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

Tako lahko v življenjski dejavnosti prof. dr. Žuna ločimo dvoje razdobij. Prvo je povezano z delom na srednji šoli in v sodnih organih, drugo z delom na univerzi. Njegova strokovna in znanstvena dejavnost je bila povezana s pravom in sociologijo. S tega področja je napisal več del. V raznih revijah pa objavil preko štirideset znanstvenih in strokovnih razprav in člankov. Največ pozornosti je namenil proučevanju države in našega družbeno-političnega sistema. Večkrat je razpravljal o raznih vprašanih sociologije prava, pisal o sociologiji in ekonomiji itd. Zelo zavzeto je sledil italijanski marksistični misli. O njej je večkrat pisal v naših revijah. Pripravil in uredil je izbrana dela P. Togliattija in A. Gramscija, ki so prav po njegovi zaslugi dostopna slovenskemu bralcu. Obema izboroma je napisal tudi obsežnejša uvoda.

Od šestdesetih let dalje se je sociologija v obliki predmeta Temelji družbenih ved in pozneje kot Uvod v sociologijo vedno bolj uveljavljala na univerzi, akademijah in višjih šolah. Prof. dr. Anton Žun je bil med prvimi predavatelji tega predmeta. Razen na filozofski fakulteti (1962—1973) je ta predmet krajši čas v raznih obdobjih predaval tudi na drugih fakultetah (ekonomski fakulteti, fakulteti za strojništvo in fakulteti za elektrotehniko), akademijah, višji šoli za socialne delavce in drugod. Od leta 1962 dalje je predaval tudi občo sociologijo na sociološkem oddelku filozofske fakultete in v zadnjih letih še problematiko pravne in politične zavesti v okviru predmeta sociologije kulture. Sodeloval je tudi pri podiplomskem študiju iz pravno-politične usmeritve na Pravni fakulteti v Ljubljani. Njegova posebna skrb pa je veljala razvoju oddelka za sociologijo na filozofski

fakulteti, katerega predstojnik je bil dobro desetletje (1964—1976). Aktivno je sodeloval na kongresih, posvetovanjih in simpozijih vse od petdesetih let dalje (pravnikov, sociologov, politologov).

Prof. dr. Žun je z veliko zavzetostjo in odgovornostjo deloval tudi v samoupravnih organih fakultete, univerze in drugod. Bil je prodekan (1966—1968), predsednik fakultetnega sveta (1970—1972), predsednik fakultetne in univerzitetne statutarne komisije, komisije za kadrovska vprašanja univerze itd. V letih 1975—1977 je kot prorektor veliko prispeval k sedanji organiziranosti univerze. Aktivno je deloval tudi v strokovnih društvih pravnikov, sociologov in politologov, kjer je bil tudi odbornik.

Žal, mnogih načrtov ni mogel uresničiti. Med drugimi je tudi njegova sociologija prava, ki jo je pisal, ostala nedokončana. Ostal pa nam bo v spominu kot zavzet fakultetni učitelj, vesten in tovariški sodelavec, ki je vedno našel primerno besedo.

dr. Ludvik Čarni

TEORIJE OSEBNOSTI. UREDILI TANJA LAMOVEC, JANEZ MUSEK,
VID PEČJAK, LJUBLJANA (CANKARJEVA ZALOŽBA) 1975, 546 STR.

To je pravzaprav zbornik razprav z namenom, da bi podali zaokrožen pregled osrednjih teorij osebnosti, ki so jih uredniki zgrnili na štirinajst skupnih imenovalcev: filozofska in duhoslovna pojmovanja osebnosti, psihoanalitične in neoanalitične smeri, celostne in organizmične teorije, osebnost v humanistični psihologiji in v behaviorizmu, socialne, interpersonalne, factorske in konstitucijske teorije, fiziološko usmerjene in kognitivne teorije osebnosti. Polg urednikov je v knjigi še sedem avtorjev psihologov. T. Lamovec je obdelala deset teorij, J. Musek osem, V. Pečjak šest, Mirjana Nastran-Ule pet, Gabi Vogrinčič-Čačinomič štiri, Peter Umek, Bernard Stritih in Mateja Stražar po tri, Nevenka Sadar in Marko Polič pa po eno teorijo; v celem imamo v knjigi torej 44 teorij; vsaka obsega torej povprečno 11 do 12 strani. Prvih 10 strani obsega Predgovor, ki so ga napisali uredniki skupaj s sodelavci. Zadnjih 20 strani pa izpolnjuje seznam literature z imenskimi in pojmovnim kazalom.

Že ti okvirni številčni podatki sami povedo, kaj je bil poglobitveni namen priučjoče knjige: podati čimbolj vsestranski pregled osebnostnih teorij; torej je pregled usmerjen v ekstenzivno razsežnost vsestranske informacije, ne pa v intenzivnost podrobne razprave. Knjiga ima predvsem znanstveno informativne, ne pa znanstveno raziskovalne namene: se pravi, izpolnitev vrzeli in zadostitev trenutnim potrebam v slovenski psihološki literaturi, da bi bila na območju osebnostne psihologije psihologom, pa tudi nepsihologom, nekak vade-mecum, ki ga more in mora vzeti v roke vsakdo, kadar se srečuje s temi vprašanji in bi hotel hitro zvedeti za potrebne podatke.

Ta namen se je urednikom in sodelavcem tudi v polni meri posrečil. In le po namenu, ki jo ima neka knjiga, jo smemo tudi ocenjevati in vrednotiti, ne pa da bi ji vsiljevali namene, ki jih nima, in po tem »nima« stikali za njenimi pomanjkljivostmi.

O tem namenu so uredniki s sodelavci v svojem predgovoru bralca tudi seznanili; in priznati jim moramo, da so s svojim zbornikom resnično izpolnili vrzel v slovenski psihološki literaturi; pa še nekaj: izpolnili so to vrzel še ravno o pravem času, kar je veliko vredno. Trenutno so teorije osebnosti namreč v ne-

kakšnem zastoju, kakor avtorji v Predgovoru sami ugotavljajo; zato je ravno zdaj pravi trenutek, da smo dobili zaokroženo podobo teh nazorov.

Pričujoča knjiga je izšla kot rezultat seminarjev, ki so jih imeli v letih 1973 in 1974 na oddelku za psihologijo Univerze v Ljubljani in katerih sem se delno udeleževal tudi sam; zato vem neposredno, da so vsa posamezna poglavja sproti temeljito prereševali v skupinskem delu, tako da nobenemu prispevku ne moremo očitati površnosti.

Ker sem v svojem Orisu sodobne psihologije tudi sam podal podoben pregled osebnostnih teorij, ko sem jim posvetil kar 110 strani, mi je primerjava z izborom teh teorij tem bližja. Nove so v tem zborniku predvsem kognitivne teorije osebnosti, ki so delno najnovejše, tako da jih moje delo (oddano v tiskarno že leta 1968) še ni moglo doseči (Kellyja imam na kratko že v tretji izdaji leta 1974); delno pa sploh »niso osebnostne teorije v klasičnem smislu, ker so premalo izdelane in ker pokrivajo dokaj omejeno področje«, kakor ugotavlja Lamovčeva, ki jih obravnava. Isto velja za Fritza Perlsa, ki sem ga obravnaval v drugem kontekstu v Problemih psihologije leta 1976, ki pa tudi ni nikoli izdelal »teorije v pravem smislu«, kakor zopet Lamovčeva tudi sama ugotavlja. Perls pravzaprav ni bil sistematik, marveč nekakšen »bohem« v teoriji in praksi, vendar je prav, da so ga vključili v izbor, saj je svojo gestalt-teorijo ozko povezoval s teoretičnimi nazori o osebnosti.

Knjiga obravnava tudi Riesmana in njegove nazore, ki jih jaz v svoji knjigi nisem obravnaval; isto velja za Lainga, ki sodi med najmlajše avtorje, ki pa sem ga v Problemih tudi sam že omenjal.

Zanimivo je tudi, da posveča knjiga razsežno poglavje filozofskim teorijam osebnosti (od 11. do 98. strani), vtem ko se je eden od sodelavcev še v referatu o mojem Orisu čudil, zakaj vrinjam v psihologijo filozofsko usmerjene teorije, zlasti Mouniera, čeprav tedaj v svoje delo nisem privzel duhoslovno usmerjenega E. Sprangerja, ki pa ga ta zbornik posebej obravnava. In vendar je prav tako: knjiga, ki hoče dati vsestransko informacijo o teorijah osebnosti, se ne mor izogniti raznim filozofskim in kibernetično zasnovanim nazorom. Nemški Handbuch der Psychologie (založba Dr. Hogrefe) prav tako obširno obravnava v Persönlichkeitspsychologie (1960, od 390. do 436. strani) različne filozofske nazore o osebnosti.

Poleg tega knjiga zasluži še posebno priznanje tudi kot sad skupinskega dela, ki ga pri nas še vse premalo gojimo in ki lahko doseže večje uspehe kot prizadevanje enega samega človeka. To je treba tem bolj poudariti, kolikor učinkoviteje se v širokem svetu danes timsko delo na vseh področjih znanosti postopno uveljavlja kot nekakšna kompenzacija vse preveč enostranske specializiranosti, v kateri posameznik pomeni samo še droben kamenček v prostranem mozaiku znanosti.

Morebiti bi prav v tej zvezi ob tem vsekakor priznanja vrednemu dela mogli dodati samo to kritično pripombo, da nas nekoliko moti okoliščina, da je en in isti avtor obdelal več teorij, ki med seboj niso v notranji (zgodovinski in sistemski) zvezi, in da je zato manj prepričljivo, kako more biti zanesljiv interpret (specialist) za tako heterogene smeri. Moti tudi okoliščina, da v nekaterih primerih avtorji menda niso vselej delali ob neposrednih virih, marveč ob drugotnih. Vsaj tako daje sklepati sproti navedena literatura.

Pod drobnogledom opazimo tudi nekaj tiskarskih škratov in spodrseljajev, ki pa se najdejo v vseh knjigah, tudi v mojih. Kantov »Ding an sich« smo v slovenščino prevajali že od vsega začetka »stvar sama na sebi«, ne »po sebi«, to bi bilo nach sich (str. 26); prav tam mora biti seveda Köhler, ne Kohler; str. 72 — neriški izraz za odiranje seveda ne bo Vesträngung, marveč Verdrängung; str. 77 — mora biti Le Senne, ne La S.; in Klages se je rodil 1872, ne 1882; str. 181 — Scheler pa 1874, ne 1875; in str. 82 — Stern umrl 1938, ne 1931; str. 83/3 — mora biti Revers, ne Reves; ime Emmanuel mora biti kot izvirno ime z dvema m, ne z enim (85); Wandlungen mora imeti dvojni W, ne V (str. 137); namesto preosnova na str. 156 mora gotovo po smislu biti praosnova (vrsta 10 od zgoraj); str. 176 — mora biti Traumanalyse, ne -lise; tudi Schizo- ne Schizophrenie; Lersch je umrl 1972, ne 1973, njegovo delo Der Aufbau des Charakters je do leta 1970 doživelo 10 ne 11 izdaj, Der Mensch als soziales Wesen pa je izšlo leta 1965 že v drugi izdaji (prvič 1964), delo Der Mensch in Gegenwart — pravilno Der Mensch in der Gegenwart; str. 337 — mora biti Stagner, ne Stanger; str. 390 — na Frankla se je neupravičeno usedel preglas ä; str. 454 — pri Dimensions manjka s; str. 470 — mora biti Beziehungswahn, ne -pahn; 480 — mora biti Landauer, ne Lau-; Schroder 497, 501 (sl.) — manjka v seznamu literature in v imenskem kazalu. Naštete so samo nekatere napake, vendar nobena ne moti smisla in ne jemlje knjigi njene nesporne vrednosti; pokažejo pa ponovno, da nobena pazljivost ne more preprečiti vseh napak.

Kakor sem delo v rokopisu priporočil za tisk, tako moram tej zajetni knjigi tudi po izidu dati vse priznanje, da res ni le kak zbornik nepovezanih razprav — kar niti noče biti (glej Predgovor) — temveč predstavlja sistematično povezano celoto, ki bo koristno rabila ne le širšim izobraženskim krogom, ampak tudi poklicnim psihologom.

Anton Trstenjak

JANEK MUSEK: PSIHOLOGIJA OSEBNOSTI,
LJUBLJANA (DDU) 1977, 202 STR.

Dopisna delavska univerza (DDU: Univerzum) je storila zelo koristno delo, ko je v svoji zbirki »Strokovne publikacije za izpopolnjevanje delavcev z višjo in visoko izobrazbo urednica Mira Simon, direktor Franc Škoberne) izdala to knjigo, ki je v celoti posvečena vprašanju človekove osebnosti. Če je po marksističnem pojmovanju človek kot osebnost subjekt zgodovine in moremo le na takem izhodišču graditi historično materialistično gledanje na svet, potem je bilo malo dosledno, če smo tudi pri nas v psihologiji do nedavnega pod vplivom zahodnih zgolj fiziološko metričnih stališč in izključno behaviorističnega pojmovanja psihologije obravnavali le fragmentarne vidike, medtem ko smo človeka kot celoto zanemarjali, ker da je znanstveni obravnavi nedostopna.

Musek, ki je že prej priobčil nekaj razprav o osebnosti, se je lotil tega sklopa vprašanj kot enkratne celote; pri tem pa je takoj opozoril, da je osebnost tako »enoten pojav«, da »v njej ni nič samo po sebi biološkega, sociološkega, psihološkega« itd. Obenem se je zavedal, da »danes žal še ne moremo uporabiti posebne znanosti, ki bi obravnavala pojave stvarnega sveta glede na njihovo kompleksnost«

Ze takoj v uvodu pa poudarja, da je treba psihologijo osebnosti obravnavati vsaj v treh razsežnostih: predvsem ne more biti psihologija osebnosti »zgolj ekstraspektivna«, marveč mora biti obenem neposredna, se pravi introspektivna, tj. mora obsegati introspektivno fenomenološko razsežnost; razen tega si ne moremo predstavljati psihologije osebnosti zunaj aksioloških, vrednostnih ter etičnih razsežnosti, ki daleč presegajo »izključni smisel biološke težnje po samoohranitvi« končno pa moramo pri osebnosti upoštevati tudi njeno družbeno razsežnost, gre nam »za avtentično osebnost v avtentični družbi«.

Knjiga obravnava te tri razsežnosti človekove osebnosti v štirih glavnih podnaslovih: opredelitev osebnosti, temeljni dejavniki osebnosti, razvoj osebnosti in struktura osebnosti.

Pregledno in hkrati natančno razčlenjuje pojem osebnosti skozi zgodovino v različnih psiholoških smereh. Tu, kakor sploh v celotnem delu, nas prijetno preseneča avtorjeva klasično jezikovna izobrazba, ki mu omogoča jasne interpretacije, in prav tako njegova ne le psihološka, marveč tudi široka filozofska razgledanost.

Že tu podaja pojem osebnosti v dialektičnih nasprotjih: trajnost — spremenljivost, splošnost — posebnost, celovitost — sestavljenost, svobodnost — določenost, subjektivnost — objektivnost in vsebinskost — oblikovnost, ki se ponavljajo pozneje na vseh posameznih slojih in gredo kot rdeča nit skozi celotno podobo osebnosti. Tu me moti samo čisto formalna neodslednost izražanja: ko našteva ta nasprotja, rabi delno drugačne izraze ko v podnaslovih, kjer jih natančneje obravnava (npr. v šesti točki, in tudi že prej).

Med temeljnimi dejavniki osebnosti navaja na prvem mestu biološke vidike z dednostjo in nevrofiziološkimi dogajanjem, kjer je razen že znanih pojavov aktivacije in njihovega nasprotja v raznih senzoričnih in drugih deprivacijah zanimiva zlasti interhemisferna koordinacija, na katero je opozoril v zadnjem času ameriški psiholog Michael S. Gazzaniga (1973). Na podobne posebnosti hemisfernega delovanja pa je prvi pri nas opozarjal ravno Musek sam v svoji raziskavi (1971). Vsekakor so raziskave v tej smeri danes zopet oživele (na to opozarjam tudi že na zadnjih straneh svojih Problemov psihologije, 1976).

Na drugem mestu navaja kot temeljne dejavnike osebnosti okolje s prenatalnimi in postnatalnimi, zlasti pa s socialnimi vplivi. Tudi tu posrečeno vpleta najznačilnejše ugotovitve avtorjev prejšnjih rodov z njihovimi shematičnimi prikazi človekovega osebnostnega ustroja (npr. Scheidta). Upošteva nazore K. Marxa, čeprav ni bil psiholog in je treba njegove psihološke nazore šele nekako izluščiti iz njegovih razprav, a tudi E. Fromma, ki pa v marsičem nadaljuje in preoblikuje Marxove poglede na človeka.

Na tretjem mestu govori o človekovi avtonomni dejavnosti, kjer mu gre predvsem za alternativo, ali še bolje, dialektiko med določenostjo in naključnostjo (bolje kot: slučajnostjo!), kamor sodijo med drugim tudi dileme med smotrnostjo in fatalizmom, svobodnostjo in odgovornostjo, vrednostjo in dostojanstvom, pa tudi napredkom, samouresničevanjem in samopreseganjem človeka, izrazi, ki jih ne srečujemo samo pri Jungu in drugih psihologih, marveč tudi pri K. Marxu.

V poglavju o razvoju osebnosti govori okvirno o bio- in socio-dinamičnih teorijah osebnosti ter o teorijah osebnostne rasti (samopreseganje, samouresničevanje, a tudi o vplivu učenja ter posnemanja na človekovo osebnost). Tu se nam razgrne panorama znanih imen: »Freud, Adler, Schultz-Hencke, H. S. Sullivan, Erik H. Erikson, C. G. Jung, K. Goldstein, A. Maslow, Carl Rogers, Albert Bandura idr., a tudi K. Marx in F. Engels.

Najobsežnejše pa je zadnje poglavje: struktura osebnosti.

Tu govori najprej o osebnostnih lastnostih in tipologiji, kjer razvija tudi nekatere že redkeje omenjane tipologije, kakor sta Jaenscheva (ki se je spozabil, da je desintegriran S-tip imenoval sovražnika tretjega rajha) in Pfahlerjeva (trdni in tekoči tip) tipologija, posebej pa še dimenzijah ali faktorjih osebnosti (R. B. Cattell, H. J. Eysenck).

Osebnostne strukture pa vidi uresničene v teh področjih:

1. Področje temperamenta, ki obsega predvsem način in kvaliteto odzivov in vedenja, se pravi, njegovo zvezo z živčnim in humoralnim ustrojem ter čustvenim življenjem.

2. Področje značaja in karakterja, ki vsebuje predvsem etične in volitivne strani vedenja in doživljanja. Tudi tu je znal dobro vplesti specifično psihološke razlage s pretežno filozofskimi in v psihologiji že precej opuščeni, za splošno

informacijo pa zelo uporabnimi vidiki, kakor je npr. še vedno E. Sprangerjev duhoslovno vrednostni kriterij v razlikovanju človeških značajev (tudi tipov); ali pa še ne dovolj popularizirana Frommova družbena utemeljena značajska teorija: usmeritev k sprejemanju, izkoriščanju, zbiranju, izmenjavanju (tržna); dalje David Riesmanov družabni značaj (tradicionalni, od znotraj in k drugim usmerjen tip človeka), a tudi Adornov (in še drugih) avtoritativni značaj s protiljudsko usmerjenostjo itd.

3. Področje dinamičnih potez, ki zajema motivacijske posebnosti, interese, stališča, predsodke, vrednosti in usmeritve; vendar je vse to že zajeto v področju značaja, tako da tu razvrstitev ni docela enoumno razvrščena (str. 109 in 150 do 160 sl.).

4. Področje sposobnosti, kamor sodijo razen gibalnih in zaznavnih zlasti vse višje spoznavne ali inteligenčne zmožnosti in njihovi faktorji (Thurnstone idr.) z družbenimi, rasnimi, kulturnimi in spolnimi razlikami, zato pa tudi z vsemi merskimi problemi in sistemi.

5. Področje telesne konstitucije s somatskimi tipi (Kretschmer, Sheldon).

Ob koncu še posebej na kratko obravnava sloje osebnosti s slojnimi teorijami, ki izhajajo iz prostorskega modela osebnosti. Na strani 183 podaja kar celo tabelo (predelnico) teh teorij, vsaj 12 jih našteje.

Muskova Psihologija osebnosti pomeni ne le zanesljivo, marveč tudi pogumno strokovno znanstveno delo. V marsičem namreč brez oklevanja prelomi s tradicionalnim behaviorističnim pogledom na človeka, ker se je v zadnjih desetletjih izkazal za očitveno enostranskega in pomanjklivega. To velja zlasti za avtorjevo poudarjanje človekove vrednostne strani: svoboda in odgovornost, samouresničenje in samopreseganje. Behavioristi so imeli vse te pojme za navadne umske konstrukte, ki da so znanstveni obdelavi nedostopni. Toda polagoma so (delno prav iz njihovih vrst) prišli psihologi, ki so z odkrito kritiko ugotovili, da je končno vsak splošni pojem umski konstrukt, ne izvzemši pojem »behavior«, se pravi, da se behavioristi s pretiranim poudarkom na empiričnost, eksaktnost in znanstveno »kontrolno« znajdejo v protislovju s samim seboj.

Musek pa ima s svojimi analizami še to zaslugo, da vrednostne strani ne obravnava morda s kakšnih apriornih vidikov, marveč jih vključuje v empirično psihološki kontekst. Tako so dobili nekdanj pretežno filozofski in etični vidiki v sodobni psihologiji postopno vedno bolj specifično empirično psihološko vsebino. Pri vsem tem pa ne smemo pozabiti, da je ekspremno behavioristično pojmovanje dejansko — hote ali nehote — teoretična podlaga za sodobni trend porabniške miselnosti in porabniške družbe, ki hoče s človekom predvsem neomajno manipulirati: »Skinnerjevo in podobna pojmovanja seveda na široko odpirajo vrata manipulatorstvu, saj označujejo človeka zgolj kot objekt zunanje kontrole (str. 81). Zato pa je le tako gledanje na človeka, ki mu utemeljuje tudi avtonomno dejavnost in odpira vrednostni svet, resnično znanstveno, ker samo tako dobimo potrebno dialektično širino, v luči katere je tudi po K. Marxu človek s svojo lastno aktivnostjo edini subjekt zgodovine, ne pa morda le objekt manipulacij.

Posebej je treba pohvaliti, da je razen že omenjenega dialektičnega prikaza raznih dejavnikov osebnosti in drugih sicer redno vključenih vidikov sistematično povezal z razvojem osebnosti ob psihodinamskih smerih (Freuda idr.) še procese učenja, med strukturne faktorje pa ob vseh drugih dimenzijah in karakternih po-

tezah še vidike sposobnosti in inteligentnosti z raznimi družbenimi, kulturnimi in rasnimi razlikami. Tako prehaja tak po obsegu sicer skromen, vsebinsko pa bogat prikaz človeške osebnosti že v pravo antropološko širino in globino.

Človek s pravim zadoščenjem odloži to knjigo, ko jo prebere; saj je prva sistematična psiholgija osebnosti v slovenščini kot samostojna knjiga. Obenem pomeni lepo dopolnitev kolektivnega dela Teorije osebnosti, ki ga je Musek skupno s Pečjakom in Lamovčevo izdal l. 1975 pri Cankarjevi založbi. Knjiga je pisana v jasnem slogu, saj je jasnost mišljenja sploh odlika Muskovih razprav; in je sistematično razporejena, tako da nam podaja razne teorije osebnosti v precej drugačnih perspektivah ali prerezhih, kot smo jih vajeni sicer; priča o široki razgledanosti in suverenem poznavanju problematike; v razmeroma drobnih knjigi podaja pregledno zelo bogato vsebino, ki je dostopna vsakemu povprečnemu izobražencu, zanimiva pa tudi psihologu strokovnjaku.

Kakor vsaka knjiga ima tudi ta nekaj formalnih, tehničnih in tiskarskih nedoslednosti in napak: namesto izraza apolonski (str. 128) rabimo v slovenščini že ustaljeno besedo apoliničen; str. 51 bi moralo biti namesto 'upade' pravilno 'upada'; Leibniz je v imenskem kazalu pravilno tiskan, na str. 20 pa napačno s »t«; Sanford je v kazalu pravilen, na str. 170 pa ima »d« preveč podobno Kretschmer pravilno v kazalu, napačno na str. 173; na str. 28 je nadrejen naslov tiskan z malimi (sicer krepkimi) črkami, podrejeni naslovi na str. 30 sl. pa z majuskulami, kar moti preglednost; Heissa (25) citira po Kochu, toda Kocha nikjer ne navaja niti v literaturi niti v imenskem kazalu; podobno na str. 17 in že prej, ne da bi vedeli, katero delo je to; Linton str. 28, toda v kazalu samo str. 25. Še to nepsihološko zanimivost: Wolfgang Pauli ni bil švicarski rojak (profesor v Lausanni!), marveč avstrijski; tudi Nobelovo nagrado (1945) je dobil kot avstrijski državljan. Tu samo nekaj opazk mimogrede, nisem zbiral vseh; take drobnarije odkrivam v vseh knjigah, tudi v svojih; nekaj zakrivijo črkostavci, nekaj pa prezro avtorji.

Anton Trstenjak

JACQUES LACAN: SEMINAIRE, livre I: Les écrits techniques de Freud, Ed. du Seuil, Paris 1975

Pričujoči prvi seminar¹ (Lacanova predavanja iz letnika 1953/54), tako kot Lacanovi spisi iz tega in temu predhodnih časov (prim. predvs. že v slov. prevedeni spis Vloga in območje jezika v psihoanalizi, Problemi — Razprave 136—137, 141—144 in 147—149), lahko vzpodbudijo določen nesporazum: kot da je Lacanovo dojetje procesa analize — vsaj v tem razdobju — »integristično« (»integracija« traume v subjektov simbolni univerzum, njena »simbolna realizacija« ipd.), torej v osnovi — kljub vsem očitnim razlikam — na isti liniji kot, vzemimo, Habermasovo pojmovanje. Kljub vsem že doseženim prodorom — npr. že izdelani dialektiki označevalne intersubjektivnosti² — naj bi torej bilo treba to »etapo« zoperstaviti kasnejšemu Lacanu; gre v prvi vrsti za sledeče poteze v njihovi uverženosti:

— opredelitev Nezavednega kot *nesimboliziranega jedra imaginarnih identifikacij jaza (moi)* in s tem v zvezi dojetje procesa analize kot *simbolne integracije* tega jedra:

¹ Ostali doslej izšli: II (Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse), XI (Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse), XX (Encore), vse pri Editions du Seuil, Paris.

² Enega od učinkov te dialektike prinaša že znana šala o tem, kako se je nekdo rešil vojaške obveznosti: Bil je povsem normalen vojak, le da je pregledal vsak papir, na katerega je naletel, in ob tem rekel: »To ni tisto!« To je trajalo, poslali so ga k psihiatru, kjer je prav tako pregledal vse papirje tja do koša za smeti in pri tem ponavljal »To ni tisto!« Psihiater se je ob tem prepričal, da ima res opravka z norcem, ter mu izročil potrdilo, ki ga oprošča vojaške obveznosti. Vojak je pogledal potrdilo in rekel: »To je tisto!«

Napaka soudeleženih je preprosto v tem, da *so spregledali intersubjektivni račun povedanega*, da niso upoštevali njegove diskurzivne strani (diskurzivne v striktnem lakanovskem pomenu: tiste, s katero se vzpostavlja družbena vez), ali — rečeno po angleško — njegove performativne strani. Isto kot v zgodbi o Oidipu: prerokba, tj. dejstvo, da subjekt *ve*, kaj ga čaka, še zdaleč ne prepreči, da bi se to dogodilo; nasprotno, usoda se dopolni prav preko prerokbe — in preko subjektovega napora, da se izogne prerokovanemu. Kar nam lepo kaže radikalno razsrediščenost označevalca-nezavednega, ki nima ničesar za opravičiti z vsebino, izrinjeno iz zavesti in »ukinjeno« z aktom refleksije: samo dejstvo osvestitve je že vračunano v strategijo Nezavednega, daleč od tega, da bi ozavedenje »ukinilo« potlačitev.

»V 0 vmeščam nezavedni pojem subjektovega jaza. To nezavedno je sestavljeno iz tistega, kar subjekt odločilno spregleda na svoji strukturirajoči podobi (image), na podobi svojega jaza — iz ujetosti v imaginarne fiksacije, ki se jih ni dalo asimilirati v simbolni razvoj njegove zgodovine —, se pravi, da je to bilo traumatično. / Za kaj gre v analizi? Za to, da bi subjekt lahko totaliziral različne pripetljaje, katerih spomin hrani 0 v obliki, ki ni dostopna subjektu. Ta oblika postane dostopna le z verbalizacijo, se pravi s posredovanjem drugega, inalitika. Subjekt stopi na pot realizacije svojega okrnjenega imaginarnega z govornim prevzetjem svoje zgodovine.« (Séminaire I., str. 312)

— opredelitev odnosa med latentno vsebino in manifestno vsebino sanj kot *odnosa med »smislom« in »označevalcem«* ter v zvezi s tem obravnavanje mehanizmov »dela sanj« (*Verdichtung, Verneinung* itd.) na ravni *odnosa med »svetom stvari« in »svetom simbolov«*:

»... celota misli sanj, se pravi celota označenih stvari, je vzeta kot mreža; ni reprezentirana člen po členu, marveč z vrsto križanj. ... celoto smisla reprezentira celota tega, kar je označujoče.« (ibid., str. 292)

»Izkaže se, da ni *Verdichtung* nič drugega kot večznačnost smislov v govorici, vzajemna privzajanja in zoževanja smislov, preko katerih svet stvari ni pokrit s svetom simbolov, marveč je povzet takole — vsakemu simbolu ustreza tisoč stvari, vsaki stvari tisoč simbolov.« (ibid., str. 294)

— opredelitev Nad-Jaza kot *»traumatiziranega«, ne-integriranega dela Zakona*: tako kot je Nezavedno razcep subjektove zgodovine, se pravi tisti del njegove zgodovine, ki ga subjekt ni mogel integrirati v Simbolno in ki od tod retroaktivno privzame razsežnost traume, je nadjaz »ta razcep, v kolikor se proizvede za subjekta . . . v njegovih razmerjih s tem, kar imenujemo zakon« (ibid., str. 220):

»Neskladna izjava, ki je v zakonu ignorirana, ki pa jo porine v ospredje določen traumatični dogodek, in ki s tem zvede zakon na konico, ki je nedopustna, ki se je ne da integrirati — ta je tista slepa, repetitivna instanca, ki je običajno definirana s terminom nadjaz.« (ibid., str. 222)

— opredelitev »uspele« analize, simbolne integracije potlačenega, kot *»uspele potlačitve«, pozabe-potlačitve »brez vrnitve potlačenega«*:

»Integracijo v zgodovino očitno spremlja pozaba celotnega sveta senc, ki niso bile privedene do simbolne eksistence. In če je ta simbolna eksistenca uspeła, če jo subjekt popolnoma privzame, potem ne pusti za sabo nobene teže.« (ibid., str. 216)

— enačenje simbolnega pakta z vstopom »v svet dela, se pravi odraslega, homogenega razmerja, simbola, zakona«; beseda je tukaj kljub svoji »osnovni dvoznačnosti«

»funkcija simbolnega pakta, ki vzajemno veže subjekte v akciji. Človeška akcija par excellence je izvorno zasnovana v eksistenci sveta simbolov, se pravi v zakonih in pogodbah« (ibid., str. 225).

— v osnovi še vedno *fenomenološko* pojmovanje besede kot *jedra/vozla, okoli katerega nihajo/lebdijo* — eden izza drugega — *smisli in pomenske intence*, ne da bi kadarkoli trčili ob zadnji pomen; vse to podprto s »kreativno funkcijo« besede, ki »naredi, da privre stvar sama«, torej s svojsko »ontologijo besede«:

»Govor nima nikoli enega samega smisla, beseda ene same uporabe. Vsak govor ima vselej določeno enostranost, podpira več funkcij, obdaja več smislov. Za tem, kar reče določen diskurz, je to, kar hoče reči, za tem, kar hoče reči, pa še neka druga pomenska intenca; temu nikoli ne pridemo do konca — razen če se ne zaustavimo ob tem, da je besedi lastna kreativna funkcija, da beseda izzove stvar samo . . .« (ibid., str. 267).

Zakon Simbolnega je tukaj v prvi vrsti *»pomirjajoči« Zakon*: proces simbolizacije je dojet kot *prinašanje na dan-simbolne-eksistence*, ki ga spremlja pozaba ne-simboliziranega sveta senc, kot *integracija in totalizacija nezavedne besede* v diskurzu, ki razreši ne-integrirano traumo, kot *pakt*, ki vzpostavlja »odraslo, ho-

mogeno« razmerje, s katerim presežemo imaginarno slepo pot. Temu je lahko zoperstaviti predsimbolni ne-sklad in predsimbolno heterogenost »parcialnih kompleksov«, ki se jih a priori ne da totalizirati, senco/težo materije, ki se je a priori ne da integrirati — in dojeti to predsimbolno polje kot mesto »produktivnosti«, ki ga Zakon simbolnega obvladuje/totalizira, na njem parazitira itd., skratka, prepustiti se »post-strukturalistični« »transgresiji« Simbolnega v domnevno »pred-oidip-sko« polje teksta, pisanja itd.

Vendarle — kot da ni ta trauma, to »neintegrirano« jedro, okoli katerega se organizira proces simbolizacije, predvsem »trauma« same simbolizacije, kot da gre za nekaj predsimbolni, še nesimbolizirani ali nesimbolizabilni »preostanek«; kot da ni to, kar skuša zakrpati simbolna homogenost, predvsem radikalna heterogenost samega »čistega« označevalca, ki je tako rekoč ‚notranje‘ ekscentričen glede na vsakokrat dano totalnost označevalne baterije. Kot da ni to, kar skuša pomiriti simbolni pakt, prav radikalni nesklad, ki privre z nastopom samega reda označevalca, kot da gre za predsimbolno slepo pot: skratka, kot da ni tisto, kar skuša obvladati/kanalizirati »pomirjajoči« (socialni, pravni) Zakon, predvsem *sam Zakon* v razsežnosti »norega« Zakona, ki ukazuje užitek. In če »nam gre za to, da vzamemo govorico kot nekaj, kar deluje, da bi dopolnilo-nadomestilo odsotnost edinega dela realnega, ki ne more priti do biti, se pravi seksualnega odnosa« (Lacan, *Encore*, str. 47), torej, da bi nadomestilo nemožnost simbolizacije seksualnega odnosa, tedaj stvar ni v tem, da bi — ob seksualnem odnosu — šlo za nekakšno pred- ali trans-simbolno bitnost, ki se je ne bi dalo »integrirati« v simbolno »homogenost«. Drugače povedano, če naj govorica nadomešča odsotnost seksualnega odnosa, tedaj to ne pomeni, da je seksualni odnos *pričujoč* v nekem Realnem, nedostopnem simbolizaciji; seksualna razlika je nasprotno tista *nemogoča točka križanja, kjer red označevalca zadene na realno* — označevalec se drži *realnega edino* in prav preko *nemožnosti* seksualnega odnosa.

Potemtakem ne gre za to, da bi — iz nekega »progresističnega« gledišča — zaznamovali »etape« Lacanove »evolucije« in — iz pozicije meta-govorice — ugotovili, česa Lacan v določeni etapi »še ni videl«; Lacana je nasprotno treba brati ‚narobe‘, ‚za nazaj‘: »Kar je v tem, kar pripovedujem, dobrega, mar tega ni za iskati prav v tem, da gre vselej za isto stvar. Ne gre za to, da bi se ponavljal, vprašanje ni v tem. Stvar je v tem, da to, kar sem rekel preje, prejme svoj smisel kasneje.« (*Encore*, str. 36.) Vzemimo morda odločilen primer te »retroaktivne pojasnitve«: Opredelitev Nezavednega kot tega, kar »bo bilo« (futur antérieur), kot tega, kar se bo realiziralo naknadno, v simbolizaciji, ki jo prinese proces analize, ta opredelitev nas zlahka zavede v fenomenološko potvorbo analitičnega akta, kjer se Nezavedno »konstituirajo« z zavestno intencionalno aktivnostjo. Z druge strani pa je kaj lahko na komplementaren način spregledati domet znamenitega Lacanovega stavka »nezavedno je strukturirano kot govorica« — kot da je nezavedna označevalna artikulacija zgolj nekaj podaljšek domnevno »normalne«-»univerzalne« govorice na še eno področje, pri čemer ‚povsod vladajo isti (semiotični) zakoni‘ itd., kar nas lahko pripelje zgolj do ideološke unverzalizacije Simbolnega à la Lévi-Strauss, kjer je freudovsko Nezavedno zgolj »primer«, četudi privilegiran. Sele vpeljava koncepta »lalangue« (pisano skupaj, kot ena beseda — prevod bi torej bil »taježik«) nam omogoči brati obe navedeni stališči skupaj na pertinenten način: govorica (le langage) — to, »kot kar je strukturirano neza-

vedno« — ostane »neka govorica, ki je vselej hipotetična glede na to, kar jo vzdržuje, se pravi *lalangue*«, pri čemer je *lalangue* artikulacija nemogoče-nezavedne vednosti, ki »mnogotero presega to, kar lahko zajamemo z nazivom govorica« (Encore, str. 127). Tako ni Nezavedno niti nivelizirano na raven govorice kot objekta ,pozitivne‘ znanosti, sredstva komunikacije itd., niti zvedeno na nekakšno nesimbolizirano imaginarno jedro; in sam proces analize nikakor ni nekakšna »ukinitev« ali »integracija« *lalangue* v govorico: *lalangue* se po sami svoji ,naravi‘ upira univerzalnemu mediju govorice, in sicer zaradi ne-realizabilnosti seksualne razlike — »realizacija« *lalangue* (grobo rečeno: artikulacije jezika Nezavednega) v univerzalnem mediju (vsakdanje, ,normalne‘) govorice bi pomenila *de-seksuacijo*.³

Drugače povedano, da bi razložili spotiko ,vsakdanje‘ govorice, preko katere se proizvede simptom, za to ne zadošča sklicati se na ,neprijeten‘ značaj »latentne misli«, ki je kot take nismo hoteli neposredno izreči in se je zato lahko izrazila le v spotiki (lapsusu itd.) ,vsakdanje‘ govorice; že v samo to latentno misel je morala biti prenešena določena nezavedna želja,⁴ nastopiti je morala — poleg »repulzije« s strani zavesti — določena »atrakcija« s strani verige že nezavednih »reprezentacij«-označevalcev — zato moramo predpostaviti *Urverdrängung*, zato je spotika nezvedljiva. Spotike se ne da »ukiniti« v kaki univerzalni-javni govorici, ker je edini način, na katerega lahko v diskurzu evociramo vselej prizmatični, zgrešeni, ne-realizirani, z eno besedo: seksuirani značaj nezavedne verige, v zadnji instanci: seksualne razlike. Tu je za iskati osnovni strateški ,vložek‘ Lacanovega postopka: »skovati metodo določene vrste računa, katerega neprimernost kot taka naredi, da pade skrivnost« (Ecrits, str. 820); ,vložek‘, ki je po našem mnenju globoko heglovski: »neprimerni« značaj simptoma (tj. dejstvo, da je v simptomu »vsebina« izražena vselej »neprimerno«, napol ponesrečeno, v kompromisnih tvorbah itd.) lahko dojamemo zgolj kot učinek vselej »neprimernega«, ne-realiziranega značaja same nezavedne verige, nikakor kot popačeno prezentacijo nekake polne in nedosegljive potlačene Resnice — prav tako kot zaznamuje pri Heglu neprimernost naše končne/subjektivne vednosti Resnici vselej določen manko, ne-realiziranost same »substance« (»skrivnost Sfinge je bila skrivnost za same Egipčane«). Če ni mogoče ,reči vse resnice‘, potem je že sama resnica v sebi ,ne-cela‘ . . .⁵

³ Zato se ne smemo začuditi, če Habermasovo dojetje analize kot vrnitve k neprelomljeni Celoti pripelje do *deseksuacije*; če analitična teorija trdi, da je »seksualnost vse«, potem je treba to trditev vsekakor dojeti kot *lucus a non lucendo*: gre prav za to, da ,vse‘ nikoli ni vse, v ,vsem‘ je vselej na delu moment spotike, *spodrsrljaj kot tak je že ,seksuiran‘*. Nič čudnega torej, če ostane Habermas pri formalni plati potlačitve, če govori o potlačjenih nagonih nasploh in se sploh ne dotakne vprašanj seksualne razlike, Oidipovega kompleksa ipd. — cena njegovega pojmovanja je prekinjena vez med teorijo Nezavednega in teorijo seksualnosti, dvema neločljivima momentoma Freudove teoretične zgradbe.

⁴ Vzemimo primer, ki smo ga že obravnavali: sanje Freudove pacientke, katerih ključ daje stavek »Ne spleča se.« (prim. Hermenevtika in psihoanaliza, Anthropos 1976/III—VI): ne zadošča prodreti do »latentne misli« sanj »Ne spleča se pogledati prsi (ker ni tam nič za videti)«, v samo to latentno misel se je morala investirati določena nezavedna želja — v zadnji instanci pridemo pač do same simbolne kastracije, ki »se ne spleča«.

⁵ Ta moment odnose Lacan-Hegel smo širše razvili v Vednost in resnica (Problemi 147 do 149) in O dojetju psihoanalitične teorije in prakse v knjigi Jürgena Habermasa »Spoznanje in interes« (Problemi 163—168).

Zato psihoanaliza ni zvedljiva na (pozitivno) znanost — bila bi zvedljiva, če bi lahko to strukturo spotike zvedli na učinek nekega ‚pozitivnega‘ mehanizma. Seveda pa ni zaradi tega psihoanaliza nič bolj sprejemljiva za filozofijo: dejstvo, da je ireduktibilna spotika tista, ki preprečuje redukcijo na pozitivno polje, daleč od tega, da bi delovala kot znamenje slučajnosti empirije (v smislu Kantove »patologije«), ostane za filozofijo nezaslišan škandal.

In odveč je pripomniti, da je prav zaradi vztrajanja pri tej »nerealizabilnosti«, pri ireduktibilnosti spotike v govorici, Lacan *materialist* — saj prav ta nemožnost Celote Resnice, nemožnost, ‚zapreti krog‘, priča o nezvedljivem presežku materije.⁶

Slavoj Žižek

⁶ Že Aristotelu je materija znamenje ne-udejanjenja, da ne govorimo o Adornovi materialistični afirmaciji ne-resnice Celega.

UDK 301.172.6

mag. MIRJANA ULE

SOCIALNO PSIHOLOŠKI VIDIKI AVTORITETE

Prispevek obravnava teoretične probleme socialno psihološkega pojma avtoritete. V tekstu je podana tudi začetna definicija avtoritete kot socialno psihološkega in dinamičnega odnosa med osebami in nadaljnja razdelitev pojma. Avtoriteto definiramo kot »simboličen akt, ki nastane v procesu interakcije, v katerem podrejena oseba priznava premoč nadrejene osebe ali institucije in se podreja ter interiorizira njen vpliv.« Ker avtoriteta hkrati nastopa kot dinamična instanca človekove duševnosti oz. osebnosti ter kot interakcijsko dogajanje v socialnih odnosih, še posebej obravnavamo psihoanalitično pojmovanje avtoritete ter avtoriteto v komunikacijskih procesih (podrejenost racionalne komunikacije analogni in simbolični, predmet pogovora podrejen definiranju odnosa med avtoriteto in podrejeno osebo ter pomanjkanje prave reflektivne metakomunikacije). Vendar avtoriteta ni nujno negativna, nasprotno, možna je »racionalna avtoriteta«, ki sloni na odnosu, ki teži v preseganje podrejenosti in neenakosti oseb (npr. vzgojna avtoriteta).

UDC 301.172.6

by MIRJANA ULE, M. A.

SOCIAL-PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF AUTHORITY

The article deals with the theoretical problems of the social-psychological concept of authority. In the text there is offered an initial desinition of authority as a social-psychological and dynamic relation among persons as well as a further breaking down of this concept. Authority is defined as a »symbolic act which occurs in the process of interaction in which the subordinate person recognizes the superiority of the superordinated person or institution, while he himself becomes subordinated and internalizes its influence«. Since authority emerges both as a dynamic instance of man's mental world or personality and as interactionary developments in social relations, special attention has been paid to the psychoanalytic views of authority and to authority in communication processes (the subordination of the rational communication to the analogous and symbolic one; the topic of discourse subordinated to the definition of the relation between the authority and the subordinated person, and the lack of true reflexive metacommunication. However, authority is not inevitably negative; there may exist »rational authority«, based on a relation which aims at overcoming the subordination and inequality of persons (e. g. educational authority).

UDK 30101:007

mag. ANDREJ ULE

MOŽNOSTI IN PROTISLOVJA TEORIJ DRUŽBENE CELOTE, KI TEMELJIJO NA TEORIJAH INFORMACIJSKIH SISTEMOV

Prispevek obravnava nekatera načelna vprašanja ob izdelavi splošnih sistematskih teorij družbe, ki naj bi zajele družbo kot celoto in bi tako predstavljale družbeno teorijo sploh. V sestavku se avtor omejuje predvsem na problematiko, ki sta jo v svoji znani polemiki razvila J. Habermas in N. Luhman. Čeprav je Luhman podal precej povezano sistemsko družbeno teorijo in jo tudi filozofsko utemeljil na fenomenologiji in čeprav je večkrat upravičeno kritiziral Habermasove poglede in kritiko sistemske teorije, pa vendarle ni uspel odvrniti nekaterih bistvenih Habermasovih očitkov (npr. o nezmožnosti eklektičnega mešanja formalnih in tehnoloških konceptov s filozofskimi pojmi, kot sta npr. informacija ter smisel). Principialno pa ostane Lumanu zaprti spoznanje o kibernetških pojmih kot družbenih kategorijah. Sele skozi takšno družbeno kritično in historično analizo bistva in geneze teh navidez nevtralnih kategorij se odpre lahko filozofska dimenzija sistemske teorije sploh in še posebej sistemske teorije družbe. Toda tudi Habermas ni tega razvil v svoji kritiki, tako da

se diskusija izteče »v prazno«. Na koncu skuša avtor še nekoliko bolj osvetliti družbeno bistvo nekaterih kibernetiko-sistemskih pojmov (informacija in pomen, sistem).

UDC 30101:007

BY *ANDREJ ULE, M. A.*

THE WORKABILITY AND CONTRADICTIONS OF THE THEORIES OF THE SOCIAL WHOLE, BASED ON INFORMATION SYSTEM THEORIES

The contribution deals with some starting principle sowing in the process of working out the general systemic theories of the society, aiming at taking the society as a whole and representing asocial theory at large. In his article the author concentrates above all on the problems as presented in the well-known polemics between J. Habermas and N. Luhman. Although Luhman has propounded a fairly coherent systemic social theory, which he philosophically based on phenomenology, and although he has on various occasions criticised Habermas's views, he has not succeeded in refuting some of Habermas's substantial arguments (e. g. about the impossibility of eclectic mixing of formal and technological concepts with such philosophical ones as, e. g., information and sense). But in principle Luhman fails to recognize cybernetic concepts as social categories. It is only through such a socially critical and historical analysis and genesis of these apparently neutral categories that we can arrive at the philosophical dimension of the systemic theory in general and in particular at a systemic theory of society. But this has not been worked out in his critical writings by Habermas either and so the discussion has not yielded any significant result. In the conclusion the author attempts to elucidate as much as possible the social essence of some cybernetic-systemic concepts (information and sense, system).

UDK 165.191

ALENKA GOLJEVŠČEK

STRUKTURA MITOLOGIJE

Moderna misel, obvladana od zahteve, da se misli nemišljeno, se ob raziskovanju mitosa centriira predvsem okrog pojma simbola (Freud, Jung), pojma funkcije (Malinowski) in pojma strukture (Lévi-Strass, Barthes itn.), da bi se pri mlajših (J. Baudrillard) preoblikovala v radikalno kritiko družbe koda. Misel (logos) zmeraj povezane čez mitos svoje lastne kategorije, hkrati pa je skozi logos tudi danes nemi mitos pripuščen do govora.

Mitos z miti stvarjenja in herojskim mitom pretvarja Kaos (uroboros) v Kozmos ter ga kot takega vzdržuje z obnovitvenimi, iniciacijskimi, pogrebnimi in drugimi miti/rituali. Temeljni model mitskega je nenehna menjava in zamenjava enega in mnogega, stapljanja in ločevanja, produkcije in trošenja, začetka in konca, rojevanja in umiranja: recipročna menjava življenja in smrti, vračanje daru s protidarom.

UDC 165.191

BY *ALENKA GOLJEVŠČEK*

THE STRUCTURE OF MYTHOLOGY

The modern thought, dominated by requirement that thinking should be performed spontaneously, is in the study of the mythos centering above all on the concept of symbol (Freud, Jung), the concept of function (Malinowski), and on the concept of structure (Lévi-Strauss, Barthes, and others), while among younger scholars it has become transformed into

a radical criticism of the code society. The thought (logos) invariably spreads over mythos its own categories, while on the other hand the silent mythos is through logos also today permitted to expression.

With the myths of creation and with the heroic myth mythos is transforming Chaos (uroboros) into Cosmos and maintains it as such by means of reconstructory, initiatory, burial and other kinds of myths or rituals. The fundamental model of the mythical is the ceaseless exchange and substitution of the one and the many, of the melting and separation, of the production and consumption, of the beginning and the end, of the birth and the death: a reciprocal exchange of life and death, of returning a gift by submitting a counter-gift.

UDK 111.1:(091) ARISTOTELES

dr. VALENTIN KALAN

PRVA FILOZOFIJA KOT TEORIJA BITNOSTI — OUSIOLOGIJA

Kakor so sicer osnovne postavke aristotelizma kot substancialne filozofije dosti poznane, pa vendar analize Aristotelove filozofije praviloma ne upoštevajo vprašanj, problemov, aporij, ki so izsilile Aristotelovo teorijo bitnosti kot substance in subjekta, tj. njegovo ontologijo oz. ousiologijo. Če Aristoteles odkloni splošnost in rod kot določitev biti/substance, tedaj je to spodbitje platonizma, ki ga niti določitev bitnosti kot bistva, »bitnega kajstva« (τό τί ἐν εἶναι, quod quid erat esse »ce que c'était que d'être«) ne more več rehabilitirati. Res je določitev bitnosti kot podlage (substrat), temelja, hypokeímenon nezadostna — tedaj bi morala biti materija bitnost, toda materija ni nekaj kar bi bilo določeno — vendar je določitev bitnosti kot podlage kljub temu nujna, ker so vsa »možna« racionalna določila, ki so bistvena (pojmi, definicije, ideje), brez podlage nebivajoče, nič. Zato mora biti Aristotelov odgovor na vprašanje bitnosti dvotiren, celo kompromisen: bitnost je vsestranska sorazmernost bitnosti kot podlage in bitnosti kot bitnega kajstva — ta sorazmernost pa s svoje strani predpostavlja bistven/biten razcep, neskladnost med podlago in bitnim kajstvom, med bistvom in bivanjem. Analiza, ki ne pride do tega razcepa, lahko vidi v aristotelizmu zgolj variacijo na platonistični idealizem. Te Aristotelove dileme v ousiologiji šele v resnici izsilijo vprašanje njegovega materializma kot neizogibne »slabe vesti« njegove teorije.

UDC 111.1:(091) ARISTOTELES

dr. VALENTIN KALAN

LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE COMME RECHERCHE (THEORIA) DE L'ÊTRE — OUSIOLOGIE

Bien que que les propositions fondamentales de l'aristotélisme soient (au juste) connues, il'y a néanmoins de nombreuses études sur la philosophie d'Aristote qui dans la règle ne tiennent par compte des problèmes et apories qui ont nécessairement conduit à la théorie de l'être comme substance et sujet, c'est-à-dire à son ontologie ou plus précisément ousiologie. Si, chose assez connue, Aristote a rejeté l'universel et le genre comme déterminations possibles de l'être/de l'étant, alors il s'agit d'une réfutation si radicale du platonisme, que même la fixation de l'être comme quiddité (τό τί ἐν εἶναι) ne saurait plus le réhabiliter. Si la détermination de l'être comme substrat, fondement, sujet, hypokeímenon est insuffisante — selon Aristote même: la matière devrait par conséquent survenir comme être et présence, mais la matière n'est pas quelque chose de déterminé; — toutefois cette détermination reste nécessaire, parce qu'en l'absence du substrat toute les possibles prédicables et prédications, bien que rationnelles et essentielles, demeureraient inexistantes. C'est pourquoi la réponse aristotélicienne sur la question de l'être peut aller même jusqu'au compromis: l'être est une proportionnalité universelle entre l'être comme substrat et l'être comme quiddité — une

proportionnalité qui, de son côté, suppose une rupture essentielle et fondamentale à la fois entre substrat/fondement et quiddité, entre existence et essence. Une analyse, qui n'arrive pas à cette rupture, ne peut voir dans l'aristotélisme qu'une variation de l'idéalisme platonicien. Voilà les dilemmes d'Aristote dans l'ousiologie, dilemmes qui posent vraiment la question de son matérialisme comme une «mauvaise foi» inéluctable de sa pratique théorique.

UDK 130.123.1:141.82 MARX

mag. CVETKA TÓTH

HEGLOVO POJMOVANJE DIALEKTIKE IN METAFIZIKE IN MARXOVA KRITIKA

Članek »Heglovo pojmovanje dialektike in metafizike in Marxova kritika tega pojmovanja« je razdeljen na dva dela. V prvem delu so predstavljeni uvodni paragrafi iz Heglove enciklopedijske Logike (p. 18—83), »drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität«. Podrobneje je prikazana Heglova tendenca, destrukcija metafizike, ne samo tistega obdobja iz zgodovine filozofije, ki se nominalno identificira z metafiziko, pač pa gre za kritiko posebnega načina mišljenja, formiranja predstave o svetu in človeku, ki izhaja iz višjih, »absolutnih principov«, kot da bi veljali sami zase in istočasno bili »predikat dejanskega«.

Pozitivni rezultat v filozofskem proučevanju nahaja Hegel v »dialektičnem napredovanju«, »dialektično je bistveni moment afirmativne znanosti«. Njegovo pojmovanje protislovnosti opozarja na vzpostavo dialektike kot vseobče zakonitosti, v pomenu najsplošnejše zakonitosti vsega obstoječega.

Protislovnost se nahaja »v vseh predmetih vseh vrst, v vseh predstavah, pojmi in idejah«. To spoznanje je »bistvo filozofskega načina opazovanja«, to pa je nadalje določeno kot »dialektični moment logičnega (ontološkega)«.

Drugi del članka je prikaz Marxove kritike metafizičnosti Heglovega mišljenja, abstrakcionistično — spekulativnega postopka miselnega napredovanja v njegovi filozofiji. Marx pokaže pri tem še na eno dimenzijo, ki jo v sebi skriva metafizika, to je njen družbeno-politični aspekt.

UDC 130.123.1:141.82 MARX

BY CVETKA TÓTH, M. A.

HEGEL'S VIEWS ON DIALECTICS AND METAPHYSICS AND MARX'S CRITICISM

The article "Hegel's Views and Dialectics and Metaphysics and Marx's Criticism" is divided into two parts. The first part introduces the reader to the introductory paragraphs in Hegel's encyclopaedic *Logic* (pp. 18—83), to the so-called "drei Stellungen des Gedanken zur Objektivität". A detailed exposition is offered of Hegel's tendency, of the destruction of metaphysics — not only from that period of the history of philosophy that is nominally identified with metaphysics but with focus on a critical assessment of a special way of thought, of forming an idea of the world and man based on higher, "absolute principles", as if these principles were valid in themselves and were at the same time "predicates of the actual".

Positive results in philosophical studies are understood by Hegel to be found in the "dialectical progress", "the dialectic is the essential momentum in the affirmative science". His views on the contradiction call attention to the need to set up dialectics as a universal law, in the sense of the most general law governing everything in existence.

Contradiction is immanent "to all objects of every kind, to all views, concepts and ideas". This insight represents the "essence of the philosophical way of observation", it is further defined as the "dialectical momentum of the logical (ontological)".

The second part presents Marx's criticism of the metaphysical nature of Hegel's thought, of the abstractionist-speculative ideational progress in his philosophy. In this context Marx points out yet another dimension contained in metaphysics: its socio-political aspect.

PETER GRUDEN

MATERIALISTIČNO POJMOVANJE ZGODOVINE ANTONIA LABRIOLE

Avtor skuša osvetliti nekatere plati italijanske veje II. internacionale, predvsem pa pokazati filozofski domet njenega najpomembnejšega teoretika. A. Labriola je načel nekatera vprašanja, ki so pri drugih marksistih II. internacionale ostala v pozabi, med drugim problem dialektike, fetišizma, vprašanje o vlogi zavesti o ohranjanju razrednega gospostva, obenem pa Labriola trdno stoji na tleh realne zgodovine. Kot drugo pa skuša avtor prikazati njegove miselne meje, ki so obenem tudi objektivne meje neke zgodovinske dobe.

UDC 930.1:141.82 LABRIOLA

BY PETER GRUDEN

ANTONIO LABRIOLA'S MATERIALISTIC CONCEPTION OF HISTORY

The author seeks to elucidate some aspects of the Italian branch of the Second International and in particular to point out the philosophical potential of its most significant thinker. A. Labriola was the first to open certain questions which were largely disregarded by other Marxists of the Second International, among them the problems of dialectics, of fetishism, the question of the role of consciousness in maintaining class dominance, while on the other hand Labriola stands firmly on the ground of real history. Additionally, the author attempts to present the limits of his thought, which at the same time represent the objective limits of the given historical period.

UDK 331.01:141.82 MARX

dr. VOJAN RUS

DIALEKTIKA IN METAFIZIKA V LUČI PRAKSE IN ZAMISLI (Ob Heglu in Marxu)

Podrobnejša analiza Marxove in Heglove teorije dela — in zlasti Marxovih tez o zamisli (idealni predstavi) — odločilno prispeva k razjasnjevanju odnosa med obema filozofoma in med metafiziko in dialektiko. Heglova analiza (zlasti v §§ 204—212 Enciklopedijske logike) strukture dela implicira pomembne dialektično-materialistične elemente (cilj, objekt, sredstvo, material itd.). S tem nakazuje možnost preraščanja idealizma in metafizičnega materializma in antinomij: vsebinsko — materialno, imanentno — transcendentalno, končno — brezkončno, vzrok — posledica itd.

Ta Heglova analiza pa je bistveno omejena s tezo o absolutni ideji. Zato šele Marxova teorija dela-prakse teoretsko izrazi kreativno moč ideje in nakaže najvišjo vsebino osebe in svobode. Samostojna analiza Marxove teze o delu pokaže, da je zamisel veliko bolj tvorna in dialektična od idealistične ideje, saj so pojmi, iz katerih se zamisel gradi, najbolj plodno gradivo duhovne in praktične sinteze. Zato lahko zamisel začne veliko več idealnih in realnih povezav kot percepcije, predstave in instinkti.

Šele ko pojmi vstopajo v sestav zamisli, izgubljajo svojo imanentno težnjo k izolaciji, absolutizaciji in metafiziki, ki so ideološke sestavine razredne, družbene in življenjske ozkosti, metafizike.

UDC 331.01:141.82 MARX

BY dr VOJAN RUS

DIALECTICS AND METAPHYSICS IN THE LIGHT OF PRACTICE AND CONCEPTION (with special reference to Hegel and Marx)

A detailed analysis of Marx's and of Hegel's theory of labour — and particularly of Marx's theses concerning conception (ideal notion) — significantly contributes towards a

clarification of the relation between the two philosophers as well as between metaphysics and dialectics. Hegel's analysis (especially in paragraphs 204—212 of *Encyclopaedic Logic*) of the structure of labour contains significant dialectical-materialistic elements (goal, object, means, material, etc.). In this way he points to the possibility of overcoming the idealism and the metaphysical materialism and antinomies: the content — the material, the immanent — the transcendental, the finite — the infinite, the cause — the consequence, etc.

But Hegel's analysis is severely limited by his thesis about the absolute idea. So it is only Marx's theory of labour-practice that gives theoretical expression to the creative power of the idea, thus indicating the supreme content of person and freedom. An independent analysis of Marx's thesis concerning practice reveals that the conception is much more productive and dialectical than the idealistic idea, since the concepts out of which the conception is formed represent the most fruitful material for mental and practical synthesis. Hence conception can start a much greater number of ideational and real associations than perceptions, notions and instincts.

It is only when concepts enter the system of the conception that they get rid of their immanent tendency towards isolation, absoluteness, and metaphysics — which are ideological components of the class-governed, social, and overall narrow-mindedness, of metaphysics.

UDK 165.882

BORUT PIHLER

»MODEL ‚KRITIČNEGA RACIONALIZMA‘ V DELU HANSA ALBERTA«

V študiji smo razvili samoutemeljevanje ‚kritičnega racionalizma‘, kot se le-to dogaja v delu Hansa Alberta »Traktat o kritičnem umu« in nekaterih njegovih drugih razpravah, pri čemer so stopali v ospredje problem utemeljitve, princip kritičnega preverjanja, problem odnosa med spoznanjem in odločitvijo, problem ideologije kot je le-ta zastavljen v ‚kritičnem racionalizmu‘, problem smisla v kriticistični perspektivi in še druga problematika. Ob eksplikaciji ‚kritičnega racionalizma‘ in njegovih temeljnih vprašanj pa je bila realizirana tudi kritika ‚kritičnega racionalizma‘ skozi prizmo dejstva, da ohranja Popprov in Albertov nauk nekatere temeljne zahteve pozitivizma in zasluži zato dialektično kritiko.

UDC 165.882

BY BORUT PIHLER

THE MODEL OF »CRITICAL RATIONALISM« IN THE WORK OF HANS ALBERT

In our study we have worked out the self-substantiation of the "critical rationalism" as it occurs in Hans Albert's work "A Treatise on Critical Reason" and in some other studies by this author. Prime emphasis has been laid on the problem of substantiation, on the principle of critical verification, the problem of relation between insight and decision, the problem of ideology as it is given in "critical rationalism", the problem of sense in a critical perspective, and a few other problems. While explicating "critical rationalism" and some of its fundamental questions, we have made a critical assessment of »critical rationalism« in terms of the fact that Popper's and Albert's views preserve some of the basic postulates of positivism and are thus open to dialectical critique.

UDK 800.1

MATJAZ POTRC

AUSTINOVA TEORIJA GOVORNIH DEJANJ

Prav z izolacijo govornih dejanj je J.L. Austin najpomembnejši predstavnik filozofije običajne govorice.

Ob tem, da se naslanja zlasti na njegovo knjigo »How to do Things with Words«, izhaja članek od razločitve, ki jo uvaja med konstativom ter performativom, da bi čeznjo prispel k teoriji govornih dejanj (ilokutornih dejanj).

Vodilna misel članka je, da je Austin, s tem ko je izhajal od analize običajne govornice, moral odkriti, kar je bilo v teoriji percepcije (v tisti, ki jo sam imenuje sholastična) potlačeno: namreč družbenost, naslovitev besede na drugega v družbeni vezi.

Na ta način se odpre z uporabo teorije govornih dejanj možnost preobrata celotne tradicionalne perspektive obravnavanja govornice.

Če pritrdimo temu, da je govoreči subjekt vpet v družbeno vez, ki je v njej proizvedena porazdelitev družbenih funkcij, smo že blizu analizi funkcije gospodarja v družbeni vezi, lahko si začnemo postavljati vprašanje potlačitve dimenzije izjavljanja v celi tradiciji, ki izhaja po Austinu iz sholastike, vendar je prisotna v sodobnem javnem mnenju filozofskih idej, v predsodkih, ki z njih kritiko prične Austin: da je govornica napravljena, da bi reprezentirala kakršnokoli realnost si že bodi, z odpadkom enosmernega smisla, ki od tod izhaja, s teorijo metagovornice, ki ji je podlaga vérovanje (v realnost itd).

Moramo pa podati kritiko implicitne pozicije Austinove teorije govornih dejanj glede tega, da ta ne vračuna, da so govorna dejanja odvisna od subjekta le, kolikor je ta, govorec, nagovorjen z mestom govornice, ki je zanj lahko le v položaju razsrediščenega Drugega.

UDC 800.1

MATJAZ POTRČ

LA THÉORIE DES ACTES DU LANGAGE DE J. L. AUSTIN

C'est justement par l'isolement des actes du langage que J. L. Austin est le représentant le plus important de la philosophie anglaise du langage ordinaire.

En s'appuyant surtout sur son livre »Quand dire, c'est faire«, l'auteur de l'article part de la distinction (qu'Austin introduit) entre le constantif et le performatif, pour arriver à sa théorie des actes du langage (les actes illocutoires).

L'idée maîtresse de l'article c'est de démontrer qu'en partant de l'analyse du langage ordinaire, Austin a été amené à découvrir ce qui dans la théorie de la perception (celle qu'il appelle scholastique) était refoulé, notamment le lien social.

Ainsi en acceptant la théorie des actes du langage, le renversement de toute une perspective traditionnelle de traiter le langage est rendu possible. Si on admet que les sujets parlants sont pris dans le lien social du langage, où une distribution des positions sociales se produit, alors nous pouvons procéder à une analyse de la fonction de maître dans le lien social, nous pouvons commencer à nous poser la question du refoulement de la dimension d'énonciation dans toute une tradition qui selon Austin date de la scholastique, mais qui est cependant présente dans l'opinion préconçue des idées philosophiques contemporaines, dans les présupposées contre lesquels se dirige la critique d'Austin: que le langage est fait pour représenter quelque réalité que ce soit, avec rejet du sens univoque que s'ensuit, avec la théorie du métalangage, dont le support est la croyance (en la réalité etc.).

Pourtant, il faudrait critiquer une position sous implicité entendue de la théorie des actes du langage d'Austin, en ce qu'elle ne semble pas tenir compte du fait que les actes du langage ne dépendent du sujet que dans la mesure où celui-ci, l'être parlant, est parlé par le lieu du langage qui pour lui ne peut être que dans la position de l'Autre excentrique.



POPRAVEK

V članku dr. Vojana Rusa »Predpostavke estetike in možnosti marksizma«, objavljenem v *Anthroposu* št. III—IV/1977, so zaradi tiskovnih napak potrebni naslednji važnejši vsebinski popravki (po izvirnem rokopisu):

- st. 99, 2. vrsta zgoraj: »ki po naravi nima oči za nemetafiziko, za dialektiko«.
- str. 100, 25. vrsta: »svetovni biti. Ontologizem je umetnost podrejal hipotetičnim lastnostim svetovne biti: absolutni svetovni skladnosti«, itd.
- str. 101, 34. vrsta: »materije (materiala), da opazovalec«, itd.
- str. 119, 6. in 7. vrsta: »se pravi, da jih vedno preraščata in da zato nobena umetnina ni izvedena iz svetovne harmonije«, itd.

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