Ca za sodelovanj
nističnih ved,
za psi jo in filozofijo

Sodobna filozofija in marksizem

Rus, Kirn, Žižek, Potrč, Štrajn

Družbene vede in filozofija

Kalan, Ule, Jogan, Pečar

Psihologija

Petrovič, Gregorač, Čuk

Orientalist

Štan.

Ocene

Čarni, Ule

Anthropos

UDK 3

Leto 1976 številka III-VI

Anthropos

Anthropos

Filozofija in sociologija

Psihologija

Orientalistika

Ocene

ČASOPIS ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH VED, ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO

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

Odgovorni uredniki: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, mag. Andrej Ule
Lektorji: Jože Kocbek, Sonja Likar, Zoja Skušek-Močnik
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: UNIVERZITETNA TISKARNA, LJUBLJANA
Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

YU ISSN 0587-5161

VSEBINA

(Anthropos, št. 3-6/1976)

Filozofija in sociologija

Filozofija in samoupravljanje*

dr. VOJAN RUS

Kriza dela jugoslovanske filozofije ima glavni koren v njem samem.

To krizo — ki ni brez posledic na našo celotno filozofijo in njeno vlogo — lahko premaga samo vsebinska renesansa filozofije v Jugoslaviji.

Ta lastni motiv filozofije zahteva tudi uvodni premislek o njenem družbenem mestu v samoupravljanju.

K razmisleku o vlogi filozofije silita zlasti dve življenjski dejstvi: prvič, samoupravna smer se v Jugoslaviji sedaj uspešno stabilizira in je zato vprašanje, ali gre filozofija z njo v korak, in drugič, vsaka samoupravljanju nasprotna smer bi bila za Jugoslavijo uničujoča (saj tu ne gre le za odtenke kot pri zamenjavi strank na zahodu) in je zato napredna filozofija še posebej zavzeta za krepitev samoupravnosti.

Dialog o samoupravni filozofiji zahteva tudi dejstvo, da taka razprava ni bila nikoli temeljito opravljena, kar je skupna pomanjkljivost (seveda nepotrebna) samoupravnosti in filozofije, ki se morata obe vprašati:

— ali je v samoupravno-socialistični družbi možen in potreben tak tip filozofije in filozofičnosti, ki bi aktivneje sooblikoval družbenost kot vse dosedanje filozofije, in ki bi bil obenem kvaliteten napredek filozofije?

— ali pa v samoupravnosti vsa filozofija in filozofičnost umira zaradi popolne skladnosti z ostalo družbo?

— kakšen je odnos samoupravne filozofičnosti do tradicionalne filozofije, do marksizma in do sodobnih nemarksističnih smeri?

I. MESTO FILOZOFIJE V NOVIH PERSPEKTIVAH JUGOSLAVIJE

Ko govorimo o povezanosti filozofije s samoupravljanjem, se verjetno bolj strinjamo, v čem te povezanosti nikakor *ne* more biti, kakor v čem ta povezanost *je*.

Lahko se je strinjati, da filozofska angažiranost ne more biti niti apologetika niti žurnalizem niti politikantstvo. Življenjskost filozofije v samoupravni družbi ni niti v plehkem poveličevanju družbenega stanja niti (samo) v razlagi njegovih dnevnih dogodkov niti v opremljanju opozicijskih teženj s filozofskim besedičenjem.

Taka poraba in izraba filozofije bi bila njena izvolitev, umiranje in obenem duhovna nemoč samoupravljanja.

Še vedno pa je precej nejasno, v čem *je* plodna družbena vloga filozofije, zlasti *v perspektivah, ki se danes odpirajo samoupravni Jugoslaviji*. Ta nejasnost izraža lastne težave dela filozofije, ki niti sama sebi ni določila možnega družbenega mesta.

---

* Ta članek je razširjena razprava avtorja na simpoziju »Marksizem v družbenih vedah«, katerega prispevki so bili objavljeni v prejšnji dvojni številki Anthroposa.

Izvirov pičlega samozavedanja dela filozofije se bom še dotaknil. Tu naj le poudarim, da govoriti o mestu filozofije pri nas pomeni pokazati na precejšnjo *praznino*, na tisto, kar filozofija delno še ni, kar delno šele mora in more biti. (Kar je značilno za filozofijo, je v neki meri značilno tudi za druge družbene in humanistične znanosti; so pa tudi nekatere razlike).

Filozofija kot duhovna vez. Samoupravna družba more živeti le, če jo združuje in usmerja močna socialistična duhovnost, katere nujna vez je zlasti filozofija.

Življenjsko nujnost te vezi poudarjajo *pretekle slabe skušnje* Jugoslavije in njeni *novi imperativi* in *realni cilji*. Filozofija človeka v svetu — z izhodiščem v dialektiki marksizma, ki odpira sodobni filozofiji največje možnosti *samostojnega* razvoja — je edino možno žarišče samoupravne misli in prakse, je osrednje (ne absolutno) merilo usklajanja vseh vrednot samoupravljanja. Marksizem namreč dojema glavno (posebno) človekovo vrednoto — delo, dojema nasprotja notranjega sestava dela, dojema delo kot glavni izvir specifične človeške zgodovine in kot izvir preraščanja njenih temeljnih protislovij, dojema mesto dela v svetovno-absolutnih dimenzijah.

Zato je filozofija človeka — z delom v središču — lahko temeljna in skupna miselna osnova vseh samoupravljalcev v njihovem zavestnem skupnostnem delovanju.

Filozofija človeka ima svoj možni in stalni izvir v vsakem normalnem človeku, ki se zaveda svojega še tako »skromnega« delovnega akta, saj je že v strukturi akta klica celotne človeške problematike.

Zato je filozofija človeka in dela najvišje možno skupno miselno izhodišče samoupravljalcev.

Filozofija človeka in dela je najsplošnejša duhovna zveza samoupravljalcev, ker je družba nasploh »povečana slika« človeka, samoupravljanje pa je razvita družbena oblika človečnega človeka.

Odnosov *med več* področji družbe nikakor ni mogoče rešiti samo v okviru *enega* področja, ampak le v okviru tiste *celote* (človeka in družbe), ki zajema vsa področja in njihove optimalne odnose. Zato ni mogoče brez misli (filozofije) *možne dinamične celote* družbenega človeka določiti *odnosov* posebnih družbenih področij: odnose med gospodarsko *osnovo*, njeno *»nadstavbo«* in njunimi *ožjimi področji;* odnose med *materialnimi* in *duhovnimi* vrednotami; odnose med *osebo* in *družbo*, med družbeno *svobodo* in *nujnostjo*, med *načrtovanjem* in družbenim *samotokom*.

Nobena izolirana sestavina družbe — niti materialno-tehnična proizvodnja niti samo tržišče niti samo šolstvo niti sam državni aparat — ne more zagotoviti celotne družbe; to lahko zagotovi samo družbena misel-akcija, ki ima za cilj to celoto. Ta cilj nujno *sooblikuje* filozofija človeka v svetu in njeno samoupravno uresničevanje (seveda *le so*oblikuje).

Nujni, »praktični« pomen fiozofije človeka poudarjajo trde izkušnje dosedanjega socializma. Velikanski gospodarski potenciali, ki pogosto neporabljeni mirujejo na širokih prostranstvih administrativnega socializma, zahtevajo večjo kvaliteto dela. Ta pa zahteva »množično osebnost« (zavestnega delavca, delavca »za sebe«). Družbeni napredek socializma na določeni razvojni točki postaja vse bolj nemogoč brez razvitega posameznika in njegove celote z družbo, brez celostnega človeka. Imamo že tudi nasprotne izkušnje: defor-

macije, ki so nastajale zaradi pretirane tržne samodejnosti, v socializmu niso pospeševale svobode osebe in podjetja, ampak so ju ogrožale. Svoboda posameznika je torej možna samo kot »antropološka« polarnost posameznika in družbe in ne kot tržno-stihijska atomizacija posameznikov in podjetij.

S tem je samo delno pojasnjena zahteva: filozofija naj bo tesno povezana s samoupravno družbo; *filozofija mora izhajati iz družbene stvarnosti.*

Nakazana je bila samo najsplošnejša miselna zveza med filozofijo in samoupravljanjem, ne pa njena problematika *v naših razmerah.* Razvoja samoupravne filozofije pri nas ni mogoče uspešno zastaviti, če poprej ne razčistimo njenega odnosa do tehle temeljnih vidikov: do *dosedanje* filozofije in kulture, do filozofske *kvalitete,* do *drugih znanosti* in do drugih družbenih področij, do družbene *kritike* in *politike.*

Jugoslovanski samoupravni socializem ni samo nekaj lokalnega, »balkanskega«, ampak je — deloma po svojih uresničitvah, še bolj pa po svojih možnostih — *pomembna zgodovinska stopnja v razreševanju trajnih človekovih vprašanj* (o tem kasneje). Zato se samoupravna filozofija in družbena znanost ne moreta omejiti samo na to, da odsevata naše trenutne situacije, ampak morata *izraziti in sooblikovati mesto samoupravnega socializma v dosedanjem svetovno-zgodovinskem toku.*

Zato je samoupravna filozofija nujno soočanje z dosedanjimi in sodobnimi idejnimi in kulturnimi smermi vse človeške zgodovine. S tem bi se neprestano ugotavljala vrednost sodobne samoupravne problematike v zgodovinskih razsežnostih in temeljiteje gradila samoupravna družba.

Filozofsko soočanje sodobnih samoupravnih možnosti z dosedanjo kulturo in filozofijo ni torej nobeno »čisto« filozofsko, »kabinetno« delovanje filozofije, ampak je zahtevno *družbeno* delo.

Tradicionalistične (meščanske, klerikalne) sile morajo priznati, da se je delavsko gibanje Jugoslavije uspešno spoprijelo s sodobnimi »zemeljskimi« težavami, da je to gibanje prineslo nacionalno osvoboditev, gospodarski razvoj in materialni standard. Toda po mnenju tradicionalistov delavsko gibanje nima prav nič iskati na ravni *»trajnih vrednot«* — kot so človekova oseba in svoboda, človekove vrednote in ideali in najglobljі smisel človekovega življenja — te vrednote naj bi pripadale le preteklosti. Ne da bi si kakorkoli lastili kulturni monopol in upoštevajoč misel doslednega revolucionarja Lenina (prav zato doslednega!), da težimo povzeti vse pretekle vrednote, smo filozofi zaradi polnega razvijanja naših sodobnih življenjskih vsebin dolžni *sooblikovati zgodovinsko mesto samoupravnega socializma.*

To pa je tudi *najpolnejši notranji interes same filozofije.*

Samoupravni socializem zaradi svojih razvojnih nujnosti omogoča filozofiji tak *dialog z družbo,* ki je *nova* možnost razreševanja glavnih vprašanj celotne dosedanje evropske in svetovne filozofije.

Samoupravljanje je družbena osnova novega filozofskega preraščanja glavnih dilem in enostranskosti dosedanje filozofije — in ne samo filozofije, ampak tudi *življenja.* V tem je ena izmed manifestacij kulturne moči samoupravnega socializma.

Niti naš niti katerikoli drugi socializem ni izvir absolutne filozofske resnice, ni absolutna skladnost filozofije in življenja. Napak, metafizično je govoriti o dokončnem *uresničenju* filozofije v katerikoli družbi; tega ne bo

niti v morebitnem »najvišjem« komunizmu. Če je družba vedno v gibanju — navzgor ali navzdol — in če so njeni deli (gospodarstvo, filozofija, družbene skupine, posamezniki) vedno v različni dinamiki, je možno le bistveno bolj intenzivno *uresničevanje* filozofije.

Samoupravljanje ne more niti živeti, če stalno in na vse višje ravni ne prevladuje tistih družbenih prepadov in okamenelosti, ki so veljale v razredni družbi: absolutiziran razcep med človekovo celoto in delnostmi, med posameznikom in družbeno občostjo, absolutiziran spopad med družbeno celoto in skupinami, med družbenim usmerjanjem in samodejnim tokom, med prirodo in kulturo, med človeškimi potrebami in proizvodnjo, med »duhovno« in »materialno« kulturo.

Razredna družba je te *nasprotne pole* ločila in absolutizirala; v tem je bistvo družbene in filozofske *metafizike*.

Če samoupravljanje vsebuje »preveč« teh enostranskosti, nosi v sebi vse preveč sestavin razredne družbe in s tem ogroža svoje lastne korenine. Premagovanje teh starih sestavin je torej *življenjska nuja socializma*. Te družbene enostranskosti in razcepi so bili osnova dosedanjih glavnih filozofskih enostranskosti, ki se najbolj izražajo v *enostranskih* filozofskih *smereh* (metafizika vseh zvrsti: subjektivizem in objektivizem, idealizem in metafizični materializem, absolutni determinizem in absolutni indeterminizem, generalizem in singularizem, imanentizem in transcendentalizem itn.) in v ločitvi *ločenih* filozofskih *disciplin*.

Gibanje samoupravne družbe potrebuje torej filozofijo, ki bo sodelovala v premagovanju teh filozofskih in družbenih protislovij s tem, da bo prispevala *celostno kritično misel*, ki je sposobna, da začne preraščanje razcepov.

Odnos napredne filozofije do socialistične družbe je lahko samo odnos identitete in različnosti. Filozofija z vidika človeške celote odkriva, pospešuje in krepi vrednote samoupravne družbe, obenem pa osvetljuje ostanke starega v njej in se s temi ostanki spopada — seveda vedno v zvezi z naprednimi družbenimi silami, ki jih najbolj opredeljuje zgodovinski interes delavskega razreda v tem trenutku, saj je filozofija le delujoča misel, ki šele v organizirani »množici« postane »materialna sila«.

Če bi se ta boj naprednega in starega v samoupravni družbi ustavil, bi bilo seveda konec družbe in človeka, to bi bila njuna smrt. Zato je delež filozofije v samoupravni družbi lahko samo stalno uresničevanje in nikoli ne more biti enostavna uresničenost in identiteta z drugimi področji družbe. Samoupravna filozofija mora biti tudi *kot filozofija samoupravna:* ne more biti samo *pasivni odsev* svoje družbene baze, ampak *aktivni dejavnik*, ki po svoji naravi deluje na to bazo (in seveda tudi *raste iz nje)* in *na samo sebe*.

Prav v tem, da zahteva *obstoj* samoupravnega socializma, *da se v njem samem razredna družba intenzivno prerašča*, prav v tem je posebno intenzivna spodbuda in možnost filozofije, da v dialogu z družbo prerašča lastne zgodovinske miselne enostranskosti; brez tega je v samoupravni družbi brezplodna.

Spopad med idealizmom in metafizičnim materializmom, ki je najbolj vidno ideološko nasprotje v vsej evropski filozofiji in družbi, je tudi očitni izraz globoke razredne »metafizike« in razcepa, je izraz protislovja med umskim in fizičnim delom, med ukazovalnim in izvrševalnim delom.

Samoupravna družba more premagovati svoje otroške bolezni samo, če se *resneje* od vseh dosedanjih družb spopade z nasprotjem med *umskim* in *fizičnim*, med *ukazovalnim* in *izvrševalnim* delom, z nasprotjem, ki je temelj razcepa med idealizmom in starim materializmom. Dokler ima le ozek del populacije monopol nad umsko-ukazovalnim delom in dokler je velika večina od njega odrinjena, ima samoupravljanje seveda šibke korenine. Globja zakoreninjenost samoupravljanja ne zahteva samo, da množice dosežejo večjo specialistično izobrazbo, ampak tudi da se ta izobrazba vključi v tisto celostno filozofsko-družbeno vzgojo, ki daje množicam sposobnost, da razsojajo o največjih družbenih nasprotjih, in ki s tem odpravlja »mase« kot objekt in jih pretvarja v *množico osebnosti*. (Ena od soglasnih družbenih ugotovitev je, da je v mnogih delih Jugoslavije odsotnost take vzgoje med pomembnimi zapomanjkljivosti delegatov in samoupravljalcev.)

Sam potek boja za samoupravljanje torej »priganja« njegovo filozofijo, da se otrese zastarelega nasprotja *idealizem-(metafizični) materializem* in da odkriva tisto izhodišče marksizma, ki je bilo v dosedanjem razvoju socializma zanemarjeno, ker se niti reformistični državni kapitalizem niti socialdemokratki socializem niti administrativni socializem ali etatizem niso spopadli z družbenim dualizmom ukazovalnega in izvrševalnega dela, z (družbenim) dualizmom subjekt-objekt.

Zanemarjeno izhodišče za prevladovanje aporije idealno-materialno je seveda tista *filozofska teorija dela* (kot jedra človekovega bistva), ki stoji prav v središču Marxovega Kapitala.

Razvita teorija dela odkriva, kako se že v vsakem preprostem, toda celostnem delovnem aktu »najslabšega stavbenika« (Marx) — in v njegovih sestavinah, kot so zavestna potreba, zamisel, predmet dela in zlasti v njihovem sintetičnem rezultatu: v proizvodu in zadovoljitvi potrebe — življenjsko prerašča vsaka različica idealizma in pasivnega materializma. Obenem pa razvita teorija dela — čvrsto utemeljena z dosedanjo delovno ustvarjalnostjo stomilijonskih množic: od prvotnih lovcev prek poljedelcev in obrtnikov do današnjih delavcev — odkriva z vso izkustveno gotovostjo v vsakem normalnem človeku možnost, da izvirno in ustvarjalno deluje na vseh ravneh in v vseh smereh, odkriva v vsakem možnost samoupravljalca, ki dejansko prerašča dualizem ukazovanja in izvrševanja, idealizma in materializma.

Pri tem pa razvita marksistična teorija dela ne bi bila padec niti profaniranje najvišjih vrednot. Marksistična teorija dela ne »zmanjšuje« moči *idealnosti* in *miselnosti*, ampak ji podeli *večji impulz* kot idealizem, ker pokaže, da misel ni »vsepovsod navzoča« idealistična, *uniformirana, obča* in *mirujoča* ideja, da ni mirujoči vzor, nepremakljiva vrednota in cilj, ampak da je vse znova porajajoča se najbolj izvirna in plastična svetovna moč, ki ima možni izvir v vsakem možnem samoupravljalcu in ki vsakemu omogoča, da se sooča z vsako svojo konkretno in obenem z vsako najsplošnejšo človeško situacijo — skratka možnost, da je vsak normalen človek *samoupravljalec v vseh dimenzijah*. To seveda ne pomeni, da bodo kdaj vsi na vseh temeljnih področjih družbe enako sposobni, ampak le, da vsi lahko dajejo povsod ustvarjalni prispevek, da vsi sodelujejo pri oblikovanju družbene celote in ji niso samo podrejeni.

Vse to velja v glavnem tudi za dosedanji dualistični prepad med *subjektivistično* in *objektivistično* filozofsko smerjo, za prepad, ki je navzoč v vsej filozofiji razredne družbe.

Če samoupravni socializem želi obstati in se razvijati, mora preraščati *družbeni* subjektivizem in objektivizem v svoji notranjosti, saj njun obstoj pomeni vedno, da je množica podrejeni objekt družbenih elit. Izhodiščni prispevek samoupravno-socialistične filozofije pri razreševanju tega dualizma je odkrivanje večsmernega prepletanja subjekta in objekta v strukturi najbolj enostavnega delovnega akta (prvi subjekt tega akta je potreba, ki izzove delovni proces; potreba pa je tudi njegov objekt, ker je po njem z zamislijo in z zadovolitvijo preoblikovana). Zato so že v delovnem aktu skrite možnosti, da se množica podrejenih spremeni v množico osebnosti, ki aktivno sodeluje v tistem duhovnem in družbenem *preraščanju* dualizma subjektivizem-objektivizem, kakršnega vsebuje le samoupravljalska praksa.

Tretji primer je protislovje med filozofskim *realizmom* in *nominalizmom*, med *generalizmom* in *singularizmom* in med *absolutnim determinizmom* in *indeterminizmom*. Tu se filozofija sprašuje o svetovni strukturi: ali v vesolju vladajo taki absolutno železni zakoni in občosti, ki si vsako posamičnost in naključnost popolnoma podrejajo, ali pa je svetovni absolut sestavljen samo iz posamičnosti in naključnosti.

Te filozofske enostranskosti so bile tudi izraz družbene metafizike. Absolutizacija svetovnega občega in zakonitosti je bila filozofski odsev države ali cerkve, ki je bila kot družbeno obče vzdignjena nad množico in ki je posameznika v njej podrejala in uniformirala. Absolutizacija svetovnega (»filozofskega«) posamičnega in naključnega je bila odsev privatiziranega in atomiziranega posameznika, ki se ali umika vase pred metafizičnim, občim in zakonitim (pred državo, vladujočim razredom) ali pa se zapira med okope privatne lastnine.

Samoupravnemu socializmu ne ostane nič drugega — če ne želi propasti, pasti na raven absolutne »občosti« (administrativnega socializma in etatizma) ali na raven absolutne »posamičnosti« (atomiziranega tržišča kolektivnih in privatnih kapitalistov); obe nevarnosti sta stalno navzoči — kot da prerašča bodisi odtujevanje družbenih struktur bodisi odtujevanje posameznikov z vse širšo in globjo *socializacijo posameznikov, z njihovim izvirnim (samoupravnim) udejstvovanjem*, ki s tem zapušča privatizacijo; obenem se s tem vse bolj oži prostor nadvlade občega (države in elite). Na ravni življenjskih nujnosti samoupravne družbe je torej le filozofija, ki je dialektična zavest o enotnosti razvitega posamičnega in občega, razvitega naključnega in nujnega.

Razvita samoupravna filozofija se ne razlikuje od razredne in od administrativno socialistične filozofije samo po tem, da »bolj upošteva« *osebnost* in *svobodo*. Samoupravna filozofija lahko dodeli tema družbenima vrednotama — ki sta bili zelo čaščeni v meščanski družbi, ki pa v njej nista bili niti domišljeni niti uresničevani — bistveno večjo polnost in polet kot vse dosedanje filozofije. V tej smeri ima dve temeljni izhodišči: teorijo človeka, ki pokaže, da ima ustvarjalnost stalno živi (možni) izvir v vsakem posamezniku, in teorijo sveta, ki pokaže, da ima ta ustvarjalnost širok prostor v vsej svetovni občosti in zakonitosti. Za samoupravno filozofijo je torej, kot bom še omenil,

nujna nova enotnost vseh filozofskih disciplin (v tem primeru: antropologije in ontologije).

Samoupravna družba torej ne more razviti svojih sodobnih možnosti brez kulturnega boja filozofije, ki se spopada z miselnimi koreninami razredne družbe.

Kvaliteta samoupravne filozofije je zato izrazito »politično vprašanje«, saj ima najneposrednejše družbene posledice. Pokazali smo, da samoupravna filozofija mora — da bi bila samoupravna, da bi utirala pot novi samoupravni zavesti in bila njen del — preraščati celotno dosedanjo filozofsko misel, vse dosedanje filozofske enostranske smeri in ločene discipline z boljšimi fiozofskimi rešitvami. Preraščanje seveda ne more biti niti nevedno zavračanje niti prostaško agitatorsko zasmehovanje, ampak je lahko le nova *kvaliteta.*

Kvaliteta filozofije. Nesmiselna je »protikvaliteta« sumničavost, ki nastopa z navidezno delavsko-samoupravnih pozicij in ki zahtevi po najvišji možni *kvaliteti* filozofije in družbenih ved imputira zavezništvo z elitizmom. Lahko bi odgovorili kar z Marxom, da *za delavce nič ni dosti dobro,* ali pa celo s pošteno in demokratično predmarksistično znanostjo, ki je vedno priznavala, da ni nič težje kot dobra popularizacija. Le-tej je izhodišče lahko samo kvalitetna znanost in še dodatni ustvarjalni pedagoški in literarni napor. Dobre popularizacije pa ne zmore noben dodaten pedagoški in stilistični napor, ki se opira na *slabo znanost.* To velja seveda tudi za našo samoupravno-delavsko popularizacijo.

Drugi argument v korist filozofske in družboslovne *kvalitete* se glasi: zlasti v socialistični filozofiji in družboslovju *nista elitizem in kvaliteta nikoli združena,* ampak se odbijata prav tako kot delo in izkoriščanje. Tisti del strokovnih in družbenih delavcev, ki teži k meščanskemu ali birokratskemu elitizmu, svojo znanstveno praznoto in teoretsko eklektiko vedno prekriva z navidezno učenostjo, z videzom kvalitete: z bombastičnimi frazami, z veletokom praznih besed, ki so brez vsebine in ki prav prekrivajo odsotnost vsebine. To je »kvaliteta« le za tistega, ki sploh ne sluti, kaj je filozofska in znanstvena kakovost.

Posebne vede. Samoupravna filozofija ima (bolje: naj bi imela) tudi bistveno drugačno stališče do *posebnih ved* in *področij* kot vsa razredno-metafizična filozofija (z *metafiziko* povsod razumemo *nedialektičnost).*

Razredna filozofija je hotela biti absolutni vladar, vendar je na koncu morala *sama* ugotoviti, da je sova, ki poleti, ko je dan že mimo (Hegel). Kako bi mogel biti dejanski vladar nad družbo in njenimi posebnostmi tisti, ki vedno »kontemplativno« zamuja njen sedanji tok in se ozira le na preteklega.

Samoupravna filozofija pa ni možna niti kot *podložnik* ali uslužbenec niti kot absolutni *vladar,* ampak le kot *sestavni* del vseh avantgardnih sil te družbe, kot njihov sodelavec. Ne more biti podložnik, ker mora biti ustvarjalno, odgovorno, samoupravno tvorna. Ne more biti vladar, ker je še tako globoka strokovna filozofska misel *v družbi lahko le filozofičnost,* le miselna *sestavina, del* kreativnih posebnih ved in posebnih dejavnosti (ekonomije, politike, itn.) in samo miselno tvorna *sestavina* tistih občih družbeno *sintetičnih* teženj, ki se izražajo v *celostnih* samoupravnih organizacijah delovnih ljudi (na primer v skupščinah in družbenih organizacijah) in v celoti vsakega *posameznika.*

Pri tem ne gre za nobeno »filozofsko skromnost«, ampak za svetovno dialektično dejstvo, da more vsako, in zatorej tudi najbolj razvito obče — tudi

razvita filozofska, obča misel — v svetu in družbi živeti le kot *sestavina posebnega in posamičnega* in ne kot njuna absolutna nadrejenost. Občost, ki se trga od posamičnega, ga lahko trenutno nadvlada le s tem, da ga duši. Tako pa uničuje samo sebe kot občost. Zato je propadala razredna družba z vsemi svojimi na videz močnimi občimi absoluti, kot je država. Tudi profesionalna filozofija, ki bi pretendirala, da se ji kot neformalni skupini (ali kot neformalni opoziciji) podreja cela samoupravna družba, je samo pojav odtujenega miselnega občega, ki s svojo odtujenostjo preneha biti sestavina samoupravne avantgarde.

Prav *največja* in *najbolj revolucionarna* družbena vloga filozofije zahteva, da se ne zapre v »stranko« (z metodami dnevne agitacije, opozicije itn.), ampak da se najprej vzdigne na kvalitetno višino, da bi z nje učinkoviteje stopila v središče celotnega človeškega življenja kot *filozofičnost*, kot vsepovsod prisotna filozofska sestavina, kot misel možne *konkretne človečne celote*, ki jo vsebuje naš čas, in kot tisti *del* družbene *kritike, ki izhaja iz projekta te družbene celote.*

Optimalna polnost samoupravne družbe ni mogoča brez tesnejše prepletenosti med filozofijo, posebnimi znanostmi in ostalo družbo.

Za samoupravni socializem velja ista zakonitost kot za celotno svetovno in človeško dogajanje: ni najbolj razvita tista občost, ki pritiska podse svoje posamičnosti — tako obče se ne obnavlja v živih posamičnih oblikah — ampak tista občost, ki je le del, le sestavina svojih posebnosti in posamičnosti. Kolikor polnejši je razmah posamičnosti in posebnosti, toliko bolj intenzivno razvijajo svoje obče.

Obče ideje socializma (filozofija) in njegove obče vrednote se toliko bolj razvijajo, kolikor bolj so *integrirane* v posebne vede, v gospodarstvo, v politiko, v delovne kolektive in posameznike kot njihov razviti sestavni del.

Posebne vede so človečno plodne, če so osvobojene dogmatične podrejenosti kakršnikoli filozofiji. Do te *kreativne samostojnosti* pa se lahko povzpno le, če suvereno obvladajo filozofijo kot *svoj* sestavni del, kot *del najintimnejše strokovnosti.*

Filozofije pa se ne morejo »osvoboditi«, ker je »filozofska« občost vedno navzoča v njihovem objektivnem, posebnem predmetu in cilju. Imajo lahko le slabo, nezavedno in amatersko polovično filozofijo, kar pa neposredno zmanjšuje tudi njihovo *strokovno kvaliteto.* Katera znanost more zanikati, da je proizvod *človeka?* Kako more samo sebe poznati in razvijati, če ne pozna človeka (= same sebe). Kako je mogoče poznati družbo, prirodo, jezik, duševnost, vzgojo, izobrazbo in umetnost, če ne poznamo človekovega bistva, človekovega dela in osebnosti, človeških vrednot in možnih ciljev, saj gre pri družbenih in drugih znanostih za *človekovo* družbo, za *človekov* jezik in za *človekov* (objektivni) odnos do prirode?

Katera znanost bi se med svojimi strokovnimi sestavinami lahko izognila pojmom *pogoja, vzroka, časa, prostora, hipoteze, izkustva, teorije* — kar so seveda vse obči, filozofski pojmi. Ozki faktografizem, enostranska matematično-tehnična obdelava podatkov in ozka specializacija — v katere je zašel precejšen del svetovnih, jugoslovanskih in slovenskih znanosti — lahko le v prvih, začetnih fazah znanosti ustvarjajo iluzije velikih dosežkov. V resnici pa je — kot na primer ugotavlja Gorz — velik del faktografskega materiala

družbenih ved brez haska. Vse sodobne znanosti — in ne samo pri nas — pa na višji razvojni stopnji ugotavljajo nujnost *teoretičnosti* in *interdisciplinarnosti, katere sestavni (ne edini) del je vedno tudi filozofičnost.*

Ko se torej zavzemamo za »povratek« marksizma na višji ravni, se z vso prepričanostjo zavzemamo za višjo strokovno kvaliteto vseh znanosti, saj je marksizem nezadostno razviti, toda najvišji sodobni potencial *teoretične kulture*, tudi vse predsocialistične, saj marksizem vsebuje dokazljive — toda ne dovolj eksplicirane — teoretične potenciale od najbolj celostne znanstvene metodologije do teorije človeka in sveta. S tem je marksizem tudi *povzetek* najboljšega v evropski in svetovni kulturi mišljenja, kulturi, ki se v sodobni tehnizirani znanosti hitro zgublja in ki se je silovito začela že z antično grško dialektiko in logiko. Ali ni kar srhljiva kulturna pomanjkljivost, če npr. del »moderne« znanosti zavrača »staro« aristotelovsko logiko in ne ve niti tega, da je ta logika navzoča v vseh sodobnih vedah in njihovih industrijskih aplikacijah kot elementarna sestavina (tudi v dialektični filozofiji).

Zaradi zakonite zveze med svetovnim občim in posamičnim samoupravna filozofija ne more biti samozavedna in dejavna socialistična misel in ne more aktivno vzpostavljati interdisciplinarnih stikov z drugimi vedami, če ne pozna njihovih temeljnih *specifičnosti. Splošne* vrednote in cilji človeka, ki jih izraža filozofija, se morejo uresničevati samo v *posebnih* situacijah, ki jih neposredno oblikujejo posebne vede in posebne prakse.

Zato se kritično-dejavna filozofija ne more niti oblikovati, če vsaj na »visokošolski« (= strokovni) ravni ne pozna ali temeljnih družbenih ved in sodobnih družbenih struktur ali temeljnih prirodnih ved in njihovega mesta v sodobnih odnosih med človekom in svetom.

Filozofska kritika. Dosedanja obravnava omogoča, da določimo samoupravno *družbeno-kritično vlogo* filozofije kot *posebne* družbene veje.

Kritičnost filozofije pri nas bi morala biti mnogo bolj filozofsko temeljita in mnogo bolj vsestranska, mnogo bolj filozofsko »kritična«, kot pa so jo koncipirali tisti deli filozofije, ki se niso osvobodili metafizičnih objemov.

Socialistična filozofska kritika se ne more — kot meni stalinizem — »načelno« zaustaviti pred nobenim družbenim področjem in pojavom, češ da je »svet« in »nedotakljiv«. Samoupravni filozofija mora biti tudi teorija celote človeka. Ker je taka filozofija v odnosu z vsemi družbenimi delnostmi, se seveda njena družbena kritičnost ne more omejevati na ta ali oni ožji izsek ali vidik družbe.

S tem še nismo določili posebnega predmeta in posebne metode filozofske kritike, saj ta kritika *ni* sama utelesitev družbene *celote*, ampak je le njen *poseben del.*

Profesionalna filozofija seveda ni nikoli edini, absolutni um in zato ni absolutna kritika. Če profesionalna filozofija ali katerakoli družbena dejavnost skuša postati umski, kritični, družbeni *absolut*, se takoj spremeni v farso.

Vsaka družbena skupina, ki se hoče vsiliti vsem kot absolut, se nujno spremeni v zaprt in ločen del družbe — ločen od vseh drugih naprednih tokov. »Absolutna filozofska kritika« je torej zelo *neabsolutna*, ker s svojo izolacijo sama sebi onemogoča, da bi vnesla v družbo tisto splošno sestavino samoupravne kritičnosti, ki smo jo imenovali filozofičnost.

Zelo glasna »filozofija«, ki se ni emancipirala od starih absolutizacij in ki se spušča v »družbeno kritiko«, ne da bi izdelala svoje lastno filozofsko stališče, se v najboljšem primeru z družbenimi pojavi ukvarja na ravni ostale *nestrokovne* kritike; tedaj ne ostane sledu o učinkoviti *filozofski* kritiki. Nerazčiščen odnos do starih filozofskih absolutizacij pa je tisti »izvirni greh«, ki je delu jugoslovanske filozofije onemogočil, da bi postala *filozofska družbena kritika*. Stara modrost pravi, da lahko sobe drugih (delov v samoupravni zgradbi) ureja tisti, ki poskuša urediti vsaj svojo lastno sobo. Družbene kritičnosti filozofije — in to še posebej velja za naš trenutek in prostor — ne more biti brez njene *znanstvene* samokritičnosti.

Prvenstveni predmet kritične dejavnosti filozofije vsekakor niso tisti vidiki samoupravne dejavnosti, ki so izrazito *posebni* (npr. *posebna* ekonomska, *posebna* znanstvena, *posebna* strokovna ustvarjalnost, ki jih mora filozofija poznati predvsem za svojo lastno določenost), ampak tiste *splošne sestavine vseh posebnih področij*, ki neposredno izhajajo iz celote človeka: vprašanje *realnega humanizma*, vprašanja *morale*, socialistične *osebnosti* in socialistične *svobode, kulture mišljenja, čustvovanja* in *vrednot*.

Optimalna izpolnitev družbe v naših konkretnih razmerah bi bila nemogoča, če filozofija npr. ne bi jasno odkrila — kadar do njih pride — očitnih praznin v družbeni morali, v družbeni kulturi vrednot in mišljenja na katerem-koli družbenem področju in važnem mestu in če ne bi odločno pokazala na konkretne izhode. Brez take vloge ni možno optimalno oblikovati samoupravljalcev in delegatov, samoupravnih in političnih odnosov, nista mogoči optimalna vzgoja in izobrazba.

V *tem* smislu ne bi smelo biti nobenih omejitev za samoupravno-socialistično filozofsko kritiko, ker bi vse *tovrstne* omejitve bile tudi omejitve samoupravne družbe (*pod* njenimi možnostmi).

Toda: ali je vsa jugoslovanska filozofija vsaj filozofsko (in tudi družboslovno?) *pripravljena* za tako družbeno kritiko?

II. FILOZOFSKA »RESNIČNOST« IN POTREBE SAMOUPRAVNE DRUŽBE

Orisali smo, kakšno dinamično vlogo filozofija *lahko* ima v samoupravni družbi.

Ostala pa je druga stran: ali filozofija, kakr˘ . *dejansko* obstaja v našem prostoru, ustreza potrebam smoupravnega razvoja.

---

* Tukajšnje ocene o stanju v jugoslovanski filozofiji so povzetek stališč, ki sem jih javno branil od leta 1951 do danes. Tako sem leta 1951 na ustanovnem sestanku Filozofskega društva Srbije podrobneje argumentiral potrebo, da družbeni organi v Jugoslaviji — potem ko smo po 1948 letu še posebej poudarili samostojnost svoje poti v socializem in smo se morali še bolj duhovno osamosvojiti — posvete posebno pozornost kvalitetnemu razvoju filozofije in družbenih ved. V članku o Stalinovem diamatu (Mladost, 1951, št. 5—6, str. 407—413) sem pokazal, da razvoj marksistične filozofije v dogmatski smeri ni možen. O negativnem vplivu, ki ga ima nekritično, dogmatično sprejemanje zahodne flozofije (eklektika, antropologizem), o potrebi vsebinskega sodelovanja s posebnimi vedami in sistematskega razvoja marksistične filozofije pa sem posebej govoril na več simpozijih »Marx in sodobnost«, na ustanovnem sestanku Slovenskega filozofskega društva in ob številnih drugih priložnostih (»Marx i savremenost«, br. 1, Beograd, 1964, str. 52—55, 86 in br. 2, 1964, str. 179—181, 572—574; Kultura, morala in politika, Maribor, 1969, str. 89—98; int.).

Minimalno merilo ustreznosti smo že določili: šele filozofija, ki *preraščа* stare filozofske dualizme in absolutizacije, ki so značilni za razredno družbo in njene podaljške v socializmu, šele ta filozofija je lahko izhodišče dejavne samoupravne filozofičnosti. Njena družbena dejavnost je v tem, da prispeva h kvaliteti in skupni usmeritvi vseh posebnih ved in dejavnosti.

Ob tem merilu se razkrije nedoraslost dela jugoslovanske filozofije (glede na njegove humanistične pretenzije zlasti tistega dela, ki ga bom označil za »eklektičnost«, »antropologizem«).

Precej dosedanjega dela jugoslovanske filozofije bi lahko označili za koristno *pripravljanje materiala*, prvih pogojev za samoupravno filozofijo. V zadnjih dvajsetih letih je celotna jugoslovanska filozofija dosti široko spoznala marksistično in nemarksistično filozofijo in s tem seznanila tudi širši jugoslovanski prostor. Jugoslovanski prostor je danes verjetno manj siromašno — vendar večkrat »pristransko« — seznanjen s preteklimi in sodobnimi filozofijami kot mnoge »nacionalistične« filozofije razvitih držav (ki so nacionalno omejene, ker večkrat poznajo le same sebe in še kako sorodno ali nasprotno smer v tujini). Določen delež pri tem seznanjanju — zlasti s sodobno filozofijo — ima tudi antropologistična filozofija, ki pa zaradi svojih inherentnih lastnosti teh priprav ni mogla izvršiti dosledno: protislovij dosedanje filozofije ni mogla prikazati tako, da bi jih lahko začeli preraščati.

Ena izmed delno opravljenih *priprav* za nastanek samoupravne filozofije je bilo tudi prezentiranje nekaterih — zlasti *humanistično-antropoloških* — *vidikov marksizma*, ki prej niso bili zadosti v ospredju in ki so neposredna sestavina samoupravne filozofije. Tudi tu je dal določen prispevek »antropologizem«. Zaradi svojih razklanih izhodišč pa je tudi to prezentiranje opravil večkrat enostransko. Zato bi morda najbolj ustrezala oznaka: koristna propaganda nekaterih delov marksizma, toda brez kakega intenzivnega poglabljanja. Ploden prispevek te smeri (v drugih delih Jugoslavije) je tudi uspešna kritika funkcionalizma in strukturalizma, katerih enostranskosti je bilo možno zapaziti tudi z manj izdelanih izhodišč.

Lahko se veselimo tudi pomembnih *posameznih* dosežkov, ki so *že neposredni* kamni graditve samoupravne filozofije (npr. pomembno delo prof. Šešića pri integraciji elementarne in dialektične logike in tudi na drugih področjih; nekatere prispevke v Sloveniji sem omenil že na drugem mestu.)

V jugoslovanski filozofiji so bile moči, ki bi ji lahko dale bolj dialektično usmeritev in ki bi lahko filozofsko preraščale sodobno metafiziko. To so pokazali zvezni simpoziji »Marx in sodobnost« med 1963 in 1966, simpozij »Marxizm ot denes« v Ohridu in dva simpozija v Ljubljani »Aktualnost misli Marxa, Engelsa in Lenina itn.« (1971) in »Marksizem in sodobna dialektika« (1973). Vendar tudi dialektično usmerjeni del jugoslovanske filozofije ni dovolj storil za *sistemski* razvoj filozofije.

Taki prispevki so še vedno osamljeni. Precejšnji odseki filozofije v Jugosaviji še vedno zaostajajo za prvo fronto jugoslovanske samoupravne bitke.

Glavni teoretski vzrok za zaostajanje dela jugoslovanske filozofije je njegovo *nekritično stališče* do sodobne in pretekle *meščanske* in *tradicionalne* filozofije. To je značilno tudi za »antropologizem«, ki pod nekaterimi marksističnimi antropološkimi termini delno nadaljuje nemarksistično filozofijo in jo meša z nekaterimi sestavinami marksizma.

Nekritična filozofija deluje v Jugoslaviji že blizu dvajset let. V tem času je imela precejšnje družbene možnosti, dosti časa in prostora, da se povsem eksplicira, da pokaže, kaj je, kaj zmore. Ob takem eksperimentu lahko sedaj trdimo:

1. *Glavni kvantitativni rezultat* tega dvajsetletnega dela je že omenjeno *dobavljanje dela materiala* za samoupravno filozofijo. Toda dobavljanje je doseglo svojo *mejo*, ki jo postavljajo *izhodiščne absolutizacije*. Zato je nadaljnje in globlje prikazovanje dosedanje marksistične in nemarksistične filozofije možno samo, če se osvobodimo tega »novega« dogmatizma. Vsi uspehi v izgradnji samoupravne filozofije so prerasli ta dogmatizem.

2. Predvsem ne drži trditev, da je *glavna ovira* samoupravni filozofiji v Jugoslaviji *stalinistični dogmatizem*. Glavna ovira je nekritični odnos dela filozofije do meščanske in tradicionalne filozofije.

3. Sodobni jugoslovanski eklekticizem je v sebi tako močno *teoretično razklan, tako protisloven*, da je — s teh izhodišč — povsem nesposoben, da bi gradil celovito filozofsko misel samoupravljanja in preraščal dosedanje filozofske dualizme in absolutizacije. V tej temeljni miselni razklanosti je teoretska korenina tega, da je ekleticizem kljub vsem družbenim možnostim, ki jih je imel, ostal neploden. Kljub vsemu temu je nekritična filozofija porodila kaj malo člankov in še manj knjig, ki bi bile resen prispevek h graditvi same socialistične misli. S skoraj matematično natančnostjo je *teoretska raven nekritične filozofije padala toliko bolj, kolikor bolj je ta filozofija zapuščala marksistično dialektiko* in se približevala drugim filozofijam.

4. Del antropologizma je v nekem določenem trenutku — pred kakim desetletjem — sodeloval v tisti javni kritiki, ki je zahtevala dosleden razvoj samoupravljanja in odstranjevanje socialnih razlik, ki ne izvirajo iz dela. Toda kmalu se je pokazalo, da je eklekticizem načelno, teoretično nesposoben, da bi globlje sodeloval s *posebnimi vedami* in s posebnimi družbenimi področji in z njimi sooblikoval enotno, interdisciplinarno družbeno-kritično misel, ki je edina razvito jedro samoupravne idejnosti. Izhodiščna miselna razklanost nekritične filozofije je bila neprehodna miselna ovira, ki je preprečevala, da bi ta filozofija lahko vzpodbudila teoretsko medsebojno učinkovanje med posebnimi dejavnostmi (ekonomijo, politiko, šolstvom), posebnimi vedami in filozofijo. V samoupravni Jugoslaviji so že obstajale možnosti za takšno sodelovanje, kar je nakazovalo sposobnost samoupravljanja, da oblikuje zgodovinsko nove odnose med temi področji, značilne prav za ta sistem (nove odnose med znanostjo, politiko, filozofijo itn.). Te možnosti so pokazali na primer zvezni simpoziji »Marx in sodobnost« in še posebno simpozij v Novem Sadu (1.—5. 6. 1964).

Zanikanje objektivne polarnosti med občim (človeškim) in posebnim v prvotnem heideggerjevstvu, njegovo zanikanje predmetnosti, različnosti znotraj »mišljenja biti« — vse to je »dosledno« vodilo v sklep, da filozofija kot mišljenje, ki je nepredmetno in ki je »nad« (»pod«) bivajočim in nad odnosom obče-posebno, nima nič opraviti z bivajočim, posebnim in predmetnim, zajetim prav s posebnimi znanostmi, da je torej vnaprej izključeno globlje sodelovanje med filozofijo in znanostjo. Novopozitivistično in novokantovsko vnaprejšnje ločevanje vrednega in izkustvenega pa je filozofsko (vredno, moralno, humanistično) a priori ločilo od izkustvenih znanosti (sociologije, psihologije,

ekonomije). Nezadostnosti dela filozofije so že tako očitne in preskušene, da imajo pravico do *moralnega* opozorila vsi tisti člani jugoslovanske skupnosti, ki so trudili, da izvrše svojo družbeno dolžnost.

Nemoč miselnih zmesi. Novi pojavi filozofske eklektike (v zadnjih dvajsetih letih) v Jugoslaviji so zlasti zmesi marksizma s kantovstvom, eksistencializmom, fenomenologizmom, neopozitivizmom, heglovstvom in — v zadnjem času — s strukturalizmom. *Vse te smeri in njihove kombinacije so metafizika (nedialektika), ker abstrahirajo posamezne strani človeka in sveta in jih absolutizirajo.* Prevladujoča sestavina tega miselnega agregata v zadnjih dvajsetih letih je bil subjektivizem, saj je šlo prvenstveno za nekritičen prevzem *subjektivističnih* smeri (kantovstvo, eksistencializem, fenomenologizem in neopozitivizem).

Oblike teh nekritičnosti so raznovrstne. Toda *izviri* in *posledice* vseh so iste.

Izviri: nekritično stališče do metafizičnih temeljev sodobne in tradicionalne nemarksistične filozofije. Ta nekritičnost se lahko pojavlja ali v jasni tezi, da Marxa ni brez Kantovega nadizkustvenega subjekta ali Heideggerjeve biti, ali pa posredno, s trditvijo, da so vse teze o dialektični razliki subjekt-objekt in o svetovni dialektični strukturi le »stalinistični« dogmatizem (tako ostane samo »človek-*subjekt*«, »praksa-*subjekt*«!), ali pa še bolj posredno, z izmikanjem pred nujno kritiko metafizične filozofije in s posplošenim govorjenjem o njenih absolutnih vrednotah.

Vse take nekritičnosti in aglomerati ohrome filozofijo že ob njenem *rojstvu* in zato v vsem njenem nadaljnjem *toku*.

Marksistična filozofija je temeljna kritika subjektivizma ali objektivizma in njuno radikalno preraščanje z dialektično teorijo prakse in sveta. Zato je vsak poskus, da bi marksizem združili ali s (kantovskim, eksistencialističnim, fenomenološkim in neopozivističnim) subjektivizmom ali s (strukturalističnim in poznim heideggerjevskim) objektivizmom — *nelogično protislovje*, je teoretsko usihanje že na samem izviru. Kdor se ujame v ta dualistični precep — marksizem in metafizika — se miselno ne more več premakniti naprej. Absolutizirani subjektivizem ali objektivizem mu diktirata, da nikakor ne sme razkriti resničnih implikacij Marxove kritike subjektivizma in metafizičnega materializma (npr. v Sveti družini in v Ekonomsko-filozofskih rokopisih) niti Marxovega pojma dela (kot je izrecno prikazan v Kapitalu in Ekonomsko-filozofskih rokopisih), saj bi to razkritje onemogočilo zlasti subjektivizem (ki pri nas prevladuje med nekritičnostmi).

Že točen prikaz najbolj eksplicitnih stališč Marxa o človeku in delu bi odkril tako konkretno dialektiko med subjektom in objektom (v vsakem najmanjšem aktu prakse), da bi bil teoretsko nemogoč vsak poskus, da bi marksizem združili s subjektivizmom, individualizmom in objektivizmom.

Težnja, da bi ostali »med« marksizmom in metafiziko, bo torej — ne glede na veliko kvantiteto pisanja in stil pisanja — ostala vedno na istem teoretskem mestu. Neposredni teoretski »samoukinitvi« se izogiba samo tako, da govori o marksizmu in metafiziki čimbolj neodločno in čimbolj nedoločno in čimbolj »na splošno«. Le s tem nekako preprečuje, da imanentna nelogičnost tega dualizma ne pride preostro na dan in ne povzroči takojšnjega zloma miselne stavbe z napočenimi temelji.

To so razložljive miselne korenine navideznega paradoksa, da kljub veletoku pisanja v Marxovi antropologiji še niso niti približno točno prikazana Marxova stališča o človeku, delu in o splošnih sestavinah dela, o humanizmu, o predmetu in potrebi, o osebi in svobodi in da nimamo še *nobenega* sistematskega antropološkega dela.

Lastno, strokovno izkustvo filozofije je tako še enkrat potrdilo: nemogoče je, da bi po tej »kompromisni« poti dosegli zaželeno samostojno, kritično razvijanje socialistične filozofije. Zato bi bla zgrešena ocena, da agregat metafizike in marksizma ni uspel zaradi lastnosti njegovih nosilcev ali zaradi neugodnih družbenih razmer. *Ta agregat nikoli ne more uspeti* — četudi bi ga gnetli največji duhovi — *zaradi nezdružljivosti svojih protislovnih izhodišč.*

Mešanja marksizma z nasprotnimi smermi ni možno niti z enim samim argumentom braniti kot znanstveni in strokovni princip, kot znanstveno svobodo (do teh mešanic bo še pogosto prihajalo — o tem kasneje). Izrazito nestrokovno je, če to zmes razglasimo za trajni princip, pa naj se s tem ukvarjajo tisti, ki se imenujejo marksisti, ali tisti, ki sami pravijo, da niso. Kot rečeno, so marksizem na eni strani in na drugi strani subjektivizem, objektivizem in celotna metafizika (nedialektičnost) v nezdružljivem protislovju. Princip neprotislovnosti pa je najbolj elementarno in v vsem svetu najbolj dokazano in sprejeto znanstveno načelo. Ta princip izključuje možnost, da bi filozofski in družboslovni *strokovnjak* (tisti, ki vsaj pozna stroko, četudi je ne razvija naprej kot znanstvenik) lahko razglasil za princip tako protislovnost, kakršna je eklektika marksizma in metafizike. Če je strokovnjak in četudi ni marksist, je dolžan javno obvestiti, da gre tu za nezdružljive principe.

Zato je za prevladanje teh teoretskih zmesi neustrezno administrativno ukrepanje, ustrezna in učinkovita pa moralna in strokovna-delovna zahteva po *minimalnih strokovnih merilih.* Komur gre res za obrambo svobode strokovnosti in znanosti, za njen razcvet — ta mora braniti vsaj elementarne predpostavke znanosti, ob katerih znanost šele začenja živeti in preraščati vsakdanjo miselno zmedo.

Tu nima marksizem prav nobenega privilegija. Tu gre za začetne skupne principe vseh strokovnjakov: družboslovcev in prirodoslovcev, nemarksistov in marksistov. Kakor strokovno ne moremo zanikati elementov metafizike pri Platonu, Aristotelu in celo pri Heglu in jih prikazati kot »kriptomarksiste«, tako ne moremo zanikati, da je marksizem najbolj izrazita dialektična filozofija in zato najbolj nezdružljiva z metafiziko. V vseh teh primerih gre za znanstveno in strokovno resnico in vsi drugačni poskusi so iz drugih izvirov, ne iz te resnice.

Filozofska nemoč sodobnih agregatov marksistične dialektike in sodobne metafizike je pri nas in v svetu široko izpričana. Ta metafizika (eksistencializem, fenomenologizem, neopozitivizem) ima izvire pri Kantu in Humeu in še v starejši filozofiji in je zato v najboljšem primeru s svojimi miselnimi temelji prišla do 18. stoletja, daleč pa zaostaja celo za vrhom meščanske filozofije — za Heglovo dialektiko.

Sodobni pojavi nekritičnosti v Jugoslaviji so torej *vračanje daleč nazaj.* To se je tudi pri nas potrdilo: avtorji, ki so pod vplivom dialektike pred

desetimi leti in več objavljali uspešna dela, kasneje niso več dosegali te ravni.

V Evropi pa nekritično spanje pri kantovsko-humeovski tradiciji pomeni, da njena meščanska filozofska misel ni dosegla niti ravni Hegla, kar je seveda del sodobnega zaostajanja Evrope v svetovnih razmerah.

Zato ni prav nebenega upa, da bi križanje marksizma z metafiziko lahko dejavnostno, avantgardno sodelovalo pri razreševanju stalnih protislovij samoupravne družbe, pri oblikovanju višjih odnosov med posazemnikom in družbo, med objektivnimi družbenimi zakoni in družbenim usmerjanjem, med dolgoročnimi in kratkoročnimi cilji, med nujnostjo in svobodo.

Soočanje nemarksistične in marksistične filozofije. Kljub vsemu omenjenemu je soočanje z nemarksistično filozofijo — njeno še globje spoznavanje, stalni miselni stiki z njo — za samoupravno filozofijo lahko plodno, če natančneje določimo, *kaj* od teh stikov pričakujemo in *kako* naj jih gojimo.

Izvirna marksistična filozofija ima jasne, enotne temelje in v njih ni nobenih bistvenih, nelogičnih praznin. Zaradi kasnejšega nezadostnega ali napačnega razvijanja so glavni fond marksistične filozofije še vedno nekakšne zgoščene začetne teze. Nemarksistična filozofija pa obravnava številnejša podrobnejša filozofska vprašanja, ki imajo filozofsko težo in ki niso obdelana v marksizmu. *Večina ožjih rešitev v nemarksistični filozofiji je deformirana pod vplivom njenih metafizičnih izhodišč.* Posamične bolj dialektične rešitve, ki izstopajo iz metafizičnega toka, so okrnjene, saj jih morajo avtorji nekako uskladiti z metafizičnimi temelji, da razpoke v miselni zgradbi ne bi bile preveč vidne; zato morajo biti temeljito predelani tudi ti bolj dialektični izseki metafizike.

Živi miselni stiki z nemarksistično filozofijo so za marksizem lahko plodni na vsakem področju, v vsaki filozofski »disciplini« in »poddisciplini«. Toda le le stiki tiste vrste, ki bi jo lahko imenovali *filozofsko-teoretska asociacija*, nikoli pa ni koristna *filozofska kompilacija* (prepisovanje, dogmatika).

Samoupravne filozofije, ki je najbolj zahtevna od vseh ravni marksistične filozofije (ker se najbolj temeljno spopada z notranjimi nasprotji razredne družbe in začetnega socializma), ni mogoče razvijati s prepisovanjem ali z molčečim, implicitnim prevzemom posameznih delov katerekoli metafizične smeri. *Nobene pomembnejše teorije, nobenega temeljnega stališča in kategorije ne moremo prevzeti iz metafizike katerekoli vrste povsem nespremenjene, take kot je v metafizičnih sistemih vsebinsko določena* (bistveno je seveda vsebinsko, ne pa terminološko določilo).

Številna mesta, teorije, kategorije iz nemarksističnih smeri pa so lahko pomembne vzpodbude za razvoj samoupravne filozofije, če so temeljito *predelane z izhodišč te filozofije in vključene v njen logični tok.* Le-ta pa se bistveno razlikuje od smeri, ki jih tudi v pomembnih posameznostih diktira katerokoli metafizično zhodišče.

Stalnih stikov z metafizično filozofijo ne omenjam, ker bi bili edina pot, ampak ker so *ena* izmed možnih poti, ki se odpirajo v našem, evropskem in svetovnem prostoru.

Socialistična filozofija pa se razvija zlasti *samodejno* — in to je večkrat najkrajša pot — naravnost iz svojih izhodišč, po njihovi *imanentni logiki* in

v *neprestanem soočanju* z novo zgodovinsko izkušnjo in z novimi dognanji posebnih znanosti.

Stalinistična filozofija pri nas. Prišli smo torej do sklepa: s strokovnega stališča je nemogoče, da bi za načelo nadaljnjega razvoja samoupravne filozofije propagirali — eklektiko marksizma z metafiziko.

Ob tem bi se morda dobronameren opazovalec vprašal: ali to stališče ne vodi do dogmatiziranja marksizma, do nekakšnega neostalinizma in do zanemarjanja resničnih vrednot nemarksistične filozofije, ki so zanimive tudi za bogastvo vrednot samoupravnega socializma.

Na to odgovarja izkustvo filozofije z gotovostjo: *preraščanje eklektike je odločilni izhod iz dogmatiziranja marksizma* in *najboljša metoda za uspešno absorbiranje vseh dejanskih vrednot nemarksistične filozofije v samoupravljanju.*

To izhaja že iz prejšnje razprave, deloma pa tudi iz izkustva o popolnem neuspehu, ki ga je doživela eklektika v svojem spopadu s stalinistično dogmatiko.

Res se vsaka misel lahko dogmatizira, tudi trenutno najbolj dialektična. Res je tudi marksizem v stalni nevarnosti, da se dogmatizira — in ne samo na stalinistični način — saj je dogma absolutiziranje kateregakoli stališča marksizma in njegova nerazvojnost, okamnelost.

Eklektika pa samo olajšuje in podaljšuje tako dogmatiziranje marksizma. Da bi nekako preživela v miselni nedoločenosti, v miselnem kompromisu, ne sme jasno prikazati niti marksizma niti drugih filozofskih. Zato marksizma ne more niti začeti razvijati niti dosledno strokovno razjasnjevati. *Ta miselna meglenost seveda zelo olajšuje dogmatiziranje katerekoli strani marksizma.*

Ker je eklektika vedno nekakšna absolutizacija (ali subjektivistična ali ontologizem ali antropologizem ali oboje: dualizem) deluje nehote prav v nasprotni smeri, kot želi: *vedno omogoča nasprotni absolutizaciji večji pomen, kot bi ga le-ta imela s svojo lastno miselno močjo.* Antropologistični subjektivizem — ki zanika »relativno« samostojnost objekta, sveta in prirode — bo vedno olajšal življenje umirajočemu ontologizmu in pasivnemu materializmu, le-ta se bo vedno lahko skliceval na nelogičnost subjektivizma z resničnim elementarnim ugotavljanjem, da objekt in svet »vendar« nista samo naš videz, da nista samo naša konstrukcija, saj se konstrukcija ne more začeti v absolutnem ničU brezpredmetnosti.

Medsebojno miselno hranjenje nasprotnih absolutizacij je »uspešno« preiskušeno tudi v najnovejši evropski in marksistični filozofiji (in seveda z običajnimi odjeki pri nas). Nekateri so poskušali absolutiziranje državnih in partijskih struktur v stalinizmu (ali pa objektivizem) »popravljati« z ekstistencialističnimi tezami o enkratnosti posameznika ali z neopozitivističnimi in neokantovskimi tezami o dualizmu med bitjo in vrednotami. (Tako naj bi bile vrednote nekakšno področje družbenega bega pred družbenimi absoluti.) Ker pa je to enkratnost in avtonomnost posameznika (ki jo moramo zlasti upoštevati v samoupravni filozofiji in družbi) eksistencializem razlagal enostransko, sta to enostranost kmalu »zapolnila« drugi enostranosti — »marksistični« strukturalizem s svojimi absolutizacijami občih družbenih struktur in kasno heideggerjevstvo z objektivizacijo biti. Ko pa je »marksistični« struk-

turalizem začutil svojo objektivistično in sociologistično omejenost, je iskal izhod v razlagi, da je politika nekakšna subjektivistična arbitrarnost.

Ponovno izkustvo: subjektivizem in objektivizem si komplementarno ustvarjata življenjski prostor. In še pomembnejše izkustvo: *z nobeno metafiziko ni možno zadostno idejno tolči nasprotne metafizike, ampak se jo tako le ohranja pri življenju.*

Zato so povsem iluzorna pričakovanja, da bi katerakoli eklektika mogla biti učinkovito idejno zdravilo proti stalinizmu ali drugim dogmatizacijam marksizma. Kdor dejansko želi premagovati dogmatizem v samem marksizmu, mora zaželeti, da eklektika odide čimprej v muzej.

Stalinistična filozofija je v Jugoslaviji izginila kaj kmalu po letu 1948, ker je bila v glavnem tako miselno siromašna, da se ni imela s čim braniti. Zato ta vidik stalinizma ni nobena nevarnost (tu je nujna ostra distnikcija: lahko so nevarne stalinistično-etatistične ideje in težnje na političnem in ekonomskem področju).

Subjektivizem (eksistencializem, fenomenologizem, neopozitivizem) in modernizirani objektivizem nimata nobene zasluge za premagovanje stalinistične filozofije že zato, ker sta nastopila — oziroma udarila na prazna vrata —, ko stalinizma v naši filozofiji že ni bilo več.

Odhod stalinizma je najbolj pospešila tista marksistična filozofija, ki je s svojo višjo, dialektično ravnijo prepričljivo odkrivala njegove nezadostnosti. (Kot rečeno, pa tudi tukaj ni bilo treba dosti naporov, ker je bila stalinistična filozofija šibka). Dela predvojnih komunističnih teoretikov so posebej poudarjala pomen dialektike. Tu je, med drugimi, treba posebej omeniti delo »Dijalektika« (Beograd 1939) dr. Dušana Nedeljkovića in njegov vpliv na dialektično formiranje prvih generacij študentov po osvoboditvi v Beogradu. Nedeljković je že pred letom 1948 utemeljeno pokazal na Stalinovo metafizično ločevanje dialektične metode in teorije, elementarne in dialektične logike.

Subjektivizem pa ni bil nemočen do stalinizma samo zaradi tega, ker je zamudil bitko, ampak zaradi mnogo globljih vzrokov: oba imata skupne subjektivistične slabosti.

Stalinizem se je najbolj odmaknil od temeljev marksizma z izrazitim *»sociološkim« subjektivizmom*, s popolno — teoretično in praktično — absolutizacijo državnega in strankarskega aparata (birokracija) in s trditvijo, da ta družbeni subjekt kratko malo ustvarja vse družbene zakonitosti (npr. s planom poljubno odstranja zakon vrednosti) in poljubno odstranjuje vsa družbena protislovja v socializmu (razen nekaj »ostankov kapitalizma v zavesti«). Diktatura proletariata naj bi bila po stalinizmu prvenstveno »direktiva partije«, ki se prenaša prek »transmisij« na »mase«.

Poleg teh metafizifno-idealističnih stališč je stalinistični subjektivizem obravnaval dialektiko samo kot *metodo*. Tako ločevanje dialektike od objektivne osnove in izraza te osnove (teorije) vodi k subjektivistično-sofistični »dialektiki« (Marx, Lenin).

Eklektični (eksistencialistični, neopozitivistični, kantovski plus »marksistični«) subjektivizem in stalinistični subjektivizem se torej v nekaterih temeljih približujeta. Če bi eklektični subjektivizem — pri nas in v svetu — hotel temeljno kritizirati stalinizem, bi se moral odreči svojih temeljev. Dokler tega

ne naredi, mu manjka glavno teoretično izhodišče za kritiko stalinistične filozofije in družboslovja.

V pomanjkanju izhodišč (in da bi si narisala nekakšnega nasprotnika, ki bi jo življenjsko opravičeval) »moderna« nekritičnost kot edino slabost stalinistične filozofije navaja objektivizem (objektivistično »teorijo odraza«, absolutizacijo svetovnih zakonov).

Objektivizem se je pojavljal in se bo še pojavljal tudi v marksizmu. Toda objektivizem ni glavna značlnost Stalinove misli in Stalin ga ni dobil od Lenina in Engelsa (kot meni nekritična filozofija). Dosledna aplikacija objektivizma bi vodila namreč do samonegacije stalinizma. Teza, da so družbene zakonitosti le podaljšek prirodnih in da ta fatalna objektivnost usmerja človekovo celoto, lahko le delno ustreza razlagam starega socialdemokratskega reformizma (ne moremo narediti več, kot dovoljuje dano, objektivno). Dosledna aplikacija teze, da objektivni prirodni zakoni absolutno določajo družbo, vodi do zahteve, da naj se čimbolj (celo pretirano) zmanjšata državni in politični aparat, saj zaradi »absolutnih« objektivnih gonil zgodovine tak aparat ne bi imel kaj početi.

Leninova spoznavna teorija v temeljnih definicijah ni bila tak objektivizem (Lenin: *subjektivni* odraz objektivne stvarnosti), ampak je bila le usmerjena proti subjektivizmu, ki ga je pri delu opozicijske inteligence povzročil neuspeh revolucije leta 1905. Pri Leninovih razpravah gre torej za povsem drugo filozofsko vsebino in za drugačen socialni kontekst kot pri stalinistični filozofiji. Če je torej kdaj stalinizem uporabljal svetovne zakone, da je dokazoval nujnost svoje vladavine, je bila to v njegovem filozofskem sistemu sekundarnost, točneje objektivizem, ki je bil podrejen birokratskemu subjektivizmu: glejte, država-subjekt razpolaga celo z objektivnimi zakoni. Nikoli pa v stalinizmu ni prišlo do dosledne objektivistične razlage: zmanjšajmo vlogo države, ker socializem nosijo objektivni zakoni.

»Klasični« subjektivizem pa ima neko svojo posebno značilnost — ki je ne deli s stalinizmom — zaradi katere ne more učinkovito braniti samoupravnega socializma pred stalinizmom in drugimi teorijami čvrste roke.

Stalinizem poskuša obtoževati samoupravljanje, da mu ne uspeva izoblikovati načrtnega usmerjanja družbene celote; da vodi nujno v atomizacijo in stihijo (za kar seveda ni prav nobene načelne nujnosti). »Klasični« subjektivizem pa absolutizira individualni subjekt in se v tem precej razlikuje od stalinizma (ki je teoretično absolutizacija socialnega subjekta, aparata). »Klasični« subjektivizem zato teoretično med vsemi filozofskimi strujami najbolj podpira individualizem, družbeno atomizacijo. V tej točki je »klasični« subjektivizem povsem nemočan proti stalinizmu, ranljiv. Ne more povedati ničesar svojega na kritike stalinizma, da je v socializmu »vendar« nujno družbeno oblikovati splošne interese in upoštevati družbene zakonitosti (seveda pa niso administrativna sredstva edini niti glavni instrument tega oblikovanja).

Pri uveljavljanju samoupravnega socializma proti administrativnemu socializmu in etatizmu ter socialno-demokratskemu državnemu kapitalizmu lahko aktivno sodeluje samo filozofija, ki izhaja iz izvirnega znanstvenega socializma (o tem podrobneje kasneje). Samo ta filozofija lahko idejno pomaga oblikovati višje polarnosti družbenega usmerjanja in množične osebnosti, po-

lariteto družbenih zakonov, ciljev na eni strani in svobode in iniciative na drugi strani.

Vrednote dosedanje filozofije. Ostaja še del prejšnjega vprašanja: ali osvobajanje socialistične misli metafizičnih okovov ne bo pretrgalo duhovne povezanosti socializma z vrednotami prejšnje kulture in filozofije

Izkustvo novejše filozofije kaže v nasprotno smer. Šele — in samo — *osvobajanje od eklektike* in šele *samostojno napredovanje* marksistične filozofije iz razčiščenih izvirnih izhodišč to filozofijo *usposablja, da izlušči vse glavne vrednote vseh nemarksističnih smeri in da jih vključuje v sodobnost, v samoupravni razvoj.*

Prav neeklektična, dosledna marksistična filozofija je med vsemi znanimi smermi *najbolj sposobna, da povzame in ohrani vrednote vseh nasprotnih filozofskih šol.*

Izvirna marksistična filozofija je doslej najizrazitejše samozavedanje človeka o njegovi *celoti* in o njenem *mestu* v svetu. Izhajajoč iz te zavesti o celoti lahko socialistična filozofija najbolj temeljno oceni *dele* te celote, ki jih absolutizirano izražajo metafizične filozofije. Po pravilu vse te filozofije izražajo človeške delne vrednote, ki pa so osvobojene jalovine le, če so osvobojene svojih pretiranosti, absolutizacij in ponovno vključene v misel razvite človečne celote.

V nasprotju z »marksističnimi« agregati — ki podlegajo tem absolutizacijam — ima torej celostna marksistična misel *v sebi* zadostni kriterij za »prevrednotenje vseh vrednot«, filozofskih in drugih.

Človeška ustvarjalnost, osebnost, duhovnost, ideali, morala, svoboda in transcendiranje prirode in sveta so res temeljne vrednote človeka. V nasprotju z mnenji, da je znanstvena filozofija le filozofija vsakdanjega kruha, bi bilo kaj lahko pokazati, da ima marksistična filozofija v današnji epohi možnost, da najgloblje prispeva k pojmovanju in uresničevanju teh vrednot. Povsem zmotno pa je stališče, da bo socialistična filozofija te vrednote ohranila in poglobila, če bo delala koncesije tistim enostranskim smerem, ki so se same razglasile za nosilce teh vrednot. Te vrednote bodo duhovno osvobojene in se bodo intenzivneje izpolnjevale v svobodnem človeštvu, če bo izvirna kritičnost socialistične filozofije natančneje ocenila njihove dosedanje enostranske izraze, če bo, preprosto rečeno, natančno diferencirala, kaj je v njih »dobro« in kaj »slabo«.

Zgrešeno je prepričanje, da so filozofske absolutizacije te vrednote še posebno povišale. *Kolikor bolj so filozofske teorije absolutizirane, toliko šibkeje so »svoje« vrednote izrazile in toliko bolj so jih »ponižale«.* Šele korenita kritika s stališča novega (tudi samoupravnega) socializma lahko da tem vrednotam ustrezno visoko mesto v celovitem humanizmu.

Abstraktistična, prazna, v sebi nerazlikovana, identična heideggerjevska »bit« — ne glede na to, ali se pojavlja v prvobitni subjektivistični ali v kasnejši objektivistični različici — ne vrača človeka k njegovim temeljnim globinam, kot obljublja. Tudi tedaj ne, ko od marksistične »prakse« vzame samo termin in mu dá drugo, heideggerjevsko vsebino predpredmetne, zunajpredmetne identične biti.

Najgloblja ali najvišja bit človeka — neodtujeno delo — pa je najmanj identična, ker ima kot jedro zamišljanje, ki tako revolucionarno preoblikuje

samo sebe in človeško predmetnost, da prav v tem samorazlikovanju povzroča najgloblje transcendiranje, prehajanje danega.

Metafizika, spekulacija, »ontologija« in idealizem so torej res posredno, megleno izražali *človeško težnjo po preraščanju*. Toda to težnjo so izrazili v nekakšnem identičnem in absolutno nadiskustvenem absolutu, ki je tako absolutno ločen od vsega izkustvenega in statično okamnel na tako nizki ravni, da je deformirana slika človekove delovne transcendence, pravo njeno nasprotje.

Subjektivizmi vseh vrst hočejo nekako izraziti človeško individualnost, enkratnost, svobodo. Dejansko pa te vrednote silovito zože in omrtve, ko jih podrede apriorni formi, predrefleksivnemu *cogitu*, *čistemu* »jazu«, diskontinuiranemu projektu ipd. V vsem tem je seveda izkrivljen odsev resnice, saj človek z delovno zamislijo predmete res vnaprej določa (»a priori«, »projekt«); res je, da se s tem dviga nad prirodni tok (»diskontinuiteta«); res se pri človeku z delom začne proces vse višjega samozavedanja (»čisti jaz«). Vsem tem konstrukcijam (»a priori«, »jaz«, »tu-bit« itn.) sam klasični subjektivizem pripisuje ali absolutno identičnost, nespremenljivost, ali absolutno ločenost od izkustva ali čustva ipd. S tem pa je zanikana *silovita dinamika, ki je je zmožen vsak normalen človek kot potencialni samoupravljalec v svetovnih razsežnostih*. Človekova delovna sposobnost ni samo »vnaprejšnji« »poprejšnji«, »predhodni«, nespremenljivi in prazni »jaz«, ni samo prazni »projekt«. Delo (praksa) je potencialna sposobnost celovitega in svobodnega samoustvarjanja vsakega posameznika, sposobnost, da vsakdo oblikuje sebe kot človečno celoto (osebo) in s tem tudi sooblikuje svet.

Šele iz tega človekovega potenciala je mogoče temeljno razumeti, zakaj je vsakdo lahko samoupravljalec. Šele socialistična filozofija človeka, dela in sveta je filozofija, ki se je osvobodila eklektike, je lahko radikalna samoupravna filozofija.

Kljub priložnostni ostrini klasične marksistične filozofije je njena trajna vsebina močno drugačna, kot kaže ta zunanji videz. *Marksistična filozofija je potencialno* (če sprosti svoje glavne izvire in če se odločno napoti v kvalitetni razvoj) *najbolj tolerantna, najbolj širokosrčna filozofija;* ta filozofija ima lahko med vsemi dosedanjimi filozofijami največje razumevanje za druge filozofske smeri.

Ta funkcija, ki jo lahko opravlja marksizem, je še posebno pomembna danes, ko je svetovno revolucijo — zaradi dosežene stopnje — nujno razumeti tudi kot sintezo prečiščenih revolucioniranih vrednot. Indicira pa jo navidez presenetljiva Marxova misel (v tezah o Feuerbachu), da je prav idealizem na absolutiziran način izrazil najvažnejše: dejavno stran človeka (in podobno Leninovo stališče v Filozofskih zvezkih).

Tolerantnost, sintetičnost marksistične filozofije pa ni eklektičen kompromis ali nenačelnost, ki meri le na delitev interesnih sfer med posameznimi filozofskimi smermi in na mirovanje v teh zaprtih mejah, ne da bi se te smeri vsebinsko približevale.

Nobena filozofska metafizika v svoji »principielni« obliki ne more razumeti niti sebe niti drugih smeri kot izrazov celote človeka, ker bi tedaj že nehala biti »principielna«, bi že začela zapuščati samo sebe kot absolutizacijo. Marksistična filozofija pa s tem, da *razvija samo sebe*, svoj glavni motiv,

princip in merilo — človek ustvarjalec v svetu — *mora* vse bolj razumevati druge filozofije, ki so specifični izrazi in razvojne stopnje, momenti tega človeka.

Vprašanje pluralizma v filozofiji. Ni niti najmanjšega strahu, da bo osvobajanje socialistične filozofije nekritičnih »premis« prineslo stanje, v katerem bo za vsako filozofsko vprašanje obstajalo eno samo predpisano uradno stališče.

Šele s preraščanjem eklektičnih stališč se bomo premaknili iz sedanjega duhovnega mirovanja, iz duhovne krize in negotovosti Evrope in sveta.

Tudi to je temeljito, lastno, izvirno izkustvo filozofije. Kot rečeno, skoz Jugoslavijo so se v zadnjih 20 letih brez družbenih ovir prekotalile prav vse sodobne nemarksistične smeri. Kljub vsej tej širini in dolžini »eksperimenta« pa so rezultati zelo pičli.

Vzrokov za te rezultate torej ni možno iskati *zunaj* teh filozofij, ampak prav v njihovi *notranjosti*, zlasti v tem, da so obravnavale svoja izhodišča kot nekakšne »svetosti«, v katere ni dovoljeno kritično poseči. Namesto *enega* tabuja smo tako dobili *več* tabujev. V več tabujih pa ni prav nič več miselne živosti kot v enem samem.

Zato ne bi bil *prav noben napredek tak »pluralizem«, ki bi za glavni model razvoja naše filozofije in kulture zacementiral obstoj več absolutiziranih stališč.*

Razvita samoupravna in človečna filozofija se bo vedno gradila kot *enotnost* *več stališč* ob istem filozofskem problemu, kot *enotnost različnosti*. Ta celostni *»pluralizem in integrizem«* se temeljito razlikuje od »pluralizma« metafizičnih filozofij, ki živo celoto človeka v svetu razsekajo na več absolutno ločenih absolutov.

Dialektična zavest o totalni razvojnosti sveta in človeka odkriva, da ima že vsak najmanjši pojav — še bolj pa celota sveta in človeka — več bistvenih strani in da je človeška in svetovna mreža še posebno mnogostranska in zapletena zaradi medsebojnega delovanja teh različnih strani. *Različna* filozofska iskanja lahko izrazijo *ta* ali *drugi* del mnogostranskih struktur in *bodo tedaj vsa lahko resnična in človečna.* (Če se bodo zavedala, da gre za *dele celote.*) Šele vsa ta *različna iskanja in dognanja sestavljajo filozofsko-miselno celoto* in projektirajo možno človeško celoto.

Seveda je pot nastajanja socialistične filozofije nujno tudi pot miselnih neuspehov, ki so nujne stopnice do resnice. Zato bo samoupravna filozofija kot del svoje različnosti priznala tudi nujnost »delati napake«. Toda neracionalno je, da bi stoletja ponavljali prav enake napake brez novih iskanj in rezultatov in da bi se danes vračali na napake 18. stoletja in še dalje nazaj ali pa na napake socialdemokratskega marksizma ob koncu 19. stoletja (ki so s svojim mešanjem kantovstva in marksizma tako zelo podobne današnjim napakam). To so napake *pod* možno zgodovinsko ravnijo, ne pa *plodne* napake.

Enotnost različnosti samoupravne filozofije — ki temelji na objektivni neskončnosti zapletenosti sveta in človeka — ni samo različnost v nekaterih tančinah. Ta različnost pomeni, da lahko nastane *več* »logik«, *več* »antropologij«, *več* »etik«, ki bodo lahko *po svojih izhodiščih vse znanstveno socialistične (marksistične)*, vendar med sabo v mnogočem *različne* in obenem *vse*

plodni deli ene celote, ker bodo pač izrazile različne strani in preseke te celote. Isto velja tudi za ožje teorije in kategorije.

Miselne in človečne celote socializma pa ne bodo sooblikovale filozofije, ki za njo v »principu« zaostajajo in je »v principu« ne morejo videti: vse filozofske absolutizacije, ki žive v takem verniškem odnosu do svojih absolutiziranih osnov, da že vnaprej odbijajo vsakršno njihovo kritično obravnavo.

Da bi vsaj začeli zastavljati različne in *v različnosti plodne misli*, se moramo zato vnaprej osvoboditi absolutizacij tistega tipa, ki so neredke pri nas. Te absolutizacije dokončno, nepremakljivo povzamejo zastarele dogme. Zato to niso niti nujne napake, nastale pri iskanju novega, niti hipoteze. To sploh niso različne misli ali hipoteze, ampak različnost bledih odsevov iz preteklosti, iz Hada, saj v starih absolutizacijah ne najdejo vrednih jeder — ki bi jih obvezovala h kritičnemu razvijanju — ampak le njihovo terminološko, deklarativno površino.

V oblikovanju pluralistično-integrirane samoupravne filozofije ne bodo monopolistično sodelovali samo tisti, ki so že »od začetka« za celostno marksistično izhodišče. Nihče ni že »od začetka« za tako misel, saj se tudi tisti, ki jo iskreno sprejme, mora do tega prebiti po dolgem potovanju, ne samo tako, da marksizem enostavno absorbira, pač pa mora vedno premagati absolutizacije, ki se vsakemu izmed nas neprestano vsiljujejo kot sirene enostavnih, pribrežnih rešitev.

Zato je nujno, da vnaprej predpostavimo tako »filozofsko« politiko, ki zavestno upošteva, da bodo v samoupravni družbi »še dolgo« živela številna različna mnenja, od katerih velik del *ne bo protisocialističen*, četudi *ne bo marksističen*.

Vsako izmed teh različnih mnenj — tudi tista, ki so idealistična, naturalistična, subjektivistična — je *lahko začetek številnih različnih poti* k bogatejši samoupravni socialistični filozofiji. Vsako izmed teh različnih mnenj lahko postane *hipotetično* izhodišče, ki bo morda (ne zagotovo) prispevalo k tej filozofiji, četudi ne bo na koncu »popolnoma čisto«.

Lahko se zato veselimo vsakega mladega človeka, ki se je začel zanimati za katerokoli filozofsko misel kot misel — tudi za to ali ono metafizično tezo. Vemo, da so različni spleti okoliščin — ki so zgodovinska realnost Evrope, sveta in našega prostora — vzbudili različne filozofske, religiozne, svetovnonazorske smeri in da sam obstoj takih misli ni protisocialistična dejavnost, ampak realnost, pri kateri šele začenjamo.

Sodelovanja v samoupravni filozofiji imajo, kot rečeno, včasih lahko začetke tudi v različnih metafizikah. Absolutizmi se lahko začno usmerjati k samoupravni misli in jo morda aktivno sooblikovati, *če nehujejo biti nepremakljivi absolutizmi*, če njihovi nosilci spremene odnos do svojih lastnih absolutizmov, če sprejmejo možnost kritičnega pogleda na te absolutizme. S tem se *absolutizmi že začnejo spreminjati v hipoteze*, ob katerih je mogoče nadalje organizirano znanstveno iskati na temelju izkustva in logike. Plodne začetne hipoteze so lahko povzete naenkrat iz različnih filozofskih izvirov. Vendar te hipoteze niso eklektika, dokler protislovni izviri niso spremenjeni v trdo dualistično načelo, ampak so le »kombinirane hipoteze«.

Možno je, da filozofski začetek pri kakem hipotetičnem »absolutizmu« ali »eklektiki« — ob temeljitem znanstvenem delu in z uporabo znanstvene me-

tode — prispeva več h graditvi samoupravne filozofije kot površno ponavljanje stavkov iz marksizma. (Tudi tu so potrebne precizne distinkcije med znanstvenim in pedagoškim delom; v le-tem je seveda ponavljanje neizbežno, da se ista misel osvetli z raznih strani in v različnih zvezah.)

Poti do skupne socialistične filozofije so torej lahko zelo različne, nujna pa je vsem skupna »brezobzirna« *težnja po resnici*, kar prvenstveno pomeni kritičnost vsakogar do svojih lastnih glavnih predpostavk. Taka duhovna usmerjenost vedno vodi do delnega samopreraščanja absolutizmov in dualizmov. Bilo bi torej škodljivo, če bi objektivno zahtevo po močni samoupravni filozofiji razumeli kot uniformiranje mišljenja.

Gotovo pa je zakonitost nastanka samoupravne filozofije táko ali drugačno *preraščanja absolutizmov in dualizmov*, ki so bili ideologija razredne družbe, njena nezavedna duhovna slika. V slovenski polpreteklosti je bil sprejem zgodovinskega materializma — ob nadaljnih svetovno-nazorskih razlikah — pri nekaterih udeležencih osvobodilnega boja živ zgled takega približevanja skupni socialistični filozofiji in delnega preraščanja zastarelih pozicij.

Vendar je — zlasti v trenutku krize filozofije — nujno ostati na realnih tleh. V današnjem trenutku je zaželeno »bogastvo različnosti« samoupravne filozofije največkrat le sen. Četudi ga želimo, vemo, da ni odvisno samo od marksistov.

Tukaj in zdaj je najbolj realno, da zaprosimo nosilce absolutizmov, da priznajo marksizmu vsaj državljansko pravico, da najprej točno prikaže in potem razvije svoje dejanske potenciale, in da se odrečejo nestrokovni zahtevi, da se marksizmu lahko pripiše katerakoli poljubna metafizika.

Samoupravna *filozofija* ni in nikoli ne bo absolutna premisa samoupravljanja in nikoli *ne bo totaliteta samoupravne družbe*. Golo miselno sprejemanje te filozofije ne vodi z absolutno nujnostjo v vsakdanjo samoupravno dejavnost, ki je življenjsko najbolj pomembna. Zato je možno, da tisti, ki bolje pozna znanstveno socialistično filozofijo, včasih manj prispeva h graditvi samoupravnih odnosov kot tisti, ki jo manj pozna in ima kake metafzične nazore (možno je npr., da je socialistična-samoupravna filozofija pri posamezniku, četudi ni vrhunsko miselno izražena, vendar v osnovi moralno voljno-vrednostno dojeta in uresničevana, seveda ne brez »mišljenja«).

Ni torej niti najmanjšega razloga, da bi pozive k osvobajanju socialistične filozofije spremenili v administrativno miselno izenačevanje članov naše skupnosti in v zoževanje njene osnove. *Socialistična filozofska misel je samo eden izmed pogojev za optimalen razvoj socialistične skupnosti.*

Upoštevanje nekaterih razlik *med družbeno-politično sfero in filozofijo* samoupravne družbe je povsem izkustveno utemeljeno in principielno. Možno je npr. da ima nekdo — v Sloveniji in v Evropi — jasno protiklerikalno stališče, čeprav še ni v celoti sprejel marksistične filozofije. Slovenski klerikalizem (ki je bil daleč od krščanstva) je po zelo otipljivem in »bogatem«, tisočdvestoletnem izkustvu postal eden izmed najbolj nazadnjaških pojavov v Evropi. Glede tega so možni *zelo jasni pogledi*, medtem ko so vprašanja strukture svetovnega absoluta in mesta človeka v njem dosti bolj zapletena. Zato je bilo in bo vedno lažje doseči odločno in jasno enotnost ob temeljnih moralno-politično-življenjskih razpotjih kot ob svetovnonazorskih razmišljanjih.

Toda v naši jugoslovanski »konkretni«, do nedavna precej brezidejni situaciji bi *nadaljnje slabljenje socialistične filozofije potrgalo vse temeljne duhovne vezi te skupnosti.* Znanstveno in filozofsko resnico, strokovno kvaliteto in — kar je še težje — oživljanje znanstveno-socialistične filozofije kot bistvene vezi samoupravne družbe najbolj zavira tisti »pluralizem«, ki zahteva, da marksizem ne izraža svojih osrednjih vrednot, da zadrži samo del zunanje terminološke fasade in da se v tako izpraznjeno hišo »pluralistično« poljubno naseljujejo vse sodobne metafizike. Na ta »pluralizem« smo dolžni opozoriti, ker je že zahteval družbeno veljavo, ker je že hotel biti *kulturno-filozofska politika.*

Če je povsem razumljivo da ne more niti vsak strokovnjak sedajle »takoj« absorbirati marksizma — zlasti zaradi zmede, ki je vladala na tem področju precej dolgo — pa se je nemogoče s kateregakoli delovnega vidika (strokovnega, znanstvenega in družbenega) sprijazniti s tem, da bi *katerikoli strokovnjak, nemarksist ali marksist, tako netočno obveščal in vzgajal javnost,* da bi v marksistično terminologijo vtikal *logično* in *zgodovinsko* povsem neustrezne metafizične vsebine.

Poklicni filozofi, družboslovci in drugi strokovnjaki, pedagogi in družbeni delavci so *prvi možni izvir renesanse* življenjsko potrebne socialistične misli. Nemogoče pa je, da bi se ta misel začela obnavljati, poglabljati in širiti, če bi celo pri njenem primarnem izviru — pri ugotavljanju strokovnjakov, kje je danes filozofska misel in kaj pravijo posamezne filozofske smeri — vladala popolna »pluralistična« nejasnost.

Sistematični razvoj filozofije. Zavora so tudi nenehna »opozorila«, da marksistične filozofije nikakor ne moremo *sistematično razvijati,* ampak da je lahko samo »poseben odnos do stvarnosti«, »poseben način gledanja na človeka in družbo« ipd.

Ta opozorila so samo znak, da se temeljito delo v marksistični filozofiji marsikje še ni začelo.

Marksistična filozofija je sposobna izrazitega sistematičnega razvoja. Seveda ne kot zaprt in večen metafizičen sistem, ampak je lahko skladno razčlenjena miselna celota, ki je stalno odprta in ki svojo razčlenjenost lahko neprestano poglablja in diverzificira.

Možnost skladne, gibljive in razčlenjene celotnosti marksistične filozofije izhaja iz *dialektične teorije človeka in sveta, ki je temeljna skupna vez vseh filozofskih »disciplin«.* Možnost in nujnost sistematično-celostnega razvoja filozofije je zlasti v potrebi, da preraščamo silovito razklanost, že kar razdrobljenost protislovnih filozofskih *smeri* in ločenih disciplin.

Preprosto bi lahko dejali, da je marksizem nujno razvijati na *vseh* njegovih potencialnih področjih, v *vseh »disciplinah«*: od antropologije prek obče dialektike (ontologije) do logike, etike in estetike (s tem da prav sistematično razvijanje nujno premaguje ločenost teh »disciplin« in jih povezuje v številnih novih razsežnostih).

Zoževanje marksizma na katerokoli ožje področje — ali *samo* na ontologijo ali *samo* na antropologijo ali *samo* na zgodovinski materializem ali *samo* na dialektiko prirode — je posledica vpletanja stare metafizike ali nastajanja nove metafizike.

Sekanje marksizma in njegovo zoževanje na eno samo »disciplino« nikakor ni v skladu z njegovo organsko celoto. Obče dialektike, dialektike prirode in dialektičnega materializma — kot dojemanja najsplošnejših struktur sveta — ni mogoče razumeti, če vzporedno ne dojemamo (z antropologijo) celovitega bistva tistega bitja, ki filozofsko dojema svet in prirodo — človeka. *Brez filozofske teorije človeka (antropologije) torej ni mogoča kritično-teoretsko utemeljena teorija sveta (ontologija).* Struktura sveta pa prav s svojo dialektiko omogoča človeško delo, ker mu v spletu vzročnosti daje dovolj prostora za človečno vplivanje. *Zato je tudi ontologija s svoje strani predpostavka antropologije.* Antropologija in ontologija pa nista dovolj temeljno, kritično zastavljeni, če si ne razjasnita metod, ki jih uporabljata, sta nezadostni brez izoblikovane *logike.* Vse to nakazuje, da se marksistična antropologija, ontologija, logika, etika in estetika *medsebojno določajo notranje, vsebinsko-sistematsko,* ne pa kot formalističen ali konvencionalen sistem, ki pritiska »od zunaj« ali »od zgoraj«.

Zoževanje samoupravne filozofije na zgodovinski materializem ne bi bilo nič plodnejše, kot če bi jo zoževali na drugo ožje področje marksizma. Zgodovinski materializem je uvodni del marksistične filozofije, je njena specifična povezava z marksistično sociologijo, zlasti z dognanji, ki kažejo, da je človekovo bistvo in njegovo jedro (delo) nekaj razvojnega, zgodovinskega in družbeno oblikovanega in da vse družbene oblike temeljijo na tem bistvu. Toda če bi kot filozofi ostali samo pri zgodovinskem materializmu in pri njegovem nujnem, vsestranskem in posebnem sociološkem oblikovanju, bi *brez razlogov* zanemarili dejanske filozofske (antropološke, ontološke, gnoseološke, etične in estetske) potenciale marksizma in prepustili vsa ta idejna bojišča drugim filozofskim smerem.

Nesporazumi glede sistematske filozofije nastajajo tudi zaradi metafizičnih pojmovanj, da so možni »zaprti« večni sistemi. Zaradi takih lastnih nejasnih pojmov se nekateri ustrašijo že pri vsaki omembi sistema in sistematičnosti.

Ker je *sistem vsaka razčlenjena celota* — tudi najmanjša — je vsak celosten filozofski stavek, vsaka začetna filozofska definicija že — majhen sistem. Vsak tak sistem je v principu neskončno odprt in gibljiv, saj je »v principu« vsako sestavino takega stavka možno — zaradi neskončnosti svetovnih zvez — definirati neskončno (mi definiramo predvsem tisto, kar je za nas *objektivno* najpomembnejše; od tod *zgodovinskost* kategorij).

Sistematske niso torej samo debele knjige, ki teže obdelati »vso« marksistično filozofijo ali celoto kake njene discipline. *Sistematska je lahko vsaka ožja razprava,* tudi zgodovinsko-filozofska ali esejistična, če je člen v sistematičnem razvijanju marksizma, če temelji na sistemsko dojetih izhodiščnih pojmih marksizma, na njihovi dejanski miselni zvezi in če *karkoli* prispeva k njihovemu nadaljnjemu razvoju — četudi le z obdelavo *ožje* kategorije ali *ožjega* zgodovinsko-filozofskega problema. (Saj sistemsko-kategorialno in zgodovinsko-filozofsko sploh ne moreta biti absolutno ločeni strani; vsaka razprava, tudi zgodovinsko-filozofska, ima v svojem središču določeno število temeljnih pojmov.)

V sodobnih okoliščinah in zlasti v naših razmerah zahteva po sistematskem razvoju samoupravne filozofije še posebej pomeni premagovanje drugih ali

lastnih dogmatiziranj v marksizmu ter razvoj vseh potencialov te filozofije, njen celosten in intenziven napredek.

Sistematsko oblikovana filozofija je torej tudi pogoj za razvoj vsakega svojega člena in tudi za razvito *filozofijo človeka (antropologijo) in za njeno uveljavljanje v samoupravni konkretnosti.*

Ni razlogov za strah pred *filozofsko antropologijo* in *realnim humanizmom*, češ da ne ustrezata socializmu in konkretni samoupravni stopnji. Nekatere nesporazume okrog tega sem že omenil (mešanje raznih metafizičnih antropologij z marksizmom je enostranost — antropologizem). Nepotreben pa je tudi strah pred samim izrazom *»antropologija«*. Tu nismo v nič boljšem ali slabšem položaju kot pri terminih *logika, estetika, etika* in *gnoseologija*, ki jih uporabljajo praktično vsi marksisti brez kakršnihkoli pomislekov, čeprav se tudi pod temi termini nemarksistične vsebine pojavljajo že dve tisočletji. Glede izraza »antropologija« je potreben isti postopek: sam izraz ne pomeni prav nič nemarksističnega, nujno pa je razlikovati različne vsebine, ki se pod tem izrazom pojavljajo.

Ob sklepu se je zadržati še pri *humanističnem cilju (idealu)*, ki ga marksistična antropologija označuje z izrazom *vsestranski človek* in ki doslej ni bil zadosti razčiščen. Če ta pojem preciziramo z dialektičnih izhodišč, se strogo loči od vseh metafizičnih razlag, ki humanistični ideal razumejo kot popolnost, večnost, stanje, absolutno onstranstvo in iz njega prihajajočo eshatologijo. Če bi podlegli metafizični idealnosti (antropologizmu), bi samoupravno stvarnost res presojali z iluzornih »neskončnih višin«. To bi nas res zapeljalo v neutemeljen družbeni pesimizem, saj se nobena družba ne bo skladala s fikcijami, ampak bo ob njih tudi napredna družba potemnela in bo videti slaba.

V nasprotju s tem pa je realni humanistični *ideal vsestranskega človeka nujen za realistično ocenjevanje vsake konkretne situacije (ekonomske, politične, vzgojne, znanstvene) v samoupravni družbi.*

Zakonitost in projekt »vsestranskega« človeka pomenita v realno-humanistični govorici, da se v vsakem normalnem posamezniku in družbeni skupini lahko izoblikujejo potenciali, ki so temeljna skupna vez vseh ljudi: kulturna ustvarjalnost, prirodne sile, osebnost in družbenost.

Vsak človek, vsaka skupina in vsaka doba imajo svojo posebno, od drugih različno mero vsestranskega človeka. Ko se postavlja za cilj ta ideal (vsestranski človek), se vedno znova zaostruje samo vprašanje *vseh konkretnih možnosti*, ki so skrite prav v *tej* ali prav v oni *drugi* situaciji (ne gre torej za *ožje* vprašanje, kakšne so ali samo *prirodne* ali samo materialno-tehnične ali samo vzgojne možnosti, niti za brezsmiselno vprašanje, kaj bi v tej naši situaciji napravil »absolutni Človek« ali človek iz leta 5000 n.e.).

So pa za oceno *kratkoročnih* celostnih možnosti in situacij nujne tudi ocene *širših*, srednjeročnih in dolgoročnih možnosti. Tudi tu gre za soočanje ožjih in širših *konkretnih* situacij, npr. za vprašanje, kaj človeštvo in Jugoslavija lahko realno napravita danes in ob koncu XX. stoletja.

Družbena resničnost je vedno sestavljena iz že *izoblikovanih, danih* pojavov *(obstoječi* družbeni odnosi, *obstoječe* materialno stanje) in iz *možnosti skritih* v tej resničnosti. *Po pravilu so možnosti večje od dane, izoblikovane dejanskosti.* Zato so *vse* konkretne *možnosti (konkretni vsestranski človek)* veliko bolj *realistična* mera vsake samoupravne situacije kot *vse* njene danosti

in kot katerokoli njeno *posebno področje*. Nobeno posebno samoupravno področje ne more biti *sámo* merilo možne samoupravne celote, kateri pripada.

Misel o *konkretnih in celostnih* možnostih vsake samoupravne situacije pa vzpodbuja in usmerja vse samoupravne *delnosti* te situacije, da se razvijajo po možni meri in mestu, ki ga lahko dosežejo v tej *konkretni človeční celoti*. Zato je filozofska misel o celovitem človeku nujni miselni izvir *radikalne* samoupravne kritike in akcije.

Marx in nekatera novejša filozofska razumevanja tehnike

dr. ANDREJ KIRN

Razumevanje tehnike je odvisno od:

a) razvoja tehnike same in od področja tehnike, ki prevladuje v nekem zgodovinskem obdobju;

b) od specializirane dejavnosti človeka, ki producira določeno razumevanje tehnike;

c) od družbenih odnosov, v katerih se tehnika uporablja in proizvaja.

ANTIČNO-GRŠKO SUBJEKTIVNO DEJAVNO INSTRUMENTALNO RAZUMEVANJE TEHNIKE

Ta koncepcija je temeljila na ročni tehniki in na tem, da ni bilo tehnične delitve dela v rokodelstvu in poljedelstvu, kjer je nosilec vseh glavnih faz delovnega procesa ostajal neposredni pretežno individualni producent sam. Tehnika se je producirala in uporabljala v sistemu suženjskih, razrednih hierarhičnih odnosov, kjer je bila zlasti družbena delitev dela na pretežno umsko in fizično delo razredne narave. Filozofska zavest je teoretsko utemeljevala in opravičevala obstoječo hierarhično družbeno razredno vrednoteno delitev dela. Izdelava in uporaba proizvodne tehnike je bila predvsem stvar tujcev in sužnjev. Platon je trdil, da téchne človeku sicer lahko pomaga, da postane spretnejši, prekanjen in pametnejši, nikakor pa mu ne more pomagati, da bi postal modrejši.

Iz Aristotela izhaja tale hierarhija človekove dejavnosti:

1. téchne, ki rabi opravljanju potreb človekovega življenja;
2. téchne, ki rabi olepševanju življenja;
3. praktična modrost;
4. epistéme;
5. prva filozofija, teologija.[1] [2]

V filozofiji je človek najbolj svoboden, ker se smoter dejavnosti ujema s samo dejavnostjo. Mišljenje mišljenja je najbolj plemenita dejavnost, ker je mišljenje najbolj plemenito v človeku, ker v njem lahko najdlje vztraja in ker za mišljenje človek ne potrebuje drugih ljudi.[3]

Téchne je dejavnost, ki sama na sebi človeka ne zadovoljuje in je samo sredstvo za razvijanje drugih dejavnosti. Téchne nima cilja v sami sebi, je je sredstvo za nekaj drugega. Téchne je nujna za človekovo življenje, ker so potrebne tudi za najplemenitejšo dejavnost zunanje dobrine« ... da lahko živi kot človek med ljudmi«.[4]

---

[1] Aristoteles: *Methaphysik*, München 1966 (Rowohlt), 981 b, 982 a, 983 a.
[2] Aristoteles: *Nikomahova etika*, Ljubljana 1964, 1179 a, 1177 b.
[3] Ibidem, 1177 b.
[4] Ibidem, 1178 b.

Po Aristotelu je šele obstoj najrazličnejših téchne omogočil ukvarjanje z znanostjo in filozofijo Aristotelovo razumevanje téchne je instrumentalno, po njegovem mnenju je tehnika minimalni pogoj, da človek postane srečen, da živi življenje razuma. Téchne omogoča. da se človek ukvarja z najplemenitejšimi dejavnostmi; ne pa, da bi se posvečal zabavi. »Za srečno življenje velja le tisto življenje, ki je v skladu z vrlino; takšno življenje pa je polno napornega prizadevanja in ne obstoji v zabavi.«[5]

Razumevanje o tehniki je producirala filozofska zavest, ki se je emancipirala od materialne proizvodnje in je bila udeležena pri presežnem produktu, s katerim je razpolagal vladajoči razred; zato je ta filozofija ovekovečila svojo lastno dejavnost in dejavnost vladajočega razreda. Majhen odstotek aktivnega prebivalstva se je sicer ukvarjal z obrtniško proizvodnjo, toda ta proizvodnja je bila prav tisto področje, kjer se je človekov materialni delovni proces v največji meri osvobodil neposrednih naravnih odvisnosti, ki jim je bilo podvrženo poljedelstvo. Ta novi moment človeške emancipacije od narave je grška filozofska zavest (Platon) izrazila tudi tako, da je boga začenjala predstavljati kot rokodelca. Platon trdi, da je vse kar, je pripisano phýsisu nastalo z božansko téchne (»theia tehne«).[6] Samo ustvarjalnejša človekova vloga v delovnem procesu je bila lahko podlaga za produkcijo predstave in pojma ustvarjalnejšega boga. V poljedelstvu je bil rezultat delovnega procesa videti bolj kot delo same narave kot pa človeka. Celotni proces ni bil tako idealno zamišljen in podvojen od začetka do konca kot v rokodelski proizvodnji. Zasnove, iz katere so se s pomočjo človekovega dela razvili poljedelski produkti, si človek ni ideelno zamislil. Proces od teh zasnov do končnega produkta mu je ostal v pretežni meri neznan, obrtniška proizvodnja pa takšnega neznanja ni trpela. Grška filozofska misel je teoretsko izrazila specifično razmerje med producentom in rokodelsko tehniko, kjer producent ostaja glavni nosilec in integrator celotnega delovnega procesa. V rokodelski tehniki producent dominira nad svojim orodjem. Gibanje producenta, njegova ročnost in spretnost določajo gibanje orodja. Tehnike zato niso razumeli kot skupka materialnih predmetov, z neko določeno avtonomno strukturo in funkcioniranjem. Grški téchne izraža predvsem človekovo zmožnost, veščino, da nekaj proizvede, postavi v svoje območje, svojega gledanja. Grki niso poznali samostalnika za »téchne«, tehniko. Téchne je pomenila zmožnost, da človek nekaj razume, da ve, kako je treba neko delo opraviti.[7] V najširšem pomenu je téchne poimenovala vse tisto, kar je različno od prýsisa. Pri sofistu Antifonu tehne vključuje tudi zakone morale, ki jih postavljajo ljudje, phýsis pa, postavlja zakone narave.

Aristoteles phýsis zelo ostro razmeji od téchne. Téchne spada k poiesisu, k proizvajanju. Načelo stvari, ki nastajajo s poiesis, je v delujočem osebku, ki ustvarja, ne pa v stvareh, ki jih ta osebek ustvarja.[8] Téchne se nanaša na stvari, ki lahko so ali pa niso. Téchne sodi na področje naključnega, ne pa nujnega. »Umetnost se ne nanaša na stvari, ki obstajajo ali nastajajo po nuj-

---

[5] Ibidem, 1177 b.

[6] Platon: *Sophistes*, v: *Sämtliche Werke*, Rowohlt Klasiker, zv. IV, 265 c, 265 e.

[7] Jolios Erich Heyde: »Zur Geschichte des Wortes Technik« v *Humanismus und Technik*, št. 9, 1963.

[8] Aristoteles: *Nikomahova etika*, Ljubljana 1964, 1140 a.

nosti, tudi ne na stvari, ki obstajajo ali nastajajo po naravi, zakaj le-te imajo počelo svojega bitja same v sebi.«[9] S praktično modrostjo (fronesis) druži téchne to da oboje sodi v območje spremenljivega; razlikujeta pa se po tem, da je pri téchne smoter proizvajanja zunaj proizvajanja (in to velja za vsakršno proizvajanje), pri praktični modrosti pa je »smoter že v tem, da je dejanje dobro izvršeno«.[10]

Téchne je za Aristotela posnemanje in dovrševanje phýsisa, vendar ne sodi v območje phýsisa. Iz spisa *Mehanični problemi*[1], ki je nastal proti koncu 4. stol. pr. n. št. in ki ga prepisujejo Aristotelu, izhaja, da je téchne in predvsem mehane téchne nastala iz spora med človekovimi potrebami in phýsisom.

1. Človekove potrebe se spreminjajo, phýsis pa ima vedno isti tok.
2. Phýsis v marsičem deluje proti človekovi potrebi.
3. Tako nastane aporija (zadrega, težava, problem), ki jo je mogoče razrešiti le z umetnim obravnavanjem narave. Mechane kot del téchne rabi takšnemu razreševanju aporije.[11]

Téchne po Aristotelu ne izključuje epistéme. Pri epistéme gre za deduciranje teoretičnih načel, pri téchne pa za praktična načela. Téchne temelji na logosu, ki teži h koristnosti, zadovoljstvu in potrebam. Niti epistéme niti téchne pa ne temeljita v umu, ne spoznavata samih najvišjih principov. Téchne tudi vsebuje poznavanje splošnega in vzrokov, in se ne omejuje samo na poznavanje posamičnega kakor empeiria (izkustvo). Téchne ima logos. Zato po Aristotelu téchne bolj spada k epistéme (znanosti) kot pa k izkustvu.[12] Téchne ne obsega samo praktične veščine, ampak zajema tudi teorijo poznavanje vzrokov, saj je epistéme razčlenjen v a) epistéme teoretiké, b) epistéme praktiké, c) episteme poietiké. Za Platona in Aristotela je téchne pomenila tudi dokazovanje in utemeljevanje na temelju načel, ki morajo biti predpostavljena. Med téchne in epistéme niti pri Platonu niti pri Aristotelu ni ostre razmejitve. Platon je tudi aritmetiko in geometrijo štel k téchne.

Pri téchne sodelujejo štirje vzroki: materialni, formalni, smotrni in dejavni vzrok. Dejavni vzrok poveže vse ostale. Aristoteles jemlje številne primere sodelovanja teh vzrokov prav iz rokodelskega delovnega procesa; vzorec rokodelskega delovnega procesa prenaša tudi na prirodno biološke procese, npr. na človekovo rojstvo.[13]

Filozofska osmislitev vprašanj, ki jih je postavilo ročno delo, se je potem prenesla na phýsis.[3] Rokodelska tehnika ročnega dela je producenta postavila v neposreden stik s predmetom dela, producent je še zmerom sam proizvajal tudi formo, ki jo bo vtisnil predmetu dela, saj proizvodnja forme še ni postala posebna funkcija specializiranih producentov v delovnem procesu. Zaradi nerazvitosti blagovnih odnosov je bil producentu smoter produkcije še smerom neposredno delovno tehnično in družbeno prosojen. Producent je

---

[9] Ibidem, 1140 a.
[10] Ibidem, 1140 b, 1139 b.
[11] *Des Aristoteles Mechanische Probleme* (prevedel in komentiral Poselger), Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Mathematische Klasse, 1829, str. 57—92.
[12] Aristoteles: *Metaphysik*, 981 b, Rowohlt-München 1966.
[13] Ibidem, 1044 b.

izdeloval celoten produkt in zato mu je bila njegova namembnost jasna. Materialni končni produkt ni dobil svojega smotra šele potem, ko bi se združili parcialni produkti posamičnih producentov. Pri tehnični delitvi dela izolirani produkti nimajo svojega samostojnega smotra, ampak so samo momenti smotra končnega, dovršenega produkta. Takšne odtujitve smotra rokodelskega delovnega procesa v razmerah nerazvite blagovne menjave ni bilo niti v družbenem niti v materialnem pogledu. Tehnično in družbeno je bila posredovalna narava delovnega procesa še nerazvita. Enostavna ali kompleksna orodja ter očevidni pooseblјeni odnosi odvisnosti in podrejenosti so bili edini posrednik med človekovo zamislijo in njegovimi organi na eni strani in delovnim predmetom na drugi. Producent je v neznatni meri odtujil tehnološke in energetske funkcije delovnega procesa in je zato lahko veljal za edini gibalni vzrok tega procesa. Producent je spravljal v gibanje tako delovni predmet kot delovno orodje.

NOVOVEŠKO ODTUJENO OBJEKTIVISTIČNO-INSTRUMENTALNO RAZUMEVANJE TEHNIKE

Meščanski in marksistični teoretiki so vse do druge polovice 20. stoletja imeli pred seboj prevladujočo klasično mehansko tehniko, katere podlaga je bil Newtonov in Laplaceov determinizem, in ki je delovala po sistemu odprtega tipa, to je glede na natančno določen zunanji učinek. Stroj, ki je izhajal iz takšne teoretske osnove, je bil seveda mejni primer, ki pa je bil prav zato ideal, ki so ga skušali doseči. Tu prevladuje sistem linearne vzročnosti. Specialisti trdijo, da so na področju tehničnih znanosti vse do prve polovice 20. st. raziskovali samo strogo determinirane sisteme.[14] Prepričani so bili, da se sistem v času ne spreminja in da deluje ves čas v okolju, ki se prav tako ne spreminja. Na takšni podlagi so matematično opisovali obnašanje sistemov, s temi opisi je bilo mogoče napovedati, kako bo raziskovani proces potekal v poljubnem časovnem odseku. Konstruktorji so se na razne načine trudili zagotoviti, da bi konstruirani tehnični sistemi v vseh možnih delovnih režimih delovali determinirano, in da bi jih odtegnili vsem zunanjim učinkom. Vse pogosteje pa so bili prisiljeni priznati, da ne morejo upoštevati vseh možnih oblik obnašanja sistema pri vseh možnih zunanjih razmerah in pri raznovrstnih igbanjih pomenov notranjih parametrov.[15] Odstopanja od determinističnega ideala pri delovanju tehničnih sistemov so postala sčasoma torej pomembnejša kot ideal sam. To pa je pomenilo, da se sama tehnično-proizvodna praksa ne more več razvijati na teoretski podlagi klasičnega determinizma. Zamenjati je bilo treba sam ideal, ker je zaradi razvijajoče se prakse postajalo čedalje brezupnejše bojevati se proti temu, da bi sistemi odstopali od ideala, ali truditi se, da bi te sisteme spravili v sklad z idealom. Teoretsko je že bilo možno, da predstave o strogi determiniranosti tehničnega procesa in njegovega delovanja praktično zamenjajo z verjetnostnimi opredelitvami njegovih karakteristik. Statistična teorija ni zajela samo upravljanja s tehničnimi sistemi, ampak so jo začeli upoštevati že tudi pri konstruiranju tehničnih elementov in sistemov.

---

[14] *Nekotorye metodologičeskie problemy tehničeskih nauk*, Moskva 1969, str. 99.
[15] Ibidem, str. 100.

Že sama konstrukcija torej priznava, da so možna naključja in odstopanja. Pri klasičnih determinističnih sistemih je vodilna linearna povezanost, pri dinamičnih sistemih, ki se sami uravnavajo, pa je vodilna vzvratna, zaprta, krožna povezanost; tako je torej enostransko linearno deterministično pojmovanje vzročnosti praktično ukinjeno.

S kapitalističnim produkcijskim načinom so se delovna sredstva začela prvič uveljavljati kot razmeroma samostojen objektivni »tehnični skelet«, ki stoji producentom nasproti in jim vsiljuje svoj red, disciplino. Tehnično nasilje takšnega skeleta naj bi se — vsaj po idealu te ureditve — ujemalo z zahtevami družbenega nasilja kapitalskega proizvodnega odnosa. Kapitalska družbena oblika odtujitve delovnih sredstev, ko se ta sredstva nasproti producentom uveljavljajo kot odtujena in nadrejena sila, dobi svoj tehnični ekvivalent v avtomatu — subjektu, pri katerem so delavci »kot zavestni organi samo prideljeni njegovim nezavestnim organom in obenem z njimi podrejeni osrednji gonilni sili«.[16] Objektivni tehnični skelet je bil v skladu z družbeno avtoriteto in pozicijo kapitala v neposrednem delovnem procesu, ker je razkrojil nedisciplinirano rokodelstvo in kmečko delo, gospostvu kapitala odvzel njegovo neposredno in neučinkovito osebno naravo in jo prekril z avreolo tehnične nujnosti proizvodnega procesa. Andrew Ure je v svojem času to razkril že z veliko ideološko odkritosrčnostjo, ko je avtomat imenoval tudi avtokrata.[17]

Pri strojnem načinu proizvodnje, ko je orodje iz človekove roke prešlo na stroj, je producent zgubil osrednjo vlogo gibalnega vzroka v delovnem procesu. To vlogo je zgubil tako v neposredni delovno-tehnični razsežnosti kakor tudi v družbeni razsežnosti. S tehničnega-energetskega vidika človek ni bil več neposredno poglavitna gibalna sila. Največji del producentov je ta proces prikoval na delovno mesto, tako da so zgubili tudi svojo prostorsko gibljivost. Pri rokodelski proizvodnji so se stalno gibali in menjavali položaj vsi trije elementi: producent, delovno sredstvo in predmet dela. Strojni način proizvodnje je začel razvijati drugačno logiko. Povečeval je prostorsko negibnost delovnega sredstva in producenta, in hkrati večal prostorsko gibljivost predmeta dela. Pri rokodelskem delu ni bilo objektivnega delovnega ritma, ki bi izhajal iz tehničnega sistema samega. Individualni delovni ritem je izhajal iz individualnih delovnh sposobnosti in določal gibanje delovnega sredstva in predmeta dela. Če je bil objektivni delovni ritem vsiljen večjemu številu producentov, je bil družbeni izvor tega nasilja popolnoma očiten. Pri strojnem načinu proizvodnje individualni delovni ritem zgubi svojo samostojnost in se mora prilagoditi objektivnemu tehničnemu ritmu pogona delovnih sredstev. Njihovo delovanje pa je bilo uglašeno z abstraktnimi poprečnimi sposobnostmi abstraktnega producenta. Družbeno nasilje, norme izkoriščanja, pa so določale, s kakšnim ritmom bo deloval objektivni tehnični skelet, ki naj bi maksimalno izkoriščal zmožnosti abstraktnega producenta. Tehnična opredelitev je v skrajni meji morala upoštevati delovne zmožnosti abstraktnega producenta.

Družbeno so se producentu odtujile upravljavske funkcije delovnega procesa in se prenesle na razne žive »organe« kolektivnega delavca. Samo celotni,

---

[16] Karl Marx: *Das Kapital I*, MEW zv. 23, str. 442; *Kapital I*, Ljubljana 1961, str. 475.
[17] Ibidem, str. 442; 475.

kombinirani delavec se zdaj uveljavlja kot dejavni vzrok med drugimi tremi vzroki. Toda ta združevalna povezujoča funkcija je okrnjena in podrejena kapitalističnim pogojem produkcije. Pri blagovni kapitalistični produkciji je tudi smotrni vzrok odtujen kombiniranemu delavcu. Razpadla je prvotna enotnost vseh štirih vzrokov, ki jih je povezal individualni producent kot gibalni vzrok. S tem, da je delitev dela na umsko in fizično delo prodrla v samo materialno proizvodnjo — delitev, ki se je kazala tudi kot ločitev znanosti in intelektualnih potenc sploh od neposrednih producentov, se je formalni vzrok odtujil od producentov. Antično grško razumevanje tehnike na podlagi pretežno individualnega ročnega dela, čeprav lahko že v okviru enostavnih kooperativnih oblik, je postalo popolnoma neustrezno za razumevanje tehnike na podlagi razvite družbene, kooperativne narave dela v kapitalističnem produkcijskem načinu, ko delitev dela zajame tudi sam delovni proces in ko so producenti tehnično in družbeno podrejeni delovnim sredstvom, ki funkcionirajo kot kapital. Novoveško razumevanje tehnike tako v tehnični kot v družbeni razsežnosti predpostavlja odtujeno objektivno zvezo med producenti in njihovimi delovnimi sredstvi. Tehnika ni več razumljena kot človekova zmožnost, ampak kot skupek samostojno materialno obstoječih umetnih nevtralnih sredstev, metod in procesov. Ta proces objektiviranja pojma tehnike se je teoretsko dovršil šele ob koncu 18. in na začetku 19. stoletja. Termin »technica« se je samostojno ali v sestavljankah (npr. »philosophia pyrotecnica«) pojavil že v 17. stoletju. Toda šele A. Koelle naj bi v svojem *System der Technik* (1822) ta termin prvič uporabil v vseobsežnem objektivnem smislu. *Sistem tehnike* naj bi zaobsegel

a) material,
b) orodje,
c) delo,
d) produkte.[18]

Vendar pa vsesplošna raba termina ni bila razširjena vse do prve polovice 19. stoletja.

S tehniko so razumeli predvsem metode in postopke človekovega ravnanja. Subjektivna tradicija, ki se je izražala v »mehaničnih umetnostih«, je prešla tudi na pojem »tehnologije«. Friedrich Wilhelm je leta 1727 na univerzah v Frankfurtu in Halleju uvedel »Technologie« v akademski učni program v okviru znanosti o državi. Tehnologija je imela dva pomenska odtenka: na eni strani je pomenila tehnološke-produkcijske prosece, postopke in metode, na drugi strani pa znanost o teh procesih in metodah. Beckmann je v svoji *Zgodovini tehnologije* iz leta 1772 tehnologijo pojmoval predvsem kot znanost, ki »popolnoma urejeno in jasno razlaga vsa dela, njihove posledice in njihove vzroke«.[19] Beckmann je tradicionalno »Kunstgeschichte« preoblikoval v »Geschichte der Technologie.« Beckmanov namen je bil, da tehnologijo koncipira objektivno, jo postavi na znanstvene temelje in ji odvzame naravo praktičnih empiričnih človekovih postopkov, ki temeljijo na zdravorazumskih skrivnostnih receptih in navodilih.

---

[18] Ansgar Stöcklein: *Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt*, München 1969, str. 17.

[19] Ibidem, str. 32.

»Značilno je, da so se prav do 18. stoletja nekatere obrti imenovale *mysteries* (Mysteres) (skrivnosti), v katerih temo je lahko prodrl le tisti, ki je bil vanje vpeljan izkustveno in poklicno. Velika industrija pa je raztrgala zastor, ki je zakrival ljudem njihov lastni družbeni proces in zaradi katerega so bile razne naravno ločene produkcijske panoge druga drugi skrivnost, in to celo tistim, ki so poznali svojo panogo.«[20]

Bolj ko je celotni kapitalistični produkcijski način s svojo novo materialno-tehnično podlago utrjeval svojo prevlado, bolj se je tudi novoveška koncepcija tehnike postopoma osvobajala prvin zgodovinske kontinuitete antično-subjektivnega razumevanja tehnike. Tako so nekateri — predvsem propadajoče plemstvo — še dolgo zviška gledali na materialne proizvodne tehnične dejavnosti; to stališče se je izražalo v razlikovanju med »artes mecanices« in »artes liberales«. Mehanične umetnosti so obsegale: poljedelstvo, lov, vodenje ladij, vojaške veščine (kovanje orožja), tkanje, medicino, igranje.

Družbeno razredno osnovo vrednotenja te delitve jasno izraža francoski slovar Francoisa de Richeleta iz leta 1680, tu beseda »mécanique«[4] označuje »... to, kar je nasprotno svobodnemu in častivrednemu. Njen pomen je nizkoten, prostaški in malo vreden poštene in svobodne osebe«.[21]

Razredna potreba, da bi razvrednotili fizično delo, povezano s tehničnimi sredstvi, je bila še zelo močna tudi v času, ko je nastajal kapitalistični produkcijski način. To razvrednotenje je rabilo za družbeno diskreditiranje protagonistov novih družbenih odnosov. Družbeni prezir do mehaničnih umetnosti ki je imel svoje politične implikacije in motive, je bil tako močan, da se je kot v antiki raztezal tudi na tiste zvrsti umetniške dejavnosti, v katerih ima veliko vlogo ročno delo s tehničnimi sredstvi (kiparstvo, slikarstvo). Slikarji in kiparji so se trudili, da bi njihovo dejavnost izločili iz prezirane sfere mehaničnega. Dominikanec Concina je še leta 1762 zavračal mnenja, da bi tudi slikarstvo in kiparstvo sodilo med »hlapčevska dela«, ki jih katolik ne bi smel opravljati ob nedeljah in praznikih. Calderon pa je leta 1677 moral dokazovati, da slikarstvo spada k svobodnim umetnostim, ker naj bi bil tudi bog sam kipar in slikar.[22] Grška téchne je zaobsegala oba momenta, umetniško in umetno naravo proizvajanja. Kolikor si je novoveški način prisvojil in razkrojil »mehanične umetnosti«, toliko se je tudi zožil pojem »umetnosti«. Mehaničnim umetnostim so vse bolj odrekali umetniško naravo, v njih so videli zgolj delo ali tehniko. Za praktično mehaniko in strojništvo (Maschinenwesen) se uveljavlja termin »tehnika«, ki ne pomeni več enotnosti umetnega in umetniškega. Na drugi strani pa je tudi novoveški proces poznanstvenjenja mehanike zameglil razmejitev med svobodnimi in mehaničnimi umetnostmi. »Mechane« je prenehala biti »ars« in je postajala »scientia«, tj., vse bolj se je usmerila v matematično-geometrijski horizont; ta proces ima zametke že v Aristotelovem spisu *Mehanični problemi*. Matematika in geometrija pa sta sodili k svobodnim umetnostim. Pri Aristotelu je že obstajalo razlikovanje med mehaniko kot »epistéme teoretiké« in kot »téchne«. Hugo von St. Victor je mehaniko na eni strani označil za »scientia« na drugi strani

[20] Karl Marx: *Kapital I*, Ljubljana 1961, str. 547—548; MEW, zv. 23, str. 510.

[21] Ansgar Stöcklein: *Leitbilder der Technik. Biblische Traditionen und technischer Frotsschritt*, München 1969, str. 119.

[22] Ibidem, str. 119.

pa za »ars adulterina« (posnemajoča umetnost). To razlikovanje je v novem veku privedlo do razlikovanja med teoretično in praktično mehaniko. V 17. stoletju se je kazala težnja, da se teoretično mehaniko kot »plemenito umetnost« odtegne povezavi z ročnim delom in se tako izmakne družbenemu razvrednotenju. Kapitalistični produkcijski način je prvi temeljil na nenehnem revolucioniranju tehničnih proizvodnih sredstev in na trajni uporabi in razvijanju znanosti. Temu ustrezno so morali tudi teoretično prevrednotiti dejavnosti, ki so bile povezane s tehničnimi sredstvi. D'Alambert v *Uvodu v enciklopedijo* zavrača prezir, ki so ga deležne mehanične veščine in tudi izumitelji teh veščin. »Prednost, ki jo imajo svobodne veščine nad mehaničnimi zaradi zahtevnega duševnega dela in težavnosti, da bi se v njih odlikovali, pa vendar močno odtehta precej večja korist, ki jo mehanične veščine nudijo večini ljudi. Prav zaradi te koristi so postale te dejavnosti čisto mehanične, da bi se z njimi lahko bavilo čimveč ljudi.«[23] D'Alambert se je že približal razredni obrazložitvi družbenega preziranja mehaničnih umetnosti. »Mehanične veščine, ki so vezane na ročno delo, če smem tako reči nekakšni rutini, so bile prepuščene tistim ljudem, ki so jih predsodki postavili v najnižji razred.«[24]

MARXOVA IZHODIŠČA ZA PREMAGANJE PRAGMATIČNE INSTRUMENTALNE KONCEPCIJE TEHNIKE

Po objektivistični pragmatični instrumentalni koncepciji je tehnika le nevtralno sredstvo s katerim človek uresničuje svoje cilje in zadovoljuje razne potrebe. Ta koncepcija dojema tehniko zgolj z vidika zunanje koristnosti, ki je popolnoma ravnodušna do človeka zgodovinskega bistva. Takšno pragmatično — instrumentalno razumevanje tehnike izvira na eni strani iz sorazmerno počasnega razvoja tehnike, na drugi strani pa iz razredno družbenega preziranja materialne proizvodnje, ki je z družbenega položaja vladajočega razreda zares delovala samo kot sredstvo za drugačen način življenja, ki je obsegalo ukvarjanje s politiko, družbenimi zadevami, zabavo, znanostjo in umetnostjo. Kapitalistični način produkcije je bil sicer usmerjen proti družbenemu preziranju materialne produkcije, saj je delo v materialni produkciji razglasil za en izvor bogastva; toda v naravi tehničnih sredstev in v njihovi družbeni uporabi je prišlo do sprememb, ki so še naprej ohranjale instrumentalno razumevanje tehnike. »Prvič, produktivne sile se kažejo kot popolnoma neodvisne od individuov in so od njih odtrgane, kot neki poseben svet poleg individuov (...). V nobenem prejšnjem razdobju niso zadobile produktivne sile te ravnodušne podobe za občevanje individuov *kot* individuov, ker je bilo njih občevanje samo še omejeno. Na drugi strani stoji tem produktivnim silam nasproti večina individuov od katerih so te sile odtrgane, in ki so zato, oropani vse dejanske življenjske vsebine, postali abstraktni individui, ki pa so šele s tem usposobljeni, da se med seboj povežejo *kot individui* (...)

Medtem ko sta bila v prejšnjih razdobjih samoudejstvovanje in proizvajanje (Erzeugung) materialnega življenja ločena s tem, da sta pripadala različnim osebam in so proizvajanje materialnega življenja šteli zaradi omeje-

[23] D'Alembert: *Uvod v enciklopedijo*, Ljubljana 1960, str. 71.
[24] Ibidem, str. 71.

nosti individuov samih še za nižjo vrsto samoudejstvovanja, gresta danes tako vsaksebi, da se nasploh kaže materialno življenje kot cilj, proizvajanje tega materialnega življenja, delo (ki je za zdaj edina možna, toda kot vidimo negativna oblika samoudejstvovanja), pa kot sredstvo.«[25]

Marxovo materialistično pojmovanje zgodovine ni združljivo z nevtralno-instrumentalnim razumevanjem tehnike. Tehnika kot element produktivnih sil, ko element porabe in proizvodnje, kot opredmeteno človekovo delo ni samo sredstvo za reprodukcijo fizične eksistence individuov, produkcijsko in potrošno uporabljanje tehnike je hkrati tudi način dejavnosti individuov, način, kako individui izražajo svoje življenje, »njihov določen *način življenja*«.[26] Materialno sredstvo za neki določeni način življenja, za izražanje življenja in sam ta način življenja nista v nikakršnem indiferentnem odnosu. Tehnika je torej več kot zgolj sredstvo, ker je hkrati v svoji celoti — in ne zgolj kot posamično tehnično sredstvo — tudi način dejavnosti individuov. Tehnika ni samo sredstvo, ampak je tudi eden izmed eksistenčnih modusov človeka. Nek zgodovinski sistem tehnike ni indiferentno pragmatično sredstvo, ki bi ne imelo nobene zveze z načinom, kako ljudje izražajo življenje, ali s tem, kakšno je njihovo vsakokratno zgodovinsko bistvo. Nevtralno-instrumentalno razumevanje tehnike v končni konsekvenci pripelje h koncepciji o nevtralnosti odnosov med produktivnimi silami in proizvodnimi odnosi ter družbenimi odnosi sploh, h koncepciji o indiferentnem razmerju produktivnih sil do družbenega produkcijskega načina. Tehnika eksistencialno opredeljuje človekovo življenje in ni samo pragmatično sredstvo tega življenja. To, da je tehnika del samega načina človekovega eksistiranja, pa ne pomeni, da se ta njegov delež v človekovi eksistenci omejuje samo na producente v materialni proizvodnji. Tehnika je posredno navzoča tudi v tistem načinu izražanja življenja, v tistih dejavnostih, kjer tehnična sredstva nimajo pomembne vloge. Iz Marxovega stališča, da se produkcijska tehnična sredstva razvijajo v smeri večje samostojnosti, ne izhaja, da človekov razvoj, ki je samemu sebi cilj, ni več tehnično eksistencialno opredeljen. Avtonomni razvoj producentov posreduje ravno večja avtonomnost tehničnih proizvodnih sistemov. To avtonomnost pa združeni producenti dosežejo s tem, da v tehničnih sistemih opredmetijo funkcionalne sposobnosti avtonomnega obnašanja živih sistemov. S tem praktično in teoretsko odpravijo najbolj temeljno tisočletno Aristotelovo pregrajo med phýsis in téchne, ter med govorečimi in nemimi orodji.[5] Dokler producenti v svojem zgodovinskem razvoju nemih orodij ne preobrazijo v analogna »govoreča«, »živa« orodja, morajo sami delovati kot govoreča orodja. Producenti se osvobodijo svoje suženjske navezanosti in podrejenosti prisilnim tehničnim gibanjem (»motus violentus«), ko prisilna gibanja dejansko začnejo posnemati višje, bolj avtonomne oblike neprisilnih naravnih gibanj (»motus naturalis«). Avtonomnost tehnike, ki nima več neposrednega izvira svojega gibanja zunaj sebe, postaja analogna phýsisu in njenemu proizvajanju. Teoretsko so mejo med téchne in phýsisu že zabrisali s tem, da so zanikali protinaravno naravo mehanskega gibanja. Izhajajoč

[25] Karl Marx/Friedrich Engels: *Nemška ideologija*, MEID, zv. II, str. 90—91; MEW, zv. 3, str. 67.

[26] Ibidem, str. 19; 21.

iz tega stališča Marx sprejema novoveško misel, da človek v delovnem procesu lahko ravna le tako kot narava sama.

Če človek v produkcijskem procesu ravna analogno naravnim procesom, potem Marx dosledno in daljnosežno sklepa, da je človek zmožen materialni industrijski proces preobraziti v analogno avtonomen naraven proces, oziroma narobe — človek je sposoben, da avtonomne naravne procese spreminja v avtonomne tehnološke-industrijske procese. Razvoj producentov in njihovih produkcijskih sredstev, razvoj umetnega produkcijskega posnemanja narave, vodi k odpravljanju temeljne Aristotelove razlike med phýsis in téchne glede na avtonomnost ali neavtonomnost izvira gibanja. To razliko danes odpravljajo procesi vsesplošne kompleksne avtomatizacije in kibernetizacije delovnih procesov. Delovno sredstvo kot negibno orodje postaja *automaton, causa sui*, in njegovo gibanje v fizičnem — tehničnem pogledu izvira iz njega samega. Avtonomnost avtomata, avtonomnost njegovega gibanja, posredno omejujejo samo splošni produkcijski cilji združenih producentov. Tem ciljem se mora podrejati avtonomnost avtomata, zato tudi ni odmaknjena vplivu producentov. Samo podrejanje splošnim človekovim ciljem lahko zagotavlja, da razviti avtomatični sistem na visoki ravni avtonomnosti dela v človekovem interesu. Če bi se producenti osvobodili te poslednje produkcijske naloge, potem bi nastala nevarnost, da se tudi interesi in cilji avtomatičnega sistema začnejo razvijati avtonomno. To pa, predpostavljam, ni v njihovem eksistenčnem interesu, čeprav bi bili sposobni, da to možnost tehnično uresničijo. Automaton (avtomatični sistem) z lastnimi cilji, interesi in potrebami ne bi skrbel za tuje človekove interese in potrebe, in človek bi tedaj na visoki stopnji svojega razvoja, v kraljestvu svobode, postal bolj nebogljen in zabredel bi v težji položaj, kot pa je bil na začetku njegove zgodovinske poti; to bi se lahko zgodilo, če bi človek svoje kraljestvo svobode hotel razviti s pomočjo kraljestva nujnosti do tolikšne brezmejnosti, da bi kraljestvo nujnosti spremenil v avtohtono kraljestvo svobode, ki ne bi več služilo človeku, ampak bi si postavljalo svoje lastne cilje. Nesamostojnost v družbenih ciljih in interesih je poslednja družbena, ne pa tehnična meja, ki bo preprečevala, da bi se produkcijski delovni proces popolnoma tehnično objektiviral kot sklenjen krožni proces, da bi se objektiviral v avtomatičnem sistemu kot popolnoma avtonomnem sistemu. Po Mazurju Marianu[27] mora avtonomen sistem imeti tele organe:

a) receptorji, ki sprejemajo informacije;

b) korelatorji, ki hranijo in preoblikujejo (korelirajo) informacije;

c) krmilci (feeders) ki dovajajo energijo;

d) akumulatorji, ki hranijo in preoblikujejo energijo;

e) efektorji, ki vplivajo na okolje sistema v skladu z informacijo, ki prihaja od korelatorja, in z energijo ki prihaja od akumulatorja.

Po Mazurju je takšen avtonomen sistem mogoče uresničiti s tehničnimi sredstvi, toda v človekovem interesu je, da zadrži svoj vpliv na akumulator in korelator avtonomnih sistemov in si tako zagotovi, da ti sistemi delajo za njegove potrebe in v njegovem interesu.

---

[27] Mazur Marian: »Concept of Autonomous System and Problem of Equivalence of Mashine to Man« v: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 1968, str. 535.

Marx je za stopnjo tehničnega objektiviranja delovnega procesa v 19. stoletju trdil, da je možno avtomatičen sistem nenehno izpopolnjevati. Toda to nenehno izpopolnjevanje po Marxu ne more ogroziti človekove avtonomnosti, ker človeku še vedno ostaja obča naloga nadzora nad potekom tehnično objektiviranih produkcijskih procesov oziroma tehnično objektiviranih sklenjenih naravnih procesov, spremenjenih v industrijske procese. Iz razmerja med producenti in njihovimi produkcijskimi instrumenti je razvidno prizadevanje producentov, da se osvobodijo nalog posnemanja naravnih procesov, preoblikovanja materije ter shranjevanja in preoblikovanja energije in informacij. To osvobajanje se je kazalo v tem, da je tehnično objektivirani delovni proces, ki ga predstavljajo zgodovinski načini ročnega, mehaniziranega in avtomatiziranega dela, postajal vse bolj avtonomen. V avtonomnem sistemu ročnega dela je človek nosilec vseh glavnih organov avtonomnega sistema, razen efektorjev. V sistemu mehaniziranega dela človek tehnično ni objektiviral samo funkcije efektorja, ampak tudi funkcijo dovodnika energije, akumulatorja in delno tudi korelatorja. V sistemu avtomatiziranega dela pa je človek tehnično objektiviral še funkcijo korelatorja in si je zadržal le še splošni programski vpliv na korelator in akumulator. Pri nižjih stopnjah tehničnega objektiviranja organov avtonomnega sistema se delovnih funkcij lahko osvobodi le del človeške skupnosti, osvobajanja je torej razredno, tako da en »... del družbe ravna z drugim delom celo kot s samo *neorganskim in* naravnim pogojem svoje lastne reprodukcije«.[28]

Če upoštevam Klausovo razdelitev tehničnih sistemov[29] na:

a) formalne logične diskretne determinirane sisteme;

b) kontinuirane diskretne determinirane sisteme, kjer ne vlada načelo »da« ali »ne« oziroma »vse« ali »nič«, ampak veljajo tudi vmesne vrednosti;

c) diskretne nedeterminirane sisteme s statističnim aspektom;

— lahko tehnične sisteme v Marxovem obdobju in še dolgo časa po njem uvrstimo v skupino a), nekatere redke izjeme pa v b). Takšni objektivni tehnični skeleti še vedno potrebujejo neposredno žive člene, organe, ki so priveski njihovega determiniranega, neavtonomnega ravnanja. Tehnična podreditev producentov je v takšnih sitemih neizogibna. Marx je pokazal družbene posledice determiniranih tehničnih sistemov. S tem ko je nakazoval negacijo kapitalističnega produkcijskega načina, je nakazal tudi nujnost, da se preseže tisto stopnjo materialnih produktivnih sil, ki od velike večine producentov ne zahteva, da bi zaposlili svoje duhovne potence, ki producentom ne dopušča, da bi se vsestransko duhovno in socialno razvili. Marx je nakazoval, da že v okviru kapitalizma nastajajo zasnove novih produktivnih sil, ki odpravljajo nujnost obstoja determiniranih tehničnih sistemov. Samo prehod k večji operativni samostojnosti tehničnih proizvodnih sistemov lahko pripelje k večji samostojnosti in ustvarjalnosti vseh producentov *v samem materialnem proizvodnem procesu*. To smer razvoja je Marx izrazil z ugotovitvijo, da delavec vse bolj stopa poleg produkcijskega procesa, da je vse manj njegov glavni agent. Marxova kritična analiza kapitalističnega družbenega sistema ni mogla biti nekritična do materialnih produktivnih sil tega

[28] Karl Marx: *Očrti kritike politične ekonomije*, MEID, zv. IV, str. 67; Grundrisse..., str. 389.

[29] Georg Klaus: *Moderne Logik*, Berlin 1964, str. 147.

sistema. Ko je Marx razkrival družbene učinke tehnike kot elementa produktivnih sil kapitalističnega sistema, ni videl samo destruktivnih posledic, ki jih ima tehnika za človekovo delo, ampak je v njej odkrival že tudi revolucionarne zasnove novih materialnih možnosti za drugačno naravo človekovega dela.[6]

MARX IN NEKATERE SODOBNE KONCEPCIJE TEHNIKE

Ljudlje so od nekdaj skušali znanstveno in filozofsko doumeti tehniko, čeprav ne vselej v sistematično izdelani obliki. Netehnično obravnavanje tehnike v filozofski in drugi družboslovni meščanski literaturi še zdaleč ni bilo tako sistematično, kakor je bila npr. sistematična obdelava metodologije, logike, estetike, etike, spoznavne teorije, ontologije. Družbena in materialnotehnična radikalnost kapitalističnega produkcijskega načina je teoretično zavest silila, da reflektira materialne temelje nove družbe. Ta reflektiranost pa je bila odvisna od splošnega razumevanja človeške zgodovine in posebno še od razumevanja kapitalistične družbene formacije, v kateri se je nova tehnika uporabljala in producirala. Marx kot teoretski negator kapitalističnega produkcijskega načina je v okviru te negacije odkril, razvil ali pa vsaj nakazal odnose med tehniko in družbo. Za ves razvoj meščanskega razumevanja tehnike od zasnov do modernih razvitejših oblik pa je značilno, da ves čas ignorira zvezo med moderno tehniko kot materialnim temeljem kapitalističnega sistema in družbeno-politično-ekonomsko negacijo tega sistema.

HEIDEGGERJEVO RAZUMEVANJE TEHNIKE

Heideggerjevo razumevanje tehnike je čvrsto vgrajeno v celotno njegovo filozofijo in povezano z njenimi temeljnimi pojmi in izhodišči.

Človek je tisto bivajoče v svetu, ki »ex-sistira«, ki mu gre za eksistenco. Tehnike temelji v tem oskrbovalnem odnosu človeka do sveta. Vsakodnevnosti »biti-v-svetu« pripada modus oskrbovanja (Besorgen). Kot skrb je »tu- bit« »med«.[30] V oskrbovanju srečujoče bivajoče imenuje Heidegger orodje (Zeug).[31] Orodje kaže na nekaj. K biti orodja spada celotnost orodja (Zeugganzes), v čemer orodje more biti, kar je. Orodje je bistveno za nekaj (»etwas um zu«). Uporabljanje orodja kot priročnost (Zuhandenheit) ima svoje predpostavke v naravi, v predročnosti (Vorhandenheit). V uporabljenem orodju je z uporabo narava soodkrita, toda soodkrita samo v neki določeni smeri. V vrsti bivajočega kot priročnost se razkriva predročnost. Proizvedeno (Werk) po Heideggerju ne kaže samo na to, čemu je tukaj, na svojo uporabljivosti in na to, iz česa je, ampak kaže tudi na svojega nosilca in uporabnika.

Tehnika za Heideggerja ni isto kot bistvo tehnike. Bistvo tehnike ni nič tehničnega, nič človeškega ter nobena zgolj človeška narejenost (»menschliche Machenschaft«).[32,33] Po Heideggerju se na vprašanje, kaj je bistvo tehnike, navadno odgovarja z znanima odgovoroma:

---

[30] Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1958, str. 376.

[31] Ibidem, str. 68.

[32] Martin Heidegger: Tehnika in preobrat, v: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 323, 361, 379.

[33] Martin Heidegger: *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, str. 53, 155.

1. Tehnika je sredstvo namena, smotra.
2. Tehnika je delo ljudi.

Ti izjavi o tehniki imenuje Heidegger antropološko ali instrumentalno določilo tehnike, ki je sicer pravilno, ni pa še resnica. Treba se je dalje vprašati, kaj je instrumentalno samo. Z instrumentalnim se dosegajo učinki. Kjer vlada instrumentalno, gospodari vzročnost. Instrumentalno temelji v vzročnem. Vzročno doseganje učinkov je razkrivanje nečesa, prinaša nekaj ven. Tehnika je način razkrivanja, ki se sicer ne dogaja onstran človekovega dela, vendar pa tudi ne »...samo v človeku niti odločilno po njem«.[34] Moderna tehnika (Krafttechnik, energetska tehnika) in klasična tehnika sta za Heideggerja način razkrivanja. Razlikujeta se po tem, da se z moderno tehniko dogaja razkrivanje kot izzivanje. Bistvo moderne tehnike je v postavju, sestavju (Ge-stell), ki zbira energijo, jo razdeljuje in spreminja. Moderna tehnika vse dejansko razkriva kot sestavje. Tako razkrivanje ne grozi samo, da bo zakrilo poprejšnje razkrivanje ročne tehnike, ki je bilo v načinu iznašanja (»Her-vor-bringen«), ampak grozi tudi, da bo zakrilo razkrivanje samo; s tem grozi nevarnost, da se človek odreče temu, da se obrača k razkritju in tako izkuša izvorno resnice. Nevarnost je v tem, da tehnika zakrije vse druge možnosti razkrivanja biti. Klasična energetska in poljedelska tehnika, ki jo pri Heideggerju predstavlja mlin na veter, ni izzivajoča. »Mlin na veter ne odklepa eneroij zračnih tokov, da bi jih kopičil«.[35] Po Heideggerju ni nevarna sama moderna tehnika, ampak skrivnost njenega bistva. Dokler to bistvo ostaja zakrito, obstaja hotenje, da bi jo nenehno izboljševali.

Tehnika je za Heideggerja usoda našega veka. Tehnika kot razkrivanje je zgodovinsko dogajanje biti same, ne pa le sredstvo človekovega dogajanja. Gospodarjenje bistva moderne tehnike kot sestavje pripada usodi (Geschick). Usoda kot pošiljanje na pot pa po Heideggerju določa bistvo vse zgodovine. Če gospodari usoda v načinu sestavja (Gestell), potem je to za Heideggerja največja nevarnost. Tam, kjer je nevarnost, pa se odpira tudi rešitev. V sami nevarnosti se skriva možnost obrata. Po Heideggerju mogoče že stojimo v senci prihoda tega obrata, vendar pa nihče ne ve, kdaj in kako bo do njega zgodovinsko prišlo.

Heidegger povezuje bistvo moderne tehnike z bistvom moderne znanosti, vendar zavrača trditev, da je moderna tehnika samo aplikacija moderne znanosti. Današnje znanosti spadajo v območje *bistva* tehnike, toda ne preprosto v tehniko.[36] V letih 1951—1952 je bilo za Heideggerja bistvo moderne znanosti še megleno. V predavanju »Wissenschaft und Besinnung« iz leta 1953 se je Heideggerju megla že razredčila, ko jedrnato izrazi bistvo moderne znanosti s stavkom: »Znanost je teorija dejanskega«.[37] Po Heideggerju je sicer trditev, da se je moderna tehnika začela, ko se je naslonila na eksaktno naravoslovno znanost, historično pravilna, ni pa resnična, če mislimo zgodovinsko.[38] Moderna tehnika uporablja moderno znanost, ker je njeno bistvo postavje, vendar pa zato ta tehnika še ni uporabna moderna prirodna znanost.

---

[34] Martin Heidegger: Tehnika in preobrat, v: *Izbrane razprave* ..., str. 348.
[35] Ibidem, str. 332.
[36] Martin Heidegger: *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, str. 49.
[37] Martin Heidegger: *Vorträge und Aufsätze I*, Tübingen 1967, str. 38.
[38] Ibidem, str. 21.

Moderna prirodna znanost, ki predstavlja naravo kot izračunljivo in preračunljivo povezanost sil, sicer ustreza moderni tehniki, vendar pa postane uporabljiva šele, ko tehnika obstoji kot postavje. Iz Heideggerjevega razmišljanja izhaja, da so teorije, ki predstavljajo naravo kot izračunljivo povezanost sil, v bistvu že praktično naravnane, že omogočajo uporabo. Toda to uporabo omogoči šele tehnika kot sestavje (Gestell). Novoveška fizika in eksperimentalna fizika zato, ker uporablja aparature, ampak zato, ker že kot čista teorija naravo predstavlja kot preračunljivo povezanost sil; prav zato tudi opravlja eksperimente.[39] Novoveška znanost je že po svoji teoretični zasnovi tehnizirana. Ta znanost ne postane tehnična šele v uporabi teorije, pač pa je v bistvu tehnična že v sami svoji teoriji. Takšna teoretično-tehnična narava znanosti je bila še zakrita pri grški »epistéme« in srednjeveški »doctrina«. Moderna znanost kot teorija (tractare, behandeln, bearbeiten) dejanskega že pomeni »... vznemirljivo posegajoče obdelovanje dejanskega«.[40] Obe — moderna znanost in moderna tehnika — temeljita v postavlju kot zgodovinskem načinu razkrivanja biti. Novoveška znanost razume svoje kategorije instrumentalno kot delovne hipoteze, njihovo resničnost pa meri z njihovim učinkom. »Operacionalno in modelno (Modelhafte) predstavljajočega — računajočega mišljenja dospe k vladavini.«[41] Ta vladavina se po Heideggerju najbolj kaže v novi temeljni znanosti — kibernetiki. »Ta znanost odgovarja bistvu človeka kot delujočega (hanandelnd) družbenega bitja.«[42] V kibernetski naravi znanosti se torej jasno pokaže in razvije teoretično-tehnično bistvo novoveške znanosti. Predstavljajoči računajoči-tehnični način mišljenja izvira že iz filozofije kot metafizike, ki je mislila bit kot bivajoče in je temu ustrezno poskušala predstaviti ontologije posamičnih regij bivajočega (narave, zgodovine, prava, umetnosti). Ko so se znanosti osamosvojile, so prevzele prav tiste naloge, ki jih je filozofija kot metafizika predpisala regionalnim ontologijam. Specializacija znanosti je izhajala z potrebe računajočega-predstavljajočega mišljenja. Proces osamosvajanja, specializiranja in tehniziranja znanosti se za Heideggerja ujema s koncem, dovršitvijo filozofije dosedanjega stila. »Konec filozofije se kaže kot zmagoslavje upravljalne naravnanosti znanstveno-tehničnega sveta in tega temu svetu primernega družbenega reda.«[43]

Heidegger ne poveže fermiranje novoveškega načina znanstvenega mišljenja z nastajanjem novega družbenega produkcijskega načina in zato izgleda, da je izhodiščni vzgib nove tehnologije in novega produkcijskega načina nov način znanstvenega mišljenja, ki pa ima svoje zgodovinske korenine že v filozofiji kot metafizike. Treba je poudariti, da je takšno ločevanje že precej časa preseženo v delu družbeno usmerjenega pristopa k zgodovini znanosti tako pri marksistično usmerjenih zgodovinarjih znanosti kot tudi pri delu meščansko usmerjenih zgodovinarjev znanosti. Precejšen del pa je še vedno ujet v izključno imanentno, ideološko zgodovino znanstvene misli, iztrgane iz konkretne toatalitete družbenega zgodovinskega konteksta.

---

[39] Ibidem, str. 21.
[40] Ibidem, str. 48.
[41] Martin Heidegger: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, v: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, str. 65.
[42] Ibidem, str. 64.
[43] Ibidem, str. 64.

Filozofija se je vseskoz trudila, da bi se dokopala do absolutnega znanja in končnoveljavne evidence. To njeno prizadevanje se je po Heideggerju dovršilo v tehnizirani znanosti, kjer se gotovost in očividnost kažeta v bivajočem kot dejanskem, to je v povzročenem kot proizvedenem. Tehnika je tako dovršena metafizika. Metafizični način predstavlja bivajočega se je po Heideggerju dovršil v novoveški znanosti. Ta dovršitev pa po Heideggerju šele odpira možnost za nalogo filozofije, za nalogo, »...ki se je filozofiji zaprla že pri njenem začetku in celo skoz njen začetek in se je zato v nadaljnjem stalno in vse bolj odtegovala...«[44] Ta naloga pa je predvsem v poskusu novega filozofskega mišljenja, ki ne bi bilo niti filozofsko v stilu metafizike niti znanstveno niti pesniško mišljenje.[7] To mišljenje je Heidegger označil s štirimi stavki:

1. Mišljenje ne vodi k nobenemu znanju kot znanosti.
2. Mišljenje ne prinaša nobene koristne življenjske modrosti.
3. Mišljenje ne rešuje nobene svetovne uganke.
4. Mišljenje neposredno ne daje nikakršnih moči za ravnanje.«[45]

Heidegger zavrača možni očitek, da je takšno mišljenje »...breztemeljna (grundlose) mistika ali celo slaba mitologija, vsekakor pokvarjeni iracionalizem, zanikanje racionalnega,« z nasprotnim vprašanjem: »Kaj je ratio?«[46] »Kolikor ratio in racionalno v sebi samem ostajata še vprašljiva, je tudi govorjenje o iracionalizmu brez podlage«.[47] Vzgajati se je treba za mišljenje tistega, kar po Aristotelu ne potrebuje dokazov. Heideggerju še ni jasno, kako lahko tisto, kar ne potrebuje dokaza, postane dostopno mišljenju. »Je to mišljenje dialektično posredovanje ali izvorno dana intuicija ali ni ne eno ne drugo?«[48]

Heidegger je velik dialektični mislec, ki si neprestano prizadeva, da bi presegel dialektično posredovanje. Heideggrov poskus novega mišljenja ni pripeljal nikamor drugam kot k dialektiziranju postavljenih problemov, ali k »filozofskemu pesništvu«. Kolikor bolj poslednje prevladuje toliko bolj pri Heideggerju izginja dialektično razvijanje in dialektična refleksija problemov. Heidegger dosega izvirne vsebinsko polne dialektične refleksije in obrate tam, kjer prihaja do veljave vsa moč in globina njegovega dialektičnega razumevanja problemov; ta refleksija ugaša tam, kjer to moč utesnjuje iskanje nove poti mišljenja, ki naj bi bilo strožje od pojmovnega.[8] Heidegger ni vsebinsko bogat tam, kjer skuša preseči dialektično mišljenje, ampak tam, kjer daje prosto pot temu mišljenju kot vprašujočemu, nikdar sklenjenemu mišljenju, ki postavljeni problem mnogostransko razvija.

»PREVAJANJE« HEIDEGGROVEGA RAZUMEVANJA TEHNIKE V MARKSISTIČNO ZAVEST

Ne bi se mogel strinjati s tistimi, ki sodijo, da ni mogoče vzpostaviti nobenih vezi — kar pogosto trdijo tako dogmatični marksisti kot tudi dogmatični pravoverni heidegerjanci — med marksizmom in heideggerjevo filozofijo. Ni

---

[44] Ibidem, str. 66.
[45] Martin Heidegger: *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, str. 161.
[46] Martin Heidegger: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, v: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, str. 79.
[47] Ibidem, str. 79.
[48] Ibidem, str. 80.

nobenega filozofskega sistema in smeri, ki bi se ukvarjala le s psevdo, navideznimi problemi ne pa z realnimi problemi. Moč marksističnega pristopa ni le v tem, da razkrije spoznavno logične ali zgodovinske-družbene omejenosti in nezadostnosti načelnih, temeljnih izhodišč, ampak da obvlada detaljne probleme teh smeri in sistemov in jih vključi v svoj okvir. Ta pristop je še bolj ustvarjalen, če se ne ukvarja postfestum zgolj z različno interpretacijo problemov raznih filozofskih sistemov ampak z njihovo pomočjo odkriva in rešuje zgodovinsko izvirne probleme nove družbene in intelektualne situacije. Problemi sami po sebi niso niti pozitivistični, eksistencialstični, heideggerjanski, marksistični, strukturalistični saj jim tak pečat vtisne šele njihovo specifično razumevanje. Tako kot za znanost velja tudi za filozofijo, da ima intelektualno premoč in skriva v sebi vso bodočnost razvoja tista miselna intelektualna in družbena naravnanost, ki je sposobna vključiti, priznati in rešiti čimveč problemov, ki ni sektaška in izključujoča do nobenega problema in področja človekovega dela. Takšna univerzalna naravnanost pa v načelu odlikuje izvorno misel Marxa in Engelsa, ki pa se je kasneje žal v različnih oblikah izgubila. Treba je osvojiti in se poglobiti v Heideggerjeve probleme, toda ne na heideggerjanski način, podobno kot se je Marx poglobil, osvojil in predelal historično materialistično Heglove probleme, toda ne na heglovski način.

Heidegger nekatere probleme rešuje podobno, če že ne enako kakor Marx. Ločuje pa ju tudi nepremostljiva razlika v temeljnih načelih njunega filozofskega pogleda. Vsi problemi, ki jih poskuša Heidegger osvetliti, se iztekajo v razkrivanju biti. Vsaka Heidegerjeva razjasnitev naposled utone in se skrije v razkrivanju biti, zakrivanja razkrivanja navzočega, svetlenju biti, odprtosti biti ipd. To vsesplošno stičišče velja za Heideggerjevo razumevanje jezika, mišljenja, tehnike, umetniškega dela idr. Bit za Heideggerja pa je to, kar je bit sama.[49] Bit ni niti to, niti ono, bit ne more biti z ničemer opredeljena, ker je vsako opredeljevanje še omejevanje na neko posebno bivajoče ali bivajoče kot bivajoče. Bit je več kot narava, zgodovina, človekova humanizirana narava. Bit tudi ni neka abstrakcija vsega bivajočega. Misliti bit kot bit postavlja človekovo mišljenje pred protislovno nalogo. Vsaka opredelitev biti bi bila zamenjevanje biti z bivajočim. Mišljenje pa vendar ne more potekati brez vsebinskih opredelitev, omejitev, razmejitev. Na to težavo mišljenje ne naleti šele pri odnosu med bitjo in bivajočim, ampak se ta težava razkriva npr. že pri mišljenju narave kot narave, človeka kot človeka, zgodovine kot zgodovine itn. Heidegger ugotavlja, da znanstveno predmetno obravnavanje narave nikdar ne more zaobjeti polnosti narave, ker je predmetnost narave le en način, v katerem se narava izpostavlja[50] »Bit je dlje od vsega bivajočega in je kljub temu človeku bliže kot vsako bivajoče, pa naj bo to skala, žival, umetnina, stroj, naj bo angel ali bog. Toda bližina je človeku najdle. Človek se vedno že oprijemlje najprej in samo bivajočega. Ko pa mišljenje predstavlja bivajoče kot bivajoče, je sicer v razmerju z bitjo, vendar v resnici vedno misli samó bivajoče kot táko in prav nikoli ne biti kot take. (...) Filozofija misli iz bivajočega na bivajoče, prehajajoč skoz ozir na bit. Zakaj v luči biti stoji

[49] Martin Heidegger: O »humanizmu«, v: Martin Heidegger: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 199.

[50] Martin Heidegger: Wissenschaft und Besinnung, vl: *Verträge und Aufsätze*, Tübingen 1967, zv. I, str. 54.

že vsako izhajanje iz bivajočega in povratek k njemu.«[51] Ker se pri Heideggerju stekajo vse miselne poti k biti, se morajo prav tako izgubiti v nedoločenosti, kot se mu zgubi bit sama. Če se mišljenje biti kot biti noče sprevreči v mišljenje nečesa določenega, bivajočega, mora ostajati samo nedoločeno, vsebinsko siromašno. Ko Heidegger po poti mišljenja probleme privede do biti, je hkrati s tem tudi konec vsebinskega razvijanja problema, in razen nekaj stalno ponavljajočih se esejističnih kombinacij ni v mišljenju nobenega napredka več, nobenega razvijanja vsebine. Za Heideggerja pa se ravno s tem mišljenje šele začenja, ali natančneje: takšnega mišljenja se je treba šele učiti. Heidegger nas postavlja pred dejanski problem, kako misliti bit kot enotnost bivajočega, ne da bi jo hkrati mislili kot neko posebno bivajoče (narava, zgodovina, materija, bog). Če bit ni nekaj zunaj bivajočega in poleg bivajočega, če bivajočemu ni nadrejena niti kot rod, niti kot bistvo (vsega bivajočega), potem mišljenje biti ne more obiti raznorodnosti bivajočega, s katerim se človek v danem zgodovinskem obdobju srečuje, in ki ga razkriva. Mišljenje biti kot biti, ki ne upošteva vsakokratne razlikovanosti celote bivajočega, predpostavlja, da je mišljenje raznovrstnosti bivajočega v njegovi enotnosti, povezanosti brez pomena za mišljenje biti in nas ne vodi k mišljenju biti, ampak nas nasprotno od nje odvrača in jo zakriva. Če bit ni nekaj posebnega poleg bivajočega, a tudi ne neko določeno bivajoče, kako naj potem mislimo bit, če hkrati ne mislimo tudi vse njene razlikovanosti v bivajoče? Biti kot biti ni mogoče misliti samo v njeni nerazlikovanosti, ampak jo moramo misliti tudi v enotnosti razlikovanega bivajočega. Mišljenje biti je mogoče le kot enotnost različnega in različnost enotnosti. Drugače se mišljenje biti dokaj hitro izčrpa v majhnem številu ugotovitev, kakršne so: bit je bit sama, bit kot prisotnost prisotnega, bit kot nepovzročeno, bit se skriva-razkriva. Misliti bit kot bit zunaj njene razlikovanosti zahteva od mišljenja, da se vzdržuje vsebinskih opredelitev, da se giblje na skrajni meji nedoločenosti in neopredeljenosti, saj bi vsako razvijanje vsebine biti pomenilo, da mislimo nekaj razlikovanega, neko bivajoče.

Heidegger kljub nasprotnim zagotovilom osamosvaja bit od celote bivajočega, zato se mišljenje biti ne more in celo ne sme dokopati do nikakršnega znanja v smislu znanosti ali metafizike, to mišljenje zato tudi ne more biti nikakršno izhodišče za človekovo prakso. Takšno razumevanje mišljenja se je res osvobodilo »tehnične interpretacije mišljenja«, mišljenja kot učinkovanja. Če ima mišljenje svoj zgodovinski izvor in domovanje v človekovem delu kot učinkovanju, ki se je začelo seveda že dolgo pred grškim mišljenjem, potem se netehnično mišljenje lahko razvija le na temelju (»tehničnega«) mišljenja. Ker je človekovo delo kot povzročanje učinka neločljivo povezano z mišljenjem kot učinkovanjem in je skupaj z njim temelj človekove eksistence, je zato nujno tudi temelj »netehničnega mišljenja« in ga šele omogoča. Bistva mišljenja ni mogoče iskati zunaj prakseološkega mišljenja (»tehničnega mišljenja«), mišljenja, ki je povezano s človekovim praktičnim dejanskim procesom celotne produkcije in reprodukcije življenja. Takšno mišljenje je nujno usmerjeno k učinkovanju, delovanju in spreminjanju. Heidegger bistvo mišljenja presoja z ideološkim merilom, ker mišljenje odtrga od njego-

[51] Martin Heidegger: O »humanizmu« v: Martin Heidegger: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 199—200.

vega temelja in izvora: družbene biti. To ideološko ujetost izraža Heidegger v trditvi, da mišljenje presojamo z merilom, ki mišljenju ne ustreza, če ga presojamo z vidika delovanja in ravnanja. »Takšno presojanje je podobno ravnanju, ki skuša bistvo in sposobnost ribe oceniti po tem, kako dolgo more živeti na suhem. Že dolgo predolgo je mišljenje na suhem.«[52] Bistvo mišljenja ne more obstajati, če ne obstoji tudi mišljenje v službi delovanja. Takšno mišljenje je bila prva zgodovinska oblika človekovega mišljenja in ostaja večni pogoj in temelj za kakršnokoli človekovo mišljenje, čeprav ni vse mišljenje nujno učinkujoče, praksekološko naravnano. Mišljenje se je lahko emancipiralo od učinkovanja samo tako, da je žrtvovalo tiste, katerih mišljenje so družbene razmere obsodile zgolj na službo proizvodnemu-tehničnemu učinkovanju. Temeljnost »tehničnega mišljenja« se kaže v tem, da bi, če bi tehnično mišljenje izginilo, bi izginilo tudi mišljenje samo. Ni bistveno, da se osvobodimo tehnične interpretacije mišljenja, bistveno je, da pokažemo, kako se z razraščanjem tehničnega mišljenja ustvarja prostor za netehnično mišljenje, ki je najprej le razredni privilegij maloštevilnih, medtem ko je večina obsojena na »tehnično mišljenje«. »Netehnično mišljenje« si je ustvarjalo ideološko iluzijo, da je avtonomno in neodvisno od družbene in materialne proizvodne prakse (učinkovanja). Ne gre samo za osvoboditev tehnične *interpretacije* mišljenja, gre za osvoboditev ljudi, ki so obsojeni na zgolj tehnično mišljenje ali pa celo na takšen način učinkovanja, ki še tehničnega mišljenja ne potrebuje.

V Heideggerjevem mišljenju se dialektične refleksije, dialektično posredovanje, razvijanje, prepletajo z nedialektično otrplostjo in togo osamitvijo, izolacijo, posamičnih pojmov. Zgled takšnega nedialektičnega razdvajanja, do katerega pride že takrat, ko Heidegger vprašanje šele postavlja, in ki zato vpliva tudi na odgovore, je prav vprašanje o bistvu tehnike. Vprašanje o bistvu tehnike Heidegger ponazarja z vprašanjem o bistvu drevesa. Bistvo drevesa je po Heideggerju sicer v vsakem drevesu, toda samo ni drevo, ki bi ga bilo mogoče najti med drugimi drevesi. Tudi bistva tehnike ni mogoče najti med samimi tehničnimi predmeti in torej ni nič tehničnega, saj tudi bistvo drevesa ni nič drevesnega. Če bistvo drevesa ali tehnike res ni nobeno določeno drevo ali noben določen tehnični predmet, iz tega še ne izhaja, da bistvo drevesa ni nič drevesastega ali da bistvo tehnike tudi ni nič tehničnega. To bi pomenilo, da je za bistvo drevesa in za bistvo tehnike čisto vseeno, ali posamična drevesa ali posamični tehnični predmeti obstojijo ali pa ne obstojijo. Če hočemo torej dojeti bistvo tehnike, nam ne bo prav nič pomagalo, če ga bomo iskali s pomočjo neznanske raznolikosti samega tehničnega. Vzorec takšnega načina, kako se stvari lotimo, je seveda možno prenesti na poljuben problem. Tako lahko, denimo, trdimo, da je najprej treba odkriti bistvo jezika, če hočemo sploh razumeti konkretne jezike, bistvo znanosti, da bi razumeli obstoječo raznovrstnost znanosti, bistvo zgodovine, da bi razumeli konkretno zgodovinsko obdobje, bistvo tehnike, da bi razumeli posamične tehnične predmete. Če se stvari lotimo tako, smo se zavestno odrekli temu, da bi se spustili v vso mnogoterost različnega in iskali bistvo prek enotnosti različnega, takšno lotevanje proizvede bistvo mimo vse te raznolikosti. Ko Heideg-

[52] Ibidem, str. 183.

ger postavi vprašanje tako, že vnaprej loči bistvo od celote raznolikosti posamičnega — konkretnega.

Bistvena razlika med Marxom in Heideggerjem je v razumevanju odnosa med mišljenjem in bitjo. Za Marxa je bistvena zveza med mišljenjem in družbene biti in družbene zavesti. Marxov veliki miselni napredek je bil v tem, ideološki proces. Heidegger ne pozna pojma družbene biti in sopripadnosti družbene biti in družbene zavesti. Marxov veliki miselni napredek je bil v tem, da je vzpostavil zvezo med mišljenjem in družbeno bitjo in se ni omejil le na zvezo med mišljenjem in bitjo. Heidegger piše sicer o tem, da mišljenje in bit drug drugemu pripadata, toda zgodovinske spremembe v mišljenju biti razloži s tem, da se je bit sama drugače razkrila ali zakrila, ali pa se preprosto zadovolji z ugotovitvijo, da se je z latinskim prevodom predrugačil izvirni grški pomen. Novoveško mišljenje biti Heidegger povezuje s človekovo znanstveno-tehnično dejavnostjo, s katero se dejanskost razkriva kot postavje in kot preračunljiva; vendar po Heideggerju takšno razkrivanje spet ne temelji v človeku, ampak v biti. »Postavje ni nič tehničnega, nič strojnega. To je način, po katerem se vse dejansko razkriva kot razpoložljiv obstanek (Bestand). Ponovno vprašamo: ali se godi to razkrivanje kjerkoli onstran vsega človekovega dela? Ne. Ne godi pa se tudi samó v človeku, niti odločilno *po* njem. Postavje je tisto zbirajoče v postavljanju, ki postavlja človeka v to, da razkriva vse dejansko na način postavljanja na razpolago kot razpoložljiv obstanek (des Bestellens als Bestend)...

Bistvo moderne tehnike spravi človeka na pot tistega razkrivanja, po katerem postane to dejansko vsepovsod bolj ali manj razločno razpoolžljiv obstanek (Bestand)«.[53] Iz Marxovega mišljenja izhaja, da je mišljenje biti dostopno samo prek vsakokratne zgodovinske družbene biti. Treba je poznati zgodovino družbene biti, da bi razumeli spremembe v načinu mišljenja biti. Heidegger mišljenje ločuje od družbene biti, zato ga v celoti zadene Marxova kritika ideologije.

Že Heideggerjevo izhodišče je takšno, da mu ne dopušča, da bi vzpostavil zvezo med mišljenjem in družbeno bitjo. Heideggerju gre namreč za mišljenje biti kot biti, ne pa za mišljenje družbene biti, ki je zgolj eno izmed področij bivajočega. Heidegger govori o zgodovini biti kot usodi, pošiljanju na pot, toda ta siromašna, nezgodovinska abstrakcija nam ne daje niti najmanjšega namiga in vrednosti o tem, da je bila vsa dosedanja zgodovina razredna zgodovina in da je bila zato tudi zavest te zgodovine razredna zavest. To spoznanje je gotovo malenkostno in profano v primerjavi z zgodovino kot mišljenjem in pozabljanjem biti. Heideggerjev zgodovinski človek sicer različno misli bit, pač ustrezno temu, kako se mu ta bit skriva in razkriva, drugače pa ne počenja nič drugega. Ima sicer neke posvetne potrebe in skrbi, toda Heidegger nam ne ve povedati ničesar o zgodovinskih oblikah teh skrbi in potreb in o načinih njihovega zadovoljevanja. Vse to kajpak sodi v mišljenje bivajočega, in če bi se ukvarjali z njim, bi se nam bit spet izmaknila. Da so bili v zgodovini različni produkcijski načini z različnimi družbenimi oblikami oskrbovalnega odnosa, o tem Heideggerjevo mišljenje zgodovine biti molči. Iz njegovega mišljenja zgodovine nikdar ne bi mogli premisliti kot razredno zgodovino. Niti takih — sedaj že preprostih — resnic ne bi zvedeil, da je v zgodovini človeštva kdaj obstajala sužnjeposestniška, fevdalna, kapitalistič-

na ali socialistična družba. O družbeni biti teh družb ne zvemo ničesar, pač pa zvemo, kako je prišlo do sprememb v mišljenju physisa, subjekta, energeia, vzroka, substance idr. Temelja teh sprememb Heidegger ne išče v spremembi družbene biti, ampak v načinu razkrivanja in zakrivanja biti. Takšna zgodovina biti je ideološko prikrivanje stvarne človeške zgodovine. Heideggerjev človek ostaja prav tako abstrakten in nezgodovinski kakor Feuerbachov človek, ki ga kritizira Marx. Heideggerjev človek sicer živi v svetu z drugimi, toda zunaj družbeno zgodovinskih oblik življenja z drugimi. Heidegger zgodovino reducira na zgodovino filozofskih pojmov. Zgodovina biti »spregovori v besedi bistvenih mislecev«.[54] Za Marxa je zgodovina biti spregovorila v besedi bistvenih mislecev na ideološki način, ker v njihovi besedi ni spregovorila tudi družbena bit, materialni način produkcije in reprodukcije človekovega življenja. Heidegger opisuje moduse človekove eksistence zunaj konkretnih družbeno-zgodovinskih totalitet. Marx takšnim abstrakcijam ne odreka smisla, kolikor zares zapopadejo tisto, kar je temeljno in skupno vsem družbeno-ekonomskih formacijam, toda prava teoretična raziskovalna naloga se za Marxa z njimi šele začenja: razkriti je namreč treba, kako se ti skupni momenti uveljavljajo v različnih zgodovinskih obdobjih. Za Marxa je razvoj ravno to, kar se razlikuje od tistega, kar je splošno in skupno vsem obdobjem. »Toda če imajo najbolj razviti jeziki z najbolj nerazvitimi skupne zakone in opredelitve, potem je ravno tisto, kar predpostavlja njihov razvoj, razlika od tega splošnega in skupnega. Opredelitve, ki veljajo za produkcijo nasploh, morajo biti naravnost ločene, da bi ne pozabili na bistveno različnost pri enotnosti, ki sledi že iz tega, da sta subjekt človeštvo in objekt priroda isto. V tem pozabljanju je npr. vsa modrost sodobnih ekonomistov, ki dokazujejo večnost in harmonijo obstoječih kapitalističnih odnosov...«[55] Potem ko je Marx pojasnil zgodovinski proces oblikovanja preprostih (abstraktnih) in konkretnih ekonomskih kategorij in njihovega razmerja ter pokazal na njihovo odvisnost od razvoja samih ekonomskih odnosov, se ne zadržuje dalje pri skupnih, za vsa različna zgodovinska obdobja veljavnih opredelitvah. Kritizira modno obravnavanje splošnih pogojev produkcije, ki se reducira na preproste določbe, ki se razširjajo v plitke tavtologije in zabrisujejo zgodovinske razlike. Heideggerjevo mišljenje spada v takšno vrsto modnega obravnavanja, ki zabrisuje družbeno-zgodovinske razlike npr. v oskrbovanju, biti — v—svetu, biti v svetu z drugimi, v zgodovini kot pošiljanju na pot ipd. Heideggerjev način mišljenja je takšen, da se nenehno zadržuje in zaustavlja pri preprostih opredelitvah v Marxovem pomenu. Toda do pravega razumevanja teh enostavnih opredelitev pridemo šele, če se spustimo v totaliteto konkretnejših opredelitev neke družbene stvarnosti, v kateri se je šele dejansko vsestransko razvila vsebina ki jo predstavljajo preproste (abstraktne) opredelitve. S temi preprostimi opredelitvami, ki pripadajo vsem obdobjem in se zato zdijo temeljnejše, zato nikakor ne moremo razumeti zgodovinske stvarnosti, ki je totaliteta razvitejše vsebine, ki je sicer naznačena v abstraktnejših kategorijah, a pojmovno izražena le v konkretnejših opredelitvah. Heidegger se ne sprašuje, kako se bit skriva in razkriva v suženjski, fevdalni, kapitalistični, socialistični družbi? Kako se skriva in zakriva različnim razredom? Kaj pomeni biti «vržen v svet« kot proletarec ali pa kot tlačan, suženj, kapitalist, intelektualec? Kaj pomeni eksistirati z drugimi, ki me izkoriščajo?

Kaj npr. pomeni fenomen skrbi za proletarca? Takšna groba vprašanja se seveda že gibljejo na ravni bivajočega in zapirajo pot do razumevanja biti. Vprašanje je treba ideološko sprevrniti in se najprej vprašati, kaj je skrb kot skrb sploh, kaj je eksistenca kot eksistenca, da bi potem lahko razumeli neko konkretno družbeno skrb in neko konkretno eksistenco. S takšnim metodološkim ideološkim vzorcem se je kajpak zelo lahko dvigniti nad konkretno empirično totaliteto in nad teoretično nalogo, da si konkretno totalnost prisvojimo kot miselno totalnost. Heideggerjevo zakrivanje in razkrivanje biti zakriva zgodovino razrednega človeka in premagovanje te predzgodovine. Resnično nalogo svoje dobe Heidegger dojame kot poskus novega mišljenja in kot pričakovanje preobrata v biti. »Morda že stojimo v naprej vrženi senci prihoda *tega* preobrata. Kdaj in kako se bo usodno dogodil, ne ve nihče. Pa tudi ni potrebno, da bi to vedeli. Tovrstna vednost bi bila za človeka celo najpogubnejša, zakaj njegovo bistvo je, da je čakajoči, ki čaka bistvo biti s tem, da ga misleč varuje. Samo koliko človek kot pastir biti čaka na resnico biti, lahko pričaka prihod usode biti, ne da bi zapadel v golo radovednost«.[56] Bojim se, da če bomo samo kot pastirji čakali na prihod usode biti, ne moremo dočakati drugega kot civilno ali vojaško barbarstvo. Takšen ideologiziran kult mišljenja s svojo antiprakseološko usmerjenostjo je prav takšna in morebiti še večja nevarnost za sodobnega človeka kot pa izzivajoče razkrivanje biti v postavju. Heidegger praktično ogroženost človeka potiska v ozadje za ceno neke dozdevne globlje, temeljnejše ogroženosti. »Ogroženost človeka ne prihaja šele od morebitnih smrtno učinkujočih tehničnih strojev in aparatur. Prava ogroženost je prišla nad človeka že v njegovem bistvu. Gospostvo postavlja grozi z možnostjo, da bi se mogla človeku odtegniti povrnitev v neko izvirnejše razkrivanje in s tem v skustvo pri-govora prvotnejše resnice.«[57] Zelo preprosta resnica pa je da se človeku, če ne bo najprej obvladal destruktivne ekološke in militaristične tehnilogije in družbenih odnosov, ki takšno tehnologijo proizvajajo in potrebujejo, če je ne bo odstranil in se ji odpovedal tudi za ceno odpovedovanja nekaterim vrstam svojih potreb, se ne bo odtegnila samo povrnitev v neko izvirnejše razkrivanje, ampak se mu bo »odtegnil« sam njegov obstoj. To je primarna skrb in naloga, ki izhaja iz sedanjega produkcijskega načina — ne pa skrb, da bi se povrnili v neko izvirnejše razkrivanje in v skustvo prigovora prvotnejše resnice. Heideggerjevo razumevanje zgodovine biti ne prekorači zgodovinsko jezikovne analize raznih filozofskih pojmov, kategorij in njihovega imanentnega razvoja. V tem okviru se kaže moč Heideggerjevega teoretično-dialektičnega premisleka. Ti pojmi pa so odtrgani od svoje eksistenčne, posvetne podlage, od totalitete družbene biti, v kateri so bili producirani. Iz sveta filozofskih pojmov Heidegger nidkar teoretsko ne stopi na tla dejanske zgodovine, zgodovinskih načinov produkcije in reprodukcije človekovega življenja. Marx kritizira pomenske in terminološke analize pojmov, ki bi hotele nadomestiti raziskovanje konkretnih zgodovinskih procesov, ki jih zapopadejo ti pojmi.

---

[53] Martin Heidegger: Tehnika in preobrat, v: *Izbrane razprav . . .*, str. 348.

[54] Martin Heidegger: O »humanizmu«, v: *Izbrane razprave . . .*, str. 204.

[55] Karl Marx: *Uvod v očrte politične ekonomije*, MEID, zv. IV, str. 15—16; MEW zv. 13, str. 617.

[56] Martin Heidegger: Tehnika in preobrat, v: *Izbrane razprave . . .*, str. 370.

»Preučite najprej, kot je treba, smisel besede ‚deliti' pa vam ne bo treba več raziskovati številnih vplivov, ki dajejo delitvi dela v vsaki dobi določen značaj.«[58] Heideggerjevo pojmovanje zgodovine je ideološko v Marxovem pomenu besede tako po svoji metodi kot po svoji vsebini.

Heidegger pjmuje zgodovinskost iz usode kot sodogajanje (Mitgeschehen) in pošiljanje na pot. »Spraviti na neko pot« — to se v naši govorici pravi: poslati (schicken). Tisto zbirajoče pošiljanje (Schichen), ki šele spravi človeka na pot razkrivanja, imenujemo *usoda* (Geschick), *usodna poslanost*. Iz tega se določa bistvo vse zgodovine (Geschechte)«.[59] Za Marxa je zgodovina sodogajanje, medsebojno učinkovanje ljudi v vse bolj razvejani delitvi dela. Ker ljudje tega samoniklega medsebojnega učinkovanja ne obvladujejo, se proti njim uveljavlja kot usoda. Marx človekovo vrženost na pot te samoraslosti temeljito analizira, Heidegger pa popolnoma obide ta stvarni temelj zgodovine. Zgodovina biti ne izhaja iz družbenega delovnega procesa, ampak iz biti same, ki se rada skriva in razkriva, ki pošilja človeka na pot. Tvorec zgodovinskega dogajanja je pri Heideggerju bit, ne pa ljudje v svoji dejavnosti. Pri Marxu ni samorazkrivanja biti, ampak se bit razkriva skoz človekov delovni proces. Izvorna samorazkritost biti bi bila pri Marxu izvorna enotnost človeka z naravo. Ta izvorna samorazkritost kot večni eksistenčni pogoj za človeka je ravno tista odprtost, ki šele omogoča tako teoretičen kot praktičen odnos med subjektom in objektom. Toda izvorna samorazkritost biti, ki je tukaj pred vsakim teoretičnim in praktičnim človekovim delovanjem, še ne zadošča, da bi se človek lahko konstituiral in obdržal kot človek; ne mogel bi se konstituirati, če bi se zadovoljil in prepustil zgolj samorazkritosti biti. Brez človekovega miselnega teoretičnega in praktičnega delovnega procesa, ki prevaja samozakrivanje v razkrivanje, bi ne bilo nikakršne človeške zgodovine. Vsako človekovo aktivno delovno razkrivanje biti v neki smeri je hkrati tudi zakrivanje v neki drugi smeri. Bit človeku ne more biti niti popolnoma zakrita niti popolnoma odkrita. Popolna samorazkritost bi se sprevrgla v odvečnost človekovega teoretičnega in praktičnega spreminjanja bivajočega, popolna zakritost pa bi bila nemožnost človekovega spoznanja in delovanja. Vsako človekovo razkrivanje je hkrati tudi zakrivanje in samorazkrivanje. Heidegger ne pozna zgodovine samorazkrivanja biti kot zgodovine razkrivanja biti skoz zgodovino človekovega dela, tako miselnega kot praktično-materialnega.

Splošne omejenosti Heideggerjevega mišljenja, kot so se nam razkrile s pomočjo Marxove misli, se kažejo tudi v njegovem obravnavanju tehnike.

V »Biti in času« je tehnika uvrščena v oskrbovalni odnos (Besorgen) človeka do sveta. Takšno izhodišče bi omogočilo, da se tehnika poveže z različnimi produkcijskimi načini in s tem z različnimi načini materialne in duhovne produkcije človekovega življenja. Toda to možnost Heidegger takoj spelje na drug tir, ko »Zeuge« poveže z kazanjem. V priročnosti (Zuhandenkeit) se razkriva predročnost (Worhandenheit). Čista predročnost se javlja na orodju. S tem pa je zgodovinski pomen orodja izčrpan. Heidegger pravilno ugotavlja, da tehnika ni samo instrumentalna, da ni le sredstvo za delo, ampak obvladuje (durchwelten) način človekovega življenja in določen način razkrivanja biti, hkrati pa tudi nek način razkrivanja človeka. Tehnika ima razmerje do narave in človeka in v tem smislu bi lahko z omejitvijo pritegnil Heideggerju:

ne da bistvo tehnike ni nič tehničnega, ampak da ni samo tehnično, zato bistva tehničnega ni mogoče odkriti zgolj po poti funkcionalne in strukturalne analize tehničnih predmetov samih. Heidegger obide odločilno vprašanje, kako je neka tehnika povezana z različnimi načini biti — v — svetu, kakšne družbene odnose predpostavlja, s kakšnimi odnosi je združljiva in katere izsiljuje.[9] Ob analizi grške téchne niti ne namigne, da ima pred seboj družbo, ki temelji na suženjskem delu. Ko opisuje mlin na veter, ki ne odpira energije zračnih tokov, da bi jih zbiral, in njeglova krila, ki se vrtijo v vetru, ostanejo neposredno prepuščena nejgovemu vejenju, ne pomisli, da so bili vetrni in vodni mlini eden izmed materialnih stebrov fevdalne družbe in da se je vejanje vetra in žuborenje vode mešalo z žvižgi valpetovega biča, ki je udarjal po upognjenih tlačanskih hrbtih.

Prav tako gleda Heidegger bistvo moderne tehnike kot izzivanje zunaj temeljnih družbenih odnosov. Kakšna je zveza med nastankom moderne tehnike in kapitalskim družbenim odnosom, to za Heideggerja ni nikakršno vprašanje. Moderno tehniko Heidegger spelje na energetsko tehniko kot proizvajanje, zbiranje, shranjevanje in ponovno razdeljevanje energije. Ker se je človek v pretežni meri osvobodil čistih energetskih funkcij v delovnem procesu, je energetska tehnika tehnično zares postala dominantna, saj če odpove energetska tehnika, preneha v velikem obsegu delovati tudi vsa druga strojna tehnika, če pa odpovedo posamični deli ali sistemi strojne tehnike, pa to ne povzroči nujno zastoja drugih vrst strojne tehnike na različnih področjih. Toda sprememba v naravi delovnih funkcij in s tem v neposrednem načinu izražanja človekovega življenja v delovnem procesu je odvisna predvsem od razvoja strojne tehnike v najširšem pomenu besede, ne pa od načina proizvajanja, zbiranja, podeljevanaj in spreminjanja energije. Za Marxa je odločilen razvoj strojne tehnike ne pa energetske tehnike; ta določa, kako se neposredno spreminjata vsebina in narava človekovega dela. Kolikor pa razvoj energetske tehnike izsiljuje revolucioniranje strojne tehnike, posredno vpliva tudi na spreminjanje človekovega dela. Če gledamo na tehniko predvsem z energetskega vidika, si zastiramo pogled v spreminjanje človekovega dela z razvojem tehnike in povezanost tehnike s produkcijskim načinom. Pri Heideggerju je prehod z orodja iz človekove roke na stroj samo nakazan ni pa teoretsko osmišljen in razvit v svojem kardinalnem družbenem pomenu, kot ga je razvil Marx. Hotenje, da bi tehniko zboljšali, je samo en način vsesplošnega razkrivanja biti kot volje do moči. Da se je bit pri meščanskem mislecu razkrila kot volja do moči, ni nič drugega kot filozofska ontologizacija temeljnega družbenega kapitalskega odnosa, ki hoče reprodukcijo razširiti v vseh smereh. Pri ideološkem sprevračanju pa seveda narobe »volja« kapitalskega odnosa temelji v razkrivanju biti kot volje. Heidegger se ne sprašuje, akko je hotenje sodobnega človeka, da bi zboljšal tehniko, zakoreninjeno v kapitalskem odnosu, ki se hoče brezmejno razširiti, na drugi strani pa v hotenju nastajajočih brezrazrednih družb, da odpravijo materialne temerialne temelje razrednih družbenih odnosov. Odreči se hotenju, da bi zboljšali tehniko, je v sedanjem trenutku isto, kot da bi z ovekovečenjem obstoječe tehnike hoteli ovekovečiti sedanjo razredno naravo delitve dela, ovekovečiti sedanje oblike razrednega načina človekove eksistence. V tem posvetnem temelju je zakoreninjena Heideggerjeva trditev, da je bistvo človeka že tako

postavljeno, da gre na roko tehniki. Heideggerjev prispevek k razkritju bistva moderne tehnike in razširitev tega razkritja ne bosta odpravila hotenja, da bi tehniko zboljšali, dokler ne bo odpravljen kapitalski odnos in dokler ne bodo odpravljeni materialni temelji razrednih pogojev življenja. Odprava hotenja, da bi nenehno zboljševali tehniko, ni samo naloga spoznanja bistva tehnike, ampak je praktična naloga v graditvi družbenih odnosov, ki ne bodo več potrebovali in zahtevali nenehnega zboljševanja tehnike in kjer ne bo več potrebno, da bi zaradi nerazvite tehnike moral en razred v družbi prevzemati vlogo živega tehničnega ali naravnega produkcijskega sredstva v rokah drugega razreda. Po Heideggerju še ne vemo, katero ročno delo mora moderni človek v tehničnem svetu opravljati tudi potem, ko ni več delavec v smislu delavca pri stroju. Tudi Hegel in Marx še nista mogla vedeti in se o tem vprašati, ker se njuno mišljenje še ni moglo gibati v senci bistva tehnike.[10][59] Za Marxa je bilo jasno, da industrijsko strojno delo razkraja ročno delo, ki ni več vir materialnega bogastva in zato tudi ni več temelj človeške eksistence. O tem, katero ročno delo bo moral moderni človek v »tehničnem svetu« opravljati, pa je mogoče ugotoviti dvoje:

1. Kot sestavni del proizvodnega dela se bo ohranilo tisto ročno delo, ki zahteva od človeka umetniško — intelektualne sposobnosti.

2. Tisto ročno delo zunaj produkcijskega procesa, v katerem se bo človek prepuščal igri svojih sposobnosti in njihovemu razvijanju ne glede na proizvodno funkcijo in ne glede na proizvodno prisilo, da je treba zadovoljiti potrebe ljudi; v tem delu bo zadoovljeval svoje notranje potrebe, da se intelektualno in fizično razživi in sprosti v taki dejavnosti.

S Heideggerjem se v nekem smislu lahko strinjam, da je moderna tehnika izzivanje. Vse večji obseg in svojski način človekovega opredmetenega dela zakriva določen način razkrivanja narave. Znanstveno in tehnično nenazorno predstavljanje bivajočega prihaja v rastoči razkorak s tistim nazornim predstavljanjem, ki ne potrebuje znanstvenih in tehničnih sredstev. Izzivanje moderne tehnikee je v temle: prvič ogroža elementarne življenjske predpostavke človekovega domovanja na zemlji; drugič v družbenem pritisku in izzivu, da ljudje spremenijo obstoječe družbene odnose, v katerih razvijajo tehniko, in da si postavijo druge cilje hotenju, da bi zboljševali tehniko. Takšno izzivanje moderne tehnike dejansko pripravlja in izsiljuje preobrat. Ta preobrat se izvrši s tem, ko človek preneha postavljati sebe kot absolutni subjekt, ki hoče biti gospodar, ne pa »pastir biti«. Če bi drznem malo bolj določno misliti ta preobrat, potem se z njim nakazuje sprememba človekove produkcijske prakse in z njo vse družbene prakse, ki bo kljub produkcijskemu spreminjanju bivajočega morala upoštevati to bivajoče samo in njegovo vključenost v bit kot nepovzročeno in vedno prisotno, ki ni človekovo delo. Dokler bo človek obstajal, bo moral proizvodno-tehnično spreminjati bivajoče, razkrivati bit na proizvodno-tehnični način, hkrati pa bo ta način razkrivanja moral omejiti s spoznanjem, da bivajoče ni zgolj objekt njegovega poljubnega razpolaganja in spreminjanja, ampak da ima kot bivajoče

---

[57] Ibidem, str. 353.
[58] Karl Marx: *Beda filozofije*, MEID, zv. II, str. 494.
[59] Martin Heidegger: Tehnika in preobrat, v: *Izbrane razprave . . .*, str. 348—349.
[60] Martin Heidegger: *Was heisst denken?*, Tübingen 1954, str. 54.

svojo izvirno samobitnost in samoniklost v biti kot človekovem domovanju. Če proizvodno-tehnično razkrivanje biti podira človekov dom na zemlji, potem bo nujen obrat v človekovem produkcijskem načinu tako po njegovi materialni strani kot po družbeni strani. Ta preobrat ne bo samo praktičen, ampak tudi teoretičen. Ekološka kriza je že eden izmed bolj otipljivih znanilcev tega obrata. Heidegger ne misli tega preobrata z vidika alternative o bodoči družbi kot komunizmu ali barbarstvu.

Z nevarnostjo, ki jo prinaša izzivanje, po Heideggerju raste tudi rešitev. »Tehniko, katere bistvo je bit sama, človek nikoli ne more premagati. To bi vendar pomenilo, da je človek gospodar biti... Da bi se prebolelo bistvo tehnike, je vsekakor potreben človek.«[61] Dejanska dovršitev tehnike, ki bi odstranila materialne pogoje razredne družbe, se ne more izvršiti samo glede na človeka in družbo, ampak mora upoštevati tudi naravo kot človekovo anorgansko telo. Človek prizna, da to telo ne more poljubno izkoriščati, trošiti, predelovati, ampak da ga mora tudi varovati in gojiti, če hoče varovati tudi svoje organsko telo.

Heidegger ne obsoja tehnike na običajni kulturniški način. »Ni demonije tehnike, pač pa skrivnost njenega bistva. (...) Tehnika ne bo ne potolčena ne razbita«.[62] Bistva tehnike po Heideggerju nikdar ne more premagati samo človek, vendar pa je za to človek uporabljen. Človekovo delovanje je tu spet prirejeno dogajanju biti same. Heidegger moderne tehnike sicer ne obsoja in se ne predaja iluziji, da jo je mogoče odpraviti, vendar pa očitno daje prednost tistemu izvirnemu razkrivanju, ki ga po Marxu predstavljajo »zemlja, voli in plug«. »Zemljišče se sedaj razkrije kot premogovni revir, tla kot rudno ležišče. Drugače se kaže polje, ki ga je prej obdeloval kmet, pri čemer je obdelovati še pomenilo: gojiti in negovati. Kmečko delo ne izsiljuje (izziva) njivskih tal«.[63] Po Heideggerju je mogoče celo, da »...narava s tisto svojo stranjo, ki jo nudi človeškemu tehničnemu polaščanju, prav prikriva svoje bistvo«.[64] Mogoče je res tako, toda po čem naj bi sodili, da se bistvo narave razkriva v netehničnem polaščanju in se skriva pri tehničnem polaščanju? Kaj pa če je res narobe, da se razkriva pri tehničnem polaščanju in se zakriva pri netehničnem? Vsako polaščanje narave, pa naj bo tehnično ali netehnično, je hkrati razkrivanje in zakrivanje. Odpravljanje razredne narave zgodovine je nemogoče brez tehničnega razkrivanja bistva narave, ki je hkrati zakrivanje tistega bistva narave, ki se je razkrilo pri obrtniški in ročni poljedeski tehniki. Nobenega merila nimamo, po katerem bi lahko sodili, da je tisto, kar razkriva umetnost ali rokodelska proizvodnja, bistvo narave, da pa tisto, kar razkriva moderna tehnika, zakriva bistvo narave. S kakšno upravičenostjo neki zgodovinski način razkrivanja narave razglasimo za razkrivanje bistva narave, drugega pa ne? Ko Heidegger opisuje oba različna načina razkrivanja, ročno — obrtniško in poljedelsko tehniko ter strojno — energetsko industrijsko tehniko, zakriva različne družbene sisteme, ki so povezani s takšnimi načini razkrivanja. Z različno tehniko se ne dogaja samo samo različno razkrivanje zemlje, zemeljskega bogatsta in polja, ampak se

[61] Martin Heidegger: Tehnika in preobrat, v: *Izbran razprave*..., str. 365—367.
[62] Ibidem, str. 353, 365.
[63] Ibidem, str. 332.
[64] Martin Heidegger: O »humanizmu«, v: *Izbrane razprave*..., str. 193.

razkrivajo tudi družbeni odnosi, v katerih se takšno razkrivanje dogaja. Heidegger zakriva družbeno stran takšnega razkrivanja in s tem zakriva tudi družbeno bistvo tehnike.

HERMANN SCHMIDT: »RAZVOJ TEHNIKE KOT FAZE SPREMEMBE ČLOVEKA«

Hermann Schmidt je že na začetku II. svetovne vojne poskušal razumeti ves razvoj tehnike in njen prihodnji razvoj z vidika tistega načela, ki je čez nekaj let postalo temelj kibernetike. »Gospodarski, socialni in kulturnopolitični pomen upravljalne (uravnalne) tehnike (Regelungstechnik), v kateri se tehnika metodično dovršuje (vollendet), utemeljuje zahtevo upravljati vse, kar je mogoče upravljati (regelbar), in vse, česar ni mogoče upravljati, narediti za upravljivo«.[65]

Problem samostojnega tehničnega upravljanja je za Schmidta že star. Teorijo upravljanja so najprej razvili ob uravnavanju števila obratov. Na začetku stoletja in zlasti v letih 1920—1940 pa se je upravljalna-regulacijska tehnika razširila čez celotno področje tehnike. Schmidt našteva najrazličnejša področja od elektroenergetske, termodinamike, mehanike do procesov upravljanja pri rastlini- živali, človeku in v državi, kjer nastajajo problemi upravljanja: »Tehnika si prizadeva, da bi stroji, naprave in pogoni tekli popolnoma samostojno.[66]

S tem se metodični razvoj tehnike zaključuje in »temeljito se spremeni stališče človeka do tehnike«.[67]

Schmidt razume tehniko čisto funkcionalno, zanemarja razlike v naravi bivajočega; zato tudi vse procese izenači s tehničnimi procesi. Tako miselno-teoretično odstrani mejo med naravnim in tehničnim, živim in neživim, tehničnim in živim. »V nasprotju z živalsko tehniko se naša človeška tehnika razvija«.[68] V tehničnem svetu ni nobene pregraje, ki bi ločevala naravo in duha. Tehnični svet je most, »... na katerem se srečujeta narava in duh, svet, v katerem sta se narava in duh povezala z delom naših rok, svet, ki nam je — kakor svet jezika, ki smo ga iz svoje lastne ustvarjalne sile postavili med sebe in naravo — mnogo bližje kot nedotaknjena narava«.[69] Dovršitev tehničnega sveta bo po Schmidtu vzročnost, ki gospodari v naravoslovnih znanostih, zbližala s smotrnostjo, ki vlada v duhovnih znanostih. To vodi k »...enotnosti naravoslovnih in duhovnih znanosti; sedanja ločitev je ovira za razvoj nemške znanosti, zato jo je treba odpraviti«.[70]

Zgodovinski razvoj človeške tehnike razdeli na tri stopnje:

1. orodje;
2. pogonski in delovni stroj;
3. uravnalni sistem, avtomat.

---

[65] Herman Schmidt: »Regelungstechnik. Die technische Aufgabe und ihre wirtschaftliche, sozialpolitische und kulturpolitische Auswirkung«, v: *Zeitschrift des Vereins deutscher Ingenieur* zv. 85, št. 4, 1941, str. 81.

[66] Ibidem, str. 82.

[67] Ibidem, str. 87.

[68] Ibidem, str. 40.

[69] Ibidem, str. 88.

[70] Ibidem, str. 88.

Ta razvoj ima obliko dvigajoče se spirale. »Vsaka naslednja stopnja obsega celotni potek tehnike«.[71] Na poslednji stopnji »... je subjekt popolnoma izključen iz območja teh za izpolnitev postavljenega cilja nujnih sredstev«.[72] Človek ni več živi ekvivalent tehničnega sredstva, s katerim je mogoče doseči smoter. Prehod k popolnoma samodejavnemu reševanju tehničnih problemov »... izključuje subjekt iz področja tehničnih sredstev in ga postavlja v svobodo«.[73] Toda takšna svoboda je za Schmidta popolnoma združljiva z »velikonemško socialno državo«. Gospodarska uporaba upravljalne tehnike in njen tehnični razvoj sta bila za Schmidta v tem času še stvar prihodnosti, vendar pa si ni pomišljal pripisati uravnalni tehniki gospodarsko funkcijo v službi bodoče nove razširjene imperialistične Nemčije.

Schmidt že vidi, kako v »velikonemški socialni državi« pospeševanje uravnalne tehnike postaja socialna politična naloga najvišje odgovornosti. Schmidt je s svojega omejenega zornega kota sicer dojel nekatere revolucionarne družbene implikacije, ki jih prinaša nova zgodovinska etapa v razvoju tehnike, vendar je obtičal v naivnih tehnokratskih predstavah, kako se bodo z njo razrešila družbena protislovja. »Stroj je ustvaril socialna vprašanja evropskih ljudstev, upravljalna tehnika jih bo rešila«.[74]

Svoje razumevanje tehnike je Schmidt bolj filozofsko utemeljil v sestavku »Razvoj tehnike kot faze spremembe človeka«.[75]

Leta 1941 je govoril o treh fazah v razvoju tehnike, zdaj so to zanj tri faze v objektivaciji človekovega dela, na katerih temeljijo tudi tri različne stopnje človekovega samoosveščanja. Ta proces je na prvi in drugi stropnji naraven, v celoti nehoten proces, statističen proces, ki ga nosi človeški rod. Ta nehoteni proces objektivacije človekovega dela mora postati zavesten smoter človekove objektivacije. Do tega pride na tretji stopnji, ko tehnični upravljalni krog (Regelkreis) postane objektivacija krožnega loka človekovega ravnanja. (Handlungskreis). »*Krožni lok ravnanja* je oblika našega dela, je oblika, v kateri izpolnimo poljubni smoter v zunanjem svetu«.[76] Čeprav je tehnična objektivacija človekovega delovanja sestavljena iz popolnoma drugačnih elementov kakor krožni lok človekovega ravnanja, mu je vendarle funkcionalno izomorfna.

Tehnična objektivacija človekovega ravnanja temelji »... na objektivaciji univerzalnih strokturnih elementov organskega življenja«.[77] Šele ta objektivacija človeka osvobaja od dela. S tehnično objektivacijo regulacijskih življenskih procesov se življenje postavlja nasproti samo sebi. Človek lahko zdaj spoznava življenje tudi od znotraj, iz tehnične objektivacije kot realizacije svojega smotra.

Hermann Schmidt, eminentni nemški inženir in ustanovitelj prvega instituta za uravnalno tehniko na nemških tleh, je s tehničnega vidika pravilno dojel splošno usmerjenost v razvoju tehnike. S člankom iz leta 1941 je ne-

---

[71] Ibidem, str. 87.
[72] Ibidem, str. 87.
[73] Ibidem, str. 88.
[74] Ibidem, str. 88.
[75] Hermann Schmidt: »Die Entwiclung der Technik als Phase der Wandlung des Menschen«, v: *Zeitschrift Verein deutscher Ingenieur*, zv. 96, št. 5, 1954, str. 118—122.
[76] Ibidem, str. 121.
[77] Ibidem, str. 121.

posredni idejni predhodnik Wienerjeve kibernetike. Moč njegove koncepcije je v tem, da tehniko poveže s človekovim delom, da v razvojnih stopnjah tehnike vidi razvojne stopnje objektivacije človekovega dela. Seveda pa je delo dojel le z njegove predmetne strani kot ročno delo, strojno delo, avtomatizirano, »osvobojeno« delo, ne pa s strani njegove družbene določenosti kot suženjsko delo, fevdalno delo, mezdno delo. Popolnoma nedorečena in meglena ostaja njegova trditev o osvoboditvi dela. Ni mogoče govoriti o osvoboditvi dela nasploh, saj bi to pomenilo, da si človek podira tisti temelj, na katerem se je postavil kot človek in na katerem je temeljil njegov razvoj. Osvoboditev delavcev od fizičnega, ročnega, mehaničnega, rutinskega dela, je povezana s prodorom človeka na nova delovna področja. To dimenzijo je Schmidt popolnoma zamolčal. Takšna preobrazba človekovega dela ima neslutene in obsežne družbeno-politične implikacije. Teh pa Schmidt niti ni slutil. »Metodična dovršitev tehnike« s tehničnim objektiviranjem človekovega ravnanja in temeljnih struktur regulacijskih življenjskih procesov sploh je seveda res neka metodična dovršitev, vprašanje pa je, če je skrajna možna dovršitev sploh. To bi bila le, če se pokaže da je tehnična objektivacija življenjskih procesov najbolj primerna za dovršitev objektivacije vseh vrst človekovega dela. Krog je že od grških antičnih časov simboliziral dovršenost, popolnost. Krog nima ne začetka ne konca. Vsak konec je hkrati začetek samega sebe. Konec je sam sebi začetek, začetek se vedno vrača sam k sebi. Takšna je tudi dovršenost »samomislečega uma«, mišljenja mišljenja Aristotelovega boga. Pri Kantu in Aristotelu se tudi bistvo nravstvene prakse razlikuje od »poiesis« rokodelca v tem, da tistega, ki nravstveno deluje, njegovo »delo« ne zapusti tako, kakor izdelek zapusti rokodelca, ki svoje »delo« prepušča naročnikom na voljo.

Človek je tako v živem kot v neživem naravnem bivajočem vedno iskal podlago za posnemanje, za tehnično konstruiranje. Ernest Kapp je v *Filozofiji tehnike* (1877) poskušal iz tega momenta razložiti razvoj celotne tehnike. Vendar pa so utemeljitve, ki so izhajale iz tega izhodišča, postajale vse bolj izumetničene, čim kompleksnejša tehnična sredstva novoveške tehnike so poskušale razložiti. Vsa tehnika naj bi bila projekcija človeških organov. Toda že pri prvotnih orodjih se kaže težnja, da bi se oddaljili od posnemanja izvirnih človeških oblik. Človekovi organi se po strukturi razlikujejo od orodij, — nimajo značilnosti, ki odlikujejo pravilne geometrijske oblike. Ta težnja, da opuščajo posnemanje struktur in funkcij živih organizmov, se kaže tudi v nadaljnjih stopnjah razvoja tehnike, vendar nikdar popolnoma ne zgine in se uveljavlja zlasti ob velikih zgodovinskih prelomnicah v tehničnem razvoju. Tudi za sedanjo stopnjo tehničnega objektiviranja dejavnosti človeka in živih organizmov sploh, objektiviranje, ki ga razvijata kibernetika in bionika, lahko rečemo, da je le začetno prehodno obdobje velike renesanse, ki posnema človekove tehnične konstrukcijske dejavnosti. Kakor pravita I. I. Artobolevskij in A. E. Korbinskij, bo vedno bolj očitno, da mehanizem mišljenja ni ustrezen za tehnično realizacijo, čim bolje bomo ta mehanizem spoznali. Funkcije, ki jih opravlja mišljenje, bodo druge sheme bolje uresničevale. Tehnološki proces mišljenja mora biti pri avtomatih drugačen kakor fiziološki proces mišljenja pri človeku. Kakor so lokomotivo prestavili z nog na kolesa, tako bodo

tudi konstruiranje mislečih avtomatov prestaviil z glave na noge.[78] Ta prehod omogoča okoliščina, da je zveza med strukturo in funkcijo fleksibilna. Iste funkcije lahko realiziramo v različnih strukturah. Človek je opuščal posnemanje »originala«, ko je spoznaval, da njegove funkcije lahko uspešneje realizira po načelih, ki se razlikujejo od načel originala. To je tudi najbolj učinkovit argument proti domnevam, da bi bilo mogoče tehnično realizirati razumno bitje z istimi ali podobnimi omejitvami, kot jih ima človek sam; človekovo prizadevanje v razvoju tehnike se kaže ravno v tem, da te meje presega. Človekovim delovnim potrebam, njegovi zahtevi po rastoči produktivnosti bolj ustreza, da izolirano tehnično reproducira posamične funkcije življenja, živih bitij, kot pa da jih reproducira v njihovi totaliteti in s tem reproducira tudi njihove omejitve. Zakaj bi človek na visoki stopnji tehničnega razvoja reproduciral te omejitve samo zato, ker jih je sposoben reproducirati, če pa jih je na prejšnjih stopnjah vseskoz odpravljal?

Če so možnosti in potrebe, da se človekova dejavnost tako po svoji predmetni strani kot po družbeni strani nenehno razvija, tako se tudi tehnična objektivacija človekove dejavnosti nikdar ne more metodično dovršiti. Nove vrste človekove dejavnosti in njene družbene, kooperativne, organizacijske oblike so lahko neizčrpen vir za nove stopnje tehnične objektivacije človekove dejavnosti.

[1] Da to delo, ki mu dolgo časa niso pripisovali nikakršne filozofske pomembnosti pripada Aristotelu, so začeli oporekati šele v 19. st. (Brandis Ch, Zeller, Rose). Po Herbertu Nobisu obstajajo paralele med mesti v *Metafiziki, Fiziki* in *Mehaničnimi problemi*. Če avtor *Mehaničnih problemov* kljub temu ni Aristoteles, še vedno ni pozitivnega dokaza, kdo bi potem lahko bil avtor takšnega genialnega spisa pred Arhimedom. (Herbert M. Nobis: Die wissenschaftshistorische Bedentunng der peripetetischen »Quaestiones mecanicae« als Anlass für die Frage nach ihren Verfasser v: *Maia*, zv. III, št. 18, 1966, str. 245—276). Aristotelov spis je v 16. in 17. stoletju doživel več kot 20 izdaj in je veljal kot prvo sistematično berilo za »scientia de ponderibus«. (Herbert M. Nobis: »Die wissenschaftstheoretische Bedentung der »Quaestiones Mecancae« v: *Der Wissenschaftsbegriff*, zv. 4, str. 47—63, (Hrsg.) von Alwin Diemer, Meisenheim am Glan 1970.

[2] Pod »mehanike« je Aristoteles razumel vse primere, kjer majhna teža giblje večje breme. Vse mehanične instrumente je Aristoteles reduciral na vzvod, čigar učinkovanje pa je razložil iz geometrije kroga.

[3] Princip vladanja in pokoravanja, ki se je najočitneje kazal v družbenih odnosih, je Aristoteles prenašal na živo in neživo naravo; tako je določena družbena razmerja spreminjal v obče ontološke principe. (Aristotel: *Politika*, Beograd 1960, 1253 b 9, 10, 1254 b 10, 11).

[4] Družbeno razvrednotenje materialne produkcijske dejavnosti in njenih nosilcev se je razširilo tudi na predmet te dejavnosti, tj. na materijo kot material. Lastnosti delovnega predmeta kot nečesa pasivnega in negibnega, kar je oropano vseh potenc, so prenesli na materijo kot celoto.

[5] Absolutnega nasprotja med techne in physis pri Aristotelu ni, saj bi drugače techne ne mogel biti posnemanje physisa. Nasprotje je bilo izvedeno samo glede na izvir gibanja. Naravna gibanja imajo svoj izvir sama v sebi da najdejo svoje naravno mesto ali da udejanijo svoje zasnove. Umetna gibanja pa potrebujejo zunanji izvir.

Mehanične umetnosti so tudi še v 16. in 17. st. veljale za »imitatio naturae«. Ker je narava postala mehaničen matematičen-kvantitaitven geometrijski objekt, je odpadlo razlikovanje med umetnim »prisilnim« (motus violenuts) in neprisilnim »naravnim« gibanjem (motus naturalis). Mehanska gibanja so sicer še naprej razumeli kot prisilna gibanja (ta karakteristika je še vključena v definicijo stroja Franza

[78] *Vozmožnoe i nevozmožnoe v kibernetiki*, Moskva 1963, str. 70.

Relauxa v 19. st.), niso pa več veljala za protinaravna gibanja. Galilei je dokazoval, da tudi taka dozdevna protinaravna gibanja s pomočjo strojev ne morejo biti usmerjena proti naravi, ker človek ne more ničesar izvršiti proti naravi; zato tudi mehanika, ki razlaga takšna gibanja opisuje naravne procese, ne pa protinaravna gibanja teles. Mehanska gibanja sicer niso protinaravna gibanja, vendar tudi niso čisto naravna gibanja. (Fritz Krafft, »Die Stellung der Technik zur Naturwissenschaft in Antike und Neuzeit«, *Techhnikgescihte*, Bd. 27, št. 3, 1970). Mehanska gibanja so naravna in umetna hkrati. V tem pogledu se je z novim vekom zabrisalo ostro razlikovanje med naravo in tehniko. To zbližanje naravnih in umetnih gibanj je teoretsko dopustilo in upravičilo uporabo tehničnih intsrumentov kot legitimnih sredstev znanstvenega dokazovanja v naravoslovnih znanosth. Uporabi tehničnih sredstev v eksperimentalni naravoslovni znanosti oziroma v »philosophia experimentalis« (F. Bacon) so priznali status »filozofskih instrumentov«. Na temelju razlikovanja umetnih in naravnih gibanj je pri Galilejevi epizodi z daljnogledom šlo ravno za načelno vprašanje, ali daljnogled kot produkt človeške »tehne« lahko rabi za legitimno sredstvo znanstvenega dokazovanja ali ne. (Herbert M. Nobis, »Die wissenschaftstheoretische Bedeutung der peripatetischen »quaestiones mecanicae«. Bemerkungen zulm Verhältnis von »ars« und »scientia« im 16. und 17. Jahrhundert, *Studien zur Wissenschaftstheorie* (Hrsg.) A. Diemer, zv. 4, Meisenheim am Glan 1970, str. 59.

[6] Friedmann se popolnoma prikloni pred obstoječo pozitiviteto in opusti teoretično iskanje zgodovinske perspektive s stališčem iz leta 1956, da zaradi združevanja raznovrstnih procesov ni mogoče dati nobene usmerjenosti v spremembi človekovega dela *(Le travail en miettes, spécialisation et loisirs*, Paris 1956). Friedmann se je odrekel teoretičnemu iskanju perspektive zaradi pritiska empiričnega dejstva, da 90 % ljudi v razviti industrijski civilizaciji opravlja enostavno delo, ki ljudi ne more zainteresirati: (*Ou va le travail humain?*, Paris 1950). Empirična dejstva v Marxovem času so bili še bolj naklonjena temu, da bi lahko razorožila Marxovo vizijo, toda Marxova družbeno kritična dialektična misel se ni podredila vsemogočnosti empiričnih dejstev. Friedmannovi priklonitvi pred poziviteto je botrovala zgodovinska okoliščina, da na začetku petdesetih let še niso bile očitne dolgoročne revolucionarne implikacije prvih korakov kompleksne kibernetizacije in avtomatizacije človekovega dela. Kako je Marxova teoretična analiza zgodovinske tendence preobrazbe človekovega dela v samodejavnost prehitela dejanski empirični razvoj, a je kljub temu ostala realistična, se kaže že v tem, da so meščanski misleci še v tridesetih letih 20. stoletja spreminjali obstoječo naravo dela v opredelitev in bistvo dela sploh. »Po definiciji delo ne more biti neposredno uživanje, ker se nasploh delo imenuje to, kar neposredno ne sprošča nikakršnega uživanja (L. von Mises: *Die Gemeinwirtschaft*, Jena 1932, str. 147, navedeno po Radovan Rihta in sodelavci: *Civilizacija na raskršću*, Beograd 1972, str. 99).

[7] Po Heideggerju obstoji načelna nepremostljva razpoka med znanstvenim mišljenjem, dosedanjim filozofskim mišljenjem in mišljenjem v bolj bistvenem, strožjem pomenu, kot ga poskuša Heidegger sam. »Znanost ne misli. To je pohujšljiv stavek. Pustimo stavku njegov pohujšljiv značaj tudi potem, če dodamo hkrati stavek, da ima znanost vendarle stalno in na svoj poseben način opraviti z mišljenjem. Ta način je vsekakor samo potem pristen in v prihodnje ploden, če je postala vidna razpoka, ki obstoji med mišljenjem in znanostmi, in sicer obstoji kot nepremostljiva. Tukaj ne obstoji noben most, ampak le skok. (...) Bistvo njihovih območij, zgodovine, umetnosti, pesništva, jezika,, narave, človeka, boga, — ostaja nedostopno znanostim. Hkrati padajo znanosti nenehno v praznino, če se ne gibljejo znotraj teh območij. Bistvo imenovanih območij je stvar mišljenja. Kolikor znanosti kot znanosti nimajo nobenega dostopa k tej stvari (Sache), se mora reč, da ne mislijo. (...) Znanosti nosijo svoje ime s polno pravico, ker one vedo neskončno mnogo več kot mišljenje. In vendar je v vsaki znanosti neka druga stran, katero kot znanost nikdar ne more doseči: bistvo in bistveni izvir svojega območja, tudi bistvo in bistveni izvir vrste znanja, ki ga goji in še kaj drugega. Znanosti ostajajo nujno na eni strani. One so v tem smislu enostranske, toda tako da se drugo stran vendarle stalno prikazuje (miterscheint). Enostransko v znanosti pridržuje njegova lastna mnogostranost. Ta mnogostranost se more samo potem v tej meri razširiti, da je izgubila iz pogleda enostranost na kateri temelji, Kjer pa človek eno stran sploh več ne vidi kot eno, je izgubil iz pogleda tudi drugo stran. Razlika med obema stranema, to kar leži vmes,

je istočasno zasuta«. (Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, str. 4—5, 57).

Znanosti so po Heideggerju vsilile enostranski pristop k dejanskosti in so izpodrinile predznanstveno razumevanje in neposredno predstavljanje predmeta kot se npr. kaže v predstavljanju cvetočega drevesa kot cvetoče drevo. Pri znanstvenem predstavljanju izgine cvetoče drevo na ljubo »domnevnih višjih fizikalnih in fizioloških spoznanj.« Mislim, da se z razvojem vse višje abstraktne ravni in kompleksnosti znanstvenega predstavljanja zaostruje konflikt ne samo teoretsko, ampak tudi praktično med znanstvenim in predznanstvenim predstavljanjem. Oba načina pa sta enakovredna in nujna. Tako zgodovinsko kot vsakokratno je predznanstveno predstavljanje temelj in izvor znanstvenega predstavljanja. Da bi gledali, hodil, tipali, prebavljali ne potrebujemo optike, mehanike, fiziologije, spoznavne teorije ipd. Prevladujoče predznanstveno predstavljanje je združljivo z določeno ravnijo produktivnih sil in s tem z določeno razvitostjo družbenih odnosov. Takšno prevladujoče predznanstveno predstavljanje utrjuje določeno družbeno prakso, medtem ko znanstveno predstavljanje utrjuje neko drugo družbeno prakso. Zgodovino razrednega boja človeku ne more preseči s predznanstvenim predstavljanjem. Ne samo razpoka in konflikt, ampak tudi enotnost in posredovanje obstoji med znanstvenim in predznanstvenim predstavljanjem predmeta. Neutrudno se ponavlja trditev, da se znanosti ne sprašujejo po svojih predpostavkah. To v bistvu velja za dosedanji zgodovinski stil znanstvenega mišljenja, ki pa je po moji presoji že v zatonu, ne pa za neko večno veljavno nadzgodovinsko bistvo znanstvenega mišljenja. »Teoretično mišljenje vsake dobe, torej tudi teoretično mišljenje naše dobe, je zgodovinski produkt, ki dobiva ob različnih časih zelo različno obliko in s tem zelo različno vsebino. Znanost o mišljenju je torej kakor vsaka druga znanost zgodovinska znanost, znanost o zgodovinskem razvoju človeškega mišljenja. In to je važno za praktično uporabo človekovega mišljenja na empiričnih področjih«. (Friedrich Engels, *Dialektika prirode*, Ljubljana 1953, str. 46; MEW, zv. 20, str. 330). Ko se stopnjuje teoretičnost znanosti in se vsestransko razraščajo integracijski pojmovni procesi v znanosti, postaja način znanstvenega mišljenja vse bolj filozofične, vključuje v svoj krog vse bolj univerzalne in temeljne predpostavke, ki jih je do sedaj dejansko puščal ob strani ali celo preziral kot metafizična in neznanstvena. Nedvomno drži Heideggerjeva ugotovitev »da razmejitev predmetnih območij, omejitev teh v specialne cone ne iztrga znanosti narazen, ampak šele nastaja med njimi »mejni promet« (Grenzverkehr), ki šele zariše mejna področja« (Martin Heidegger, »Wissenschaft und Bessinnung« v: *Vorträge und Aufsätze* I, Frankfurt am Main 1967, str. 51). Heideggerju ostaja zakrito, da se iz tega »mejnega prometa« poraja nov zgodovinski način znanstvenega mišljenja, ki se bo lahko vprašal tudi po tem, kaj je npr. fizika, narava, človek, zgodovina. V radikalno preobrazbo dospeva tradicionalna omejitev predmetov znanosti na neko posebno bivajoče. Izolirani predmeti znanosti izginjajo, ko znanost sama prizna njihovo vsestransko vključenost v celoto bivajočega, a hkrati s tem načelnim teoretskim priznanjem spreminja svojo celotno raziskovalno prakso. Znanost začenja misliti svoje umetno, izolirano bivajoče z vidika celote in enotnosti bivajočega. S tem se ukinja apartno mišljenje fizika biologa, zgodovinarja idr. Dokler ni zgodovinsko proizveden takšen način znanstvenega mišljenja, se dejansko fizik kot fizik ne more vprašati o fiziki. »Vse izjave fizike govorijo fizikalično. Fizika sama ni noben možni predmet fizikalnega eksperimenta. (...) Povedano velja za vsako znanost«. (Ibidem, str. 57). Ko začne izginjati predmet fizike kot čisto fizikalen, tudi izjave fizike ne govorijo več čisto fizikalično. Tedaj je odprt prostor, da se tako »ukinjeni« fizik vpraša po svoji dejavnosti in po svojem predmetu kot predmetu. Priznava praktično in teoretično povezanost in vključenost svoje dejavnosti v celoten zgodovinski proces. Konec je apartni iluzorni teoretični pretenziji, da je samo nekakšnemu strožjemu in bistvenejšemu mišljenju dostopno spraševanje in odgovarjanje na to, kaj je bistvo znanosti, boga, zgodovine, pesništva, tehnike, narave.

[8] »Da pa bi bil poskus mišljenja v okviru obstoječe filozofije spoznaten in hkrati razumljiv, je bilo treba govoriti najprej samo iz horizonta obstoječega in iz uporabe v njem dobro znanih pojmov. (Martin Heidegger, O »humanizmu« v: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 227). Heideggerjev »poskus« ostaja torej v okviru pojmovnega mišljenja in dokler ostaja v njegovem okviru, uči misliti tudi druge. Toda zakaj se poskus mišljenja, ki je strožje od pojmovnega, omejuje s takšnimi zahtevami, kot je ta, da bi bil »spoznaten in razumljiv« v okviru ostoječe filozofije? Kaj pa če Heideg-

gerju ne bi šlo za to, da bi bil njegov poskus razumljiv? Tedaj bi najbrž v novem mišljenju uspel, toda za ta uspeh bi vedel le on sam in ga ne bi mogel posredovati ljudem, ker bi se njegovo mišljenje odreklo uporabi dobro znanih pojmov. Njegovo mišljenje ne bi moglo več vzpostaviti mostu do človeškega mišljenja. Pojmovno mišljenje je omogočilo in omogoča človeku, da eksistira v svetu in v družbi. To je pravo človeško mišljenje, ki ga ni mogoče nadomestiti z ničemer drugim. Pojmovno mišljenje je povezano z eksistenčnimi pogoji in predpostavkami človeka kot družbenega bitja in je zato tudi najbolj bistveno in najbolj temeljno človekovo mišljenje. Čemu potem prizadevanja za mišljenjem, ki je strožje od pojmovnega? Takšno mišljenje ni razsvetlitev, ampak zatemnitev in molk v osamljenosti. Mišljenje, ki se odreka kakršnekoli prakseološke dimenzije in si pri tem domišlja, da je bolj bistveno, kaže samo na to, da je takšnemu mišljenju ostala zakrita njegova dejanska materialna družbena podlaga, njegove stvarne družbene predpostavke.

[9] Heidegger na nek način formulira problem razmerja med produktivnimi silami in odnosi, ko se sprašuje kako in kateri politični sistem more biti prirejen tehničnemu obdobju sploh. Za Heideggerja je to danes — in priznam tudi zame odločilno vprašanje. Toda Heidegger v skladu s svojo ideološko miselno metodo zopet misli tehnično obdobje nasploh, v katerem izgine — oziroma se pojavi kot nepomembna, ker se ne giblje na filozofski ravni — družbeno politično opredeljenost in strukturiranost tega obdobja. Vprašanje se pri Heideggerju ne izteka v teoretsko potrebo, da bi se raziskalo protislovje med tehničnimi produktivnimi silami in odnosi tako v svoji razredni kapitalistični inačici kot tudi v svoji socialistični inačici. Heideggerjevo vprašanje je zato popolnoma družbeno-politično brezbarvno, oropano družbene zgodovinske konkretnosti. Odgovori na takšna vprašanja ne morejo imeti drugih oblik. Heideggerjevo vprašanje je treba spustiti na konkretnejšo raven: kako so sodobne tehnične produktivne sile združljive z nadaljnjimi oblikami političnih sistemov razrednih družb poznega monopolnega kapitalizma in kakšen izziv predstavljajo za nadaljno preosnovo odnosov v socialističnih družbah? Pri Heideggerju pa je vse preprosto: te razlike so nepomembne, ker so vsi družbeni sistemi določeni od planetarnega gibanja novoveške tehnike. Heidegger se povsod sistematično trudi in varuje, da ne bi teoretsko zdrknil v zgodovinsko družbeno politično konkretnost. Zato so tudi njegovi odgovori družbeno brezbarvni, in sprejemljivi za vsakogar, ki ljubi filozofsko čistost. Kar se tiče razumevanja tehnike in dela, ni samo Heidegger, ampak celotna meščanska družbena znanost obšla Marxovo znanstveno odkritje, ki razlikuje med materialno snovno in družbeno obliko dela, čeprav gre v bistvu za en sam delovni proces. To razlikovanje je kardinalnega pomena tudi za razumevanje tehnike.

[10] Če primerjamo Marxovo temeljito analizo tedanjega zgodovinskega bistva tehnike s Heideggerjevimi mislimi, ki puščajo popolnoma ob strani bogastvo tehničnega razvoja in bogato zgodovinsko spreminjajočih se razmerij med tehniko, družbo in človekom, potem je bolj upravičeno trditi, da se je Marx že gibal v svetlobi bistva tehnike, da pa se Heidegger še giblje v senci, če že ne v popolni temi. Da je bistvo moderne tehnike ravno in edino v razkrivanju kot izzivanju, je trditev, za katero ni enoznačne argumentacije.

Hermenevtika in psihoanaliza

SLAVOJ ŽIŽEK

Da bi se izognili običajni ‚primerjavi' hermenevtičnega tolmačenja z analitično interpretacijo, bomo raje izhajali iz tega, kako hermenevtika razume *sam postopek analitične interpretacije*, nato pa — glede na neustreznost tega razumetja, ki bo postala jasna ob soočenju z razvitjem 'pozitivne' vsebine analitičnega postopka — nakazali nekaj kritičnih pripomb k hermenevtiki, tj. obrnili izhodišče in izstavili, kaj ima analitična teorija povedati ob hermenevtiki. Izhajajmo torej iz osnovnih Gadamerjevih izjav o vsebini in dometu analize:

»Dejansko je vloga, ki jo mora igrati hermenevtika v okviru kake psihoanalize, fundamentalna, in ker ... tudi nezavedni motiv ne predstavlja hermenevtični teoriji nikake meje in ker lahko končno psihoterapijo opišemo tako, da »se prekinjeni procesi vzgoje/oblikovanja izpolnijo v zaključeno zgodovino (ki se jo da povedati)« (Habermas), imata hermenevtika in krog govorice, ki se zapira v pogovoru, tu svoje mesto, za kar menim, da sem se naučil predvsem od J. Lacana.

Vendar pa je jasno, da to še ni vse. Okvir interpretacije, ki ga je izdelal Freud, brez nadaljnjega zahteva zase značaj pravih prirodnoznanstvenih hipotez oziroma spoznanja veljavnih zakonov. To mora biti — in tudi je — predstavljeno v vlogi, ki jo v psihoanalizi igra metodična otujitev. Četudi se uspela analija potrdi v uspehu, pa spoznavne pretenzije psihoanalize nikakor ne moremo zvesti na pragmatično raven. To pa pomeni, da je očitno izpostavljena ponovni hermenevtični refleksiji. V kakšnem razmerju je psihoanalitikova vědnost do njegovega položaja znotraj družbene dejavnosti, ki ji vendar pripada analitik? Da z vprašanji seže za zavestne površinske interpretacije, da prelomi maskirano samorazumetje, da spregleda represivno funkcijo družbenih tabujev, vse to pripada emancipatorični refleksiji, ki vanjo vodi svojega pacienta. Toda ko izvaja to refleksijo tam, kjer ni kot zdravnik zanjo legitimiran, marveč kjer je sam socialni partner v igri, izpade iz svoje socialne vloge. Kdor ‚gleda skozi' svojega partnerja v igri na nekaj onstran njega ležečega, tj. ne vzame resno tega, kar on igra, je kvarilec igre, ki se mu izognemo. Emancipatorična sila refleksije, ki jo zase zahteva psihoanalitik, mora s tem najti svojo mejo v družbeni zavesti, v kateri se tako analitik kot njegov pacient razumeta z vsemi drugimi. Kajti hermeneutična refleksija nas uči, da nas družbeno občestvo ob vseh napetostih in motnjah vselej znova pripelje nazaj do nekega socialnega sporazuma, skozi katerega obstoji.« (Rhetorik, Hermeneutik und Ideologierkritik, v Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971, str. 80—82).

»V primeru psihoanalize dajeta pacientovo trpljenje in njegova želja ozdravitve nosilno osnovo terapeutskega delovanja zdravnika, ki zastavi svojo avtoriteto in — ne brez prisile — teži k razsvetlitvi potlačenih motivacij. Pri tem tvori nosilno bazo prostovoljna podreditev enega pod drugega. V socialnem življenju pa je nasprotno vsem skupna predpostavka odpor nasprotnika in odpor zoper nasprotnika.

To se mi zdi tako samo ob sebi umevno, da me preseneča, kako mi moji kritiki, Giegel kot v osnovi tudi Habermas, očitajo, da hočem z vztrajanjem pri moji hermeneutiki spodbiti legitimacijo revolucionarni zavesti in spreminjevalni volji. Če trdim zoper Habermasa, da razmerje zdravnika in pacienta ne zadošča za družbeni dialog, in mu zastavljam vprašanje: »Glede na katero samointerpretacijo družbene zavesti — in vse nravi so taka samointerpretacija — je na mestu in glede na katero ni na mestu, da z vprašanji sežemo za zavest in jo zaobidemo (das Hinterfragen

und Hintergehen), naprimer v revolucionarni spreminjevalni volji?«, tedaj to vprašanje postavljam zoper Habermasovo analogijo. Odgovor nanj podaja v primeru psihoanalize avtoriteta vedočega zdravnika. V družbenem in političnem področju pa manjka posebna baza komunikativne analize, ki se ji bolnik predaja prostovoljno, iz vpogleda v svojo bolezen. Zato se mi dejansko zdi, da se na takšna vprašanja ne da hermenevtično odgovoriti. Ona počivajo na politično-družbenih prepričanjih.« (Replik, v ibid., str. 308).

Vprašanje je potemtakem v tem: Seveda »je jasno, da to (tj. raven hermenevtičnega razumevanja v procesu analize) še ni vse,« da analitične interpretacije ne moremo zvesti na hermenevtično razumevanje; toda v čem leži ‚presežek', v »prirodoznanstvenem« značaju analitične interpretacije ali ... Kakšen je torej značaj analitikove »metodične otujitve« ravni »razgovora« s pacientom, ki poteka v skupnem polju razumevanja, gre za objektivirajoče ‚seganje za hrbet' subjektu ali ...

Najosnovnejše dejstvo te otujitve je pač sámo *neposredno* analitikovo odklanjanje razgovora, njegov znameniti *molk*.[1] Kakšno vlogo igra ta molk? Pri Freudu ločimo dve glavni fazi tolmačenja molka. Najprej njegovo potrebo utemeljuje s tem, da »se je treba ravnati po tem, kar analiziranec lahko razume, in po tem, kar je analitik razumel« (Mannoni, str. 187). Tu se molk analitika še vedno giblje na ravni pozitivno-znanstvenega procesa: analitik molči, ker 1. v procesu objektivnega spoznanja analiziranca še vsega ne ve, tj. še ni zmožen objektivno razložiti simptomov, in ker 2. v svojem objektivnem spoznanju ‚seže za hrbet' analizirancu, mu je analizirančeva subjektivna drama razvidna kot objektivni proces, od koder lahko presodi, da še ni prišel trenutek, ko lahko analizirancu ‚vse povemo'. Ta molk je strogo *začasne* narave: ob koncu uspele analize je analitik zmožen razložiti simptome, to razlago pa sprejme tudi analiziranec.

Toda kmalu je Freud naletel na paradoksalno dejstvo, da lahko analitik povsem uspešno ‚odigra svojo vlogo' *tudi, če v toku cele analize samo molči, če sploh ne spregovori.* Ne le, da lahko ‚odigra svojo vlogo' *tudi* v tem primeru, marveč je ta primer, kjer se vsa analitikova dejavnost zvede na njegovo ne-dejavnost, prav — le redkokdaj realizirani — ‚idealni' potek analize. Kakšna je *tukaj* vloga molka? »Funkcija govorice ni informirati marveč evocirati. To, kar iščem v besedi, je odgovor drugega. Kar me konstituira kot subjekta, je moje vprašanje.« (Ecrits, str. 299) Gre za osnovno razsežnost »naravne« govorice, njeno strogo *dialoško* naravo; ne zgolj v pomenu izmeničnega zaporedja vprašanj in odgovorov, marveč tako, da je že sámo vprašanje (s katerim se obračamo sogovorniku) na določen način *vselej odgovor*, tj. da predpostavlja/zahteva polje odgovora, da smo to, kar z vprašanjem iščemo, na določen način *vseleje že našli*, od koder šele lahko sprašujemo-iščemo. Ta dialoški značaj govora, ta intersubjektivna *evokacija* (klic-zahteva drugemu) je tisto, kar zgubimo z zvedbo govorice na pozitivni, objektiviranja-zmožni sistem *znakov kot nosilcev informacije:* na ravni golih znakov ne obstoji krožnost vprašanja in odgovora, iskanja in najdevanja, »kodeksu signalov ni potreben tisti, ne bi me iskal (ali pričakoval), če me ne bi že našel« (H. Lang).

[1] Tu se bomo naslonili na izvrstno, četudi po našem mnenju ne povsem domišljeno beležko Lacanovega učenca Octava Mannonija o »mestu molka v analitični tehniki« *Le silence*, ki ni slučajno izšla v zborniku z naslovom *Psihoanaliza in politika*.

V tem imaginarnem krogu ‚komunikacije' je vselej tako, da »pošiljatelj sprejme od sprejemalca v obrnjeni obliki svoje lastno sporočilo« (Ecrits, str. 894), se pravi: da »je to, kar pravi prvi, že odgovor« (ibid., str. 431): če pravim ‚ti si moj učitelj', tedaj pravzaprav zahtevam od drugega, da me prizna za učenca itd., vsaka beseda drugemu — četudi v obliki agresivnosti, ki naj bi ga zničila, ali v obliki nevtralne ugotovitve — vsebuje prikrito *zahtevo* drugemu. *Drugi* — sama govorica kot mesto intersubjektivne Resnice — na tej ravni še deluje kot »mesto, kjer se vzpostavlja jaz, ki govori, (hkrati) s tistim, ki posluša, pri čemer je to, kar pravi prvi, že odgovor« (ibid., str. 431).[2] In *tukaj*, na tem imaginarnem/zrcalnem sečišču vprašanja in odgovora, na ravni Drugega v pomenu predpostavljenega »horizonta pred-razumevanja«, samoobsebiumevnih in prav zavoljo te samoobsebiumevnosti spregledanih pred-sodkov v vsaki ‚sodbi'-izjavi, tj. skupnega polja vprašanja-odgovora, ki ga so-prinaša vsako vprašanje, ali — kot bi rekel Gadamer — skupnega polja »socialnega sporazuma«, ki ga moramo prepostaviti »ob vseh napetostih in motnjah«, tukaj se ustavi hermenevtika.

Analitik pa mora prebiti ta narcisoidni krog imaginarnega zrcaljenja, imenovan ‚komunikacija', da bi lahko prisluhnil besedi Drugega izza imaginarne krparije, tj. da bi lahko prisluhnil besedi mesta, *od koder* subjekt govori, mesta *resnice*, pred katerim subjekt beži v imaginarne krparije: v *imago*, narcistično/zrcalno sliko, ki predstavlja njegovo ‚samorazumevanje', s katero se *istoveti*, v kateri se *odtuji*. Odpirajoč se učinkom resnice, ki jih zastira narcistično polje krožnosti odgovora/vprašanje, analitik izpostavlja *simptome* kot odgovore na vprašanja, ki *niso* bila postavljena, tj. ki so *potlačena;* kar pomeni: simptome je treba dojeti kot odlomke, ki navidez tvorijo homogeni del ‚površinskega' teksta, ki se navidez vključujejo v »horizont pred-razumevanja«, ki nosi ta tekst, ki pa so v resnici odlomki nekega radikalno heterogenega teksta.

Subjektova ‚pomenska intenca' se seveda giblje povsem na ravni tega narcisoidnega zrcalnega kroga; edino mesto njegove subverzije so učinki označevalčevega dela v njegovi avtonomiji in razsrediščenosti glede na ‚pomensko intenco'. Tukaj nastopi znamenita analitikova »nevtralnost«, njegova »enakomerna pozornost«, ki namerno spregleda poudarke analizirančevega Jaza: v nji gre prav za ‚postavitev v oklepaj' danega *pomenskega* horizonta, ki naj nas odpre *označevalcu* v njegovi avtonomiji/razsrediščenosti glede na označeno (kot bomo konkretno pokazali ob primeru sanj Freudove pacientkinje o uglasitvi klavirja). Analitik molči, tj. ne pristane na to, da bi igral vlogo enega od »dveh, ki sta tukaj«, enega od partnerjev imaginalnega/zrcalnega kroga ‚komunikacije', zato da bi dal prostor besedi Drugega, tj. Resnici, označevalcu v njegovi avtonomiji: »Z nevtralnostjo, s katero je *ne-uter*, niti eden niti drugi od dveh, ki sta tukaj, analitik prepušča mesto temu Drugemu izza dru-

[2] Vzemimo Močnikovo analizo Prešernovega soneta Na jasnem nebu . . .: Največ, kar lahko storimo na ravni *informacije*, izrečenega, je, da izpostavimo primerjavo: tako kot mesčevi žarki za razliko od sončevih zgolj sijejo in ne »palijo«, tako je tudi pesnikova beseda »brez te moči ki pali«. Toda ta zatrditev pesnikove nemoči *evocira* zahtevo drugemu (ljubljeni ženi), zahtevo ljubezni, ‚sporočilo' soneta se glasi: *Nič ti ne morem, pridi!* Prav zato, ker ti kot pesnik nič ne morem, zahtevam od tebe, da si ti tista, ki hočeš mene, in tako zapolnjuješ brezno moje nemoči.

gega, in če molči, tedaj zato, da bi dal besedo temu Drugemu.« (Ecrits, str. 439) Prav ta analitikov molk je najlepši ‚primer' temeljnega načela analize, da so »prazna mesta prav tako pomenljiva (signifiants) kot polna« (Lacan): njegov molk je *zgovoren*, je že v sebi odgovor, ker se nahajamo na ravni označevalca, na kateri je tudi odsotnost odgovora odgovor. Analitikv molk trga narcisoidno krparijo ‚komunikacije', v kateri »pošiljatelj sprejme od sprejemalca v obrnjeni obliki svoje lastno sporočilo«: odsotnost odgovora je že odgovor, ker gre za ‚izneverjeno pričakovanje', za izostanek odgovora, ki ga je zahtevalo/predpostavilo analizirančevo vprašanje; že sam analizirančev nagovor je namreč vseboval odgovor, analiziranec je zgolj hotel od analitika »v obrnjeni obliki sprejeti lastno sporočilo«, k analitiku je prišel z zahtevo ozdravitve, ki se je gibala na povsem določeni ravni — *prav na tisti* ravni, ki jo opiše Gadamer kot hermenevtično legitimacijo psihoanalitičnega razmerja: analitik v poziciji subjekta-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve, katerega avtoriteti se analiziranec »prostovoljno podredi«.

Zdi se torej, da se je Gadamer *bolj malo* naučil od Lacana; kot da ni pri Lacanu točno opredeljena vloga analitika kot subjekta-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve — tu se odpira nepričakovana možnost navezave na Marxovo analizo pojavnih oblik vrednosti v *Kapitalu;* možnost, ki nikakor ni gola ‚vnanja analogija', ker je že sam Marxov tekst prepleten z intersubjektivnimi ‚analogijami': Ob enostavni formi relativne vrednosti, kjer je ekvivalentstvo blaga, ki nastopa kot ekvivalent, *v resnici* zgolj refleksijska določitev blaga, ki se nanj nanaša kot na svoj ekvivalent, *zdi* pa se, da ekvivalentstvo pritiče ekvivalentu tudi izven tega nanašanja, Marx pripominja:

> »Take refleksijske določitve so sploh reč zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki. Oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj.« (Kapital, prva knjiga, v Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 13—14, str. 209).

Takšno razmerje, v katerem se tisto kar je v resnici refleksijska določitev nas samih, prenese na objekt in nastopi kot njegova samobitna lastnost, je seveda »imaginarno«/zrcalno razmerje v strogem Lacanovem pomenu. Tu je vsekakor treba navesti še eno opombo s pravtako odločilno ‚analogijo':

> »Na nek način je s človekom kakor z blagom. Ker ne pride na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof: Jaz sem Jaz, se človek najprej ogleduje kot v zrcalu, samo v drugem človeku. Šele z nanašanjem na človeka Pavla kot sebi enakega se človek Peter nanaša na samega sebe kot človeka. S tem pa mu tudi Pavel s kostmi in kožo, v svoji pavlovski telesnosti, velja za pojavno formo genusa človek.« (ibid., str. 208—209).

Jedro Lacanove teorije Imaginarnega je v tem, da zadobi Jaz svojo *istovetnost* šele skozi imaginarno/zrcalno *identifikacijo z drugim*, torej skozi nezvedljivo (ker zanj konstitutivno) *odtujitev/povnanjenje* (tudi Marx govori ob pojavnih formah vrednosti o *Entäusserung!*).[3]

Če naj se vrnemo k našemu problemu analitikove vednosti: Pozicija analitika kot vedočega, analizirančev odnos do analitika kot tistega-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve, je primer takšnega fetišističnega zastrtja dejstva, da gre ob tem zgolj za »refleksijsko določitev« *samega pacienta:*

---

[3] Tega (imaginarnega) jaza ne smemo mešati s subjektom govora, označevalca, ki prav prekorači razsežnost Imaginarnega.

»Kar predvsem deluje v tej relaciji (analitika do pacienta, kjer pacient predpostavi analitika kot vedočega — S. Ž.), ni vednost psihoanalitika..., marveč *vednost, ki zanjo predpostavlja analiziranec, da jo poseduje analitik.* ... vednost je rojena s samim transferjem, s samim dejstvom, da jo subjekt predpostavi pri nekom drugem, *pa naj jo ta drugi poseduje ali ne.*« (Octave Mannoni, Le silence, v Psychanalyse et politique, Seuil, Paris 1974, str. 191).

In daleč od tega, da bi »metodična otujitev« analitika utrdila v tej njegovi poziciji »subjekta-za-katerega-se-predpostavlja-da-ve«, je — kot smo videli — njena vloga prav v tem, da zruši ta fetišistični videz, tj. da zruši intersubjektivno razmerje, ki ga Gadamer izpostavi kot »hermenevtično legitimacijo« analitikovega postopka! Analitik potemtakem molči »zato, da bi dal besedo temu Drugemu«: ne pristane na analizirančeva ‚pravila igre' zato, da bi zlomil njegovo imaginarno *krparijo* in ga privedel do prikrite *resnice*. Toda to še ni vse — če bi bilo vse, potem bi šlo za klasično razmerje bistva in videza, točneje: subjektove eksistencialne »avtentične«, »polne«, »globje« resnice, ki manjka/izostane na površini, pred katero subjekt beži v »neavtentično«, »prazno«, »površinsko« samorazumevanje, in analitikov molk bi bil preprosto zgolj pričevalec navideznosti te površine, znamenje odsotnosti, izostanka »globlje«, »prave« polne resnice. V skrajni liniji bi zapadli fetišizmu »pristnosti«, »avtentičnosti«, *predheglovskemu* razcepu bistva in videza; osnova heglovske dialektike bistva in videza je namreč prav v tem, da je razcep videza in bistva vselej izraz/učinek *samorazcepa samega bistva:* če bistvo stopa v prikazovanje v popačeni, pomanjkljivi, »neavtentični« obliki, tedaj je ta ‚pomanjkljivost' videza *vselej hkrati ‚pomanjkljivost' samega bistva.* Toda kaj to konkretno pomeni glede na analitikov molk?

Analitikov molk je na nek način tisto, kar molk najbolj neposredno, v najbolj vsakdanji situaciji pomeni: *kdor ne ve, ta molči.* Vprašanje je le, *kdo* je tisti, ki tu ne ve. Je analitik tisti, ki ‚ne ve' (ki npr. ‚nikoli ni sposoben do kraja doumeti brezdanje globine nezavednega' in podobne mračnjaške čveke), ali pa je sam njegov ‚predmet', ‚stvar sama', *sama resnica tista, ki ‚ne ve'?* Če nočemo znova pasti na predheglovski nivo polne substancialne nasebne Resnice, nedostopne končni subjektivnosti, tj. če naj upoštevamo dejstvo, da ta ‚pomanjkljivost' končne subjektivnosti vselej hkrati pomeni neko ‚pomanjkljivost' same substancialne Resnice, tedaj gre očitno za drugo možnost: manko mora biti na delu že v sami Resnici, v samem Drugem:

»Psihoanalitik ne trdi, da ve, kakor ve univerzitetnik, in tudi ne, da ne ve, kakor ne ve filozof. Samo to pravi, da ga njegova izkušnja uči, da obstaja vednost, ki se izgovarja navede: imenuje jo resnica. ... / Ve to, kar ve botanik o roži, zdravnik o telesu, kmet o njivi — tehnika. Ve tudi — in v tem je podoben otroku, ki ga o tem ne moreš preslepiti — da je legalni red, ki misli, da Drugi ve, goljufiv in mora — da bi se obdržal — zatirati red diskurza, v katerem Drugi ve, da ni nič.« (O prehodu v analizi, anon. iz Scilicet 4, Problemi-Razprave 136—137, str. 102).

Kaj je ta *ne-vednost* Drugega, *manko* v sami Resnici? Stvar se takoj razjasni, če se spomnimo, da je Lacanu Drugi kot mesto Resnice *sam označevalec*, za označevalec pa vemo, da je »arbitraren«, *brez opore v ‚stvari sami'.*

»Arbitrarnost« in diferencialnost/diakritičnost označevalca sta korelativni določitvi: »arbitrarnost« pomeni, da pomen ni fetišistična ‚lastnost' (posamičnega) znaka, tj. da je edina opora pomena določenega označevalca njegovo ne-ujemanje z ostalimi označevalci, ne pa neposreden nanos na označeno.

Označevalec torej pomena nikoli nima neposredno, marveč vselej skozi posredovanje s celoto označevalne »strukture«; kar pomeni, da je označevalec element, katerega istovetnost tvori zgolj križišče razlik, splet diferencialnih potez, ki ga razlikujejo od ostalih označevalcev, da je njegova definicija ‚v zadnji instanci' vselej negativna. Heglovsko rečeno: to, kar on je, je le skozi posredovanost s tem, kar on ni, sredi vsake prisotnosti je že sled odsotnosti. Drugače povedano, če leži jedro označevalca v diferencialnosti, potem sta v njem prisotnost in odsotnost tako prepleteni, da sta postavljeni na isto raven. Tukaj nahajamo razliko »strukturalističnega« do običajnega pojma strukture: jezik kot »struktura« obsega celoto pozitivnih *in negativnih* določitev, ni zgolj to, kar on je, marveč je celota tega, kar on je, in tega, kar on ni, saj je to, kar on ni, pravtako njegov *specifični* manko, odsotna določitev. Da igra sama odsotnost pozitivno vlogo, da deluje na isti ravni s prisotnostjo, to je mogoče le v okviru paradigmatskega sklopa, kjer obedve tvorita označevalno diado: takšnega stanja stvari, v katerem imata prisotnost in odsotnost isto distinktivno vlogo, ne moremo najti nikjer v ‚realnosti', marveč je lastno zgolj Simbolnemu. Edinole v označevalnem sklopu prisotni člen (paradigmatske alternative/opozicije) zgubi prednost pred odsotnim, ker tvori *(tako kot pri odsotnem)* njegovo istovetnost zgolj sveženj diferencialnih potez v opoziciji do nasprotnega člena (ali členov): sredi ‚realnosti' nas sicer lahko prisotno pošilja k odsotnemu (pepel k ognju), ne more pa tisto pošiljajoče postati *sama odsotnost*. Najlepši primer ‚določenosti-skozi-odsotnost' je bržkone pristno dialektični paradoks, da se pomen neke stvari spremeni prav v tem, ko stvar ostane ista:

> »Kasneje odkrita sredstva in oblike glasbenega oblikovanja zadevajo in spreminjajo tradicionalna sredstva, predvsem pa oblike sovisnosti, ki jih ta tvorijo. Vsak trozvok, ki ga danes še uporabi kak skladatelj, že zveni kot negacija medtem osvobojenih disonanc. Nima več nekdanje neposrednosti . . ., marveč je nekaj zgodovinsko posredovanega. V tem je njegovo lastno nasprotje. Ko se to nasprotje, ta negacija zamolči, postane vsak tak trozvok, vsak tradicionalistični obrat afirmativna, krčevito potrjujoča laž, enaka govorjenju o srečnem svetu, ki je v navadi v drugih področjih kulture. Ne obstoji nikakršen prasmisel, ki bi ga bilo treba vnovič vzpostaviti v glasbi.« (T. W. Adorno, Impromtus)

Po nastopu disonanc torej spremeni pomen trozvoku sámo dejstvo, da njegova nadaljnja uporaba ni več ‚nedolžna', marveč pomeni *odsotnost*, negacijo disonanc; pomen da torej *sama odsotnost* disonanc. Neposredno-fetišistično vzeto ‚trozvok ostane trozvok',[4] toda pričevanje njegove zgodovinske posredovanosti je v tem, da ‚se stvar spremeni prav s tem, ko ostane ista', da *danes* ‚isti' trozvok pomeni nekaj drugega kot pred nastopom disonanc:

---

[4] Ne zdi se slučajno malomeščanu — kot je pokazal že Barthes — nekaj zelo ‚globokega', če reče čisto tautologijo, npr. ‚Picasso je — Picasso'.

[5] Tu bi seveda morali omeniti še drugi, zrcalni paradoks: prav v tem, ko se (posamične) stvari spremenijo, v osnovi ostanejo iste; ali: nekaj se mora spremeniti, da bi vse ostalo isto. V njem prihaja na dan — kot pripominja Adorno — druga, mnogo manj priljubljena stran dialektičnega nauka o vseobči spremenljivosti itd. Vladajoči um namreč zelo rad sliši, da se vse spreminja, da vse napreduje itd., mnogo manj rad pa sliši, da se v odtujeni zgodovini — skozi ves ta videz spreminjanja, napredka itd. ohranja isto temeljno odtujeno razmerje gospostva, in da spremembe, ki si jih on želi, služijo prav temu, da se v novih konkretnih razmerah lahko ohrani staro bistvo!

razsežnost zgodovinske posredovanosti odpre edino in prav izpostavitev »odsotnih določitev', ki zrušijo fetišistični videz *pozitivne danosti* predmeta, tj. ga vmestijo v diferencialni sklop, ki neposredovanost njegove danosti razreši v križišče razlik.[5] Že Marcuse očita pozitivistični jezikovni analizi, da si s pristankom na dani univerzum ,tega, kar se da misliti' zapre dostop k

»sredstvom izražanja katerihkoli drugih vsebin od tistih, ki jih individuumu daje družba. Lingvistična analiza nahaja očiščeni jezik kot gotovo dejstvo in ta osiromašeni jezik jemlje takega, kakršnega je našla, izolirajoč ga od tistega, kar v njem ni izraženo, četudi pravtako pripada obstoječemu univerzumu razsojevanja kot element in faktor smisla« (Enodimenzionalni človek).

Strukturalna analiza pomena a priori prebije to raven, saj je njeno osnovno načelo v tem, da tudi tisto odsotno, negativno, neizraženo »pripada obstoječemu univerzumu razsojevanja kot element in faktor smisla«: da je danes nezvedljivi »faktor smisla« trozvoka, da nastopa kot negacija kasnejšega razvoja, da ima trozvok smisel šele iz te posredovanosti; ali — Marxov odgovor na buržoazni argument, da pomeni komunizem »odpravo osebnosti in svobode«:

»S svobodo se znotraj zdajšnjih meščanskih produkcijskih razmerij razume svobodno trgovino, svoboden nakup in prodajo. / Če pa odpade barantanje, odpade tudi svobodno barantanje. Rečenice o svobodnem barantanju imajo prav tako kot vse drugo svobodnjaško nastopaštvo naše buržoazije kak smisel sploh le glede na vklenjeno barantanje, glede na zasužnjenega meščana srednjega veka, ne pa glede na komunistično odpravo barantanja, meščanskih produkcijskih razmerij in buržoazije same.« (Manifest komunistične stranke, ID II., str. 606).

Konkretno posredovanost, razliko, ki šele da smisel »sobodnjaškemu nastopaštvu« buržoazije, seveda zamrači ideologija svobode ,nasploh'; njena ideološka občost potlači vsakokratno kvalitativno določenost svobode. Od tod lahko pojasnimo »strukturalistično« razlikovanje Simbolnega in Imaginarnega, razsrediščenost Simbolnega (mesta označevalca kot Drugega) glede na fetišizem Imaginarnega: Imaginarno je prav polje našega neposrednega/»doživetega« odnosa do ,realnosti', kjer ima istovetnost prednost pred razliko, kjer spregledamo zgodovinsko posredovanost, sklop razlik, ki stvari, za katero gre, šele da njeno istovetnost. Simbolno, »struktura«, pa ni drugo imaginarno mesto, npr. metafizična polnost istovetnega bistva pod raznoliko pojavno površino, marveč zgolj sámo polje artikulacije razlik, posredovanj, »skrajno obsežna mreža notranjih relacij« (F. Jameson), katere učinek je površinska istovetnost »smisla«. Tradicionalno razmerje označevalne, točneje: znakovne površine do skritega Pomena, ki da vanj napotuje ta površina, se s tem obrne: pomen je na površini, označevalec je odtegnjen, in interpretacija preide pot od pomena k označevalcu, tj. razreši fetiš Smisla v označevalni mreži, ne pa pot od znakovne površine do njenega skritega Smisla. »Ne obstoji nikakršen prasmisel, ki bi ga bilo treba vnovič vzpostaviti« — ki bi kot *arhé* (izvir/središče) obvladal diferencialni splet označevalnega posredovanja. Smisel je vselej že označevalno posredovan: označevalec je resnica označenca, kot je nedvomno treba brati Adornovo formulo, da je posredovanje resnica neposrednega.

Zdi se, da smo tu še obtičali na ravni ,končnega': kaj pa *totalnost* teh posredovanj? Mar »strukturalizem« ne ostane pri sklopu ,končnih' negacij/posredovanj, ne da bi — heglovsko rečeno — prišel do spekulativne refleksije, kjer

se vrnemo k (posredovani) neposrednosti Celote kot Resnice, se pravi: kjer se sam sklop negacij negira v pozicijo žive totalnosti, ki je sama sila svojega samorazlikovanja. Toda prav to izstavi Adorno kot »paralogizem« Heglove dialektike, njen poraz pred močjo pozitivnega:

»Pri vsem poudarku na negativnosti, razdvojitvi, neistovetnosti, Hegel pravzaprav pozna njihove razsežnosti zgolj zavoljo istovetnosti, zgolj kot njen instrument. Neistovetnosti so močno poudarjene, toda prav zaradi ekstremnega spekulativnega balasta niso priznane. Kot v nekem gigantskem kreditnem sistemu je vsako posamično dolžno drugemu — je neistovetno —, celota pa je brez dolga, istovetna. V tem stori idealistična dialektika svoj paralogizem. S patosom pravi: neistovetnost. Le-ta mora biti zavoljo same sebe določena kot tisto heterogeno. S tem pa, ko jo dialektika vendarle določa, si že domišlja, da se je postavila onstran nje in zagotovila absolutno istovetnost.« (Tri študije k Heglu)

Ta Adornov drugi »materialistični obrat Hegla« je že na delu v prelomu umetniške avantgarde konec 19. stoletja;[6] ni slučajno da uporabi Adorno isto sintagmo »gigantskega kreditnega sistema«, ko govori o nastopu atonalne glasbe:

»Sedaj se vsa energija vlaga v disonanco; v primerjavi z njo postajajo posamične razrešitve vse slabotnejše, enostavno poljubni dekor ali umirjajoča trditev. Napetost postane temeljno organizacijsko načelo, tako da se negacija negacije, končno zničenje dolga vsake disonance, odlaga v nedogled, kot v nekem gigantskem kreditnem sistemu.« (Versuch über Wagner).

Tukaj velja omeniti, da je že sam Schoenberg — pri poskusu opredelitve svojega preloma — proizvedel formulo diferncialnosti/»arbitrarnosti« označevalca; njegove besede se skoraj dobesedno ujemajo s Saussurejevimi: sleherni ton velja edinole v relaciji do ostalih tonov, ne obstoji nikakršna osnovna tonalna opora/izhodišče.

Kaj je potemtakem negativna dialektika, odprtost za heterogeno v njegovi nezvedljivi neistovetnosti, — če naj Adorno ‚metaforo' ujamemo za besedo, jo vzamemo še bolj dobesedno, kot pa je verjetno ‚mišljena' pri njemu — drugega kot skustvo *zadolženosti celote*, Lacanova *dette symbolique?* »Paralogizem« Heglove dialektike bi tedaj bil sama zaslepitev, s katero se konstituira Imaginarno: zaslepitev za ‚zadolženost' Simbolnega ‚tj. zamračitev brezna »arbitrarnasti«/diferencialnosti označevalca, brez-opornosti ‚celote', ‚zgube'/‚dolga', ‚čiste' razlike, ki šele vzdržuje red označevalca kot diferencialen. »Paralogizem« Heglove dialektike bi bil v samem njenem osnovnem ‚mehanizmu': samonanašanju pojma, s katerim se absolutno posredovanje sprevrne v posredovano neposrednost, absolutna razlika v razliko od same sebe, torej istovetnost, absolutna negativnost v negativnost do same sebe, torej pozicijo itd. Zato se lahko Hegel mirno prepusti moči negativnega: kar ve, da bo na njenem dnu, ko bo noč najtemnejša, vselej naletel na z negativnostjo posredovano pozicijo. S tem ko ima pri Heglu Celota še vedno značaj z negativnostjo/razliko posredovane istovetnosti, »istovetnosti in neistovetnosti«, je izključen prav *označevalec:* razlika od same sebe, ki pa — kljub temu da nimamo več opravka s končno negacijo, z različnostjo na sebi istovetnih reči, tj. kljub temu da že gre za nase nanašajočo se razliko — s samim tem ne

[6] Že Marcuse je v uvodni beležki o dialektiki iz leta 1960. k *Umu in revoluciji* opozoril na to vez Hegla in Mallarméja, ki je na delu prav v Mallarmejevem razumevanju govorice.

pomeni že vrnitev istovetnosti; tisto ‚zadnje', do česar pridemo pri označevalni »strukturi«, ni neposredovana istovetnost Izvira, niti posredovana istovetnost subjekta-substance, marveč prav ‚čista' razlika / ‚čisti' označevalec, tj. označevalec, ki ni različen od ostalih označevalcev, marveč takorekoč ‚drugo od samega sebe', svoja lastna razlika, znamenje paradoksalnega objekta, ki vselej manjka na svojem lastnem mestu in ki tako poganja metonimijsko drsenje želje: znamenje zgube, ki je ni mogoče nadoknaditi, ker skoznjo šele vse dobimo, znamenje dolga, ki ga ni mogoče vrniti.

Treba je torej vztrajati pri brezopornosti same ‚celote' — brezopornosti, ki jo lepo pokaže krog, v katerem se znajdemo ob diferencialnosti: vsak od označevalcev je že v sebi posredovan, njegova pozicija je negacija različnega, njegova ‚definicija' v zadnji instanci negativna (: je to, kar ostali niso), *toda to velja tudi za vse ostale*, in tako se glede na celoto ‚znajdemo v krogu', celota ‚obvisi v zraku'; pred tem krogom beži Hegel v izpolnjen eshatološki krog samonanašanja pojma. Heremenevtika pride do roba tega kroga, toda le zato, da bi iz njegove ‚nesmiselnosti' dobila energijo za svoj lastni korak, ki ga zatre; gre za klasični hermenevtični ugovor proti tolmačenju iz konteksta: že res, da je treba vsako izjavo razumeti iz njenega konteksta, toda to velja tudi za vse ostale izjave, in tako se konec koncev gibljemo v krogu — *zato* moramo predpostaviti predhodnost »celote« horizonta smisla posamičnim izjavam. Lacan pa vztraja v odprtosti tega kroga, v brezopornosti celote, od koder se hermenevtični korak pokaže prav kot krparija, katere funkcija je potlačitev te neznosne »zadolženosti celote«, njene brezopornosti, tj. »neprekoračljivosti pregrade, ki loči označevalca od označenca« (Lacan). In analitikov molk pomeni ‚v zadnji instanci' prav skustvo te »arbitrarnosti«/brezopornosti reda označevalca; le-ta ni drugega kot sama praznina, ki žene željo, praznina, ki je nikoli ne more zapolniti noben objekt želje, zaradi česar je vsak objekt želje že zajet v metonimično drsenje.

Toda se psihoanaliza sploh res giblje na ravni *označevalnega* sklopa? ‚Vzročnost' Nezavednega, ki deluje ‚za hrbtom' subjektovega samorazumevanja in ki naj bi bila — po Gadamerju — kot taka dostopna le *prirodnoznanstveni* naravnanosti, ki ‚gleda skozi' subjekta, tj. objektivirajoč ‚zaobide' njegovo samorazumevanje, — ta ‚vzročnost' seveda ni drugega kot *transfer*, »prenos«, s katerim se določena potlačena/nezavedna konstelacija ‚polasti' določene površinske konstelacije — od širšega pomena, v katerem je transfer pravzaprav vsak proizvod Nezavednega, do ožjega pomena, v katerem sama konstelacija analize v libidinalni ekonomiji analiziranca nastopi kot ponovitev »pra-scene«. Toda kaj je transfer drugega kot to, da »nezavedna duševna gibanja ... težijo k reprodukciji, ustrezno brezčasnosti ... tega, kar je nezavedno« (Freud), in kaj je ta znamenita brezčasnost Nezavednega drugega kot suspendiranje *linearne* časovnosti v ‚križanju' dveh diskurzov, preteklega in sedanjega, ko pretekli/potlačeni diskurz ‚zagrabi', ‚zasede' sedanjega, tj. ko nastopi sedanji diskurz kot prenos preteklega, »zaposedenje očitnega diskurza s strani maskiranega diskurza, diskurza nezavednega«:

> »Nezavedna, se pravi neizrazljiva želja najde kljub vsemu sredstvo izražanja v abecedi, fonematiki dnevnih ostankov, ki v njih same ni investirana želja. Gre torej za fenomen govorice kot take.« (J. Lacan, Séminaire I., str. 270)

Znameniti *Tagesreste*, ostanki predhodnega dne, ki se jih polasti nezavedni diskurz, so torej

»označevalni material. Označevalni material, naj bo fonematski, hieroglifski itd., je vzpostavljen iz oblik, ki so iztrgane svojemu lastnemu smislu in povzete v novo organizacijo, preko katere se izrazi nek drug smisel.« (ibid., str. 269—270).

To je *ključno* dejstvo: metaforični preskok, prenos, ‚kratek stik' med nezavednim in očitnim diskurzom ne poteka na ravni *pomenskih* asociacij (podobnosti, kontrastov, ‚globljih', ‚simboličnih' pomenov itd.), marveč na ravni *označevalnega materiala*, ki mu je pomenska teža vsaj za hip odvzeta, ‚postavljena v oklepaj'. *Tu* radikalno odpove vsak hermenevtični, četudi še tako ‚globinski' postopek. Vzemimo znameniti Freudov primer sanj ene njegovih pacientk:

»*Njen mož vpraša: Ali ni že potrebno dati uglasiti klavir? Ona: Ne splača se, itak ga moram prevleči s kožo.* Spet ponavljanje realnega dogodka predhodnega dne. Njen mož jo je tako vprašal, in ona je podobno odgovorila. Toda kaj pomeni to, da ona sanja ta dogodek? Žena sicer pripoveduje o klavirju, da je to *odvratna* škatla, ki daje *slab ton*, stvar, ki jo je njen mož imel že pred zakonom itd., toda ključ rešitve dajejo šele besede: *Ne splača se*. Te besede izvirajo iz včerajšnjega obiska žene pri svoji prijateljici. Tam so ji rekli, naj sleče jopo, toda branila se je z besedami: Hvala, *ne splača se*, kmalu moram iti. Ob tej pripovedi mi je padlo na pamet, da se je včeraj za časa analize naenkrat ujela za jopo na kateri se je odpel gumb. Zgleda, torej, kot da je hotela reči: Prosim vas, ne glejte tja, *ne spača se*. Tako se *škatla* (Kasten) dopolni v *prsi* (Brustkasten), in tolmačenje sna nas pelje neposredno v čas njenega telesnega razvoja, ko se je pričelo nezadovoljstvo z njenimi telesnimi oblinami.« (Tumačenje snova I., str. 190).

Kakršnokoli ‚totalitetno' razumetje izhodiščne scene iz njenega ‚pomenskega horizonta', kakršnokoli poglabljanje v domnevni ‚globlji smisel' celote ali njenih elementov (npr. kateri je ‚simbolni pomen' klavirja, prevlačenja s kožo . . .) nas ne le nikamor ne pripelje, marveč nas prav kot *fetiš* zaslepljuje za pravo pot. Izvršiti moramo res pravo *otujitev*, s katero se osvobodimo pritiska imaginarne pomenske celote, in vzeti izhodiščno sceno kot *tekst* v strogem pomenu, pristopiti njenemu ‚zlogovanju', razbrati za njeno imaginarno homogenostjo »brkljarijo (bricolage)«, sestavljenko elementov iz različnih ravni. Ključni element *Ne splača se*, moramo prav izključiti iz njegove izhodiščne pomenske celote *(ne splača se uglasiti klavirja)*, če naj preko »prostih asociacij« pridemo do potlačenega diskurza, ki se je polastil očitnega diskrza *(ne splača se pogledati prsi, ker tam ni kaj videti)*. Šele od tod se razjasni temeljna razlika analitične interpretacije do hermevtičnega postopka, ki mu pač gre vselej za tolmačenje iz vsakokratnega pomenskeag korizonta:

». . . pozornosti ne smemo usmeriti na sanje kot celoto, marveč zgolj na posamične dele njihove vsebine. . . . Glede tega prvega pomembnega pogoja se torej moja metoda tolmačenja sna razlikuje od popularne, historične in iz povesti znane metode pojasnjevanja sanj s pomočjo simbolike, in se bliža drugi metodi, »metodi dešifriranja«. Tista, kot tudi ta, je tolmačenje *»en detail«*, ne *»en masse«*, že spočetka sanje dojame kot nekaj sestavljenega, kot konglomerat psihičnih tvorb.« (ibid. — str. 109).

Odločilno je, da ne zgrešimo dometa tega Freudovega napotka: pri prehodu od tolmačenja »en masse« k tolmačenju »en detail« gre pravzaprav za sam prehod od imaginarnega polja *označenca*, pomenske celote, k *označevalnemu*

zlogovanju — daleč od tega, da bi šlo za pozitivistično-analitično zvajanje celote na mehanični skupek elementov.

Primer, ki smo ga navedli, ima to slabo točko, da se ob njem še vedno zdi, kot da je ‚nevtralna' *občost pomena* tista, ki omogoči prenos, povezavo različnih scen: ‚nevtralni' *pomen* »ne splača se« tisti, ki omogoči, da potlačeni »ne splača se pogledati prsi« ‚zagrabi' površinskega »ne splača se uglasiti klavir«. Toda ob *označevalcu* se vselej gibljemo na ravni *konkretnega*, »ne splača se« vselej pomeni, da se ne splača uglasiti klavir, sleči jopo, pogledati premalo razvite prsi..., »odprtost« je vselej odprtost ust, oči, vrat, vagine, nikoli ni odtrgana od te ‚somatične baze' kot *pojem* odprtosti. Res »ni večje skušnjave od ‚očiščenja' označevalca od njegove čutne instance, saj s tem gotovo postane bolj ‚voljan' (maniable)«. (S. Leclaire, Elements en jeu dans une psyhoanalyse), osvobojen konkrecije svoje materialne mreže in kot tak razpoložljiv, toda ta korak k ‚neutralni' občosti ima vselej eno sámo funkcijo: da zatre *resnico* Nezavednega, ki je vselej konkretna.[7] Tisto skupno dvem scenam, točneje: dvem *diskurom*, kar omogoči transfer, ni občost pomena, marveč *dvojni vpis označevalca*, do katerega pridemo z označevalno analizo. Od površinskega k potlačenemu tekstu ne prodremo z iskanjem ‚globljega, simboličnega pomena', marveč tako, da v samem površinskem tekstu z metodo »en detail« iščemo njegovo nevralgično točko, »nadomestovalec manka«, element, ki je dvojno vpisan, tj. ki je del površinskega teksta, *hkrati* po *neposredno* odlomek potlačenega teksta (v našem primeru »ne splača se«, najjasnejša pa je stvar ob simptomih — besednih igrah, kjer gre že neposredno za to, da lahko ‚isti znak dvojno beremo'). Transfer ne gre skozi občost pomena, marveč skozi ničelno točko označevalnega ne-smisla; z izključitvijo pomenske razsežnosti, tj. z razvezanjem imaginarne fiksacije na označeno, znak »postane označevalec, moment, ki mu je odvzet smisel, čista materialost, nevtralna točka, ki se odpira sprejetju različnih smislov« (ibid.).

Če naj povzamemo: transfer je eminentno označevalni mehanizem, s katerim se potlačeni diskurz polasti očitnega — eminentno označevalni, ker *se giblje vez med očitnim in potlačenim diskurzom na ravni označevalčeve autonomije, ki izključuje imaginarno pomensko celoto*. Daleč od tega, da bi ob znameniti »brezčasnosti« Nezavednega šlo za njegovo »arhaičnost«, »prirodnost« itd. — Nezavedno je brezčasno natančno v meri, v kateri je »strukrurano kot govorica« (Lacan), v kateri je označevalec: njegova brezčasnost ni drugega kot *brezčasnost sinhrone označevalne paradigme*, ki omogoči, da se določenega odseka ‚sedanjega' diskurza polasti ‚pretekli' diskurz, da ‚sedanji' diskurz nastopi kot njegov prenos, *metafora*. (Tu se seveda lahko spomnimo na Jakobsonovo enačbo metafora = paradigma.) Transfer pomeni »polno

[7] Zato je — mimogrede povedano — neposredno nahajanje ‚globljih', ‚nezavednih' ekvivalentov površinskim simptomom, tj. interpretacija v stilu, to (palica) pomeni to (falos)', tudi terapevtsko *povsem neučinkovito*. Če npr. pacientu s fobijo zaprtih prostorov razložimo ‚simbolni pomen' te fobije: da gre ‚v resnici' za grozo pred ‚zaprto' notranjostjo materinega telesa, tedaj se ne smemo začuditi, če simptom (fobija) še zdaleč ne bo izginil, četudi bo pacient ‚racionalno' sprejel razlago. Pacientovo ‚nevralgično točko', ‚v živo' ga bo zadela šele konkretizacija: notranjost ni nikoli notranjost materinega telesa *nasploh*, odkriti je treba konkretno podobo te notranjosti (gre za zatohlo, bohotno pokrajino, polno čudnih rastlin in živali, za brezkončne kanale ...?) in delati na nji. (Prim. S. Leclaire, On tue un enfant)

besedo« kot vertikalno ‚globino', ki se nalaga na odseke linearnega sintagmatskega toka, zaradi česar je očitni, površinski diskurz ‚nabit', obtežen s pezo potlačenega diskurza Nezavednega.[8]

Ta odnos med očitnim, površinskim diskurzom (redom Imaginarnega), in potlačenim, nezavednim diskurzom (redom Simbolnega, »strukturo«), konceptualizira temeljni »strukturalistični« pojem *naddoločenosti* kot ‚autonomne' simbolne (označevalne) določenosti. Zaradi obilice ‚nesporazumov' ne bo odveč, če skušamo na tem mestu razviti osnovne razsežnosti tega pojma. Izhajajmo zi sledeče Althusserjeve opredelitve:

> »Naddoločenost označuje naslednjo bistveno lastnost protislovja: odražanje, v samem protislovju, njegovih eksistenčnih pogojev, se pravi njegove situacije v dominantni strukturi kompleksne celote. Ta »situacija« ni enolična. Ni niti njegova edina *»zakonita« situacija* (ki jo zavzema v hierarhiji instanc glede na določujočo instanco: ekonomijo v družbi) niti njegova edina *»faktična«* situacija (ali je — v opazovani fazi — dominantno ali podrejeno), marveč *razmerje te faktične situacije do one zakonite situacije*, se pravi resnični odnos, ki naredi iz te faktične situacije *določeno »variacijo« strukture*, in to dominantne, »nespremenljive« totalnosti.« (Pour Marx, str. 215)

Kjer analiza abstrahira od tega razmerja zakonite do faktične situacije in se omeji na zakonito situacijo, lahko proizvede zgolj abstraktno občost ‚zakona', ki so mu faktične situacije goli neutralni ‚primeri'; druga stran tega je, seveda, da obilje ‚konkretnih okoliščin', ki lahko v skrajnem primeru celo obrnejo sámo tendenco k zakoniti situaciji (profitna mera rase, namesto da bi padala itd.), ostane brez stroge teorijske tematizacije. Naddoločenost pa naredi iz neskladja med zakonito in faktično situacijo (npr. iz razlike med v-zadnji-instanci-odločujočim in dominantnim protislovjem: ekonomija in cerkev v srednjem veku) osnovno teorijsko postavko, ki šele daje konkrecijo zakoniti situaciji: pojem naddoločenosti konceptualizira presežek ‚konkretnih okoliščin', ki ga sicer izkoriščajo meščanske »kritike marksističnih dogem« (‚živa zgodovina se ni ravnala po marksističnih zakonih' itd.). Banalna ugotovitev, da občа določenost nikoli ne more zaobseči vse vsebine posamičnega, je presežena z dejstvom, da ni posamična situacija tista, ki je — poleg obče določenosti — ‚nad-določena' s konkretnimi ‚okoliščinami', marveč *je naddoločena sama občа/zakonita določenost*. Naddoločenost kot ‚specifikacija' obče določenosti z njenimi eksistenčnimi pogoji ni empirično ‚odstopanje od pravila', marveč nujen način vladavine zakona: zakon vrednosti *vlada* tako, da se blaga *ne* menjavajo po vrednosti, marveč po produkcijski ceni, kar pomeni, da vlada skozi premestitev, da nujno ne vlada ‚dobesedno'; ekonomska baza odloča v poslednji instanci prav tako, da *ne* odloča neposredno, marveč do-

---

[8] Edinole iz tega, da je transfer eminentno jezikovno dejstvo, je tudi mogoč odgovor na vprašanje, zakaj lahko sedanja beseda analitika (kajti — na to očitno dejstvo se mnogokrat prav v njegovi očitnosti pozablja — vsa analiza se giblje na ravni besed), s tem, ko evocira preteklo situacijo, deluje kot odločilen poseg v tok analize, tj. ima praktično-terapevtski učinek: »Ker je sedanja beseda, tako kot stara beseda, postavljena v določen časovni oklepaj, v določeno časovno formo, če naj se tako izrazim. Vtem ko je modulacija časov istovetna, dobi analitikova beseda isto vrednost kot stara beseda.« (Lacan, Seminaire I., str. 267—268) Zato je tudi transfer — tj. dejstvo, da sta pretekla beseda in sedanja beseda, potlačeni in očitni diskurz, zaradi brezčasnosti nezavednega takorekoč naravnana na isto časovno dolžino, da potlačeni pogovor ‚zasede' pričujoče govorno dogajanje same analize — pogoj uspele analize.

loča, kateri ‚faktor' bo igral dominantno vlogo (npr. cerkev v srednjem veku).[9] Sploh je navedeni odlomek iz Althusserja osnovnega pomena, ker kot osnovni smoter pojma naddoločenosti jasno opredeljuje prevlado novoveške in nasploh metafizične razlike abstraktno-občega »zakona« in »dejstev« kot njegovih neutralnih »primerov«, prevlado dvojnosti »čistega« racionalnega reda in »motnosti« empirije — to pa pomeni nalogo, ki si jo je na idealistični ravni zastavil prav Hegel. Zato z naddoločenostjo odpade zoperstavitev »strukture« kot idealnega/racionalnega reda in motnosti »empiričnega«/materije: naddoločenost je prav mesto, na katerem vdre v imaginarni red Idealnega iz njega izključena ‚navzkrižna' materialna določenost; mesto naprimer, na katerem — pri Trubeckem — v obči/idealni, empirijo izključujoči fonološki sistem

»kakor sramoten presežek udarijo ... ženska spogledljivost in pobabljenost mož, hinavstvo otrok in kastna razslojenost družbe, moda, spopad generacij, govorništvo pretvarjanje in zavajanje poslušalca, salonski snobizem in državniška senilnost ... — izliv zatrtih želja, preboj teksta v diskurz, sled označevalca, ki jo zavestni (znanstveni) diskurz cenzurira v spisek deviacij od jezikovne norme, deviacij, ki pa so vselej normirane, torej razločene deviacije, in družabna anekdota in družbeni škandal prisilita jezikoslovca h kočljivemu vprašanju: ‚zares, kaj lahko štejemo za nevtralen stil?'« (R. Močnik, Mesćevo zlato, Problemi 106—107, str. 62)

Sámo *jedro* kategorije naddoločenosti je potemtakem razpršitev fetiša ‚neutralnosti', vdor *zgodovinske vsebine* v sleherni navidez neutralni formalni okvir. Dokaz temu, da pomeni naddoločenost obče določenosti/protislovja vselejšnjo specifičnost/konkrecijo te občosti, razpršitev njene neutralnosti, ter s tem — ‚metodološko' gledano — nujnost vselejšnje *konkretne* analize, drugače povedano: da je v nji še kako ohranjena heglovska dediščina posredovanosti občega s posebnim, zgodovinskosti; dokaz temu leži prav v okornem Garaudyjevem očitku: »Ta naddoločenost je čista in enostavna nedoločenost.« *Seveda je, če vzamemo stvari abstraktno.* Če hočemo tam, kjer je potrebna konkretna analiza konkretne konstelacije, neposredno uporabiti abstraktno-obče pravilo, potem je seveda vse, kar lahko rečemo, to, da ‚vse vpliva na vse', kar je toliko kot nič. Konkretno: če hočemo — kot pozni Engels — rešiti problem odnosa ekonomske baze in nadgradnje ‚nasploh', potem lahko pridemo le do prazne formule »vzajemnega učinkovanja«, ki *ničesar* ne prispeva

[9] Samo tako se lahko izognemo ideološki formuli »vzvratnega učinkovanja« nadstavbe v njeni ‚relativni' autonomiji'; ta formula ne zadošča, ker nas pripelje do relativizma in pluralizma, kjer je resnična dominanta ekonomske baze premaknjena v imaginarno preteklost časa, ko je ekonomska baza še odločala *brez* »vzvratnega učinkovanja« nadstavbe; če pa to imaginarno pra-situacijo vzamemo ‚realno', tedaj »vzvratno učinkovanje« zgolj naknadno pomnoži ‚izvirno' enostavno določenost z ekonomsko bazo. Tukaj se odpira možnost navezave na Korschevo kritiko Engelsa: Stvar ni zgolj v tem, da baza in nadstavba delujeta *ena na drugo*, pri čemer bi pač baza ‚v zadnji instanci' imela ‚odločilni' učinek, marveč *ekonomska baza* — kot ‚obči posrednik' — *sama določa način in obseg delovanja vsakega od ostalih faktorjev na celoto*, torej — paradoksalno — tudi na samo sebe kot *del* celote. Ekonomska baza je *znotraj* artikulacije različnih družbenih praks tista praksa, ki predstavlja sámo mesto, ki odloča o konkretni razčlenjenosti različnih ravni družbenih praks, tj. ki določa vsakokratno konkretno-zgodovinsko razmerje teh ravni; učinek ostalih ‚faktorjev' (prirode ali nadgradnje) nikoli ni neposreden. Edino tako — heglovsko rečeno — prekoračimo prag pojma in prebijemo še razumsko raven »vzajemnega učinkovanja«, pri kateri obtiči pozni Engels.

h konkretni analizi. ‚Nasploh' lahko rečemo edino to, da igra odločujočo vlogo ekonomska baza — vsakršen ‚presežek' nad tem mora biti rezultat konkretne analize. Marx se je tega povsem jasno zavedal, ko npr. pripominja ob problemu neenakega razvoja materialne in umetniške produkcije, tj. protislovij med ravnijo materialne in ravnijo umetniške produkcije: »Težava je le v splošnem pojmovanju teh protislovij. Brž ko jih specificiramo, so že pojasnjena.« (Grundrisse ..., str. 30).[10] Specificirati obče protislovje pomeni zgodovinsko ga konkretizirati, vmestiti v konkretne pogoje njegovega obstoja. Tako meri naddoločenost prav na tisto, kar Korsch imenuje »načelo historične specifikacije«:

> »Za marksista ne obstoji ‚marksizem' nasploh, tako kot tudi ni ‚demokracije' nasploh, ‚diktature' nasploh ali ‚države' nasploh. Obstoji samo buržoazna država, proletarska diktatura ali fašistična diktatura itd. In še te obstoje le na določenih stopnjah historičnega razvoja ... Vse propozicije marksizma, vključno s tistimi, ki so navidez obče, so *specifične*.« (Why I Am a Marxist, London 1971, str. 60—61).

Načelo, ki seveda nimo nobene zveze s pozitivističnim nominalizmom, kajti to zadeva *vse* propozicije, *»vključno s tistimi, ki so navidez obče«*, tj. sama občost je vselej nad-določena s svojo konkretizacijo. Zato stvar tudi ni v empirističnem obratu prvenstva občega, četudi se pri Marxu včasih zdi, da je tako (če — spekulativno — rečemo ‚pravo se udejanja v rimskem in nemškem pravu', *ali če* — empiristično — rečemo ‚tako rimsko kot nemško pravo sta pravi', v obeh primerih izostane naddoločenost občega; ne pozabimo, kako je prav nominalizem, značilen za novoveške prirodne znanosti, najbolj utrdil vladavino abstraktne občosti). Toda da je Marx — spet — vedel, v čemu je stvar, to najbolje dokazuje mesto iz *Grundrisse* ..., kjer najdemo skoraj dobesedno formulacijo naddoločenosti; govora je o tem, kako

> »so celo najbolj abstraktne kategorije, kljub temu, da veljajo — prav zaradi svoje abstrakcije — za vsa obdobja, vendarle v določenosti te abstrakcije same prav tako močno produkt zgodovinskih razmer in da so popolnoma veljavne le za te razmere in v njihovem okviru.«[25]

Tukaj zgodovinska konkrecija prekoračuje red klasifikacije, po katerem vsako določeno razdobje nastopa zgolj kot posebnost, poseben primer občosti (npr. kapitalistična produkcija kot primer produkcije nasploh), ki v svoji abstrakciji enako velja za vsa razdobja; nasprotno, sama vsebina te abstrakcije je

---

[10] »Če hočemo proučevati notranje zveze med duhovno in materialno produkcijo, je v prvi vrsti potrebno to, da materialne produkcije ne vzamemo kot občo kategorijo, temveč v določeni zgodovinski obliki ... na primer kapitalističnemu načinu ustreza drugačen način duhovne produkcije kot srednjeveškemu. Če materialne produkcije ne zajamemo v njeni specifični zgodovinski obliki, je nemogoče, da bi spoznali značilnosti njej ustrezne duhovne produkcije in medsebojnega učinkovanja obeh. Sicer ostanemo pri trivialnostih. Iz določenih oblik materialne produkcije izhaja določena razčlenitev družbe — točka 1 — drugič, določen odnos ljudi do narave. To dvoje določa politični sistem in duhovni nazor. Torej tudi način duhovne produkcije ...« (Marx, Theorien über Mehrwert, MEW 26. 1., str. 256, cit. po M. Kerševanu, Družbena formacija — baza — nadgradnja v marksistični družbeni teoriji, Problemi 157—158, str. 69)

Ta izredno pomemben odlomek iz Marxovih rokopisov pove dvoje: 1. da predstavlja ‚ekonomska baza' *znotraj* družbe tisti ‚element', ki določa sámo razčlenitev *celotne* družbe, tj. da je tako razumeti znamenito, odločanje v zadnji instanci'; 2. da je vsako razglabljanje o odnosih med pojavi »ekonomske baze« in »nadstavbe« *‚nasploh'* nujno obsojeno na »trivialnosti«.

prav v svoji občosti spet določena z vsakokratno zgodovinsko konkrecijo, tako da se kot čista/indiferentna abstrakcija udejanji šele v povsem določeni konstelaciji (npr. produkcija nasploh v svoji indiferentnosti do posebnih oblik produkcije šele s kapitalističnim produkcijskim načinom). Naddoločenost, to je sama »določenost te abstrakcije« (Marx): ni stvar zgolj v tem, da bi vsako zgodovinsko razdobje določeni kategoriji, npr. produkciji, poleg občih potez, ki veljajo za njen obstoj v vseh razdobjih, dodalo še specifične poteze; tu ne zadošča aristotelovska logika, v kateri differentia nastopa zgolj kot differentia specifica: nasprotno, to, kar bi moralo biti zgolj specifična razlika, vselej menja značaj same občosti genusa. Vzemimo še boljši Marxov primer: v vsakem zgodovinskem razdobju je sama občost produkcije ‚obarvana' s posebno vrsto produkcije, ki takorekoč daje ton celoti, ki nastopa kot produkcija kat' exochen (npr. v liberalnem kapitalizmu industrijsko podjetje v svobodni konkurenci); sama občost produkcije je torej tudi znotraj doolčene epohe zgolj navidez neutralno/indiferentno obča, v resnici predpostavlja odločujočo vlogo določene, posebne vrste produkcije.[11] In če se zgodovinska misel loči od nezgodovinske prav po tem, da ruši abstraktno-klasifikatoričnі odnos občega in posebnega, da izstavlja vpetost občega v gibanje posebnega, njegovo posredovanost s posebnim, tedaj naddoločenost ni nič drugega kot ime za konkrecijo zgodovinskosti, osvobojeno refleksijsko-idealističnega momenta.

Za razliko od aristotelovske logike, ki je zasnovana na obsegu pojmov in omogoča njihovo hierarhično klasifikacijo, je naddoločenost prav »navzkrižna« določenost, določenost, ki prekoračuje/seka/krši/moti klasifikatoričnі red hierarhije od občega do posamičnega: naddoločenost bi pomenila, da igra moment, ki na ideološki »površini« klasifikacije nastopa zgolj kot *omejeni, posebni* pod-razdelek, v Resnici, na neki Drugi Sceni, ki jo »površina« potlači, odločilno vlogo določevanja *celote*, pri čemer imaginarni red hierarhične klasifikacije deluje prav kot *maskiranje* te odločilne vloge. Naddoločenost je potemtakem sam tisti paradoks, ki ga izključi neopozitivistična teorija razredov in meta-jezikov: paradoks tega, da element (na Drugi Sceni) zaobsega razred, katerega podrejeni element je (na imaginarni »površini«), paradoks ‚križanja', kjer element *znotraj* imaginarne scene re-prezentira odsotno, razsrediščno mesto, ki določa celoto te scene. Jedro ideje naddoločenosti leži prav v tej asimetriji, neravnotežju Druge Scene glede na površino Imaginarnega, v tem, da imaginarna scena maskira lastno naddoločenost, premešča/zgoščuje ‚resnično' konstelacijo s specifičnimi mehanizmi, ki jih je Freud izpostavil kot mehanizme »dela sanj«; pri tolmačenju sanj moramo paziti predvsem na to, kar analiziranec navede kot ‚primer', ‚razlago' tistega, kar bi moralo biti ‚osnovna misel', ker gre praviloma za premestitev težišča, ker gre v resnici prav za to, kar se kaže kot goli ‚primer', ‚dopolnilo' itd. »Najmanjše znotrajsvetne poteze so relevantne za absolutno, saj mikrološki pogled razbije lupine po meri višjega pojma nemočno uposamičnjenega in razruši njegovo istovetnost, prevaro, da je zgolj primer.« (Adorno, Negative Dialektik, str. 398) Da je torej »razdelitev sveta na glavne in postranske zadeve ... vselej že služila temu, da se je ključne pojave skrajne družbene nepravičnosti

[11] Tako tudi filozofski humanizem, katerega občost maskira prvenstvo določenega razreda.

nevtraliziralo kot gole izjeme« (Adorno, Minima Moralia, str. 163), da je tisto, kar na površini nastopa kot izjema, skrajen primer itd., ravno mesto, kjer vdre na dan zakrita resnica obstoječega, to je tisto, kar uhaja platonsko-aristotelovski klasifikatorični logiki višjih in nižjih pojmov, tisto, kar skuša zapopasti naddoločenost kot določenost z »Druge Scene«: od psihoanalize, kjer v simptomih, napakah, sanjah, torej navidez obrobnih pojavih, prihaja na dan resnica subjekta, ki govori, do historičnega materializma, kjer npr. navidez mejni, nenormalni primer gospodarske krize situacijo v resnici normalizira (uskladi ponudbo in povpraševanje).

Od tod vidimo stupidnost očitka, po katerem »strukturalistični« pojem strukture zajema »obstoječi« sistem, »law-and-order«, in s tem pomeni njegovo implicitno apologijo; ta očitek spodbija že ‚najbolj pozitivistični' od vseh »strukturalistov«, Levi-Strauss. Celo avtor, ki res ne goji posebne naklonjenosti do »strukturalizma«, Rudi Supek (v predgovoru k srbohrvaškemu prevodu Divje misli) dovolj jasno oriše osnovno razliko »strukturalizma« in funkcionalizma (ki ga ta očitek res zadeva in kot katerega varianto se običajno gleda strukturalizem, saj se v Ameriki celo govori o strukturalno-funkcionalni metodi): Funkcionalizmu je individualno odstopanje od funkcionalne celote aberantno, patološko, tj. pomeni neuspeh socializacije, in družba ustvari posebne institucije (šamani, »psihologi«), katerih vloga je, da stvari ‚spravijo v red'. »Strukturalistična« struktura pa je takorekoč a priori struktura z luknjami in praznimi mesti, z notranjimi protislovji, tako da te aberantne vloge nastopijo strukturalno nujno, ne kot goli emipirični presežek/slučaj. Periferni/marginalni/»patološki« pojavi so *prav kot taki* »komplementarni« celoti, »sredini«/»normi«:

> »Njihovi periferni položaj glede na lokalni sistem jim ne preprečuje, da ne bi bili, tako kot ta sistem, integralni del totalnega sistema. Točneje, če ne bi bili poslušne priče, bi se totalni sistem izpostavil nevarnosti, da se raztvori v lokalne sisteme. Zato lahko rečemo, da je v vsaki družbi odnos med normalnim vedenjem in posebnimi vedenji komplementaren.« (Levi-Strauss, Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss, str. XX)

Ta stališča je treba izreči še jasneje: marginalni »patološki« pojavi niso le *integralni*, marveč s samim tem tudi *integrirajoči* del totalnega sistema; totalni sistem bi se raztvoril ne le, če ti pojavi ne bi bili poslušne priče, marveč tudi, če *sploh ne bi obstojali* — kajti ti pojavi delujejo prav kot ‚zamašek', ‚krparija', ki z zapolnitvijo luknje ‚zapre krog' in s tem prepreči razpad celote. Toda s tem smo se znašli pred navidez absurdno trditvijo: kako lahko prisotnost elementa, ki je negacija normalnega sistema, zagotavlja njegovo homogenost, tj. zakaj bi se brez »patološkega« elementa sam totalni sistem raztvoril v lokalne? Mar ni, nasprotno, kot nam govori funkcionalistični »zdravi razum«, prav aberantni element tisti, ki neprestano ‚destrukturira strukturo', ki grozi, da bo zaradi njega prišlo do razpada totalnega sistema? Namesto neposrednega odgovora se obrnimo k Marxu, ki pravi v Razrednih bojih v Francij (Izbrana dela III., ZC 1967) o vlogi »stranke reda« v revolucionarnih dogodkih sredi 19. stoletja:

> »skrivnost njenega obstoja: *združitev orleanstov in legitimistov v eno samo stranko.* ... Samo v *anonimnem kraljestvu republike* sta si lahko obe frakciji enako delili oblast ter branili skupne razredne interese«, kajti rojalisti različnih vrst »lahko samo v republiki mirno žive drug poleg drugega«; tako so se roja-

listi »motili glede značaja svoje družbene oblasti. Niso razumeli, da je moral biti produkt njihove kemične spojitve — če je bila vsaka izmed njihovih frakcij sama zase rojalistična — nujno *republikanski*« (str. 96 in 97).

Obe smeri sta svoje republikanstvo seveda jemali kot golo »masko«; ob vsaki priliki je vdirala na dan s samo formo republikanstva potlačena »želja« restavracije, ki se jo je »odlagalo na nedoločen čas« (97);[12] toda prav to, kar so oboji »doživljali« kot »masko«, je pomenilo resnično družbeno vsebino njihove vladavine: zagotovitev osnovnih pogojev reprodukcije buržoaznih razmerij, kar je v danih razmerah lahko opravilo edinole »anonimno kraljestvo republike«. Prevara je torej dvojna: sami prevaranti so prevarani. Bolj od tega pa nas zanima isti paradoks »produkta njihove kemične spojitve« kot pri Levi-Straussu: Homogenost rojalističnega bloka (legitimistov in orleanistov) je dosežena tako, da ta blok kot svoj »skupni imenovalec« sprejme masko prav tistega, čemur se kot celota zoperstavlja — republikanstva. Brez te maske »bi se totalni sistem (rojalistov) izpostavil nevarnosti, da se raztvori v lokalne sisteme (legitimistov in orleanistov)«; skupni imenovalec legitimistov in orleanistov je torej prav nasprotje tistega, kar nalaga »zdravi razum« metafizične klasifikatorične logike razredov, obsega pojmov itd., tj. rojalizma nasploh (v tem primeru bi précej prišlo do spopada ob vprašanju, za *katerega* kralja gre: ne moremo biti ‚rojalisti nasploh', v tem leži jedro, ‚rojalisti nasploh' smo lahko edinole kot — *anti*-rojalisti, republikanci!).

Predaleč bi nas zaneslo, če bi skušali razviti ves domet teh Marxovih navidez zgolj ‚duhovitih obratov'. Na kratko: koherenco določenega ‚sistema' ‚elementov' lahko zagotavlja edinole prisotnost elementa, ki — vtem ko gre za *enega od* elementov sistema, množice, razreda itd. — *znotraj* tega sistema reprezentira tisto, kar je s samim sistemom kot celoto *izključeno*, ki torej deluje kot opozicija celoti sistema. Ustrezno osnovnemu »strukturalističnemu načelu,« po katerem tvori istovetnost katerekoli ravni razlika do njenih opozicij, tj. ustrezno temu, da je sleherna istovetnost zgolj splet diferencialnih potez, lahko tudi istovetnost/koherenco sistema kot celote zagotavlja edino njegova opozicija do tistega ‚drugega', ki je njegova negacija — aberantnega, »patološkega« itd. Adornovsko rečeno: ni sistema, ki bi bil kot celota čista pozitivnost, ki ne bi že bil posredovan s svojo negacijo. Od tod je tudi jasno, zakaj ne obstoji »množica množic« — le-ta obstoji le kot svoj lastni »negativ«, tako kot obstoji »rojalizem nasploh« le kot republikanstvo.[13]

»Strukturalizmu« je torej povsem tuja funkcionalistična težnja za ‚perfekcioniranim delovanjem sistema': njegov osnovni vpogled je prav strukturalno nujna vloga »motenj«. Skozi to »luknjo« v površinskem *sistemu* moramo šele

[12] Življenje v poslanski zbornici, v kateri je večino imela »stranka reda«, je po Marxovih besedah izgledalo takole: »... zbornica je vselej navdušeno ploskala, kadarkoli je iz ust svojih govornikov slišala puščico zoper republiko, zoper revolucijo, zoper ustavo in za kraljestvo in sveto alianso. Vsak prekršek najnepomembnejših republikanskih formalnosti, npr., če kdo ni nagovoril poslancev s »citoyens«, je spravil viteze reda v navdušenje.« (114)

[13] Glede na označevalni sklop: sklop elementov s pomenom pravtako obstoji samo, če se mu priključi element, ki pomeni sámo odsotnost, manko Enega, Pomena kot takega, nasploh (ne pa element, ki pomeni sam pomen v opoziciji do njegove odsotnosti — kot Levi-Strauss zmotno tolmači MANA in s tem zapade »metafiziki prisotnega«).

prodreti do Druge Scene, *strukture* v pravem pomenu kot potlačenega protislovja, ki ga maskira površinski sistem in ki vdira edino na robu, kot patologika sistema. Kopici ‚nesporazumov' bi se izognili, če bi tudi pri nas upoštevali to terminološko distinkcijo: *sistem* kot površinski funkcionalni sklop, »pozitivni sistem« v običajnem pomenu, kot tedaj, ko govorimo o »sistemu oblasti«; *struktura* kot razsrediščeni/potlačeni kompleks, do katerega prodremo z intepretacijo »lukenj« v sistemu. Navedimo dva primera iz dela E. Benvenista, ki že na ravni samoobsebiumevnih gramatskih klasifikacij, tam, kjer imamo navidez opravka s klasifikacijo elementov na isti ravni, izza homogenosti imaga razbere krparijo, katere funkcija je maskiranje dejstva, da gre za zlogovnico, »brkljarijo (bricolage)« elementov iz heterogenih področij. Tako npr. »samoobsebiumevna« opozicija aktivne in pasivne glagolske oblike — z neugodnim ‚dodatkom' srednje oblike — maskira ‚pravo' opozicijo aktivne in srednje oblike (glede na kriterij subjektove izvzetosti iz procesa, ki ga opisuje glagol, ali njegove vključenosti v ta proces); tako zaporedje prve, druge in tretje osebe (jaz, ti, on) maskira odločilni rez: tretja oseba ni več oseba, marveč je v strogem pomenu ne-oseba.

Zato je ob komplementarnosti patološkega (aberantnega, »slučajnega«) z normalnim (»nujnim«) nesmiselno govoriti o združitvi gestaltizma ‚čistega' funkcionalizma s statističnimi metodami (kakor to počenja Supek): kot da ni tisto, kar v luči površinskega sistema nastopa kot »slučaj«, ne le strukturalno nujno, marveč prav mesto vdora potlačene Resnice/Zakona samega sistema![14] Patološke/aberantne prakse niso »transgresija« Zakona/Prepovedi, marveč šele njegov vdor; prav za »zdravorazumsko« polje »normalnega« je konstitutivna potlačitev prave razsežnosti Zakona, to polje — marksistično rečeno — nujno spregleda pogoje svoje reprodukcije: zakon (»bistvo«) se na površini ne prikazuje, marveč odteguje, njegovo mesto je Druga Scena.[15]

Določenost iz Druge Scene na ta način vselej že zadene/‚zamaže' čistost abstraktne občosti, zaznamuje njeno naddoločenost z vsakokratnim mestom njene materialne lokacije. To pomeni — strogo vzeto — *materializem:* da se občа doolčenost nikoli ne more iztrgati *nad-določenosti* z mestom svoje materialne lokacije, svojega vpisa v konkrecijo tekstualne mreže. Zato sta neopozitivizem ali — obče vzeto — objektivna distanca pozitivnega znanstvenika do njegovega subjekta, katere znotraj-teoretski učinek je ‚slaba neskončnost' nalaganja meta-jezikov v formalni logiki, tj. nezmožnost tematizacije mesta samega subjekta govora, strogo gledano veliko močnejši idealizem kot pa spekulativna refleksija. Heglovo spekulativno posredovanje občega in posebnega, subjekta in objekta, se že nahaja ‚na robu materializma': npr. s tem, ko izkusi, da ni mogoča neutralna klasifikacija filozofskih smeri, disciplin itd., ali nevtralna definicija filozofije nasploh, ki bi tvorila indiferentni medij tako ‚naše

[14] Temu nesporazumu daje delno oporo sam Levi-Strauss s svojim pozitivističnim spregledanjem dometa lastnega dejanja: nemožnost »strukture brez praznin« utemeljuje empirično, z nezvedljivim presežkom slučajnega, še nesimboliziranega dogodka, ki vselej ruši strukturalno ravnotežje; manjka mu prav izdelani *pojem* naddoločenosti.

[15] Tako npr. Marxu »patološki« pojav krize ni negacije zakona kapitalistične proizvodnje, marveč njegova potrditev zoper »normalno« prosperiteto: v krizi se nasilnostihijno uskladita ponudba in povpraševanje, tj. vzpostavi se ravnotežje cirkulacije družbenega produkta.

lastne' kot ‚ostalih' filozofij; sama abstrakcija filozofije nasploh je že nezvedljivo zaznamovana s konkrecijo mesta, od koder govorimo mi sami, z ‚našo lastno' filozofijo. Nič ne pomaga reči, da gre za izpostavitev tistega, kar je skupno tako ‚naši lastni' kot ‚ostalim' filozofijam, manjka namreč prav stvari sami izvzeto, vnanje mesto, od koder bi lahko ‚primerjali' sebe in drugega; prav ta navidez nevtralni medij primerjave je — kot pravi Hegel — tisto s samo primerjavo predpostavljeno, toda bistveno, resnična ‚naša lastna' pozicija. Laž klasifikacije — kot že rečeno — leži v tem, da *razliko* vmešča na raven *posebnega:* tako ob dveh idealizmih najprej predpostavimo obema skupno občost, nato pa določimo njune specifične poteze, ali (kar se izteče v isto) z indukcijo iz posebnega abstrahiramo tisto skupno; na ta način ostane potlačena naddoolčenost, ki daje sami občosti v vsakem »primeru« drug ton. Zato pri Heglu enotnost dialektičnega procesa ni v abstraktno-obči enakosti različnih momentov, marveč v umskem zaporedju (‚notranji povezanosti') različnih ravni s posebnim nad-določene občosti. Enotnost razvoja filozofije (in samega pojma filozofije) je v umskem zaporedju različnih določitev tega, kaj je filozofija, tj. vsaka filozofija, vsak posebni moment filozofije kot take, znova določa, definira *celoto* filozofije, ali — kot to pravi sam Hegel — celota (konkretna občost) je vsa pričujoča v vsakem svojih momentov. Momenti razvoja niso gole posebnosti, marveč vsak od njih zaznamuje določeno konstelacijo naddoločenosti celote — celote, ki ne obstoji ‚kot taka', ‚na sebi', marveč le v teh konkretnih konstelacijah, skozi te konstelacije.

Toda tukaj smo se nedvomno znašli na robu skrajne zgostitve Heglove, Marxove in »strukturalistične« dialektike v enotno homogeno polje; zgostitve — zabrisa razlik —, ki jo je nedvomno nosila naša želja, pokazati na istovetnostni aspekt teh ravni. Želja, ki jo opravičuje dejstvo — ki ‚dobiva energijo' iz dejstva —, da resnična razlika teh ravni leži *drugje*, ne tam, kjer jo hočejo videti tradicionalne »kritike« in ne manj tradicionalna ideološka samorazumevanja »strukturalizma«. Kje?

Kljub »materialističnemu obratu« ostane Marx prav ob odnosu obče/partikularno zaznamovan s Heglovo idejo »sprave« (seveda »dejanske«, ne več »zgolj miselne«). Njegova kritika Hegla je — med drugim — prav v tem, da je Heglova sprava občega s partikularnim navidezna, da je partikularno še vedno izigrano, da sam obstoj proletariata pomeni negacijo umskega stališča, po katerem mora biti Celota vsa pričujoča v vsakem svojih delov. Naddoločenost — prikrita zaznamovanost Univerzalnega s partikularnim — bi torej bila, strogo vzeto, indeks odtujene situacije: prav v odtujeni situaciji so »vladajoče misli« zgolj misli »vladajočega razreda«, je univerzalnost ideoloških predstav (npr. buržoaznega Človeka) lažna, je njihova funkcija zamračitev lastne določenosti po partikularnem. Resnične sprave občega s posamičnim na ta način ne bi prinesla »resnična« teorija univerzalij, marveč šele vzpostavitev takšne dejanskosti, v kateri bi zares postal »svobodni razvoj vsakega posameznika pogoj svobodnega razvoja vseh«, v kateri univerzalni medij ne bi zatiral partikularnega. Med Marxovo kritiko dosedanje družbe (in njene ideologije) kot »partikularistične«, tj. kot razredne družbe in ideologije, in njegovo kritiko, po kateri v tej družbi (in njeni ideologiji) Univerzalno vlada nad posebnim (npr. v obliki vladavine menjalne nad uporabno vrednostjo), obstoji stroga sovisnost: abstraktno-Univerzalno je vselej že samo

v sebi Partikularno, tj. zoperstavljeno bogastvu posebnega in s tem sámo vnovič posebno, reprezentirano/»utelešeno« v nekem posebnem, zoperstavljenem ostalim posebnostim. Posamično pride do svoje prave univerzalnosti edino z afirmacijo celokupnega bogastva konkretnega.

Toda v ‚drugem materialističnem obratu Hegla', ki je na delu v »strukturalizmu«, je sam medij Občega kot tak — ne zavoljo neukinljive empirijske nujnosti, marveč takorekoč konstitutivno — nezvedljivo obeležen z ideološkim značajem, tj. zanj je konstitutivna potlačitev konkrecije strukturalne mreže, on je v strogem pomenu nezvedljivo naknaden, strukturalno-nujno »varljiv«, »imaginaren« videz/učinek predhodnega razsrediščenega procesa razločevanja, »strukture«, »logike konkretnega«. Tedaj pa zahteva »sprave«, zahteva osvoboditve partikularnega v njegovo lastno občost/racionalnost postane v strogem pomenu nesmiselna (saj spregleda, da se občost kot taka vzpostavi okoli lastne slepe pege) — delati je treba šele na afirmaciji tega polju Imaginarnega predhodnega procesa v njegovi nezvedljivi heterogenosti in razsrediščenosti.

Tukaj se ne moremo vpustiti v vprašanje *dometa* te temeljne razlike med historičnomaterialistično in označevalno analizo. Opozorimo naj le na to, da po našem mnenju nikamor ne vodi *neposredna* alternativa, iz katere bi se morali odločiti ali za historičnomaterialistično možnost (in bi se nam »strukturalistično« vztrajanje pri razcepu pokazalo kot nekritično-pozitivistično pristajanje na razcep, tj. ontologizacija razcepa v sam apriorni pogoj) ali za »strukturalistično« možnost (in bi se nam sleherna težnja k »spravi« pokazala kot imaginarna zaslepitev). Te neposredne alternative se namreč drži svojski *fetišizem:* kot da imamo v obeh primerih opravka z *istim* procesom, kjer gre enkrat za to, da je »sprava« mogoča, drugič za to, da ni. Potreben je *konkreten* pristop, ki pokaže, kako se historični materializem giblje na ravni *produkcijske prakse*, družbeno-produkcijskega procesa, in mu je »razcep« v svoji osnovni razsežnosti samoodtujitev subjektov produkcijskega procesa, medtem ko se »strukturalizem« giblje na ravni *označevalne prakse*, in mu je »razcep« razsrediščenost Simbolnega glede na Imaginarno, označevalca glede na znak (celoto, v kateri označevalec zgolj izraža Pomen, tj. je ukinjena njegova ‚avtonomija'); element, ki omogoči preskok iz »površine« v »Drugo sceno«, tj. ki v sami notranjosti »površine« reprezentira izrinjeno Resnico, je — kot smo videli — označevalec.[16]

Prav ta svojska posredovanost med ‚notranjostjo' »doživetega« Imaginarnega in ‚zunanjostjo' razsreddiščene Resnice pa je dokaz, da nismo na ravni pozitivistično-objektivističnega redukcionizma, da je ohranjena heglovska dediščina; to križanje ‚zunanjosti' z ‚notranjostjo', mesto, na katerem »zunanjost vstopa v notranjost« (J.-A. Miller), prepreči *redukcionistično* razlago tipa, to (določen element površine) pomeni to (določen element globine) (npr. ‚prevajanje' sanj tipa: palica pomeni falos, pot v predor koitus itd.): sama ‚zunanjost' Druge Scene mora biti v ‚notranjosti' »doživete« imaginarne scene re-prezentirana kot praznina, ki jo maši nadomestovalec manka — element, ki je ‚dvojno vpisan', ki je *hkrati* del površinske scene in direktna

[16] Polg tega smo vprašanje *na tem mestu* zastavili še kot zgolj-miselno alternativo, na ravni *conficting dogmas*, ne da bi reflektirali njeno praktično-revolucionarno obteženost. Slednje smo že skušali nakazati drugod — prim. predvsem zadnje poglavje knjige *Zakon/označitelj/pismo*, Beograd 1976.

predstavitev nezavedne, potlačene želje, še ostreje: ki to željo hkrati predstavlja in zatira.[17] Še enkrat poudarimo: *edina* pot analitične interpretacije je v tem, da najdemo v površinskem tekstu element, ki deluje kot mašilo, nadomestovalec manka, tj. ki se ‚navidez' vključuje v homogeno celoto tega teksta, ‚v resnici' pa predstavlja *znotraj* tega teksta tisto, kar ta tekst konstitutivno *potlači*, s česar potlačitvijo se ta tekst šele konstituira. Da najdemo v ‚množici' površinskega teksta element, ki reprezentira sámo negacijo ‚občosti' te ‚množice', ki pa hkrati zapolnjuje krparijo površinskega teksta, tj. se zanj ‚zdi', da gre za homogen element:

»Manko pa ni nikoli viden, kajti strukturirano zataji delovanje, ki ga oblikuje, in nudi na prvi pogled koherenco, homogenost. Od tod lahko sklepamo, da poseže na mestu, kjer se v prostoru svojih učinkov proizvaja manko vzroka, vmes element, ki dopolni njegovo krparijo.

Tako vsebuje vsaka struktura v našem smislu vabo, nadomestovalec manka, ki je povezan s tistim, kar se zaznava in kar je najšibkejši člen danega zaporedja, majava točka, ki le navidez pripada aktualni ravni: tu *se zdrobi* celota delovanja-zmožne ravni (strukturirajočega prostora). Ta v realnosti naravnost *iracionalen* element najavlja mesto manka, vtem ko se vlaga vanj.« (J.-A. Miller, Delovanje strukture, Problemi 136—137, str. 66).

Daleč smo torej od »strukturalizma« kot metode, ki skuša izpostaviti ‚statični' sistem pravil, ki urejajo kalejdoskopski potek izjav — treba je najti prav ‚nevralgično točko' sistema, ki hkrati zastira in izdaja potlačeno Resnico, strukturo. In ob tem ni slučajno, če povzema J.-A. Miller naše razlikovanje sistema in strukture s termini *strukturirane* in *strukturirajoče* strukture: »struktura« v strogem pomenu ni ‚dani' sistem, analiza, ki skuša prek nadomestovalca-manka prodreti v Drugo Sceno, »prehaja izjavo v smeri njenega izjavljanja«, tj. prikritost »strukture« v »sistemu«, Simbolnega v Imaginarnem, pomeni predvsem *prikritost označevalne prakse (‚produkcije') v komunikaciji (‚menjavi')*; manko, katerega mesto drži simptom, zaznamuje sámo odsotnost ‚produkcije' v ‚menjavi':[18]

»Strukturalizem na ravni izjave mora biti le moment za branje, ki išče specifični manko, ki nosi strukturirajočo funkcijo, preko njegovega nadomestovalca. Za takšno kršeče branje, ki prehaja izjavo v smeri njenega izjavljanja, smo se sporazumeli za ime *analiza*.

---

[17] »Kakor v sanjah o monografiji beseda »botanično« / in — dodajmo — kakor v sanjah o uglastivi klavirja sintagma »ne splača se«/, tako je tukaj detalj »osebe s ptičjim kljunom« tisti, ki — če naj uporabimo Freudov izraz — neposredno predstavlja nezavedno željo. . . . / . . . psihoanaliza zahteva, da se odpovemo že omenjenemu razlikavnju, polnemu predsodkov, med neko globoko prikrito, resnično realnostjo na eni strani in njenim lažnim videzom, neko neposredno dostopno površino na drugi strani. Didaktična zoperstavitev manifestne in latentne vsebine kajpada odpira vrata prekratki, temu predsodku zavezani interpretaciji. Pri tem pa je v toku našega branja postalo dovolj jasno, da za analizo *en in isti pojem* hkrati obsega resnico in njeno zastiranje . . . (S. Leclaire, Der psychoanalytische Prozess, Suhrkamp 1975, str. 45 in 47)

Odveč je na tem mestu pripomniti, da je označevalna interpretacija na ta način nezvedljiva na dvojnost ‚notranjega' *razumevanja* in ‚vnanje' *razlage*.

[18] S tem se seveda odpira možnost navezave na historičnomaterialistično kritiko menjalnega razmerja, kjer je v ekvivalentni menjavi nosilec delovne sile tisti, ki je dejansko na zgubi; možnost, ki so jo doslej mnogokrat pokvarile prehitre formalne analogije (npr. spisi J.-J. Gouxa). Poleg tega so gornji stavki mišljeni predvsem polemično proti »post-strukturalistom« (predvsem Kristevi), ki si vse prehitro lastijo, da so šele oni zastavili problematiko procesa »strukturiranja« strukture.

Manko, o katerem teče beseda, ni nek zamolčan govor, glede katerega bi zadostovalo, da se ga prinese na dan, ni nemoč besede ali avtorjeva zvijača, marveč je tišina, primanjkljaj, ki organizira izjavljeno besedo, odtegnjeno mesto, ki se ga ne da razjasniti, ker je bil tekst mogoč, ker se diskurzi izrekajo iz njegove odsotnosti: Druga scena, kamor se vmešča zamračeni subjekt, od koder govori, za katero govori. Zunanjskost diskurza je središčna, ta distanca je notranja. . . . Tekst v celoti bomo torej imeli za okolje manka, principa delovanja strukture, ki potem takem nosi vtisek delovanja, ki ga spolnjuje: *krparija*.« (J.-A. Miller, Delovanje strukture, Problemi 136—137, str. 70)

Ponavadi se ob »strukturalizmu« vidi in poudari le ena plat: »razsrediščenost« notranjosti »doživetega« smisla, ki se jo nato kaj lahko dojame objektivistično, kot zvedbo notranjosti »doživetega« na neutralno-vnanjo »objektivno strukturo«. Pri tem se seveda spregleda druga plat: da sama »vnanjost« nujno »vstopa v notranjost« (J.-A. Miller). »Struktura«, ki bi ostala neposredno vnanja, sploh ne bi več bila označevalna struktura v strogem pomenu (kajti — ne pozabimo — Lacanova definicija označevalca je, da reprezentira *subjekt* za drugi označevalec), marveč »objektivni« sistem. Ali, formulirano v drugih terminih, v luči tega, da je »vnanja« Druga Scena *potlačeno* Nezavedno, nadomestovalec manka pa »simptom«, *vrnitev potlačenega*: ne obstoji potlačitev ‚pred' vrnitvijo potlačenega in brez nje, potlačitev in vrnitev potlačenega sta dve plati iste operacije. (To temo je Lacan razvil v Séminaire I., str. 215)

In prav zaradi tega križanja ‚zunanjosti' z ‚notranjostjo' ima postopek analize — če se že hoče — ‚eksistencialni' značaj, tj. ne gre za vnanjo objektivistično redukcijo ‚površine' subjektivnega samorazumevanja in samodoživljanja na objektivni sklop »strukture«: Ker »doživeta« notranjost nikoli ni homogena, marveč je vselej krparija, vsebujoča element, ki deluje kot ‚zamašek', nadomestovalec manka, nas mora do »razsrediščenega« mesta Resnice pripeljati sama ‚imanentna' analiza »doživetega«. Odnos površinskega »diskurza zmote« do nezavedne »strukture« ni pozitivistično-ravnodušni odnos pojava do bistva, kjer bi šlo za »razlago« pojava, njegovo vnanje zvajanje, marveč mora — heglovsko rečeno — *sámo bistvo stopiti v prikazovanje*, se konkretno posredovati s pojavom.[19] Pri pozitivistično-ravnodušnem odnosu pojava do bistva prikritost bistva v pojavu sama po sebi ne igra nobene ‚funkcije': lahko da je bistvo v pojavu prikrito, toda nikoli ne pridemo do tega, da bi pojav, tj. imaginarne reprezentacije, bile »uprizoritve tega, kar same prikrivajo, kar prikriti je njihova funkcija: — *obstajajo le, da bi zatajile razlog svojega obstoja*« (J.-A. Miller, ibid., str. 65). Imaginarni »diskurz zmote« je *diskurz*, ki

[19] Ista problematika nastopi pri Marxu ob pojavnih formah vrednosti: Ne zadošča izpostavti s količino dela določeno vrednost kot »skrivnost« menjalne vrednosti blag — to je storil že Ricardo. »Skrivnost« se razreši šele, ko predstavimo proces, s katerim sama vrednost stopi v prikazovanje, zadobi pojavno formo — šele to je tisto, česar ne more storiti meščanska ekonomija.

Le da je stvar na ravni označevalne ekonomije obratna kot v blagovnem svetu, kjer nastopa denar kot posebno blago, ki je neposredno utelešenje občega, vrednosti kot take: »Tako je, kot da bi poleg in razen levov, tigrov, zajcev in vseh drugih dejanskih živali, ki grupirane tvorijo različne rodove, vrste, podvrste, družine itd. živalskega kraljestva, eksistirala tudi že *Žival*, individualna inkarnacija vsega živalskega kraljestva.« (Marx, Kapital, prva knjiga, prvo poglavje, v Časopis . . . 13—14, str. 191—192) Na ravni označevalne ekonomije pa se dejanskim vrstam določene občosti pridodaja heterogeni element, ki ne pomeni te občosti kot take, marveč njeno *negacijo*, tj. ki znotraj polja ‚živali' reprezentira ‚ne-žival'.

se izreka zato, da se nekaj drugega ne bi reklo, tj. ki ga dobesedno ‚povzroči' odsotnost, potlačitev njegovega ‚razloga'; to luknjo, praznino odsotnega ‚razloga' v ‚učinku', maši simptom, nadomestovalec manka, tj. »povratek potlačenega.«[20]

Sploh je téma subjektove »razsrediščenosti« že kar zloglasno področje ‚nesporazumov' ob »strukturalizmu«. Ob tej témi se najprej ponuja navezava na tradicionalno postheglovsko dojetje, ki navidez pravtako »razsredišči« Jaz, a le zato, da bi se uvedlo *drugo*, »pravo« središče (npr. globinski iracionalni subjekt v *Lebensphilosophie*): trdi se, da seveda jezikovna pomenska intenca zavestnega Jaza ne more zaobseči vsega izraznega bogastva subjekta, da zavestni Jaz ne zadošča kot središče, kamor bi pošiljali tako v sami njegovi govorici zgolj nakazano, med vrsticami povedano, kot tudi njegova zunajjezikovna izražanja (geste itd.), ker da je ta Jaz golo površinsko sredstvo igre subjektove iracionalne notranjosti. Od tod se takoimenovano »psihoanalitično podobo človeka« vzame kot psihološko, posebnoznanstveno, ali — v kolikor ta »podoba« nastopa z antropološko pretenzijo — psihologistično tvorbo, ki da je nereflektirano zavezana orisanemu ‚filozofskemu zasnutku', tj. psihoanalitično teorijo se uvrsti v miselno polje iracionalizma *Lebensphilosophie*. Toda stvar ni niti v tem, da bi se za »površinskim« Jazom šele skrival »pravi« subjekt/središče *(Es)* kot tisto zadnje Označeno, ki bi se izražalo v celokupnosti subjektovih izražanj, v govorici, gestah itd., niti v tem, da bi subjekt bil »razsrediščen« v objektivnih »strukturah«, ki bi ‚za njegovim hrbtom' uravnavale njegovo zavestno-»doživeto« ravnanje. Prvo trdi tradicionalna »psihoanalitična antropologija«, v kateri gre — kolikor nastopa z antropološko pretenzijo — seveda za psihologistični nesmisel, drugo trdi objektivistična posebnoznanstvena interpretacija, ki imaginarni/»doživeti« subjekt neposredno razreši v pozitivni objektivni sklop, predmet posebne znanosti. Ta druga možnost si lahko celo nadene preobleko »strukturalizma«: reče se npr., da je treba notranje-subjektivno »doživetje« smisla, označenca, vzeti kot učinek vnanje-objektivne označevalne strukture, ‚igre formalnih elementov'.

»Razsrediščenost« subjekta torej ni v tem, da bi subjekt omejili na imaginarno površino »doživetega«, da bi subjekt, ki nastopa kot središče/izvir lastne dejavnosti, proglasili za ideološki videz, ki prikriva, da nad subjektom ‚v resnici', ‚za njegovim hrbtom', vlada struktura. Ni *taisti* subjekt, ki nastopa kot središče/izvir samodejavnosti, ‚v resnici' razsrediščen — če bi bilo tako, potem ne bi mogli odgovoriti na vprašanje, *kdo govori (je govorjen)* v učinkih Nezavednega, v razpokah jazovega »diskurza zmote«, v njegovih »spodrsljajih«, belinah; edina možnost bi bila objektivistični nesmisel, da v njih ‚spregovori sama struktura'. Treba je torej reči, da šele v »simptomih« (»povratkih potlačenega«) spregovori ‚pravi' subjekt, subjekt nezavednega, tj. označevalca; če pa naj s tem ne zapademo vnovični afirmaciji ‚globljega', ‚pravega' središča/izvira, moramo reči, da je že sam ta ‚pravi' subjekt govora,

[20] Zato umesti J.-A. Miller subjekt, ki ga je treba uvesti »proti filozofiji strukturalizma« (v objektivističnem pomenu), prav na to točko, kjer »se križata, artikulirata razgrnjen prostor strukturiranega in »transcendentalni« prostor strukturirajočega« (ibid., str. 66) — seveda podvojenega subjekta, razcepljenega na imaginarno funkcijo »doživljanja« kot nepripoznanja strukturirajočega in na subjekta označevalca, ki je opora označevalnemu artikuliranju (»označevalec reprezentira subjekt za drugi označevalec«).

Es, ki spregovori v »simptomih«, »razsrediščeni«/podvrženi subjekt *(le sujet assujetti)*, nad katerim ‚vlada' označevalec, tj. ki je govorjen.

Dvojna uporaba »odtujitve« pri Lacanu — najprej odtujitev kot sama subjektova konstitucija skozi vpis v razsrediščeno mesto Drugega/Simbolnega, nato odtujitev kot imaginarna zaslepitev za Simbolno — nikakor ni slučajna ali celo rezultat terminološke netočnosti. Nasprotno, ta pristno dialektična podvojitev razsrediščenosti, odtujitve, potlačitve, manka itd. je odločilnega pomena, če naj se izognemo dilemi vnovične vpeljave ‚globinskega' subjekta-središča ali posebnoznanstvenega objektivizma: da je površinski »diskurz zmote« imaginarnega Jaza razsrediščen, to pomeni predvsem, da je razsrediščen že sam ‚globinski' subjekt izjavljanja, ne pa, da površinski diskurz pošilja k polnosti gobinskega Bistva/izvira. Tako pridemo do navidez paradoksalnega rezultata: čemur se z odtujitvijo v resnici odtujimo, je predvsem sama ‚izvirna' odtujitev; kar je v potlačitvi potlačeno, je predvsem sama pra-potlačitev; manko v imaginarni sceni »strukturirane strukture« nas ne napotuje k polnosti »strukturirajoče strukture«, marveč k manku, ki je na delu že v sami »strukturirajoči strukturi«, kot »arbitrarnost«/brezopornost označevalca itd. Heglovsko rečeno: nezadostnost končnega subjekta, ki se mu zoperstavlja nedosegljiva nasebnost substancialne absolutne resnice, je vselej znamenje nezadostnosti same resnice: razcep pojav/bistvo pomeni vselej hkrati *samorazcep samega bistva*.[21] »Paralogizem« (Adorno) Heglove idealistične dialektike pa je v tem, da *mu ta podvojitev odtujitve, razcepa itd. pomeni že njeno ukinitev:* s tem, ko je razcep pojav/bistvo spoznan kot samorazcep samega bistva, *je že ukinjen kot razcep*, saj pade *znotraj* bistva, tj. bistvo sámo je spoznano kot sila negacije/razcepa, seveda: ne več nasebno bistvo (»substanca«), marveč bistvo, ki ni abstraktno zoperstavljeno pojavu, ki je zgolj gibanje lastnega posredovanja s pojavom, gibanje samorazlikovanja (»subjekt«).

Za novoveški subjektivizem neznosen paradoks je potemtakem v tem, da je subjekt ‚konstitutivno' razsrediščen, da se šele *vzpostavi* skozi vpis v razsrediščeno označevalno verigo. Drugače povedano, strukturalna analiza v osnovi razkroji mit ‚pristnosti', ‚avtentičnosti' itd.: tam, kjer naj bi bil govoreči subjekt najbolj pri-seben, mesto njegove največje bližine-sebi, mesto, *od koder govori*, je že zaznamovano z neprekoračljivo distanco, na tem mestu *je že govorjen*. Sleherna istovetnost-s-sabo, pri-sebnost »doživetega«, je že poistovetenje z drugim, odtujitev, zamračitev tega mesta ‚nas samih', mesta, od koder govorimo.

Nedvomno je Gadamerjeva hermenevtika — s tem, ko izstavi govorico kot subjekte noseči zgodovinski sklop, katerega ‚drugosti' se ne da refleksijsko ukiniti — že načela ‚narcizem' novoveškega subjektivizma. Nedvomno je že storila véliki korak na poti razbijanja fetišizma, s tem, ko je izstavila — izhajajoč iz interpretacije pravnih in teoloških — spisov praktični značaj vsake

[21] To ‚podvojitev' najdemo — seveda ‚materialistično obrnjeno' — tudi pri Marxu, kjer tvori jedro njegovega praktično-kritičnega postopka, ki izza »conflicting dogmas« vselej išče »conflicting facts«; tako je npr. treba religiozno samoodtujitev, podvojitev sveta na religioznega in posvetnega, razložiti iz *samoraztrganosti same posvetne osnove*, ne pa zgolj razrešiti religiozni svet v njegovo posvetno osnovo. (4. teza o Feurerbachu)

intepretacije: ne obstoji nevtralni ‚pomen na sebi', do katerega bi se bilo z interpretacijo treba zgolj dokopati; interpret religije, ki misli, da se je ‚vrnil k njenim izvirom', našel izvirni, a izgubljeni pomen (npr. Luther), živi v fetišistični samoprevari, tj. spregleda, da je to, do česar se je dokopal kot do domnevne nasebnosti, v resnici — kot bi rekel Marx po Heglu — zgolj njegova »refleksijska določitev«, nezvedljivo določeno s konkretno-zgodovinsko konstelacijo samega interpreta. In — v tem je jedro ‚subverzivnosti' hermenevtike — to ne pomeni historistične banalnosti, da je pač vsaka interpretacija določena z okoliščinami, da nam je nasebni/izvirni pomen nedostopen. Kajti kljub tej naknadnosti in nezvedljivi vnanjosti interpretacija ni preprosto *vnanja*, ni abstraktno zoperstavljena interpretiranemu, marveč je vselej že del iste zgodovinske tradicije kot interpretirano in tako v nekem pomenu nikoli preprosto ‚napačna'. Historicizem premagamo — kot se glasi že formula mladega Lukacsa — tako, da ga absolutiziramo, da odpade sama predpostavka nedostopne notranjosti nasebnega izvirnega/pravega pomena.

Akt razumevanja v strogem hermenevtičnem pomenu, kjer reflektiramo sam v substancialni neposrednosti ‚vsakdanjega' razumevanja predpostavljeni-spregledani horizont vnaprejšnjega razumevanja, potemtakem že vsebuje element *otujitve:* ‚odskoka' od razumevanja v ‚vsakdanjem' pomenu, ko npr. pravimo, da določen jezik, tekst, izjavo ‚razumemo'. To ‚vsakdanje' razumevanje je prav strogo hermenevtično vzeto ne-razumevanje, tj. gre za substancialno-nereflektirano enotnost nas samih z določenim poljem pred-razumevanja, ki ga prav zato, ker smo *v* njem, ker se gibljemo *znotraj*, spregledamo v njegovi samoobsebiumevnosti.

To zveni še heglovsko: akt razumevanja v strogem hermenevtičnem pomenu bi bil preboj substancialne neposrednosti s subjektivno refleksijo. Toda temeljni prodor Gadamerjeve hermenevtike je po našem mnenju v tem, da svojsko obrne Heglovo formulo subjektiviranja substance: to, kar se tradicionalni subjektivnosti kaže kot njena substancialna določenost/omejenost, se Gadamerju pokaže kot *pogoj* specifično subjektivnega akta refleksije, od koder postane *nesmiselna* vnovična zahteva, naj subjekt z refeksijo razreši/ukine svojo substancialno določeonst — to bi pomenilo predvsem njegovo samoukinitev, kajti subjekt lahko reflektira le, v kolikor je nošen z neukinljivo razsrediščeno zgodovinsko substancialnostjo tradicije. To za tradicionalno metafiziko paradoksalno situacijo izraža Gadamer v mnogih formulacijah: načelna nemožnost, da bi reflektirali celoto lastne substancialne določenosti, šele omogoči omejeno mero te refleksije; prav zato, ker smo vpeti v zgodovinsko-dejavni kontinuum, ga ne moremo v celoti izreči; distanca interpreta do interpretiranega je pogoj boljšega-razumevanja interpretiranega, daleč od tega, da bi pomenila neprestopno pregrado (tipa ‚nikoli ne moremo spoznati, kaj je sam avtor v resnici mislil s tem tekstom'); akt tolmačenja je *praktičen* v strogem pomenu (samospremememba v stvari sami) prav v tem, ko je ireduktibilno *naknaden*, tj. ko prihaja v določenem pomenu vselej *prepozno*, daleč od tega, da bi nas ta naknadnost obsodila na stvari sami izvzeto ‚naknadno refleksijo' itd. Subverzivna moč teh formulacij leži v tem, da destruirajo običajno-metafizično razmerje ‚vnanjega' in ‚notranjega', ‚pristnega' in ‚naknadnega': tam, kjer se zdi, da gre za vnanje-naknadno interpretiranje, smo

v resnici bliže ‚stvari sami', njeni zgodovinski resnici, kot pa ta ‚stvar sama' v njeni neposredni ‚notranjosti'-‚pristnosti'.

Tradicionalno transcendentalno razmerje se takorekoč *obrne*: Ni več tako, da transcendentalno-apriorna raven odpira možnost, ki pa se zaradi empiričnih omejitev lahko udejanji le v omejeni meri, le v nečisti obliki, marveč obratno to omejeno, vselej nečisto empirično možnost paradoksalno odpira transcendentalno-apriorna nemožnost.[22] Zato ne zadošča dojetje, ki vidi specifiko Gadamerjeve pozicije v tem, da subjekt nikoli ne more sebi ‚stopiti za hrbet', reflektirati celote svoje substancialne določenosti; to dojetje še vedno zgreši poudarek Gadamerja, ker mu substancialna določenost v osnovi še vedno deluje kot tisto *omejujoče*, ne na predvsem *omogočujoče* — in zato odpira pot nesmiselni zahtevi subjektivno-refleksijske ukinitve substancialne določenosti. Takšna kritika hermenevtike (npr. Habermasova) se predvsem zaslepi za tisto, kar je na hermenevtiki najbolj ‚subverzivnega', za nakazani sklop ‚produktivnosti' distance, naknadnosti, zamujanja.[23]

V čem leži potemtakem omejenost hermenevtike? Gotovo, da je osnovna težnja pristnega hermenevtičnega postopka prav v tem, da nas z zgodovinsko refleksijo odpre Tujemu in potemtakem iztrga narcisoidnemu krogu, znotraj katerega Tuje nereflektirano prilagajamo lastnemu vnaprejšnjemu razumevanju — z zgodovinsko refleksijo, ne z objektivističnim nesmislom, po ka-

[22] Zato je tudi povsem nesmiselno iskanje ‚univerzalnega' horizonta pred-razumevanja, ki naj bi bil nekak transcendentalno-apriorni pogoj vseh konkretno-zgodovinskih, epohalnih horizontov; nesmiselno ne zato, ker bi ta univerzalni horizont vztrajal v končnemu-zgodovinskemu subjektu nedostopni nasebnosti, marveč zato, ker ga že v ‚stvari sami' ni: enotnost konkretnih horizontov smisla leži v njihovi zgodovinski posredovanosti, ne v abstraktno-občem, nevtralnem skupnem mediju.

[23] Sploh je celotna polemika med Gadamerjem in Habermasom o »hermenevtiki in kritiki ideologije« pravi šolski primer ‚pogovora gluhih', imaginarne »komunikacije« v Lacanovem pomenu, kjer vselej »pošiljatelj sprejema od naslovnika v sprevrnjeni obliki svoje lastno sporočilo« (Ecrits, str. 894), kjer se vsak giblje v svojem imaginarnem/zrcalnem krogu. Alternativa med obema poloma polemike je v strogem strukturalnem pomenu »imaginarna«, vsaka stran drugi v sprevrnjeni obliki očita/vrača predvsem to, kar nji sami manjka. Zato se lahko — navidez paradoksalno — zgodi, da *obe* strani v svojih temeljnih očitkih zgrešita:

— Habermasovo spodbitje Gadamerja je zgrajeno na homologiji hermenevtičnega razmerja razumevajočega subjekta do substance zgodovinskega izročila s heglovskim razmerjem substance in subjekta, od koder je kaj lahko očitati Gadamerju, da obtiči pri nerazrešeni substancialnosti, vladavini substance nad subjektom, preteklega nad sedanjim itd., in se izogne odločilnemu koraku refleksijske razrešitve substancialnosti. Tu ima Gadamer popolnoma prav, ko zavrne to analogijo hermenevtične situacije s Heglovim razmerjem substance in subjekta kot vnanjo in temu ustrezno razglasi samorefleksijsko razrešitev *jezikovne* substance za nesmiseln konstrukt.

— Gadamerjevo spodbitje Habermasa je zgrajeno na še-objektivističnem razumevanju psihoanalitičnega postopka, tj. na tem, da v analizi pacienta objektiviramo, izstopimo iz dialoškega razmerja z njim, in da to velja za vsak do-ideologije-kritični postopek, ki mora zato predpostaviti širši, sebi in kritiziranemu skupni horizont »socialnega sporazuma«, ki ga šele lahko legitimira. Če naj kritika ne bo stvari sami izvzeta sodba, mora nujno vsebovati instanco Tretjega, skupnega polja, ki šele omogoči kritiko kot (v kolikor je) pogovor. Tu ima Habermas popolnoma prav, ko zoper Gadamerja poudari osnovni nauk analize, da imajo lahko zmote, spodrsljati, nesporazumi *kot taki pomen*, česar ne more dojeti hermenevtika, ki zato postopek analize neupravičeno vzame kot prirodnoznanstveni.

Na tem mestu lahko le nakažemo, da je edina rešitev te alternative, tj. tisto, kar obema stranema v resnici manjka, pojem *označevalca*.

terem bi morali ‚izključiti' našo ‚relativnost', kajti gre prav za »povzdignitev k višji občosti, ki ne prevlada le lastne partikularnosti, *marveč tudi partikularnost drugega*« (Gadamer), ki ‚nas' in ‚tuje' reflektira kot momente istega dejavnostno-zgodovinskega sklopa jezikovne tradicije. Sámo jedro Gadamer jevega postopka je zamisel o govorici kot tistem ‚mediju', ki mu je nezvedljivo lastna sposobnost refleksijskega prebijanja zaprtosti v omejene kroge vnaprejšnjega razumevanja. Odprt pa ostane po našem problem »napetosti in motenj«, ki v hermenevtiki nastopi — kot pripominja Wellmer — »le v skrajšani obliki«, ob hermenevtičnem krogu, ko pri branju nekega teksta izhajamo iz vnaprejšnjega pred-razumevanja, lastnih pred-sodkov, pri tem pa trčimo na nesmisel, kar nas prisili, da korigiramo naše pred-razumetje, tj. da se zavemo tujega in s tem našega lastnega horizonta kot takih; nastopi torej kot vprašanje zgodovinskega razgovora različnih horizontov pred-razumetja. Če pride ob branju kakega teksta do »motenj«, do ne-razumetja, tedaj to pomeni zgolj, da moramo refleksijsko seči k »višji občosti«. Nikoli pa se ne zastavi »vprašanje smisla in prisilne logike takšnih motenj« (Wellmer): *ne vprašanje drugega, širšega horizonta, v katerem motnja izgine, marveč vprašanje pomena MOTNJE KOT TAKE*. Drugače povedano, česar (tudi Gadamerjeva) hermenevtika ne more dojeti, je, da bi to, kar znotraj določenega polja razumevanja, »horizonta smisla«, deluje kot »motnja«, »napaka«, »nesmisel« itd., v resnici bilo ‚konstitutivni' POGOJ tega polja, ki bi se dobesedno *organiziralo okoli motnje;* da bi torej sámo polje razumevanja delovalo kot učinek zatora govora Resnice, ki vdira zgolj v prazninah pomena, da bi bil »‚razgovor', ki ‚smo' mi po Gadamerju, *tudi* nasilen sklop in prav v tem *nikak* razgovor« (A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus).

Če je — z Gadamerjevimi besedami — absolutna refleksija (obrat k samemu mestu, od koder govorimo) nemogoča, ker bi zničila sámo zgodovinskost, zgodovinsko distanco/zamujanje kot pogoj razumevanja; če je — z Lacanovimi besedami — narava same Resnice takšna, da nikoli ne moremo ‚reči vse resnice', ker bi se tako v imaginarnem samozrcaljenju zničila sama razsežnost Resnice, tedaj je treba to nemožnost utemeljiti v ravni, ki radikalno prebije polje samega razumevanja. Drugače povedano: dejavnostno-zgodovinski sklop nikoli izpolnjene igre horizontov pred-razumevanja še vedno zastira, da tisto naši lastni hermenetvični refleksiji konstitutivno-nujno nedostopno mesto nas samih NI ZNOVA ‚HORIZONT PRED-RAZUMEVANJA', ki pa bi nam zaradi lastne zgodovinskosti — tj. zato, ker nismo objektivni opazovalci zgodovine, ker se zgodovini ne moremo izvzeti kot vnanjemu ‚objektu' naše teorijske ali praktične dejavnosti, marveč smo vselej že sami vključeni v dogajanje jezikovne tradicije — ostal v svoji celoti nedostopen; to mesto je mesto Drugega, *označevalne* Resnice, mesto, na katerem se šele sam subjekt govora reprezentira/izdaja in katerega brezno že krpa mnoštvo *pomenskih* ‚horizontov'.

Zaradi tega se Gadamerja — navidez paradoksalno, a po globoki nujnosti — znova prime značaj ‚slabe neskončnosti', le da namesto neopozitivistične slabe neskončnosti meta-jezikov, pri kateri pravtako nikoli ne pridemo do mesta samega subjekta, stopi slaba neskončnost igre horizontov pred-razumevanja. Kljub naslonitvi na Hegla, kljub poudarjeni zgodovinskosti, poudarjenemu praktičnemu dometu akta interpretacije kot vpetega v zgodovinski kontinuum ‚stvari same', ne vnanje razlage; navkljub temu se zdi, da se sklopa

jezikovne tradicije kot tistega subjekte-nosečega Drugega znova prime značaj substancialne polnosti subjektom a priori nedostopnega Smisla — da je torej zgubljen heglovski dosežek, po katerem je manko subjekta nujno hkrati manko samega substancialnega Absoluta; dosežek, ohranjen v strukturalni analizi, kjer Drugi nastopi kot označevalec, ki je vselej »evokacija odsotnosti« (Lacan) — ki je — preden pomeni kako stvar — znamenje njene odsotnosti.[24]

Da »je legalni red, ki misli, da Drugi ve, goljufiv in mora — da bi se obdržal — zatirati red diskurza, v katerem Drugi ve, da ni nič« — jasneje skoroda ne bi mogli opisati razlike hermenevtike in analize. Kajti ‚ideološka laž' hermenevtike je prav v tem, da ostane na ravni »legalnega reda, ki misli, da Drugi ve«, da Drugega — subjekte noseči jezikovni sklop — vzame kot oporo-garanta resnice in v tem zamrači njegov »arbitrarni«/diferencialni, tj. označevalni značaj. Tu je brezno neprekoračljivo, navzlic površinski podobnosti Gadamerjevih izjav o »socialnem sporazumu«, ki ga prinaša/predpostavlja govorica, z Lacanovimi izjavami o simbolu kot »paktu«, ki zagotavlja/vzpostavlja intersubjektivno resnico. In prav v to alternativo se vmesti tudi politična ‚energija':

Za kar ‚v zadnji instanci' gre Gadamerju v polemiki s Habermasom — in v čemer nedvomno leži politični ‚vložek' *(enjeu)* njegove polemike — je, da bi spodbil možnost »kritike ideologije«, tj. kritike »lažne družbene zavesti«,

[24] Od tod bi bilo treba interpretirati kot učinka iste zaslepitve dve navidez nepovezani dejstvi:

— da hermenetviki v svojih interpretacijah Marxa razlikujejo *površinsko-ideološko raven* (»svetovnega nazora« kot sredstva stopnjevanja volje do moči, kot upravičevalca težnje po moči-oblasti določene socialne grupe, zoperstavljene ostalim, tj. proletariata, in na tej praktično socialni ravni je marksizem »kot ideologija« postavljen v osnovi na isto raven kot nacionalizem ali fašizem — v *Evropskem nihilizmu* Heideggra beremo, da je to »zavezujoče« za voljo do moči »lahko: razvoj moči nase postavljenega naroda ali »proletarci vseh dežel« ali posamezna ljudstva in rase« (str. 138 slov. prev.)) od *globinskega* ‚pristno-filozofskega zasnutka' ontološkega smisla celote bivajočega.

— da hermenevtiki kot vrh nemške klasične filozofije (ali, kot je pri njih bolj priljubljeno reči: »nemškega idealizma«, kjer se nato zraven všteje še Schopenhauerja) v pretežni meri izpostavijo *Schellinga;* Hegel naj bi bil le razširjeni razvoj tega, kar je implicirano že v Schellingovem *Sistemu transcendentalnega idealizma* in kar naj bi sam pozni Schelling — ki naj bi pomenil resnični vrh »nemškega idealizma« — kasneje že prevladal.

V čem je povezava teh dveh dejstev? Pri Schellingu še ni prisoten prav središčni sklop Heglove misli, ki smo ga poimenovali — po Lacanu — manko v Drugem, v sami Resnici, Stvari sami: da je nezadostnost, razcep itd. končnega subljekta vselej hkrati nezadostnost in samorazcep samega absoluta, da je nespoznavnost resnice s strani subjekta vselej slabost same Resnice, ki še ni dovolj močna, da bi stopila v prikazovanje, da je zato subjektova pot do resnice del same resnice. Četudi se zdi, da je že v *Sistemu transcendentalnega idealizma* absolutna resnica dojeta kot proces svojega lastnega porajanja, pa je Absolut še vedno opredeljen kot istovetnost, ki vztraja v svoji nedostopnosti, ki ga razcep (subjekta in objekta) ne prizadene — ta razcep naj bi bil zgolj učinek perspektive končnega subjekta. Prav na to konec koncev meri Heglova kritika Schellingovega »intelektualnega zora« v predgovoru *Fenomenologije duha.* In kakšne zveze ima to z Marxom? Kot smo že nakazali, se prav na to Heglovo dediščino ‚manka v Drugem' naveže Marxova misel kot praktično-kritična, tj. kot misel, ki izza *conflicting dogmas* išče *conflicting facts,* ki ji je neustrezno, ideološko spoznanje učinek ‚neustreznosti' same dejanskosti. Zato ni čudno, če hermenevtiki to praktično-kritično jedro Marxove misli zvedejo na vnanje-ideološko upravičevanje volje do moči in mu zoperstavijo ‚pristno-filozofsko' brezinteresno misel.

kajti če nas »hermenevtična refleksija uči, da nas družbeno občestvo ob vseh napetostih in motnjah vselej znova pripelje nazaj do nekega socialnega sporazuma, skozi katerega obstoji«, tedaj ta »socialni sporazum« seveda ni drugega kot vsakokratno polje »samointerpretacije družbene zavesti« — historičnomaterialistično rečeno, vsakokratno polje vladajoče ideologije. Gadamerjev argument je v tem, da ima kritika ideologije kot *lažne* družbene zavesti nujno *omejen* domet, da ne more nastopiti s »pretenzijo-na-univerzalnost«, saj v nji to lažno zavest ‚zaobidemo', gledamo ‚skozi' njo, ji ‚sežemo za hrbet', izstavimo *družbeno zavest transcendirajoči mehanizem, ki jo proizvaja;* Gadamer skuša to pokazati ob treh velikih mojstrih »kritike zavesti«, Marxu, Nietzscheju in Freudu. Upravičenost tega ‚seganja za hrbet' pa je treba *znova hermenevtično legitimirati*, tj. izstaviti določeno »samointerpretacijo družbene zavesti«, ki ga upravičuje; v primeru psihoanalitičnega procesa, kot smo videli, podeljuje to legitimacijo družbeno in zavestno priznana »avtoriteta vedočega zdravnika«, ki se ji pacient prostovoljno podredi. Toda pri kritiki ideologij manjka ta medij vnaprejšnjega »socialnega sporazuma«, zato ostane temelj kritike ideologij *partikularno* »politično-družbeno prepričanje«. Pretenzija-na-univerzalnost je upravičena edino pri hermenevtiki, kajti vsa dejanskost se nam zoperstavlja kot vselej-že jezikovno posredovana, razprta v mediju govorice, do katere se nikoli ne moremo postaviti v razmerje vnanjosti in ji ‚seči za hrbet' — vsako takšno ‚zaobidenje' je nujno parcialno in ga je torej treba znova utemeljiti v določenem že jezikovno posredovanem horizontu razumevanja.[25]

Instanca, ki naj spodbije ideologijo, ne more biti neposredno sama »dejanskost«, ki bi se v ideologiji »izražala popačeno« (in — ne pozabimo — kjer bi ideologija prav kot taka igrala svojo praktično vlogo v sami »dejanskosti«), kajti govorice nikoli ni mogoče prevarati, ona vselej ‚vse pove' — tu se analiza in hermenetvika formalno še ujemata. Toda analiza sicer ne ‚zaobide' govorice, ‚zaobide' pa »samointerpretacijo družbene zavesti«: družbeno zavest transcendirajoči mehanizem, ki jo proizvaja, je sam proces označevalca v njegovi avtonomiji in razsrediščenosti glede na označenca. Smisel ne le da *lahko* laže, marveč *konstitutivno* zaslepljuje za pogoje svoje produkcije. Prehod od

[25] Značilen primer političnega ‚investiranja' je Gadamerjeva interpretacija Heglove dialektike gospodarja in hlapca v *Fenomenologiji duha (Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins*, v Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, stw, Suhrkamp, Frankfurt 1973): »Bila je nesreča za razumevanje tega poglavja, da je Karl Marx to dialektiko gospodarja in hlapca uporabil v povsem drugih sklopih. ... V svoji dialektiki hlapčevstva Hegel ne opisuje mezdnega delavca, marveč mnogo bolj tlačanskega kmeta in rokodelca. Emancipacija mest in kasneje kmetov, ki najde svoj izraz v revolucionarnem vzponu tretjega stanu k politični odgovornosti, poseduje le strukturalno sorodnost z emancipacijo delavca kot mezdnega sužnja kapitalizma.« (str. 239). Kot da Marx ne uporablja izraza »razmerje gospostva« prav za pred-kapitalistične, še »samorasle« razmere, kjer neposredni proizvajalec še ni v dvojnem pomenu svoboden (pravno svoboden in osvobojen zadnjih vezi s predmetnimi pogoji produkcije), kjer torej še sam spada med predmetne pogoje produkcije in je kot tak neposredno podrejen lastniku proizvajalnih sredstev, ki zategadelj nastopa kot njegov »gospodar«! Kot da se torej Marx povsem jasno ne zaveda neuporabnosti dialektike gospodarja in hlapca v njeni *neposredni* obliki za analizo kapitalskega sveta! Toda stvar seveda ni v tem — za kar v resnici gre, je težnja, da bi se Heglovo *Fenomenologijo* iztrgalo marksistično usmerjenemu branju (ki je doslej dajalo glavni ton njenim interpretacijam) in nevtraliziralo njen revolucionarni miselni potencial.

smisla k označevalcu, ‚postavitev v oklepaj' korizonta smisla (prava narobeepohé glede na fenomenološko redukcijo *na* smisel) ni korak k objektivirajoči prirodnoznanstveni distanci, marveč obratno šele dostop do mesta Resnice samega subjekta, do mesta, od koder subjekt govori (je govorjen), torej mesta, glede na katerega je vsak horizont smisla že konstitutivno ‚eksistencialno lažen'. In simptom, »povratek potlačenega«, je prav mesto, kjer prihaja na dan ta ‚eksistencialna laž' vsakokratnega horizonta smisla. Označevalna analiza je edina možnost »kritike ideologije«, tj. izstavitve mehanizma, katerega učinek in hkrati potlačitev je ideologija, ki govorice ne objektivira, ji ne ‚seže za hrbet'.

Zato hermenevtika ostane slepa za besedo Drugega, ki *spregovori v luknjah pomena*, zato je v nji — navkljub temu, da naj bi šlo za naravnanost, ki hoče prevladati narcisoidni krog, ohraniti odprtost za drugega v njegovi nezvedljivi heterogenosti — v odločilnem, tam, kjer ‚gre zares', za samo Resnico, na delu še kako *nasilje*.

Destrukcija fenomenološke transcendentalne zavesti*

MATJAŽ POTRČ

MAURICE MERLEAU-PONTY: VSTOP »NEZAVEDNEGA«

Merleau-Ponty se sprva pokaže v svojem izhodišču Husserlu bližji od Sartra: že čisto površinsko gledano pri njem ni tako radikalnega preloma z referencami na fenomenologijo kot pri poznem Sartru. Zato moramo upravičiti zaporedje obravnave; če pa je ta urejena po zaporedju konstitutivnosti zavesti v njenem izgubljanju konstitutivnega momenta, če gre za izstop iz sfere zavesti obenem z destrukcijo transcedentalnega fenomenološkega cogita, se nam je moral Merleau-Ponty pokazati radikalnejši glede izstopa iz »čiste« fenomenološke konstitutivnosti sfere zavesti.

Kako je v njegovem delu povsem tematsko gledano razporejena tematika glede na obe strani? Na eni strani je Merleau-Ponty bližji Husserlu, še bolj radikalno fenomenolog kot npr. Sartre. Vendar pritegne pozornost, da je preučeval predvsem poznejšega, v njegovem času še ne izdanega Husserla. Na drugi strani pa lahko upravičimo vrstni red naše obravnave s tem, da je drugi pol njegove tematike, ki se s prvim ves čas prepleta, in ki zavzema čedalje važnejše mesto, že blizu strukturalizmu (gestaltizem, eksplicitno Lévi-Strauss, lingvistika). In kar je za nas, ki smo si kot tematiko določili prehod med fenomenologijo in strukturalizmom ob problematiki zavesti in nezavednega, najvažnejše: »Neza edne ni spodbito in prav to na prvi mah ločuje Merleau-Pontyja od Husserla, od Sartra.«[1]

To dejstvo ima posledice tudi za samo določitev zavesti, ki jo je Merleau-Ponty raziskoval pri Husserlu. Že ob obravnavi Sartra je postalo jasno, zdaj pa še bolj izstopa dejstvo, da nezavednega ne moremo določiti samoumevno nediferencirano kot monoliten blok, ki bi bil enoznačna podlaga celotni fenomenologiji, ampak da se njegova situacija spreminja s celotno konstelacijo filozofa, pod katero ga šele lahko spozna kot utemeljujočo plast. Tukaj pa se je izkazalo tudi to, da je radikaliziran pristop pri zavesti na drugi strani v samem sebi izkazan kot porajajoč svoje nasprotje: ena radikalnost utemeljitve, fenomenološka zavest, se izkaže v svoji radikalizaciji za svojo drugo stran, nič zavednega, kjer je lahko zavest pojmovana le še kot učinek območja, v katerega se je prej razširila sama. Tako bi lahko zaključili iz tega priznanja: »Bolj ko se ukvarjamo s fenomenološkim mišljenjem, bolj ko z objavo njegovih neizdanih materialov vstopamo v Husserlovo podvzetje, tem bolj ga razlikujemo od — kar se najprej zdi, da je — nove filozofije zavesti.«[2] Ne gre torej za »objektivnega« Husserla, ampak za spremembo v načinu branja, ki

---

* Objavljeno je odlomek iz širše razprave.

[1] J.-B. Pontalis: La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty, str. 77.

[2] Pregovor knjigi dr. Hesnarda: L'oeuvre de Freud et son importance dans le monde moderne, citirano po H. Spiegelberg: The Phenomenological movement, vol. two, str. 754.

se je zgodila v prelomu naravnanosti postfenomenološkega (lahko bi rekli, temeljno še fenomenološkega) premodificiranja.

Seveda ostaja dejstvo, da smo še vedno na tleh fenomenologije: cogito strogo gledano ni tematiziran, da bi mu nasproti postavili nezavedno, ampak je kot njegovo nasprotje iskan skritejši cogito.[3] Merleau-Pontyja je torej treba brati v napetosti med uvajanjem podvojitve zavesti in s tem »nezavednega« ter konsekvenc, ki prav iz te podvojitve in še dalje, korelativnosti, izhajajo ne da bi se, kot bomo še videli, prav zato že iztrgal iz fenomenološkega okvira: edino kar lahko trdimo je, da gre za zmanjšanje konstitutivnosti transcedentalnega fenomenološkega subjekta ter njegove zavesti obenem s premeno utemeljenosti našega percipiranja: vendarle pa ostaja dejstvo, da je tisto, kar je bilo prej zavest, dojeto kot predkonstitutivna plast, da je mesto zavesti zavzela vpetost v mreže »‚pred-konstituiranega' sveta«.[4]

Nameravamo se omejiti na to Merleau-Pontyjevo dvojnost: na eni strani nas zanima, koliko je še ostal v fenomenologiji kljub temu, da je njegovo ukvarjanje na strani že strukturalistične tematike, na drugi strani pa nas zanima, kako se je tukaj radikaliziral prehod iz čiste fenomenološke utemeljenosti glede na Husserla in na »mundanizacijo« Sartra. Obenem pa moramo tudi tematiko strukturalizma, ki tukaj nastopa, obravnavati v specifičnosti določenega branja; kot lahko na drugi strani rečemo, da ima to, da je ta tematika lahko nastopila v fenomenološkem korpusu, posledice tudi za njo samo, torej za določeno naravnanost strukturalizma, ki ostaja še v ravni reprezentacije, torej mora imeti tako možnost, da jo lahko fenomenološko podjetje podvzame, seveda pa ob tem mora brisati njeno posebnost.

Najprej poglejmo konsekvence Merleau-Pontyjevega premodificiranja cogita. Če je namreč Sartre še bil kartezijanec, pa to zanj ne bi več mogli trditi. Zavest je še v manjši meri lahko priznana kot prisebstvo, je celo spoznana kot vseskozi transcendenca. Gre za premik, da je Sartrov predrefleksivni cogito, ki je že izstopil iz čiste imanence fenomenološke zavesti kot konstitutivne plasti, vendar pa je še vedno deloval iz območja subjekta, radikaliziran v izkustvo-percepcijo omogočujoči red zadaj, nič človeškega. Od možnosti pogojitve iz območja imanence se pozornost usmerja na za pojavnostjo stoječi omogočujoči jo red transcendence, pot je usmerjena k temu, da se sama imanenca spozna kot konstituirana po njej eksteriornih pogojih, — od tod npr. drugačna določitev svobode, ki je še bolj vezana na zunanje pogoje, nikoli ne doseže imanentnosti. Od tod neprestane reference na svet, ki se izkaže kot »*območje* našega izkustva«, sama »univerzalnost in svet pa se nahajata v srcu individualnosti in subjekta«.[5] Kartezijanski cogito je zamenjan z vpetostjo v svet: bolj kot za samo percepcijo gre za vprašanje možnosti percepcije, ki je privilegirano področje Merleau-Pontyjeve fenomenološke deskripcije.

Od tod se že tudi nakazuje vzrok nepristajanja na kartezijanstvo: Descartesu je očitano, da je nereflektirano, potem ko je že problematiziral — podvrgel univerzalnemu dvomu — obstoj predmetnosti, pustil neproblematizirano področje zmožnosti našega percipiranja, širše vzeto videnja predmetnosti, —

---

[3] Kar »pravilno« vidi M. Dufrenne (: Za človeka str. 28), ko daje M.-Pontyja kot vzgled proti strukturalizmu ob obravnavi kantovske tradicije.

[4] Merleau-Ponty: Sur la phénoménologie du langage v Signes, str. 118.

[5] Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, str. 465.

s tem pa, bi lahko zaključili, si je zaprl pot do uvidenja pogojev, ki omogočajo samo mojo imanentno zmožnost. Moj pogled je tako razširjen v univerzalni pogled, ki kaže prek sebe samega, je po definiciji nevztrajanje v imanenci. Če je zavest že priznana, je priznana kot zajeta v svet: ne gre za protistavljanje subjekta objektu, ampak naj bi bil prispevek fenomenologije v tem, da je tako skrajni subjektivizem kot skrajni objektivizem odpravila v pojmu »sveta ali racionalnosti«,[6] v tej razširjeni-premodificirani zavesti. Značilna je hkratnost moje imanence in eksteriornosti sveta, ob tej simultanosti pa je ravnotežje porušeno v dobro sveta, tako da vzporednost ni možna. Tako tudi s cogitom ne prepoznam njegove imanentne osebine, prej mene samega kot neimanentnega, omogočenega s to zunanjostjo: moja notranjost sama je tako v odnosu do tega zunanjega, sveta, ker pa sta proklamirana oba kot enakopravna ter ker zopet ravnotežje ni možno, je sama moja imanenca tako razpoznana kot transcendenca. »*To kar s cogitom odkrijem in prepoznam*, ni psihološka imanenca, neločljiva povezanost vseh fenomenov s stanji brez zavesti, slepi spoj občutka samega s sabo, — to tudi ni transcedentalna imanenca, pripadnost vseh fenomenov konstitutivni zavesti, samoprilaščanje jasne misli — *to je globoko gibanje transcendence ki je moja Bit sama, simultani stik z mojo bitjo ter z bitjo sveta.*«[7] To pa velja tudi za zavest samo, ki ni več imanentna plast, ampak postane sama transcendentna, njena minimalna opredelitev bi bila, da je »vsaj zavest med zavestmi«.[8] Zavest je tako vpeta med drugo, v širše območje, ki je pogoj njenega pojavljanja: od tod lahko nakažemo vlogo vpisa v materialnost, prostiranja in časenja, ki smo ga zasledili že pri Husserlu in se tukaj radikalizira; drugače rečeno je Merleau-Ponty realiziral fenomenološko intenco, ki jo je res proklamirala že Husserlova fenomenologija: da je prava konstitucija fenomenološkega projekta možna šele iz ravni, ki so imanenci nadrejene: intersubjektivnosti, časenja in prostiranja, in res dobijo ti elementi v Merleau-Pontyjevi analizi važno mesto. Tako lahko ob problematiki zavesti ta zapiše, »da ne obstaja področje imanence, ni področja, kjer bi bila moja zavest pri sebi in zavarovana pred vsakim tveganjem zmote. Akti Jaza so take narave, da se sami presegajo in da ni notranjosti zavesti. *Zavest je vseskozi transcendenca.*«[9] Zavest je, če naj bo spoznana kot konstitutivna, lahko kot taka spoznala le v svojem preseganju kot transcendenca: taki zavesti pa je le težko še pridržati ime. Zavest je postala območje in kolikor hoče Merleau-Ponty še slediti fenomenološko podjetje, mora fenomenološko maksimo premodificirati tako, da ne gre več toliko za konstitutivnost zavesti kot sveta: »Vrniti se k stvarem samim pomeni, vrniti se k temu svetu pred spoznanjem«.[10] Ni več svet odvisen od pogleda zavesti, ampak zavest od svojega s sveta vrnjenega pogleda. Tudi sama fenomenologija je določena s tem odsevom zavesti iz območja sveta, bolje rečeno zavesti kot območja in tako se pripravlja iz zavesti prostor nezavednega. Predmeti so v subjektu in so svoje območje, oboje pa združuje fenomenologija: »Da bi obenem zaznamovali ponotranjenost predmetov subjektu in v njih prisotnost od prividnosti jih razločujočih trdnih struktur, jih imenu-

[6] Prav tam, str. XV.
[7] Prav tam, str. 432; podčrtujemo sami.
[8] Prav tam, str. VIII.
[9] Prav tam, str. 431; podčrtujemo sami.

jemo ‚fenomene' in filozofija, v meri, v kateri se ta te teme drži, postane fenomenologija, to je inventar zavesti kot območja univerzuma«.[11] Meja med mano in svetom je zabrisana: vsak je pogojen z drugim, — vendar pa dobi svet s tem odločilnejšo vlogo. Cogito je tako definiran z svetnostjo. Ne le, da je cogito v svetu, ampak ga sam svet postavlja. Morda najjasneje je ta prehod v red zadaj iz same imanence zavesti viden v zgodnjem Merleau-Pontyjevem obdobju, ko se sama fenomenološka zavest prav v svoji radikalizaciji kot »absolutna zavest« izkaže kot »območje univerzuma«:[12] sama zavest se v svoji radikalizaciji izkaže za drugorodni red eksteriornosti.

Tako se pri Merleau-Pontyju še poudarjena pojavi tendenca opustitve kartezijanskega nastavka, še bolj je poudarjen element »mundanega«: ne daje več konstitutivne zmožnosti imanentna plast cogita, niti ne predrefleksivnega, ampak možnost tega »pravega«[13] cogita naše prisotnosti v svetu. Zavest sama se pojavi v drugi konstelaciji sredi sveta; zato ne gre več za vprašanje imanentne konstitucije predmetnosti, ampak je v osredje postavljeno vprašanje percepcije: temelja vedenja ne vzpostavlja več imanentna možnost tega, ampak zunanjost percepcije, ki mi je preko nje dan svet. Šele udeleženost na svetu preko percepcije daje možnost izkustva, svet je tako paradoksalno predhoden možnosti pojavitve sveta. Seveda pa gre tu za dva svetova: svet ki se mi pojavlja, je »empiričen«, predhoden pa mu je kot pogoj njegove pojavitve svet moje zavesti, — če jo še lahko tako imenujemo, kajti v zavest je vnešena dimenzija horizonta možnosti izkustva, v to zavest je »prenesen problem, ki ga je hotel rešiti Leibniz s preetablirano harmonijo«.[14]

Prek problema percepcije pride Merleau-Ponty najbolj eksplicitno do plasti, ki od zadaj kot pogoji podgradijo in razgradijo možnost konstitutivnosti fenomenološkega cogita. To sta, kot smo videli že v začetku, — ob koncu obravnave Husserlove fenomenologije, prostiranje in časenje, torej prostor in čas, pa tudi imanentnost transcedentalnega fenomenološkega cogita samega se je odločilno premestila v intersubjekivno shemo kot primarno. Kajti, da bi bila percepcija sploh možna, mora obstajati razsežnost, mnoštvo možni percepciji nudečega se, da bi na tej podlagi sploh lahko v vsakem trenutku aktivnost »cogita« kot konstitutivnega, v širšem smislu, izvajala perceptivne akte. Če bi namreč predpostavili, da sta percipient in percipirano lahko skladna, sama percepcija ne bi bila možna, ker bi tako preostal le »mrtvi tek v prazno.« Percepcija, torej odnos sam, je možen šele na podlagi razločenosti. Tako smo pri Merleau-Pontyju radikalizirano priče dejstvu, da je za sam fenomenološki projekt odločilna nujnost distance. Kajti kako bi fenomenologija sama sploh bila možna, če ne bi predpostavila distance kot možnosti postavitve udeleženosti na fenomenih. Torej ne gre za fenomen, ampak za mnoštvo fenomenov, dojemljivih v mnoštvu vidikov, prostorskih in časovnih, kar je že pri Husserlu tvorilo neskončnost delovnega področja fenomenološkega projekta. Sedaj pa se to mnoštvo, to brezno smisla, premesti v samega subjekta, ki postane material percepcije; percepcija je namreč vedno vpeta v mnoštvo in tako

[10] Prav tam, str. III.
[11] Merleau-Ponty: La structure du comportement, str. 215; podčrtujemo sami.
[12] Prav tam, str. 218.
[13] Citirano po H. Spiegelbeg: The Phenomelogical Movement, vol. two, str. 547.
[14] Merleau-Ponty: La structure du comportement, str. 237.

pomnoži tudi imanenco subjekta samega v njegovi zavesti in tako smo priča temu, »da subjekt percepcije ni nikoli absolutna subjektiviteta, da mu je usojeno postati predmet za poznejši Jaz. Percepcija je vedno na način ‚se'«.[15] Možnost percepcije in konsekventno zavesti je dana šele iz tega vpisa v širše območje, ni je v imanenci, subjekt je že vedno udeležen na ekstenziji sveta. Merleau-Ponty nadaljuje: »Ni osebni akt tisti, s katerim bi sam dal nov smisel svojemu življenju ... to nisem jaz kot avtonomni subjekt, to sem jaz kolikor imam telo in kolikor znam ‚gledati'«, to videnje pa pomeni mojo udeleženost na svetu; percepcija kot Heglova prisotnost ni čista imanenca prisotnega, ampak »hrani v svoji prisotni globini preteklost«, to pa »je bistveno za čas«.[15]

Prek percepcije, ki je mogoča le v prostiranju, to je mnoštvu, s katero postane sama predpostavljena imanenca pomnožena, smo ob primeru tega prostiranja, časovnega, spoznali, da se pojavi enotnost objekta le časovno, s tem dejstvom pa je vsaka enotnost že imanentno razmeščena v mnoštvo časovno razločenega in torej ni možna. Tako »zaradi časa ... nikjer ne posedujem absolutno sebe s samim seboj«.[16] Čas je v toliki meri uveden kot konstitutiven, da je v superiornem položaju tudi glede na samo subjektiviteto. Do tega zaključka pride Merleau-Ponty še po okolni poti, ko premesti subjektiviteto in časenje v eno; od tod, iz tega ravnotežja, ki je lahko le navidezno, pa se ob taki postavitvi izkaže subjektiviteta odvisna od prostiranja in le to pomeni Merleau-Pontyjevo sklicevanje na »Husserlovo govorjenje o avtokonstituciji časa«: ni nevtralnega Husserla, ampak je ta že obsežen z določenim branjem, ki pove isto jasneje s tem ko zatrjuje, da je »subjektivnost čas sam«.[16] S tem pa je obenem nakazana že tudi razlika do Husserlove fenomenologije, ki gradi na imanenci. Tako pa ima enačenje subjektivitete s časom posledice tudi za subjektiviteto: če je čas bistveno mnoštvo, velja to prav tako zanjo, s tem pa je odrinjena na mesto zunanjega, kar je celo njen pogoj obstoja: »Subjektiviteta ni negibna identiteta s seboj: da bi bila subjektiviteta, ji je kot času bistveno, da se odpre nekemu Drugemu in da izstopi iz sebe.«[17] Tisto drugo pa pomeni svet, vendar ne empiričen svet, ampak svet, ki nasproti eksistencialističnemu izboru sebe v svetu izbira sam, pomeni situacijo iz katere mi je dano videnje. Čas vdira celo v nameravane najbolj čiste imanentne plasti, ki so z njim podgrajene. To pa ima posledice tudi za določitev zavesti: ta je vedno podgrajena, časenje jo podvaja v to področje izven nje same.

Tendenca pripoznanja eksteriornosti — reda zadaj — kot konstitutivne pa nima razsežnosti le v časenju, ampak prav tako, k obravnavi česar je Merleau-Ponty stopil pozneje, v drugih redih »eksteriornosti«, ki imanenco šele omogočajo kot svoj učinek. To sta na primer drugi in govorica. Tako je imanenca razgrajena z udeležbo na enotnem zoru. Tukaj je pri Merleau-Pontyju najbolj viden obrat: ne gre več za udeleženost zunanjega na notranjem, obratno je notranje udeleženo na zunanjem, to njemu zunanje je zanj konstitutivno do te mere, da je vanj vpeto. Do imanentnega je zunanje — pogojujoče ga v distanci, vendar je »ta distanca čudna bližina«,[18] saj je to zu-

[15] Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, str. 277.
[16] Prav tam, str. 278.
[17] Prav tam, str. 487.
[18] Merleau-Ponty: La structure du comportement, str. 218.

nanje tisto, kar je zanj od znotraj vzpostavjajoče ga. Red zadaj je tako presegel imanenco, pomeni so na strani zunanjega, ki v svoji pomnožitvi nujno meri na druge. Husserlova imanenca horizonta se je tako pri Merleau-Pontyju prvič izkazala radikalno neimanentno, horizont sam je lahko mišljen v avtonomnosti, brez povezave z imanentnim: »Ko govori Husserl o horizontu stvari..., je treba besedo vzeti v vsej resnosti..., horizont ni več... sistem ‚potencialnosti' zavesti: to je nov tip biti, bit poroznosti, zaroda ali splošnosti, in ta, pred katerim se odpre horizont, je vanj zajet, obsežen.«[19] S tem, da se pojavi horizont v samostojnosti kot konstitutiven, zgubita svojo vlogo tako zavest kot subjekt: veljavo pa pridobi to subjektu in zavesti predhodno, ki ju šele omogoča. Nameravana konstitutivna zavest je že konstituirana s tem predhodnim; če ne drugega, sem, izvaja Merleau-Ponty nasproti Husserlu, ko uvajam transcedentalno naravnanost, vpet vsaj v »kombinacijo besed«. Od tod pa lahko govori Merleau-Ponty celo o »mitologiji samozavedanja na katero navaja beseda ‚zavest'«.[20] Sama imanenca se kaže kot v fenomenologiji ne do konca izvedena. Tako bi lahko rekli, da se pri Merleau-Pontyju v radikalnosti pokaže in pride do veljave, kar se je že pri Husserlu izkazalo kot predhodnost imanence: ta je tu analizirana kot predhodna in konstitutivna le strateško, — pri Husserlu samemu pa vendar ni šlo zgolj za taktiko —, da je »po redu stvari samih« prvotna širša shema vpisa: intersubjektivitete, časenja in nasploh prostiranja. Šele »zadostna redukcija vodi onstran domnevne transcedentalne ‚imanence'« k transcendentalnemu samemu, to je *»prekoračenju subjektivitete,«* kajti »transcendentalno polje je polje transcendenc«.[21] Po membno postane za samo imanenco »to, česar ona ne vidi«, s tem pa je sama zavest šele omogočena po tem predhodnem, kajti »to je, kar ji omogoči videnje«,[22] njen pogled. Ta prehod iz imanence k horizontu uveriži Merleau-Ponty kot »...-cogito-Drugi-govorica«.[23] Avtentičnost opisa tako ni več odvisna od čistega povratka zavesti, ampak od povezav, ki dajejo možnost uvidenja sveta. Skratka, »vse se dogaja tako, kot da bi bili na paradoksalen način permutirani funkciji intencionalnosti in intecionalnega predmeta«.[24] Tako se je radikalizirala sama imanentnost Husserlove fenomenologije: imanenca ne more več vztrajati brez tega predhodnega, ki je prevzelo njeno funkcijo. Ena možnosti, v katere je nameravana imanenca že vedno vpeta, je govorica.

Govorica je poglavitni medij »ki jo prevzema govoreči subjekt še preden jo dojame in vzdigne na nivo zavesti«.[25] Govorica je ravnotežna, omogoča ohranjanje fenomenološke instance smisla: je sicer obča forma kot pogoj dojemanja, torej »struktura«, obenem pa vsebuje še vedno imanenco pomena. In lahko bi rekli, da je smisel Merleau-Pontyjevega projekta v tem, da pokaže možnost nekontradikcije med strukturo in pomenom. Jezik vnaša korelativnost. To je obenem fenomenološka omejenost, ker je red zadaj omejeno monoliten, ne dopušča produktivnosti. To pa je meja celotne fenomenologije.

---

[19] Merleau-Ponty: Le visible et l'invisible, str. 195.
[20] Prav tam, str. 225.
[21] Prav tam, str. 226.
[22] Prav tam, str. 301.
[23] Prav tam, str. 237.
[24] Merleau-Ponty: Signes, str. 118.
[25] Merleau-Ponty: Oko in duh, str. 117.

To nevidno za vidnim, ta prisotnost podgrajena z odsotnostjo je »nezavedno«, intersubjektivnost, komunikacija: ohranjen je fenomenološki reprezentativni instrumentarij korelativnosti. Vprašanje telesa, ki je sicer tematizirano,[26] zato ne more biti pripoznano drugače kot v korelativni shemi.

Poglejmo še enkrat: Merleau-Pontyju je filozofija opis sveta; zavest že spočetka ni več konstitutivna, je le še pripomoček za njegovo inventariziranje. Od njegovega prvega dela (SC) dalje pa postane pod vodilom dveh tem: telesa in govorice, skratka vključenosti nameravane zavesti v območje, pripoznanju njene odvisnosti, čedalje odločilnejša referenca na nezavedno. Samo-nanašanje cogita se izkaže kot nemožno, ker se cogito sam že vedno najde v območju, situaciji, za katero se izkaže, da mu šele daje možnost samorefleksije kot svojega učinka. Tako je z »izhodiščem pri stvareh samih« nakazana »mundanizacija zavesti«; do te mere, da se izkaže področje »nevidnega« prisotno v vsem »vidnem«, — problematika, ki poleg »Le visible et l'invisible« obvladuje zlasti obravnave slikarstva. S tematizacijo tega »nevidnega«, nezavednega, ki prvič na območju fenomenološke obravnave začne nastopati pri Merleau-Pontyju v avtonomnosti nasproti sferi zavesti, smo tako pred dejstvom, da je prav on »pričel obrat filozofij cogita«.[27]

Pri tem pa ne smemo prezreti vpetosti Merleau-Pontyja v »izvorno« fenomenološko tradicijo. Ta se kaže npr. v tem, da je govorica vseskozi tematizirana kot »odnos do *smisla*«,[28] v ujetosti v fenomenološko *reprezentativno* shemo. In čeprav ne gre za enoznačni smisel, pač pa je nakazana njegova vsakokratna situacijska pogojenost, pa tudi čeprav je ob reprezentativnosti govorice v njej ob »nezavednem« tematizirano tudi telo, ta podlaga, nujna obremenjenost zavesti, pa celotna problematika predhodnosti območja iz katerega se šele daje vsakokratnost ali telo, ne vodi drugam kot k razumevanju, odkrivanju skritega smisla procesa, aktu zadnje na fenomenologijo navezane filozofije, ki jo nameravamo obravnavati v tem sklopu: hermenevtike.

HERMENEVTIKA: RED ZADAJ

Hermenevtika je nadaljnja stopnja destrukcije transcedentalnega fenomenološkega cogita: kot konstitutiven se izkaže red zadaj in ne več transcendentalnost fenomenološke zavesti. Problematika hermenevtike nas privede na radikalizirano področje tistega, kar je že Merleau-Ponty priznal pri Husserlu za zmožnost horizonta. Vendar pa je problem metodološko že spočetka zastavljen na svoj način.

Hermenetviko moramo razumeti kot teorijo *razumevanja* in je v svoji »najeksplicitnejši« možnosti razvita pri H.-G. Gadamerju. Hermenevtika sama ima že dolgo tradicijo eksegeze, je znanost *pojasnjevanja pomenov*, ki pa paradoksalno pokaže prav to, da pomeni niso kar pojasnljivi, da je njihovo nameravano vsakokratno razumevanje in s tem vsakokratni pomen že predodločen z vnaprej dano strukturo razumevanja. Od tod je naloga hermenevtike

[26] Glej J.-B. Pontalis: Après Freud, str. 80; že v Merleau-Ponty: Phénoménologie de la perception, zlasti str. 180—232.

[27] C. Descamps: Les existentialismes v F. Chatelet: Le XXe siècle, str. 260.

[28] Prav tam, str. 254; podčrtujemo sami.

problematizacija vsake neposredne evidence smisla, da bi dala pokaz njegove navideznosti glede na pravi smisel in s tem pripeljala do *pravega* razumevanja in pojasnjevanja pomenov.

Hermenevtika je tako napor *restavracije smisla*. Vidimo pa, mimogrede rečeno, tudi že mejo hermenevtike. Ta lahko tematizira ideološkost vsakokratnega nameravanega neposrednega, ali tudi že ideološko posredovanega razumevanja, ne more pa doseči tematizacije lastnega razumevanja, »stopiti sebi za hrbet«, tematizirati razumevanja, ki je s tiho predpostavko predpostavljeno kot »to pravo«, — s predpostavko, omogočeno z netematizacijo-neproblematizacijo (kljub historični tematizaciji iz optike »prave« točke) lastne teoretske rezerve. Hermenevtika tako lahko nastopa kot »majevtična« disciplina restavriranja »pravega« smisla (čeprav je ta »pravšnjost« definirana kot njegova vsakokratnost uporabe).

Gadamerjeva hermenevtika je, kot poudarja sam, mogoča s prevzemom potez misli Martina Heideggra.[29] Tako pomeni na primer eksistencial »Geworfenheit« že vselejšnjo danost-zametanost tu-biti.[30] Heidegger je prvi »odkril predstrukturo razumevanja«, »krožno strukturo razumevanja«, in jo izvedel iz »časnosti tu-biti«, torej vpetosti v predkonstitutivnost ekstenzije časenja. Heidegger je tako prišel izven območja fenomenološkega projekta in s tem izven konstitutivnosti apodiktične zavesti in implicitno v nasprotju s Husserlom določa razumevanje takole: »Ker je razumevanje glede na svoj eksistencialni smisel možnost bivanja tu-biti same, idejo strogosti najeksaktnejših znanosti temeljno prevladajo ontološke predpostavke historičnega spoznanja.«[31] Samo razumevanje je omogočeno po *končnosti* tu-biti in je eden treh načinov »Erschlossenheit«.[32] Razumevanje je »odprtost tega tu« tu-biti. »Izraz eksistencialne *pred-strukture* tu-biti«[33] je krog, ki šele odpre možnost razumevanja. Dostop k razumevanju tu-biti je dan prav po krogu razumevanja; zato naloga ni v tem, da bi se temu krogu ognili kot »vitiosumu«, ampak je odločilno to, da vanj »na pravi način vstopimo«.[33] S tem po Heideggru nismo pristali v zaprtosti, ampak smo si prav odprli razumevanje, — po edino možni podlagi le-tega, s končnostjo zaznamovani tu-biti. Že vnaprejšnja zasnovanost tu-biti se izkaže konstitutivna pred vsakim izhajanjem pri »zavesti«, ki se od tod izkaže zgolj kot ena izmed možnosti, čeprav zgodovinsko usojenih, — možnosti spregledanja pravega smisla končnosti v metafiziki.

Tudi s stališča hermenevtike je tako z »zavestjo« spregledano zlasti dvoje: možnost same »zavesti« je njena nošenost po vsakokratni predhodnosti »raz-

---

[29] Seveda s tem ne nameravamo zanikati začetkov hermenevtike v romantiki, Diltheyevega pomena, kot tudi pomena fenomenologije same za hermenevtiko; vendar pa nam gre tukaj le za *neposreden* in odločilen vpliv, ki ga je imel na oblikovanje hermenevtike Heidegger.

[30] »V možnost svoje biti zasnavljajoča se tu-bit je že vedno ‚pretekla'. To je smisel eksistenciala Geworfenheit.« (Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, str. 249). Gre za konstitutivnost »obremenjenosti« prisotnega s preteklim, njemu predhodnim.

[31] M. Heidegger: Sein und Zeit, & 32, str. 153.

[32] Mesto razumvanja v sklopu »fundamenalne analize tu-biti« podaja tale Pöggelerjeva opredelitev: »Geworfenheit (Faktiziät), Entwurf (Existenz) und Artikulation sind jeweils erschlossen in der Gestimmtheit (Befindlichkeit), im Verstehen und in der Rede«. (O. Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers, str. 55)

[33] M. Heidegger: Sein und Zeit, str. 153.

položenja«[34] ter obeleženost tu-biti, faktičnega izhodišča, po končnosti. Proti apodiktičnosti zavesti je bila na teh izhodiščih hermenevtiki omogočena tematizacija *produktivnosti predsodkov*, pri čemer dobijo predsodki v nasprotju s prejšnjimi pristopi »pozitivni« predznak kot tista razumevanje omogočujoča predhodna plast, s čimer je problematizirana čistost izvornega (apodiktičnega)izhodišča (fenomenologije): gre prav za to, da je tako priznana vsakokratna obremenjenost nameravane čistosti, njena nošenost po njej predhodnem, omogočujočem jo področju.

Vendar pa s priznanjem konstitutivnosti zavesti predhodnega področja še nismo prišli izven fenomenologije in tako zatrjuje Gadamer na drugi strani, da so njegove analize mogoče prav na fenomenoloških tleh.[35] Obenem ko Gadamer priznava vpliv zgodnjega Heideggra z njegovim pojmovanjem hermenevtke, ki jo je že ta prevzel od Diltheya in jo uporabil pri analizi faktičnosti tu-biti, pri »fenomenološkem opisu biti-v-svetu«, in Heideggra »obrata«, pri katerem vstopi v središče vprašanje govorice (tukaj se Gadamer sklicuje na »Unterwegs zur Sprache«), prizna tudi, da so njegove lastne »analize igre ali govorice mišljene čisto fenomenološko«.[36] Prav pojma *igre* in *govorice* sta Gadamerju centralna. Vsaj za zadnjega lahko že slutimo, zakaj je pridobil to privilegirano mesto. Navedimo za sedaj le, da s pojmom igre[37] Gadamer zaključi svojo najvažnejšo knjigo, ob vodilu govorice pa je omogočen »ontološki obrat hermenevtike«.

Kakšno težo imata ta dva pojma za našo razpravo? Ker nas zanima destrukcija transcedentalnega fenomenološkega cogita v imanentnem razvoju fenomenologije — fenomenoloških smeri, ob vodilu nasprotja med zavestjo in nezavednim kot konstitutivnima področjema, bomo skušali ugotoviti odnos

---

[34] Uglašeno-počutje-nahajanja (Befindichkeit-Gestimmtheit) se pozneje preglasi v »Stimme des Seins«. V razumevanju se odpira zametek (Entwurf).

[35] Seveda je fenomenologija tu obremenjena s Heideggerjevo interpretacijo. Ta v »Sein und Zeit«, *Husserlu* posvečenemu delu, obenem pravi, da gre sam »nekaj korakov dalje« (str. 38, op. 1). To pa pomeni: »*Phänomenologische wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcedentalis.*« (Sein und Zeit, str. 38) Določitev filozofije: »Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Exsistenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt.*« (Sein und Zeit, str. 38.) Še natančneje glede hermenevtike: »Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglischen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich ‚Hermeneutik' im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden — als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten —, den, philosophisch verstanden *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung abgeleiteterweise ‚Hermeneutik' genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften.« (M. Heidegger: Sein und Zeit, str. 38)

[36] Hans-Georg Gadamr: Wahrheit und Methode, str. XXII.

[37] Inflacija, ki jo je doživel pojem »igre« pri filozofih tipa Kostas Axelos ima dosti previdnejšo podlago v svojem izhodišču pri Heideggerju. Glej Der Satz vom Grund, Dreizehnte Stunde.

igre in govorice do subjektivitete, do kartezijanske tradicije — in do zavesti; — pri Gadamerju. Igra ga zanima, vkolikor »odnosa igrajočih ne smemo razumeti kot odnosa subjektivitete, ampak je prav igra tisto, kar igra, v tem ko povzema vase igralce in tako postane sama pravi (das eigentliche) subiectum gibanja igre.« Temu odgovarjajoče tudi ne moremo govoriti o subjektivnem preigravanju govorice, ampak o »igri govorice same, ki nas nagovarja«,[38] pravi subiectum dogajanja je govorica. Če pa ni priznana konstitutivnost-aktivnost subjektivitete, če je priznana primarnost igre in zlasti govorice na subjektivno dejavnost, pa tudi ni več možna konstitutivnost *zavesti* (subjektivitete) glede na govorico in igro, sta tidve obratno *več* kot zavest, jo glede na to šele konstituirata in tako ne bi več mogli govoriti o, — kar je značilno za fenomenologijo v izhodišču — konstitutivnosti (egološke) zavesti glede na npr. govorico, ampak prav nasprotno o pogojenosti vsakokratne zavesti z govorico, tj. da je zavest sama pripoznana kot učinek na podlagi konstitutivnosti tako širšega območja (govorice): »Igra ne poide v zavesti igrajočih in je vtoliko več od subjektivnega odnosa. Govorica ne poide v zavesti govorečih in je vtoliko več od subjektivnega odnosa.«[39] Tako nas je s priznanjem konstitutivnosti govorice (na to se nameravamo tukaj zlasti omejiti) pripeljalo hermenevtično vprašanje (po vzoru na kantovsko): »Kako je razumevanje mogoče?«[40] do »tistega, kar nas že vedno nosi«.[41] Gre primarno za priznanje omogočenosti s tem predhodnim horizontom: omogočeni smo s tem, da smo že vedno zajeti v predkonstitutivno plast. Smo šele z možnostjo samoreflektiranja v že danem. Šele na podlagi predhodnega konstitutivnega nam je sploh dana prisotnost: ta nikakor ni omogočena s samostojne točke, pa naj bo ta točka konstitutivnost transcendentalnega fenomenološkega ega, ampak je važna zlasti medsebojna pogojenost, ujetost v širšo mrežo, iz katere se nam taka točka šele predstavi kot možni učinek. Drugače rečeno gre (še vedno fenomenološko) za priznanje predhodnosti intersubjektivne in s tem *komunikativne* sfere. prav za komunikacijo, preko katere se pripozna intersubjektivnost, gre, in ta je omogočena preko participacije na enotnem nivoju smisla, ki omogoča tudi vključenost-obstoj vsakega posameznega udeleženca: gre za »nehierarhični« model razumevanja, na katerem je vsak udeleženec prepoznan, se lahko celo tudi sam prepozna kot tak šele preko tega nujnega medija »občosti«: s tem pa je onemogočena utemeljonst po zmožnosti samega sebe, kot tak je le kot odsev občega, torej ne-lasten, po nujnosti ujet v predhodno konstitutivno: komunikativno shemo omogoča predhodnost (govorice). Tako je pri Gadamerju v središču refleksija o tistem, kar nas že vedno nosi.

Kako je to pripoznala hermenevtiki predhodna filozofija? Taka tematizacija je bila omogočena šele z refleksijo zgodovine, ko se je z obravnavo zgodovinskega učinkovanja pripravila tematizacija razsvetljenstva. Gadamer zato nastopa, ko hoče priti do konstitutivne plasti zadaj, proti možnosti pojmov razsvetljenskega inventarja tipa »svoboda«, »genij«. Pri hermenevtiki gre za produktivnost predhodnega, *produktivnost predsodkov*, in ne za produktivnost egološke sfere: — Gadamer zato nastopa proti ideologiji razsvetljenstva,

[38] Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, str. 464.
[39] Prav tam, str. XXII.
[40] Prav tam, str. XV.
[41] Prav tam, str. XXIII.

ki je prav z diskreditiranjem predsodkov vzpostavila fikcijo »svobode« itd. Z obratom k hermenevtiki naj bi bila omogočena tematizacija in s tem omajanje samoumevnosti razsvetljenske tradicije: prav s tem ko je ta pripoznana kot tradicija v določeni zgodovinski pogojeni situaciji, je njena samoumevnost (njen temelj) že omajana. Proti razsvetljenskemu »diskreditiranju predsodkov«,[42] ki izhaja iz racionalistične, tj. širše gledano kartezijanske tradicije, vzpostavljajoče preko »metodičnega dvoma« apodiktično konstitutivnost egološke sfere zavesti, uvaja Gadamer, kot smo rekli, zgodovinskost v smislu »predstrukture razumevanja«, rehabilitira avtoriteto in tradicijo.[43] Gre enostavno za produktivnost »zgodovine« v nasprotju s produktivnostjo subjektivnosti, egološke zavesti itd. Subjektiviteta od tod ni produktivna, ampak kot učinek te predhodne sfere sama le potvarja svojo nošenost po predhodnem, se ideološko fiksira le nase, ne da bi se zavedala omogočenosti svojih sodb s predsodki: spregledano je to, da je vsaka samoosmislitev na podlagi takozvane zavesti, subjektivitete ali cogita le učinek predhodnega zgodovinsko določenega območja:[44] lahko bi rekli da subjekt v samoutemeljitvi zavesti in cogita po hermenevtiki v razsvetljenstvu spregleda, da ni on ta, ki ustvarjajoč govori, ampak da odgovarja govorici,[45] da ne ustvarja zgodovine z lastnim zavestno usmerjenim delovanjem, ampak da ga po »nezavednem« usmerja neslišna dejavnost zgodovine (smisla). Produktivnost hermenevtične zgodovine odpravi konstitutivnost subjektivitete, zavesti: »V resnici zgodovina ne pripada nam, pač pa pripadamo mi njej. Dolgo preden se v vzvratni osmislitvi sami razumemo, se razumemo na samoumeven način v družini, družbi in državi, v katerih živimo. *Fokus subjektivitete je zrcalo, ki pači* (Zerrspiegel). Samoosmislitev individuuma je zgolj plapolanje v zaprtem krogotoku zgodovinskega življenja. *Zato so dosti bolj od njegovih sodb predsodki posameznika zgodovinska dejavnost njegove biti.*«[46]

Konstitutivnost zgodovine kot reda zadaj pomeni potujitev subjektivitete: »Človek je sam sebi in svoji zgodovinski usodi tuj na popolnoma drug način, kot mu je tuja zanj ne vedoča narava. Spoznavnoteoretsko vprašanje moramo tukaj postaviti iz temelja drugače.«[47] Skušali smo že nakazati to drugačnost

---

[42] Prav tam, str. 225.

[43] Prav tam, str. 261. To je obenem točka najostreje izraženega nasprotja s frankfurtsko šolo, ki afirmira razsvetljenstvo. Habermans polemizira z Gadamerjem v zborniku »Hermeneutik und Ideologiekritik«.

[44] Gadamerju na videz v tej točki oporeka Ricoeur, ko za po svoje pojmovano filozofijo zahteva, da »mora biti pogumno in odprto *hermenevtika tega ‚Jaz sem'*.« (P. Ricoeur: Prihodnost filozofije in vprašanje o subjektu, str. 53). Subjekt filozofije je »govoreči«, izgovarjajoči smisel in prav »na ta način lahko presežemo iluzijo in pretiranost idealističnega, subjektivističnega in solipsističnega cogita« (prav tam). Cogito te hermenevtike ni več imanentno fenomenološki, če se glasi Ricoeurjeva delovna hipoteza: »Posredovanje cogita s celotnim svetom znakov« (prav tam, str. 52) — »intepretacija.« S tem smo načeli važen problem hermenevtične primarnosti imanence (ne gre za nasprotje redu zadaj!): predhodnost cogita obstaja vkolikor je smisel dan le v *prilastitvi*.

[45] Temu zopet na videz oporeka Ricoeur: »*Jaz-sem* je temeljnejši od *Jaz-govorim*.« (P. Ricoeur: Prihodnost filozofije in vprašanje o subjektu, str. 52). Vendar zopet hermenevtična gesta: kako bi odgovarjal govorici, če ne bi v pogojenosti z njo govoril prav *jaz* sam, tj. jedro-smisla (vpeto v »mrežo komunikacije«)?

[46] Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, str. 261; sprva podčrtujemo sami.

[47] Prav tam, str. 260.

postavitve hermenevtičnega vprašanja glede na vprašanje konstitutivnosti subjektivitete, in ekstenso fenomenološkega ega in zavesti. Tukaj nas bo zanimalo z zgodovino povezano vprašanje zavesti, kot ga razume hermenevtika, drugače rečeno gre za *»zgodovinsko dejavno zavest«* (Wirkungsgeschichtliche Bewußtsein). V izrazu, pravi Gadamer, moramo brati dvojnost:

na eni strani gre za »v teku zgodovine povzročeno in po zgodovini določeno zavest«,[48] torej za odvisnost zavesti od dejavnosti zgodovine, kar ji pripusti le še položaj učinka konfiguracij zgodovinskega učinkovanja

na drugi strani pa gre za »zavest te povzročenosti in določenosti«,[48] torej za omogočenost »zavedanja« same hermenevtične postavitve vprašanja, tematizacije — hermenevtično gledano — zavesti kot učinka zgodovinsko učinkujoče konfiguracije. Ali smo v tej točki kljub vsemu prišli do konstitutivnosti zavesti: — saj se mora hermenevtik zavedati hermenevtične problematike, da lahko problematizira fenomenološko zavest? Kljub pričakovanju temu ni tako, saj Gadamer prvič poudari zgodovinsko pogojenost same postavitve hermenevtičnega vprašanja / z »neuspehom naivnega historicizma«, s čimer se je izkazala zgrešenost alternativ tipa nehistorično-dogmatično/historično/, obenem pa igra tu drugič temeljno vlogo pogojenost zavesti z govorico, kar predstavlja pogoj razumevanja.

Zavesti kot učinka zgodovinske konfiguracije ne moremo ločiti od »zgodovinsko dejavne zavesti,« ki »deluje že v *pridobitvi pravega vprašanja.* / Zgodovinsko dejavna zavest je predvsem zavest hermenevtične *situacije.*«[49] Hermenevtična situacija pa je »situacija, v kateri se nahajamo nasproti izročilu, ki ga moramo razumeti.«[50] Razumeti pa sicer pomeni, zavedati se omogočujoče situacije, vendar tako, da nam ta situacija nikoli ne dopusti interiorizacije celote razumevanja. Ker »nas razume« zgodovinskost, ta sama pa se ne more razumeti, kar za svoje razumevanje *rabi* razumevanje razumevajočih, ni z razumevanjem omogočen niti sovpad zgodovinskosti, tj. zgodovinsko gibanje kot horizont dogajanja je »neskončno«,[50] obenem pa zaključenosti razumevanja tudi ni na strani razumevajočih, — in tu je bistvena poteza, povzeta po Heideggru —, zaradi njih temeljne dimenzije *končnosti.* Končnost razumevajočih in neskončnost razumevanju odprtega, ki ga podaja horizont zgodovine, sta zato v temeljno *dialektični* situaciji: od tod dialektičnost realizacije tega odnosa, oziroma sploh možnost odnosa samega, »zgodovinsko dejavne zavesti«. Strogo gledano torej realizacija hermenevtike ni niti na strani zgodovine brez razumevajočih, niti razumevajočih brez zgodovine, ampak v njihovem vsakokratnem vzajemnem učinkovanju. Važno pa je, da zgodovina *rabi* za svojo učinkovanje *končnost* razumevajočih. Končnost, to je obeleženost neizpolnjenosti. Izpolnjenost zgodovinskega toka, njegova interiorizacija v razumevanju, bi pomenila nevarnost, h kateri teži hermenevtično gledano metafizika: k dopolnitvi, mrtvemu, ki pa je nemožna, dokler je hermenevtika, in to bistveno, utemeljena na *živi končnosti.* Kajti dokler obstaja živo, je obeleženo s to neizbrisljivo potezo končnosti: — izbrišite pečat končnosti in pod vašimi rokami bo izginila (tudi) hermenevtika kot taka.

---

[48] Prav tam, str. XX.

[49] Prav tam, str. 285.

[50] Posledice tega so v »neskončnem pogovoru« (z zgodovino).

Končno razumevajoče bitje je glede na hermenevtiko v situaciji med neskončnostjo zgodovinskega materiala, ki naj ga interiorizira, ki se mu kot zgodovina pojavlja v *tujosti*, in med delom tujosti, ki ga je v svoji partikularnosti lahko podomačilo, ki se torej pojavlja kot interiorizirana tujost-domačnost. Ta obrat je omogočen šele z »dejavnostjo« oziroma naravnostjo »hermenevtične zavesti«, vendar pa je njegova bistvena poteza ta, da *se tuje nikoli ne more interiorizirati v celoti:* vkolikor je torej za hermenevtiko v temelju konstitutivna končnost, vkolikor je hermenevtika bistveno vezana na dialektiko vzajemnega učinkovanja v »uporabi« (Anwendung) — (dialektično učinkovanje »posamičnega« — uporabe — na »obče« — hermenevtična zakonitost — v isti meri — in to je bistveno — kot »občega« na »posamično«), toliko časa *ne more priti do sovpada* »občega« in »posamičnega« — impliciranosti »občega« v »posamičnem« (kar je sploh hermenevtično že napačno postavljena problematika), in mora zato hermenevtika kot sam odnos »zgodovinsko dejavne zavesti« vztrajati, če naj sploh bo, v področju *vmesnosti*. Nevarna vmesnost, ki je nevarnost zaradi ogroženosti z »mrtvim«, neprestano prežeči na obstoj živega, v njegov obstoj potencialno vpisano zarezo mrtvega. Toda: ali ni treba v nevarnosti mrtvega prepoznati *nevarnosti odsotnosti*, blagodejne nevarnosti v primeri z neznosnostjo oslepljujoče čiste prisotnosti, skrajni nevarnosti vseh nevarnosti? Hermenevtično vprašanje končnosti bi morali tako nad zmožnostmi tematizacije hermenevtike same nadomestiti z vprašanjem odsotnosti, bolje rečeno alternacije prisotnosti/odsotnosti vprašanja po stvari sami tega, *fenomenološkega* vprašanja: ali smo lahko pri stvari sami? Hermenevtika s končnostjo odgovarja: ne! — kolikor pa smo, obenem nismo, smo v tem ko naj bi bili pri njej, od nje odtegnjeni. Izročilo učinkovanja zgodovine je izročanje-odtegovanje stvari same: razumevanje, temeljni hermenevtični akt, se lahko obdrži, — še enkrat —, kot tudi hermenevtika sama, zgolj v vmesnosti, v tej vmesnosti. Dokumentirajmo: »Hermenevtika mora izhajati od tega, da je ta, ki hoče *razumeti*, povezan s *stvarjo*, ki pride v *govorico* z *izročilom* ter je priključena na tradicijo ali dobi priključitev, iz katere govori izročilo. Na drugi strani hermenevtična zavest vé, da s to stvarjo ne more biti povezana na način nevprašljivo samoumevne enosti, kot to velja za neprekinjeno nadaljnje življenje neke tradicije. Dejansko obstaja *polarnost zaupnosti* (Vertrautheit) *in tujosti* (Fremdheit), ki naj na njej temelji naloga hermenevtike, le da te ni treba razumeti s Schleiermacherjem psihološko kot napetost ki skriva skrivnost individualnosti, temveč resnično hermenevtično, tj. glede na rečeno: govorica (die Sprache), s katero nas izročilo nagovarja, reka (Die Sage), ki nam jo reče. Tudi tu je dana napetost. Umestitev med *tujostjo* in *zaupnostjo*, ki jo ima izročilo za nas, je *vmesnost* med historično menjeno, usahlo predmestnostjo, in pripadnostjo tradiciji. *V tej vmesnosti je resnično mesto hermenevtike.*«[51] Hermenevtika je vezana na stvar in na izročilo. Stvar se nam daje po izročilu vendar pa nikoli ni dana z njim kot eno ampak je za hermenevtično dojemanje bistvena prav vmesnost, izhajajoča iz polarnosti nudenja-se in odtegovanja-se stvari razumevanja. Ta dialektika pri- in od-sotnosti, ta vmesnost je posledica nezbrisljive končnosti vsakega razumevanja. To nemožno prisotnost stvari, njeno polarnost, izgovarja govo-

[51] Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, str. 279; razen zadnjega stavka podčrtujemo sami.

rica in reka: govorica ni ena sama prisotnost »te« Besede, — sama beseda je »reprezentant« nemožnosti zgolj-prisotnosti stvari.

Tukaj se nam odpre več hermenevtičnih temeljnih problemov. Obdelati nameravamo dva:

problem privilegija govora v hermenevtiki in njenega odnosa do, na drugi strani, pisave

problem »uporabe« (Anwendung), ki je s prvim povezan.

Celotno hermenevtiko prežema napor vzpostave »živosti« razumevanja, ki poteka po dveh smernicah: afirmacija žive besede, hermenevtikov napor reaktualizacije izročila teksta ki mu ga omogoča prav skozi tekst in izročilo njegove situacije vzeta problematika in pomembnost *vsakokratne* uporabe teksta v »konkretni« situaciji razumevanja.

Pri Gadamerju gre glede na izročilo zato za dvojnost: razumevanje se omogoči na svojem »pravem« mestu šele v »živem« govoru, »notranji enotnosti besede in stvari«,[52] iz tega stališča gre celo za »propad«,[53] ki ga skupaj v Platonom pripisuje Gadamer fiksaciji žive besede v pisavi. Kajti le v »živi prisotnosti razgovora«[54] se lahko vzpostavi smisel hermenevtike: neposrednost čistega razumevanja. Videli smo že, kako je taka namera preprečena s samim hermenevtičnim projektom: s stvarjo, z ovinkom govorice. Pridobivanje »smisla« iz »mrtve pisave« je premeščeno s pečatom stvari. Če zadnji problem preskočimo, vidimo, da je živost osmišljenja omogočena prav z vsakokratnostjo, najprej dialektiko vprašanja in odgovora. Gre za hermenevtični problem uporabe, ki ga široko gledano zopet lahko razložimo iz končnosti, bolj »konkretno« pa gre za dejstvo, da je »razumevanje vedno razlaga«,[55] da gre za načelo *aplikacije*, tj. nujnosti »konkretizacije« vsakokratnega smisla (primer juristične hermenevtike): z uporabo občega načela v konkretni situaciji šele pridobimo smisel, obenem pa prav ta konkretnost vpliva na konstitucijo same občosti. Tudi to načelo pomeni posredni suspenz pisave: šele v »konkretnosti«, ki je vselej »konkretnost govorjenega« lahko reaktualiziramo smisel. Na drugi strani pa ostaja dejstvo, da je hermenevtika navezana predvsem na razlago *tekstov*, tj. zapisanega materiala: prednost tega pa prvi prednosti navkljub dozdevku ne oporeka: gre hermenevtično gledano za »konzerviranost smisla«, ki tako pride v položaj, da je na razpolago vsem reaktualizacije sposobnim: beročim in — normalnim: tu je pravo bistvo hermenevtike, ki tako ostane vezana na logocentrično zahodno imperialno gesto suspenza vsega — njej gledano — akcidentalnega. Kajti važno je kostitutivno področje »nezavednega« (če lahko uporabimo besedo tu, kjer bi bila morda primernejša »transcedentalno«) v *korelaciji* s konstituiranim (»empiričnim«). Kar ne gre v to shemo, npr. produktivnost, iz nje izpade. Nezavedno hermenevtike se tako v istem področju korelacije sklada s fenomenološko zavestjo, v tem da ne more pripoznati telesa, učinka produktivnosti nekorelacije. Še enkrat: nezavedno hermenevtike je pravzaprav transcedentalno, v korelaciji s svojim empiričnim. Od kantovstva ga ločuje zlasti destrukcija konstitutivnosti zavesti ter transcedentalnega jaza, shema pa ostaja v globini enaka:

---

[52] Prav tam, str. 383.
[53] Prav tam, str. 351.
[54] Prav tam, str. 350.
[55] Prav tam, str. 291.

hermenevtična dialektika, to je korelacija sama. Prav zato je Gadamerju važna navezava na »*transcedentalni* smisel Heideggrove postavitve vprašanja«.[56] Smisel sam, ta temeljna kategorija hermenevtike, je vezana na podvojenost z aplikacijo na nivoju »empiričnega«.

Hermenetvika je zato omejenost na eno točko: prisotnosti, vezane na aktualizirajočega (kaj drugega kot zavest, čeprav zgodovinsko dejavno), točko aktualizacije-prilastitve širšega predhodnega področja latentnega (smisla). Prisvojitev v tej točki tujosti v zaupnost. Se tu ne ponuja primerjava s Heglom, njegovo prisvojitvijo vsega izkustva s skrajno samo-refleksijo? Ker pa gre pri Hermenevtiki za to točko le s stališča »uporabe«, ki je omogočena po predhodnem, bi lahko Hegla uporabili kot vzgled nasprotnega primera redukcije subjektivitete, zavesti: kajti pri Heglu se v skrajni točki izkaže zavest kot nič na subjektiviteto vezanega: »Nalogo filozofske hermenevtike bi lahko od tod karakterizirali prav tako: pot Heglove Fenomenologije duha mora preiti vzvratno vtoliko, vkolikor lahko v vsaki subjektiviteti pokažemo njo določujočo substancialiteto.«[57] Obrat zavesti pa je pri Heglu vezan še na izkustvo: »Izkustvo ima pri Heglu strukturo obrata zavesti.«[58] Od tod pa bi lahko naredili obrat k izhodišču hermenevtike: »Zgodovinsko dejavna zavest« ima strukturo izkustva.[59] Kaj pa izkustvo? Tukaj si pomaga Gadamer z Aishilom: »S trpljenjem izkusiti«.[60] »Kaj naj izkusi človek s trpljenjem,« komentira Gadamer, »je uvid v meje človeškosti.« V meje tega, da stvari same ne moremo izkusiti, da se nam daje v tem, ko se nam odteguje in da je to trpljenje šele možnost živega samega. Ali naj to pomeni, da s tem pristanemo na vmesnost kot sredino (»sredina govorice«) in sledeč Gadamerju zapišemo: »Izkustvo je izkustvo človeške končnosti«?[60]

Kaj ostaja v korpusu hermenevtike fenomenološkega? Korelacija med govorico kot matrico in nje uporabo; domačnost, s katero se ena vpisuje v drugo. In morda jo načenja do sedaj v naši obravnavi fenomenologije netematizirana končnost, ki vodi naprej po stezah spraševanja. In kaj drugega kot v zadnji instanci fenomenološki je celoten arzenal pojmov, metafizike, primata logosa, smisla in njegovih derivatov kot npr. komunikativna dialoška formula prezence?

Obenem pa smo priča premiku iz konstitutivnosti fenomenološke zavesti, ki ga morda najgloblje ilustrira ta definicija — zavest je radikalizirana do te mere, da izstopijo v njej sami omogočujoče jo plasti: »Ker bo izvajala hermenevtična refleksija učinek, ki ga izvaja vse osveščanje, se bo to moralo najprej izkazati znotraj znanosti same. Refleksija danega predrazumevanja prinese predme nekaj, kar se sicer dogaja za mojim hrbtom. Nekaj, ne vsega. Kajti *‚zgodovinsko dejavna zavest je na nezvedljiv način bolj bit* (Sein) *kot zavest'* (Bewußtsein).«[61] Tako je centralno hermenevtično vprašanje tudi: kako priti zavesti za hrbet, da bo ta spoznala konstitutivnost tega zanjo samo?

---

[56] Prav tam, str. 249.
[57] Prav tam, str. 286.
[58] Prav tam, str. 337.
[59] Glej prav tam, str. 329.
[60] Prav tam, str. 339.
[1] Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik und Ideologiekritik, str. 78.

Tisto zadaj, je to tisto, kar omogoča — komunikacijo? Tako bi lahko menili ob hermenevtični interpretaciji psihoanalize: ta naj bi bila določena po hermenevtiki. Hermenevtika naj bi po Gadamerju imela v psihoanalizi svoje mesto. Hermenevtik-psihoanalitik naj bi imel nalogo, prodreti »za hrbet« »zavednih površinskih interpretacij«:[62] že zopet korelacija na predpostavki komunikacije, »kroga govorice, ki se zapre v pogovoru«.[62] Tukaj v socialni funkciji se šele izkaže pravo mesto hermenevtike, ki ne pripusti možnosti produkcije, preloma, revolucije, — jih podomači: »Kajti hermenevtična refleksija nas uči, da zvaja socialna skupnost vedno znova, pri vseh napetostih in motnjah(?), na socialno strinjanje, po katerem obstaja.«[63]

Na koncu lahko rečemo le, da smo s hermenevtiko prišli že dovolj blizu »strasti sistema«, in to z imanentno destrukcijo transcendentalne fenomenološke zavesti, fenomenološkega transcendentalnega jaza, da lahko ugotovimo, da se je sama fenomenologija obrnila od konstitutivnosti imanence h konstitutivnosti reda zadaj. Vendar: ali gre pri *strukturalizmu* le za to?

---

[62] Prav tam, str. 81.
[63] Prav tam, str. 82.

Sartrov eksistencializem kot zvrst pojmovanja svobode in osvoboditve poznomeščanskega subjekta

DARKO ŠTRAJN

Totalitaristična družbena struktura kot relativno nova zgodovinska strukturacija sveta konstituiranega po kapitalu (kot osnovnem družbenem odnosu) skupaj z grožnjo možnosti, da bi se po zrušitvi nekaterih njenih konkretnih zgodovinskih konfiguracij (nemški nacizem, italijanski fašizem itd.) ponovno vzpostavila, pomeni brutalno materialno zanikanje idealov meščanske revolucije. (Kompozicija teh idealov je jedro ideologije meščanskega humanizma.) Ta totalitaristična družbena struktura s svojo zgodovinsko pojavitvijo spremeni mesto prebivanja v svetu *privatnemu* meščanskemu subjektu, za katerega tako tradicionalna »humanistična ideologija« ni več zadovoljiva. Prav v tako označljivem kontekstu igra Sartrov eksistencializem primarno vlogo obrambe avtonomije in svobode *privatnega* človeka, tj. subjekta, katerega historična *dejanskost* in *dejavnost* nista doživeli transformacije na način odprave (Aufhebung!) po kompleksu protislovnega, ampak sta doživeli (pozitivno) samopreseganje v alieniranih formah. Eksistencializem (ne samo Sartrov) pa se v svoji včlenjenosti v strujanja meščanske »iracionalistične« filozofije ni dokopal do refleksije samih pogojev obstoja subjekta (namreč točno tistega, ki ga ima v mislih), oziroma nekega mesta v celoti sveta, ki se iz te celote vsiljuje kot nujna premisa. Drugače: po kartezijanskem vzorcu si domišlja, da je »zajel svoj čas v mislih« s sâmo postavitvijo subjekta kot kategorije individualnega. Na nivoju splošnosti tega ugotavljanja se izkaže ta postavitev za nekakšno univerzalizacijo partikularnega. Ko se namreč eksistencialistu zdi, da je zgrabil stvari v njihovi konkretnosti izhajajoč iz domnevno »evidentne« konkretnosti *cogita*, se mu »ta konkrecija« razblini v abstrakcijo *od* spleta protislovnosti, kateri šele gradi tisto, kar je zanj izhodiščna točka njegovega razmišljanja. Eksistencializem je na ta način miselno reagiranje »od znotraj« — *iz meščanskega subjekta* v njegovi samorefleksiji, iz česar sledi utrjevanje absolutnega primata zavesti kot tistega (v biti), kar vzpostavlja *bit* sploh.

Toda glede Sartra danes z gotovostjo ni več mogoče trditi, da je njegova filozofija in drugo njegovo manj strogo filozofsko pisanje vplivalo kot ideologija pasivizma. Kolikor bi takšen ideološki vpliv mogel slediti iz njegovega ontološkega »velikega teksta« *L'être et la néant*, je prišlo do drugačnega vpliva (ki je dal glavni ton pomenu Sartra v povojni Evropi) s spisi povezanimi s povojno Sartrovo aktivnostjo.

»V letih, ki so sledila osvoboditvi je Sartrovo delo nihalo med dvema poloma: ontologijo in politiko, *analizo* svobode in *zavzemanjem pozicije* do družbe, vlogo literature, revolucionarnimi zahtevami. Morala, ki bi morala združiti ta dva aspekta in upravičiti politična stališča, ni ugledala dne. Paradoksno je torej Sartrov vpliv etičen. Iz *L'être et le néant*, iz člankov v *Temps modernes*

— ali bolje iz (napačnih) predstavitev sartrijanskega dela v tisku in (javnem) mnenju — je določena mladina izvedla neko moralno koncepcijo. Sartre in Bob Dylan te dobe.« (M.-A. Burnier: Les existentialistes et la politique, str. 183 — dalje cit.: Burnier).[1]

Kontroverznost Sartra kot filozofa, literata, političnega aktivista je tako očitna že na prvi pogled glede na Sartrovo prisotnost v širši javnosti, če še upoštevamo, da so k širjenju njegovega vpliva pripomogli tudi masovni mediji. Vendar pa prav ta dimenzija v določeni meri — s tem ko poenostavlja, nivelizira in tipizira — prikriva osnovno Sartrovo dejavnost: *filozofsko snovanje*. Problem pričujočega zapisa, v katerem nas zanima sartrovski koncept svobode in vprašanje mej praktičnega delovanja v okviru tega koncepta, bo potemtakem določen z vprašanji po značaju Sartrove filozofije, po Sartrovem prehodu iz kontemplacije k situiranju problema svobode v kontest problema osvoboditve, po njegovem odnosu do marksizma, oziroma nasploh do socializma itd. Šlo nam bo skratka za vprašanje o tem, kaj se je pravzaprav Sartru teoretsko primerilo v njegovem približevanju pojmu *revolucije* kot osrednjemu pojmu najboljše tradicije marksizma.

Toda še preden pristopimo k tej tako zastavljeni nalogi, zahtevajoči kritično interpretacijo tekstov, ki vzpostavljajo dinamiko nastajanja notranjih razlik v celotni filozofsko-socialni pojavi Sartra, se moramo na kratko ozreti še po nekaterih okoliščinah, ki sodoločajo videnje Sartrovega mesta v povojni evoluciji pojmov.

Historična konstelacija nasprotujočih si razredov se je z zmago nad fašizmom in z utrditvijo Sovjetske države (ter z nastankom novih socialističnih držav pod njenim okriljem) malodane paradoksno močno prikrila v svoji konfliktnosti, da so se v sferi ideologij vzpostavila »napačna dejstva«. Ob porazu revolucionarnih protelarskih tendenc na Zahodu se je tudi v vsakdanjem jeziku (tudi pod vplivom masovne propagande) premaknilo mesto pojma komunizma v odnosu do celotne strukture govora, da je sam pomen termina postal drugačen. Obstoječa kapitalska struktura je v ideoloških predpostavkah postala kozmos svobode, komunizem pa je postal termin (oznaka) za totalitarni egalitarizem. In kakorkoli že se zdi, da se z govorjenjem o teh, v strogem Marxovem smislu, ideoloških predstavah, gibljemo znotraj polja

[1] Navedeni citat deloma zadeva problematiko, ki sodi na področje sociologije kulture, ki je v teorijah tim. nove levice dobila pomembno mesto kot možnost pristopa in definiranja najnovejših socialnih pojmov nekonformizma in različnih oblik kontestacije perifernih družbenih slojev. V tem okviru je povezovanje Sartra in Boba Dylana, ki je v šestdesetih letih s svojo poezijo in glasbo postal »idol generacije«, dokaj uspešno. Dylan je namreč v precejšnji meri reprezentiral določeno popularno poetizacijo svobode tipa »do, what you wanna do«, katere določilo je bila nedoločno artikulirana nerazpoloženost (med zlasti študentsko mladino) do načina življenja srednjih slojev in jo je Dylan metaforično vpesnil v simbolin podobi povprečneža družbe prosperitete »Mr. Jones-a«. Mlade generacije sodobnega meščanskega sveta, oziroma tisti del njih, ki jim je pripadnost srednjim slojem in blagostanju postavila vprašanje svobode kot vprašanje odločitve za ali proti vrednotam vse bolj prevladujoče potrošniške kulture, (ki prav tako pomeni razpadanje nekaterih form individualizacije meščanskega človeka, kakor tudi nove oblike manipulacije z njim), so tako po svoji razredni pripadnosti, kot po temu pripadajoči »prosvetljenosti«; mogle zapopasti ideološko lupino sartrovske svobode. Kdaj introvertirana, kdaj odprto protestna Dylanova glasba in poezija, je tako sovpadla z določitvijo svobode kot *izbiro iz situacije*.

akcidentalnega, banalnega in prehodnega »označevalca« historično pogojene odsotnosti revolucionarne proletarske alternative v razvitem monopolnem kapitalizmu, pa velja opozoriti, da je takšna ideološka okolica v svojem času in prostoru v precejšnji meri pogojevala šibkost mišljenja v njega težnji, da bi zapopadlo realitete sveta, s katerimi se je hočeš nočeš soočila. Medtem ko je v marksizmu po drugi svetovni vojni še krepko vladala vulgarizacija in je revolucionarno — samemu Marxu zvesto — teoretsko snovanje bilo potisnjeno v izoliranost in anonimnost, je pri mnogih tedanjih zahodnih intelektualcih prevladovala resigniranost, ali pa odkrita reakcionarnost (ta se je kazala v kratkovidnem izenačevanju pojmov fašizma in komunizma), celo v nekaj primerih ob tem, da je njihova lastna preteklost bila socialistična.[2] V takšni neprosojnosti razmerij, iz katerih je bila refleksija zgodovine za zahodne intelektualce premaknjena v svojem izhodišču, je bila podoba socializma kot negacije meščanskega sveta oropana svojih najbolj bistvenih vsebinskih momentov. Tako je tudi vsaka pot do revolucionarne teorije v svojem rezultatu morala nositi oznake nerazvidnosti ideologije, ki je agresivno prikrivala ohranjanje osnovnega kapitalskega protislovja, oziroma njegove konfliktnosti tudi v novejših formah meščanskega sveta.

Ko so sčasoma začela prihajati na dan dejstva o grozljivih postopkih Stalinovega režima, je ironija zgodovine dosegla svoj vrhunec v izenačevanju pojmov fašizma in komunizma na osnovi močnega »empiričnega« argumenta: koncentracijskih taborišč. Ob tem namreč je treba priznati, da je bil Sartre eden redkih meščanskih intelektualcev, ki zavračanja stalinizma ni izenačil z zavračanjem komunizma nasploh. Še več — Sartre tudi ni (kot npr. Camus) zapadal tistemu kvietizmu, ki je menil, da se vsaka revolucija nujno povampiri. Sartrova kritika partijskega dogmatizma sicer ni porodila nobene resnejše teoretične alternative, vendar pa njena upravičenost na mnogih mestih opozarja na stanja tedanjega marksizma, kateremu kritika z meščanske levice še zdaleč ni bila neenakopravna.[3]

---

[2] Da bi ilustrirali to trditev navedimo dva primera. George Orwell se kljub svoji socialističnosti (sodeloval je tudi v španski revoluciji) ni mogel prebiti skozi aporije, ki jih je postavljala stalinska verzija komunizma in je tako enačil pojma fašizem in komunizem — razumevajoč oboje kot totalitarizem. (prim. Editorial to Polemic — l. 1946 — v ORWELL G.: Collected Essays IV, str. 186—192) Toda Orwell je vsaj ostal »socialist«.

Leta 1950 je bil ustanovljen »Kongres za kulturno svobodo« v Zahodnem Berlinu, katerega so se udeležili mnogi zahodni intelektualci, med njimi tudi Franz Borkenau, ki je javno odvrgel svoj nekdanji komunizem. Kongres je med drugim razglašal tudi »konec ideologije«, ki je tam pomenil to, da so »konvencionalne politične distinkcije postale irelevantne glede na potrebo enotne fronte zoper boljševizem.« Borkenau je na kongresu vpil, da se je »spreobrnil iz komunizma, in da je na to ponosen.« (Lasch Ch.: The Agony of the American Left str. 65). Mnogo pozneje se je izkazalo, da je to in nekaj naslednjih zasedanj tega kongresa sofinancirala zloglasna C.I.A.

[3] Gre na določen način za vprašanje, ali je Sartre »dvojen« ali ne? Ne glede na to kaj lahko pokaže analiza tekstov, pa je moderna tradicija idejno-socialnih gibanj v Franciji v sebi opravila takšno delitev. V fazi svojega nastajanja se je francoska »nova levica« v veliki meri naslanjala na Sartrova pojmovanja. Kot nakazuje že navedeni citat iz Burniera, je za avantgardne skulpine (Situacionisti, »Socialisme ou barbarie« . . .) Mlade študentske levice v Franciji šestdesetih let Sartre bil pot recepcije marksizma, da bi mogli reči, da je Sartre za Francijo bil nekakšen »klasik« nove levice. Takó trditev C.-L. Straussa v nekem intervjuju, češ da je francoski revolt 1968. bil v osnovi eksistencialističen, kljub svoji ohlapnost, ni povsem neupravičena.

Filozofska stališča, ki jih je razvil Sartre v *L'être et la néant* so bila v mnogih utemeljenih kritikah jasno označena kot meščanska, kar v resnejših kritikah ni imelo značaja samo golega vrednostnega distanciranja od Sartrove filozofije, ampak je zadevalo tako zgodovinski kot socialni pomen (glede na izvor in tendence) te filozofske artikulacije. Omenjeno delo je v Sartrovem opusu ostalo edino koherentno sistematično delo in je tako *v osnovi* nosilec njegovih najpomembnejših kategorij, da je filozofska kritika tega dela predpogoj kritike celotnega Sartrovega pisanja. To še zlasti zato, ker se Sartre sam niti eksplicitno niti implicitno temu delu ni odrekel (česar tudi ni mogel storiti). Vendar bi kljub temu bila nevzdržna trditev, da Sartre ni izvedel nobenega premika od stališč v *L'être et la nénant*. Mislim, da bi potrebnejša raziskava, ki bi zajemala primerjavo poznejših tekstov s tem osnovnim, jasno pokazala, da se je Sartre vztrajno trudil ohranjati koherenco in s tem dodati svojim filozofskim kategorijam določene nove razsežnosti, ali jim s postavljanjem v nove kontekste dati celo nove pomene. Te težnje so sicer priskrbele Sartru videz izredno »hibridnega« misleca, vendar pa vsa njegova frivoltnost še zdaleč ni zadostovala, da bi prekrila temeljnost določitev v »Biti in ničesu« za celotno njegovo intelektualno udejstvovanje na različnih področjih. To pa zopet ne pomeni, da bi Sartra mogli zreducirati na določila njegovega najdosledneje ontološkega teksta, kajti aktivistični, marksizmu bližajoči se Sartre je izredno pomemben element *celote* določenega mišljenja in delovanja (oziroma koncepcije delovanja), celote, ki jo moramo pri obravnavi ohranjati pred očmi. Za namen tega zapisa bo potemtakem odločilno vprašanje, ki se bo nanašalo na konstatiranje *prehoda* z ozko filozofskega eksistencialističnega področja k značilni varianti pojmovanja marksizma. Spričo tega bodo v žarišču te obravnave tisti Satrovi teksti, ki po svoji terminologiji (ki kaže določeno historično situiranost) na zunaj izkazujejo znake prehoda k političnemu angažmaju na eni strani in postavljajo vprašanje o obstoju notranje transformacije celote sartrovskega mišljenja (eksistencializma) na drugi strani. Jasno pa je, da moramo, če hočemo sploh govoriti o vprašanju tega prehoda, najprej na kratko (in prevsem tudi kritično) ugotoviti osnovne postavke v zvezi s subjektom svobode v dovršitvi Sartrove »prve faze«.

Sartrova konstrukcija pojma subjekta se v osnovi opira na novodobni kartezijanski model in v svojem razvitju zadobi podobno strukturo kot fichtejanski subjekt. Toda s takšnimi ugotovitvami Sartrove filozofije ne izčrpamo, saj če nič drugega, obnavljanje Descartesovega miselnega »modela« (v »model« je namreč Descartesova filozofija bila naknadno spremenjena) ni poteklo v isti konstelaciji kakor postavitev »modela« samega. Kolikor je namreč Descartesova filozofija subjekta radikalen dvom v vse, kar je tedaj predstavljalo pojem sveta, je redukcija na *res cogitans* artikulacija filozofskega optimizma — postavitev trdne točke v mišljenju, ki naznanja osvobajanje ne samo iz sholastičnih kategorij, marveč osvoboditev (ravno po Descartesu v njegovem času najlucidneje zapopadenega, v primerjavi s hkratnimi podobno usmerjenimi iskanji) subjekta iz fevdalne strukture. Za kartezijanski subjekt je (danes) mogoče reči, da je miselno formiranje osvajalnega pohoda evropskega meščanstva, tako k formiranju nove družbe kot k mnogostranski osvojitvi sveta. Eksistencializem pa, če se nekolikanj literarno izrazimo, izreka grozo nad tem, kar se je v kartezijanski formi zapopadenemu

subjektu dogodevalo. Vsa avtonomija, *svoboda* itd. subjekta, ki potem v fichtejanski miselni formi in v kratkotrajni jakobinski realizaciji *označuje* prevrat v zgodovini nasploh, je sedaj prisotna prej kot *izguba subjekta samega*. Eksistencializem pomeni *nespravljenost* s to izgubo, pomeni poskus rešitve *s* stališča avtonomije in svobode oropanega privatnega subjekta in za tega subjekta samega. *Res exstensa* ni več oznaka zbira naključnosti, v katero more v sebi trden subjekt suvereno intervenirati, ampak je skrajnejši artikulaciji »absurdni svet«. Ne samo eksistencializem, ampak skorajda celotni sodobnejši meščanski (bolj ali manj *transcendentalistični*) subjektivizem (morda z diskutabilno izjemo Nietzscherja), ki se tudi sam znotraj pojma subjektivizma definira,[4] je v spopadu s svetom alienacije, katere pa ne zapopada skozi celostno kritiko v določenem smislu upravičujoče jo Heglove filozofije (kar je storil Marx!), ampak se zapleta v svoji partikularistični notranjščini. Razrešitve tega v sebi razslojenega kompleksa so v »eksistencializmih« različne: od Heideggrove »ontološke diference«, ki v svoji konsekvenci pomeni mistificirano »rešitev« za subjekt z njegovim odpiranjem biti, kar v kritični percepciji pomeni sprejemanje danega,[5] do Sartrove koncepcije, ki le še vsaj skuša ohraniti subjekt kot agens. In čeprav Sartrov v aktu vzpostavljajoči se subjekt, kvalitativno ni izveden v razliki od tradicionalno pojmovanega subjekta (razlika je le v »teži« spopada z zunanjimi določili), pa je vendar njegova originalnost v tem, da subjekt, v napetosti v odnosu do svoje samoizgulbe kot izgube tistega, kar ga kot subjekt vsaj fiktivno vzpostavlja, pripelje na tisti rob vprašanja prav o tem subjektu samem, s katerega se Sartru morejo odpreti oči za orientacijo k Marxu, oziroma k iskanju tistih vsebin marksizma, ki dajejo šanso osvoboditvi človeka. V enem od svojih zadnjih intervjujev je Sartre pomen marksizma za njega samega označil v naslednjem odgovoru na vprašanje, ali se je vse življenje imel za marksista: »Ne,« odgovarja Sartre, »toda moja definicija človekove svobode je vedno bila človekova svoboda v človekovem človeškem stanju. V tem smislu se nisem spremenil. Spremenilo se je moje razumevanje človeškega stanja, a moje vse boljše razumevanje razrednega boja je omogočilo to spremembo.« (START — 16.—30. 7. 1975)

Če se hočemo približati iz teh splošnejših, tudi že kritiko anticipirajočih ugotavljanj, kategorijam v tkivu Sartrove *filozofije*, se mora naše iskanje nadaljevati z imanentnejšim vprašanjem: Rako Sartre izvaja omenjeno »reševanje« subjekta? Odgovor na to vprašanje bomo skušali poiskati v »Biti in ničesu.«

Odgovor na naše vprašanje se bo gibal na področju Sartrovega pojma svobode. Svoboda je namreč tisti pojem, ki se v Sartrovi težnji po premaganju determinizira vzpostavlja malone kot po nujnosti. Določitev razmerja, v katerem se vzpostavlja svoboda subjekta, dojetega v njegovi meščansko-idealistični artikulaciji kot posplošitev individualnega subjekta, deduciranega iz pred-

[4] Pozitivizem namreč kljub svojemu voluntarizmu in stališčem, ki mu dajejo razpoznavne znake subjektivizma (predvsem v kritični interpretaciji), se od tega subjektivizma v poudarjenem pomenu besede vendar zelo raziskuje po izhodišču in rezultatu, ki je najmanj pretenzija po *objektivizmu*.

[5] Ker se s Hedeggerjem tu ne bomo kaj več ukvarjali, naj le pripomnim, da se v naših trditvah o konservativnem značaju njegovega mišljenja opiramo na Th. Adorna — predvsem na tudi pri nas prevedeni »Žargon pravšnjosti«.

postavke (svojevrstnega) primata zavesti, poteka tako v razmerju človeka in sveta, pri čemer oba pojma dobita svoj zaostreni pomen v filozofskem jeziku, ki izkazuje svojo nastalost iz te osnovne protipostavljenosti. Torej je temeljna razlika, na kateri sloni celotno delo (Bit in ničes), razlika med dvema tipoma biti: *pour-soi* in *en-soi;* pri čemer si Sartre že v predpostavki odpira prostor za situiranje pojma svobode na polu l'être pour-soi nasproti inertni l'être en-soi. Tako se tudi vsa problematika svobode komplicira v veliko večji meri v notranjih relacijah znotraj *biti za sebe*, kakor pa v relacijah med obema »tipoma« biti. Celotna konstrukcija tako spominja na fichtejansko zgradbo, ki ima za predpostavko subjekt (Ich) kot subjekt svobode in mu je v terminu Ne-jaza zoperstavljen celotni svet, medtem ko je znotraj subjekta izvedena distinkcija med empiričnim in čistim Jaz-om. Sartre pa je izvedel distinkcijo med *predrefleksivnim* in *refleksivnim* cogitom. Tako kot je v misel delovanja zapredeni zgodnje-meščanski filozof Fichte členil svojo kategorijo Jaza, da bi filozofsko utemeljil nravno dejavnost, tako tudi Sartre svojo koncepcijo cogita trga pred nevarnostjo solipsizma z diferenco v notranji konstituciji spoznavajočega subjekta. Toda Sartreova pretenzija v tem pogledu stoji nasproti fenomenalizmu (na njegovem lastnem področju) namreč kot nekakšno epistemološko utemeljevanje *ontološkega* statusa subjekta. Kajti v vsem obsegu objekt-postavljalna zavest ni spoznavajoča zavest kot reflektirana zavest, ki utemeljuje bit spoznavanega s spoznavanjem samim (na način: esse est percipi): »Prav nasprotno, šele nereflektirana zavest omogoča refleksijo: obstaja neki predrefleksivni cogito, ki je pogoj kartezijanskemu *cogitu*.« (Sartre: Izbrani filozofski spisi, str. 90) Objekt postavlja zavest, ki ni postavljalna za samo sebe in je »*konstitutivna* za mojo *perceptivno* zavest.« (Ibid. str. 89) Očitno je namreč, da gre Sartru za takšno postavitev zavesti, da bi jo iztrgal vsaki *determinaciji*, ki bi ji bila zunanja (z izjemo nasploh njenega obstoja), gre mu, kot bi mogli reči, za temeljnost subjektivne zavesti kot neke spontanitete, saj v pripombi pod črto poudarja: »Reči hočemo samo: 1. da zavest nima vzroka in 2. da je zavest vzrok svojega lastnega načina bivanja.« (Ibid. str. 94) V območju te problematike se Sartre oddaljuje od zanj najinspirativnejšega modernega filozofa Husserla, kar ponazarja naslednji citat (ki pa ne pomeni, da izpeljava določene distinkcije v pojmu »zavesti o ...« vodi iz kartezijanske zastavitve problema transcendentalnega subjekta): »Ontološka zmota kartezijanskega racionalizma je v tem, da ni uvidel, da absoluta, ki smo ga definirali s primatom eksistence pred esenco, ni moč pojmovati kot neko substanco. Na zavesti ni nič substancionalnega, gol »videz« je v tem smislu, da eksistira samo toliko, kolikor se pojavlja. Saj nam zavest prav zaradi tega, ker je čisti videz, ker je popolna praznina (celoten svet je zunaj nje) torej prav zaradi te identičnosti videza in eksistence v njej lahko velja za absolut.« (Ibid. str. 95).

Toda razlika med človekom in svetom (kot razlika med dvema tipoma biti) ne pomeni razlike kot *ločenosti*, saj gre Sartru za *konkretno*, ki se definira takole: »Konkretno-to je človek v svetu«, malo niže pa že naletimo na tipično slabo točko te filozofije: »Odnos med obema področjema biti je *prvinsko vzkipevanje* (podčrtal D. Š.) in tvori sestavni del same strukture teh biti.« (Ibid. str. 116) Konkretnost — »komaj najdena« — je v istem trenutku izgubljena v »prvinskem vzkipevanju«, v izrazu, ki Sartru po vsej

verjetnosti ni figuriral kot pomemben, a v svoji figurativnosti kaže ravno na metafizično *abstrakcijo* od tistega kompleksa, ki ga zapopademo v območju pojma zgodovinske konkretnosti. Da bi poudarili, da tega mesta v obravnavanem delu nismo izbrali naključno, velja opozoriti, da Sartre tudi v svojem kasnejšem zapopadanju dimenzije zgodovinskega pravzaprav njej sami ni nikoli pripisoval bistvene konstitutivne vloge za obstoj subjekta, ampak je v vsaki zgodovinski konkreciji videl le vrsto *situacij* za svoj »konkretni subjekt«. Seveda tu ne gre za »pomanjkljivost« Sartrovega razmišljanja, gre za *omejenost* filozofske pozicije. Tako se Sartru, ki teži k postavitvi svobode kot konkretne svobode zgodi, da mu konkretnost pade v *konstrukt* konkretnosti samega subjekta (kam sicer bi?) in se kritični presoji z naznačene pozicije ta svoboda izkaže prej kot abstraktna.

Če Sartre namreč pravi: »Človek nikakor ni *prej*, da bi bil svoboden *potem*, med človekovo bitjo in njegovim »biti-svoboden« (être-libre) ni razločka.« (Ibid. str. 148), se dokaj »drzno« izpostavlja kritičnemu vprašanju trditvev o enotnosti človekove biti in svobode, kot da bi bila bit človeka v vsaki svoji obliki svoboda, ne glede na to v kakšnih razmerjih se ta svoboda sploh konkretizira. »Konkrecija« Sartrovega pojma svobode je *metafizična*, kar pomeni, da je predvsem projekcija obstoja meščanskega subjekta v njegovi iluzorni samostojnosti v skoraj nadčasno posplošitev. Toda opustimo za zdaj kritično argumentacijo, da bi mogli jasneje slediti samemu Sartrovemu razvijanju pojmov.

»Človeška realnost je zmožna izločati iz sebe ničes, ki jo osamlja in tej zmožnosti je Descartes dal ime po stoikih: pravi ji *svoboda*.« (Ibid. str. 147) To »izločanje ničesa« je utemeljeno v negaciji, katera ima po Sartru svojevrsten ontološki status, ker negacija ni samo kvaliteta sodbe, kajti »...ni negativna sodba tista, ki stvarem podeljuje nebit, marveč narobe: negativna sodba je pogojena z nebitjo in se nanjo opira.« (Ibid. str. 127) Ontološki status negacije, ki obenem pomeni ontološko utemeljevanje svobode, sledi iz osnovne ontološke postavke, ki jo Sartre sprejme od Heideggerja — Tu-biti, ki posreduje definicijo vzpostavljenosti biti za-sebe v *drži spraševalca* (l'attitude interrogative). Spraševanje kot drža (termin »attitude« mogoče določneje poudarja neki relatio kot naša »drža«, torej kot ontološko določilo biti za-sebe je osnova definiranja mesta negacije znotraj tega Sartrovega metafizičnega diskurza. Nebit kot »komponenta stvarnega« pa je v nadaljnem situirana po aktivnosti biti za-sebe, kajti bit na-sebi »ne more dajati nobenih negativnih odgovorov.« (prim. Ibid. str. 119.) Toda tako kot je vprašanje že pričakovanje odgovora, tako negacija tudi že nosi afirmacijo.« ...To kar bo bit, se bo neogibno vzpelo nad globino tistega, kar bit ni.« (prav tam) Toda gre še za nekaj več. Če namreč sledimo Sartreu, je tudi že vsaka afirmativna dejavnost v osnovi negativna, vendar pa še zdaleč ne gre za spinozistični *omnis determinatio negatio*, kajti izvor determinacije je »...odnos individualizirajoče omejitve, ki ga človek na praosnovi svojega odnosa do biti vzdržuje z *nekim* bivajočim...« (Ibid. str. 123) Ničes ima v sartrovskem konstituiranju subjekta kot subjekta svobode oziroma ontološko zasnovanega »être-libre«, ki določa človeški realnosti (realité humaine) svojo težo po kategoriji časa, katero Sartre prav tako »konkretizira« v biti za-sebe. »Zavestno bitje se mora torej sámo konstituirati glede na svojo preteklost takó, kot da ga od te *preteklosti loči ničes* (pod-

črtal D. Š.), biti mora zavest te bitne zareze, vendar ne kot pojava, ki se nam mora podvreči, temveč kot zavestne strukture, kar res je. Kaj je svoboda drugega kot človeško bitje, ki je izključilo svojo preteklost, s tem da izloča svoj lastni ničes?« (Ibid. str. 153) S tem pa se tudi utemeljuje nujnost določnejšega imenovanja te subjektne kontingentnosti, ki v svoji svobodi zadobiva objekt ničevanja kot transcendentalni korelat. Gre torej za nujnost postavitve »objekta svobode«, če lahko tako rečemo, ne da bi subjektivnost bila določena po tem zunanjem, ampak bi ji to zunanje bilo postavljeno *za* zavest o lastni realnosti kot ničujoči dejavnosti. Mislim, da prav v tem kontekstu more priti do Sartrove adaptacije Heideggerjeve *Geworfenheit* (vrženosti) človeka v pred-dano situacijo. Tako se Sartru pojem celote gradi s stališča subjekta, ki se dvigne nad bivajoče, da bi mu namenil svoje vprašanje. Totaliteta je tako vedno le kontingentna. Človekova eksistenca je potemtakem vedno projekt. Namreč odprta je v neštevilnost samodoločitev. »Sebstvo (le soi), je tisto, ki bo, kar je, ki dovoljuje dojemanje za-sebstva (le pour-soi) kot bi ne bilo to, kar je; zanikajoča relacija v definiciji za-sebstva ... to je relacija dana kot neprestana odsotnost za-sebstva samemu sebi na način identitete.« (*L'être et le néant*, str. 132) Človeška realnost se tako izkaže za neprestano seganje k temu, da bi bila trdna osnova svojemu lastnemu bivanju, kar je oznaka v njej vsebovane svobode, ki pa je zopet to, kar je po tem, da se nikoli ne izpolni. »Človeška realnost je trpeča v svoji biti, ker se pojavlja v obstoju kakor neprestano preganjana po neki totaliteti, ki je, ne da bi mogla biti, kajti pravzaprav ne more doseči na-sebstva (en-soi), ne da bi se izgubila kot za-sebstvo. Torej je po naravi *nesrečna zavest* (podčrtal D. Š.) brez možnosti presega stanja nesreče.« (Ibid. str. 134).

Vsa določila vzpostavljajoča eksistenco kot pojem svobode, posrkana v termin »človeška realnost« se po utemeljitvi tega višjega termina, po vsem sodeč, v svoji temeljni nerazrešenosti postavijo ena proti drugim, da tako človeška realnost nikoli ne more biti dovršena kot izpolnitev za eksistenco. V človeški realnosti *vsebovana* subjektivno določena svoboda je očitno tisti moment, ki na nivoju človeške realnosti (torej kot temu terminu *nekje* nepodrejeni termin) postavlja mejo svobodi (!). Ali je potemtakem Sartrov filozofski napor usmerjen v ovekovečenje protislovnosti, ki nastopi v procesu osnovne utemeljitve, združenja in osipanja kategorij? — Nepoliko kasneje bomo pokazali v čem je pritrdilen odgovor na takšno vprašanje in v čem se v ustrezajočem odgovoru kristalizira kritična naravnanost v obravnavi Sartrovega filozofiranja.

Da bi celoviteje odgovorili na naše vprašanje, nam namreč ostane še en pomembnejši element Sartrove filozofije, povzet v terminu *l'existence d'autrui* (eksistenca drugega).[6] Po soočenju s Husserlom, Heglom in Heideggerjem,

[6] Opozorim naj, da spričo tematske naravnanosti tega zapisa v dosedanji obravnavi nismo opravili nadrobne interpretacije obravnavane filozofije v vseh njenih poglavitnih elementih (izpustili smo n.pr. »mauvaise foi« ...), kajti gre nam za izpostavtev tistih »vršičkov« te teorije, ki vendarle v zadostni meri razkrivajo bistvene enote v njeni gradnji. Bralec, ki bi bil eventualno povsem neseznanjen s Sartrovim deolm, bi tako moral brati pričujoči zapis v dobri veri, da je selekcija reprezentativnih elementov potekla dovolj kompetentno, to se pravi: brez aprioristične projekcije kritičnega stališča, kolikor seveda dopušča možnost, da se je takšnemu postopku mogoče ogniti.

Sartre postavlja svojo tezo takole: »...eksistenca drugega ima naravo kontingentalnega in ireduktibilnega dejstva. Drugega *srečamo*, ne konstituiramo. (Originalno izrečeno v pasivu: on recontre — se sreča op. D. Š.) In če se nam torej to dejstvo prikaže z vidika nujnosti..., to pomeni isti tip *nujnosti dejstva*, s kakršno se vsiljuje *cogito*.« (*L'être et le néant*, dalje cit. EN, str. 307).

V tej točki prihajamo do mesta, ko je nadaljni interpretativni prikaz možen predvsem skozi razvitje kritike prikazanih predpostavk, ker že v kot konsekvencah označljivih pojmih delujejo prezrti momenti predpostavk z večjo očitnostjo, da se filozofska namera utemeljitve svobodnega subjekta kot subjekta svobode v ontološkem pogledu v svojem razvitju kruši in postavlja pod vprašaj filozofijo »Biti in ničesa« v celoti. Ko Sartre namreč hoče postaviti »drugega« drugače kot Husserl, Hegel in Heidegger, katerih skupna značilnost je po njegovem to, da je »drugi« absorbiran v eksistenco Ega (prim. ibid. str. 288 in dalje), torej hoče *ontološko izvesti* eksistenco drugega, se ravno izkaže nemožnost tudi njegove rešitve, saj se tisto, kar naj bi bila *ontološka* postavitev prej izkaže za pomanjkljiv filozofski opis *stanja meščanskega subjekta*. Gre namreč za to, da se prav v postavitvi eksistence drugega potencirajo »metodološke« težave, ki so se pokazale v že omenjenih dvojicah kot so: bit in ničes, svoboda in trpljenje itd., kar v značilni doslednosti enostranskih izpeljav pelje vso ontologijo v, heglovsko rečeno, »slabo neskončnost« nerešenega identitetnega problema. Na tem mestu se bomo oprli na Marcusejevo[7] kritiko Sartra: »*Coincidentia oppositorum* je dosežena ne skozi dialektični proces, ampak skozi njih preprosto postavitev kot ontoloških karakteristik (namreč omenjenih dvojic — op. D. Š.). Kot takšne so transtemporalno hkratne in strukturno identične.« (Marcuse: Studies in Critical Philosophy, str. 167, dalje cit.: Studies).

Bližamo se torej tematizaciji naše kritične uvodne anticipacije o pripadnosti Sartra filozofskemu vztrajanju na stališču meščanskega subjekta. Razlika, ki se vzpostavi gede na dejansko konstituiranost zgodnjemeščanskega subjekta, ki vsaj še dovoljuje deontološko (meščansko utopično) projekcijo vzpostavljanja *nravnega sveta* (Fichte!), v odnosu do poznomeščanskega subjekta, se pri Sartru kaže prav v njegovem opisu razmerja Ego — drugi. Postavitev Ega kot svobodne entitete implicira postavitev »drugega« kot ravno tako svobodnega. Drugi se postavi Egu nasproti kot *meja* njegove svobode — kot »skrita smrt njegovih možnosti« (prim.: EN str. 391); pojav drugega prinaša v svet Ega konflikt, konkurenco, alienacijo, reifikacijo... Ravno spričo tega pa sta v tako postavljenem odnosu možni le dve relaciji: ali zanikanje

[7] Sartre je spričo svoje vsestranske izpostavljenosti bil predmet vsakovrstnih preučevanj in je bil deležen tudi mnogih filozofskih kritik. Te so prihajale tako z meščanske desnice kot z marksistične levice. Ko bi povzemali in primerjali različne kritike, bi tako ne pridobili veliko, ker bi kvečjemu naš zapis postal bolj nepregleden. Tako bomo na tem mestu upoštevali predvsem Marcusejevo kritično študijo, kajti le-ta ni bila pisana s pozicij dogmatiziranega marksizma tedanjega časa (štiridesetih let), bila je spričo Marcusejevega lastnega vprašanja po problemu svobode ustrezno teoretsko zainteresirana in kar je pomembno — napisana je bila l. 1948. Mnenja sem, da Marcuse v svoji študiji »Sartre's Existentialism« ustrezno tematizira osnovne kritične vsebine v zvezi s Sartrovo filozofijo, obenem pa je aplikacija njegove kritike za namen našega iskanja primerna tudi zato, ker se nam more v drugem kontekstu obravnave širše risati vprašanje po nezadostnosti same Mercusejeve postavitve problema svobode.

svobode in gospostva drugega po Egu, kar namreč naredi drugega za objektivno stvar, ali asimilacija svobode drugega kot temelj svobode tudi za Ego. Obe alternativi pomenita, ali odnos sadizma, ali mazohizma, pri čemer neuspeh v enem odnosu vodi k sprejetju drugega odnosa; tako »moje relacije z drugim niso dialektične, ampak krožne.« (Ibid. str. 430). Teza o drugem kot »mojem« izvirnem grehu« (prim. Ibid, str. 321), teza torej, ki jo je popularizirala Sartrova drama »Za zaprtimi vrati«, kakor tudi vsa tematizacija problematike »drugega« v tretjem delu »Biti in ničesa«, je Sartrov opis človeške realnosti, ki pa je prej *meščanska realnost*, katero Sartre šele razglaša za »človeško«, čeprav nihče ne trdi, da meščanska družba v najosnovnejšem (nevrednostnem) pomenu besede ni človeška. Vendar pa ne gre za takšen banalen problem, gre za vprašanje, koliko je recepcija meščanskega subjekta (kot univerzane kategorije) v 20. stoletju še filozofsko »dovoljena«, ne da bi meščanski subjekt bil postavljen v dinamiko svoje lastne proizvedenosti v procesu menjanja oblik produkcije, ki v svoji historični konkretnosti dajejo specifiko razmerjem, katera šele porajajo pogoje notranje družbene organizacije, ki je okvir produkcije in samoreprodukcije subjekta in kompleksnosti *njegovega* sveta. Tako je šele mogoče govoriti o konkretni svobodi subjekta oziroma o mejah te svobode in o pogojih procesa osvobajanja, kajti svoboda meščanskega subjekta je vzpostavljena in omejena s *privatno lastnino* (kot osnovnim odnosom), ki s svojimi ekonomskimi oblikami primarno utemeljuje proces v začetnem koraku osvobajanj a iz prejšnje (prav tako razredne) strukture in novih oblik zasužnjevanja, ki v monopolnem kapitalizmu zadobiva vse abstraktnejše in sublimnejše oblike alienacije (porajajoče se iz diferenciranosti znotraj procesa produkcije), v okviru katere tudi delujejo ideološke oblike, ki zastirajo vlogo konfliktnosti osnovnih produkcijskih odnosov. Subjekt, s kakršnim imamo znotraj takšnega procesa opraviti, v nobenem pogledu ne more biti stalna konstanta.

Samega sebe zavedajoči se subjekt, kakor ga formulira zgodnjemeščanska filozofija (kljub temu da gre za formulacijo *ob* etabliranju kapitalističnih proizvodnih — družbenih odnosov) je bistveno kulturno-zgodovinsko opredeljena kategorija. Zato tudi gre za formulacijo subjekta, ki je forma subjekta zgodovine: meščanski subjekt.

Medtem pa se v nadaljnem procesu vse močnejšega prevladovanja postvarelih in svojim proizvajalcem *odtujenih* momentov vsakokratne zgodovinske strukture konsolidira kot prevladujoči determinirajoči moment zgodovine, prav ta minula zgodovina, ki konstituira poznomeščansko »objektivnost«, znotraj katere se nekdanji subjekt zgodovine raztaplja v svoji prepuščenosti »slepim silam zgodovine«.

Sartre tako sega po subjektu, ki ga (več) ni, da mu ostane v temeljih njegovega filozofiranja predvsem nekakšno ogrodje abstrahirane svobode, katera se mu v samih pojmih razblini, ko Sartre misli, da je našel mesto njene konkretnosti. — »Sartrov pour-soi je bliže Stirnerjevemu *Einziger und sein Eigentum* kot Descartesovemu *cogitu*. Kljub Sartrovemu vztrajanju na Egovi *Geworfenheit*, se slednja zdi povsem absorbirana po Egovi vedno-transcendirajoči moči, ki si kot svoj svobodni projekt postavlja vse ovire, katere srečuje na svoji poti.« (Studies, str. 175). V analizi odnosa Ego-drugi nastopi poleg dveh, že omenjenih odnosov, kot posledica še odnos sovraštva. Glede

na to kaže morda pripomniti, da filozofska nezadostnost v zgodovinsko-filozofski dimenziji, vendarle ne pomeni, da Sartre kljub vsemu ne zadeva vsebin tematike, ki jo obravnava. Njegova zasluga je nedvomno v subtilni in v določeni instanci še kako racionalni analizi stanja subjekta (oziroma »nečesa«, kar Sartre tako imenuje), ki je vse nasilneje »individualiziran« nasproti celoti, ki zadobi v podobi totalitarne države absurdne dimenzije. Sartru je njegova raziskava odnosov, začeta v »napačni predpostavki«, vendarle odprla pogled v notranjo strukturo odnosov meščanskega človeka, zaradi česar gotovo ni golo naključje, da je njegova filozofija vplivala na formiranje stališč moderne »anti-psihiatrije«, ki se zoperstavlja objektivističnim represivnim modelom psihologije kot znanosti in iz nje izvirajoči psihoterapevtični praksi. (O tem govorimo le mimogrede in se ne spuščamo v mistifikacije, v katere po mojem zapade tudi anti-psihiatrija). In ne samo to — čeprav v ideološki obliki, Sartre vendar že v »Biti in ničesu« opozarja na stanje meščanskega subjekta in z afirmiranjem izgubljene dimenzije svobode opozarja na tiste predpostavke historične entitete meščanskega subjekta, ki na drugem nivoju kot *predpostavke* delovanja eventuelnega revolucionarnega *subjekta zgodovine*, ne smejo iti v izgubo. Jedro kritičnega ugovarjanja Sartru, katerega skušamo formulirati upoštevajoč tretji del »Biti in ničesa«, tako ne more biti tisto dokaj površno označevanje Sartrove filozofije kot filozofije, ki »obsoja« človeka na osamljenost, nemoč, ipd., pač pa kritika, namerjena v filozofsko preozko refleksijo *tistega pogojujočega* takšno stanje meščanskega subjekta, kar nam šele omogoča *neprazno konstatiranje* tega, da imamo opraviti z meščansko filozofijo. Tako moremo šele zdaj veljavneje odgovoriti na vprašanje, ki smo ga bili zastavili zgoraj, namreč na vprašanje o Sartrovem receptivnem odnosu do protislovnosti, kakršna se izkazuje v njegovih lastnih terminih. Sartre s slikanjem odnosa Ego-drugi pravzaprav *sprejme* protislovnost, ki je tako protislovnost v *odnosu*, kot protislovnost v notranji konstituciji Ega. Konsekvenca odnosov sadizem — mazohizem — sovraštvo izgleda takole: »Sovraštvo ne dovoljuje zapuščanja kroga. Predstavlja zadnji poskus, poskus obupa (désespoir). Po neuspehu tega poskusa ne preostaja za-sebstvu drugega, kot vrnitev v krog in prepustitev neskončnemu premetavanju iz enega teh temeljnih odnosov v drugega.« (EN, str. 484) Čeprav Sartre v pripombi pod črto opozarja, da ta zaostritev ne izključuje možnosti neke morale rešitve itd., pa je očitno za kaj gre: konsekvenca ontološke zastavitve *cogita* je dinamika odnosov (drž) *v* krogu in vse rešitve (recimo na ravni morale) ne merijo v *prebitje* kroga, kajti ti odnosi so v spekulativnem mlinu Sartrove filozofije »izgubili« svojo dialektično dimenzijo, v odsotnosti katere sartrijanski subjekt postaja malone filozofska dogma, katera pa v svojem razvitju, še enkrat poudarjamo, vendarle povsem ne zgreši svojega predmeta.

V četrtem delu svojega temeljnega ontološkega dela pa Sartre vpeljuje tiste termine, ki so v največji meri osnova njegovemu povojnemu političnemu angažmaju, le da jih tu skuša ohranjati v svojem filozofskem (ontološkem) kontekstu, kateremu pa se v tem delu dogaja določena dezintegracija, ki jo Sartre upravičuje z razbijanjem »esprit-a de serieux«. Termini, ki jih imamo v mislih pa so: akcija, situacija, odgovornost glede na svobodo kot *izbiro* itd. Vsi ti termini nastopajo v kontekstu Sartrovega poskusa, da bi dokončno (za svojo ontologijo) ohranil svoja pojma subjekta in svobode v njuni poveza-

nosti in »realni pričujočnosti«, vsej protislovnosti razgrnjeni v prvih treh poglavjih navkljub. Toda ohranjanje teh kategorij ni več (le) ontološko! Medtem ko že v tretjem moremo zaznavati oznake prehoda iz ontološke čistosti v »ontinčno-empirično« sfero, pa v četrtem delu nastopa izdelovanje eksistencializma kot »doctrine d'action«, katerega glavne elemente Sartre izpostavi naknadno v popularnem spisu »Eksistencializem je zavrst humanizma« in torej konsekvence svoje filozofije ponuja kot nekakšen »Weltanschauung«.

»...svoboda ni *neka bit:* je bit človeka, to se pravi njegov ničes biti.« in nekoliko nižje: »Človek ne zna biti včasih svoboden, včasih suženj: je povsem in vedno svoboden, ali (on) ni.« (Ibid. str. 516) Človek se namreč kreira (se faire) kot svobodno bitje, in to v vsakem trenutku eksistence, v katerem se dogaja izbira. Zatrjevanje svobode vodi Sartra tako daleč, da sploh ne pristaja na možnost nesvobodnosti v vseh mogočih empirično-zgodovinskih ali družbenih konstelacijah. »To je napačna identifikacija ontološkega in historičnega subjekta,« poudarja Marcuse v svoji študiji (Studies, str. 175) in pravi dalje: »Medtem ko je točno reči, da *ideje* »nacija«, »razred« itd. zrastejo in »eksistirajo« samo za »pour-soi«, »nacija«, »razred« itd. niso stvorjeni po »pour-soi«-ju, ampak z akcijo in reakcijo specifičnih socialnih grup v specifičnih zgodovinskih pogojih. Zaradi gotovosti, te grupe so sestavljene iz individuov, katere je mogoče ontološko označiti kot »pour-soi«, toda takšna karakterizacija je povsem irelevantna za razumevanje njihove konkretnosti. Ontološki pojem »pour-soi«, ki enako definira mezdnega delavca in podjetnika, prodajalca in intelektualca, tlačana in graščaka, prejudicira analizo njihove konkretne eksistence: kolikor so kot različne eksistencialne situacije interpretirane v terminih realizacije »pour-soi«-ja, so reducirane na abstraktnega imenovalca univerzalne esence.« (Ibid. str. 175/76). Ta Marcusejeva kritična opomba še zdaleč ne banalizira Sartra, kajti on sam hoče pokazati, da gre vedno za »konkretne situacije«, iz katerih sebstvo vedno svobodno izbira, ker je: »biti-svoboden biti-svoboden-za-delovanje« (EN, str. 588), iz česar potem sledi »moja« lastna odgovornost za »mojo« situacijo, saj jo izberem sam, uresničujoč svoj projekt. »...od stvari nismo ločeni po ničemer drugem kot *po naši svobodi.*« (Ibid. str. 591) Ta svoboda pa je za Sartra absolutno individualna — »Svoboda odločiti se *za*« (negacija je v tem že absorbirana) in kot takšna posreduje univerzalnost, ker »moj« projekt, »moja« dejanja obvezujejo drugega, za kar »jaz« sam povzemam odgovornost. Sartre torej končno zapade v formulacijo evidentnega relativizma in ni slučajno prišel do zavračanja »esprit-a de sereux«, ki naprotuje igri subjektivnih sil itd. itd.

Zadnji del »Biti in ničesa« nas torej pripelje v pravo zmešnjavo glede na začetno »strogost« Sartrovih postavitev. Tak rezultat pa nas pravzaprav ne bi smel posebej presenečati kajti »Večina bistvenih kvalitet, ki jih (Sartre op. D. Š.) pripisuje »pour-soi«-ju so kvalitete človeka kot *genusa.* Kot takšne *niso* bistvene kvalitete človekove konkretne eksistence«. (kakor jo misli Sartre seveda op. D. Š.) (Studies, str. 188).

Ta naš relativno površni kritični pregled »Biti ni ničesa« (v katerem smo več aspektov izpustili, kot npr. vprašanje seksualnosti, želje...) se končuje na tistem mestu, na katerem ta filozofija »drzno« razgrne svojo nekoherentnost in preštevilne neskladnosti, da bi jih v takem pregledu mogli vse obravnavati. Toda, če govorimo o osipanju te filozofije, v točki, kjer se ta približa,

če moremo tako reči, praktičnemu svetu, se nam glede na dognanje o značaju njenih meščanskih osnov, mora zdeti razumljivo, da avtor, ki je začel slutiti vlogo proletariata v osvoboditvi, v tej svoji slutnji ni mogel več ohraniti koherentnosti svoje teorije v njeni začetni filozofski pregnantnosti. Torej se ta filozofija sama izkaže kot nepraktična, saj v bližanju sferi praxisa tudi njena navidezna koherentnost razpade. Od tu pa se postavlja vprašanje, ali je Sartre mogel s svojega stališča povsem preiti na drugo stran vprašanja? Menim, da brez dvoma lahko rečemo, da Sartru ob vsem njegovem (pač gotovo iskrenem) povojnem deklariranju za marksizem ni uspelo temeljno filozofsko formulirati njegove nove pozicije. Sartre je v temelju ostal eksistencialist, le da je njegov eksistencializem pridobil druge akcente, kar dopušča ugotovitev, da je njegova filozofija vseeno bila v danem trenutku provokacija za meščansko zavest in tako je Sartre vsaj politično levemu delu meščanstva mogel nakazati konsekvence njegovega pojma svobode, ki lahko pelje v zavezništvo s proletariatom.

Mir se nam kaže kot neka *vrnitev*. Vrnitev norih let 18—25, vrnitev francoske prosperitete, francoske veličine. Med vojnami ljudje vedno pričakujejo Mir njihovih let mladosti: zamenjujejo mladost in Mir. A vedno pride neki drugi Mir.

J.-P. Sartre: La Fin de la Guerre
(Situation III, str. 165)

»Résistance« je bila boj za nacionalno osvoboditev, elementi socialistične revolucije v njej so bili vse prešibki, da bi odločilno oblikovali podobo povojne Francije. A ostala je izkušnja totalitarne družbe, za Sartra je ostalo vprašanje svobode (subjekta) zastavljeno v ostrejši obliki, kakor bi ga sicer zastavljal eksistencialistični kontekst iz svoje ezoterične vsebine. Kajti mogli bi reči, da je eksistencializem bil filozofija in na drugem nivoju ideologija zgroženega meščanstva, zgroženega nad absurdnimi konsekvencami svojega družbenega reda. Na pogoriščih povojne Evrope pa se vprašanje miru postavi kot vprašanje politične volje, meščanstvo še ohrani svoje vladajoče pozicije in bila so potrebna še leta, da je v meščansko javnost prodrla še ena plat destruktivnosti in absurdne kaotičnosti meščanskega reda v zvezi s »civilizatorskim« kolonialnim poslanstvom evropskih metropol. Celotni meščanski kozmos s svojo lastno zgodovino se ruši ne samo kot estetska predstava. In vendar po drugi svetovni vojni nastopi obdobje ponovne konsolidacije kapitalističnega reda, nastopi komajda še s časom zaznamovano obdobje *brez alternative* z nastopom sovjetskega kolosa v stalinistični varianti na odru svetovne zgodovine, ko se komunistična revolucija »mitologizira«, ali bolje: je pozitivno-negativno »mitologizirana« in na takšno je moglo meščanstvo po svojih ideoloških prerokih »s pridom« kazati, češ kje se končujejo upi kdaj pa kdaj v zgodovini revolucionarnih množic.

Četudi stokrat ponovimo, da je Sartre meščanski filozof, pa glede na njegovo dejavnost po vojni (ne da bi govorili o tisti med vojno) nimamo nobene pravice soditi ga kot ideologa, ali še slabše kot *apologeta* meščanske družbe. Če povzamemo eno od osnovnih misli, ki je zrastla iz revolta konec šestdesetih let, da je v poznomeščanski družbi alternativa socializma postavlja skozi

totalizacijo opozicije nasproti sublimi totalitarnosti potrošniškega »upravljanega sveta« tehnokracije, potem moremo šteti Sartra za miselni in celo na svoj način dejavni moment (še vedno predvsem samo možnega) procesa totalizacije opozicije. Kajti tudi meščanstvo je *zgodovinska kategorija:* meščanstvo je po svojih revolucijah postopoma zavladalo Evropi in svetu, postavilo *ideal* svobodnega individua, odpravilo suženjstvo v najbolj grobi obliki, razvilo produktivne sile in se tudi zoperstavilo gnojnim tvorbam totalitarizma na lastnem socialnem telesu itd. Vsekakor bi v vsakem od teh momentov ugotovili usodno parcialnost, pogojeno s težnjo meščanstva po ohranitvi kapitalističnega reda, vendar pa to ne zanikuje dejstva, da se meščanstvo v vseh pogledih kot specifična zgodovinsko-socialna kategorija, kot kulturna tvorba, kot ekonomska struktura itd. vendarle transformira in se notranje razslojuje vedno bolj približujoč se robu ukinitve po svojem zgodovinskem protislovju.

»Matérialisme et révolution« je tudi v kronološkem pogledu nedvoumno temeljni tekst Sartrovega »izbora« revolucionarne dejavnosti kot posredovanja uveljavitve svobode subjekta, ki v ontološki interpretaciji ponuja prej dojemanje svobode kot momenta notranje konstitucije individuuma (najbolj svoboden si ob najhujšem pritisku totalitarne oblasti), ki praviloma ne pelje v soočanje z »zunanjimi« pogoji »zunanje« svobode! Nasprotno — za Sartra je notranja subjektivna svoboda pogoj osvoboditvi, sicer pa se Sartre celo kritično postavi nasproti dojemanju svobode kot samo notranjega določila subjekta. Toda v tekstu, ki ga obravnavamo tukaj, se v krogu te opredelitve tekst notranje razslojuje. Na eni strani gre za probleme »mene« (tj. bi lahko rekli meščanskega intelektualca z določeno zavestjo o sebi in svoji svobodi) v moji odločitvi za zavezništvo s proletariatom in po drugi strani gre za vprašanje pogojev zavesti pri delavcu v »njegovi situaciji.« Ta dilema se razrešuje v kritičnem soočenju z ideologijo komunistične partije in z vprašanjem mesta svobode v revolucionarni alternativi. Sartrova pot do ontološkega subjekta svobode k tistemu, kar se kaže za zgodovinski subjekt svobode, je tako vseskozi označena z eksistencialističnimi postavkami, vendar pa že iskanje forme proletarske revolucionarne negacije obratno zaznamuje Sartrovo izhodišče, da nastane s sintetičnega aspekta (ki združuje filozofske, filozofsko in ideološko kritične, politične, socialne in celo doolčene psihološke plati) historično-filozofsko aktualno zanimiv hibrid.

Sartru moramo nedvomno priznati, da s polno upravičenostjo nastopa proti tisti formi vulgariziranega partijskega dogmatiziranega materializma, katerega on sam označi za objektivizem, v okviru katerega napada tudi scientizem in ne neupravičeno Sartre navezuje svojo kritiko takšnega materializma na kritiko pozitivazma. V tem pogledu more takratni ideologiji (stalinističnega) materializma postaviti nasproti dialektiko, kakršno nahaja pri Heglu: »Gonilna sila vse dialektike je ideja totalitete: fenomeni ji niso nikoli izolirani pojav; ...Toda univerzum znanosti je kvantitativen. In kvantiteta je povsem upravičeno nasprotje dialektični enotnosti.« (Matérialisme et Révolution, cit. — iz Situations III, str. 145). Sartre tako more dokaj lahko pokazati na notranje protislovje takratnega etabliranega materializma (oziroma »oficielnega« marksizma), ki s poudarjanjem znansvenih zkonitosti, z aplikacijo principa naravoslovne zakonitosti na zgodovino in družbo v kontekstu strogo

hierarhične upravno strukture v SZ in odgovarjajoče olesenele organizacije francoske komunistične partije (in ne samo francoske), očitno odpravlja dialektiko kot mišljenje socialistične revolucije in kot »orodje analize« dejanskosti buržuaznega sveta. Kljub temu, da Sartrovo pojmovanje dialektike dovolj očitno ni adekvatno Heglovi dialektiki, zaradi česar mu ostaja ne povsem doumljiv Marxov kritični obrat nasproti hegeljanskemu »pozitivizmu«, pa je vendar že Sartrov pojmovni instrumentarij, razvit (v zgodovinsko-filozofski dimenziji) v odcepitvi od heglovske totalitete na način »nesrečne zavesti«, zadosten temelj za zavrnitev intelektualno inferiornega dogmatičnega materializma. Razumljiva je potemtakem naslednja Sartrova dilema: »Zahtevajo, da izberem prav danes, v polni svodobi duha, v vsej jasnovidnosti, in to kar naj bi svobodno in jasnovidno izbral z najboljšim svoje misli, to je neka doktrina, ki razdira misel. Vem da ni druge rešitve za človeka kot osvoboditev delavskega razreda: to vem *preden* sem materialist in glede na preprosti pregled dejstev; vem, da so interesi duha s proletariatom itd. (Ibid. str. 172/73) Ta dilema se potem oblikuje v vprašanju: »... ali iskati proletariat, da bi služil resnici, ali iskati resnico v imenu proletariata?« (prav tam). Tisto, kar upravičuje Sartra k takšnemu vprašanju, ki mimogrede opozarja tudi na njegovo bližanje proletariatu »od zunaj«, je prav nerevolucionarna zgodovinska situacija, v kateri je »resnica« kot zavest *proletariata za sebe* o njegovi zgodovinski vlogi potencialno revolucionarnemu proletariatu odmaknjeno — zanj začasno vsaj na pol izgubljena v porah zgodovinskih konfliktov buržuazije in v vse to »sintetizirajoči« *vladajoči* buržoazni ideologiji, kateri se kot kvazi negativen refleks neunčikovito zoperstavlja poplitvena ideologija dogmatiziranega materializma. Toda kot bomo videli, pri Sartru v njegovi recepciji proletariata še vedno delujejo enostranosti njegove lastne filozofije, da ne zapopade konkretne zgodovinske pogojenosti vulgarizacije revolucionarne teorije. Tako je njegovo vprašanje o razlogih prevlade objektivističnega materializma v komunistični partiji namenjeno konkretni situaciji, ki jo Sartre zapopade tako, da v aplikaciji svojega ontološkega modela »razumeva« odkod obstojnost takšne ideologije. Vendar o tem podrobneje nekoliko kasneje.

Sartre filozofsko razumeva vlogo revolucionarnega mišljenja v območju svoje določitve obravnavanega materializma kot mita: »Materializem je neizpodbitno *edini mit*, ki odgovarja revolucionarnim zahtevam; ... Toda kolikor je njegov podvig dolgotrajen, to ni mit, ki bi potreboval kaj drugega kot *Resnico*. Posel filozofa je obdržati skupaj (fair tenir ensemble) resnice, katere vsebuje materializem in korak za korakom vzpostaviti neko filozofijo, ki prav tako natančno kot mit odgovarja revolucionarnim zahtevam.« (Ibid. str. 175). Najprej kaže opozoriti na Sartrovo dokaj voluntaristično rabo pojma mita. Pomen, o katerem govori Sartre, sodi v (sicer zelo razširjeno) figurativno rabo pojma v smislu, v katerem govorimo o npr. pozitivističnem mitu, tehnokratskem mitu itd. Toda gre za vprašanje, ali lahko tako nediferencirano zamenjujemo pomen ideologije s pomenom mita, oziroma če tisto mitologizirano v ideologiji pomeni, da imamo vseskozi opraviti z mitologijo? Brez pretenzije, da bi na široko odgovarjali na to »akademsko« vprašanje, to vprašanje navajamo, da bi v območju samih pojmov Sartrovega mišljenja pokazali na dinamiko, ki je v njegovih pojmih zamrznila na škodo dialektične vsebine mišljenja teh pojmov. Sartrov pristop je namreč v svojem diskurzu premočno

označen z metafizičnimi paradigmami, kar pravzaprav pomeni, da gre pri Sartru za predpostavke, s katerih, še preden jih razjasni, tj. jih *samo postavi*, namerja postavitev svojega mišljenja v kontekst revolucionarnega. Osnovna predpostavka, ki jo v tem okviru imamo v mislih, se nam je kazala že zgoraj in je le nismo mogli takoj izpostaviti v vsej njeni kritični konstituiranosti, ki razdira *upravičenost upravičenosti* Sartrovih stališč. Da bi to pojasnili, moramo opozoriti na določeno etično obarvanost samega Sartrovega vprašanja, katerega namenja sam sebi glede svojega usmerjanja k proletariatu. Namreč vprašanje *se ustavi* pri »mojem« hotenju, izvirajočem iz »preprostega spoznanja dejstev« o tem, da je proletarska revolucija pogoj osvoboditvi človeka. Gotovo je, da pri (ne)sprejemanju določene ideologije igra svojo vlogo vprašanje o ideologiji, ki se »mi« ponuja kot revolucionarna, glede na njen realni, znanstveni itd. kontekst; toda v Sartrovem primeru gre za vprašanje, ali je »moja« volja po revolucionarnem delovanju dovolj, še zlasti če imam za svoj temelj »neizpodbitno« meščansko filozofijo in dokaj enostransko reflektirano izkušnjo oziroma spoznanje totalitarne oblasti. Takšno stališče spričo svoje moralne drže otežuje »neusmiljene kritike«, kajti filozofski subjekt (v svoji etični profiliranosti) vprašanja v neki točki »ima prav«. Toda tu nam ne gre za moralno razsojanje, gre nam za vprašanje *teoretskih konsekvenc* takšne samopravične drže. Tisto, kar teoretsko sledi, je namreč dedukcija iz paradigme ontološkega subjekta v subjekt revolucionarne volje, kar more imeti za posledico tudi kritično vprašanje dosega »resnice«, ki je v tako teoretsko defektnem kontekstu zaobjemljiva. Prav tako pa obratno nastaja vprašanje o sami moralni drži, ki je nezadostno reflektirano postavljena kot pravica »nesreče zavesti«, da popolnoma po svoji lastni meri voluntaristično (»revolucionarno«) nastopi za spremembo »napačnega« sveta. In da bi naše stališče ne bilo napak dojeto, naj poudarimo, da s takšno kritiko ne zastopamo nikakršnega koncepta slepe podreditve individuuma (pa naj bo delavec ali filozof) ideologiji, ki bi jo npr. zastopala bolj ali manj močna trdno organizirana partija. Sartrova samopravičnost[8] se v določeni točki kaže kot *upravičenost* nasproti konkretni organizacijsko in ideološko okosteneli (stalinizirani) komunistični partiji. Resnici na ljubo Sartre tudi ne zanika potrebe po organizaciji in celo eksplicitno poudarja, da je »komunistična partija edina revoluconarna partija.« (Ibid. str. 224), toda tisto, kar Sartre partiji ponuja

---

[8] Menim, da je mogoče pokazati na filozofski doseg te »drže« tudi v točki kjer Sartre kaže svojo največjo samokritičnost. Ko v »Kritiki dialektičnega uma« postavi znano tezo, da je eksistencializem nasproti marksizmu »parazitarna filozofija« se zdi, da to poudarja predvsem zato, da bi zagotovil legitimnost samemu eksistencializmu. Vendar pa bi ravno tako težko ugotovili, da Sartre ponuja kakšno globljo utemeljitev te legitimnosti kot utemeljitev v dimenziji »trpečega subjekta«. Določena delikatnost dileme se izteka v našo ugotovitev o nespojljivosti marksizma in eksistencializma, kajti nasproti slednjemu revolucionarni marksizem uveljavlja tudi ukinitev meščanske svobode subjekta kot svobode utemeljene na »prostem gibanju« privatne lastnine, medtem ko eksistencializem (tudi v Sartrovi verziji) ne more doumevati ravno značaja te negacije kot momenta v afirmaciji univerzalne svobode. Eksistencializmu (v obravnavani verziji) gre slej ko prej za kontinuiteto svobode, znotraj katere je situirano mišljenje svobodnega subjekta. Spričo tega tudi naklonjenost marksistične teorije določeni verziji eksistencializma ne more pomeniti nekritične recepcije. Eksistencialistični termini namreč ne morejo uiti kritični predelavi in gre potem za »drugo stvar.«

za njeno revolucionarno preosnovo, ni drugega kot zahteva po priznanju individualnega subjekta revolucionarnega delovanja (in seveda v zvezi s tem svobode), kar je ne glede na nedvomno izredno pomembnost takšne zahteve (na to so opozarjali mnogi marksistični teoretiki v drugačnih kontekstih), teoretsko povsem nezadostno. Konsekvenca za Sartra je njegovo ostajanje in vztrajanje na parcialni teoretski osnovi, katere nezadostnost je sublimirana v nezadostno opredeljeni moralni drži. »Brez dvoma je obstoj močne in organizirane partije, kateri je cilj revolucija, lahko privlačen za individue in grupe vseh izvorov, toda organizacija te partije se ne sme odvezati temu, kot da bi nihče ne imel socialno determiniranega položaja. Z drugimi besedami, revolucionar je *v situaciji*.« (Ibid. str. 177). Pojem situacije, ki je bil uveden že v »Biti in ničesu«, v kontekstu tu obravnavanega spisa dobi osrednje mesto v (tudi v vsem nadaljnjem) Sartrovem razmišljanju o revoluciji in v tem zanj novem kontekstu ohranja njegovo težnjo po »konkretnosti« v stari obliki. Tako je na tem mestu aplikabilna kritika, ki smo jo bili že zapisali na račun konkretnosti *pour-soi-ja* in se nam tu zaostruje v vprašanje, ali si teorija, ki *hoče* biti revolucionarna, sme dovoljevati postavljanje konkretnosti kot nečesa »zunanjega« teoretizaciji, kot nečesa torej, kar kratkomalo *je*, ali si mora konkretnost kot teoretsko razvidnost dane konstitucije sveta in človeka oziroma »človeškega sveta« ustvariti v procesu spoznanja in usklajevanja spoznanega (v vzajemnosti s historično vsebino tako v spoznavajočem kot v spoznavanem) z revolucionarno intenco? »Situacija«, ki je konkretna, je tako zgodovinska situacija, vsebujoča v svoji strukturi tudi mesto samo revolucionarne teorije in ni kar neka situacija, ki *je* zato ker svobodni subjekt *je* kot subjekt, ki *je* kar se naredi, da *je* in se lahko igra in trpi in izbira v krogih *abstraktnega* ničevanja in samopreseganja ter preseganja situacije, ki je konkretna, kolikor Sartre trmasto vztraja na tem, da je nekaj konkretno že s tem, ko je kategorija določenega posebnega in posameznega (in nesrečnega/trpečega)! Spriča tega je tudi Sartrovo nadaljnje definiranje revolucionarja vseskozi označeno s temi mejami. Poglejmo še kako je definirana ta »konkretna situacija: »Revolucionar je nujno tlačen (un opprimé) in delavec, in to v kolikor je delavec, ki je tlačen. Ta dvojni značaj proizvajalca in tlačenega zadostuje za definicijo revolucionarjeve situacije, toda v nobenem pogledu revolucionarja samega.« (Ibid. str. 178) — »Revolucionar se nasprotno definira s preseganjem situacije v kateri je.« (str. 179). Na tej osnovi Sartre pride tudi do pojma totalitete. Ker se namreč to preseganje odvija k radikalno novi situaciji, lahko revolucionar svojo situacijo znotraj svojega »sintetičnega ensemble-a« razumeva kot totaliteto. (prim.: prav tam) Vendar spet, kot vidimo, Sartrov pojem totalitete nima skupnega pomena s heglovsko-marksistično dialektično predpostavko totalitete kot v historičnem procesu proizvodne celostnosti razmerij v družbi skupaj s transformirano naravo, ampak uveljavlja nasproti takšnemu pojmu totalitete le enostrano določitev *momenta v procesu*, ko je totaliteta vprašljiva v luči spremembe, ki se gradi v obstajanju totalitete, ki je *proces*.[9] S Sartrom se v tej točki morda moremo strinjati le

[9] Na tem mestu le opozarjamo na drug pomen pojma nasproti Sartru, da bi se izognili napačnemu enačenju kategorij, ki so *v tekstu* in imajo svoj pomen po sodoločujočih jih kategorijah in po pomenih, ki jih tvori celotna struktura teksta. Tako naj opozorimo, kolikor to ni razvidno na prvi pogled, da v pričujočem zapisu sicer

toliko, kolikor si mislimo, da je za subjekt revolucije določitev njegove spreminjajoče intence v okviru totalitete bistvenega pomena, kar seveda pomeni že v teoretski koncepciji spreminjanje pojma totalitete oziroma videnja tistega, kar je določljivo v vsakem historičnem prerezu za totaliteto. Vsekakor pa sledi kritično vprašanje, ali že sámo revolucionarno teorijo (kot teorijo, ki mora odgovarjati na najradikalnejše zastavljena vprašanja svojega časa) lahko postavimo na tako površno določeni termin totalitete, ne da bi govorili o kompleksnosti nastopajoči v sferi praxisa takšne teorije, oziroma v njuni nujni vzajemni povezavi. Pojem »ensemble-a« tako pri Sartru nastopa kot mediacija v njegovem načinu »konkretizacije« pojmov. Kakorkoli že, Sartre na tem nivoju izvaja potrebo po filozofiji revolucije, ki naj bi bila totalna, vendar pa zopet v njegovi implicitno deontološki zahtevi o nalogah takšne filozofije. Le-ta naj bi namreč razložila, kot je mogoče razbrati iz obravnavanega teksta, prav vprašanja, ki med drugim sledijo iz njegovega prejšnjega filozofiranja (človek — svet, razjasnitev človeškega stanja itd.), pri čemer se zgodi razširitev na potrebo po pojasnitvi toka zgodovine kot usmerjevanega, ali najmanj usmerljivega in tako ta filozofija ne sme biti le *kontemplacija* sveta, ampak naj bo *akcija*. (prim.: Ibid., str. 181) Ko Sartre ugotovi, da je »materialistični mit« onstran vseh revolucionarnih tem, vprašanje potrebe po tej »revolucionarni filozofiji« tematizira v ugotovitvi, da kaže preučiti artikulacije revolucionarnih drž, da bi videli, če ne zahtevajo nič drugega kakor mitično figuracijo, »ali nasprotno zahtevajo utemeljitev rigorozne filozofije.« (Ibid., str. 184).

Sartre nato hoče pokazati na raziko med ideologijama vladajočega in tlačenega razreda. Medtem, ko buržuj samega sebe razume kot nekakšno izvoljeno eksistenco in si postavlja pojem človeka v okviru ideje dostojanstva, kar je v zvezi z njegovo določitvijo človeka kot nekakšne supranaturalne kategorije, pa se predstavnik tlačenega razreda razume kot naravno bitje (in s tem obsega tudi predstavnike vladajočega razreda), svojo eksistenco razume kot nekaj slučajnega (mora delati, da bi živel) in v njegovih očeh ne eksistirajo ljudje po »božanski praivci«. V odnosu vrednot vladajočega razreda (ki svoje vrednote vsiljuje nižjim) nasproti vrednotam nižjih razredov, vidi Sartre razloge spontanih revoltov, v katerih prihaja do zanikovanja prvih vrednot po drugih. (prim. ibid. od 184—191) Ne da bi z večjo kritično natančnostjo sledili tej (najmanj sociološko sporni) Sartrovi empirizaciji lastnega gledanja, naj sklenemo s Sartrovim odgovorom na vprašanje izvora »materialističnega mita«, kateremu smo se že prej približali. Sartre namreč sodi, da se determinizem vsebovan v obravnavanih materialističnih postavitvah predstavniku tlačenega razreda kaže kot »očiščujoča misel«, kakor neka katarza, kajti: » . . determinizem materije je tisti, ki se mu ponuja kot prva podoba njegove svobode.« (Ibid. str. 199). Tako se po Sartrovem mnenju v takšnem materializmu »suženj gleda z očmi gospodarja«. Sartru gre za to, da bi pokazal na nerevolucionarnost materializma kot ideologije že prisotnega determinizma ob-

---

ne razvijamo kompleksne problematičnost pojma totalitete, ki je v vsaki filozofiji, v kateri se pojavi, opredeljen z osnovno intenco te filozofij, kar seveda sproža (vsaj v filozofskem kontekstu) vprašanje, kako je sploh mogoče govoriti o totaliteti, v katrih smislih je pojem relevanten itd., kar vse presega meje tega prikaza Sartrovega mišljenja.

stoječe strukture. V tem okviru Sartre namreč opozarja na *taylorizem* v produkciji, v kontekstu svoje interpretacije pomena delitve dela, ki je »kriva« tega, da se izgublja zavest tlačenega o *delu* kot osvobajajočem elementu, saj je delo samo po sebi revolucionarno. Misim, da je to točka, v kateri se Sartre najbolj približa problematiki tistega mišljenja, ki mu je teoretizacija obstoječih razmerij »realni fundament« za mišljenje revolucije. V tej točki pa, kot se zdi, Sartre vseeno ne opazi, da takšna postavitev izpodbija njegovo formulacijo pojma svobode oziroma svobodnega subjekta; če govorimo natančneje: Sartre ne opazi tega kot veljavnega na več ravneh (med katerimi je za filozofijo zlasti pomembna historično-materialitična), kakor le na tisti ravni, na kateri on sam uveljavlja svoje pojme.

Delavec, po Sartru, v sprejemanju determinizma ni determinist kakor razumnik (le savant), »...determinizma ne dela za eksplicitno formulirani postulat.« (Ibid. str. 199). V tem pogledu igra svojo vlogo »element« *stvari*, ker je človek, ki vlada stvarem obratno sam stvar (!?) in osvoboditvena težnja, ki bi tako bila vsebovana, če nekoliko pretiramo sartrovsko govorico, v delavski biti za-sebe, bi bila ravno v posplošitvi tega razmerja stvari: »Če so vsi ljudje stvari, ni več sužnjev, ni drugega kot tlačenih od dejstva (opprimés de fait).« (str. 201) Iz te postavke pa izvira to, da se osvoboditev opredeljuje glede na stvari. Osvobojena družba naj bi bila harmonično podjetje izkoriščanja sveta (!). Tu pa se »zanka zadrgnjuje«, svet se ponovno zapira. »Revolucionar končno, za razliko od upornika, hoče nek *red* ... materialni red je tisti, ki bo izbral.« (prav tam) Iz približno takšnih določil situacije delavca oziroma revolucionarja Sartre pravzaprav določa mesto, kamor hoče namesto materializma vnesti svojo koncepcijo, ki se utemeljuje v zahtevi po *preseganju* situacije, katere pa materializem *ne more* preseči!

Čeprav se v določenem pogledu s takšnim Sartrovim stališčem moremo strinjati, če ga jemljemo s precejšnjo mero dobronamernosti, pa v teoretskem pogledu ne smemo zapasti moralični nivelizaciji teorije. M.-A. Burnier (v že citirani »Les existentialites et la applitique«) v svojem prikazu potrjuje kritično naravnanost, katero smo ohranjali v tem zapisu. Gre namreč za to, da je eksistencializem tega obdobja (prva leta po vojni) manifestiral vprašanje razrednega boja kot vprašanje boja zavesti (prim. str. 33), kar je umljiva konsekvenca teze, da je šlo za soočenje Sartra kot *že* formiranega filozofa na stališču transcendentalne subjektivitete z nerazrešenimi protislovji (oziroma njih ovekovečenjem) konsekventno tudi v tistem, kar mu je figuriralo pod pojmom »realité humaine.« Spričo tega Sartre revolucionarne zahteve po »preseganju situacije« izvaja iz svojega pojmovanja svobode, le da tokrat v aplikaciji na svojo predstavo o situaciji revolucionarja. S Sartrom ugotovimo, da obravnavani materializem v svojem determinističnem postopku, v katerem maši zgodovinskot v kategorije analogne naravoslovni zakonitosti, resnično izgublja vprašanje revolucionarnega odnosa, ki je povzeto v abstraktni determinizem »zakonitosti zgodovinskega procesa«. Toda vprašanje je, če Sartrov nasproti postavljeni indeterminizem, ki seveda daje poglavitno vlogo subjektu v njegovi »uporabi kavzalnih serij za namen, ki si ga sam postavlja« (Situations III, str. 204), vzpostavlja kaj drugega kot *sâmo* dilemo *indeterminizma* nasproti določeni artikulaciji determinizma. Temu indeterminizmu pa ni osnova tematizacija konkretne historične determinacije v razliki od de-

terminizma slonečega na analoški strukturaciji historičnega pod abstrahiranim pojmom naravoslovne tipologije zakonitosti, ampak ahistorično, tj. metafizično ali »ontološko« mišljeni subjekt. V nanosu te koncepcije subjekta na »situacijo« delavca-revolucionarja se že prej omenjeni delavčev determinizem izkaže le za možnost gledanja stvari v kontekstu logike sartrijanske filozofije, pri čemer se le tej ta determinizem izkaže kot nekaj, kar razkriva *svobodo kot projekt* in se dokazuje »preprosto z učinkovitostjo človekove akcije. »Svoboda bi naj tako absorbirala *vsako* obliko determinizma in se končnoveljavno razkrivala v *aktu* in »tvorila eno z aktom«. Sartre je tako po eni plati plačal tribut svojemu ontološkemu gledanju (cointidentia oppositorum delavca in stvari je na istem nivoju) in očitno s precejšnjimi težavami »rešil« svoje pojmovanje svobode. Preostane mu torej v nadaljnem na tej osnovi dokončno pobiti materializem, kateremu nasprotuje, hoteč uveljaviti svoje pojmovanje svobode kot izbire, kot človeškega projekta, subjektivitete itd. Konsekventno pa je prav to, da vsa ta svoboda oziroma njena določitev ničesar ne zagotavlja: »In natančno zato, ker je človek svoboden, triumf socializma sploh ni zagotovljen. Ni na koncu poti na način kakšne meje, toda je človeški projekt. Bo, za kar ga bodo ljudje naredili.« (Ibid. str. 222).

Ob tem, da je precej kasnejši Sartrov spis na približno isto temo (v mislih imamo seveda temeljnejše tekste): »La critique de la raison dialectique« glede na Sartrov odnos do marksizma teoretsko širši in »sprejemljivejši«, pa je z gotovostjo mogoče reči (tudi glede na doseg tega drugega teksta), da se razprava o tem, ali je Sartre prestopil iz meščanskega mišljenja v radikalno revolucionarno teorijo, razrešuje prav ob očitnostih, ki razkrivajo problematičnost takšnega koraka v »Materializmu in revoluciji«. Upam, da mi je z analizo teksta v njegovih neposrednih referenčnih okvirih uspelo pokazati, da Sartre tega velikega koraka ni napravil, ampak je le celoti svoje teoretske podobe dal akcent, ki ga postavlja v območje pojma *levega meščanstva*.

Menim, da bi v območje te »neeksaktne« socialnozgodovinske kategorije mogli argumentirano pritegniti Sartrovo literaturo in literarno teorijo, kar bi seveda zahtevalo kritično literarno-teoretsko obravnavo. Prav tako pa tej odločitvi ne uide Sartrovo politično udejstvovanje, oziroma zlasti to ne. Sartrovo literarno udejstvovanje pomeni (v okviru pojava eksistencialističnega romana, novele in drame) zaostritev vprašanja »nedolžnosti literature« in same vloge pisatelja kot angažiranega »aktivista« in s tem nedvomno pomeni korak v demoliranju meščanskih estetskih mitov na eni strani in po svoje tudi kontrapozicijo estetiki socialističnega realizma na drugi strani. Literatura, kot eden izmed medijev prakse teorije, je tako pritegnjena v domeno določenega nivoja političnega angažiranja. To še posebej velja za teorijo tako pojmovane literature, kar ponazarja kronološko v isti okvir kot zgoraj obravnavani tekst spadajoča razprava »Qu'est-ce que la littérature?«[10]

---

[10] Nedvomno bi bilo zanimivo preveriti stališča, do katerih smo prišli pri obravnavi Sartrove filozofije, tudi na področju literature, vendar pa bi to pomenilo, da bi upoštevali vrsto kriterijev s področja teorije literature, kolikor pač gre za specifično in relativno samostojno teoretsko področje, definirano po svojem predmetu, da bi mogli pokazati na komplementarnost literature v strukturi kompleksa »sartrijanstva«. Ker se žal na tem mestu v to ne moremo podrobneje spuščati, naj bo dovolj, če pripomnemo, da Sartrovo literarno delovanje živi v ozki povezanosti z njegovo filozofijo in na določen način tudi s političnim angažmajem.

Politika kot področje javnega anagažiranja, v katerega Sartre vstopa kot »neodvisni intelektualec« vse od ustanovitve revije »Temps Modernes«, pri čemer prihaja do nesoglasij znotraj grupe zbrane okoli te revije spričo Sartrovega vse večjega »radikalizma« (oziroma nagibanja v desno npr. pri R. Aronu, kasneje pri Camusu itd.), je tisto področje, katerega poteze v nujni historični profiliranosti vzpostavljajo »fenomen J.-P. Sartra«. Sam Sartre je postal nekakšna »politična institucija«, razpet med svojim političnim anti-buržoaznim stališčem in svojo kritiko komunistične partije z njenimi vsebinami in teoretskimi konsekvencami. Na tem mestu ni v našem interesu, da bi se podrobno seznanili s Sartrovimi političnimi stališči in akcijami, z njegovimi diskusijami in polemikami potekajočimi znotraj njegove intelektualske grupacije, kakor tudi z oponenti z desne in leve strani sodobnega mu — zlasti francoskega — političnega prizorišča. Gre nam le za uvidenje praktičnega dosega angažiranja meščanskega intelektualca, ki se je teoretično z lastnimi predpostavkami zavedel historičnih realitet in iz svoje družbene pozicije, oziroma svoje »situacije« skušal delovati v političnem prostoru, kjer pa je Sartre kot relativno »izoliran pojav« ostal omejen v možnostih »demokratičnega javnega mnenja«. Precejšnjo publiciteto, ki jo je užival Sartre kot politično angažirani intelektualec, gre po vsej verjetnosti pripisati inertnosti delavskih strank, imobilnosti delavskega gibanja v vseh zanj značilnih oblikah itd., pri čemer je bil meščansko-demokratični javnosti morda celo dobrodošel pojav rahlo »ekscentričnega« intelektualskega levičarja, ki vendarle konkretno v prevladujočem konformizmu množic ne ogroža vladajočega sistema. Glede na to, da se je Sartrova politična akcija odvijala bolj ali manj na področju javnega mnenja, znotraj katerega v celoti bolj pravladuje manipulativna kakor kritična plat, če uporabimo kategoriji, ki ju je sistematiziral J. Habermas (prim. pogl. 7. v »Javnem mnenju« str. 297—314), je jasno, da Sartrova politična dejavnost ni mogla biti neposredno aktualno kdovekako učinkovita, vendar pa »za zgodovino« le ostaja pomembna, glede na značaj historičnega trenutka, kot »glas vesti« znotraj meščanske javnosti. Le-ta pa, vse dokler družba ni totalitizirana na način fašizma, ostaja tisti prostor v družbi, kjer se izkazujejo družbene konfrontacije,[11] čeprav le na način konfrontacije »različnih mnenj.«

Neposredna učinkovitost političnega delovanja v sferi javnega mnenja je seveda le ena, sicer ne nepomembna, plat celotne zadeve. Vendar pa je za nas pomembnejša plat Sartrova politična pozicija glede na opredeljujoče jo

[11] Če sledimo sodobnim teoretikom »javnega mnenja« in »masovne kulture«, kot so: že omenjeni Habermas, Edgar, Morin, David Risman itd., je za meščansko javnost značilno prej manipuliranje privatne sfere — ustvarjanje »nejavnega mnenja« (Habermas) ali »tihe večine« na način bulvarskega tiska, ženskim magazinov, pornografskih revij, hobby-literature, »herz-romanov« itd., itd., da je politično zainteresirana javnost zreducirana na »obrobni pojav« celotne strukture javnega mnenja. Dokler je ta del javnega mnenja samo marginalnega značaja spričo tega, da nosilci »mnenj« niso nosilci sočasno prisotnih širših socialnih teženj kot političnih gibanj (nastopajo torej v identificiranosti s svojo izoliranostjo nosilcev posameznih »mnenj«), buržoazna oblast to področje dokaj mirno tolerira. Pri tem pa »ažurno« represivno reagira ob vsakem poskusu *praktične proletarske akcije* (kot so stavke ipd.) ali ob kakšnem drugem javnem zoperstavljenju »vladni politiki« na način množičnih demonstracij ipd., še zlasti če se javno mnenje »slučajno« zoperstavlja politiki, v kateri uveljavlja svoj interes monopolni kapital. Vso problematičnost tega kompleksa pa kaže obravnavati v drugačnem kontekstu.

politične konstelacije in dogodke. Sartrov angažma na področju globalne politike je bil antiblokovski in v zvezi s tem mu tudi niti zdaleč ni mogoče očitati, da ni v precejšnji meri razkrival pravega značaja imperialističnih vojn (kar npr. ne velja za Camusa celo v odnosu do vojne v Indokini). Prav tako les Temps Modernes ni pristajala na enačenje komunizma s fašizmom. Za Sartra je bilo jugoslovansko stališče 1948. »upor človeškega stalinizmu«, kar je izrazil v svojem predgovoru k Dalmasovi knjigi o jugoslovanskem sporu z Moskvo. Skratka zlepa bi težko našli osebnost, ki bi sestavila tolikšno število apelov, protestov ipd., prirejala podpisne akcije med vidnimi intelektualci itd.

Medtem ko je do l. 1948 Sartrova akcija potekala kot »akcija besede« (v skladu z odločitvijo iz »Kaj je literatura?«: »Beseda je neka akcija.«), pa je v začetku tega leta prišlo do poskusa ustanavljanja organizacije, ki naj bi »ponovno našla veliko demokratično tradicijo revolucionarnega socializma«. (Entretiens sur la Politique, str. 159, dalje cit.: EP) R. D. R. (Rassemblement Democratique Revolutionaire) — organizacija, ki jo imamo v mislih, je bila svojevrsten poskus drugačnega delovanja nasproti Komunistični partiji, poskus postavitve modela organizacije, ki bi naj zaobsegla sâmo konkretnost in bi znotraj svojih vrst ohranjala polno demokracijo. V zvezi s tem naj opomnimo, da je že v obravnavanem tekstu »Materializem in revolucija« Sartre poudaril, da njegov pojem revolucionarnega akta kot svobodnega akta par excellence ne gre v nobenem pogledu enačiti s svobodo v anarhističnem in individualističnem smislu. (prim.: Situations III, str. 216) Zavzemajoč se za ohranitev, oziroma za nerazdiranje spontanitete po »organiziranem mitu«, Sartre skuša v organizacijskem modelu R. D. R. uresničiti svoj koncept kot koncept priznavanja *svobode drugega*, v nespreminjanju drugega v objekt. Tako je menil, da bi naj R. D. R. bila organizirana v sekcije, iz katerih bi izvirale konkretne zahteve, katerih skup bi naj tvoril obširno konkretno zahtevo, ki naj bi jo »vodilni elementi Združenja interpretirali in sintetizirali.« (prim. EP, str. 28) R. D. R. se je zavzemala v svojem programu (objavljenem v časopisu La Gauche — 3/1948) za mednarodni mir, federalno enotnost nevtralne Evrope, za konec »samomorilske politike« v francoskih kolonijah ipd. in kar je najvažnejše, program je predlagal, da naj bi storili vse potrebno, da bi »pripravili delavce za direktno upravljanje podjetij«. Kot je mogoče razbrati iz programa, v primeru R. D. R. ni šlo za ustanavljanje »nove partije,« ampak za združitev (kar ponazarja izraz »rassemblement«) elementov, v katerih je obstaja težnja po »revolucionarnem socializmu«. To pa je pomenilo, da so združenje stvorili predvsem intelektualci dokaj različnih nazorov, od komunistov do socialistov in levih kristjanov. Kljub temu, da je s svojim zasedanjem v dvorani Pleyel 13. decembra 1948. R. D. R. vzbudila precejšnjo pozornost, pa je v nadaljnem spričo notranjih zdrah, zaradi katerih je Sartre sam izstopil iz združenja, R. D. R. hitro razpadla. M.-A. Burnier je poglavje svoje knjige, v katerem govori o tem upravičeno naslovil s »Tretji glas brez tretje sile.« Sartrova zamisel, da bi v svoji organizaciji povezal srednji razred z delavskim se ni niti približala pravi realizaciji, čeprav je Sartre menil, da je v najboljših elementih buržoazna misel demokratična filozofija, ki ima skupne točke z marksistično. Demokratičnost organizacije naj bi v tem bila garancija ne za tvorbo ene ideologije, pač pa za »veliko ideološko strujo«

skupnosti med obema različnima elementoma. (prim. EP, str. 37) Skratka: teoretične šibkosti in dejanska družbena zakoreninjenost ideje o »organizaciji tretjih« — namreč naslonitev na kritiko komunistične partije, ob ne posebno premišljenem nasprotnem programu in poskus tvorbe alianse srednjega in delavskega razreda na takšni osnovi, je vodil le v vihar v kozarcu vode.

Vendar pa je gotovo, da ta izkušnja Sartra ni odvrnila od teoretskega bližanja marksizmu in pripoznavanja vloge proletariata v zgodovinskem procesu. Teoretski izraz tega približevanja pa je Sartrovo kasnejše »marksistično« delo »Kritika dialektičnega uma«. Na tem mestu se ne bomo spuščali v analizo tudi tega teksta, kajti zanimalo nas je, (če to ob koncu še enkrat ponovimo) vprašanje Sartrovega prehoda od filozofije eksistencializma k marksizmu, prehoda katerega značaj smo v glavnih potezah skušali opredeliti.

LITERATURA

(Posebna opomba k literaturi: v pričujočem seznamu literature je vsebovana samo citirana literatura in pa tista, na katero se zapis ožje nanaša, oziroma naslanja. Pričujoči zapis je sicer v sebi relativno zaključen del širše raziskave o problemu svobode in osvoboditve.)

Adorno, Theodor W.: Žargon pravšnjosti, Ljubljana 1972.
Andrieu, René: Les communistes et la révolution, Paris 1968.
Burnier, Michel-Antoine: Les existentialistes et la politique, Paris 1968.
La GAUCHE no 3, 16.—30. juin 1948, Paris.
Habermas, Jürgen: Javno mnenje, Beograd 1969.
Holz, Hanz-Heinz: Strömugen und Tendenzen im Neomarxismus, München 1972.
Lasch, Christopher: The Agony of the American Left, Harmondsworth 1970.
Majer, Boris: Med znanostjo in metafiziko, Ljubljana 1970.
Marcuse, Herbert: Studies in Critical Philosophy, London 1972.
Orwell, George: The Collected Essays, Journalism, and Letters, volume IV, Harmondsworth 1970.
Rus, Vojan: Sodobna filozofija med dialektiko in metafiziko, Ljubljana 1968.
Sartre, Jean-Paul: Egzistencializam je humanizam, Sarajevo 1964.
Sartre, Jean-Paul: Egzistencijalizam i marksizam, Beograd 1970.
Sartre, Jaen-Paul: L'être et le néant, Paris 1943.
Sartre, Jean-Paul: Izbrani filozofski spisi, Ljubljana 1968.
Sartre, Jean-Paul: Situations II, Paris 1948.
Sartre, Jean-Paul: Situations III, Paris 1949.
Sartre, Jean-Paul: Situations IV, Paris 1964.
Sartre, Jean-Paul, David Rousset, G. Rosenthal: Entretiens sur la politique, Paris 1949.
La SITUATIONISME ou la nouvelle Internationale (ed. par Eliane Brau), Paris 1968.
START br. 169, od 16.—30. julija, Zagreb 1975.
Les TEMPS MODERNES no 2 — novembre 1945
3 — decembre 1945
15 — decembre 1946
18 — mars 1947
27 — decembre 1947
34 — juillet 1948, vse Paris.
Životić, Miladin: Egzistencija, realnost i sloboda, Beograd 1973.

Kozmična tehnika in vprašanje materije v Platonovem Timaju

Dr. VALENTIN KALAN

Resnica je bolj razširjena, kakor se zavedamo, je pa zelo pogosto prikrita, često tudi zavita ter celo oslabljena, okrnjena, pokvarjena z dodatki, ki jo razvajajo ali pa iz nje napravijo nekaj manj koristnega.
G. W. Leibniz, pismo Remondu, 26. 8. 1714, Philos. Schriften III, 624

Vsebina: Uvod: 1. Literarno-zgodovinske (filozofske) in družbene ali realne predpostavke razlage in razumevanja Platonovega dialoga Timaios, 2. Uvod v dialog (Ti. 17 a—27 b); A. Kozmična tehnika in vpraašnje materije (Ti. 27 c—61 c); 1. Bit in postajanje (Ti. 27 c—34 a), 2. Svetovna duša in vprašanje kozmologije (Ti. 34 a—47 e), 3. Področje nujnosti in princip materije: a) Tretji rod biti (Ti. 47 e—53 c), b) Mesto materije v Platonovem idealizmu, c) Narava elementov in njihovo gibanje (Ti. 53 c—61 c); B. Splošni pomen Platonovega pojmovanja materije in kozmične demiurgije.

UVOD

1. *Literarno-zgodovinske in družbeno-realne predpostavke razlage in razumevanje Timaja*

Splošno poznano in nesporno je, da ima dialog iTmaios izreden pomen ne le kot monument Platonove filozofije, temveč tudi za razvoj filozofske misli vsaj do 17. stol. Zato ni naključje, da je na Raffaellovi freski »Atenska šola« iz leta 1510—11 Platon prikazan z rokopisom Timaja v roki. Že med neposrednimi Platonovimi učenci je ta dialog veljal za eno izmed glavnih Platonovih del, pa tudi Aristotelova kritika Platona pogosto meri ravno na teze iz tega dialoga. Prvi sholastični komentar k dialogu je napisal že Krantor (330—270), Epikur je kritiziral Platonovo teorijo elementov v tem dialogu, komentiral ga je Plutarh iz Haironeje v delu *De animae procreatione in Timaeo.* V 4. st. n. š. je rimski novoplatonik Chalcidius prevedel in deloma komentiral ta dialog, ta prevod pa je imel izreden pomen za formiranje *philosophiae mundi* v srednjeveški filozofiji pred recepcijo arabske znanosti in Aristotela. V chartreski šoli srečamo z Alainom de Lille (u. ok. 1203) že pravega pesnika platonističnega pojmovanja narave, medtem ko je Guillaume de Conches (1080—1154) napisal prvi srednjeveški komentar k Timaju (Glosae super Platonem).[1] Ne da bi se spuščali v vprašanje predpostavk obnove filozofije narave in znanosti sploh v srednjem veku[2] in v chartreski šoli še posebej, se je treba zavedati, da je imela chartreska fizika tudi svoj revolucionaren pomen: dokaz za to je, da je iz nje izšla naturalistična filozofija Davida iz Dinanta (Belgija) — deloval ok.

[1] Prim. W. Totok, Handbuch der Geschichte der Philosophie II, Frankfurt/M. 1970, s. 198

[2] Prim. o tem nazadnje A. C. Crombie, Medieval and early Modern Science, Cambr. Mass. 1963².

1200.[3] Njegovo glavno delo so *Quaterni* ali *Quaternuli* (»Četverke«),[4] kjer gre za izrecno identiteto boga in duha z materijo: *Et ita voluerunt philosophorum Plato et alii, quod mundus iste est deus praebens sibi visibile et est hyle corporum et mens animorum.*[5] Kakor je torej izenačil boga in svet, tako je v eksplikaciji Aristotelovega pojmovnega para materija-forma formo že deloma pojmoval kot pojavno obliko materialne substance: *Substancia vero, ex quo sunt omnia corpora, dicitur hyle.*[6] Tako pri Davidu dobimo paralelizem materialnega in duhovnega principa. Gre torej za pomemben obrat v pojmu materije, ki pa se je v srednjem veku lahko začel le kot »materializacija« boga. Zavedati se je tudi treba, da Davidova filozofija ni bila le stvar akademsko-scholastičnih diskusij, temveč je bila povezana z idejnim sistemom radikalnih »katarov«.[7] Davidov filozofem je v 14. stol. obnovil tudi John Wycliffe v razpravi *De materia et forma.*[8]

Ni pa seveda treba poudarjati, da je Davidova materialistična razlaga Platonovega Timaja zgodovinska redkost, saj je znano, da v zgodovini platonizma prevladujejo idealistične razlage. Toda že samo to, da je na osnovi platonistične fizike lahko nastala takšna »naravna filozofija narave« (R. Kalivoda) — kljub dodatnim vplivom Aristotela[9] — priča za interpretacijsko širino dialoga Timaios, ki je ne moremo izmeriti le z ravnilom in šestilom. Za vlogo dialoga Timaios v zgodovini srednjeveške filozofije je zanimivo, da se je v njej skoraj uresničila trditev Prokla, tega skoraj sholastičnega komentatorja Platonovih dialogov (Zeller), da za spoznanje resnice zadoščata samo dve deli: »Kaldejske prerokbe« in dialog Timaios (Marinus, Vita Procli, fin.).

Platonov dialog Pimaios nas tu ne bo zanimal v celoti, temveč se bomo osredotočili na teorijo kozmične demiurgije in na z njo povezan problem materije. Obe vprašanji, zlasti pa vlogo principa materije pri Platonu, je meščanska idealistična historiografija zgodovine filozofije zelo zanemarila. To ugotavlja tudi N. Hartmann v razpravi »K nauku o eidosu pri Platonu in in Aristotelu« (1941): »Klasično zgodovinopisje filozofije zadnjih sto let ima tukaj eno izmed tistih številnih praznin, ki so posledica njegovega pomanjkljivega filozofskega razumevanja problemov«.[10] Toda tudi N. Hartmann sam

---

[3] Prim. T. Gregory, L'idea della natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele (il secolo XII), v: Filosofia della natura nel medioevo, Milano 1966, s. 47—48.

[4] Preostale fragmente je prvič zbral Marian Kurdzialek, Quaternulorum fragmenta, Warszawa 1963 (dela ni v Ljubljani).

[5] Navedeno po T. Gregoryju, op. cit. s. 47.

[6] Navedeno po R. Kalivoda, Zur Genesis der natürlichen Naturphilosophie im Mittelalter, v: Filos. della Natura, s. 399.

[7] Vsekakor spada k ironijam religijske zgodovine tudi to, da nemška beseda za »krivoverca« — »Ketzer« izvira iz gr. *katharós* — »čisti«. Tako se v tej besedi, kakor tudi v analognem razvoju nekaterih drugih pojmov iz zgodovine religije, npr. »herezija«, zrcali zgodovina cerkvene pretenzije na resnico, še več, zrcali se neizbežen zgodovinski relativizem in nihilizem te cerkvene pretenzije. Prim. še Hist. Wb. Philos. 3 (1974), s. v. Häresie, col. 999—1001.

[8] Prim. R. Kalivoda, Joannes Wyclifs Metaphysik des extremen Realismus und ihre Bedeutung im Endstadium der mittelalterlichen Philosophie, v: Die Metaphysik im Mittelalter, Berlin 1963, s. 722.

[9] Aristotela je David bral v originalu, ugotavlja M. Kurdzialek, David von Dinant und die Anfänge der Aristotelischen Naturphilosophie, v: Filosofia della natura, op. cit. s. 407.

[10] Nicolai Hartmann, Kleinere Schriften, Berlin 1957, s. 136.

ni mogel Platonove materije primerno vključiti v svojo teorijo slojev stvarnosti ker ni znal ustreči prvemu pogoju za razumevanje principa materije pri Platonu: da je namreč materijo v Timaju treba razumeti v smislu Aristotelove materije, *hýle*.[11] V nadaljnjem bomo skušali pokazati, da sta ustrezno razumevanje in tedaj tudi ustrezna kritika Platonovega principa materije možna na osnovi marksistične filozofije, tj. filozofije, ki upošteva filozofski ustroj Marxovega pojma dela in znanstvene zgodovine, socializma.

Dialog Timaios spada med zanje Platonove dialoge, kljub tezi G. E. L. Owena,[12] ki bi ga hotel postaviti takoj po Državi, in je nastal v času po tretjem Platonovem potovanju na Sicilijo l. 361/60. Dialoška forma je ohranjena, vendar ne več v bistvenem smislu dialektičnega preizkušanja postavljenih trditev ali »hipotez«. Za literarno formo Timaja je značilno, da se krog poslušalcev oz. »gledalcev« imenuje kar »teater« (*théatron*, Criti. 108 b). V pogovoru sodelujejo Sokrates in Kritias, Hermokrates in Timaios. S Kritijo je mišljen sofist Kritias, Hermokrates je sirakuški državnik in nasprotnik Atencev v peloponeški vojni (prim. Tukididovo Zgodovino), medtem ko je Timaios iz Lokrov poznan le na podlagi Platonovega pričevanja.[13] Kritias in Hermokrates reprezentirata politično dimenzijo dialoga, Sokrates in Timaios pa njegovo splošno-teoretično in prirodno-filozofsko dimenzijo. V dialogu bi moral nastopiti še peti udeleženec, tj. četrti Sokratov gost, ki pa je zaradi bolezni odsoten (*asthéneia*, 17 a), to je Platon.[14] Dramatični čas dialoga je leto 409, takoj po dialogu Država, kar pomeni, da je dialog Timaios treba brati na predpostavki teorije v Državi. Katera je osnovna tematika Timaja? To vprašanje, kadar je zastavljeno glede na Platona, meri na prikrito intencijo in stvar, *prâgma*, Platonove filozofije sploh. Po klasifikaciji antične doksografije je dialog Timaios »fizikalen« (*physikós*), njegova tema je narava (*perì phýseōs*, D. L. 3.60). Ta oznaka ni napačna, saj večina dialoga obravnava »fizikalna« vprašanja, ni pa tudi resnična, saj je splošno znano, da je program fizike postavil šele Aristoteles. Da bi razumeli resnični namen Platonove fizike v Timaju, je treba najprej razložiti uvod.

2. *Uvod v dialog (Ti. 17 a—27 b)*

Sokrates najprej povzame glavne teze Platonove Države: vloga čuvarjev (*phýlakes*), skupna lastnina, vzgoja žena, skupnost žena in otrok (17 d ss). Nova naloga je zdaj v tem, da se pokaže, kako se bo idealna polis, ki je dotlej opisana le teoretično (*lógōi*, 19 c), izkazala v zgodovinskem gibanju (*kinoúmena, 19 b*) in v zgodovinskih preizkušnjah (*agōnizoménē*, 19 c). Te zgodovine ne znajo opisati niti Sokrat in pesniki niti sofisti in zgodovinarji, temveč le tisti ki so dospeli do vrha celotne filozofije (20 a): Timaios, Kritias in Hermokrates. Paradigma za način, kako naj se filozofska država ohranja v besedah in dejanjih, so starodavne Atene. O tem poroča sofist Kritias na osnovi tega,

---

[11] Ibid. s. 74 in 170.

[12] Torej v Platonovo srednjo fazo, G. E. L. Owen, s. 316; prim. ponoven pretres filoloških argumentov za pozno fazo pri H. Chernissu, s. 339 ss.

[13] A. Rivaud, Uvod, s. 18.

[14] V zgodovini komentarjev Platona je bilo dosti debate o tej odsotni osebi Elegantno je na to odgovoril W. Hirsch: Odsotni gost je »Nikdo« iz Odiseje, W. Hirsch, s. 364.

kar mu je v mladosti o tem pripovedoval njegov ded Kritias, sin Dropida, Solonovega sodobnika. Govori Solon sam. Ko je Solon potoval po Egiptu, mu je kralj Amasis (o njem Hdt. 2.102 ss.) pripovedoval, kako so bile Atene pred 9000 leti najbolje urejena država in da egipčanska državna ureditev, ki je sicer stara v primeri s sedanjimi Atenami, posnema zakone pra-Aten. V tistem času je obstajala tudi mogočna država Atlantida, ki je hotela podjarmiti druge *póleis* (25 b). Atene so se ji pogumno in uspešno uprle, toda spričo naravnih katastrof sta propadli obe državi (25 d). Kritias meni, da je s to zgodovino ustreženo Sokratovi nameri, da bi Kallipolis iz zamisli *(en mýthōi*, 26 d) prestavili v resničnost *(epì t'álēthés)*. Svoj govor Kritias označi za »hipotezo«, ki je ustrezna načrtu (26 a). Ta Kritijev poskus je v načelu sprejet, potrebna pa je natančnejša dispozicija:[15]

1. Dialog Timaios bo (od 27 d ss.) govoril o nastajanju in razvoju sveta do pojava človeka *(hē génesis toû kósmou*, 27 a) in bo s tem orisal kozmološko-antropološko osnovo države. Faktično je to mit o kozmosu oziroma naravna zgodovina sveta (Naturgeschichte), ki jo Platon imenuje mitično. To nalogo lahko prevzame filozof Timaios, ker je »najbolj astronomski« (27 a).

2. Dialog Kritias bo orisal etnološko-mitološko osnovo idealne države.

3. Dialog Hermokrates naj bi podal sociološko-politično osnovo idealne države na podlagi obstoječih atenskih razmer: *perì politôn kaì Athēnaíon óntōn édē poieísthai toùs lógous*, 27 b.

Dialog Hermokrates ni bil napisan. Hermokrates je bil sirakuški politik, ki po sposobnostih ni veliko zaostajal za Periklom. Tukidides, ki poroča o njegovih uspehih mu v svoji zgodovini dosodi tri pomembne govore. A. Rivaud vidi grenko ironijo v tem, da je Platon prepustil atenskemu političnemu nasprotniku skrb za ureditev atenskih političnih razmer.[16] Vsebini tega dialoga le pogojno ustreza zadnje Platonovo delo Zakoni.[17]

Ta referat kaže, v kakšen okvir je sploh postavljena Platonova »filozofija narave«. Platonovo osnovno vprašanje je, kako si idealno državo lahko zamislimo *in concreto*. Vprašanje političnega ideala je za običajno politično zavest samo praktično-politični problem. Platonov problem pa je, kako mora biti urejen svet narave, da se bo idealna država znašla v njem kot v svojem naravnem elementu. Celotna kozmogonija Platonovega Timaja je v splošnem najprej impresivna po tem, ker se do podrobnosti ujema s podatki tedaj najbolj zanesljivih in najnovejših znanosti, hkrati pa vse skupaj daje vtis romaneskne pripovedi. S predfilozofsega vidika je dialog Timaios nekakšna enciklopedija v malem, saj vključuje tedanja spoznanja matematike, astronomije, fizike, kemije, biologije, medicine in psihologije. Toda vse to je opisano z vidika celostne humanistične vzgoje ljudi in državnikov *(paideía)* in s tem v končni posledici tudi z vidika možnosti funkcioniranja idealne države. A. Rivaud upravičeno opozarja, da je Platon v tem podoben modernim evolucionistom, npr. H. Specerju, ki je svojo velikansko zgodovino naravne evolucije pisal zaradi končnega političnega programa.[18] Ta paralela je vnanje točna,

---

[15] Natančna interpretacija Kritijeve pripovedi o Atlantidi in pra-Atenah zahteva interpretacijo dialoga Kritias.

[16] A. Rivaud, Uvod, s. 15.

[17] Nasprotno pa Raeder, s. 379 predvideni dialog Hermokrates identificira z Zakoni.

[18] A. Rivaud, Uvod s. 8.

vendar ne zadeva neke bolj bistvene sorodnosti med tehnično kozmogenezo Platonovega Timaja in modernim svetom kapitalizma, v katerem človeška dejavnost zadobi obliko odtujenega dela, pa tudi modernim svetom socializma, kolikor v njem nastopajo tehnokratske tendence. Platonizem je namreč prototip vsake, ne le idealistične temveč tudi instrumentalistične in pragmatične filozofske orientacije. V kontekstu razvoja grške filozofije pa je dialog Timaios idealistična ponovitev jonske fiziologije, ki je bila tudi »historična kozmologija« (S. Toulmin), saj je vključevala tudi človeško biogenezo in genezo polisno-človeškega bivanja.[19]

Če je torej Platonov namen prikazati zgodovino, *génesis* sveta in človeka, pa vendar ta tema na osnovi predpostavk dialektične ontologije ne more imeti istega mesta kakor v jonski filozofski, medicini in zgodovinski *historie*.[20] Svoj prikaz naravne zgodovine Platon izmenuje *eikòs lógos* (30 b) ali *eikòs mythos* (68 d). V okviru osnovne sheme Platonove filozofije to pomeni, da je nadaljnje dialektiziranje hipotez opuščeno v imenu naravnega značaja prikaza, medtem ko gre v doksografskem vidiku za platonistično ponovitev filozofske (Heraklit, Empedokles itn.) in historiografske (Herodot, Tukidid) metode primerjanja, *eikázein*, ki je v bistvu sklepanje od znanega na neznano, kar konkretno pomeni, da si ustvarimo neko podobo, idejo, pojem o dotlej neznani ali nepojasnjeni stvari.[21] Toda zaradi metafizičnega razvrednotenja stvarnosti, ki je pri Platonu sprva moralno, nato pa tehno-dialektično utemeljeno, tudi predsokratski *eikòs lógos*, ki je v bistvu naravna in racionalna pojasnitev, izgubi svojo samozadostnost in postane le še razumna sprostitev: »Ni nič več čudno če še ostale takšne stvari (sc. različne narave oblike vode) preiskujemo s tem, da zasledujemo način verjetne pripovedi *(tèn tôn eikótōn mýthōn ... idéan)*. Kdor zaradi oddiha pusti ob strani razloge o večno bivajočem *(toù perì tôn óntōn aeì katathémenos lógous)* in proučuje verjetne razloge glede na postajanje *(génesis)*, si pridobi nepreklicno ugodje, v življenju pa si lahko pripravi umerjeno in razumno sprostitev *(paidiàn phrónimon)*« *(59 cd)*. Med znanostjo, teorijo, »lepo modrostjo o idejah« (Platon) in znanostjo o spremenljivih stvareh obstaja določen razkorak, vendar pa je ta razkorak pri Platonu metafizično utemeljen. Celoten prikaz sveta v Timaju je mitična prispodoba podoba in predstava *(eikón*, 29 b), toda svet kot odsev je spet soroden mitu. Mitos ni nad kozmosom, temveč se

---

[19] K. v. Fritz, Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaften bei den Griechen, v: Philosophia naturalis, Archiv für Naturphil. u. die philos. Grenzgebieten der exakten Wiss. u. Wissenschaftschichte 2 (1952—52), s. 200—223.

[20] Eksplikacija Platonovega pojma zgodovine bi morala vsebovati tematizacijo Platonove mitopoiije, tj. mitov, zlasti tistih, ki govorijo o zgodovini in »dobah« življenja na politični ravni. V tem smislu bi največ nudili dialogi Protagoras, Gorgias, Faidros, Politikos, Kritias in Zakoni. Takšen prikaz bi bržkone potrdil tisto eksplikacijo pojma zgodovine pri Platonu, kakršno zgoščeno najdemo pri V. Sutliću, ki izhaja iz »velikega mita« iz dialoga Politikos (Plt. 268 d ss.): prim. V. Sutlić, bistvo in sodobnost, v knjigi: Bit i suvremenost, S Marxom na putu k povijesnom mišljenju, Sarajevo 1967, s. 416—417.

[21] Prim. A. Rivier, Un emploi archaique de l'analogie chez Héraclite et Thycidide, Collection des études de Lettres 18, Lausanne 1952, s. 53; *eikázein* je »une comparaison dévoilante«.

kozmos in mitos prežemata. — Vsekakor »verjetnost« tega prikaza ni sofistična.[22]

Kolikor je tema Timaja svet postavljanja, *génesis*, toliko dialog Timaios razvija tematiko, začeto že v dialogu Faidon (Phd. 70 d in Phd. 103 a ss.). Kolikor pa je pri Platonu vpraašnje postajanja vedno povezano z vprašanjem življenja in s tem duše, je v Timaju ponovno tematizirana problematika »duše«. Timaios je tako opis naravnega življenja kozmične duše, ki je hkrati razumno življenje.[23] Duša v Timaju ni tematizirana primarno moralistično, kakor npr. v Faidonu ali Gorgiju, temveč prirodno-filozofsko — kot harmonija. V tem smislu je Timaios spet nadaljevanje problematike duše kot harmonije, to pa je definicija duše, ki jo je v Faidonu postavil Simmias kot najboljši in najteže ovrgljivi *(dysekselenktótaton)* človeški logos (anthrópinos lógos, Phd. 85 d). V tej tezi: *psyché = harmonia* pa ne gre za pitagorejski nauk, kakor se običajno misli, temveč za Heraklitovega, za kar priča tudi Eriksimahova določitev Erosa kot harmonije v Simpoziju (Smp. 185 e ss.), pri čemer se zdravnik Eriksimahos izrecno sklicuje na Heraklita (Smp. 187 a). Hipoteza o duši kot harmonia, ki je v Faidonu odklonjena kot fiziološka in in materialistična, ostaja — kakor priča ravno dialog Timaios — še naprej Platonov bistven problem.[24] Kakorkoli torej dialog Timaios predpostavlja teorijo postajanja in duše v dialogu Faidon pa je vendarle miselni duktus, če že ne intencija, obeh dialogov različen v tem smislu, da gre v Faidonu za vzpon od sveta postajanja v svet bistva in slednjič v mitično hipotezo resnice in biti, medtem ko je v Timaju svet postajanja definitivno postavljen kot analogon biti, *ousia* (Ti. 29 c). Platonova mitična kozmologija ni več samo »prispodoba za njegove metafizične probleme« (E. Howald), temveč že rešitev določenih problemov, in sicer za Platona edina možna rešitev, saj je prikaz, ki nujno hipotezo predstavi kot naravno in verjetno mnenje in dogmo *(tò tôn eikóton dógma*, 48 d). V okviru Platonovo epistemologije je namreč eksaktno znanje *(apēkribōménous ... lógous*, 29 c) možno le o idejah ali formah.

A. KOZMIČNA TEHNIKA IN VPRAŠANJE MATERIJE (Ti. 27 c—61 c)

1. *Bit in postavljanje: (Ti. 27 c—34 a)*

Izhodišče Platonove obravnave kozmosa je poznano ločevanje dveh vrst bivajočega (npr. Phd. 79 a in 83 b): večno bivajoče *(tò ón aeì)* in večno postajanje *(tò gignómenon aeì)* (27 d—28 a). Sleherna nastala ali propadla stvar pa nujno nastane ali propade zaradi nekega povzročitelja *(hyp'aitíou tinòs*, 28 a), nekega vzroka postajanja. *Aitios* je tu še ni preprosto vzrok v običajnem znanstvenem pomenu, temveč *aitios* pomeni nekoga, ki ima delež na nečem, ki je odgovoren za nekaj, ki je povzročil nekaj. Beseda je v zvezi z *ainymai* — jemljem, grabim, odvzemam. Beseda *aitios/aition* v prvotni rabi vedno suponira agensa, akterja, dejavnik.[25] Bistvo vzroka je ustvarjanje, proizvajanje,

---

[22] K. Reinhardt, s. 274.

[23] H. Morin, s. 41 ss.

[24] Na to opozarja Jean Bernhard, Platon et le matérialisme, Paris, Payot 1971.

[25] Prim. H. Boeder, Origine et préhistoire de la question philosophique de l'aition, v: Revue des sciences philos. et théol. 40 (1956), 432.

tò poioûn, tò dēmiourgoûn (Phlb. 27 ab). Ustvarjalnost vzroka je lepo izražena tudi v Simpoziju: »Kajti vsak vzrok za to, da karkoli preide iz nebivanja v bivanje, je proizvajanje (poiēsis)« (Smp. 205 bc). Vzrok je činitelj.[26]

Vzročno pogojenost in določenost postajanja pa Platon brez nadaljnjega izenači z obrtniško produkcijo. *Aitios* je pojmovan kot obrtnik, delavec, kipar, *dēmiourgós* (28 a), ki neko stvar oblikuje glede na vzorec ali merilo *(parádeigma)*, načrt ali zamisel ali idejo *(idéa)*, ki mora biti večna in nespremenljiva, če naj bo ustvarjeni izdelek lep.[27] Glede na vprašanje sveta je zdaj odločilen Platonov korak v tem, da je svet viden in otipljiv *(horatòs gár haptós te*, 28 b), zato pa spada med nastale stvari, ki morajo imeti svoj vzrok za nastajanje. Svet torej ni večen, temveč ima svojega proizvajalca, *poiētés*, »očeta«, povzročitelja ali producenta, *dēmiourgós* (28 c—29 a). Ker mora biti svet, kakršnega zahteva idealna država, lep in urejen, demiurg pa po metafizično-politični predpostavki dober, je ta svet ustvarjen po večnem vzoru, ne po nastalem. Dober demiurg je najboljši izmed vzrokov, urejen svet pa najlepši od vsega, kar nastane. Tedaj je tudi kozmos nujno podoba *(eikón)* nekega vzora, parádeigma (29 b).

O vsem nastalem imamo le verjetna mnenja in prepričanja, resnično spoznanje pa le o trajni ne nespremenljivi biti: kakršno je razmerje med bitjo in postajanjem, prav takšno je tudi med prepričanjem in resnico: *hótiper pròs génesin ousia, toûto pròs pistin alétheia*, 29 c. Demiurga, ki je vidni svet, kakor se giblje brez mere in reda, privedel v red, *táksis (30 a)*, Platon imenuje tudi bog, sklicujoč se na »modre ljudi« (29 e). Svet pa, kakor nastane na osnovi dobre dejavnosti, na osnovi božje previdnosti *(diá tèn toû theoû prónoian*, 30 c), ne bi bil vreden te dejavnosti, če ne bi bil oživljen in prežet z umom: svet je *zôion émpsychon énnoun* (30 b). Če pa naj bo svet glede na svojo enotnost, *mónōsis*, 31 b, enak vzoru, mora biti eden *(monogenés*, 31 b) in proizveden po zgledu na vsestransko popolno živo bitje.

Tudi idealni svet mora biti telesen, tj. viden in otipljiv. Otipljivosti ne more biti brez trdnosti *(stereón)*, trdnosti pa ni brez zemlje, medtem ko je pogoj vidnosti ogenj. Šele zveza med trdnostjo in otipljivostjo tvori čutni svet. Zvezo med elementoma ognja in zemlje je treba določiti na osnovi geometričnega sorazmerja (*analogía*, 31 c). Če bi bil svet ravnina, bi imel le eno sredino, ker pa je telesen, mora imeti dve sredini in štiri elemente: ogenj (*pyr* = P), zrak (*aér* = A), voda (*hýdōr* = H) in zemlja *(gê* = G), ki so v medsebojnem sorazmerju P : A = A : H = H : G (32 bc).[28] Zaradi medsebojnega ujemanja elementov v svetu vlada »prijateljstvo« *(philía)*, kakor v Empedoklovem svetu ljubezni.

Po definiciji zunaj sveta ne more biti ničesar, zato je svet enoten in sferičen, ker je krog najpopolnejši geometrijski lik (33 b). Svet je tudi samozado-

---

[26] Beseda činitelj tudi etimološko ustreza grškemu *tò poioûn*, prim. M. Vasmer, Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka, perevod i dopolnenija O. N. Trubačeva, Moskva 1973, s. v. čin.

[27] Podobno bo Aristoteles določil kot osnovni vzrok tehnične dejavnosti »idejo v duši«, *tò eidos en tēi psychēi*, Metaph. Z 7, 1032 b 1.

[28] Matematične probleme teorije proporcije v zvezi s teorijo elementov je prvi razrešil A. Boeckh, s. 229 ss.

sten, avtarkičen (33 d) in ne potrebuje organov: ohranja se iz svojega lastnega propadanja, saj je nastal na osnovi demiurgične tehnike (*ék téchnēs*, 33 d).

S tem je končana prva faza zgodovine sveta. Odločilno zanjo je, da je zgodovina, kozmogonija opisana na osnovi tehničnega modela. Interes za tehniko in tehnologijo pri Platonu ni nekaj obstranskega, saj Platon svoja spoznanja praviloma razvija ravno ob primerih posameznih tehnik in obrti: medicine, krmarstva, kiparstva, tkanja, lončarstva, ribištva itd.[29] Vendar pa v splošni intenciji Platonova *epistémē* presega vsako drugo *téchnē*. Platon pa tudi Aristoteles sta bila velika, celo revolucionarna inovatorja na področju znanosti (*epistémē*), toda tehniko sta obravnavala rutinsko in tradicionalistično. Pa vendar se je v tako odločilnem vprašanju, kakor je pojmovanje narave, obema vsilil model tehnične urejenosti sveta, pri Platonu prek kozmogonije, pri Aristotelu pa kot notranja usmerjenost naravnih procesov, ki ni nič drugega kakor ekstrapolacija linearne vzročne verige, ki nastopa v tehnični produkciji:[30] narava sama deluje kot delavec: *he demiourgésasa phýsis* (npr. PA, A 5, 645 a 9).

Antična teorija tehnične produkcije uporabno vrednost, rabo (*chrêsis*) stvari postavlja nad samo ustvarjanje (*poiēsis*). V antičnem ekonomsko-družbeno-ideološkem sistemu človek v resnici »deluje« (*práttein, prâksis*), kadar uporablja stvari, ne kadar jih izdeluje (*poiēsis*).[31] Razmerje obojega in vzpostavitev *prâksis* v celostnem smislu, ki vključuje tudi *poiesis* in *téchne*, je »obrnjeno«, to pomeni, šele prav postavljeno šele v marksizmu oziroma v znanstvenem socializmu, ki je praksa dela združenih proizvajalcev.[32] Platon sicer govori o moči tehnike (*hē tēs téchnēs rhóme*, Plt. 297 a), vendar to še ni identično z Baconovim prepričanjem *scientia est potentia*, sa je tu *téchnē* rabljena še metaforično, ne pa emfatično, je še prispodoba za kraljevsko tehniko (*basilikè téchnē*), ki je metafizično zasnovana politika. Jezikovno-filološko je tudi interesantna Platonova oznaka kozmičnega urejevalca z *demiourgós*. Grki so imeli tri besede, ki označujejo obrtniško dejavnost:

bánausos — označuje predvsem delavce z ognjem: kovače, lončarje;

cheirônaks — obrtnik, nekdo, ki s svojo ročnostjo nekaj obvlada, beseda ima bolj pozitiven pomen;

in *demiourgós* — javni delavec, delavec, ki ne dela le za hišno gospodarstvo. V besedi *dēmiourgós* še ni ločevanja med umskim in fizičnim delom, beseda

---

[29] O tem P. M. Schuhl, Remarques sur Platon et la téchnologie, REG 66 (1953), s. 465—472.

[30] Prim. več o tem pri J. P. Vernantu, Le travail et la pensée technique — Prométhée et la fonction technique, v: Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique 2, Paris 1971, s. 32 ss.); in A. Koyré, Les philosophes et la machine, v: Études d'histoire de la pensée philosophique, Paris 1965, s. 279—309.

[31] Prim. opis človekove prakse predvsem z vidika refleksivnih določil Heglove Znanosti logike, ki so za marksizem najpomembnejše (tj. istovetnost-različnost-nasprotnost-polarnost-protislovnost, bit-bistvo, zunanje-notranje itn.) v knjigi V. Rusa, Dialektika človeka, misli in sveta, Ljubljana 1967, Četrti del Človekovo bistvo — njegova polarnost in razvojnost, s. 297 ss.

[32] Delo Jörga Kubeja TEXNH und APETH, Sophistischen und platonischen Tugendwissen, Berlin 1969, obravnava vprašanje tehnike le v zoženem etičnem kontekstu in je za naš poskus brez vrednosti

torej še ne suponira delitve dela. V atiščini se je besedo redko rabila: ravno zato jo je Platon uporabil za kozmičnega demiurga.[33]

Ker pa sta Platon in Aristoteles razlagala naravo na osnovi ustvarjanja, četudi tehničnega, je bilo možno, da sta postala osnova za srednjeveško, neontološko razlago narave na osnovi predstave o stvarniku. Tako je tudi razumljiv izreden vpliv tega dialoga v srednjem veku, vpliv, o katerem smo govorili v uvodu. Posrednik pri tem pa je bil Filon: zanj je bog več kakor demiurg, je *ktistes, Creator*, ki je ustvaril tudi materijo. Poudariti je treba da je v nasprotju z judovsko-krščansko razlago narave demiurg Platonovega Timaja bistveno le tehnična ekspliakcija ideje dobrega, pojmovane kot ustvarjalna sila, *ens creativum*.[34]

2. *Svetovna duša in vprašanje kozmologije (Ti. 34 a—47 e)*

Na osnovi svojega računa *(logismós*, 34 a) pa je demiurg v sredino svetovnega telesa postavil dušo, *psyché*. S tem je uveden nov tehten kozmološki princip, ki je imel tudi svojo dolgo zgodovino. Še l. 1798 je Schelling napisal delo »O svetovni duši« in znano je, da Schellingova filozofija narave ni bila le cokla razvoja znanosti,[35] pa tudi ravno v Schellingovem krogu so resno proučevali dialog Timaios.[36] Duša po Platonu obdaja celoten kozmos in ga oblikuje: je torej ontološko (po vrednosti) pred kozmično materijo in njena gospodarica (*despótis*, 34 c).

Kakšen je nastanek svetovne duše? Duša nastane z mešanjem. Osnova za to »mešanje« je razdeljenost celotne biti na večno in nedeljivo naravo istega *(hē tautoù phýsis*, 35 a) in na telesno, spremenljivo in deljivo naravo drugega (*tháteron*, 35 b) ali razlike. Iz obeh je demiurg z mešanjem napravil tretjo formo biti *(ousías eídos*, 35 a) to je mešana bit *(ousía memeigménē*, 35 b). Enotnost *(hén)*[37] teh treh rodov biti je osnova svetovne duše. Kategorialni nastavek na tem mestu spominja na slavne rodove biti v Sofistu. Toda konstrukcija svetovne duše s tem še ni končana. Duša v nadaljnjem dobi matematično-harmonično določitev (35 b ss.). Povzeta je heraklitska ideja svetovne harmonije. Duša je kakor struna, ki se deli po harmoničnem razmerju tonov. Celota svetovne duše je razdeljena na sedem delov v zaporedju: 1, 2, 3, $4 = 2^2$, $9 = 3^2$, $8 = 2^3$, $27 = 3^3$. To zaporedje je kombinacija zaporedja dvojnih intervalov *(diplásia diastémata)*: 1, 2, 4, 8, zaporedja, ki temelji na oktavi *(dià pasón)* ali harmoniji, ter zaporedja trikratnih intervalov: 1, 3, 9, 27, ki temeljijo na akordu, *symphonía*. Intervale zaporedja 1 : 2 : 3 : 4 : 9 : 8 : 27 je treba zapolniti s harmoničnimi sredinami. Tako je dobljena harmonija svetovne duše, ki vključuje vse možne lestvice in neskončno presega omejene harmonije, ki jih ustvarijo naši instrumenti. Oktava ali *dià pasón* ali razmerje

[33] P. Chantraine, Trois noms grecs de l'artisan, s. 43.

[34] Prim. tudi E. Dönt, s. 12 ss. Döntovo delo je z bolj filoloških in zgodovinsko-filozofskih vidikov pomembno za splošno situiranje dialoga Timaios v pozno Platonovo filozofijo.

[35] Prim. E. Hoffmann, s. 21.

[36] P. Friedländer III, s. 355.

[37] V grški filozofiji *hén* pomeni eno, enotnost, enost, enota. Ti različni pojmi niso terminološko jasno razmejeni. Analogna je situacija z nemško besedo »Einheit«, prim. Vojan Rus, Dialektika človeka, misli in sveta, s. 267.

2 : 1 zadošča za našo glasbo, nebesna harmonija pa sega do intervala 27.[38] Ta harmonija svetovne duše pri Platonu ni najprej metafizična konstrukcija, temveč matematično zasnovana shema, ki temelji na grški glasbeni teoriji, predvsem Arhitovi.

Toda svetovna duša ima tudi stereometričen pomen, postane ogrodje sveta. Celotna substanca svetovne duše se namreč deli na vnanji krog istosti in notranji krog razlike, različnosti (36 c ss.), kar pri Platonu ustreza ekvatorju in ekliptiki v ekvatorskem koordinatnem sistemu. Nebo zvezd stalnic se giblje v ekvatorski ravnini, planeti pa v ekliptični ravnini ali v krogu razlike: krog razlike pa je spet razdeljen na člene v zaporedju 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, kakor to ustreza harmoniji svetovne duše. Te številke naj bi izražale tudi proporcije oddaljenosti planetov od Zemlje. Tako so razdalje med planeti simbolično določene: Mesec 1, Merkur 2, Venera 3, Sonce 4, Jupiter 9, Mars 8, Saturn 27. Sicer pa natančna razlaga astronomije v Timaju spada v zgodovino znanosti.[39] Platon sam svoje astronomske teze v Timaju označuje za postransko temo (*lógos párergos*, 38 e), vendar pa se zaveda znanstvene zahtevnosti te problematike.

Kljub svojim metafizičnim predpostavkam pa Platonova astronomija ni brez pomembnih razsvetljenskih implikacij. V Platonovem času je bila prva naloga filozofije v tem, da sploh upraviči znanstveno dejavnost na področju astronomije zunaj religioznih in drugih vplivov. Platonovo mnenje, da nebesni pojavi pomenijo strah in različna znamenja za prihodnje dogodke le ljudem, ki niso sposobni razmišljanja in računanja (*tois ou dynaménois logízesthai*, 40 d), ima svoj pomen le, če se spomnimo na obtožbe azebije proti Anaksagoru ali Sokratu, ali pa na Nikijevo krivdo za katastrofo t.i. »sicilske ekspedicije«. Metafizično-politične implikacije Platonove komzmologije so bolj vidne v Zakonih, kjer Platon definitivno nastopi proti materialistom v astronomiji in fiziki, ki so jim zvezde *ápsycha sómata* (Lg. 976 c), saj je v 10. knjigi Zakonov, ki je metafizično-politična obsodba predsokratske fiziologije, teza o bivanju bogov odvisna od oživljenosti zvezd. Evdoksova astronomija pa je po Platonu odkrila »um bivajočega« (*noûn tôn óntōn*, Lg. 967 e). V podobi astronomije v Zakonih se svet dokončno razcepi v supra- in sub-lunarni del, ontološka meja pa poteka po sredini sveta.[40] Astronomija je postavljena med politično in filozofsko nujna znanja (*anankaía mathémata*, Lg. 967 e), saj je postala znanost o resnično bivajočem — in je to ostala do Keplerja.

Od strukture duše smo torej nevede zašli v astronomijo, ker je kozmična materija (*tò sōmatoeidès*) postavljena znotraj duše (36 d). Duša torej po Platonu ni »v telesu«, temveč je iz centra sveta razprostrta na vse strani, se sama giblje, to njeno gibanje pa je neprestano razumno življenje (*ápaustos kaì émphrōn bíos*, 36 e). Kaj je torej svetovna duša? Je področje, v katerem je vse deljivo in vse nedeljivo, vse bivajoče in vse nastajajoče, bit in istost, drugost in različnost, stalnost in gibljivost. Na osnovi kroga razlike v duši nasta-

---

[38] Za natančnejšo eksplikacijo teh vprašanj prim. O. Wichmann, s. 432 ss., in A. Rivaud, Uvod, s. 42 ss.

[39] Prikazov Platonovega astronomskega sistema je mnogo, odlikuje pa se Th. Heath, s. 134—189, ki pa tudi priznava, da se Platonove teorije v Ti. ne da v celoti znanstveno-eksaktno razložiti.

[40] J. Mittelstrass, s. 136.

nejo mnenja in prepričanja, kadar pa dušo informira krog istega, nastaneta um in znanost (37 c). V tem smislu je um bolj primaren princip kozmogeneze kakor svetovna duša in demiurg ni nič drugega kakor nazorni ekvivalent uma, kakršnega postulira nujnost realiziranja idealne države.[41]

Vemo, da gre v Timaju za opis kozmosa, ki bi ustrezal svoji paradigmi, ki je večno živo bitje *(zôion aïdion*, Ti. 37 d, *phýsis aiónios)*. Nobena nastala stvar, tudi kozmos ne, ne more biti v celoti večna *(pantelôs ... aiónios)*. Zato je demiurg zasnoval gibljivo podobo *(eikò kinētòn)* trajnega življenja *(ho aiòn ménōn)*, ki jo imenujemo čas, *chrónos*. In podoba tega časa je nebo (*ouranós*, 37 d).

Tu gre najprej za razlikovanje med *aión*, lat. *aevum*, ki pomeni čas v smislu življenjske dobe (=staroind. *aju*), veka, večnosti, in med časom kot *chrónos*, ki pomeni čas kot merjeni čas, datum, določeni čas. Tako je starogrška medicina razlikovala med boleznijo, ki je *chroniē*, »kronična« v smislu začasnosti, in med boleznijo, ki je *aiōniē*, traja vse življenje, mi ji rečemo »kronična.[42] Bistvo časa kot *chrónos* je v Timaju realno določeno kot nebo, ki se giblje na osnovi števila *(kat'arithmòn ioûsa)*. Čas kot chrónos ima tri forme (*eidē*, 38 a): preteklost, sedanjost in prihodnost, večna bit pa pozna le »je« *(éstin)*, bivanje brez diferenciacije. Drugače rečeno, čas obstaja le za spreminjanje, ne pa za večno bit. Ta čas pa je merjen s časom, sestavljenim iz gibanj Sonca in Meseca. Zemlja je postavljena v center sveta in je s tem čuvar in proizvajalec *(dēmiurgós)* dneva in noči (40 c), medtem ko je Sonce postavljeno zato, da bi imeli jasno merilo časa *(métron enargés*, 39 b). Nebesna telesa so tako s svojim periodičnim gibanjem *(periodos, kýklos*, 38 c), ki poteka na osnovi števila, prava orodja časa in dob *(órgana chrónou, órgana chrónō*, 42 d in 41 e).

Kakšna je zdaj zveza med časom (*chrónos*), dušo in ustrojem sveta:

1. Čas je nastal hkrati z nebom (38 b).

2. Nebo je nastalo s stereometrično, matematično določeno ekspanzijo in mešanjem duše.

3. Duša sama je harmonična mešanica vsega, je trajna prisotnost v postajanju.

Duša sama torej tvori čas s svojim lastnim »mešanjem«. Čas se pojavi v vsem postajanju, saj je postajanje bistveno vezano na dušo. Čas sam pa ni pojmovan kot krog, temveč je krog le prispodoba zanj *(kykloumenou*, 38 a), mišljena pa so periodična gibanja nebesnih teles: saj ima po Platonu vsaka zvezda svoj čas (39 d), svoje število gibanja. Poleg tega pa obstaja še neki skupni čas, t.i. »veliko leto« *(ho téleios eniautós)*, ko se vsi nebesni pojavi vrnejo v svojo začetno konstelacijo (39 d).

Analogna je situacija tudi pri Aristotelu. Tudi za Aristotela čas ni krog, temveč se le meri s periodičnim krožnim gibanjem: »Zato pa se tudi zdi, da je čas tisto gibanje sfere, s katerim se merijo druga gibanja, čas pa s tem gibanjem« (Phys IV, 223 b 21—23).[43] To je potrebno poudariti zato, ker je

[41] Prim. o tem tudi R. Hackforth, s. 439.

[42] Gre torej za rabo, ki je v nasprotju z današnjo. Prim. o tem še S. Mazzarino, Il pensiero storico classico II/2, Bari 1966, Note: L'intuizione del tempo nella storiografia classica, s. 412—461.

[43] V zvezi s tem je zanimivo opomniti, da prve ure niso rabile za merjenje časa, temveč so bile nazoren prikaz astronomskih zakonitosti: bile so torej nekakšen planetarni model; prim. J. D. Bernal, Science in History, London 1957, s. 232.

Avguštin odklonil antično pojmovanje časa kot »blodenje v krogu« in postavil v ospredje predstavo časa kot »časovnega poteka.« Da pa za Platona čas poteka v krogu, lahko rečemo, podobno kakor za Aristotela, le v tem smislu, kolikor se spremenljivo približuje nespremenljivemu zgolj s periodičnim gibanjem. Toda pojmovanje življenja kot periodičnega gibanja (npr. Smp. 207 d in 208 a) ne pomeni periodičnosti časa v tem smislu, da se bodo npr. včerajšnji dogodki jutri ponovili.[44]

Čas je vezan na nastajanja, nastajanje časa *(chrónou génesis)* je delitev duše, čas pa poznamo *(énnoia chrónou*, 47 a) le na osnovi števil, ki jih daje astronomsko spoznavanje. Aristoteles izrecno kritizira Platonovo tezo, da je čas nastal (Phys. Theta 1, 251 b 17 a). Ta kritika je upravičena, vendar pa je čas, o katerem je zdaj pri Platonu govor, urejeni in nastali čas, je čas kot odsev pravilnega, »aritmetičnega« gibanja, je čas, ki ga je Aristoteles določil kot »število gibanja glede na prej in kasneje« (Phys. Delta 11, 219 b 1—2). Toda ta čas je končni rezultat nekega materiala, ki se imenuje *génesis* (52 d), in je nekakšen kaos, ki se giblje nepreštevno in neurejeno *(alógōs kaì atáktōs*, 53 a). To gibanje pa ne ustvari, kakor bomo še videli, ničesar urejenega *(diakosmēthén*, 53 a) in ravno za »red«, kósmos gre Platonu v Timaju. To gibanje je sicer nujno *(eks anánkēs*, 46 e), ne ustvari pa ničesar zakonitega, temveč le »to, kar se pač zgodi in je neurejeno« *(tò tychòn átakton*, 46 e). To gibanje in »čas« tega gibanja sta pred urejevalno dejavnostjo demiurga in duše. Nastopa nekakšen kaos — Platon sicer misli na predsokratsko »fiziko« — ki nima »aritmetičnega« gibanja, zato pa tudi ne strogo merljivega časovnega poteka: kvečjemu neko ireverzibilno časovno zaporedje. Ta preddemiurgični čas je vsekakor materialističen moment Platonove filozofije, ki ga je opazil tudi Aristoteles: »Levsippos in Platon trdita, da je gibanje večno« (Metaph. Lambda 6, 1071 b 32—33).[44 a] Toda vrnimo se h kozmični demiurgiji. Če naj bo svet popoln, mora vsebovati vsa živa bitja (39 e). Teh živih bitij je toliko vrst, kolikor je elementov. Najprej imamo vrsto »božanskih« živih bitij, ki so iz ognja: to so zvezde stalnice *(aplanê tôn ástron*, 40 b). S tem je demiurgično utemeljena t.i. »astralna teologija«. Tradicionalno grško »teologijo« oz. mitologijo Platon sprejema kot običaj, *nómos* (40 e), pripominja pa, da v takih teogonijah ne najdemo verjetnih in nujnih dokazov *(áneu te eikótōn kaì anankaiōn apodeikseōn*, 40 e).

Demiurg celote je ustvaril bogove, ustvarjeni bogovi pa naj prevzamejo demiurgijo ostalih živih bitij (41 c) tako, da posnemajo zmožnost (dýnamis) demiurga. Kar bo božanskega v teh živih bitjih, namreč duše, to bo ustvaril demiurg in razdelil med zvezde (41 d, e). Ko pa duše pridejo v telesa, v katera so »vsajene«, so podložne zakonu metamorfoz, ki jim ne bo konca, dokler duša ne bo z razumom obvladala velike mase materije *(tòn polýn óchlon)*,[45] ki je sestavljena iz štirih elementov in je »hrupna in nerazumna« *(thōrybódē kaì álogon*, 42 d).

---

[44] Prim. G. Vlastos, Creation in the Timaeus, s. 409.

[44 a] Prim. o tem tudi G. Vlastos, The disorderly Motion . . .

[45] Dobesedno »hrupna drhal« — gre za izraz iz političnega jezika, ki je uporabljen za materijo. To priča za politično-tehnično orientacijo teorije sveta v Timaju, ki bo imela usodne posledice tudi za razumevanje principa materije, ki ga je Platon sploh šele odkril, a takoj tudi že idealistično-ideološko zakril.

Mladi bogovi (theoì néoi, 42 d) — aluzija na Sokratov corpus delicti? — so iz delov štirih elementov ustvarili telesa za vsako živo bitje. V telo so sicer s tem vnesena periodična gibanja smrtne duše, ki pa ne morejo obvladati neurejenega (*atáktōs*, 43 e) gibanja teles. Materialna komponenta duše je tudi vzrok zaznavanja. Zaznave (*aisthéseis*, 43 c) so gibanja, ki nastanejo iz medsebojnega zadevanja (*proskroúein*) človeškega telesa z delci ognja, zraka, zemlje in vode.[46] S tem pa dušo zajame neprestan tok materije (*metà toû rhéntos endelechôs ochetoû*, 43 c) in ta poruši harmonična razmerja duše. Nastanejo iluzije čutil, podobno kot da bi se človek postavil na glavo in dvignil noge v zrak: tedaj bi se tako tistemu, ki je v takšnem stanju, kakor tudi tistim, ki ga gledajo, tisto, kar je levo, kazalo desno, in narobe: *hekatérois tà hekatéron phantázetai*.[47] Podobno se zgodi, da v duši nobena duševna perioda ni več vodnica, s tem pa pride do napačne rabe imen (*tánantía tôn alēthôn prosagoreúousai*, 44 a). Pod vplivom čutnih vtisov (*pathémata*) duša v smrtnem telesu postane nerazumna. Revolucije identitete in razlike pa se izravnajo, ko duša dobi pravo hrano vzgoje (*ortè trophè paideúseōs*), ko ozdravi in postane celostna, v nasprotnem primeru pa mora nepopolna (*atelés*) v Had (44 bc).[48]

V nadaljnjem je postopno opisana zgradba človeškega telesa (44 b—47 e): glava, telo, udje, obraz, oči, vid. O tem bo Platon podrobneje govoril kasneje (61 c ss., zlasti pa 69 c—81 e). Za to fazo kozmične demurgije, ko gre za »nastanek« človeškega telesa, pa je pomembno, da Platon definitivno zadene na vprašanje »pomožnih vzrokov« (*synaitia*, 46 c), ki jih demiurg uporablja kot pomočnike, da bi kar se da dopolnil idejo najboljšega (*tè toû aristou idéan*). Večina sodi, da tu ne gre za »pomožne vzroke«, temveč za prave povzročitelje vsega (*aitia tôn pántōn*, 46 d). Kdo je ta večina, je težko ugotavljati, jasno pa je, da gre, v celoti vzeto, za predsokratsko fiziologjio in tudi medicino. V marsičem pa Platon meri na antični atomizem. Vendar bi za Platonovo tarčo težko šteli le Demokrita, saj je Platonova filozofija v definitivnem, metafizičnem nasprotju z vso grško tradicijo: pesniško (Država, Zakoni), retorično (Gorgias), historiografsko in filozofsko.[49] Da pa so že v antiki menili, da je Platonov nasprotnik predvsem Demokrit, je vzrok v tem, da so pri Demokritu mnogi materialistični momenti predsokratske filozofije najbolj izraziti. Platon je tudi toliko zagovarjal t.i. »svobodo znanstvenega raziskovanja« (npr. Plt. 299 b ss.), da ni verjetno, kar trdi Aristoksenos v svoji Zgodovini, da je Platon hotel požgati vse Demokritove spise, kolikor bi jih mogel zbrati, a sta ga od tega odvrnila pitagorejca Amiklas in Klinias, češ da to ne bo koristilo, ker so Demokritove knjige že preveč razširjene (D. L. 9.40).

Platonovo prepričanje je, da na osnovi proučevanja materialnih elementov ne moremo priti do uma, ki pripade le duši, ta pa je nevidna (46 d). Pravi ljubitelj (*erastés*) uma in znanosti bo najprej iskal vzroke razumne narave,

---

[46] Opis nastanka zaznave spominja na Demokrita: prim. DK 68 A 49 — *preskroúein* je tipičen termin atomizma in označuje zadevanje enega delca z drugim.

[47] Lepo prevedeno pri Rivaudu: »l'illusion est réciproque et symmétrique«.

[48] V tem gre za fiziološko ponovitev znanih mitov o duši. Treba pa se je zavedati, da to Platonovo mitično onstranstvo v svojem racionalnem jedru ni nič drugega kakor »načrtujoč in razumen Platonov svetovni duh«, C. Warnke, s. 349.

[49] Diogenes Laertski pravi, da je Platon prvi ugovarjal skoraj vsem pred seboj (*prôtós te anteirekòs schedòn hápasi tois prò haútoû*, D. L. 3.25).

šele nato pa vzroke, ki gibljejo na osnovi nujnosti; skratka, po Platonu je treba ločevati dva rodova vzrokov (*tà tôn aitiōn génē*, 46 e):

1. tisti, ki na osnovi uma ustvarijo dobre in lepe stvari (*metà noû kalôn kaì agathôn dēmiourgoi*);

2. tisti, ki so oropani razuma, in kadarkoli ob vsakem primeru ustvarijo nekaj neurejenega, kakor se pač zgodi (*monōtheisai phronéseos tò tychòn hekástote eksergázontai*).[50]

Tako zdaj Platon na osnovi »umskih vzrokov«, tj. teleološko, razlaga vid, ki je osnova teorije sveta, časa in vse filozofije: s tem pa uredimo tudi gibanje našega mišljenja (*dianóēsis*, 47 b). V zvezi s Platonovo teleološko razlago funkcije vida nastopa tudi tale znameniti stavek, ki ga večkrat navajajo tudi kot anticipacijo logike:[51 a] »Bog je za nas odkril in nam podaril vid (*ópsis*), da bi, opazujoč revolucije (*periodoi*) svetovnega uma na nebu, uporabljali te obrate (*periphoraí*) na področju obratov našega lastnega razmišljanja, obratov, ki so sorodni nebesnim kakor neurejeni urejenim. Ko bi temeljito spoznali ta urejena gibanja in dosegli naravno pravilnost naših računov in premislekov (*logismôn katà phýsin orthótetos*), posnemajoč popolnoma nezmotljva kroženja boga, bi si mogli urediti naša lastna zablodela (*peplanēménas*) pota« (Ti. 47 bc). Toda strogo vzeto ta stavek ni nič drugega kakor kozmotehnična osvetlitev mesta filozofije kot dialektike pri Platonu. Vsekakor pa je Platonova dialektika ustvarila raven, na kateri je lahko nastala Aristotelova logika, ki zrcali objektivne svetovne procese *sub specie universalitatis*.[51 b] Ideje (*eíde*), seveda ne hipostazirane kot neka enotnost mimo mnoštva, temveč kot enotnost na področju mnoštva (*hèn katà pollón*), so nujen pogoj splošnosti s tem pa pogoj ne le logike, temveč tudi matematike (Arist. APo, A 11, 77 a 5 ss in APo A 13, 79 a 7).

Teleološko sta razložena tudi zvok in sluh. Muzikalna harmonija, pravi dar Muz, ima ista sorazmerja kakor pravilne revolucije (*periodos*, 47 d) duše v nas. Zato harmonija ni dana zaradi nerazumnega uživanja v glasbi, temveč zaradi reda in skladnosti v duši (*katakósmesis, symphonía*, ibid.).

3. *Področje nujnost in vprašanje materije (47 e—61 c)*

a) *Tretji rod biti (47 e—53 c).* — Doslej smo večinoma prikazovali tisto, kar je proizvedel um (*tà dià noû dedemiourgēména*), treba pa bo prikazati še tisto, kar nastaja po nujnosti (anánke, 47 e).[51] Nastajanje tega sveta je mešanje: je združevanje nujnosti in uma (*eks anánkēs te kaì noû systáseōs*). S pojmom nujnosti je pri Platonu mišljeno — kakor bo vidno iz nadaljnjega — vse, kar se danes veže na pojem naravne, netehnične, nedemiurgične določenosti dogajanja, ali približno tisto, kar je nujnost pri Demokritu: medsebojno odbijanje, prostorsko gibanje in trki atomarne materije: *antitypía kaì phorà*

[50] Gre za problem, ki je prvič z vso ostrino izražen v dialogu Faidon, kjer Platon ob kritiki Anaksagore (Phd. 97 b ss.) osnuje svojo »drugo plovbo« (*deúteros ploûs*) kot dialektiko idej.

[51] a) Prim. Scholz, Heinrich: Abriss der Geschichte der Logik, Freiburg—München 1959, s. 23; in F. Jerman, Oris logike, I. del, Ljubljana 1963 (skripta), s. 11.

[51] b) Prim. Athanase Joja, Recherches logiques, Bucarest 1971, s. 74 ss.

[51] Ta izhodiščna shema spominja na Levkipa: »Vse nastaja iz razloga ali pod silo nujnosti« (*ek lógou te kaì hyp'anánkēs*) (DK 67 B 2).

kaì plēgè tēs hýlēs (DK 68 A 66). Odločilna za platonizem v Timaju je nova določitev medsebojnega razmerja uma (demiurga) in materije: »Vendar pa um, vladajoč nujnosti s tem, da jo prepričuje, večino stvari v nastajanju vodi k najboljšemu, na ta način in pa s tem, da nujnost podlega in popušča *(hypò peithous émphronos)* razumnemu prepričevanju: tako je v skladu z načeli nastajalo to vesolje (tò pân)« (48 a). Kolikor *(hêi)* je torej svet nastal, je treba proučti tudi formo tavajočega vzroka *(eidos tês planoménēs aitias*, 48 a). Vprašanje je, kakšna je *phýsis* osnovnih elementov sveta, ki so po tradicionalnem grškem pojmovanju, prvič sistematično eksplicirani pri Empedoklu, ogenj in voda, zrak in zemlja, in sicer, kakšna je njihova narava pred nastajanjem sveta. Ime »elementov« (*stoicheia*, 48 a) bo kar predpostavljeno.[52] Po Platonu ne zadošča, če te elemente primerjamo z »oblikami v zlogu«, tj. s črkami (*en syllabês eídesin*, 48 b). V tej formulaciji se skrivata dve pomembni dejstvi zgodovine filozofije:

1. Ravno Levkip in Demokrit sta bila tista, ki sta atome primerjala s črkami: »tragedija in komedija nastaneta iz istih črk« (Arist. GC A 1, 315 b 6 ss. DK 67 A 9).

2. Platon je svoje ime za substancialno bistvo, »ideje« *(tà eíde)*, vzel ravno od Demokrita.[53]

Platon se zaveda težavnosti vprašanja in se ponovno omeji na verjetne razloge (48 d), čeprav vemo, da je osnovna hipoteza, katere konsekvence tvorijo ta *eikòs lógos*, zunaj dosega fizikalne kritike v specialnem smislu.

V tej Platonovi načelni opredelitvi postopka, s katerim bo obravnaval področje nujnosti, je najprej pomembna resnost, s katero Platon obravnava vprašanja materije. To je tudi eden izmed razlogov za veličino dialoga Timaios. Hkrati pa so »dogodki nujnosti« osvetljeni z vidika, kako um oziroma demiurg intervenira v reki nujnosti, namreč s prepričevanjem, *peithó*. *Peithó* je pojem, ki sugerira retoriko. Kozmična tehnika ali *diakósmēsis* sveta zdaj ni pojmovana le po paradigmi tehnične produkcije, temveč tudi po analogiji z retoričnim vplivanjem. Stvarni svet, kakor naj ustreza idealni državi, je svet nujnosti, toda nujnosti, ki se je vdala razumnemu prepričevanju. *Peithó* tudi sugerira, da načrt svetovnega procesa ne pride od zunaj, temveč je izkušen ob materialu. Prepričevanje spoprijatelji sovražne sile, ki učinkujejo v svetu (88 e). Podobno je v Politiku kraljevska tehnika, prava politika določena kot *»syn-thetikè epistéme«* — vodstvo in znanje o povezovanju različnih sestavin v državi (Plt. 308 c). Demiurgična umetnost je torej nekakšna *psychagogía* (Phdr. 261 a). Struktura narave je deducirana tako, da ustreza možnosti človekovega umskega vplivanja.[54]

---

[52] Premalo se zavedamo, da je bil Platon tisti, ki je definiral element kot »osnovni sestavni del«. Že sama ta terminološka fiksacija priča za filozofsko resnost Platonove teorije narave v Timaju. V splošnem pa ima nezadostno razumevanje totalne intencije Platonove filozofije lahko usodne posledice tudi za marksistično kritiko idealizma. Za razvoj pojma »element« prim. Hist. WB. Philos. 2 (1972), s.v. Element, col. 439—441.

[53] To ugotavlja tudi znani sovjetski zgodovinar grške filozofije S. Ja. Lur'e, Demokrit, teksty, perevod, issledovanija, Leninopoli 1970, komentar k fr. 198 (Lur'e). Demokrit nima stalnega termina za »atome«, temveč govori o *átomon* (sc. eidos), *átomos* (sc. *idéa*), *eidea, idéai, schémata, phýseis, nastá, átoma*.

[54] Prim. o tem tudi G. R. Morrow, op. cit.

Demiurgijo sveta je zdaj treba prikazati s širšega vidika (48 e). Že v dosedanji kozmični produkciji smo naleteli na elemente (31 b, 43 e ss.), ob uvedbi pojma duše samo »naleteli« na »tretjo formo biti«, poleg idealne in čutne (*triton... ousias eidos*, 35 a). Princip materije je bil torej implicitno že postavljen (*plèn brachéōn*, 47 e). Zdaj pa nas je stvarnost problemov prisilila (*ho lógos eisanankázei*, 49 a), da pojasnimo še neki novi, tretji rod (*triton génos*, 48 e) bivajočega. Sam potek razlage nas je prisilil, da z razlogi pojasnimo tudi to težavno in medlo vrsto (*chalepòn kaì amydròn eidos*, 49 a).

Bistvo tretjega rodu, tj. materije, je, da je sprejemališče, prevzem vsega postajanja, kakor dojilja hrani otroka (*páses einai genéseōs hypodochèn autèn hoion tithénēn*, 49 a).[55] Glede materije Platon najprej odkloni predsokratsko pojmovanje materije, kjer gre za krog postajanja, ki se nam uravnava (*kýklos* = *génesis*, 49 de).[56] Pri tem Platon opomni na medsebojno spreminjanje elementov: zemlja ⇄ voda ⇄ zrak ⇄ ogenj (49 bc).[57] Toda nobeden izmed teh elementov se nikoli ne pojavi (*phantázesthai*, 49 d) v isti obliki, nobeden se ne kaže kot tale določena stvar, kot »tole« (*tóde*), tj. kot nekaj določenega in trajnega, kot substanca temveč le kot »takšnost« *toioûton*), kot kvaliteta. Spreminjajoče se stvari, ki jih vidimo, niso že kar npr. element ognja, temveč imajo »kvalitete ognja«, niso element vode, temveč imajo predikate ali lastnosti vode. Te spreminjajoče se stvari pa nimajo trdnosti (*bebaiótēs*). Zato jih ne moremo pojasniti tako, da bi nanje pokazali z besedico »tole« (*deiknýntes tôi rhémati tôi tóde proschrómenon dēloûn*, 49 d).[58] Predsokratski elementi torej »uidejo« vsemu, kar bi izražanje (*phásis*, 49 e).[59] lahko pokazalo, so zunaj dosega konstatacije. Predsokratski elementi ne morejo biti tisto, kar platonizem išče, to pa je nekaj stanovitnega (*mónima*, 49 e),[60] kar pokažejo besede »tole«, »tisto«, »nekaj« (tò dén).[61] Definitivno lahko izrazimo le tisto, v čemer (*en hôi*), se vedno vsaka kvalitativna določenost elementov pokaže in od koder (*ekeithen*) spet izgine.

Materijo pa lahko opišemo le z različnmi prispodobami. Če bi zlatar iz zlata oblikoval najrazličnejše like (*schémata*), in sicer brez prestanka, tedaj je na vprašanje »kaj je to?« najboljši odgovor: »Zlato«, ne pa npr. neka določena »zlata figura«, ker se le-te stalno spreminjajo. Isti premislek velja tudi za naravo, ki sprejema vsa telesa (*hē tà pánta dechoménē phýsis*, 50 b): vedno je ista, saj vedno vse sprejema, in nikoli ni od nobene nastale stvari prejela

---

[55] *Hypodoché* = lat. *receptaculum* — dovoljenje, pristanišče, prevzem. Drugi pomeni za *hypodoché*: sprehajališče, sprejem, zavetišče, shramba.

[56] Prim. Diels-Kranz, Die Vorsokratiker III, Dublin—Zürich 1967[12], Wortindex, s. v. *kýklos*.

[57] Prim. Heraklit, fr. 76: »Ogenj živi smrt zemlje in zrak živi smrt ognja voda, živi ob smrti zraka, zemlja ob smrti vode«, Sovrè, Predsokratiki, Ljubljana 1946, fr. 23.

[58] Smo torej v znani Kratilovi situaciji, da ni treba (ali: ni mogoče) govoriti, temveč lahko le kažemo s prstom, Arist. Metaph. Gamma 5, 1010 a 11 ss.

[59] A. S. Ahmanov, Logičeskoe učinie Aristotel'a, Moskva 1960, s. 126: *phásis* prevede kot »konstatirovanie«.

[60] *ouch hypoménon* (49 e) — »ne ostane na svojem mestu«. Tu je izvor Aristotelovega termina tò hypoménon (Phys. A 7, 190 a 9 ss.), ki je tisto, kar v toku spreminjanja na hypokeimenonu ostane nespremenjeno.

[61] Tekst po Rivaudu, ki je komaj verjeten, saj bi šlo za znano Demokratovo besedo (fr. 176): Nekaj (*tò dén*) ne biva nič bolj kakor nič (*tò mēdén*)«. *S. Lur'e*, op. cit., s. 417, opozarja, da je besedo *dén* (Sovrè prevaja z »ič«) najbrž uporabil že Tales, saj nastopa pri Alkaju (fr. 76), Talesovem prijatelju.

nobene oblike *(morphē)*. Pramaterija je kakor »plastična masa« *(ekmageion*, 50 c),[62] masa, v katero se da karkoli vtiskovati, ki je v osnovi vsemu, giblje pa se in preoblikuje *(diaschematizómenon)* pod vplivom tega, kar vanjo prihaja in se od tod kaže vselej drugačna.

S prispodobo »plastičnega materiala« je materija prikazana z vidika svoje kompaktnosti, masivnosti; materija je »pramasa«. Tisto, kar v materijo prihaja in iz nje odhaja, so podobe *(mimémata)* večno bivajočega, ki jih večna bit na neki neizrazljiv in nenavaden način vtisne v materijo. — Predikat »večnosti« je v tem kontekstu nujen samo zato, ker gre za demiurgijo sveta v celoti. Skratka, rodovi bivajočega (biti) so trije:

1. nastajajoče stvari *(tò gignómenon)*,
2. tisto, v čemer *(en hôi)* je nastajanje,
3. vzor, s katerim se izenačuje tisto, kar nastaja.

Večni princip je kakor oče, materija kakor mati *(métēr)*,[63] kar pa nastane, pa je kakor potomec — različne reliefne figure (*ektýpōma*, 50 d). Zato pa mora biti materija, v kateri odtiski nastajajo, neizoblikovana *(ámorphon)*, biti mora brez form *(idéai)*, ki jih bo sprejela. V nasprotnem primeru bi bili ti liki slabo vidni, ker bi materija prikazovala svoj obraz *(ópsis)*. Če naj sprejme vse tipe *(génē)* stvari, mora biti materija zunaj vseh idej *(ektòs eidôn)*. Materija je kakor substance (*tò hypárchon*, 50 e), iz katere se izdelujejo dišeča mazila: le-ta mora biti čim bolj brez vonja, ečnaj bodo kozmetična olja izrvstna: materija je torej kakor Heraklitov ogenj, ki sprejema vse kvalitete.[64] Materija je kakor mehka gladka površina, na kateri ni nobenega predhodnega lika (*schêma*, 51 e). Materija je torej neka nevidna *(anóraton)*, brezoblična *(ámorphon)* forma, ki sprejema vse *(pandechés)*. Materije je sicer spoznavna in doumljiva, vendar na nadvse težaven način (*dysalótaton*, 51 a). Zdaj se pojavi kot ogenj, zdaj spet kot voda, zemlja ali zrak, kolikor sprejema posnetke (*mimémata*, 52 b) teh elementov.

Postavlja se torej načelno vprašanje Platonovega idealizma? Ali obstaja neki ogenj sam na sebi (*pyr autò eph'heautoú)*, ali obstaja katerokoli drugo bivajoče, ki vsako biva v skladu s seboj, ali pa ima resnico le to, kar daje zaznava, in torej zaman govorimo, da obstaja misliva forma za sleherno stvar (*eidos hekástou noētón*, 51 c). Heraklitova ideja o »večno živečem ognju *(pyr aeizōon*, fr. 30) je prevzeta na novi ravni, ne pa preprosto zanikana. Vprašanje odnosa do predsokratske filozofije je postavljeno na ravni filozofije narave, podobno kakor je v Faidonu isto vprašanje postavljeno na bolj etično-metafizični ravni, ali v Sofistu ob vprašanju o možnosti filozofije. Obstoječe stvarno stanje *(tò paròn)* se ne sme pustiti nerazčlenjeno *(ákriton)* in neocenjeno *(adíkaston)* (51 c). Platon meni, da svojega dolgotrajnega dela pri dialektiki idej ne more na hitro in mimogrede *(pérergos)* prekriti *(epembállein)* z radikalno drugačno teorijo. Za poznega Platona je edino možna in sprejemljiva

[62] Prim. Tht. 191 c: *kērinòn ekmageion*. Sorodne slovenske besede so mesiti, mehek, moka in tujka »masa« (iz gr. *mâza* — testo).

[63] Isto koncepcijo najdemo tudi pri Aristotelu: *hýle* je *hósper méter* in je *tò ámorphon* (Phys. A 9, 192 a 14 in A 7, 191 a 10).

[64] Ista ideja oziroma prispodoba je izražena tudi v Heraklitovem fragmentu 67, četudi ne sprejmemo Fränklove korekture Dielsove konjekture: *élaion* (olje) namesto *pýr* (ogenj). Prim. H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1965, s. 237 ss.

(enkairiótaton) velika, četudi kratka določitev *(hóros horistheis mégas dia brachéōn*, 51 d). Če sta um in mnenje dva rodova, tedaj obstajajo forme, ki so na sebi in se jih da le misliti *(nooumena*, 51 d); če pa se resnično mnenje in um v ničemer ne razlikujeta, tedaj ima čutni telesni svet svojo trdnost. Toda to zadnjo varianto je zavrgel že dialog Teaitetos,[65] ki je prav tako kritika predsokratske filozofije, le da z vidika možnosti spoznanja. Zato identiteta dokse in znanja za Platona ni sprejemljiva. Obstajata ločeni področji znanja in vedenja, eno nastane s poukom *(didaché)*, drugo pa preko prepričevanja *(peithó)*, prvo nastane na osnovi resničnega razloga *(lógos alēthés)*, drugo je neutemeljeno *(álogon)*, eno je zunaj vpliva prepričevanja, drugo se ob prepričevanju spreminja.[66] Mnenja smo deležni vsi, uma pa bogovi, in le v neznatni meri tudi ljudje. Zatorej se je treba strinjati, da že pred nastankom sveta (52 d) bivajo trije rodovi bivajočega (52 ab):

1. Prvi rod je forma, ki je nenastala in nerazrušna *(anólethron)*, kakor Anaksimandrov apeiron, ki vase ničesar ne sprejema, niti ne prehaja v drugo — proti predsokratski filozofiji —, ki je nevidna *(aóraton)* in nezaznavna *(anaistheton)*, proučuje pa jo čisto mišljenje *(nóēsis)*.

2. Drugo je zaznavno, nastalo, v stalnem gibanju *(pephorēménen)*, na nekem mestu nastopa in tam propade, dojemljivo z mnenjem in zaznavanjem.

3.Tretji rod je domovanje, prostor, *chóra*, ki je večen, daje lokacijo, prebivališče, *hédra*, vsemu, kar je podložno postajanju in spreminjanju, dosegljivo pa je le z nepristnim sklepanjem *(logismôi tini nóthōi)*, ki ga ne spremlja zaznavanje *(met' anaisthēsias)*.[67] Zato se o obstoju tega rodu le trudoma prepričamo, zato kakor v sanjah — ker ni zaznavanja — trdimo, da je vsako bivajoče na nekem mestu *(tópos)* in zavzema neko področje *(chóra)*, česar pa ni nikjer, tega sploh ni.

Kakšna je narava materije zunaj sanj *(áypnon)*, o tem budni ne moremo govoriti ravno zaradi posebne vrste tega »sanjarjenja«. Materija namreč vedno nosi podobo *(phántasma)* nečesa drugega, vendar na ta način, da materija in podoba, v kateri je materija vidna, nista niti dve različni stvari niti ena sama stvar (52 c)! Pramaterija ali *chóra* je na neki način substanca *(ousías hamôs gé pōs antechoménēn*, 52 c).[68]

Kakšna je zdaj materija pred demiurgično dejavnostjo urejevanja sveta? Že sama nujnost tega vprašanja v okviru Platonovega Timaja priča, kako daleč je še ta demiurgija od preproščine teološke dogme o stvarjenju.

Ko mati postajanja z vlaženjem in gorenjem sprejema oblike *(morphás)* zemlje in zraka, se pokaže v najrazličnejših podobah. Ker pa materija ne vsebuje enakih in uravnoteženih sil, tudi sama ni v ravnovesju *(isorrhopeîn*, 52 e). S tem je izražena nezaupnica osnovnemu principu predsokratske kozmo-

---

[65] O tem razpravljamo v študiji »Vprašanje znanosti v Platonovem Teetetu«.

[66] V ozadju je Platonova polemika proti retoriki in fiziki, kakor dokazuje dialog Filebos (Phlb 58 a—59 b), kjer je iz podobnih razlogov odklonjeno raziskovanje narave *(perì phýseos)*, 59 a) in o *tà tòn kósmon tónde* (začetne besede slavnega Heraklitovega 30. fragmenta).

[67] Besedo *anaisthesia* (52 b) je najbrž uvedel Platon in ima skoraj moderen pomen. Prim. tudi Phlb. 33 e.

[68] Ta definicija materije v mnogočem anticipira Aristotelovo. Za Aristotela je materija *engys kaì ousian pōs* (Phys. A 9, 192 a 6); prva materija je tudi za Aristotela nezaznavna, *anaisthetōs* (GC B 5, 332 a 35). Prim. tudi J. B. Skemp I.

logije, ki je *isonomia*, enakopravnost različnih kozmičnih elementov in principov, njihov medsebojni spor in boj ali dialektika nasprotij, kakršna odlikuje naivni (v smislu svežine, kakor je to besedo razumel Lenin) materializem predsokratikov. Odklonjeno je tisto, kar bi brez pretiravanja lahko imenovali »kozmično samoupravljanje«, ki ne pozna razlikovanja v »višji« in »nižji« svet.[69]

Platonova materija se giblje neenakomerno, niha in se stresa (*seiesthai*, 52 a), to neenakomerno gibanje pa povzroča tudi gibanje od zunaj, kateremu materija spet daje nove sunke.[70] Tako pride do razlikovanja v kozmični materiji, ki ga Platon ponazori s prispodobo velnice za vejanje žita (*tò plókanon*): kakor se z velnico čisti žito, tako preddemiurgično gibanje materije razločuje nasprotne in združuje podobne stvari, lahke in težke, redke in goste. Pomembno za nas je, da je materija sama orodje tega pretresanja (*órganon seismòn paréchousa*, 53 a), ki se izkaže za ločevanje neenakega in povezovanje enakega. Gre za Demokritovo prispodobo za gibanje atomov: »kakor se ob vihtenju rešeta razločeno razvrstijo bob k bobu, ječmen z ječmenom in pšenica s pšenico« (DK B 164). Tudi Platon tedaj pozna neki red že pred nastankom urejenega sveta (*tò pân... diakosmēthén*, 53 a): v materiji so sami nastali nekakšni sledovi (*ichnē*, 53 b) elementov, ki jih je nato demiurg uredil s formami in števili (*eidesi kaì arithmois*). Materija torej le ni brezoblična v absolutnem smislu, čeprav se giblje brez razloga in mere (*alógōs kaì amétrōs*, 53 a). »Sledovi« izoblikovanosti v materiji že kažejo naprej na Aristotelov imanentni eidos.

b) *Mesto materije pri Platonu.* — V tem prikazu materije je predvsem pomembna sorodnost z Demokritovim atomizmom, na kar opozarja predvsem V. E. Alfieri.[71] R. Muth pa je napravil še tehten korak naprej, ki ga običajna historiografija filozofije ne registrira. Materijo Platon namreč imenuje tudi *phýsis*, »narava«, in sicer naravo ne le v smislu *natura maturata*, temveč tudi v pristno materialističnem smislu kot *natura naturans*. Materija kot *phýsis* ima svojo zmožnost (*dýnamis*, 50 b), ima aktivno zmožnost pretresanja (*seiein* — *aktiv*, 52 e), povzroča pretresanje v materiji kakor rešeto. Kolikor je (*keitai*) materija po svoji naravi oblikovalna snov za vse, je materija v bistvu hypokeimenon, je resnična »narava, ki je vodilna v osnovi« (52 b: *phýsis hypárchousa*). Materija ima torej tudi dejavno vlogo, vendar pa principalno ta aktiviteta ni priznana. Materiji je priznan rang principa, toda »le« »materinskega« principa, medtem ko pravi aktivni, »očetovski«, »patriarhalni« princip ostaja forma, demiurg. Definitivno je odnos obojega izražen pri Aristotelu: »moško je proti ženskemu v enakem sorazmerju kakor ideja proti materiji« (*homoiōs échei tò árrhen pròs tò thêly hōs eidos pròs hýlēn*),[72] v svoji

[69] Prim. o tem G. Vlastos, Equality and Justice in Early Greek Cosmologies, Studies in Presocratic Philosophy I, London 1970, s. 56—91.

[70] Prvotno gibanje atomov je pri Demokritu nekakšno »prepranje«, *stasiázein*, DK 68 A 37.

[71] V. E. Alfieri, Atomos idea, L'origine del concetto dell' atomo nel pensiero greco, Firenze 1953, s. 108 ss. sklicujoč se na delo Ide Hammer-Jensen, Demokritos und Platon, Archiv für Gesch. d. Philos. 23 (1909—10), s. 91 ss. in 211 ss., ki je prva pokazala na sorodnosti Platonovega opisa »neurejenega« gibanja materije z Demokritovim atomizmom.

[72] Prim. H. Bonitz, Index Aristotalicus, Berlin 1955 (Nachdruck), s.v.. *thêlys*.

dramatični družbeni tenziji nosprotja med matriarhatom in patriarhatom pa to razmerje nastopa pri Aishilu.[73] Na tej točki torej lahko ugotavljamo definitivno družbeno določenost Platonove, pa tudi Aristotelove postavitve filozofskih principov. Platonova materija sicer še ni Aristotelova, ker še ni polarno nasprotje formi, pač pa je blizu Aristotelovi »prvi materiji« *(hē prótē hýlē)*, ki jo Aristoteles tudi sam imenuje s Platonovo metaforo kot »dojiljo«, *tithénē* (Arist. GC B 1, 329 a 23).[74] Spet pa je tako Platonovi kakor Aristotelovi materiji skupno, da sta koncipirani ob isti shemi tehnične produkcije.

Če smo s Platonovim pojmom materije prišli tako rekoč na prag Aristotelovega materializma, zakaj potem pojem materije pri Platonu še ni postal del *communis opinio* o zgodovini filozofije. Glavni razlog je v tem, da Platona praviloma razumemo in sodimo le prek prav tako ustaljene kakor površne in ideološke humanistično-idealistične interpretacije dialoga Politeia. Proti takemu razumevanju Platona je treba reči, da je v platonizmu materija že sistematsko, definitivno koncipirana kot »tretji rod biti« poleg običajnih dveh —svet idej in čutni svet — čeprav terminološko še ni fiksirana: oznaka »tretji rod« je namreč bolj posledica miselne sheme kakor terminološke določitve. Besedo *hýle* Platon sicer uporablja (npr. Phlb. 54 b) v pomenu »materiala«, ki je podrejen smotru (*tò hoû héneka*, Phlb. 53 e), torej neterminološko, čeprav pa v okviru miselnega shematizma, ki spominja na Aristotelovo hierarhijo smotrov in tudi v okviru shematizma, ki je določal Aristotelovo miselno učvrstitev principa materije. V Filebu Platon uporablja tudi izraza *chóra* in *hédra* (Phlb. 24 d), vendar se o njunem bistvu ne izreče. Morda je z materijo mišljen tudi peti rod biti (Phlb. 23 e), poleg osnovnih štirih: neomejenega *(ápeiron)*, meje *(péras)*, mešanice *(miksis)* in vzroka mešanice *(aitia)* (Phlb. 23 c—27 d).

V poznih dialogih Platon zadene na vprašanje materije tudi v Politiku, ko v okviru problema *basilikè téchnè* ločuje med pravim in pomožnim vzrokom (*ksynaition*, Plt. 281 a) oziroma med resnično ustvarjalnimi in pomožnimi znanostmi. Za državnika so sopovzročevalne tiste znanosti in obrti, ki proizvajajo orodja, sredstva, »materialno bazo« (*órganon*, Plt. 287 d) za obstoj polisne ureditve. Ne glede na to, da Platon materialno bazo načeloma podredi nadgradnji — ravno narobe je pri Marxu — pa med temi sredstvi obstoja države

---

[73] Aishilos, Oresteia, Sprava, v. 658—661; Ljubljana 1963 (prev. Sovrè)

»Ni mati bitje, ki ustvari dete,
je zgolj spočetega plodu hranilnika.
Plodi le oče, mati čuva zalog
pa ohrani brst, če bog ga ne uniči«.

Mati torej ni roditelj, temveč kakor tujka tujcu (neprevedeno pri Sovretu) ohrani brst. O vlogi materije pri Aristotelu prim. Vojan Rus, Dialektika človeka, misli in sveta, Ljubljana 1967, s. 252: »Aristotel je ‚materijo' *(hýle)* pojmoval kot nekaj mrtvo-pasivnega, kar je zunaj aktivno-duhovnega načela in kar je samó to zunanje načelo sposobno oblikovati. V zadnjih stoletjih pa je eno odkritje za drugim pokazalo, da se vsak materialni pojav giblje tudi s svojo notranjo silo. Tako je termin ‚materija' dobil v pogledu predikata ‚pasivnost' v novejši dobi bistveno drugačno vsebino kot za časa Aristotela, nastal je v okviru starega termina bistveno drugačen pojem«. — Na zvezo med Platonovimi principi in Aishilom opozarjata R. Muth in H. Meinhardt, s. 91.

[74] Za nadaljnji razvoj pojma materije v grški filozofiji kot predhodna orientacija še velja delo Cl. Baeumkerja.

Platon »naleti« na nekaj drugačnega od orodij in sredstve, namreč na tisto, kar rabi za ohranitev izdelanega (Plt. 287 e). To je posoda *(angeîon)* kakršnekoli oblike; to so predmeti, ki pri Platonu lahko dobijo svoj pomen le v nekakšni obrnjeni teleologiji. Podobna je stvar s tistim, kar služi za sedež *(thâkos)* ali oporo *(éphedra)* za tisto, kar nastaja (Plt. 288 a).

Za idealistično-tehnokratski način mišljenja je materija vedno motnja, ovira, na katero »naletimo«. Na poseben način Platon tako spet »zadene« na problem materije tudi v dialogu Parmenid. Slavni drugi, dialektično-hipotetični del Parmenida (Prim. 135 css.) obravnava razmerje med enotnostjo, enoto *(hén)* in množtvom *(álla)*. Eno, enotnost, enota in poljubna tema Parmenida, temveč je ideja sama enotnost, saj je Platon ideje imenoval tudi »henade« ali »monade« (Phlb. 15 a). Izraz *tà álla* pa v tem dialogu vsebuje svojstveno večznačnost in pomeni:

1. druga določila ideje kot ideje,
2. množtvo drugih idej, ki jih relacijsko fiksira dialektika,
3. množtvo čutnih stvari.[75]

V okviru obravnave 3. hipoteze oziroma hipoteze 2. a, ki je kombinacija 1. in 2. hipoteze se obravnavajo konsekvence, ki nastopijo, če enotnost obstaja in ne obstaja (Prm. 155 e ss.). V zvezi s tem nastopi problem, v čem je prehod (*metabállein*, Prm. 156 c) iz mirovanja v gibanje. Čas prehoda iz mirovanja v gibanje namreč ni niti tedaj, ko stvar miruje, niti tedaj, ko je v gibanju, niti tedaj, ko je v času. Čas prehoda je nenadnost, trenutnost (*tò eksaíphnēs*, Prm. 156 d), ki je neka nenavadna narava *(phýsis átopós tis)*. Ker je čas prehoda vedno možen, je ta nenadnost tudi vedno možna. *Tò eksaíphnēs* nima niti biti niti nebiti, niti ne nastane niti ne propade. Aristoteles bo trdil, da ni absolutnega začetka postajanja (Phys. Z 5, 235 b 6 — 236 a 14). Podobno kakor za Platona je tudi za Aristotela spreminjanje bistveno izhajanje, izstopanje iz nekega stanja: *eksistēsi tò hypárchon* (Phys. Delta 12, 221 b 3). Ta izstop, *tò* ekstán iz določenega stanja pa je bistveno v trenutnosti, ki je neki nedojemljivi čas (*anaísthētos chrónos*, Phys. Delta 13, 222 b 14 ss.). Bistveno pa je, da je z *eksaíphnēs* v Platonovem Parmenidu izraženo spoznanje, da k spreminjanju, ki je za Grke bistveno med nasprotji, pripada nekaj, kar ni eno izmed nasprotij — to pa je Aristoteles imenoval hypokeimenon.[76]

V tem okviru bomo pustili odprto, kakšne posledice ima za pojmovanje materije vprašanje nebivajočega, nebiti oziroma niča, *mè ón* v Platonovem Sofistu. Za sedanjo fazo naše analize Platonovega pojmovanja materije je odločilno predvsem to, da se z uvedbo materije v Timaju v določenem smislu modificira celotna shema Platonove filozofije. Po osnovni poznani shemi so forme, *eidē*, kakor vzori, ki bivajo v naravi, ostale stvari pa so podobe, *homoiómata:* njuno medsebojno razmerje je *métheksis* (Prm. 132 d). Deležnostne relacije se v poznih dialogih kompletirajo z dialektiko idej, ki odkriva *symplokè tôn eidôn*, preplet med formami (Sph. 259 e) ter skuša razložiti množtvo predikatov posameznega bivajočega. »Tretji rod biti« pa pomeni dopolnitev te miselne sheme, s tem pa tudi sheme deležnosti srednjih dialogov.

[75] Prim. W. Bröcker, s. 409.

[76] Na zvezo med materijo v Timaju in *eksaíphnēs* v Parmenidu po moji vednosti prvi opozarja šele E. Dönt, s. 40.

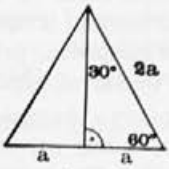
Tretji rod pove, da se posamezne stvari ločijo od idej po tem, da so »materialne«, da se nahajajo na določenem mestu. Tretji rod ne biva zunaj posameznih stvari, temveč biva le toliko, kolikor konstituira te stvari. Posamezne stvari torej niso izčrpane le v deležnostnih razmerjih, temveč bivajo tudi prek »tretjega principa«.[77]

c) *Narava in gibanje elementov (Ti. 53 c—61 c).* — Predpostavka teorije elementov je spet demiurgična aktivnost. Zato s tem v nekem oziru že zapuščamo vprašanje »tretjega rodu« ali princip materije. Spet gre za nastanek in ureditev, *diátaksis* (53 b) elementov. Teorija bo spet neobičajna za tiste (*aēthēs lógos*, 53 c), ki niso poučeni v tej metodi *(hodoì katà paideusin)*.

Izhaja se iz naravne predpostavke grške fizike o štirih elementih: ogenj in zemlja, voda in zrak. Bistvo vsakega telesa je globina, *báthos*, ali gostota, vsako gostoto (Rivaud prevaja kot »épaisseur«) pa nujno obdaja ploskev *(hē epipedos phýsis)*. Vsaka pravokotna površina sestoji iz trikotnikov. Vsi trikotniki pa spet izvirajo iz dveh:

1. iz enakokrakega pravokotnega trikotnika,
2. in iz pravokotnega trikotnika z različnima stranskima kotoma. Ta trikotnika sta izhodiščna hipoteza *(hypotithémetha)* za razlago elementarnih teles: še bolj nazaj po Platonu ni mogoče iti, čeprav takšno napredovanje načeloma ni izključeno (53 de). Vprašanje zgradbe elementarnih teles se v nadaljnjem pokaže kot vprašanje, katera so najlepša štiri telesa *(kállista somata*, 53 e), izmed katerih so nekatera zmožna, da prehajajo druga v drugo. Rešitev tega zdaj naenkrat geometrijskega problema je resnica nastanka elementov ognja, zemlje itn. in njihove narave (*phýsis*, 53 e).

Enakokrak pravokotni trikotnik je nesporno sestavina teh pravilnih teles, medtem ko je iz neskončnega števila neenakokrakih pravokotnih trikotnikov spet treba vzeti nazlepšega (54 e), ki je tisti, ki tvori polovico enakostraničnega trikotnika: ta je osnova za nastanek tretjega lika trikotnika, tj. enakostraničnega trikotnika (54 b) (glej skico I).

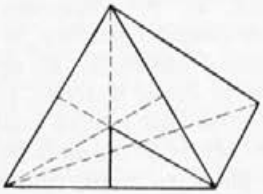


skica I.

Zakaj sta potrebni dve vrsti trikotnikov za nastanek štirih vrst elementov (*génē*, 54 c)? Zato, ker bi sicer iz enega velikega telesa nastalo mnogo majhnih, ki bi zadobila sebi primerno obliko, iz trikotnikov majhnih teles pa bi spet lahko nastal en red, *arithmós*, enega telesa, ki bi imelo eno obliko *(eidos hén*, 54 d): skratka, diferenciacija v svetu bi se razblinila. Dva različna trikotnika kot sestavini »genov« materije pa geometrijsko-matematično utemeljita nujno fizikalno predpostavko, da se vsi elementi ne pretvarjajo v vse druge elemente.

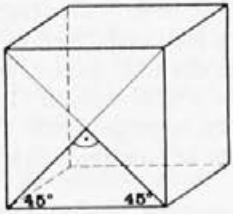
[77] Prim. še H. Meinhardt, s. 93—94.

Kakšna pa je zdaj oblika (eidos) in »atomsko število« *(arithmós)* posameznih genov demiurgično preformirane oziroma konstituirane materije? *Prôton eidos* in najmanjši element (*stoicheion*, 55 a) za sestavo genov materialnih teles je pravokotni trikotnik z ostrima kotoma 30 in 60 °.[78] Šest takšnih trikotnikov tvori enakostranični trikotnik, ki je že poznana tretja forma trikotnikov in pravi gradbeni element osnovnih teles. Štirje takšni trikotniki pa tvorijo prvo obliko stereometričnega telesa (*stereón*, 55 a).[79] To je tetraeder, ki ustreza prvemu elementarnemu telesu (gl. skico II). Ena stranica



skica II.

tetraedra je torej sestavljena iz šestih osnovnih trikotnikov. Osem enakostraničnih trikotnikov tvori oktaeder, ki je druga forma elementarnih teles. Forma tretjega telesa je ikozaeder. S tem je prvi elementarni trikotnik opravil svojo nalogo. Ena četrtina materije pa je sestavljena iz »kubične forme«, zgrajene iz enakokrakih pravokotnih trikotnikov[80] (gl. skico III). Peto geometrijsko konstrukcijo pa je demiurg uporabil za celoto sveta (55 c).[81]



skica III.

Ob tem se Platon dotakne starega vprašanja grške kozmologije, ali je svetov neskončno ali omejeno število. Domnevo, da je svetov neskončno *(apeirous)*, odkloni kot prepričanje nekoga, »ki je v resnici neizkušen v tem,

[78] To je prvi dokazal A. Boeckh, s. 240 ss.

[79] E. Dönt, s. 64 opozarja, da v Corpus Platonicum sploh šele najdemo prvi primer rabe besede *stereometria* — Epin. 990 d.

[80] Podrobneje o tem še W. Schadewaldt in A. Rivaud, s. 74 ss.

[81] Teorija o petih pravilnih geometrijskih telesih je bila tedaj nova. O tem je prvi sistematično razpravljal matematik Teaitetos, poznan po Platonovem dialogu istega imena. Samo iskanje oblik elementarne materije je demokritski moment v Platonovem Timaju.

v čemer bi moral biti izveden (*émpeiros*, 55 d)«, in s tem seveda meri na Demokrita.[82] Svet je po Platonovem »verjetnostnem razlogu« en sam, čeprav bo lahko kdo glede na nekatera druga dejstva sodil drugače (*állos dé eis álla pēi blépsas hétera doksásei*, 55 d).

Zdaj je treba razdeliti geometrijske like na posamezne elemente. Zemlja je kocka, ker je najmanj gibljiva, osnovnica kvadrata pa je tudi bolj stabilna (*stasimotéros*, 55 e). Oblika tetraedra je element in seme (*spérma*, 56 b) ognja, ker je najbolj gibljiva (*eukinētótaton*), najmanjša, najbolj predirna, najlažja in najostrejša; zrak je oktaeder in po kvalitetah na sredini med ognjem in vodo; vodo tvorijo liki ikozaedra, ki so precej negibni, veliki, precej topi. Vsi ti liki so tako majhni, da je posamezen atom posameznega »gena« (*kath'hèn hékaston mèn toû génous hekástou*, 56 b) popolnoma neviden, vidne so samo mase (*ónkous*), kakor nastanejo, ko se jih mnogo zbere.[83] Glede na sorazmerja, število, gibanje in druge lastnosti »atomov je demiurg vse matematično uskladil, kolikor se je pač narava vdala nujnosti, prostovoljno ali s prepričevanjem (56 c — *hópēiper hē tês anánkes hekoûsa peistheisá te phýsis hypeike*). Platon je torej glede na tisto, čemur bi rekli fizikalne lastnosti atomov, bolj previden in zadržan kakor Demokrit.

Ti rodovi elementov pa tvorijo tudi osnovo za transformacijo elementov v Timaju oziroma za nekakšno »kemijo«.[84] Celo zemlja se da analizirati, predvsem z delci ognja, pa tudi zraka in vode, toda njeni elementarni delci (enakokraki pravokotni trikotniki) se ne vežejo z druge vrste trikotniki elementarnih delcev drugih teles, zato se znova povežejo v »atome« (besede se Platon mora dosledno izogibati, ker so elementarni trikotniki le formativni, ne pa subsistentni delci materije) zemlje (56 d), saj pač ne morejo tvoriti stereometrične forme, ki bi se razlikovala od kocke. Med drugimi atomi, ki tvorijo elemente ognja (P), zraka (A) in vode (H), pa obstaja stalno spreminjanje, ki je opisano z dramatičnim jezikom predsokratske fiziologije kot boj, zmaga, poraz, prilagajanje, razlikovanje, pretresanje (*seismós*, 57 c). To spreminjanje se dá izraziti v matematičnih formulah. Ker je en atom ognja sestavljen iz štiriindvajsetih (24) elementarnih trikotnikov, en atom zraka iz oseminštiridesetih (48), en atom vode pa iz stodvajsetih (120) elementarnih trikotnikov, kemični procesi potekajo v okviru tehle enačb: Vodo razcepita ogenj ali zrak v dva atoma (*sóma*, 56 e) zraka in en atom ognja:

$1\,H^{120} = 2\,A^{48} + 1\,P^{24}$.

Ogenj analizira zrak v dve telesi ognja: $1\,A^{48} = 2\,P^{24}$.

Proces je tudi obraten, saj se ogenj spremeni v atome zraka ali vode, če ga obdaja velika količina zraka, vode ali zemlje. Te spremembe (metabolé — nem. Umschlag)[85] pa ni, dokler neki element ostaja sam zase; šele kadar pride v drugi rod, se proces spreminjanja načne in se ne ustavi, dokler ti delci ne pridejo do sorodnih ali pa se priličijo elementu, ki je zmagal (57 a, c). Vse to

[82] Besedna igra *ápeiroi* — neskončni (sc. po številu), *áperios* — neizkušen, *émpeiros* — izkušen, izveden, je neprevedljiva. H. G. Gadamer prevaja izraz *óntos apeirou tinò einai dógma* nekoliko hiperkritično kot »uferlose Spekulation«, prim. Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, Wege der Forschung 9, Darmstadt 1968, s. 527.

[83] Terminologija je tu atomistična: *athroismós*, *athroizein* — zbiranje, kopičenje atomov — DK 67 A 1 in 24, Sovré, fr. 12, s. 125.

[84] Prim. Bruins.

spreminjanje se seveda odvija v prostoru. Množice delcev slehernega rodu se razporedijo glede na svoje posebno mesto *(tópos idios)*, pri čemer gre za učinkovanje principa materije tj. za gibanje tretjega rodu *(dià tèn tês dechoménēs kinēsin*, 57 c).

Nemešana, čista *(ákrata*, 57 c) in prva telesa so nastala iz teh vzrokov. Iz form teh teles so nastali še drugi elementi *(génē)*, katerih sestava *(sýstasis)* je odvisna od njihovih gradbenih delcev *(stoicheia*, 57 c). *Tudi elementarni* trikotniki nimajo ene same velikosti, temveč različno gledę na različne elemente, ki jih tvorijo. Tako je zgradba naravne materije neskončno raznovrstna *(tèn poikilian ... ápeira*, 57 d), toda proučevati jo mora vsakdo, kdor želi z razumno verjetnostjo govoriti o naravi *(perì phýseōs*, 57 d).

O gibanju in mirovanju je bilo načelno že govor. Gibanja ne more biti v ravnovesju in enakosti *(homalótēs*, 57 e). Ni mogoče, da bi se nekaj gibalo *(kinēsómenon)* brez gibala *(tò kinéson)*, oboje pa ne more biti nikoli popolnoma enako (57 e).[86] Mirovanje je v enakosti, enotnosti *(homalótes)*, gibanje pa v nepravilnosti, neenakosti, različnosti *(anōmalótes)*. Razlog anomalične biti pa je neenakost *(anisótēs*, 58 a). Izvir neenakosti *(nisótētos génesis)* pa smo že pojasnili: to je tretji rod, materialni princip. S tem je izražena pomembna teza o stalnem materialnem gibanju, ki ne potrebuje duše kot izvira gibanja, *archè kinèseōs* (Lg. 896 b). Tudi po tem je Timaios bolj materialističen kakor pa teorija v dialogih Faidros ali Zakoni.[87]

Gibanje teh materialnih delcev pa se ne ustavi zaradi periodične rotacije celotnega sveta, ki stiska skupaj vse elemente in ne dopušča večjega praznega prostora.[88] Zato je tudi ogenj najbolj prediren izmed vseh elementov. Zaradi svoje oblike pa večji delci puščajo med seboj večjo praznino *(kenótes*, 58 b) v celotni sestavi *(sýstasis)* sveta. Srečanje in sodelovanje pritiskov *(he dè tēs piléseos sýnodos)* sili majhne delce v praznine *(diákena)* med večjimi delci. Najmanjši delci analizirajo večje in se med seboj združujejo, vse se giblje »navzgor in navzdol« (Heraklit) k svojim lastnim mestom (58 b). Kadar neko telo spremeni velikost, spremeni tudi svoj položaj, *stásis* v prostoru. In rezultat: »Tako in iz teh razlogov se tedaj vseskoz ohranja nastajanje neenakomernosti *(hē tē asnōmalótētos diasōizoméne génesis)*, ki neprestano omogoča večno gibanje elementov, sedaj in v prihodnosti« *(aeì tèn aeì kiēnsin toútōn oûsan esoménēn te endelechôs paréchetai*, 58 c).

Kakorkoli je ta teorija spreminjanja velik zgodovinski napredek v grški filozofiji, zlasti pa še v okviru Platonovega idealističnega shematizma, pa jo je vendar Aristoteles upravičeno kritiziral. Aristoteles je odklonil razlago gibanja s pojmom neenakosti, saj je različnost *(heterótēs)* ali neenakost *(anisótēs)* že posledica naravnega gibanja, ne pa njegov pravi vzrok: narava ima namreč princip in vzrok gibanja v sebi (Phys. Gamma 2, 201 b 19 ss.)[89]

---

[85] *Metabolé* je izraz za kakršnokoli spremembo v katerikoli kategorialni določitvi in centralna tema vse, torej tudi Platonove, antične filozofije narave.

[86] Platon je s tem izrazil osnovni princip antične fizike, ki ga poznamo predvsem v Aristotelovi formulaciji na začetku 7, knjige Fizike: *Hápan tò kinoúmenon anánkē hypò tinós kineisthai* (Phys. H 1, 241 b 24), ali kakor so rekli v sholastiki: *Omne quod movetur ab alio movetur.*

[87] Prim. o tem še G. Vlastos, The Disorderly Motion . . ., s. 95 ss.

[88] Ista ideja nastopa pri Empedoklu, fr. 38.4: »eter Titan (sc. je element), ki objema tesno vso oblo svetovno« (cit. po Sovretu, fr. 32, s. 107).

V nadaljnjem zdaj sledijo že bolj specialna vprašanja grške fizike, ki sodijo bolj z vzgodovino znanosti kakor zgodovino filozofije. Platon opisuje različne vrste »ognjene materije« (*génē pyrós*, 58 c), vrste zraka in vode (58 d ss.), minerale (60 b ss.), ki so pojavne oblike zemlje *(gēe eidē)*. Nato prehaja k teoriji zaznavanja (61 c ss.), določitvi čutnih kvalitet: toplo — hladno, trdno — mehko, težko — lahko; opisuje občutke okusa, vonja, sluha, vida. V vseh teh naukih (do 69 a) so mnoge trditve, ki nas spominjajo na predsokratike, zlasti na Heraklita, Empedokla, Anaksagoro in Demokrita. Vse to je tu opisano kot tisto, kar nastane po materialno-naravni nujnosti, ali kakor bi rekli z Levkipom, *eks anánkēs* (Ti. 68 e).

Za Platonovo teorijo elementov je značilno, da ima več momentov Demokritovega atomizma, kakor pa se običajno misli. Sorodnosti med Platonom in Demokritom so predvsem tele:

1. Za Demokrita in Platona so elementarne forme nevidne.
2. Za oba so elementarna telesa konstituante za klasične grške štiri elemente.
3. Demokrit in Platon ne priznavata neke vesoljske praznine, v kateri bi se ti delci gibali.[90]
4. Sorodnost likov, ki jih Demokrit in Platon pripisujeta elementom.
5. Teorija ločevanja na težka in lahka telesa pod vplivom gibanja prve materije, ki je kakor rešeto.
6. Prispodobitev atomov s črkami.

Ob vseh teh skupnostih, kljub razliki v končni intenciji, je čisti moderni idealistični predsodek, če J. Stenzel vidi glavni demokritski element pri Platonu v »dierezi pojmov«, tj. v dialektiki idej, ki vsebuje tudi dierezo, katere zadnji člen je nedeljiva vrsta, *átomon eidos* — mimogrede: ta izraz nastopa šele pri Aristotelu. S takšno pojasnitvijo se gibljemo le na ravni »prvega rodu biti«. Da Stenzel ni upošteval tudi »tretjega rodu biti«, da ga celo zaslutil ni, je toliko bolj čudno, ker sam opozarja na problem delitve pojmov v Goethejevem pojmovanju narave.[91]

Je pa seveda med Platonovimi in Demokritovimi atomi tudi bistvena razlika, četudi so oboji ultrasenzorična dejstva. Bistvo, Demokritovih atomov je polnost, kompaktnost, Platonovi atomi pa so le geometrični liki; kozmično dogajanje pri Demokritu je nujno in samogibno, pri Platonu pa demiurgično urejeno. Zato Platonovi atomistični hipotezi Aristoteles upravičeno očita, da ne more razložiti teže teles (Cael. Gamma 1, 298 b 33 in GC A 2, 315 b 30 ss.). Skratka: po Aristotelovi oceni platonistični principi elementov niso v skladu s stvarnimi pojavi *(homogeneis toi hypokeiménois*, Gael. Gamma 7, 306 a 11). Aristotelova kritika Platona je po svoji generalni usmeritvi upravičena, četudi

---

[89] Prim. pojasnitev splošnega zakona spreminjanja z vidika znanstveno-dialektične filozofije v delu Vojana Rusa, op. cit., paragr. »Spreminjanje, istovetnost in različnost«, s. 186—189: »Spreminjanje je torej most med različnostjo in istovetnostjo in obča oblika njunega polarnega prepletanja . . .«, s. 187.

[90] V. E. Alfieri, op. cit., s. 80 ss, prepričljivo dokazuje, da si šele Epikur zamišlja atome ločene v kontinuiranem praznem prostoru, medtem ko po Demokritu atomom bistveno pripada prepletenost, prihajanje v stik. *diathigé*. Na tej točki antična doksografja, s Ciceronom vred, ni opazila razlike med Demokritovim in Epikurjevim atomizmom.

[91] J. Stenzel, s. 68.

ne upošteva, da Platonovi atomi niso drobci delitve telesnega, temveč začetek naravne pravilnosti in homogenosti.[92] Seveda pa vprašanje razmerja med prostorom in materijo, ki nastopa tako v Demokritovem kakor v Platonovem atomizmu, ni pri nobenem pojasnjeno, Četudi je sicer treba priznati, da ta problem niti v moderni splošni relativnostni teoriji še ni definitivno rešen.[93]

B. SPLOŠNI POMEN KOZMIČNE DEMIURGIJE IN PRINCIPA MATERIJE PRI PLATONU

V nasprotju z idealističnim zgodovinopisjem filozofije smo že omenili, da je Platon v Timaju v resnci postavil problem materije. Tudi za Platona, zlasti za Platona iz Timaja, velja, kar ugotavlja F. Engels za starogrške filozofe, da so bili »vsi rojeni, samonikli dialektiki«.[94] Kakršnekoli so že hipoteze Platonovega Timaja, sprejeti je treba za dejstvo, da tudi dialog Timaios spada v zgodovino nauka o materiji, s tem pa tudi v zgodovino materializma, še celo več, zgodovina nauka o materiji sploh, tudi v moderni dobi, je pravzaprav zgodovina grškega vpliva na filozofijo in naravoslovje, kakor se je izrazil Whitehead.[95] Engels je bil tudi proti temu, da bi na Grke gledali »baconsko-gosposko zviška«,[96] pri tem pa je mislil predvsem na grško filozofijo narave. Podobno je znani fizik W. Heisenberg ravno ob proučevanju Timaja izazil prepričanje, »da se nekdo komaj more ukvarjati z jedrsko fizko, če ne pozna grške filozofije narave«.[97]

Vsekakor je treba kot prazno bajko odkloniti mnenje, da bi bila za Platona materija zlo, kakor so menili nekateri platoniki, predvsem v helenistični dobi, pa tudi že za časa Aristotela, pri čemer so bili deležni Aristotelove kritike (Metaph. N 4, 1091 b 35 ss).

Ker je zgodovina platonizma preobsežna, naj le še opozorimo na nekatere druge momente Platonove filozofije narave. Pri tem je najprej značilna restrikcija, ki jo platonizem predpisuje naravoslovju. Teorije o materiji in atomih po Platonu ni mogoče dejansko preveriti in preizkusiti *(érgōi skopoûmenos básanos lambánoi*, Ti. 68 d), saj naj bi, če bi menili, da je kaj takega mogoče, prezrli razliko med človeško in božansko naravo. Platon torej tu eksplicitno odkloni metodo preizkusa, *básanos*, ki je bila na tem, da postane eden izmed metodičnih principov vsaj predsokratske *histoiē*, na podoben način, kakor v Državi odklanja glasbene eksperimente o harmonijah in simfonijah z navijanjem strun na instrumentu (R.531 b). Sicer pa je še sporno, koliko v antični znanosti sploh lahko govorimo o eksperimentu.[98] Eksperiment v modernem smislu namreč ni možen brez ustrezne teorije, še

---

[92] H. G. Gadamer, Antike Atomtheorie, op. cit., s. 532.

[93] Prim. W. Heisenberg, Die Wandlungen in der Grundlagen der Naturwissenschft, Stuttgart 1959, s. 12 ss. O celotni tej problematiki s širšega vidika prim. Vojan Rus, op. cit., paragraf »Čas, prostor in njuna zveza z drugimi momenti sveta, Prostorne in časovne istovetnosti-različnosti«, s. 140—147.

[94] F. Engels, Anti-Dühring, Ljubljana 1958, s. 12 ss.

[95] W. Whitehead, cit. po Friedländerju I, s. 286.

[96] F. Engels, Dialektika prirode, Ljubljana 1953, s. 49.

[97] W. Heisenberg, Slika svijeta suvremene fizike, Zagreb 1961, s. 40.

[98] Prim. o tem interesantno diskusijo med F. M. Cornfordom in G. Vlastosom, v: Studies in Presocratic Philosophy, I: The Beginnings of Phil., London 1970, s. 29—55.

več, brez primerne teorije je eksperiment celo zavajajoč. Ko so npr. arabski filozofi srednjega veka videli, da steklenica poči, kadar voda v njej zamrzne, so si to razlagali tako, da se voda ob zmrzovanju krči, v steklenici nastaja vakuum — tega pa narava nedopušča, zato (!) steklenica poči.[99]

V čem pa je po Platonu razlika med človeško in božansko naravo: »Samo bog zadosti zna in je tudi zmožen množtvo povezati *(synkerannýnai)* v enotnost in znova enotnost razčleniti *(dialýein)* v množtvo, človek pa tega ni zmožen niti sedaj niti ne bo kasneje« (Ti. 68 d). Poleg teh negativnih tez pa ima Platonova filozofija narave tudi svoje pozitivne strani, to pa je predvsem ideja matematizacije narave, ki jo je kasneje v njenem racionalnem jedru razvil Galileo Galilei. V nasprotju s Platonom pa je Aristoteles, upoštevaje splošno stanje znanosti v antiki, v načelu odklonil možnost tistega, kar danes imenujemo matematična fizika: *tês dè physikês phainómenon aeì kyriōs katà tèn aisthēsin* (Cael. Gamma 7, 306 a 16—17). Predmet fizike po Aristotelu so vedno konkretni čutni pojavi, o katerih nimamo iste natančnosti kakor v matematiki: matematika ima večjo *akribología* (Metaph. álpha élatton 3, 995 a 15 ss) kakor fizika.

Znano pa je, da je moderno naravoslovje, začenši z Galileiem, stopilo ravno na pot analize in sinteze, kar je po Platonu možno samo bogu. Pri tem pa se je treba zavedati, da nastanek analitično-sintetične metode pri Galileiu ni vezan le na dialektično-hipotetično metodo dialoga Menon,[100] temveč tudi na diskusijo o vrednosti analize in sinteze v padovanski šoli, ki je bila bistveno peripatično usmerjena.[101]

Definitivni povzetek fizike v Timaju je pasus 68 e—69 c. Od vsega, kar je nastalo po »mehanični nujnosti« *(eks anánkēs*, 68 e),[102] je demiurg najlepše in najboljše prevzel od stvari v postajanju, toda vzroke, ki delujejo na področju nujnosti, je vzel za pomožne *(hyperétousai*, 68 e) in sam zasnoval in skoval tisto, kar je v postajanju dobro *(tò eû)*. Celoten prikaz področja in aktivitete nujnosti je potrdil razlikovanje dveh vrst vzrokov *(dý'ait'ias eidē*, 68 e), ki smo jih razlikovali že zgoraj, to so božanski in nujni vzroki (prim. Ti. 46 e); *tò mèn anankaion, tò dè theion:*

1. božanski vzrok (69 a) je treba iskati zaradi srečnega življenja v celotnem polisno-človeškem bivanju.

2. nujni vzrok je treba iskati zaradi prvega, zavedajoč se, da brez nujnosti ni mogoče *(áneu toútōn ou dynatá)* niti misliti *(katanoein)* niti doseči tistega dobrega, zaradi česar se sploh trudimo, niti ni mogoče tega dobrega kako drugače zadobiti *(kataschein)*.

Tako smo zdaj pojasnili in prečistili rodove vzrokov *(diylizō)*,[103] da so nam razpolago kakor material tesarju *(hoia téktosin ... hýle*, 69 a):[104] iz tega materiala je treba splesti ostalo. Tisto, kar je bilo sprva v neurejenem stanju

---

[99] Prim. o tem G. Vlastos, Cornford's Principium Sapientiae, ibid. s. 43 ss.

[100] K. Vorländer, Zgodovina filozofije II, Lj. 1970, s. 79.

[101] Prim. Hist. Wb. Philos. 1 (1971), s.v. Analyse/Synthese, col. 232 ss. in col. 238 ss.

[102] Tako anánkē v Timaju upravičeno prevaja S. Sambursky v odličnem prikazu antične filozofije narave, Das physikalische Weltbild der Antike, Zürich-Stuttgart 1965, s. 117.

[103] Hj. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, s.v. *hýle, izvaja diylizō* od *hýlē* v pomenu »von der Materie usw. reinigen«.

[104] *Tékton* ne pomeni le tesarja; beseda je v zvezi s *téchnē*.

(atáktos échonta, 69 b), je bog simetrično *(symmetrias)* izoblikoval tako v stvari sami zase kakor v njenih razmerjih do drugih stvari, in sicer toliko in tam, kolikor je možnih skupnih sorazmerij in mer. Brez demiurgične dejavnosti področje materialnega sveta nima nobenega reda z izjemo tistega, ki je nastal po naključju (*týchēi*, 69 b): v takem stanju niti elementi ognja in vode itn. niso bili vredni svojih imen *(aksiólogon)*.[105] Memiurg je najprej uredil *(diekósmēsen)* ravno svet nujnosti, nato pa je iz njega sestavil to svetovno celoto, »enotno živo bitje, ki združuje v sebi vsa živa bitja« (69 c).

V tem končnem povzetku je spet značilna Platonoma polemika proti atomistični naključnosti, ki jo je kasneje nadaljeval Aristotel. Treba pa se je zavedati, da za Demokrita zakon kozmičnega dogajanja ni *týchē* — ta beseda pri Demokritu nastopa le v etičnih fragmentih —, temveč se zakon kozmičnega dogajanja imenuje *tó autómaton* — to, kar deluje iz lastnega nagiba; kar poteka samo od sebe, samoraslo (DK 68 A 67—69).[106] O atomih velja, da se sami povezujejo *(automátōs sympíptein*, DK 68 A 43),[107] pri čemer je za kozmični red odločilen zakon svetovnega ravnovesja, *isonomia* ali *aequilibritas*.[108] Medtem ko Demokrit nastopa proti naključnosti kot *týchē* in zagovarja *autómaton* kot zakon dogajanja, v katerem se ujemata vzročnost in verjetnost, probabilizem in determinizem,[109] pa se pri Platonu, zlasti pa pri Aristotelu, to razlikovanje zabriše, tako da se *týchē* in *autómaton* pojavita tako rekoč v isti vrsti (Arist. Phys. B 4—6). To zanikanje avtomatičnega naravnega dogajanja ima velik pomen v zgodovini pojmovanja narave. Pomeni namreč zanikanje principa avtonomnega naravnega dogajanja, ki mu moderno lahko rečemo kozmično samoupravljanje na osnovi *isonomia* v imenu novega pojmovanja sveta in s tem narave, ki ga uravnava demiurgična tehnika. Drugače rečeno, Platonov kozmos, od naravnega do političnega in celo religioznega, je bistveno urejen z ustrezno tehniko: Platonov svet je metafizično-politično-kozmična tehnokracija.[110] Toda ta »verjetna in naravna tehnokracija« ni le stvar Platonove fizike, temveč, kakor bomo videli, tudi Aristotelove.

Prav tako tudi Platonov »nujni vzrok« *(anankaion)* meri na Demokritov zakon svetovnega dogajanja. Toda Platonovo ovrednotenje, Umwertung nujno-

---

[105] *Aksiólogos* je eden izmed terminov jonske *historiē*, ki jih pozni Platon čedalje bolj sprejema.

[106] Sovrè, fr. 18—21, s. 201—2.

[107] Sovrè, fr. 16, s. 201.

[108] Na ta citat Demokrita, ki ga pri Diels-Kranzu ni ni na njegov odločilni pomen opozarja S. Ja. Lur'e, op. cit. fr. = Ciceron, De natura deorum, 1.39.109.

[109] Temeljito o tem Alfieri, op. cit. s. 96 ss.

[110] Isto ugotavlja tudi C. Warnke: Proti modelu »einer sich selbst regulierenden Welt« je Platon postavil »das Modell einer gesteuerten Welt«, op. cit. s. 357.

Predložena oznaka predsokratske kozmologije kot »kozmičnega samoupravljanja« je toliko neprecizna, kolikor o samoupravljanju lahko govorimo šele v razviti socialistični družbi. Z druge strani pa ravno današnje socialistično urejanje družbenih zadev v okviru socialističnega samoupravnega sistema nudi možnost, da v tej oznaki v resnici vidimo nekaj pozitivnega tudi v predsokratski filozofiji. Hkrati se je tudi treba zavedati, da so bili prvi grški filozofi tudi aktivni soustvarjalci demokratične polisne ureditve, ki je — kakor pariška komuna — vseskoz fascinirala tudi Marxa. Z druge strani pa spet velja, da je nastanek filozofije vezan na polis oz. polisno ureditev kot poskus — sicer zgodovinsko omejen — da ljudje sami upravljajo s stvarmi in vodijo produkcijske odnose (Engels) .

sti ni v Demokritovem duhu, kjer je *anánkē* vezana na *autómaton*, temveč v okviru miselnega shematizma, ki je razvit in jasen šele pri Aristotelu.[111]

Po Platonu je materialna nujnost pogoj možnosti (69 a) pravega svetovnega reda, ki nastane le z dejavnostjo umskega vzroka. Situacija materialne vzročnosti je tako že skoraj identična z Aristotelovo. Poznano je, da Aristoteles pojmuje naravo kot imanentno umetnost, kot *natura medicans*,[112] saj je celo znana četverica osnovnih vzrokov dobljena ravno ob fenomenološki analizi človeške produktivne-tehnične dejavnosti. Materialni vzrok je tudi pri Aristotelu področje nujnosti, smoter pa je področje računa, razuma in uma: *en gàr téi hýlēi tò anankaion, tò d'hoû héneka en tôi lógōi*, (Phys. B 9, 200 a 13—4). Kamenje je pogoj možnosti — *ouk áneu mèn toútōn:* izraz je identičen Platonovemu v Ti. 69 a) — za gradnjo obzidja, brez železa ali podobnega materiala ni mogoče (*adýnaton*, 200 a 14) izdelati uporabne žage. Materija je torej vzrok, toda njena vzročnost ni absolutna nujnost, temveč hipotetična nujnost, *anánkē eks hypothéseōs* (Phys. 199 b 34). Bistvo materije je nujnost, kolikor je nekaj postavljeno *(hypóthesis)* v osnovo, kar materijo napravi za nujno potrebno. Osnova za to hipotezo pa je pri Aristotelu smoter, telos. Kjerkoli imamo »usmerjeno dogajanje« (*héneká tou* — še ni hipostaziran smoter), tam je smoter kot vzrok, tam je materija v liku nujnosti iz predpostavke telosa. V tem smislu Aristoteles celo trdi: »‚zaradi nečesa' je namreč vzrok materije« (*aítion gàr toûto (sc. héneká tou) tês hýlēs*, Phys.200 a 33). Če hoče obrtnik, delavec, demiurg napraviti žago, nujno rabi železo ali neki podoben material, vsekakor ne npr. steklo. Materija kot »hipotetična« nujnost« je torej že mišljena v horizontu tehnike.

Platonova kozmotehnična določitev materije kot *chóra* in Aristotelova tehnična določitev materije kot *amorphía* imata, kljub promembnim razlikam v pojmovanju narave in tehnike v antiki in moderni dobi, velik pomen tudi za razumevanje modernega sveta, zlasti sveta tehnike pa tudi sveta odtujenega dela, s tem pa posredno tudi za razvoj marksistične misli.[113]

Vendar ta situacija, kakorkoli je simetrična moderni, kar zadeva tehnično usmerjenost, ni identična z moderno situacijo, kolikor opazujemo naravo nujnosti. Ko moderna znanost proučuje naravo, je nujnost, ki je postavljena za kriterij znanstvenosti, ravno aristotelska absolutna nujnost, *anánke haplôs* (Phys. B 9, 199 b 34),[114] ki jo uravnavajo naravni zakoni. V nasprotju z modernim naravoslovjem pa antična fizika tudi ni razvila pojma »naravnega zakona«, ki bi eksaktno ustrezal modernemu pojmu. Pri Platonu sicer prvič v antični filozofiji najdemo izraz »naravni zakoni« (*hoi nómoi tês phýseōs*, Ti. 83 e), to pa je izraz, ki mu ne moremo odrekati radikalnosti, če se spomnimo na atomistično ali sofistično antitetiko *phýsei — nómōi, phýsei — thései*, vendar s tem niso mišljeni naravni zakoni v strogem smislu, temveč bolj običajen

---

[111] Moramo se zavedati, da Aristoteles spodbija atomistični zakon dogajanja kot *autómaton*. Epikuros pa kot *anánke*, čeprav sta za Demokrita *he anánke kaì t'autómaton* (DK 68 A 69) pravzaprav isto: *hèn dià dyoìn*, prim. še Alfieri, op. cit. s. 102 ss.

[112] Prim. npr. J. Moreau, Aristote et son école, Paris 1962, s. 111.

[113] Prim. V. Sutlić, Bit i suvremenost, Sarajevo 1967, s. 409 ss.

[114] Prim. H. Weiss, Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles, Darmstadt 1967², s. 82.

potek naravnih procesov, kakor se kaže v predznanstvenem izkustvu.[115] Toda Platonova razlaga področja nujnosti, materije in elementov, kakorkoli »hipotetična« v Aristotelovem smislu, tj. zasnovana glede na harmonično urejen svet, kakršnega zahteva idealna polis, ni brez racionalnega jedra. S Platonom se sicer uveljavlja teleološka razlaga narave, toda v opisanem odseku obstaja tudi živ občutek za naravno dogajanje v vseh njegovih fizikalnih in logičnih oblikah. Platonova analiza materialnega principa biti tudi priča, da smo upravičeno zastavili vprašanje materije pri Platonu, ozirom materialističnega momenta pri Platonu, ne da bi brez nadaljnjega priznali »strokovnost« abstraktno-humanistični in hiper-idealistični interpretaciji Platona.[116] Če je Lenin za Aristotelov idealizem ugotavljal, da je objektiven in tuj, bolj splošen, s tem pa bližji materializmu, to v nekem smislu velja tudi za Platonov objektivni idealizem. In kakor je Lenin zahtevtal, da se pri Aristotelu upošteva »živo, in ne mrtvo, kakor sholastika in poopvščina«,[117] isto velja *mutatis mutandis* tudi za Platona. Tako je treba reči, da je prikaz Platonove prirodne filozofije pri Vorländerju,[118] z izjemo nekaterih doksografskih podatkov, v celoti napačen. Napačno je namreč misliti, da se marksistična zgodovina filozofije, ki bi v resnici upoštevala spoznanja marksizma, dá pisati le na podlagi redigiranja »dognanj« t.i. »meščanske« historiografije filozofije. Z druge strani pa ravno Platonovo — in Aristotelovo — pojmovanje materije omogoča ustreznejše razumevanje intencij in rezultatov sodobne marksistične teorije materije.[119]

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

1. *Teksti in pripomočki:*

Platonis *Timaeus et Critias*, ex recogn. C. F. Hermanni, Lipsiae 1896.

Platon, *Oeuvres complètes*, tome X, Timée — Critias, tecte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris 1925.

Ed. des Places, *Léxique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris 1964.

Aristotelis *Opera*, ex. rec. I. Bekkeri, ed. altera O. Gigon, Berolini 1960.

2. *Dialog Timaios*

Poleg poznanih monografij o Platonovi filozofiji v celoti, izmed katerih se odlikujejo: W. Bröcker, A. E. Taylor, V. Goldschmidt, N. Hartmann, E. Hoffmann, P. Friedländer, H. Raeder, O. Wichmann, smo upoštevali predvsem naslednje študije o dialogu Timaios in njegovi problematiki:

Baeumker, Clemens: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung*, Müchen 1890 (tudi ponatis).

Boeckh, August: *Gesammelte kleine Schriften* 3, Leipzig 1866:

[115] Več o tem K. Reich, Der historische Ursprung des Naturgesetzbegriffs, Festschrift Kapp, Hamburg 1958, s. 121—134.

[116] Z vidika pojmovanja duše pri Platonu se je tega lotil J. Bernhardt, prim. opombo 24.

[117] V. I. Lenin, Poln. sobr. soč. 29, Moskva 1963, s. 325—6.

[118] K. Vorländer, Zgodovina filozofije I, Ljubljana 1968, s. 103, paragr. 23.1.

[119] Pri tem ne mislimo samo na E. Blocha, temveč tudi na poskuse in teoretično delo pri nas. Tako je npr. dialektiziranje principa materije v filozofiji V. Rusa razumljivo ob kontrapoziciji z Aristotelovim pojmom materije, pa tudi v kontrapoziciji z uvedbo materje pri Platonu. Prim. predvsem tele paragrafe: »Nedialektična in dialektična koncepcija materije kot najizraztejše skupne istovetnosti sveta«, »Človekovo bistvo in priroda« — tu se obravnava vloga materije-materiala na ravni človeške prakse —, dalje antiidealstično pojmovanje materije kot *causa sui*, op. cit. s. 178—182, 347—362 in 165.

1. *Über dei Bildung der Weltseele im Timaeus des Platon* (1807), s. 109—174,
2. *De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratioen concinnatis*, s. 229—265.

Bruins, E. M., *Die Chemie des Timaios*, v: *Zur Geschichte der griechischen Matehematik*, Wege der Forschung 33, Darmstadt 1965, s. 255—270.

Conrad-Martius, H.: *Die Zeit*, München 1954, o Timaju s. 95—135.

Dönt, Eugen: *Platons Spätphilosophie und die Akademie*, Österr. Akad. Wiss., Philos. Hist. Klasse, 251/3, Wien 1967.

Chantraine, P.: *Trois noms grecs de l'artisan: demiourgós, bánausos, cheirônaks*, v: Mélanges Diès, Paris 1956, s. 41—49.

Happ, Heinz: *Hyle, Studien zur Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin 1971.

Heath, Thomas: *Aristarchus of Samos, The ancient Copernicus, A History of Greek Astronomy to Aristarchus*, Oxford 1959[2]:

Heisenberg, Werner: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Stuttgart 1959.

Hirsch, Walter: *Platons Weg zum Mythos*, Berlin—New York 1971.

Hoffmann, Ernst: *Platons Lehre von der Weltseele*, v: *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg 1964.

Howald, Ernst: *Eikòs logos*, Hermes 57 (1922), s. 63—69.

Meinhardt, Helmut: *Teilhabe bei Platon*, Symposion 26, Freiburg — München 1968.

Mittelstrass, Jürgen: *Die Rettung der Phänomene*, Berlin 1962.

Morin, Harald: *Der Begriff des Lebens im »Timaios« Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie*, Uppsala 1965.

Mugler, Charles: *La Physique de Platon, Etudes et commentaires* 35, Paris 1966.

Muth, Robert: *Zum Physis-Begriff bei Platon*, Wien. Stud. 64 (1949), s. 53—70.

Reinhardt, Karl: *Platons Mythen, Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, s. 219—295.

Schadewaldt, Wolfgang: *Das Welt-Modell der Griechen*, v: *Hellas und Hesperien*, Zürich—Stuttgart 1960, s. 426—450.

Skemp, J. B.: *Hyle and Hypodoche*, v: *Aristotle and Platon in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, s. 201 ss.

Skemp, J. B.: *The Theory of Motion in Plato's Later Dalogues*, Amsterdam 1967[2].

Stenzel, Julius: *Platon und Demokritos, Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Damrstadt 1956, s. 60—71.

Studies in Plato's Metaphysics, London 1968[1]:
1. G. E. L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's dialogues*, s. 313—338.
2. Gregory Vlastos, *The disorderly Motion in the Timaeus*, s. 379—399.
3. G. Vlastos, *Creation in the Timaeus is it a Fiction?* 401—419.
4. Glenn R. Morrow, *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*, 421—437.
5. R. Hackforth, *Plato's Theism*, 439—447.
6. H. Cherniss, *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*, 339—378.

Warnke, Camilla: *Das Problem der Seele und die Anfänge der Psychologie*, v: *Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike, Von der Anfängen bis Aristoteles*, Berlin 1966, s. 281—370.

Whittaker, Thomas: *The Neoplatonists . . . with a Suppl. on the Commentaries of Proclus*, Cambr. 1928, Hildesheim 1961 (ponatis).

Problem analize in sinteze v Kantovi transcendentalni analitiki*

mag. ANDREJ ULE

Kantova filozofija ni le preseganje racionalizma in empirizma kot dveh osnovnih oblik novoveške filozofije, temveč je obračun s celotno filozofsko tradicijo. Pri tem pa ni toliko značilen prelom z objektivizmom in prehod na transcendentalno subjektivni princip filozofije kolikor prav prelom s celotno tradicijo analitične filozofije, ki so ji po svoje zvesti tudi empiristi. Kajti čeprav je že Descartes v filozofijo vnesel nov radikalizem subjektivnosti, ki v sebi išče temelje vse objektivnosti, pa vendarle tej misli ni bil zvest, temveč je takoj skušal utemeljiti sam cogito in človeški subjekt v bogu, ki je ostal izvor in garant vseh resnic. Cogito je bil žrtvovan prav analitični tradiciji evropske filozofije, ki pa v sebi nujno nosi nek objektivistični apriorizem. Zato se »subjektiviteta subjekta« ni mogla razviti v teh okvirih in s tem tudi ne v okvirih nadaljnega razvoja racionalizma. Revolucionarni princip cogita je tako ostal dobesedno zasut z analitičnim objektivizmom, avtonomija uma in človeka pa zopet podrejena bogu, naravi, substanci ali vrojenemu redu idej. Zato ni nič čudnega, če je Descartes na svoje racionalistične naslednike bolj vplival s svojo idejo »nove« analitične metode mišljenja, ki jo je osvobodil sholastičnih formalno logičnih okvirov, kot pa z idejo metodičnega dvoma ali cogita. Pač pa se je subjektivizem mnogo bolj razvil v navidez čisto nasprotni struji empirične filozofije, kjer je že Locke poskušal združiti tradicijo Baconovega induktivizma in empirizma z Descantesovim racionalizmom.

Vsa tradicija evropske metafizične analitike temelji na redukciji vse resnice na neke prvobitne resnice, ki utemeljujejo vse ostale. Podobno se morajo tudi vsi pojmi reducirati na neke primarne pojme ali ideje, katerih osnovne zveze podajajo definicije in aksiomi (principi). Ti pojmi in njihove zveze (praresnice) ne odločajo le o vsebini ostalih pojmov in sodb, temveč tudi o predmetni možnosti stvari (bitij), na katere se pomensko nanašajo. Analitična tradicija zato vedno vzpostavi bodisi neko strukturo idej in njihovih nujnih vezi (čistih resnic) bodisi kako drugače pojmovano apriorno strukturo misli in biti. V raznih variantah najdemo to misel skoraj pri vseh filozofijah do Kanta, tako na svojem izvoru pri Platonu in v drugi varianti pri Aristotelu, velja pa seveda tudi za sholastiko in tudi za vse racionaliste, v formalizirani obliki pa celo za empiriste. Ideja analitične apriornosti spoznanja in korelativne apriornosti strukture biti je temelj metafizičnih spekulacij. Toda ta analitičnost ni bila skoraj nikoli le formalna, nevsebinska oziroma v Kantovem smislu nesintetična (torej neinovativna). Kajti s tem ko se apriorna struktura idej (in spoznanja) in biti nikoli ne da do kraja eksplicirati ali deducirati, je delovala objektivno inovativno. Celo Lebniz, ki si je zavestno postavil za cilj izgradnjo logične teorije te apriornosti, je vedel, da je lahko popoln pregled nad njo pridržan bogu, ki ne sklepa in sploh ne misli deduktivno, tem-

* Pričujoči spis je povzetek glavne teme magistrske naloge z naslovom: »Sintetičnnost in analitičnost kot problem filozofije od Platona do Kanta« (Ljubljana 1974).

več vsehkratno zaobjame vso resnico, torej intuitivno — večno zre vso apriorno resnico (ki obsega tudi vso za nas aposteriorno resnico), ko zre svoj lastni um. In prav zato je najvišja analitično odkrita plast idej »sintetična« (Če tu uporabimo neko analogijo Kantovemu izrazu sinteze razuma). Podobno velja za vso tradicijo. Zato jo Kant neupravičeno obtožuje neutemeljenosti in formalističnih rešitev. Kajti deduciranje, definiranje, vsa analitična in sintetična pot je stvar ljudi, končnega uma, ki lahko izhaja le iz delnih resnic, da dokaže neko resnico. Zato dobljeno spoznanje ni le razvijanje že znanega, temveč je sinteza novih spoznanj in zakonov (gl. pri tem npr. Descartesovo razlago intuitivnega značaja svoje analitične metode). Ta misel je bila posebej v začetku novega veka z naraščajočim vplivom »geometrične« ideje (matematizacije znanja) prisotna v znanosti in v filozofiji ta inovativnost analitično-sintetične metode velja tud za Platona in Aristotela. Analiziranih pojmov se ne zavedamo v celoti le zaradi slučajne psihološke nezavednosti, temveč gre za objektivno situacijo končnega razuma človeka, ki želi spoznati neskončnost resnice. V bistvu tudi sama logika, analiza in sinteza in njuni zakoni izhajajo iz te situacije. Jasno je, da tedaj ta situacija ne more biti zgolj psihološko subjektivna, saj bi sicer sama logika bila le psihološko utemeljena in bi bila vsaka objektivnost človeškega spoznanja nemogoča. Od vseh racionalistov se je tega najbolj zavedel prav Descartes, zato je lahko tudi smiselno podvomil v matematiko in logiko in je njune zakone celo pripisal božji volji.

Vsekakor je bila v tradiciji analitične apriornosti dejavnost človeškega subjekta »obsojena« bodisi na posnemanje realnih stvari (empirične analogije in indukcije) ali idej. Pravi smisel, objektivni značaj človeške subjektivnosti zato na teh osnovah ni mogel zrasti. Descartesov cogito je bil zato sprva žrtvovan analitični tradiciji ali empiričnemu subjektivizmu, ni pa mogel biti potisnjen. Na dan je lahko prišel le v neki filozofiji, ki je revolucionarno ukinila staro samoumevno analitiko ali jo vsaj postavila pod vprašaj.

Tako filozofijo je utemeljil ravno Kant, ki je vso apriornost postavil v forme delovanja človeškega razuma, oziroma transcendentalnega subjekta kolikor se udejanja kot empirični jaz v empiričnem svetu. S tem je hkrati ukinil objektivizem stare analitike in razvil Descartesovo idejo čistega subjekta, ki v sebi najde razlog zanesljivega spoznanja s tem, da ga Kant predstavi kot vzpostavljalca svojega sveta in spoznanja. Kant je subjekt osvobodil neposredne transcendentne zveze, ki bi ga že v njegovem razumu vezala na nadsvetno in »neulovljivo« bit. Kant je sicer še obdržal »stvar na sebi«, toda ukinil je vsako spoznavno zvezo med njo in konkretnim subjektom in zato je postala seveda miselno in spoznavno nedostopna, spoznanje pa avtonomno. Šele pri Kantu se je izvršil preobrat temeljnega principa filozofije iz »objektivitete objekta« v »subjektiviteto subjekta«, čeprav ga je začel že Descartes in naznačil Avguštin (krščanstvo je namreč ravno religija individuuma in za individuuma. Pri tem pa se moramo spomniti, da se ob koncu rimskega imperija v njem kažejo že neki zametki meščanstva in kapitala, in je potemtakem ravno zgodnje krščanstvo ne le »socializem na antični način« (Engels), temveč celo buržoazna, ne pa fevdalna religija — kar je postalo kasneje, v prilagoditvi fevdalni družbi. Začetki krščanstva, in s tem situacija Avguština, zato ni neskladna s situacijo Descartesa in z dejanskim zgodovinskim nastopom buržoazije in novoveške znanosti. Krščanstvo zato nikakor ni nezdruž-

ljivo z idejo subjektivitete subjekta, kot kaže Descartes, Kant in celo Hegel. Seveda pa tu vedno bolj odpada njegov religiozni okvir in se kaže njegovo antropološko jedro).

Kantova vpeljava nespoznatne stvari na sebi je seveda nova protislovnost, toda kot se je izkazalo v kasnejšem razvoju filozofije le protislovnost v izpeljavi temeljnega koncepta, ki ni bil do kraja razvit (ideja absolutnega subjekta, katerega moment je tudi empirični jaz, ki se te absolutnosti v refleksiji zave kot lastne absolutnosti).

Toda temeljni preobrat v ideji filozofije je dan ravno s Kantom. Bistven del tega preobrata je prav Kantova negacija stare analitike. Zato njegovo razločevanje analitičnih in sintetičnih sodb, kot zunnji izvor te negacije, ni le logičen problem, temveč dejansko nujni začetek transcendentalne metode (analize), kritične analize razuma in uma in že v načelu onemogočanje tradicionalne analitike. To ločevanje sodb ni le slučajno odkritje, temveč je rastlo iz temeljnih Kantovih dvomov v vso filozofsko tradicijo, ne le iz soočenja s Humeovim skeptičnim dvomom v možnost objektivnega izkustvenega spoznanja. Kajti v nasprotju z lepimi cilji in ideali posebno racionalistična analitika ni dajala obljubljenih rezultatov, ni izdelala znanstvene metafizike. Največje težave so bile prav pri iskanju dovolj utemeljenih prvobitnih elementov znanja (aksiomov, idej, el. pojmov, definicij itd.). Namesto čistega in popolnega razvoja spoznanja iz idej ali praspoznanj, se je pojavil subjektivizem definicij in formalizem v izpeljavi, kar je bilo posebej značilnost Leibniz-Wolfove šolske metafizike, iz katere je v začetku izhajal tudi Kant.

To nevzdržno stanje ni zajelo samo filozofije, temveč tudi znanosti in je že v svojih začetkih naletelo na ostro kritiko pri angleškem empirizmu, ki je radikalno zavračal vsako apriornost nekega znanja, ki bi zgolj miselno omogočalo vse ostalo znanje. Razum je empiristom le združevalna in organizirajoča moč diskurzivnega spoznanja, ki pa temelji na indukciji, posploševanju čutno dobljenih podatkov. Locke sicer še ohrani nek ostanek analitičnega apriorizma v svojih nedvomnih metafizičnih resnicah. Ostali empiristi, kot so Berkeley, Hobbes in Hume, pa so zavrnili tudi to idejo, toda zanimivo je, da so vsi obdržali vero v apriorno resničnost formalno logičnih in posebej matematičnih spoznanj.

Locke je po Kantovem lastnem priznanju vplival nanj s svojo razdelitvijo sodb, ki je najbližje Kantovi delitvi analitičnih in sintetičnih sodb (Prolegomena, str. 76). Locke je ločil apriorno resnične sodbe, ki izvirajo iz enostavnih aktov razuma (npr. identifikacija, razločevanje pojmov) od sodb, kjer razumska evidenca ni mogoča, ker slonijo na empiričnem izkustvu in so le verjetne (Džon Lok, Ogled o ljudskom razumu II, str. 652). Locke je verjetno vplival na Kanta tudi s svojo idejo razlike »primarnih« in »sekundarnih« kvalitet, kjer so prve kvalitete stvari na sebi (substance), druge pa so čutni vtisi, ki jih substance povzročajo, ko vplivajo na naša čutila. Na podlagi sekundarnih kvalitet ne moremo priti do stvari na sebi. Primarne kvalitete (npr. neprodirnost, razsežnost, lik, število, gibljivost) spoznamo le posredno, ker v nas povzročajo neka univerzalna gibanja v vseh čutih in zaznavah. Zato niso plod neke posebne zaznave, temveč izražajo naravo stvari same (ta dokaz je podoben Aristotelovemu, ki pa uvaja neko »skupno čutilo«). Kljub temu posrednemu spoznanju stvari na sebi — substance, pa so tudi po Locku naše ideje

o njej neustrezne, zato ne vemo kaj je substanca na sebi (Ogled o ljudskom razumu II, str. 128, 130—132.). Empiristi so kasneje zanikali tudi objektivnost »primarnih« kvalitet, vse kvalitete so jim postale sekundarne, substanca na sebi pa povsem nespoznatna (za Berkeleöa le subjektivna ideja našega duha, ki jo povzroča bog). S tem je bil ravno v empirizmu — ne v racionalizmu — poudarjen nezvodljiv in nepresegljiv descartovski subjektivno-imanentni moment spoznanja, oziroma vsega človeškega dela. Zato je tudi bil Hume tisti, ki je Kanta spravil k načelnemu dvomu. Toda ker je bil subjekt v empirizmu dojet le psihološko, kot mesto asociativnega, zgolj zasebno subjektivnega vezanja ali ločevanja predstav (»idej« v empiristični terminologiji), je tudi spoznanje postalo zgolj subjektivno, zanikana je bila možnost vsake dejanske objektivnosti. S tem se je empirizem začel v svojem vrhu, pri Humeu obračati proti svojim lastnim začetnim principom, npr. proti možnosti indukcije in spoznanja narave. Preostala je le skepsa v izkustvo in v razum, to pa je bilo v najostrejšem protislovju s prav takrat razvijajočim se naravoslovjem. Na videz dokončni in apriorni rezultati naravoslovja (npr. Newtonova mehanika) so kazali, kot da ima bolj prav racionalizem in apriorizem, čeprav konec koncev prav tako zanika izkustvo in indukcijo (oziroma širše, empirično posploševanje kot izvor naravoslovnih spoznanj). Tako sta si stala nasproti racionalistični dogmatizem in empiristični skepticizem, ne da bi rešila problem utemeljitve znanstvenega spoznanja in še manj metafizike. To seveda ne pomeni, da je Kantov odgovor na to problematiko zadovoljiv ali edino možen. Menim celo, da je Humeov dvom, če ga očistimo dogmatičnega skepticizma, ki je nekritično sprejeta psihologistična teorija, celo globlji od Kantovega odgovora (in od vsakega apriorističnega »reševanja«, pa naj bo objektivistično ali subjektivistično). Seveda pa nihče ne more mimo Kanta (posebej ne v neko predkantovsko folozofiranje) kot »neke pomote« in je prisiljen nekako rešiti prav probleme, ki jih je zastavil Kant, npr. problem apriornosti in aposteriornosti, subjektivnosti in objektivnosti, sintetičnosti in analitičnosti spoznanja, teoretičnega značaja čutnosti in čutnega značaja razuma (v dejanskem spoznanju itd.).

Zanimivo pa je, da so tako racionalisti kot empiristi verovali v apriorno resničnost in čisto analitičnost matematike, ki jim je predstavljala praprimer čiste analitične znanosti, kjer je možna le uporaba analitično-sintetične metode. Matematično sklepanje je vsem predstavljalo ideal dedukcije. Toda že nekateri empiristi so pri tem nekoliko nedosledno videli izvor njene apriorne veljavnosti v njeni konstruktibilnosti, kajti v matematiki analitično deduciramo le tisto, kar smo z idealizirajočo konstrukcijo vnesl v njene pojme (Locke). To pa že delno podira analitično apriornost kot najvišje merilo spoznanja in znanstvenosti.

Apriorni pomen in veljava matematičnih resnic je bil že za Platona eden od dokazov za možnost nadčutnega spoznavanja in s tem idej, zato je moral Kant nujno razrešiti tudi ta problem, vreči matematiko s položaja varuha nadčutnega apriornega analitičnega spoznanja in s tem ukiniti njeno vlogo metodološkega vzgleda za filozofijo.

Kant je vsekakor čutil krizno stanje duha, zato je že od zgodnjih spisov naprej skušal zasnovati strogo znanstveno, apodiktično zanesljivo metafiziko (filozofijo) na njej lastnih temeljih. Ta metafizika pa naj bi bila tudi porok

vseh ostalih znanosti, oziroma spoznanja na sploh. Metafizika tako pri njem vselej obsega ravno načelno razlago možnosti človeškega spoznanja, oziroma najprej čistega (apriornega — nečutnega) spoznanja. Tako je venomer iskal točko, ki bi mu bila lahko oporna, da bi se izognil aporijam racionalističnega dogmatizma in (kasneje) empiristične skepse, in da bi tudi same probleme formuliral na nov način. Zato Kanta ni gnala h »kritiki« le Humeova skepsa, temveč je bila ta skepsa le zunanji povod za natančno analizo njegovih lastnih dvomov, ne glede na »pretresljivo« zbujanje iz »dogmatičnega sna«. Lahko ugotovimo, da je bil ravno dvom v analitični racionalizem, v racionalistično analitiko prisoten že v zgodnjih Kantovih predkritičnih spisih (ki so vse prej kot nepritični ali dogmatski, kot bi lahko sklepali po znani Kantovi samokritični izjavi v Prolegomenah). Zato tudi ni reševal le Humeovega problema, temveč predvsem svoje probleme, kajti Humov dvom je zanj pomenil le dokončno osveščanje tega, kar je manjkalo v dotedanji filozofiji, in kar je bil zanj začetek filozofske raziskave, namreč ravno razlika analitičnih in sintetičnih spoznanj, tudi kadar so apriorna. Hume sam nikoli ne bi mogel priti do takšne zastavitve problema, četudi bi podvomil v matematiko (Kant namreč pravi, da bi moral Hume, če bi bil dosleden, podvomiti tudi v matematiko, kar naj »bi privedlo tega bistrega moža v razmišljanju, s katerim se zdaj mi ukvarjamo . . .« (Prologomena, str. 75)). Prej bi ostal radikalen v svoji skepsi.

Že v spisu »Nova osvetlitev prvih principov vsega metafizičnega spoznanja« (Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien aller methaphysischen Erkenntnis) iz l. 1755 je postavil za edina principa vseh resnic dva zakona istovetnosti (za trdilne in nikalne sodbe), odklonil pa je logični pomen Leibnizovega zakona zadostnega razloga, ki velja le takrat, kadar je razloženo (posledica) logično vsebovano v pojmu razloga (tim. »spoznavni razlog« — Grund der Erkenntnis), ne pa kadar gre za realno predhodnost razloga oziroma vzroka posledici (tim. »razlog zakaj« — Grund der Warum). (izd. v. »I. Kants kleinere Schriften zur Logik und Methaphysik III,« str. 11—12). Ta drugi primer ustreza kasnejšemu sintetičnemu prediciranju, ki je analitično neizpeljivo in zahteva oporo v čutnem izkustvu. V zgornji razliki razlogov lahko vidimo prav začetek Kantovega razlikovanja analitičnih in sintetičnih sodb, čeprav v celotnem tekstu analitična tradicija še prevladuje.

V svojem kasnejšem spisu »O lažni ostroumnosti štirih silogističnih figur« (Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren) napada formalizem in deduktivizem silogistike (torej osnovo Leibniz-Wolffove metodologije). Kant tu (nevede) zastopa Aristotelovo stališče o obči redukciji vseh silogizmov na silogizme prve figure, pri čemer so ostale figure in modusi le formalne izpeljave iz prve figure, ki ne prinesejo ničesar novega. Vse strogo sklepanje pa se po Kantovem mnenju vrši v zvajanju sodb na neposredno resnične in nedokazljive sodbe, ki sledijo zgolj principu neprotislovnosti in identitete (A = A). Tudi v tem spisu je še menil, da se mora metafizika zasnovati na strogo logičnem razsojanju (izd. v »I. Kant's kleinere Schriften zur Logik und Methaphysik I«, str. 18). Ta spis je nastal morda že v obdobju Kantovega seznanjenja s Humovim delom (Kant sam to dobo prebujenja datira od l. 1769 naprej, toda zdi se, da je Huma poznal že prej, kar kaže, kako je bil zavzet predvsem z lastnimi problemi in dvomi in šele ko so ti dozoreli,

je lahko tudi Humova skepsa delovala »prevratno«. Ta spis je ob vsem zavzemanju za strogo deduktivno in analitično metafiziko kritičen do logičnega formalizma v primerih, kjer z logično analizo nič ne opravimo. Kant tu loči med »logičnim« in »fizičnim« razločevanjem. Prvo se izraža z nikalno sodbo »A ni B« duuglo pa je le »empirično razločevanje predstav« (ibid, str. 17). Tudi tu vidimo zopet zametek delitve sodb na analitične in sintetične. Še važnejša je v tem spisu Kantova misel, da je tvorba sodb »zmožnost notranjega čuta, t.j. (ki) napravi svoje lastne predstave za objekte svojih zamisli. Ta moč je nezvodljiva iz nečesa drugega, je temeljna zmožnost v lastnem razumu in more biti lastna le umnim bitjem. Na tem sloni vsa višja spoznavna sila.« (ibid., str. 17).

Tu imamo očitno zametek ideje sintetične zmožnosti razuma kot počela sojenja, ki se ga ne da reducirati na nekaj višjega ali izpeljati iz njega. Zato tudi analitična apriornost nad razumom, kot njegovo vodilo in temelj, nima več smisla, s tem pa je vprašljiva tudi metafizika. Res pa je, da se Kant vseh teh konsekvenc v tem spisu še ni zavedal.

V spisu iz naslednjega leta, »Poizkus vpeljave pojma negativnih količin v svetovno modrost« (Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen) (1763) še natančneje loči med golim logičnim izvorom sodb in zgolj empiričnim (»realnim«) izvorom. Zanimivo je, da tega prikaže ravno na primeru vzroka in posledice. Tudi pojem posledice je lahko zasnovan ali na logičnem izhajanju, na zakonu istovetnosti ali pa na realnem razlogu (I. Kant's kleinere Schriften ... I, str. 59). Realni razlog ne moremo uvideti s pomočjo stavka o protislovju (npr. razlog realnega nasprotja sil v nekem gibanju) (ibid., str. 60). Pot v ukinjanju racionalistične analitike je torej vseskozi jasno vidna, čeprav Kant nikjer ne omenja Humea. Najjasneje je te svoje predkritične dvome zajel v nagradnem spisu »Raziskava o jasnosti osnovnih stavkov naravne teologije in morale« (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral) iz l. 1764 (dve leti pred znanim spisom »Sanje nekega duhovidca«, ki ga imajo mnogi za prelomen spis na meji predkritičnih in kritičnih spisov). Tu jasno pove, da obstaja neukinljiva razlika med matematiko in metafizko. Kajti matematika se rzvija po »sintetični metodi« (t.j. po metodi konstrukcije pojmov, definicij, aksiomov in po deduciranju možnih posledic iz njih), metafizika pa lahko uporablja le golo analitiko pojmov in sicer analizo čistih pojmov in njihove apriorno dane vsebine. Zato je matematična metoda popolnoma neuporabna in neprimerna filozofiji (metafiziki). Ravno zaradi tega zamenjavanja sintetične in analitične metode v metafiziki in matematiki je nastalo toliko neuspešnih sistemov metafizike, ki so podobni meteorjem, ki svetijo za hip in nič več (izd. v »I. Kant's kleinere Schriften ... I,« str. 75). To kritično stališče do vse filozofske tradicije je enako kasnejšemu v kritičnem obdobju. Tudi v tem spisu želi najti »edino metodo za najdenje najvišje možne zanesljivosti v metafiziki« (ibid., str. 74). Matematika dobi skoraj vse svoje definicije, s katerimi začenja s predhodno konstrukcijo pojmov iz nekih danih elementarnih pojmov in predstav, o katerih ne diskutira (npr. iz pojma prostora in časa). Analitični del matematike je šele naknaden, namreč je dedukcija možnih posledic iz prvotnih definicij in aksiomov (ki pa, kot vidimo bistveno izražajo neke splošne in elementarne predstave in pojme našega izkustva!).

V filozofiji pa takšen postopek ni mogoč, ker nam pojmi niso dani po konstrukciji, temveč po svoji neposredni in nujni vsebini. Definicija v filozofiji je kot začetek filozofskega mišljenja le slučaj, prav tako slučajno je tudi analitično postopanje v matematiki (da bi namreč prek analize pojmov prišli do definicije). Kant zato zavrača tako filozofiranje v matematiki kot kot tudi matematiziranje v filozofiji (to stališče ohrani tudi v Kritiki).

Filozofija zahteva popolno pojmovno jasnost, ostaja vedno pri stvari (pojmu), nikoli ga ne zapusti kot nekaj znanega, ter ga označi s formalnim znakom kot to stori lahko matematika (že Platon je vedel, da matematika nikoli ni brezpredpostavna, ne izhaja iz idej, temveč iz nekih idealiziranih pojmovnih shem — op.). Zato je za Kanta nemogoča izvedba Leibnizove »kombinatorike«.

Toda za Kanta je večina pojmov, s katerimi se filoozfija ukvarja takšna, da se ne dajo do kraja analizirati (npr. vzrok, prostor, čas, občutek, lepota, radost) (ibid., str. 71). Teh pojmov pa Kantu načelno ni mogoče popolnoma analizirati, ne le zaradi naše subjektivne čutne omejenosti, kot je to še razlagal Leibniz (ibid., str. 72).

V tem spisu je Kant že definiral metafiziko za *»filozofijo o prvih načelih našega spoznanja«*. Tu se že vidi spoznavnokritična zasnova metafizike, ontologija iz tega šele sledi. Torej mora utemeljiti metafiziko kot analitično vedo.

Kant se skuša rešiti iz težav, ki jih povzroča nemožnost popolne realne definicije večine filozofsko relevantnih pojmov s tem, da ne zahteva vedno popolne definicije, dovolj je že delna jasnost in zanesljivost izhodnih tez, tako da iz njih izpeljemo dovolj zanesljive sklepe za naš cilj. Nekateri predikati stvari so nam neposredno razvidni, čeprav ne poznamo vseh ostalih predikatov, da bi lahko ustvarili definicijo, pravi Kant (ibid., str. 75). Kant se še ne vpraša, kako ti apriorni predikati pridejo k subjektu definicije, če le-tega in vseh predikatov načelno ne moremo spoznati, kajti ta zveza tedaj ne more biti zgolj logična, imanentno pojmovna. Toda kljub temu zgornje ugotovitve v sebi inmplicirajo to vprašanje, to pa je vprašanje apriorno sintetičnih sodb. Tu se nujno pojavi tudi problem zanesljivega izkustva, kajti če si zgolj z logično — pojmovno analizo tudi v metafiziki ne moremo do kraja pojasniti svojih pojmov, potem potrebujemo neko zanesljivo izkustvo kot merilo razmišljanja. To Kant nadalje tudi neposredno pove, ko pravi, da je metafizična metoda podobna Newtonovi izkustveni analitiki, le da gre pri metafiziki za *»zanesljivo notranje izkustvo«*, t.j. »neposredno očividno zavest« tistih značilnosti, ki so zanesljivo vsebovane v pojmu neke občosti (ibid., str. 77).

Tu smo prišli takorekoč do kasnejših apriornosintetičnih sodb, na katerih sloni vsa metafizika, kot trdi »kritični« Kant. Toda zanimivo je, da Kant to metafizično izkustvo pojmuje le kot nek nadomestek nepopolne analitičnosti filozofskih pojmov (predvsem realnih pojmov). Če ne moremo do kraja razviti v definiciji vse apriorne vsebine pojmov, se moramo zadovoljiti z »neposredno očividno zavestjo« nekaterih bistvenih značilnosti (ta zavest pa očitno ni nujno le ozka pojmovna vsebovanost predikata v subjektu). Do radikalne delitve analitičnih in sintetičnih sodb, četudi so apriorno resnične, Kant še ne pride, ker ne vidi nobene druge metode filozofije kot je pojmovno analizo. Zanimiv pa je postulat »zanesljivega notranjega izkustva« v metafizi-

ki, ki je vendar definirana kot nadizkustvena veda. V Kritiki je to misel povsem opustil in ne pripozna nobenega posebnega izkustva, ki bi opravičevalo metafizične sodbe in mu je zato metafizika kot znanost nemogoča. Morda je bila ravno ta odločitev spodbujena s Humovim dvomom v vsako metafiziko in v izkustvo in hkrati je tudi povsem ločil analitične in sintetične sodbe. Nedvomno pa lahko vidimo protislovnost, do katere je v zgornjem spisu prišel Kant, ko po eni strani zahteva strogo, zgolj logično analitično izpeljavo metafizike, na drugi strani pa je zaradi objektivne nemožnosti izpolnitve te naloge prisiljen zadovoljiti se s povsem drugačnim tipom verifikacije, ki ne sloni na principu istovetnostinosti in neprotislovnosti čeprav mu ne nasprotuje. S tem se je implicitno že odrekel analitičnega apriorizma tudi v metafiziki. Načelno je ločil matematiko in filozofijo, ko je prvo razglasil za sintetiočno, drugo za analitično znanost (ne glede na težave, do katerih ga privede ta teza o metafiziki). S tem je želel osvoboditi metafiziko njej tujih modelov znanosti, vendar je težnja po metafiziki kot predvsem razvidna spoznavnokritični vedi (»filozofija o prvih načelih našega spoznanja«). V pred tem omenjenem spisu »O lažni ostroumnosti...« smo našli celo zamisel, ki spominja na kasnejšo univerzalno sintetično naravo razuma kot počela spoznanja, tako da lahko vidimo večino poglavitnih elementov kasnejše transcendentalne analize spoznanja vsaj implicitno razvitih v zgodnjih spisih, ki se ukvarjajo ravno s preseganjem stare analitične tradicije, posebno Leibniz-Wolffovskega racionalizma. Toda ti elementi nastopajo parcialno in nepovezno in zato ni čudno, da je bila potrebna Humova skepsa, da je Kant zbral elemente lastne kritike v nov sistem, na novih temeljih.

Humova skepsa mu je znova in bolj temeljito kot lastno dotedanje razmišljanje pokazala vrednost subjekta, ki v sebi združuje predstave v objektivno spoznanje, kjer se Hume vpraša, kako je to sploh možno (konkretno ob problemu vzroka in posledice). Iz tega sledi dvom v objektivnost empiričnega spoznanja. Kantu kot filozofu in znanstveniku tak dvom ni bil smiseln, zato je moral postaviti teorijo, kjer subjekt ohrani izvornost izkustva in objektivnost skustvenega spoznanja. Tu pa Kant ni videl druge rešitve kot nek nov spoj apriorizma in empirizma, kjer je samo izkustvo po svoji možnosti apriorno utemeljeno v subjektu, ta apriornost pa je zopet »stvoritev« naše zavesti oziroma razuma.

K takšni rešitvi problemov, ki jih je zradikaliziral Humov dvom, ga je gnala tudi takratna naravoslovna slika sveta, kjer je prevladoval newtonski mehanicizem z apriorno zanesljivimi zakoni gibanja, vzroka in učinka, absolutnim časom in prostorom. Znanstveno vedenje o naravi se je prvikrat imelo za nedvomno, obče in nujno, idealno pa je sovpadlo z realnim v pojmu naravnega zakona, torej tudi zakona vzroka in posledice (ki je nek prazakon vseh zakonov, tako kot je zakon logične implikacije prazakon vseh logičnih zakonov in izpeljav). Empirizem pa je sam dokazoval nemožnost induktivnega dokaza najsplošnejših zakonitosti narave, torej je Kantu preostala le apriorna zasnovanost, ki pa ni nadrazumska, temveč prav razumu lastna nadčutna zakonitost sojenja. Da pa ne bi znova padel v stare analitične ontološke apriorizme, je moral zavrniti tudi metafiziko kot znanost. Dokler je vztrajal v tezi o analitičnem značaju metafizike in njenih sodb, načelni dvom vanjo ni bil možen, možno jo je bilo le popravljati ali pa se neskončno dolgo približevati metafi-

zični resnici (s sistemom nepopolnih definicij itd.). Toda zgolj zamenjavanje analitične s sintetično metodo v filozofiji ni zadosten razlog neuspehov vseh dotedanji metafizik (kot je sprva menil Kant). Zato je za zrelega Kanta filozofija predvsem kritična teorija spoznanja, ki temelji na izkustvu, ali pa sploh ni znanost in še manj temelj vseh znanosti. Kant je tako prvi napravil iz filozofije *kritiko in teorijo vsega možnega spoznanja.*

Kant, si je, kot je znano postavil tri temeljna vprašanja: »Kaj morem vedeti? Kaj naj storim? Kaj morem upati?« (V svojih predavanjih o logiki, ki jih je zbral kasneje Jäsche, pa je kot sintezo vseh treh vprašanj postavil vprašanje »Kaj je človek?«). Od teh je bilo drugo in tretje vprašanje pomembnejše od prvega po svoji vrednosti za človeka, toda da bi si sploh lahko odprl pot do njih, je moral začeti s prvim (»Moral sem razveljaviti *vednost* (metafizično — op.), da sem dobil prostor za *vero*« (Kritik der reinen Vernunft, Vorrede II str. 26).

Temeljni problem spoznanja je za Kanta problem razloga, ki empiričnemu subjektu omogoča, da v objektivnem ter občem in nujnem spoznanju preseže slučajno subjektivnost svojih aktov spoznanja, ne da bi se ob tem črtala sama subjektivnost na račun neke apriorno predpostavljene objektivne stvarnosti na sebi ki je merilo vse resnice. Kaj je tedaj obče in nujno v subjektu kot takšnem, ki apriorno gradi vsako objektivnost in daje spoznanju njegovo občost in nujnost (objektivnost)? Ker se spoznanje vrši v sodbah, se za Kanta zgornji problem na kratko opredeli takole: kaj daje spoznanju značaj objektivne zveze pojmov v sodbi?

Kot pravi problem pa iz tega splošnega vprašanja izpadejo sodbe, katerih resnico ali neresnico je mogoče najti zgolj s formalnologično analizo subjektnega pojma v sodbi, ker so zgolj razjasnjevanje že dane vsebine in so zato tavtologije ter nujno resnične (apriorne). Jedro problema tudi niso izkustvene sodbe, katerih kriterij je zunanje izkustvo in zato tudi nikoli niso povsem in nujno resnične ali neresnične.

Tako preostanejo kot osnovni problem spoznanja le sodbe, ki so apriorno resnične in ne nastanejo z analizo subjektnega pojma. To so znane »*apriorno sintetične sodbe*«. Zato se raziskava čistega razuma in uma lahko začne prav s problemom, »kako so mogoče sintetične sodbe apriori?« (ibid., Dod. V., Einleitung str. 654, Prolegomena, str. 81). To vprašanje je Kant na drug način postavil že v nekem pismu (Markusu Herzu iz l. 1772): »Kako se morejo pojmi apriori nanašati na objekte?« (»Wie können sich Begriffe a priori auf Objekte beziehen«) (cit. iz knjige: Gottlieb Söhngen »Uber analitische und synthetische Urteile«, str. 71).

Torej gre v bistvu za problem, kako se morejo *sodbe*, ki vsebujejo le *apriorno dane vsebine pojmov* (in so torej čisto pojmovne) *apriorno zanesljivo in veljavno* nanašati na (v pojmu subjekta sodbe) menjene *objekte*, ki niso ti pojmi sami?

Kot je vidno iz zgornjih opredelitev Kantovega temeljnega problema, njegova zastavitev izhodnega problema ni neposredno jasna in vsebuje več predpostavk, ki so danes dvomljive (čeprav se Kantu niso zdele).

Zberimo najprej na kratko temeljne značilnosti in opredelitve dihotomije analitičnih in sintetičnih sodb, kot jih podaja Kant v Kritiki in v Prologomenah.

1. *Analitične sodbe* tiste *kategorične predikativne sodbe*, ki nastanejo le z *razdelejevanjem* pojmov, ki jih že imamo o predmetih. Te sodbe le *razjasnujejo* in *pojasnujejo* tisto, kar na nejasen način že mislimo o njih, nikakor pa ne razširjajo našega poznavanja predmetov *(»razjasnevalne sodbe«)*.

Predikat B pripada *subjektu* A kot nekaj, kar je v *pojmu* A (na skrit način) *že vsebovano*.

V njih je *zveza predikata* s *subjektom* zagotovljena z *identiteto* (namreč da se *del* pojma subjekta *identično po vsebini*, torej intenzionalno pokriva z *vsebino* pojma predikata. Ta vsebina pa je samo nujni del celotne vsebine pojma, brez katere si pojma ne moremo zamišljati — op. U. A.).

Te sodbe počivajo popolnoma na *stavku o protislovju* in so po svoji naravi *apriorna spoznanja*, ne glede na *empirični* ali *neempirični* izvor pojmov (prim. »zlato je rumena kovina« — Prolegomena, str. 70). Analitične sodbe torej verificiramo ali falsificiramo zgolj s *formalnologično analizo* pojma subjekta sodbe, ker pa ta analiza temelji na povsem enostavnih in neproblematičnih *principih identitete* in *neprotislovnosti*, kjer ima razum *opravka le s samim seboj in svojo formo*, so ali *tavtologije ali kontradikcije*.

2. *Sintetične sodbe* pa so *vse ostale kategorične — predikativne sodbe*, torej tiste, ki ne nastanejo zgolj z razdeljevanjem in pojasnevanjem pojmov, temveč z *dodajanjem čisto tujih pojmov*. Zato omogočajo *razširitev* spoznanja, glede na dane pojme, ki se jim doda nova vsebina *(»razširjevalne sodbe«)*.

Predikat B pripada *subjektu* A kot popolnoma tuj pojem, ki leži *povsem zunaj* njega.

Pojem predikata sploh *ni mišljen* v pojmu subjekta sodbe, zato ne pridemo do njega z nobeno analizo subjekta (ibid., str. 40), njuni *vsebini* sta ločeni. Predikat torej ni del pojmovne definicije subjekta (ako jo je možno postaviti), ni del pojmovno- apriorno bistvenih predikatov pojma subjekta sodbe. Njuna zveza pa je kljub temu dana v *sintezi pojmov v sodbo*.

Te sodbe ne temeljijo na formalnologičnih zakonih (čeprav jih ne smejo kršiti), verificiramo ali falsificiramo jih z nečim, kar leži izven logičnega smisla sodbe.

Tu pa Kant načelno loči *aposteriorne sintetične sodbe*, ki so vse *izkustvene sodbe* (in obratno, vse izkustvene sodbe so aposteriorno sintetične) in *apriorno sintetične sodbe*, ki so po svoji veljavi neodvisne od izkustva (sodbe čiste matematike, principi splošnega naravoslovja in metafizike), ki izhajajo prav tako iz čistih pojmov, toda ne z analizo pojmov.

Apriorno je za Kanta vse, kar velja *neodvisno od izkustva*, toda le če je apriorno resnično ali neresnično, ne pa če ga le postavljamo neodvisno od izkustva kot neko idealizacijo, a ne vemo za njegovo resnico ali neresnico. Apriorne sodbe so *strogo obče in nujne* (torej brezizjemne in jim je zagotovljena nemožnost nasprotnega), torej so strogo objektivne. *Aposteriorno* je vse izkustveno (empirično). Aposteriorne sodbe za svoj verifikacijo nujno potrebujejo preverjanje na čutnih danostih pojavov. Tudi te sodbe morajo biti *objektivno* resnične, niso zgolj subjektivne in trenutne sodbe. Veljati morajo za vsako empirično zavest, ki lahko zre doolčen pojav, zveza pojmov pa mora ostati stalna. Vse ostale sodbe so le trenutne in so zgolj subjektivne in za Kanta niso izkustvene sodbe v pravem pomenu *(»zaznavne sodbe«)*.

Kant večkrat omenja tudi *apriorne in aposteriorne pojme, predstave ter čutne forme* in ne le sodbe in nasploh loči *apriorno in aposteriorno vedenje ter spoznanje*. Z apriorno nujno sintezo pojmov Kant ne misli le golo miselno nujnost neke asociacije, temveč »kaj *resnično*, ‚čeprav nejasno' v zvezi z njim mislimo« (Prolegomena, str. 73). Torej ne zgolj kaj moramo misliti, temveč kaj moramo misliti, da bi bila zveza resnična, je problem apriorne veljavnosti sodb.

Ne da bi ponavljali znane Kantove primere analitičnih in sintetičnih sodb, lahko povzamemo, da Kant posebej raziskuje apriorno sintetične sodbe in te najde najprej v aritmetiki in geometriji, nato v čistem naravoslovju in kot postulirane v metafiziki.

Apriornosintetične sodbe *metafizike* je zavrnil kot navidezne že sam Kant. Aprioristične sodbe v *naravoslovju* (npr. o obči in nujni kavzalnosti vseh naravnih pojavov itdr.) so mu služile za potrditev kategorialne apriorno sintetične sinteze čistega razuma, kadar se nanaša na vse možno izkustvo.

Aprioristične sodbe v *matematiki* pa so mu dokaz za apriornost prostora in časa kot apriornih zrenj, tim. »čistega zrenja«. Ker so tako kategorialne sinteze kot čisto zrenje bistveni elementi Kantove teorije spoznanja, ne smejo manjkati tudi same apriornosintetične sodbe naravoslovja in matematike, sicer se sistem podre (ne pa njegova ideja transcendentalnega idealizma!).

Morda je največ napadov doživel Kant zaradi teze o apriorni sintetičnosti matematike, posebej s strani sodobnih logikov. Kant sam pa upošteva tri vire, ki mu dokazujejo nujnost sintetičnega značaja matematike. *Prvi vir* je neposredna analiza matematičnih sodb, npr. seštevanja in geometričnih dokazov Pri prvih najde neko zrenje, ki se izkaže kot čisto zrenje časovnega zaporedja ali kako drugo empirično opazovanje, pri drugih pa čisto prostorsko zrenje.

Drugi vir mu je sama neposredna in apriorna uporabnost matematike v izkustvu ob njeni hkratni nadizkustvenosti. To je možno pojasniti le, če sta osnovni zrenjski formi izkustva (prostor in čas) apriorni, ne pa empirični predstavi ali pojmovni abstrakciji (kot pri Leibnizu).

Tretji vir pa mu je »sintetični« značaj matematike, namreč njena *konstruktibilnost*, kajti do matematičnih pojmov in sodb ne pridemo le z analizo samih pojmov, temveč s konstrukcijo pojmov in analitično izpeljavo iz konstruiranih definicij. Vzrok, da je matematika nujno konstruktibilna veda in da *ob tem doseže dejansko razširitev spoznanja nad obseg prvotnih definicij in aksiomov*, je po njegovem prav v *sintetičnem značaju njenih sodb* (gl. npr. Prolegomena, str. 74). To velja še posebej za elementarne sodbe matematike, iz katerih se tvorijo kompleksnejši izrazi in definicije.

Običajno kritiki (tudi Hegel) kritizirajo predvsem prvi vir za Kantovo trditev o matematiki in mislim da najbolj upravičeno. Toda ni rečeno, da nimajo Kantove trditve še drugo razlago, ki daje drug pomen sintetičnosti matematike, namreč njeno *nazvodljivost na logiko in na tavtologije sploh*. O tem priča drugi vir idealnega apriornega pomena matematičnih sodb, ko se empirično uporabijo. Ali se da uspešnost matematike v znanstvenem izkustvu pojasniti res zgolj s smiselno uporabo nekega formalnega znakovnega modela relacij in operacij na izomorfne empirične modele? Tu ima svoj vir še danes potekajoč boj o pomenu števil, matematične neskončnosti in končnosti itd.

Pojem števne neskončnosti in kontinuuma še ni prepričljivo prikazan kot analitičen pojem in operacije z neskončnostjo se prav tako mnogim logikom, matematikom in filozofom kažejo kot sintetične, kot tvorbe neke pojmovne intuicije (npr. intuicionostim in logičnim idealstom).

Še manj je bil upoštevan tretji vir Kantove teze o sintetičnosti matematike, namreč kako razložiti resničnostno inovativnost, če izhajamo zgolj iz analize pojmov in čiste konstrukcije? Ali ni matematična indukcija s svojim posploševanjem na vso vrsto naravnih števil inovativna in neanalitična. Kolikor vem, je ta Kantov (resda neekspliciran problem) uvidel le Gottlob Frege v svoji kritiki Kantovih tez o matematiki v »Grundlagen der Arithmetik«, a tam kritizira ravno Kantovo pojmovanje neinovativnosti analitičnega sklepanja sklepanja sploh. Analitična spoznanja niso le tavtološko vsebovana v svojih izhodiščih, temveč podajajo omejitve pojmov, ki prej sploh niso obstajale in izvajajo iz njih to, kar vanje ni bilo položeno, zato bi morala biti po Kantu sintetična, čeprav so dobljena zgolj z logičnimi sredstvi, pravi Frege. (Povzeto iz: Gottfried Gabriel, Definition und Interessen, str. 46)!* Zaradi tega tudi matematične definicije ne morejo biti povsem svojevoljne, je trdil Frege naprej.

Dejansko je tu Frege na pravi poti, kajti matematika odkriva neko sintetičnost v analitičnosti, kar je za Kanta nepojmljivo in tu si Frege ne pomaga z nobenim zrenjem. Matematika je *plodnost formalne logike.* Mar ne bi bilo lahko enako z metafizičnimi sodbami? Kot bomo videli je ravno Hegel v koncenpciji dialektične logike postavil za metafiziko ravno dialektično istovetnost analitičnih in sintetičnih sodb a tudi analize in sinteze v obče.

V Kantovih opredelitvah dihotomije sodb najprej opazimo, da vsaj neposredno ne velja za vse sodbe, temveč le za kategorične sodbe. Kajti: »V vseh sodbah, kjer se misli odnos nekega subjekta do predikata..., je ta odnos možen na dva načina« (K. d. r. V., str. 29). Ve namreč že, da gre pri hipotetičnih in disjunktivnih sodbah za odnos dveh sodb in ne pojmov, kar je za tisti čas zelo napredno stališče ob izključno termiski formalni logiki (ibid., str. 91).

Kljub vsemu očitno meni, da je to dovolj ker se ostale sodbe gradijo na podlagi kategoričnih sodb.

Samo sodbo razlaga čisto klasično predikativno, kot odnos predikata in subjekta, pri čemer jo pojmuje zgolj kot zvezo pojmov (predstav), ki s svojo dano vsebino lahko za sebe obstajajo tudi zunaj sodbe. Poleg tega sodbo zre s stališča subjekta, kajti subjektu se pridruži predikat in ne narobe. Zato se tudi vprašanje, kako se lahko poveže subjekt s povsem tujim predikatom postavi le ob teh predpostavkah Kantove logike. Tedaj ne velja, kot pravi Kant, da je problem analitičnih in sintetičnih sodb zunaj logike in zanimiv le za filozofijo (ibid., str. 153).

---

* Frege pravi: »Plodne določitve pojmov povlečejo mejne črte, ki sploh še niso bile dane. Kar se da iz njih izvesti, ne moremo pregledati v naprej; ni mogoče enostavno povleči iz škatle tega kar je bilo vanjo položeno. Te posledice razširjajo naša spoznanja in jih je treba Kantu sledeč meti za sintetične; kljub temu morejo biti dokazane čisto logično in so torej analitične. One so dejansko vsebovane v definicijah, toda kot rastlina v semenu, ne kot opeka v hiši. Večkrat se rabi več definicij za dokaz stavka, ki ni vsebovan v nobenem in vendar čisto logično sledi iz vseh skupaj.« (ibid.).

Seveda je kočljiva tudi sama koncepcija formalne logike kot medija analitične resnice, ki se zdi Kantu povsem zaključena in dovršena veda, s principoma istovetnosti in neprotislovnosti.

Sodobnemu logiku bi se zdela dvomljiva tudi intezionalna razlaga pojmovnih odnosov v sodbi (vsebina predikata, ki je ali ni vsebovana vsebini subjektnega pojma) ker zavaja v psihologizem (kot tudi nekatere druge opredelitve dihotomije sodb pri Kantu). Poleg tega se Kant moti ne le pri opredelitvi apriorno sintetičnih sodb, temveč tudi analitičnih sodb. Sodbo »zlato je rumeno« ima za analitično, češ da rumenost analitično pojmovno pripada k pojmu zlata, kar sploh ni res. Danes pa sploh zlato definiramo po atomski teži in drugih fizikalnih opredelitvah, iz katerih seveda še zdaleč ne sledijo zgolj deduktivno njegove empirične lastnosti (kot je npr. rumena barva). Tudi sodbe »telesa so neprodirno« ni analitična, temveč bi bila lahko le sintetična.

Kantova dihotomija torej ni problematična le zaradi svojih konsekvenc, temveč tudi zaradi privzetih predpostavk, ki so se zdele Kantu samoumevne. Tako je danes verjetno težko obnoviti smisel Kantovega problema. Toda v resnici Kantova vprašanja niso odpravljena z zgornjimi dvomi. Kant je v mnogočem mistificiral problem in obrnil realna razmerja, toda če to upoštevamo smo zopet pred resnim problemom, s katerim se lahko ukvarja vsaka teorija spoznanja. Kant npr. predpostavlja, da se predikat pridruži apriorno dani (ali pa definicijsko podani) vsebini pojma subjekta. Zato pride do teze, da se v sintetičnih sodbah izkustvo pridruži čistemu pojmu (v podobi izkustvenega predikata), s tem postane subjekt empirični pojem. Oba pa sta delo nekaga izkustva. V primerih apriorne sintetičnosti pa se pojmu subjekta zgolj pojmovno pridruži neka nova vsebina. Toda, kaj če se v prvem primeru dani pojem subjekta v sodbi (z vso svojo čisto in empirično vsebino) najde v *empiričnem dejstvu* kot predmetnem korelatu sodbe, v drugem primeru pa se oba pojma (S in P) najdeta kot moment nujnega miselnega izraza nekega *idealnega dejstva* kot predmetnega korelata sodb. Sodba tedaj ni več le sinteza subjekta in predikata, temveč je predvsem miselni izraz in smisel nekih objektivnih dejstev.

To je zamisel, ki so jo po Kantu razvijali mnogi logiki (predvsem pristaši predmetnostne teorije in fenomenologi, a po svoje jo zastopajo tudi logični pozitivisti.

Pri empiričnih izkustvenih sodbah bi bil sedaj problem, kako to, da se ravno dani elementarni pojem najde kot prava abstrakcija iz neposrednega izkustva in sodba adekvatno izraža empirično dejstvo? Pri možnih priorno, sintetičnih sodbah pa gre za razlago tistih morebitnih idealnih dejstev, ki jih ne razkrijemo zgolj z logično analizo, a so kljub temu temelj ostalim spoznanjem, ustrezne sodbe pa so apriorno resnične. Drug del tega problema je v tem, kako razložiti, da ravno dani pojmi in njihove zveze v sodbah oziroma zveze sodb omogočajo to apriorno resnično spoznanje (ravno prej omenjeni aksiomi aritmetike so morda tak primer, vsekakor diskusija o tem problemu nikakor ni zaključena). Ali ni nujna prisotnost nekih pojmov s svojo čvrsto miselno vsebino in teoretskimi implikacijami v vsakem dejstvu dokaz, da so dejstva sama neko teoretsko dejstvo, dajstvo neke teorije, ki ima vedno tudi neke tisto miselne, neempirične postavke. Tedaj je Kantovo izhodišče sinte-

tičnih sodb pravzaprav zavračanje slehernega pozitivizma, ki postavlja dejstvo izven teorije.

Tudi delna relativizacija izključujočega odnosa apriornosti in aposteriornosti bi lahko Kantovim vprašanjem danes dala plodnejši smisel in s tem v zvezi relativizacijo odnosa analitičnosti in sintetičnosti v obče, kar smo že omenili.

Seveda pa bi vse takšne preinterpretacije Kantovega izhodišča v kritiko spoznanja pripeljalo do drugačnih teoretskih posledic in sistemov filoozfij, kot pa jih je izvajal Kant. Zato ne morejo biti le neko popravljanje Kanta, še manj pa odpravljanje Kanta kot »zgrešene« filozofije (kot so trdili mnogi neosholastiki, pozitivisti, empiristi in na žalost tudi nekateri marksisti).

Šele po analizi celotnega sistema Kantove transcendentalne kritike čistega razuma in uma lahko tudi zgornje pripombe in druge možne razlage dobijo svoje mesto. Kantova filozofija je zrasla iz aporij duha njegove dobe, katere nasledniki smo tudi mi. Zato ne more biti nikakršnega vračanja na filozofije pred njim kot »boljše rešitve« ali zastopanja zgolj navidez sodobnih filozofemov oziroma ideologij. Kanta lahko »presežemo« le če plodno »presežemo« tudi miselni razvoj, ki je izšel iz njegove filozofije, a to je nemška klasična filozofija. Tudi marksizem lahko prevlada Kantov »agnosticizem« in »skriti materializem« le s tem, da se zave svoje kantovske dediščine, ki jo vsebuje Heglova filozofija — dialektika in v njenem antropološkem obratu Marxova misel, ne pa s tem, da se razglaša zgolj za objektivizem in dosledni, odkriti materializem (kajti podobno bi lahko z drugega konca, idealizma dejali celo neokantovci).

Dejali smo že, da apriorno sintetične sodbe kažejo na neodstranljivost neke spontanosti mislečega subjekta (razuma), ki iz sebe tvori sintezo pojmov v sodbi, a tako, da je ta sinteza načelno in apriorno resnična, torej objektivno veljavna za vsak možen smiseln predmet teh sodb. Zato je moral Kant kot svojo osrednjo nalogo razložiti to sintezo v subjektu, ki je hkrati objektivna in ji ustreza tudi neka sinteza v objektu. Druga naloga je bila opredeljitev natančnih meja te zmožnosti razuma v spoznanju, kajti le tako bi lahko zasnoval morebitno metafiziko kot znanost izven fantazije in zanesenjaštva. S tem bi se šele do kraja ločil od tradicionalne analitike in analitične apriornosti (idej, bistev na sebi, absolutnih definicij in aksiomov itd.) kot tudi od skeptičnega subjektivizma, ki je v kritiki racionalizma obstal na pol poti v udobnih kompromisih.

Kot vemo je Kantu izkustvo le empirično, čutno — pojavno izkustvo. Izkustvo je sinteza pojma in zrenja v neki sintetični sodbi, ki opredeljuje občo in za vse subjekte enako zvezo pojavov. Zato Kantu običajno, vsakdanje zaznavanje stvari še ni pravo izkustvo. Pravo izkustvo je le znanstveno izkustvo, ki spravlja nek pojavni objekt v zakonit odnos z drugimi pojavi ali pogoji obstoja danega objekta. Znanost napreduje od neposrednih čutnih izkustev posameznih dejstev do splošnega izkustva oziroma spoznanja, ki nosi v sebi tudi znanstveno teorijo. Čeprav iz elementarnih dejstev in izkustev še ne dobimo splošnih in še manj teoretskih spoznanj (ker se občost in objektivnost teh dejstev izčrpa v neposredni določitvi danega skupka fenomenov kot objektivnih predmetov spoznanja, ki povedo le, da nekaj določenega obstaja, ne pa kako in zakaj obstaja — Prolegomena, str.: 118) pa je takšno izkustvo

nujen začetek vsakega spoznanja, saj predstavlja njegov neposredni zorni material, oblikovan v nekih neposrednih izkustvenih pojmih in sodbah. Toda ker je vsako izkustvo že neko spoznanje, vsebuje v sebi tudi apriorni moment, ki ga posreduje razum, ko sintetično spoji čutne predstave v pojme in izkustvene sodbe. Izkustvo je za Kanta plod miselnega spoja receptivnosti čutnosti in spontanosti razuma. Razum sam deluje neodvisno od čutnosti (odtod tudi njegova spekulativna zloraba v metafiziki), toda spoznavno le v zvezi z čutnostjo. Zato so nam predmeti s čutnostjo »dani«, z razumom pa si jih »zamišljamo« (K. d. r. V., Einleitung, str. 47). Tedaj pa mora biti čutnost prav tako apriorni pogoj izkustvu kot razum. Ta paradoks neizkustvene (torej nadčutne) čutnosti je rešil s tem, da je prostor in čas razglasil za čisti subjektivni formi« čutnosti, namreč za »čisto čutno zrenje«. Prostor in čas sta pastala subjektivno absolutni formi pojavljanja in zrenja pojavov hkrati.* Pojavljanje pojavov je tako postalo zrenje teh pojavov v formah prostora (»zunanjega čuta«) in časa (»notranjega čuta«). Na ta način je možna tudi razlaga apriorne veljave matematike in njena prav tako apriorna raba v izkustvu, kajti kajti matematika temelji ravno na abstrakcijah teh čistih zorov (prostora in časa).

Vse temeljne forme delovanja zavesti, bodisi receptivnosti, bodisi spontanosti morajo biti apriorne, če naj bo apriornosintetično spoznanje možno. Zato čistim formam zrenja ustrezajo v razumu najvišje čiste sintetične sodbe apriori, ki so formalni okvir vseh možnih sodb in paralelni najvišji čisti, formalni apriorni pojmi, ki zaobsegajo v sebi možnost vseh ostalih, konkretnejših pojmov (kot njihovih specifikacij in zvez). Te najvišje forme sodb so *kategorialne sodbe* in paralelni najvišji pojmi so *kategorije*. Zanimivo je, da Kant tako kot Aristoteles najvišje razumske pojme izpeljuje iz najvišjih oblik sodb in ne morda narobe, kar bi bilo pričakovati zaradi njegovega terminskega pojmovanja sodbe, kjer so logično pojmi pred sodbo.

Pa vendar je to za Kanta upravičen postopek, kajti sodbe šele predstavljajo sintezo v spoznanje, ne pa sami pojmi. Osnovne oblike sodb predstavljajo le različne vidike razuma v njegovi čisti dejavnosti (ko sodi o možnostih izkustva sploh.

Čisti razumski pojmi se zato spoznavno možno nanašajo le na možne raznovrstnosti zaznav (zrenja) nasploh, ne veljajo pa zunaj čutnosti. Kot je znano, je Kant vse najvišje forme sodb in najvišje pojme (morda bi bilo treba reči forme pojmov) razdelil na sodbe in pojme *kvantitete, kvalitete, relacije* in *modalnosti*.

Ta uporaba teh kategorialnih form jamči, da bomo iz zaznav in zveze zaznav dobili neko izkustvo. Kajti vsaka logična povezava zrenja (ki je, npr. s pomočjo primerjanja — torej indukcije, postala splošna) ne more »dodati

---

* To je seveda paradoks. Če sta namreč prostor in čas čisti formi zrenja, bi morali biti brez čutne vsebine. Ker pa sta po Kantu hkrati tudi čisto zrenje, in to čultno zrenje, imata nujno neko čutno vsebino tega zrenja. Tedaj pa ne moreta biti čisti formi zrenja. Taka forma bi lahko bila le forma urejenosti prostora in čaas (zaporedja točk v prostoru ali trenutkov v času npr.), toda za Kanta je vsaka forma urejenosti že delo razuma. Čisto zrenje se torej le protislovno poistoveti s čisto formo zrenja. Prav tako paradoksalna je Kantova združitev apriorne čiste zornosti in aposteriornega, empiričnega čutnega zrenja v »čutnost«, na katero »deluje« stvar na sebi.

sodbi nekaj, kar določa sintetično sodbo kot nujno in s tem kot splošno veljavno. To pa lahko stori le tisti pojem, ki predočuje zorni vtis kot po sebi določen ravno v tej in ne v kaki drugi obliki sodbe, gre torej za pojem tiste sintetične enotnosti zornih vtisov, ki se da predstaviti samo z neko dano logično funkcijo sodb.« (Prolegomena, str. 117). Odtod prednost sodb pred pojmi pri kategorijah.

Kant s tem zavrača *primat induktivnega posploševanja v izkustvu*, indukcija je tedaj, kolikor je veljavna, možna šele prek že prej prisotne apriorne sinteze pojmov. Vsako pravo izkustvo nosi v sebi nekaj apriornega, kar ga kot izkustvo omogoča in ga tudi postavlja kot splošno veljavnega, ne pa da bi iz izkustva zgolj kot dejstva ali množice dejstev dobiil njegovo splošnost. Vendar se ne spajajo neposredno najvišje kategorije ali čisti razumski pojmi in čutno zrenje v izkustvu, sicer bi imeli sama apriorna spoznanja. Specifikacijska zveza razumskega pojma in zaznave je po Kantul nek *tretji, specifični sintetični element* zavesti, *»domišljijska sila«*. Tudi ta vsebuje neko lastno apriornost in to so *sheme apriornih razumskih pojmov*. Shema uspe preoblikovati čisti pojem v pojmovno zajetje nekega konkretnega zora in hkrati omogoči specifikacijo, konkretizacijo pojma. Akt specifikacije se zgodi še pred vsakim posebnim aktom empirične zavesti, torej pred vsako nadaljno miselno obdelavo. Iz najvišjih kategorialnih sodb dobi Kant prek najvišje specifikacije konkretnejše »aksiome zrenja«, »anticipacije zaznave«, »analogije izkustva« in »postulate empiričnega mišljenja sploh« kot osnovna načela naravoslovja.

Ugotovitev teh načelnih apriornih pogojev vsega možnega izkustva je za Kanta hkrati že del celotnega sistema uma, namreč predstavitve celotne čisto miselne, nadčutne spoznavne zmožnosti ljudi.

Ti pogoji pa omejujejo hkrati možno spoznanje na možno izkustveno spoznanje, zunaj te rabe so čiste kategorije in sintetične forme razuma neuporabne, kajti nanašajo se lahko le na nek zor, izven čutnega in čistega čutnega zrenja pa ni nobenega, npr. »intelektualnega zrenja« (za nas). Zato je transcendentna stvar na sebi, ki aficira našo čutnost nespoznatna, čeprav obstaja (ker je sicer danost čutnih fenomenov pred vsakim izkustvom nepojasnljiva). O tej nemožnosti transcendentne rabe razuma pričajo tudi antinomije uma, v katere se po Kantu misel nujno zaplete, ko želi spoznati stvar na sebi (noumen) in njen odnos do sveta fenomenov (phaenomen). Tudi same antinomije za Kanta niso pojasnljive brez predpostavke nespoznatnega noumena nasproti fenomenalnemu izkustvu. V nasprotnem primeru bi moral zanikati načelo neprotislovnosti za spekulativne sodbe česar ni bil niti najmanj voljan (gl. K. d. r. V., str 410—412). Predpostavka nespoznatne stvari na sebi torej ni le metafizično-teološki residuum filozofije kot menijo mnogi njegovi kritiki, temveč tudi strah pred dejanskim sprejemom »dialektike« v teorijo resnice. Zato je dialektika ostala zgolj »logika videza«, metafizična stvar na sebi pa mu je postala dostopna le prek analogije, ki pa ni objektivna, temveč subjektivna. Antinomije so le *»dialektična* (navidezna) *protislovja«*, ne *»analitična protislovja«* (ibid).

Toda *transcendentalni akti* zavesti (ki se nanašajo na možno izkustvo) ne spadajo v empirično zavest, ki je sama izkustveno dejstvo, temveč v *»občo zavest«* človeštva, vseh ljudi. Kar je objektivno zame, velja tudi za vse druge

jaze, kajti sintetična enotnost zavesti v neki sintezi je nujno splošna in objektivna, sicer ne more biti spoznanje. Zato Kant uvede tim. *»sintetično enotnost apercepcije«* kot vir vseh sintez. Ta enotnost zavesti je »objektivna« samozavest, *»jaz mislim«*, ki spremlja vse naše misli, kolikor so objektivne. Tu ne gre za empirični cogito (kot je mislil Descartes), temveč *»transcendentalni«* »jaz mislim«. Ta *»transcendentalni subjekt«* zagotavlja občost in nujnost naših sintez, njihovo zvezo v obči zavesti, torej kot občo in nujno zvezo predstav in odnosov do predmetov predstav. Splošna zavest je tako pred zavestjo splošnosti. »Jaz mislim« more spremljati vse moje predstave, sicer si bi ne bilo mogoče ničesar zamisliti, torej bi tudi predstava ne bila predstava. Le čista samozavest subjekta, ki jo Kant imenuje *»transcendentalno apercepcijo«* omogoča izkustvo, objektivno zvezo zaznave in misli in objektivno zvezo zornih vtisov v »objektivni enotnosti zamozavesti« (ibid., Dodatek III, str. 664), prav tako tudi vse apriorno sintetično spoznanje, ki je akt razuma in čiste fantazije.

Apriorni pogoji spoznanja so torej: obe čisti formi zrenja, kategorije, domišljijska sila in sintetična enotnost apercepcije. Ti pogoji niso izkustveni, ker spadajo v občo zavest samo kot pogoj vsakega izkustva. Zato se sintetična enotnost samozavesti loči od empirične apercepcije (samozavesti, jaza) individuuma. O naravi samega cogita ne moremo vedeti ničesar, saj je celo sam mogoč prek dejanskih aktov sinteze raznovrstnosti predstav, ne pa mimo njih. Kajti čista samozavest tega jaza, namreč zavest o *»analitični samoidentičnosti«*, jaza (jaz sem jaz), ki je največ, do česar se lahko dokopljemo v analizi te samozavesti lahko nastane le ob refleksiji teh aktualnih sintez. Ona je analitično izpeljana iz »jaz mislim«, tako da se Kantov cogito ne glasi »mislim torej sem« temveč *»jaz mislim in sem čisto samoidentičen«* (ibid., str. 303, dodatek V, str. 694).

Kajti šele tedaj, ko zmorem povezati raznovrstnost predstav *v eni zavesti, je možno*, da si predstavljam identiteto zavesti v teh predstavah samih.

Nasprotno pa je ravno združenost predstav v objektivni zavesti predmeta nujno *sintetična*. Sintetičnost zavesti je pred vsako analizo ali tudi čisto samoidentiteto (ki torej za Kanta ni noben moment človeka kot stvari na sebi). Tako se Kant prebija do strogega pojma sintetičnosti, ki ga je na začetku oprelil še naivno.

»Sintetična enotnost raznovrstnosti zrenja kot apriorno dano je zaradi tega temelj identitete same apercepcije, ki predhaja, a priori vsakemu *mojemu* določenemu mišljenju. Toda vez se ne nahaja v premetih in se ne more, npr. s pomočjo uzretja vzeti do njih in šele s tem vnesti v razum, temveč je ona sama neka tvorba razuma, ki spet tudi sam ni ničesar drugega kot moč, ki spaja a priori, in ki podstavlja raznovrstnost danih predstav pod enotnost apercepcije; to je najvišji osnovni stavek v celotnem človeškem spoznanju.« (ibid., Dod. III, str. 661).

Analitična enotnost zavesti je za Kanta izvor možnosti skupnih pojmov (abstrakcije identičnega in raznovrstnosti izkustva) in vseh analitičnih zvez pojmov v sodbi na podlagi identitete. Zato je tudi vsa logika možna šele na podlagi sintetične enotnosti apercepcije, ta pa je kot moč sinteze ravno sam razum (gl. Kantovo opombo prav tam in celotni paragraf 17).

Sintetična enotnost apercepcije pa v sebi ni siva identičnost, temveč je diferencirana na različne možne forme apriornih sintez, ki se kažejo v kategorijah razuma. To kar najdemo v objektu, je torej delo subjekta, sintetična enotnost zavesti pa zagotavlja objektivnost teh storitev razuma. Le tako je tudi mogoče razumeti samo apriorno spoznanje (to velja tudi za analitično spoznanje). Pri analitičnih sodbah je njen sintetični moment izhodna apriorna vsebina pojma, ki ga analiziramo, ta vsebina pa je sintetični rezultat čistega razuma, ter hkrati subjektivnost in objektivnost spoznanja.

Še več, kategorija ali čisti pojem razuma oformi neko empirično raznovrstnost zrenja le takrat, kadar tudi to empirično zrenje stoji pod nekim čistim čutnim zrenjem, ki je apriorno. Tak pojem se nanaša torej na *apriorno-čutno* oformljeno zrenje pojma (torej na pojav, ki se ga zavedamo kot predmet *objektivnega* prostora in časa). Kajti tudi apriorno čutno zrenje ni stvar empirične zavesti, temveč obče zavesti, na kateri »participira« empirična zavest v svojem izkustvenem spoznavanju.

Zato Kant lahko izreče sicer skoraj nerazumljiv stavek: »Torej kategorija kaže: da stoji empirična zavest dane raznovrstnosti v nekem zrenju ravno tako pod neko samozavestjo a priori, kot stoji empirično zrenje pod nekim čistim čutnim zrenjem, ki je ravno tako a priori« (Dod III., str. 667).

Tako enotnost predmeta v zrenju, njegova predmetna empirična določenost kot tudi sinteza njegovega pojma in spoj tega pojma z drugimi pojmi imajo svoj najvišji razlog v sintetični enotnosti samozavesti (enotnost obče zavesti), zato pa sam »jaz mislim« pravzaprav ostaja nadkategorialen stavek (misel), ki v bistvu ni *niti sintetičen, niti analitičen*, kar je Kant spregledal: Seveda pa je vprašljivo ali so tedaj stavki, ki sledijo iz tega cogita sploh analitični ali sintetični, ali pa so morda oboje (zopet se tu kaže nujnost dialektične ukinitve te razlike kot jo je razvil Hegel). Za Kanta pa je nasprotno je tudi trditev da je cogito le formalni pogoj sinteze razuma v obči zavesti, če dejansko nastopi šele ob aktualni sintezi. Toda če je sinteza neko enotenje in če potrebuje za svoj obstoj nekaj apriorno enotnega, potem ta enotnost ne more biti zgolj formalno predhodna enotenju in če aktualno sama nastane hkrati s spajajočim oziroma poenotujočim, čemur je pogoj. Saj za Kanta stavek, da je sintetična samozavest popolnoma enostavno analitičen. Paradoks noben formalni pogoj sintez ne obstaja zunaj razuma in sintez, temveč je njihov lastni abstraktni formalni moment. Zato tudi Kant ne more in ne sme cogita spremeniti v stvar na sebi, ker je ona zunaj razuma. S tem pa ne more razložiti same sinteze, namreč prav njene apriorne določenosti v konkretnih primerih (npr. kako lahko ugotovimo konkretni, a nujni in obči vzrok določenega razreda pojavov?). Tudi kategorije ne morejo tvoriti enotnosti transcendentalne zavesti same, ker so pač le raznoliki, čeprav nujni načini *enotenja* zavesti, ne pa njena čista enotnost. To pa pomeni, da tudi »transcendentalni subjekt« (osiroma »jaz mislim«) ni dejanski subjekt spoznanja. Toda kaj je subjekt kot stvar na sebi, ali ga »jaz mislim« doseže? Kant trdi le, da je sam sebi čisto identični jaz le formalna opredelitev našega obstoja na sebi, toda brez vsake konkretne vsebine, le kot logični subjekt predikata »biti čisto enostaven« (identičen). Šele obzir na mojo čutnost mi pove, da obstajam empirično. V kolikor je ego cogito spoznavno določilo moje empirične eksistence,

je analitično nujna empirična sodba, ki analitično izhaja iz cogita ob oziru na zornost (K. d. r. V., Dod. III., str. 676 idr.).

S tem ko razum spoji v fantazijski sintezi predstave v predstave objekta, neodvisnega od stanja (empiričnega) subjekta in hkrati v sintezi samozavesti pojme v spoznanje objekta (ki so za Kanta sploh le pravila enotnosti predstav), je možna *resnica kot »ujemanje spoznanja in predmeta«* (ibid., str. 81—82 idr.). *Razum* je zato *»moč pravil«* in obči zakonodajalec narave (kot celote vseh predmetov možnega izkustva). Pri apriorno sintetičnih sodbah spoznava razum sam s svojimi pojmi in sodbami, toda le v kolikor se nanašajo na možnost nekega izkustva sploh. Ker tu sama transcendentna zmožnost razuma veže pojme, pride ona v njih najbolj jasno do izraza. Apriorno sintetične sodbe so tako Kantu dokaz nezvodljive apriorne sinteze zavesti, ki je apriorna, ker je ta sinteza njihov poslednji ugotovljivi razlog. Kant zaključi: »Najvišji principium vseh sintetičnih sodb je torej: vsak predmet stoji pod nujnimi pogoji sintetične enotnosti raznovrstnosti zrenja v nekem možnem izkustvu.« (ibid., str. 155). Zato je »vse sintetično spoznanje a priori možno le s tem, ker izraža formalne pogoje možnega izkustva« (Prolegomena, str. 86).

Kot zaključek teh eksplikacij pa stoji lahko stavek iz Kritike: »Pogoji *možnosti izkustva* sploh se hkrati pogoji *možnosti predmetov izkustva* in imajo zato objektivno veljavnost v neki sintetični sodbi a priori« (K. d. r. V., a 155).

Te zaključke je podal v strnjeni obliki še v obrambnem spisu: »O odkritju, po katerem naj bo vsa Kritika čistega uma nepotrebna« (»Uber eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinem Vernunft entberlich werden soll«) (izd. v »I. Kant's kleinere Schriften zur Logik und Methaphösik IV«).

Tu pravi Kant: »Sintetične sodbe v obče so možne le *pod pogoji zrenja, ki je podložen pojmu njihovega subjekta* (ki je empiričen, če so izkustvene sodbe, čisti zor, če so sintetične sodbe apriori)« (I. Kant's kleinere Schr. IV., 67). Po Kantovem mnenju se mora iz tega stavka ne le določiti meja rabe človeškega uma, ampak omogoča tudi vpogled v pravo naravo naše čutnosti, kajti ta stavek se da dokazati neodvisno od izvedb predstav prostora in časa in tako služi za dokaz njunih idealnosti, še preden ta idealnost sledi iz notranjih lastnosti prostora in časa (ibid.).

Kant tu jasno pove kako se apriornosintetične sodbe nanašajo na možno izkustvo, namreč tako kot matematične sodbe, na *čisto* zrenje. Na to naletimo manj eksplicitno izvedeno že v Kritiki. Tam se geometrijske sodbe nanašajo na čisto zrenje prostora, ostale sodbe pa na čisto zrenje časa in posredno na prostor. Kajti apriorni pojmi razuma se prek fantazijske shematičnosti nujno nanašajo na čisto čutno zrenje. Pri apriornih pojmih ta shema ne more biti nobena slikovna analogija predmeta (kot je pri izkustvenih pojmih), ker jim ustreza le predmet na sploh. Zato je pri njih shema le *pravilo uporabe (transcendentalna shema)* kategorije ali čistega pojma na pojave. To pravilo pa se nanaša le na čisto čutnost, namreč na čisto čutnost, namrečbfskpzbfsk pa se nanaša le na čisto čutnost, namreč na čisto zrenje prostora in časa, kjer pa je primaren čas, ker je on »formalni pogoj raznovrstnosti notranjega čuta kot formalni pogoj spajanja vseh predstav . . .« (K. d. r. V., str. 143). Vsaka shema čistih pojmov mora zato nujno določiti svoj predmet v času in šele nato morda tudi v prostoru (le za geometrijo velja »brezčasnost« oziroma istočasnost določil njenih predmetov). Vsak fenomen se mora percepirati kot

zavesten fenomen naše empirične zavesti, torej našega notranjega čuta ne glede na njegovo prostorskost (ibid). Tudi prostor je torej časoven, a narobe ne velja.

Toda s tem poudarkom na odnosu apriornih pojmov do čistega zrenja je Kant vendarle priznal neko možnost čistega, nepredmetnega izkustva, ki odloča o pomenu čistih pojmov in o resnici apriorno sintetičnih sodb. Tedaj pa se lahko upravičeno vprašamo: kakšno zrenje omogoča *spoznanje pomena* sintetične enotnosti transcendentalne apercepcije kot enote vseh kategorij, ki vendar ni analitična identičnost?

V Kantovi, prej navedeni trditvi iz obrambnega spisa je pomemben *nov poudarek*, da iz citiranega stavka analitično sledi idealnost in apriornost prostora in časa kot apriornih form zrenja. Torej sploh ne bi bila potrebna težka sintetična pot Kritike preko transcendentalne estetike. Seveda je ta Kantova trditev dvomljiva, ker analitični značaj začetne trditve nikakor ni evidenten. Toda, če bi Kantova teorija države, bi ravno moral biti analitičen, saj izraža bistvo vse njegove transcendentalne analize spoznanja. Ali pa je morda tudi primer stavka, ki je analitično-sintetičen oziroma bolje niti eno, niti drugo?

Kant je torej s svojo tezo o nujni predhodnosti transcendentalne sinteze presegel dogmatizem analitičnega apriorizma, ki je dosegel vrh v racionalizmu. Ta je hotel z golo analizo pojmov priti do čistih, absolutnih idej in resnic, ne da bi se oziral na sam razum, ki sodi na predpostavke same pojmovne analize.

Kant je v nekem smislu dovršil Leibnizov ugovor empiristom, da »ničesar ni v razumu, kar ne bi bilo v čitih, razen razuma samega«. Kajti Leibniz je v razum znova pritaknil neke apriorne, vrojene ideje, po katerih se ravna. Analizo razuma je zopet zamenjal z analizo pojmov (idej), razum mu je bil istoveten z vsebino razuma.

Vrojene ideje in praresnice pa nikakor niso razum sam, kajti za Kanta je razum le neka subjektivna zmožnost, moč mišljenja. Zato analiza čistega razuma ne more biti isto kot analiza čistih razumskih pojmov zgolj kot pojmov, temveč je analiza formalnih regulativnih principov sojenja in pojmovanja. Torej je analiza dejavnosti, ne rezultatov te dejavnosti.*

Kant kljub temu še vedno ostaja analitik, toda njegova analitična metoda ni več preprosto razdeljevanje pojmov, temveč se deli na običajno logično analizo pojmovnih vsebin(*»analiza pojmov«*) in na *»analitiko pojmov«*, ki je *»razdeljevanje same sposobnosti razuma, ...*, ki se ga lotevamo zato, da bi se raziskala možnost pojmov a priori na ta način, da jih bomo poiskali v razumu samem kot njihovem rojstnem mestu in analizirali njihovo čisto uporabo nasploh; kajti to je posebni posel neke transcendentalne filozofije; ostalo je logično raziskovanje pojmov v filoozfiji sploh.« (K. d. r. V., str. 86).

Nadalje še pozna *»analitiko principov«* kot »kanon moči sojenja, ki jo bo učil, da na pojavih uporablja pojme razuma, ki vsebujejo pogoj za pravila a priori« (ibid., str. 139).

---

* Toda kljub temu je v že prej omenjenem obrambnem spisu dejal: »tako bi mogla biti Kritika čistega uma prava apologija Leibniza, celo zoper njegove privržence, ki ga povzdigujejo z nečastnimi pohvalami ...« (I. Kant's Kleinere Schr. IV., str. 78).

Že od vsega začetka je Kant opredelil pojme kot forme zamišljanja nekega predmeta kot identičnega. Pojem je čist, če je ta predmet predmet sploh in je empiričen pojem, če je ustrezni predmet identiteta enotnosti neke dane čutne raznovrstnosti. Pojmi so *»funkcije razuma«*, namreč enotnost storitve, ki razne predstave podreja pod skupno predstavo, tedaj se naslanjajo na poprejšne akte sinteze, torej na sodbe. *Sodbe* so torej *prvotne funkcije enotnosti* med našimi predstavami, razum je zato *moč sojenja*, pojmi pa so *»predikati možnih sodb«* in se nanašajo na predstave nekega *še* ne določenega predmeta (ibid., str. 89).

Analitika pojmov torej sploh ne začenja pri pojmih, temveč pri analizi možnosti sodbe kot primarne sintetične zmožnosti. Zato kategorialne sodbe fundirajo kategorialne pojme in ne obratno.

Kantovo gledanje na pojme in sodbe je celo danes sodobno, kajti tudi v moderni logiki so pojmi le funkcije sodbe, oziroma možni predikati sodb, ne pa nekaj mimo njih. Toda ta logika je konsekventnejša od Kantove zato, ker se je v celoti premaknali iz terminske v sodbeno logiko. Kant je bil morda ravno zaradi vstrajanja v terminski logiki prisiljen ostati na pol poti. Navkljub zgornjemu pojmovanju bistva pojmov namreč pri razlagi kategoričnih sodb še vedno predpostavlja za sebe obstoječa pojma subjekta in predikata, ki jih sodba veže analitično ali sintetično, torej nastopa ko njuna posebna zveza, čeprav sta sama pojma že neki sintetični, torej sodbeni funkciji.

Vse te analize spaja sicer tudi pri Kantu skupen termin analize oziroma analitičnosti. *Analiza* je zanj *metoda*, ki začenja od nečesa *danega kot celote*, in to danost *razbija na njene dele*, da bi se odkrili in potrdili *elementi, vzroki* (Gligorije Zaječaranović, Analiza in sinteza u okviru dialektike Hegla i Marksa, str. 13). Tako jo npr. v Prolegomenah Kant definira: »Analitična metoda, kolikor se stavlja v nasprotje s sintetično, je vse kaj drugega kot pa skupek analitičnih sodb. Pomeni le, da od tistega, kar iščemo, izhajamo, kot da je že dano, da pridemo do pogojev, pod katerimi je edino možno.« (Prolegomena, str. 82).

Analitična metoda je torej nasprotna sintetični metodi, toda kot ni analitična metoda le zveza analitičnih sodb, tako tudi sintetična metoda in le skupek sintetičnih sodb. Na istem mestu nadaljuje, da pri analitični metodi dostikrat uporabljamo samo sintetične sodbe (npr. v matematiki), zato bi bilo bolje analitično metodo imenovati »regresivno«, sintetično pa »progresivno« metodo.

V splošnem pa mu »analitika« kot eden glavnih delov logike pomeni logiko resnice za razliko od dialektike (v Kritiki se imenuje tudi »dialektika videza«). Sintetična metoda je torej le obrat analitične metode znotraj metod formalne logike, toda ker spada tudi v logiko resnice je v širšem smislu analitična.

Z analitično metodo lahko pridemo do sintetičnih sodb, toda le če so bile izhodne sodbe sintetične, s sintetično metodo pa prav tako ne moremo priti do sintetičnih sodb, če niso takšni že izhodni principi. To pa je tudi razumljivo, saj je sintetična metoda le zbiranje delov v celoto, oziroma logično gledano izvajanje iz (analitično ali po konstrukciij dobljenih) principov. Analitična izhodišča za morebitno logično sintezo sintetičnih sodb bi lahko nastala le po analizi neke analitične celote pojma, zgolj tega kar pojem sam v sebi vsebuje. Sintetična metoda bi vodila do rekonstrukcije te celote iz principov,

zato ne bi mogla dati sintetičnih sodb kot rezultatov (ker ne bi dobili nič novega).

Kant ima analitično metodo za metodo raziskovanja, sintetično metodo pa za metodo razlage, toda celovito spoznanje se mora prikazati po obeh metodah, najprej analitično, potem sintetično (gl. Gligorije Zaječaranović, Analiza i sinteza . . ., str. 48).

Zanimivo pa je, da Kant meni, da je ravno njegovo temeljno delo »Kritika čistega uma« pisana sintetično, spis »Prolegomena« pa analitično«, čeprav je nastal kasneje in naj bi služil ravno za razlago Kritike. To pa je seveda ravno nasprotno z zgornjim principom. Toda v resnici ni tako. Kajti »Kritika čistega uma« začenja vsekakor z analizo osnovnih pogojev spoznanja, čutnosti in razuma in šele ko pride do osnovnih principov gre naprej po sintetični poti. Ker pa je njen cilj očrtati sistem vsega možnega znanja, izhajajoč iz kritike spoznanja a priori, pravi Kant, da je pisana »sintetično«.

Prav tako ni niti stara analitika, ki je bila zgolj formalnologična analiza pojmovnih vsebin, niti nova, razširjena analitika sinonim za vso metodo filozofije. Takšna metoda je zanj le neka nova miselna metoda, *»transcendentalnega spoznanja«*. Za Kanta je *transcendentalno* vsako spoznanje, ki se ne ukvarja s predmeti, temveč z našim spoznanjem predmetov, če naj bo možno a priori« (K. d. r. V., Einleitung, str. 44). (v prvi izdaji stoji le: ». . ., ki se ne ukvarja s predmeti, temveč z našimi pojmi a priori o predmetih« (K. d. r. V., str. a 121).

Torej gre za ugotavljanje možnosti apriornega spoznanja predmetov. Tudi takšna analiza mora biti apriorna, izkazati mora formalne apriorne pogoje vsake konkretne apriornosti. Delo transcendentalne metode je bistveno sistematično, usmerjeno v *sistem čistega uma* kot končni cilj. Tu se mora do kraja popolno in apodiktično nujno razviti vsa celota umskih spoznanj, povezanih v popoln sistem, kjer vsak del podpira vse druge dele, kjer je sama kritika čistega uma le propedevtika celotnega sistema čistega uma in transcendentalne folozofije (ibid).

Da je tak sistem zares nespremenljiv kaže Kantu tudi »eksperiment, ki kaže, da pridemo do istega rezultata, če začnemo do najmanjših elementov k celoti čistega uma bodisi, da gremo, izhajajoč iz celote . . . nazaj k vsakemu svojemu delu, kajti vsak poizkus spremembe tudi najmanjšega dela izziva takoj protislovnosti ne samo sistema, temveč občega človeškega uma« (K. d. r. V., Vorrede II, str. 30).

Tu je že prvič očrtana ideja *sistemskega kroga* kot dokaza za resničnost sistema, ki ga je do kraja radikalno razvil ravno Hegel v svojem sistemu filozofije. V takem krogu se začetek nujno ujema s koncem in narobe.

Kant v Prolegomenah utemelji to idejo: »Kajti čisti um je tako izolirana in z vsemi svojimi deli tako tesno povezana sfera, da se človek ne more dotakniti nobenega njegovega dela, ne da bi se dotaknil vseh.« (Prolegomena, str. 66).

Razmerje umskih delov do celote uma je podobno razmerju uda do telesa v nekem organizmu, kjer popolen namen uma spoznamo le iz dojetja celote, nadaljuje Kant. Noben zunanji kriterij torej ne more odločati o njegovih notranjih razmerjih. Zaradi tega moramo izhajajoč iz najmanjših elementov uma dognati vso celoto ali pa ne dosežemo ničesar (ibid).

Raziskava uma zato nujno zahteva *spoj analitične in sintetične metode*, kajti analizo vršimo že z nekim ozirom na apriorno celoto uma, ne le glede na nekatere danosti (dele) uma, prav tako tudi sintetično dedukcijo celote uma iz osnovnih elementov izvajamo ob hkratni zavesti nujne zveze teh elementov med seboj in v celoti razuma ter uma. Toda gre za *transcendentalno* analizo in sintezo (ki torej zadeva subjektivne *pogoje možnosti* spoznanja, delovanja in vere).

Transcendentalna analiza in sinteza torej zahteva nujno korelativno idejo celote uma (ta pa kot je znano ni le teoretski in spekulativni um, temveč predvsem praktični um). Transcendentalna metoda v celoti torej ni le analitsko spoznanje, temveč ravno spoj transcendentalne analize in sinteze ob vodilni ideji celote uma.

Izhodna danost začetne analize uma je prav Kritika čistega uma in v nji obstoj apriornosintetičnih sodb v matematiki, naravoslovju in potencialno v morebitni znanstveni metafiziki. Iz teh sodb Kant analitično izpelje apriorne pogoje sintez možnega spoznanja (sojenja) s kateremi obmeji možno spoznanje (na izkustvo oziroma na čiste principe etike), metafiziko pa razvija v modusu »kot da je«.

Ta izpeljava iz dobljenih apriornih pogojev je sintetični del kritike in s tem tudi že celotnega »transcendentalnega idealizma«. Pot sinteze pa se venomer vrača k svojim principom (apriornim pogojem možnega spoznanja), ki so analitično dobljeni.

Vendar Kant ni popolnoma izvedel svojega sistema, razkol med tistimi deli, ki veljajo kot resnica in med onimi, ki veljajo le po analogiji (ki prenaša kategorije razuma na stvar na sebi) je ostal nujno nepresežen. Sistem uma se tako izpeljuje na dveh ravneh, ki sta povsem ločeni, zato tudi ni dejanskega spoja analize in sinteze v raziskavi in predstavitivi sistema uma (tudi poskus združitve obeh ravni v »Kritiki presoje« je le analogičen).

Pa tudi sama ideja analitičnega in sintetičnega izpeljavanja ob ideji celote presega njuno razliko kot metodo raziskovanja in metodo predstavitve. Kajti takšno *celovito izpeljevanje* je *hkrati raziskovanje* in *predstavitev sistema uma*. Le v tem primeru je sodelovanje obeh nujnost za sam um in sam sistem uma (gl. K. d. r. V., str. 634).

Ker je analiza uma ob ideji sintetične celote uma že del izgradnje same celote sistema uma (sama je konec koncev možna le kot izpeljana sintetična sodba in tudi sintetična metoda, ker tu obstaja kot napredovanje iz nekih apriornosintetičnih principov, ki v sebi že implicirajo celoto uma do sintetične celote sistema uma), je jasno, da se *mora ukiniti* tudi *stroga razlika analitičnih in sintetičnih sodb*. Sama analitična raziskava uma je namreč raziskava sintez, ki v toku dokazovanja dokaže tudi lastno možnost v pogojih možnosti sinteze pojmov in sodb (kot smo že dejali, je čista analitična identiteta sodbe možna le na podlagi čiste analitične samoidentitete jaza, a ta le na podlagi sintetične enotnosti jaza). Analitično izpeljevanje zdaj ni le izpeljevanje iz nekih predhodnih sintez, temveč je tudi samo nek formalni moment vseh sintez, tedaj pa zopet ne more biti absolutno ločeno od sintetičnosti. Tega Kant ni upošteval.

Veznik »je« v analitičnih sodbah pomeni, da je predikat podvržen pod pojem subjekta, ker pa je pojem akt sinteze, je tedaj predikat le nujen

moment sinteze nekih predstav v enotnost pojma. To Kant tudi eksplicitno pove: »Pred vsako analizo naših predstav morajo te biti prej dane in nobeni pojmi ne morejo izvirati po vsebini analitično« (ibid., str. 94). Malo naprej pove isto zelo deklarativno: »Kjer razum ni ničesar povezal, tam tudi nima kaj razvezati«.

Toda v tem primeru tudi analitične sodbe niso neproblematične. Njihova navidezna neproblematičnost je v osveščanju že dane sinteze kot takšne, toda toda njihov problem je tedaj sama apriorna vsebina pojmov, iz katerih se gradijo. Kajti odkod izvira ravno ta vsebina danega pojma? Ta je po Kantu zagotovljena v neki apriorno sintezi predstav in v obče tudi sinteze sintez- (saj so tudi v danem pojmu vsebovani pojmi neke delne sinteze). Toda kot je nemogoče izvedeti, zakaj je ravno dvanajst kategorij, z ravno to in to vsebino (ker to vprašanje zadeva stvar na sebi) ze nemogoče odgovoriti tudi na to vprašanje. Čista vsebina pojma je torej dokončno nerazložljiva. Tedaj pa tudi ne bi bila mogoča popolna analiza pojma. Kajti ne more biti nek *(apriorno dan pojem* z neko (za Kanta) *apriorno vsebino* po svoji vsebini do *kraja dan,* če pa k tej vsebini ne spada tudi apriorni razlog same te vsebine (njenih delov). V vsaki teoriji so pojmi bodisi postavljeni prek definicij s pomočjo drugih pojmov ali pa so nedefinirani, a utemeljujejo ostale. Pojmi so torej le relativno apriorni glede na neko teorijo, ne pa pred njo. A prav Kant zahteva popolno apriorno danost razumskih pojmov pred vsako teorijo (pojmovnim okvirom). Torej se zavedamo pojmov pomanjkljivo prav zaradi tega *objektivnega dejstva* omejenosti po nespoznatnosti stvari na sebi, ne pa morda zaradi psiholoških pomanjkljivosti, kot to meni Kant. Po Kantu so le empirični pojmi objektivno neanalizljivi, za nas vsi.

Tudi to je nova, *negativna zveza obeh tipov sodb* in obeh tipov apriornosti. Kantova stroga delitev bi postala tako zanj samega neznosna, če bi se do kraja zavedel vseh aporij, ki jih povzroča. Prav tako je nujna zveza analitičnega in sintetičnega postopka v raziskavi-razvoju sistema čistega uma možna le ob ukinjanju delitve sodb, v njeni relativizaciji, še več, le ob privzetju »prehajanja« analitičnih sodb v sintetične in narobe. Kant pa nasprotno trdi, da je le nujnost apriorno sintetičnih sodb značilnost metafizike, medtem ko je njen analitičen del isti kot v vseh znanostih in ga zato lahko celo *odcepimo* od metafizike. (Prolegomena, str. 75). Kajti celokupnost analitičnih sodb še ne obsega prave metafizike, ki obsega celoto njenih sintetičnih sodb. Metafizični so umu le pojmi, ne pa analitične sodbe (ibid).

Ker pa predstavlja tudi sistem čistega uma tak sistem sintetičnih sodb, delno celo metafizičnih sodb (v modusu »kot da«), bi se mogel tudi iz sistema čistega uma oddvojiti »njegov« del analitičnih sodb. Toda ravno analitika pojmov in principov bistveno vsebuje tudi nujne analitične sodbe, v katerih se sama razvija, tedaj bi torej odpadla sama analitika ali pa vsaj analitična pot do sistema uma, ki bi zopet vsaj ukinilo njegovo krožnost, če ne sistem sam. To pa vodi do teze, ki nasprotuje zgornjm Kantovim tezam o nespecifičnosti metafizičnih analitičnih sodb oziroma metafizične analize. *V metafiziki oziroma v filozofiji* bi torej morala obstajati *ne le specifična sintetičnost* (mimo čutnega zrenja), temveč tudi *specifična analitičnost* (mimo gole formalnologične identitete in neprotislovnosti). Tedaj bi v njej veljala le takšna miselna metoda, kjer bi bilo razlaganje pojmov tudi njihovo razvijanje v nove

pojme in razvijanje novih spoznanj iz danih bi bilo analiziranje teh danih spoznanj. Ta metoda bi torej morala preseči formalno logiko, ki zanjo ne bi bila več relevantna. Le ob tej metodi bi bila razlaga uma tudi razvijanje sistema uma (absolutnega spoznanja) in narobe, »dedukcija« tega spoznanja bi bila razlaga pojma uma. Očitno se tu kaže kot edina pot metoda dialektike, ki jo je dejansko tudi ubrala pokantovska spekulativna filozofija v Nemčiji in jo je dovršil Hegel.

Kant je svojo dihotomijo spoznanja na analitične in sintetične sodbe naslonil na svoje pojmovanje kategorične sodbe, kjer se identičnemu, že danemu pojmu subjekta pridružujejo različni predikati. V sodbi se torej menja le predikat, ne pa subjekt, ki je nosilec sodbe. Dani obseg (bolje vsebina) sinteze subjektnega pojma določa analitični ali sintetični značaj sodbe. Če je predikat le ponovitev dela apriorne sinteze subjekta imamo analitično sodbo, sicer je sintetična. Ako bi tedaj zmogli *pojmovno zaobseči* tudi samo sintezo pojma, torej vzroke za nastanek določene sinteze v določenem pojmu, ki so nujno apriorni, bi tudi sintetične sodbe postale analitične, saj je oboje rezultat dejstva istih sintetičnih zmožnosti razuma, ker bi bile vse sodbe neposredno identično razvidne iz pogojev svoje sinteze (in sintez vsebovanih pojmov). A hkrati bi tudi vse analitične sodbe bile rezultat neke popolnoma razvidne sinteze pojmov, tako da bi izginila vsaka razlika sintetičnih in analitičnih sodb. To bi bilo še posebej nujno za vse apriorne sodbe in pojme, ki bi vse postale anako samorazumljive. Toda le ob pogoju, da bi nam bila vsaka sinteza do kraja razvidna in diskurzivno razložljiva, kar pa bi zahtevalo spoznanje stvari na sebi in njenega odnosa do razuma. Tako se izkaže predpostavka nespoznatne stvari na sebi in njenega nespoznatnega odnosa do razuma (in čutnosti) za enega temeljnih razlogov nezvodljivosti sintetičnih sodb na analitične.

Sicer pa je tudi samo izkustvo ali ugotovitev nekega priornega pogoja izkustva možna le ob sklicevanju na neko zorno danost ali čisto zrenje. Toda ker je zrenje povsem nezvodjivo na razum sam, je nemogoče po Kantu prek analitičnih izvedb pojmov priti do sintetičnih sodb o danem ali splošno možnem predmetu (izkustva). Poslednji razlog te razlike zrenja in razuma je zopet za nas nespoznaten, zrenje in razum sta nam preprosto dana. Odnos čutnosti do razuma za sam subjekt na sebi je nespoznaten (pač pa je možno, da bi imel bog tim. »intelektualno zrenje,« ki bi vse, kar zre tudi neposredno spoznalo, kjer bi bila misel zrenje. Tu seveda izgine vsaka razlika analitičnih in sintetičnih sodb). Kakorkoli že, *obstoj nespoznatne stvari na sebi* je poslednji razlog *temeljne nezvodljivosti* sintetičnih sodb na analitične sodbe.

Torej postulat o obstoju stvari na sebi ni umetno dodan k sistemu, temveč izvira že iz začetnih izhodišč sistema.

Kakor hitro predpostavimo *nespremenljivo samoidentičnost* in *apriorno danost zgolj pojmovne, razumske vsebine pojmov* (četudi so morda empirični pojmi), katerim se pridruži pojem predikata v neki sodbi, že dobimo nujno Kantovo dihotomijo, z vsemi njenimi implikacijami in konsekvencami. Tu ne gre le za problem, kako se tvorijo apriorno sintetične sodbe, temveč tudi kako lahko pridružimo neko izkustveno vsebino neki apriorno dani delni vsebini pojma (kot subjekta v sodbi). Vsa temeljna Kantova problematika v Kritiki je torej že vsebovana v teh predpostavkah, ki pa nikakor niso nedvomne.

Prvič: nikjer ni zagotovljeno, da pojmi obstajajo na sebi z neko vedno enako identično vsebino, ki se ne spreminja niti v zgodovini niti v poteku samega spoznanja. Odtod se relativizira problem sinteze pojmov v produkcijo pojmov v toku spoznanja in v problem zgodovinske geneze pojmov v človeški zavesti.

Drugič: ni nujna razlaga sodbe, po kateri se le predikat pridruži subjektu, kajti to lahko razlagamo tudi narobe, da se subjekt pridruži predikatu, oziroma je konkretizacija predikata kot možne sodbe. V tem primeru bi se pri izkustvenih sodbah postavil drugačen problem kot je Kantov, namreč *kako najde neko izkustvo sebi primerno pojmovno opredelitev.* Pri tem oba pojma, tako subjekta kot predikata, veže smisel sodbe in mimo tega jih v sodbi nima smisla preučevati. Problem je torej, kako se danemu izkustvenemu dejstvu, ki sloni na neki čutni danosti, adekvatno priredi sodba, ki po svojem *smislu* pomeni ravno odnose, ki obstajajo v tem dejstvu. V kolikor imajo uporabljeni pojmi tudi neko že prej *dano vsebino,* pa je vprašanje, zakaj ravno ti pojmi ustrezajo sodbi, katere smisel ima predmetni korelat v *danem dejstvu.* V bistvu pa je v tem naznačen splošni problem možnosti objektivnega in adekvatnega teoretskega zajetja dejstev, ki pa obstajajo kot *dejstva le v okviru neke teorije,* torej nekih že danih pojmovnih in teoretskih povezavah.

Pri morebitnih apriornih sintetičnih sodbah pa je vprašanje obstoj *idealnega dejstva* (bistvene zveze nekih predmetov v odnosih, ki konstituirajo to dejstvo), ki ni le »logično dejstvo«.

Tretjič: problematična je sama delitev apriornega od aposteriornega, kakor hitro se aposteriorno izenači z empiričnim izkustvom (torej s pojavi v prostoru in času). Ali je izkustvo res le empirično in ali je idealnost res le formalna apriorna zakonitost možnega empiričnega izkustva in predmeta? Kakor hitro namreč relativiziramo apriorno danost pojmov in njihovo vsebinsko apriornost v teoretsko produkcijo pojmov in v zgodovinsko genezo, se nujno relativizira tudi diferenca na apriorno in aposteriorno. Ta razlika velja tedaj le glede na določeno teorijo, na principe te teorije in njeno možno izkustveno prakso. Toda tako teorije kot njihova izkustvena »uporaba« so zgodovinsko pogojeni in zato je konec koncev vsa apriornost in aposteriornost zgodovinsko formirana. Idealnost pa bi predstavljala principe, ki omogočajo kontinuiteto znanstvenega dela kot resničnega spoznanja in niso nikoli v celoti dani in izčrpna v neki teoriji, toda tudi ti principi se zgodovinsko razvijajo in bogate. Tudi idealnost je v taki koncepciji torej nekaj izkustvenega (ni pa empirično dejstvo ali induktivno pridobljeno iz njih).

V teh treh točkah so seveda označene le neke anticipacije drugih možnosti, ki pa niso abstraktne možnosti, temveč vsebujejo postavke, na katerih se lahko gradi sodobna teorija znanstvenega spoznanja, ki je temeljno zgodovinska a nerelativistična *teorija produkcije možnega spoznanja.* Znanost se iz teh anticipacij kaže kot *proizvodnja občosti,* ki je tudi *kot proizvodnja obča moč.**

Kant je s svojo kritiko metafizike onemogočil vsako filozofijo, ki se gradi na analitični apriornosti (kot smo jo definirali na začetku sestavka), kajti

* Za primerjavo glej npr. Marxove misli o znanosti kot posebnem »občem delu« (Kapital, Grundrisse) in paralelno Heglovo tezo o »konkretno občem«, katerega zgodovinski razvoj je isto kot delo duha (gl. Uvod v »Zgodovino filozofije«).

nemožnost čisto umskih apriornosintetičnih sodb je isto kot nemožnost kakršnegakoli absolutnega sistema apriornih principov, idej, bistev, resnic izven izkustva in nad razumemom, ki se mu mora subjekt le podrediti.

Toda metafizike ni do kraja onemogočil, saj je sam privzel v svoj sistem nespoznatno stvar na sebi, ki aficira našo čutnost in vzbuja spontaniteto razuma. To pa je metafizična postavka, ki pa ni v sistemu le zaradi Kantovega nihanja med realizmom in idealizmom, subjektivizmom in objektivizmom, ateizmom in religijo, temveč tudi zaradi specifičnih teoretskih predpostavk in konsekvenc same transcendentalne kritike spoznanja. Odtod tudi nemožnost radikalne prevlade analitično apriornih metafizik in empirističnega subjektivizma, kar je želel enkrat za vselej doseči Kant s svojim »kopernikanskim obratom« v filozofiji.

Vsaka ločitev nespoznatne transcendentne stvari na sebi in zgolj fenomenalne (čeprav neiluzorne) izkustvene stvarnosti, ki jo edino lahko spoznamo namreč konec koncev ukinja ravno spoznanje. Kajti tudi spoznanje je nek fenomen zavesti, ki se tvori v zavesti prek ustreznih formalnih principov kot objektivna zavest. Res je spoznanje fenomen *obče zavesti*, toda dostopno pojavni zavesti. Toda ali je tedaj ujemanje misli in objekta spoznanje resnice, če ni niti misel misel na sebi, niti fenomenalni (oziroma »spoznani«) objekt stvar na sebi? Če se namreč subjekt ne more izvleči iz svoje empirične, fenomenalne »kože« empiričnega jaza in postati *dejanski subjekt* svojega spoznanja, ki mu stoji nasproti *dejanski objekt* spoznanja (ne glede na postavljenost ali nepostavljenost po subjektu) potem tudi spoznanje *ni dejansko spoznanje resnice* tega predmeta, temveč le nekaj *analognega spoznanju*. Kantova postavka torej vodi do tega, da bi morali celo empirično spoznanje imeti le za »kot da je spoznanje«, kar pa je za Kanta absurdno.

Da bi izločili ta postulat stvari na sebi, je treba seveda pretresti vsa mesta, kjer je vsebovana kot teoretska nujnost, kar ni noben avtomatski rezultat gole izključitve stvari na sebi (kot meni npr. A. Kojeve), temveč *ustvaritev bistveno nove filozofije in miselne metode*.

Kot enega takih mest smo omenili sam začetek Kantovih raziskav, načelno delitev sodb kot dejstvo, kot predpostavka analize možnosti spoznanja.
litične in apriorno sintetične sodbe (tega se Kant ni zavedal ter je sprejel delitev sodb kot dejstvo, predpostavko analize možnosti spoznanja).

Toda zahteva ukinitve te razlike kot nepresegljive pomeni iskanje mišljenja, ki *obenem analizira in pojmovno bogati svoje pojme in spoznanja*, kar pa zahteva tudi ukinitev absolutne veljave formalne logike neprotislovnosti in identitete (za to mišljenje).*

Drugo takšno *teoretsko mesto* so pri Kantu znane *»antinomije čistega uma«*. Te reši Kant na formalno neprotisloven način le tako, da postulira nespoznatnost stvari na sebi in dokaže nujno protislovnost misli, kakor hitro poseže izven meja možnega izkustva, po stvari na sebi. Antinomije pa so izvedene ob upoštevanju formalne logike zgolj iz pojmov samih. Torej jih sama odstranitev stvari na sebi ali razširitev pojma izkustva ne onemogoči,

---

* Toda ne zahteva popolne ukinitve zakona neprotislovnosti, kajti zakon še vedno zavrača vsa sistemsko neposredovana protislovja, prav tako preprečuje sofistično, nepojmovano izenačevanje protislovij in navidezna premagovanja protislovij v raznih umetnih pojmovnih konstrukcijah itd.

treba je še sprejeti ravno *protislovnost kot neko pozitivno dejstvo spekulativnega uma.* Prav to pa omogoča tista miselna metoda, ki presega golo analitičnost oziroma prepad (apriorno) analitičnih in (apriorno) sintetičnih sodb. A to velja tudi za vsako teorijo spoznanja, znanosti itd., ki hoče dejansko, torej miselno preseči Kantove aporije.

Iz tega prav tako nujno sledi (kot smo pokazali že prej), da mora spekulativna misel, ki naj ostane sistem čistega uma združiti v eno tudi samo *analitično* in *sintetično metodo* (od celote k delom oziroma principom in od principov k celoti). Le tako doseže sistem brez zunajspekulativnih predpostavk.

V tem primeru postane celota uma res popolna enota in krog, kjer se stikata konec in začetek, oziroma lahko pričnemo kjerkoli in pridemo do celote in do samega začetka kot nujnega momenta celote. V tej koncepciji spekulativnega uma mora sovpasti prava dejanskost z umnostjo samo, um sam je dejanskost in dejanskost umna.

Prav tako mora izginiti omejitev izkustva na empiričnost. Um sam sebi je v čisti duhovni zavesti neko absolutno izkustvo. Kajti dejansko nikoli ni zavest neizkustvena (izkustvo se ne pridruži zunanje k pojmu, temveč se pojem vedno najde v nekem izkustvu). Delo spoznavne zavesti je samosoočenje izkustva, osvetlitev njegove imanentne racionalnosti (pojmovnosti), tja do čiste nadempiričnosti zavesti. To pa je hkrati pot zavesti k sebi kot pogoju obstaja vse dejanskosti in izkustva. V tej koncepciji spekuativne filozofije, ki sledi ideji transcendentalnega idealizma brez noumenona ni težko prepoznati Heglove filozofije.

Izkustvo je dejansko Heglu le *izkustvo zavesti* in je toliko višje vrste, kolikor bolj se zavest zaveda sebi lastne objektivnosti, kar je isto kot samozavest o sebi, ki razvija iz sebe in za sebe ves predmetni svet. Izkustvo pa mu ni neka vedno sebi enaka danost ali možnost zavesti, temveč se razvija od čutnih zaznav do čiste duhovne samozavesti, ki je zajela vase vso pot izkustva, (ki je isto kot svetovno zgodovinski razvoj duha). Absolutni duh je zato tudi najvišje izkustvo zavesti in hkrati čista duhovna in umska samozavest, ki izgradi celotni sistem absolutnega vedenja.

Zato je za Hegla tudi nesmiselno ločiti spoznanje od resnice in kot merilec primerjati, če spoznanje (mera) ustreza resnici in koliko ji ustreza (merjenemu) (G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Einleitung, str. 63 do 65, 70).

Resnica je dana v izkustvu resnice in tudi izkustvo je vedno vsaj neko delno izkustvo resnice po sebi. Spoznanje pa je žarek resnice same, ki se nas dotika (ibid., str. 64). Znanost (filozofija) pa je zato »znanost izkustva zavesti«.

To izkustvo je zgodovinsko razvojno, še več, sami čisti pojmi kot momenti ideje so razvojni v idealnem smislu, zato v resnici ne stojijo izven izkustva, da bi ga zunanje konstituirali kot apriorni pogoj izkustva. Heglove kategorije so prvič rezultat večnega idealnega procesa ideje in drugič njenega lastnega potovanja skozi svet človeškega izkustva (narave, zgodovine). Ideja, ki bi se ne nahajala tudi v zgodovinskem razvoju duha, bi tudi ne bila moment razvoja absolutne ideje. Sama apriornost absolutne ideje nasproti naravi in zgodovini je negativna tudi zanjo samo, saj je narava nujna negacija ideje same, zgodovina pa povratek k nji v absolutnem vedenju — absolutnem izkustvu zavesti. Kot taka je opredmetena v človeški zavesti, v zavesti filozofa, ki

spozna absolutnega duha. Zato je delo zavesti pretvarjanje svojega lastnega izkustva na vedno višjo raven, vsaki pa ustreza svoj svet in zgodovinska podoba. *Vsako izkustvo* je *razvoj* zgodovinskega *izkustva* ljudi in spoznanja (pojma). Zato pri Heglu ni ločenosti analitičnih in sintetičnih sodb ker tako pojmi, kot sodbe in njihovi predmeti nastanejo in obstajajo le v nekem dialektičnem razvoju. *Dialektično spoznanje* je vedno tako *razvoj* sta moment uma oziroma duha v njegovem dialektičnem napredovanju kot *pojma (analitičnost)* kot tudi *razvoj pojmov v nove pojme (sintetičnost)*. Prav tako Hegel predstavlja občo analizo in sintezo le kot polarna momenta enotne dialektične izpeljave. Toda tako *dialektična analitičnost* kot *sintetičnost sta specifični* lastnosti spekulacije, onstran zgolj razumskih opredelitev, hkrati realnem in spoznavnem zgodovinskem procesu. Ta proces je nujno dialektična istovetnost apriornega in aposteriornega Hegel v bistvu ne dela posebnih razlik med analitičnostjo (sintetičnostjo sodb) in metode mišljenja.

Heglova »*absolutna* metoda« je *analitična* ker nadaljna določila začetne občosti najde le v njej in prinaša v zavest tisto, kar je imanentno v stvareh in je hkrati tudi *sintetična*, ker postavlja svoj predmet neposredno kot enostavno obče kot nekaj sebi drugega (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik III, str 358).

Za same sodbe pa pravi podobno: »Ta tako zelo sintetični kot analitični moment sodbe, s katerim se določa začetno obče in iz samega sebe kot ‚*drugo sebe*' samega imenujem *dialektično*« (ibid., str. 359).

Medtem ko se razumska miselna metoda izogiba protislovju, oziroma je njena celotna vsebina izogibanje protislovju, je dialektika (kot metoda) misel »protislovja«, kjer se vse prvobitno pozitivno določa s svojim nasprotjem ali drugostjo. Toda dialektika ni le »posebna« miselna metoda, temveč je tudi dejanskost kot umna dialektična.

Najostrejša Kritika Kanta s stališča Hegla je bila torej ravno v tem, da ni dojel dialektike, ki je zanj le logika videza in navideznih protislovij. Zaradi tega, ker ni uspel dojeti dialektičnega bistva protislovja kot nujnosti za razvitje sistema čistega uma, ni uspel odpraviti absolutnih razlik med noumenom in fenomenom, med analitičnostjo in sintetičnostjo v sodbi in v metodi filozofije in je ostal na razumskem nivoju kritike, ne da bi se povzpel do uma. Zaradi tega tudi ni uspel do kraja zavrniti metafizike. Tudi Hegel zavrača metafiziko in vsako analitično apriornost, vendar tudi Kanta, s tem ko spozna njegovo *nedialektičnost*. Tako se nasprotje med analitično objektivistično metafiziko in transcendentalnim subjektivizmom pri Kantu spremeni pri Heglu v globjo splošno razliko med *metafizičnostjo* kot *nedialektičnostjo* in med *dialektiko* kot edino filozofsko in sploh znanstveno metodo in sistemom znanja obenem.

Mislim, da je v tem smislu dejansko bistvo možnih plodnih pripomb tako na empirizem, na razumsko logično zasnovo analitično metafiziko, kot tudi na Kantovo filozofijo v *kritiki njihove nedialektičnosti*, ki jo vidim bodisi v enostranski absolutizacji zgolj analitičnih spoznanj in apriornosti bodisi zgolj izkustvenih spoznanj in aposteriornosti bodisi v apriornem oddeljevanju analitičnih in sintetičnih spoznanj in s tem v zvezi apriornosti in izkustvenosti.

In nasprotno, vsaka teorija, ki skuša preseči teh enotnosti, postane nujno dialektična. Toda s tem še ni rečeno, da je Heglova izvedba dialektike popol-

noma ustrezna, kajti tudi Hegel je zopet padel v nedialektičnost, ko je konec koncev zaključil sstem z neko absolutno sintezo, torej jo je z njo tudi začel. Odtod izvira popolno zavračanje zakona neprotislovnosti, popolno identificiranje identitete in razlike in hkrati prednost identitete pred razliko. To namreč vodi zgolj v popolno nasprotje Kantu ob hkratni navezavi nanj, kar zopet ni mogoče, oziroma je prav tako nedialektično mišljenje. Odtod izvirajo tudi nekatera sofistično posredovana in navidezna istovetenja protislovij v Heglovi dialektiki.

Hegel je ostal spekulativni filozof, ki vse probleme rešuje zgolj v misli in iz misli same, zato mu je tudi zgodovinsko izkustvo ljudi le predmet miselne refleksije in je samo le obče delo zavesti, ne pa storitve žive in konkretne prakse ljudi. Tudi Kantova dilema apriornosti in aposteriornosti je zato rešena zgolj spekulativno, v zamišljanju zgodovinskega poteka, ki niti malo ne želi vplivati na ta potek. Filozofija mu tako postane zaključek zgodovine, ne pa njen notranji akter kot gonilo praktičnega ukinjanja in preseganja protislovij sveta. V tem se kaže Marxu spekulativna racionalnost za »nekritični pozitivizem« in za zgolj »abstraktno« dejavnost. Zato najde *»racionalno jedro«* Heglove dialektike v njenem obratu iz spekulativne idealistične metode v teoriji dejavnosti, ki ukinja samo realnost v njeni odtujeni negativnosti in jo dviga na nivo dejanske umnosti, kjer je tudi miselna sinteza akt svobode in začetek dejanske osvoboditve, ne pa akt kakršne koli apriorne sinteze, ki nasprotuje svobodi, ali pa zgolj miselno pomirja, izničuje razliko vedenja (mišljenja) in delovanja (svobode), narave in zgodovine.

Vse te pripombe seveda nujno ostanejo obrobne brez podrobnejše izvedbe, ki tu ni mogoča, zato naj kažejo le neko smer možnega reševanja aporij Kantove in Heglove filozofije, ne da bi te filozofije obšli ali na videz presegli. Naš namen je bil vsekakor le opredeliti globji pomen analitičnosti in sintetičnosti na sploh v Kantovi filozofiji in s tem premakniti samozadovoljno branje Kanta, predvsem pa pokazati, kako se za na videz danes pomembnimi vprašanji skrivajo problemi našega časa. Toda tudi te naloge smo se komajda dotaknili ker jo pač lahko zadovoljivo reši le celovita teorija, ki bi na novo poskušala rešiti in ne le prikazati te probleme.

BIBLIOGRAFIJA:

1. Gottfried Gabriel, *Definition und Interessen. Über die praktischen Grundlagen der Definitionslehre*, Friedrich Frommann Vrl. Günther Holzboog KG, Stuttgart 1972.
2. Džon Lok, *Ogled o ljudskem razumu*, Kultura 1962, Beograd.
3 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik III*, Philipp Reclam jün. Vrl., Leipzig III/18/170.
4. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner Vrl., München 1968.
5. *I. Kant's kleinere Schriften zur Logik und Methaphysik* I—IV, Berlin 1870.
6. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam Vrl., Leipzig, nr. 851—855.*

* Izdaja ima v dodatkih I—V zbrane vse večje spremembe Kantove druge izdaje 1787 l. nasproti izdaji iz l. 1781. kjer citiramo prvo izdajo, dodam črko a in številko strani originalne prve izdaje.

7 I. Kant, *Prolegomena*, CZ, Ljubljana 1963.
8. Gottllieb Söhngen, *Über analytische und synthetische Urteile*, Köln 1915.
9. Gligorije Zaječaranović, *Analiza i sinteza u okviru dialektike Hegela i Marksa*, Institut društvenih nauka, Beograd 1966.

Enodimenzionalnost in ideološkost Parsonsove funkcionalistične sociološke teorije

MACA JOGAN

Do nedavnega je v sociologiji prevladovala predstava, da je funkcionalizem nezamenljivo sredstvo znanstvene analize celotnih družbenih pojavov in da brez funkcionalizma oziroma zunaj funkcionalizma dejansko ni prave sociologije. Kljub temu, da ta predstava polagoma izginja in da se porajajo nove teorije, še vedno prevladuje »nova formalistična sholastika« (B. Moore), ki je dosegla svoj vrhunec v opusu T. Parsonsa. Parsons je kot vzorec znanstvene vrednostno nevezane sociologije izoblikoval vseobsežnen »nebotičniški« splošen teoretični sistem, ki se odlikuje po sorazmerni notranji logični skladnosti, ima pa tudi bistveno hibo. »Edina«, vendar pa zelo pomembna pomanjkljivost je njegova ločitev od sveta družbenega izkustva, izguba »problemske zavesti«, aprioristična konstrukcija temeljnih analitičnih kategorij. Vendar je prav takšna teorija postala sinonim za sociološko teorijo sploh.

Namen pričujočega prispevka je na primeru Parsonsove sociološke teorije pokazati na spoznavno teoretično omejenost in konservativno ideološko vezanost funkcionalizma.

I. TEMELJNE ZNAČILNOSTI FUNKCIONALIZMA

Posebnost funkcionalizma je v tem, da razume predmet proučevanja — družbo — kot *sistem*, ki je v sociološki analizi primarnega pomena in nadrejen sestavnim delom. Sistem je po analogiji z organizmom opredeljen kot razmeroma zaprta, omejena in glede na različno stopnjo razvoja različno obsežna in zapletena celota, katere sestavni deli so medsebojno povezani in tvorijo funkcionalno zaključeno enoto. Deli sistema, kot npr. status, vloga, institucija, itd. dobivajo svoje mesto iz sistema, katerega smoter je *zagotovljanje in ohranjanje* obstoječe strukture. Odnosi med sestavinami sistema tvorijo razmeroma trdno celoto — to je struktura sistema, ki jo določajo zlasti *kulturne vrednote in soglasje glede temeljne vrednotne usmeritve*. V funkcionalizmu je potemtakem sistem kot tak, kot nadindividualna in nadzgodovinska tvorba *vir in smoter* vsega družbenega delovanja; te značilnosti so zlasti izrazito poudarjene pri obravnavi nevarnosti za sistem.

Podobno kot biološki sistemi teži družbeni sistem za tem, da različne rušilne vplive okolja predeluje, preoblikuje, tako da bistveno ne motijo neprekinjenosti delovanja vseh delov sistema, in da se ohranja ravnotežje med sistemom in okoljem ter znotraj sistema. Zavoljo stalnosti motečih procesov v okolju obstaja dinamično ravnotežje, ki izraža relativno trdnost in trajnost sistema. Naloge, *funkcije sestavnih delov so podpiranje utrjenega vrednotnega sistema in glede na to izbirno urejanje vplivov iz okolja*. Funkcije pa izhajajo iz sistema vrednot. S tem je razlagalni krog v funkcionalizmu sklenjen in trdno omejen z obstoječim sistemom, ki pa je razumljen kot stvar po sebi.

V takšnem teoretičnem okviru je strukturalno-funkcionalna metoda nujno in hkrati zadostno sredstvo za celovito razlago. Zato je značilna metodološka zahteva funkcionalizma, da je potrebno vse družbene pojave razlagati z vidika njihove povezanosti z drugimi družbenimi pojavi in z družbenim sistemom kot celoto. Cilj sociološkega proučevanja, ki naj bi bil specifičen sociološki cilj,[1] je, da ugotovi, kako družbeni sistem kot celota vpliva na delovanje posameznih delov in kako te sestavine delujejo na *ohranjanje celotnega sistema*. Vendar pa sama funkcionalna analiza, ki ima po K. Dvisu zlasti nalogo »spravljati v zvezo del družbe s celoto in povezovati en del z drugimi«,[2] še ni razlikovalna lastnost funkcionalizma. Ugotavljanje povezanosti delov med seboj in v celoto namreč še ne pomeni odkrivanje *kvalitete* povezanosti; s sistemom je povezana npr. organizacija, ki se bori zoper sistem. *Funkcionalna metoda pridobi lastnost nenadomestljivega hevrističnega sredstva za funkcionalistično teorijo šele takrat, kadar upošteva kot kvaliteto povezanosti med deli pozitivno učinkovanje na sistem.*

Osrednji pojem v funkcionalistični teoriji je funkcija, ki pa je neločljivo povezan s pojmom struktura. Struktura je namreč opredeljena s funkcijo v tem smislu, da določa vzorce ravnanja, ki so potrebni za neprekinjeno delovanje sistema; funkcija posameznih sestavnih delov sistema, npr. posameznika kot nosilca vloge, določene institucije, ipd., pa je, da ohranjajo strukturo tako, da ravnajo v skladu z vzorci. Med funkcijo in strukturo potem ni bistvene ločnice;[3] struktura se namreč lahko skrči na funkcijo, na pozitivno funkcijo za obstoj določenega sistema, ki je postulirana kot trajna lastnost sistema.

Pojem funkcija je funkcionalistična teorija prevzela iz biologije in ga v organicističnem smislu tudi opredelila. Funkcija v tem teoretičnem okviru pomeni »dejavnost, ki določa sistem in ki ohranja sistem« bodisi v statičnem bodisi v dinamičnem ravnotežju. Sistem, ki ga opredeljuje načelo funkcionalne enotnosti in načelo univerzalne funkcionalnosti, je postuliran kot samourejevalen. Glede na to, da se pojem funkcija uporablja v različnih smislih, je treba opozoriti, da je za funkcionalizem razlikovalen pojem funkcije kot *koristne in pozitivne dejavnosti za obstoj sistema*. Pri obravnavi pojma funkcije je namreč neizogibno, da ta pojem postavimo v določen referenčni okvir, iz katerega izhaja vsebina dejavnosti. Funkcija je npr. lahko koristna v smislu zadovoljevanja določenih individualnih potreb in/ali uresničevanja ciljev, ki so nasprotni ciljem sistema. V funkcionalizmu je torej funkcija nekaj več kot le koristna dejavnost.

Za funkcionalizem je značilna *enorazsežnostna vsebina pojma funkcije;* v tem smislu se družbena ravnanja razlagajo glede na njihove pozitivne učinke za ohranjanje sistema. Pojem funkcija je v funkcionalizmu postal sinonim za »eufunkcijo«, med tem ko se z »disfunkcijo« ne povezuje, kar pa nikakor ni golo naključje. V funkcionalizmu je sicer bilo pozneje izoblikovano tudi

---

[1] Tako sklepa M. Đurić: »Kot vidimo, so nasprotni funkcionalizmu pojmovanja, ki ignorirajo družbeni sistem in ki zaradi tega niso sposobna povedati, kaj je *pravi predmet sociološkega proučevanja in v čem obstaja bistveno sociološki vidik razlaganja družbenih pojavov*«. (Problemi sociološkog metoda, Beograd, Savremena škola, 1962, str. 271); podčr. M. J.).

[2] K. Davis: The Myth of functional Analysis as a special Method in Sociology and Anthropology (ASR, 1959, vol. 24, št. 6, str. 757—772).

pojmovanje »disfunkcionalnosti«, vendar je bilo v teorijo vključeno prej zaradi potrebe po formalni popolnosti kot pa zaradi samih temeljnih postavk teorije. Pojmovanje disfunkcionalnosti je bilo bolj obrobnega značaja in ni vplivalo na bistveno preusmeritev funkcionalizma. M. Levy je opozoril, da gre tu predvsem za logično napako.[4] Vendar pa to gotovo ni le lingvistična pomota ali logična napaka, temveč je izraz celovite teoretične naravnanosti funkcionalizma in njegovega pojmovanja posebnosti sociološkega proučevanja; to je izraz odmika od poglobljenih analiz in obravnav protislovne družbene celovitosti in izraz moralične konservativne idejne usmerjenosti funkcionalizma. Upravičeno je A. Gouldner opozoril, da se končno teorija ne imenuje »disfunkcionalizem«, temveč funkcionalizem.

Specifični pojem funkcije se v funkcionalizmu povezuje z realno možnostjo, skorajda nujnostjo *teleološke razlage*. Ta način razlage ni nekaj naključnega, temveč je neločljiva spremljevalka funkcionalistično opredeljene funkcionalne analize. Samo ugotavljanje koristi, ki jih imajo neka ravnanja v prihodnosti sicer ni v nasprotju z načeli znanstvene razlage; težava nastopi tedaj, ko se izenači odkrivanje posledic pojava z iskanjem njegovih vzrokov. Ta izenačitev poraja vprašanje o povezanosti cilja s konkretno resničnostjo; ali je cilj na sebi, ne glede na resničnost, lahko vzrok za neko ravnanje. Npr. ali je imaginarni cilj pravične družbe vzrok za »rušilna« ravnanja, ali so vzroki drugje. Po logiki mešanja funkcionalne in kavzalne analize se kažejo ideje po sebi kot glavna determinanta družbenega ravnanja. Če se sprejme izhodiščna pojmovanja, da stanja duha opredeljujejo ravnanja, ki smo jih kot konstanto srečali pri predhodnikih modernega funkcionalizma, in če se smoter zamenja z vzrokom, je odprta pot za razlago, da so glavni vzrok za konkretne težnje po spreminjanju obstoječega le zamisli prihodnjih stanj. Takšna razlaga lahko služi kot podlaga za opravičevanje moralne reforme, hkrati pa tudi kot sredstvo »znanstvenega« zavračanja tistih teorij, ki iščejo vzroke za zamisli prihodnosti v realnih razrednih razmerjih. »Prednosti« teleološke razlage so v tem, da ji ni potrebno upoštevati realne zveze med celovitimi zgodovinskimi procesi v sedanjosti in med težnjami po spreminjanju obstoječe družbe; zanemarja dimenzijo ustvarjalne človeške prakse.

Teleološka razlaga vključuje sprejemanje ideoloških meril, kajti pozitivnost ali koristnost nekega pojava se meri glede na določen sistem. Če se npr. kapitalistični sistem sprejme kot edini naravni okvir, kot trajna in nespremenljiva celota, ki se samo-ohranja, potem to pomeni, da se sprejema vladajoča miselnost, ideologija, ki pa je ideologija vladajočega razreda. Ideološka komponenta[5] torej ni naključno prisotna v funkcionalizmu, temveč jo vključuje že temeljni (funkcionalistični) pojem funkcije. S takšno naravnanostjo se je moderni funkcionalizem pridružil vsem tistim prizadevanjem predhodnikov v meščanski sociologiji, ki so znanstveno utemeljevali potrebo po ohranjanju obstoječega kapitalističnega reda. V teoretičnih sistemih A. Comta, H. Spencerja, E. Durkheima, V. Pareta, M. Webra in socialnih antropologov B. Mali-

---

[4] Na to opozarja tudi M. J. Levy Jr. v: International Encyclopaedia of the Social Sciences, zvezek 6, str. 22.

[5] Kljulb temu so pogoste ocene, da je funkcionalizem nepolitičen per se; npr. W. D. Narr (Theoriebegriffe und Systemtheorie, Stuttgart, . . ., W. Kohlhammer Verlag, 1972, str. 114), če omenimo le enega teoretika med mnogimi.

novskega ter A. R. Radcliffe-Browna so izrazito prisotne funkcionalistične stalnice in enostranosti, ki so dosegle svoj vrhunec v moderni funkcionalistični teoriji à la Parsons.

II. TALCOTT PARSONS

Utemeljitelj modernega funkcionalizma, »nepopravljivi teoretik[6] T. Parsons je s svojim delom bolj kot katerikoli mislec v sodobnosti vplival na sociologe ter druge družboslovce v ZDA in po vsem svetu. Njegova teorija je predstavljala spodbudo za teoretične razprave skozi tri desetletja; v razpravo so se vključili tako tisti, ki se z njim strinjajo in prevzemajo njegov pristop, kot kritiki, za katere je Parsonsovo delo metafizično, obskurno, utopično in neustrezno glede na potrebe po celovitem proučevanju sodobnih družbenih pojavov.[7] Parsons je torej tako ali drugače pomemben za intelektualna gibanja sodobnosti, zato »se moramo ukvarjati predvsem s T. Parsonsom, če hočemo razumeti sedanjost«, poudarja A. Gouldner[8]

T. Parsons je svojo sociološko teorijo naslonil na pozitivistično tradicijo — zlasti na dela E. Durkheima, V. Pareta in dela socialnih antropologov, na sociologijo razumevanja M. Webra in na Freudove ugotovitve o razmerju med posameznikom in družbo. Pri Durkheimu je T. Parsons poudarjal predvsem pravo znanstveno obravnavo družbe kot pojava sui generis, čigar različni deli so v nujni medsebojni povezanosti in morajo koristno delovati za celoten sistem; Za Parsonsa je pomembno zlasti Durkheimovo obravnavanje delitve družbenega dela in vloge religije kot povezovalnega dejavnika. Paretovo pojmovanje ravnotežja sistema je Parsons vključil v analitični teoretični model za obravnavo družbe kot »sistema, ki ohranja meje«.

Verjetno je med vsemi predhodniki nanj najmočneje vplival M. Weber[9] predvsem z odločnim poudarjanjem pomena vrednot v družbenem ravnanju in z analizo racionalnosti moderne družbe. Parsons je »amerikanizíral« M. Webra tako, da je njegovo sociološko teorijo dokončno očistil nominalizma in jo prek »voluntaristične teorije družbenega ravnanja« tesno povezal s teorijo sistema. Poudarjanje voluntarističnih razsežnosti v družbenem ravnanju posameznika je značilno za predvojno Parsonsovo teorijo; zlasti se kaže v prvem pomembnejšem delu »The Structure of Social Action«. Parsonsa je

---

[6] Kot »incurable theorist« se je T. P. ozračil (v delu The Social System). Bil je prepričan, da bi bila za eno osebo prevelika naloga, če bi morala biti sama »general theorist«, ob tem pa se še ukvarjati z operacionalizacijami in empiričnim proučevanjem sistemov. Poleg sociologov je T. Parsons vplival še na politologe (glej npr. W. C. Michellov predgovor v Politics and social Structure) in psihologe.

[7] Po mnenju nekaterih sociologov se T. Parsons ni ukvarjal s problemi sodobnega časa. Vendar je takšna kritika nesprejemljiva: T. P. se je ukvarjal z aktualnimi problemi (nacizem, »komunistični izziv«, »napetosti« v ZDA, itd.); vendar je k tem vprašanjem pristopal z izrazito konservativnimi stališči, z optimističnimi prepričanji v vitalnost obstoječih institucij.

[8] A. Gouldner: The Coming Crisis of Western Sociology, New York, Basic Books, 1971, str. 168.

[9] T. Parsons je tudi uvedel Webra v ameriško sociologijo začenši z razpravo o Sombartu in Webru v Journal of Political Economy 1928 in 1929, št. 36 in 37. 1930 je izšel prevod dela Protestantska etika in duh kapitalizma v angleščini. Parsons je študiral v Heidelbergu, kjer je tudi doktoriral s temo: »Pojmi kapitalizma v nemški družbeni znanosti.«

tedaj zanimalo predvsem, kako preprečiti upadanje lojalnosti posameznikov do sistema in kako povečati notranje spodbude za koristno družbeno dejavnost posameznikov. V poznejših delih je voluntarizem nadomestil s poudarjanjem socializacije, ki ustvarja takšne ljudi, kakršne zahteva sistem. Nominalizem je torej odpravil s tem, da je človeka v celoti podredil sistemu in ga skrčil na človeka v vlogi; tako je izenačil spodbude, ki uravnavajo dejavnost posameznika, z družbenimi normami. Ta premik je Parsonsu omogočil, da je izključil Webrov pesimizem glede nadaljnjega obstajanja »svobodnih individuov« in ga nadomestiti z optimističnim prepričanjem o vedno boljšem prileganju posameznika v družbeni sistem.

1. *Sociologija kot analitična disciplina*

Za T. Parsonsa je najpreprostejši znak zrelosti neke znanosti »stanje njene sistematične teorije«, torej stanje, ko se znanost ne le sistematizira, temveč se kaže v sistematični teoriji. Sociologija po Parsonsovem mnenju pred njegovim nastopom še ni dosegla stopnje »zrele znanosti«, ker ji je manjkala predvsem *sistematična teorija*, ki bi povezovala in usmerjala vso dejavnost. Glavno Parsonsovo prizadevanje je bilo zato usmerjeno v razvoj sociologije kot znanosti, to pa po njegovem pomeni oblikvanje obče sociološke teorije, in sicer takšne, ki bi bila popolna, logično konsistentna, sistematična in analitična. Parsons je bil prepričan, da je izoblikoval takšno občo teorijo, ki bi morala biti prikladna za najrazličnejše konkretne tipe pojavov, v okviru teorije akcije. Z novo racionalno sociologijo naj bi povezal različne družbene znanosti; prepričan je bil tudi, da edino takšna obča teorija omogoča znanstveni pristop in nudi znanstveniku merila za izbor raziskovalnega problema med praktično neomejenim številom empiričnih pojavov. T. Parsons je poudaril, »da *zunaj teoretične konceptualizacije* ni metode izbora med neomejenim številom in različnimi vrstami dejanskega opazovanja, ki bi jo uporabljali pri konkretnih pojavih ali področjih tako, da bi se različna opisna stališča o tem področju povezovala v koherentno celoto, ki tvori adekvaten in določen opis«.[10] Pozitivistična spoznavnoteoretična načela je T. Parsons tako privedel do vrha; dokončno je »odpravil« prisotnost vrednot in Webrov ideal etično nevezane znanosti očistil historicistične primesi. Medtem ko je pri Webru vrednostni odnos znanstvenika do družbenega pojava upoštevan kot merilo izbora, ki ga mora poznejša racionalna znanstvena analiza v največji možni meri relativirati, je Parsons razširil delovanje racionalne teorije na celosten odnos znanstvenika do empiričnih dejstev. Da bi razumeli posebnosti Parsonove sociološke teorije, je potrebno v obrisih prikazati njegovo klasifikacijo znanosti.

T. Parsons je zavrnil običajno delitev znanosti na naravoslovne in družbene in predlagal razvrstitev znanosti v *zgodovinske* in *analitične*. Zgodovinske znanosti težijo h kar se da popolnemu razumevanju vrste konkretnih posamičnih naravnih ali družbenih pojavov ali k enemu od njih. Analitične znanosti pa razvijajo logično koherentne sisteme obče teorije, ki je preverljiva na širokem področju konkretnih pojavov. Njihova referenčna enota je

[10] T. Parson: The Present Position (v: G. Gurvitch, W. E. Moore(ed.) — Twentieth Century Sociology, New York, 1945, str. 43) podč. M. J.

zaprt teoretični sistem. Nepovezana s konkretnim predmetom lahko tako opredeljena znanost postane sama sebi namen, kajti »kjerkoli obstaja takšen zaprt sistem, ki ga ni mogoče razložiti glede na drug sistem, je mogoče govoriti o *neodvisni znanosti*«.[11] Konkretne posamične pojave v primeru analitične znanosti Parsons skrči le na *»primere, s katerimi lahko preverjamo veljavnost teoretičnega sistema«*,[12] medtem ko so teoretična pojmovanja pri zgodovinskih znanostih sredstva za razumevanje konkretnih pojavov. Sociologijo je Parsons uvrstil med analitične znanosti.

Teoretični sistem sociologije je torej po Parsonsovi opredelitvi osvobojen celovitosti konkretnih fenomenov in obstaja v razmerju: teorija — primer — teorija. Ta pozitivistična formula, ki jo aktualizirajo pripadniki »kritičnega racionalizma« v najnovejšem času,[13] dopušča visoko stopnjo formalizma, subjektivistični pristop in različne enostranosti; npr. pojmovanje o harmonični družbi lahko nastopa kot izhodišče za oblikovanje celotne teorije le po tej formuli. Ta formula de facto opravičuje tudi uporabo analogij med družbenimi in drugimi pojavi, ki so služile in služijo kot podlaga za tvorbo razlagalnih modelov. Ker je konkretna zgodovinska totaliteta skrčena na »primer«, ki bodisi potrjuje bodisi zavrača teorijo, so s tem odpravljena vprašanja o *adekvatnosti* teorije določeni družbeni resničnosti. Vprašanje pa ni v tem, ali so obče znanstvene pojmovne kategorije potrebne ali ne, temveč predvsem v tem, *kakšne so te kategorije* in kaj lahko z njimi odkrivamo ali pa zakrivamo.

Bistvena razlika med Parsonsovo zastavitvijo analitične sociologije in Marxovim pristopom pri oblikovanju teorije o družbi je v tem, da za Marxa realnost ni le primer, temveč *podlaga za tvorbo analitičnih pojmov.* Marx je izhajal iz konkretnih individuov, njihovih dejavnosti in iz njihovih materialnih življenjskih pogojev. Kot sam poudarja v Nemški ideologiji,[14] »so torej te predpostavke preverljive po čisto empirični poti.« V Uvodu h kritiki politične ekonomije[15] pa ugotavlja, da je zanj prebivalstvo samo abstrakcija, »če iz-

---

[11] T. Parsons: The Structure of Social Action, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1949, str. 760; podč. M. J.

[12] Ibidem, str. 598; podč. M. J.

[13] V šestdesetih in sedemdesetih letih tega stoletja poteka *»spor o pozitivizmu«* (»Postivismusstreit«), ki v bistvu pomeni nadaljevanje »spora o metodi«. Med nemškimi družboslovci si v »sporu o pozitivizmu« stojita nasproti »kritični racionalizem« in »dialektično kritična« sociologija. Skupno vprašanje tako pozitivistično usmerjenih predstavnikov »kritičnega racionalizma« (npr. Popper, Albert) kot dialektično kritično usmerjenih družboslovcev (Adorno, Habermas in drugi) je, kako je mogoče v sociologiji oblikovati ustrezno teorijo in ustrezne teoretične pojme, ter kakšen je odnos med teorijo in družbeno stvarnostjo. Po prepričanjih (neo)pozitivistov delujejo v družbenem dogajanju nespremenljive zakonitosti, zato je naloga sociološke teorije, da se oblikuje podobno kot teorije pri drugih izkustvenih disciplinah. Stvarnost je skrčena na empirijo, ki bodisi potrjuje ali zavrača torijo; cilj je preoblikovanje teorij. V tem smislu gre pri »kritičnem racionalizmu« za moderno obliko agnosticizma. Predstavniki »dialektično kritične sociologije« pa nasprotno poudarjajo, da gre pri družbenem dogajanju za posebnosti, ki se jih ne da brez ostanka razložiti ob razlagalnih in spoznavnih načelih izkustvenih znanosti. Družbeno dogajanje je vedno zgodovinsko opredeljeno; pojmi pa, ki jih uporablja znanost, niso v čistem prostoru, temveč so smiselno povezani z družbeno-kulturno celoto.

[14] K. Marx, F. Engels: Die deutsche Ideologie, MEW 3, str. 20.

[15] K. Marx, F. Engels: Werke, 13. zvezek, str. 631.

pustim npr. razrede, iz katerih sestoji. Ti razredi so spet prazna beseda, če ne poznam elementov, na katerih počivajo, npr. mezdno delo, kapital, etc.« Marxovo dialektično formulo za odnos med teorijo in empirijo bi lahko opredelili: zgodovinska totaliteta (za potrebe boljšega poznavanja razdeljena v analitične enote) — teorija — zgodovinska totaliteta.

Analitične znanosti je Parsons še naprej delil v tri vrste teoretičnih sistemov: naravni, akcijski in kulturni. Medtem ko so znanosti na prvih dveh področjih empirične, obstaja predmet kulturnih znanosti le v zavesti in ni dostopen zunanjemu opazovanju. Akcijski teoretični sistem je Parsons razdelil na teorijo osebnosti, teorijo kulture in na sociologijo, ki jo opredeljuje kot teorijo socialnega sistema. Čeprav je sociologija eden od treh različnih teoretičnih subsistemov teoretičnega sistema akcije, ji glede na odločilno vlogo njenega predmeta prisodi Parsons glavno mesto.[16] Parsons poudarja, da so deli celovitega sistema akcije med seboj *povezani*, vendar so tudi *neodvisni* in ni mogoče obstoj in delovanje enega dela popolnoma pojasniti z drugimi. V prepričanju, da se je izognil različnim redukcionističnim razlagam odnosov med deli akcijskega sistema, je Parsons opredelil skupno področje osebnosti in socialnega sistema; to so *vzorci vrednot*, ki določajo *pričakovanja glede na vlogo* (»role-expectations«). Neposredno povezovalno vlogo imajo procesi *motivacije*, v katerih se potrebe in nagnjenja posameznika izenačujejo s pričakovanji sistema. Po Parsonsu so ti procesi temeljni za organizacijo sistemov akcije.

Parsons je na temelju pojmovanja o medsebojni povezanosti delov akcijskega sistema izoblikoval *analitično shemo* akcije, v katero je zajel: nosilca akcije, smoter, položaj in normativno usmerjenost. *Normativna usmeritev* je specifična in bistvena značilnost pojma akcije,[17] ker ravno ta usmeritev *zagotavlja red med sestavinami akcije*. Red pa pomeni, da je akcija smotrna, da upošteva pričakovanja drugih. Pojem smotra vedno vključuje *prihodnost*. Akcija je potem usmerjena k stanju, ki ga še ni in ki »ga ne bo, če ne bo nosilec akcije kaj storil, ali ga ne bo, če bi se kaj spremenilo, v kolikor to stanje že obstaja«. Podobno kot je M. Weber opredelil družbeno ravnanje, je tudi Parsons razumel z družbeno akcijo vsako smotrno ravnanje posameznika ali skupine, ki se nanaša in usmerja glede na drugo osebo ali skupino oseb. Glede na smotrnost razlikuje Parsons tudi med obnašanjem (»behavior«) in akcijo: vsako obnašanje še ni akcija; obnašanje postane akcija tedaj, ko vključuje cilje in norme, ki strukturirajo posameznikovo usmerjenost do položaja. Položaj, v katerem se akcija odvija, pa je spet toliko družbeno pomemben, kolikor se po njem usmerja posameznik. Norme predstavljajo pravila za izbiranje med različnimi možnostmi.

Podobno kot so predhodniki poudarjali pomen duhovnih dejavnikov za konkretno ravnanje ljudi, je tudi Parsons videl v normah, idealih in ciljih tiste dejavnike, ki *vzročno delujejo* na različne druge pojave. S takšnim pojmovanjem je izoblikoval *podlago, ki je dovoljevala, da je akcijo označeval tudi*

---

[16] T. Parsons: The Social System, str, 536, 537.

[17] Temeljna in najmanjša enota teorije akcije je *»unit act«* — To je enota, ki obstaja v analitične namene, kot npr. masa, prostor itd. v fiziki. (The Structure . . ., str. 43, 44).

s pojmi doseganje ciljev, uresničitev ciljev in izvršitev ali uspeh.[18] Ker je izbor med različnimi pojmi za dosego ciljev prepuščen nosilcem akcije, je takšno teorijo Parsons označil kot *voluntaristično teorijo akcije.*

Parsons nasprotuje individualnim psihologistom, ki so zanikali resnični obstoj kolektivnih enot, ko trdi, da je sistem akcije ravno toliko resničen in konkreten kot je organizem. Glede na pojmovno shemo pa šteje posameznika in akcijo za sistem. Za Parsonsa je posameznik temeljna enota v odnosih in podobna konkretna bitnost kot organizem. Vendar se teorija akcije ne osredotoča na notranje procese uravnoteženja posameznega organizma kot sistema, temveč na *procese uravnoteženja organizma v odnosu do njegovega okolja ali položaja, kjer so ključnega pomena drugi organizmi.* »Sistem akcije je potem sistem odnosov med organizmi (interakcije), ki so odvisni drug od drugega in od ne-družbenih predmetov v okolju ali položaju«.[19] Značilno za »sistem akcije« je, da vzdržuje meje.

Z vsakim od podsistemov kompleksnega akcijskega sistema se ukvarja posebna znanost. Poleg psihologije, ki se ukvarja s podsistemom osebnosti in antropološke teorije, ki se ukvarja s kultunimi vzorci kot takimi,[20] je Parsons upošteval še ekonomijo, katere glavni predmet je ekonomska racionalnost in politično znanost, ki obravnava vidike prisile in moči. Vsi podsistemi so med sabo povezani s *skupnimi vrednotami* v enovit sistem. Skupni sistem vrednot, »ki se izraža v *legitimnosti institucionaliziranih* norm, v skupnih končnih ciljih akcje, v ritualih in v različnih načinih izražanja«, je predmet sociologije kot posebne analitične discipline. Sociologija je potem znanost, ki »teži k razvijanju analitične teorije sistemov socialne akcije toliko, kolikor lahko te sisteme razumemo glede na skupno povezanost z vrednotami (»common-value integration«)«.[21] Še bolj natančna je naslednja definicija: »Sociološka teorija je torej za nas tisti vidik teorije socialnih sistemov, ki se ukvarja z institucionalizacijo vzorcev vrednotne usmeritve v socialnem sistemu, s pogoji institucionalizacije in spremembe v vzorcih, s pogoji za konformnost z mrežo takšnih vzorcev in za odstopanja od njih; z motivacijskimi procesi se ukvarja, kolikor so ti zajeti v vseh teh procesih«. Poudarjanje skupnega sistema vrednot kot poglavitnega dejavnika družbenega delovanja je Parsonsu omogočilo, da je v akcijskem referenčnem okviru izoblikoval funkcionalistično občo sociološko teorijo.

Pozitivistična pojmovanja o popolni ločenosti znanstvenika od objektivnega sveta je Parsons jasno izrazil v opozorilu, da je treba dosledno razlikovati med objektivnim in subjektivnim pri socialni akciji. Za znanstvenika, ki anali-

---

[18] Sinonime za akcijo: »goal-attainment«, »realization« in »achievement« v nemščini prevajajo npr. kar s pojmom »Zielverwirklichung«.

[19] T. Parsons: The Social System, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1959, str. 542, 543.

[20] T. Parsons: The Social. System, str. 553: »Kot del teorije akcije mora biti potem teorija kulture teorija, ki se ne ukvarja le z lastnostmi kulture kot take, temveč tudi z medsebojno odvisnostjo med vzorci kulture in med drugimi sestavinami akcijskega sistema ... Vendar je vedno osredotočena na sistem kulturnih vzorcev kot tak; ni pa osredotočena na socialni sistem, v katerega je kulturni sistem vključen, niti na osebnosti kot sisteme.«

[21] T. Parsons: The Structure ..., str. 768. Definicija sociol je, ki sledi, je iz dela: The Social System, str. 552.

zira akcijo, je ta vselej *le dejstvo iz zunanjega sveta*, torej objektivno dejstvo. To pomeni, da znanstvenik ne sme vnašati svojih prepričanj, svoje zavesti v akcijo, v zavest drugih. Subjektivni vidik socialne akcije je notranji odnos nosilcev do akcije. *Glavni kriterij »objektivnosti« je po Parsonsu znanstveni* pristop: kot poudarja, »objektivno« v tem okviru vedno pomeni »z vidika znanstvenega opazovalca akcije«.[22]

Pri kritični obravnavi Parsonsovega pojmovanja znanstvene analitične sociologije je treba opozoriti zlasti na nekatere izrazite značilnosti, ki pa so medsebojno povezane in opredeljujejo enodimenzionalnost te teorije. Podlaga za vsebinsko določanje sociologije in njenega predmeta je izrazit *normativni determinizem*, ki se povezuje z *idealističnim tolmačenjem družbene* vzročnosti. Duhovna stanja, ki obstajajo neodvisno od posameznikov, so glavni vzrok za družbeno ravnanje, ki je predmet sociologije; ta duhovna stanja so izenačena z *normativnim redom*. *Normativni* red kot legitimni red je conditio sine qua non družbenega ravnanja. Ob tako opredeljeni specifičnosti družbenega ravnanja, je možno skrčiti družbeno ravnanje na *prihodnje legitimno ravnanje in posameznika na nosilca vloge*, ki iz ostoječe legitimitete izhaja. Ker se sociologija po Parsonsu ukvarja le s takšnimi ravnanji, ki so z vidika legitimne normativne usmeritve smotrna, je njena vloga dejansko skrčena na pomožno sredstvo za učinkovito funkcioniranje obstoječega sistema; sociologija ob takšni spoznavno-teoretični usmeritvi postane *moralna sila*, ki naj učinkuje na prihodnja ravnanja. Tako zastavljena sociologija je per se nezgodovinska in nedialektična. Potreba po odkrivanju notranjih specifičnih protislovnosti v družbenih pojavih, s katero je povezan kritični odnos do obstoječega, je iz Parsonsove opredelitve sociologije izrinjena z upoštevanjem legitimnega normativnega reda kot bistva pojavov. Spričo tega je nujna spremljevalna komponenta takšne »čiste« znanosti *korservativizem*, čigar konkretno politično in idejno vsebino določa sama naravnanost tistega normativnega reda, ki se upošteva kot izhodišče. V tem okviru se tudi zahteva po objektivnosti pokaže kot ideološka zahteva; zunaj znanstvenika obstoječa realna objektivna razmerja so objektivna le toliko, kolikor jim to lastnost prizna subjektivistično določen »znanstven« pristop. V Parsonsovem opredeljevanju sociološke teorije izstopa potemtakem sistemska[23] naravnanost: obstoječi sistem ravnanj z določeno normativno usmeritvijo je *izvir in zaključek* vsega znanstvenega prizadevanja. Sociološka teorija po Parsonsu torej ne izključuje v celoti obstoječega, temveč *dialektično celovito resničnost skrči na eno razsežnost*, na tisto, ki je željena s strani prevladujočih norm, torej s strani vladajočih družbenih skupin oziroma razreda, ki te norme določa. Prav zaradi tega je neprimerna za razlago zgodovinskega gibanja in spreminjanja celostnih sistemov oziroma globalnih družb,[24] saj ji manjka dialektični odnos do prihodnosti.

---

[22] T. Parsons: The Structure . . ., str. 46.

[23] V tem smislu je vprašljivo ločevanje na Parsonsa behaviorista in Parsonsa funkcionalista (Don Martindale: The Nature . . ., str. 421—425).

[24] Primerjaj tudi: J. Kuvačić — Funkcionalna analiza i strukturalistička metoda (Gledišta, maj 1976, str. 475—494).

2. *Pojem teoretičnega sistema*

Po Parsonsu je pravo znanstveno spoznanje, ki omogoča precizna znanja, mogoče šele na podlagi postavk, ki so sistematizirane v celovit teoretični sistem. Ta teoretični sistem je sicer povezan s predznanstveno ravnijo, ki jo tvorijo empirična dejstva; povezan pa je le tako, da se na empirična dejstva gleda skozi očala teoretičnih trditev. Empirična dejstva torej še niso konkretni pojavi, temveč tiste analitične enote, ki izhajajo iz konkretnih pojavov. V bistvu samozadosten teoretični sistem, ki vključuje kriterije lastne empirične preverljivosti in ki sam vnaprej določa zvezo s konkretnimi pojavi, je Parsons lahko opredelil kot organsko celoto.[25] Narava teoretičnega sistema je namreč v tem okviru določena s temeljnim pojmovanjem teoretika; če je izhodišče predstava o organski celoti vseh teoretičnih sestavin, potem pač celoten sistem ustreza temu. Na temelju odcepljenosti teoretičnega sistema od celovitosti konkretnih dejstev lahko T. Parsons *»strukturalno-funkcionalni sistem«* razume kot tisti teoretični sistem, ki vsebuje vse kategorije nujno potrebne za »adekvaten opis stanj empiričnega sitema«.

Izhajajoč iz občega okvirnega sistema akcije je T. Parsons oprl svoj sociološki teoretični sistem na tele glavne predpostavke:

— vsako ravnanje posameznika je *smotrno;*

— vsako ravnanje je funkcija bioloških potreb, usmeritev, ki jih nudi sistem ter konkretnega položaja;

— vsako ravnanje vključuje *vrednotenje,* to je proces odločanja med različnimi usmeritvami;

— izbor je vnaprej opredeljen z *vzorci ravnanja;*

— komplementarnost pričakovanj med nosilci zagotavlja racionalno naravnanost;

— ravnanja so organizirana v *sisteme,* ki težijo k *ravnotežju.*

Skupni imenovalec teh predpostavk je soglasje glede temeljnih vrednot med vsemi pripadniki sistema oziroma povezanost s temi vrednotami, ki je podlaga za red; »ta red mora težiti k samo-vzdrževanju, kar je najbolj splošno izraženo v pojmovanju ravnotežja.[26] Teoretični sistem je po Parsonsu celota občih postavk, ki so v medsebojni *logični zvezi.* Takšna povezanost v sistem pomeni, da ima vsaka bistvena sprememba ene postavke logične posledice za vse druge. Zaradi te povezanosti teži po Parsonsu vsak treoretični sistem k temu, da postane »logično zaprt«. Kar ni združljivo s sistemom, izpade. Ta trditev je sicer razumljiva za čisti teoretični ali logični sistem, problematična pa postane, kadar se takšna presoja poskuša aplicirati na konkretno družbeno ravnanje; v tem primeru je možna izrazita enostranost in oženje družbenega celovitega pojava. Parsons opozarja, da so postavke poleg vzajemne povezanosti povezane še z »dejstvi«; če niso povezane z njimi, potem se ne morejo imenovati znanstvene. V nasprotju s čistimi empiricisti in s poj-

---

[25] V The Structure . . ., str. 21 poudarja: »Edino racionalno znanje je organska celota«. To pa je tisto znanje, ki je nastalo kot posledica aplikacije teoretičnega sistema. Takšen teoretični sistem lahko postane sam sebi namen; o tem sklepa tudi E. K. Francis v: Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens, Bern, Francke Verlag, 1957, str. 41.

[26] T. Parsons: E. Shils (ed.) Toward a General Theory of Action, Cambridge, Harvard University Press, 1959, str. 107.

movanji »dialektične sterilnosti« Parsons poudarja: »Resnična znanstvena teorija in produkt prazne spekulacije, izmišljanja logičnih implikacij iz domnev, temveč je produkt opazovanja, razsojanja in preverjanja, pri čemer izhaja iz dejstev in se k njim spet vrača«.[27] Zahtevo, ki je sama na sebi popolnoma sprejemljiva, je treba povezati še s Parsonsovim razumevanjem »dejstva«, da bi odkrili njeno dejansko vsebino. Dejstvo kot sestavino empiričnega sistema je mogoče ustrezno razumeti le s pomočjo teoretičnega sistema; »smer interesa za empirična dejstva bo kanalizirala logična struktura teoretičnega sistema«[28] posebej poudarja Parsons.

Logična posledica takšne opredelitve razumevanja med teorijo in dejstvi je, da se *morata teoretični in empirični sistem končno pokrivati*. Teoretični pojmi, ki naj bi bili le hevristična sredstva, postanejo v tem primeru samostojni in tako osamosvojeni so oznake za »dejstva«. Medsebojni odnos dejstev in teoretičnih postavk se tako sprevrže v *enostransko* razmerje teoretičnega sistema do dejstev. S tem pa postane vprašljivo, kako bi lahko nova znanja o opazovanih »dejstvih« sploh vstopila kot dejavnik spremembe v teoretični sistem. V Parsonsov teoretični sistem, ki v prvi vrsti sloni na logični konsistentnosti postavk, praviloma sprememba ne more priti. Zato je razumljivo, da Parsons pri obravnavi problema spremembe teorije, ki naj prihaja od novih znanj o dejstvih, zaide v tavtologijo in pove nič več in nič manj kot to: vsaka *pomembna* sprememba ima posledico za teoretični sistem in tista sprememba, ki ima posledice za ta sistem, je pomembna. »Sledi, da mora vsaka *pomembna* sprememba v našem znanju o dejstvih za področje, ki ga obravnavamo, spremeniti trditev vsaj ene postavke teoretičnega sistema; zaradi logične posledice te spremembe se morajo bolj ali manj spremeniti tudi druge postavke tega sistema. To pomeni, da se spremeni struktura teoretičnega sistema ... *znanstveni* pomen spremembe v znanju o dejstvih, je natanko v tem, kakšne posledice ima za teoretični sistem.«[29] Zaradi abstraktnosti in dejanske nepovezanosti Parsonsovega teoretičnega modela z dialektično resničnostjo menijo nekateri sociologi, da predmet Parsonsove teorije v resnici ni družba, temveč pojmovanje teoretičnega sistema. Sam teoretični sistem pa označujejo kot »prosto lebdeč lingvistični sistem«, ki se lahko uvrsti v neko vrsto spekulacij.

3. *Statičnost »dinamične« analize*

Cilj znanstvenega sociološkega proučevanja vidi Parsons v »dinamični« analizi socialnega sistema. Temelj za uspešno dinamično analizo pa je *sistematični odnos vsake spremenljivke do stanja sistema kot celote*. Sedanja stopnja poznavanja, delovanja in povezanosti posameznih spremenljivk po Parsonsu še *ne dopušča popolne dinamične analize;* torej popolnega poznavanja vsakega pojava glede na njegov odnos do celote. Na tej stopnji lahko po Parsonsu uspešno zapolni praznino prav strukturalno-funkcionalna analiza. Strukturalno-funkcionalni analizi tako Parsons prizna najvišjo možno točko znanstvenega proučevanja družbe v sedanjosti.

---

[27] T. Parsons: The Structure ..., str. VI.
[28] Ibidem, str. 9.
[29] Ibidem, str. 7.

Pojma struktura in funkcija se pri T. Parsonsu samoumevno nanašata na »stanje družbenega sistema«; za strukturalno-funkcionalno analizo je »osrednja referenčna točka ... *pojem sistema*.[30] Strukturo opredeljuje potem Parsons tako: »Struktura je niz razmeroma stabilnih vzorčnih celot odnosov med enotami. Ker je enota socialnega sistema posamezni igralec vloge, je socialna struktura sistem vzorcev celote družbenih odnosov med igralci vlog«.[31] Struktura *torej določa stalen red* med ravnanji posameznikov, ali pa širših »podsistemov« (npr. institucije). Samo poznavanje strukture vključuje *statični* vidik, ki pa po Parsonsu ni cilj spoznavanja. Zato uvede še pojem *funkcija*, s katerim naj bi ravno dosegel dinamično znanje; s tem pojmom naj bi zajel procesualnost. Vendar pa funkcijo opredeljuje s strukturo; pri funkciji gre za prispevek katerekoli sestavine sistema k ohranjanju strukture sistema, k funkcioniranju celotnega sistema. »Odločilna vloga koncepta funkcije je v tem, da nudi kriterije za pomen dinamičnih faktorjev in procesov znotraj sistema. Ti (dejavniki) so toliko pomembni, kolikor imajo *funkcionalni pomen za sistem*; njihov poseben pomen razumemo glede na analizo specifičnih funkcionalnih odnosov med deli sistema in med sistemom ter okoljem«.[32]

Pri »dinamični« analizi razlikuje Parsons dve vrsti dinamičnih problemov, ki se nanašajo na dani sistem. Najprej je področje problemov *ravnotežja* ali *homeostaze*. Osnovno merilo za analiziranje ravnotežja sistema je ohranjanje institucionalizirane normativne kulture oziroma strukture; tu gre za analizo procesov, ki rušijo strukturo in so »patološke« narave. Drugo je področje problemov *spremembe* v strukturi sistema samega. Po Parsonsu gre tu predvsem za probleme medsebojne menjave kulturnega in socialnega sistema, »pa čeprav je ta sistem odvisen od notranjega stanja družbenega sistema«. Po Parsonsu je tu pomembna zlasti tista sprememba znotraj sistema; ki zadeva strukturo podsistemov družbenega sistema, *ne pa celotne strukturalne sheme*. Zadnja sprememba bi pomenila »spremembo sistema«, ki je pa Parsonsov teoretični model ne dopušča. Tu je najpomembnejša *»strukturalna diferenciacija«*, ki jo Parsons podredi »hierarhiji kontrole«. Glavne sestavine te hierarhije, ki veljajo za vsak akcijski sistem in tudi za družbeni sistem, pa so *vzdrževanje vzorcev, integracija, uresničevanje ciljev in adaptacija*. »Te sestavine so naštete po vrstnem redu pomembnosti z vidika kibernetične kontrole procesov akcije v opazovanem sistemu«.[33]

Spoznavna moč Parsonsove »dinamične« analize se pretvarja v nemoč, v nesposobnost zajetja najpomembnejših determinant procesualnosti. Parsons najprej vztraja, da je treba izoblikovati teoretični sistem zaradi večje razlagalne moči;[34] v tem sistemu svojevoljno opredeli strukturo kot konstantno sestavino sistema, kot neodvisno spremenljivko, strukturo sistema pa razume kot pozitivno izhodišče za dinamično analizo. Tako pride do sklenjenega kroga razlage, v katerem je teoretični sistem izhodišče in zaključek, poudarek pa je na stabilnosti, kajti: strukturo sistema tvorijo vzorci ravnanja, ohranjanje teh vzorcev pa je najpomembnejša funkcija sestavin sistema. *»Dinamič-*

[30] T. Parsons: The Social System, str. 430; podč. M. J.
[31] T. Parsons: The Present Position ..., str. 60.
[32] Ibidem, str. 47; podč. M. J.

na« analiza se tako razkrije kot v bistvu statična in podrejena vsakokratni normativni usmeritvi sistema.

Statična naravnanost »dinamične« analize izhaja že iz same strukturalno-funkcionalne analize, ki jo je Parsons upošteval kot podlago za tvorbo »dinamične« teorije. Vsebina funkcije in strukture se lahko določi glede na nek referenčni okvir. Tu pa nastopi spoznavno teoretična težava, kajti vsebina se lahko določi le, *če nam je znana celota*, oziroma bistvo celote, h kateri sodi en del. Funkcionalnost se da določiti, če je znano, kako se lahko ohranja celota, sistem. Dokler je znanje o celoti le domnevno, dotlej je tudi pojasnjevanje odnosa dela do celote le domnevno. Parsons pa ravno poudarja, da je »ključna značilnost strukturalno-funkcionalne teorije njena uporaba pojma sistema *zunaj popolnega znanja zakonov, ki opredeljujejo procese v sistemu*«.[35] Ker ni zadostne znanstvene podlage, ker ni zadostnega poznavanja zakonov, je torej lahko po Parsonsu *subjektivna predstava* o celoti, sistemu referenčni okvir za določanje funkcionalnosti ali disfunkcionalnosti. Takšno analiziranje medsebojne odvisnosti delov in odnosov delov do celote je mogoče le, če je celota želena, načrtovana ali normirana, in če se razume kot relativno statična. Pri Parsonsu je celota pojasnjena s tem, da je izenačena z obstoječim legitimnim redom, kar pa vključuje vrednotenje oziroma pozitivni odnos do tega reda; tu se kaže konservativnost Parsonsove teorije. Če se normativno stanje upošteva kot izhodišče strukturalno-funkcionalne analize, potem ostaja zunaj okvirov teoretičnega zanimanja vse tisto, kar ni (ali še ni) institucionalizirano, kar je konfliktno in za sistem rušilno, kar je plod ustvarjalne prakse.

Spoznavno področje je pri Parsonsovi »dinamični« analizi zelo zoženo in opredeljeno z lastnimi teoretičnimi trditvami. Zaradi pojmovanja, da je struktura konstanta, *Parsons zavestno dopušča, da ostajajo same strukturne sestavine sistema neanalizirane;* vprašanje, zakaj obstaja določen normativni red, je izključeno. Prav strukturne sestavine so pomembne ločnice različnih družb, zato je njihova identifikacija bistvenega pomena za proučevanje katerekoli družbe. Spoznavno področje se v bistvu ne spremeni, če se uvede kot dopolnilo k pojmu »funkcija« še »disfunkcija«, ker ostaja merilo za funkcionalnost nespremenjeno: normirana celota. Podobno ne vpliva bistveno na razširitev spoznavnega področja širjenje ali zoževanje referenčnega okvira, v kolikor ostaja *specifična primarna determinanta celote normativna usmerjenost.*

Kljub očitnim enostranostim in spoznavno-teoretičnim pomanjkljivostim je bil T. Parsons prepričan, da predstavlja njegov teoretični sistem pomembno novost in podlago za empirični in teoretični napredek prave znanosti.[36] Svoj teoretični sistem je Parsons celo primerjal z epohalnim Darwinovim odkritjem o naravnem izboru. Priznal je sicer, da nov pristop v sociologiji ni tako znamenit, kot je Darwinovo odkritje, kljub temu pa naj bi bil izredno po-

---

[33] T. Parsons (in drugi): Teorije o društvu, Beograd, Vuk Karadžić, 1969, I, str. 42.

[34] A. Gouldner (The Coming . . ., 211) ugovarja temu Parsonsovemu prepričanju in vidi resnični vzrok za oblikovanje čistega teoretičnega sistema v Parsonsovi metafiziki.

[35] T. Parsons: The Social System, str. 483); podčrt. v originalu.

[36] O tem pomenu govori nedvoumno v zaključku The Social System (str. 555).

memben, saj »analiza *strukture* pojavov družbene interakcije, njihovih *koherentnih celot* — to je *družbenih sistemov* — in vzpostavljanja teh sistemov z vnašanjem *normativne kulture* v osebnost posameznika predstavlja metodo, s katero se grupirajo in pojasnjujejo družbena dejstva. To je teoretični temelj novih perspektiv ... Kot sociologi se predvsem zanimamo za človeške družbe ali — povedano teoretično in posplošeno — *mi proučujemo družbene sisteme*«.[37] Parsons je tako nedvoumno pojasnil, v čem je bistvo »nove« urejenosti v znanju: to je razlaga družbenih pojavov glede na njihovo funkcionalnost za sistem, ki teži k samoohranitvi. Tej »novosti« je Parsons podredil samo oblikovanje sociološkega teoretičnega sistema in tako dokončno izoblikoval funkcionalistično teorijo, katere začetek in konec je ohranitev in utrditev[38] družbenega (kapitalističnega) reda.

Funkcionalistični teoretični sistem predstavlja T. Parsonsu edino ustrezno sredstvo za razlago družbe kot socialnega sistema. Pri oblikovanju teoretičnega sistema se je Parsons oprl na analogijo družbe z organizmom, zato se v njegovi teoriji normativni determinizem povezuje z organicizmom, kar se izraža zlasti v opredelitvi poglavitnih kategorij. Kategorije kot ohranjanje vzorcev, povezovanje, ravnotežje, prilagajanje, ipd. se nanašajo predvsem na vzdrževanje strukture sistema in na ohranjanje meja sistema.

Tudi pri razlagi sprememb *Parsons ni presegel okvirov sistema in zato ni prispel do dialektičnih stališč, na podlagi katerih bi lahko razumel sam družbeni sistem kot relativno trajen, zgodovinsko opredeljen in spremenljiv družbeni pojav.*[39] S tem, ko je družbene spremembe omejil na *spremembo znotraj sistema in spremembe samega globalnega sistema kot nespoznatne* zavestno izključil iz okvira znanstvenega proučevanja, je skrčil kompleksno družbeno spreminjanje na institucionalizirano in programirano spreminjanje. Gre potemtakem za *model spreminjanja, čigar cilje, obseg in potek določa sistem; ta model je vsiljen posameznikom, ki se mu ne morejo zoperstavljati, temveč ga morajo sprejeti in ravnati v skladu s cilji za zboljšanje funkcioniranja sistema oziroma za reproduciranje sistema.* Institucionalizirano spreminjanje že per definitionem ne prizadeva obstoja vladajočih skupin ali razreda in njihovega sistema vrednot ter vzorcev ravnanja. Institucionalizirano spreminjanje pomeni postopno prilagajanje posameznikov konstantni strukturi sistema oziroma delovanje v korist tistih, ki strukturo opredeljujejo. Kot upravičeno poudarja E. Enriquez, ta model spreminjanja »razvija samo do ekstremnih

---

[37] T. Parsons: Predgovor v Teorije o društvu, str. 1, 2.

[38] Parsons si je zato prizadeval, da bi se sociologija razvila in utrdila tudi kot *profesija*. To pa je zahtevalo: natančno razmejitev z drugimi disciplinami, razmejitev do »neznanstvenih vidikov obče kulture kot filozofije, religije, umetnosti in tudi do splošnega svetovnega nazora«, razmejitev znanosti do uporabnih področij in izoblikovanje posebne profesionalne etike. Ta prizadevanja se izražajo že v Parsonsovi opredelitvi sociologije in sploh v njegovi »sistematični« sociološki teoriji, ki nudi izhodišča za odgovore na vprašanja, *kako* funkcionira legitimni sistem. Podrobneje se T. Parsons ukvarja s problemi profesionalizacije v razpravi: Some Problems confronting Sociology as a Profession, ASR 1959/24, str. 547—559.

[39] Podobno ugotavlja A. Gouldner, da je »temeljna posledica Parsonsovega pojmovanja socialnega sistema glede na model ravnotežja nesposobnost, da bi se ustrezno ukvarjal z družbenimi procesi in spreminjanjem, in da bi povezal takšne probleme s svojo osnovno pojmovno shemo«. (Some observations on systematic theory 1945—1955, Sociology in the USA, str. 39).

posledic logiko *koherentnosti, integracije, progresa in povečevanja dobička, ki je v temelju organizacije«.*[40]

4. *Red v sistemu kot izhodišče in cilj enorazsežnostne teorije*

S postuliranjem reda kot posledice normativne kulture je pri Parsonsu odpadla potreba po upoštevanju in analizi drugih dejavnikov, ki so v konkretni družbeni stvarnosti izredno pomembni pri zagotavljanju urejenosti in ravnotežja; *koncentrirana moč in različne oblike razredne prisile so za Parsonsa le posledice normativnega reda.* Ker je normativni red opredeljen kot nujni pogoj sleherne družbe, je potem tudi velika neenakost v lastnini in moči ter nadrejenost močnih večen in nevprašljiv atribut družbene organizacije. Osredotočanje na probleme ohranitve institucionalnega reda praktično pomeni *odvračanje pozornosti od analize latentnih teženj in procesov, ki jih poraja protislovna struktura sistema* in ki so zunaj normativno določenih meja. Skratka, usmeritev na normativni red kot primarno konstanto družbenega dogajanja preprečuje možnost odkrivanja klic nove ali drugačne urejenosti. Za Parsonsa je iskanje novega reda samo problem izbire med »redom« in »neredom«; pri tem popolnoma zanemarja, da tisti, ki so v obstoječem redu deprivilegirani, ne težijo po neredu, temveč po *drugačnem* redu, po drugačni razporeditvi cenjenih dobrin in možnosti. Parsons ne upošteva dejstva, da vzroki za prizadevanje po oblikovanju novega reda koreninijo v pristranostih in pomanjkljivostih konkretnih materialnih razmerij starega reda, in da niso zgolj v nekih imaginarnih predstavah o novi pravičnosti.

Pri poudarjanju skupne vrednotne usmeritve, ki določa cilje konkretnim nagnjenjem, Parsons pozablja, da »so učinkoviti družbeni cilji nujno tisti, ki so zaželjeni s stališča močnih«, kot ugotavlja Ch. Morse.[41] To pomeni, da Parsons zanemarja temeljnost okncentrirane moči pri vzpostavljanju samega normativnega reda; Parsons torej ne priznava, da lahko močnejši prisilijo šibkejše k ravnanju, ki je ugodno za močnejše; da lahko v kapitalistični družbi lastniki kapitala izkoriščajo lastnike delovnih sposobnosti. Parsonsova naslonitev na normativni red sistema vključuje *pozitivno vrednotenje* obstoječe legitimne urejenosti, to pa pomeni, da nastopajo problemi reda zunaj samih privatnolastninskih temeljev kapitalistične družbe predvsem kot problemi moralnega značaja. V tem okviru je osrednje vprašanje moralna integracija v red, ki se razume kot zdrav in dober. To vprašanje je bilo v jedru prizadevanj najpomembnejših meščanskih sociologov od A. Comta dalje;[42] Parson-

---

[40] E. Enriquez: Problematique du changement (Connexions, 1972, št. 4. str. 29; podč. M. J.). Podobno mnenje srečamo tudi pri sovjetski sociologinji Andrejevi (Očerki metodologii poznanija socijalnih javljenij, Moskva, 1970, str. 242), ki opozarja, da Parsonsova sprememba še ni *razvoj,* in da je pri Parsonsu proučevanje sprememb podrejeno skrbi za dobro funkcioniranje sistema.

[41] Ch. Morse: The functional imperatives (v: Black: The Social Theories of Talcott Parsons, Englewood Cliffs, N. J., Prntice-Hall, 1961, str. 151.

[42] V tej zvezi lahko opozorimo na pogosto prepletanje moralnih in religioznih interesov v razvoju sociologije. To je navzoče tudi v modernem funkcionalizmu pri T. Parsonsu. Parsons enostransko in neutemeljeno pripisuje krščanstvu izreden pomen za sodobno civilizacijo, predvsem za napredek zahodne družbe. (Das System . . ., str. 43, 44 in dalje); Sociological Theory and Modern Society 398). Zanimiv je podatek, ki ga navaja Gouldner (The Coming . . ., str. 258, 159), da so tisti sociologi, ki so naklonjeni funkcionalizmu, bolj religiozni kot drugi.

sovo poudarjanje moralne integracije, ki pušča materialne temelje sistema nedotaknjene, se torej ubrano vključuje v predhodna prizadevanja »sociologije reda«, da bi na znanstven način opravičila obstoječo neenakost.

Ko Parsons poudarja pomen vrednot, ne misli na vrednote nasploh, temveč ga zanimajo tiste nematerialne vrednote, ki vplivajo na ohranjanje obstoječega reda. Tako npr. razlaga: »Inherentno naravi socialnih sistemov je, da *morajo člani sistemov izvrševati vzajemno pomembne funkcije na instrumentalni ravni* — funkcije, ki zahtevajo *disciplinirano dejavnost in pri katerih ni primaren interes delujočega za neposreden izraz nagrade.*[43] To pomeni, da je primarnega pomena za doseganje konformnosti in discipline nagrajevanje z nematerialnimi, moralnimi nagradami, kot so ugled, občutek samozadoščenja, ipd., ob tem, ko je delujočim zagotovljen *»minimum bistvenih nagrad.«* Poudarjanje duhovnih vrednot kot pomembnejših od materialnih pomeni tudi zmanjševanje pritiska na neenakomerno razporeditev bogastva in moči. Parsonsova teorija se potemtakem kaže kot »ideologija prilagajanja« na družbene razmere hic et nunc. Kot poudarja J. Goričar, funkcionalizma *»prav nič ne zanimajo tisti družbeni tokovi, ki obstoječi sistem spreminjajo v pozitivnem smislu, v smeri osvobajanja človeka od njegove podrjenosti delitvi dela in s tem obstoječi razredni razklanosti«.*[44]

Osredotočenje Parsonsovega funkcionalizma na probleme normativnega reda je zato mogoče razumeti kot *jasen izraz konservativne politične usmerjenosti,* ki jo lahko odkrivamo od temeljnih teoretičnih kategorij kot so npr. funkcija, struktura, diferenciacija, vloga itd. do razlage delovanja kompleksnih socialnih sistemov »modernih« industrijskih družb. *Konservativna ideološka usmerjenost ni naključna ali dodana sestavina »vrednotno nevtralne« funkcinalistične teorije, temveč je njen notranje neločljiv del. Ker upošteva obstoječi legitimni red kot izhodišče in cilj, je ta teorija prikladno sredstvo analize in razlage tistih sistemov, katerih cilj je le boljše funkcioniranje na obstoječih materialnih in moralnih temeljih brez korenitejših preobrazb, oziroma lahko je primerna za opravičevanje kateregakoli sistema, ki temelji na neenakomerni razporeditvi lastnine in družbene moči.*[45] Verjetno je tudi v tej značilni potezi prilagodljivosti mogoče iskati enega od virov za hitro širjenje funkcionalistične sociologije v petdesetih in šestdesetih letih.

Po dosedanjih ugotovitvah je mogoče v celoti pritrditi Gouldnerjevi[46] oceni o bistvu teženj po redu: »Težiti po redu pomeni težiti po napovedljivosti ravna-

---

[43] T. Parsons: Toward a..., str. 209); podčrt. M. J. Obstoječe privilegije jemlje Parsons kot izhodišče socialnega sistema, medtem ko je potrebno neharmoničnost aspiracij zaradi potrebnih dobrin (ki lahko celo privede do bellum omnia contra omnes) *zmanjšati s pomočjo socializacije v družini, šoli, skupinah, v igri, itd. »Brez rešitve tega problema ne more biti nobenega socialnega sistema«.* (Toward a General..., str. 197; podč. M. J.).

[44] J. Goričar: Oris razvoja sociioloških teorij, str. 207; podč. M. J.

[45] A. Gouldner označuje funkcionaliste kot zavestne stražarje »social machinery« katerekoli družbe. Če funkcionalisti proučujejo manj razvite družbe, potem je zanje značilno, da razumejo nalogo kot problem »industrializacije« in »modernizacje« *v okviru obstoječih razrednih razlik.* Od teh ideoloških okvirov tudi ne odstopajo teorije »srednjega dometa«, ki naj bi zapolnile praznino med superteorijo tipa Parsorns in med čistim empirizmom. Izhodišče tem teorijam je razumevanje globalne družbe kot pozitivne.

nja, ki bi ga lahko ogrozil socialni konflikt ali pa ustvarjalnosti[47] posameznika. Težiti po socialnem redu pomeni težiti po mehanizmih, ki povzročajo red, in ki lahko povzročijo nenaključnost ravnanja ... Odkrito pristajanje na družbeni red je prikrito pristajanje na upor vsaki spremembi, ki ogroža red statusa quo, celo če gre za spremembo v imenu najvišjih vrednot: svoboda, enakost, pravica. Govoriti v imenu družbenega reda potem pomeni braniti red in status quo ne nasploh, temveč obstoječi red z njegovo posebno in neenako razdelitvijo življenjskih možnosti, ki obdarja nekatere s posebnimi prednostmi, druge pa s posebnimi obveznostmi«. Na podlagi obravnave temeljnih značilnosti Parsonsovega funkcionalizma lahko sklepamo, da tudi pri Parsonsu dejansko ne gre za red nasploh, temveč za *obrambo kapitalističnega reda;* kajti če mu ne bi šlo za ta red, potem bi moral drugače vrednotiti »totalitarno komunistično organizacijo,« v kateri brez dvoma tudi obstaja red. Ta tip organizacije družbe pa je za Parsonsa le bolezenski pojav.

Pri T. Parsonsu se obravnava reda v sistemu navezuje na organicistično pojmovanje družbenega sistema s poudarkom na osrednjem razlagalnem načelu o *medsebojni odvisnosti delov.* Čeprav je s spoznavnega vidika to načelo vprašljivo, saj po definiciji vključuje zavračanje razlage vzročnih zvez med pojavi, ga je večina funkcionalističnih sociologov sprejela brez kritičnih pomislekov.[48] Načelo o mesebojni odvisnosti, ki je v jedru moderne teorije sistemov,[49] izenači T. Parsons z redom. »Z drugimi besedami, je medsebojna odvisnost *red* v odnosih med sestavinami, ki vstopajo v sistem. *Ta red mora težiti k samo-ohranitvi, ki je zelo na splošno izražena v pojmovanju ravnotežnja.*«[50] Parsonova razlaga sistema temelji na tem, da z obstoječim normativnim redom izoblikovano medsebojno odvisnost upošteva kot *naravno danost* in ne kot problematično; ta razlaga predstavlja le eno možnost sistema, takšno, ki ne ustreza dejstvom, znanim v kateremkoli realnem družbenem sistemu. Parsons izključuje drugačno možno razlago sistema, npr. takšno, v kateri ne bi bila v ospredju le celota, temveč dialektična razmerja med deli. Poudarjanje načela vzajemne odvisnosti je pri Parsonsu polemičnega značaja in usmerjeno zlasti v zoperstavljanje marksističnim pojmovanjem o relativni neodvisnosti in primarni pomembnosti materialnih razmerij. Zato tudi Parsons pri uresničevanju tega načela ni dosleden, temveč je razlago odvisnosti

---

[47] A. Gouldner: The Coming ..., str. 251. Podobno oceno najdemo med drugim tudi pri kritiki politoloških funkcionalističnih razlag političnega sistema (npr. M. Matić: Političko predstavljanje, str. 72).

[48] Kot ugotavlja A. Gouldner, je načelo »interdependence« med sodobnimi ameriškimi sociologi tako široko in tako nekritično sprejeto, kot bi bilo »postavka profesionalne zvestobe« in kot da je dano za to, da ga ritualno potrjujejo, ne pa, da bi ga resno preverili.

[49] Tako npr. E. Enriquez poudarja medsebojno povezanost in odvisnost različnih delov sistema, ki v teoriji sistema zagotavlja ohranjanje in homeostazo (Problèmatique du changement, Connexions, št. 4, 1972, str. 8). Problematičnost je že v tem, ker to načelo vključuje kot nevprašljivo neenakost, pokornost podredljivost delov celoti. Tudi sovjetski teoretiki pri opredeljevanju sistema poudarjajo to načelo (npr. Tjuhtin). Zato so različni sistemski teoretični modeli prispevali bolj k razumevanju delovanja sistema kot takega, ne pa k razumevanju spremembe temeljnih sestavin sistema.

[50] T. Parsons: Toward a ..., str. 107; v prvem stavku podč. v originalu, v drugem podč. M. J.

med pojavi enostransko vsebinsko zapolnil z *normativnim determinizmom;* s tem je empirično odkrivanje vzrokov nadomestil z deduktivnim sklepanjem o vzrokih na podlagi teoretičnega sistema, v katerem je postuliral normativne vrednote kot konstantne sestavine sistema.

Ob povečanju vloge države v poznem kapitalizmu se je Parsonsova funkcionalistična teorija s poudarkom na primarnosti moralne integracije pokazala kot premalo učinkovita pri praktičnem urejanju družbenih procesov, pri katerem je pomembno znanje o različni pomembnosti posameznih dejavnikov. Neskladje med Parsonsovim »socialnim sistemom« in resničnostjo je vplivalo na delno opuščanje načela medsebojne odvisnosti in pojmovanja o notranji uravnoteženosti sistema pri novejših funkcionalistih (N. J. Smelser). S tem, ko so državi priznali pomembno mesto pri zagotavljanju stabilnosti sistema, so implicite priznali, da socialni sistem ni notranje neprotisloven in da se red ne ohranja spontano; s sprejemom tega realnega dejstva se je tudi povečala naravnanost sociologije v uporabne raziskave, pri katerih so v ospredju problemi urejanja napetosti.

Delni odmik novejših funkcionalistov od nekaterih temeljnih Parsonsovih teoretičnih postavk lahko nazumemo kot potrditev kritik o neustreznosti klasične funkcionalistične teorije. Parsonsova obsežna in abstraktna teorija je z množico samozadostnih kategorij prej *zakrivala realne odnose* med pojavi, kot pa spodbujala k odkrivanju vzročno-posledičnih zvez. Tako npr. tudi A. Gouldner ugotavlja, da Parsonsove funkcionalistične kategorije »s pojmovnimi okraski prekrijejo vrzeli, napetosti, konflikte in nepopolnosti sveta in ga ustvarjajo kot celoto. Gore kategorij, ki so jih porodila Parsonsova prizadevanja, so produkt notranjega iskanja skladnosti sveta in projekcija njegove vizije skladnosti«.[51] Parsons je sicer s svojim teoretičnim sistemom dosegel en cilj, in sicer neodvisno družbeno »znanost« — sociologijo. »Videti pa je kot Pirova zmaga, dobljena na račun znanstvenega ritualizma, v katerem je logična eleganca nadomestila empirično moč«, upravičeno sklepa Gouldner.[52]

Parsonsova enorazsežnostna, v red naravnana funkcionalistična teorija je na visoki ravni formalnosti in nezgodovinskosti, saj empirične posplošitve nadomeščajo deduktivni postulati o družbeni resničosti, izhajajoči iz analogije med družbo in organizmom. Analogija Parsonsu ni služila le kot hevristično sredstvo, temveč predstavlja samo jedro teorije,[53] podobno kot pri Spencerju. *Teorija, ki kot izhodišče upošteva želeni tip družbenega sistema in popolnoma zanemari realnosti imanentna protislovja, lahko s spoznavnega vidika služi predvsem sama sebi in učinkuje v zaprtem krogu lastnih izraženih ali*

---

[51] A. Gouldner: The Coming Crisis . . ., str. 209.

[52] Ibidem, str. 213.

[53] Tako npr. poudarja (Essays in Sociological Theory, Glencoe, The Free Press, 1958, str. 143): »Vsak socialni sistem je *funkcionirajoča entiteta.* To pomeni, da je takšen sistem medsebojno odvisnih struktur in procesov, ki teži k ohranjanju relativne stabilnosti in posebnosti vzorcev in ravnanja kot entiteta glede na — družbeno ali drugačno — okolje ter v relativni neodvisnosti od sil iz okolja, ni pa popolnoma asimiliran z okoljem; bolj ohranja posebnosti glede na variacije v okolju. Do te mere je analogen z organizmom«.

Čeprav T. Parsons ne priznava podobnosti s Spencerjevim pojmovanjem družbe, je kljub terminološki različnosti v temeljnih teoretičnih pojmovanjih med njima velika podobnost. Na to opozarja tudi npr. B. Meurer (Kritične primedbe na teoriju sistema, Marksizam u svetu, 1976, št. 4, str. 260).

prikritih predpostavk in trditev;[54] s praktično političnega vidika pa lahko *služi tistim pripadnikom družbe, katerih konkretne želje in interesi določajo »naravno danost« sistema.* Takšen pozitivistični ideal teorije je pogosto prisoten in upoštevan kot edini ideal znanstvene teorije sploh. Tako npr. F. E. Katz v novejšem času poudarja, da mora biti teoretik pripravljen na *»znatno samostojnost, izključenost od pritiskov okolja, če naj pomembno prispeva k svetu — k svetu sociološkega znanja in neposrednemu svetu, ki potrebuje sociološko znanje«.*[55]

Funkcionalizem z izrazitim normativnim determinizmom[56] torej per se ne more biti ideološko nevtralen, čeprav si je zlasti *R. K. Merton*[57] prizadeval, da bi dokazal to nevtralnost. Dokaz je oprl na sledeče ugotovitve: funkcionalizmu nekateri očitajo nujno *konservativno ideološko usmerjenost*, drugi pa vidijo v funkcionalizmu *radikalno* in *kritično* analizo.[58] Iz tega dejstva Merton izvaja sklep, da *funkcionalizem inherentno ni ne konservativen ne radikalen.* Pri podrobnejšem utemeljevanju svojega sklepa je zašel Merton v protislovje z lastnimi cilji: ideološko nevtralnost in nekonservativnost je hotel dokazati

---

[54] Do podobne ugotovitve prihaja P. Kellermann, ko obravnava pojem funkcije pri Parsonsu (Kritik . . ., str. 140. 140): »Parsonsova opredelitev funkcije kot takšnega učinkovanja sestavine, ki ohranja sistem, je formalno enostransko usmerjena na anlizo dejavnikov vztrajnosti; *ta definicija ne pojasnjuje, kako pride do »sistema« in zato tudi ne more povedati nič o bodočem razvoju sistema.* Če pa bi Parsons vsebinsko opredelil strukturo in funkcijo, bi moral bodisi postaviti hipotetični cilj družbene akcije ali pa bi ostal nujno v zaključenem krogu. S tem ko je Parsons kot *cilj družbenega ravnanja postavil njegovo lastno stabilizacijo, ni izšel iz kategorialnega sistema aksiomov in tavtologij«* (podč. M. J.).

Tudi K. Messelken (Politikbegriffe der modernen Soziologie, str. 37) podobno meni, da se kot glavna naloga sociologije v primeru, ko je predmet odtrgan od resničnosti, kaže to, kar je sociologija s svojo organizacijo naredila za problem.

[55] F. E. Katz: Contemporary sociological Theory (New York, Random House, 1971) str. XIII; podčrt. M. J. Kot dokaz za to, da pri poudarjanju samozadostnosti ne gre le za znanstvena načela, temveč so dokaj izrazito prisotna tudi ali predvsem ideološka, lahko navedemo Katzovo tolmačenje »nerazumljivega« preživetja marksizma, ki da *ga je že M. Weber »znanstveno« zavrnil:* »Brez dvoma se marksizem drži pri življenju prej zaradi neprekinjenega političnega izkoriščanja v samih družbah, kakor pa zaradi svojih znanstvenih zaslug kot razlagalna teorija in teorija, ki napoveduje« (ibidem, str. 5).

Pri utemeljevanju ideala samozadostne in omejene znanosti je značilno tudi Münchovo opozarjanje, da bi povezovanje moderne sociološke znanosti z materialnimi in političnimi vidiki pomenilo *velik korak nazaj* (Evolutionäre Strukturmerkmalle komplexer sozialer Systeme . . ., Kölner Zeitschrift . . ., 1974, št. 4, str. 695).

[56] Kritika normativnega determinizma je pogosto navzoča pri ocenah Parsonsove funkcionalistične teorije. A. Piepe (Knowledge . . ., str. 69) npr. poudarja, da je normativni determinizem potrebno kritizirati predvsem zato, ker je »neupravičeno pojmovanje, da so sistemi vrednot temeljni in opredeljujoč vidik družbene organizacije«. Podobna stališča najdemo tudi v delu G. Domin in drugih: Bürgerliche Wissenschaftstheorie und ideologischer Klassenkampf, str. 153, ali v delu I. S. Kon: Der Postitivismus . . ., str. 311. Tudi Millsova kritika izhaja iz prepričanja, da je nesprejemljivo ločevanje normativnega reda od njegove vključenosti in pogojenosti s strukturo politične in ekonomske moči. Kljub izraziti problematičnosti je bila funkcionalistična sociologija ob »kultu statistike ključ za vse probleme« (Radical Sociology, str. 64).

[57] R. K. Merton: Social Theory and Social Structure, Glencoe, The Free Press, 1959, str. 37 do 55. Merton sicer uporablja oznako »functional analysis«, vendar ne misli na funkcionalno analizo kot tako, temveč na celostno teorijo, torej na funkcionalizem.

z odkrivanjem bližine med marksizmom in funkcionalizmom, s čimer pa ni dosegel nameravanega cilja, temveč je *posredno potrdil ideološko vezanost funkcionalistične teorije*. Pri oblikovanju skupnih točk med funkcionalizmom in marksizmom, ki je ostalo na izrazito nominalni in formalni ravni, je Merton opozoril zlasti na tele: pri obeh teoretičnih smereh naj bi bilo navzoče poudarjanje širše skupnosti in njenega pomena za razvoj posameznika; odkrivanje sedanjega stanja družbe kot celote in kali za njeno negacijo; zgodovinski razvoj družbenih dejstev; poudarjanje, da je vsak stadij v razvoju od nižjih k višjim oblikam družbenega življenja nujen.

Glede na očitno zanemarjanje specifičnosti marksistične družbene teorije, ki je podlaga Mertonovemu sklepanju o podobnosti, si predstavimo le drugo točko. Pri tej točki Merton ugotavlja, da marksističnemu pojmovanju o nujnosti dialektične negacije obstoječega sistema ustreza funkcionalistično obravnavanje disfunkcij. Merton posebej poudarja, da usmerjenost funkcionalizma na probleme *statike* socialne strukture ni *inherentna funkcionalizmu*. Pri poudarjanju disfunkcij pa zanemarja dejstvo, da je merilo disfunkcionalnosti pri funkcionalizmu obstoječi sistem razredne neenakosti in da zanimanje za disfunkcionalnost v prvi vrsti opredeljuje potreba po močnejši in boljši povezanosti na obstoječih legitimnih temeljih. Po Mertonu je funkcionalizem v primerjavi z marksizmom realističen in ga ne zanaša k »ultra-radikalni« utopiji; je neke vrste racionalizirani marksizem.[59]

Ob tem, ko ostajajo Mertonova prizadevanja pri dokazovanju ideološke nevtralnosti funkcionalizma neprepričljiva, pa ne smemo zanemariti nekaterih pomislekov, ki jih je Merton izrazil o temeljnih postavkah funkcionalizma. Opozoril je, da se v zvezi s postulatom o funkcionalni enotnosti sistema ne sme predpostavljati popolne integracije, temveč je potrebno stopnjo integracije empirično preveriti. Pri postulatu o nujni funkcionalnosti pa je opozoril na potrebo po upoštevanju funkcionalnih alternativ. Merton je tudi razlikoval med latentnimi in manifestnimi funkcijami, ohranil pa je osrednjo napako funkcionalizma v tem, ko je funkcijo izenačil s pozitivno funkcijo.

Medtem ko je Merton odkril predvsem podobnost med marksizmom in funkcionalizmom, ugotavljajo zlasti v sodobnosti mnogi teoretiki različnost

---

[58] Med prvim kritiki navaja Merton npr. mnenje G. Myrdala (1944), ki je za naše pojme prepričljivo in utemeljeno pri sklepanju o konservativnosti in teleologiji. Myrdalovo sklepanje so potrdile mnogo poznejše kritične obravnave funkcionalizma.

Med pozitivnimi ocenami, ki poudarjajo radikalnost funkcionalizma pa Merton omenja La Piera. Radikalnost naj bi predstavljalo predvsem *holistično obravnavanje ravnanj*. Vsebinski referenčni okvir tu ni upoštevan, temveč je očitno izhodišče za oceno o radikalnosti le ena ravnina, namreč ozko pojmovana razlika glede na individualistične pristope.

[59] Merton sicer priznava ideološko vezanost funkcionalizma, vendar gre za *omejeno* prisotnost ideologije, kajti sociologija je v funkcionalizmu dosegla stopnjo znanstvenosti, kakršna je v naravoslovju. »To pa ne zanika dejstva, da imajo lahko *posamezne* funkcionalne analize in *posamezne* hipoteze, katere navajajo funkcionalisti, ideološko vlogo, ki jo lahko identificiramo. To pa potem postane specifični problem sociologije znanja . . .« (ki pa je brez dvoma spet funkcionalistična). V tej zvezi lahko pritegnemo Gouldnerjevi oceni, da Mertona ni v prvi vrsti zanimalo dokazovanje ideološke nevtralnosti, temveč predvsem to, kako *pomiriti* marksizem in funkcionalizem. Po Gouldnerjevem mnenju (The Coming . . ., str. 335) je bilo Mertonovo poudarjanje podobnosti med funkcionalizmom in marksizmom praktično pogojeno z željo, »da bi marksistični študentje laže postali funkcionalistični profesorji.«

med tema teoretičnima smerema. Zanimanje za soočanje teh teorij se povečuje s širjenjem funkcionalizma v svetovnem merilu.[60] Odkrivanje teoretičnih različnosti pa ne vključuje zavračanje funkcionalno-strukturalne metode, ki je sama po sebi združljiva z različnimi teoretičnimi okviri; funkcionalna analiza še ni funkcionalistična. Zato se lahko očiščena funkcionalističnega okvira funkcionalna metoda vključi v marksistično teorijo. Funkcionalna metoda je v okviru Marxove teorije, v kateri je posameznik, kot družbeno in zgodovinsko bitje prakse v ustvarjalni zvezi s celoto, le del celovite dialektične metode, ali kot v tej zvezi ugotavlja I. Kuvačić:[61] »funkcionalno analizo je mogoče razumeti kot eno izmed okoliščin dialektike, ne pa nasprotno.« To pa pomeni, da takšna funkcionalna analiza vključuje nujno tudi zgodovinske posebnosti pri posameznem pojavu in da njeni rezultati ne služijo le za preverjanje primernosti deduktivnega teoretičnega sistema.

Družbeni pojavi so za enorazsežnostno funkcionalistično sociologijo zanimivi le kot stvari, medtem ko zapostavlja odkrivanje realnih in kompleksnih razmerij med ljudmi. Protislovij v pojavih ne priznava in poudarja harmonijo in urejenost med pojavi kot njihovo specifično diferenco. Če naj bi se funkcionalistična sociologija primaknila bliže k merilom realnosti, potem bi morala opustiti pojmovanja o ravnotežju, ki da je imanentno sistemu, in jih nadomestiti; kritično bi morala obravnavati obstoječo stvarnost in s svojimi odkritji iskati produktivne možnosti, ki jih vsebuje obstoječe. Tega cilja ni mogoče doseči le z oblikovanjem komplementarne sociološke teorije, ki bi zajemala »preostanek«, temveč s sintezo, katere bistvo je dialektizacija temeljnih postavk funkcionalizma in s tem povezano zgodovinsko obravnavanje družbenih pojavov.

---

[60] Pri nas so se z vprašanjem odnosa med marksizmom in funkcionalizmom ukvarjali zlasti: I. Kuvačić (Marksizem in funkcionalizem), V. Mičunović (Pogovor v Teorije o društvu), M. Pečujlić (Sociologija izmedju . . .). Precej obsežna je diskusija o odnosu med historičnim materializmom in funkcionalizmom med sovjetskimi družboslovci. Ti pogosto povezujejo razvoj kibernetike in pojav funkcionalizma. Vendar nekateri (npr. Ugrinovič) opozarjajo na »gnoseološke iluzije«, ki so povezane s kibernetiko. V osmišljanju odnosa med funkcionalizmom in marksizmom E. V. Kozlovski (v: Filosofskie nauki, 1970, št. 1, str. 178) poudarja, da funkcionalizem ne more težiti za tem, da bi bil univerzalna znanstvena metoda, čeprav ne zanika njegovega pomena: glavno področje razlikovanja je *pojmovanje protislovij*. Kozlovski tudi očita, da je zgodovinsko v funkcionalizmu zapostavljeno in ločeno od logičnega.

[61] J. Kuvačić: Marksizem in funkcionalizem, Ljubljana, komunist, 1970, str. 79.

Prostor in človekovo vedenje

JANEZ PEČAR[*]

Vsi človeški pojavi od vzročnosti do posledice so na različne načine povezani s prostorom. V prostoru se dogajajo, v njem jih najpogosteje odkrivamo in tudi pojasnjujemo. Zato je okolje vir človekovih problemov. Glede na vrsto prostora pa posebno pozornost privlačijo urbanizirana naselja, ki zlasti zaradi fizičnih značilnosti in prenaseljenosti ti. socialnega okolja pogojujejo posebno v pogledu vedenja razne vrste odklonskosti, od kriminalitete do mentalnih bolezni in samomorilnosti.

Čeprav pojasnjevanje prostorske povezanosti raznih človeških, zlasti pa vedenjskih in posebej še odklonskih pojavov ni novo in najdemo zanje prenekatere teorije in razlage tudi v ekologiji človeka in ne nazadnje v socialno patološki (urbani) ekologiji, se več etioloških spoznanj, izvirajočih iz fizičnega okolja, začenja nakazovati šele v prihodnosti. Ne samo zaradi tega, ker naj bi več vedeli o posamezniku in njegovih odnosih z drugimi v socialnem okolju, marveč tudi zato, ker prihajamo do novih spoznanj o interakcijah človeka in fizičnega okolja z zornega kota vloge prostora pri spodbujanju ali omejevanju odklonskosti. Glede na to ne prihaja povsem slučajno do očitkov nekaterim vedam, ki se ukvarjajo s človekovim vedenjem, da raziskujejo predvsem individualne in družbene pogoje odklonskosti in posameznega storilca — ko bi se hkrati morale s prav tako zavzetostjo ukvarjati z okoljem, zlasti tudi fizičnim, ki pogojuje odklonskost.

Fizično ali naravno okolje (oziroma od človeških rok ustvarjeno okolje) je le ena izmed poglavitnih sestavin, čeprav, kot pravijo, doslej dokaj zanemarjena, predvsem v nekaterih družboslovnih znanostih. Njim gre še en očitek. Tisti namreč, ki ustvarjajo in oblikujejo človeška bivališča, naselja in sploh spreminjajo naravo v procesu »boja za obstanek« in »podrejanja narave« itd., ne razmišljajo dovolj o počutju posameznika in njegovih skupin v tako ustvarjenem in spremenjenem prostoru, naselju, zgradbi in arhitekturi.

Glede na to se nehote pojavlja vprašanje, kako naj se uredi okolje? Kaj moramo storiti, da bo manj kriminalnih in sploh socialnopatoloških pojavov, manj odtujenih ljudi in manj družbene dezorganizacije in množice težav, ki izhajajo iz fizičnega oziroma naravnega prostora in se različno kažejo v vedenju ljudi.

Zlasti urbanizacija kot »način življenja«[1] poraja mnogo pojavov, zaradi katerih je bivanje v mestu ne samo dražje, marveč tudi lahko neprijetno v mnogih ozirih. Prav v pogojih urbanega življenja in zaradi privlačnosti urbanih naselij in funkcij, ki jih opravljajo zase in v regionalnem pogledu (ali kot metropole), omogočajo več odklonskosti, ne samo zaradi domačega prebivalstva, ampak tudi zaradi migrantov.

---

* Janez Pečar, dipl. pravnik, doktor znanosti, višji znanstveni sodelavec, Inštitut za kriminologijo v Ljubljani.

[1] Bogs, s. 905.

Morda tudi zato nastajajo novi pogledi, ki menijo, naj bi se zaradi zmanjševanja npr. kriminalitete manj ukvarjali s posameznim storilcem, ampak bolj z (fizičnim) okoljem, ki spodbuja, napeljuje ali zapeljuje k odklonskosti.[2] Tako bi v njem lahko marskaj storili, še preden bi nastale neprijetne posledice. Kajti okolje »ustvarja priložnosti, ki bogate zakladnico človekovega vedenja«.[3]

V tem sestavku je poudarjeno predvsem fizično okolje in odnos človeka do tega okolja glede odklonskosti ljudi med seboj in ne nasproti okolju, ki prav tako zaradi onesnaževanja postaja čedalje pomembnejši in ustvarja možnosti za nove inkriminacije v kazenskih zakonodajah. Nas zanimajo različne prostorske sestavine, ki glede na svojo namembnost, privlačnost, možnost za zadovoljevanje človeških potreb pa vse tja do priložnosti za odklonskost oblikujejo vedenje. Priznati pa je treba, da o prostorskih vplivih še zelo malo vemo, opravljene raziskave, četudi tuje, pa prinašajo osupljiva dognanja, ki jih gre spodbujati tudi v naših razmerah. Morda tudi zato, da bi oblikovalci fizičnega okolja usklajevali svoje izkušnje z družboslovci in dušeslovci in ne nazadnje tudi s tistimi, ki se naseljujejo v načrtovanih naseljih. Še toliko bolj prav sedaj, ko gradimo bivališča iz solidarnostnih skladov in za nižje dohodkovne plasti naše družbe, med katerimi formalno družbeno nadzorstvo odkriva (?) največ odklonskosti.

1. *Fizični prostor*

Človekovo okolje sestavljajo fizični, to je prostorski in družbeni dejavniki. Fizično okolje in razni organizmi, ki žive v njem, pa so med seboj v neprestanih interakcijah, tako da v veliki meri oblikujejo vedenje živih organizmov in s tem tudi nas ljudi, ki smo prisiljeni živeti v omejenem prostoru, navadno tudi tesno drug ob drugem. Še posebno, če gre za visoko urbanizirane predele ali človeška prebivališča z veliko gostoto. Prostorske značilnosti pa zlasti v urbaniziranih naseljih pogojujejo razne oblike vedenja, med katerimi odklonske niso na zadnjem mestu in za družboslovne znanosti tudi ne tako nezanimive.

Z onesnaževanjem okolja in s proučevanjem vloge prostora, bodisi naravnega bodisi nastalega kot izid človeških rok, pa se čedalje bolj smotrno in organizirano ter poglobljeno začenja razvijati tako imenovani »environmentalism«. To naj bi bila tista človeška prizadevanja, ki naj pripeljejo do novih spoznanj o tem, kako se kaže okolje v človekovem vedenju in ravnanju in obratno, kako le-to vpliva na okolje, bodisi prostorsko bodisi družbeno. Odtod se tudi porajajo nove smeri kot psihologija okolja, kriminologija okolja itd., ki naj omogočajo v urbanizmu, arhitekturi, načrtovanju naselij itd. takšne premike, v katerih bo prostorska urejenost povzročala kar najmanj možnosti za konfliktnost v življenju ljudi, ki prebivajo na določenem območju.

To postavlja zahtevo, da naj bi bil prostor, kot so naselja, bivališča, stavbe in arhitektura, oblikovan v določenem kontekstu z vsakdanjimi potrebami prebivalstva. Že nekaj časa se namreč močno poudarja »zveza med prostorom, osebnostjo in dejanjem«,[4] pri čemer okolje vpliva na »eksistenčno vzroč-

---

[2] Grenough, s. 340.
[3] Milbrath-Inscho, s. 623.
[4] Jessor, R. — Jessor, S.: s. 802.

nost«,[5] v kateri so zlasti pomembni tudi položaji, ki posameznika ali skupine napeljujejo v določena ravnanja.

V urbaniziranh naseljih smo ljudje bolj kot v drugem prostoru ali fizičnem okolju primorani živeti v določenih omejenih lokacijah, ki pogosto oblikujejo medsebojne stike, sestavo skupin ljudi itd., kar pomeni, da fizični prostor tako ali drugače vpliva na socialnega. Po drugi strani pa zopet lahko omogoča več komunikacij, ki niso vedno pozitivne. Tako posamezne prostorske funkcije različno delujejo na posameznika ali skupine, da se vedejo bodisi agresivno bodisi defenzivno, da iščejo stikov z drugimi ali pa da se jim zaradi prevelike naseljenosti oblikuje vedenje.

Nas tu zanima predvsem prostor s svojimi sestavinami, v katerih navadno živijo ljudje. To so na splošno bivališča s svojimi posebnostmi (revna ali bogata, prenaseljena, stara ali nova, zastarela in propadajoča, opremljena ali neopremljena, funkcionalna ali neprimerna itd.), stavbe (nizke — visoke,[6] enostanovanjske, večstanovanjske ali stanovanjske kasarne), ceste ali ulice, posamezni predeli naselij (veliki ali majhni, stari ali novozgrajeni, opremljeni s komunalnimi napravami ali ne, parki in parkirišča, prehodi, podvozi, krajevni promet itd.). To okolje lahko različno deluje ne samo na človekov odnos do okolja, marveč tudi na njegove odnose do ljudi, kar ni nepomembno tudi za izvajanje nadzora nad vedenjem ljudi, ki se na posameznih območjih ali prostoru gnetejo, pač odvisno od njegove funkcionalnosti ali namembnosti. Prostor s svojimi vlogami, ki so mu jih namenili ljudje, bodisi da gre za tovarno, zabavišče, supermarket, kolodvor, gostilno, hotel ali stanovanjsko stolpnico bodisi da gre za park ali samoten gozd itd., vedno daje priložnosti za prav določeno vedenje, ki je tipično zanj in privlači ljudi, da se ravnajo prav tako in ne drugače. Marsikdaj gre celo tako daleč, da v določen prostor pretežno zahajajo prav določeni ljudje in ne drugačni ali da v določenem prostoru prebivajo prav določene socialne skupine in ne drugačne, ki so lahko že zaradi prostora stigmatizirane ali diskriminirane od drugih skupin prebivalstva.

Značilnosti fizičnega prostora torej niso brez pomena za vedenje kakor tudi ne za nadzorovanje vedenja, še zlasti, če je odklonsko. Zato dobiva tudi fizično in ne samo socialno okolje v svojih prostorskih oblikah in razsežnostih čedalje večji poudarek in skrb, če ne drugje, vsaj v razmišljanjih, kako ga preurediti in zasnovati, da bo preprečevalo odklonskost, ne da bi jo pogojevalo in pospeševalo.

2. *Psihologija fizičnega okolja*

S tem pa smo že prišli do tistega zornega kota fizičnega okolja, ki se kakorkoli kaže v duševnosti živih organizmov (posebno ljudi in vpliva na takšno ali drugačno vedenje, ne nazadnje tudi na deviantno). Predvsem stolpnice in bloki naj bi delovali na ljudi v smeri sovražnosti, izolacionalizma,

[5] Prav tam, s. 802.

[6] Ugotovljeno je, da visoke stavbe (25 nadstropij) delujejo na prebivalce čustveno depresivno in da so socialno zadušljivi prostori, ki omogočajo hladne in neosebne stike med ljudmi, glej Bickman et al. s. 479.

razdražljivosti, napetosti in paranoidnega sovraštva, zlasti med mladostniki in odraslimi.[7]

Vse kaže, da sodobno urbanizirano okolje, zlasti pa mestno naselje z veliko ljudmi na majhnem prostoru vsiljuje človeku ambivalentne občutke in potrebe. Po eni strani mu omogoča množico stikov z drugimi, hkrati ko naravnost sili prav zaradi tega v izolacijo in osamljenost, oziroma se lahko ob navzočnosli milijonov ljudi v naselju posameznik počuti puščobno osamljen in nebogljen.

Glede na to je geografski prostor zelo primeren za ugotavljanje in raziskovanje raznih socialnih, psiholoških, psihiatričnih in drugih pojavov in za pojasnjevanje povezanosti med okoljem in vedenjem. Zlasti še, če sprejmemo hipotezo, da je »okolje, ki ne deluje ustrezno — potencialno patogeno«.[8]

Kot kažejo raziskave urbanskega okolja, se to najbolj pozna pri otrocih in mladoletnikih, katerim fizične oblike prostora posebno v neposrednih stanovanjskih soseskah najbolj oblikujejo vedenje. In ne samo to, oblikujejo celo porazdelitev vplivov na mladoletniških družbah ali celo posameznih skupinah, ki delujejo v kriminalnem podzemlju (to se v manj opaznih zametkih poraja tudi pri nas v zadnjih letih).

Nekateri prostori ali zgradbe kakor tudi posamezne pritikline imajo s svojo funkcionalnostjo in privlačnostjo poseben pomen za posameznikovo in družbeno življenje. Delovna mesta, samopostrežna prodajalna, zabavišča, vhodi v stavbe ali veže in hodniki, koridorji, podvozi in podhodi, pasaže, dvigala, zakotne ulice, skupni prostori v zgradbah, drevoredi in skrite poti, ograje in plotovi, (javni) prostori za sedenje, igrišča itd. vsak zase, toda različno učinkujejo na percepcijo ljudi in na to, kaj in kako menijo uporabljati te in druge lokacije za svoje potrebe, ki se neredko celo razlikujejo od tistih, za katere so sploh namenjeni.

Taki, podobni in še drugi razlogi so privedli do ti. psihologije okolja, ki naj bi bila »večdisciplinarni pristop k okolju, ki ga je ustvaril človek, in ki nato vpliva na človeka, ki živi v tem okolju«.[9] K tej pa se pridružujejo še druge discipline, ki se navezujejo na okolje in v njem predvsem na fizični prostor, čeprav smo pravzaprav ljudje tisti, ki glede okolja sodelujemo, bodisi v smeri napredka bodisi nazadovanja ali propadanja.

Vedno pa je najbrž okolje s svojimi fizičnimi ali prostorskimi razsežnostmi (ugodnimi ali neugodnimi) tisti dejavnik, ki zbuja in pogojuje zasebnost ali izolacijo, družbene stike in intimne komunikacije, strese, vplive na počutje, ustvarja individualiziranost ali sociabilnosti, občutja skupnosti ali sovražnosti, zakoreninjenost in pripadnost kraju ali alienacije in frustracije, če ne vsaj hrup, neudobnost in smrad ali pa mir, zadovoljstvo in sproščenost. Vse to to so lahko sestavine za individualno razumevanje fizičnega okolja, ki ni brez posledic za življenje ljudi v skupinah (pa čeprav samo v družini ali prostorsko skupaj živečih ljudi, ki pa se morda čustveno počutijo neznansko odtujene.

---

[7] Glej več o tem: Požarnik, Hubert: Nehumanost sodobnih mest. *Delo* 28. sept. 1974, s. 29.

[8] Kaplan, v »Psychiatric Dissorder and the Urban Environmnet«, s. 84.

[9] Grenough, s. 341.

To zadnje morda prav zato, ker želimo živeti v »fizični distanci«[10] ali pa nas v njej držijo drugi, s katerimi delimo pogosto čisto majhen fizični prostor, ki pa vendarle neredko ustvarja ogromne družbene in tudi čustvene razdalje, kar sodi že v socialno psihologijo, sociometrijo, sociologijo in kolikor gre za ekscesivnost tudi v pravo, kriminologijo, psihiatrijo itd.

Glede na to se prostorsko okolje tesno povezuje s proučevanjem vedenja in ravnanja ljudi tudi kot »življenjski prostor, pritiski, pomembno okolje«[11] itd., pri čemer se ob proučevanju prostora neposredno prehaja na ljudi in narobe. Še posebno, kadar fizični prostor pogojuje zlasti v urbaniziranih naseljih »sociološke, psihološke, in fiziološke strese«[12] ali moteče vplive na »osebno razdaljo« ali »kritično razdaljo«[13] v teritorialnosti. Le-ta pomeni »vedenje, v katerem si določen organizem lasti nek prostor in ga brani nasproti drugim članom svoje vrste«.[14] Tak prostor pa pogosto nosimo s seboj in prihajamo zaradi njega v konflikte z drugimi, kar ima moteče posledice za sožitje med ljudmi. To pa je zopet razlog za reakcije formalnega in neformalnega družbenega nadzorstva.

3. *Prostorski pogoji vedenja*

Človekovo vedenje je vedno na ta ali na oni način odvisno od fizičnih značilnosti prostora, v katerem se dogaja. Zato je prostor določujoči dejavnik, ki ga ne smemo zanemarjati pri proučevanju vplivov vseh silnic okolja (fizičnega in socialnega), saj včasih oblikuje ne samo vedenje in navade, marveč celo jezik in njegov dialekt, ki na ta način svojstveno dokazujeta »dojemanje okolja«[15] in s tem tudi prenašanje vplivov pokrajine na življenje ljudi.

Zato imata pomembno vlogo tudi fizična namembnost ter oblikovanje prostora, v katerem se kakorkoli opravljajo določene dejavnosti za razne človekove gmotne ali nematerialne potrebe. Prostor hkrati lahko v določenem oziru spodbuja prav določene oblike vedenja, obenem pa z ustreznimi modifikacijami povzroča njegove korekture in spreminjanje ter tako »zmanjšuje iracionalni strah in anksioznost prebivalstva«[16] omogoča sprejemljivost in zadovoljstvo ter naravno varstvo. S tem pa nastaja in se razvija adaptiranost organiziranega okolja (zlasti v pogojih urbanizacije), v katerem naj bi bilo čim manj takih prostorov, ki nudijo priložnosti za nesprejemljivo vodenje, in v katerem so stimulatorji okolja neredko tudi z raznimi doumljivimi simboli tako urejeni, da ne povzročajo težav in dvomov, kaj naj bi storili glede vedenja oziroma kako naj bi se obnašali.

Tako npr. pločniki, parki, igrišča, dvorišča itd. oblikujejo vedenje otrok ne samo nasploh, marveč tudi v igri. Soseska v okviru ulice, blokov in stolpnic, nakupovalnega središča in podobno lahko vsebuje določene patogene silnice, ki kakorkoli vplivajo na vedenje ljudi. Prenekatere raziskave kažejo, da

---

[10] Heilweil, s. 386.
[11] Jessor, s. 803.
[12] Clark-Cadwallader, s. 31.
[13] Worthington, s. 289.
[14] Prav tam.
[15] Dickinson, s. 54.
[16] Newman, s. 78.

so tam prebivajoči ljudje pogosto znatno manj podvrženi negativnim ali patogenim vplivom prostora in da jim dosti bolj zapadajo tisti, ki jih priteguje privlačnost prostora glede njegove namembnosti. Zato gostišča, bari, bifeji, zabavišča in sploh zabaviščni prostori oblikujejo določeno vedenje, kot nudijo trgovine, objekti z določenimi vrednostmi, stanovanjska naselja, delovne organizacije s premoženjem itd. drugačno. Stavbe, njihova prostorska ureditev, konfiguracija ožjih predelov z arhitekturno ureditvijo pa zopet po svoje deluje na medsebojna razmerja ljudi in ustvarja bolj ali manj zaupljivo ali dvomljivo oziroma sumljivo ozračje, ki mora vplivati na počutje, ki se ne kaže samo v vedenju, marveč pogosto tudi v zdravju, posebno mentalnem.

Danes že precej vemo o tem, kako npr. v mestu, bodisi glede varnosti ali kako drugače, vplivajo ceste in pločniki, parki, stavbe in bloki, stari predeli oziroma propadajoča območja mest, določene vrste gradenj kot visoke stolpnice in pritlične hiše in kako se kažejo v pogledu asimilacije, medsebojnih človeških stikov v soseski, kje je omogočeno bolj sproščeno vedenje in kje čutimo nadzor, kako prenaseljenost povzroča nestabilnost in napetost itd.[17] Vse to pa seveda ne bi smelo biti neizrabljeno v ustvarjanju boljših oziroma ugodnejših fizičnih pogojev za življenje, zlasti mladih ljudi, še posebno, če je upati, da bi z institucionaliziranim fizičnim okoljem lahko prispevali k spreminjanju vedenja, k ustreznejšim modelom socialnih interakcij in zmanjševanju verbalnega in fizičnega nasilja med ljudmi, iz katerega tudi pri nas (zlasti v urbaniziranem okolju) nastajajo razna kazniva dejanja in prekrški.

Z drugimi besedami bi to pomenilo naslednje: »Spremembe v odločujočih značilnostih območja spremene vedenje ljudi, ki se dogaja znotraj njega in nasprotno, spremembe v vedenju ljudi vodijo k spremembam v prostoru«.[18] Pri tem pa je vedno treba upoštevati, da bo prišlek — tujec v prostoru, kamorkoli zaide, videl in gledal na fizično okolje drugače kot domaičn in da se bo zaradi tega vedel drugače. Na to nas v naših razmerah opozarjajo zlasti ugotovitve raziskave inštituta za kriminologijo v Ljubljani o prostorski porazdeljenosti socialne patologije v ljubljanski mestni urbani aglomeraciji, v kateri je domače prebivalstvo v večini mestnih predelov najmanj udeleženo v ljubljanski deviantnosti. Morda tudi zaradi tega, ker »določeni prostori privabljajo samo določene ljudi in spodbujajo samo določene oblike vedenja«,[19] ki ga sprejemajo ne samo s pogledom, marveč tudi s poslušanjem, vohom, dotikanjem in neredko celo z okušanjem, skratka tako, da ga občutijo, sprejemajo ali zavračajo, posamezno ali skupinsko, skladno ali konfliktno.

S tem pa lahko tudi zaradi vplivov fizičnega prostora ali njegovega dojemanja prihaja do deviantnosti ali vsaj do navdikov zanjo, do posebnih odnosov med ljudmi zaradi fizičnih stvari in do raznih socialnih pojavov, ki se kakorkoli vežejo na posamezna geografska območja, kamor se naseljujejo in žive prostoru ustrezajoče socialne plasti s pripadajočimi kulturnimi vzorci vedenja.

---

[17] Glej več o tem zlasti v knjigi: Jacobs Jane, The Death and the Life of Great American Cities.

[18] Grenough v navedbi Shea, s. 341.

[19] Wapner et al. s. 259.

4. *Prostor in odklonskost*

Če prostor, kot smo doslej že ugotovili, kakorkoli vpliva na človekovo počutje, oblikuje nastajanje njegovih odnosov z drugimi, nedvomno lahko (in to potrjujejo številne raziskave) »spodbuja« tudi odklonsko vedenje in sploh kriminalno. Glede na to se pojavlja veliko zanimanje za raziskovanje okolja (fizičnega in socialnega) in njegove vloge v etiologiji odklonskosti, za ugotavljanje prostorskih priložnosti, ki omogočajo nesprejemljivo vedenje, zlasti npr. nasilje in podobno. In ne samo to. Poleg odklonskega vedenja lahko (kar je danes prav tako že precej znano) prostorske značilnosti močno delujejo na »psihosomatske bolezni in nevroze«[20] in druge psihofizične lastnosti ljudi. Zato danes prostor proučujejo celo s psihiatričnih, socialnih, psiholoških, defektoloških in ne zgolj socioloških, kriminoloških in kriminalističnih zornih kotov. Čeprav je glede prostorskih razsežnosti v zadnjem času res največ zanimanja za onesnaževanje okolja in se pri tem pogosto govori o kriminaliteti zoper okolje (environmental criminality),[21] pri čemer se misli na ustvarjanje nezdravih pogojev za življenje ljudi in na take posege v naravo, ki ogrožajo človeka, ker zmanjšujejo normalno uporabnost tal, vode in zraka, pa nas v tem sestavku zanima predvsem razmišljanje o tistih prostorskih značilnostih, ki kakorkoli delujejo na socialno, družinsko, individualno in drugo patologijo ter omogočajo odkrito ali tajno kriminalno in sploh odklonsko dejavnost.

Prostorska porazdelitev znane kriminalitete in odklonskosti bodisi v urbanem ali ruralnem prostoru vedno pokaže večje gostitve okoli določenih objektov ali prostorov. Ti po svoji pomembnosti, delovanju, uporabnosti za zadovoljevanje določenih potreb, privlačnosti ali dobrinah, ki jih imajo ali vsebujejo, povzročajo večje zanimanje ljudi, več stikov med njimi in s tem v zvezi tudi več priložnosti zanje. Neredko so to objekti ali prostori, namenjeni za uživanje alkoholnih pijač, za razvedrilo ali zabavo in sploh za sproščanje in manj kontrolirano vedenje, kolikor ne gre pri tem za prostor, ki omogoča ali celo spodbuja jemanje dobrin ali pa priložnosti, v katerih nastajajo občutki anonimnosti, nenadzorovanosti itd.

Pri tem pa vrsta prostora ali objekta na njem pogosto spodbuja prav določeno odklonskost. Tako npr. samotni kraji nudijo priložnost za roparske napade, seksualno kriminaliteto ali dajejo zavetje samomorilnim osebam (čeprav po drugi strani prav zaradi tega postajajo tudi žrtve nasilja tretjih oseb). Samopostrežne prodajalne, zbirališča ljudi kot so postaje, kolodvori, avtobusi, kinematografi, prireditve itd. spodbujajo k tatvinam. Vrednost nakopičenega premoženja sili k vlomu, prostori, kjer točijo alkoholne pijače, pa k nasilju itd. Nekatere raziskave ugotavljajo pozitivno korelacijo med kriminaliteto in višino zgradb, ki je tem večja, čim višje so stavbe,[22] hkrati ko postaja tudi čedalje bolj jasno, »da igra fizična oblika ali podoba nekega prostora ali objekta veliko vlogo v stopnji kriminalnosti«[23] in da so med posameznimi prostorskimi sestavinami in gostitvami deviantnosti pogosto v tesni poveza-

[20] Požarnik, prav tam.
[21] Glej npr. Hoefnagels: s. 77, 100, 103, 105, 106.
[22] Newman, s. 27.
[23] Prav tam, s. 49.

nosti (to še posebej ugotavlja študija »Gostitve nekaterih socialno patoloških pojavov v Ljubljani«, opravljena v inštitutu za kriminologijo, ki jo je vodil pisec tega sestavka ob sodelovanju in ob soavtorstvu z docentom dr. M. Pakom, FF, oddelek za geografijo).

Pri tem gre seveda za prostorske priložnosti pri odklonskosti ter za razpoložljivost možnosti, ki nastajajo v ti. kriminalnih žariščih ali kot temu pravimo — na območjih z visoko stopnjo dogodkov (high ocurrence areas).[24] V visoko urbaniziranih naseljih so najpogosteje osrednji predeli mesta tisti, ki privabljajo deviante od drugod, zlasti pa potujoče in poklicne storilce iz drugih krajev. Osrednji predeli mesta ali satelitska oziroma pomožna središča so vabeča za prestopnike predvsem zato, ker je na njih največ zgoščenih vabljivih prostorov ali objektov in zato prihaja tja tudi ogromno ljudi, ki tam navadno ne prebivajo. Hkrati pa se na splošno in povsod ugotavlja, da storilci v pretežni večini ne stanujejo tam, kjer postajajo deviantni.

Zato je kriminaliteta in druga odklonskost v veliki meri proizvod določenih prostorskih razmer in pomeni objektivno plat škodljivega delovanja, ki je ne bi smeli prezreti v kateremkoli razmišljanju o vedenju, zlasti če ima hujše posledice. V taki zvezi je določeno odklonsko vedenje lahko odgovor na določene prostorske razmere, kar pa je seveda odvisno od osebe, ki se v določenem prostoru tudi na tak način odziva na okolje. To tudi pomeni, da odklonskost v določenem prostoru označuje ustrezno in temu primerno osebnost posameznika, ki se prav zaradi tega razločuje od drugih, ki ne zapadajo v labilnost zaradi morebitnih prostorskih vplivov in odklonskosti ugodnim pogojem. V tem je tudi bistvo povezanosti prostora in odklonskega ali sploh kriminalnega vedenja, urbanizacije in pojavov iz koristoljubnosti ter nasilja, ki jih spodbuja še prenaseljenost kot »preobremenjenost socialnega okolja«,[25] zaradi česar tudi »odklonsko vedenje ustvarja svojo vabljivost za prostor in ta vabljivost najde svoje lokacije v moči praznin družbeno prilaščanega si prostora«.[26]

5. *Viktimiteta*

Na stopnoj viktimizacije kaže predvsem zgoščenost škodljivih pojavov, ki nastajajo v določenem prostoru. Več ko je v posameznem prostoru ali objektu npr. kriminalnih napadov na premoženje ali ljudi ali neustreznih pojavov med ljudmi, večjo pozornost odklonskega sveta privlači tak prostor. Hkrati to pomeni, da je viktimizacija zrcalna podoba odklonskosti, ki jo kakorkoli spodbuja prostor. Je torej druga stran obraza, ki pogojuje odklonskost, in zato nič manj pomembna od tiste, ki je v tem kriminogenem (viktimogenem) razmerju aktivnejša (vsaj navidezno) in s katero se nasploh raje ukvarjajo organi formalnega nadzorstva.

Prostorske priložnosti ustvarjajo pogoje za nastajanje »žrtev«. Čeprav se v tem oziru pretežno ukvarjamo z ljudmi, ki so kakorkoli prispevali k lastni viktimizaciji, še posebno če gre za položaje, ki so nastali iz odnosov med posamezniki, pa redkeje pomišljamo na prostorske razsežnosti, ki zlasti ob nepersonalizirani odklonskosti omogočajo najrazličnejše pojave.

---

[24] Boggs, s. 899.
[25] Valins-Baum, s. 429.

V tem pogledu gre razločevati več možnosti:

— viktimizacija, ki se poraja izključno iz konfliktnih medsebojnih odnosov med ljudmi in pri tem nimajo prostorske razsežnosti sploh nobene vloge, ker je motiviranost za pojav nastala zaradi neskladnosti v interesih prizadetih;

— viktimizacija, pri kateri prostor omogoča, če ne celo spodbuja k določeni odklonskosti nasploh in še posebej tudi v odnosih med ljudmi, vendar ni prevladujoča sestavina niti za odklonska oziroma konfliktna osebna razmerja niti za dogodke, pri katerih ne gre za to (npr. v Ljubljani je precej lokalov, ki zaradi svojega videza in namena privlačujejo prav določene sloje, ki se viktimizirajo med seboj. Drugačni sloji tja ne zahajajo in sloji, ki tja zahajajo, navadno ne gredo drugam — kraji, ki spodbujajo roparske in seksualne napade, ekshibicionizem, toksikomanije raznih vrst itd.);

— viktimizacija, ki jo izključno spodbuja sam prostor zaradi privlačnosti v gmotnem ali kakšnem drugem pogledu ali zato, ker nudi priložnost za posamezne vrste odklonskosti, ali zaradi tega, ker prostor sam omogoča ali poraja misli na odklonskost (npr. dobrine, ki jih je vredno odnesti, samopostrežne prodajalne itd.).

S tem smo prišli do razločevanja personalizirane in nepersonalizirane odklonosti, vendar nam ne gre za to. Za to razmišljanje sta s stališča prispevka k viktimizaciji po naši zgornji shemi pomembni druga in tretja možnost med navedenimi. Obe namreč kažeta na vlogo prostora v nastajanju odklonosti, ki ga naj zato upoštevamo pri obravnavanju vedenja.

V obeh primerih posamezni prostor ali določeni objekt (neredko tudi človek) ustvarjajo priložnosti za viktimizacijo bodisi ljudi bodisi stvari (ki so last ali posest ljudi). Če lahko po eni strani govorimo o koncentracijah ali gostitvah pojavov, ki nastajajo v določenem prostoru, lahko po drugi strani trdimo, da gre v istem prostoru prav tako tudi za zgoščanje viktimitete. Kajti prvo ne more biti brez drugega. Tako je npr. raziskava inštituta za kriminologijo o porazdelitvi nekaterih socialno patoloških pojavov v Ljubljani pokazala, da območje ljubljanskega glavnega kolodvora nudi najvišjo stopnjo možnosti biti viktimiziran (ali postati žrtev nasilja in deviantnosti drugih), oziroma da gre za prostor, kjer je tveganje v vsej Ljubljani (ali morda celo v Sloveniji) največje.

Pri tem pa določeni prostori v naselju, objekti (ali posamezni deli objektov), premoženje, ljudje ali položaji nudijo prav določene (in ne drugačne) priložnosti (objekti za konzumiranje alkohola, blagajne, trgovske poslovalnice, stanovanja, samotni kraji), ki zbujajo pri drugih želje po »prehodu na dejanje«. Te priložnosti ali viktimiteta pa opozarjajo (ali naj bi opozarjale), da bi jih morali odkrivati in se z njimi bolj ukvarjati kot pa s pojavi, ki so jih te priložnosti izzvale. Žal pa se tudi pri takem odklonskem vedenju kot sta kriminaliteta in prekrški raznih vrst bolj uspešno ukvarjamo s posledicami kot pa s položaji, ki so jih povzročili. Gre torej tudi za odkrivanje prostorskih možnosti, ki »producirajo« na posameznih krajih visoko število ali gostitev pojavov in ki hkrati pritegujejo koncentracije sil nadzorstva oziroma uradne reakcije na pojave.

---

[26] Ley-Cybrivsky, s. 57.

Odkrita odklonskost, s katero se ukvarjajo organi formalnega nadzorstva, je torej tudi funkcija porazdelitve viktimitete, ki ne izhaja samo iz odnosov med ljudmi, marveč predvsem tudi iz odnosov ljudi do fizičnega prostora, ki kakorkoli oblikuje njihovo vedenje. Zelo malo še vemo o tem, kako prostor oblikuje viktimiteto. Zakaj istovrstni prostori nudijo različne možnosti zanjo, zakaj so »žrtve« v posameznih prostorih različno nepremišljene in stopnja njihovega tveganja tako pestra, zakaj nas ponavljanje »ogroženosti« tako malo nauči, čeprav vemo, da ima marsiktera odklonskost tudi ekološke sestavine.

Prostorske priložnosti za odklonskost se razlikujejo in menjajo, kar je odvisno od razpoložljivosti ciljev,[27] ki jih izbiramo ljudje, kajti brez nas sploh ne bi bile tisto, kar so. Pretirana rast vabečih prostorov povečuje odklonost. Nespoznana »viktimiteta« ostaja neškodljiva, toda nanjo ne moremo računati, ker ne vemo, kdaj bodo priložnosti »eksploatirane«. Ranljivost prostora, ki je izrabljena za odklonskost ljudi pa zasluži večjo pozornost. Ker pa je vsako vedenje vezano na prostor, so zanj pomembni tudi prostorski pogoji, ugodni za tako vedenje.

6. *Prilagajanje (modifikacija) prostora zaradi spreminjanja vedenja*

Glede na to, da se človeštvo že ves čas svojega obstoja trudi prilagajati posameznika določenim modelom vedenja in da je od telesnih kazni prešlo na različne tehnike psihičnega spreminjanja ljudi, se danes nakazuje prispevek na tem področju tudi s prilagajanjem prostora. Prostor s svojimi sestavinami naj bi pomagal ljudem vesti se v družbeno sprejemljivih okvirih. Iz izkušenj in spoznanj diagnoze prostora, ki omogoča in spodbuja tako deviantnost kot priložnosti zanjo, je torej mogoče v nekaterih ozirih pričakovati prednosti pri prilagajanju prostora zaradi spreminjanja vedenja ljudi. Toda to je še vedno na začetku in morda tudi še ne dovolj ohrabrujoče.

Tovrstna prizadevanja gredo v več smereh. Želi se namreč doseči:

— spremembe v vedenju ljudi na splošno

— da ne bi prav določen prostor spodbujal k prav določenemu, zlasti pa odklonskemu vedenju

— da bi bil nek prostor zavarovan ali vsaj kolikor toliko varen pred vsiljivci

— prilagajanje fizičnega okolja po določenih spoznanjih strokovnjakov, ki naj bi jih upoštevali pri načrtovanju mest, naselij, posameznih stavb, vštevši z arhitekturo itd.[28]

Izkušnje spreminjanja vedenja ljudi kažejo torej, da »problemi okolja ne bodo rešeni enostavno z verbalno izraženimi navadami«,[29] marveč tudi tako, da bo še marsikaj treba napraviti s prostorom. To pa že pomeni, da je sedanje prostorsko planiranje tega defektno[30] in zahteva sodelovanje strokovnjakov ne samo s področja geografije, klimatologije, pedologije, biogeografije, sociologije, planiranja, arhitekture, ampak tudi socialne psihologije, kriminologije, psihiatrije in ne nazadnje tudi policijskih znanosti. Ker pa je večina

[27] Boggs, s. 899.
[28] Glej tudi: Grenough, Jeffery, Newman, Jacobs in dr.
[29] Bickman, s. 324.
[30] Požarnik, prav tam.

načrtovalcev moških, pravi Jane Jacobs,[31] strogo načrtujejo predvsem za patriarhalno družbo, čeprav je jasno, da zgolj fizični prostor ne more nuditi kraja, kjer bi hkrati udobno delali in živeli. Prebivalci so tista glavna sestavina, ki se kažejo skozi prostor in dajejo simptome ekološke patologije, ki se lahko kaže od nevroz do samomorov in od kriminalitete do toksikomanije. To bi morali seveda vedno upoštevati tudi strategi okolja, ki pa največkrat sploh ne vedo, kdo se bo naseljeval v prostoru in zgradbah, ki jih načrtujejo.

Zdi se, da je še najbolj težavna, neuspešna in problematična hkrati tista plat modificiranja prostora, ki naj vpliva na vedenje v pozitivnih smereh in ki naj odvrača ljudi od odklonskosti. Gre torej za prostor, ki bi bil »branljiv« (defensible space), ki torej »onemogoča kriminaliteto z ustvarjanjem takšnega fizičnega izraza nekega družbenega izdelka, ki brani sebe«; oziroma gre za »vrsto mehanizmov — resničnih in simbolnih ovir, strogo definirano območje vpliva in izpopolnjene priložnosti na nadzorovanje, ki omogočajo stanovalcem skladen pregled nad okoljem«.[32]

Praktično gre pri tem po eni strani za takšno ureditev prostora, ki z razsvetljavo, razporeditvijo pritiklin, stavb (od balkonov do dvigal), stez in ulic, streh, porazdelitvijo dobrin itd. omogoča viden in slušen pregled nad dogajanjem, in po drugi s fizičnim oblikovanjem, barvami in sploh arhitekturo ustvarja vzdušje ti. »poboljševalnega preprečevanja« (iz prakse je znano, da so prenovljeni in polepšani gostinski lokali takoj ugodneje vplivali na vedenje stalnih ekscesivnih gostov). V visoko urbaniziranih krajih z nemajhnimi stopnjami kriminalitete si največ obetajo z udeležbo stanovalcev na posameznih območjih, z ustvarjanjem možnosti za nadzorovanje žarišč, z nevtraliziranjem stigmatiziranih krajev (pri nas npr. barake, stari predeli, naselja prebivalcev z nižjimi dohodki, kolektivna bivališča sezoncev itd.) in s ti. varnostnimi conami.

Nekatera od teh zasnov in prizadevanj so močno podobna našim zamislim o družbeni samozaščiti in vlogi lokalnega prebivalstva pri omejevanju odklonskosti. Toda posamezne tehnike prilagajanja prostora, izogibanje »trenja v prostoru« zaradi človekove lastne teritorialnosti (ki jo raziskujejo tudi v živalskem svetu zlasti med vrstami), označevanje vpliva (zasebno, splošno) itd. lahko omogoča še večjo izolacijo, ki je v urbaniziranem svetu neredko razlog za odklonskost itd., hkrati pa ustvarja možnosti za splošno sumničavost, togost v stikih z neznanci, zasebnost in podobno, oziroma prav nasprotno od tistega življenja, ki bi ga v visoko urbaniziranih krajih radi dosegli. Ali naj bi torej zaradi večje varnosti živeli v večji prestrašenosti in osamljenosti? Ne nazadnje je treba v načrtovanju prostora tudi upoštevati, da prihaja do novih oblik in načinov vedenja, ki jih zlasti pri mladih ljudeh ni mogoče vselej predvideti. Modificiranje prostora naj torej ne deluje zastrašujoče, upoštevati mora prihodnost, onemogoča naj žarišča nevarnosti ter vpliva vzgojno, skratka deluje naj skladno z želenim socialnim življenjem.

7. *Vedenjsko — varnostna tehnologija*

Nova tehnologija silovito prodira tudi v ti. »security design« in (vsaj domnevno) pomaga opravljati določene naloge nadzorovanja in spreminjanja člo-

[31] Jacobs, s. 83.
[32] Newman, s. 3.

vekovega vedenja. Glede na to se rojeva posebna varnostna tehnologija, ki ob varnostni industriji, pojmovanju varnosti različnih družbenih ureditev in sploh preprečevanju, temelječem na spoznanju sestavin fizičnega prostora itd., prispeva k socio-prostorskemu nadzorstvu. Poleg državnih (zlasti policijskih) organizacij jo uporabljajo predvsem še zasebne korporacije in mnogi posamezniki za varovanje stvari, za varstvo življenja ali samo za odkrivanje podatkov, ki jih potrebujejo za svojo dejavnost. Od tod tudi izvira nova tehnika preprečevanja odklonskosti. Le-ta je čedalje bolj mehanizirana, hkrati ko nek prostor, ki kakorkoli pomeni nevarnost, lahko že predstavlja elektronsko nadzorovano človekovo okolje.

Tu se ne bi podrobneje ukvarjali s tehničnimi sredstvi, ki se uporabljajo, kot so razsvetljave ogroženih in nevarnih krajev, ovir ter opozoril, potem elektronski javljalci podatkov, foto-pasti, TV prenašanje dogajanja iz hodnikov, vhodov, dvigal, neprebojno steklo, posebne ključavnice in plotovi pod električno napetostjo, poleg tega še naprave za prisluškovanje ali prenašanje in sprejemanje šumov v prostoru, mikrofoni itd., vse tja do žive sile, ki dopolnjuje nadzor nad prostorom in dogajanjem v njem. Srestva za kakršnokoli sprejemanje podatkov o sumljivem dogajanju se povezuje z enotami policije ali varstva in vključuje v organizacijo formalnega in neformalnega nadzorstva (poklicnega ali prostovoljnega).

Namen uporabe varnostne tehnologije je zmanjševati priložnosti za neposredno odklonskost, kjer se ta najpogosteje dogaja, bodisi v prostorskem bodisi v družbenem smislu. Po drugi strani pa pomeni tudi varčevanje s fizično silo, oziroma njeno nadomeščanje tudi zaradi tega, ker je podvržena človeškim zakonitostim in zato lahko v veliko ozirih — nezanesljiva (čeprav najbrž ne nadomestljiva).

Pri tem sodelujejo različni strokovnjaki: arhitekti, izvedenci za razsvetljavo, inženirji mehanike in elektronike, gospodarstveniki, trgovci, propagandisti in specialisti za vedenje ter pravosodni delavci (vendar ne pri nas). Vsi ti sodelujejo s strokovnjaki, ki načrtujejo mesta oziroma naselja, in njihova naloga je predvsem prostorska preureditev, zunanja in notranja razsvetljava, organizacija prostorov v objektih, ureditev gibanja ljudi, tehnika razstavljanja, ugotavljanja ogroženih krajev in podobno.[33] Od ureditve prostora si je torej mogoče obetati tudi vplive na vedenje ljudi, ki tja zahajajo.

Preprečevanje odklonskosti postaja pomembno tudi kot »del urbanega načrtovanja«.[34] Ker je preprečevanje odklonskosti že precej uresničljivo z varnostno tehnologijo, pri teh prizadevanjih ni prezrto predvsem zato, ker dopolnjuje nadzorstvo, ki je »nujna sestavina družbenega življenja«.[35] Z uporabo varnostne tehnologije pa se predvsem odpirata dva njena zorna kota:

— po prvem prispeva k sprejemanju podatkov o morebitni odklonskosti, ki se šele pripravlja in ima pri tem ali preprečevalen pomen ali pa že pomaga pri odkrivanju in dokumentiranju dejstev (foto-pasti, registracija dogajanja in sledov, identificiranje vsiljivcev itd.);

— po drugem pa opravlja funkcijo zastraševanja in s tem naravnava vedenje v določenem prostoru v sprejemljive smeri z grožnjo možnega odkritja,

---

[33] Grenough, s. 343.
[34] Jeffery, s. 216.
[35] Scott, s. 215 v Social Control and Social Change.

če bi posameznik prekoračil meje dovoljenega (v prostorskem ali socialnem smislu).

V obeh ozirih lahko nadomešča nadzor, ki bi ga opravljal človek, ki je za to dejavnost kakorkoli pooblaščen. Glede na to najbrž ni ugovorov zoper varnostno tehnologijo v odnosu človek — prostor, še posebej če prostor kakorkoli spodbuja odklonskost.

Problem je lahko predvsem drugje, in sicer v morebitni pasti za posameznika, če ne ve zanjo, ali v grožnji, če ve za past, ki jo predstavlja varnostna tehnologija. Toda razmišljanja o tem niso namen tega pisanja, čeprav so lahko močno moralno-etična in deontološka.

SKLEP

Ker se čedalje več ljudi naseljuje v urbaniziranih krajih (prihajajo s podeželja), ki zaradi načina življenja vplivajo tudi na vedenje ljudi, se kažejo potrebe ne samo po razmišljanju o urbani prostorski povezanosti z vedenjem in odklonskostjo, marveč tudi po spreminjanju in prilagajanju fizičnega (zlasti mestnega) okolja zaradi vplivanja na odklonskost. Čeprav že marsikaj vemo iz urbane sociologije, geografije, urbanizma, načrtovanja naselij, kriminologije, socialno patološke ekologije itd., pa so, vsaj kaže tako, obširnejša spoznanja šele na pohodu. Človekova skrb za čistost naravnega okolja navsezadnje zbuja tudi prizadevanja za uravnavanje vedenja s pomočjo prostorskih sestavin. Le-te kakorkoli doživljamo in občutimo skozi naš vsakdan, vendar so odvisne od posameznikovega okolja in od tega, kako le-ta okolje sprejema tudi v razmerjih z drugimi in ne samo v razmerju do fizičnega prostora. V tem sestavku smo se ukvarjali predvsem s fizičnim okoljem, čeprav vedenje ljudi kot odsev sprejemanja fizičnega prostora, ki marsikdaj oblikuje naše ravnanje, ni ostalo docela zanemarjeno.

Če spoznamo, da prostor s svojimi sestavinami kakorkoli lahko deluje na človekovo vedenje in ravnanje, potem postaja fizični prostor zanimiv ne samo za tiste, ki se ukvarjajo s človeškimi naselji in bivališči, marveč tudi za tiste, ki se ukvarjajo s človekovim vedenjem in še posebej z njegovim nadzorovanjem. Glede na to je treba dati prostoru poseben poudarek tudi pri preprečevalnih prizadevanjih, kar pa se doslej še ni primerilo, razen v redkih izjemah in pri nekaterih kontrolnih mehanizmih (zlasti policiji). Ker pa človeštvo vedno bolj zasleduje kakovost okolja (glede zmanjševanja onesnaženja), prihaja hkrati do spoznanj, da lahko v marsičem prispeva tudi z ureditvijo bivališč pri kakovosti vedenja. Odtod tudi v urbanologiji nasploh tolikšna zavzetost za prostorsko diagnozo in izboljševanje prostorskih pogojev življenja (in ne samo družbenih) tudi s pomočjo urbanega načrtovanja.

Tako imenovana »filozofija« o »branljivem prostoru« res ustvarja pogoje za večje varstvo pred posledicami pri morebitnih žrtvah, kar ni brez pomena za preprečevanje odklonskosti. Toda s tem nismo dosti prispevali k spreminjanju vedenja glavnega akterja — nosilca odklonskosti, ki prav zaradi tega lahko postaja previdnejši ali bolj premeten, kajti marsikateri ukrep spodbuja nasprotne reakcije od želenih. Če ne drugega, naravnava nevarnost tja, kjer zanjo ni tolikšnih ovir kot tam, kjer so. Toda brez raziskovanja in eksperimentiranja ne smemo zavreči nobenih zamisli,ki kakorkoli dajejo upanje na izboljšanje

vedenja ljudi, vsaj na tistih področjih, ki povzročajo škodo zdravju in življenju ljudi ter njihovemu premoženju (tudi družbenemu).

S tem pa se pojavlja vprašanje, kako v kateremkoli prostoru (tudi v naselju) porazdeljevati vplivajoče in zlasti deviantnost oblikujoče in pogojujoče objekte:

— da bi bilo manj tovrstnih pojavov

— da bi jih imeli bolj pod nadzorstvom

— da bi jih ali bolj zgostili na ožjem območju ali enakomerneje porazdelili po širšem prostoru in podobno;

kar pa seveda ne more biti samemu namen, marveč naj predstavlja skladnost z družbenemi, gospodarskimi in drugimi funkcijami določenega prostora in njegovih sestavin (ki koristijo človeku).

Psihologija okolja kakor tudi kriminologija okolja (ki je ne moremo razumeti samo kot pojasnjevanje kriminalitete onesnaževanja narave) morda že nakazujeta ustrezno preventivno taktiko, ki se je bodo morali slej ko prej oprijeti ustrezni nadzorstveni mehanizmi družbe in oblikovalci fizičnega prostora v prihodnosti. Pri tem pa si lahko razvoj novih ved, ki bodo temeljile tudi na ekoloških pristopih, posebno v pogledu zatiranja odklonskosti zaradi nasilja in koristoljubja. Kajti ob tem se lahko strinjamo z ugotovitvijo, da je »varnost pred naravnimi nezgodami in tudi pred devianti — prvi bistveni korak v osvobajanju«[36] človeka. Pojavi, ki izhajajo iz človekovega prostorskega okolja, pa so upoštevanja vredna dejstva, s katerimi se srečujemo vsi in ne samo služba formalnega nadzorstva in načrtovalci naselij.

Tovrstno posegnje v skupne in posameznikove interese sodi ne samo k vedenjskemu inženiringu, marveč tudi k inženiringu okolja. Ne morejo ga izvajati zgolj strokovnjaki za načrtovanje stvari, marveč tudi specialisti za predvidevanje vedenja ljudi. Ker gre pri tem za človeške pojave v prostoru je izboljšanje prostovoljnega nadzorstva ljudi bistvena sestavina tudi za zmanjševanje vloge države nad nami. Morda jo lahko pričakujemo tudi skozi zmanjševanje priložnosti za odklonskost v prostorskih razsežnostih. Tako pa se lahko prostorsko prestrukturiranje nakazuje kot možnost za spremembe pri vedenju ljudi v prostoru prav s pomočjo njegovih morebitnih psiholoških, družbenih, arhitekturnih in drugih sestavin.

LITERATURA

1. Abcarian, G.: Political Deviance and Social Stress. The Ideology of the American Radical Right. *Social Control and Social Change*. Edit. by J. P. and S. S. Scott. Chicago, The University of Chicago Press 1971 s. 137—161.

2. Barash, D. P.: Human Ethology. Personal Space Reiterated. *Environment and Behavior*, London 5/1973/1 s. 67—72.

3. Baum, A., M. Riess and J. O'Hara: Architectural Variants of Reaction to Spatial Invasion. *Environment and Behavior*, London 6/1974/1 s. 91—100.

4. Bickman, L. idr.: Dormitory Density and Helping Behavior. *Environment and Behavior*, London 5/1973/4 s. 465—490.

5. Bickman, L.: Environmental Attitudes and Actions. *The Journal of Social Psychology*, Provincetown (Massachusetts) 87/1972/2 s. 323—324.

6. Boggs, S. L.: Urban Crime Patterns. *American Sociological Review*, Washington 30/1965/6 s. 899—908.

[36] Newman, s. 203.

7. Brail, R. K. and F. S. Chapin: Activity Patterns of Urban Residents. *Environment and Behavior*, London 5/1973/2 s. 163—190.

8. Bruvold, W. H.: Belief and Behavior as Determinants of Environmental Attitudes. *Environment and Behavior*, London 5/1973/2 s. 202—218.

9. Clark, W. A. V. and M. Cadwallader: Locational Stress and Residential Mobility. *Environment and Behavior*, London 5/1973/1 s. 29—41.

10. Dickinson, R. E.: *Regional Ecology*. The Study of Man's Environment. New York, John Wiley & Sons 1970, 199 s.

11. Finnie, W. C.: Field Experiments in Litter Control. *Environment and Behavior*, London 5/1973/2 s. 123—144.

12. Gerst, M. S. and H. Swetwood: Correlates of Dormitory Social Climate. *Environment and Behavior*, London 5/1973/4 s. 440—464.

13 Grenough, J. L.: Crime Prevention. A New Approach. Environmental Psychology and Criminal Behavior. *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg (Mayland) 2/1974/3 s. 339—343.

14. Hawley, A. H.: *Human Ecology*. A Theory of Community Structure. New York, The Ronald Press Co. 1950, 456 s.

15. Hayward, S. C. and S. S. Franklin: Perceived Openness-Enclosure of Architectural Space. *Environment and Behavior*, London 6/1974/1 s. 37—52.

16. Heilweil, M.: The Influence of Dormitory Architecture on Resident Behavior. *Environment and Behavior*, London 5/1973/4 s. 377—412.

17. Hoefnagels, G. P.: *The Other Side of Criminology*. An Inversion of the Concept of Crime. Deventer, Kluwer 1973, 181 s.

18. Jacobs, J.: *The Death and Life of Great American Cities*. New York, Random House 1961, 458 s.

19. Jeffery, C. R.: *Crime Prevention Through Environmental Design*. Beverly Hills, Sage Publications 1971, 290 s.

20. Jessor, R. and S. L. Jessor: The Perceived Environment in Behavioral Science. Some Conceptual Issues and Some Illustrative Data. *American Behavioral Scientist*, Beverly Hills 16/1973/6 s. 801—828.

21. Kaplan, B. H.: Seminar Assessment of the Integration-Disintegration Framework. *Psychiatric Disorder and the Urban Environment*. Edit. by B. H. Kaplan. New York, Behavioral Publications 1971 s. 79—139.

22. Ley, D. and R. Cybriwsky: The Spatial Ecology of Stripped Cars. *Environment and Behavior*, London 6/1974/1 s. 53—68.

23. McLennan, B. N. and K. McLennan: Public Policy and the Control of Crime. *Crime in Urban Society*. Edit. by B. N. McLennan. New York, The Dunellen Co. 1970 s. 125—147.

24. Mallenby, T. W.: Personal Space. Direct Measurement Techniques with Hard of Hearing Children. *Environment and Behavior*, London 6/1974/1 s. 117—122.

25. Menninger, W. W.: The Roots of Urban Crime. A Psychodynamic Perspective. *Crime in Urban Society*. Edit. by B. N. McLennan. New York, The Dunellen Co. 1970 s. 3—21.

26. Milbrath, L. W. and F. R. Inscho: The Environmental Problem as a Political Scientists. *American Behavioral Scientist*, Beverly Hills 17/1974/5 s. 623—650.

27. Neal, A. G.: Aliention and Social Control. *Social Control and Social Change*. Edit. by J. P. and S. F. Scott. Chicago, The Unversity of Ohicago Press 1971 s. 103—135.

28. Newman, O.: *Defensibile Space*. People and Design in the Violent City. London, Architectural Press 1972, 264 s.

29. Orten, J. D. and D. P. Weis: Strategies and Techniques for Therapeutic Change. *Social Service Review, Chicago* 48/1974/3 s. 355—366.

30. Prelog, N.: Družbena potreba in nujnost vključevanja ekologije v vzgojo mladih generacij. *Vzgoja in izobraževanje*, Ljubljana 5/1974/4 s. 220—222.

31. Rudnianski, J.: Z problematyki psyhologii architektury. Artykul dyskusyjny. *Zdrowie psychiczne*, Warszawa 14/1973/4 s. 17—27.

32. Scott, J. P.: Science and Social Control. *Social Control and Social Change*. Edit. by J. P. and S. F. Scott. Chicago, The University of Chicago Press 1971 s. 1—8.

33. Scott, J. P.: Synthesis and Implications. Social Control in a Mass Society. *Social Control and Social Change*. Edit. by J. P. and S. F. Scott. Chicago, The University of Chicago Press 1971 s. 191—224.

34. Stebbins, J. P.: Synthesis and Implications. Social Control in a Mass Society. *Social Control and Social Change*. Edit. by J. P. and S. F. Scott. Chicago, The University of Chicago Press 1971 s. 191—224.

34. Stebbins, R. A.: Physical Context Influences on Behavior. The Case of Classroom Disorderliness. *Environment and Behavoir*, London 5/1973/3 s. 291—314.

35. Struening, E. L. and S. Lehmann and J. G. Rabkin: Context and Behavior. A Social Area Study of New York City. *Behavior in New Environments*. Adaptation of Migrant Populations. Edit. by E. B. Brody. Beverly Hills, Sage Publications 1970 s. 203—247.

36. Tars, S. E. and L. Appleby: The Same Child in Home and Institution. An Observational Study. *Environment and Behavior*, London 5/1973/1 s. 3—28.

37. *Technology, Power, and Social Change*. Edit. by C. A. Thrall and J. M. Starr. Lexington (Massachusetts) itd., Lexington Books 1972, 169 s.

38. *Violence in Society*. Reports presented to the tenth Conference of Directors of Criminological Research Institutes (1972). Strasbourg, Council of Europe 1974, 256 s.

39. Wapner, S.: An Organismic-Developmental Perspective for Understanding Transactions of Men in Environments. *Environment and Behavior*, London 5/1973/3 s. 255—289.

40. Worthington, M. E:: Personal Space as a Function of the Stigma Effect. *Environment and Behavior*, London 6/1974/3 s. 289-294.

Psihologija

Prognostična veljavnost testa za šolske novince za uspeh v prvem in drugem razredu osnovne šole

Dr. Oto Petrovič — Janez Gregorač

Progmatična veljavnost testa za šolske novince je bila — po virih, ki so nam na voljo— dosedaj v Sloveniji preverjena dvakrat. Prvič na vzorcu 354 mlajših otrok, ki so se v šolskem letu 1962/63 pogojno vpisali v 1. razred (šele v prvem tromesečju koledarskega leta 1963 so dopolnili sedmo leto). V ta vzorec so bili vključeni otroci iz 27 osnovnih šol v SR Sloveniji. Prognostično veljavnost testa so ugotavljali glede šolske ocene (za poprečno oceno iz skupine predmetov slovenski jezik, računstvo ter spoznavanje prirode in družbe: $r \doteq 0{,}65$; za oceno iz slovenskega jezika: $r = 0{,}62$; za oceno iz računstva: $r = 0{,}58$) in glede rezultatov, ki so jih dosegli učenci pri enotni preizkušnji znanja (za uspeh pri tihi računski vaji in pri nareku: $r \doteq 0{,}62$; za uspeh pri tihi računski vaji, pri nareku in pri branju: $r \doteq 0{,}61$). Drugič je bila ugotovljena ob standardizaciji testa na otrocih, ki so stopili v prvi razred v jeseni 1963. Kot kriterij šolske uspešnosti so vzeli poprečno oceno ob koncu 1. polletja iz skupine predmetov slovenski jezik, računstvo ter spoznavanje prirode in družbe. Koeficient prognostične veljavnosti so računali posebej za prvi stratum (šole v krajih do 1500 prebivalcev) ter za drugi in tretji stratum (šole v krajih z več kot 1500 prebivalcev). Dobljeni koeficient korelacije med uspehom na testu in omenjenim kriterijem je bil za prvi stratum: 0,61 za drugi in tretji stratum pa 0,64.

Prognostično veljavnost testa za šolske novince so ugotavljali tudi na beograjskih osnovnih šolah. Poročajo, da je bil korelacijski koeficient med uspehom na tem mestu in med končno oceno v 1. razredu osnovne šole iz srbohrvatskega jezika 0,62, za računstvo 0,69, za spoznavanje prirode in družbe pa 0,64.

Od teh analiz je preteklo že več kot deset let. V tem času je ugotavljanje zrelosti za vstop v osnovno šolo s pomočjo tega testa zajelo že skoraj vso Slovenijo. Zaradi tega smo se odločili, da ponovno preverimo prognostično veljavnost testa za šolske novince za uspeh v prvem in drugem razredu osnovne šole, in to za določeno področje Bele krajine, ki je bilo v dosedanjih analizah zajeto samo z eno šolo.

PROBLEM

Z našo raziskavo smo želeli odgovoriti na naslednja vprašanja:

— kakšna je povezanost med globalno uspešnostjo na testu za šolske novince in globalno ter poprečno šolsko uspešnostjo;

— kakšna je povezanost med globalno uspešnostjo na testu za šolske novince in poprečno uspešnostjo na skupini predmetov slovenski jezik, matematika ter spoznavanje narave in družbe in poprečno uspešnostjo na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja;

— kakšna je povezanost med globalno uspešnostjo na testu za šolske novince in uspešnostjo pri slovenskem jeziku, matematiki ter spoznavanju narave in družbe;

— kakšna je povezanost med rezultati na motoričnih podtestih testa za šolske novince in globalno ter poprečno šolsko uspešnostjo;

— kakšnaje povezanost med rezultati na motoričnih podtestih testa za šolske novince in poprečno uspešnostjo na skupini predmetov slovenski jezik, matematika ter spoznavanje narave in družbe in poprečno uspešnostjo na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja;

— kakšna je povezanost med rezultati na motoričnih podtestih testa za šolske novince in šolsko uspešnostjo pri slovenskem jeziku, matematiki ter spoznavanju narave in družbe;

— kakšna je povezanost med rezultati na nemotoričnih podtestih testa za šolske novince in globalno ter poprečno šolsko uspešnostjo;

— kakšna je povezanost med rezultati na nemotoričnih podtestih testa za šolske novince in šolsko uspešnostjo pri slovenskem jeziku, matematiki ter spoznavanju narave in družbe;

— kakšna je povezanost med rezultati na posameznih podtestih testa za šolske novince in globalno ter poprečno šolsko uspešnostjo;

— kakšna je povezanost med rezultati na posameznih podtestih testa za šolske novince in poprečno uspešnostjo na skupini predmetov slovenski jezik, matematika ter spoznavanje narave in družbe in poprečno uspešnostjo na skupini predmetov likovni puk, glasben pouk in telesna vzgoja;

— kakšna je povezanost med rezultati na posameznih podtestih testa za šolske n ovince in šolsko uspešnostjo pri slovenskem jeziku, matematiki ter spoznavanju narave in družbe.

METODA

Subjekti

V šolskih okoliših občine Črnomelj so spomladi 1972 organizirali 72 ur male šole za otroke, ki so bili prijavljeni za vstop v šolo (N 204).

Po metodi slučajnega izbora (žreb) smo v raziskavo vključili 122 otrok (55 dečkov in 67 deklic), kar prestavlja 60 odstotni vzorec populacije šolskih novincev v tej občini. Izbrali smo jih iz vseh dvanajstih osnovnih šol: Adlešiči, Črešnjevec, Črmošnjice, Črnomelj, Dobliče, Dragatuš, Griblje, Rožni dol, Semič, Stari trg ob Kolpi, Štrekljevec in Talčji vrh.

V raziskavo smo vključili samo šoloobvezne otroke, to je tiste, ki so do pričetka šolskega leta 1972/73 oziroma do konca koledarskega leta 1972 dopolnili sedem let.

Postopek

Otroke smo preizkusili s testom za šolske novince takoj po končani mali šoli, in to v skupinah od pet do sedem otrok. Preizkus so opravili absolventi psihologije, doma iz tega jezikovnega prostora. Za to delo smo jih vnaprej usposobili. Storitve otrok smo ocenili po kriterijih, ki so navedeni v priročni-

ku testa. Preizkušanje otrok smo opravili v prostorih matične šole v juniju 1972. Podatke o šolski uspešnosti otrok pa smo zbrali na koncu šolskega leta 1972/73 in 1973/74.

REZULTATI

Da bi ulgotovili, ali se dečki in deklice razlikujejo med seboj po uspehu na testu za šolske novince, smo najprej računali pomembnost razlike med poprečnima dosežkoma dečkov in deklic na tem testu.

Tabela 1.

Aritmetična sredina in standardni odklon rezultatov na testu za šolske novince

	dečki N = 55	deklice N = 67
aritmetična sredina (M)	24,10	25,15
standardni odklon (SD)	9,15	9,50

Tabela 2

Korelacijski koeficienti r med uspešnostjo na testu za šolske novince in šolsko uspešnostjo v 1. razredu osnovne šole

ŠOL. USPEH / TŠN	Glob. uspeh	Pop. uspeh	Pop. uspeh Sl. Mat. SND	Pop. uspeh Li. Te. Gl.	Sloven.	Matemat.	SND
Celotni uspeh	.78	.78	.78	.68	.74	.73	.71
Motorični podtesti (4)	.72	.72	.72	.63	.72	.65	.65
Nemotorični podtesti (4)	.72	.71	.72	.62	.65	.70	.66
Primerjanje znakov	.63	.60	.60	.50	.56	.60	.54
Prerisovanje znakov	.66	.62	.61	.56	.65	.53	.56
Prerisovanje skupine znakov	.57	.59	.58	.51	.57	.55	.53
Povezovanje slik	.56	.57	.58	.48	.51	.57	.53
Obseg količin	.46	.44	.47	.34	.45	.41	.44
Izbiranje slik	.37	.39	.36	.39	.32	.37	.33
Prerisovanje predmetov	.49	.53	.51	.51	.52	.44	.47
Prerisovanje likovnih sestavljenk	.60	.61	.63	.49	.60	.60	.56

Vsi izračunani korelacijski koeficienti so statistično pomembni na nivoju tveganja 0,05.

Z F testom smo nato preizkusili pomembnost razlike v variabilnosti, s t testom pa pomembnost razlike med aritmetičnima sredinama. Izračunani vrednosti F = 1,08 in t = 0,62 sta statistično nepomembni, kar kaže, da so dečki in deklice reševali test za šolske novince v poprečju enako uspešno. Zato smo v nadaljnji statistični analizi obravnavali celotni vzorec ne glede na spol.

S pomočjo Blakemanovega testa linearnosti smo se prepričali, da je povezanost med uspešnostjo na testu za šolske novince in šolsko uspešnostjo v 1. in 2. razredu osnovne šole linearna, saj je izračunana vrednost tega testa pod njegovo kritično vrednostjo 11,37.

Distribuciji obeh spremenljivk sta simetrični in ne odstopata pomembno od normalne distribucije.

Povezanost med obema spremenljivkama smo računali najprej s pomočjo korelacijskega razmerja η^2, nato pa še s pomočjo Pearsonovega koeficienta korelacije r. Izračunane vrednosti η^2 in r se med seboj bistveno ne razlikujejo.

Tabela 3.

Korelacijski koeficient med uspešnostjo na testu za šolske novince in šolsko uspe.nostjo v 2. razredu osnovne šole

SOL. USPEH TŠN	Glob. uspeh	Pop. uspeh	Pop. uspeh Sl. mat. SND	Pop. uspeh Li. Te. Gl.	Sloven.	Matemat.	SND
Celotni test	.72	.75	.75	.64	.72	.72	.64
Motorični podtesti (4)	.68	.71	.70	.63	.68	.68	.59
Nemotorični podtesti (4)	.64	.68	.69	.56	.65	.67	.60
Primerjanje znakov	.58	.58	.59	.46	.54	.58	.51
Prerisovanje znakov	.62	.63	.61	.55	.61	.58	.53
Prerisovanje skupine znakov	.55	.57	.57	.49	.53	.59	.48
Povezovanje slik	.49	.53	.52	.45	.48	.50	.46
Obseg količin	.39	.42	.44	.33	.42	.42	.37
Izbiranje slik	.35	.37	.37	.32	.37	.36	.34
Prerisovanje predmetov	.45	.51	.48	.48	.51	.42	.39
Prerisovanje likovnih sestavljenk	.57	.61	.61	.53	.55	.59	.52

Vsi izračunani korelacijski koeficienti so statistično pomembni na nivoju tveganja 0,05.

V tabelah 2, 3, 4 in 5 pomeni:

glob. uspeh = zaključna letna ocena

pop. uspeh = poprečje zaključnih ocen iz vseh predmetov ob koncu šolskega leta

pop. uspeh Sl. Mat. SND = poprečje zaključnih ocen ob koncu šolskega leta iz slovenščine, matematike, ter spoznavanja narave in družbe

pop. uspeh Li. Te. Gl. = poprečje zaključnih ocen ob koncu šolskega leta iz likovnega pouka, telesne vzgoje in glasbenega pouka

Sloven. = zaključna ocena ob koncu šolskega leta iz slovenščine

Matemat. = zaključna ocena ob koncu šolskega leta iz matematike

SND = zaključna ocena ob koncu šolskega leta iz spoznavanja narave in družbe

Izračunali smo tudi determinacijske koeficiente med uspešnostjo na testu in šolsko uspešnostjo. Ti koeficienti nam povedo, koliko del celotne variance šolske uspešnosti gre na račun linearne povezanosti med uspešnostjo na testu in šolsko uspešnostjo. [1]

Tabela 4.

Determinacijski koeficienti med uspešnostjo na testu za šolske novince in šolsko uspešnostjo v 1. razredu osnovne šole

ŠOL. USPEH / TŠN	Glob. uspeh	Pop. uspeh	Sl. Mat. SND Pop. uspeh	Pop. uspeh Li. Te. Gl.	Sloven.	Matemat.	SND
Celotni test	.61	.61	.61	.46	.55	.53	.50
Motorični podtesti (4)	.52	.52	.52	.40	.52	.42	.42
Nemotorični podtesti (4)	.52	.50	.52	.38	.42	.49	.44
Primerjanje znakov	.40	.36	.36	.25	.31	.36	.29
Prerisovanje znakov	.44	.38	.37	.31	.42	.28	.31
Prerisovanje skupine znakov	.32	.35	.34	.26	.32	.30	.28
Povezovanje slik	.31	.32	.34	.23	.26	.32	.28
Obseg količin	.21	.19	.22	.12	.20	.17	.19
Izbiranje slik	.14	.15	.13	.15	.10	.14	.11
Prerisovanje predmetov	.24	.28	.26	.26	.27	.19	.22
Prerisovanje likovnih sestavljenk	.36	.37	.40	.24	.36	.36	.31

Tabela 5.

Determinacijski koeficienti med uspešnostjo na testu na šolske novince in šolsko uspešnostjo v 2. razredu osnovne šole

ŠOL. USPEH TŠN	Glob. uspeh	Pop. uspeh	Pop. uspeh Sl. Mat. SND	Pop. uspeh Li. Te. Gl.	Sloven.	Matemat.	SND
Celotni test	.52	.56	.56	.41	.52	.52	.41
Motorični podtesti (4)	.46	.50	.49	.40	.46	.46	.35
Nemotorični podtesti (4)	.41	.46	.48	.31	.42	.45	.36
Primerjanje znakov	.34	.34	.35	.21	.29	.34	.26
Prerisovanje znakov	.38	.40	.37	.30	.37	.34	.28
Prerisovanje skupine znakov	.30	.32	.32	.24	.28	.35	.23
Povezovanje slik	.24	.28	.27	.20	.23	.25	.21
Obseg okoliščin	.15	.18	.19	.11	.18	.18	.14
Izbiranje slik	.12	.14	.14	.10	.14	.13	.12
Prerisovanje predmetov	.20	.26	.23	.23	.26	.18	.15
Prerisovanje likovnih sestavljenk	.32	.37	.37	.28	.30	.35	.27

DISKUSIJA

Prognostično veljavnost testa za šolske novince za uspeh v prvih dveh razredih osnovne šole smo ugotavljali z računanjem korelacije med uspešnostjo na testu (prva spremenljivka) in različnimi indikatorji šolska uspešnosti (druga spremenljivka), in to posebej za uspeh na celotnem testu, za uspeh na motoričnih podtestih, za uspeh na nemotoričnih podtestih ter za vsak podtest posebej.

Največjo stopnjo povezanosti smo ugotovili med uspehom na celotnem testu in globalnim šolskim uspehom ter poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika ter spoznavanje narave in družbe. Najmanjša stopnja povezanosti je med uspehom na celotnem testu in poprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja za prvi kot za drugi razred, in uspehom pri predmetu spoznavanje narave in družbe v drugem razredu.

Uspeh na motoričnih podtestih (prerisovanje znakov, prerisovanje skupine znakov, prerisovanje predmetov in prerisovanje likovnih sestavljenk) kaže največjo povezanost z globalno in poprečno šolsko uspešnostjo v prvem razredu, s poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika ter spoznavanje narave in družbe in z uspehom pri slovenskem jeziku; naj manjšo stopnjo povezanosti pa z poprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja. Tudi v drugem razredu je

največja povezanost med uspehom na motoričnih podtestih in poprečno šolsko uspešnostjo ter poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe; najmanjša povezanost pa je z uspehom pri predmetu spoznavanje narave in družbe.

Uspeh na nemotoričnih podtestih (primerjanje znakov, povezovanje slik, obseg količin in izbiranje slik) kaže največjo korelacijo z globalno in poprečno šolsko uspešnostjo ter s poprečnim uspehom pri skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe, in to tako v prvem kot v drugem razredu. Najmanjšo korelacijo pa kaže s poprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja v obeh razredih.

Uspeh na podtestu »primerjanje znakov« je najbolj povezan z globalno šolsko uspešnostjo, najmanj pa s poprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja v prvem razredu. V drugem razredu pa kaže ta podtest največjo stopnjo povezanosti s poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe, najmanjšo pa s poprečno oceno na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja.

Podtest »prerisovanje znakov« najbolj korelira z globalno šolsko uspešnostjo v prvem razredu in s poprečno šolsko uspešnostjo v drugem razredu, najmanj pa z uspehom pri matematiki v prvem razredu in z uspehom pri spoznavanju narave in družbe v drugem razredu.

Podtest »prerisovanje skupine znakov« kaže največjo povezanost s poprečno šolsko uspešnostjo in s poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe v obeh razredih, najmanjšo pa s poprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja v prvem razredu in z uspehom pri spoznavanju narave in družbe v drugem razredu.

Uspeh na podtestu »povezovanje slik« je najbolj povezan s poprečnim uspehom pri skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe v prvem razredu ter s poprečno šolsko uspešnostjo in poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe v drugem razredu. Najmanj pa je povezan s poprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja v obeh razredih

Podtest »obseg količin« najbolj korelira s poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe v obeh razredih, najmanj pa s poprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja tudi v obeh razredih.

Podtest »izbiranje slik« kaže največjo povezanost s poprečno šolsko uspešnosto in jpoprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja v prvem razredu ter s poprečno šolsko uspešnostjo, s poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe in z uspehom pri slovenskem jeziku v drugem razredu. Najmanjšo povezanost kaže ta podtest z uspehom pri slovenskem jeziku v prvem razredu in s poprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja v drugem razredu.

Uspeh na podtestu »Prerisovanje predmetov« je najbolj povezan s poprečno šolsko uspešnostjo in z uspehom pri slovenskem jeziku v obeh razredih, najmanj pa je povezan z uspehom pri matematiki v prvem razredu in z uspehom pri spoznavanju narave in družbe v drugem razredu.

Zadnji podtest »prerisovanje likovnih sestavljenk« kaže največjo stopnjo povezanosti s poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe v prvem razredu ter s poprečno šolsko uspešnostjo in s poprečnim uspehom na skupini predmetov slovenski jezik, matematika, spoznavanje narave in družbe v drugem razredu. Najmanjšo povezanost kaše ta podtest s poprečnim uspehom na skupini predmetov likovni pouk, glasbeni pouk in telesna vzgoja v prvem razredu ter z uspehom pri spoznavanju narave in družbe v drugem razredu.

Analiza rezultatov raziskave je pokazala, da ima za napovedovanje šolske uspešnosti v prvem in drugem razredu osnovne šole največjo vrednost otrokov globalni dosežek na testu za šolske novince. To velja tako za napoved globalne in poprečne šolske uspešnosti, kakor tudi uspešnosti pri posameznih učnih predmetih. Pokazal se je tudi trend upadanja napovedne vrednosti za uspeh v šoli od globalnega dosežka na testu, prek dosežka na skupini motoričnih podtestov pa do posameznih podtestov, med katerimi ima najmanjšo napovedno vrednost podtest »izbiranje slik«.

Koeficienti prognostične veljavnosti testa za šolske novince za uspeh v osnovni šoli, ki smo jih ugotovili v naši raziskavi, so pomembno višji od konficientov, ki so jih našli pri prejšnjih preverjanjih [2, 3]. Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da veljajo naši rezultati le za določeni predel naše ožje domovine in da se naš preizkusni vzorec v nekaterih karakteristikah razlikuje od vzorca šolskih novincev v prejšnjih raziskavah (vzorci so različno sestavljeni in različne velikosti). Zato moramo ugotovljene razlike v vrednostih koeficientov prognostične veljavnosti jemati z določeno previdnostjo. Menimo pa, da so rezultati naše raziskave pokazali določeno praktično vrednost za napovedovanje šolske uspešnosti otrok v prveh dveh razredih osnovne šole na osnovi rezultatov, doseženih na testu za šolske novince na tem geografskem območju.

Ti rezultati so le del obširnejše raziskave o prognostični veljavnosti testa za šolske novince za uspeh v nižjih razredih osnovne šole na Dolenjskem in v Beli krajini.

LITERATURA

[1] *Blejec M.*: Statistične metode za psihologe, Ljubljana, 1959.

[2] *Toličič I.* in *Škerget M.*: Ugotavljanje zrelosti otrok za vstop v šolo, Raziskava in priročnik, Ljubljana, 1966.

[3] *Tolišič I.*: Zrelost otrok za vstop v osnovno šolo, v knjigi: Uspešnost otrok v šoli, DZS, Ljubljana, 1970.

Objektivnost ocenjevanja »ključa iz žice« pri učencih posebne osnovne šole

Dr. OTO PETROVIČ

Eden osnovnih problemov preizkušanja psihomotoričnih sposobnosti je objektivnost ocenjevanja odgovorov preizkusnih oseb. Kolikor odgovora ni mogoče dovolj objektivno oceniti, preizkušnja ne more biti ustrezno veljavna in zanesljiva. Da bi pri psihomotorični preizkušnji »Izdelava ključa iz žice« preverili (in morebiti povečali) objektivnost ocenjevanja izdelkov, želimo osvetliti

PROBLEM:

kakšna je objektivnost ocenjevanja izdelkov po metodi klasificiranja v primerjavi z metodo merjenja?

METODA

Subjekti

V raziskavo smo vključili 88 dečkov in 56 deklic, učencev 4. in 5. razredov iz devetnajstih posebnih osnovnih šol v SR Sloveniji (Ljubljana, Kranj, Celje, Dobrna, Žalec, Maribor, Ptuj, Jesenice, Homec, Kočevje, Litija, Kamna gorica, Radovljica, Bled, Škofja Loka, Murska Sobota, Gornja Radgona, Nova Gorica in Velenje). Diagnostično- prognostična obdelava po prvostopenjski strokovni komisiji za razvrščanje otrok in mladostnikov, motenih v telesnem in/ali duševnem razvoju je pokazala, da so učenci na lažji stopnji mentalne podnormalnosti in na ravni mejnih primerov, niso pa izraziteje kombinirano moteni.

Postopek

Najprej smo na razdalji dveh metrov v višini učenčevih oči pritrdili na steno karton, na katerem je bil narisan ključ. Ko je učenec sedel na stol, smo mu dali v roke žico standardne dolžine (razmerje med dolžino žice in dolžino linij na ključu je bilo 1:10). Učenca smo prosili, naj iz te žice naredi v pomanjšani obliki prav takšen ključ, kot ga vidi na kartonu (ključ je moral izdelati brez opore za roke). Ta postopek smo z vsakim učencem ponovili petkrat. Vse učence smo preizkusili individualno na posebni osnovni šoli, ki jo obiskujejo. Preizkusil jih je isti testator. Čas za izdelavo posameznega ključa je bil omejen na dve minuti.

Vrednotenje

Izdelke učencev sta ocenila dva ocenjevalca neodvisno drug od drugega.

1. Metoda klasificiranja:

Najprej smo glede popolnosti in dodelanosti izdelkov naredili 10 tipov ključev. Ocenjevanje je potekalo tako, da je ocenjevalec posamezni izdelek uvrstil v enega izmed teh desetih tipov ključev oziroma kategorij.

2. Metoda merjenja:

Na papirju smo narisali ključ ter na posameznih segmentih (krog, vodoravne linije, navpične linije in koti) določili točke merjenja. Pri merjenju smo uporabili dolžinske in kotne mere.

STATISTIČNA ANALIZA

Pri statistični obdelavi podatkov smo izhajali iz domneve, da se ti razvrščajo na merski lestvici približno enakih intervalov. Objektivnost ocenjevanja smo sprejemali pri 95 odstotkih gotovosti.

REZULTATI

Koeficient objektivnosti med dvema ocenjevalcema po dveh različnih metodah ocenjevanja

	Metoda klasific.	Metoda merjenja			
		Krog	Vodoravne linije	Navpične linije	Koti
r	0,97	0,93	0,84	0,68	0,62
r	0,94	0,86	0,71	0,46	0,38
K	0,24	0,37	0,54	0,73	0,79
r	0,01	0,01	0,02	0,05	0,05
⟨r⟩	0,96—0,99	0,91—0,95	0,82—0,86	0,66—0,69	0,60—0,64
x^2		71,59			

DISKUSIJA

Rezultati statistične analize podatkov so pokazali, da znaša koeficient objektivnosti ocenjevanja po metodi klasificiranja izdelkov r ≐ 0,97 (pri riziku 0,05 je v mejah med 0,96 in 0,99). Pri tem načinu ocenjevanja gre za 94 odstotkov skupih faktorjev ocenjevanja. Spodnja meja koeficienta objektivnosti nam kaže, da je ta psihomotorična preizkušnja z vidika objektivnosti ocenjevanja izdelkov relativno dobra.

Po metodi merjenja izdelkov smo med ocenjevalcema dobili pri posameznih segmentih različne koeficiente objektivnosti. Najvišji koeficient objektivnosti je pri merjenju kroga (r ≐ 0,93; v tem primeru gre za 86 odstotkov skupnih faktorjev ocenjevanja), na drugem mestu so vodoravne linije (r = 0,84 ter 71 odstotkov skupnih faktorjev ocenjevanja), na tretjem navpične linije (r = 0,68; skupnih faktorjev pri ocenjevanju pa je 46 odstotkov), na zadnjem mestu pa so koti (r = 0,62 in le 38 odstotkov skupnih faktorjev ocenjevanja). Hipoteza, da pripadajo koeficienti objektivnosti isti osnovni populaciji, je bila z verjetnosltjo alfa napake 0,05 zavrnjena (x^2 = 71,59). Iz tega lahko sklepamo, da merjenje posameznih segmentov izdelka ne pripada isti, temveč dvema teoretičnima populacijama (ocenjevanje kroga in vodoravnih linij pripada eni populaciji, ocenjevanje navpičnih linij in kotov pa drugi populaciji meritev). Zaradi heterogenosti koeficientov objektivnosti ni mogoče ugotavljati popreč-

ne stopnje objektivnosti ocenjevanja za to metodo. Vprašljivo pa je tudi računanje multiplih koeficientov korelacije, saj objekti meritev niso enaki.

Naša raziskava je sicer pokazala večjo skladnost ocenjevalcev pri uporabi klasifikacijske metode, če jo primerjamo z metodo merjenja, vendar pa velja to le za izdelke učencev, ki so na lažji stopnji mentalne podnormalnosti in mejne primere. Zanimivo pa bi bilo s tema dvema metodama oceniti izdelke — ključe normalnih otrok iste življenjske starosti. Znano je, da so ti v poprečju bolj popolni in dodelani, zaradi česar bi jih bilo mogoče bolj točno izmeriti, saj bi bile točke merjenja pri posameznih segmentih izdelka manj sporne.

POVZETEK

V raziskavi se lotevamo vprašanja, kakšna je objektivnost ocenjevanja »ključa iz žice« po metodi klasificiranja v primerjavi z metodo merjenja. V raziskavo smo vključili 88 dečkov in 56 deklic iz 4. in 5. razredov devetnajstih posebnih šol v SR Sloveniji Učenci so na lažji stopnji mentalne podnormalnosti in na ravni mejnih primerov, niso pa izraziteje kombinirano moteni bodisi v telesnem ali duševnem razvoju. Vsak učenec je iz žice standardne dolžine izdelal po predlogi (v merilu 1:10) pet ključev. Vse učence je na POŠ individualno preizkusil isti testator. Njihove izdelke sta po obeh metodah ocenila dva ocenjevalca neodvisno drug od drugega. Statistična analiza podatkov je pokazala večjo skladnost ocenjevalcev pri uporabi klasifikacijske metode v primerjavi z metodo merjenja. Zanimivo bi bilo s tema dvema metodama oceniti tovrstne izdelke normalnih otrok iste življenjske starosti. Njihovi izdelki so verjetno v poprečju bolj dodelani in popolni, zaradi česar bi jih bilo mogoče bolj točno izmeriti, saj bi bile točke merjenja pri posameznih segmentih izdelka manj sporne.

UPORABLJENI VIRI

1. *Erlich S.-Flament C.:* Précis de statistique Presses universitaires de France, Paris 1961.

2. *Brandt S.:* Statistische Methoden der Daten Analyse Bibliografisches Institut Manheim, Wien, Zurich 1968.

3. *Ley Ph.:* Quatitative Aspects of Psychological Assessment Gerald Duckworth, London 1972.

4. *Kendal M.* and *Stuart A.:* The Advanced Theory of Statistics, Volume I, II Charles Griffin and Co. Ltd, 1973.

Veljavnost vizualno motoričnega likovnega testa L. Benderjeve pri mentalno podnormalnih otrocih

Dr. OTO PETROVIĆ

O konstrukcijski veljavnosti vizualno motoričnega testa L. Benderjeve (LT) pri mentalno podnormalnih otrocih sta nam iz dostopnih virov na voljo dve raziskavi J. E. Kellerja. V prvo je pritegnil sedemintrideset mentalno podnormalnih otrok v starosti od sedem do enajst let. Poroča, da znaša korelacija likovnega testa s Stanford-Binet testom r 0,63, z Grace Arthur testom pa r 0,77. V drugo raziskavo je vključil enainpetdeset mentalno podnormalnih otrok, starih dvanajst do trinajst let; korelacija med LT in Stanford-Binet testom je znašala r 0,43, med LT in Grace Arthur testom pa r 0,67.

Vizualno motorični likovni test se tudi pri nas pogosto uporablja v psihološki praksi. Ker ni raziskav o njegovi konstrukcijski veljavnosti, smo se odločili osvetliti

Problem:

kakšna je veljavnost vizualno-motoričnega likovnega testa glede na WISC pri otrocih na lažji stopnji mentalne podnormalnosti in pri otrocih, ki sodijo v kategorijo mejne inteligentnosti?

Metoda

V raziskavo smo vključili dvestotrideset otrok moškega spola (življenjska starost $\bar{x} \doteq 9;3$ let, SD = 1;4 leta) teir ženskega spola (življenjska staros $\bar{x} = 11;5$ let, SD = 2;5 let). Med preizkušanjem so obiskovali posebno osnovno šolo. Otroke je obravnavala prvostopenjska strokovna komisija za diagnostično-prognostično ocenjevanje otrok in mladostnikov, motenih v telesnem in/ali duševnem razvoju. Vsakega otroka so individualno pregledali pediater, psiholog, psihiater, defektolog in če je bilo potrebno še drugi strokovnjaki. Na voljo je bila tudi socialna anamneza ter poročilo o učenčevi šolski uspešnosti. Psihološki pregled je obsegal kombinirane anamnestične podatke, diagnostični intervju, preizkus z LT, WISC in opazovanje manifestnega vedenja med pregledom. Vse preizkušnje je opravil isti testator. Na teamski konferenci se je izoblikovala skupna diagnostično-prognostična ocena o posameznem učencu. Na podlagi rezultatov teamske obdelave smo učence razvrstili v eno izmed treh kategorij (IQ 51 do 60, 61 do 70 in 71 do 80), nato pa še glede na njihovo morebitno dodatno motenost v eni od treh skupin (otroci brez dodatnih motenj, otroci z osebnostnimi in/ali vedenjskimi motnjami ter otroci s senzoričnimi in/ali govornimi motnjami. Reprodukcije likov in odgovore na naloge v podtestih WISC »splošno razumevanje« in »podobnosti« so ocenili trije ocenjevalci. Vadili smo jih v ocenjevanje na ustreznem gradivu, ki ni bilo vključeno v raziskavo. Ocenjevali so neodvisno drug od drugega. Za ocenjevanje likov so uporabili shemo tipičnih storitev otrok, ki jo je izdelala avtorica preizkušnje. Tiste like, ki jih po tej shemi ni bilo mogoče oceniti, so izločili. Ocenjenih je bilo 41 odstotkov likov ($\bar{x} = 3,69$, SD = 1,80).

Število in rangi likov, ki jih je bilo mogoče oceniti:

LIK	f	%	Rang
A	227	15	2,5
I	357	24	1
II	229	15	2,5
III	142	10	4
IV	73	5	9
V	134	9	5,5
VI	109	7	7
VII	92	6	8
VIII	139	9	5,5
	1502	100	

STATISTIČNA ANALIZA

Pred začetkom statistične analize smo rezultate na WISC spremenili v ustrezne testne starosti. Skladnost med ocenjevalci eksperimentalnega gradiva je bila dokaj visoka (koeficient konkordance W 0,90). Ker je bilo število otrok v mentalni kategoriji IQ 51—60 majhno, teh nismo razvrstili še glede njihovo dodatno motenost. Domnevali smo, da se rezultati na obeh preizkušnjah distribuirajo na intervalni lestvici. Konstrukcijsko veljavnost LT glede na WISC smo ugotavljali z računanjem Pearsonovih koeficientov korelacij (r). Izračunali smo tudi pomebnost razlik med posameznimi koeficienti korelacij. Pri preizkušanju hipotez smo izhajali iz 5 odstotnega nivoja tveganja.

REZULTATI

TABELA št. 2

Korelacijski koeficienti med rezultati LT in rezultati na celotni, besedni in nebesedni lestvici WISC

	LT-CLWISC	LT-BLWISC	LT-NLWISC
r	0,45+	0,40+	0,43+

TABELA št. 2

Korelacijski koeficient med rezultati LT in rezultati na celotni lestvici WISC pri posameznih mentalnih kategorijah

MK	51—60	61—70	71—80
r	0,17	0,36+	0,52+

TABELA št. 3

Korelacijski koeficienti med rezultati LT in rezultati na besedni lestvici WISC pri posameznih mentalnih kategorijah

MK	51—60	61—70	71—80
r	0,31	0,22	0,47+

TABELA št. 4

Korelacijski koeficienti med rezultati LT in rezultati na nebesedni lestvici VISC pri posameznih mentalnih kategorijah

MK	51—60	61—70	71—80
r	0,10	0,45+	0,49+

TABELA št. 5

Korelacijski koeficienti med rezultati LT in rezultati na celotni lestvici WISC pri posameznih mentalnih kategorijah in glede na dodatno motenost otrok

DM	51—60	61—70	71—80
I		0,36	0,50+
II	0,17	0,35	0,48+
III		0,35	0,63+

TABELA št. 6

Korelacijski koeficienti med rezultati LT in rezultati besedne lestvice WISC pri posameznih mentalnih kategorijah in glede na dodatno motenost otrok

DM	51—60	61—70	71—80
I		0,21	0,44+
II	0,31	0,25	0,35+
III		0,25	0,68+

TABELA št. 7

Korelacijski koeficient med rezultati LT in rezultati nebesedne lestvice WISC pri posameznih mentalnih kategorijah in glede na dodatno motenost otrok

DM	51—60	61—70	71—80
I		0,41+	0,49+
II	0,10	0,37	0,55+
III		0,37	0,46+

LEGENDA

CLWISC	celotna lestvica WISC
BLWISC	besedna lestvica WISC
NLWISC	nebesedna lestvica WISC
MK	mentalna kategorija
DM	dodatna motenost
I	brez dodatne motenosti
II	osebnostna in/ali vedenjska motenost
III	senzorična in/ali govorna motenost

DISKUSIJA

Večina korelacijskih konficientov med LT in WISC je statistično pomembnih (nepomembni so le koeficienti v najnižji in en koeficient v drugi mentalni kategoriji). Razlike med korelacijskimi koeficienti pa so pomembne le med najnižjo in najvišjo mentalno kategorijo (za celotno ter nebesedno lestvico WISC).

Ko smo upoštevali tudi dodatno motenost učencev, se je pokazalo, da so v najvišji mentalni kategoriji vsi korelacijski koeficienti statistično pomembni, v drugi pa le eden. Razlike med korelacijskimi koeficienti pa so pomembne le v treh primerih (pri celotni lestvici WISC, med najnižjo in najvišjo mentalno kategorijo skupine otrok s senzoričnimi in/ali govornimi motnjami; pri besedni lestvici WISC med srednjo in najvišjo mentalno kategorijo že omenjene skupine otrok; pri nebesedni lestvici WISC pa spet med najvišjo in najnižjo mentalno kategorijo skupine otrok brez dodatnih motenj in skupine otrok z osebnostnimi in/ali vedenjskimi motnjami).

Če primerjamo rezultate naše raziskave s Kellerjevimi, vidimo, da so si ti precej podobni.

Opažamo tendenco, da je povezanost med uspešnostjo na LT in WISC dokaj pogojena z mentalnim nivojem (razen pri besedni lestvici WISC), tj. višja je pri mejnih primerih kot pa pri lažji stopnji mentalne podnormalnosti. Lahko bi rekli, da konstrukcijska veljavnost LT glede na WISC ni tako visoka, da bi pri praktičnem delu z mentalno podnormalnimi otroki kazalo nadomeščati eno preizkušnjo z drugo.

V prihodnje tovrstne raziskave bi morali pritegniti homogene skupine otrok glede mentalnega nivoja, življenjske starosti, spola, vizualno perceptivnih sposobnosti, motoričnih sposobnosti ter vrste in stopnje morebitne dodatne motenosti.

POVZETEK

V raziskavi se lotevamo vprašanja, kakšna je konstrukcijska veljavnost vizualnomotoričnega likovnega testa L. Benderjeve glede na WISC pri otrocih na lažji stopnji mentalne podnormalnosti in pri otrocih, ki sodijo v kategorijo mejne inteligentnosti. Vsi subjekti, vključeni v raziskavo, so bili diagnostično obdelani po prvostopenjskih strokovnih komisijah za razvrščanje otrok, motenih v telesnem in/ali duševnem razvoju. Preizkusili smo jih individualno z likovnim testom in WISC. Reproducrane like in odgovore preizkusnih oseb so ocenili trije ocenjevalci neodvisno drug od drugega. Konstrukcijsko veljavnost LT glede na WISC smo ugotavljali z računanjem Pearsonovih koeficientov korelacije r. Izračunali smo tudi pomembnost razlik med posameznimi koeficienti korelacij. Opažamo tendenco, da je povezanost med uspešnostjo med tema dvema preizkušnjama dokaj pogojena z mentalnim nivojem: višja je pri mejnih primerih kot pa pri lažji stopnji mentalne podnormalnosti. Čeprav je večina korelacijskih koeficientov med LT in WISC statistično pomembnih, smo mnenja, da bi kazalo pri praktičnem delu z mentalno podnormalnimi otroki uporabljati obe preizkušnji, ne pa nadomeščati eno z drugo.

UPORABLJENA LITERATURA

1. *Keller, J. E.:* The Use of a Bender — Gestalt Laturatio Level Scoring Sistem With Handicaped Children, American Journal Orthopsychiet. 25, str. 563—573.

2. *Bender, L.:* A Visual Motor Gestalt Test and its Clinical Use, Research Monographs No. 3, 1938, New York, American Orthopsyhiatric, Association, str. 132, 137—150.

Uspešnost učencev posebne osnovne šole pri izdelavi »ključa iz žice«

Dr. OTO PETROVIČ n dr. MIRAN ČUK

Če si ogledamo obstoječe psihomotorične preizkušnje, potem vidimo, da so med njimi take, ki vsebujejo preproste naloge, pa tudi take,, ki vsebujejo zelo konmpleksne naloge. Glede raznovrstnosti testnih nalog je zelo verjetno, da njihovo uspešno reševanje zahteva od subjekta različne sposobnosti. Iz tega sledi, da so avtorji pri konstrukciji teh preizkušenj različno pojmovali psihomotorične sposobnosti. Fleischman E. in nekateri drugi avtorji so s faktorsko analitičnimi pristopi proučevali psihomotorične sposobnosti. Rezultati teh študij vodijo k domnevi, da ni enotne psihomotorične sposobnosti oziroma da ne obstaja generalni faktor strukture psihomotorike v prostoru prvega reda.

Mnoge od teh preizkušenj uporabljajo v svetu in pri nas tudi za ugotavljanje psihomotorničnih sposobnosti učencev osnovnih šol. Glede na to, da pri nas nimamo raziskav o psihomotoričnih sposobnostih učencev posebnih osnovnih šol, želimo osvetliti

PROBLEM:

kakšna je uspešnost učencev posebnih osnovnih šol (ki so na ravni lažje stopnje mentalne podnormalnosti v primerjavi z mejnimi primeri) pri izdelavi ključa iz žice?

METODA

Subjekti

V raziskavo smo vključili 139 učencev in učenk 4. in 5. razredov iz devetnajstih posebnih osnovnih šol v SR Sloveniji (Ljubljana, Kranj, Celje, Dobrna, Žalec, Maribor, Ptuj, Jesenice, Homec, Kočevje, Litija, Kamna Gorica, Radovljica, Bled, Škofja Loka, Murska Sobota, Gornja Radgona, Nova Gorica, Velenje). Diagnostično-prognostična obdelava otrok po prvostopenjski strokovni komisiji za razvrščanje otrok in mladostnikov, motenih v telesnem in/ali duševnem razvoju, je pokazala, da je 74 subjektov na lažji stopnji mentalne podnormalnosti in 65 subjektov na ravni mejnih primerov; niso pa izraziteje kombinirano moteni.

Postopek

Najprej smo na razdalji dveh metrov v višini učenčevih oči pritrdili na steno karton, na katerem je bil narisan ključ. Ko je učenec sedel na stol, smo mu dali v roke žico standardne dolžine (razmerje med dolžino žice in dolžino linij na ključu je bilo 1:10). Učenca smo prosili, naj iz te žice naredi v pomanjšani obliki prav takšen ključ, kot ga vidi na kartonu (ključ je moral izdelati brez opore za roke). Ta postopek smo z vsakim učencem ponovili petkrat. Prvi izdelek je bil poskusni in ga v nadaljnji analizi nismo upoštevali. Vse učence smo preizkusili individualno na posebni osnovni šoli, ki jo obisku-

jejo. Preizkusil jih je isti testator. Čas za izdelavo posameznega ključa je bil omejen na dve minuti.

Vrednotenje

Izdelke učencev sta ocenila dva ocenjevalca neodvisno drug od drugega. Ocenjevala sta po metodi klasifikaciranja. Najprej smo glede popolnosti in dodelanosti izdelkov naredili 10 tipov ključev. Nato sta ocenjevalca posamezni izdelek uvrstila v enega od teh desetih tipov oziroma kategorij ključev.

STATISTIČNA ANALIZA

Pri statistični obdelavi podatkov smo izhajali iz domneve, da se ti razvrščajo na merski lestvici približno enakih intervalov. Objektivnost ocenjevanja izdelkov smo ugotavljali s koeficientom objektivnosti posebej za eksperimentalno in posebej za kontrolno skupino, pomembnost razlik med koeficientom pa s t testom.

Glede uspešnosti izdelave ključa iz žice smo za posamezno skupino subjektov najprej izračunali aritmetično sredino in standardno deviacijo, pomembnost razlik med skupinama pa smo ugotavljali s t testom in F testom. Hipoteze smo sprejemali na nivoju 5 odstotnega rizika.

REZULTATI

Tabela št. 1

Koeficienti objektivnosti ocenjevanja izdelkov pri posamezni skupini subjektov in pomemnost razlik med koeficientoma objektivnosti

Lažja stopnja MP	Mejni primeri	Razlika med koeficientoma obj.
r 0,97	r 0,96	t 0,84

LEGENDA
t 0,05 2,00

Tabela št. 2

Pomembnost razlik med skupinama subjektov glede uspešnosti izdelave ključa iz žice

x̄		SD		t	F
LSMP	MP	LSMP	MP		
20,72	25,37	1,60	1,62	17,03	1,02

LEGENDA
t 0,05 2,62
F 0,05 1,50
LSMP Lažja stopnja mentalne podnormalnosti
MP Mejni primeri (mejna inteligentnost)

DISKUSIJA

Rezultati statistične analize esperimentalnih podatkov kažejo: prvič na dokaj visoko objektivnost ocenjevanja izdelkov (koeficienta sladnosti med ocenjevalcema sta pri obeh skupinah visoka, razlika med njima pa statistično ni pomembna) in drugič, da so učenci POŠ na ravni mejnih primerov, statistično pomembno bolj uspešni pri izdelavi ključa iz žice v primerjavi z učenci, ki so na lažji stopnji mentalne podnormalnosti. Med skupinama ni statistično pomembnih razlik glede variabilnosti izdelkov.

Do sedaj še ni opravljena faktorska analiza te preizkušnje. Logična analiza poteka uspešne izdelave ključa iz žice nas navaja na domnevo, da so pri reševanju te kompleksne naloge vključene predvsem naslednje subjektove sposobnosti: vizualna percepcija, motorika obeh rok in prstov, vizualno-motorična koordinacija, spacialne sposobnosti, splošna inteligentnost, faktor moči in morda še kaj. Kolikor izhajamo iz te domneve, potem bi lahko rekli, da so učenci na lažji stopnji mentalne podnormalnosti manj uspešni pri izdelavi člјuča iz žice zato, ker imajo manj razvito eno ali več teh sposobnosti. Obstoječa neskladnost med dolžino linij ključa na podlagi in dolžino žice zahteva od subjekta, da ga v mislih pomanjša v ustreznem razmerju. Lahko, da so učenci, ki so na lažji stopnji mentalne podnormalnosti manj uspešni tudi zaradi nižjih sposobnosti, ki jih vključuje ta faza uspešnega reševanja naloge. Eden možnih pristopov za zmanjšanje vpliva teh splošnih intelektivnih sposobnosti (da bi zajeli predvsem psihomotorične sposobnosti) pri tej preizkušnji bi lahko bil, da bi v prihodnje uporabljali enako dolžino žice in enako dolžino linij ključa na predlogi.

POVZETEK

S to raziskavo smo želeli odgovoriti na vprašanje, kakšna je uspešnost učencev posebne osnovne šole pri izdelavi ključa iz žice. V raziskavo smo vključili 139 učencev obeh spolov (74 na lažji stopnji mentalne podnormalnosti in 65 na ravni mejnih primerov) 4. in 5. razredov iz devetnajstih posebnih osnovnih šol v SR Sloveniji.

Učence smo preizkušali v prostorih POŠ, ki jih obiskujejo. Vsak izmed njih je (brez opore za roke) po predlogi izdelal iz žice standardne dolžine pet pomanjšanih ključev. Čaz za izdelavo posameznega ključa je bil omejen na dve minuti. Vse subjekte je preizkusil isti testator. Izdelke sta po metodi klasificiranja ocenila dva ocenjevalca neodvisno drug od drugega.

Statistična analiza eksperimentalnih podatkov je pokazala: prvič, visoko skladnost med ocenjevalcema pri ocenjevanju izdelkov ene in druge skupine subjektov, in drugič, da so učenci na lažji stopnji mentalne podnormalnosti v primerjavi z mejnimi primeri pri izdelavi ključla iz žice statistično pomembno manj uspešni.

Do sedaj še ni znana faktorska struktura te preizkušnje. Logična analiza poteka uspešne izdelave ključa iz žice nas navaja na domnevo, da so pri reševanju te kompleksne naloge vključene predvsem naslednje subjektove sposobnosti: vizualna percepcija, motorika obeh rok in prstov, vizualno-motorična koordinacija, specialne sposobnosti splošna inteligentnost, faktor moči in morda še kaj. Kolikor izhajamo iz te domneve, potem bi lahko rekli, da so učenci na lažji stopnji mentalne podnormalnosti zato manj uspešni pri izdelavi ključa iz žice, ker imajo manj razvito eno ali več teh sposobnosti. Obstoječa neskladnost med dolžino linij ključa na predlogi in dolžino žice zahteva od subjekta, da ga v mislih pomanjša v ustreznem razmerju. Lahko, da so učenci, ki so na lažji stopnji mentalne podnormalnosti manj uspešni tudi zaradi nižjih sposobnosti, ki jih vključuje ta faza uspešnega reševanja naloge. Eden možnih pristopov za zmanjšanje vpliva teh splošnih intelektivnih sposobnosti da bi zajeli predvsem psihomotorične sposobnosti) pri tej preizkušnji bi lahko bil, da bi v prihodnje uporabljali enako dolžino žice in linij ključa na predlogi.

UPORABLJENI VIRI

1. *Fleishman E. A.:* Dimensional Analysis of Psychomotor Abilities Journal of Experimental Psychology, 1954/6.

2. *Fleishman E. A.* and *Hempel W. E.:* Factorial Analysis of Complex Psychomotor Performance and Related Skills, Journal of Applied Psychology, 1956/2.

3. *lFeishman E. A.:* Comparative Studö of Aptitude Patterns in Unskilled and Skilled Psychology, 1957/4.

4. *Guilford J. P.:* Psychometric Methods New York 1954.

5. *Nunnally Julm C.:* Test and Measurements New York 1959.

6. *Cronbach Lee J.:* Essentials of Psychological Testing New York.

7. *Lienert Gustav A.:* Die Dratbigerprobe als standardisierete Teste Göttingen 1961.

Nekatere osebnostne lastnosti in delovna uspešnost absolventov posebnih osnovnih šol

Dr. OTO PETROVIČ, dr. MIRAN ČUK

Leta 1961 je izšel pravilnik o kategorizaciji otrok in mladostnikov, motenih v telesnem in/ali duševnem razvoju. Od takrat pa do danes je bilo v Sloveniji všolanih ali prešolanih na posebno osnovno šolo precejšnje število otrok. Čeprav so do sedaj že mnogi učenci dokončali šolsko obveznost na posebni osnovni šoli ter nato ostali doma ali se zaposlili, nimamo raziskav o njihovi usposobljenosti za dela, ki jih opravljajo, o njihovi uspešnosti pri delu, o delavnih mestih, na katerih delajo, o morebitni povezanosti nekaterih njihovih osebnostnih lastnosti z delovno uspešnostjo itd. Odgovori na ta vprašanja bi nam poleg drugega lahko služili za izdelavo ustreznega sistema poklicnega usmerjenja, usposabljanja in zaposlovanja absolventov POŠ.

Republiški zavod za zaposlovanje delavcev in republiški sekretariat za prosveto in kulturo sta dala pobudo in tudi finančno ter organizacijsko omogočila izvedbe te raziskave.

PROBLEM:

kakšna je povezanost med nekaterimi osebnostnimi lastnosti in delovno uspešnostjo absolventov POŠ?

Osebnostne lastnosti. Inteligentnost, prilagojenost, psihomotorika in delovne navade. Zbrali smo tudi podatke o šolski uspešnosti in o nekaterih variablah, ki niso prikazane v 1. ali 2. tabeli (zadnji razred, ki ga je dokončal, uspeh v 8. razredu POŠ, zdravstveno stanje, izpolnjevanje pogojev za sprejem na delovno mesto, vrsta dela, ki ga opratvlja, in število delovnih organizacij, v katerih je bil do sedaj zaposlen).

METODA

Subjekti

V raziskavo smo vključili le 853 absolventov iz šestindvajsetih posebnih osnovnih šol v SR Sloveniji. (Za ostale absolvente so bili podatki tako pomanjkljivi, da jih nismo mogli uporabiti). Od teh je 61,66 odstokov moških (življenjska starost $\bar{x}$ 246,66 mesecev in SD 22,34 mesecev) in 38,34 odstotkov žensk ($\bar{x}$ 219,95 mesecev in SD 26,40 mesecev). Največ absoventov je iz ljubljanske posebne osnovne šole, nato pa sledijo: Kamna Gorica, Celje, Maribor, Ravne na Koroškem, Vrhpolje pri Vipavi, Laško, Tolmin, Novo mesto, Slovenska Bistrica, Idrija, Žalec, Ljutomer, Ptuj, Krško, Gornja Radgona, Rogaška Slatina, Kranj, Škofja Loka, Litija, Vipava, Murska Sobota, Kočevje, Hrastnik, Nova Gorica.

Za zbiranje informacij o variantah, zajetih v raziskavi, smo izdelali in uporabili:

1. Vprašalnik o mladostnikih, ki so zaključili posebno osnovno šolo, in vprašalnik o delovni uspešnosti absolventov posebnih osnovnih šol

2. Za izpolnjevanje obeh vprašalnikov smo uporabili metodo intervjuja

3. Viri informacij za prvi vprašalnik vodstva posebnih osnovnih šol, matični listi, dosjeji o kategorizacijski dokumentaciji; za drugi vprašalnik pa vodstva delovnih organizacij oziroma nadrejene osebe na delovnem mestu, dokumentacija delovnih organizacij o uspešnosti pri delu ter dokumentacija zdravstvene službe o zdravstvenem stanju absolventov POŠ.

Postopek

Sodelavci zavoda za zaposlovanje SR Slovenije in sekretariata za prosveto in kulturo SR Slovenije so leta 1973 izdelali dva vprašalnika in ju nato poslali posebnim osnovnim šolam ter nekaterim delovnim organizacijam, da ju proučijo. Prejete pripombe so proučili ter izdelali dokončno obliko obeh vprašalnikov z navodili za njihovo aplikacijo. Sledil je seminar za enotno izpolnjevanje obeh vprašalnikov. Seminarja so se udeležili defektologi, zaposleni na posebnih osnovnih šolah, in svetovalci za poklicno usmerjenje in zaposlovanje pri komunalnih zavodih za zaposlovanje. Po končanem seminarju so zaprosili vodstva posebnih osnovnih šol za poimenske sezname absolventov POŠ. Prvi vprašalnik so nato poslali vodstvom posebnih osnovnih šol s prošnjo, da ga izpolnijo. Svetovalci za poklicno usmerjanje in zaposlovanje so na svojem območju obiskali tiste delovne organizacije, v katerih je bil takrat (ali poprej) zaposlen absolvent POŠ. Zavod za zaposlovanje SR Slovenije je nato zbral izpolnjene vprašalnike. Po proučitvi izpolnjenih vprašalnikov se je pokazala potreba po nekaterih dodatnih in bolj preciznih podatkih o posameznih absolventih POŠ. Te podatke je zavod naknadno zbral v sredini leta 1974.

STATISTIČNA ANALIZA

Pri statistični obdelavi zbranih informacij smo izhajali iz domneve, da se te razvrščajo na nominalni merski lestvici. Povezanost med posameznimi variablami (inteligentnost, šolski uspeh, prilagojenost, psihomotorika, delovne navade, delovna uspešnost) smo ugotavljali s koeficienti kontigence. Pri sprejemanju oziroma zavračanju hipotez smo upoštevali 5 odstotno tveganje.

Zaradi nezadostnih in/ali neuporabnih informacij o nekaterih variablah (zdravstveno stanje, izpolnjevanje pogojev za sprejem na delovno mesto, vrsta dela, ki ga je ali ga opravlja, ter število delovnih organizacij, v katerih je bil do sedaj zaposlen) smo le-te opisali (s procenti), nismo pa pri njih preverjali medsebojne povezanosti.

TABELA št. 1

Podatki o variablah

INTELIGENTNOST

IQ	Pod 60	60—69	70—79	80—89	Nad 90
N %	6,76	33,09	51,93	7,85	0,36

ŠOLSKI USPEH

ŠU	Nezad.	Zad.	Db.	Pd.	Odl.
N %	4,05	6,43	50,00	31,07	8,45

PRILAGOJENOST

P	Zelo slaba	Slaba	Dobra	Zelo dobra
N %	15,63	16,61	25,76	42,00

PSIHOMOTORIKA

PM	Zelo dobra	Slaba	Dobra	Zelo dobra
N %	12,52	18,53	33,09	35,86

DELOVNE NAVADE

DN	Zelo slabe	Slabe	Dobre
N %	18,24	39,09	42,67

DELOVNA USPEŠNOST

DU	Slaba	Dobra	Zelo dobra
N %	28,95	66,17	4,87

LEGENDA

IQ količnik inteligentnosti
ŠU šolski uspeh
P prilagojenost
PM psihomotorika
DN delovne navade
DU delovna uspešnost

TABELA št. 2

Koeficienti kontingence med posameznimi variablami

	Šolski uspeh	Prilagojenost	Psihomotorika	Delovne navade	Delovna uspešnost
IQ	0,39	0,11	0,34	0,17	0,13
Šolski uspeh		0,34	0,43	0,49	0,12
Prilagojenost			0,32	0,52	0,17
Psihomotorika				0,59	0,18
Delovne navade					0,26

Vsi koeficienti kontingence so statistično pomembni na nivoju 0,05.

DISKUSIJA

Najprej želimo spregovoriti o vrednosti zbranih informacij za posamezne variable.

V raziskavo je zajetih pomembno več moških kot žensk. Deloma bi se dalo to razložiti z nekaterimi posebnostmi detekcije in zaposlovanja. Učiteljice in različnih razlogov redkeje predlagajo dekleta za diagnostično progno-

stično obravnavo. Kolikor jih priglasijo in kolikor strokovna komisija predlaga prešolanje, se najbrž starši težje odločajo za ta ukrep, zlasti še, če je POŠ dokaj oddaljena od njihovega kraja bivanja. Absolventke POŠ verjetno pogosteje ostajajo doma; se ne zaposlijo v delovnih organizacijah ter jih zato ni bilo mogoče zajeti v našo raziskavo.

O inteligentnosti so podatki podani večinoma v obliki razpona od pet do deset IQ točk. Pri ugotavljanju splošne inteligentnosti subjektov so psihologi uporabljali različne psihološke teste, kar ima za posledico, da zbrani podatki niso enoznačni in enakovredni. Intelektivna raven naše skupine subjektov se giblje od lažje stopnje mentalne podnormalnosti do normalnega poprečja. Nekaj nad polovico subjektov sodi v kategorijo mejne inteligentnosti, na drugem mestu so tisti, ki so na lažji stopnji mentalne podnormalnosti, na tretjem in četrtem pa mentalno podpoprečni in poprečni. Odstotek mentalno podpoprečnih in poprečnih je glede na to, da je učni načrt za POŠ sestavljen predvsem za učence na lažji stopnji normalne podnormalnosti, dokaj visok. Verjetno gre pri teh primerih za netočno diagnostično-prognostično oceno subjektov ali pa za prehodno znižano mentalno storilnost v času, ko je strokona komisija obravnavala otroka.

Šolske ocene se nanašajo na zadnji razred POŠ, v katerem je absolvent izpolnil svojo šolsko obveznost. Te ocene seveda niso enakovredne, saj prav dobra ocena iz določenega predmeta v četrtem razredu ne pomeni isto kot ocena iz istega predmeta v osmem razredu. Pri tej variabli opažamo tipično asimetrično distribucijo. Ta je verjetno takšna zaradi tega, ker so bili nekateri učenci všolani ali prešolani na posebno osnovno šolo šele takrat, ko so že večkrat ponavljali razred(e) na redni osnovni šoli. Zaradi starosti niso mogli končati posebne osnovne šole oziroma so zaključili šolsko obveznost pred osmim razredom POŠ. Večina subjektov je dosegla dober ali boljši uspeh, medtem ko je zadostnih in nezadostnih zelo malo. Med tistimi, ki so dokončali osmi razred osnovne šole, jih je 4,61 odstotka zadostnih, 48,8 odstotkov dobrih, 36,86 odstotkov prav dobrih in 9,73 odstotkov odličnih.

Glede prilagojenosti so zbrane informacije dokaj pomanjkljive, v nekaterih primerih pa prikazane v nepsiholoških terminih. Večina subjektov je zelo dobro ali dobro prilagojena, le 32,24 odstotkov jih je slabo ali zelo slabo prilagojenih. Znano je, da je prilagojenost pogojena z več dejavniki (emocije, mentalni nivo, znanje itd.). Mentalni nivo in znanje omogočata količino kondenzacije in transformacije informacij. Če je posameznik dovolj informiran in če razume, zakaj mora v dani situaciji reagirati na določen način, se lažje prilagodi zahtevam okolja.

Psihomotoriko so poročevalci (in popisovalci informacij) pojmovali v glavnem kot spretnost in jo tu in tam mešali z delovnimi navadami. Večina subjektov ima zelo dobre ali dobro psihomotorične sposobnosti. Tistih, ki imajo slabo ali zelo slabo psihomotoriko, je le 31,65 odstotkov in verjetno prav zaradi tega niso dovolj uspešni pri delu, ki je normirano. Kazalo bi jih zaposlovati na delovnih mestih pod posebnimi pogoji.

Podatke o delovnih navadah smo razvrstili le v tri kategorije. Nekaj manj kot polovica je takih, ki imajo dobre delovne navade, medtem ko ima druga polovica slabe ali zelo slabe delovne navade.

Iz podatkov je razvidno, da je ogromna večina subjektov uspešna ali celo zelo uspešna pri delu, ki ga opravlja. Slabo uspešnih je le 28,95 odstotkov subjektov.

Lahko rečemo, da je večina subjektov (v smislu delovne sposobnosti — tu so vključeni tudi tisti, ki nekoliko slabše vidijo in/ali slišijo, tisti s slabo telesno držo ter tisti z manjšimi telesnimi hibami) telesno zdravih. V kategoriji »ni zdrav«, so subjekti z eno, dvema ali več telesnimi boleznimi. Iz zbranih podatkov je razvidno, da je le osem takih, pri katerih omenjajo duševno bolezen.

Kandidat za sprejem na delovno mesto mora običajno zadovoljiti dvema pogojema: mora biti zdrav in imeti mora ustrezno izobrazbo. Velika večina naših subjektov je bila sprejeta v delovno razmerje, ker je izpolnjevala oba omenjena pogoja. Takih, ki so izpolnili le en pogoj, je samo 18,76 odstotkov, tistih ki pa niso zadovoljili niti enemu pogoju, pa je le komaj 1,15 odstotka. Kolikor bi delovne organizacije pri zaposlovanju absolventov posebnih osnovnih šol bolj upoštevale njihove psihofizične sposobnosti, bi seveda pričakovali, da bo več takih, ki za sprejem ne delovno mesto izpolnjujejo le en pogoj. Izgleda, da zaposlovanje teh subjektov poteka preveč šablonsko.

Na splošno lahko rečemo, da so absolventi POŠ, ko se zaposlijo, tista delovna sila, ki relativno malo fluktuira. Takih, ki so dvakrat ali večkrat menjali zaposlitev, je le 20,70 odstotkov. Za tisti, ki so menjali zaposlitev, pa iz zbranih podatkov ni razvidno, ali je pri tem šlo za menjavo delovnega mesta znotraj delovne organizacije ali za zaposlitev v drugi delovni organizaciji.

Največ absolventov posebnih osnovnih šol je zaposlenih na delovnih mestih pomožnega delavca (11 odstotkov); sledijo v skladišču (11 odstotkov), delavec pri stroju (9 odstotkov), delo v tekstilni industriji 8 odstotkov), čistilka (4 odstotki), pakiranje izdelkov (3 odstotki), mizarska dela (2 odstotka) itd. Zbranih podatkov o vrstah del, ki jih opravljajo zaposleni absolventi, zaradi heterogenosti ni mogoče, uvrstiti v določen nomenklaturni sistem poklicev oziroma dejavnosti.

Iz tabele št. 2 je razvidno, da je pri subjektih največja povezanost med psihomotoriko in delovnimi navadami. To bi se dalo pojasniti deloma z vrsto dela, ki ga opravljajo, deloma pa tudi z usposabljanjem v posebni osnovni šoli, kjer je precejšnji poudarek na razvijanju psihomotorike, ta pa ima tudi pomembno mesto pri ocenjevanju šolske uspešnosti (dokaz za to je visoka povezanost variable šolskega uspeha s psihomotoriko). Da mentalni nivo močno pogojuje šolski uspeh, nam potrjujejo tudi rezultati naše raziskave. Tisti subjekti, ki so uspešni pri pouku, kažejo tudi boljšo prilagojenost oziroma tisti, ki imajo boljše delovne navade, so tudi uspešnejši pri delu. Visoka je tudi povezanost variabel prilagojenost in delovne navade. Verjetno so tisti subjekti, ki imajo dobre delovne navade tudi boljše prilagojeni. Med šolsko in delovno uspešnostjo je dokaj majhna povezanost, saj nam ta pojasnjuje le okoli 1,5 odstotka variance. Ena od možnih razlag tega pojava je, da predstavljajo šolske ocene dokaj veljavne in zanesljive informacije v primerjavi z dokaj ohlapno definirano variablo delovne uspešnosti.

Ob koncu lahko rečemo, da imajo rezultati te raziskave precej omejeno vrednost. Kolikor bi želeli priti do veljavnejših in zanesljivejših odgovorov na zastavljena vprašanja, bi morali izdelati in uporabiti ustreznejšo metodologijo.

POVZETEK

Odgovor na vprašanje, kakšna je povezanost med nekaterimi osebnostnimi lastnostmi in delovno uspešnostjo absolventov POŠ, bi lahko služili za izdelavo sistema za njihovo poklicno usmerjanje in zaposlovanje.

V raziskavo smo vključili 853 absolventov iz 26 POŠ v SR Sloveniji. Med njimi je 62 odstotkov moških in 38 odstotkov žensk. Za izpolnjevanje vprašalnika o mladostnikih, ki so zaključili POŠ, in vprašalnika o delovni uspešnosti absolventov POŠ smo uporabili metodo intervjuja, dokumentacijo POŠ, dokumentacijo delovnih organizacij in dokumentacijo zdravstvenih ustanov.

Povezanost med variablami smo ugotavljali s koeficienti kontingence Statistična analiza eksperimentalnih podatkov je pokazala, da je največja povezanost med psihomotoriko in delovnimi navadami, nato pa sledijo: prilagojenost — delovne navade, šolski uspeh — delovne navade, šolski uspeh — psihomotorika, splošna inteligentnost — šolski uspeh, splošna inteligentnost — psihomotorika, šolski uspeh — prilagojenost, prilagojenost — psihomotorika, delovne navade — delovna uspešnost itd.

Glede tega, da zbrani podatki o variablah niso dovolj enoznačni, imajo rezultati te raziskave dokaj omejeno vrednost. Kolikor bi želeli priti do veljavnejših odgovorov na omenjeno vprašanje, bi morali izdelati in uporabiti ustreznejšo metodologijo.

Orientalistika

Izvor in pomen minojskega kultnega simbola

MILAN ŠTANTE

UVOD

Simbol, kot pravi Jung, je lahko izraz, neka podoba ali predmet, ki je domač v vsakdanjem življenju, vendar vsebuje še neko dodatno specifično vsebino, ki je dodana konvencionalnemu pomenu in ni na prvi pogled že sama po sebi jasna. Vsebuje nekaj neznanega ali skritega, nekaj nedoločenega. Jung daje za primer kretske spomenike, ki so zaznamovani z znakom dvojne sekire. Ta znak, ta predmet poznamo, ne poznamo pa njegovega simbolnega pomena, trdi Jung.

Eden najbolj popularnih in najbolj pogostih motivov v kretski skulpturi, arhitekturi in slikarstvu, dvojna sekira, dejansko predstavlja eno največjih ugank zgodovine in vznemirja arheologe in orientaliste, zgodovinarje in antropologe, umetnostne zgodovinarje in tudi druge znanstvenike že več kot pol stoletja. O njej so razpravljali znana imena kot so Hrozny, Henry Heras, Charles Picard, Hans Günter Buchholz in drugi. Ti avtorji niso soglasni glede pomena dvojne sekire, niti realnega niti simboličnega. Ne poznajo natančno njene uporabe bodisi, da je bila religiozna ali samo dekorativna. Vendar ne dvomijo glede njenega kultnega pomena. Nobenega dvoma ni, da je bila češčena, čeprav ni jasen njen religiozni pomen, se pravi, da ne vedo zagotovo, čemu so dvojno sekiro častili.

Normalno je, da kaže človek interes, da bi razvozlal pomen določenega simbola, posebno še, kadar gre za simbol, o katerem razpravljajo in vendar ničesar določenega ne pove. Razumljivo da človeka zagrabi radovednost in da želi spoznavati in morda razumeti nekaj, kar so nekateri pred njim opustili ali po svoje sklepali in da želi sam priti do tiste točke, preko katere njegovo zavestno znanje in najrazličnejša sklepanja več ne morejo dalje, želi si priti do meja svojih sposobnosti razumevanja .

Ko človek raziskuje nek simbol, ga to vodi najrej do samih dejstev. Sama dejstva in vso njegovo zavestno znanje ga kmalu privedejo do točke, prek katere več ne more. To se kaj kmalu zgodi, ko gre za prastare simbole, katerih poznana dejstva so dokaj pičla. Pripeti se, da pri raziskovanju in odkrivanju takega simbola, ki je v načelu v svoji totalnosti nespoznaven, odkriva pravzaprav svojo lastno intuicijo, svoj lastni podzavestni razum, svojo lastno podzavest. Njegovo razmišljanje je podobno razmišljanju o modernem slikarstvu ali kristalni krogli.

In zato je morda moč razumeti mojo veliko vnemo, s katero sem se ukvarjal s pomenom dvojne sekire. To je tem bolj razumljivo, saj ne gre samo za nek daven popolnoma pozabljen simbol, temveč za znamenje, ki se je ohranilo od neolita pa vse do danes. Znamenje, ki ga najdemo tako v najdbah pred več tisočletji pred našim štetjem iz neolitskih časov, na primer v Franciji, in se hkrati pojavi natisnjen na francoskih novcih med zadnjo svetovno vojno.

Znamenje, ki ga najdemo tako na Kreti v zgodnji in v pozno Minojski dobi, kot v zgornji Mezopotamiji, v kulturi Mohendžo Dara, kot na rimskih novcih, kovanih za časa Hadrijana. Simbol, ki ga vidimo v rokah velikih boginj Krete, kot tudi pozneje v rokah grškega Zeusa, znamenje, ki ga najdemo tako med simboli krščanstva kot tudi med simboli državne oblasti v liktorskih snopih Etruščanov in Rimljanov na grbih vladarskih družin, kot v grobovih pokojnikov, v pisavah in na ornamentih. Dvojno sekiro lahko obravnavamo na več načinov, bodisi kot kretski simbol povezan z minojsko kulturo ali kot dvojno sekiro povezano s severno megalitsko kulturo. Omenjena vidika raziskovanja se je lotil predvsem Buchholz. Dvojno sekiro lahko povežemo tudi s študijem orientalskih kultov s posebnim ozirom na indijske. Prav ta povezava me je še posebno zanimala in menim, da je tudi pripeljala do dokaj verjetnih sklepov o kultu dvojne sekire. To tembolj, ker ima indijska kultura to izjemno lastnost, da je na svojem ozemlju praktično ne samo ohranila najstarejša verovanja, simbole, kulturno in religiozno tradicijo od neolita do danes, temveč je vse te različne tradicije še razvijala naprej, in jih tako ohranila žive še danes.

Pričujoča razprava ni popolnoma končano delo o dvojni sekiri. Vendar menim, da je vendarle na temelju vsega, kar sem o dvojni sekiri že raziskal, mogoče dati neke rešitve, tako glede izvora kulta dvojne sekire kot tudi glede pomena tega kulta. Njen pomen je moč še posebej razpoznati z raziskovanjem nadaljnjega življenja kulta dvojne sekire v kultih, mitih in religiji Indije, posebno v šaktizmu. Kult dvojne sekire živi še danes v Indiji po mnogih stoletjih potem, ko je že zdavnaj ponehala minojska kultura.

Simbol dvojne sekire na kultnih predmetih, najdenih v Vučedolu

Simbol dvojne sekire so našli tudi v Jugoslaviji. Leta 1938 so odkrili znani arheologi, med njimi Nemec Schmidt, ter Jugoslovani dr. Josip Klemenc, dr. Anton Bauer in dr. Mirko Šeper v okolici Vukovarja ostanke nekega oltarja iz predzgodovinskega obdobja. Imel je, kot so pozneje ugotovili, nedvomno povezavo s kultom dvojne sekire na Kreti.

V takozvanem Vučedolskem sloju izkopanin so poleg oltarja, ki je bil izdelan iz žgane ilovice in je bil dolg okoli pol metra, odkrili še druge idole in kultne predmete. Oltar je predstavljal ilovnato mizo, katere vogali so imeli oblike rogov. V neposredni bližini oltarja so odkrili posodo v obliki golobice, ki je bila namenjena kultu. Posoda je predstavljala golobico v naravni velikosti. Na zelo dolgem vratu posode, ki se je končala z glavo in kljunom, le-ta je bil obenem tudi odprtina za izlivanje tekočine, je na obeh straneh vratu bil trikrat vrezan simbol dvojne sekire.

Dvojno sekiro so našli tudi drugod po Jugoslaviji. Tako na primer v Ušču, nedaleč od Vinče so odkrili skupaj z ostanki upepeljenega pokojnika bronasto dvojno sekiro, za katero profesor Vasič trdi, da je bila pokojnikov amulet.

Tudi v Vinči in Korbovu so našli predmete iz kalcita, ki imajo oblike delov dvojne sekire. Na osnovi analogije s kultnimi predmeti, ki so se ohranili drugod, kjer poznamo kult dvojne sekire, je Vašič identificiral še množico drugih predmetov, ki sami zase ali pa sestavljeni predstavljajo dele, ki so služili kultu dvojne sekire.

Našli so del žrtvenika, ki je stal pred dvojno sekiro in ženski kipec.

V vseh opisanih najdbiščih so odkrili tudi kipce, ki so predstavljali idole ženskih božanstev. Te so uporabljali v kultne namene. Ostanki ženskih idolov-statuet tudi v drugih nahajališčih potrjujejo podobnost teh boginj s kretskimi kipci in s tem s kultom dvojne sekire na Kreti. Dokaze o predzgodovinski religiji, ki je povezana s kultom dvojne sekire, smo odkrili tudi v Sloveniji. V Sloveniji smo našli doslej le statuete ženskih idolov. Te os našli na ljubljanskem barju, v Mariboru in Ptuju. Tudi antropomorfne vaze iz ljubljanskega barja so uporabljali v kultne namene. Njen izvor moramo iskati v Vinici. Statuete, kakor tudi vaze so služile religioznim kultnim namenom ter so predstavljale božanstva. Le-te so se razvile pod vplivom viničanske plastike.

Vsa ta nahajališča dajo sklepati, da so prebivalci teh krajev v pradavnini poznali kult dvojne sekire.

O vlogi in smislu oziroma pomenu dvojne sekire in drugih kultnih predmetov, k so jih našli v badensko-vučedolskih izkopaninah, je pisal predvsem Srejović.

Le-ta meni, da bi lahko o teh simbolih, najdenih v Vučedolu, dvojni sekiri, golobici in konsekracijskih rogovih, kot o vseh religioznih simbolih mnogo razpravljali, vendar le težko trdimo karkoli določenega. Ustvarjanje simbolov je kot pravi kolektiven religiozni fenomen, ki pripada notranji psihični zgodovini neke kulture, ki je proizvod kolektivnega plemenskega zgodovinskega doživljanja slike sveta v nekem določenem trenutku.

Simboli nekega plemena predstavljajo kot mit njegovo živo religijo. V nekem smislu imajo vpliv na zavesti, iz katere so izšli. Zato moramo po njegovem mnenju kot edino pravilno razlaganje simbolov upoštevati tisto, ki je nad vsemi obrazložitvami. Z drugimi besedami, ki gleda na simbol kot na izraz nekega še nerazumljivega mističnega in kompleksnega religioznega občutka.

Srejović je mnenja, da religioznega simbola nikakor ne moremo spravljati v zvezo samo z določenim božanstvom. Srejović meni, da predstavlja na primer dvojna sekira na sarkofagu iz Hagia Triade ali na vratu golobice iz Vučedola živ religiozni simbol, medtem ko je v rokah Zeusa Dolichenusa samo njegov atribut, znak katerega smisel je znan. S tem je znak dvojne sekire ob vsak mistični vpliv ali ob moč verovanja.

V badensko-vučedolski kulturi se po njegovem mnenju dvojna sekira kons. rogovi in golobica pojavljajo v smislu čistih religioznih simbolov. Srejović je prepričan, da se badensko-vučedolski religij božanstva ne odkrivajo v antropomorfni obliki, temveč prek religioznih simbolov, ki predstavljajo na mestih kulta zamenjavo za nevidno božansko osebnost.

Dvojna sekira je verjetno predstavljala po njegovem mnenju htonično funkcijo božanstva.

Za dokaz svoje trditve navaja tudi vaze geometrijskega sloga, kjer je upodobljena dvojna sekira večkrat poleg konja, ki je izrazito htonična žival in nekega božanstva, ki je povezano verjetno s Pozejdonom, bogom podzemlja.

Omenjeni simboli dokazujejo, da so v badensko-vučedolski kulturi poznali htonično agrarni kult, podoben tistemu iz sarkofaga iz Hagie Triade. Po pomenu in vlogi, ki jo je imel v vučedolski religiji jelen, bi lahko pred-

postavljali, da so ti simboli povezani z božanstvom, ki je sorodno maloazijski Artemidi in s katero je kult dvojne sekire in golobice tesno povezan.

Vendar omenjeni avtor še dalje razmišlja o pomenu dvojne sekire in primerja vučedolske simbole s simboli v pozni dobi kretske kulture. Tako ugotavlja, da kretski grobovi iz poznominojske dobe imajo večkrat osnovo iz oblike dvojne sekire in da se na drugi strani dvojna sekira spreminja v figure metulja, kot je to v primeru na kretskih vazah iz poznominojske dobe.

Smisel metulja poznamo z znanega sarkofaga z Knososa in iz zlatih vaz iz Miken. Prav tako poznamo odnos med falusom, metuljem, kultom duše in brezsmrtnosti v poznejši helenski religiji. Tako golobica v Vučedolu ne označuje vrhovnega božanstva kot na Kreti, temveč ima smisel »seelenvogel«. Na vsak način je dvojna sekira na badenskih urnah izrazito povezana s kultom pokojnika in verovanjem v posmrtno življenje. Ta dvojna sekira je v najtesnejši notranji zvezi z dvojno sekiro na steli neke deklice iz Eleycine. V obeh primerih gre za vrsto povezave med pokojnikom in božanstvom prek simbola dvojne sekire, s katero se to božanstvo identificira.

O kretskem izvoru dvojne sekire, kultnih statuet in drugih neolitskih predmetov najdenih na našem ozemlju, ni bilo doslej nobenega dvoma. Že Charles Picard trdi, da so božanstva iz Egeje prenesena v ostale dele Evrope. Frank Stublings omenja vpliv kretske civilizacije na evropsko neolitsko kulturo. Podobno oceno statuet iz Vinice zagovarja tudi Aleksander Germanović. Obširno o vplivu kretske kulture na naše predzgodovinske kulture piše tudi Vasić v članku o grški civilizaciji in kolonizaciji naše dežele.

Čeprav so nastale glede kretskega vpliva na naše ozemlje določene razlike v mnenjih, je vendarle prevladovalo prepričanje, da so kultni predmeti iz neolitske dobe na našem ozemlju nastali pod direktnim ali indirektnim vplivom Krete.

Vendar čeprav domnevamo še tako evidentno, vendarle kultna dvojna sekira, ki so jo našli pri nas v Vučedolu in v Vinči kot tudi drugi kultni predmeti ne izvirajo s Krete. Za to trditev sicer ni lahko najti dokazov, vendarle so se tudi z utemeljenimi pomisleki in dokazi o tem zedinili skoraj vsi vodilni znanstveniki na tem področju. Naj jih kar naštejemo, in sicer Evans, Nilson, Picard, Matz, Buchard, Bussert, Lissauer, Hrozny, Dussand, Pauly Wissova, Max Ehlert, Marschal, Mode, Hooke Kereny, Perrot, Garstand, Wheeller, Jirsi Neustupni, Lorenz, James, Heras in še številni drugi, ki jih v tem trenutku nimam v spominu.

Vsi so se direktno ali indirektno izrazili o tem, da kretska religija, kult velike boginje ter posebno kult dvojne sekire niso doma na Kreti, da so se tukaj razvili pod tujimi vplivi iz Azije ali iz prednjega Orienta.

S tem spoznavajo ne samo izvor temveč tudi pomen kulta dvojne sekire v zvezi z dejstvi, ki presegajo evropski kulturni krog in se ne omejujejo samo na Kreto ali Malo Azijo, temveč segajo celo v mnogo širše območje daljnje Azije, območje ki je mnogo bolj oddaljeno naši znanstveni misli. Preden bi se podali na to dolgo pot raziskovanja po Aziji, si oglejmo najprej kult dvojne sekire na Kreti. To je pomembno zato, ker se je tu vsaj v določeni dobi ta kult najbolj vsestransko razvil in izrazil, čeprav zaradi nepoznavanja napisov o njem, nismo našli ničesar pismenega.

Dvojna sekira na Kreti

Zahvaljujoč predvsem odkritjem Evansa in njegovim izkopavanjem Knososa imamo danes dokaj razjasnjeno predstavo o kretski kulturi. Kreta je zelo zgodaj razvila svojo civilizacijo, in jo štejemo za najstarejšo v Evropi. Na Kreti ni sicer mnogo rek, ki bi dale pogoj za razvoj visoke civilizacije, kot je to primer v Egiptu, Babiloniji, dolini Inda itd. Vemo, da so se vse večje civilizacije rodile in razvile navadno v dolinah rek. Vendar je bilo na Kreti dovolj naravnih pogojev, ki so omogočili razvoj bogate kulture. Čeprav nekateri deli otoka trpijo celo pomanjkanje vode, vendar leži poljedelski predel na različnih področjih, ki imajo jesen v različnih časih. Tudi pomladanski dež v zgodnjem poletju ni povsod v istem času in enako močan. Kreta ima visokogorsko področje, kjer traja sneg polovico leta, ter južno področje s suptropsko klimo. Rastlinstvo je njega dni moralo biti bolj pestro kot danes, poleg drugega je uspeval tudi sladkorni trst. Skratka, dane so bile vse tiste možnosti, ki so tudi prebivalcem Mohendžo Dara, ali Egipta nudile življenje, ki je omogočilo razcvet kulture.

Minojci se imajo za svoj razvoj zahvaliti tudi dobri geografski legi otoka. Njegova lega spominja na britanski otok, ki je tudi Angležem svoj čas omogočil velik razcvet. Lega Krete kot otoka, je namreč omogočala prekomorsko trgovino, saj otok leži v središču vzhodnega dela sredozemskega morja v tako ugodnem položaju, da lahko potuješ v katerokoli deželo takratnega poznanega sveta. Kreto vse do prihoda Ahajcev niso sovražniki premagali, imela je tudi notranji mir, kar je tudi eden izmed pogojev razvoja kulture.

Kreta je gojila idilično umetnost, ki je zrcalila mirno življenje v deželi, kjer je »teklo mleko in med«.

Ob koncu tretjega tisočletja je bila Kreta zelo naseljena, njena kultura je bila na prehodu kmečke faze v mestni in dvorski tip. Svoj višek je dosegla 1600 pred našim štetjem. V tem času je na Kreti vladalo blagostanje, iz katerega se je razvil sijaj še večji kot v klasični Grčiji.

Gojili so kult lepote. Stenske slikarije prikazujejo mladeniče, ki so hodili po travnikih in nabirali pomladni žefran v vitke čaše in dekleta, »ki blodijo po poljih lilij.« Kultura je bila na tem, da preide v pravo razkošje. Žene so nosile visoke koničaste čepice in dolga krila s pisanimi vzorci, z visokim togim ovratnikom, ki je puščal prsi odkrite. Noša se je v času razcveta kulture razvila v prava rafinirana oblačila. Krečani niso bili niti indogermani niti semiti. Črnih in gladkih las, temnejše polti, srednje rasti, ravnih nosov in nenavadno nežnih udov in telesne rasti. Mladeniči so bili vitki z nežnimi členki. Kretska kultura, slikarstvo in glasba ni gojila velikih skulptur, temveč je poznala malo plastiko (baročni stil). Kultura je ginekokratična, kolikor lahko spoznamo, se je vse vrtelo okoli ženske.

Rekonstrukcija kulta

O kretski religiji so napisali mnogo knjig in razprav (Charles Picard, Les religions prehelleniques). Zdi se, da so častili božanstva, kot so »Boginja narave, Kraljica živali, Kraljica morja«. Vprašanje je, ali je bila to politeistična ali monoteistična religija. Mnogi so mnenja, da je bilo to politeistično verstvo. Nekateri menijo, da je monoteizem znak visokega razvoja verske ideologije,

kot je to primer pri Izraelcih. Toda ne glede na take in podobne trditve, je bila Kreta na visoki stopnji razvoja. Vse kaže na to, da niso poznali olimpa božanstev. Moških božanstev skoraj niso poznali, bilo pa je mnogo boginj. Imamo vtis, da je boginja vedno ista, da pa se menjajo samo njeni atributi, ki so lahko ptiči, rože, rogovi, kače, orožje, dvojna sekira ali drugi nespoznavni simboli. Na Kreti je bilo torej stanje v religiji, ki bi ga imenovali »Unachived monotheisem«. Verovali so v Veliko boginjo, boginjo gora, rastlin, morja in moči pod zemljo, v Veliko mater vsega. Pojavila se je v različnih inačičah oblik in z različnimi imeni, največ kot Idala, Dinymene, Siplylene, Lindia ali Paplia (imena imajo več ali manj hipotetično vrednost).

Prvi prostori češčenja Velike boginje so bile votline. Čudovito okolje stalagmitov in stalaktitov je moralo nuditi med svetlikajočimi se plameni nenavadno okolje. Svečeniki votlin so imeli črede in sužnje. Po poznejših izročilih so duhovniški »colledge« stoletja učili in dajali religiozne inštrukcije »sacred Logos«. Iz tega so nastali celi misteriji, ki so biil značilni za mnoge jame. »Daedan« jama je bila najbolj znana, vsaj v grških časih in beremo, da sta Pitagora in Euripides bila z njo v zvezi. Kult votline se je ohranil tudi v ograjenih svetiščih. V njih je raslo sveto drevo, okoli njega pa je stal eden ali več oltarjev na prostem. Povsod so bile na visokih toporiščih nasajene kultne dvojne sekire. Pozneje so zgradili na vrheh hribov velike zgradbe in oltarje. V zadnji fazi razvoja so na oltarje polagali statuete iz gline, ki so predstavljale ljudi in živali in tako simbolično ponazarjale resnično žrtvovanje. Obstajali so tudi privatni kultni prostori v hišah. Oltarji so bili v stebriščnih sobah, kot jih imamo v kraljevih svetiščih in palačah. Najbolj znana je palača Phaistost. Vsi kultni prostori so povezani s skrivnostnimi hodniki. Glavna cesta v Knososu, ki je povezovala veliko in malo palačo je bila skrbno tlakovana s kamni, podobno kot procesijska pot Marduka v Babilonu. Prostor, ki je bil namenjen za kultne namene je bil tlakovan s kamnom. Ostanki templja v Knososu omogočajo natančno rekonstrukcijo nekdanjega templja ter oltarja, na katerem so kot glavni simbol dvojne sekire konsekracijski rogovi, velika ženska boginja, daritvene vaze, veliki trinožnik in manjše moške figure. Prostor je služil za kultno ceremonijo, za obredno daritev, ki naj zagotovi plodnost. Kult, ki se je tukaj odvijal pod znakom dvojne sekire, v počastitev Velike, življenja ohranjujoče in darujoče boginje, je imel morda več inačic. Religiozne ceremonije so vodile ženske duhovnice, bose, v dolgih ritualnih oblekah z razgaljenimi prsmi.

Bolj ali manj natančno sliko kultne slovesnosti na Kreti je dokaj težko rekonstruirati. Poleg znanstvenikov so obred skušali opisati tudi mnogi pisatelji. Tudi H. P. Jacobsena Borba z bogovi, roman iz kretsko-mikenske dobe, govori posredno o tem centralnem kultnem aktu stare Krete. Zelo previdne domneve o tem so napisali znanstveniki, raziskovalci kretske civilizacije; na svoj način je posredno osvetlil ceremonijal etnolog George Frazer, ki s številnimi analogijami pri drugih narodih in kulturah v različnih obdobjih da sugestijo o tem centralnem aktu kretske religije.

Razen ostankov oltarjev, kultnih predmetov, božanstev, ter nadpisov in žigov na ščitu, je najbolj zanimiv dokument o kretskem religioznem ceremonijalu znane upodobitve na sakrofagu Hagia Triada. Čeprav so posamezni

deli scene, ki prikazuje darovanje bika ter darovanje nekih tekočih darov, razumljivi, pa je daritevena scena, vzeta v celoti, teže razumljiva.

Prvo kar mora brez dvoma vzbuditi pozornost, so ženske svečenice. Žene ceremonijalno oblečeno opravljajo daritveni obred. V religiji, kjer so glavna božanstva ženske, so duhovnice tiste, ki izvajajo daritveni akt in so vir vse kreativnosti sploh.

Druga najbolj nenavadna stvar so kultne dvojne sekire. Ali so to »l'instrument rituel du sacrifice«, »Kultgerät«, ali samo nakazano žrtvovanje? Moški se pojavijo kot nepomembni podrejeni služabniki pri samem obredu ali kot na drugi freski sakrofaga kot mrliči. Morda prikazujejo žrtvovanje duhovnega kralja? Matz in Ulrich Mann v razpravi Minoische Tragödi, Anatos, sept. 1962, razlagata kultne pojave na Kreti. Razjasniti skušata znamenito fresko v palači na Knososu. Freska prikazuje različne faze iger z bikom. Mann razlikuje »Stierspiel« in »Entümanung und Zertückung« duhovnega kralja, razlikuje ženske kultne tipe in moške kultne tipe. V glavnem razloži dva osrednja ceremonijala, ki so jih uporabljali na stari Kreti. Pri prvem ceremonijalu gre za igre z bikom. Te predstavljajo iniciacijski ritual, ki bi naj uvajal zrele fante in dekleta v zrelo erotično življenje. Ta ritual bi naj pomenil začetek žrtvovanja bika; nad rogovi bika se pojavi dekle in z bikovega hrbta ji skoči v naročje mladenič. Bik je ujet v mrežo, razpeto med dvema drevesoma. Ta igra, ki je spolno poudarjena, naj bi pomenila vstop v življenje. Na prizorišču v ložah kraljujejo duhovnice. Globoko spodaj se mladeniči pripravljajo z ogrinjali okoli bokov, za smrtno igro. Naskok, preval, in padec v roke spolnemu partnerju preko rogov in hrbta smrtno pretečega živalskega življenja. Na hrbtu v smrti trzajočega bika, doživi človek tudi ritem, ki je tipičen za spolno življenje. Zrel za spolno življenje doživi ustvarjalni akt. Srečno izpolnitev erotičnih želja spremlja smrt. Ne eros, temveč spoznanje spolnosti je bistvo tega rituala. Božanstvo je objektivno obstoječa stvar, ki se z religiozno erotiko obvlada. Tukaj se prične kultna drama, ki pomeni središče kretskega življenja.

Bistvo kultne drame je bilo ceremonijalno javno ubijanje duhovnega kralja, oziroma izbranega moža, mladeniča, Veliki boginji. Ubijanje so opravljale žene duhovnice. Namen ubijanja je bilo žrtvovanje tej najvišji življenja ohranjujoči sili, ki jo je predstavljala mati boginja. V ubijanju in umiranju je bil navzoč bog. S kultnim ubijanjem so priklicali božanstvo, objektivno prisotno v duhovnicah, ki so kultnemu aktu prisostvovale oziroma ga opravljale. V kretski religiji se božanstvo dejansko prikaže in človek pride v srečanju z njim v adoriacijski akt z dvignjenimi rokami. Žensko božanstvo so pričakovali iz neba, moški pa je prišel na zemlji temu božanstvu naproti in ga z lastnimi očmi v podobi duhovnice, ki je daritveni akt opravila tik pred smrtjo, tudi videl. Ljubezen in ustvarjanje oplaja smrt. V tem ritualu je glavna moška kulturna figura Minos. Ta Minos je sam kralj. Glavna figura v kultni drami Krete. Duhovni kralj je poosebitev umirajočega in vstajajočega boga vegetacije. Boginja ženska, vladajoča v vladarskem vozu, ostane, medtem ko se moški mistično spreminja v ciklusu smrti in življenja, minevanja in oplajanja. K ženskemu kultnemu tipu spada duhovnica, ki vodi kultni akt, ki izvršuje sveto ubijanje, ki sestoji iz »Entmannung und Zerstückung« duhovnega kralja samega. Ženska je bila tista, ki daruje, moški je bil darovan, žrtev. V tej viziji je bila ženska za moškega posredovalka božanstva, ki ga je

moški gledal iz globočin groba v višine kultne sekire, na kateri je sedel božanski ptič smrti. Moški duhovnik sodeluje pri posredovanju božanske prisotnosti z dejanjem, v katerem doseže v dramatičnem vrhuncu drame spremembo, ko stopi iz življenja v smrt in se dvigne k najvišjemu božanstvu, ki je ženskega spola. S tem doseže polno samodarovanje. Včasih je žrtvovanje duhovnega kralja posebno v poznejši fazi razvoja religije nadomestila kultna žival, predvsem bik (podobno pri boginji Kali v Indiji, kozliček). K darovanju je spadala tudi glasba, ki je ves akt ceremonije spremljala.

Jasno je, da je iz omenjenih slik na sarkofagu iz Hagia Triade možno sceno opisati različno. Iz sarkofaga ne moremo natančno sklepati na potek rituala darovanja, o njem so možne samo različne razlage, kot so te, ki smo jih navedli. Vendar ne glede na vse, je moč iz slik na sarkofagu sklepati, da je dvojna sekira najpomembnejši simbol, ki predstavlja prostor, na katerem je prisotno božanstvo. Pred dvojno sekiro je bilo izvršeno darovanje. Dvojna sekira je nastopala posamezno ali v parih, njena povezava z religijo oplajanja ni izključena.

Teza o indijskem izvoru kulta dvojne sekire

E. O. James v knjigi »Religionen der Vorzeit« piše na strani 196: Različni centri, kjer se pojavlja emblem dvojne sekire, so bili sedež pramaterinskega kulta v svojih različnh pojavih in nomenklaturah. Mnogokrat poudarjajo, da naj bi Kreta bila prvotna domovina teh kultov, a to je manj verjetno. Ta kult so že tisoč let pred Egejo poznali v drugih deželah prednje Azije. Kultna sekira, za katero smo menili, da je kretski simbol, je bila kultni predmet v drugih krajih srednjega vzhoda.

In resnično »Mardukovi misteriji«, posvečeni ideji obnavljanja vegetacije in menjavi letnih časov, žrtvovanju mladih ljudi, ki simbolizirajo moč narave zato, da bi oplodili zemljo in znova vstali, trpinčenje in žrtvovanje »kralja sužnjev«, ki je nadomeščal z žezlom in krono pravega vladarja, so podobni kultnim navadam na Kreti. Poznali so jih mnogo let pred Kreto, in sicer v Babiloniji.

Picard trdi, da je dvojna sekira manj specifično kretska, kot sveti rogovi, saj jo najdemo tudi drugje. Zato je njen izvor problematičen. Na drugem mestu trdi ta avtor (Les religions prehelleniques): »Potrebno je biti previden in rezerviran do trditev, ki se nanašajo na začetek kulta dvojne sekire, bodisi da so neolitskega izvora grške civilizacije ali izvirajo z vzhoda«. Dodaja: »Storili bi krivico, če ne bi upoštevali tudi drugih možnosti, bolj oddaljenih kultur kot so Mohedžo Daro«. Tukaj se Picard opira na Mooda in Marschala. Joseph Wiesner (Vor- und Frühzeit der Mittelmeerländer) piše: Za kult življenja so značilni mnogi idoli, ki so jih dajali tudi v grobove. To so bile male figure golih žena iz kamna in gline, ki poudarjajo rodovitnost ter skupaj z dvojno sekiro in drugimi amuleti predstavljajo vero v življenje, darujočo in ohranjujočo boginjo. Ta predstava o verstvu je začetek religioznega prepričanja, ki je na Vzhodu v zgodovinski dobi Magne mater bila poznana vse od Mezopotanije do Indusa«. Ta avtor drugje nadaljuje: »Dvojna sekira je sveto znamenje tega kulta. Njeno ime labrys da slutiti na vzhodni izvor, potrebno ga je iskati v dolini Inda.«

Picard, kakor številni drugi znanstveniki je prepričan, da je religija Knososa kult Velike matere, kompleksna religija narave, religija, ki jo poznamo predvsem v Indiji in ki je nastala v Mohendžo-Daro kulturi.

Mohendžo-Daro

Arheološka nahajališča starejša od 3000 let pred našim štetjem so bila do nedavnega v Indiji izredna redkost. Velike spremembe so nastale šele z izkopavanji v Mohendžo-Daro in Harapi po letu 1922. John Marshall in pozneje E. J. H. Mackay sta odkrila popolnoma nove podatke o indijski preteklosti. Velika nahajališča doslej popolnoma neznane kulture so dala bogat material za obširno znanstveno proučevanje. S tem pa je kultura Mohendžo-Daro, imenujemo jo še proto-indijsko ali kar kulturo doline Inda, postala ena najbolj raziskovanih kultur v začetku tretjega desetletja našega stoletja. Tehtne razprave najuglednejših znanstvenikov iz različnih delov sveta se množijo tudi v letih po drugi svetovni vojni in se nadaljujejo prav do danes. V središču znanstvenega raziskovanja so vsekakor številne teorije, ki skušajo tej kulturi določiti mesto v splošnem razvoju človeške civilizacije. Prav tako zanimive so tudi podrobnejše analize in opisi nahajališč in izkopanin, predvsem opisi dveh glavnih, največjih mest. Na osnovi vseh teh podatkov si tako posamezni avtorji ustvarjajo več ali manj točno sliko o tej nenavadni kulturi.

Medtem ko dobimo glavne arheološke podatke in poročila pri Marshallu, Vatsu ter Wheellerju in drugih, so splošna dela iz proto-indijske kulture številnejša. Skoraj vse knjige o indijski predzgodovini, ki so izšle po letu 1931 v prvih poglavjih bolj ali manj obširno govorijo o kulturi Mohendžo-Dara. Kultura je bila po mnenju večine avtorjev mestna. Izkopanine so pokazale, da sta mesti Mohendžo-Daro in Harapa imeli ravne ulice, ki so potekale od vzhoda proti zahodu in od juga proti severu. Ulice so se križale v pravem kotu. Vse mesto sta razdelili dve veliki aveniji. Mesti sta imeli dobro izpeljano kanalizacijo. Vsaka hiša je imela odvodne kanale do glavnega kanala, ki je potekal ob robu ulice. Kanali so bili iz opeke, pri večjih so poznali tudi že oboke. Vsaka hiša je imela kopalnico ter prostor, ki je bil namenjen ritualnim namenom. Mesto je imelo tudi večje kopališče. Vse kaže, da sta mesti bili prestolnici večjega poljedelskega področja. Stuart Piggott že v citirani Prehistoric India trdi, da sta še danes področje v Pandžabu veliki predelovalki žita v Aziji, Pred mnogimi tisočletji pa je tod cvetela bogata kultura, morda sploh ena izmed prvih na svetu. Stuart trdi, da je na tem področju bila organizirana močno centralizirana in dobro urejena poljedelska država, ki je ustvarila poleg Kitajske prvo mestno civilizacijo. Wheeller (Martin Wheeller, Early India and Pakistan) piše, da sta bili v dolini Inda ogromni mesti z meščansko civilizacijo. Vladarji so bili obenem najvišji duhovni. Ta mestna dvojčka sta bila prestolnici večje države, združenih provinc. Država je imela na obširnem področju sistem rek in prekopov z isto civilizacijo. Torej ni zibelka civilizacije med Tigrisom in Evfratom, temveč med rekama Gangesom in Indom.

Indijski avtor Bashan (A. L. Bashan, The wonder that was India, New York 1954) na temelju skoraj vseh dosedanjih virov podaja dokaj podobno sliko kulture Mohendžo-Dara ter se loteva tudi kritično nekaterih dosedanjih gledanj na civilizacijo Indusa. Civiliazcija doline Inda, ki jo arheologi imenu-

jejo kulturo Harape ali Mohendžo-Dara, kar sta moderni imeni za mesti, ki leže ob levem bregu Rave v Pandžabu ter na desnem bregu reke Inda, okoli 290 km od njenega izvira. Razen teh dveh velikih mest so znana vsaj še tri manjša. Področje, na katerem so tudi številne vasi, pokriva ista civilizacija, ki se razprostira od seveda proti jugu doline Inda v dolžino nad 1500 km. Civilizacija je bila tako uniformirana, da so celo opeke navadno iste oblike in velikosti, čeprav so jih našli na najbolj oddaljenih krajih doline Inda. Ko so mesta začeli odkopavati, niso našli nobenih utrdb in samo nekaj orožja. Nobene zgradbe niso mogli z gotovostjo poistovetiti s templjem ali palačo. Tako je nastala najprej hipoteza, da so bila mesta oligarhična središča komercialnega značaja brez večjih razlik v družabni lestvici ter brez ekstremov bogastva in revščine. Mesta naj bi imela le slabotno reprezentativno organizacijo. Toda izkopavanje v l. 1946 ter najnovejša odkritja v Mohendžo-Daro so pokazala, da je bila ta idilična predstava o proto-indijski kulturi nepravilna. Odkrili so, da je imelo vsako mesto dobro utrjeno trdnjavo, ki je služila obenem tudi kot središče religioznega življenja. Pravilno urejanje cest, enotne mere in uteži, ista oblika in velikost opeke ter splošna uniformiranost kulture dokazuje, da gre za dobro organizirano in močno centralizirano državo. Preseneča določena konzervativnost kulture. V Mohendžo-Daru so odkrili devet plasti mesta, ki je bilo vedno na novo zgrajeno. Po vsaki povodnji ali drugih elementarnih nesrečah je bila nova zgradba sezidana na popolnoma istem mestu kot prejšnja. Tudi osnovni načrt mesta je skoraj skozi tisočletja ostal isti. Pisava se ni spreminjala skozi vso zgodovina kulture doline Inda. Zdi se, da je obstajala tudi skozi tisočletja kontinuiteta vladanja. Obe mesti sta bili zgrajeni na osnovi podobnega načrta. Na zapadnem delu mesta je bila trdnjava. Trdnjava je bila ograjena z zidovi, okoli nje so posamezne javne zgradbe. Pod trdnjavo se je razprostiral ostali del mesta. Glavne ulice so razdeljevale mesto v posamezne kvadrate. V nobenem mestu niso našli kamnitih zgradb. Standardizirana žgana opeka iz drobnega materiala je bila običajno gradivo. Hiše so imele več nadstropij, bile so različnih velikosti, vendar zgrajene po podobnih načrtih. Zgradbe so obdajala štirioglata dvorišča, okoli katerih so bile razvrščene številne sobe. Vhodi v stavbe so vodili s stranskih ulic. Nobeno okno ni gledalo na ulico. Hiše so imele kopalnice, ki so bile podobne kopalnicam današnjih Indijcev. Ljudje so se kopali čepe, tako da so se polivali z vodo preko glave.

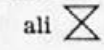
Mestna organizacija in red sta bili na visoki ravni. Verjetno ni bila tako dobro organizirana nobena poznejših antičnih civilizacij, morda z izjemo rimska. Po zgradbah sodeč je velika večina prebivalstva pripadala dobro organiziranemu premožnemu sloju. Najbolj impresivna zgradba je bilo večje kopališče v trdnjavi v Mohendžo-Daru. Okrog, z opeko obzidanega kopalnega bazena, so bile številne majhne sobe. Kopališče močno spominja na nanašnje hindujske templje. Zdi se, da je bilo kopališče prostor, ki je služil religioznim namenom in da so bile majhne sobe namenjene svečenikom. Posebno pozornost so posvečali higieni. Podobno kot današnji hindujci so verjeli v očiščevalno moč vode, ki jim je služila v ritualne namene. Splošni vtis kulture da sklepati na sloj družbe, ki je dosegla udobno ekonomsko raven. Meščani so imeli lepa stanovanja v večjih zgradbah. Celo delavci so imeli razmeroma udobno urejena bivališča z dvema sobama.

Henry Heras združuje v svojem življenjskem delu vsa dosedanja raziskovanja in spoznanja o proto-indijski kulturi. Njegovi pogledi na pomen in mesto te kulture v razvoju indijske, sredozemske in sploh človeške civilizacije so našli potrdilo tudi pri večini orientalistov novejšega časa. Njegovo glavno delo, ki mu je posvetil vse svoje življenje, je brez dvoma problem čitanja skrivnostnih napisov te edinstvene kulture. Doslej so našli namreč okoli 2000 različnih pečatov v posameznih mestih te proto-indijske kulture. V razvalinah Harape in Mohendžo-Dara so našli napise na posebnih ploščah, ki naj bi služile kot pečati. Nekateri so zaradi množine najdenih pečatov mnenja, da je imel vsak meščan svoj žig. Nekatere teorije dokazujejo, da je prvotni namen pečatov bil označevanje lastnine, drugi pa, da so pečati služili kot amuleti. Na pečatih so bili upodobljeni napisi, obenem pa reliefi živali, kot npr. tiger, slon, bik, ovca, bufalo in druge. Na pečatih so upodobljeni tudi prizori, po vsej verjetnosti religiozne narave. Prizori prikazujejo verske obrede ali pa odlomke iz življenja herojev. Kratki napisi na pečatih niso vsebovali več kot 20 črk. Pisava je poznala približno 270 različnih črk. Na prvi pogled se zdi, da je pisava slikopis, ki pa ima tudi znake z ideografskim in silabičnim značajem. Podrobnejša analiza znaka dvojne sekire pa deloma omogoča vpogled v nekatere značilnosti, ki se nanašajo na religiozno življenje prebivalcev doline Inda.

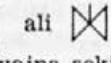
Pomen in izvor dvojne sekire v zvezi z indijsko tradicijo

V napisih Mohendžo-Dara se zelo pogosto pojavlja simbol dvojne sekire. Na osnovi razvozlanja pomena tega znaka v teh napisih in tudi glede rabe tega simbola v današnjem hinduizmu, je mogoča dokaj verjetna teza o njegovem pomenu.

Da bi lahko razumeli izvorni pomen tega nenavadnega kulta, nam bo pomagalo, če raziščemo izvorne stopnje pojava dvojne sekire na Kreti in nadaljnji razvoj tega simbola.

Prva stopnja:  ali 

v prvi stopnji je dvojna sekira prikazana v obliki dveh trikotnikov, ki so združeni z zgornjo vertikalo. Na tej stopnji ni prikazan ročaj dvojne sekire. Ta prikaz dvojne sekire vidimo na graffito napisih, na vrčih v zgodnji minojski dobi in na posodah srednje minojskega obdobja. V obeh primerih oziroma v nekaterih od teh primerov ne predstavljata sekiri del napisa niti nista uporabljeni zgolj v dekorativni namen, kot se je to zgodilo z dvojno sekiro pozneje. Zato imata samo religiozen pomen.

Druga stopnja:  ali 

V drugi stopnji je dvojna sekira prikazana z ročajem. Ta je obrnjen navzgor ali navzdol. Sicer se pa njena oblika ni spremenila. Dvojno sekiro so našli tudi kot znak na stebrih palač v Knososu in na mnogih ploščah iz gline, ki so popisane.

Tretja stopnja:  ali 

Na tej stopnji ravne črte postanejo zaobljene, in sicer na dva različna načina. Bodisi, da so rezila dvojne sekire zaobljene, bodisi da sta zaobljeni vertikali.

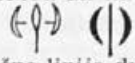
Le-te vidimo na vazah srednje minojske dobe, na slikah palač, fasad na Knososu in v Mikenah, kjer je dvojna sekira pritrjena na stebre. Takšno najdemo tudi v jamah v Psychro in Arkhalokhori. Dejstvo, da se dvojna sekira na tej visoki razvojni stopnji prikazuje brez ročaja kaže, da ročaj ni bistven za kult. Ročaj samo omogoča, da se dvojna sekira nosi v procesijah.

Četrta stopnja: 

Na tej stopnji dvojna sekira dobi resnično obliko dvejne sekire. Kajti v prejšnjih oblikah bi ozek slab presledek med dvema orodjema praktično preprečil, da bi bila dvojna sekira lahko praktično uporabljena. Na tej stopnji postane spojni del obeh polovic širši in rezila daljša, celoten simbol pa daje vtis moči in sile. K tej stopnji spadajo prve individualne dvojne sekre najdene v grobovih zgodnje minojske dobe na Mohlosu kot tudi številne votivne sekire. Prikaz teh dvojnih sekir na tej stopnji razvoja najdemo na številnih pečatih.

Peta stopnja: 

Potem, ko je dosegla dvojna sekira četrto stopnjo razvoja, je ročaj dvojne sekire prikazan dekorativno, kar spet dokazuje, da dvojna sekira ni bila nikoli uporabljena pri delu. Take prikaze najdemo na pečatih in na vazah pozno minojskega obdobja. Večkrat prikazujejo tudi različne rože, ki so narisane ob ročaju ali stebru ali na sami dvojni sekiri.

Šesta stopnja: 

Notranje poprečne linije dvojne sekire izginejo in prikazana so samo zunanja rezila v konkavni obliki. Zanimivo je, da včasih še vedno dve navzkrižni črti spajata eno od teh konkavnih rezil.

Sedma stopnja: 

Končno je dvojna sekira podvojena še z enim rezilom na vsaki strani. To je zadnja stopnja razvoja dvojne sekire, ki je prikazana v rokah svečenic, na freskah palač na Knososu, na pečatnikih iz Zakre, na lentoidih iz Knososa in Argosa, na poslikanem sarkofagu iz Hagia Triade in na pečatnikih iz Miken.

V tem poznejšem obdobju razvoja je dvojna sekira postala samo še dekorativni motiv brez religioznega pomena. Dober primer tega areligioznega značaja dvojne sekire je pečat, najden v omenjeni palači, ki prikazuje štiri dvojne sekire z dvema reziloma, postavljenima simetrično okoli centralne rozete.

Potem, ko smo prikazali razvoj dvojne sekire na Kreti, se moramo vprašati ali izvira z otoka ali ne. Plutarh navaja, da je bila dvojna sekira emblem Lidije in da je bia vedno prikazana v desni roki Lidijskega boga. Mnogi avtorji, med njimi tudi Evans menijo, da je češčenje dvojne sekire neposredno povezano s kultom labrisa iz zahodne Male Azije. Vendar obstoj tega kulta v Mali Aziji še ne dokazuje, da tudi kretski kult izvira od tod. Bolj verujetno je, da imata oba kulta skupni izvor. To je morda tudi razlog, zakaj Glotz ne navaja Mezopotamije kot deželo izvora dvojne sekire.

Dvojno sekiro najdemo tudi v rokah hetitskega boga plodnosti. To nas pa tudi privede bliže verjetnemu izvoru minojske dvojne sekire.

Toda, če hočemo ustrezno razložiti pomen dvojne sekire, si ponovno oglejmo stopnje njenega razvoja. Predvsem nam je jasno, da dvojna sekira ni

mogla služiti kot orodje ali orožje. Kajti centralni del, kjer se oba dela stikata, to onemogoča.

Kot smo že videli je na prvi stopnji razvoja: bila dvojna sekira znak v minojski pisavi. Znak se je razvijal vzporedno s samim objektom. Ko se je dvojni sekiri pridružil še ročaj, se je znak prikazal kot črta, ki je razdeljevala združitev dveh trikotnikov: , in ki je včasih to združitev celo križala. Ti trije znaki so najdeni v številnih alfabetih starih pisav. Bodisi kot pokončen ali ležeč, je najden v karitski, kretski, cipriotski, feničanski, tiberijski, etruščanski in stari kitajsik pisavi. Kot ali pa je najden v pisavi iz Iberije, Cipra in Lydie.

Ta znak ima črkovni pomen v posameznih pisavah na primer v iberijski je znak za glas *koph* in znak je znak za glas *mem*. Druge pisave, ki verjetno niso alfabetične, kot naprimer minojska, še niso dešifrirane in zato ne moremo razbrati pomen tega znaka. V proto-indijski pisavi po tezi Henryja Herasa in tudi drugih raziskovalcev, ta znak: pomeni združitev in se bere *kūdu*. Ali ima to kakršno koli zvezo s pomenom dvojne sekire? Če ima, potem si velja še podrobneje ogledati ta staroindijski znak.

V proto-indijski pisavi je znak: enak sumerijskemu znaku. Oba znaka tako sumerijski, kot tudi proto-indijski imata pomen: »delati«. Če dva taka znaka združimo, dobimo dva trikotnika: tako imenovano dvojno sekiro. Ta znak pomeni: dva ki delata oziroma dva, ki delata skupaj.

To pa pomeni seksualno združitev oziroma reprodukcijo. Prvotno je znak pomenil »seksualno združitev«, končno pa tudi združitev nasploh.

Ta falični pomen znaka dvojne sekire lahko podkrepimo tudi s primerom resnične, še danes živeče prakse Lingajatov, to je hindujske sekte v Južni Indiji, kjer častijo *lingam* ali *falus*, »sveti« simbol Šive. Večkrat skozi vse leto, posebej pa še ob določenih praznikih, slikajo na vrata hiš ta-isti znak dvojne sekire, nanj pa narišejo še majhen znak lingama:

To dokazuje, da je originalni znak: v času stoletij zgubil svoj falični pomen in zato se je pokazalo za potrebno, da se mu pridene *lingam*, da bi bil pomen s tem jasen.

Prav tako je bila dvojna sekira tudi na Kreti samo znak, ki je pomenil seksualno združitev. Tako je čaščenje dvojne sekire na Kreti bilo prav gotovo oblika kulta falusa. Nilson je izrazil svoje začudenje, da je v minojsko-mikenski umetnosti in religiji opaziti odsotnost vsakih faličnih emblemov. Toda izvorni pomen dvojne sekire pa kaže, da so ti falični emblemi tudi na Kreti zelo pogostni. Pozneje bomo videli, da je na Kreti poleg dvojne sekire tudi mnogo drugih faličnih simbolov. Na Kreti in v Španiji obstoja tudi kult trikotnika, ki je tudi seksualni kult. Evans meni, da je dvojna sekira enaka simbolu moškega in ženskega božanstva, oziroma emblem dualističnega kulta božanskega para.

Dvojna sekira je še naprej imela v poznejših časih isti pomen tudi v kontinentalni Grčiji. Na amfori v zgodnjem obdobju 6. stol., ki jo hrani berlinski muzej, je prikazano rojstvo Atene iz Zeusove glave. Hermes (Merkuri) drži dvojno sekiro, s katero je bila razklana Zeusova glava in iz njegovih možgan je prišla Atena. Razlog, da je bila ravno dvojna sekira izbrana, kaže na njen

falični pomen. V britanskem muzeju najdemo podobno sceno tudi na etruščanskem zrcalu. Minerva skoči iz glave Tinija (Jupitra), zraven katerega Merkuri drži dvojno sekiro.

Podobni simbolizem z dvojno sekiro je prikazan tudi na sliki poleg ladje, ki sta jo zasidrala Tezeus in Adriana na krateru iz Teb.

Falični pomen dvojne sekire nam dokazuje tudi povezava tega kulta z boginja na Kreti, ki je boginja mati, najvišji princip vesolja in izvor plodnosti. Vsi primeri kulta dvojne sekire so lahko na ta način razjasnjeni. Toda njegovo zvezo s šestimi različnimi kultnimi objekti na Kreti je vredno posebej obravnavati.

1. Dvojna sekira in kult stebrov

Na stebrih v palači Knososa je bila dvojna sekira narisana na dveh oglatih stebrih, in sicer kar 30-krat. Včasih je dvojna sekira narisana na vrhu stebra, ki je širok v temeljih in ožji v zgornjem delu, kot je prikazana na freskah sarkofaga Hagia Triade. Včasih so dvojne sekire, ki so podprte s takšnimi temelji najdene pred stebri, na katerih je vrezan isti simbol. Dvojna sekira tudi krasi stalagnite v jami Cifro.

To brezdvomno zvezo dvojne sekire in stebrov, piramid, stalagnitov niso razumeli mnogi kretski arheologi. Haves je bil mnenja, da je bil to način blagoslavljanja stebrov, toda zakaj ravno stebrov in ne drugih delov hiše, na primer sten? Glotz pa je mnenja, da je to zveza fetiša s fetišem, kar spet ni prava razlaga, ker ni dokazan obstoj fetišev na Kreti.

Stebri, stolpi, piramidni podstavki in stalagniti niso nič drugega kot simboli falusov. Raa in Heliopolis sta bia čaščena v obliki stebrov ali obeliskov, kar tudi predstavlja simbol falusa. Mnogi stebri, ki so najdeni v Abesiniji v poznejšem času, imajo tudi isti pomen. Med proto-indijci je bilo sonce,, to je El ali Raa identificirano z lingamom ali falusom. Zanimiva zveza med stalagniti v jamah in dvojno sekiro nas spominja na čaščenje prirodnih lingamov v obliki kamnov pri Hindusih. To je zelo stara navada v Indiji. Neki napis iz Mohendžo-Dara po mnenju Herasa omenja gorovje Lingama. To je gorovje, kjer so našli kamne faličaste oblike.

2. Dvojna sekira in tako imenovani posvečeni rogovi.

Posvečene rogove je večkrat mogoče najti v antičnih templjih, v palačah Knososa. Predstavljeni so na oltarjih, pa tudi kot dekorativni motiv, ki venča pročelja stavb. Najdeni pa so bili tudi motivi z dvojno sekiro med rogovi. Evans jih imenuje rogove posvečevanja, čeprav nima razloga, da bi jih povezoval s kakršnimkoli ritualom posvetitve. V vsakem slučaju pa predpostavlja, da so simbol božje moči oziroma simbol božanske plodnosti. Evansov izredni pogled je bil potrjen v odkritjih Mohendžo-Dara.

Kajti prestavitev najvišjega boga Ana v Mohendžo-Daro je le-ta prikazan s trizobom na glavi.

Kakšen pomen ima trizob na glavi slike božanstva? Trizob je simbol moči. Med proto-indijci je bil trizob čaščen kot simbol božanske moči. Ta navada živi še danes med Dravidi. Kako pomemben je trizob v hinduizmu, kaže dejstvo, da so zelo majhne podobe Šive vrezane v centralni del trizoba. Kadar pa je trizob večji, so tudi podobe Šive večje. Proto-indijci in tudi Tamili zgodovinske dobe, nazivajo kralje z besedo »vel«, kar pomeni trizob. Kajti kralje

so imeli za namestnike boga. Bogove in kralje so v poznejšem obdobju kultur Elama, Sumerije, Babilonije, Asirije, države Hetitov, Feničanov in Egipta, kronali s stožičastimi pokrivali, ki so imeli na vsaki strani rog. Od tod izvor trizoba, ki ga je napačno razumel Marschal. Od Babiloncev ali Feničanov ali od obeh je ideja rogov kot simbol moči potovala tudi k Hebrejcem. Tako na primer bog govori Davidu v nekem psalmu: In jaz bom zlomil vse rogove grešnikov, toda rogovi pravičnih bodo ostali. In Habakuk, kadar opisuje boga, pravi: rogovi so v njegovih rokah. Da bi napravil svoj govor bolj jasen, doda: tukaj je skrita njegova moč.

Na Kreti so sčasoma rogovi izginili s kraljeve krone, toda pojavili so se na templjih in oltarjih kot simbol božanske moči. Ni potem čudno, če so ta simbol najvišje moči, vključno tudi plodne moči, povezali s simbolom dvojne sekire. Da je bil ta simbol originalno trizob, dokazujejo nekateri primerki dvojnih rogov, ki imajo majhno projekcijo dvojne sekire med dvema rogovoma.

3. Dvojna sekira in sveti vozel

Pogosto najdemo poleg dvojne sekire upodobljen vozel, ki ga je Evans imenoval sveti vozel, zaradi očitne povezave tega vozla z religioznimi predmeti in dejanji. Včasih nosijo sveti vozel darovalci. Vozle najdemo okoli stebrov v palači Knososa in v Mikenah.

Minojsko-mikenski vozel se je razvil iz proto-indijskega znaka, ki se prav tako bere kot dvojna sekira, to je »kudu«, kar pomeni združitev. Toda z razliko od dvojne sekire ima prvotno falični pomen, šele pozneje pa pomeni v proto-indijski pisavi združitev nasploh. Vozel ne pomeni katerokoli združitev, temveč združitev, katere namen je oploditev. Zveza vozla z dvojno sekiro kaže, da imata isti falični pomen, kar posebno še velja za dvojno sekiro na Kreti.

4. Dvojna sekira in kult živali

Očitno je, da je kult dvojne sekire povezan s kultom živali. Glava bika je prikazana z dvojno sekiro med rogovi, tako na Kreti, kot tudi na Balearskih otokih. Ptiči so prikazani, kako sedijo na dvojni sekiri na sarkofagu v Hagia-Triadi.

Če je dvojna sekira simbol plodnosti, ni čudno, da jo najdemo povezano z živalmi. Ta zveza kaže, da je plodnost takšnih živali bila čaščena, kot tudi pričakovana.

5. Dvojna sekira in rastline:

Glotz potrjuje, da je očitna zveza med dvojno sekiro in kultom dreves, rož in sadja. Mnogokrat je dvojna sekira okrašena z rastlinskimi motivi. Ročaj dvojne sekire pa je okrašen z listi, ovijalkami in se končuje z lilijo ali katero drugo rožo. Včasih so rastline naslikane okoli dvojne sekire, ki se tudi včasih pojavi v sceni čaščenja drevesa.

Prvotno se simbol dvojne sekire, kot meni Heras, praviloma nanaša na človekovo plodnost. Vendar ne glede na to, se je njen simbolni pomen pozneje prenesel na plodnost živali, v naslednji stopnji, na plodnost rastlin.

6. Dvojna sekira in grobovi:

Zelo pogosto najdemo tako imenovane votivne sekire tudi v grobovih, tako na Kreti, kot v Mikenah. Vdolbene so v etruščanskih grobnicah. Dvojna sekira s svojim ročajem ali podstavkom lahko vidimo tudi na pogrebni vazi v

Egiptu. Na prvi pogled se zdi nespametno, da vidimo simbol plodnosti v hiši smrti. Toda isto zvezo najdemo tudi v etruščanskih grobovih, kjer je skarabej, sveti govnjač, posvečen bogu soncu, simbol plodnosti, najden na mumijah. Ideja je čisto indijska. Uničenje je nujno za plodnost. Smrt je potrebna za razmnoževanje. Tako je Šiva — uničevalec tudi bog plodnosti. Torej ni čudno, če je grški umetnik slikal dvojne sekire, kako jih polagajo na mrliča.

Iz indijske ideje je mogoče tudi razumeti žrtvovanja grozni boginji Kali, ki je izvirno boginja zemlje.

Tako je paradoksalno v znaku dvojne sekire združen falični simbol in simbol žrtvovanja ljudi.

Kult dvojne sekire in žrtovanje boginji Kali

Dokazano je, da so indijska epična literatura *Puran*, džainistična literatura, antično tamilsko slovstvo, verska literatura, predvsem Rigvede, nastale pod močnim vplivom civilizacije doline Inda. Tudi sanskrtska literatura ter slovstvo jezika Pali sta nastala pod vplivom Mohendžo-Daro kulture. Vendar je vpliv proto-indijske kulture viden tudi v današnjem hinduizmu. Medtem, ko so antična, egiptovska, babilonska in asirska civilizacija danes mrtve in izbrisane z zemljevida sveta, pa kultura Mohendžo-Dara živi še danes ob bregovih Indusa in Gangesa. Atmosfera antične kulture še vedno živi v Indiji, nekdanji heroji, idoli, bogovi in kulti še vplivajo na usodo ljudi. Velika boginja mati in njen kult dvojne sekire je še živ.

Frazer (James George Frazar, Der Goldene Zweig in Spirits of the Corn and of the Wild) ter Liungman (v njigi Traditionswanderungen) navajata primer dravidskega plemena v Indiji. *Khondi* žive med Kalkuto in Madrasom, zapadno od Orisse v hribovskih vaseh. Pri njih je še danes v veljavi takozvano »setveno žrtvovanje«. Žrtve so ljudje, imenujejo jih *mariah* in jih prinašajo zemeljski boginji *Nera Pennu*. Khodni verjamejo, da si z žrtvovanjem zagotovijo obilno žetev. Posebna indijska rastlina imenovana *kurkuma*, ima po njihovi veri svojo rdečo barvo zaradi prelite krvi žrtve. Človeške žrtve pred samim ritualom žrtvovanja časte in spoštujejo podobno kot božanstva. Biti žrtvovan pomeni največjo čast, saj žrtev umre zato, da bi lahko drugi živeli, da bi lahko ves svet nadalje obstojal, živel in se razvijal. Pri Khondih je še danes ohranjen kult dvojne sekire. Dvojna sekira je zanje sveti predmet in simbol žrtvovanja in moči. Dvojno sekiro časte kot najvišjo religiozno znamlenje. (Frazer zelo podrobno navaja obred žrtvovanja, obstaja vprašanje, koliko se ta obred vrši v vsej prvotni obliki po letu 1911). Človeško žrtvovanje zemeljski boginji je ohranjeno tudi v religiozni literaturi *Kali-purane*. Ti obredi so opisani z vso natančnostjo, kakor tudi uspehi, ki slede iz takega žrtvovanja. Natančno so opisane lastnosti, ki jih mora imeti žrtev (glej Abbe J. A. Dubois, Hindu manners, custumles and ceremonies v poglavju Human sacrifices).

Tako v *Puranah* tudi piše, kakšna naj bo žrtev. Vsaka žrtvovana oseba mora biti prosta vsakega večjega greha ali celo zločina. Zapisano je tudi, da se naj ne žrtvuljejo brahami ali pripadniki vojaške kaste. Našteti so tudi bogovi, katerim naj človeka žrtvujejo, med nijmi so bog Jama, Nandi ter predvsem boginja Kali. Človeško žrtvovanje imenujejo *nara-medha*. Duboa

opisuje mesta, kjer se je tako žrtvovanje vršilo. Da je takih mest bilo v Indiji svoj čas veliko, dokazuje tale odstavek iz Duboaja, v angleški izdaji: »There is, furthermore, not a single province in India where the inhabitants do not still point aout to the traveller places where their Rajahs used to offer up to their idols human victims. These horrible sacrifices ware perfomed with a view to secururing success to their campaigns through the intervention of the gods. I have visited several places where these scenes of carnage used to be enacted. They are generally situated on the top of a mountain or in some isolated spot; and there you find a mean-looking temple, or sometimes only a little shrine containig the idol (the bloodthirsti goddess Kali) in vhose honour all this human blood was split. The victims were beheaded, and their heads were then hung up as trophies before the bloodthirsty deity«.

Dalje trdi, da so mu starejši ljudje pripovedovali, da so te grozne običaje še izvijali morda nekaj desetletij pred Duboajevim potovanjem po Indiji. Pravzaprav se Duboaju čudimo, da nam kaj več ne piše o človeškem žrtvovanju boginji Kali. Medtem ko opisuje z vso natančnostjo *sati* — sežiganje vdov, kateremu je večkrat osebno prisostvoval, tega žrtvovanja sam ni videl. Mnogo potopisov poznejšega datuma, z vso natančnostjo in nazornostjo opisuje žrtvovanje boginji Kali. To vse skupaj dokazuje, da je bil ta obred živ v Indiji vsaj v začetku prejšnjega stoletja. Brez dvoma pa se je najdlje ohranil v Bengaliji, kjer celo dandanes ni tujcu priporočljivo hoditi v času *Kali-Pudža* samemu po deželi.

V Indiji se je prav do danes ohranil običaj navideznega, simboličnega žrtvovanja ljudi (glej Duboa, Hindu manners, customes and ceremonies ter John Cupllerer Plott v svoji disertaciji Sacredness in Hinduism). Indijski svečeniki izberejo nekoga, ki se je pripravljen žrtvovati. Pokažejo ga najprej množici vernikov, ki prisostvuje ceremoniji. Žrtvi nato zarežejo žile na rokah, da začne curljati kri. Ko postaja zaradi izgube krvi vse slabša in slabša, se na koncu zgrudi in hlini smrt. Svečeniki žrtev nato razkazujejo kot mrtvega človeka. Kri »žrtvovanja«, ki so jo prestregli v posebno posodo, nato polijejo po »mrtvecu« in ta ponovno oživi. Torej vera v ponovno vstajanje prek prelite in polite krvi. V tem obredu se kažejo nekatere poznejše značilnosti agrarnega kulta, povezane v vero o vstajenju po smrti.

Žrtvovanje na sploh je v hinduizmu odločilnega pomena in sega v osnovne resnice hindujskega verskega prepričanja. Pojem žrtvovanja je strnjen v besedi *rita*, ki je vrhovni znak, kateremu so tudi bogovi pokorni (Pandi, Hindu samskaras). Žrtveni obred simbolizira moralno moč nadosebnega zakona, žrtev postane simbol kozmične dolžnosti. Izpolnjevanju teh dolžnosti je pripisati nastanek vsega, podobno je v starih mitih prikazan nastanek sveta. Brahmani so se proglasili za tolmače in izvršitelje tega zakona. Ker brahmani poznajo zakon, vedo tudi, v čem je bistvo vse dejavnosti. Brahmani vedo, kako je potrebno izzvati zaželjene posledice. Ritualne žrtve postanejo najvišji izraz te dejavnosti. Tako imajo brahmani oblast nad vzroki in posledicami, ki ostanejo v dosegu njihovega dela. Svečeniki imajo moč, vplivati s pomočjo žrtvovanja tudi na same *bogove*. Z žrtvovanjem se dvignejo nad nje.

Podobno je tudi kult Velike boginje prodrl v samo bistvo hindujske religije. Kult je znan pod imenom *Šaktizem*. Verovanje v *šakti* ima svoj začetek že v Rig vedi (Radakrišnan, Indijska filozofija). V himnah, posvečenih temu

principu, je opevana, »ki podpira zemljo«, *Ona*, torej ženski princip je najvišja moč, s katero se ohranja in obnavlja ves svet. Ta velika mater, poistoveti se z zlato barvo, je v Mahabharati sestra *Krišne* in tako se povezuje tudi s *vaišnaizmom*. Tudi *šaivisti* so jo napravili za ženo Šive ter jo tako kot boginja *Kali*, prisotna tudi v tej najbolj razširjeni veji hinduizma. V Puranah je znana pod imenom *Čandi*, ki ji jeseni prirejajo festivale. Kmalu jo častijo kot *devi*, ki je eno z absolutnim, z *brahmanom*. Polagoma jo v hinduizmu častijo kot *Šakti*, Mater sveta. Vedski ritualizem, ki se nanaša na njeno čaščenje, se imenuje *tantra*. Ta ritualizem je znan op svojem spoštovanju žena, ki jih smatra kot oblike »božanske matere«. Kadar je Šiva zedinjen v Šakti, je sposoben ustvarjanja. Šakti je personifikacija absolutnega. Ako je Šiva zavest, je Šakti formativna moč zavesti. Šakti je mati vseh stvari, njej pripisujejo naslednje naloge: osvetljevanje, barvanje, raziskovanje, sejanje, gojenje semen in žalovanje. Vsa priroda ima v božanski personifikaciji v hinduizmu nasledje oblike oziroma vide: Lakšmi, *Šri*, *Bhu*, Durga. Če predpostavljamo, da tudi v Šivi časte hindujci prirodni princip ustvarjanja in smrti, ki je bil prvotno sestavni del principa Velike matere, je pravzaprav še danes ves hinduizem več ali manj prežet s to prirodno religijo, ki se je svoj čas začela s kultom Velike boginje. Posamezni primeri ohranjenih direktnih tradicij kulta sekire in nekaterih obredov pa kažejo, da se je ta kult v Indiji tudi najbolje ohranil.

Kult dvojne sekire in šaktizem

Herbert P. Sullinad je ob ponovni raziskavi religije in civilizacije doline Inda imenovane Mohendžo-Daro kulture, na temelju arheoloških najdb ugotovil z vso prepričljivostjo in dokazi, da so gojili kult osredotočen okoli kipcev boginje matere in dvojne sekire. Kult boginje matere, povezan tako z žrtvovanjem kot tudi z drugimi oblikami češčenja se je v Indiji razvijal pod vplivom tanter in se razvil v religijo Šakte, religijo, prvotnih prebivalcev Indije.

Posebni razred indijskih častilcev, ki se imenujejo Šaktas, časti božansko moč Mahašakti kot Mahadevi, Veliko mater (Magna mater vesolja). Njihovi obredi imenovani šaktas so zapisani v knjigah imenovanih tantre. Šakte je mogoče najti povsod po Indiji, vendar prevladujejo v Bengaliji in Asamu. Mahašakti kot Mahadeva je bila hkrati boginja plodnosti in so jo častil v mnogih oblikah lokalnih vegetacijskih kultov, bila je Durga, ustvarjalec in dajalec življenja in sadov zemlje, kot tudi njihovo prvobitno bistvo.

V svojem prvobitnem bistvu je manifestacija kozmične vitalnosti v samem procesu regeneracije pa v istem času uničevalne sile v kozmosu, ki je bila identificirana s Kali in z zlim načinom čaščenja. V svojem htoničnem vidiku, je bila glavna boginja smrti in duhov umrlih, kakor tudi zaščitnica življenja. Šaktizem je dejansko poganjek zemeljskega kulta in se je razvil vzporedno s kulti teh boginj v zahodni Aziji in Egeji.

Skratka v Indiji najdemo dualistični sistem, kjer dve vrsti predstav in idej, ki sta si nasprotni, tvorita eno. Dva nasprotna vidika enega in istega božanstva, dve nasprotni lastnosti. Prva je belo, čisto, svetlo, naklonjeni bog in druga črno, grozno božanstvo, posebno božanstvo smrti.

Indijska eshatologija pozna dva različna mita, ki pa sta v nekaterih kultih povezana z enim in istim božanstvom, in sicer:

1. mit strašnega božanstva, ki lebdi nad uničenjem sveta in
2. mit o bogu rešitelju, ki vodi pravične v blaženost.

Prvi bog je sprejel obliko črne kače, medtem ko se drugi včasih prikaže kot beli konj. Uničevalec in rešitelj se pozneje oba združita v enem univerzalnem bogu.

Svetost zemlje je ostala osnovno verovanje vse Indije tudi mimo šaktizma, ki je samo eden najbolj razvitih poganjkov tega verovanja. Za vse čase je ta kult zemeljske boginje našel v Indiji različne oblike in izraze. Toda vsem je skupna dualistična narava boginje matere, kar je značilnost tega kulta povsod v Indiji. Waithes pravi, da se kmetom v južni Indiji zdi, da ta boginja nima le zlih duhov, niti ne popolnoma dobrih. Nanjo gledajo kot na bitje nezanesljivega temperatmenta, zelo človeškega, ki pa je zelo zamerljiv. Če povzroča težave, se jo zelo bojijo in jo zato radi ustrezno častijo. To čaščenje aktivnega ženskega načela ali Šakti se kaže v spremljevalkah Šive, boginjah Kali, Durgi, Parvatin in Umi.

Prirodno je, da častilci Šakte, ki časte Veliko mater, častijo vse žene kot reprezentantke te sile. Doktrina šakti uči, da mož in žena vsebujeta v sebi latentno moč šakti, katere ime pride od korena šakt, ki pomeni biti sposoben, imeti moč za dejanje, za akt. Častilci šakte, tantrične sekte, časte materialne stvari: zemljo, rastline, vodo, skale, itd. Vse te stvari vsebujejo moč, energijo. Častilci šakte poznajo torej edino božanstvo — moč, in edino doktrino — doktrino moči. Moč zemlje, božanske matere utelesene v materiji, pomeni v svojih pojavnih oblikah pogum, požrtvovalnost, zdravje, moč, dolgo življenje, bogastvo, magične moči itd.

V svoji najbolj subtilni obliki je šaktizem moč, oziroma energija zavesti. Njena čista oblika je kozmična zavest. Šakti je zavest, združena z zemljo, z materijo. Je potenca zemlje, ki je zavest. Skratka, energija v subtilni obliki zavesti, ki izhaja iz zemlje, iz »matere Indije«. Človek, če ima energijo, kar je v svoji subtilni obliki zavest, se lahko spreminja, razvija. Da to doseže, mora delovati. To je tantrizem. Njegova glavna beseda je akcija. Šaktizem vidi prikaz zavesti v vseh stvareh; zavesti, ki je energija. Bori se za kultiviranje energije. Strasti spreminja v moč, nižje fizične želje v višje želje, v zavest. Častilci šakte so praktični in aktivni častilci božanske aktivnosti, katere glavna beseda je kria ali akcija. Šaktizem verjame v največjo duhovno moč, v eter zavesti, ki je šakti kot volja, misel in akcija in izhaja iz uresničene moči zemlje. Šakti je potencialno nastajanje v bitju; je njegova totalna resničnost, ki ima dva vidika — Šivo, to je statični vidik zavesti in Šakti — kinetični vidik zavesti.

Tanro zato napačno štejejo izključno za črno magijo in erotični misticizem. Za predanost požrtijam, vinu in ženskam, orgijam ter ubijanju. To ni povsem natančno, čeprav v predelih Indije, kjer je šaktizem najbolj razširjen, še žrtvujejo ljudi, moške v čast boginji Kali, vse do moderne dobe. Nobenega dvoma ni, da so te oblike čaščenja velike boginje sprejeli Indijci od starejših lokalnih božanstev. Nekatere najbolj nečloveške oblike izvirajo iz področja osrednje Indije, kar kaže tudi ime prebivalcev Vinraja, ki te rituale ohranjajo. To dokazuje, da je vladala ta boginja med temi hribi, kjer je bilo žrtvovanje ljudi še normalno pred manj kot pol stoletja in ki spada med navade nacionalne kulture danes pri Gondih, pripadnikih plemena Kalis in Uravanis. V mo-

dernem času policija skuša napraviti tem običajem, ki se opravljajo navadno naskrivaj, konec. Barth v svoji Religiji Indije pravi, da ni dvoma, da se je kri človeških žrtev nemalokrat prelivala na oltarjih, pred grozno podobo Durge, oziroma Kali. Formalno potrditev tega običaja dokazuje tudi prihod mohamedancev, ki so še našli v severni Bengaliji ta kult. Od njih so ga prevzeli Sikhi; Sikhi priznajo, da se je njihov veliki reformator in eden utemeljiteljev sikizma, guru Govind pripravil za svojo misijo, za svoj pohod s tem, da je žrtvoval enega svojih pristašev.

S svoji subtilni obliki šaktizem uporablja meditacijo, razne oblike joge. Čaščenje boginje zemlje kot čaščenje samega sebe, kjer se jaz identificira z zemljo, z njo, ki je Šakti, oziroma energija zemlje. Filozofija šaktizma je advaita, monizem. Doktrina ene realnosti, ki priznava realnost sveta, realnost razlik in različnih prikazov Enega. Imoralnost ni konec in cilj kulta šaktizma, temveč posledica filozofije nedualnosti.

Šakta ali častilci šakte pripadajo v svojih bistvenih lastnostih k eni najbolj razširjenih religij na svetu. Čeprav je ta religija zelo stara, je v svojih bistvenih sestavinah v razviti obliki večno aktualna in jo v praksi poznamo tudi danes in je v skladu celo z učenjem moderne filozofije in znanosti. Tudi moderna znanost je spoznala, da je v materiji, ki je navidez statična, energija, potenca, moč, šakti. Šakti pomeni moč, moč materije, silo, energijo. Doktrina šakte meni podobno kot tudi zahodna znanost, da je materija, zemlja, oblika energije. Šaktizem govori o prvotnosti materije, materialnega, se pravi ženskega, ki pa je šakti, energija. Moderna znanost, katere namen je vplivati in spreminjati svet, je nastala iz magije, ki je imela podobno vlogo.

Med najvažnejšimi inštrumenti magike, ki igrajo pomembno vlogo v tantričnih tekstih, je govorjena beseda. Šaktizem temelji na prepričanju, da je misel moč in, če jo pravilno izgovorimo, pravilno usmerjamo, postane lahko fizična sila. Šaktizem temelji na intuiciji, kar pomeni v šaktizmu praksa, ki odkriva delovanje Šakti, oziroma delovanje moči zemlje. Šakti je kruta boginja, katere desna roka nosi orožje zvijače, pretkanosti, prevare, ukane in tudi zločina. Šaktisti vidijo v politiki sveta, ki obožuje moč in upravlja svet s pozicije moči, čaščenje Šakti Pomp in aktivnost Evrope pomeni čaščenje Šakti. Ni antiteze med močjo in pravico, moč je moč, nedualna. Razlika je med močjo, ki lahko služi pravici in med močjo, ki lahko služi krivici. V časih političnih nemirov in težav, velikih kriz v človeški družbi ljudje spontano časte isto boginjo Šakti. Boginjo, ki je lahko kruta in zločinska, boginjo prevare in zvijače, ki pa lahko služi tudi pravici. Časte jo pod oznako moči, ki uporablja vsako metodo. Nedualnost, advaita.

Šakti je čaščenje moči, čaščenje materije v njeni kinetični obliki. Ta, ki časti mater v njeni splošni obliki materije, je šaktist.

Huxleys, Tyndalls in Spencers, so častilci šakte ali moči. Vsi verjamejo v eno samo silo, to je primarno silo vesolja. Tudi znanstveniki in materialisti današnjega časa, spadajo v sekto častilcev Šakti, in se razlikujejo v bistvu od kristjanov, ki so evropski vajšnavisti, častilci boga ljubezni. Tudi mnoge smeri praktične filozofije in psihologije, kot so nova misel, moč volje, vitalizem, kreativna misel, skrivnost uspeha, mentalna terapija in podobno, temelje na načelih, ki so v bistvu nekatere od oblik šakte.

Vendar šaktizem vw svoji primarni obliki čaščenja Velike boginje matere, boginje zemlje, čaščenja, ki izhaja iz prvotnih htoničnih kultov, se je ohranil v Evropi tudi v primitivnih drugih oblikah. Evropski žetveni običaji po nekaterih teorijah izhajajo iz poljedelskih kultov, posvečenih Veliki boginji, so primer ostanka te prastare, najbolj razširjene religije na svetu.

Sledovi kulta Velike boginje v ljudskem izročilu v Evropi

To, kar je ohranil hinduizem, kult boginje Kali in šaktizem od predzgodovinske Velike boginje Matere, se je v Evropi ohranilo v ljudskih običajih.

Sledovi kulta Velike boginje ter dvojne sekire so vidni v raznih ljudskih običajih, predvsem žetvenih.

O pomenu žetvenih običajev, ki so se ohranili po raznih krajih Evrope, obstoja več teorij. Mannhardt (Mannhardt W., Die Korndämonen), katerega v osnovi podpira tudi Frazer (Frazer J. G. Spirits of the Corn and of the Wild, New York 1951) je prepričan, da so evropski kmetje žitna polja spremenili, jih obljudili z antropomorfološkimi in teriomorfološkimi duhovi. Prepričani naj bi bili, da ti duhovi bistveno učinkujejo na rast pšenice in pridelka. Ta vera bi se naj kazala med drugim v različnih žetvenih običajih in naj bi bila ostanek nekdanjih agrarnih kultov.

Izročilo evropskih narodov je ohranilo primere, ko se ti antropo- in teriomorfni demoni agrarnih ritualov kažejo v različnih »starih ženah, babah« neke vrste pšeničnih ženah in deklicah (Kornmutter, Kornmädchen). Mannhardt je zelo vplival na etnologe po vsej Evropi, ki so njegovo teorijo »pšeničnih duhov« sprejeli in na mnogih primerih v svojih deželah dokazali.

Vendar se pojavljajo tudi znanstveniki, ki Mannhardta odklanjajo. Ti znanstveniki se sklicujejo predvsem na nekatere podrobnosti iz Mannhardtove teorije ki jih skušajo ovreči. Teorija v poslednjem snopu ter o ubijanju žitnega duha (Sydow C. W., The Mannhardtian Theories about the Last sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critica Point of View. Selected Papers on Folklore Copenhagen 1948) se jim ne zdi znanstveno utemeljena. Znani švedski znanstvenik Sydov (Sydow C. W. Die Begriffe des Letzten in der Volksüberlieferung mit besonderer Berücksictigung der Erntebräuche) je nekatere elemente iz teorije »pšeničnih duhov« oddvojil teh jih zelo poenostavil. Sydow in njegovi učenci zanikajo, da bi ti običaji podstavljali ostanke žive religije. Vendar so znanstveniki, ki skušajo najti nekakšno srednjo pot. Liungmann (Triditionswanderungen, Helsinki 1937) je s pomočjo teorije »pšeničnih duhov« osvetlil nekatere ljudske šege pri različnih narodih v različnih časih in na različnih krajih ter dokazal, da te šege, kot verjetni ostanki nekdanje razširjene religiozne ideologije, vežejo posamezne narode in posamezne kulture.

Nilson, znani raziskovalec klasične grške kulture (Nilson, Geschichte der griechischen Religion, München 1950) se je pri razlaganju grške religije v mnogo primerih izrazil v smislu Mannhardtove teorije. Različni današnji žetveni običaji postanejo popolnoma razumljivi, če jih primerjamo z verskimi obredi v nekdanji Kreti.

Lahko torej trdimo z vso gotovostjo, da se za današnjimi žetvenimi običaji, kakor tudi še z nekaterimi drugimi navadami na kmetih, še danes skriva

nekdanje oboževanje in češčenje Velike boginje, dvojne sekire ter nekateri rituali tega češčenja. Raziskovanje teh običajev tako odkriva vezi, ki na ta način še danes vežejo posamezne, četudi oddaljene kulture, kot spomin na nekdanje agrarne religije, ki je svoje glavne simbole in ideologijo dobila iz Krete in doline Inda. Ti ljudski običaji so tako še dandanes živa tradicija kulta dvojne sekire.

Obredi žrtvovanja so svoje sledove pustili v žetvenih običajih, posebno v takoimenovanem zadnjem snopu, s katerim naj bi zagotovili rast pridelka in obstoj prirode sploh. Na Štajerskem (Beitl, Korndämonen) so prepričani, da je v zadnjem žitnem snopu žitni duh, ki ga pooseblja mladenka. Ta žitni snop mora omlatiti stara žena, ki jo imenujejo »žitno mater«. K temu spada tudi grožnja, namenjena ženi, češ, da jo bodo ubili, takoj ko bodo omlatili zadnji snop. Tudi verovanje pri Tirolcih, češ, da bo pšenica naslednje leto bolje obrodila, če bo moški, ki je napravil zadnji gib pri mlatvi (nekdanja žrtev viliki boginji) visoke postave. Da so ob tej priložnosti dejansko žrtvovali njega dni ljudi, da bi s tem zagotovili naslednje leto obilno letino ali letino sploh, kažejo zelo nazorno tudi običaji na Škotskem. Prav tako kot v starih časih na Kreti ,so tudi tukaj žrtvovali ljudi, da bi rast pridelka povečali. Ujema pa se staro-kretska zgodovina kulta sekire tudi v tem, da so oboji ubili žrtev kot predstavnico žitnega duha. Etnologi (Frazer, Spirits of the Corn) in drugi so torej prepričani, da so tako na Kreti kot v Evropi ubijali žrtev kot predstavnico žitnega duha, in sicer ob vsakoletnem spravljanju pridelka ob žetvi in mlatvi. Etnologi so tudi raziskovali, na kakšen način so izbrali žrtev. Tako kaže zgodovina kultov in žrtvenih obredov sredozemskih narodov, da so navadno ubijali določene ljudi, navadno tujega naroda, kot zastopnike žitnega duha. Tudi v Evropi so zato navado izbrali mimoidočega tujca in ga šteli za razodetje žitnega duha. Frizijski običaji (Clemen, Die Tötung des Vegetationsgeistes, Berlin 1922), ki so ohranjeni že v nekaterih pripovedkah, pa so bili drugačni. Žrtve so bili kosci ali žanjice, ki so jih premagali v tekmovanju in jih pozneje obdali z žitnimi snopi in obglavili. Zdi se, da je v tem primeru bil predstavnik žitnega duha, določen pri tekmovanju, Tako je sodelovalec pri tekmovanju bil prisiljen sprejeti to čast predstavnika žitnega duha, v kolikor je bil premagan.

Vemo, da so navadno v nekaterih krajih Evrope zelo grdo ravnali z mlatičem ali koscem, ki je omlatil, oziroma požel zadnji snop. Ni sicer dokazov, da bi bil kosec, oziroma mlatič ubit (Frazer, Der Goldene Zweig), vendar pa ljudske šege kažejo, da je ubijanje bilo nakazano simbolično. Bila je navada, da so mlatiča privezali k zadnjemu snopu, mlatič je moral biti prav tako visok kot snop. Frazer sklepa, da je bilo ubijanje zadnjega mlatiča ali kosca s tem simbolično nakazano, da pa so v starih časih mlatiča tudi dejansko ubili. To njegovo trditev podpira tudi verovanje, da tisti, ki zadnji snop omlati, kmalu umre. Ponekod tudi verjamejo, da tisti, ki je požel zadnji snop na njivi, še isto leto umre.

So še tudi drugi razlogi, ki kažejo in razlagajo povezavo med žitnim duhom, zadnjim snopom in koscem oziroma mlatičem. Frazer trdi, da so kmetje menili, da žitni duh želi čim dlje ostati v žitu in zato pred koscem beži. Ko se skrije v zadnje zatočišče, v poslednji snop, potem ko snop omlatijo, naravno preide v mlatiča. Mlatič postane tako pooseblјenje žitnega duha.

Žetvene navade kažejo tudi sledi ritualov, kjer ni bil poosebljeni žitni duh mimoidoči tujec ali pa kosec, oziroma mlatič poslednjega snopa. Žitni duh se je lahko vselil tudi v gospodarja ali gospodarjevega sina, v nekaterih deželah okoli Sredozemlja pa je bil to lahko tudi kralj ali kraljev sin. Tak primer je bil verjetno na Kreti (zanimivo, da imajo nekatera afriška plemena, ki žive še v matriarhalno urejeni družbi še prav do danes ohranjen običaj ubijanja kralja. Ubijanje izvršijo ženske predstavnice plemena). Ubijanje moža v obliki žitnega duha so opravljali v jeseni in tudi spomladi.

Kretski izvor različnih žetvenih navad, kakor tudi ženskih božanstev, ki so se v zvezi s kultom pojavile, kaže etimološka razlaga besede »Demeter«. Mannhardt trdi, da je beseda nastala iz *»deai«*, kar pomeni grah. Tako ime boginje »Demeter« ne pomeni nič drugega kot *»grahovo mater«*, kar kaže na poosebljanje žitnega duha, kot ga poznamo iz evropskih žetvenih običajev. Koren te besede uporabljajo v različnih arijskih plemenih za različne vrste žita. Kreta je bila brez dvoma najstarejša žitnica v Evropi in najstarejše mesto tega kulta, zato ni čudno, če je beseda *»Demeter«* kretskega izvora.

Čeprav etimologija lahko nudi določene podatke, vendar ji ne kaže pripisati večjega pomena. Vsaka etimologija ima svoje napake in pri razkosavanju besed lahko pridemo do najrazličnejših etimoloških razlag. Zato imamo tudi izven teh jezikovnih dokazov tudi druge, ki dokazujejo, da je bila *»Demeter«* »žitna mater«. Na vsak način je uporaba »žita« v religioznih ritualih tako pri proto-indijskih Dravidih, pri starih Indijcih, kot tudi na Kreti in v Evropi, splošno znana.

O »žitni materi« v evproskih žetvenih navadah, ljudskih izrekih in raznih ljudskih navadah je napisana obširna literatura (Fehrle, Feste und Volksbräuche im Jahreslauf Europäischer Völker, Kassel 1955, Heinrich G. A. Agrarische Sitten und Gebräuche unter den Sachsen Siebenbürgens, Nackensen, Tierdämonen — Kornmetaphoren; od istega avtorja Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, ter v Mannhardtu, Frazerju in drugih). Podobnosti med »žitno« ali »grahovo« materjo v stari Grčiji in v Evropi so opisane v vsej moderni etnološki literaturi.

Marsikje po Evropi žito imenujejo z raznimi mateforami. Nad temi prizdevki je »žitna mater« najpogostejši. Žito poosebljeno v *žitno mater* ali pšenično mater. V raznih pogovornih dialektih pravijo, kadar žito spomladi valovi v vetru: »Tukaj prihaja žitna mati«, ali pa: »Žitna mati gre skozi polja.« Če otroci gredo na polje, da bi nabirali plavice ali mak, jim pripovedujejo in grozijo: »V pšenici sedi žitna mater, ki vas bo ulovila.« Žitna mater pospešuje rast žita. V okolici Magdeburga pravijo: »Letos bo dobra ovsena letina, videli smo »ovseno mater«. V neki vasi na Štajerskem napravijo žitno mater iz zadnega snopa, oblečejo jo v bele obleke, da jo vidijo sredi noči na polju. Ta žitna mater prinaša dobro letino, če gre skozi polje. Če pa je jezna na kmeta, pa napravi vse žito jalovo.

Žetvene šege, ki jih označuje tako imenovani »poslednji snop«, so razširjene po vsej Evropi. *Žitna mati* bi naj bila v peščici žita, ki je ostalo zadnje na njivi. Pri mletju zadnjega prgišča *žitno mater* »ujamejo, preženejo ali ubijejo«. V prvem primeru zadnji snop prinesejo domov in ga častijo. Položijo ga v senik in pri ponovni žetvi se zopet pojavi *žitni duh*. V okraju Hannovra se postavijo kosci okoli zadnjega snopa in udarjajo po njem, da bi iz njega pre-

gnali *žitno mater*. Med seboj govore in vzklikajo: »Tukaj je, udari in zadeni, pazi da te ne ujame.« V okolici Danzinga zadnji snop povežejo in napravijo iz njega lutko, ki jo imenujejo *»Kornmutter«*. Lutko pripeljejo z zadnjim vozom domov.

V pokrajinah Holsteina zadnji snop odvlečejo pod kozolec, oblečejo v ženska oblačila ter ga imenujejo *žitno mater*. Nato ga polijejo z vodo. Polivanje z vodo hoče brez dvoma pričarati dež. V okolici Brucka na Štajerskem napravijo iz zadnjega snopa *žitno mater*. Napravi jo najstarejša žena na vasi, ki mora biti poročena. Najlepše klase zberejo in spletejo v venec, ki ga okrašena z rožami, prinese najlepše dekle v vasi kmetu, gospodarju. *Žitno mater* pa položijo v žitno kamro, da prepodi miši. V drugih vaseh *žitno mater*, ko je konec žetve, dva mladeniča nosita po vasi. Nosijo jo za dekletom, ki ima venec na glavi, nato sledi sprevod. Povorka se ustavi na prostoru, kjer oblečeno lutko polože na tnalo. Slovesnost nadaljujejo s plesom.

V nekaterih krajih tistega, ki napravi pri mlačvi zadnji udarec, imenujejo »sina *žetne matere«*. Ovijejo ga v žitni snop, nosijo skozi vas ter med potjo tepejo. Iz venca z žitnim klasom na predvečer Velike noči izlušči sedemletna deklica zrnje in ga raztrosi prek nove setve. Motivi *žitne matere*, žrtve ter oplojevalne moči so dovolj nazorno prikazani.

V Franciji, v pokrajini Auxere, imenujejo zadnji snop *mater pšenice*. Snop pustijo na polju, dokler zadnjega voza ne odpeljejo domov. Nato napravijo i zsnopa lutko žene in jo oblečejo v dolge obleke in okrasijo s trakovi modre ali bele barve. Pri plesu postavijo v središče plesišča to lutko. Kosec, ki je najhitreje kosil, zapleše z najlepšo deklico. Po plesu napravijo grmado. Vsa dekleta z venci na glavah slečejo lutko, jo raztrgajo na kosce in jo položijo z rožami vred na grmado. Nato žanjica, ki je prva požela svoje vrste, zažge grmado in vsi molijo za rodovitno letino. Tukaj je stara šega popolnoma ohranjena, le namesto žrtve je lutka.

V zgornji Britaniji naredijo iz zadnjega snopa človeško postavo. Včasih zadnji snop ne imenujejo *žitno mater*, temveč *jesensko mater* ali *veliko mater*. Zadnji snop vedno oblečejo in nato kosci, žanjice in mlatiči plešejo okoli njega. Včasih ga imenujejo tudi *staro mater*. Okrasijo jo z rožami in trakovi ter ji opašejo predpasnik. V Vzhodni Prusiji kličejo pri žetvi rži in pšenice ženi, ki je požela zadnji snop: »Ti boš dobila *staro mater«*.

Podobne navade najdemo tudi v drugih krajih Evrope npr. v okolici Magdeburga, na Švabskem in v zahodni Franciji, ter na Škotskem in v Walesu. Žetvene šege poznajo tudi Slovani. Na Poljskem imenujejo zadnji snop *»baba«*. Na Češkem ima *»baba«*, ki je napravljena iz zadnjeag snopa, postavo stare gospe z velikim klobukom. Z zadnjim vozom jo pripeljejo domov in skupaj z rožami in venci predajo kmetu. Včasih tudi žanjice ovijejo v snop pšenice in jih z zadnjim vozom pripeljejo domov. Podobne navade imajo tudi v Bolgariji, kjer zadnji snop preoblečen v lutko imenujejo *kraljico žita*. Tudi v okolici Salzburga, v Avstriji, napravijo ob koncu žetve veliko procesijo, kjer kraljico žita vozijo na okrašenem vozu.

Podobne šege poznamo tudi južni Slovani. Prvi snop žita na Koroškem, v okolici Velikovca požanjejo, zvežejo in ga vriskajoč dvignejo. Zadnjemu žitnemu snopu na splošno pravijo *baba*. Na Pohorju mora zadnja žanjica požeti *babo*. To pomeni, da mora požeti preostalo žito s plevelom vred ter vse

skupaj povezati v prav velik snop, ki ga imenujejo baba, (Orel, Slovenski ljudski običaji). Med smehom in vriskom žanjic vržejo babo visoko v zrak, se poženejo nanjo z žanjicami vred prav vsi ter jo pretepejo. Babo ubije, kdor jo zadnji udari z roko ali kdor pri mlačvi zadnji s cepcem udari po stepenem snopu (Narodopisje Slovencev).

V Boljevcu prvi žetveni snop požanje in veže gospodar in ga postavi pokonci, medtem ko ostali snopi ostanejo leže. V Loborju (Slavischer Grundris Schneeweis, stran 164) pustijo prve tri snope ležati do konca žetve. Na Kosovem vsak kosec ob začetku žetve s srpom odreže tri klase in si jih zatakne na pas, da ga med delom ne boli hrbet. V Bosni se zato opašejo kosci s pšeničnimi bilkami. Nadalje je ohranjena navada, da zadnji snop okrasijo in ga ohranijo, njegovo zrnje pa pustijo za naslednjo letino. V okolici Kragujevca se imenuje zadnji žitni snop *»mlada«* nevesta, ki ga pustijo ptičem na njivi. Tudi žetveni venec naredijo iz zadnjega snopa. Žetveni venec pustijo, njegovo zrnje pa ohranijo za naslednjo setev. V okolici Knina zadnji snop »dovršak« zažgo na grmadi in okoli njega plešejo. Še bolj zanimivi so takozvani zoomorfni demoni, ki se poleg antropomorfnih pojavljajo ob žetvenih navadah, predvsem v zadnjem žitnem snopu. Poznani so žetveni medvedi in volki v žetvenih šegah na Madžarskem. Ubijanje medveda ali volka za zagotovitev plodnosti namesto človeka, ki ga tudi največkrat simbolizira poslednji žitni snop, je v teh šegah zelo razširjeno. Namesto medveda in volka nastopajo tudi druge živali npr. petelin. Tako zadnji žitni snop imenujejo tudi »Hahnengarbe« ali »Erntehahn« (Zoltan Ujvary, Theriomorphe Korndämonen in der ungarischen Volksüberlieferung, Trojanovič, Glavni srpski žrtveni običaji, Iz XVII. knjige Etnograf, Zbornika Srp. Kralj. Akademije, Beograd 1911, Franič, Narodni običaji i obredi uz prvo oranje i sijanje u sredu Slavonsko-požeškem. Glasnik etnografskega muzeja iz Beograda, 1936). Na Madžarskem imenujejo zadnji žitni snop tudi farkas, volk. Pravijo, da v zadnjem žitnem snopu tiči volk itd. V okolici Niša je navada, da pri mlatenju poslednjega snopa zakoljejo petelina in njegovo kri polijejo po žitnih zrnih, ki jih nato primešajo semenu. Torej tukaj kot žrtvena daritev namesto človeka nastopa žival, petelin, ki mora zagotoviti plodovitnost. Kot petelina ubijejo žitnega demona in ga na koncu žetve uničijo, da bi njegovo moč ter njegovo plodnost vrnili zemlji.

V narodnih šegah in legendah se je pri nas ohranila tudi posebna oblika kmečkega žrtvovanja, ki je prišla tudi v obširno svetovno etnografsko literaturo kot jugoslovanska značilnost oziroma kot navada, ki se je ohranila samo še pri nas (Vuk, SNP. II. Nr. 26. Zidanje Skadra). Gre za obliko kmečkega žrtvovanja, kjer se je vera v magično moč žrtvovanja človeka najbolj ohranila. Po teh ohranjenih legendah so pri nas v davnih časih vzidavali žive ljudi v pomembnejše stavbe in mostove, da bi s tem zagotovili trdnost ali moč stavbe. Ta motiv je ohranjen v legendi o zidanju Skadra. Etnologi pa trdijo, da je bila ta šega še v novejši dobi ohranjena tudi pri zidanju mostu v Smederevu (Slavischer Grundris, stran 156) itd.

Na sploh ubije kmet pri nas v nekaterih krajih kot »kurban« žrtev, pri zidanju hiše na temeljnem kamnu ovco ali petelina. Glavo živali vzidajo v temelje stavbe.

Zanimiv je tudi ostanek tradicije, ki presenetljivo kaže na ostanek tradicije kulta dvojne sekire v nekaterih izrekih in ljudskem izročilu v Sloveniji. Prekmurski Slovenci so ohranili tradicijo neolitske dvojne sekire v izrekih, ki jih opisuje D. Trstenjak, eden izmed pionirjev indologije na Slovenskem. Ljudje verjamejo, da kadar grmi, pade »taran balta sekira« (ime za dvojno sekiro) z neba na zemljo. Sekira se zarije globoko v zemljo. Človek bi moral kopati sedem let preden bi jo našel. Čez toliko časa se sekira sama prikaže na površje zemlje in srečen je, kdor jo najde. Nek kmet, ki jo je našel, je dejal: »taran balta sekira« je pomagala, da je neka mati v vasi bolje dojila, tudi krave so odslej dajale več veder mleka in polje in njive so postale bolj rodovitne. Taran balto sekiro spravlja v zvezo z ženskim božanstvom rodovitnosti, boginjo Noro, Niro, Nivo, zemeljsko boginjo.

Teza o izvoru kulta dvojne sekire v fetišizmu kamna

Moderne metode ugotavljanja starosti kulture Mohendžo-Dara, s pomočjo aktivnega ogljika so ugotovile, da je ta kultura mlajša kot je to predvideval Henry Heras, ki je iz napisa v Mohendžo-Daru:

edu odu  para  letenje Rama je deževje 

ki poroča o času monsuma, sklepal na starost kulture doline Inda. S tem da so nahajališča dvojne sekire v Zgornji Mezopotamiji mnogo starejša, pa je teza o indijskem izvoru kulta manj verjetna. Verjetneje je, da sta torej tako kretska kultura, kot kultura dolina Inda prevzele kult dvojne sekire iz Zgornje Mezopotamije. Teza o izvoru kulta dvojne sekire v fetišizmu kamna, pa njen na indijskem primeru ugotovljen falični pomen ne zanika, temveč ga še podkrepljuje, čeprav z drugačnimi dokazi.

Jirsi Neustupni v knjigi Prazgodovina človeštva opisuje najdbi kultne dvojne sekire v Tell Halafu med Zgornjim Evfratom in Tigrisom. Tudi najdeni idoli v Mezopotamiji se nanašajo na kult Velike matere boginje, plodnosti. Med kultnimi predmeti zavzema posebno mesto amulet v obliki dvojne sekire, verjetno najstarejši dokaz kulta dvojne sekire.

Tezo o izvoru kulta v fetišizmu kamenja zastopa med drugimi tudi Buchholz, nekatera njegova dokazovanja pa na svoj način dopolnjujejo vednost o dvojni sekiri, in jo osvetljujejo iz dodatnih vidikov. Da je mogoče utemeljiti in razumeti njegovo trditev, je potrebno, da se vrnemo na začetna izhodišča raziskovanja kulta, in njegovo tezo primerjamo z izjavami drugih znanstvenikov. Kratek sprehod po sledovih njegovega dokazovanja pa spotoma odkriva tudi mnoge zanimive podatke, ki zaokrožujejo predstavo o dvojni sekiri in ji dajo tisto večpomensko vsebino, ki je značilna za vsak pravi religiozni simbol.

Wilke spravlja izvor dvojne sekire izključno v zvezo z ženskimi božanstvi zemlje in meseca, z božanstvi smrti in oplajanja. To je tudi dokaz, zakaj je dvojna sekira izključno samo v rokah ženskih božanstev.

Tudi če bi holeti v dvojni sekiri videti moško načelo, že zaradi njegove povezave s strelnim kladivom kot atributom nebeške moči, še vedno ni mogoče izključiti njegovo povezavo z religijo oplajanja. Kajti božanstva Tešup in Hadad so božanstva neurja v prednji Aziji, ki predstavljajo moči oplaja-

jočega dežja. Isto velja tudi za germanskega Thora. Njihov atribut je sekira. Vendar to ne velja za Kreto, ker tukaj dvojna sekira ni povezana z moškim božanstvom.

Če dvojno sekiro na Kreti ne moremo spraviti v povezavo z božanstvi neba in neurja, bi lahko prišel v poštev njen izvor v obrednem orodju, ki postane fetiš in predmet, ki daje moč. Nilsson dokazuje, da je to razlog za vstop dvojne sekire v nadprofano sfero, ker so jo upravljali pri darovanju bikov. Da so dvojno sekiro častili v minojski Kreti, je gotovo. Toda, ne moremo vedeti, ali so jo uporabljali za žrtvovanje bikov. Slike namreč dokazujejo, da so ubijali bike z bodalom, s katerim so prerezali arterije biku in niso mogli žrtvovanja opraviti z dvojno sekiro, temveč z bodalom, oziroma z ostro prišiljenim kamnom, ki je bil videti kot nož. Le-tega so potisnili v vrat. To bodalo naj bi bilo žrtvovanjski nož, ne pa dvojna sekira. Obstaja verjetnost, da je kovinska dvojna sekira, izhajala iz kamenitih predlogov, iz kamenitih sekir, ki pa imajo v vzhodni Anatoliji iz zgodnji Mezopotamiji svojo zgodovino. To je področje, ki je središče kulta kamna. To dokazuje tudi nekatere vzporedne besede za dvojno sekiro — labris, Zeus labrondos, labirint, Kibela, kar prihaja od jame, povezava dvojne sekire z ženskimi božanstvi in kultom jam, ki je povezan s kultom kibele in črnega meteorskega kamna, kar vse dokazuje, da je kult dvojne sekire izvorno nastal iz kulta kamenja, da je prek njega prišel v nadprofano sfero.

Dvojna sekira nastopa kot dar, ki so ga dali pokojniku v grob. Najstarejše poznane dvojne sekire so našli v grobovih v Mochlosu. Tudi drugi zgodnjeminojski primerki, izvirajo iz grobov. Prve dvojne sekire so torej našli v grobovih in njihova velikost in material, iz katerega so bile izdelane, izključuje njihovo uporabo. Da so za mrtvega vendarle imele nekakšen pomen, kaže, da je pomen dvojne sekire v njeni magični moči. Vendar o kakšnem kultu z dognanimi rituali, vendar ni mogoče iz teh najdb v grobih sklepati. Navado, da so mrtvim prilagali v grobove dvojne sekire, se je ohranil še v pozno minojsko dobo. Tukaj so celo iz kamna izklesani kamniti spomeniki dobili obliko dvojne sekire. Razen tega imamo zelo lepe dvojne sekire iz brona v grobovih zunaj Krete, na Rodosu, itd.

Dvojna sekira se ne pojavlja samo v grobovih — najdemo jo tudi na celi vrsti sarkofagov. Povezana je s svetimi rogovi ali daritvenimi rogovi, kombiniranimi rogovi, s kombiniranimi stebri itd. To kaže, da dvojna sekira ni samo povezana s kultom mrtvih, temveč, da pomeni sploh najpomembnejši simbol minojske kulture. Dvojne sekire najdemo tudi v stanovanjih, palačah in templjih. Povezano je s kultom jam. Največ dvojnih sekir so našli v jamah v Psychro in drugih. Dvojno sekiro najdemo na stenskih slikah prostorov, ki zaradi stebrov obdajajo prostore templja. Najdemo jih na kultnih prizorih, ki so upodobljeni na zlatih prstanih in že na omenjenem sarkofagu. Najdemo jo v domačinskih kultih in življenju v palačah, na žigih. Nekatere upodobitve, posebno iz Hagia Triade, kažejo dvojno sekiro v zvezi s kultnimi plesi, kjer dve osebi, ki sta lahko moški in pa ženska, izvajata ritmične gibe in plešeta okoli ženskih zunanjih figur, ki temu prisostvujejo, imajo dvojno sekiro v rokah. Vse te upodobitve dvojne sekire kažejo na povezavo posebno v poznominojskem obdobju s kulti vegetacije in gospodarico živali. Dvojna sekira ima vlogo tudi v ritualnem plesu in končno na sarkofagu Hagia Triada je povezana

s kultnim dejanjem darovanja, kjer je nasajena na drog Prizor prikazuje darovanje, ki ga izvajajo ženske svečenice. Dvojna sekira predstavlja prostor, kjer je božanstvo. Pred njo je bilo opravljeno darovanje, nastopa lahko posamično ali v parih in je znamenje, ki ni nujno, da je povezano z določenim božanstvom. Vse, karkoli je povezano s kultnimi prizori in dvojno sekiro, pripada poznominojskemu obdobju. Brez dvoma je na Kreti prišlo do določenega izvirnega razvoja, ki je prvotne zveze dvojne sekire in povezave z določeno ideologijo morda spremenil. Potrebno je seveda razlikovati njen kultni pomen v Anatoliji in Siriji pa tudi v Egiptu, kar vse pomeni, da ne mislimo, da je pozno minojski kultni pomen dvojne sekire res izvirni smisel kulta dvojne sekire sploh, oziroma, da ga moramo v njem iskati.

Bogate so raziskave dvojne sekire zunaj Krete in kretskega območja. Lahko opravimo raziskavo o oblikah dvojne sekire, ki imajo po nekaterih avtorjih 7 različnih tipov, po drugih manj. Lahko jo raziskujemo kot okrasni predmet na posodah, končno lahko raziskujemo tudi okraske na dvojnih sekirah, posebej povezavo dvojne sekire, bika in sakralnih robov, njen razvoj na kopnem v Grčiji in končno dvojno sekiro kot znak za pisavo, kjer nastopa posebno v prvih fazah ideogramov, v poznejši linearni B pisavi, na piktografskih napisih iz Knososa, v hetitski pisavi, pisavi doline Inda in podobno.

Dvojna sekira pomeni v poznejšem obdobju atribut različnih božanstev. Grško rimska doba kaže tuje vplive. Na kovancih iz časa Domicijana, Trajana, Hadrijana in Antoniusa Piusa se dvojna sekira ponovno pojavi. Te slike na novcih kažejo težnje vladarske religiozne politike, ki je skrivnostna božanstva hotela zamenjati z grškimi ekvivalenti. Na denarjih tega obdobja kažejo navadno boginjo Ateno, ki ima v rokah dvojno sekiro. Manjši denarji kažejo za časa Hadrijana tudi dvojno sekiro brez božanstev.

Ker izvor dvojne sekire ni moč dokazati v Egejskem območju, v katerem ni bil avtohton, so ga raziskovali tudi v starem Orientu. O vzhodnem izvoru dvojne sekire so bili prepričani mnogi znanstveniki, kot so Evans Childe, Hrozni itd. Vemo, da se je dvojna sekira kot atribut božanstev v mali Aziji izredno dolgo ohranila. Razen Zeusa iz Karie, Zeusa Labrandosa in Zeusa Stritiosa, poznamo še dvojno sekiro pri Sandusu iz Tarsa in mnogih drugih lokalnih božanstvih vzhodne Anatolije. Še za časa rimskih cesarjev je bog dvojne sekire, danes najbolj poznan Jupiter Dolichenus, nastopil svoj zmagovalni pohod v rimsko državo. Ne glede na dejstvo, da so se zgodbe o Amazonkah, posebno pogosto širile okoli Črnega morja in da je bila dvojna sekira posebno orožje Amazonk, je bila v starem času razširjena predstava, da je dvojna sekira značilna za Malo Azijo. Ta predstava je tako močna, da so predstavljali province na reliefih, na baziliki Neptuna v Rimu v času Hadrijana, s frigijskimi novci in dvojno sekiro. Tako lahko ugotovimo, da se prebivalstvo Male Azije z občudujočo vstrajnostjo in trmo oklepalo dvojne sekire .

Dvojna sekira v predzgodovinskih kulturah predazijskih hribovskih dežel

Dvojno sekiro so našli že v 4. tisočletju p.n.š. v zgornji Mezopotamiji. Zahvaljujoč raziskavam Moortgatsa ugotavljamo pomemben delež, ki so ga imeli poleg Sumerijcev in Semitov prav hribovski narodi. Prav ti so prispevali k nastanku starih orientalskih kultur. Zato ni nenavadno, da se

tudi dvojna sekira pojavi najprej v teh starih kulturah, ki so bile bogate s kamni in s kovinami v teh hribovskih področjih in ne v dolinah, kjer je bilo tega le malo. In prav na tem področju je izkopavanje v Arpatschija odkrilo simetrično dvojno sekiro iz balzala. Odkrili so jo tudi v šesti plasti hribčka blizu Ninive in v Chagar bazaru. Razen tega so v tem področju našli mnogo kamnitih predmetov, ki so podobni dvojni sekiri in ki so jih uporabljali kot amulete. Tudi v Tell Halafu so našli takšne amulete dvojne sekire. Najpomembnejše je, da so že v 4. tisočletju pr. n. št. našli v zgornji Mezopotamiji amulete dvojne sekire, kar predstavlja najstarejši dokaz za magično religiozno predstavo tega orožja, vsaj do sedaj.

Predpostavka, da ni naključno sorodstvo med kretsko dvojno sekiro in kulturo Tell Halafa iz 4. tisočletja p.n.š. dokazujejo tudi dejstva, da so v Egeji in severni Mezopotamiji imeli tudi druge simbole, kot so stilizirani bikova glava in dvojna sekira, ki v Chagar bazaru prvič nastopa kot simbol na glavi med bikovimi rogovi, nato drevo, sveta golobica, ženski idoli, vprašati pa se moramo tudi, če se mnoge podobnosti med proto-indijsko kulturo, Harape in Mohendžo-Daro in Kreto na drugi strani lahko razlagajo s tem, da izhajajo iz skupnih korenin. Za nas je pomembno, da je dvojna sekira prišla iz zgornje Mezopotamije, čeprav je med njeno tamkajšnjo pojavo in prvimi kretskimi primeri vrzel najmanj pol tisočletja in da tudi področje med obema deželama, predvsem mala Azija, iz tako zgodnjega časa nima niti enega omenjenega orožja. Seveda, pri tem pa ni treba iti tako daleč, kot H. Mode, ko je poudaril v zadnji knjigi o indijskih zgodnjih kulturah, da je barvna keramična kultura zgornje Mezopotamije imela tako močne vplive na Kreto, da je kretska kultura tako rekoč provinca tega barvno keramičnega kulturnega kroga.

Če obravnavamo ta hribovska področja, vidimo, da so tudi področja vzhodno od Tigrisa poznana po najdbah dvojne sekire. V Suzi je bil najden primer simetrične dvojne sekire iz kamna, in medenine, v plasti iz konca obdobja Uruka. Za nas bi bilo seveda zelo pomembno, če bi se našle dvojne sekire iz 4. in 3. tisočletja p.n.š., ne vzhodno od Tell Halafa, temveč zahodno. Weber sicer datira dvojno sekiro na nekem temeljnem kamnu v Boghazköju iz 3. tisočletja, vendar je ta temelj preveč negotov, da bi lahko na njem kaj gradili. Če smatramo drugo naselbino Troje kot kontaktno točko med Malo Azijo in Evropo, potem so te najdbe, čeprav skromne, vendarle lahko dokaz za razširitev dvojne sekire iz Tell Halafa na zahod.

Če predpostavljamo, da je dvojna sekira bila iznajdena od prebivalcev severnih hribovskih krajev Mezopotamije, potem moramo predpostavljati, da je bila razširjena tudi v dolinskem območju Mezopotamije. Dejansko lahko presenetljivo ugotovimo, da vsebujejo najstarejši sumerijski napisi znak dvojne sekire, in sicer označujejo v tej pisavi znak za boj. Ideogram, v katerem se nahaja tudi znak dvojne sekire, pa pomeni besedo »erin«, vojak. Če je izrecno bila dvojna sekira uporabljena za pojem boja, je morala v starem orientu igrati kot orožje posebno vlogo. V Egiptu, kjer se dvojna sekira komaj pojavlja, označuje besedo za vojaka v klečečem stanju z lokom. V kraju Tello Lagaš je bila najdena v preddinastijskih plasteh simetrična dvojna sekira kot votivni dar. V Uru je bil najden iz ila model sekire, ki je tudi simetrična. V grobu prve dinastije Ura, okoli 3000 p.n.š. je Wooley izkopal dvojno sekiro iz ligure, zlata in srebra. Dvojna sekira je slonela na desnem ramenu poko-

panega, katerega ime je bilo na mnogih zlatih posodah, in sicer Meš-kalam-dug junak ali heroj dobre dežele. Oblika dvojne sekire kaže, da ni bila namenjena za praktično uporabo, temveč, da je služila bogovom. Na treh pečatnikih hetitskih provinc je bogata slikovna kompozicija, ki predstavlja »boga sekire«, Jazilikaya. Pečatnike so našli na pokopališču Kiša. Po La Saussayeju je dvojna sekira v Babilonu imela tudi religiozni pomen kot orožje boga. Saj ep na sedmih ploščah, ki govori o babilonskem stvarjenju sveta in ki izhaja od Sumerijcev, opeva, kako bog Marduk, s čudovitimi orožji napada Tiamat. Med temi orožji pa so veter, blisk, dvojna sekira, goreča bakla in mreža za lov.

Če se držimo teorije, da izhaja dvojna sekira iz 4. tisočletja iz hribovitih predelov severne Mezopotamije, in če smo potem ugotovili, da se je nato razširila tudi v nižinskih področjih Mezopotamije, potem moramo najti dvojno sekiro tudi v poznejših maloazijskih kulturah. Do sedaj imajo dokaze obstoja dvojne sekire pri Hetitih v Jazilikayu v severnosirijskih majhnih kraljevinah. Podobne najdbe dvojne sekire so bile odkrite tudi severno od Tell Halafa v današnjem Aizaberdžanu. Imamo pa tudi dokaze za obstoj dvojne sekire okoli 1300 pr. n. š. v današnjem Libanonu, in sicer na reliefu v veliki dvorani s stebri v templju Amona. Opisane so tudi najdbe dvojne sekire na Cipru in v Egiptu.

Izhajamo iz predpostavke, da so prvotno ime za dvojno sekiro, ki se je že zelo zgodaj izgubilo, nadomestili z označbami moderne konstrukcije, kot so: dvojna sekira, doppel axt, double axa, hache double, doppia ascia itd.

Tudi v klasičnih jezikih še v času uporabe dvojne sekire ni mogoče najti indogermanske besede zanjo. Latinski »bipennis« odgovarja moderni konstrukciji, saj je to kompozicija z dva, in pridevnikom pinnus, oster. Grško pelekus kot tudi labris kaže na tuj jezikovni izvor, ki ima gotovo vzhodno poreklo. Vse ostale etimologizacije dokazujejo, da za nobeno od njih ni mogoče trditi, da bi zagotovo predstavljala ime za dvojno sekiro v minojsko mikenski dobi. Če se vrnemo k pomenom pelekus in labris, ostaja vprašanje, katera od obeh pojmov ima večjo verjetnost, da označuje dvojno sekiro.

Ime pelekus izhaja gotovo iz asirsko babilonske besede pilaku in ta iz sumerijske besede balak, ki se nahaja že v arhaičnih napisih, kjer gre za tip dvojne sekire in ki jo sedaj čitajo kot dvojno sekiro. Vendar ti dokazi niso popolnoma zanesljivi. Nasprotno pa beseda labris, ki brez dvoma označuje dvojno sekiro in ki predstavlja bodisi orožje bodisi kultni predmet, ima večjo verjetnost, da je ime za egejsko dvojno sekiro. To je tudi danes splošno priznano in sprejemljivo ime. Ker na žalost stari kretski teksti še niso dešifrirani, tudi ne moremo vedeti za njeno prvotno ime. Običajno je že navada, da smatramo, da je beseda labris karijskega izvora, čeprav je Plutah smatral, da je libijskega izvora.

Mayer je proti koncu prejšnjega stoletja prvi povezal kretsko ime labirintos z besedo labris in imenoval labirindos hišo dvojne sekire. Tudi Kretschmer je neodvisno od Mayerja pri šel na iste misli in dejal, da je bil labirint svetišče boga podobnega biku. Posebno v Angliji je ta hipoteza dobila močan odziv. Evans je smatral, da je labirindos ime za hišo dvojne sekire in da predstavlja svetišče palače na Knososu. Te predpostavke so bile splošno sprejete, čeprav vzbujejo tudi določene ugovore. Vendar so poznejše etimologizacije ugotovile, da beseda labris prihaja od besede labri, kar pomeni kamen. Tako da je prvot-

ni pomen labirindosa kamnolom, oziroma rudnik z mnogimi rovi, jamami, prehodi in kamnitimi votlinami in da so to besedo pozneje uporabili za ime razvalin na Knososu.

Staroazijska beseda labra ali lavra pomeni lahko kamnito področje ali kamniti kraj in labris pomeni končno kamnito sekiro. Po raznih etimologijah je tudi ime tabra varianta za imena mnogih hetitskih vladarjev, kar ustreza naši besedi cesar, titulo za kralja. Besede tabarnaš, taburna, labrnaš, lubrna kažejo jasno ponavljanje t in l glasov in kažejo sledove hetitskega glagola tabrn kar pomeni gospodar, gospodariti, gospod.

Iz vseh teh zvez med prvotno besedo za kamen in izrazom za sekiro ter pojmom za gospodarja, lahko razumemo tudi ime konstantinskega imena labarum. Labarum je po vseh virih enoglasno znak za izvor bojnega znamenja prapora, ki je bil poznan kot monogram Kristusa. Kako so Konstantin in njigovi sodobniki ta monogram, ki so ga smatrali kot bojno znamenje, imenovali, nam ni znano. Ker sta si monograma Kristusa in dvojne sekire zelo podobna, ju lahko imenujemo z besedo labris. Njihov izvor pa je maloazijski.

Vsi dosedanji viri brez dvoma dokazujejo, da je kult dvojne sekire v specifični obliki izključno stvaritev kretske kulture. Dokazujejo pa tudi, da je na Kreti ta kult nastopil šele v času pozne minojske dobe. To pa pomeni, da je imela dvojna sekira religiozni pomen že mnogo prej v drugih krajih Male Azije. V poznominojskem obdobju se pojavlja dvojna sekira v zvezi s simboli vegetacijskih kultov in žrtvovanja bikov. Vendar, če je ta zveza prvotna, je vprašljivo. Verjetno se začetki kulta nanašajo na religiozne predstave, ki so povezane s čaščenjem kamna. Tako je treba izvor kulta dvojne sekire iskati v fetišizmu kamna.

Okoli 4000 let p.n.š., tako dokazujejo arheološke najdbe, se je dvojna sekira po vsej verjetnosti razširila na ostala področja, kjer so jo našli. Sklepamo lahko, da je njena pot vodila bodisi preko Hetitov, bodisi preko Hiksov. Njen izvor je zato zelo verjetno zgornjemezopotamski.

Dvojna sekira in svastika

Kaj je dvojna sekira? Mitični simbol iz neolitskih časov. Nekateri smatrajo da je dvojna sekira totem starogermanskih narodov. Drugi so prepričani, da je sever sprejel dvojno sekiro od juga v dobi, ki odgovarja neolitu. Torej se je dvojna sekira premikala s Krete proti severu, kjer se je pojavila tisočletja pozneje. Po drugi strani je skoraj težko trditi, da bi dvojne sekire, ki so jih izkopali v neolitskih kulturah severne Evrope in ki so bile namenjene praktični uporabi, bile kakorkoli povezane s kretsko dvojno sekiro.

Preden bi se spuščali v podrobnejšo problematiko dvojne sekire, je potrebno najprej razlikovati med sekirami-orodji, ki so jih našli na severu Evrope, in med sekirami, ki so kot amuleti ali kultni predmeti v miniaturnih ali zelo povečanih oblikah najdeni na jugu Evrope in drugod. Potrebno je tudi povedati, da moramo predpostavljati, da je sekira, kjerkoli so jo že našli, preden je postala simbol, morala biti najprej orodje. Iz tega orodja, ki je v določeni kulturi morda služilo pri obredih žrtvovanja, se je pozneje dvignila sekira v simbol določenega religioznega občutja. Kot tako najdemo pred mnogimi

tisočletji na Kreti, še poprej pa v Asiriji in Babiloniji ter Mohendžo-Daro in Harappi. Dvojno sekiro najdemo kot amulete, v grobovih pokojnikov, napravljene iz dragocenega materiala, najdemo jih na visokih drogovih, napravljene vse iz zlata, najdemo jih na reliefih, pečatih, v grbih, v raznih pisavah kot poseben znak itd. Dvojna sekira je torej ravno tako tipičen pojav za določeno dobo in za določene kraje, kot sta križ in polmesec. Vidimo jo naslikano na kultnih posodah, v palačah in templjih, na kamnitih podstavkih, med rogovi darovanih bikov, na podobah, ki predstavljajo kultne obrede itd. Ponekod najdemo dvojno sekiro kot čisti dekor ali določen emblem.

Zato je potrebno poudariti še eno ugotovitev. Pozneje namreč, ko je religiozno ideologijo, ki je dvignila dvojno sekiro na prvo mesto, zamenjala drugačna vera, najdemo dvojno sekiro kot emblem zelo različnih božanstev. Tako jo najdemo v rokah moških božanstev, npr. Zeusa, Tora. Dvojno sekiro v tem drugačnem svojstvu najdemo na različnih reliefih, ki prikazujejo različne bogove, mnogo pozneje pa v različnih grbih kraljevih družin in grbih državne oblasti. Tako jo najdemo tudi natisnjeno na predvojnem denarju v Italiji in Franciji.

Kljub vsem naštetim omejitvam pa je neglede na vsebino religije, kateri je dvojna sekira služila, njena problematika zelo zapletena in deloma nejasna. Vzemimo, da skušamo dvojno sekiro definirati kot kultno orodje ali pa kot čisti religiozni simbol ali pa emblem božanstva. Brez dvoma ima dvojna sekira, če stoji samostojno na oltarju, drugačen odtenek pomena, kot če jo drži v rokah žena-duhovnica ali pa sama Velika boginja. Če je v prvem primeru morda znak za samo pričujočnost božanstva, da reprezentira absolutno moč, najvišjo silo, božanstvo samo, je v drugem primeru morda samo atribut boginje ail celo kultno orodje svečenice. Vsekakor pa je njen smisel potrebno iskati kompleksno v tem, da razjasnimo oziroma skušamo razjasniti nekatere elemente kulta odnosno religije, s katero je bilo češčenje dvojne sekire najtesnejše povezano.

Pred tem pa si velja ogledati nekatere tesne povezave dvojne sekire s svastiko, simbolom kultnega prostora oziroma prostora, kjer so sekiro častili. Ta prostor nam deloma razvozla že sama etimološka razlaga besede za dvojno sekiro.

Beseda labrys je tesno povezana z besedo labirint. Labirint najdemo omejen na številnih mestih pri antičnih, grških in rimskih pisateljih. Najdemo ga v spisih Apolloda, Suida, Diodorosa, Philostratosa, Plutarcha, Callimanhusa, Hesychiosa, Ovida, Plinija. Maeandra. Poluxa, Simpliciusa, Herodolta, Starba, Pompeja, Liviusa, Apollodorosa, Virgila, Homerja, Eustahiosa, v dokumentih linearne »B« pisave na Kreti in še pri številnih drugih piscih.

Labirint je treba raziskovati z različnih aspektov, le tako lahko pridemo do dvojne sekire. Tukaj lahko zasledimo najrazličnejše smisle in pomene, ki jih besedi pripisujejo. Možno je k pomenu besede labirint pristopiti vsaj s treh različnih vidikov. Gre namreč za zgodovinski, relgiozni in mitični oziroma simbolni pomen besede. Med tem ko gre pri zgodovinskem aspektu za dejansko ime določene zgradbe, ki so jih arheologi ugotovili in so tesno povezane s kretskim kultom in bistvom kretske religije sploh, pa gre pri mitološkem aspektu za tradicijo labirinta v pozni grški tradiciji. Njegov simboličen pomen

pa je ohranil določeno vsebino prav do danes. Vendar se vsi našteti aspekti besede več ali manj prepletajo.

Labirint je v našem predstavnem svetu dobil presenetljiv pomen. Najdemo ga naslikanega tudi v srednjeveških cerkvah. Ponazarja morda posebno ljubezen, ki je morda prastara, ljubezen do draženja in plašenja, do vzbujanja groze s prizadevanjem, da bi se obenem čutili varne. Saj kdor slepe hodnike pozna, tega varujejo, za tujca pa so past.

Tukaj Kereny razen realnega aspekta labirinta načenja tudi psihološki aspekt. Torej, če pomeni labirint »se v nečem nahajati in gibati«, simbolizira to pravzaprav naše življenje, ki pomeni tudi nekje prebivati in se nekam premikati, torej nekakšni absolutni znak za človekovo, za našo usodo na tej zemlji sploh.

S tem smo nekje ugotovili simbolni pomen labirinta. Mitološki pomen besede, povezan z drugimi legendami o Kreti, je mnogo bolj preprost. Ta pomen je bil omenjen že pri številnih naštetih antičnih piscih in je tesno povezan z legendo o kralju Minosu in z drugimi legendami o stari Kreti. Zdi se, da so bile te legende učna snov oziroma del učne snovi pri mladini antičnega Rima in Grčije. Videti je, da že stari zgodovinarji, kot Thukydides, niso smatrali, da so te legende zgodovinsko točne, čeprav so se v različnih proznih sestavkih takratnega časa ohranile in širile naprej, ter služile pouku otrok.

Znano je, da je v Pompejih na ohranjeni hiši. M. Lulcretiusa na steni narisan labirint. Labirint je narisala otroška roka, ki kaže, kakšno predstavo so takrat ljudje imeli o labirintu, Mladi deček je v veselju sveže pridobljenega znanja pripisal k narisanemu labirintu »Hic habitat Minotaurus«. Znana je legenta o Minotauru, Minosu Theseusu in labirintu. Zdi se, da se ta legenda nanaša na individualnega Minosa, čeprav predpostavljamo, da je Minos pridevek kot recimo Faraon; Sin tega Minosa, ki je bil verjetno eden od pomorskih kraljev, je po legendi potoval v Atene, da bi se udeležil iger. Na igrah je postal zmagovalec, zato je naročil atenski kralj Aegens, da ga umorijo. Minos nato pošlje vojsko nad Atene, ki jih podjarmi. Eden izmed pogojev miru je bil tudi naslednji: vsakih devet let so morali Atenci poslati sedem mladeničev in mladenk na Kreto, kjer so jih dali za žrtev v labirint, kjer je vladala grozeča pošast, na pol človek na pol bik, minotauer. Legenda se nadaljuje s Theseusom, ki je ubil minotaura in s pomočjo Ariadninega klopčiča našel izhod iz labirinta.

Zdi se, da je že v predzgodovinskih časih bil labirint, prostor čaščenja, kot tudi prostor iniciacije v moškost. Labirint je simboliziral naročje zemlje. Vstop v labirint simbolizra vrnitev v materino naročje. V labirintu so se vršile večkrat gostije bogov, ki si dovolijo to, kar je ljudem prepovedano in imajo značaj incestuozne združitve . . .

Ariadnina nit, ki je omogočila junaku vrnitev iz labirinta, simbolizira povezavo z zunanjim svetom in zavestjo. Ariadna simbolizira duhovno stran ženskosti. Zmaga junaka nad Minotaurusom bi naj simbolizirala njegovo zmago nad iracionalnimi seksualnimi nagoni.

Labirint kot domovanje Minotaurusa, je samo primer fantastične projekcije določenih historičnih, kultnoreligioznih ter tudi simbolnih sestavin nekega pradavnega fakta, ki je v grški tradiciji, pomešan z neštetimi sestavinami,

tako dobil legendarno obliko. Dejanska resnica, samo dejstvo pojava, je brez dvoma nekje drugje.

Brez dvoma so morale razvaline nekdanjih ogromnih zgradb s komplicirani hodniki in prehodi skupaj s posebnostjo kretskih kulturnih iger žrtvovanja ter iger z biki, nekakšnimi bikoborbami, vplivati na fantazijo Grkov, da so iz te konkretne zgradbe, ki jo arheologi lokalizirajo v razvalinah palače minojskega kraljestva na Knososu, napravili grozljivo legendo. Torej bi naj bil labirint samo komplicirana zgradba z neštevilnimi hodniki. Toda odkod potem zveza med labiritom in dvojno sekiro? Etimologi trdijo (Saggio sur, labirinto), kot smo že omenili, da je beseda labirint v sorodstvu z besedo *»lawuran«*, ki bi naj pomenila podzemlje, pekel. Rous in Diels (Gli Studi sul Labirinto), pa trdita, da pomeni beseda labirint prvotno umetno ali naravno jamo, kjer so opravljali obred češčenja boginje matere. Tako naj bi labirint kot prostor, na katerem so opravljali kult Velike boginje, bil tesno povezan z dvojno sekiro kot prvotnim obrednim orodjem. V zvezi s tem, nekateri najdejo njegov simbolni pomen v življenjskem krogu, ki se v ciklusih življenje — smrt spreminja in vrača.

S tem, da je labirint prvotno podzemska jama, ki je spremenjena za izvajanje kulta »Terra Mater« je pojem v neposredni zvezi s kultom zemlje. Z mitologijo, ki je v svojem poznejšem razvoju, ko je družba sprejela namesto matriarhatne patriarhatno obliko, dobil pomen podzemlja, ki mu vlada Pozejdon.

S. H. Hooke (The Labyrinth) je mnenja, da labirint simbolizira življenje in smrt in da je njegov simbol svastika. Večina raziskovalcev labirinta, kot so R. Eilman, Labyrinthos, P. Wolters, Darstellung des Labörinth, V. H. D. Rouse, The double axe and the Labyrinth, že citirani Kereny, Labyrinth-Studien, potem so še R. De Launay, Weidner, H. Diels in drugi; raziskujejo labirint običajno v grški literarni tradiciji ali se ukvarjajo z etimologijo besede oziroma z mitološkim aspektom labirinta. Od vseh navedenih aspektov je za problematiko kulta dvojne sekire najvažnejši ta, ki je neposredno povezan s kultom dvojne sekire, ki ta kult ilustrira.

H. Günther (Labyrinth, Heidelberg 1932) trdi, da je filološka razlaga besede labirinthos znana že pri Plutarhu, kjer bi naj pomenila žrtveni kamen. Nastala naj bi iz besed »labr« ali »lavr«, ki bi v izvirniku pomenili »cava« ali »Miniera«, jamo, razvalino, v egejskem grškem dialektu pa kamen, torej tudi žrtveni kamen. Tudi Evansova razlaga labirinta kot »palazzo della doppia ascia« se približuje religioznemu aspekta besede, vidiku, ki najde pomen labirinta v kultnem prostoru, kjer se je izvajal kult dvojne sekire. Tako sta besedi labrys in labirinth tesno povezani in sta bistveno pomembni za razumevanje kulta Velike boginje. S tem pa je deloma razjasnjen pomen ornamenta, ki prikazuje svastiko, ki jo obdajajo štiri dvojne sekire.

Na povezanost simbola svastike z dvojno sekiro pa kažejo morda tudi naslednji podatki.

Dikšit v knjigi Boginje matere — študija o izvoru hinduizma, navaja: Svastika, poznana tudi kot gammadion ali filfot križ ali kljukasti križ, je eden najbolj razširjenih znakov in je poznan tudi danes v mnogih deželah. Njegov pojav na antičnih nagrobnih vazah kot tudi v sanskrtskih imenih za blago-

stanje, kaže, da je to srečno znamenje in da pri preprostih ljudeh pomeni znamenje, ki prinaša srečo.

Thomas Wilson in še nekateri avtorji pripisujejo svastiki falični pomen, drugi pa smatrajo, da predstavlja generativni princip človeštva in simbol ženske.

Pojav tega znamenja na določenih boginjah, kot so Artemis, Hera, Demetris, Astart in na kadejskih imenih, na glavni boginji iz Hisarta, je povzročil, da so ga smatrali kot znak plodnosti. Dejansko se simbol pojavlja v zvezi z Veliko boginjo materjo.

Če se vživimo v puimitivne koncepte o življenju, v mite in umetnost, ki je nastala iz prirodnih fenomenov oziroma iz analogije s prirodnimi dejstvi, potem jih je prav gotovo begal osnovni problem rojstva in smrti ter njihov odnos do seksa. Profesor Sayce definitivno spravlja svastiko v zvezo s čaščenjem boginje matere in dejstvom, da je naslikana v vulvi podobe glavne azeatske boginje, kaže, da je bil simbol plodnosti. Verjetno je ta znak identičen s ciprijanskim znakom, ki bi naj dejansko simboliziral organ plodnosti. Ženski značaj znaka je poudarjen s tem, da je kljukasti križ narisan na spodnjem delu telesa, in sicer na projekciji v obliki črke V, ki je obdana z ribami. Zato Sayce predpostavlja, da je svastika kombinacija dveh kač, ki predstavljata moški in ženski princip. Dr. Vogel pravi, da je v nekem odlomku Harevanisa rečeno, da je kača polovica svastike. V Skandinaviji obstaja simbol, imenovan dvojna kača. Svastika na vulvi boginje matere v Troji je zelo podobna temu znaku. Drugje tudi najdemo, da je znak svastike v Misuri enak temu v Troji, kar spet kaže na ozko povezanost kač in kulta joni.

Zaključek

V času, ko je dvojna sekira postala kultni predmet, so se v načinu življenja predzgodovinskega človeka pojavile velike spremembe. V prehodu iz nomadskega v poljedelski način življenja se izoblikuje nov pogled človeka na svet. Njegova glavna skrb ni več samo zagotoviti dober lov, temveč tudi ohranitev in razvoj rastlinskega in živalskega sveta, obnavljanje letnih časov, rast pridelka, plodnost itd.

Začetek poljedelstva, do katerega je prišlo zaradi odkritja preprostih orodij za obdelovanje zemlje, je pomenilo propadanje in usihanje kultov, slonečih na toteizmu. Magijske plese, ki naj bi pripomogli k uspešnemu lovu, so zamenjali obredi plodnosti, kulti ženskih spolovil, čaščenje živali, prednika preide v kult narave.

Kult, ki je povezan s spreminjanjem vegetacije ob menjavanju letnih časov, pa ima še vedno značilnosti magijske prisotnosti še iz časov magijskega obdobja. Gre namreč za to, da bi se z ustreznimi obredi, ki slonijo na žrtvovanju človeškega bitja, v katerem je sintetizirana vegetacija, zagotovila dobra letina. Na tej stopnji človeške družbe ima žrtvovanje magijsko funkcijo, je nekakšna tehnika za dosego konkretnega namena v skladu s preprostimi materialističnimi nazori takratnega človeka.

Gre za konkretno vplivanje na ta svet, za zagotovitev dobre letine, plodnosti, razvoja, obstanka. Človek zavestno posega v naravo, v stanje prirode, vesolja, kozmosa. To je poseg, s katerim hoče biti človek soodgovoren in vpli-

vati na dogajanja v svetu, v prirodi, vesolju. To je prebuditev nove zavesti, novega imperativa. V tem času nastane družba z natančno delitvijo dela med moškim in žensko. Zaradi narave dela pa ne pripada moškemu temveč ženski pomembnejše dolo na polju. Ženska si je s tem pridobila družbeno prednost, to je obdobje matriarhata.

Prva tehnična odkritja, ki so zrevolucionirala takratno dobo in vplivala na nastanek novih ideologij, so vplivala tudi na splošne družbene odnose. S poljedelstvom, predvsem z izumom orodij, je človek tudi na starost ostal koristen in je zato postalo ubijanje starejših ljudi tabu. Zato pa je bilo dovoljeno skupno ubijanje žrtve. Žrtvovanje človeka je imelo različne namene; bodisi da se ubije zlo, da se nevarnost prepreči, da se zagotovi plodnost, pomnoži moč nekega boga ali lastna moč.

Ljudsko žrtvovanje bogu Odinu je bilo posebno znano pri Germanih. Nekateri trde, da so pod lupino krščanstva Nemci ohranili vse do danes veliko mero surovosti, kar je morda zasluga v patriotskem egoizmu nemških znanstvenikov. Smisel žrtvovanja je mobilizacija moči. Dvojna sekira ni torej samo simbol žrtvovanja, temveč simbol mobilizacije energije in moči nasploh. Žrtvovanje zemlji ali za zemljo da človeku moč, zavest, energijo, šakti, vendar tudi združitev dveh ali več ljudi — daje moč.

Raznovrstnost simbolike dvojne sekire, bodisi kot faličnega simbola, kot simbola žrtvovanja veliki boginji, simbola združitve, simbola vladarskih družin, državnosti, trdnosti, nespremenljivosti, nesmrtnosti in tudi upanja v neminljivosti, ima skupni imenovalec — čaščenje moči.

Kult kamna je navzlic njegovemu faličnemu pomenu prav tako povezan s kultom moči — bodisi da je to moč plodnosti, bodisi da je to moč nasploh, simbolizira človekovo moč nad prirodo, vesoljem, kozmosom, kar nam daje ključ za razumevanje orjaških spomenikov megalitske kulture.

V obdobju prvih zavestnih posegov človeka v naravo, v stanje prirode, ko je človek prevzel vso odgovornost za obstoj sveta, je razvil ideologijo, ki mu je dala moč in pogum za prenašanje velikih težav, za odpovedi in odpornost proti nesrečam. V čaščenju dvojne sekire je slutiti kult zemeljske moči, kult heroizma.

BIBLIOGRAFIJA IN REFERENCE

Avelon, A.: The Principe of Tantra 1914.

Azvedo, M. G.: Saggio sul labirinto, Milano 1958.

Bashan, A. L.: The wonder that was India, New York, 1954.

Banti, L.: »Culti di Haghia Triada«, Annuario, 1941—3, p. 9.

Bossert, H.: Altkreta, Berlin, 1937.

Bilimoria, Worship of Mother-Godds and the Bull in Mohenjo-Daro and Baluchistan. The Yournal of the Sind-Historical Society Voll. III. august 1939 Part I.

Baikie, J. M.: Se-Kings of Crete, 1937.

Briffaul, R.: The mothers, London 1927.

Childe, V. G.: New Light of the most ancient East, London 1952.

Clement: Die Tötung des Vegetationsgeistes., Berlin 1925.

Cook, A. B.: Zeuls. Cambridge 1925.

Childe, G.: Vorgeschichte der Europäischen Kultur, Hamburg 1960.

Chittenden, J.: The Master of Animals, Hesperia, 1947, p. 187.

Childe, V. G.: »The First Waggons and Carts«, Procedings of the Prehistoric Society, 1951, p. 177.

Clark, G. D.: Horses and Battle-Axes, Antiquity, 1941, p. 56.

Clowes, G. S.: Sailing Ships, Part I, reprinted 1951.
Chadwick, H. M.: The Heroic Age, 1912.
Childe, G.: The Bronze Age, Cambridge 1930.
Childe, V. G.: Prehistoric Migrations in Europe, London 1950.
Chandwick Y.: The decipherment of Linear B., Cambridge 1967.
Chaplartty: Study of Ancient Indian numismatic Calcutta 1931.
Chatterjee: The Cult of Akando., Calcutta 1970.
Cottrel, L.: The Bull of Minos, 1956.
Bubois, A. J. A.: Hindu Manner, Customs and Ceremnoies, London 1953.
Donini, A.: Lineamenti di storia dele religion, Rome, 1959.
Durkheim: Les formes elementaries de la vie religieuse, Paris, 1912.
Dussaud, R.: Les Civilisations prehelleniques dans le bassin de la Mer Egee., 1914.
Daniel, J. F.: Prolegomenato the Cypro-Minoan Script, American Journal of Archeology, 1945.
Dow, S.: Minoan Writing. American Journal of Archeology, 1954.
Demargne, P.: Culte funeraire., Bulletin de Corresponedence Hellenique, 1932.
Dussaud, R.: Rapports entre la Crete ancienne et la Babylonie, Iraq, 1939.
De Bory: Sources of Indien Tradition. Oxford 1958.
Dikshit, S. K.: The Mother Goddess Poona 1954.
De Martino E.: Il mondo magico, Torino, 1948.
Evans, A. J.: The Palace of Minos, 1921—36.
Evans, A. J.: Mycenaean Tree and Pillar Cult, Journal of Hellenic Studies, 1:01.
Evans, A. J.: The Earlier Religion of Greece in the Light of Cretan Discoveries (Frazer Lecture), 1931.
Evans, A. J.: The Tomb of the Doube Axes, Archaeologia, 1907.
Frazer, J. G.: The Golden Bough, 1929.
Filipovič, M. S.: Volksglaube auf dem Balkan, München 1960.
Frazer, J. G.: Spirits of the Corn and of the Wild, New-York, 1951.
Garašin, M.: Idoli neolita, Jugoslavija 1957.
Galahad: Im Palast des Minos, München 1924.
Ganszynieth, R.: La double hache est elle un symbole religieux, 1926.
Chosh, A.: The Indus Civilization, Poona 1965.
Glotz, G.: Civilisation minoenne, 1921.
Heras, H.: Studies in Proto Indo-Mediteranien Culture vol. I. Bombay 1953.
Hrozny, B.: Historie de l'Asie enteriere, 1947.
Hunter, B. R.: The Script of Harappa and Mohenjo Daro, London 195.
Hall, H. R.: Ancient History of the Near East, 1942.
Ilievski, P.-Frank Stiblings: The Expansion of aegeanen civilization, Cambridge 1964. Živa Antika 1965 (kritika).
Korošec, J.: Kultura in kulturna skupina v predzgodovinski dobi, Arheološki vestnik 1957.
Korošec, J.: Nekaj predmetov zgodnje predzgodovinske plastike v Sloveniji, Arheološki Vestnik, I., 1950.
Kereny, K.: Labyrinthstudien, Zürich 1950.
Lingman, W.: Traditionswanderungen, Helsinki 1937.
Lussaud, R.: Les civilisation pre-helleniques, Paris 1910.
Marinatos, S.: Creta and Mycenae, London, 1960.
Mode, H.: Das Frühe Indien, Stutltgard 1963.
Marshall, J.: Mohenjo Daro and the Indus Civilization London 1931.
Mackenzie, D.: Cretan Palaces, Annual of the British School of Athens 1904.
Matiz: Die Frühkretischen Siegel, 1928.
Montelius, O.: La Greece preclassique, 1928.
Mylonas, G. E.: The Cult of the Dead in Helladic Times, Studies presented to D. M. Robinson, 1951.
Mann, U.: Minoische Tragödie, Amsterdam, Anatos 1962.
Mode, H.: The Harappa Culture and the West, Our Heritage Vol. VII, Part I. 1959.
Nilsson, M.: Geschichte der griechischen Religon, München 1950.
Nilsson, M.: The Minoan Mycenaean Religion, 1950.
Orel, B.: Slovenski ljudski običaji Ljubljana 1952.
Piggot, S.: Prehistoric India, Harmondsworth, 1950.

Picard, C.: Les religions prehellenique, Crete et Mycene Paris 1948.
Palmer, L.: Observations on the linear V Tables from Micenae 1955.
Persson, A. W.: The Religion of Greece in Prehistoric Times (Sather Lecture) 1942.
Penedlebury, J. D. S.: The Archeology of Crete, 1939. (najboljši splošni opis Minojske kulture).
Przyluski Y.: From The Great Goddess to Kala. The Indian hitorical Annual, 1938. Vol. VIV. stran 267.
Rose, H. J.: Primitive Religion in Greece, 1925.
Schmidt, R.: Die burg Vučedol, Zagreb MCMXLV.
Stublings, F.: The Expansion of agean civilization, Cambridge 1964.
Srejović, D.: Kretsko mikenski religiozni simbol u badensko vučedolski skulpturi, Živa antika 1957.
Schneeweis, E.: Slavischer Grundris 1961.
Sitting, E.: Entzifferung der ältesten Silbenschrift Europas der Kretischen linearschrift B. la nouv. Clio II 1951.
Ventris, M., and *Chadwick, J.:* Documents in Mycenaean Greek, 1956.
Vasič, M.: Predhistorijski obredni predmeti, Starinar 1908.
Wheeler, M.: The Indus Civilization, Cambridge 1953.
Wheeler, M.: Early India and Pakistan, New-York 1959.
Yames, E. O.: The Cult of the Mother Goddes, London 1959.

Ocene

Ju. M. Borodaj, V. Ž. Kelle, E. G. Plimak: NASLEDIE K. MARKSA I PROBLEMY TEORII OBŠČESTVENNO-EKONOMIČESKOJ FORMACII.

Moskva 1974, 309 str.

Marksistični avtorji v zadnjih letih vedno pogosteje razpravljajo o metodoloških vprašanjih zgodovinskega razvoja. Med njimi predvsem o teoriji družbenih oblik, o razmerju med družbeno bazo in vrhnjo stavbo, o vlogi razredov in razrednega boja v zgodovinskem razvoju družbe, o vlogi ljudskih množic in osebnosti, o razmerju med zavestnim in stihijskim, o pojmovanju revolucije in revolucionarnih spremembah itn. Prvemu od navedenih vprašanj je namenjena obravnavana knjiga, ki ima poleg predgovora (strani 3—14), uvoda (strani 14—23), sklepa (strani 302—307) štiri poglavja: 1. Osnovni mejniki zgodovinskega procesa, (strani 24—75), 2. Geneza kapitalizma (strani 76—151), 3. Težnje razvoja kapitalizma (strani 152—222), 4. Prehod od kapitalijma h komunizmu (strani 223—307). Knjiga je prvo delo nove filozofske serije »Aktualni problemi zgodovinskega materializma«, ki jo izdaja založba politične literature v sodelovanju z Inštitutom filozofije Akademije znanosti SSSR.

Po mnenju avtorjev ima pri pojasnjevanju Marxove socialno-zgodovinske koncepcije osrednji pomen pojem družbene oblike oziroma pojem družbene formacije, kakor ta pojem najpogosteje imenujejo v sodobni marksistični literaturi. Znano je, da je Marx osnovno pozornost namenil proučevanju ekonomskih zakonov razvoja kapitalistične družbe, utemeljitvi zgodovinske nujnosti prehoda od kapitalizma h komunizmu. Za uresničitev tega je moral, kakor je zapisal že Engels, vsaj v občih črtah raziskati ali pritegniti k primerjavi predhodne oblike ali te, ki so obstajale hkrati s kapitalizmom manj razvitih deželah. Po mnenju avtorjev je bilo raziskovanje dokapitalističnih struktur pomembno pri oblikovanju Marxove koncepcije človeške zgodovine. Ob tem poudarjajo, da je bila doslej premalo raziskana zgodovinsko- materialistična problematika v njegovih delih. Obravnavanju te problematike je namenjeno prvo poglavje.

V prvem poglavju avtorji najprej obravnavajo Marxovo socialno-zgodovinsko koncepcijo v »Ekonomsko-filozofskih rokopisih iz leta 1844«, kjer je Marx pokazal, da je potrebno kritično preosmisliti buržoazno politično ekonomijo. Razkril je njeno osnovno napako — antihistorizem. Prav tako kot buržoazna politična ekonomija je tudi Marx izhajal iz spoznanja, da buržoazno družbo sestavljajo »privatni posamezniki«, to je osamosvojeni posamezniki, člani »meščanske družbe«, ki niso povezani med seboj s »prirodnimi vezmi« — prirodno-rodovnimi, srenjskimi ali stanovsko-korporativnimi (fevdalnimi) vezmi. Njihova realna vez temelji na blagovno-tržni menjavi. Marx je že pokazal na bistveno razliko med buržoazno družbo in starejšimi razrednimi oblikami družbe ter predzgodovinskim ali prazgodovinskim stanjem človeštva ali arhaično družbo, kakor je to razdobje v razvoju človeštva imenoval v osnutkih pisma Veri Zasulič. Po Marxu se v »Ekonomsko-filozofskih rokopisih iz leta 1844« zgodovinski razvoj začne s prisiljevanjem k delu. Njegovo izhodi-

šče ni več »prostovoljna« samoodtujitev (»prostovoljna« delitev dela v prvotnem rodu (»družini«)), ampak prisilna odtujitev in prilaščanje tujega opredmetenega dela. Kapitalistična privatna lastnina je za Marxa le zadnja konkretno-zgodovinska oblika prisilne odtujitve. Ta oblika nasilja je v nasprotju s starejšimi oblikami le na videz »prostovoljna« samoodtujitev. Delavec kot lastnik delovne sile s to silo razpolaga sam, nihče nima pravice, da bi ga silil k delu, vendar pa je delavec v takem položaju, da mora neprestano prodajati (»samoodtujevati«) svojo lastnino (delovno silo), če hoče preživeti. Zato ima v kapitalizmu delo le videz »prostovoljne« samoodtujitve, v resnici pa ne izgublja prisilne narave, kakršno ima v vsej razredni družbi. Torej se v kapitalizmu spremeni le oblika prisiljevanja k delu in način prilaščanja tujega dela. Tako se Marxu v »Ekonomsko-filozofskih rokopisih iz leta 1844« zgodovina razkriva kot zgodovina različnih oblik prisiljevanja k delu, kot zgodovina različnih oblik odtujitve dela in prilaščanja rezultatov tujega dela. Cilj komunizma je odprava prisiljevanja k delu. V tem smislu moramo razumeti Marxovo in Engelsovo misel v »Nemški ideologiji«, da je prehod h komunizmu odprava dela. Tu ne gre za odpravo dela v smislu odprave vsake smotrne predmetne dejavnosti, ampak za odpravo odtujenega, prisilnega dela.

V »Nemški ideologiji« sta Marx in Engels, ugotavljajo avtorji, poskušala svojo občo teorijo odtujitve razviti v globalno konkretno-zgodovinsko shemo. Podrobneje sta razčlenjevala zgodovinski razvoj. Menila sta, da so različne razvojne stopnje delitve dela »prav tako tudi različne oblike lastnine: to je, vsakokratna stopnja delitve dela določa tudi razmerje individuov med seboj v odnosu do materiala, instrumenta in produkta dela.« Ločila sta štiri oblike (s prihodnjo komunistično obliko pet oblik) lastnine oziroma stopnje v razvoju družbe: »plemensko«, »antično srenjsko in državno«, »fevdalno ali stanovsko« in »kapitalistično«. Obeležje »antične srenjske in državne lastnine«, ugotavljajo avtorji, so bogatejša od obeležij, ki jih vsebuje pojem »sužnjelastniška« družbena oblika. Ni dvoma, dodajajo, da je sužnjelastništvo pomembno obeležje za razumevanje določenih razdobij v razvoju helenske Grčije in Rima. Ne kaže pa prezreti, da Marx in Engels sužnjelastništva nista osamila, ko sta razčlenjevala dominirajoče odnose v antiki. V suženjstvu sta videla element širšega oblikovanja, ki je na določenih stopnjah razvoja obsegalo tudi odnose »lastnik—suženj«, a ga nista reducirala le na to razmerje. Zapisala sta, da imajo državljani »le v svoji skupnosti moč nad sužnji, ki jim delajo, in so že zaradi tega vezani na to obliko srenjske lastnine. To je skupna privatna lastnina aktivnih državljanov, ki so nasproti sužnjem prisiljeni ostati v tem samoraslem načinu asociacije.« (Karl Marx-Friederich Engels, Izbrana dela v petih zvezkih, Ljubljana, (ID) zv. 2, str. 21.) Po mnenju avtorjev sta Marx in Engels to načelo uporabljala pudi pri razčlenjevanju tretje oblike lastnine, fevdalne ali stanovske. To obliko in antično obliko lastnine pa sta spet ločila od buržoazne privatne lastnine, te najbolj razvite oblike privatne lastnine.

Po revolucionarnem dogajanju štiridesetih let je Marx intenzivneje proučeval razvoj posameznih družbenih oblik. Razvijal in poglabljal je metodološka izhodišča, ki jih je zastavil v »Ekonomsko filozofskih rokopisih iz leta 1844« in skupaj z Engelsom v »Nemški ideologiji«. Avtorjem moramo pritrditi, da je Marx v petdesetih letih preteklega stoletja uporabljal pojme, ki jih v starejših tekstih ne zasledimo: »azijska oblika lastnine«, »germanska oblika

lastnine« itn. Ta čas je Marx podrobneje razčlenjeval srenjske oblike dokapitalističnega razdobja. V tej zvezi avtorji opozarjajo na nekatere Marxove sklepe. Zapisali so, da Marx v zvezi z ozir. »azijsko obliko lastnine« omenja Indijo, Peru in stare Kelte. Torej to obliko lastnine ni povezoval le z azijskim razvojem, kakor so trdili in nekateri še trdijo. Avtorji navajajo tudi Marxovo trditev, da »različne originalne tipe rimske in germanske privatne lastnine lahko izvajamo iz različnih oblik indijske srenjske lastnine« (str. 51). To le potrjuje, da »različne oblike indijske srenjske lastnine« niso lokalizirane le na Indijo. Menim, da je v tej misli zapopadeno tudi to, da je Marx »različne oblike indijske srenjske lasnine« enačil z arhaično obliko lastnine. Iz te (arhaične) oblike lastnine lahko izvajamo (rimsko in germansko) privatno lastnino; oziroma iz (arhaične) oblike se je razvila (rimska in germanska) privatna lastnina. Takemu sklepu pritrjuje analiza srenjskih oblik v Marxovem rokopisu, ki ga poznamo pod naslovom »Oblike pred kapitalistično produkcijo«, njegovi članki o Indiji, primerjava srenj v članku »Vojvodinja Sutherland in suženjstvo« itn. Zato moramo odkloniti sklep avtorjev, da je Marx azijski produkcijski način v Predgovoru »H kritiki politične ekonomije« imel za razredni (antagonistični) produkcijski način, ki naj bi bil nerazvita oblika prisiljevanja k delu, ki je nastala na osnovi poljedelske srenje in biva hkrati s prvotnimi, arhaičnimi oblikami socialnih vezi (str. 61, 71—72).

Marx je v osnutkih pisma Veri Zasulič poljedelsko srenjo imel za zadnje razdobje arhaične formacije, kar avtorji niso prezrli. Za to srenjo je značilna, trdi Marx individualna družinska proizvodnja in srenjska lastnina zemlje. Individualna proizvodnja in privatno prilaščanje sta vzrok, da ta srenja propada. Privatno prilaščanje je vir premoženja, ki ni več pod nadzorstvom srenje in vedno bolj pritiska na njeno gospodarstvo. Ruši gospodarsko in družbeno enakost. Vnaša tuje elemente v srenjo, boj interesov in strasti, ki uničujejo najprej skupno lastnino zemlje, nato skupno lastnino gozdov, pašnikov itn. Tip srenje, ki jo imenujemo poljedeska srenja je tudi ruska srenja. Srečamo jo tudi v Aziji in drugod. Povsod je to najnovejši tip, tako rekoč zadnja beseda arhaične formacije. Marx je v že omenjenem članku »Vojvodinja Sutherland in suženjstvo« (1853) primerjal rusko in azijsko srenjo. To je storil tudi v omenjenih osnutkih (1881). V obeh tekstih je »poljedelsko srenjo« ali »vaško srenjo«, kakor jo je tudi imenoval, nedvoumno uvrstil v arhaično družbeno obliko. Te Marxove misli so avtorji prezrli. Prezrli so tudi, kar kaže posebej poudariti, da je Marx načine proizvodnje ločil po razmerju ljudi do produkcijskih sredstev. V razdobju poljedeske srenje je bila zemlja kot osnovno produkcijsko sredstvo še vedno srenjska lastnina, zato spada ta srenja v najstarejše razdobje razvoja človeštva oziroma je po Marxu njegova zadnja stopnja in hkrati prehodna stopnja k razredni družbi. Zato moramo sklepati, da je imel Marx v mislih arhaično družbo, ko je pisal o plemenski obliki lastnine v »Nemški ideologiji«, o azijskem produkcijskem načinu v Predgovoru »H kritiki politične ekonomije« in o arhaični formaciji v osnutkih pisma Veri Zasulič.

Znano je, da je Marx v osnutkih pisma Veri Zasulič pisal o »arhaični« in »sekundarni« formaciji. Avtorji sekundarno formacijo enačijo z razredno družbo. Menim, da je to napak. Marx je zapisal, da obsega vrsto družb, ki temelje na suženjstvu in tlačanstvu. Tudi avtorji večkrat poudarjajo, da je

Marx v različnih tekstih ločil dokapitalistični razredni družbi od kapitalistične. Za prvi dve je značilno »neekonomsko nasilje«, za kapitalistično pa ekonomsko nasilje. Zato je Marx dokapitalistični razredni obliki povezal in označil kot sekundarno oblikovanje družbe ali sekundarno formacijo, ki je sledila prvotnemu oblikovanju. Zato bi bilo prav, če bi avtorji ta pojem tako tudi razumeli.

V drugem poglavju avtorji obravnavajo Marxovo in Engelsovo proučevanje nastajanja kapitalizma kot nove družbene oblike. Opozarjajo na celostnost sprememb, ki so v družbi nastajale in nastale. Izognili so se enostranostim, ki so pri obravnavanju nastajanja kapitalizma pogoste, ker avtorji upoštevajo le nekatere spremembe. Opozorim naj le na sklep avtorjev, da je potrebno ločiti pojma »socialna revolucija« in »politična revolucija«. Socialna revolucija ali točneje »razdobje socialne revolucije«, menijo avtorji, obsega daljše procese — ekonomske, politične, ideološke. Osnova značilnosti politične revolucije ali točneje »socialno-politične revolucije« je prehod oblasti iz rok enega razreda v roke drugega razreda, prehod ki ostro menja »naravni«, postopni razvoj vseh procesov (str. 123). Očitno je, da so avtorji pojem »razdobje socialne revolucije« povzeli po Marxovem Predgovoru »H kritiki politične ekonomije«, ki vse doslej ni zadovoljivo pojasnjen.

V tretjem poglavju je prikazan razvoj kapitalizma, predvsem njegove značilnosti, razvojne težnje, faze razvoja in njihove značilnosti. Več pozornosti bi kazalo nameniti državnokapitalističnim težnjam, ki so po mnenju avtorjev korak naprej v podružbljanju proizvodnje, omogočajo njeno načrtovanje in porabo v nacionalnih in mednarodnih okvirih. Razen tega bi kazalo omeniti tako pojave, kot so fašizem, neokolonializem in nekatere druge.

Zadnje poglavje so avtorji namenili socialističnemu razvoju. Ko je Marx proučeval razvoj kapitalistične družbe, je spoznal, da se družbena nasprotja vedno bolj zaostrujejo zaradi vedno večjega nasprotja med družbeno naravo produkcije, ki jo določa razvoj produktivnih sil, ter privatnim prilaščanjem materialnih dobrin. Avtorji so zapisali, da Marx socialistične preobrazbe družbe ni imel za enkratno dejanje, ampak za proces, v katerem se oblikujejo nove oblike družbenega življenja. Začetek tega procesa je politična revolucija proletariata (str. 226). Prevzem politične oblasti, nastanek diktature proletariata je pogoj, da proletariat lahko izpolni svojo zgodovinsko poslanstvo — ustvari brezrazredno družbo. Zato je ideja diktature proletariata, so zapisali avtorji, pomembno načelo teorije znanstvenega komunizma (str. 231). Opozorili so tudi Marxove misli iz »Kritike gothskega programa«, kjer je zapisal: »Med kapitalistično in komunistično družbo je razdobje, v katerem se prva revolucionarno preobraža v drugo. Temu ustreza tudi politično prehodno razdobje, čigar država ne more biti nič drugega kakor revolucionarna diktatura proletariata.« (ID, zv. 4, str. 504). Teorijo o diktaturi proletariata, ugotavljajo avtorji, je dalje razvijal Lenin. Dopuščal je različne oblike glede na konkretne razmere v posameznih deželah. Avtorji so zapisali, da v sodobnih razmerah revolucionarnih gibanj niso izključene parlamentarne oblike boja za prevzem politične oblasti, nastanek diktature proletariata. Kaže opozoriti, da je različne oblike boja dopuščal že Marx. Menil je celo, da bi bilo smotrno, če bi se delavski razred odkupil.

Pojem diktatura proletariata je ponovno predmet razprav v mednarodnem delavskem gibanju. Tudi nekateri predstavniki komunističnega gibanja menijo, da ni nujno, da bi bila diktatura proletariata sestavni del boja za socialistično preobrazbo družbe. Lenin je diktaturo proletariata imenoval tudi proletarska demokracija. Pozneje so jo pogosteje imenovali ljudska demokracija, ker je bila diktatura proletariata demokracija za široke plasti delovnih ljudi, ki so bili v večini, in diktatura le za nasprotnike socialističnega razvoja. Pojma diktatura in demokracija sta neločljivo povezana. Starogrška atenska demokracija je bila demokracija za svobodne in diktatura za sužnje itn. Lenin je leta 1919 na podlagi ruskih izkušenj poudaril, da je diktatura proletariata posebna oblika razredne zveze proletariata, avantgarde delovnih ljudi, s številnimi neproletarskimi sloji delovnih ljudi (mala buržoazija, mali gospodarčki, kmetje, inteligenca itn.) ali njihovo večino proti kapitalu (Sočinenija, 5. izdaja, zv. 38, str. 377). Tudi v razmerah sodobne visoko razvite kapitalistične družbe je delavski razred najodločilnejši nosilec protikapitalističnega boja. Pri tem ni osamljen, kakor ni bil osamljen v preteklosti. Zaradi sprememb, ki so nastale v razvoju kapitalizma, ga podpirajo vedno širši družbeni sloji. Zato mora biti boj v teh deželah prilagojen njihovemu razvoju. Diktatura proletariata bo po logiki stvari tudi v prihodnje ostala sestavni del boja za socialistično preobrazbo družbe. Njene oblike bodo v posameznih deželah različne, odvisne od zgodovinskega razvoja in zgodovinskega stanja. Tudi naša samoupravna socialistična demokracija je oblika diktature proletariata. Zdi se, da je sodobno razpravljanje o diktaturi proletariata vsaj enostransko usmerjeno, če že ne gre za nerazumevanje. Le v korist socializma bo, če bodo delavski razred in z njim povezane progresivne družbene sile razvijali tiste oblike socialistične preobrazbe, ki bodo najustreznejše vsakokratnim konkretnim razmeram. Pri tem jim lahko koristijo izkušnje drugih dežel, a te ne morejo biti vzor. Tudi in predvsem v korist delavskega razreda bo, če oblike socialistične preobrazbe ne bodo imele nasilnih oblik. To obliko boja je, kakor smo spoznali, dopuščal že Marx.

Po marksistični teoriji je država predvsem organ nasilja v rokah vladajočega razreda. Nastala je na določeni stopnji zgodovinskega razvoja in bo tudi odmrla. Zato govorimo o odmiranju države. Tudi avtorji pišejo o odmiranju države, a ne države diktature proletariata. Enako kot drugi sovjetski avtorji menijo, da razviti socialistični družbi ustreza posebna stopnja v razvoju socialistične državnosti — »občeljudska država«. Ta se razvije iz diktature proletariata. Občeljudska država, zaključujejo avtorji, je nujna stopnja v razvoju socialistične državnosti in prvi pogoj za odmiranje vsake državnosti v komunizmu. Zanjo je značilno, da priteguje delovne množice k upravljanju vseh družbenih zadev, pri tem pa gre vodilna vloga delavskemu razredu. Občeljudska država s tem ustvarja pogoje za odmiranje posebnega sloja upravljalcev, ustvarja osnovo za komunistično samoupravljanje. To samoupravljanje je sorazmerno oddaljena perspektiva, ki je značilna za komunistično družbo, a ne za socializem (str. 255).

V navedenih stališčih je močno poudarjena vloga države v razvoju socialistične družbe. Državo predstavlja aparat ali državna administracija, ki je bila vedno v službi določenega razreda. Toda državni aparat se lahko tudi relativno osamosvoji in v ospredje postavlja svoje interese, zapostavlja pa interese

razreda, ki ga predstavlja in v katerega imenu upravlja. Tedaj govorimo o birokratizmu ali birokratskih deformacijah. Zgodovinski razvoj priča, da se birokratizem očitneje pojavlja v t.i. prehodnih razdobjih, v razdobju propadanja stare družbene oblike in nastajanja nove družbene oblike. Na nevarnost birokratizma v razvoju socialistične družbe je večkrat opozarjal Lenin. Na 8. kongresu RKP(b) leta 1919 je ugotavljal, da bo popolna zmaga nad birokratizmom »mogoča tedaj, ko bo vse prebivalstvo sodelovalo v upravljanju« (Sočinenija, 5. izdaja, zv. 38, str. 170). Tudi avtorji so zapisali, da je Lenin opozarjal na pojav birokratizma, a pojava ne razčlenjujejo. Iz omenjene Leninove misli je razvidno, da je boj proti birokratizmu povezoval s sodelovanjem ljudi v upravljanju. V nasprotju z mnenjem, ki so ga zapisali avtorji, se je Lenin zavzemal za odmiranje države, ne pa za to, da bi se okrepila. Iz Leninovih spisov je razvidno, da samoupravljanja ni imel za sorazmerno oddaljeno perspektivo, ki naj bi bila značilna za komunistično družbo. Na njegove misli so se oprli jugoslovanski marksisti pri uvajanju in razvijanju samoupravljanja. Praksa kaže, da je samoupravljanje že navzoče v prvi fazi komunistične družbe, v socializmu, ker jugoslovanske družbe ni mogoče imeti za razvito komunistično družbo. Zato bi bilo prav, če bi avtorji na ta pojav opozorili, ko razpravljajo o socialističnem razvoju, ki ga delijo na dve stopnji: socializem in razviti socializem (str. 253). Prav tako bi bilo zaželeno, če bi avtorji opozorili na oblike sodelovanja ljudi pri urejanju družbenih zadev, ki jih pozna sovjetska praksa in praksa v drugih soicalističnih deželah. Pri razpravah o socializmu moramo upoštevati zgodovinski razvoj vseh dežel in ločiti to, kar je obče in bistveno, od tistega, kar je specifično. Spremembe v produkcijskih in družbenih odnosih pa vsekakor spadajo med bistvene spremembe v razvoju socializma.

Za sklep kaže opozoriti, da je bilo o številnih vprašanjih, ki jih avtorji obravnavajo, v zadnjem času precej napisanega. O marsičem še ni bila izrečena zadnja beseda. Avtorji teksta niso napisali polemično, prinašajo le svoje mnenje in svoje razlage. Opozarjajo tudi na nekatere manj znane Marxove sklepe ali vsaj tiste, ki so manj znani v tekstih te vrste. Stališča so smiselno in smotrno oblikovali, tako da knjiga ni preosežna. Zato jo lahko uvrstimo med boljša dela te vrste.

dr. L. ČARNI

LUDWIG WITTGENSTEIN, LOGIČNO FILOZOFSKI TRAKTAT (misli o izidu)

V zbiriki »Tokovi« pri založbi Mladinska knjiga je spomladi 1976 izšla knjiga Ludwiga Wittgensteina »Logično filozofski traktat« v prevodu in s spremno besedo dr. Franeta Jermana. To takorekoč klasično delo ne le neopozitivizma, temveč v mnogočem maščanske filozofije tega stoletja sploh, je zares edinstveno filozofsko delo tako po vsebini kot po izgradnji. Sprva je ostalo povsem neopaženo in šele ko je l. 1922 izšel angleški prevod (ki mu je že v nemškem originalu napisal predgovor sam Bertrand Russel) so ga opazili in je vzbudilo burne debate. Med drugim je *Traktat* služil kot manifest novo nastale filozofske struje — neopozitivizma, čeprav danes vemo, da to ni nikak neopozitivistični tekst, usmerjen v pobijanje metafizike. Diskusije o *Traktatu* trajajo še danes, posebej ob primerjavi s kasnejšim filozofskim razvojem samega Wittgensteina.

Tudi slovenska izdaja je dvojezična (nemško-slovenska) in z uvodom Bertranda Russela, kar oboje spada k običajnemu načinu objavljanja *Traktata*. Burno življenje čudaškega avtorja *Traktata* je zelo zanimivo, bralec si oris lahko prebere v spremni besedi dr. Franeta Jermana. Vsekakor pa kaže naravnost obsedenost od problemov, ki so mučili Wittgensteina vse življenje in ga pehali iz ene skrajnosti v drugo. *Traktat* je njegovo edino delo, ki je izšlo za časa njegovega življenja (1889—1951).

V *Traktatu* je razvidna najvišja koncentracija misli in izraza, sestavljen je iz jasnih in preglednih tez, stavkov, podtez ter pojasnitev in primerov. Celoten *Traktat* tvori *opredeljevanje* (in le delno tudi dokazovanje) sedmih glavnih tez. Glavne teze si sledijo po številkah od 1. do 7., ostale podteze, pojasnitve itd. pa so označene z nadaljnimi številkami, ki si sledijo za prvo, osnovno številko teze. Tako je omogočena velika preglednost dela, celo bolj kot pri strogi aksiomatski metodi (ki jo je npr. uporabil Spinoza). *Traktat* ni aksiomatsko zgrajen, glavne teze niso neki aksiomi Traktata, gre bolj za predstavitev *celote* tez, toda kljub temu je dedukcija strogo logična. Ker osnovne teze niso neki začetni postulati izvajanja, temveč bolj *poglavitni vozli razprave* in ker začetne premise in celota sistema niso nikjer jasno podani, je ob vsej logičnosti razpravljanja zelo težko zajeti celoto Wittgensteinove misli. Kljub njegovemu plediranju za znanstvenostjo in čisto jasnostjo misli in govora je v njegovem delu vseskozi razvidno neko miselno stališče, ki je neke vrste *eksistencialna odločitev* in ji je vsa logika le sredstvo potrjevanja. To stališče je razvidno skozi vse delo in ga Wittgenstein jasno navede tako v uvodu v *Traktat* kot tudi še posebej na koncu *Traktata*. Njegov namen je *določiti meje smisla in nesmisla*. Te meje pa ne občrtuje več gola abstraktna misel, temveč izrečena misel, jezik. Zato je osnovno stališče knjige tole:

»Kar je sploh mogoče reči, je mogoče reči jasno; o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati. Knjiga bo torej začrtala mejo mišljenju ali bolje — ne mišljenju, ampak izrazu misli: Zakaj da bi začrtali mejo mišlje-

nju, bi si morali misliti obe strani te meje (morali bi si misliti to, česar se sploh ne da misliti). Mejo je mogoče torej začrtati samo v jeziku in kar je onkraj nje, je kratko malo nesmisel« (Predgovor, str. 23).

Ta stališča se ponavljajo v raznih variantah skozi ves *Traktat*. Toda za Wittgensteina tisto, kar je nesmiselno- neizrekljivo- nemisljivo, ni nično, temveč ostaja *odprt problem*. Zato mora filozofija jasno obmejiti izgovorljivo od neizgovorljivega in s tem to neizrekljivo na poseben način *prikazati*, ne pa se zgolj odvrniti od njega. Tako pravi v podtezi 4. 114 o filozofiji. »Omejila naj bi to, kar je mogoče misliti in s tem tudi tisto, česar ni mogoče misliti.« V naslednjih tezah pa nadaljuje: »Filozofija bo označila neizrekljivo, ko bo jasno prikazala izrekljivo.« (4. 115). »Vse, kar je sploh mogoče misliti, je mogoče misliti jasno. Vse, kar je mogoče izreči, je mogoče izreči jasno.« (4. 116)

In prav tako pomembna kot razglašena in zato več ali manj nerazumljena je trditev: »*Meje mojega jezika* pomenijo meje mojega sveta.« (podčrtal Wittg.) (5. 6) »Logika izpolnjuje svet; meje sveta so tudi njene meje« ... »Česar ne moremo misliti, tega ne moremo misliti; torej tudi ne moremo *reči*, česar ne moremo misliti.« (5. 61)

V poslednjih pojasnilih šeste teze odločno potrdi, da nikakor ne zavrača neizrekljivega: »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se *kaže*, to je mistično.« (6. 522)

Prav tako sicer ne moremo postaviti vprašanja po neizrekljivem ali nesmiselnem, kajti vsa vprašanja so odgovorljiva, zato *ni ugank* (6. 5), toda ostajajo temeljni življenjski *problemi*, ki jih je nesmiselno »izrekala« filozofija: »smisel sveta«, »smisel življenja«, bit in nebit sveta itd. (gl. teze 6. 52, 6. 521, 6. 44). Te probleme lahko le *čutimo*, nanje lahko le pokažemo, toda izginotje teh problemov ni v tem, da se ni možno spraševati po njih, kot bi se dalo napačno razumeti Wittgensteina. To, da ni vprašanja, je le odgovor, ki ga lahko izrečemo, ni pa rešitev problema. Metoda filozofije obstaja v logični analizi jezika, v odstranjevanju nesmiselnih stavkov in besed, toda to ni rešitev problemov. Konsekventno je, da zato o neizrekljivem molčimo, to je *smiselni molk*, do katerega smo prišli prek analize smiselnih stavkov, ko smo do skrajne meje občrtali svoj jezik in svet. Ta smiselni molk ni gola negacija govora, kajti z njim je omogočeno samo smiselno govorjenje, saj je ta molk sam izraz meje smisla in nesmisla. Ko pridemo do te točke nam je vse prejšnje nepotrebno in se pokaže kot nesmiselno, saj je vseskozi skušalo izgovoriti mejo molka in besede. Zato Wittgenstein na koncu *Traktata* reče: »Moji stavki nudijo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki me je razumel, na kraju spoznal za nesmiselne, ko se bo skoznje — na njih — povzpel iz njih. (Mora takorekoč odvreči lestev, potem ko je splezal po njej). Te stavke mora prevladati, potem bo videl svet pravilno. (6. 54)

In zaključna teza, ki stoji sama zase, *potem* ko je tako zavrgel vse prejšnje teze, ponavlja osnovno misel in po njegovem neovrgljivo resnico: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« (7.) Iz tega sledi da Wittgensteinov molk od *zunaj* obmejuje in kontituira smiseln govor, ni znotraj govora/jezika.

Tako je pravzaprav smiseln molk dokončen odgovor in resnica Wittgensteinovih misli. Na to kaže že predgovor, ko pravi Wittgenstein: »Nasprotno pa se

mi zdi *resnica* tu sporočenih misli nedotakljiva in dokončna. Prav tako menim, da so problemi bistveno zadostno rešeni. In če se tu ne motim, je vrednost tega dela, drugič, v tem, da kaže, kako malo je storjenega s tem, da so ti problemi rešeni.« (str. 25)

Tu gre očitno le za tiste probleme, ki vsebujejo smiselna vprašanja in odgovore, ne pa za vse probleme, ki se pojavljajo in še posebej ne za tiste, ki se *zgolj kažejo*. Resnica je konec koncev za Wittgensteina nekaj *silno enostavnega*. Tako tudi v tezi 5. 5563: »Tisto najbolj preprosto, kar moramo tu navesti, ni nekaj resnici podobnega, ampak popolna resnica sama.

(Naši problemi niso abstraktni, ampak so morda izmed vseh najbolj konkretni.)«

Izreči to resnico nikakor ni preprosto in se na koncu izkaže za nesmisel. Zato, da bi prišli do preproste resnice same, je treba izdelati celotno logično teorijo, ontologijo in spoznavno teorijo. Vse te teorije so tedaj za Wittgensteina nujna pot do resnice, vsa teorija pa to resnico bolj kaže kot izreka. Pa vendar je Wittgenstein najbolj vplival na sodobnike prav s svojimi logičnimi, semantičnimi in spoznavnoteoretskimi tezami, le posredno pa s svojo »filozofijo neizrekljivega«.

Osnovne teze te njegove teorije so zajete že v glavnih tezah *Traktata* in v njej se kaže specifični »transcendentalni logicizem« oziroma »lingvizem« kot ga imenujejo nekateri kritiki. Te glavne teze so naslednje: 1. »Svet je vse, kar se primeri.« 2. »To, kar se primeri, dejstvo, je obstoj stanja stvari.« 3. »Logična slika dejstva je misel.« 4. »Misel je smiselni stavek.« 5. »Stavek je resničnostna funkcija elementarnih stavkov.« 6. »Splošna forma resničnostne funkcije je [(p, ξ, N (ξ)].« 7. »O čemer ne moremo govoriti o tem je treba molčati.«

Kot vidimo prvi dve tezi predstavljata ontološki okvir *Traktata*, tretja teza je zveza ontologije in logike oziroma je spoznavnoteoretska, četrta teza predstavlja pogoje mišljenja in govora, peta in šesta teza sta eminentno logični tez, zadnja sedma teza je neke vrste rezultat vseh ostalih in predstavlja okvir možnega smisla in nesmisla, govora in zgolj kazanja, govora in molka, sveta in »mističnega«.

Wittgenstein se ne drži linearnega napredovanja od ene teze k drugi, temveč se večkrat vrne k prejšnim tezam ali pa anticipira zaključno tezo. Tako se giblje pravzaprav v nekih napredujočih ciklusih, ki zajemajo več ali manj vse teze, vsaj v anticipaciji, vendar pri prehodu na novo tezo ta teza vendarle izhaja iz prejšnjega poteka raziskave. Tako se npr. v podtezi 4. 01 vrne k drugi tezi, oziroma k 2. 12. Podteza 4. 01 se glasi: »Stavek je slika stvarnosti. Stavek je model stvarnosti, kakršno si jo zamišljamo.« Podteza 2. 12 pa trdi: »Slika je model stvarnosti«. Nadalnje razvijanje te podteze govori splošno o odnosu slike in dejstev, nadalnje razvijanje poteze 4. 01 pa isto podrobneje razvije za sam stavek kot jezikovni izraz misli. Prav tako se že na začetku teze 2., v podtezi 2. 04 vrne na začetek traktata, k ontologiji in še enkrat pove, kar je v bistvu povedal že prej, a to je ravno meja v prehodu k spoznavni teoriji odslikavanja stvarnosti, iz katere nato rezultira tretja teza: »Logična slika dejstev je misel.«

Že prej smo videli kako skozi ves *Traktat* anticipira zaključek, glavno tezo. Zaradi tega povezovanja nazaj in vnaprej struktura *Traktata* res ni preprosta,

osnovne teze zato niso zgolj rezultat prejšnjih tez, prav zato tudi niso neke predpostavke ali aksiomi teorije. Pridpostavke sistema na splošno vzeto niso razvidne. Zdi se, da imajo prav tisti ocenjevalci *Traktata*, ki jih imajo predvsem za logične predpostavke. Te so dane v tezi o *enolični analizi vseh smiselnih stavkov* na *poslednje, nedeljive* »elementarne stavke« in v tezi o *enolični in strogi strukturno istovetni* prirejenosti stavka, sodbe in misli med seboj in vseh skupaj stvarnosti. Med te predpostavke spada tudi hipoteza o idealnem strogo logičnem jeziku znanosti, očiščenem vsega nesmisla in »filozofskih stavkov.«

Ker je poslednja nedeljiva enota smiselnega govora za Wittgensteina stavek (elementarni stavek), poslednje ugotovitve stvarnosti *dejstva*, oziroma bolje *»možno dejstvo«*, ki ustrezajo tem stavkom. Le zato, ker se vsi stavki gradijo iz imen, lahko Wittgenstein predpostavi tudi obstoj predmetov kot korelatov imen, ki jih imena *imenujejo*, zastopajo v stavku (npr. 3. 22—3. 221 ali 4. 0311 idr.), toda jih *ne izrekajo*.

Že tu nastopi razlika med *»kazanjem«* in *»izrekanjem«*. Predmeti in stvari so neizrekljivi, kolikor so zgolj imenovani, izrekamo lahko le *»stanja stvari«* in *»položaje stvari«*, ki so neka možna dejstva. Imena le kažejo na svoje predmete, označence in jih zastopajo v jeziku. Neizrekljivost kazanja je vzrok temu, da se neizrekljivo zgolj *pokaže* v mislih in stavkih.

Ves svet je celota dejstev, tega *»kar se primeri«*, tj., obstoječih *»stanj stvari«* in *»položajev stvari«* (pri Wittgensteinu »stanje stvari« (Sachverhalt) pomeni običajno elementarno zvezo stvari (predmetov), *»položaj stvari«* (Sachlage) pa je kompleksna zveza predmetov, ki vključuje več elementarnih stanj stvari). Ta celota obstoječih stanj oziroma položajev stvari določa ne le to kar obstaja, temveč tudi to kar ne obstaja (negativna dejstva). Vsako stanje stvari, ki se pokaže kot dejstvo izključuje s tem neka druga stanja stvari. *Stvarnost* je celota *obstoječih in neobstoječih stanj stvari*, po svoji dejanski vsebini je enaka svetu. Kar je izven stvarnosti, izven pozitivnih in negativnih dejstev, skratka kar ni nobeno možno stanje stvari je nesvetovno, je logiki misli in jeziku nedostopno, je neizgovorljivo. Predmeti ki sestavljajo stanja stvari so nujno *brez lastnosti* so *»brezbarvni«* (2. 0232). Za Wittgensteina so vse materialne, zunanje lastnosti plod kompleksnih sestatvov predmetov, notranje lastnosti pa so logične lastnosti stvari oziroma stanj stvari. Ker stanja stvari predstavljajo elementarne zveze predmetov, ki jih ni mogoče več analizirati je jasno, da samim predmetom ne ustrezajo nobene lastnosti (saj bi jih lahko zopet izrekli v nekem stavku, ki bi moral biti bolj elementaren od prejšnjega, kar ni mogoče. Tako so vsi predmeti, ki skupaj sestavljajo »substanco sveta« in v svojih možnih sestavih podajajo *»formo sveta«* medsebojno tuji, nepovezani in so popolnoma prazni. Wittgenstein pravi, da so zgolj različni med seboj (2. 0233) toda ne pove, v čem so si lahko različni. Osnovne forme predmetov (in njihove sestave v stanjih stvari) so »prostor, čas in barva (barvnost)« (pod barvnostjo verjetno Wittgenstein razume čutne kvalitete sploh, kar kaže na subjektivistični senzualizem te teorije) (2. 0251). Forme predmetov so »možnosti njegovega obstoja v stanju stvari«, torej niso neke njegove lastnosti. Te forme pa niso le zgornje materialne forme, temveč tudi logične relacije, logične oblike. Logična struktura sveta je tudi tista, ki sploh omogoča svet, saj pravi Wittgenstein že na začetku *Traktata*, da so »dejstva

v logičnem prostoru sveta« (1. 13). Logični prostor je neka pojmovna analogija geometrijskemu prostoru. Tako kot si nobene točke ne morem misliti izven tega prostora, si tudi dejstev ne morem misliti zunaj sveta — zunaj logičnega prostora, ki jih povezuje (2. 0131). Vendar je zanimivo, da Wittgenstein nikoli ne opredeli, v čem je bistvo te ontološke logičnosti, kajti v nadaljnjem jo opredeljuje zgolj kot stvarni korelat miselne in jezikovne logičnosti. Zato je to preprosto nedokazana predpostavka Wittgensteinove teorije (tako kot so to teza o popolni razčlenjenosti vseh stavkov do elementarnih stavkov, o izomorfizmu slike in dejstev o idealnem jeziku, ki govori le to, kar je možno smiselno izreči).

Nadaljnja teorija se logično navezuje na te ontološke postavke. Vse naše spoznanje se vrši v *slikah dejstev* (2. 1). *Slika predstavlja položaj stvari o logičnem prostoru, obstoj in neobstoj stvari.* »Slika je model stvarnosti« (2 11, 2. 12).

Tu razvije Wittgenstein zanimivo teorijo spoznanja. Bistvo slike je, da predstavlja zavesti nek model stanja oziroma položaja stvari. V tem modelu ustrezajo element slike predmetom, relacije med elementi slike pa ustrezajo relacijam med predmeti v stanju (položaju) stvari oziroma v dejstvu. Tu gre za tim. odnos »izomorfnosti«, kjer si strogo (obojestransko) enolično ustrezajo med seboj tako elementi slike in stanja stvari kot tudi odnosi med elementi slike in med predmeti stanja stvari. Wittgenstein je ta odnos imenoval z izrazom »preslikava«, ki je vzet iz matematike in tehnike in pomeni odnos med dvema strukturama, ki ju s posebno funkcijo lahko obratno enolično prevedemo eno na drugo. Za konkreten primer podaja Wittgenstein odnos med gramofonsko ploščo, glasbeno mislijo, notnim zapisom, zvočnimi valovi, ki so med seboj v enakem preslikajočem odnosu kot vlada med jezikom in svetom.

Vsem slikam dejstev je skupna neka *logična forma*, ki je tisto, kar je skupnega sliki in stvarnosti, da bi sploh lahko bila resnična ali neresnična (2. 18). *Misel* pa je slika, kjer je celotna forma preslikavanja logična forma, ona je »logična slika dejstev« (3.).

Stavek definira Wittgenstein kot *jezikovno izraženo misel*. Tako so si med seboj izomorfne strukture jezika, misli in dejstev. Zaradi tega seveda ne moremo misliti ničesar nelogičnega, ker pač nima nobene smiselne forme preslikave v stvarnost. Prav tako nelogično tudi ne moremo izreči. Stavek zato določa »logično mesto dejstev« v »logičnem prostoru«.

Toda nobena slika ne more odslikati tistega, s čemer preslikava, namreč forme preslikave, to lahko le *pokaže* s svojimi odnosi med elementi slike (v stavku med besedami). Zato *logična forma le preseva skozi stavek*, ni pa izrazljiva z njim, saj vsako izrekanje že predpostavlja logično formo. Logika jezika je zaradi tega v celoti neizrekljiva, jezik *prekriva misel*, iz njegove zunanje gramatične forme ni mogoče razpoznati notranje logične strukture jezika (4. 002). Odtod je nujno vsa filozofija *»kritika jezika«*. V tej kritični analizi se po menju Wittgensteina večina filozofskih stavkov pokaže za nesmiselne (4. 003). Filozofija zato nima svojih stavkov, temveč je le *»dejavnost* razjasnjevanja stavkov« (4. 112).

S temi tezami je Wittgenstein odločilno vplival na tvorce neopozitivizma in sploh na razvoj logične in filozofske analize jezika.

Pri vsem tem pa ostaja težava, kako vendarle spoznati neizrekljivo logično formo jezika. Wittgenstein v bistvu to stori s formalizacijo in matematizacijo logike. Tu uspe znakovno določiti splošno formo logike oziroma splošno logično formo vseh stavkov. S pomočjo tim. »formalnih pojmov« in »formalnih lastnosti« določi to formo z izrazom [p. ξ, N (ξ)] kar pomeni, da se dajo vsi stavki predstavti kot rezultat nekih osnovnih logičnih operacij oziroma so funkcija resničnostnih vrednosti elementarnih stavkov. Kot osnovna in povsem zadostna funkcija je tu menjena tim. »Schefferjeva funkcija« (non p in non q): p/q, s katero se dajo izraziti vse ostale resničnostne funkcije. To pa pomeni, da se da vsak stavek napisati kot rezultat vseh svojih elementarnih stavkov in njihovih negacij povezanih konjuktivno. Kvantifikatorje »za vsak . . .« in »za nekatere . . .« piše kot neskončne konjunkcije oziroma disjunkcije vseh možnih stavkov kar je zopet prevedljivo na Schefferjevo funkcijo. Pri tem vztraja pri strogi *ekstenzionalnosti* vseh stavkov. Resničnost in neresničnost stavka je odvisna le od resnice in neresnice elementarnih stavkov, ne pa od nekega dodatnega pomena stavka ali pojmov (intenzije). Zato zavrača vse stavke, ki naj bi dokazovali nasprotno. Tudi stavki »A misli p«, »A pravi p« ipd. so zanj ekstenzionalni, kajti v njih ne nastopa »p« kot resničnostna funkcija (variabla), temveč le kot znak nekega dejstva (5. 542).

Vse logične sodbe so čiste tavtologije ali kontradikcije, to so sodbe, ki so vedno resnične ali neresnične, ne glede na resničnostno vrednost stavkov, ki jih vsebujejo. Zato tudi ničesar ne govorijo o dejstvih. Kajti prvim ustrezajo vsa dejstva, drugim nobeno, zato ne povesta nič vsebinskega o dejstvih (4. 462). Tavtologija in kontradikcija zato le kažeta logične lastnosti stavkov in sveta, sicer pa sta »brez smisla« (4. 461). Toda ta brezsmiselnost ni nesmiselnost, samo da je njun smisel simboličen, čisto formalen. Resničnost tavtologije je torej čisto formalna, sintaktična »lastnost« stavka, prav tako neresničnost kontradikcije. Zato resničnost tavtologije in neresničnost kontradikcije lahko ugotovimo zgolj s pogledom na znakovno strukturo stavka (6. 113). »Dejstvo, da so stavki logike tavtologije, *kaže* formalne — logične — lastnosti jezika in sveta,« ugotavlja Wittgenstein (6. 12).

Tavtologija torej *kažejo* logično strukturo stavkov, slik in sveta, vendar jo ne izrekajo. Toda ali jih s tem ne spoznavamo? Seveda jih spoznavamo, sicer bi bila vsa logika nesmiselna (ne le brez smisla), še manj bi lahko bila znanost. Toda, če v nji lahko spoznamo logično strukturo sveta kot se kaže v tavtologijah in kontradikcijah, lahko tudi izrečemo nekaj smiselnega o njej. Saj spoznanja ni brez možnosti govora. Res pa je, da s tem le posredno, prek kazanja skozi znakovno strukturo govorimo o logiki sveta in stavkov, nikakor neposredno o njej kot nekem dejstvu. To ni bistvena razlika, saj je vse spoznavanje le posredno, prek izomorizma slike in stvarnosti. Tudi to spoznanje prek kazanja je prav tak posredni izomorfni odnos, stavki, ki govore o logiki: strukturi znakov v tavtologijah: logični strukturi sveta (stavkov). Konec koncev imamo torej govor o tej strukturi sveta.

Od vse Wittensteinove teze o neizgovorljivosti logike bi tedaj preostala le teza, da isti stavek ne more izgovoriti svoje logične forme in tega, kar k nji spada (npr. ne more izreči, da je stavek ali da je resničen in neresničen [gl. 4. 422]). Vendar natančno vzeto to ni res; logične forme namreč kljub temu ne moremo do kraja opisati, saj en formalni zapis v sebi tudi vsebuje

vse ostale logične ekvivalentne izraze. Tako npr. izraz »p« v sebi že vsebuje izraze »non non p« (∼∼p) itd. (5. 43). Logična negacija ne pomeni Wittgensteinu le izraz »∼p«, temveč tudi »skupno pravilo, po katerem gradimo »∼p«, »∼∼p«, »∼p v ∼p«, »∼p, ∼p« itd. itd. (ad inf.). In to skupno zrcali negacijo« (5. 512). Podobno izjavi dalje: Vsem simbolom, ki trdijo (!) tako p kot q, je skupen stavek ‚p v q'. Vsem simbolom, ki trdijo p ali q, je skupen stavek ‚p v q'« (5. 513). Toda še sama simbola p ail q predpostavljata svoje »zveze«, »v«, »A« itd. 5. 515). S pravilno vpeljavo logičnih znakov bi bil zato vpeljan že tudi smisel vseh njihovih kombinacij, pravi Wittgenstein nekaj tez prej (5. 46) in konča, da je najsplošnejša forma njihovih kombinacij splošni prvotni znak (ibid). »Če nam je dan stavek, potem so nam z njim dani tudi že rezultati vseh rezničnostnih operacij, katerih baza je« (5. 442). Wittgenstein torej zanika smisel posebnega pravila vstavitve, oziroma nadomeščanja enih znakov z drugimi, kot ga poznamo v sodobni aksiomatiki logičnih računov, kajti že obstoj samih logičnih znakov mora jamčiti obstoj njihovih zvez in operacij. Logični znaki so torej kompleksni, so pravzaprav čiste forme znakov (tudi v tem je Wittgenstein anticipiral rešitve sodobne aksiomatike, toda ob tem je izpeljal radikalne filozofske konsekvence teh postopkov in ni ostal zgolj pri računu).

Pri logičnih znakih in pojmih gre torej res le za neke formalne znake, pojme in lastnosti, ki niso primerljive z običajnimi znaki, pojmi in lastnostmi predmetov, o katerih lahko govorimo.

Ti formalni pojmi in lastnosti le nekaj kažejo in ničesar ne povedo, Kažejo namreč notranje, logične lastnosti sveta in stavkov. Za Wittgensteina se te formalne lastnosti in pojmi sami lahko le kažejo, in sicer kot *značilne poteze* vseh simbolov, katerih pomeni sodijo v te pojme (oziroma pod te lastnosti) (gl. npr; 4. 126).

A tudi kot formalne lastnosti in pojmi niso ti simboli nikoli do konca izrazljivi, kajti kot smo videli že prej, se v vsakem logičnem znaku skriva vsa neskončna mnogoterost logičnih povezav in funkcij. Zato tudi tavtologije in kontradikcije niso popoln izraz logične strukture in forme sveta. Torej tudi neko govorjenje o njih še ni adekvatno in popolno govorjenje o tej formi sami. Tudi, če z drugim stavkom izgovorimo tisto, kar se neposredno kaže v formaliziranem zapisu logične forme stavka, s tem še nismo izgovorili vse logične forme, saj bi za to potrebovali neskončno mnogo časa (izraziti bi morali vse logične možnosti, ki ekvivalentno sledijo iz danega zapisa stavka). V tem smislu je Wittgensteinova teza o neizgovorljivosti, tj. o *teoretski neizčrpnosti logične forme stavka (in sveta)* smiselna in jo ne more rešiti tudi nobena semantična teorija »metagovora« o njej, kot jo pozna formalizirana semantika danes, in ki jo je predlagal že Russel v svojem predgovoru.

Celotna vsebina logične forme stavka (sveta) se torej res le delno kaže skozi formalni znakovni zapis v matematični logiki, nikoli ne v celoti in zato tudi ni adekvatno izrekljiva.

Toda Wittgenstein ni razvil te intepretacije, temveč je vztrajal pri preprosti neizrekljivosti logične forme stavka (sveta) sploh in ni ločil možne neposredne in zgolj delne, a za logiko zadostne izgovorljivosti in spoznatnosti logične forme in med (za filozofijo bistveno važno) posredno in celovito, polno izgovorljivostjo te forme.

V strogi logični teoriji bi namreč nujno moral biti izgovor enak spoznanju, kot je vsaka dedukcija in celo vsak logični stavek že forma nekega dokaza. Zato zgornja razlika med delno in celovito razložljivostjo logičnega ni enostavno predstavnik razlike med delnim in popolnim spoznanjem, temveč med tehničnim izgrajevanjem logične teorije in njeno filofofsko možno razlago — spoznanjem, katerega lahko da le celovita teorija, do kraja izvedena kompleksnost logičnih form, ki pa je za nas nemožno, ker predstavlja neskončno nalogo.

Wittgenstein se iz težave rešuje s tezo, da so vse te logične kompleksnosti že implicirane v enostavnem logičnem znaku. Toda ta implicitnost nikakor ni zgolj formalna, temveč je *idealna*, apriorna in vsebinska. To lahko le miselno uvidimo, nikakor pa ne zgolj znakovno. Dejansko je to rešitev zgornje aporije, toda le ob privzetju možnosti idealne, miselne implikacije *totalitete logičnega* v enostavnem formalnem znaku, pojmu ali lastnosti. Wittgenstein se je skušal iz tega izmotati s tezo, da se da v enem stavku *izreči* (!) nekaj o »splošni logični formi stavkov« in v tem naj bi bilo *hkrati izrečeno* že sploh vse, kar se da reči o njej (5. 47). Toda sam pravi, da to pomeni »navesti bistvo vseh opisov, torej bistvo sveta« (5. 4711). Za ta opis pravi nadalje: »Opis najsplošnejše stavčeve forem je opis enega in edinega splošnega prvotnega znaka logike.« (5. 472)

Vse te izjave nikakor niso zgolj formalne izjave, torej zgolj tevtologije, čeprav govorijo tudi o njih, a ne le o njih, temveč o stavkih sploh. Ta opis dejansko strogo diskurzivno ne more biti nikoli naveden, ker bi to pomenilo izgovoriti logiko, logično formo stavkov in sveta. Če je logika namreč res zgolj »zrcalna slika sveta«, kot pravi v tezi 6. 13 in je »transcendentalna« (ibid.); mora biti smiselna (kot vsaka slika), v njej pa nastopajo po drugi strani le »navidezni stavki« (ker so vsi njeni stavki isti kot matematični stavki, ti pa so »navidezni stavki« in ne izražajo nobene misli (6. 2, 6. 21), tedaj ne more noben *dejanski, smiselni* stavek *izreči* tisto logično v stavkih in v svetu. Zato zgoraj navedene izjave o opisu najsplošnejše logične forme sveta, ki v sebi vsebuje že vso logiko, bodisi niso smiselni, pravi stavki logike in tedaj tudi o njej ne, bodisi so zgolj »navidezni«, torej formalni in tavtološki stavki, kar očitno niso. Wittenstein po eni strani zahteva smiseln govor v logiki in celo njen lasten smisel kot *sliko* sveta, po drugi strani pa to onemogoča s tezo, da slika ne preslika samo sebe.

Tudi sicer ti stavki ne ustrezajo Wittgensteinovemu kriteriju smisla stavkov. Po njegovem so smiselni le empirično-sintetični stavki o svetu, torgej stavki pozotivnih znanosti. Logični stavki so sicer apriorno resnični, toda so »brez smisla«, ker ničesar ne povedo o dejstvih in o svetu, oni le kažejo. Stavkov, ki bi bili apriorno resnični in pravi, smiselni stavki, torej apriorno sintetični ne priznava, kot ne priznava nobenih drugih strogih zakonov razenlogičnih. Toda zgornji stavki so vsi po vrsti apriorno resnični (oziroma morajo biti v okviru njegovega sistema), niso pa zgolj logični, tavtološki stavki, »brez smisla«. Pojem implicitne vsebovanosti totalitete pa je sploh lahko le nek idealen stavek, a apriorno sintetičen. *Tu se očitno zlomi* Wittgensteinova teorija in prihaja v nasprotje s samo seboj. V bistvu gre za nujnost priznanja specifičnih filozofskih stavkov, ki so nujno apriornosintetični za vsako konsekvetno apriorno teorijo o bistvu logike, spoznanja in sveta. Edina rešitev,

ki Wittgensteinu v tej situaciji še ostane, je da konec koncev *zanika smisel* svojih stavkov, da jih razglasi za nesmiselne in jih mora zavreči, oziroma preseči. Prav to tudi trdi na koncu Traktata.« (6. 54)

Izraziti *celoto smisla*, transcendentalne pogoje smisla (med katere pri Wittgensteinu izrecno spada logika) je torej nemogoče, je nesmiselna naloga (to tudi sam trdi v *Traktatu*, kajti ni mogoče izreči meje sveta in jezika, ker bi to pomenilo iti onkraj njega (6. 45)), zato je ves *Traktat* nesmiseln.

Po drugi strani pa to za Wittgensteina nujno pomeni, da vsak poizkus prignati smisel do njegovih apriorno možnih (transcendentalnih) meja pomeni priti do nesmisla. Izreči tisto enostavno in najkonkretnejšo resnico sveta, da vsa logična forma stavkov in bistvo sveta tiči implicitno zajeta že v enostavnem formalnem zapisu najsplošnejše logične forme sveta, je torej meja smisla in nesmisla in zato že nesmiselna, o njej moramo torej molčati.

Zanimivo pa je, da Wittgenstein za *splošno formo logičnega izvajanja*, tim. *»modus ponens«* izrecno trdi, da ga *ni mogoče izreči s stavkom*, temveč le *z znaki* (6. 1264): Tu je seveda bolj dosleden kot pri splošni logični formi stavka, ki jo po njegovem lahko *izrečemo*. Toda ali ne spada modus poneus k splošni logični formi, saj pravi Wittgenstein, da iz nje sledijo vse ostale kompletnejše forme in logični zakoni. Toda če gre tu za logično sledenje, je jasno, da smo s splošno logično formo stavkov *izrekli* tudi splošno formo logičnega izvajanja.

Nujnost *filozofske teorije, filozofskega govora*, ne logika je Wittgensteina gnala čez meje izrekljivega, oziroma bolje do njenih meja (kar je isto): zato nikakor ne more ostali zgolj v logični formalnosti, v računu, mora preiti k misli in s tem h govoru, če naj jo sploh predstavi za sliko sveta, oziroma onotolško relevantno.

Nekateri logični pozitivisti so zaradi tega protislovja z radikalnim brisanjem vsake »metafizike« (filozofije) izbrisali tud ta ontologizem logike. Logika je tako postala zgolj račun in igra znakov, s poljubno interpretacijo, toda zato še bolj neizrekljiva, nemišljiva in nespoznatna. Logika neopozitivistov ne izreka nobenih resnic več, tudi formalnih resnic ne, temveč le kaže, kaj sledi iz aksiomov, definicij in pravil formaliziranega aksiomatskega *računa*. S tem so se želeli izogniti protislovjem, ki so prisotna pri Wittgensteinu. Tudi on sam je kasneje razumel logiko kot eno izmed jezikovnih iger, brez nujne filozofske ali ontološke relevantnosti. Toda ker se vse jezikovne igre pri njem konec koncev igrajo v običajnem jeziku, je tudi logika neko izkustvo, nekaj stvarnega in ne zgolj znakovni formalizem kot pri pozitivistih in formalistih.

Sama razlika med golim kazanjem (neizrekljivega) in golim izrekanjem brez posredovanja je globoko metafizična (tako v klasičnem pomenu kot v pomenu nedialektičnosti), kar pride do izraza v drugih provokativnih trditvah Wittgensteina.

Če je svet le v jeziku izrekljiv in zamišljiv, tedaj so meje sveta meje jezika, meje možnega smisla meje sveta. To je specifični *logično- lingvistični transcendentalizem* Wittgesteinove teorije, ki znova uvede tudi neke vrste transcendentalni subjekt. Le da to ni več običajni metafizični jaz, kot je za sebe ločen od sveta in diskulzivnega mišljenja, temveč je to pravzaprav *»moj jezik«*. Dejstvo, da je svet *moj* svet, se *kaže* v tem, da pomenijo meje jezika meje *mojega* sveta. Kajti ta jezik je tisti, ki ga razumem le jaz, ki ne morem

iti ven iz svojega jezika. V teh opredelitvah iz teze 5. 62 se kaže obrat nasproti klasičnemu transcendentalizmu. Tam je izhajalo neposredno iz dejstva mojega jaza kot apriorne danosti nasproti mojemu svetu, da je ta jaz transcendentalni subjekt. Sedaj to ni več izrekljivo, smiselno, kajti pomenilo bi izstop iz jezika kot medija smisla. Le iz jezika samega se lahko pokaže subjektivizem, ki ga Wittgenstein pošteno določi za *solipsizem*. Ker je jezik le *moj* jezik in ker so meje jezika meje sveta, je logično nujna trditev, da so meje mojega jezika meje mojega sveta. Toda istočasno to ni nobena prava resnica, kajti to »dejstvo« se le kaže. Kar se zgolj kaže pa ni smiselno, ni izrekljivo, ni resnica. Ali iz tega ne sledi nujno, da se tudi zgornji stavek o meji sveta in jezika le kaže in ni resnica? Podobno so stavki, ki se le kažejo (tako kot solipsizem) in so torej »navidezni stavki« (kot stavki logike) tudi naslednje podteze: »Svet in življenje sta eno.« (5, 621) »Sam sem sebi svet. (Mikrokozmos)« (5. 639) »Subjekt ne prida svetu, ampak je meja sveta.« (5. 632) idr.

Vsi ti stavki imajo značaj apriorno-sintetičnih stavkov, torej nikakor ne govore o ničemer v svetu ali o svetu kot dejstvu. Zato niso smiselni, so le stavki kazanja, le navidezni stavki. Toda ali niso ravno najgloblji v *Traktatu*, ali jih ne razumemo? Čim pa jih nekako razumemo, imajo nek smisel, sicer bi jih ne izgovorili. Edino mesto, ki jim še ostaja, je torej mesto »kazalnih« stavkov, navideznih izjav.

Toda še več. Vsako izrekanje o jeziku in logiki je lahko tedaj le izrekanje o *mojem* jeziku, *moji* logiki, *mojem* svetu, ne o svetu, jeziku ali logiki sploh. Tedaj bi namreč moral stopiti iz sveta, jezika in logike, namreč *mojega* sveta, jezika in logike. A to je neizrekljivo, nemišljivo, nesmiselno, o tem bi bilo treba molčati. Te stavke lahko pišem le iz meje mojega sveta ven, iz »nerazprostrte točke« kazočega se jaza, toda to vse bi bilo le kazanje v formi navideznih stavkov.

Filozofska dimenzija Wittgensteinove misli, njegovo hotenje *izreči* mejo smisla (in nesmisla) ga žene v absurd, izreči neizrekljivo. Toda ali ni to nujnost? In s tem nujnost filozofije kot paradoksalne izreke neizrekljivega? Saj smo že pri opredelitvi same logike, bistva logične forme odkrili nujnost takšne filozofske izreke.

Wittgenstein sam se je te situacije globoko zavedal, toda na koncu je le pristal na molčanju o neizrekljivem, kar ne dopušča tedaj niti navideznih stavkov več. To namreč pomeni zaključni stavek *Traktata:* »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.«

S tem se je mislil otresti filozofije. Toda kot v *Traktatu* vrvi vse polno metafizičnih stavkov z globokim smislom (npr: »To kar ustvarja ne-naključno, ne more biti v svetu, zakaj sicer bi tudi to bilo spet naključno. To mora biti zunaj sveta.« (6. 41) »*Kako* svet je, je za tisto Višje popolnoma nepomembno. Bog se ne razodeva v svetu.« (6. 44) »Ni mistično to, *kako* svet je, temveč, da je.« (6. 44) »Logka je transcendentalna«. (6. 13) »Etika je trascendentalna (etika in estetika sta eno)«. (6. 421) itd., tako umik v molk ni rešitev pred filozofijo, pred nesmislom, neizgovorljivim.

Jasno lahko opazimo, da se metafizične trditve množijo proti koncu *Traktata*, ko se bliža neizrekljivemu kot takemu. Zato lahko sklepamo, da imajo svojo vlogo le v tem, da intuitivno pokažejo mistični smisel sveta (seveda je

še vprašanje, koliko ni le psevdomističen!). Da je celo njegovo stališče »mistično«, bi sledilo tudi iz trditve, da je vsako naziranje sveta *sub specie aeterni* naziranje sveta kot — omejene — celote (6. 45), toda to naziranje ne more biti nek nauk, misel (smiselna in izgovorljiva), temveč je *občutek* omejene celote, ki se lahko izkazuje le v »menjenju« (tako kot solipsizem le *meni*, ne *govori*), kazanju skozi stavke ipd. Ta občutek pa je »mistični občutek«. (ibid.)

V eni od naslednjih tez trdi, da je edina pravilna metoda filozofije izrekanje le naravoslovnih stavkov, pri vseh ostalih pa je treba pokazati, da so nesmiselni. »Ta metoda,« pravi Wittgenstein »bi bila za drugega nezadovoljiva — ne bi namreč imel *občutka* (podč. U. A.), da ga učimo filozofije- toda *ta metoda* bi bila strogo pravilna.« (6. 53)

Iz te teze je črpal neopozitivizem svojo teorijo o popolnem nesmislu vse filozofije, ki se ne reducira na osmišljevanje naravoslovnih stavkov. Toda to je že *nauk*, medtem ko Wittgenstein podčrtuje, da je to *le metoda*. Kajti *problem filozofije* (metafizike) zanj ostaja živ in večno odprt življenjski problem, čeprav je kot teoretsko (smiselno) vprašanje in odgovor nanj nesmiseln. Kajti kaj preostane od tistega *občutka* filozofije, v katerem se čutimo prevarani, ko ga skušamo spraviti v diskurz? Ali ni to ravno zgornji »mistični občutek« sveta kot omejene celote? Vsekakor pa ravno Wittgenstein v *Traktatu* vseskozi opredeljuje svet s stališča večnosti, ko podaja elemente ontologije, teorijo slike in posebej logike kot slike sveta. Z opredelitvijo splošne logične forme skuša vendar eksplicitno pojasniti bistvo sveta, ga celo *izreči* (prim.: 5. 47 in 5. 4711- 2), a to je vendar splošno transcendentalno določilo sveta, torej uzrtje sveta kot omejene celote, namreč omejenega po obči logični formi in iz nje izhajajočih mnogoterosti »logičnega prostora«.

Tako se po moje Wittgenstein bliža mističnemu, oziroma dokazuje mistični, »kazajoči« značaj celotnega *Traktata*. Toda to mistično uzrtje sveta, ki je dano v njegovi kaznosti skozi smiselne stavke in v neizrekljivem občutku mističnega, je na drugi strani konsekventno dano na sebi le v *molčanju o neizrekljivem*. Toda bistvena razlika je med golim molčanjem o nečem, česar sploh ne vemo, kar nam sploh ni nikakor prezentno in med molčanjem *o neizrekljivem*, ki je dano v svojem kazanju. Na prvi molk je zvedel filozofijo neopozitivizem, na drugega Wittgenstein.

Vsa filozofija izven logične kritike jezika je tedaj možna le skozi smiseln molk. Da pa bi se opredelila kot tako smiseln molk, mora ravno razviti teorijo, v kateri ta molk izpelje. Tudi to je paradoks, v katerem npr. z apriorno-sintetičnimi sodbami govorimo, da takih sodb ni. Ta paradoks lahko presežemo le s tem, da spoznamo globji »smisel« nesmisla filozofije. To je »smisel« *problema* filozofije, ki je v bistvu hkrati življenjski pdoblem in problem smisla sveta. Odtod je tudi pojasnljiva aprioristična vsebina in osnovni postulati *Traktata*, ki pa hkrati zavračajo vsak vsebinski apriorizem. Tudi poslednja in najvišja teza *Traktata* je ne-logična in neempirična, še več, je izrazito normativna. Vse mormativno, etično, estetično itd. pa je nadsvetovno, nesmiselno in neizrekljivo (tako je zunaj sveta). Wittgenstein zato pravi, da je *etika transcendentalna*. Toda nekaj tez pred tem pravi tudi o logiki kot zrcalni sliki sveta: »Logika je transcendentalna.« Kolikor vem se do zdaj še nihče ni vprašal po radikalnem smislu te istovetnosti etike, estetike (in očitno tudi vse metafizike) in logike pri Wittgensteinu, razen če niso imeli to za nek lapsus.

Čeprav je tudi moja interpretacija lahko sporna kot vsaka druga, pa menim, da se v tem skriva globji pomen.

Le odtod je razumljivo, da spada takó normativna teza, kot je zahteva po molku, pri neizrekljivem v ta logični traktat. Le iz skupne transcendentalne baze logike, etike, estetike in sploh vse filozofije lahko postavimo tako zahtevo, ki tudi sicer lahko izhaja le iz meje sveta, ne pa iz sveta samega.

Potemtakem v tej interpretaciji služi *Traktat* za to, da opredeli smiseln *molk* z obmejitvijo smiselnega *govora*, toda ta molk je vsaj za Wittgensteina morda bolj bistven kot govor. Dalo bi se celo približati konkretnejši »vsebini« tega molka. To ne bi smela biti nobena vsebina, o kateri bi se dalo logično misliti. Na eni strani je v tem molku pristno *»čustvo omejenosti sveta«*, na drugi strani pa je zaradi svoje normativnosti podano le v nekem *delovanju*. To uvidimo delno že s primerjavo izjave o etiki, o etični normi, ki ni nobeno dejstvo in nima nobene zveze z dogodki, toda »nekaj le mora biti pravilnega (torej smiselnega — op. U. A.) v tistem postavljanju vprašanja (namreč vprašanja po utemeljitvi »moranja« — op. U. A.). Sicer pa mora obstajati neke vrste etično plačilo in etična kazen, vendar morata temeljiti v delovanju samem.« (6. 422) Podobno je filozofija zgolj *dejavnost* pojasnjevanja stavkov, toda s stališča neizrekljivega, če prav razumemo Wittgensteina. V stavku 5. 557 pravi, da je *uporaba* logike tista, ki ji da neko vsebino, kajti le ona določa, kakšni so elementarni stavki. Ta uporaba logike je seveda dejavnost, ki je normativno določena. Toda po mnenju Wittgensteina logika svoje uporabe ne more predvideti, je zanjo neizrekljiva, čeprav se ne sme sekati z njo (se jo le dotika). Zaradi tega tudi ni mogoče navesti *a priori* elementarnih stavkov, to je zanj nesmisel (5. 5571). Prav tako seveda ni mogoče apriori določiti elementarnih dejstev. Ti stavki so precej nerazumljivi, toda jasno povedo, da je za logiko samo njena dejavnost neizrekljiva, in da določa njeno vsebino (elementarne stavke) oziroma bolje vsebino teorije, ki uporablja logiko.

Prav tako je z dejavnostjo filozofije, ki je tudi neka praksa logike. Sama dejavnost filozofije torej ni isto kot logična teorija, čeprav določa pozitivno vsebino filozofije, ki je v pojasnevanju naravoslovnih stavkov (ali odtod ne sledi vendarle neke vrste teorija protokolarnih stavkov kot elementarnih stavkov naravoslovja?). Toda če je poslednji temelj ali opora filozofije kot *transcendentalne dejavnosti* neizrekljivo, tedaj je splošna norma te dejavnosti tudi transcendentalna in ima svoj »zakaj?« tudi v transcendentalnem, v tej *dejavnosti*, podobno kot pri »transcendentalni« etiki in njenih normah.

Smiseln molk bi se po tej interpretaciji *Traktata* pokazal za neko transscendentalno dejavnost osmišljevanja, ki pa izvira v »mističnem« izkustvu, čustvu sveta. Skozi to pojasnevanje smisla se *pokaže* ravno ono neizrekljivo bistvo sveta, prav tako se pokaže nemara tudi celotna filozofska dimenzija smisla, ki jo lahko kvečjemu *menimo* ali *izkazujemo* v psevdostavkih.

Če temu prevdosmislu damo ime »transcendentalni smisel«, potem bi lahko »izrekli« (seveda nujno psevdosmiselno) osnovno tezo Wittgensteinove teorije jezika: Jezik *izreka* svoj smisel, *kaže* pa svoj transcendentalni (psevdo) smisel! Ravno s transcendentalno dejavnostjo razmejevanja smiselnih in nesmiselnih oziroma psevdosmiselnih stavkov lahko pridemo do konsekventne filozofske pozicije, ki jo narekuje osnovna *norma* (7. teza). Smiseln molk torej

ni nekaj zgolj negativnega, nekaj izven vsega smisla in govora, temveč je v jedru same filozofske dejavnosti kot transcendentalne (seveda v Wittgensteinovem smislu) dejavnosti obmejevanja jezika in sveta. Toda kot smo že dejali, ta molk kljub vsemu »od zunaj« (mistično) obmejuje smiselni govor in misel.

Mislim, da je tu Wittgenstein v neki zmoti. Kajti nikakor ni mogoče biti dejansko zunaj jezika, a prav tako se dejansko ne moremo umakniti nesmislu v molk. Prav tako ga ni mogoče molka smiselno vplesti v jezik kot neko dejavnost, čim menimo, da je molk sam meja smisla in nesmisla, in da je že sam neizrekljivo. Zastopam namreč nasprotno stališče, da je tudi molk bistven element jezika, govora in misli, da je moment samega smisla. Kajti kakor hitro gre za molk *o nečem*, kar nam je kakorkoli dostopno, je ta molk že vpleten v diskurz kot diskurzivno smiseln, on nekaj *govori, ne le kaže*. Tudi sicer se jezik sam, gledano sintaktično, v mnogočem gradi na molku med neposredno govorjenimi enotami jezika (npr.: kot interpunkcija). Brez prepletanja molka in govora ne bi bilo smiselnega govorjenja in jezika.

Toda Wittgenstein zahteva še več, namreč *miselni molk*, saj sta mu misel in govor izomorfna. Toda molčati v govoru še daleč ni isto kot molčati v mislih. To ni le psihološki problem zaustavitve mišljenja (metoda, ki bi filozofsko rabljena bila zelo podobna raznim *mističnim meditativnim tehnikam)*, temveč problem *upravičenega* molčanja. Toda ravno upravičen molk je nujno že v besedah, nikoli le v mislih, saj je sama upravičenost lahko le miselna — teoretska in spoznavna, a tedaj smiselna in zopet izgovorljiva. Nujno je torej preseči ne le stavke Wittensteinovega *Traktata*, temveč *tudi sam molk*, do katerega vodi *Traktat*.

Preseči je namreč treba iluzijo o molku zunaj ali na robu smisla, zunaj jezika. Nasprotno je molk eden od graditeljev jezikovnega smisla, nikakor le izraz nesmiselnega. Če je miselno jezikovno in govorno smiseln molk moment filozofskega govora, potem je že tudi nek prikriti govor, prav tako kot je njegov miselni korelat neka teoretska misel. Tedaj pa ta molk ne more ostati zgolj v sebi, molk, temveč mora postati dejanski govor in diskurzivna teorija. Molk tedaj ni zaključek teorije, temveč je sama teorija izraz neizgovorljivega. Toda ali ima sploh še smisel ostra delitev na govorjeno, diskurzivno in neizgovorljivo, nesmiselno? Ali ni resnica ravno v *dialektičnem posredovanju* med tistim, kar je nedostopno običajnemu smislu in misli (tj. empiričnemu in logičnemu smislu) in med tistim, kar se kaže kot njegov »transcendentaln smisel« (filozofski smisel).

Ali ni bila ravno filozofija tista, ki je povzdignila naravni jezik do tistega nivoja, da je postal jezik teorij, jezik spoznanja, znanosti? Ravno *refleksija* o prepletenosti običajnega in filozofskega smisla izrazov in pojmov, ki govore o bistvu sveta, biti, resnice je pri vseh velikih filozofih dvignila jezik do tega, da postane dejansko smiseln izraz, sposoben za izgovor novih teoretskih horizontov in paradigem, od katerih živi tudi tim. napredek znanosti.

Toda Wittgenstein si je načelno onemogočil refleksijo s tem, ko je postavil nepremostljivo razliko med *sliko* (jezikom) in med *odnosom* do preslikanega, ki se zgolj *kaže*. Če je miselna slika sposobna izraziti vsako dejstvo, potem bi morala misel smiselno prikazati in jezik izgovoriti tudi *dejstvo* tega ujemanja, tega izomorfizma med sliko in dejstvom, ki ga neposredno preslikuje neka

misel. A to ravno zahteva samorefleksijo misli in jezika v formi smiselnega govora in ne le kazanja. Misel bi torej morala dojeti odnos do stvarnosti takrat, ko se obrne k sebi kot misli (in podobno jezik k sebi kot izgovoru smisla misli). Samorefleksija je nujna, čim je dejstvo ujemanja misli (jezika in stvarnosti neko pravo dejstvo, oziroma stanje stvari. Nemožnost samorefleksije, ki izvira iz delitve na izgovorjeno in zgolj pokazano pomeni, da zgornje dejstvo ni pravo in *ne spada več v svet*, da se *ne primeri* in je metafizično. Toda tega Wittgenstein ne sprejema, ker pač sprejema možnost empirične verifikacije ali falsifikacije tega dejstva ujemanja slike in stvarnosti. Če bi bila zveza slike in stvarnosti zunajsvetna, metafizična, bi moral priznati nujnost metafizike kot smiselne teorije, sicer bi ostala možnost same empirične preveritve nepojasnljiva, kar bi vodilo v dvom o resnici sami (kolikor so empirični stavki znanosti smiselni). Zato ostaja Wittgenstein dvoumen in se zateka v »mistično«, celotna teorija pa skoraj eklektično obvisi med pozitivizmom in metafiziko oziroma »mistiko«.

Čeprav lahko ugotovimo, da nobena od filozofskih teorij, metafizik itd. ni dokončen in pravi odgovor na temeljna vprašanja filozofije, namreč odgovor, ki bi se po svoji enoznačnosti in preverljivosti kosal s pozitivno znanostjo, pa jih vendarle ne smemo zavreči in ostati pri golem »življenjskem problemu« ipd., vse smiselno pa prepustiti pozitivnim znanostim. Kajti ravno formulacija temeljnih filozofskih problemov kot nenehno aktualnih problemov za človeka v formi dialektičnega posredovanja med običajno-pozitivno in filozofsko-reflektivno vsebino, oziroma bolje »dimenzijo vsebine« jezika — misli je bistvena naloga filozofije, ki daje smisel samemu smislu jezika.

Že sam Wittgenstein je v bistvu naznačil, da je odgovor na te probleme v bistvu praktičen, ne zgolj kontemplativno teoretski. Toda ta praktična dejavnost filozofije ni onkraj govora, ni preprosto nema in neizgovorljiva za logiko, kot je trdil Wittgensten, temveč je tudi sama teoretska in govorna, že zato ker je družbena človeška dejavnost. Tako se preseganje metafizike ne kaže v molku in v neizgovorljivi praksi logike (teorije), temveč v »teoretski praksi« in »praktični teoriji«, če uporabimo te Marxove termine.

Čeprav je resnica, da je tisto, kar je nesmiselno nedostopno resnici ali neresnici, pa ni resnica nasprotna teza, da je tisto, kar je nedostopno dokončnemu preverjanju že tudi nesmiselno. Tako kot filozofski odgovor, dokler je dan zgolj v mediju teorije, ni nikoli dokončen in pravi odgovor (metafizika), pa je tudi res, da reševanje temeljnih problemov ni nobena metoda naravoslovne ali pozitivno znanstvene verifikacije, nima empiričnega smisla, kot ga zahteva Wittgenstein in še radikalneje neopozitivisti. Negacija filozofije kot metafizike se tudi nasproti Wittgensteinovim tezam kaže kot udejanjenje filozofije in filozofskega smisla v specifični enotnosti radikalne teorije in radikalne prakse, kot je to postuliral Marx.

Toda Wittgensteinova zasluga je po moje ravno v tem, da je pokazal na specifično dimenzijo jezika, ki smo jo opisali kot »transcendentalno«. Čeprav je sam Wittgenstein potisnil to dimenzijo v molk in v navidezen govor, ki je zgolj izraz mnenja, pa je vendarle tudi zanj neukinljiva. Neukinljiva je že zaradi logike jezika, kot transcendentalne, ki omogoča jezik kot smiselni govor in svet kot jeziku, misli dostopno stvarnost.

Najbrž ni pretirana misel, da je bil Wittgenstein eden najpomembnejših virov za razvoj sodobne filozofije jezika, tako v smeri logične analize jezika, ki se skuša rešiti metafizike (in s tem zanika sam živi jezik na račun abstraktnega »jezika« znakov) kot tudi v smeri eksistencialistične in hermenevtične analize jezika (tu je seveda vplival tudi Husserl), Saj najdemo ravno pri Wittgensteinu eno najostrejših formulacij teze o *ločitvi v biti in bivajočega*, pravo anticipacijo Heideggerjeve »ontološke diference (»Ni mistično to, *kako* svet je, temveč *da* je.« (6. 44))? In ali ni celotno Heideggerjevo filozofija mogoče označiti kot poizkus *izgovora* transcendentalne dimenzije smisla in govora, ki ne govori *o* bivajočem, pa tudi *o* biti ne, temveč dopušča izgovor sami biti, neko specifično filozofsko kazanje- govorjenje- mišljenje, ki ga ne doseže več nobena logika ali konstruirani metajezik znanosti. In ali se ne da podobno s pomočjo anticipacije sicer zgolj implicitno nakazane Wittgensteinove »teorije« zmiselnega molka, ki ni zgolj kontemplacija ali čustvo, temveč praktična dejavnost odgovoriti Heideggerju, da je bistveno pozabil na moment (transcendentalne) prakse reševanja eksistencialnih, bistvenih problemov človeka kot momentu samega od- govora na »vprašanje« po smislu biti.

Prevajalec France Jerman je imel zelo težko delo s prevodom jasnih, kristalno čistih in jedrnatih Wittgensteinovih stavkov, ki s svojo jasnostjo kažejo na neizgovorljivo in se večkrat gibljejo na sami meji smisla in je uspel ohraniti in prenesti ta stil v slovenščino. Morda je včasih celo slovenski prevod jasnejši od nemškega originala, ker je deloma logika slovenskega jezika jasnejša od nemščine in dopušča manj besednih mistifikacij od nemških substancializacij in terminskih tvorb.

Nekaj napak se je zgodilo očitno pri tiskanju, toda dajo se odpraviti s primerjavo z nemškim izvirnikom.

Vprašljiv je le prevod nemške »die Form« enkrat s formo, drugič z obliko. Ta dvojnost namreč lahko vodi do nerazumevanj teksta, posebej v začetku, v ontologiji. Wittgenstein namreč tako logično kot zunanjo formo predmetov druži v formo predmeta sploh. Ko pravi, da »možnost njegovega (predmetnega — op.) obstoja v stanju stvari je oblika (die Form) predmeta« (2. 0141), misli tako na »prostor, čas in barvo (barvnost)« (2. 0251) kot tudi na »logično formo« predmetov obenem. Mislim, da bi bilo treba na težje razumljivih mestih dopolniti prevod tudi s kakšno opombo.

Prevajalec je na koncu knjige dodal še poglobljeno študijo v Wittgensteinovem *Traktatu* in še posebej ocenil dosedanje marksistične kritike, ki so po njegovem večidel nezadostne, saj berejo Wittgensteina skozi očala neopozitivizma. Posebej pa pohvali oceno Borisa Majerja, ki je prekinil s to »tradicijo«, in ki ima Wittgensteinov *Traktat* za izraz protislovnega spoja pozitivističnih in iracionalističnih tendenc meščanske filozofije. Podobno je tudi Gajo Petrović ocenil *Traktat* kot izraz »filozofije neizrekljivega«, ki ji »služi filozofija logičnega atomijma kot pomožno sredstvo«, ta privlačna teza je zame pretirana v toliko, kolikor si to filozofijo predstavljamo kot neko teorijo, jezikovno celoto, sistem misli td., kajti ravno do teorije neizrekljivega Wittgenstein ni prišel niti v *Traktatu*, niti v svojih kasnejših delih.

mag. ANDREJ ULE

Sinopsisi

UDK 141.827:331.152.1 (497.1)

DR. VOJAN RUS

FILOZOFIJA IN SAMOUPRAVLJANJE

Filozofija človeka v svetu je edino možno žarišče socialistične samoupravne misli in družbe, ker dojame glavni izvor zgodovine — človeško delo.

Samo filozofska misel celovitega človeka — z človečnim delom v središču — more določiti samoupravne odnose posebnih področij človeštva, saj tega ne more narediti niti ena izolirana in absolutizirana delnost (niti družbenost niti ekonomija niti politika). Samoupravni socializem ni balkanski lokalni pojav, ampak zgodovinska stopnja v razreševanju trajnih človeških vprašanj. Zato je samoupravna filozofija nujno soočanje z vsemi dosedanjimi temeljnimi filozofskimi in družbenimi smermi.

Samoupravni socializem odpira — zaradi nujnosti svojega obstoja in razvoja — filozofiji tak dialog z družbo, ki je novo, sveže razreševanje glavnih problemov dosedanje nedialektično-metafizične filozofije. To so na primer aporije med subjektivizmom in objektivizmom, med idealizmom in metafizičnim materializmom, med generalizmom in singularizmom itd., ki so bile enostranski izrazi družbenega nasprotja med duhovno-ukazovalnim in fizično-izvrševalnim delom, med vladujočimi in podrejenim. Zato je filozofija človeka in dela v svetu, ki jo eksplicitno ali implicitno vsebuje že marksizem in ki edina teoretsko lahko preraste vse te nedialektike-metafizike, edini možni začetek temeljitega samoupravnega preraščanja razredne družbe.

Ta filozofija odkriva že v strukturi običajnega delovnega akta, ki ga je sposoben vsak normalen človek, možnost preraščanja omenjenih filozofskih in družbenih enostranskosti. V tem aktu so že potenciaali glavnih samoupravnih in človeških vrednot: kulturnosti, duhovnosti, osebnosti. Zato je vsak poprečen človek možni samoupravljalec v najširših človeških in svetovnih dimenzijah in možni nosilec samoupravne filozofičnosti.

Družbeno je najbolj uresničena samoupravna filozofičnost, ki je prisotna v vseh posebnih in posamičnih dejavnostih kot misel konkretne človečne celote. Ta je obenem tudi najbolj radikalno kritična do človeške danosti.

Čeprav je jugoslovanska filozofija že ustvarila določene predpostavke in (delne) uresničitve samoupravne filozofije, je en del jugoslovanske filozofije nemočan, ker je zaradi svojih nekritičnih stališč do dosedanje nesocialistične filozofije teoretsko razlomljen, protisloven.

Šele osvobajanje od te eklektike more sauopravno filozofijo usposobiti, da s stališča možne celote človeka prevrednoti vse dosedanje vrednote nemarksistične filolozofije — ki so bile vedno enostranski izrazi človeških in svetovnih delovnosti — in da jih vključi v sodobni samoupravni in kulturni razvoj.

UDC 141.827:331.152.1 (497.1)

DR. VOJAN RUS

PHILOSOPHY AND SELF-MANAGEMENT

The philosophy of man in the world is the only possible focal point of the socialist self-managing thought and society — because it comprehends the principal source of history: human labour.

It is only the philosophical thought of man in his totality — with his labour in the centre — that can determine the silf-managing relations as obtaining in the particular fields of mankind, for this cannot be done by an isolated or absolute-made partiality (or by social forces, by economy, or by politics). The self-managing socialism is not a local phenomenon typical of the Balkan peninsula; it is a historical phase in the process of coping with man's permanent questions. This is why the self-managing philosophy is a necessary confrontation with all the hitherto fundamental philosophical and social trends.

By virtue of the necessity of its existence and development, the self-managing socialism is opening for the philosophy such a dialogue with the society which represents a new, fresh coping with the principal problems of the hitherto non-dialec-

tical, metaphysical philosophy. These, for instance, are the aporias between the subjectivism and the objectivism, between the generalism and the singularism, etc., which were one-sided expressions of the social contradiction between the mental labour issuing orders and physical labour following the orders, between the ruling and the subordinated. Therefore the philosophy of man and labour in the world, which is explicitly or implicitly already contained in Marxism and which alone can cheoretically overcome all these nondialectic, metaphysical thinkers, the only possible beginning for a throrough self-managing overcoming of class-society.

This philosophy finds already in the structure of an everyday piece of work, which any normal human being can perform, the possibility of overcoming the above mentioned philosophical and social one-sidedness. This piece of work already contains the potentials of the principal self-managing and human values: cultual, spiritual, personal qualities. Therefore any normal human being is a potential self-manager in the broadest human and universal dimensions and a potential exponent of the self-managing philosophical orientation.

Socially most realized is the self-managing philosophical orientation which is present in all the particular and individual activities as the thought of the concrete human totality. At the same time this orientation is most radically critical towards the human givenness.

Even if the Yugoslav philofophy has already worked out certain presuppositions and (partial) materializations of the self-managing philosophy, one part of the Yulgoslav philosophy remains weak because of its uncritical attitudes towards the hitherto non-socialist philosophy it is theoretically without a sustained unity, in fact contradictory.

It is only the gradual liberation from this eclecticism which can make it possible for the self-managing philosophy — from the standpoint of the possible totality of man — to revalue all the hitherlto values of the non-Marxian philosophy (which have alway been onesided expression of human and universal partialities) and to incorporate them in the current self-managing and cultural development.

UDK 141.82:62

DR. ANDREJ KIRN

MARX IN NEKATERA NOVEJŠA FILOZOFSKA RAZUMEVANJA TEHNIKE

Možno je izdvojiti tri zgodovinske stopnje razumevanja tehnike:

a) antično grško subjektivno dejavno instrumentalno razumevanje,

b) novoveško objektivistično instrumentalno,

c) Marxovo materialistično družbeno-eksistencialno razumevanje.

Marx je imel pred seboj klasično tehniko, ki ji je ležal v osnovi determinizem Newtona in Laplaca in je funkcionirala po sistemu kontrole odprtega tipa, to je na natančnem definiranju zunanjega učinka.

Marxovo materialistično pojmovanje zgodovine ni združljivo z nevtralnim-instrumentalnim razumevanjem tehnike. Tehnika ni nevtralno instrumentalno sredstvo do načina, kako ljudje izražajo življenje. Tehnika eksistencionalno opredeljuje človekovo življenje, je moment v načinu izražanja človekovega življenja.

Marx je pokazal na dužbene posledice determiniranih tehničnih sistemov v kapitalizmu, hkrati pa je odkrival že revolucionarne zasnove novih produkcijskih sredstev, ki bodo omogočila in izsilila drugačen značaj človekovega dela.

Razvoj meščanskega razumevanja tehnike od njegovih zasnov do modernejših oblik nosi skupno obeležje, da je trajno zanemarjalo zvezo med moderno tehniko kot materialnim temeljem kapitalističnega sistema in družbeno politično ekonomsko negacijo tega sistema.

Heidegger bistvo tehnike motri zunaj družbenih odnosov. Kakšna je zveza med nastankom moderne tehnike in kapitalskim družbenim odnosom, to za Heideggerja ne predstavlja nobenega vprašanja.

Heidegger zakriva družbeno stran tehničnega »razkrivanja«, s tem pa zakriva tudi bistvo same tehnike.

Nemški inženir Hermann Schmidt je temeljne stopnje razvoja tehnike dojel kot zgodovinske stopnje objektivacije človekovega dela. Vendar pa je to objektivacijo dojel le z njene ozke materialne strani kot ročno delo, strojno delo, »osvobojeno« delo, ne pa tudi v njene družbene določenosti kot suženjsko delo, tlačansko delo, mezdno delo.

UDC 141.82:62

DR. ANDREJ KIRN

MARX AND SOME MORE RECENT ATTITUDES TOWARDS A PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF TECHNICAL SCIENCE

Three historical phases in the understanding of technical science can be identified:

a) the ancient Greek subjective, acting and instrumental one,
b) the modern objectivistic instrumental one, and
c) Marx's materialistic, socially-existential one.

Marx had in front of him the classical technical science which contained in its basis the determinism of Newton and Laplace and functioned according to the system of open type control, i. e. accurate definition of the external effect.

Marx's materialistic conception of history is not compatible with a neutral-instrumental understanding of technical science. Technical science is not an instrumental means neutral to the way how people express their life. Technical science existentially defines man's life, it is a momentum in the way of expressing his life.

Marx has pointed out the social consequences of the determined technical means in capitalism and at the same time unveiled the revolutionary germs of the new means of production which wall permit and enforce a different character of man's labour.

The development of the middle-class understanding of technical science from its beginnigs to its most up-to-date forms has the common characteristic in that it has been all the time leaving out of account the connection between modern technical science as the material basis of the capitalist system and the social political economic negation of that system.

Heidegger views the essence of technical science outside the social relations. For him the connection between the emergence of modern technical science and the capitalist social relations does not represent a question of any significance.

Heidegger covers up the social side of the technical »uncovering« and thus covers up also the very essence of technical science.

The German engineer Hermann Schmidt regards the fundamental stages in the development of technical science as historical phases of the objectivization of human labour. But this objectivization is understood by him only from its narrow, material side as manual work, work with engines, »liberated« work and not also from its social determination as the work of slaves, of feudal subjects, of wages-earners.

UDK 159.964.2:801.73

SLAVOJ ŽIŽEK

HERMENEVTIKA IN PSIHOANALIZA

Članek, ki govori o odnosu Gadamerjeve hermenevtike in Lacanove teorije psihoanalize, izhaja iz Gadamerjevega razumevanja analitičnega procesa: da gre v osnovi za objektivirajočo prirodnoznanstveno razlago, ki ji podaja intersubjektivno legitimacijo pacientova prostovoljna podreditev avtoriteti analitikove vednosti. Skozi izpostavitev vloge analitikovega *molka* v procesu analize se skuša pokazati neustreznost tega dojetja: analitik s svojim molkom prav ruši intersubjektivno situacijo, v kateri nastopa pacientu kot *le sujet supposé savoir*, poleg tega pa njegov molk reprezentira sámo »arbitrarnost« (brezopornost reda označevalca *(le signifiant)*. Po krajšem orisu pojma »arbitrarnosti«/diakritičnosti označevalca se ob *transferju* pokaže, da se tisto, s čemer ima opraviti analiza, res giblje na ravni označevalca, nato

pa se še razvije pojem naddoločenosti kot specifične označevalne določenosti. Izkaže se, da pomeni analitična interpretacija specifičen proces, ki se izmika klasični alternativi razlage in razumevanja. Od tod se zopet vrnemo h Gadamerju: zakaj njegova hermenevtika zvede proces analize na prirodnoznanstveno razlago? Odgovor da meja same hermenevtike: le-ta se omeji na horizont smisla in ostane slepa za učinke označevalca v njegovi avtonomiji. Šele v teh učinkih, v »luknjah« pomena, spregovori subjektova resnica. Praktično-politična razsežnost te zaslepitve za razsežnost označevalca pa je, da skuša hermenevtika omejiti domet kritike ideologije.

UDC 159.964.2:801.73

SLAVOJ ŽIŽEK

HERMENEUTICS AND PSYCHOANALYSIS

The article, which deals with relation between Gadamer's hermeneutics and Lacan's psychoanalysis, takes its start from Gadamer's conception of the analytic process: that essentially we have to do with an objectivizing natural-scientific explanation which receives its intersubjective legitimation from the patient's free subjection to the authority of the analyst's knowledge. Through an exposition of the role of the analyst's *silence* in the process of the analysis it is attempted to demonstrate the inadequacy of this grasping: with his silence the analyst destroyes the intersubjective situation in which he is for the patient *le sujet supposé savoir* and additionally his silence represents the very »arbitrariness« over the order of le *signifiant*. After a short outline of the concept of »arbitrariness«/diacriticalness of the *signifiant*, the *transfer* reveals that what the analysis deals with is actually moving at the level of the *signifiant*; only then the concept of supra-determinedness develops as a specific signifying determinedness. It becomes evident that the analytic interpretation represents a specific process which evades the classical alternative of explanation and understanding. Here we turn back to Gadamer: why does his hermeneutics reduce the process of analysis to a natural-scientific explanation? The answer is given by the border of hermeneutics itself: hermeneutics limits itself to the horicon of sense and remains blind for the effects of the *signifiant* in his autonomy. Only in these effects, in the lacunae of sense speaks uot the subject's truth. But the practical—political dimension of this act of blinding to the dimension of the *signifiant* lies in the attempt of hermeneutics to restrict the range of the criticism of ideology.

UDK 165.62

MATJAŽ POTRČ

DESTRUKCIJA FENOMENOLOŠKE TRANSCEDENTALNE ZAVESTI

Po sklopu redukcij je Husserlu primarna pridobitev področja čiste transcedentalne zavesti, ki naj bi omogočila izgradnjo fenomenologije kot znanosti. Dediči fenomenološke rezerve so se — ob naslonitvi na predpostavko empirično-transcedentalne podvojenosti — od te oddaljili najbolj glede konstitutivnosti transcedentalne zavesti. V razpravi je to nakazano ob dveh primerih:

Pri Merleau-Pontyju je ob naslonitvi na Husserla konstitutivnost transcedentalne zavesti zamenjana z vzporednostjo empiričnega, katerega raba pa se izkaže za konstitutivnost »nezavednega«.

V hermenevtiki pa je fenomenološka transcedentalna zavest povsem zamenjana s horizontom razumevanja, v omogočujočim redom zadaj.

UDC 165.62

MATJAŽ POTRČ

LA DESTRUCTION DE LA CONSCIENCE TRANSCENDANTALE PHENOMENOLOGIQUES

Après l'ensemble des réductions ce qui est primordial pour Husserl est l'acqulisition du domaine de la conscience transcendantale pure, qui permettrait la construction de la phénoménologie en tant que science. Les héritiers de la réserve phé-

noménologique (à l'appui de la supposition du dédoublement émpirico-transcendantal) se sont le plus eloignés de cette réserve en ce qui concerne le fondement de la conscience transcendantale. Deux exemples expliquent ce que nous venons d'énomcer:

Chez Merleau-Ponty, qui s'appuie sur le fondement de la conscience transcendantale husserlienne, on trouve cependant un glissement vers la corrélativité de l'empirique, dont l'usage apparait comme le fondement de »l'inconscient«.

Dans l'herméneutique, la conscience transcedentale phénoménologique est entièrement remplacé par l'horizon de la compréhension, par l'ordre en arrière-plan.

UDK 141.32

DARKO STRAJN

SARTROV EKSISTENCIALIZEM KOT ZVRST POJMOVANJA SVOBODE IN OSVOBODITVE POZNOMESČANSKEGA SUBJEKTA

V pričujočem zapisu gre za opredelitev Sartrovega pojmovanja svobode in še posebno v tej zvezi za opredelitev Sartrovega pojmovanja *subjekta* svobode. Opredelitev teh Sartrovih pojmovanj poteka v kritičnem soočenju z njegovo zrelo filozofsko ontologijo (L'être et le néant!) in njegovimi marksizmu bližajočimi se stališči, ki nastajajo v konfrontaciji s pretežno dogmatičnim materializmom staliniziranih komunističnih partij povojne Evrope. Tako se v prvem primeru izkaže filozofska spornost Sartrove ontologije predvsem glede na določitev *konkretnosti* subjekta; ta določitev je s kritičnega historično-materialističnega stališča razpoznavna kot *abstrakcija* od historične konkrecije kot procesa reprodukcije družbe v določenih produkcijskih odnosih oziroma v razrednih razmerjih. V drugem primeru pa gre za kritiko tistih poskusov v sartrijanski teoriji, s katerimi je Sartre poskušal približati svojo ontologijo sferi praxisa. Vendar pa mu tipično meščansko-idealistično izhodišče v njegovi filozofiji (pa četudi gre za stališče skrajno levega meščanstva) onemogoča pristop k praktičnemu, kar se zrcali tudi v Sartrovih poskusih praktičnega političnega delovanja predvsem v njegovem poskusu ustanavljanja politične organizacije R. D. R. Kljub tem kritičnim opažanjem pa zapis ne ignorira določenih Sartrovih teoretskih in celo praktičnih zaslug, ki ga za razliko od nekaterih drugih eksistencialistov delajo za levega meščanskega zaveznika revolucionarnega proletariata.

UDC 141.32

DARKO STRAJN

SARTRE'S EXISTENTIALISM AS A PARTICULAR KIND OF UNDERSTANDING OF FREEDOM AND OF THE LIBERATION OF THE LATE-BOURGEOIS SUBJECT

The article is concerned with defining Sartre's conception of freedom and in this connection particularly with Sartre's conception of the *subject* of freedom. The defining of these conceptions as propounded by Sartre is done in the context of a critical confrontation with his mature philosophical ontology (L'être et le néant!) and with his standpoints (already close to Marxism) that emarge from a confrontation with the predominantly dogmatic materialism of the Stalinized communist parties of the post-war Europe. Thus in the first instance the philosophical dubiousness of Sartre's ontology is revealed with regard to his definition of the *concreteness* of the subject; from the critical historical-materialistic point of view this definition can be seen to be an *abtsraction* from the concrete historical setting as a process of the reproduction of the society in given production and class relations. I the second instance we are concerned with a critical assessment of those attempts in the Sartrian theory by means of which Sartre attempted to bring his ontology close to the sphere of praxis. But the typically bourgeois-idealist point of departure in his philosophy (even if this is the attitude on the extreme leftist bourgeoisie) precludes him from an adequate approach to the practical sphere — which is reflected also in Sartre's attempts at practical political action (above all in his attempt to found the R. D. R. political organization). In spite of this critical remarks the article recognizes certain of Sartre's theoretical and even practical merits which make him — in contradistinction to certain other existentialist — a leftist bourgeois ally of the revolutionary proletariat.

UDK 141.131:113/125

DR. VALENTIN KALAN

KOZMIČNA TEHNIKA IN VPRAŠANJE MATERIJE V PLATONOVEM TIMAJU

V okviru gibanja Platonove filozofije ima dialog Timaios nalogo zasnovati, kako mora biti urejen svet narave, postajanja, da se bo lahko idealna država, Kalipolis znašla v njem kot v svojem »idealnem« okolju. Temu ne more ustrezati svet narave Demokrita ali Anaksagore, ker se tam uveljavlja predvsem nujnost in slučajnost, medtem ko urejene in »prave« stvari lahko povzroči samo umski vzrok. Tako je nastajanje sveta razloženo po analogiji z dejavnostjo obrtnika, delavca, kiparja — *poiētés, dēmiourgós*. Dejavnost urejanja sveta je kozmična tehnika, katere racionalnost zagotavlja demiurg in svetovna duša. Kakor vsaka produkcija tako tudi ta predpostavlja material svoje dejavnosti. Zato je poleg večnega sveta idej, biti in resnice ter sveta čutnih stvari, ki so v večnem postajanju, nujno treba postaviti neki tretji rod bivajočega, ki ga od Aristotela dalje imenujemo materija, medtem ko ga Platon še ni terminološko fiksiral in ga opisuje z različnimi metaforami: prostor postajanja, plastična masa, mater in dojilja postajanja itd. Tretje območje bivajočega pove, da posamezne stvari niso izčrpane v deležnostnih razmerjih, kakor je na osnovi Faidona in Države menila tradicionalna razlaga platonizma. Platon že ve, da posamezne stvari bivajo tudi prek materije, da se ločijo od idej po tem, da so »materialne«, da se nahajajo na določenem mestu. Vendar pa brez demiurgične, umske dejavnosti materialni svet ne bi bil urejen, zakonit. Tako se izkaže, da z ustrezno tehniko ni urejeno samo področje človekovega političnega, družbenega in ekonomskega življenja, temveč tudi sama narava. »Filozofija narave« v Timaju je utemeljevanje tehnokracije, ki je zdaj dobila kozmične dimenzije.

UDC 141.131:113/125

DR. VALENTIN KALAN

LA TECHNIQUE COSMIQUE ET LA QUESTION DE LA MATIÈRE DANS LE TIMÉE DE PLATON

Le dialogue Timée a pour objet principal l'élucidation d'un problème très complexe, à savoir, comment devrait être organisé le monde naturel, le monde en devenir afin que la cité idéale, Kallipolis, s'y retrouverait comme dans son milieu »idéal«. Le monde naturel des »présocratiques«, dominé par la nécessité et le hasard ne peut correspondre à cette prétention, parce que seule une cause rationnelle peut produire les choses bonne et belles. Le devenir du monde est expliqué par analogie avec l'activité productive de l'artisan. L'activité ordonatrice du monde est une technique cosmique, une »fabrication« cosmique dont la rationalité est assurée par le démiourge et l'âme du monde. Comme toute production celle-ci aussi exige et suppose un matériel sur lequel s'exercera son activité. Voilà pourquoi il est nécessaire de poser auprès du monde éternel des formes, des idées, des vérités et du monde des choses sensibles, un troisième genre de l'être que depuis Aristote nous appelons la matière, mais que Platon décrit par des métaphores: le »support« et la »nourrice« de toute la naissance, le »réceptacle«, la mère« du devenir, le »lieu«, la »place«, »ce en quoi« les choses apparaissent etc. Le troisième genre de l'être nous dit que le choses concrètes ne s'épuisent pas dans des rapports de participation — comme l'affirmaient les tenants de l'interprétation traditionnelle du platonisme. Platon sait déjà que le monde sensible existe aussi à travers la matière, que le choses individuelles diffèrent des idées par leur matérialité: elles occupent une »place«, un »espace«. Mais sans l'activité productrice, c'est-à-dire rationnelle, le monde matériel ne sertai pas régi par des lois. Il s'avère donc que ce n'est pas seulement le domaine de la vie sociale, économique et politique, qui est réglée par une technique correspondante, mais aussi la nature elle-même. La cosmogonie spéculative du *Timée* est une justification de la techno-kratie qui pred maintenant des dimensions cosmiques.

UDK 161.2:19 Kant

MAG. ANDREJ ULE

PROBLEM ANALIZE IN SINTEZE V KANTOVI TRANSCENDENTALNI ANALITIKI

Kant je že s svojo strogo delitvijo apriorno analitičnih in apriorno sintetičnih sodb zavrgel vso tradicijo metafizičnih filozofij, ki so se gradile na predpostavki neke »analitične apriornosti« (čistih resnic, pojmov, bistev, idej, definicij, aksiomov), ki naj velja nad vsakim čutnim izkustvom, v večnosti neke biti na sebi. Ta tradicija (od Platona dalje) je nujno vodila v objektivizem in tudi Descartesov cogito ni mogel postati temeljni princip spoznanja ob hkratni Descartesovi zvestobi modernizirani analitični apriornosti, zato je naslonjen na boga kot garanta vseh resnic. Kant zavrača tudi empiristični subjektivizem, zato išče apriornost v sami zavesti, da bi sintezo v zavesti dokazal kot objektivno spoznanje. Ravno sintetične sodbe a priori mu odpro pot do znanih rezultatov. Humeov dvom ni edini vzrok Kantove dihotomije sodb, kajti Kant je že prej izražal dvome v analitičnost metafizike in naravoslovja. Metafizični residuum pri Kantu je »stvar na sebi«, ki pa je implicirana že v začetni postavki nezvodljive, do kraja neanalitske razlike apriornih analitičnih in apriornih sintetičnih sodb, pa tudi neprotislovna razlaga antinomij jo zahteva kot teoretsko nujnost. Da bi odstranili stvar na sebi, je treba nujno preseči Kantovo dihotomijo sodb, prav tako pa tudi dihotomijo analize in sinteze sploh ter formalno logično analitičnost, kar vse vodi v dialektično mišljenje (Hegel, Marx).

UDC 161.2:19 Kant

MAG. ANDREJ ULE

THE PROBLEM OF ANALYSIS AND SYNTHESIS IN KANT'S TRANSCENDENTAL ANALYTICS

Already with his strict division of propositions into a-priori analytic ones and a-priori synthetic ones Kant rejected the entire tradition of the metaphysical philosophies which had bean building on the presupposition of an »analytical apriority« (pure truths, concepts, essentials, ideas, axioms), to be regarded as beyond the sensory experience, in the eternity of a being in itself. This tradition (from Plato onwards) was necessarily leading to objectivism and also Descartes's *cogito* could not become the basic principle cognation when at the same time Descartes was faithful to the modernized analytic apriority and therefore he continued to rely on God as a guarantor of all the truths. Likewise Kant rejected the empiricist subjectivism because he searched for apriority in the consciousness itself — so that the synthesis in the consciousness might be proved to be objective cognition. It is precisely the synthetic propositions a priori which had opened for him the way th the results as we know them. Hume's doubt is not the sole reason for Kant's dichotomy as regards propositions, since already at an earlier stage Kant voiced his doubts about the analytic nature of metaphysics and natural science. The metaphysical residuum is for Kant the »thing in itself«, but already implied in the initial assumption of the irreducible, in the end non-analytic difference between the a-priori analytic and the a-priori synthetic propositions; besides it is also the explanation of the antinomies which posits it as a theoretical prerequisite. To remove the thing in itself, it is imperative to supersede Kant's dichotomy of propositions as well as the dichotomy of analysis and synthesis in general and also the formal logical analytics — which all leads towards dialectical thinking (Hegel, Marx).

UDK 301.195

MACA JOGAN

ENODIMENZIONALNOST IN IDEOLOŠKOST PARSONSOVE FUNKCIONALISTIČNE SOCIOLOŠKE TEORIJE

Moderni funkcionalizem, ki se navezuje na pozitivistično tradicijo najpomembnejših meščanskih sociologov, je kot holistična teorija enostransko usmerjen k vpra-

šanjem ohranjanja reda v družbi. Temu so podrejeni temeljni teoretični pojmi, kot so npr. funkcija, struktura in drugi, ki služijo za razlago družbe kot sistema, ki je notranje skladen in temelji na vrednotnem konsenzu. Temeljni pojmi te nezgodovinske in formalne sociološke teorije nujno vključujejo tudi ideološko komponento in teleološko razlago. Najpomembnejši utemeljitelj modernega funkcionalizma T. Parsons se zavestno izogiba potem, ki bi ga privedle do stališč, na podlagi katerih bi lahko razumel sam družbeni sistem kot relativno trajen, zgodovinsko opredeljen in spremenljiv družbeni pojav. Podrobnejša obravnava nekaterih vidikov Parsonsove »analitične« sociologije kaže, da teorija, ki zanemari stvarnosti imamentna protislovja s spoznavnega vidika služi predvsem sama sebi, s praktično političnega vidika pa služi opravičevanju obstoječega sistema neenake razporeditve lastnine in družbene moči.

UDC 301.195

MACA JOGAN

ONE-DIMENSIONALITY AND IDEOLOGICAL ORIENTATION OF PARSON'S FUNCTIONALIST SOCIOLOGICAL THEORY

The moder functionalism, which is in a sense a continuation of the positivist tradition of the most important bourgeois sociologists, has as a holistic theory a bias towards the questions of maintaining order in the society. Fundamental theoretical concepts like e. g. function, structures, and others, are subordinated to this issue and serve for an explanation of the society as a system, internally harmonious and founded on a consensus of values. The fundamental concepts of this historical and formal sociological school necessarily include also the ideological component and a teleological explanation. The most important founder of the modern functionalism is consciously avoiding ways that lead him to viewpoints from which he himself could understand the system as a relatively permanent, historically determined and changeable social phenomenon. A more detailed discussion of certain aspects of Parson's »analytical« sociology shows that a theory which has from the gnoseological point of view neglected the contradictions immanent in the reality serves above all its own purpose whereas from the practical political point view it serves to justify the existing system of the distribution of wealth and social power.

UDK 159.9.072:373.32(497.12)

DR. OTO PETROVIČ — JANEZ GREGORAČ

PROGNOSTIČNA VELJAVNOST TESTA ZA ŠOLSKE NOVINCE ZA USPEH V PRVEM IN DRUGEM RAZREDU OSNOVNE ŠOLE

Da bi ugotovili, kakšna je prognostična veljavnost testa za šolske novince za napovedovanje uspeha v prvem in drugem razredu osnovne šole, smo računali korelacijo med uspehom na testu (za globalni dosežek, za dosežek na skupini motoričnih podtestov, na skupini nemotoričnih podtestov in za dosežke na vsakem posameznem podtestu) ter med različnimi indikatorji šolske uspešnosti (globalni uspeh, poprečni uspeh, poprečni uspeh na skupini glavnih predmetov, poprečni uspeh na skupini veščin in uspeh pri slovenskem jeziku, matematiki ter spoznavanju narave in družbe.

Rezultati raziskave, ki je zajela 60 % vzorec populacije šoloobveznih otrok 1972/73 v občini Črnomelj, so pokazali, da ima za napovedovanje šolske uspešnosti v obeh razredih največjo vrednost otrokov globalni dosežek na tem testu. Manjša je napovedna vrednost dosežkov na posamezni skupini podtestov. Dosežki na podtestih pa imajo po naših ugotovitvah najmanjšo vrednost za napovedovanje šolske uspešnosti.

Raziskava je pokazala določeno praktično vrednost dosežkov na testu za šolske novince za napovedovanje šolske uspešnosti v prvih dveh razredih osnovne šole.

UDC 159.9.072:373.32(497.12)

DR. OTO PETROVIĆ — JANEZ GREGORAČ

THE PROGNOSTIC VALIDITY OF THE PRIMARY SCHOOL ENTRANCE TEST FOR FIRST AND SECOND PRIMARY-SCHOOL CLASS PUPILS

With the view of finding out the prognostic validity of the primary school entrance test for predicting the achievement in the first and the second class of primary school, the correlation has been calculated between the test result (global achievement, achievement in the group of motoric subtests, in the group of non--motoric subtests, and the achievement in each particular subtest) and the various indikators of the achievement at school (global achievement, average achievement, average achievement in the group of principal subjects, average achievement in the group of practical skills, the achievement in Slovene, in mathematics, and in learning about nature and society).

The results of the research, which covered a 60 % sample of the population of primary school pupils in 1972-73 in the commune of Črnomelj, have shown that for the predicting of the achievement in the first and the second class of primary school it is the child's global achievement in this test which is of the greatest significance. The predicting value of the achievements in particular groups of subtests is smaller, whereas according to our findings the achievements in subtests have comparatively the lowest predicting value for achievement at school.

The investigation has proved to be of certain practical value for predicting the school achievement of pupils in the first and second class of primary scoll from the test achievements.

UDK 930.26

MILAN STANTE

IZVOR IN POMEN MINOJSKEGA KULTURNEGA SIMBOLA

Eden najpogostejših motivov kretske kulture, arhitekture, slikarstva in kiparstva — simbol kretske kulture — je takoimenovana dvojna sekira. Dvojno sekiro so častili v zgodnji kameni dobi in vse do bronaste dobe. Znova se pojavi v 4. stoletju n. št. na rimskih kovancih in kot simbol celo na francoskih kovancih leta 1942. Izvor in pomen tega simbola je eno največjih vprašanj arheologije in zgodovine, ki vznemirja znanstvenike že več kot pol stoletja. O tem so razpravljali Hrozny, Henry Heras, Bucholz in drugi. Avtor v razpravi analizira njihove rešitve in stališča in podaja tudi svoje razlage pomena čaščenja dvojne sekire. Svoje razlage opira na razprave o orientalnih kultih s posebnim poudarkom na indijskih kultih. Avtor je mnenja, da je kult dvojne sekire še vedno navzoč v indijskem kultu šakti.

UDC 930.26

MILAN ŠTANTE

THE ORIGINE AND MEANING OF MINOAN CULT-SYMBOL

One of the most frequent motives in the Crete culture, architecture, painting and sculpture — the symbol of the Crete culture — is the so called double axe, doppel axt, hache double, doppia ascia etc. The double axe was worshipped in the early Stone Age untill the Bronze Age. It emerged again in the 4 th century B. C. on Roman coins and also as a symbol on French coins in 1942. The origin and the meaning of this symbol is one of the greatest questions of archeology and history and it excites the scientists for more than half a century. Hrozny, Heras, Buchholz and others debated about it. The author of the study analysed their solutions and stand points and he contributed also his explanations, namely the meaning of the worship of the double axe. He based his explanations on the studies of oriental cults with a special accent on Indian cults. The author thinks that the cult of the double axe is still present in the cult of shakti in India.

YU ISSN 0587-5161

Časopis za sodelovanje humanističnih ved, za psihologijo in filozofijo