

# RAZPRAVE

194245

## PRO BLE

Problemi, št. 121-122, januar-februar 1973, letnik XI





194245  
+

## RAZPRAVE

Problemi, št. 121—122, januar—februar 1973, letnik XI

Glavni urednik Milan Pintar, odgovorni urednik Rastko Močnik, tajnik uredništva Andrej Medved, lektor U. V., likovni urednik Tomo Podgornik.

Uredniški odbor: Branko Bošnjak, Peter Božič, Niko Grafenauer, Spomenka Hribar, Tomaž Kralj, Lev Kreft, Matjaž Maček, Andrej Medved, Jure Mikuž, Rastko Močnik, Milan Pintar, Matjaž Potrč, Braco Rotar, Marko Slodnjak, Ivo Svetina, Marko Švabič, Ivo Urbančič, Ivo Volarič, Franci Zagoričnik, Ifigenija Zagoričnik, Aleksander Zorn in Slavoj Žižek.

Uredništvo in uprava: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20 487. Tajnik uredništva posluje vsak ponedeljek, sredo in petek od 12. do 14. ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30. Tekoči račun 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 50 din, cena posamezne številke 5 din, cena dvojne številke 8 din. Izdajata predsedstvo RK ZMS in IO SS LVZ.

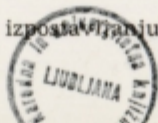
Tiska tiskarna »Toneta Tomšiča« v Ljubljani.

Revijo sofinansira KSS in je po sklepu RSPK št. 421-1/73 dne 30. 5. 1973 oproščena prometnega davka.

To številko je uredil Matjaž Maček

## KAZALO

- 1 Savin Jogan: Delegatski sistem in Pariška komuna
- 9 Peter Jambrek: Oris marksistične teorije družbenega razvoja — Vrste konfliktov in ustrezni procesi družbenih sprememb
- 30 Marko Kerševan: Humanistična ideologija in religija
- 50 Braco Rotar: Sociologija kulture in semiotika
- 75 Dimitrij Rupel: Problematizacija sociološkega »zdravega razuma«
- 89 Slavko Splihal: Vrednotenje subjektov v mednarodnih odnosih — Vrednostna analiza zunanjepolitičnih vestí v »Delu«
- 99 Maca Jogan: Max Weber in stratifikacijska teorija
- 107 **Kritika**
- 107 Božidar Debenjak: Imenitna satira
- 109 Matjaž Potrč: Razcep
- 115 Jure Mikuž: Usoda poskusov modernih formulacij v slovenskem slikarstvu 20. stoletja
- 120 Ivo Urbančič: O kritičnem izpostavljanju slovenskih arhetipov



PO 2663/1975



# DELEGATSKI SISTEM IN PARIŠKA KOMUNA

Kot je res, da sta v naši teoriji, politiki in ideologiji ideja delegacije in delegatski sistem deležna vsak dan večje pozornosti in da dobivata zlasti v novih osnutkih za spremembo ustave mnoge povsem nove in izvirne normativne razsežnosti, prav tako drži, da niti v teoriji niti v praktični politiki ni dosežena niti temeljna enotnost pogledov na to koncepcijo.<sup>1</sup> Kljub temu pa je mogoče ugotoviti, da se večina teh razprav v svoji temeljni usmeritvi odmika od klasičnega, formalnega pojmovanja delegatskega sistema kot posebnega tipa posrednih volitev (pri katerih volijo poslance — delegate posebni volilni kolegiji izmed svojih članov), in da ima v mislih predvsem njegovo vsebinsko plat. Ta se kaže predvsem v vse tesnejših vezeh med volivci in izvoljenim odposlancem — delegatom ter predpostavlja družbenopolitično identifikacijo odposlanca z volivno osnovo, torej s problemi, potrebami, interesi in zahtevami tistih, ki jih zastopa v skupščini, hkrati pa tudi učinkovit sistem kontrole volivcev nad delom in obnašanjem odposlanca ter skupščine in njenih organov. Položaj in vloga odposlanca — delegata v takem sistemu — kot trdi Kušej<sup>2</sup> — torej nista toliko odvisna od takšnega ali drugačnega volilnega sistema (posrednih ali neposrednih volivcev), kolikor od stopnje doživete solidarnosti in vzajemne integriranosti, za katero pa morajo ustvariti ustrezno vzdušje tudi naše družbeno-zedinjevalne subjektivne sile. Končno je treba med bistvenimi sestavinami sodobnega pojmovanja delegatskega sistema poudariti delo in samoupravno integracijo na podlagi dela, ne le kot eno izmed njegovih značilnosti, temveč kot osnovo, na kateri se gradi in iz katere izhaja sodobni delegatski sistem v nakazanih razsežnostih. Gre torej za zaokrožen, v sebi usklajen sistem delavske demokracije, v okviru katerega postaja sistem delegacij vzvod in sredstvo delavcev in vseh delovnih ljudi v združenem delu, da prevzamejo v svoje roke odločanje o pogojih in rezultatih svojega dela, o celotni reprodukciji in s tem tudi o vsebini, obsegu in kvaliteti zadovoljevanja in uresničevanja svojih potreb in interesov.

Nedvomno bi bilo zanimivo videti, katere prvine tako pojmovanega delegatskega sistema so prišle do izraza vsaj v konceptu, če že ne v praksi razmeroma kratkega obstoja in razvoja Pariške komune spomladi 1871. Zato se bomo osredotočili predvsem na ta okvir, s čimer seveda ni rečeno, da so nekatera druga vprašanja

(npr. odnos med komuno in njenimi odbori, organizacija nacionalne garde kot oborožene sile delavcev, idr.) manj pomembna za razvoj in učinkovitost te prve delavske vladavine v svetu.<sup>3</sup> Medtem ko so namreč vsi prejšnji poskusi in zahteve v tej smeri (čartistično gibanje v tridesetih in štiridesetih letih 19. stoletja v Angliji, revolucionarna gibanja v letu 1848) ostajali bolj ali manj v okviru delavskega in naprednega gibanja, je za Pariške komune 1871 delegatski sistem prvič dvignjen na raven politične organizacije države. Komuno lahko štejemo kot prvi zgodovinski poskus organiziranja političnega sistema, ki ustreza plebejsko-demokratični, proletarski družbi in ki — vsaj v nekaterih svojih zasnovah — izhaja iz samouprave proizvajalcev in delovnih ljudi sploh.

Iz zgodovine Komune, predvsem iz Marksove »Državljske vojne v Franciji«, so v glavnem znani vsi bistveni elementi njene organizacije in jih zato omenjamo le na kratko. Komuno kot najvišji zakonodajni in izvršilni organ so sestavljali mestni svetniki, izvoljeni na podlagi splošne volilne pravice v posameznih pariških okrožjih. Svojim volivcem so bili odgovorni in bilo jih je mogoče odpoklicati v vsakem trenutku. Povečini so bili delavci ali priznani zastopniki delavskega razreda. Komuna naj bi bila ne klasično parlamentarno, temveč delovno telo, zakonodajno in izvršilno hkrati. V kratkem osnutku o nacionalni organizaciji, ki sicer nikoli ni bil celovito idejno izpopolnjen in zaradi propada komune ni nikoli zaživel, je bilo predvideno, da se vsa Francija organizira na ta način, da postane komunalna delegacija samoupravna politična vsebina in oblika njene dejavnosti, da skupščine v glavnih mestih okrožij urejajo skupne zadeve vseh podeželskih občin na svojem območju ter da te skupščine iz svoje sredine izvolijo odposlance (delegat) v nacionalno delegacijo v Parizu. Zamišljeno je tudi bilo, da so delegati strogo vezani z navodili svojih volivcev in da jih ni mogoče odpoklicati. Splošna volilna pravica se je torej povezovala s pravico odpoklica, vsaka javna funkcija je bila proglašena za odgovorno družbeno dolžnost, medtem ko so volitve dobile značaj samoupravne družbene investiture. Razen tega so vsi uradniki, skupaj s člani komune, morali opravljati javne funkcije za plačo, ki ni bila višja od mezde bolje plačanih delavcev. Ukinjena je bila stalna armada in zamenjana z nacionalno gardo.<sup>4</sup>

Pri vsem tem torej ne gre zgolj za zamenjavo nosilcev oblasti, temveč za razbitje buržoaznega birokratskega aparata oblasti kot predpostavko vsake dejanske ljudske revolucije, kot pravi Marx v znanem pismu Kugelmanu<sup>5</sup> in kot že prej predvideva v »Osemnajstem brumairu Louisa Buonaparteja«. V kasnejšem pismu Kugelmanu (17. 4. 1871)<sup>6</sup> Marx že jasno poudarja, da je »boj delavskega razreda zoper kapitalistični razred in njegovo državo stopil s pariškim bojem v novo fazo. Ne glede na izhod stvari je osvojeno novo izhodišče svetovnozgodovinskega pomena«. Nekaj let kasneje Engels v pismu Beblu o gotskem programu v zvezi s tem poudarja, da bi bilo treba »zavreči celo to blebetanje o državi, posebno še po komuni, ki ni bila več država v pravem smislu. Midva (z Marxom) bi zaradi tega predlagala, da se namesto 'država' povsod napiše 'Gemeinvesen' (občina), dobra, stara nemška beseda, ki zelo dobro nadomešča francosko besedo 'komuna'.«<sup>7</sup>

Ob tej podobi strukture in delovanja komune je treba dodati, da je bilo delegatsko načelo široko in dosledno uresničeno tudi v celotnem revolucionarnem gibanju pred 18. marcem 1871. V prvem



osnutku »Državlanske vojne« Marx poudarja, da je Pariz izpolnil svojo obstoječo vojno organizacijo z njenim pretvarjanjem v politično federacijo po dokaj enostavnem načrtu: »To je bila zveza cele nacionalne garde, ki je bila medsebojno povezana po delegatih vsake čete, ki so volili delegate bataljonov, ti pa glavne delegate, poveljnike legij, od katerih je vsak moral zastopati svoje okrožje in sodelovati z delegati drugih 19 okrožij. Teh 20 delegatov je sestavljalo centralni komite, ki je 18. marca začel največjo revolucijo našega stoletja.«<sup>8</sup>

Centralni komite nacionalne garde se je konstituiral 15. marca na delegatski skupščini 215 bataljonov garde; preostalih 55 bataljonov je izhajalo iz buržoaznih mestnih okrožij, kar že samo po sebi kaže na to, da je centralni komite po poreklu in sestavi izražal zvezo delavskega razreda in drobne buržoazije. To je toliko pomembnejše, ker je ta postal politični center, okrog katerega so se zbirale glavne sile revolucije, ki se je pripravljala.<sup>9</sup>

Bistvena črta v delovanju Pariške komune se kaže tudi v povezanosti njenih članov z občani, volilno osnovo. Že v volilnem proglašenju občanom, objavljenem v uradnem listu komune 24. marca, se pri naštevanju temeljnih vprašanj, ki naj jih obravnava in rešuje komuna, posebej poudarja, da bo morala pri odločanju o vsakem »upoštevati pravice vseh, odločitve pa bo lahko sprejela šele po posvetovanju z vsemi, ker mora biti, če naj bo odgovorna in odpoklicljiva, pod stalnim nadzorstvom občanov.«<sup>10</sup> K utrjevanju vezi med člani komune in njihovimi volilci v okrožjih je usmerjen tudi dekret o delu uprave v okrožjih, objavljen v uradnem listu komune 31. marca. Po tem dekretu se članom komune poverja vodstvo uprave v okrožjih, v katerih so bili izvoljeni, in hkrati določa, da si po svojem izboru in na lastno odgovornost sestavijo komisije za urejanje posameznih zadev v tem okviru.<sup>11</sup> Te komisije, ki so hkrati opravljale funkcijo skupščin posameznih okrožij (občinskih skupščin), so postale hkrati organi oblasti (države).<sup>12</sup> Kasneje, 8. maja, je bilo na seji komune določeno, da sestavljajo občinsko upravo delegati, ki jih imenujejo volivci posameznega okrožja.<sup>13</sup>

Do zahtev po trdnem in odgovornejšem povezovanju članov komune z volivci pa je prihajalo tudi v vsakodnevem, praktičnem političnem življenju. V tem pogledu je bila zelo pomembna vloga številnih narodnih klubov,<sup>14</sup> od katerih so mnogi imeli redne vsakodnevne sestanke, ki se jih je udeleževalo tudi od tri do šest tisoč ljudi. Prvi klubi se pojavijo že pred 18. marcem. V njih se je formiralo javno mnenje množic, imeli so vlogo šol za politično izobraževanje, v njih so obravnavali predloge posameznih ukrepov komune in vsestransko osvetljevali njihove posledice. V teh klubih so se člani komune sestajali s svojimi volivci in se seznanjali z njihovimi pogledi in problemi. Pogosto so ti klubi prispevali k uresničevanju dekretov komune, razen tega pa so bili tudi pobudniki in predlagatelji številnih aktov, k jih je sprejela komuna. Za opredelitev pomena teh klubov je značilno, da je član komune Parisel na seji 8. maja predlagal ustanovitev posebne »komisije za pobudo ljudskih zborov«, ki naj bi sprejemala, proučevala, obrazložila, zastopala in podpirala predloge klubov in ljudskih zborov na sejah komune. Čeprav take komisije niso ustanovili, so predlog na seji zelo pozorno in vsestransko obravnavali. Cilj ljudskih in delavskih klubov je morda najbolj jasno izrazil komunalni klub III.

okrožja: »Boj zoper sovražnike komunalnih pravic, svobode in republike, varstvo ljudskih pravic in zagotavljanje političnega izobraževanja, da bi ljudstvo lahko upravljalo samo s sabo; opozarjanje naših izvoljenih predstavnikov na posamezne probleme, če sami nanje pozabijo in podpora njim v vsem, kar podvzemajo za rešitev republike; posebej poudarjanje suverenosti ljudstva, ki nikoli ne sme odstopiti od pravice kontrole svojih opolnomočencev... Ljudstvo upravlja samo s sabo... Če tisti, ki si jih izvolil, kolebajo in ostajajo na pol poti — potiskaj jih naprej, da bi dosegli cilje, h katerim težimo.« Ta klub je med drugim s posebnimi resolucijami zahteval od komune, da reši posamezna vprašanja (npr. ostavka poslancev prejšnje narodne skupščine, ki so bili izvoljeni v komuno, zahteve za konfiskacijo in razprodajo premoženja funkcionarjev bivšega imperija idr.), kar je bilo v večini primerov sprejeto.

Kasneje je prišlo do formiranja zveze teh klubov, s posebnim komitejem na čelu. Ta komite je v svojem glasilu »Vengeur« 7. maja v posebnem pozivu formuliral svoje naloge: 1) varstvo republike in podpora načelom komune; 2) obravnava predlogov posameznih klubov v vseh drugih klubih in pošiljanje komuni tistih predlogov, ki bodo dobili širšo podporo v komiteju; 3) vzdrževanje stalne povezanosti s komuno glede obveščanja o vojnih operacijah.

Zelo pomemben element v graditvi teh odnosov predstavljajo tudi zbori volivcev. V uradnem listu komune je bilo npr. 13. aprila objavljeno obvestilo volivcem I. okrožja, v katerem jih člani komunalne delegacije pozivajo na zbor v zvezi z določanjem kandidatov za nove člane komune in izvolitvijo komisije za upravo tega okrožja, misleč, da se resnična republikanska načela kažejo v tem, da predstavniki skrbijo za polno varstvo vseh interesov, ki so jim zaupani..., da je za doseg tega cilja potrebno, da se v vsaki četrti organizirajo bloki (skupine), ki bodo izvolili svoje delegate, ter da ti delegati ustanovijo posvetovalni odbor, ki naj nudi pomoč članom komune na ta način, da jih bo neposredno opozarjal na potrebe prebivalcev, s katerimi bo v stalnem stiku.<sup>15</sup> V tem okviru je izredno značilen tudi zapisnik zbora volivcev IV. okrožja neposredno pred zadužitvijo komune, 20. maja.<sup>16</sup> Člani komune tega okrožja so najprej v uvodnih besedah poudarjali, da so kot člani komune dolžni pojasniti volivcem svoje politično obnašanje, kot člani uprave okrožja pa so dolžni dati račun o upravljanju. Volivcem so prikazali tudi vojaško stanje tistih bataljonov, katerih pripadniki so iz tega okrožja in jih seznanili z nekaterimi kadrovskimi spremembami v njih. Seznanili so jih tudi s splošno situacijo v komuni in posebej z nevarnim razcepom med večino in manjšino v njej, kakor tudi s stališči delegatov okrožja do tega problema. Hkrati so zahtevali, da volivci povedo svoje mnenje o postopkih svojih delegatov, kar je izzvalo široko in prizadeto razpravo. Ob koncu razprave so občani soglasno sprejeli sklep, s katerim se — ne da bi pri tem kritizirali pripadnike večine ali manjšine v komuni ter dotedanje postopke svojih delegatov — povabijo vsi delegati okrožja, da ponovno zavzamejo svoja mesta v komuni (praktično je to veljalo le za manjšino, ki se je izogibala udeležbe na sejah komune) hkrati z željo, da naj bodo njene seje javne, da bi lahko vsak izmed delegatov prevzel polno odgovornost za svoje izjave in obnašanje. V vsem tem se zelo jasno vidi, da je do ideje in prakse o povezanosti med člani komune kot delegati in njihovimi volivci — kar Marx označuje kot imperativni mandat — prihajalo v precejš-



nji meri tudi na podlagi jasnih, odločnih in organiziranih zahtev pariških delavskih množic.

Bolj kot ti odnosi in organizacijske rešitve pa je za pojmovanje komune pomemben njen izrazito delavski značaj, prav tako pa tudi značaj celotnega gibanja, ki je pripeljalo do njenega vzpostavljanja. Pri tem je treba izhajati od dejstva, da je v tem obdobju<sup>17</sup> (urejeni podatki o strukturi prebivalstva so na razpolago za obdobje pet let pred komuno) bilo med 1,8 milijona prebivalcev Pariza 728 tisoč delavcev (skupno s člani družin), 195.000 uslužbencev in 11.000 kmetov. Vendar je treba hkrati pripomniti, da je bilo med delavci relativno malo industrijskega proletariata, prevladovali pa so obrtniški poklici.<sup>18</sup> Ne glede na to pa je nad 60 % meščanov živelo od svojega zaslužka, tako je bil velik del Pariza vnaprej razredno jasno opredeljen za to, da se priključi komuni in tako podpre njena prizadevanja in ukrepe.

Taka socialna struktura je prišla najprej jasno do izraza v sestavi nacionalne garde in njenega vodstva (o čemer smo že govorili), prav tako pa tudi komune same. Od njenih članov, ki so bili izvoljeni na prvih, rednih volitvah, je bilo 44 % delavcev in obrtnikov, 32 % oseb svobodnih poklicev in 21 % uslužbencev. Značilno je tudi to, da so bili med tistimi člani, ki so že prve dni po volitvah vrnili svoja polnomočja, skoraj v celoti taki, ki so bili izvoljeni iz neproletarskih okrožij mesta.<sup>19</sup>

Nedvomno še bolj prepričljivo pričajo o proletarskem značaju komune podatki o poklicni sestavi obsojenih s strani vojaških sodišč po krvavi zadužitvi komune: 2901 dninarjev, 2664 mehaničnih delavcev, 2293 zidarjev, 1357 mizarjev, 1491 čevljarjev, 836 soboslikarjev, 819 tipografskih delavcev, 861 pristaniških delavcev...<sup>20</sup>

Delavski in deloma drobnoburžoazni značaj komune se kaže tudi v veliki večini njenih socialnih ukrepov, zlasti o odpisu zaostankov stanarin, o najvišjih plačah uslužbencev komune in njenih članov, o odlaganju plačilnih rokov za dolžnike, ukinitvi zastavljalnic, ukinitvi nočnega dela v pekarnah, zlasti pa v odloku o prevzemu opuščenih tovarn s strani delavcev, ki so bili prej v njih zaposleni, ko se ti združijo v kooperativne skupnosti. V tem odloku<sup>21</sup> se med drugim zahteva tudi izdelava osnutka statuta za take skupnosti in ustanovitev rzsodišča, ki bi po vrnitvi lastnikov tovarn odločalo o pogojih, pod katerimi bi se tovarne in delavnice v celoti odstopile delavskim skupnostim oziroma združenjem (za drugam) in o višini odškodnine, ki naj bi jo plačala lastnikom, kakor tudi izdelava načrta za organiziranje teh združenj v veliko zvezo.

V predlogu pravilnika o delu delavnice v Lovru,<sup>22</sup> ki so ga kasneje poslali v soglasje komuni in 20. maja objavili v njenem uradnem listu, med drugim predvidevajo, da izvoli delegata za upravo delavnice zbor delavcev, ki ga lahko tudi zamenja, če ugotovi, da je prekršil svojo dolžnost. Zbor delavcev voli tudi šefa delavnice in šefe obratov, ki so prav tako zamenljivi. Vsi ti odgovarjajo zboru delavnice, ki ga sestavljajo — poleg omenjenih — tudi po en delavec (delegat) iz vsakega obrata. Ti delegati se volijo na vsakih 15 dni, zbor delavnice pa se sestaja vsak dan ob določeni uri. Delegati delavcev iz posameznih obratov sestavljajo nadzorni svet, ki ima pravico biti seznanjen z vsemi notranjimi in zunanji odnosi delavnice ter ima pravico do vpogleda v poslovne knjige. Delegati si izvolijo v začetku vsakega tedna poročevalca,

ki pripravi poročilo o vseh važnih zadevah med tednom; objavljeno mora biti na vidnem in lahko pristopnem mestu.

V isti številki uradnega lista je objavljen tudi odlok o gledališčih,<sup>23</sup> v katerem komuna nalaga delegaciji za prosveto, da v najkrajšem roku zamenja eksploatorsko upravo v gledališčih, ki jo izvaja direktor z akcionarskim društvom, z upravo, ki bo temeljila na načelu združenja.

Do podobnih rešitev je prišlo tudi v organizaciji pošt, kjer je opolnomočenec komune organiziral okrog sebe »poštni svet«, ter v Nacionalni tipografiji, kjer je opolnomočenec (delegat) komune zahteval, da se v ustreznih svet izvolijo delegati srednjega tehniškega osebja.<sup>24</sup>

Vse to jasno kaže, da je bila v komuni — čeprav o vseh teh ciljih, zlasti pa o metodah in sredstvih za njihovo uresničenje zaradi idejne razcepljenosti njenih akterjev (blankisti, proudhonisti, neojakobinci) ni bila dosežena niti temeljna enotnost<sup>25</sup> — vendarle spontano in objektivno prisotna odločnost, da se prek asociacij v delovnih organizacijah ter oslanjajoč se na pobudo delavcev in delavskih združenj preseže klasični razredni model političnega sistema in države ter na tej podlagi vzpostavi svobodno skupnost proizvajalcev, v kateri naj se izvede ekonomska osvoboditev dela.<sup>26</sup> V tem pogledu je zelo značilna resolucija sindikata mehaniških in kovinarskih delavcev (23. aprila), v kateri se kot cilj boja delavcev v komuni izrecno postavlja ekonomska osvoboditev delavskega razreda; kot pot do tega cilja pa se postavlja asociacija delavcev, ki naj mezdne delavce spremeni v člane družbe proizvajalcev. Na tej podlagi se daje delegatom v komuni naslednje splošno navodilo: »napraviti konec izkoriščanju človeka po človeku, tej zadnji obliki suženjstva, organiziranje dela s pomočjo solidarnih asociacij, ki naj kolektivno upravljajo z neodtujljivim kapitalom.<sup>27</sup> V glasilu pariške federacije Internationale, La revolution politique et sociale, pa je bilo ob vselitvi vodstva pariških sindikalnih organizacij v zgradbo bivšega ministrstva za splošne zadeve poudarjeno, da je komuna to napravila, da bi s tem proglasila vsemu svetu, »da je preteklost mrtva in da zavzemajo v družbi, ki se gradi, delavska združenja prvo, najvažnejše mesto.«<sup>28</sup>

V skladu z vsem tem tudi lik delegata komune, kot so si ga zamišljali v tistih dneh, dobiva izrazito »delavske« značilnosti. Tako se v volilnem proglasu Centralnega komiteja Nacionalne garde 25. marca med drugim poudarja, da bodo prebivalcem najbolj služili ljudje, »ki jih boste izvolili izmed sebe, ki živijo vaše življenje in ki trpijo iste tegobe«; varujte se tako ambicioznih kot karieristov, ljudi, ki mnogo govore, so pa nesposobni, da to uresničijo, izogibajte se tistih, ki so preveč obogateli, ker se le redko dogaja, da je bogataš razpoložen, da ima delavca za brata; poiščite ljudi z iskrenim prepričanjem, navadne ljudi, odločne in aktivne, razgledane in znane kot poštene.<sup>29</sup> L. Frankel, eden izmed najaktivnejših članov komune, je v zvezi s tem večkrat poudarjal na sejah komune: »Dobil sem samo en mandat — zaščititi proletariat... Ne smemo pozabiti, da je bila revolucija 18. marca izvedena izključno s strani delavskega razreda. Če ne bi ničesar napravili za ta razred, ne vidim smisla v nadaljevanju dela za komuno...«<sup>30</sup>

Takšna usmeritev, ki je sicer po Engelsu<sup>31</sup> v večji meri rezultat revolucionarnega, proletarskega instinkta kot načelne jasnosti o zgodovinski vlogi proletariata, je razumljiva, če imamo pred očmi



Marksovo oceno, po kateri je »v isti meri, v kakršni je napredek moderne industrije širil in razvijal in poglobljajal razredni antagonizem med kapitalom in delom, državna oblast... vse bolj dobivala značaj nacionalne oblasti kapitala nad delom...« ter da je zato bil (kot trdi Engels) »Pariz že petdeset let (po 1789) v takem položaju, da ni mogla izbruhniti v njem nobena revolucija, ki bi ne prevzela značaja proletarske vstaje.«<sup>32</sup>

Brez teh ciljev (ekonomska osvoboditev dela), je pisal Marx, »bi bila komunalna ureditev nemogoča in zmotna. Politična oblast proizvajalca na more obstajati ob nadaljnem obstoju njegovega družbenega hlapčevstva... to (je bila) prva revolucija, v kateri je bil delavski razred odkrito priznan kot edini razred, ki je bil še zmožen družbene iniciative; priznan celo od velike množice pariških srednjih slojev...«<sup>33</sup>

V najkrajših črtah Pariško komuno lahko opredelimo z Lenino formulo: »Republika + samouprava« iz njegovega osnutka referata o Pariški komuni.<sup>34</sup> Vendar gre tu za samoupravo, ki ne predstavlja več posebnega, izoliranega upravljanja obrobnih, vsakodnevni zadev lokalnega značaja (v smislu zahodnoevropske tradicije lokalne samouprave), temveč gre za samoupravljanje proizvajalcev v njihovih asociacijah kot osnove celovite organizacije družbene skupnosti. S samim tem Pariška komuna, kljub mnogim nedoslednostim in kolebanjem, presega okvir politične ureditve države in demokracije na sploh in odpira pot za uresničevanje skupnosti, ki temelji na asociacijah proizvajalcev, katere smisel in končni cilj je prevladanje razredne delitve družbe in osvoboditev dela.

Po drugi strani, na praktični ravni, je jasno postavila program, ki je hkrati tudi program vsake proletarske revolucije: razbitje buržoaznega aparata oblasti in njegova zamenjava s »polnim samoupravljanjem spodaj, v naseljih, in neposredno oblastjo oboroženega proletariata, z njegovo diktaturo, na vrhu«,<sup>35</sup> kot pravi Lenin.

Če poskušamo po vsem tem ocenjevati idejo in prakso Pariške komune z vidika naših sodobnih dosežkov, rešitev in iskanj v oblikovanju političnega sistema samoupravne družbe, je nedvomno mogoče ugotoviti, da gre v temelju za enaka izhodišča in usmeritev, hkrati pa tudi, da gre pri Pariški komuni za vrsto idej in rešitev (od problema neprofesionalizacije delegatov, do skupščine kot delovnega telesa in do originalnih rešitev tako imenovane delavske kontrole, o kateri prav zdaj pogosto govorimo), ki nam morejo še danes, po dobrih sto letih kazati možne poti in izvedbo in ki — niti v normativnem, še manj pa v praktičnem smislu, niso niti do konca proučene, izkoriščene in presežene.

<sup>1</sup> Prim. o tem: G. Kušej, Naš volilni sistem in narava poslanskega mandata, Teorija in praksa 1/67 ter o različnih pojmovanjih delegatskega sistema, TiP 10/70; J. Kristan, Pet vprašanj družbeno-političnega sistema, TiP 4/70; J. Djordjević, Demokracija i izbori, Informator, Zagreb 1967, str. 47 in nasl., idr.

<sup>2</sup> O različnih pojmovanjih..., TiP 10/70.

<sup>3</sup> La Commune, par Georges Bourgin. Presses universitaires de France, Paris 1953, str. 6.

<sup>4</sup> Marx, Engels, Izbrana dela, IV. zvezek. CZ, Ljubljana 1968, str. 297 in nasl.

<sup>5</sup> Pisma Kugelmanu, Kultura, Beograd 1951, str. 146.

<sup>6</sup> Isto, str. 148.

<sup>7</sup> Marx-Engels-Lenjin, Izabrana djela. Naprijed, Zagreb 1963, str. 227, 228.

<sup>8</sup> Cit. po delu: Pariška komuna 1871—1971. Rad, Beograd 1971, str. 324.

<sup>9</sup> A. G. Sluckij, Parižskaja kommuna 1871 goda. Izdateljstvo »Nauka«, Moskva 1971, str. 82, 83.

<sup>10</sup> Cit. po: Pariška komuna 1871—1971..., str. 394, 395.

<sup>11</sup> N. d., str. 407.

<sup>12</sup> Sluckij, n. d., str. 118.

<sup>13</sup> Pariška komuna. Originalni zapisnik 31 sjednice. Centar za aktualni politički studij, Zagreb 1971, str. 246.

<sup>14</sup> Prim. Sluckij, n. d., str. 127 in nasl., Bourgin, n. d., str. 59 in nasl.

<sup>15</sup> Pariska Komuna 1871—1971..., str. 444, 445.

<sup>16</sup> Prim. Proces-Verbaux de la Commune de Paris de 1871, ruski prevod: Protokoly zasedanij Parižskoj Kommuny 1871 goda. Tom vtoroj, ANSSSR, Moskva 1959, str. 371 in nasl.

<sup>17</sup> Glej o tem: Pariska komuna 1871—1971, str. XXXIX (prip.)

<sup>18</sup> Sluckij, n. d., str. 14 in nasl.

<sup>19</sup> N. d., str. 107 in nasl. Od vseh 106 članov komune, ki so bili izvoljeni na rednih in dopolnilnih volitvah, so na razpolago bolj ali manj preverjeni podatki za 88 članov. Od teh je bilo 39 delavcev in 29 članov drugih poklicev (učiteljev in profesorjev, novinarjev, inženirjev, knjigovodij, uradnikov, risarjev), ki so živeli od svoje mezde oziroma plače. Če upoštevamo, da sta bila med 8 člani, ki so odbili izvolitev oziroma bili izključeni iz komune, le dva delavca, se še jasneje vidi pretežno delavski značaj komune. Prim. o tem še podatke iz del: Lissagaray, Zgodovina Pariške komune, CZ, Ljubljana 1952, str. 531—565; Pariška komuna 1871—1971, str. 1581—1618; Pariška komuna, Zagreb 1971, str. 13 in 14; Lurje, Portreti učesnika Pariske komune, Naprijed, Zagreb 1952.

<sup>20</sup> Sluckij, n. d., str. 44.

<sup>21</sup> Pariska komuna 1871—1971, str. 449.

<sup>22</sup> N. d., str. 511—513.

<sup>23</sup> N. d., str. 511

<sup>24</sup> Sluckij, n. d., str. 160.

<sup>25</sup> O tem problemu glej, zl. pri Engelsu, Uvod v Državljansko vojno, Izbrana dela, zv. IV., str. 245 in nasl.; Sluckij, n. d., str. 109 in nasl.

<sup>26</sup> »Komuna je v bistvu vlada delavskega razreda, rezultat boja razreda proizvajalcev proti razredu prisvajalcev, tista končna odkrita politična oblika, v kateri se je lahko izvršila ekonomska osvoboditev dela,« pravi o tem Marx v Državljanski vojni, n. d., str. 301.

<sup>27</sup> Bourgin, n. d., str. 59, 60.

<sup>28</sup> Sluckij, n. d., str. 123.

<sup>29</sup> Bourgin, n. d., str. 32, 33.

<sup>30</sup> Sluckij, n. d., str. 151.

<sup>31</sup> Uvod v »Državljansko vojno«, n. d., str. 245 in nasl.

<sup>32</sup> Isto, str. 237.

<sup>33</sup> Isto, str. 301—303.

<sup>34</sup> Polnoe sobranie sočinenij, t. 8, str. 493.

<sup>35</sup> Marksizem i gosudarstvo, Polnoe sobranie sočinenij, t. 33, str. 155.



# VRSTE KONFLIKTOV IN USTREZNI PROCESI DRUŽBENIH SPREMEMB

Če upoštevamo dejstvo notranje razčlenjenosti in povezanosti družbenih sestavov, se moramo vprašati, ali ne pogojujejo konfliktov med dvema subjektoma (A in B) tudi »zunanje« okolščine, zlasti lastnosti grupe (oziroma družbenega sestava), ki ji pripadata, in kakšne so **posledice konfliktnega odnosa ter take ali drugačne razrešitve konflikta za strukturo in delovanje te grupe.**

Prav to izhodišče je še posebej zanimivo za preučevanje družbenih sprememb, ki jih opredeljujemo kot take celote gibanj posameznih članov grupe skozi družbeni in fizični prostor ter čas (»mikrospremembe«), ki se kažejo v obliki predrugačenja same strukture grupe.

Če ima namreč konflikt za posledico spremembo sorazmernega položaja dveh subjektov; če se torej spremeni določen način razdelitve dobrin in ustrezno razmerje moči, in če domnevamo, da je položaj vsakega od obeh partnerjev pred konfliktom in po njem identičen z določeno vlogo (poklicem, funkcijo, pristojnostjo, položajem) v okviru celotne skupine, potem je razumljivo, da ima vsak konflikt, pa čeprav bi ostal omejen le na dva subjekta, določene posledice tudi za strukturo in delovanje vsega družbenega sistema: **Ni vseeno**, ali bo funkcijo direktorja podjetja, župana, predelavca, profesorja, načelnika oddelka, računovodje ali trenerja opravljal A, B ali pa morda C. Zelo verjetno je namreč, da bo vsak od teh treh kandidatov opravljal konkretno vlogo na bolj ali manj drugačen način, ki bo odvisen od njegovega znanja, sposobnosti, iznajdljivosti, poguma, fizičnih zmogljivosti, starosti, itd.

Po drugi strani pa konflikti znotraj določenega družbenega sistema v večini primerov niso omejeni le na dva posameznika. Pogosto ima namreč večje število članov te ali one grupe podobne ali identične interese in torej tudi iste nasprotnike. Konkretni **medosebni spor se pomnoži in razraste** v celo vrsto podobnih konfliktnih situacij, ki izbruhnjejo naenkrat ali pa se širijo **v obliki epidemije.**<sup>1</sup>

Taki konflikti pa pomenijo seveda tudi potencialno spremembo celotne strukture.

S tega, širšega vidika bomo obravnavali tudi različne okolščine, pogoje in vzroke družbenih konfliktov. Opredelili bomo nekaj meril za razlikovanje med posameznimi vrstami konfliktov, zlasti:

čas trajanja in posamezne faze konfliktnih procesov (»naravna zgodovina konflikta«), stopnjo njihove institucionaliziranosti (»nasilni spopad« ali »pravila igre«) ter organiziranost obeh nasprotujočih si strani. Zaustavili se bomo tudi pri družbenih posledicah, funkcijah in vrstah razreševanja konfliktov.

Glede na zgoraj navedene značilnosti pa bomo še posebej opozorili na naslednje vrste konfliktov in ustrezne procese družbenih sprememb: deviantnost in inovacije, kolektivno ravnanje in družbena gibanja, revolucije in vojne.

## 1. Izvor konfliktov in sredstva za njihovo razreševanje

Posamezniki in družbene skupine si nasprotujejo tudi tako, da poskušajo ustvariti okoliščine, ki krepijo njihov položaj v primerjavi z drugo stranjo in tako spreminjajo v svojo korist obstoječe razmerje moči. Na ta način si vsaka stran prizadeva ohraniti in povečati svojo neodvisnost od druge oziroma preprečiti nasprotniku, da bi si jo podredil. Ta cilj pa je mogoče doseči na več načinov: s kopičenjem sredstev za pozitivno sankcioniranje, s kopičenjem sredstev za negativno sankcioniranje, z ustvarjanjem oziroma razbijanjem monopolnega položaja ter s spreminjanjem hierarhije vrednot.

Oglejmo si vsako od teh alternativ posebej:

(1) B ohrani (ali poveča) svojo neodvisnost, če lahko ponudi A-ju kakšno dobrino ali uslugo v zamenjavo. Če A ne pristane na zamenjavo, lahko B predlaga zamenjavo katerikoli tretji osebi, na primer C-ju. V obeh primerih pa je njegova **potencialna moč tem večja, s čim več dobrinami razpolaga**. Vprašati se moramo torej, kako lahko določena oseba, grupa ali organizacija poveča svoje »premoženje«?

Posamezniku bo to uspelo, če bo dosegel boljši položaj v poklicu in tako tudi višji dohodek; če bo dosegel višjo izobrazbo; če bo izvoljen na vplivno politično funkcijo; če bo pridela na svojem posestvu več kmetijskih proizvodov, ali če bo intenzivneje treniral in tako dosegel boljše rezultate ter več ugleda v določeni športni panogi. Podjetje izboljša svoj položaj na tržišču, če proizvaja več in bolje. Podobno velja — mutatis mutandis — za znanstvene in umetniške ustanove. Časopis ima tem več naročnikov, športni klub pa navijačev in plačnikov vstopnic, čim bolj kvalitetne usluge nudi svojim klientom v obliki zanimivih člankov ali privlačnih prireditvev (tekem).

Skupni imenovalec naštetih načinov za povečanje količine razpoložljivih dobrin je **spodobnost proizvajati več in bolje**. Ta pa je **odvisna od delovnih in ustvarjalnih naporov ter od količine novih idej**, zaradi katerih posameznik ali organizacija pri svojem ustvarjalnem (delovnem, proizvodnem) procesu uporabi učinkovitejša orodja (stroje, priprave, sredstva dela). Inovativnost, sposobnost uporabiti inovacijo (izum, odkritje, novo idejo) in dejanska uporaba novih idej v praksi, so torej — ceteris paribus — pomembni dejavniki, ki posredno, zaradi večje produktivnosti<sup>2</sup> ustvarjajo pogoje za relativno neodvisnost in potencialno družbeno moč določenega subjekta.

(2) B lahko dobi zaželeno dobrino tudi tako, da **uporabi negativne sankcije**, kar pomeni, da A-ju oškoduje, mu kaj vzame ali



kako drugače prizadene njegove koristi. V ta namen pa mora razpolagati z določenimi sredstvi, ki jih označuje večja ali manjša stopnja nasilnosti oziroma fizične prisile.

Zdi se mi koristno razlikovati med **nasiljem, ki ga uporablja dominantna stran v razmerju moči** (vladajoči razred, podjetniki, pazniki v jetnišnicah, bolničarji v umobolnicah, učitelj v šoli) in **nasiljem, ki je sredstvo za spremembo obstoječega stanja v korist podrejenih** (delavskega razreda, državljanov, študentov, otrok, Črncev...).

Sorel je na primer izrecno ločil med silo, s katero je označeval dejanja oblasti in nasilje, ki pomeni dejanje upora: »...rekli bi torej, da ima sila za cilj vsiliti določen družbeni red, v katerem vlada manjšina, nasilje pa poskuša porušiti to ureditev.«<sup>3</sup>

Nihče ni preciznejše in natančnejše kot Marx opisal delovanje institucij politične in ekonomske represije in pogojev za uspešno revolucijo v evropskih meščanskih družbah devetnajstega stoletja. Obe paralelni vrsti nasilja so obravnavali tudi drugi teoretiki in praktiki revolucionarnih gibanj: Lenin, Trocky, Fanon, Debray, Malcolm X, Gerassi, Che Guevara, More in drugi.<sup>4</sup>

Čeprav ni razloga da vsaka od obeh strani ne bi uporabila kateregakoli sredstva nasilja, ki bi se ji ponudilo, je vendar zelo verjetno, da bo položaj dominantnosti oziroma podrejenosti vplival tudi na vrsto in posebne značilnosti ustreznih negativnih sankcij.

**Manjšina**, katere oblast je (vsaj na videz) legitimna, stabilna in relativno trajna, **bo pogosteje razpolagala s tehnološko zahtevnejšimi sredstvi nasilja**, ki jih lahko učinkovito uporabi manjše število posebej treniranih in plačanih strokovnjakov. Sredstva družbene kontrole so torej sorazmerno profesionalizirana; pomislimo na primer na policijo, jetnišnice, poklicne vojake, inkvizicijo srednjeveške katoliške cerkve, koncentracijska taborišča med drugo svetovno vojno, disciplinski postopki v podjetjih, ki ga vodi pravnik, ali na carinske in razne inšpekcijske uslužbenke ter ustrezne institucije.

Po drugi strani pa je verjetnejše, da bo **podrejena večina** uporabila sredstva, s katerimi bo lahko zagotovila svojo **številčno premoč**. Bistvenega pomena za uspeh v potencialnem konfliktu je torej učinkovita organizacija, ki predpostavlja **spoznanje o skupnih interesih ter enotno akcijo**, na primer: upor sužnjev, kmečki punt, štrajk delavcev, študentska demonstracija, upor jetnikov, vojakov ali taboriščnikov, revolucija, itd.

Zanimiv je primer **državnega udara** ali teroristične akcije, ki ima značilnosti obeh zgoraj obravnavanih vrst nasilja. Državni udar je dejanje podrejene manjšine (na primer skupine nižjih oficirjev), ki poskuša prevzeti oblast v državi tako, da uporabi kot svoje sredstvo legitimni aparat nasilja (policijo, vojsko).<sup>5</sup>

Nasprotno pa **teroristična akcija** pomeni poskus uničenja enega od ključnih sredstev oziroma ustreznih institucij dominantne strani.

Učinkovitost in količina sredstev nasilja, s katerimi razpolaga katerakoli od nasprotujočih si strani, pa je v vsakem primeru — spet ceteris paribus — odvisna od temeljnih pogojev, ki določajo tudi razpoložljivo količino dobrin. Pojem produktivnosti (v širšem pomenu besede) torej lahko uporabimo za označevanje učinkovitosti proizvodnje sredstev za nagrajevanje in sredstev za uničevanje; inovacije pa so v obeh primerih pomemben vzvod za večanje relativne moči kateregakoli od obeh tekmecev.<sup>6</sup>

(3) B-ju ni treba priznati odvisnosti od A-ja, če dobi zaželeno dobrino kje drugje oziroma od koga drugega. Ob dani količini dobrin, ki jih B lahko ponudi v zamenjavo tretjemu subjektu C, pa je njegov položaj tem trdnejši, čim manj monopolen je položaj A-ja. Velja pa tudi obratno: čim bolj organizirana in enotna je podrejena stran, tem manj učinkovita je moč dominantnega subjekta. **Sredstva za doseg monopolnega položaja nadrejenega partnerja v odnosu moči sovpadajo torej z določenim tipom organizacije** kateregakoli družbenega sistema: Otroci so tem bolj nemočni, čim manj jim uspeva izigravati očeta proti materi, ali stare starše proti staršem oziroma čim bolj sporazumno starejši člani družine odločajo o problemih vzgoje svojih otrok. Državljeni imajo tem manj vpliva na javne zadeve, čim bolj osredotočena je moč v rokah ožjega političnega vodstva in čim bolj uspešno slednje preprečuje njihovo samoupravno (avtonomno, samostojno, neodvisno) organiziranje. Podjetniki (kapitalisti, tehnokrati) tem lažje obvladujejo tržišče delovne sile in nasprotujejo delavskim zahtevam, čim bolj monopolen je njihov položaj, čim bolj učinkovito se med seboj dogovarjajo o gospodarskih zadevah. Vodstvo lokalne ali državne skupnosti izvaja tem učinkovitejšo kontrolo nad prebivalci, čim manj je skupnost odprta navzven, čim bolj »omejena« in »provincialna« je, itd.

Po drugi strani pa je, kot smo že zgoraj omenili, potencialna moč podrejenih subjektov tem večja, čim bolj enotno so organizirani. Zgodovina delavskega, mladinskega ali ženskega gibanja prepričljivo potrjuje to tezo.

**Oblike organiziranosti** pa so se spreminjale in izpopolnjevale skozi vso zgodovino družbenega razvoja. Podobno kot znanstvena odkritja in tehnološki izumi, so **rezultat inovativnega procesa**. Tehnična inovacija omogoči podjetju proizvesti novo vrsto blaga, določeni znanstveni izumi so izredno povečali obrambne in napadalne sposobnosti držav, enake posledice pa ima tudi nova in učinkovitejša oblika (»vzorec«) družbene organizacije: združevanje delavcev v sindikate, delo ob tekočem traku, uporaba sistemske analize v podjetjih, parlamenti kot sredstvo za integriranje različnih družbenih interesov, koalicije in »alianse«, obrambne zveze in trgovska združenja, itd.

Pomembno je upoštevati, da vsaka **inovacija vsaj za določen čas koristi le tistemu subjektu** (posamezniku, podjetju, narodu), ki jo je izumil in prvi uporabil. V tem je tudi smisel registracije in pravne zaščite patentov in znanstvenih odkritij, poslovnih skrivnosti ali vojaških tajnosti: uporaba inovacije izboljša položaj določenega subjekta ter tako ustvarja okoliščine za spremembo do tedaj stabilne strukture odnosov znotraj ustreznega družbenega sistema. Prav ta interes je pomembna, pa premalo preučena zavora procesa difuzije inovacij. Tudi katerakoli nova in učinkovitejša oblika družbene organizacije torej — preden postane univerzalna — koristi (in krepi) predvsem tistemu, ki jo je prvi uporabil v tekmi s svojimi nasprotniki.

(4) B ohrani svojo neodvisnost, če mu uspe prepričati samega sebe, da dobrine, ki si jo je želel, ne potrebuje več. To lahko stori tako, da spremeni svoje življenjske cilje, navade, nagnjenja ali celo vrednote. Vendar pa velja tudi obratna logika: če B do sedaj ni bil odvisen od A-ja, ker pač ni imel določene potrebe, in če spremeni svoje predstave o zaželjenosti dobrin, s katerimi razpolaga A, potem prav zaradi te spremembe lahko pride v podrejen položaj.



V interesu A-ja je torej prepričati B-ja, da potrebuje dobrine, ki mu jih ponuja, v interesu B-ja pa je, da sebe in A-ja prepriča o nasprotnem: »Vse, kar spravlja ljudi v gibanje, mora skozi njihovo glavo; toda zelo je odvisno od okoliščin, kakšno obliko bo dobilo v njihovi glavi.«<sup>7</sup>

Sredstva za to vrsto prepričevanja in samoprepričevanja pa so reklama, politična propaganda, miti, utopije, ideologije, moralne predstave, verske dogme in institucije, ki proizvajajo in širijo te simbole: množični medij, cerkev, politične organizacije, umetniške, znanstvene in izobraževalne ustanove.

Seveda pa je množično prepričevanje le ena izmed družbenih funkcij naštetih kulturnih proizvodov in institucij.

Vendar je res, da se z reklamo ustvarjajo tudi nove potrebe, seveda le take, ki jih zadovoljuje podjetje, ki je plačalo reklamo; da je predvolilna kampanja za tega ali onega predsedniškega kandidata v ZDA zelo podobna prodajanju kakega bolj banalnega proizvoda, kot pa je osebnost bodočega poglavarja države; in da si vsaka država prizadeva ustvariti privlačno »podobo« o sebi v očeh svetovne javnosti, ta pa naj bi povečala njen ugled in vpliv v tistih interesnih sferah, za katere tekmuje s svojimi nasprotniki.

Predlagali smo že, da poleg skupnih, upoštevamo tudi specifične značilnosti tistih sredstev nasilja, ki jih uporabljajo nadrejeni za razliko od podrejenih partnerjev v odnosih moči. Na podoben način ločijo nekateri avtorji tudi med **dvema vrstama idej in simbolov, ki služijo za množično prepričevanje.**

Marx in Engels razlikujeta med »vladajočimi idejami neke dobe (ki) so bile vselej le ideje vladajočega razreda...« in pa med idejami, ki revolucionirajo vso družbo.<sup>8</sup>

Na podoben način razpravlja Lukács o razredni zavesti proletariata in buržoazije.<sup>9</sup>

Po Engelsovem vzoru<sup>10</sup> pa opredeljuje ideologijo tudi **Mannheim**: »... znanje je izkrivljeno in ideološko, če ne upošteva novih dejstev, ki so postala del situacije, in če jih poskuša prikriti tako, da razmišlja o njih v okviru neustreznih pojmov.«

**Ideologija** je torej za Mannheim **sredstvo za ohranjanje obstoječega stanja**, za razliko od utopij, ki najavljajo in odražajo **družbene spremembe**: »Različne oblike dejavnih utopij so se pojavile v zgodovinskem zaporedju v povezavi z določenimi družbenimi sloji, ki so se borili za svoj vzpon...«<sup>11</sup>

Vsak proizvod duhovne kulture ima potemtakem tri možne sestavine: čustveno (ali iracionalno), vrednostno (ali normativno) ter spoznavno (ali kognitivno). Konkretni proizvod duhovne kulture pa ima tem več:

(1) čustvenih ali iracionalnih sestavin, v čim večji meri na simboličen način utrjuje legitimnost določenega družbenega pojava; to funkcijo ustreznih simbolov pa označujemo z izrazi karizma, mit in ritual;

(2) in tem več vrednostnih ali normativnih sestavin, čim bolj izrazito in prepričljivo poskuša vplivati na izbiro življenjskih ciljev, moralnih predstav ter kompleksno usmerjenost ravnanja posameznikov in skupin; v tej zvezi govorimo o ideologijah in utopijah.<sup>12</sup>

Poleg sredstev za nagrajevanje in kaznovanje ter oblik družbene organizacije, so torej tudi proizvodi duhovne kulture, zlasti zaradi svojih ritualno-mitoloških in ideološko-normativnih sestavin pomembno sredstvo, s katerim določen subjekt poskuša vplivati na

svoj položaj v strukturi družbene skupine: »S spremembo ekonomske osnove se izvede počasneje ali hitreje prevrat v vsej ogromni vrhnji stavbi. Ko proučujemo take prevrate, moramo vselej razlikovati med materialnim prevratom v ekonomskih pogojih proizvodnje, ki se da ugotoviti z naravoznanstveno natančnostjo, in pravnimi, političnimi, religioznimi, umetniškimi, skratka: ideološkimi oblikami, v katerih se ljudje tega konflikta zavedo in ga bojujejo do odločitve.«<sup>13</sup>

## 2. Razvoj »proizvajalnih sil«, tekmovanje in konflikt

V prenesenem, ali bolje, v širšem pomenu, so **okolščine**, ki krepijo položaj določenega subjekta v primerjavi z drugimi osebami, sloji ali skupinami, njegove proizvodjalne sile. Z njimi lahko označujemo vsa tista znanja, sposobnosti, energije, tehnološke priprave ali delovne pripomočke (sredstva dela) in organizacijske prijeme, zaradi katerih družba, kak ožji kolektiv ali posameznik proizvaja — ali uničuje — več in bolje od drugih.

Podlago za širše pojmovanje »proizvajalnih sil« lahko najdemo že v klasičnih študijah Marxa, ki družbenega razvoja ni razlagal le z »materialnimi proizvodjalnimi silami«, ampak je poudarjal tudi pomen idej<sup>14</sup> in družbene vloge sredstev, ki omogočajo nasilni prevzem oblasti.<sup>15</sup>

Čim bolj razvite so torej »proizvajalne sile« določene strani, tem več možnosti ima zadnja za ustvarjanje in pridobivanje družbeno zaželenih dobrin, ali širše, sredstev za nagrajevanje in kaznovanje, ki so pogoj za (1) spremembo obstoječega razmerja moči v njeno korist in (2) za njen uspeh v primeru, da bi prišlo do dejanskega konflikta.

Ker pa krepitev položaja enega subjekta potencialno prizadeva interese drugih delov istega družbenega sistema, pomeni izpopolnjevanje »proizvajalnih sil« tudi obliko nasprotovanja, ki smo jo zgoraj opredelili kot »posredni« ali »latentni« konflikt.

»Posrednost« konflikta je v tem, da nobena stran ne poskuša vzeti drugi nečesa, kar poslednja že ima v svoji lasti ali posesti. Oba nasprotnika si prizadevata dobiti ali doseči določeno dobrino, ki je izven njunega trenutnega dosega, vendar si jo oba želita, prilashčata ali jo zahtevata zase. To vrsto konflikta je Simmel imenoval **tekmovanje**: »Če se kdo bori z drugim, da bi se polastil njegovega denarja, žene ali položaja, uporablja precej različne načine in tehnike kot tedaj, ko tekmuje z njim za še nerazdeljena proračunska sredstva, za naklonjenost določene ženske, ali če si s svojimi dejanji ali z besedami poskuša ustvariti ime.«<sup>16</sup>

Za nas je zlasti zanimiv primer, ko se »proizvajalne sile« subjektov, katerih medsebojna razmerja tvorijo strukturo določenega družbenega sestava, **razvijajo neenakomerno**, se pravi, da izkazujejo različne stopnje rasti.

Posledica neenakomernega razvoja je seveda določeno neskladje, nekoordiniranost ter »zaostajanje« ali »prehitevanje« posameznih strukturnih delov družbe oziroma družbene skupine.

Ta problem so opazili in raziskovali številni avtorji, od antičnih pa vse do najnovejših družboslovcev. Morda bi lahko rekli, da je bila prav domneva o medsebojni pogojenosti različnih področij družbenega življenja med najbolj spodbudnimi v zgodovini družbene



misli, in da je ustrezní problem skoraj univerzalno prisoten v raziskavah intelektualno in politično tako različnih avtorjev kot so Aristotel in Marx, Max Weber, Ogburn ali Lipset.<sup>17</sup>

Ker je domneva zlasti primerna za empirično preverjanje, je bilo v zadnjih dveh desetletjih izdelanih in objavljenih že precejšnje število raziskav, ki na osnovi kvantitativnih podatkov in z bolj ali manj zahtevnimi statističnimi tehnikami (korelacijska in regresijska analiza, »path analysis«) merijo **stopnjo medsebojne odvisnosti različnih dimenzij družbenoekonomskega in političnega razvoja.**<sup>18</sup>

Klasično opredelitev problema v obliki svoje **hipoteze o kulturnem zaostajanju**« pa je dal Ogburn. Raziskovalčeva naloga je po njegovem mnenju, da »... (1) opredeli vsaj dve spremenljivki, (2) pokaže, da sta bili ti dve spremenljivki med seboj prilagojeni; (3) ugotovi čas, v katerem se je ena spremenljivka spremenila, druga pa ne, ali ko se je prva spremenila v večji meri kot druga; in (4) preveri, če je stopnja prilagojenosti obeh spremenljivk manjša kot prej zato, ker se je ena od obeh spremenila prej ali v večji meri kot druga.

Neodvisna spremenljivka je lahko tehnološka, ekonomska, politična, ideološka ali kakršnekoli druge narave. Toda, če ima neenako časovno obdobje ali stopnja spremembe za posledico napetost med povezanimi deli... pravimo, da je prišlo do kulturnega zaostanka.

Ko se vsi ti izumi in odkritja uporabijo, se jim moramo prilagoditi; adaptirati se moramo temu spreminjajočemu se okolju, vendar pa to storimo z določenim zaostankom. Zato lahko teoriji kulturnega zaostajanja dodamo ugotovitev, da se zaostanki akumulirajo zaradi velike hitrosti in obsega tehnološkega razvoja.«<sup>19</sup>

Na prvi pogled seveda lahko ugotovimo **sorodnost med Ogburnovo teorijo** (vključno s poznejšimi kvantitativnimi in empiričnimi študijami o medsebojni odvisnosti dimenzij družbenoekonomskega in političnega razvoja) **ter Marxovimi ugotovitvami o razmerju med »bazo« in »nadgradnjo« družbe.** Zanimivo pa je, da že pri Ogburnu v povsem nedvoumni obliki naletimo na večino tistih miselnih elementov, ki označujejo velik del sodobne sociologije. Ni težko razbrati, da je zanj normalno stanje »prilagojenosti«, ki ga od časa do časa vznemiri »zaostajanje« posameznih delov družbe. »Zaostanek« pa sproži določeno »napetost« (»strain«) družbenega organizma, ki je podobno bolezenskim znakom živih bitij.

Čeprav je treba priznati, da so Ogburnove formulacije stimulative in uporabne za empirično in kvantitativno preverjanje osnovne hipoteze, pa po drugi strani v tolikšni meri poenostavljajo razmerje med preučevanimi pojavi, da moramo zgraditi skoraj povsem nove pojmovne okvire, če želimo razložiti, zakaj pride do zaostanka in kako potekajo procesi »prilagajanja.« **Opredeliti je treba torej vrsto »vmesnih« ali »intervenirajočih« spremenljivk, ki povzročajo in razrešujejo »stanje neprilagojenosti«.**

V ta namen se bomo povrnili k našemu razmišljanju o »proizvajalnih silah«, spreminjajočih se pogojih družbene moči, posrednih in dejanskih konfliktih. Poskušali bomo pokazati, da na ta način le podrobneje razčlenjujemo osnovne Marxove teze o družbenem razvoju, ki jih zgoščeno povzema tolikokrat navajana misel iz Predgovora »H kritiki politične ekonomije«: »Na določeni stopnji svojega razvoja prihajajo materialne proizvodjalne sile družbe v nasprotje z obstoječimi proizvodnimi odnosi ali — in to je le pravni

izraz za isto stvar — z lastninskimi odnosi, v katerih so se doslej razvijale. Iz razvojnih oblik za proizvodjalne sile se pretvorijo ti odnosi v njihove sponе. Tedaj nastopi razdobje socialne revolucije.«<sup>20</sup>

»Nepriklagenost strukturnih delov družbe« (Ogburn) je Marx razumel kot nasprotje med stopnjo razvoja proizvodjalnih sil ter obstoječimi proizvodnimi odnosi. Zadnje pa se odraža v spopadih med družbenimi razredi kot nosilci različnih in nasprotujočih si proizvodjalnih načinov ter se končno razreši z revolucijo.

To Marxovo razlago lahko uporabimo tudi za raziskovanje splošnejših značilnosti družbenih konfliktov in razvoja, katerih posebni primer je razvoj proizvodjalnih sil (v ožjem pomenu), razredni boj ter družbena revolucija.

(1) »Nasprotujoči si načini proizvodnje« v širšem pomenu so torej tiste ideje, delovni postopki, tehnološke rešitve, individualna znanja, kolektivne izkušnje in oblike organiziranosti, ki kot povezana celota določajo »stopnjo razvoja proizvodjalnih sil« vsake od nasprotujočih si strani.

(2) Razvijanje proizvodjalnih sil in ustrezno nasprotje med »načini proizvodnje« pa je oblika »posrednega« konflikta ali tekmovanja (Simmel) med dvema subjektoma, v Marxovem primeru med družbenimi razredi, na primer med razredom fevdalcev, ki je bil »organizator« srednjeveške pluzne kulture in med buržoazijo, katere ekonomska in politična moč je naraščala vzporedno s širjenjem manufakturnega in kasneje industrijskega načina proizvodnje.

(3) Ker pa so nekateri »načini proizvodnje« učinkovitejši od drugih,<sup>21</sup> tista stran, ki jih je prva odkrila in uporabila (na primer: družbeni razred kot »nosilec« določenega načina proizvodnje; podjetje, ki je izboljšalo svoj tehnološki postopek; znanstvenik, ki je uporabil novo metodo, itd.) pridobi določene prednosti v primerjavi s svojimi nasprotniki (Simmel: tekmeči).

Vendar pa so družbeni odnosi, zlasti pa razmerja moči, ki tvorijo strukturo določenega družbenega sistema, relativno obstojni (stabilni, nespremenljivi, trajni), priznani (legitimni, veljavni) in varovani (sankcionirani, garantirani). To pa pomeni, da se ne prilagajajo sproti in avtomatično novim položajem ter razmerjem, ki so posledica neenakomernega razvoja »proizvodjalnih sil« vsake izmed nasprotujočih si strani: »... materialne proizvodjalne sile družbe (pridejo) v nasprotje z obstoječimi proizvodnimi odnosi.«

Prav to nasprotje pa je izvor in pogoj resničnega konflikta: »Tedaj nastopi razdobje socialne revolucije.«

Tako smo torej opozorili na tisti sociološko najzanimivejši vmesni člen, ki smo ga pogrešali v Ogburnovi teoriji kulturnega zaostajanja. To so latentni konflikti, nasprotja in dejanski spopadi med posamezniki, grupami, sloji, razredi, od katerih si eni prizadevajo (v svojem lastnem interesu) ohraniti obstoječe stanje, drugi pa ga želijo spremeniti:

»Drugič, zgodovina se dela tako, da izvira končni rezultat vedno iz konfliktov mnogih posameznih volj, vsako voljo posebej pa ustvarja in oblikuje tako, kakršna je, množica posebnih življenjskih pogojev; obstoji torej nešteto med seboj križajočih se sil, neskončna kopica paralelogramov sil, iz katerih izhaja rezultanta: zgodovinski dogodek, a to rezultanto imamo lahko zopet za produkt sile, ki, kot celota, deluje nezavestno in brez volje. Zakaj, kar hoče vsak posameznik doseči, to skuša drug posameznik preprečiti, a kar iz tega nastane, je nekaj, česar nihče ni hotel.«<sup>22</sup>



In še: »Posedujoči razred in razred proletarcev tvorita isto človeško samoodtujitev. Toda prvemu razredu dene ta samoodtujitev dobro, v nji se čuti potrjenega, ve, da je odtujitev **njegova lastna moč** in ima v njej videz človeške eksistence; drugi razred se čuti v odtujitvi uničen, v njej uzre svojo nemoč in dejanskost nečloveške eksistence. Drugi razred je, da uporabimo Heglov izraz, v zavrženosti **upor** proti tej zavrženosti, upor, v katerega ga nujno žene protislovje njegove človeške **narave** z njegovo življenjsko situacijo, ki je odkritosrčno, odločno, zaobsegajoče zanikanje te narave.

Znotraj nasprotja je torej privatni lastnik **konservativna**, proletarec pa **destruktivna** stran. Iz onega izhaja akcija za uničenje nasprotja.«<sup>23</sup>

Toda, kdaj pride do »akcije za uničenje nasprotja?« Kako zaostrena morajo biti družbena nasprotja, da »nastopi razdobje socialne revolucije«? Ali splošneje: »Kateri konkretni pogoji morajo biti izpolnjeni, da se v določenem trenutku posredni in latentni konflikt sprevrže v dejanskega?

### 3. »Naravna zgodovina družbenega konflikta«

Na videz morda niti ni tako težko razkriti vzroke nekega konkretnega konflikta, ki je postal že del zgodovine določene družbe ali grupe. Isto velja tudi za družbene revolucije.

Tudi študij ustreznih »primerov« ni malo. »Na videz« pravimo zato, ker »**ex post**« **analize še ne zagotavljajo predvidljivosti ugotovitev**. Čeprav se zdi, da je določen pojav »raziskan«, ker so konkretne posledice neposredno sledile določenim, prav tako opazovanim vzrokom, kljub temu nimamo potrebnih zagotovil, da so te »posledice« proizvedli prav ti in ne katerikoli drugi pojavi, ki jih v svoji analizi nismo upoštevali.

O težavah, na katere naletimo, ko poskušamo posploševati in predvidevati na osnovi *ex post* raziskav konkretnih primerov, pričā tudi dejstvo, da kljub velikemu številu zgodovinskih in socioloških študij štrajkov, mednarodnih spopadov in revolucij, družboslovcem presenetljivo redko uspe predvideti te pojave. Celo Marx, ta natančni, duhoviti in prodorni raziskovalec revolucij svojega časa postane nezanesljiv, ko predvideva geografsko ali časovno določenost bodočih konfliktov. Prve uspešne proletarske revolucije na primer ni izvedel narod, ki »obvladuje svetovni trg« (Anglija), ampak v tedanjem obdobju najzaostalejši in v mednarodnih okvirih najbolj izkoriščani evropski narod (Rusija).<sup>24</sup>

Toda kaj, ko pa je celo Lenin komaj šest tednov pred zgodovinskimi dogodki izjavil januarja 1917 v Švici, da »dvomi, če bomo mi starejši živeli dovolj dolgo, da bi videli odločilne boje bližajoče se revolucije.«<sup>25</sup>

Da bi zaokrožili podobo, naj omenimo že zadrego ameriških sociologov, ko jih je presenetilo eno od najmočnejših družbenih gibanj, ki so v zadnjem desetletju pretresala severnoameriško družbo<sup>26</sup> in blamažo večjega dela francoskih sociologov, ki so »mirno sedeli na vulkanu«, ne da bi bili sposobni predvideti izbruh krize francoske družbe maja 1968. Tudi družboslovna literatura o študentskem gibanju zadnjih nekaj let je postala konjunktorna šele potem, ko so študentske demonstracije do temeljev pretresle strukturo univerze v skoraj vseh intelektualnih metropolah sveta.

Kljub tako pesimističnem izgledu sociološke teorije o »naravni zgodovini družbenega konflikta«, bomo poskušali naštetj nekaj pogojev, ki prispevajo, da se latentni konflikt sprevrže v dejanskega, da posrednost tekmovanja sproži neposredni spopad.

(1) V skladu z zgoraj opisanimi značilnostmi posrednega konflikta omenjamo na prvem mestu sorazmerje sredstev, s katerimi razpolagata obe nasprotujoči si strani: eden od obeh subjektov bo tem prej sprožil konflikt in tako poskušal spremeniti v svojo korist do tega trenutka stabilno razmerje, v čim večji meri se je v obdobju »posrednega konflikta« spremenilo ravnotežje sil med nasprotujočima si stranema; se pravi, čim več sredstev za uveljavljanje svoje volje je uspela dobiti ena stran v primerjavi z drugo. Tisti, katerega položaj se je izboljšal, bo torej poskušal spremeniti obstoječe stanje in/bo v ta namen tudi v resnici uporabil določena sredstva, s katerimi lahko vsili svojo voljo kljub nasprotovanju druge strani.

Do natanko istega sklepa je prišel tudi Edwards: »Zaradi normalnega napredka civilizacije in kot posledica vsakovrstnih izboljšav, izumov in odkritij, narašča postopoma spretnost, znanje, produktivnost in bogastvo nižjih družbenih slojev. Hkrati s postopnim večanjem njihovega bogastva in znanja pa se ustrezno spreminjajo tudi njihova prepričanja in stališča, njihovi občutki in nagnjenja. Življenjski pogoji, ki so bili prej znosni, postanejo neznosni; ... «<sup>27</sup>

(2) Legitimnost obstoječega razmerja, ali splošneje, družbenega reda, je torej v veliki meri odvisna od spreminjajočega se razmerja sil in od ustrezne pripravljenosti katerekoli od nasprotujočih si strani, priznati »pravičnost« ustrezne porazdelitve dobrin. Če pa je razmerje sil konstantno (»other things equal«), potem bo nezadovoljstvo določenega subjekta, intenzivnost njegovega »sovražnega razpoloženja« do nasprotnika in pripravljenost sprožiti dejanski konflikt tem večja, čim bolj je ta absolutno in relativno depriviran.

»Absolutno deprivacijo« merimo s pomanjkanjem dobrin, ki jih posameznik ali skupina potrebuje za svoj obstoj in za zadovoljitev tistih potreb družbenega ali biološkega organizma, na katere ni moč vplivati z zavestnimi odločitvami. To so tiste potrebe, na katere je opozarjal Engels, ko je rekel, da »morajo ljudje predvsem najprej jesti, piti, stanovati in se oblačiti, preden se lahko ukvarjajo s politiko, znanostjo, umetnostjo, religijo, itd.«<sup>28</sup> ali ki jih je Marx označeval z življenjskim minimumom delavskega razreda.

Merilo »absolutne depriviranosti« je »marginalna koristnost« dobrin. »Mejna« korist (ali dobiček), ki jo ima oseba od izmenjave dobrin, se manjša sorazmerno s številom zaporednih izmenjav: »Če potrebujemo pomoč pri svojem delu, je prvih pet minut sodelovanja strokovnjaka vrednih zelo veliko in morda je naslednjih pet minut za nas prav tako dragocenih, toda ko nam je svetoval pol ure, je naslednjih pet minut brez dvoma manj pomembnih, kot pa je bilo prvih pet.«<sup>29</sup>

Vendar pa je za razumevanje družbenih konfliktov pomembnejša relativna deprivacija. Pomanjkanje (»deprivacija«) je namreč večinoma družbeno določeno. Občutek nezadovoljstva z lastnim položajem v družbi je odvisen od naših predstav o tem, kaj je »pravično«, »pošteno« in »prav« in kaj je »krivično«. Te predstave pa so družbeno pogojene in kot take del kolektivne zavesti skupine. Na problem je prepričljivo opozoril tudi Marx: »Hiša je lahko še tako majhna, toda dokler so hiše, ki jo obdajajo, prav tako majhne, ustreza vsem družbenim zahtevam glede stanovanja. Če pa zraste



poleg majhne hiše palača, tedaj se majhna hiša poniža v kočo. Majhna hiša dokazuje tedaj, da njen lastnik ne more imeti nobene zahteve, ali pa more imeti le najbolj skromne zahteve; in naj zraste majhna hiša v razvoju civilizacije še tako v višino, če zraste sosednja palača prav tako ali celo višje, se bo počutil prebivalec sorazmerno majhne hiše čedalje bolj neugodno, nezadovoljnega, utesnjenega med svojimi štirimi stenami...«

Naše potrebe in naši užitki izvirajo iz družbe, zato jih merimo z družbenim merilom, ne pa s predmeti, ki zadovoljujejo te potrebe in užitke. Ker so naše potrebe in naši užitki družbene narave, zato so relativne narave.«<sup>30</sup>

Nezadovoljstvo ljudi bo torej tem prej pripeljalo do dejanskega konflikta, čim večje bodo razlike med nasprotujočimi si subjekti (ne glede na njihov absolutni položaj) in v čim večji meri bodo slednje v nasprotju s prevladujočimi družbenimi normami »pravične« razdelitve dobrin.

Za najpomembnejši konkretni pogoj<sup>31</sup> revolucije šteje Marx družbeno krizo, zaradi katere se poslabšajo življenjski pogoji določenih družbenih slojev, poraste pa njihovo splošno nezadovoljstvo: »Splošno nezadovoljstvo je končno priklopelo do vrhunca, ogorčenje in srd sta dozorela v vstajo zaradi dveh ekonomskih dogodkov svetovnega pomena.

**Krompirjeva bolezen in slabi letini 1845 in 1846 leta sta povečali splošno vrenje med ljudstvom. Leta 1847 je povzročila druginja v Franciji in na ostalem kontinentu krvave spopade. Finančna aristokracija prireja nesramne orgije, ljudstvo pa se mora boriti za golo življenje!**«<sup>32</sup>

Če so torej krize nujni pogoj za začetek revolucije, mora veljati tudi obratno: blagostanje družbe je pogoj njene stabilnosti ter onemogoča nasilno razreševanje družbenih nasprotij: »Pri taki splošni prosperiteti, ko se vse proizvodjalne sile buržoazne družbe tako bujno razvijajo, kakor je to v okviru buržoaznih odnosov sploh mogoče, ne more biti o resnični revoluciji niti govora. Taka revolucija je mogoča samo v dobi, ko se oba ta dva faktorja, moderne proizvodjalne sile in buržuazne oblike proizvodnje, zapleteta v protislovje... Nova revolucija je mogoča samo kot posledica nove krize. Prišla pa bo prav tako gotovo kakor kriza sama.«<sup>33</sup>

**Kaj pomeni pravzaprav pojav »krize«?** Njegova splošna značilnost je poslabšanje položaja določene osebe, skupine ali sloja v primerjavi z obdobjem pred začetkom krize. Posledica krize je torej relativna deprivacija sedanjega položaja tega subjekta glede na njegov prejšnji položaj. Seveda pa njegovo nezadovoljstvo še poveča relativno deprivacijo, ki nastane, če se hkrati ne poslabša (ali pa se celo absolutno poveča) položaj drugih strukturnih delov iste družbe; francosko ljudstvo je bilo okoli leta 1846 dvakrat deprivirano: njegovo življenjsko raven je znižala ekonomska kriza, ki pa v ničemer ni vplivala na položaj aristokracije.

Čprav številni sodobni avtorji priznavajo veljavnost Marxove teorije revolucije, se nekateri sklicujejo tudi na **de Tocquevilleovo nasprotno domnevo, da pride do revolucij takrat, ko se življenjski položaj množic izboljša:** »Narodi, ki so potrpežljivo in skoraj brez premisleka prenesli največje izkoriščanje, se pogosto uprejo svojemu jarmu v trenutku, ko ta postaja lažji.«<sup>34</sup>

Vendar se nam zdi, da de Tocquevillova misel ne nasprotuje hipotezi o pomenu deprivacije, ampak jo prej dopolnjuje. Opozarja

namreč na tisto »izboljšanje položaja« podrejenih, do katerega pride zato, ker nasprotna stran ni sposobna ali voljna uporabljati svoja sredstva nasilja v tolikšnem obsegu ali tako učinkovito kot v prejšnjem obdobju: »Despotskih režimov velikokrat ne strmoglavijo takrat, ko so najbolj tiranski, ampak ko vladajoča elita izgubi samozavest in si malodušno prizadeva postati nekoliko bolj liberalna.«<sup>35</sup>

Ta domneva pa je povsem v skladu z našo zgornjo ugotovitvijo, da pride do dejanskega konflikta v dveh primerih: če se poveča moč in ustrezna sredstva ene strani in (ali) zmanjša moč druge. De Tocquevillova teza ustreza drugemu primeru.<sup>36</sup>

Verjetnost, da bo prišlo do dejanskega konflikta je torej tem večja, (1) čim bolj je v obdobju posrednega konflikta porasla moč in količina ustreznih sredstev tistega subjekta, ki si prizadeva spremeniti obstoječe razmerje, (2) čim bolj se je v tem času zmanjšala moč in učinkovitost sredstev za uveljavljanje volje nasprotne strani, (3) čim večja je absolutna in (ali) relativna depriviranost subjekta, ki sproži konflikt, in (4) čim bolj nespremenljivi in trdno določeni so okviri razmerja med obema partnerjema.

Na osnovi teh domnev bo torej težko določiti konkretno časovno točko, ko bo prišlo do konflikta. Če pa bi razpolagali z ustreznimi podatki, bi lahko izmerili stopnjo verjetnosti, da bo ena od obeh strani s konkretnim dejanjem sprožila spopad.

#### 4. Institucionalizacija konfliktov

Posredni konflikti ali tekmovanje torej ne bi privedli do dejanskega konflikta, če bi bilo razmerje med obema partnerjema tako prožno, da bi se spreminjalo istočasno s spreminjajočim se ravnotežjem moči. V tem primeru dolgotrajnejšemu obdobju razvojnih sprememb in posrednih konfliktov ne bi sledilo krajše obdobje dejanskega konflikta in ustreznega spreminjanja temeljnih značilnosti strukture skupine ali medsebojnega odnosa, ampak bi se družbena nasprotja razreševala sproti v obliki številnih »drobnejših« in manj intenzivnih konfliktov.

Tako pa smo zadeli ob znani problem dveh temeljnih oblik družbenega razvoja. Po eni strani si razvoj določenega družbenega pojava lahko predstavljamo v obliki premočrtnega kopičenja drobnih sprememb; delne reforme so posledica medsebojne kontrole in konkurence sestavnih delov družbene strukture; slednja se spreminja postopoma, vendar tako, da vselej ohranja svoje osnovne poteze; spremembe »znotraj družbenega sestava« pa sledijo institucionaliziranim konfliktom, ki se odvijajo na osnovi soglasja partnerjev o temeljnih vrednotah.

V drugem primeru pa postopnemu kopičenju družbenih nasprotij sledi obdobje intenzivnih konfliktov; evoluciji in kvantitativnim spremembam sledi družbena revolucija in ustrezne kvalitativne spremembe; družbeni razvoj torej ni enakomeren, ampak diskontinuiran ter ima obliko cikličnega ali spiralnega gibanja.

Katera razvojna krivulja točneje ponazarja empirično ugotovljive procese? In če vsaka ustreza določenim situacijam, od katerih okoliščin je odvisno, ali bo razvoj skokovit ali kontinuiran?

V obeh primerih je dialektika razvoja popolnoma enaka: So-razmerno hitrejša rast »proizvajalnih sil« in večanje občutka deprivilegiranosti ene strani ter prizadevanje za ohranitev obstoječega



stanja nasprotne strani določata okvirne posrednega in kasneje tudi odkritega konflikta. Ko se ta razreši, se vzpostavi stanje, ki bolje ustreza novemu ravnotežju sil.

Vendar pa se konkretne družbe, družbene skupine ali posamezni medosebni odnosi razlikujejo med seboj glede na to, koliko časa preteče med dvema zaporednima obdobjema dejanskega konflikta; kako intenzivni so ti konflikti; kolikšen je sorazmerni obseg strukturnih sprememb, ki jih sprožijo; in v kolikšni meri so konflikti, ko že izbruhnejo, kompleksne narave, se pravi, da so posledica več vzporednih vrst interesnih nasprotij, ki polarizirajo skupino na dva sovražna tabora.

Od teh okoliščin je odvisno, če bodo imeli konflikti v tej skupini status patološkega ali normalnega pojava, če bodo nekontrolirani ali institucionalizirani, deviantni ali legitimni.

Kateremu od obeh »idealnih tipov« družbenega razvoja se približuje konkretna družba ali družbena skupina pa je odvisno tudi od možnosti in **sredstev za razreševanje interesnih nasprotij**. Čim bolj učinkovita so, tem krajše je obdobje med dvema konfliktoma,<sup>37</sup> ki so zato pogostejši, vendar manj intenzivni, interesna nasprotja se ne kopičijo, ker so sicer številni konflikti omejeni na konkretni sporni problem, strukturne spremembe, ki jih sprožajo, pa so sorazmerno manjšega obsega.

Prav nasprotne posledice pa ima odsotnost ali neučinkovitost sredstev (mehanizmov, kanalov, inštitucij) za razreševanje konfliktov. Latentni konflikti, ki se ne razrešujejo sproti, se kopičijo in poglobljajo. Ustvarja se napeto družbeno ozračje, v katerem postaja vsak najmanjši spopad nevaren, ker utegne biti uvod v širši in močnejši konflikt, v katerem bi prišla do izraza vsa dotlej zadrževana nasprotja. Ker je pravzaprav vsota cele vrste nerazrešenih problemov, ogroža dostikrat same temelje ureditve družbene skupine in zamaje vso njeno doslej na videz stabilno zgradbo. Družba se ne prilagaja sproti novim okoliščinam, ampak eksplozivno prehaja iz (daljšega) obdobja navidezne stabilnosti v (krajše)<sup>38</sup> obdobje ostrih in globalnih konfliktov.<sup>39</sup>

Konflikt, med katerim obe strani uporabljata nasilna sredstva za uveljavitev svoje volje, nima značilnosti »zero-sum game«, igre, v kateri je vsota dobičkov in izgub vseh partnerjev po končani tekmi enaka nič: **kar ena stran dobi, druga izgubi**, igra pa pomeni ponovno razdelitev začetne vsote med igralce. **Po končanem obojestranskem nasilnem konfliktu običajno izgubita obe strani**. Čeprav se njuno razmerje in ustrezna relativna položaja spremenita v primerjavi s stanjem pred konfliktom, sta absolutno gledano oba na slabšem. Obojestransko opustošenje po vojni, izgube podjetja, ki jih povzroči dolgotrajni štrajk, ali posledice fizičnega obračunavanja potrjujejo to domnevo.

Zaradi dejanskega konflikta pa pogosto nimata izgube samo oba nasprotnika, ampak **tudi vsa družba** ali organizacija, katere sestavna dela sta. Problem je torej v tem, kako preprečiti izbruh nasilnih konfliktov ali jih vsaj zaustaviti in omejiti v njihovi začetni fazi ter kako hkrati zagotoviti, da se bodo nasprotja med interesi razrešila, prejšnja družbena razmerja pa spremenila že v fazi posrednega konflikta.

Naslednje ustanove in značilnostinoločene družbe štejejo za **pomembna sredstva in pogoje, ki omogočajo sprotno razreševanje**

**latentnih konfliktov**, pa tudi stabilen in kontinuiran družbeni razvoj:

(1) Čim večja je mejna (marginalna) korist, ki si jo nasprotnika obetata oziroma čim večja je njuna absolutna depriviranost, tem ostrejši in neizprosnejši je konflikt: »Kjer je veliko možnosti za povečanje kolača, izgublja na pomenu problem, kako ga razdeliti.« Ali pa: »Konflikt zaradi kruha je brezobzirnejši od konflikta zaradi kaviarja.«<sup>40</sup>

Če uporabimo to hipotezo na primeru globalnih družb, lahko sklepamo, da bodo konflikti hujši v gospodarsko manj razvitih državah z nižjo življenjsko ravnjo. Nasprotno pa bodo stabilnejše ekonomsko razvite in bogatejše družbe.

Zdi se nam, da ta teza prispeva za razumevanje dejstva, da so vsaj v sredini dvajsetega stoletja postale revolucije, državni udari in vojne sorazmerno pogostejša oblika razreševanja konfliktov v nerazvitih državah tretjega sveta.

Eden od pogojev za sprotno razreševanje družbenih konfliktov je torej **določena raven ekonomskega razvoja, ali splošneje, zadovoljenosti potreb.**<sup>41</sup>

(2) Razrešitev nasprotja na »miren način« ima, prav tako kot dejanski konflikt, za posledico spremembo sorazmernega položaja obeh partnerjev. V obeh primerih ena stran pridobi, druga pa izgubi. Vendar pa v prvem primeru izid konflikta ni odvisen od sredstev nasilja, s katerimi razpolagata nasprotnika, ampak od vnaprejšnje pripravljenosti obeh strani, da se sporazumeta o tem, kako naj se spremeni njuno razmerje.

Da pa bi bilo mogoče skleniti sporazum, morajo biti v naprej opredeljena **splošna merila oziroma pravila, ki določajo, kakšen bo relativni položaj kateregakoli subjekta, če izpolni določene pogoje:** Še preden dve nogometni moštvi začeta s tekmo, je znano, da bo zmagalo tisto, kateremu večkrat uspe, če uporabimo obrabljen novinarski izraz »poriniti usnje v mrežo«. Za poslanca bo izvoljen tisti izmed kandidatov, ki zbere več volilnih glasov. Posebna komisija Univerze pa dodeljuje stanovanja in kredite prosilcem v skladu s posebnimi »merili«.

**Nasprotnika se torej ne podredita konkretnemu nasilju, ampak splošnim pravilom,** ki imajo obliko moralnih norm, tradicij, običajev, strokovnih (tehničnih) standardov ali pravnih pravil. Osnovna značilnost teh pravil pa je njihova **univerzalna narava:** na enak način in v enaki meri veljajo za vse člane družbene skupine in posebej za vse nasprotujoče si strani.

Priznavanje »univerzalističnih« v razliko od »partikularističnih« meril (standardov, kriterijev) in ustreznega tipa družbene akcije, je torej naslednji pogoj sprotnega razreševanja latentnih konfliktov.<sup>42</sup>

(3) Pogoji, ki jih mora izpolniti subjekt, da zadosti univerzalnim merilom in tako doseže spremembo svojega položaja, razmerja do partnerja in (ali) strukture družbene skupine, pa morajo biti odvisni od njegovega lastnega prizadevanja, sposobnosti, delovnih naporov ali učinkovitosti in ne od prirojenih, podedovanih, od njegovih prizadevanj neodvisnih ali »pripisanih« značilnosti. Upoštevanje »univerzalističnih« meril, ki določajo, da je položaj posameznika ali sloja odvisen od njegovega družinskega izvora, bioloških lastnosti (rase, narodnosti) ali obsega privatne lastnine,<sup>43</sup> ne razrešuje, ampak le utrjuje in pogloblja ustreznega družbenega nasprotja.



Družbene norme, vrednote in ustanove, ki legalizirajo in sankcionirajo **enake možnosti za gibljivost vseh delov družbene strukture** so torej tretji pogoj, ki omogoča institucionalizacijo in nenasilno razreševanje konfliktov. Kombinacija obeh vrednot, uspešnosti in univerzalnosti,<sup>44</sup> pa zagotavlja dinamičnost in odprtost strukture družbenega sestava.

(4) Kljub temu, da so v naprej opredeljena »univerzalna merila uspešnosti«, največkrat ni povsem jasno, kako jih uporabiti v konkretnem primeru. Učinkovitost »vsebinskega« ali »materialnega prava«, ki določa, kaj je »prav« in »pravično«, kaj pa ne, je odvisna tudi od obstoja pravil, ki opredeljujejo postopek »iskanja prava.«<sup>45</sup>

Ta pravila seveda niso vezana samo na pravo, ki je posebna, in v več pogledih privilegirana vrsta norm. Številna neformalno organizirana združenja prav tako priznavajo norme, ki opredeljujejo vlogo rabsodnikov v sporih med svojimi člani, arbitraž, poravnalnih svetov in drugih posredovalcev, katerih naloga je pripraviti obe nasprotujoči si strani do tega, da ne bosta sprožili dejanskega konflikta. Naloga posrednika je omogočiti izmenjavo informacij med sprotima stranema,<sup>46</sup> opozarjati na splošna družbena pravila, ki določajo okvire njunega ravnanja ter iskati dejstva, ki dokazujejo, da je razmerje obeh strani urejeno s temi pravili.

Tako tretja neprizadeta stran prispeva, da partnerja sama skleneta sporazum, ne da bi uporabila sankcije, včasih pa posredniku pripade tudi naloga, da formulira in predlaga sporazumno rešitev spora (spravo ali kompromis) ali pa avtoritativno rabsodi o problemu.

Nadaljnji pogoj za razreševanje latentnih konfliktov so torej tudi **pravila, ki določajo postopek za uporabo »univerzalnih meril uspešnosti« v konkretnih primerih ter družbene vloge ali ustanove, ki uporabijo ta pravila, ko posredujejo v konfliktu.**

## 5. Primeri individualnih in kolektivnih procesov družbenega konflikta in razvoja

Zgoraj naštete okoliščine, ki zmanjšujejo verjetnost, da bi latentni konflikti prerasli v dejanske spopade, vendar pa prispevajo za spremembo obstoječih razmerij, po eni strani pogojujejo, po drugi pa sovpadajo s procesom **insitucionalizacije konfliktov**.

Razlikovati pa je treba med institucionaliziranostjo konfliktnega odnosa, torej razmerja med nasprotujočima si subjektoma<sup>47</sup> ter med **organiziranostjo teh subjektov samih**.

Na vsaki strani konfliktnega razmerja je lahko oseba, grupa ali organizacija. Do spora torej pride med dvema osebama, med posameznikom in (neformalno) skupino ali med posameznikom in organizacijo (ali institucijo), med grupo in organizacijo ter med dvema organizacijama. Če upoštevamo še delitev konfliktov na posredne ali inštitucionalizirane ter na neposredne, dobimo **naslednje vrste konfliktnih oziroma razvojnih procesov:**

## Vrste konfliktnih oziroma razvojnih procesov glede na število in organiziranost udeležencev ter institucionaliziranost odnosa

Število in organiziranost udeležencev v konfliktu	institucionaliziranost konfliktov	
	neposredni (neformalni) neinstitucionalizirani konflikti	institucionalizirani (posredni) konflikti
A. posameznik proti posamezniku	(1) pretep	(2) viteški dvoboj
B. posameznik proti skupini	(3) upor proti vodilni kliki	(4) kontrola deviantnosti znotraj skupine dijakov
C. posameznik proti organizaciji	(5) upor zapornika proti vodstvu jetnišnice	(6) pravna kontrola individualnih kaznivih dejanj
D. skupina proti skupini	(7) krvna osveta	(8) grupe pritiska in parlament
E. skupina proti organizaciji	(9) divji štrajki revolucija (48)	(10) spor med starši in šolo v okviru šolskega sveta
F. organizacija proti organizaciji	(11) vojna, revolucija 48)	(12) konkurenca na tržišču

(1) **Neposredni konflikt med dvema osebama;** pretep, fizično obračunavanje; prepiri med zakoncema; žalitve, klevetanje, obrekovanje itd.

(2) **Institucionalizirani konflikt med dvema osebama;** viteški dvoboj; individualne športne igre (boks, tenis, ipd.); razveza zakonske zveze; sodni spori med posamezniki, itd.

(3) **Neposredni konflikt posameznika s skupino;** prepir med družino in enim izmed njenih članov; linčanje; deviantnost znotraj neformalne skupine; upor jetnika proti neformalni vodilni kliki zapornikov, itd.

(4) **Posredni konflikt med posameznikom in skupino;** neformalna kontrola deviantnosti znotraj grupe; posredovanje poravnalnega sveta med skupino stanovalcev v istem bloku in posameznikom, ki ne spoštuje običajev, ki urejajo življenje v soseski; posredovanje profesorja v sporu med neformalno skupino dijakov in nasilnežem, ki jo poskuša ustraševati; intervencija miličnika, ko skupina vaških pretepačev napade moškega iz sosednje vasi, itd.

(5) **Neposredni konflikt med posameznikom in organizacijo;** upor vojaka, zapornika, bolnika ali učenca proti vodstvu ustrezne organizacije itd.

(6) **Institucionalizirani konflikt med posameznikom in organizacijo;** nasprotovanje (upor) posameznika (proti) formalnemu vodstvu ali normam določene organizacije v primerih, ko konflikt urejajo posebna pravila in institucije (formalna kontrola deviantnosti); razmerje med storilcem kaznivega dejanja (hudodelcem) in državno skupnostjo, urejeno s pravili kazenskega postopka, ki jih opravljajo organi pregona (policija) in pravosodja (sodišča); tudi konflikt med nediscipliniranim delavcem in kolektivom podjetja, ki ga regulirajo posebna pravila in organi disciplinskega postopka; registracija in pravna zaščita patentov kot sredstva za uokvirjanje razmerja in možnih konfliktov med inovatorjem ter organizirano družbeno skupnostjo, itd.



(7) **Neposredni konflikt med dvema skupinama:** boj med dvema klikama ali frakcijama v podjetju; krvna osveta med dvema družinama; nasprotovanje med pripadniki različnih narodnosti v istem naselju, itd.

(8) **Institucionaliziran konflikt med skupinama:** parlament kot sredstvo za usklajevanje nasprotnih interesov neformalnih grup pritiska; predvolilne kampanje in volitve, ki odločajo o politični moči družbenih slojev, ki niso organizirani v politične stranke; posredovanje policije v konfliktu med dvema skupinama demonstrantov, itd.

(9) **Neposreden konflikt med skupino in organizacijo:** spopad med policijo in množico na javnem zborovanju; konflikt med formalno neorganiziranim študentskim gibanjem ter univerzitetno upravo; divji štrajki; kmečki pulti, upori sužnjev in **revolucije**, kolikor ustrezna gibanja niso organizirana,<sup>48</sup> itd.

(10) **Institucionaliziran konflikt med skupino in organizacijo:** šolski sveti razrešujejo morebitne spore med starši in šolo; sveti letnikov na univerzi posredujejo med zahtevami različnih skupin študentov in fakultetami kot institucijami, itd.

(11) **Neposreden konflikt med organizacijama:** vojna med dvema državama; obračun med organiziranimi grupami hudodelcev; konflikt med družbenim gibanjem, (kmečki pulti, upori sužnjev, revolucije), kolikor je organizirano,<sup>48</sup> ter državo, itd.

(12) **Institucionaliziran konflikt med organizacijama:** konkurenca med podjetji v okviru tržnega gospodarstva; sporazumevanje med sindikati in delodajalci; volilni boji med političnimi strankami; nasprotovanja med državami, v katerih posredujejo organi Združenih narodov, itd.

Pregled posameznih vrst družbenega konflikta je torej odkril, da se le-ti deloma prekrivajo ali celo sovpadajo z vrstami rtzvojnih procesov. **Konflikti med posamezniki na eni strani in družbeno skupino, pa naj je ta organizirana ali ne, sovpadajo z deviantnim in inovativnim ravnanjem. Konflikti med skupinami (ali organizacijami) pa se prekrivajo z razvojnimi procesi družbenih gibanj in revolucij.**

<sup>1</sup> Tudi socialni psihologi primerjajo pojave »kolektivnega ravnanja«, na primer množično histerijo ali paniko, demonstracije in druge, z epidemijami nalezljivih bolezni. Boulding pa je opisal »**epidemiološki model**« **grupnega konflikta:** »Širjenje epidemije je pravzaprav poseben primer grupnega konflikta med zdravim in bolnim delom prebivalstva... Epidemiološki sistemi pa niso omejeni le na fizično zdravje ali bolezni. Obstoji tudi epidemiologija 'osebnosti', to je spoznavne in čustvene strukture posameznika, ki je velikega pomena za razumevanje družbenih gibanj, političnih in verskih sprememb...« Kenneth E. Boulding, *Conflict and Defense* (New York: Harper and Brothers Publishers, 1962), str. 124 in naslednje.

<sup>2</sup> Tega izraza na tem mestu ne uporabljamo samo v ožjem, ekonomskem pomenu besede. S produktivnostjo razumemo sposobnost oseb ali kolektivov, da zadovoljujejo z dobrinami, ki jih ustvarjajo, ali z uslugami, ki jih nudijo (na primer, prijazen nasmeh, stisk roke, privlačen izgled, pomoč pri izdelavi računске naloge) katerekoli in ne samo »materialne« potrebe ljudi.

<sup>3</sup> Georges Sorel, *Reflections on Violence* (London: Collier-Macmillan Ltd., 1950), str. 171.

<sup>4</sup> Leon Trotsky, *The Russian Revolution* (New York: Doubleday Anchor Books, 1932); Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, Inc., 1963, tudi v slovenskem prevodu); Régis Debray, *Revolution in the Revolution* (New York: Grove Press, Inc., 1967);

Malcolm X Speaks (New York: Grove Press, Inc., 1965); John Gerassi (urednik), Vinceremos: The Speeches and Writings of Ernesto Che Guevara (New York: Simon and Schuster, 1968); Barrington Moore, Jr., Social Origins of Dictatorship and Democracy (Boston: Beacon Press, 1966).

<sup>5</sup> »Državni udar pomeni infiltracijo majhnega, toda odločilnega dela državnega aparata, ki ga potem uporabijo kot sredstvo, da bi iztrgali dosedanji oblasti kontrolo nad ostalimi družbenimi inštitucijami.« Edward Luttwak, Der Coup d'Etat (Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 1969), str. 31.

<sup>6</sup> »Ze prva svetovna vojna je po Bernalu (J. D. Bernal, The Social Function of Science, London, 1939) pomenila totalno mobilizacijo znanstvenikov, da bi se povečala ofenzivna in defenzivna sila različnih bojnih sredstev. To se je še neznansko stopnjevalo v pripravi na drugo svetovno vojno.« Glej: Andrej Kirn, Sociološko-antropološke značilnosti sodobne znanosti (Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, 1971) str. 24.

<sup>7</sup> Friedrich Engels, Ludvik Feuerbach in konec klasične nemške filozofije, v: Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela II (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1950), str. 498.

<sup>8</sup> Karl Marx in Friedrich Engels, Manifest komunistične partije, Izbrana dela (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1950), str. 39.

<sup>9</sup> Georg Lukács, Povijest i klasna svijest (Zagreb: Naprijed, 1970), zlasti str. 105—148.

<sup>10</sup> »...Ideologija je proces, ki ga tako imenovani mislec opravlja sicer z zavestjo, toda z napačno zavestjo. Resnične gibalne sile, ki ga ženejo, so mu neznane, sicer ne bi bil to ideološki proces. Mislec si zamišlja torej napačne ali navidezne gibalne sile.« Friedrich Engels, Pismo Mehringu z dne 14. julija 1893, v Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela II (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1950), str. 637—8.

<sup>11</sup> Oba citata v Karl Mannheim, Ideology and Utopia (New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1936), str. 96—97 in 268.

<sup>12</sup> O spoznavnih sestavinah oblik družbene zavesti glej več v: Peter Jambrek, Sociologija spoznanja in razprave o inteligenci I, II v Sodobnost, XV (1967), str. 632—642, 744—757.

<sup>13</sup> Karl Marx, H kritiki politične ekonomije, Predgovor, v Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela I (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1950), str. 455-6.

<sup>14</sup> »Teorija postane materialna sila, ko jo množice sprejmejo za svojo.« O tem glej tudi v Georg Lukács, Povijest i klasna svijest, str. 52 in naslednje.

<sup>15</sup> »Revolucije so lokomotive zgodovine.« Karl Marx, Razredni boji v Franciji I, v Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1950), str. 258.

<sup>16</sup> Georg Simmel, Conflict, New York: The Free Press, 1955) str. 57 in naslednje.

<sup>17</sup> Glej na primer Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (New York: Charles Scribner's Sons, 1958, tudi v srbskem prevodu); Otis Dudley Duncan (urednik), William F. Ogburn on Culture and Social Change (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), Seymour Martin Lipset, Political Man (New York: Doubleday and Company, Inc., 1959, tudi v srbskem prevodu).

<sup>18</sup> Pojav preučujejo študije o družbeno-politični participaciji občanov, o razmerju med notranjo organizacijo in učinkovitostjo podjetij, primerjalne raziskave strukture odločanja v lokalnih skupnostih, nacionalnega političnega razvoja in druge.

Pregled pomembnejše novejšje literature, ki na empiričen način obravnava družbeno-ekonomske korelate političnega razvoja lokalnih in nacionalnih skupnosti, je prikazan tudi v: Peter Jambrek, »Socio-economic Development and Political Change in Yugoslav Communes« (Chicago: The University of Chicago, 1971, neobjavljena doktorska dizertacija), poglavje VIII, zlasti str. 171, opomba 2.

<sup>19</sup> Otis Dudley Duncan (urednik), William F. Ogburn, str. 89—92.

<sup>20</sup> Karl Marx, Predgovor »H kritiki politične ekonomije«, v: Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela I (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1950), str. 455.

<sup>21</sup> Pri tem seveda ne mislimo samo na »načine proizvodnje«, ki sovpadajo z velikimi zgodovinskimi obdobji razvoja družbe, ampak tudi



na uspešnost posameznih tehnoloških postopkov, organizacijskih modelov, individualnih sposobnosti itd.

<sup>22</sup> Pismo Engelsa Josifu Blochu, v Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1950), str. 628.

<sup>23</sup> Friedrich Engels in Karl Marx, Sveta družina in Kritika kritične kritike, v Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971), I. str. 495—6.

<sup>24</sup> Primerjaj: »...; razredni boj v okviru francoske družbe se bo nujno sprevrgel v svetovno vojno, kjer si bodo stali nasproti narodi. Reševanje te naloge se bo začelo šele tedaj, ko bo svetovna vojna potisnila proletarijat na čelo naroda, ki obvladuje svetovni trg, tj. na čelo Anglije.« Karl Marx, Razredni boji v Franciji, v Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela I, (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1950), str. 250.

<sup>25</sup> Glej: James C. Davies, Toward a Theory of Revolution, v: Barry McLaughlin (urednik), Studies in Social Movements (New York: The Free Press, 1969), str. 108; citirano tudi v E. H. Carr, A History of Soviet Russia, Vol 1, The Bolshevik Revolution: 1917—23 (London: Macmillan, 1950), str. 69.

<sup>26</sup> Glej: Jože Goričar, Sociologija (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1972).

<sup>27</sup> Lyford P. Edwards, The Natural History of Revolution, (Chicago: The University of Chicago Press, 1927 in 1970) str. 34. Zanimivo pa je, da ta klasik »Chicaške sociološke šole« kljub svoji siceršnji profesionalni korektnosti prav na tem mestu ne navaja ali opozarja na znane Marxove ali Engelsove ugotovitve. Primerjaj na primer naslednje mesto iz Marxovega »Osemnajstega Brumaira«: »... Da so jih hkrati stari spomini, osebna sovraštva, strah in up, predsodki in iluzije, simpatije in antipatije, prepričanja, verske resnice in principi vezali na ta ali oni kraljevski dom — kdo bi to tajil? Na različnih oblikah lastnine, na socialnih eksistenčnih pogojih se dviga cela vrhnja stavba različnih in svojstveno izoblikovanih občutkov, iluzij, načinov mišljenja in življenjskih nazorov. Ves razred jih ustvarja in oblikuje iz svojih materialnih osnov in iz ustrežajočih družbenih odnosov. Posamezni individuuum, ki jih dobiva s tradicijo in vzgojo, si lahko domišlja, da so to resnični določujoči razlogi in izhodišče njegovega delovanja.« Karl Marx, Osemnajsti Brumaire Ludvika Bonaparta, v: Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela I (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1950), str. 329—330. Primerjaj tudi podobno misel Engelsa v: Friedrich Engels, Ludvik Feuerbach in konec klasične nemške filozofije, v: Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela II (1950), str. 498.

<sup>28</sup> Friedrich Engels, Govor na Marxovem grobu, v: Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela II (1950), str. 213.

<sup>29</sup> Peter Blau, Exchange and Power, str. 90.

<sup>30</sup> Karl Marx, Mezdno delo in kapital, v: Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela I (1950), str. 97.

<sup>31</sup> »Splošni pogoj« razrednega boja in revolucije ostaja seveda nasprotje med stopnjo razvoja proizvodjalnih sil in med obstoječimi odnosi v proizvodnji; to nasprotje pa se v buržoazni družbi kaže v obliki protislovja med družbeno naravo proizvodnje ter individualno, privatno naravo prilaščanja.

<sup>32</sup> Karl Marx, Razredni boji v Franciji, v: Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela I (1950), str. 163.

<sup>33</sup> Karl Marx, Razredni boji v Franciji, v: Karl Marx in Friedrich Engels, Izbrana dela I (1950), str. 275.

<sup>34</sup> Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the French Revolution (New York: Harper and Bros, 1856), str. 214. Citirano v James C. Davies, Toward a Theory of Revolution, v Barry McLaughlin, Social Movements, str. 86.

<sup>35</sup> Walter Laqueur, geslo »Revolution« v International Encyclopaedia of the Social Sciences.

<sup>36</sup> Davies je Marxovo in de Tocquevilleovo hipotezo navezal na socialnopsihološke študije stradanja (Glej Anal Keys et al., The Biology of Human Starvation, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1950.) ter nato formuliral svojo tezo, da je pogoj za izbruh revolucije obdobje naraščajočih pričakovanj in zahtev prebivalstva, ki mu sledi obdobje, ko poslednje ostanejo nezadovoljene. James Davies, Towards a Theory of Revolution, v: Barry McLaughlin, Social Movements, str. 90 in 104—6.

<sup>37</sup> Z daljše časovne perspektive bi bil tako ustvarjen videz, da je razvoj skoraj popolnoma neprekinjen. V resnici pa je gibanje še vedno dialektično; le ustrezná družbena nihanja so manj opazna, ker so krajša, pogostejša in manj intenzivna.

<sup>38</sup> Če je ravnotežje moči nasprotujočih si strani hkrati tudi sorazmerno labilno, lahko tudi intenzivni in globalni konflikti sledé neposredno drug drugemu. Več o »ravnotežju moči« ter »stabilnem in labilnem ekvilibriju« konfliktnega odnosa glej v: Kenneth E. Boulding, *Conflict and Defense*, zlasti poglavje »The Dynamics of Conflict«: Richardson Process Models, str. 19—40.

<sup>39</sup> O pomenu »mehanizmov« za razreševanje političnih konfliktov za razvoj in stabilnost družbe glej tudi v: Peter Jambrek, *Politični pluralizem v samoupravni družbi*, Teorija in praksa, št. 12 (december 1968), str. 1746—1757.

<sup>40</sup> Kenneth E. Boulding, *Conflict and Defense*, str. 324—325.

<sup>41</sup> Primerjaj tudi Kermaunerjevo razpravo o alienaciji in samoupravljanju: »V svetu pomanjkanja (in takšen je zaenkrat naš svet) je vsak posameznik ogrožen po drugem posamezniku, vsakomur je drugi človek kontračlovek; živimo v svetu nasilja in nenehne ogroženosti zaradi pomanjkanja predmetov (proizvodov), ki jih vsi potrebujemo, ne moremo pa jih vsi imeti.« Negacija tega sveta pomanjkanja in nasilja pa je samoupravljanje: »Jasno je, da je s stališča kontinuiranega evolutivnega razvoja (in s stališča objektiviranega revolucionarnih sil) utopično in nerealno kakršnokoli **popolno** samoupravljanje; to je zaenkrat sploh nemogoče — ena vodeča grupa bi samo prepustila mesto drugi, ki bi imela morda drugačne načrte in drugačno prakso, podvržena pa bi bila istim zakonom.« Vendar pa samoupravljanje, torej sprotno razreševanje latentnih konfliktov, ki omogoča kontinuiran razvoj, ni popolnoma uresničljivo zaradi pomanjkanja; posledica tega stanja je nasilje. To nasilje pa ima lahko obliko represije vladajočih družbenih slojev, ki tako ohranjajo (kljub nasprotovanju podrejenih) obstoječe stanje, ali pa odkritih in nasilnih konfliktov. Glej: Taras Kermauner, *Objektiviranje in alieniranje*, Perspektive, št. 36—37 (1963—64), IV, str. 863—871.

<sup>42</sup> »Univerzalizem« in »partikularizem« sta izraza, ki ju je uporabil **Parsons** za označevanje enega izmed petih osnovnih parov vrednostne usmerjenosti družbenega ravnanja. Glej: Talcott Parsons, *The Social System* (New York: The Free Press, 1951), str. 58—67. Pavle Novosel je na nekoliko poenostavljen način uporabil Parsonsov pojmovni model za razlago konflikta med dvema tipoma družbene in politične kulture v Jugoslaviji. Glej: Pavao Novosel, *Samoupravljanje i konflikt kultura*, referat na VI. strokovnem posvetovanju Jugoslovanskega in Slovenskega združenja za sociologijo, Portorož (10.—13. februar 1972).

<sup>43</sup> Pri tem seveda upoštevamo, da individualna lastnina privatnega kapitalista ne narašča zaradi njegovih prizadevanj in organizacijskih sposobnosti, ampak zlasti zato, ker se te aktivirajo v takem normativno-institucionalnem okviru, ki omogoča izkoriščanje mezdne delá in privajanje presežne vrednosti.

<sup>44</sup> Parsons: »Universalistic Achievement Pattern«.

<sup>45</sup> **Max Weber** je v zvezi s pravom razlikoval dve temeljni dejavnosti: »ustvarjanje prava« (zakonodajni proces, legalizacija »precedenčnih primerov«, dolgotrajni proces uveljavljanja običajnega prava, itd.), katerega rezultat so splošne norme, ter »iskanje prava«, ki pomeni »aplikacijo« veljavnih norm na konkretna »dejstva«, ki so »podrejena« tem normam (narekovaji Max Weber). Max Rheinstein (urednik), *Max Weber on Law in Economy and Society* (New York: Simon and Schuster, 1954), str. 59—60. V našem pravnem sistemu ločimo med materialnim in procesnim pravom.

<sup>46</sup> Zaradi sovražnih stališč je normalno komuniciranje med nasprotnikoma pogosto okrnjeno ali sploh onemogočeno. Zato pa se zmanjša sposobnost obeh strani realistično presojeti konfliktno situacijo in svoj položaj v primerjavi s partnerjem.

<sup>47</sup> Stopnja institucionaliziranosti konflikta je torej odvisna od obstoja ter univerzalnosti pravil, ki določajo pogoje gibljivosti delov družbenega sestava, od stopnje »odprtosti« in »demokratičnosti« teh pravil, od obstoja in učinkovitosti oseb, vlog ali ustanov, ki posredujejo med sprotima stranama ter od obstoja in univerzalnosti pravil, ki urejajo postopek za razreševanje konflikta.





**Marko Kerševan**

# **HUMANISTIČNA IDEOLOGIJA IN RELIGIJA**

Ni treba, da sledimo prav Heideggerju in njegovi šoli pri načinu opredeljevanja in utemeljevanja pojava človeka kot subjekta — da bi uvideli, kako je samodoživljanje in samorazumevanje človeka kot (edinega) subjekta značilno za »sodobnega človeka«. Doživljati se kot subjekt pomeni, doživljati se kot svoboden izvor dejavnosti, kot »gospodar svojega sveta« — narave in družbe — v katerem se s svojo dejavnostjo uresničujem. »Svet« nasproti kateremu stoji človek kot subjekt, je tako le »materija«, »material« njegove svobodne dejavnosti.

Da ima ob tem svet neke svoje zakonitosti in »odpornosti« ni bistven problem, saj so te po definiciji take narave, da jih človek lahko spozna in izkoristi za svoje cilje. Celo več, dojemanje dogajanja v svetu kot nečesa, kar poteka po lastnih, objektivnih zakonitostih, ki jih človek lahko spoznava, jim prilagaja ustrezna sredstva in izkorišča za svoje cilje, je komplementarno povezano z doživljanjem človeka kot subjekta. Človek kot subjekt je tem močnejši, čim razvitejša je njegova znanost — le-ta pa je tem uspešnejša, čimbolj brez preostanka uspe deterministično in kvantitativno opredeliti dogajanja in razmerja v naravi, v družbi in človekovi psihi.<sup>1</sup> (Notranja protislovnost — ali če hočemo protislovnost enotnost — obeh polov in s tem takega samorazumevanja človeka je očitna.)

Tako doživljanje, ki se je nakazovalo že v renesansi, je danes bistvena sestavina tako ali drugače formulirane humanistične ideologije,<sup>2</sup> bistvena — čeprav ne edina in ne vedno dominantna — sestavina načina, kako »sodobni človek« doživlja svet in samega sebe. Ni mogoče, da bi se v tem okviru spuščali v poskuse razložiti genezo te ideologije. Med drugim bi se ob tem takoj znašli v kontraverzi, analogni tisti, ki jo je ob marksističnj zastavitvi problema postavil Max Weber s svojo Protestantsko etiko in duhom kapitalizma: do kake mere je ta nova mentaliteta, novo samorazumevanje človeka izvor oziroma aktivni oblikovalec sodobnega (kapitalističnega) sveta, do kake mere pa ga moramo imeti predvsem za ideološki izraz in odraz temeljnih družbenih procesov, izraz, ki s svoje strani zopet aktivno vpliva na družbeno dogajanje. Če bomo omenili nekatere družbene procese, ki po mojem mnenju tako ideologijo pogojujejo, nam na tem mestu ne gre za to, da bi poskušali



razložiti njen izvor — zadostuje nam, da nakažemo njeno **povezanost** z bistvenimi družbenimi procesi sodobnih družb (ne glede na možno razpravo o smeri te zveze) in s tem njeno neslučajnost in nepoljubnost.

Med take procese oziroma značilnosti sodobnih družb bi lahko šteli:

— prevladovanje kapitalistične blagovne proizvodnje, ki je iz ljudi — na različne načine povezanih in zvezanih z zemljo, fevdalnim gospodarjem, vaško skupnostjo — naredila **svobodne razpolagalce** z lastno delovno silo ter po drugi strani spremenila po krvi, naslovu, zemlji, vazalstvu itd. opredeljene ljudi v »gole« »pravne subjekte«, ki se medsebojno merijo in primerjajo le po količini abstraktnega živega in minulega dela (denarja oziroma kapitala), s katerim razpolagajo (Bolj blago in ustrežnejše rečeno: uveljavila je kot bistven ta kriterij medsebojnih odnosov). Blagovna proizvodnja v razviti kapitalistični obliki je skratka razbila različne oblike vezanosti in opredeljenosti ljudi, nazorno jih je izpostavila kot »svobodne«, »gole« subjekte, kot »abstraktne ljudi«, ki jih povezuje le abstraktni denar (»denar ne pozna gospodarja«), ki je zopet le predstavnik abstraktnega človeškega dela.<sup>3</sup> Če je ta naša opredelitev abstraktna, na ravni modela — izražajoča torej le en vidik, eno raven dejanskih odnosov med ljudmi — pa ne smemo pozabiti, da je zgodovinsko uveljavljanje kapitalistične proizvodnje tudi empirično iztrgalo množice ljudi iz njihovih konkretnih življenjskih skupnosti in jih spremenilo v anonimne delavce, v bolj ali manj anonimne »izkoreninjene« prebivalce velikih mest, — proces torej, ki še vedno poteka.

— Avtomatizacija posameznih družbenih »sfer« in sploh njihovo izoblikovanje v posebne institucije — gospodarstvo, pravo, znanost, umetnost, religija — ki delujejo po svojih notranjih zakonitostih in zasledujejo le svoje posebne cilje, je povzročila, da se je konkreten posameznik lahko občutil le kot nosilec različnih konkretnih vlog v posameznih avtonomnih institucijah, ne da bi se (lahko) docela identificiral z njimi. Posameznik je postal »presežna količina«, »ne vključljiva kvaliteta« z oziroma na vse posamezne družbene institucije. Kot posameznik je tako pravzaprav šele postal »viden« (samemu sebi) — kar prej praviloma kot pripadnik neke tradicionalne skupnosti ni mogel biti, ker je bil v preveliki meri vključen vanjo.<sup>4</sup> Ta avtonomizacija posameznih sfer ni brez zveze s funkcioniranjem kapitalističnega načina proizvodnje, z avtonomizacijo ekonomske sfere — ko kapital ne potrebuje več neposredno izven-ekonomskih sredstev za prisvajanje presežnega dela — ki kot »baza« omogoči avtonomizacijo tudi drugih družbenih sfer.

— Proces formalne demokratizacije političnih struktur — splošna volilna pravica državljana kot takega, legitimacija oblasti z »voljo ljudstva«. Odločilen — formalno — je skratka človek kot tak in njegova »svobodna volja« (ne glede na to, koliko je v resnici manipulirana), ne pa njegov tak ali drugačen objektivni položaj (po rojstvu ali kako drugače).

— Uveljavljanje tehnike, znanosti in znanstvenega mišljenja v zvezi s potrebami kapitalističnega načina proizvodnje, ki immanentno teži k razširjeni reprodukciji in k razvijanju proizvodnih sredstev — novih strojev, proizvodnih postopkov, načinov organizacije dela — saj prek tehnične rente, večje intenzivnosti in pro-

duktivnosti dela, vključevanja novih slojev delovne sile itd. omogoča maksimalizacijo profita. Uveljavljanje tehnologije in znanosti — najprej naravoslovno-tehničnih, kasneje družbenih — ne le da praktično povečuje človekovo moč nad naravo oziroma zavest te moči, ko uspeva znanstveno in/ali tehnično obvladati različne probleme; istočasno oblikuje in utrjuje tudi nov (»znanstvenotehnični«) tip mišljenja in doživljanja sveta: vse težave, ob katere človek zadene, so zanj »problemi«, to je naloge, ki so principiелno rešljive, če mu uspe razkriti pravila, po katerih se pojavi ravnao in jim prirediti ustrezna sredstva.

Lahko bi govorili tudi o revolucionarnih gibanjih, zavestnem spreminjanju družbenih odnosov, kot značilnostih dogajanja v zadnjih dveh stoletjih, ki so pokazale sposobnost ljudi, da lahko zavestno spreminjajo tudi družbo (čeprav doslej z dokaj manj uspeha). Vendar naj to, kar je bilo povedano, zadostuje kot ilustracija in utemeljitev bistvene povezanosti humanistične ideologije s temeljnimi značilnostmi in procesi sodobnih družb. Nakazani procesi izpostavljajo človeka kot »posameznika« in to »svobodnega« posameznika oziroma ljudi kot množico »svobodnih posameznikov« (blagovna proizvodnja, diferenciacija družbenih struktur) ter predpostavljajo zavest o človekovi ustvarjalnosti in svobodi nasproti svetu (znanost, demokratizacija, revolucionarna gibanja). Iz nakazanega je tudi razvidno, da gre pri govorjenju o sodobnih družbah za značilnosti (razvitih) kapitalističnih družb oziroma da prav koncept kapitalistične družbe — ne pa morda »industrijske«, »postindustrijske«, »demokratične« družbe — najbolje vključuje in povezuje temeljna dogajanja sodobnih družb. Drugi pojmi izražajo le delne oziroma izvedene aspekte.<sup>5</sup>

Za socialistične družbe, take kot so doslej izrasle iz kapitalističnih družb in kot so se v svojem relativno kratkem času obstajanja oblikovale v konkurenci in povezanosti z njimi, z obravnavanih vidikov ni mogoče reči kaj bistveno drugega. Govoreč o sodobnih družbah bomo mislili predvsem na razvite kapitalistične družbe. Implicitno bo veljalo vse povedano tudi za socialistične, kjer se zdi, da obstoje bistvene razlike, bo to posebej omenjeno.

## I.

Kot smo že omenili, je samorazumevanje človeka kot subjekta (svojega sveta) spremenilo dojemanje razmerja med človekom in svetom. Če se je prej človek doživljal kot prebivalec sveta, v katerem je zadeval na različne neizogibne in ogrožajoče danosti, temelje, robove in praznine, ki si jih je prisvajal na religiozen način, pa svet v okviru doživljanja človeka kot subjekta nima več neobvladljivih, neizogibnih danosti in mej. Meje so le še-ne-spoznani in/ali še-ne-obvladani »problemi«; temeljev ni več, ker je svet človekov predmet, principiелno spremenljiv in obvladljiv. Svet nima več meja, je odprt svet (če hočemo, je zaprt v svoji odprtosti; »odprt« je tako, da ga ni mogoče več transcendirati z drugim svetom). Kot temelj se pojavlja oziroma doživlja zdaj le človek sam kot center takega sveta. In to ne v svoji fizični ali psihični podobi, ki je ravno tako obvladljiva in spremenljiva, temveč kot subjekt, svoboden izvor in gospodar sveta, družbe in samega sebe (kot konkretnega psihofizičnega bitja). Religija, ki je sakralizirala po-



jave v svetu, družbi ali človeku, je s takim doživljanjem nezdržljiva oziroma odveč. Postala je brezpredmetna. (Ne glede na to, koliko še vedno uspeva konkurirati ob posameznih vidikih novega doživljanja sveta — na primer ob predpostavki urejenosti, zakonitosti pojavov v svetu, ki jih tako doživljanje vključuje. Vendar gre pri tem za nelegitimno izkoriščanje znanosti in znanstvenega pristopa in zato tudi nima trajnejšega uspeha in velikega pomena. Ne smemo pa pozabiti, da tako (samo) doživljanje in samorazumevanje človeka ni vedno — pri vseh slojih in v vseh konkretnih razmerah — enako aktualno in dominantno.)

Glede na to, kar smo doslej povedali o specifičnosti religiozne prakse, je osrednji objekt religije v družbah, kjer prevladuje taka ideologija, lahko le človek sam — in to človek kot »abstraktni človek«. Religije, ki se uveljavljajo v sodobnih družbah, lahko sakralizirajo (ali »sakralizirajo«) le človeka kot človeka in njegovo dejavnost kot tako — z enim stavkom: človeka kot subjekta akcije. Človek (»abstraktni«) kot edini temelj in meja človekovega sveta, edini potrebuje utemeljitev, osmislitev; edini ne najde opore, stabilnosti, zveze s svetom, edini ni izgovorljiv v jeziku tega sveta. (Kar je glede na to, da je on sam temelj in proizvajalec tega sveta, pravzaprav tautologija.) S tem lahko kaže na »drugo«, transcendirata svet, služi lahko kot označevalec Drugega in njegova navzočnost. To drugo, ki se zdaj lahko opredeljuje le prek njega, pa je vendarle »drugo«, ki ga človek kot njegov označevalec ne more izčrpati.

Na drugem mestu smo že pokazali, kako krščanska religija — ki je v drugem kontekstu izoblikovala kult Kristusa kot abstraktnega človeka, kot edinega reprezentanta Boga pred ljudmi in ljudi pred Bogom<sup>6</sup> — lahko služi kot religija, katere objekt je prav človek kot subjekt. Seveda pa zahteva to bistvene posege v krščanstvo kot kompleksen religiozni sistem, kjer je koncept radikalno transcendentnega Boga in Kristusa kot Boga-človeka le ena od sestavin, ki je bila praktično dolgo neaktualizirana in v podrejenem položaju v fevdalno patriarhalnih družbah (le-te so zahtevale sakralizacijo konkretnih ljudi in družbenih odnosov). Krščanstvo kot celota je z ozirom na oblikovanje humanistične ideologije odigralo protislovno vlogo. Po eni strani niso brez teže argumenti tistih, ki vidijo v njem enega od odločilnih sooblikovalcev sodobnega humanizma (z desakralizacijo sveta in družbe); hkrati pa je znano, da se je humanistična ideologija izoblikovala v navzkrižju z obstoječo cerkveno ideologijo in bila pogosto tolmačena kot ateistični antipod cerkveni krščanski religiji.

Nove interpretacije, ki si prizadevajo, da bi krščanstvo lahko funkcioniralo ne le kot konkurent, temveč kot dopolnilo, okvir humanistične ideologije, gredo od ponovnega preišljanja razmerja med Bogom, kot radikalno transcendentnim Stvarnikom, ter svetom in od ponovnega poudarjanja kristocentričnosti krščanske religije (v teološki literaturi in v »Jesus-People« gibanju), vse do ambicioznih, a očitno tveganih poskusov radikalno-humanistične interpretacije krščanstva kot življenja-za-druge, »nereligioznega krščanstva« z »ateistično teologijo« oziroma »teologijo mrtvega Boga« kot teoretično krono.

Citirajmo Bonhoefferja,<sup>7</sup> kot prvega glasnika take interpretacije: »Bog kot moralna, politična, naravoslovna, delovna hipoteza je odpravljen, presežen; ravno tako kot filozofska ali religiozna delovna hipoteza (Feuerbach!). K intelektualni poštenosti spada,

da to delovno hipotezo opustimo oziroma jo izključimo, kolikor je največ mogoče. Pobožen (erbaulich) naravoslovec, medicinec ipd. je »dvospolnik« (»ein Zwitter«).

»Ne moremo biti pošteni, ne da bi spoznali, da moramo v svetu živeti — ,etsi deus non daretur' — Bog sam nas sili k temu spoznanju in nam daje vedeti, da moramo živeti kot ljudje, ki lahko žive brez Boga — Bog, ki je z nami, je Bog, ki nas je zapustil (Marko 15, 34).« (Toda) »Bog, ki nas je pustil v svetu brez delovne hipoteze o Bogu, je Bog, pred katerim trajno stojimo. Pred Bogom in z njim živimo brez Boga.«

»Bog ni mašilec lukenj, spoznati ga moramo sredi našega življenja, ne na mejah naših možnosti. Bog noče, da bi ga spoznavali le v smrti, ampak v življenju, moči in zdravju, v delovanju . . . Ne le v grehu . . . Kristus je središče življenja. Če gledamo iz središča življenja, določena vprašanja povsem izginejo, enako tudi odgovori nanje« (Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Pismo z dne 25. maja 1944).

Koncepcija Boga kot transcendentnega stvarnika sveta je potencialno vedno vključevala možnost desakraliziranega pojmovanja sveta narave in družbe. Vendar pa je bilo to le ena možnost, kajti če po eni strani ni nič svetega, ker je vse ustvarjeno in kot tako ne participira na radikalno drugem, pa je po drugi strani kot božje stvarstvo tudi vse sveto, saj vse kaže na Stvarnika, govori o njem, je njegov znak. Možnost takega nihanja med dvema ekstremnima pozicijama je praktično običajno privedla do kompromisa: stvari v naravi kot take niso svete, pač pa je red, naravni zakon (v naravi, družbi in človeku) nekaj, kar je kot božje delo in zamisel nedotakljivo in nespremenljivo — skratka nekaj svetega vsaj v Durkheimovem smislu. Posledica je bila seveda de facto (čeprav v posebni, nedosledni obliki) sakralizacija najrazličnejših »temeljev družbenega in naravnega reda«. Od tod tudi nujnost novih, radikalnejših interpretacij božje transcendence oziroma desakralizacije sveta.

Toda tudi novi poskusi zaenkrat niso dosti več kot (tvegani) poskusi. Očiten je namreč paradoks: Bog je zdaj lahko le še prek človeka, a hkrati ne more biti človek sam oziroma njegovo »bistvo«. Če bi bil Bog le človekovo »najgloblje bistvo«, ne bi bil Bog. Taka religija bi bila gola tautologija in Bog bi bil le poljubno ime. Bog je lahko Bog le, če je tudi nekaj radikalno drugega, skrivnostnega, svetega. Ne vemo še, do kakšnih rezultatov bodo privedla prizadevanja radikalne teologije.

Morda je stara mistika (kot sicer izjemen pojav) s svojim dialektičnim prehajanjem med človekom in bogom (ki je bil tudi že za Avgušтина »intimior intimis meis«) zagotovilo, da sedanji poskusi niso le hiša na pesku. Popularnost, ki so jo doživeli in njihova svojevrstna plauzibilnost ob vsej siceršnji pradoxsalnosti, je dokaz, da niso nekaj slučajnega, obrobnega, temveč da so se vmestili v dejansko obstoječ problem: kako oblikovati religiozno prakso ob sprejemanju humanistične ideologije oziroma kako dati temelj humanistični ideologiji, doživljanju človeka kot subjekta, ki »temelja« v tradicionalnem pomenu besede ne prenese, ne da bi negiralo samo sebe, a ne more ostati tudi brez njega, če hoče kot temelj (center) vzdržati.

Bog oziroma »radikalno drugo«, s katerim se lahko utemeljuje človeka kot subjekta, je lahko le Deus absconditus ali celo Deus



otiosus, ki ima dosti skupnega s podobnim bogom nekaterih primitivnih kultur, kakorkoli izgleda to paradoksalno.<sup>8</sup> Bog se lahko pojavlja le kot odsotni, daljni, neaktualni in nedelujoči Bog, ki pa je hkrati vendarle lahko aktualen v skrajnih stiskah in v »končni instanci«. Brez tako pojmovanega »radikalno drugega« je humanistična ideologija v stalni nevarnosti, da se spremeni, takorekoč okameni, v sakralizacijo, ne človeka kot subjekta, temveč različnih konkretnih ljudi, dejavnosti in institucij. Kakršenkoli bližji in dejavnejši bog pa negira človekovo samostojnost, odgovornost, njegovo temeljnost. Praktično, v vsakdanjem življenju, torej človek živi — lahko živi in mora živeti — s humanistično ideologijo brez njene religiozne nadgradnje, brez Boga — le-ta se mu postavi kot potreba le v »zadnji instanci« in v izjemnih situacijah.

Druga možna varianta<sup>9</sup> pojmovanja Boga, ki ohranja človekovo samostojnost in avtonomnost, je pojmovanje Boga kot »partnerja«. To pojmovanje, ki je tudi na neki način tudi poznano že iz stare mistike, je očitno bolj »elitarne« narave, prisotno pri religiozno bolj »nadarjenih« ljudeh — kolikor lahko sklepamo po teološki in delu popularno religiozne literature (zlasti za mladino). Vsekakor ta varianta za tradicionalno teologijo in tradicionalno religiozno zavest ni nič manj paradoksalna kot prejšnja. Morda bi celo lahko tvegali tezo, da teži predstavljanje in doživljanje Boga pri »religioznih množicah« k predstavi Deusa Otiosusa (poudarek na odsotnosti in le izjemni aktualnosti), pri »religiozni eliti« pa k predstavljanju in doživljanju Boga kot partnerja (poudarek na njegovi prisotnosti in Jaz-Ti bližini). Skupna jima je združljivost s temeljnim humanističnim samorazumevanjem človeka kot avtonomnega in svobodnega bitja. (Kolikor je ta združljivost teoretično koherentna, je teološki in filozofski, ne pa sociološki problem.)

Na videz je druga varianta — ali vidik — sodobnega pojmovanja Boga pravo nasprotje prvi. Če je Bog po eni bolj oddaljen, odsoten iz človekovega sveta, pa je zato po drugi tudi bližji (kadar je »prisoten«): ni več doživljan in pojmovan kot vzvišeno božanstvo (čeprav v krščanstvu že sicer nikdar ni bil le-to), niti ne kot »Oče«, temveč predvsem kot človekov »partner«, tovariš, kot Ti v tovariškem pomenu besede. G. E. Swanson, avtor študije o koncepcijah nadnaravnega in boga ter njihovih paralelah z različnimi družbenopolitičnimi sistemi<sup>10</sup> navaja tezo, da nov odnos ljudi do lastne družbe in institucij postavlja v ospredje tudi novo pojmovanje vloge človeka kot združenega z Bogom pri skupni nalogi (enako kot človek noče več doživljati svojega odnosa do družbe in konkretnih institucij kot odnos nadrejenosti in podrejenosti.)<sup>10</sup>

Z raziskavami »javnomnenjskega« tipa je težko prodreti v dejansko strukturo (doživljenega) verovanja. Odgovori na vnaprej postavljena vprašanja, so namreč vse prepogosto lahko le izraz **opredelitve** za neki odgovor, ki ga anketiranec ima za »katoliškega«, »moderno katoliškega«, »ateističnega«, »krščanskega« ipd.; izražajo torej večjo ali manjšo stopnjo identifikacije z določeno cerkvijo, ideologijo, družbeno skupino, ali domnevano, zaželeno podobo (»katoličana, zvestega Cerkvi«, »modernega kristjana«, »liberalnega svobodomisleca«, »ateista«). Kot taki so ti odgovori in podatki seveda zelo zanimivi — z ozirom na (doživljeno) religijo samo pa so lahko le »prazne besede«, le »zunanje opredelitve«. Podrobnejša razčlenitev različnih odgovorov v anketah po mojem mnenju vendarle kaže — ne toliko v absolutnih številkah, kolikor

v tendencah, razmerjih in premikih — nekatere značilnosti, ki neposredno govore v prid naši tezi. Tako v anketah večine zahodno evropskih dežel visok odstotek anketirancev izjavlja, da veruje v Boga (60—80 %), čeprav so odstotki hkrati nižji od odstotka krščenih. Vse opredelitve in dopolnitve, ki taki veri šele dajejo specifični krščanski značaj, pa vedno slabše odrežejo: dosti manjši odstotek anketirancev izjavlja, da veruje v posmrtno življenje, odgovornost pred Bogom in nagrado ali kazen na onem svetu, Kristusovo odrešenje in božanstvo, božji izvor svetega pisma, Cerkve ali moralnih norm. Ne glede na to, ali je v anketah dana možnost, da ljudje opredelijo svojo vero kot vero v krščanskega Boga ali neko (ne nujno krščansko pojmovano) »najvišje bitje«, struktura odgovorov kaže, da predstava o bogu pri relativno številnih anketirancih teži k nečemu, kar bi težko označili kot krščansko pojmovanje Boga. Po anketi v ZR Nemčiji je 68 % anketirancev izjavilo, da veruje v Boga, kar 22 % pa se jih je opredelilo zgolj za vero v »višje bitje« — toda tudi med izrecno verujočimi v »boga«, ne verujejo vsi v opredelitve, ki so tradicionalno povezane s krščansko predstavo o Bogu. (Tako izjavlja, da veruje v »boga« tudi 45 % tistih, ki so izjavili, da ne verujejo v posmrtno življenje, 33 % takih, ki ne verujejo, da je človek odgovoren pred Bogom, 26 % takih, ki ne verujejo, da človeške molitve dosežejo Boga, 30 % neverujočih, da je Kristus vstal od mrtvih, 47 % tistih, za katere je Sveto pismo zgolj človeško delo in ne božja beseda.)<sup>11</sup>

Podobno ugotavlja v ČSSR Erika Kadlecova: 34 % anketirancev izjavlja, da veruje v Boga, a le 25 %, da veruje v Kristusovo božanstvo in le 24 % v posmrtno življenje; v celoti je 29 % anketiranih vernikov po anketnih odgovorih takih, da jih ni mogoče opredeliti kot konformne s katerokoli obstoječo krščansko veroizpovedjo.<sup>12</sup>

Po anketi med slovenskimi maturanti v letu 1968 jih med tistimi, ki izjavljajo, da verujejo v Boga, 54 % ni prepričanih, da je bil Kristus Bog, 54 % ne veruje, da je Cerkev božja ustanova, 38 % jih ne veruje v posmrtno življenje.<sup>13</sup>

Po drugi strani je odstotek anketirancev, ki izjavljajo, da vsaj v izjemnih trenutkih molijo, višji od odstotka izjav o veri v Boga (po navedeni nemški anketi je takih 86 %, medtem ko jih veruje v Boga ali višje bitje 90 %, izrecno v Boga pa le 68 %).<sup>14</sup>

Obe navedeni anketi iz socialističnih držav ugotavljata izredno zanimivo paralelo: število tistih, ki molijo »v izjemnih trenutkih«, se prekriva s številom anketirancev, ki sicer »niso odločeni, se ne morejo opredeliti glede vere v Boga« ali ki zgolj »dopuščajo njegov obstoj«. (Izrecno verujoči molijo »vsaj včasih«, izrecno nereligiозni po lastnih izjavah nikdar ne molijo.)<sup>15</sup>

Nakazane tendence in razmerja v strukturi anketnih odgovorov razkrivajo strukturo dejanskega verovanja, ki obstaja pri mnogih anketirancih ne glede na deklarirano tradicionalno krščansko ali ateistično formulacijo (anketirančevega) odnosa do religije.

## II.

Toliko o odnosu med humanistično ideologijo in tradicionalno, cerkveno formirano religijo (krščanstvom). Zunaj tega obstaja še en vidik odnosa med humanistično ideologijo in »problemom religije v sodobni družbi«, ki ni tako neposredno razviden kot prejšnji.



Človek, ki doživlja samega sebe kot svobodnega subjekta, najvišje vrednoti tiste svoje dejavnosti in situacije, kjer se kot tak svoboden, ustvarjalni subjekt tudi dejansko lahko uveljavlja, »uresničuje«. V družbenem življenju sodobnih družb — v svetu proizvodnje in dela, v svetu ekonomskih in družbenopolitičnih odnosov — pa je možnost takega uveljavljanja le zjemna;<sup>16</sup> večina ljudi se mora običajno — razen v izjemnih situacijah npr. v revolucijah — obnašati predvsem kot izvrševalci od zunaj in vnaprej opredeljenih »vlog«, kjer je svoboda in ustvarjalnost le bolj ali manj nepomemben dodatek. Ob takih dejavnostih se humanistična ideologija lahko pojavlja le na čisto abstraktni ravni, kot gola svetovnonazorska razlaga, ki abstrahira konkretnega posameznika: namesto njega je subjekt le še Človek z veliko začetnico, človeštvo, skupina (npr. narod), ki »sama odloča o svoji usodi« ipd. Znotraj takega kolektivnega subjekta se posameznik lahko predstavlja in doživlja kot subjekt le še v tem smislu, da sicer v interesu celote (Človeka, človeštva, naroda) mora izpeljevati določene vloge tako, kot so opredeljene, ker je to za uspešno funkcioniranje celote nujno, toda stvar njegove **svobodne** osebne odločitve je, katero vlogo bo izbral, katero nalogo bo opravljal. Če v svojem delu ni subjekt, je to le zato, ker je sam kot subjekt svobodno sprejel svojo podvrženost neki konkretni družbeni vlogi oziroma ideologiji.

V sodobnih družbah pa obstaja še območje izven proizvodnega dela in družbenopolitičnih odnosov, specializiranih družbenih institucij ipd. — sfera tako imenovanega »prostega časa«, sfera potrošnje, »privatna sfera«. V tej sferi oziroma njenih dejavnostih je posamezniku principiuelno dana možnost, da se doživlja in uresničuje kot svoboden in ustvarjalni subjekt med subjekti — dana v tem smislu, da ni institucionalizirana z bolj ali manj strogo definiranimi vlogami in normami. Namesto njih so tu le bolj ali manj ohlapne navade in mode, ki v principu predpostavljajo posameznikovo svobodno odločanje in izbiranje (ne glede na to, koliko je ob današnjih sredstvih množičnega obveščanja in »skritih prepričevalnih«<sup>17</sup> to le psihološka iluzija, kot je pač tudi ustvarjanje mode med drugim sredstvo industrije, da s stalnimi spremembami vzdržuje in dviga nivo potrošnje). Razumljivo je, da bo povprečen posameznik s humanistično ideologijo tej sferi zato dajal najvišjo vrednost; to sfero, te svoje dejavnosti — in ne svet proizvodnje, dela, politike itd. — bo imel za pravo področje svojega uresničevanja kot subjekta in jih kot take tudi izkoriščal oziroma oblikoval.

Že običajni izrazi (sfera **prostega** časa, privatnosti) kažejo, da se to območje ne doživlja le kot dodatek, kot funkcija proizvodnje, torej le kot čas ali način »oddih«, »rekreacije«, priprave za poklicno delo ipd. Nič ne vzbuja večjega odpora kot poskusi organizirati in funkcionalizirati različne dejavnosti v tej sferi (ali bolje rečeno: taki poskusi organiziranja, ki vzamejo človeku zavest o svobodnosti tudi v tej sferi). Kot kažejo izkušnje, se ljudje, zlasti pa mladi, v večini raje »dolgočasijo« v »ubijanju prostega časa«, kot da bi se dali na tak način organizirati (pa naj si gre za organiziranje s strani Cerkve ali različnih družbenih organizacij v socialističnih deželah).

Ne glede na **genezo** (prosti čas je posledica stopnje in načina organiziranosti dela v sodobni industrijski družbi) in ne glede na

njegovo **dejansko funkcijo** z ozirom na družbeni sistem v celoti (sprejemanje privatne sfere kot »bistvenega« področja uveljavljanja človeka kot subjekta ohranja status quo, odnos podrejenosti in nadrejenosti na »nebistvenih«, proizvodnih in političnih področjih), se sfera prostega časa doživlja kot bistveno, »pravo področje« življenja, medtem ko je proizvodnja, politika itd. nebistvena, **le sredstvo** za možnost uveljavljanja v »carstvu svobode«, v »prostem času«. <sup>18</sup> Treba je tudi poudariti razliko med prostim časom v sodobnih industrijskih družbah in časom izven proizvodnega dela v tradicionalni (kmečki) kulturi. Tam je bil čas izven dela normalen del letnega ali dnevnega ciklusa; bil je ravno tako kot način dela kolektivno preformuliran, »predpisan« z različnimi običaji oziroma ljudsko folkloro, kot pravimo danes. <sup>19</sup> Posameznik je bil v njem ravno tako malo ali zelo svoboden kot pri delu. Sodobni prosti čas je bistveno drugačen tako od sodobnega delovnega časa kot od nedelovnega časa kmečkih družb. To je posamezniku prepuščen čas, ki ga sam oblikuje in izkorišča oz. vsaj želi oblikovati in izkoriščati. (Seveda je razlika med kmečko in urbano industrijsko kulturo bolj idealno-tipske narave; gre bolj za dva pola kontinuuma, ne pa za sliko dejanskih odnosov. Zato je tudi opredelitev prostega časa kot posamezniku prepuščenega časa le idealno-tipski opis, ki mu tudi v slabih straneh — dolgočasenju, »razpuščenosti« — bolj ustreza situacija v novih naseljih velikih mest kot pa npr. življenje malega mesteca z majhno mobilnostjo prebivalstva.)

V takih okvirih je postal prosti čas s svojimi dejavnostmi <sup>20</sup> posebej zanimiv v zvezi s problemom religije. Najprej v tem smislu, da opravlja sfera prostega časa danes eno od tradicionalnih funkcij religije oz. religioznega drugega sveta: funkcijo kompenzacije in s tem posrednega ohranjanja statusa quo. Kot je religija tradicionalno nudila psihološko kompenzacijo — bodisi, da je doseganje vrednot, ki na tem svetu za določene sloje niso bile dosegljive, ne da bi se rušil obstoječi družbeni red, prenesla v tako ali drugače pojmovano onostranstvo, bodisi da je kot prave in najvišje vrednote skušala predstaviti tiste, ki so bile dosegljive vsem, najbolj pa prikrajšanim pri drugih dobrinah in vrednotah — tako zdaj prosti čas omogoča realizirati človekovo svobodnost, ustvarjalnost, (so) človekost, ki v sferi dejanskih proizvodnih, ekonomskih in političnih odnosov niso uresničljive. Točneje rečeno: vsaj ustvarja iluzije o tem.

Doberšen del porabe prostega časa gre namreč na račun zgolj pasivnega konsumiranja različnih variant mita o svobodnem in avtonomnem posamezniku, mita, ki ga na različne načine posredujejo in prikazujejo množična komunikacijska sredstva (vključno s popularno — a tudi delom avantgardne literature.) <sup>21</sup> Ne samo, da je »prosti čas« kompenzacija neprostosti v siceršnjem delu in življenju, tudi znotraj prostega časa pasivno konsumiranje mita o avtonomnem posamezniku povzroča in zakriva hkrati pomanjkanje dejanske prostosti in avtonomnosti tudi v prostem času samem — ob tem pa vendarle ohranja in oblikuje zavest o prostem in avtonomnem posamezniku kot najvišjem cilju. Kot pravi H. Lefebvre se »spektakel sveta spreminja v potrošnje spektakla« in le-ta v spektakel potrošnje kot končni nadomestek za pravi »spektakel«. <sup>22</sup> Tak nadomestek nudi hkrati iluzijo zadovoljitve, a ustvarja in ohranja tudi zavest o iluziji: zato v skrajni konsekvenci pušča radikalno nezadovoljstvo, ki se kaže v težnji po radikalnem prodoru iz vsakdanjosti (ki vključuje tudi pasivno konsumiranje mita o nevsakdanjo-



sti). Lefebvre navaja kot izraze take težnje po proboju in odhodu: potovanja, počitnice, LSD, naravo, praznike, norost.<sup>23</sup>

V nasprotnem primeru bi humanistična ideologija vodila — in tudi vodi — k zahtevam po radikalni spremembi samih družbeno-ekonomskih in političnih odnosov, spremembam, ki naj bi omogočale uresničevanje človeka kot subjekta tudi v spreminjanju njih samih. Take zahteve ogrožajo obstoječe družbene odnose — pa naj si gre za utopično-anarhistične formulacije ali za realističnejši marksistični program, ki priznava nujnost »carstva nujnosti«, a ga hoče organizirati tako, da je kvalitativno in kvantitativno skrčen na minimum.<sup>24</sup> Povzdigovanje privatne sfere ima tako ambivalentno vlogo: po eni strani ohranja status quo (temeljne družbene odnose), po drugi strani pa vzdržuje zavest o človeku kot svobodnem in avtonomnem subjektu in s tem posredno izraža kritiko obstoječih družbenih odnosov.<sup>25</sup> Zato je tudi predmet kritike s strani revolucionarnih gibanj, ki hočejo usmeriti zavest ljudi k temeljnim družbenim odnosom in njihovi spremembi (revolucionarna kritika »malomeščanstva«, »potrošništva« ipd.), pa tudi ekstremnih fašističnih režimov, ki so videli v obstoju neorganizirane, svobodne sfere prostega časa nevarnost krepitve zavesti o avtonomnem, svobodnem posamezniku, ki se ne doživlja kot v celoti predanega služenju ideji Naroda.

Kot je odlično prvi pokazal Th. Luckmann,<sup>26</sup> so različne predstave in dejavnosti v okviru privatne sfere postale tako rekoč nove religiozne teme v tem smislu, da so doživljane kot sfera »zadnjega pomena«. Dejavnosti so lahko različne, z različnim poudarkom pri različnih posameznikih. Temeljna je gotovo družina, pri mlajših ljudeh spolnost, avtomobilizem, najrazličnejši hobbyji, umetniška ustvarjalnost (s plesom in glasbo vred), ustvarjanje različnih oblik skupnosti (združevanje ljudi kot ljudi, ne kot nosilcev različnih družbenih vlog), a tudi uživanje mamil.<sup>27</sup> Za vse je značilno, da jih posameznik doživlja kot možnosti uresničevanja človeka kot subjekta, kot avtonomnega in svobodnega bitja.

V okviru našega modela lahko napravimo od Luckmanna še korak dalje. »Najvišja vrednota«, sfera »zadnjega pomena«, je v strogem pomenu besede religiozna le, kadar nastopa v okviru religioznega sistema kot simbol, označevalec »radikalno drugega« in jo spremlja specifično doživetje svetega. Logiko funkcioniranja religioznega sistema oz. konkretnega kulta lahko opredelimo takole: nekaj, kar se doživlja kot zadnje, brezpogojno, postane označevalec radikalno drugega sveta, ki je tako po tem zadnjem tudi opredeljen (na analogen, nujno nezadosten, a edino možen način). Radikalno drugó je zato lahko predstavljeno z vsem, kar predstavlja tudi ta zadnji problem (zadnjo vrednoto). S posebnim obnašanjem do vsega, kar predstavlja zadnjo vrednoto, z ravnanjem z njo kot ne samo s tem, kar sama po sebi je, se ob tem proizvaja doživetje svetega, radikalno drugega (srečanja, »participacije«) itd. — ob izpolnjenih drugih psiholoških pogojih.

Kolikor se človek v svoji avtonomnosti in svobodi doživlja kot temelj, kot »zadnje«, »brezpogojno«, se tudi radikalno drugo lahko opredeljuje prek človeka kot subjekta, njegove svobode in avtonomnosti: kar predstavlja človeka kot subjekta — njegova svobodna, ustvarjalna dejavnost, volja do moči, sočloveškost — lahko postane nekaj, kar predstavlja tudi »radikalno drugo«, »sveto« in kar lahko zato proizvaja doživetje svetega, srečanja z radikalno drugim

(»odrešenja«). Vseskozi lahko rečemo samo »kolikor« in »lahko«, kajti očitno ne obstaja eksplicitno izdelan kult (če je v tem primeru sploh možen). Toda kolikor prihaja ob manifestacijah človekove svobode in ustvarjalnosti (na primer pri umetniški ustvarjalnosti) do spontanega doživljanja participacije (srečanja) na radikalno drugem, absolutnem, lahko rečemo, da so implicitno, ne docela zavestno, izpolnjeni tudi pogoji tega »kolikor«. O takih doživetjih je dovolj pričevanj in izkustev, tako da lahko rečemo, da te nove religiozne teme in dejavnosti pogosto — bolj ali manj zavedno in koherentno — dejansko funkcionirajo kot religija. (Tu je morda tudi odgovor, zakaj so tako banalne stvari lahko »tisto, zaradi česar je vredno živeti«, kot tožijo predstavniki tradicionalnih religij in napovedujejo že dolgo nujen in skorajšen povratak ljudi k tradicionalnim verovanjem, češ da brez višjega smisla ni mogoče dolgo vzdržati. Kaj je napaka takega razmišljanja, je očitno.)

Ravno tako beležimo sicer izrazito manjšinske, a vendarle številne poskuse, da se — navezujoč na različne izdelane religiozne sisteme ali kombinacije med njimi — zavestno proizvaja doživetje svetega ob različnih dejavnostih (od spolnosti do svobodnega umetniškega ustvarjanja in mamil kot posebnega, skrajnega primera človekovega svobodnega eksperimentiranja s samim seboj).<sup>28</sup> Največkrat se ob tem navezuje na različne vzhodnjaške kulte, a tudi na nekatere interpretacije in elemente judaizma, krščanstva in islama. Posebej velja omeniti poskuse ustvarjanja raznih »občestev« majhnih skupin, ki skušajo oblikovati »radikalno človeške« odnose med pripadniki, odnose med ljudmi kot ljudmi in ne kot predstavniki oz. nosilci te ali one ali poklicne vloge, spola, kulture tradicije itd.<sup>29</sup> Taki poskusi imajo osnove v krščanski tradiciji, točneje v enem njenem delu: sprejemanje človeka kot človeka, kot bližnjega, ki je kot tak manifestacija Boga — »kar ste storili kateremu izmed mojih najmanjših, ste meni storili.«

Logika humanistične ideologije, ki v okviru celotne slike sveta odriwa Boga kvečjemu v položaj Deusa otiosusa, torej omogoča tudi reafirmiranje različnih eksplicitno religioznih tem in dejavnosti v **okviru dejavnosti privatne sfere** (in kot dejavnosti privatne sfere): svobodna religiozna ustvarjalnost in eksperimentiranje z iskanjem in proizvajanjem doživetja svetega, ustvarjanjem različnih skupnosti različnimi tradicionalno religiozno motiviranimi dejavnostmi (npr. dobroteljnostjo) ima svoje naravno in legitimno mesto med drugimi nereligioznimi in neeksplicitno religioznimi dejavnostmi prostega časa. Ob tem so tradicionalne cerkvene organizacije v zagati. V nekaterih sredinah cvete religioznost in religiozni poskusi, toda le-ti so po svoji strukturi in okviru — ne nujno po vsebini — take narave, da njihovo organiziranje in asimiliranje s strani cerkve pomeni toliko, kot usahnitev veje, na kateri rastejo. Tako je vsaj v Evropi, kjer so cerkve še vse preveč sistemske institucije, organizacije definiranih vlog, odnosov nadrejenosti in podrejenosti td., da bi bile brez pomisleka lahko nosilec dejavnosti svobodnega časa. Kolikor se te dejavnosti pojavljajo v okviru cerkva, so nosilci te dejavnosti navadno močne osebnosti ali kohezivne manjše skupine vernikov, ki kot take in ne kot predstavniki organizacije uspejo pritegniti ljudi (od tod tudi tako rekoč stalni spori takih skupin in posameznikov z oficialnimi cerkvenimi hierarhijami).



Dovolj je bilo že pisanega o tem, da je novejša evropska in svetovna zgodovina v znamenju različnih političnih ideologij — nacionalnih, državnih, razrednih v ožjem pomenu besede — ki že s svojimi zunanjimi ceremoniali in simboli dajejo značilen pečat družbam zadnjih stoletij (zastave, grbi, »sveti kraji«, himne, prazniki). Znano je tudi, da so te nove ideološke oblike na različne načine spravljali v zvezo z religijo: včasih s strani njihovih glasnikov samih, ki so videli npr. v žrtvovanju za domovino najvišjo obliko religije, še večkrat pa s strani predstavnikov tradicionalnih religij, ki so jim očitali nelegitimno uzurpiranje pravic in metod »prave« religije; v novejšem času so gotovo najbolj znane njihove opredelitve kot funkcionalnih ekvivalentov religije v okviru funkcionalističnega pristopa.

Kako lahko ovrednotimo te ideologije z naših izhodišč? Za konkreten primer bomo imeli v mislih nacionalno oz. nacionalistično ideologijo, ki je gotovo najtipičnejša zvrst takih ideologij (in to ne le v svojih ekstremnih fašističnih in nacističnih oblikah). Pri tem nas seveda ne bo zanimala celotna problematika teh ideologij, njihovih družbenih funkcij; tako ne bomo posebej posegli v bistven problem razredne funkcije in razrednega značaja. Z vidika naše problematike nas bolj zanima formalna stran teh ideologij kot pa njihova vsebina.

Prva ugotovitev, ob kateri se moramo ustaviti je, da danes nacionalne ideologije in ne tradicionalne religije opravljajo funkcijo ki je veljala (in pri nekaterih sociologih še velja) od Durkheima dalje za tipično, če ne kar konstitutivno funkcijo religije: to je funkcijo integriranja določene družbene skupine ali konkretne družbe v celoti. Menim, da je več kot točna misel N. Demeratha, da funkcijo, ki jo je pri Arunta plemenih v Avstraliji opravljala religija, v sodobnih družbah ne opravlja kaka tradicionalna religija — katolicizem, protestantizem, židovstvo — temveč kvečjemu »državna« ali »civilna religija«, skratka državno-nacionalna ideologija s svojimi simboli, svetimi kraji in časi, junaki, ceremoniali itd.<sup>30</sup> (ne glede na to, koliko elementov tradicionalne religije je taka ideologija neposredno prevzela — lahko dosti — kot npr. v ZDA,<sup>31</sup> lahko pa zelo malo ali nič — kot v socialističnih deželah). i

Tradicionalni religiozni sistemi so postali praktično neustrezni za integriranje sodobnih narodov, držav ali razredov. Postali so prezoki: religija je v sodobnih družbah prej princip delitve kot združevanja.<sup>32</sup> V družbah, kjer obstaja več religij, ne more nobena od njih zadovoljivo opravljati integracijske funkcije. Še več, integracija je možna le, če se najde osnova, ki omogoča preseči, zrelativizirati religiozne razlike (ali razlike med verniki določene religije in neverujočimi). Hkrati so tradicionalne religije postale preširok okvir za integracijo: meje njihove razširjenosti se ne ozirajo na nacionalne in državne meje. Univerzalnost katolicizma ne more biti osnova za nacionalno ideologijo določenega naroda (ki se kaže tudi v ločitvi, razlikovanju od drugega, ravno tako katoliškega naroda). Isto velja za razredne ideologije v ožjem smislu: kakršnakoli konkretno religiozno obarvana razredna ideologija ne more integrirati vseh pripadnikov določenega razreda, če so le-ti hkrati pripadniki različnih religij; po drugi strani so tradicionalne religije (kot krščanstvo, islam, budizem) izoblikovane — vsaj po formi,

če ne po vsebini — kot nadrazredne in kot take zamegljujejo zavest razrednega antagonizma (»interklasizem«). Le v posebnih razmerah se je zgodilo, da je dan religiozni sistem dal ustrezen okvir za nacionalno oz. nacionalistično (ali celo razredno) ideologijo. To se je zgodilo v primerih, kjer so se nacionalne meje pokrivala z religioznim — kot na primer na Poljskem, Irskem ali Hrvaškem. Dejstvo, da velja prav v teh deželah religija še danes relativno za najbolj živo in Cerkev za najbolj vplivno, je dokaz več za pomen, ki ga imajo v novejšem obdobju **nacionalne ideologije**, ne pa religije, v funkcioniranju sodobnih družb in zavesti posameznikov. Tako je (negativna) zveza med tradicionalno religijo in nacionalno ideologijo nedvomna. Vprašanje pa je, ali lahko postavimo takšen enačaj med tradicionalno religijo in sodobnimi nacionalnimi ideologijami še v kakšnem smislu.

V nasprotju z oblikami religije, o katerih smo govorili doslej, je nacionalna ideologija po zunanjem videzu zelo podobna tradicionalnim religijam. Nacionalne ideologije razpolagajo namreč z izdelanim simbolnim sistemom — verbalnimi simboli oziroma teksti (o izvoru, vlogi, poslanstvu določenega naroda), materializirano simboliko (zastave, grbi, narodni junaki, kraji bitk in pomembnih odločitev), ritual-ceremonial (najrazličnejši prazniki). Naše vprašanje se tako lahko konkretizira v vprašanje: kdaj, pod kakšnimi pogoji tak simbolni sistem funkcionira kot religiozni simbolni sistem, torej kdaj, kako in ali sploh proizvaja religiozni učinek in s tem prisvaja neki objekt, ki velja kot »zadnji« in »brezpogojni«. Konkretno: ali je narod doživljan kot »zadnje«, »zadnji problem« ali »najvišja vrednota« ter ali ob tem materializirana simbolika in celotni simbolni sistem, ki narod predstavlja, funkcionira kot označevalec radikalno drugega ali ne. Le če je narod doživljan kot zadnji problem, lahko kaže, predstavlja, izraža radikalno drugo stvarnost, ki je tako opredeljena prek njega. Le tako vse, kar predstavlja narod (nacionalna simbolika in konkretni narod, konkretni ljudje in ustanove), predstavlja tudi prisotnost radikalno drugega. Ali drugače rečeno: le če se do vsega, kar narod predstavlja, obnašamo kot do nečesa, kar ni le to, kar je, ampak tudi znak (»odsotne«) prisotnosti neke radikalno druge, zadnje stvarnosti, lahko govorimo, da je narod doživljan kot zadnji problem.

Tako zadenemo na problem razmerja med nacionalno ideologijo in humanističnim samorazumevanjem človeka kot subjekta. Lahko rečemo, da nacionalna ideologija, ki se giblje v okviru humanistične ideologije, ne more funkcionirati kot religija: narod v tem okviru ne more biti najvišja vrednota oziroma »zadnji problem«. To je lahko le človek kot subjekt. V okviru take nacionalne ideologije se narod sicer pojavlja kot vrednota, a le v smislu pogoja, ki mora biti izpolnjen, da se lahko posamezniki ohranjajo in doživljajo kot subjekti. Narod — njegova neodvisnost, razvoj, posebnosti — je le pogoj, okvir, temeljne avtonomije posameznika. Kadar je narod ogrožen, lahko postane prehodno celo najvišja vrednota v tem smislu, da dokler ta vrednota ni izpolnjena in obranjena, tudi posameznik ne more govoriti o svoji posebni svobodi in samostojnosti. Narod v takem okviru kot vrednota ni absolutne, temveč instrumentalne narave. To lahko tudi razširimo; v vseh konkretnih ideologijah, ki se vežejo na humanistično ideologijo, so vrednote le instrumentalne narave; nikdar niso doživljane kot zadnje in absolutne. Klasičen primer je Marxova formulacija ideala komunistične



družbe v Komunističnem manifestu in pozneje v Kapitalu. Cilj komunistov, katerih ideologija si sicer neposredno prizadeva angažirati ljudi za konkretne razrednopolitične cilje, za spremembo družbenega sistema, kljub temu ni kakršnakoli družbena ureditev sama po sebi, temveč družba, v kateri bo »svoboden razvoj vsakega posameznika pogoj svobodnemu razvoju vseh« (Komunistični manifest). V Kapitalu pa je ob svojem razlikovanju med »carstvom nujnosti« in »carstvom svobode« Marx podčrtal: »Onstran tega (racionalne organizacije družbeno-proizvajalnih sil v rokah združenih proizvajalcev — op. M. K.) se začenja razvoj človeške moči, ki se šteje za namen sama sebi, se začenja carstvo svobode, ki se lahko razvije le na osnovi carstva nujnosti. Temeljni pogoj je skrajšanje delovnega dne...«<sup>33</sup>

Kot religije lahko funkcionirajo le ideologije, ki se ne vežejo na humanistično ideologijo. Le v okviru takih ideologij je možno doživljati neko konkretno družbeno sfero, družbeni pojav ali idejo kot »zadnji pojav« in »temelj« človekovega sveta. Z drugega zornega kota rečeno: ideologija, ki postavlja neki pojav — na primer narod — kot »zadnje«, kot »temelj«, je nujno v konfliktu s humanistično ideologijo, z doživljanjem človeka kot subjekta. Dokaj dobro izraža razliko med tema dvema tipoma ideologije običajno razlikovanje med »racionalno« in »iracionalno ideologijo«. Iracionalne ideologije so tiste, ki svoje vrednote predstavljajo kot absolutne, zadnje, neutemeljene, v čemerkoli v okviru človeškega sveta: nasproti njim je človek le v vlogi izvrševalca, glasnika, poslanca. Praktična meja med obema tipoma seveda ni vedno ostra in vidna, ker danes vsaka ideologija skuša tudi racionalno — to je z ozirom na empirične interese posameznika oz. konkretnih družbenih skupin — utemeljevati svoje zahteve in norme; kolikor manj to uspeva, kolikor bolj ostajajo njene vrednote neutemeljene, »moleče v prazno« ali rastoče iz »neopredeljenih globin«, toliko bolj je iracionalna, toliko bliže je po načinu funkcioniranja tradicionalnim religijam. V takem primeru vse, kar predstavlja narod, niso več le simboli konkretne skupnosti posameznikov, identifikacijski znaki, vidne predstavitve skupnih ciljev, kolektivnega spomina in podobno. Postajajo hkrati označevalci neke druge, višje ali temeljnejše stvarnosti. Nacionalni ceremonial proizvaja v tem primeru vse značilnosti doživetja svetega. Tudi konkreten narod oziroma njegovi živeči ali umrli pripadniki, niso več le to, kar so (bili), ampak postanejo predstavniki (glasniki, izvrševalci poslanstva) Naroda kot posebne, višje stvarnosti. Značilnosti, naloge in pomen danega naroda se začno dajati v zvezo z nečim, kar presega vsakdanji svet realnih interesov posameznikov in skupin: naj bo to izročilo in obveza prednikov, klic zemlje in krvi, dolg pred zgodovino oz. zgodovinsko poslanstvo, vedno postane pripadnost narodu zavezanost nekemu drugemu, »višjemu« svetu. Narod postane nekaj, kar transcendirata ta svet, nekaj, kar izraža drugi, višji svet. Konkreten narod oziroma njegovi pripadniki postanejo »izbran inarod« — izbran od Nekoga (Boga, zgodovine, rase, prednikov itd.). V tem okviru se nujno tudi konkretni pripadniki danega naroda čutijo izbrane in poklicane od »Naroda«.<sup>34</sup>

Ideja »izbranega naroda«, ki jo v klasični obliki poznamo pri Židih, je v bistvu lastna vsaki nacionalistični ideologiji (označimo kot »nacionalistično« iracionalno varianta nacionalne ideologije). Aparatura nacionalistične ideologije s svojimi predstavami, cere-

monialom in simboliko začenja v zgornjem primeru funkcionirati kot religiozni simbolni sistem: narodna simbolika — zastave, grbi, himne, zgodovinski kraji — niso več le bolj ali manj dogovorjeno izrazno sredstvo za omogočanje identifikacije oz. razlikovanja ene — naše — skupine od drugih; ceremonial ni več le vizualna predstava lastne moči, enotnosti in posebnosti in s tem sredstvo utrjevanja le-tega. Simbolika postane izraz, materializacija ideje naroda kot »nečesa drugega«, kar je izrazljivo in /ali prisotno le prek nje, pa čeprav nujno le delno; ceremonial postane manipulacija s temi simboli kot simboli »drugega sveta«. Simboli in ceremonial postanejo skratka sveti — proizvajajo religiozno doživetje participiranja na nečem drugem, skrivnostnem, s skrivnostno močjo obrnjenem k vsakemu posamezniku.

Čim bolj so posebnosti, pomen in naloge (pravzaprav že sam izraz »naloge« kaže na iracionalnost — kdo lahko daje narodu »naloge«?) konkretnega naroda in njegovih pripadnikov opredeljene le neracionalno, tem prej začne aparaturna nacionalne ideologije funkcionirati kot religiozni simbolni sistem in začne proizvajati opisani religiozni učinek. V posebnem primeru se nacionalna ideologija direktno vključi v religiozni sistem. (Židovska ideologija od Boga izbranega naroda, japonski cesarsko-nacionalni šinto kult, deloma nacistična ideologija v zvezi s starimi germanskimi bogovi.)

Poseben primer je tudi simbioza med danim tradicionalnim religioznim sistemom in nacionalno ideologijo v tem smislu, da religiozni sistem sprejema nacionalno idejo kot svoj podrejen element (Bog-zaščitnik ali »nalogodajalec« danega naroda). Pravzaprav je pogosteje obratno: da nacionalna ideologija sprejme boga dane religije kot svoj element in ga sebi primerno opredeli in priredi. Tako je bog v geslih »Gott mit uns« in »Truth in God« nacionalno-državne ideologije krščanski Bog le po svojem izvoru, po svoji funkciji in mestu pa z bogom, kot ga oznanja krščanska univerzalna religija nima dosti skupnega oziroma je le njegova močno reducirana varianta. Krščanstvo kot univerzalna religija za to ni najbolj primerna. Najbolje in najlaže opravlja to funkcijo takrat, kadar se nacionalne razlike prekrivajo z religioznimi ali vsaj konfesionalnimi (Poljaki nasproti Rusom in Nemcem, Irci nasproti Angležem, pravoslavni in katoličani proti Turkom ipd.).

Običajno pa tudi iracionalna nacionalistična ideologija ne postane pravi religiozni sistem oziroma njegov del. Manjka ji izdelan celovit simbolni sistem, ki ne bi le spravljal naroda v zvezo z »drugim svetom«, temveč bi ta svet tudi kategorialno opredelil prek naroda, ga z obredjem in simboliko stalno vzdrževal itd. Nacionalistična ideologija je vendarle samo ideologija, ki ima (ob ustreznih pogojih) lahko na svoje pripadnike religiozni učinek, lahko pa obstaja in opravlja svojo funkcijo tudi brez religioznega učinka. Oziroma kolikor se vendarle odločimo, da opredelimo iracionalne nacionalistične ideologije kot oblike religij, se moramo zavedati njihove nerazvitosti, nedodelanosti, parcialnosti v primerjavi s tradicionalnimi religioznimi sistemi.

Morda je prav, da se dotaknemo paradoksnega pojava: istočasno ko govorimo o dvajsetem stoletju kot o času razcveta vseh mogočih ideologij, govorimo hkrati tudi o ravnodušnosti do ideologij; ob neverjetni fanatični zagnanosti za določeno ideologijo lahko opazamo hkrati hitro pozabljenje prav iste ideologije. Izvor tega je v specifični zvezi med temeljno humanistično ideologijo, doživlja-



njem človeka kot subjekta in konkretno ideologijo (nacionalno, socialno, razredno). Humanistično samorazumevanje namreč po eni strani sili človeka, da si stalno svobodno postavlja cilje (vrednote, pogoje), ki jih bo uresničeval in katerim bo (svobodno) podvržen. Kot taki cilji se lahko uveljavljajo cilji in vrednote najrazličnejših ideologij. Hkrati pa humanistično samorazumevanje preprečuje absolutizacijo takih ciljev in vrednot oziroma omogoča njihovo relativizacijo, omogoča, da jih človek ravno tako svobodno opušča, kot jih je postavil.

Taka napetost med konkretno ideologijo in humanističnim samorazumevanjem pa se lahko tudi pretrže. Neka izbrana vrednota postane absolutna; ideologija začne funkcionirati kot (defektna) religija. Bistvenega pomena pri tem je, ali konkretna družbeno-politična konstelacija podeli nekim konkretnim ideologijam odločilno družbeno vlogo ali ne, čeprav lahko normalno kapitalistični sistem funkcionira brez absolutizacije neke konkretne ideologije — zadošča že obstoj splošne humanistične ideologije z njenim usmerjanjem zavesti posameznikov v privatno sfero. V tem smislu se je fašizem kot antihumanistična ideologija (z narodom kot absolutno vrednoto) uveljavil tam, kjer je bilo videti, da bo konservativna, privatniška varianta humanistične ideologije kapitulirala pred njeno revolucionarno varianto in je bilo zato treba razbiti humanistično ideologijo sploh.

### Povzetek

V »sodobnih družbah« prevladuje danes na različne načine formulirana in konkretizirana humanistična ideologija v smislu (samo) doživljanja in (samo)razumevanja človeka kot edinega subjekta, kot svobodnega ustvarjalca svojega sveta. Taka ideologija je bistveno povezana s temeljnimi značilnostmi razvite kapitalistične družbe. Pri govorjenju o sodobnih družbah gre v bistvu za značilnosti razvitih kapitalističnih družb oz. značilnosti, nastale v okviru razvoja kapitalističnih družb, ki pa dajejo pečat tudi nastajajočim socialističnim družbam.

Humanistična ideologija, samorazumevanje človeka kot subjekta, onemogoča dojetanje (pojavov) narave, družbe in empiričnega človeka kot objektov religiozne prakse. Objekt religiozne prakse je kot edini »zadnji problem« lahko le človek sam in to človek kot subjekt — v njegovi svobodi, moči in ustvarjalnosti. Dominantnost take ideologije povzroča transformiranje religiozne prakse. To se kaže v poskusih teološkega preinterpretiranja temeljnih krščansko religioznih kategorij, da bi postale združljive s takim samorazumevanjem človeka in hkrati njegovo dopolnilo (»nereligiozno krščanstvo,« »teologija mrtvega Boga«, bog kot človek »partner«, koncepcija »odsotnega Boga«). Opazno pa je tudi na ravni spontanega spreminjanja religiozne prakse v raznih sredinah (posredno ugotovljivo prek anket in empiričnih raziskav). Osnovna značilnost je dopolnjevanje doživljanja lastnega delovanja »kakor da Boga ne bi bilo« s koncepcijo oddaljenega, odsotnega, neaktualnega boga, ki ima (tipološko) več skupnega z »deusom otiosusom« nekih primitivnih religij kot s krščanskim Bogom. Od tod tudi popularnost in svojevrstna plauzibilnost sicer tveganih in paradoksalnih poskusov v okviru »teologije mrtvega Boga« ipd.

Humanistična ideologija je povzročila nastanek novih religioznih tem. Humanistična ideologija najvišje vrednoti tiste dejavnosti, v katerih se človek lahko neposredno doživlja, samouresničuje kot svoboden, ustvarjalni subjekt. V sodobnih družbah pa je to za večino ljudi običajno mogoče — vsaj v principu — le v »privatni sferi«, v »prostem času« in njegovih dejavnostih.

Sfera »prostega časa« postane tako sfera dejavnosti »zadnjega pomena«, pa čeprav se prostost tudi v prostem času pogosto zreducira (in kompenzira) na pasivno konsumiranje raznih variant mita o svobodnem in avtonomnem posamezniku (ki ga posredujejo literatura in množična komunikacijska sredstva). O dejavnostih privatne sfere oz. prostega časa — družini, spolnosti, športu, avtomobilizmu, hobbyjih — lahko govorimo v zvezi z religijo ne le zato, ker opravljajo v veliki meri eno od tradicionalnih funkcij religije (funkcijo kompenzacije) s tem, ko preusmerjajo pozornost od »nebistvene« proizvodne in družbenopolitične sfere na »bistveno«, »pravo« sfero privatnosti, temveč tudi kolikor skupaj z mitom o avtonomnem posamezniku »proizvajajo« doživetje participacije na »radikalno drugem« oz. specifično religiozno doživetje.

Dobršen del funkcij tradicionalnih religioznih sistemov so v sodobnih družbah prevzele velike politične ideologije (tipični primer so nacionalne ideologije). Le-te s svojo aparaturo (in ne religiozni sistemi kot krščanstvo ali budizem!) opravljajo danes temeljno integracijsko funkcijo v konkretnih družbah. Ne glede na to, do kake mere so se povezale s tradicionalnimi religioznimi sistemi in njihovimi kategorijami (Bog, izbrani narod ipd.), lahko tudi sicer funkcionirajo kot religije z religioznim učinkom (doživetjem svetega). Kot take lahko funkcionirajo le t. i. iracionalne ideologije, ki imajo svoje vrednote za absolutne, »zadnje« in s tem za označevalce »radikalno drugega«. Taka absolutizacija je v nasprotju s humanistično ideologijo, za katero so vse vrednote in vsi pojavi človeškega sveta razen človeka kot subjekta samega lahko le relativni, le sredstva, ne pa cilji. Odnos med humanistično ideologijo in konkretnimi političnimi ideologijami je ambivalenten: humanistična ideologija omogoča in zahteva, da si človek stalno svobodno postavlja vrednote in cilje, katerim se (svobodno) podreja, saj je njihova realizacija posredno uresničevanje človeka kot svobodnega ustvarjalca. Hkrati pa zahteva tudi njihovo stalno relativiranje: le človek kot subjekt in ne katerakoli vrednota je lahko označevalec »radikalno drugega«. To protislovje med humanistično ideologijo in političnimi ideologijami lahko v ustreznih razmerah privede do »enostranske«, neenakomerne »razrešitve«: do absolutizacije kategorij in vrednot neke ideologije, ki v takem primeru funkcionira kot religija z religioznim učinkom.

<sup>1</sup> Tako dojemanje sveta in ravnanje je torej označeno s tistim, kar je Max Weber označil kot značilnosti »racionalnega« ravnanja. To zadnje po njem predpostavlja 1) »verovanje, da so pogoji vsakdanjega življenja principielno racionalne narave tj., da so racionalnemu spoznanju, ustvarjanju in kontroli dostopni človeški proizvodi... 2) zaupanje, da funkcionirajo racionalno, tj. po znanih pravilih... da se vsaj v principu lahko z njimi »računa«, »kalkulira« njihovo obnašanje in (zato) lahko usmerja svoje ravnanje na enosmiselna pričakovanja.« (Über einigen Kategorien der verstehenden Soziologie v: M. W., Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik, Kröner Verlag, Stuttgart 1964, str. 150). Weber govori tu



le o pogojih racionalnega obnašanja v družbeno-ekonomski sferi; mutatis mutandis velja isto za obnašanje v drugih sferah.

<sup>2</sup> Z ideologijo mislim tu na način, kako ljudje doživljajo (in izražajo) svoj odnos do realnih eksistenčnih razmer (realnih družbenih odnosov itd.) (L. Althusser Za Marksa, Nolit, Beograd 1971, str. 214—218, pogl. Marksizem in humanizem). Humanistična ideologija je način takega doživljanja, ki vidi v človeku edinega subjekta, svobodnega proizvajalca in ustvarjalca človeškega sveta oz., ki doživlja svet kot materialno svobodno človekovo ustvarjalnost. V tem smislu ni identična z različnimi konkretnimi programi osvoboditve človeka od nečloveških razmer, vsestranskega razvoja osebnosti in podobno, čeprav je njihova skrita predpostavka in konstanta. Klasično definicijo takega humanističnega programa srečamo npr. pri Marxu: »Kritika religije se konča z naukom, naj bo človek najvišje bitje za človeka, torej s kategoričnim imperativom spremeniti vse odnose, v katerih je človek ponižno, zasluženo, zapuščeno in zavrženo bitje...« (H kritiki Heglove pravne filozofije, Marx-Engels Werke, 1, Dietz V., 1964, str. 385).

<sup>3</sup> V tej zvezi je zanimiva pararela, ki jo je Marx naredil med krščanstvom in kapitalizmom: »(Kapital) bistveno kozmopolitski kot krščanstvo. Krščanstvo zato tudi specialna religija kapitala. V obeh velja le človek. Po sebi in za sebe je vsak človek ravno tako malo ali mnogo vreden kot vsak drugi. V enem je odvisno vse od tega ali ima človek vero, v drugem pa ali ima kredit. K temu pride pri enem še božja milost, pri drugem pa slučaj, ali človek denar že podeduje ali ne. (Teorije o višku vrednosti, Marx-Engels Werke, Dietz V., 26. 3., str. 441—442 (podčrtal M. K.).

Ali npr. mesto v Kapitalu: »Za družbo producentov blaga, katerih splošni produkcijski odnos je v tem, da so njihovi produkti zanje blago, torej vrednosti, in da se v tej snovni obliki njihova privatna dela med seboj primerjajo kot enako človeško delo, je krščanstvo s svojim kultom abstraktnega človeka, zlasti v meščanskem obdobju svojega razvoja, protestantizmu, deizmu itd. najprimernejša oblika religije.« (Kapital I, CZ, Ljubljana 1961, str. 92).

<sup>4</sup> O tem Th. Luckmann, Persönliche Identität in der modernen Gesellschaft, Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur, v: Gadamer, Vogler (red.), Neue Anthropologie B. 3, Stuttgart 1971, str. 166—197.

<sup>5</sup> S tem nočem reči, da je npr. pojem industrijske družbe neuporaben na vsaki ravni analize.

<sup>6</sup> »Kristus reprezentira izvorno 1. ljudi pred Bogom, 2. Boga pred ljudmi, 3. ljudi človeku. Tako reprezentira denar izvorno po svojem pojmu 1. privatno lastnino, za privatno lastnino, 2. družbo za privatno lastnino, 3. privatno lastnino za družbo.« (Marx-Engels Werke, Dietz V. Ergänzungsband, Schriften bis 1844, I. Teil, str. 446).

<sup>7</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, cit. po »Glauben heute«, Ein Lesebuch zur Evangelischen Theologie der Gegenwart, Furche V. Hamburg 1965, str. 216, 222.

<sup>8</sup> Na to podobnost je opozoril tudi M. Eliade, npr. v delu Aspects du mythe, Gallimard, Paris, srbsk. prevod Mit i zbilja, Zagreb 1970, str. 90—91.

<sup>9</sup> Delo The Birth of the Gods, The University of Michigan Press 1960 in delo Religion and Regime, The University of Michigan Press 1967.

<sup>10</sup> G. E. Swanson, Modern Secularity, v D. Cutler (ed.), The religious Situation 1968, Boston 1968.

<sup>11</sup> V. Harenberg (Ed.) »Was glauben die Deutschen«, Kaiser V. Matthias Grüdewald V., München-Mainz 1968, str. 62—65.

<sup>12</sup> Po: E. Kadlecova, Sociologický vyzkum religiozity Severomoravského kraja, Akademia, Praha, 1967, str. 73—75.

<sup>13</sup> M. Kerševan, Srednješolci in religija, Center za proučevanje religije FSPN, Ljubljana 1969, str. 61.

<sup>14</sup> Was glauben die Deutschen, op. cit., str. 42.

<sup>15</sup> Kadlecova, op. cit. str. 76, Kerševan op. cit. str. 76.

<sup>16</sup> To spoznanje in stiska nista obšla zgodnjih glasnikov humanistične ideologije, kot opozarja Lukacs. Ze Schiller je (zato) zapisal: »Človek se igra samo, če je v polnem pomenu besede človek in cel človek je samo tam, kjer se igra.« (Ideal harmoničnega človeka v meščanski estetiki, v: G. Lukacs, Razprave in eseji o realizmu, CZ Ljubljana 1957, str.

146) Igra je tu sinonim za svobodno osebno ustvarjalnost, za katero zunanaj »igre« v ožjem pomenu besede v kapitalistični družbi ni mesta.

<sup>17</sup> Ze klasično delo je: V. Packard, *The Hidden Persuaders*, Penguin Books 1957.

<sup>18</sup> Predpostavka tega je seveda, da so zadovoljene osnovne potrebe po hrani, stanovanju, življenjski varnosti itd.; »prosti čas« stradajočih in brezposelnih v nerazvitih deželah nima s takim doživljanjem prostega časa ničesar skupnega. Tudi v razvitih deželah zahteva še posebne pogoje: urejene stanovanjske razmere in ustrezne objekte za zabavo in »rekreacijo«. Kot kažejo raziskave, je potrebna tudi določena raven izobrazbe. Brez tega se prosti čas pogosto zreducira na klasično sredstvo za »ubijanje časa« — na pijančevanje.

<sup>19</sup> Od tod tudi obtožujoče primerjave med dolgočasnjem in »razpuščenostjo« ljudi v prostem času sedaj in bogatim načinom družabnega življenja v tradicionalni vaški kulturi.

<sup>20</sup> O različnih vidikih izkoriščanja prostega časa npr. Mass Leisure (E. Larrabee, R. Meyersohn Eds.), The Free Press, Glencoe 1961, posebej: M. Meade, *The Patterns of Leisure in Contemporary American Culture*, P. Halmos, *The Ideology of Privacy and Reserve*, D. Riesman, *Leisure and Work in Post-Industrial Society*.

<sup>21</sup> O tem Th. Luckmann, *La religione invisibile*, Bologna 1969 (am. izvirnik 1967) str. 152—159, glej tudi H. Lefebvre, *Le vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard Paris 1968.

<sup>22</sup> H. Lefebvre, prav tam, str. 122, 163.

<sup>23</sup> Prav tam, str. 164.

<sup>24</sup> Marx, *Kapital III*, Kultura, Beograd 1948, str. 710—711.

<sup>25</sup> O tem pišem tudi v članku *Savremeno hrišćanstvo i ideologija*, *Kultura* (Beograd), 1971, št. 13—14.

<sup>26</sup> Th. Luckmann, *La religione invisibile*, op. cit., str. 151—159.

<sup>27</sup> O mamilih in religiji npr. A. Watts, *Psychedelics and Religious Experience* v: E. Cutler (ed.), *The Religious Situation 1969*, Boston 1969. Avtor zagovarja svobodo uživanja mamil za odrasle in zrele osebe (str. 615). Odklonilno o mamilih kot poti do religioznega izkustva ter o odnosu: politična angažiranost — mamila — Jesus—People gibanje, D. Stoodt, *Religiöse Sozialisation und emanzipierte Ich*, v. Damm, Luhmann, Stoodt, *Religion-System und Sozialisation*, Luchterhand, Neuwied 1972.

<sup>28</sup> Eksperimentiranje, ki se samo hitro sprevrže v novo suženjstvo, ker človek fiziološko, psihološko in socialno takega eksperimentiranja ne vzdrži.

<sup>29</sup> O takih poskusih piše med drugim: A. Greeley, *Superstition, Ecstasy and Tribal Consciousness*, *Social Research*, vol. 37, nr. 2, 1970, str. 203—211, D. Bell, *Religion in the Sixties*, *Social Research*, vol. 38, nr. 3, 1971.

<sup>30</sup> N. Demerath, P. E. Hammond, *Religion in Social Context*, Random House, New York 1969, str. 202—211.

<sup>31</sup> R. Bellah, *Civil Religion in Amerika*, v: D. Cuttler (ed.), *Religious Situation*, Boston 1968.

Bellah pokaže, kako se je ameriška zgodovina že zgodaj začela pojmovati kot sveta zgodovina in ameriški narod kot novi Izrael, kot izbrani narod. Paralele, ki jih prikaže — Deklaracija o človekovih pravicah in Konstitucija kot sveta teksti, Washington kot Mojzes, Gettysburška poslanica kot Novi testament in Lincoln kot »žrtvovani prezident«, Neznani vojak kot simbol žrtve za narod — niso le naknadna analitična konstrukcija; Bellah jih dokumentira z izrecnimi primeri takega samorazumevanja ameriške zgodovine pri njenih avtorjih samih ali njihovih sodobnikih. Vsekakor je za ameriško »civilno regijo« značilno, da eksplicitno navezuje na neke biblijsko religiozne teme. Abstraktni »Bog«, ki se pojavlja v inavguralnih poslanicah ameriških predsednikov je po Bellahu zelo blizu Rousseaujevskemu bogu, ne pa krščanski predstavi. »Civilna religija« je javna religija s svojimi javnimi obredi (Memorial Day, Thanksgiving Day, kult zastave itd.), nasproti kateri so razne konkretne krščanske religije v ZDA privatne religije. Civilna religija je po Bellahu »sklop religioznih verovanj, simbolov in ritualov, zraslih iz ameriškega zgodovinskega izkustva, interpretiranega v dimenziji transcendence«. Po njegovem naj bi vsaka skupnost z razvito zavestjo svoje identitete tako interpretirala svoje izkustvo. Bellah sam ameriško »civilno« religijo pozitivno ocenjuje: ravno navezanost na biblijsko predstavo o bogu naj bi jo varovala pred nacionalistično



absolutizacija (lastnega) naroda. Kritiki, kot Leo Pfeffer, nasprotno vidijo v njej nevarno sredstvo v službi nacionalizma. (Prav tam, str. 364.)

<sup>32</sup> Marx: »Religija ni več bistvo skupnosti, temveč bistvo razlike. Postala je izraz ločevanja človeka od njegove skupnosti, kar je prvotno tudi bila... Potisnjena je med privatne interese in pregnana iz skupnosti kot skupnosti.« (K židovskemu vprašanju, Rani rodovi, Zagreb 1961, str. 58.)

<sup>33</sup> Kapital III, op. cit., str. 710—711.

<sup>34</sup> Morda to dobro ponazarja izrek, ki se pripisuje De Gaulleu: »Ne predstavljam Francozov, temveč Francijo.«

# **SOCIOLOGIJA KULTURE IN SEMIOTIKA**

Ko Saussure govori o »življenju znakov v nedrih družbenega življenja«, dejansko načenna »sociološki« problem odnosa med kulturo in družbo, problem odnosa, glede katerega smo se v prejšnjem odlomku trudili, da bi pokazali, kako izhaja iz socioloških in antropoloških koncepcij, seveda v luči virtualne semiotične intervencije. In Saussure predlaga rešitev tega problema: semiologijo.

Toda ta odnos se mu kaže obenem na drugi ravni: kot odnos lingvistike do (drugih) humanističnih disciplin, ki jih moramo razumeti tudi v luči one hkrati arbitrarne in zgodovinske delitve »duhovne sfere«. Za ta odnos vidi Saussure dve bolj ali manj alternativni možnosti: ali gre za izključevalni odnos ali pa za dopolnilni odnos:

»Lingvistika ima zelo tesne odnose z drugimi znanostmi, ki si zdaj od nje sposojajo podatke, zdaj pa ji jih dajejo. Meje, ki jo od njih ločijo, se ne pokažejo zmeraj jasno. Lingvistiko moramo na primer skrbno ločiti od etnografije in od predzgodovine, v katerih jezik intervenira samo kot dokument; skrbno jo moramo ločiti tudi od antropologije, ki preučuje človeka z vidika vrste, medtem ko je govorica družbeno dejstvo. Toda ali moramo tedaj inkorporirati sociologijo? Kakšne relacije so med lingvistiko in socialno psihologijo? V bistvu je v jeziku vse psihološko, vštevši materialne in mehanske manifestacije, kakršne so spremembe zvokov; in ali lingvistika, ker daje socialni psihologiji tako dragocene podatke, ni z njo eno?«<sup>1</sup>

To grupiranje disciplin v dve skupini glede na odnos z lingvistiko (Pri Saussuru tudi semiologijo, katere del je lingvistika) izhaja iz načina obravnavanja jezika v teh disciplinah, se pravi iz vloge, ki jo igra jezik v koncepcijah predmetov posameznih disciplin. Toda Saussuru se, kot smo že omenili, kaže odnos med »družbo« in »kulturo« tudi v »vertikalni razsežnosti« (če lahko prvo razsežnost, ki opredeljuje pojavljanje tega odnosa v različnih diskurzih imenujemo »horizontalno«; vloga jezika oziroma govornice namreč indicira status socialnega v posameznih diskurzih): jezik je družbena /kulturna institucija; ». . . Pravkar smo videli, da je jezik družbena institucija; toda po mnogih potezah se loči od drugih institucij, političnih, juridičnih, itn. Da bi razumeli njegovo posebno naravo, mora intervenirati nov red dejstev.



Jezik je sistem znakov, ki izražajo misli, s tem pa je primerljiv s pisavo, abecedo gluhtonemih, simboličnimi riti, z oblikami olike, vojaškimi signali, itn., itn.«<sup>2</sup>

Intervinirati mora torej »nov red dejstev«, semiologija, da bi lahko razpoznali družbeno naravo institucije jezika v vsej njeni razsežnosti, njeni družbeni razsežnosti; semiologja, ki bo omogočila konstrukcijo terminologije in s tem horizonta pertinence za obravnavanje znakovnih sistemov, se pravi tudi njihovo primerljivost in diferenciacijo.

Nujno je torej: »zasnovati znanost, ki preučuje življenje znakov v nedrih družbenega življenja«, da nas bo »naučila, iz česa sestojijo znaki, kateri zakoni jim vladajo«, in ki bo povezala lingvistiko (pa tudi druge humanistične vede) z »zelo definirano domeno v skupu človeških dejstev.«<sup>3</sup> Skratka, Saussure postavlja zahtevo po »metodologiji«, ki »bo nekaj nasprotnega tako formalni analizi razbitih »postopkov« kot razkrajanju zgodovine umetnosti v zgodovino političnih naukov.«<sup>4</sup>

Saussure torej poudarja potrebo po konstrukciji in prispeva h konstrukciji diskurza, ki bo zmožal pertinentno koncipirati »sisteme znakov« kot družbene institucije. Potreba, ki jo sociološki diskurz pogosto prekriva s svojim pojmovanjem nediferencirane formacije jezik-govor-govorica, in ki jo maskira s quasi tematizacijo govornice (izhajajočo iz pertinence sociološkega diskurza kot diskurza humanistične discipline). Toda kljub temu lahko tudi v socioloških koncepcijah govornice razločimo implikacije, ki botrujejo rojstvu semiotike. »Govornica je...dejestvo, katerega družbeni značaj se jasno prikazuje: otrok se z rabo ali učenjem nauči jezika, katerega besednjak in sintaksa sta stara precej stoletij, njuni izviri pa neznan, ki ju tako prejme popolnoma izvršena in ju mora sprejeti in uporabljati taka, brez znatnih variacij. Zaman bi si skušal ustvariti izviren jezik: ne samo, da bi se mu posrečilo samo nerodno posnemati kak drugi obstoječi idiom, temveč mu tak jezik ne bi mogel rabiti za izražanje misli; obsodil bi ga na osamitev in na nekakšno intelektualno smrt. Že s tem, da krši tradicionalna pravila in rabe, zadeva najpogosteje na zelo močne odpore mnenja. Kajti jezik ni samo sistem besed; ima posebnega genija, implicira določen način zaznavanja, analiziranja in usklajevanja. Tako nam kolektivnost prav z jezikom vsiljuje pglavitne oblike misli.«<sup>5</sup>

Ne glede na terminološko dvoumnost maussovskega diskurza, ki smo jo v prejšnjem odlomku dovolj obravnavali, nam že s tem citatom postane dovolj jasno, kam je obrnjeno tisto, kar bi lahko imenovali tudi »implicitna semiotika sociologije«: kriterij »družbene veljave« je frekvenca pojavitev, edino »resno« je tisto, kar je dovolj razprostranjeno, ker se torej lahko ponaša z »empiričnim poroštvom«. V tem empiričnem poroštvu (razprostranjenosti, pogostnosti) vidi maussovska sociologija porošstvo za družbeni karakter obravnavanega »dejstva«. Ta garancija pa onemogoča koncipiranje mutacijskega procesa, ki je zgodovinski proces razvoja kakega jezika.

Saussure in Mauss, ki oba izhajata iz pojmovanja jezika kot sredstva za izražanje misli, prideta do različnih sklepov: prvi do koncepta znaka in njegove družbene/kulturne funkcije (do ideologema), ki navsezadnje poruši instrumentalno koncepcijo jezika; drugi pa do kriterija, ki omogoča sociologiji intervencijo v psihologiji. Vendar ta »intervencija« ni tako enosmeren proces, kot se kaže

iz zornega kota maussovske sociologije oziroma tistega, kar smo imenovali vidik »sociološkega imperializma«: sociološki diskurz plačuje svojo ekstenzijo z izgubljanjem pertinence, s povzemanjem psihološke terminologije, predpostavk in predsodkov. To pa je v naslednji fazi samospodbijanje ali strjevanje (to je v skrajni instanci eno in isto: transformacija sociološkega diskurza v retoriko) samih socioloških pojmovanj v operativne obrazce; lahko rečemo, da je tak »konec« sociologije vpisan že v tainovski diskurz, da se na ta način (to velja seveda samo kot deskripcija aspekta določene intence sociološkega diskurza in implikacij te intence, ki je botrovala vzpostavitvi tega diskurza, tj. deskripciji družbenih determinacij, **analogni** deskripcijam v »eksaktnih« znanostih) sociološki diskurz »vrača «v izhodišče (praznih rok, če vzamemo za merilo opisano intenco), tako da se izkažejo za bolj plodne njegovi »stranski« produkti, bežne postavke, tisto, kar je v njem »nesociološkega« (tj. nepodrejenega intenci).

»Če sistematično, kot to včasih počne klasična sociologija, preiskujemo razlike med izjavami in praksami in razliko med frazeologijo in institucionalnimi strukturami, producramo spoznanje neskladja (déalage) med zavestnimi obnašanji subjektov in pogoji teh obnašanj (frazeologijo in institucijami), toda tvegamo, da naredimo iz teh pogojev **resnico zavestnih obnašanj**, kar nazadnje vodi do okrepitve **spekulativnega poroštva**: delujoči in govoreči subjekt plava v frazeoloških-institucionalnih sistemih, ki jih ne vidi, ker je zavestno osredotočen na lastne geste in govore, ki pa mu v resnici vsiljujejo njegove geste in govore. Zaradi tega pravimo, da je vsak sistem tako po definiciji nezavedni zakon, ki producira zavestne učinke: s tem pa pozabljamo, da so **institucionalni frazeološki sistemi sami producirani prek ideološkega procesa, ki teče skozi družbeno formacijo**: v drugih terminih bomo rekli in uporabili razloček, ki ga je Cl. Lévi-Strauss vzpostavil med **zakonom in pravilom**, da tako zamenjujemo **pred-zavestno sintaktično pravilo, ki je imanentno frazeološkemu-institucionalnemu sistemu, danemu z nezavednim strukturalnega zakona**, ki umešča sama pravila.«<sup>6</sup>

Koncipiranje »družbenih« determinacij — »pogojev zavestnega obnašanja subjektov« — kot resnice teh pogojev pa je prav tista intenca sociološkega diskurza, ki vzpostavlja notranjo/zunanjo te(le)ološko strukturo: »znanstveni«, »materialistični« smoter sociološkega diskurza, se pravi resnico sociološkega diskurza in resnico družbene prezenice (kulture). »Pogoji zavestnega obnašanja subjektov« kot pogoji (pojmovani ali dialektično ali mehanistično) družbene prezenice in reprezentacije te prezenice kot družbe v sociološkem diskurzu konstituirajo prav tisto pojmovanje, ki postulira (vsaj v zadnji instanci) subjekt kot »merilo stvari«.<sup>7</sup>

Družba, dojemljiva preko svojega učinka, je (obenem) tudi zavajajoča, saj se v sociološkem diskurzu praviloma pojavlja kot lastni videz (denimo »globlji« videz, ki igra vlogo »družbenih pogojev« ali »skupnega imenovalca« za tisto, kar smo imenovali družbena prezenca oziroma kultura in kar ima za sociološki diskurz status prvotne materije; gre torej za videz »pod« »neposrednim« videzom, za reprezentiranje družbene prezenice v sociološkem diskurzu, reprezentiranje, ki ima za ta diskurz funkcijo redukta, iz katerega je mogoče izvajati »kulturna dejstva«), se pravi kot kultura: kot »kolektivni subjekt«. Ta »kolektivni subjekt« je na ravni sociološkega pojmovanja družbene prezenice razpršen po »individualnih sub-



jektih«, ujetih v »družbeno prisilo«, ki s svojo interakcijo konstitu-irajo kulturo kot sistem reprezentacije. S tem pa sociološki diskurz dejansko briše zgodovinskost »pogojev« oziroma zgodovinskost strukture družbene formacije; zgodovinskost, ki »relativizira« to strukturo in s tem spodbija znanstveno validnost in legitimnost pojma »kolektivni subjekt«; čeprav sociološki diskurz to zgodovinskost na robu dopušča kot nerefleksirano postavko, iz katere ne potegne zavestnih konsekvenc (ki je ne prevaja v »zavest«).

Tukaj tudi nastopa problem odnosa med zgodovinskim in sociološkim diskurzom, odnosa, ki je na eni strani utemeljen na diskurzivni reprezentaciji družbe/zgodovine kot diskurz o družbi/zgodovini, na drugi strani pa se postavlja kot govor resnice, se pravi kot diskurz družbe/zgodovine; gre za odnos, utemeljen v ideološki razliki, saj gre navsezadnje zmeraj za zgodovino družbe in zgodovinsko družbo (spet imamo opravka z imperializmom humanističnih disciplin, utemeljenem v nerefleksirani epistemologiji, ki onemogoča znanstveno razlikovanje). To (ne)razlikovanje sociologije od zgodovine ima torej za obe prizadeti strani usodne posledice in semiotika kot »materialistična gnoseologija« ima za eno izmed nalog da poišče (vzpostavi) ali ovrže to razlikovanje, izhajajoč iz karakterističnih (tudi pertinentnih) potez predmetov obeh prizadetih disciplin.<sup>8</sup>

Vrnimo se k »učinku družbe«, iz katerega bomo navsezadnje izpeljali družbene (in družboslovne) implikacije semiotike.

»Če je dejansko »učinek družbe« reduktibilen na intersubjektivno komunikacijo s pomočjo »kodov« — naj je sicer status le-teh kakršenkoli — lahko z gotovostjo **izjavimo**, da vsa družba govori, se pravi, spaja označevalce med seboj, in da ima vsaka govornica družbeno funkcijo, ki jo je mogoče prepoznati, ne moremo pa izjaviti **kavzalnosti**, ki producira te učinke. Od tod teoretska skušnjava, da bi imeli vso družbo za čist sistem v funkcioniranju, v katerem je vsak del transformirani odsev vsega sistema: tukaj razpoznavamo zator politične instance v spekulativni ideologiji, ki pa jo vendarle po delih nadzoruje ta instanca.«<sup>9</sup>

To je en aspekt pomanjkljivosti pojmovanja, ki se v antropologiji imenuje »kulturni relativizem«. Vsaka govornica ima sicer družbeno funkcijo, toda odnosi med »izjavnimi korpusi« s »specifičnimi izjavnimi funkcijami« (cf. M. Foucault, *Archéologie...*) ne implicirajo samo »zatora politične instance v spekulativni ideologiji« temveč tudi zator drugih »instanc«, ki figurirajo za »kolektivnim subjektom« in za »družbenimi pogoji« kot »pogoji družbenih pogojev«, ki jih je Marx definirjal kot (zgodovinsko sproducirane) produkcijske odnose in načine produkcije.<sup>10</sup>

Lévi-Strauss (ne brez zveze z marksističnim podjetjem) opisuje in poskuša razrešiti drugo pomanjkljivost »kulturnega relativizma«, ki izenačuje znanstvene diskurze in preko teh konceptualno delo znanosti (mn.) z ideološkimi, religioznimi, magičnimi in drugimi diskurzi na ravni učinkov (ne pa na ravni koncepta označevalne prakse, ki na temelju skupne terminologije kaže konceptualne — ne »ontološke« — razlike),<sup>11</sup> se pravi na ravni identifikacije po domeni, pojmovani kot realni spoznavni predmet.<sup>12</sup>

Analogno maussovski konceptiji govornice, ki vidi v govoreči množici »kolektivni subjekt« (cf. M. Mauss, *Essais de sociologie*, str. 11) prihaja do nesporazuma glede lingvističnih (v tem kontekstu tudi semiotičnih) preokupacij s sistemi pomenjanja oziroma s »proi-

cesom izjavljanja.<sup>13</sup> Lévi-Strauss razume ta nesporazum kot zamejavanje pertinenc: »Tehnične diskusije med lingvisti so eno; vse kaj drugega je varljivo izkoriščanje, glede katerega so nekateri filozofi prepričani, da ga lahko počno, v naivni iluziji, da lingvisti s predstavtivjo pozornosti s koda jezika na proces izjavljanja znova postavljajo na podstavek kip svobodnega in ustvarjalnega subjekta, ki naj bi ga njihovi svetoskrunski predhodniki odstranili: nekako tako, kakor če bi si predstavljali, da način, kako se ljubijo, lahko ljudi osvobodi prisil genetičnega koda. Toda, če kod ne bi obstajal, sploh ne bi ničesar počeli, in samo zato, ker obstaja, imajo močno skrčeno možnost, da sprožijo njegovo delovanje z majhnimi variacijami, neodvisnimi od njihove zavesti in volje. Vsak jezik virtualno preeksistira vsakemu izjavljanju... kot vsi genomi virtualno preeksistirajo posebnim individuom, ki jih po učinku naključja ali izbirnih afinitet spočenjajo drugi individui, ko se pariyo.

Ko lingvisti poudarjajo, da govorica, čeprav privedena v končen korpus pravil, omogoča spočenjanje neskončnega diskurza, formulirajo približno, vendar pa legitimno tezo z dosledno operativnega vidika; kajti bogastvo možnih kombinacij je tolikšno, da se v praksi vse dogaja, kot da ima že ta relativna formula absolutno vrednost. Temu pa ni tako, ko hočejo iz tega metodiškega pravila filozofi potegniti metafizične sklepe. Res lahko končni korpus pravil, ki povzroča delovanje končnega besednjaka in s tem izdelavo stavkov, katerih dolžina ni natančno omejena, ki pa vsaj v govorni govorici zelo kmalu teže, da postanejo močno neverjetni, kolikor se bližajo določenemu pragu in ga prestopajo, spočne samo diskurz, ki je tudi sam končen; in končen je, čeprav zaporedne generacije, katerih vsaka vključuje milijone govorcev, nikoli ne izčrpajo njegovih kombinacij.

Da lahko končen korpus pravil spočne praktično neskončno serijo operacij, je torej tako zanimivo, pa ne predvsem zato, ker individuom, zmeraj drugačen od drugega, spočenja delo (operation) končnega genetičnega koda.«<sup>14</sup>

Diskurz »sodobne filozofije« torej obrača vase lingvistične koncepte, ko jih povzema in jih prireja svojemu sistemu kategorij, podrejenem (v zadnji instanci) pojmu »subjektivitete subjekta«, »generičnemu bistvu« ali kaki drugi »ontologiji«, ter tako razbira lingvistični (semiotični, znanstveni) diskurz v luči svoje (tj. nujno nepertinentne) hermenevtike.

»Toda opazimo tudi globoke razloge te resnične epistemološke perversije, h kateri vleče filozofe obrnitev perspektive, ki jo pridi-gajo: ker ne vedo za prve dolžnosti znanstvenika, ki mora razložiti, kar more, in začasno rezervirati drugo, se filozofi ukvarjajo predvsem z urejanjem pribežališča, kjer bo osebna identiteta, ta bedni zaklad, zaščiten. In ker je oboje obenem nemogoče, imajo raje subjekt brez racionalnosti kot racionalnost brez subjekta... To kar imenujemo »napredek zavesti« v filozofiji in zgodovini, ustreza... procesu interioriziranja preeksistentne racionalnosti v dveh oblikah: ena imanentna vesolju, brez katere se misli ne bi posrečilo doseči stvari in bi ne bila možna nobena znanost; in objektivna misel, ki funkcionira avtonomno in je racionalna celo pred subjektiviranjem te racionalnosti, ki jo obdaja, in pred njeno podreditvijo za udomačenje.«<sup>15</sup>

Odnos, ki ga Lévi-Strauss opisuje, lahko postavimo — in pri-krojimo za naše namene, ne da bi kršili pertinenco Lévi-Strasso-



vega obravnavanja — kot izključevalno opozicijo filozofija: semiotika, toda ta opozicija ima pomembno specifikacijo: nemožna je filozofija semiotike, toda semiotika filozofije je možna in nujna. Ker pa namen našega razpravljanja ni vzpostavitev semiotike filozofskega diskurza niti njegova semiotična analiza — s tem se bomo prisiljeni ukvarjati mimogrede in nekatere postavke predpostavljati — in ker se nam zdi, da smo zadevno držo filozofije z Lévi-Strussovo pomočjo za naše namene dovolj osvetlili, se bomo v nadaljevanju tega sestavka posvetili koncepcijam ki na ravni antropološkega in sociološkega diskurza in v mejah njune pertinence nadomeščajo — in to, kar smo o tem provizoriju doslej povedali, priča o nujnosti semiotične intervencije — semiotično raziskovanje.

Kulturološka — bodisi antropološka, bodisi sociološka — koncepcija, znana tudi kot »teorija iger«, iz katere hoče kak Caillois narediti celo izhodišče za »novo« sociologijo kulture, je tak surogat semiotike, natančneje: ideologija v njeni domeni. Kot ideološka koncepcija — njeno ideološkost bomo seveda še dokazali — se giblje na ravni reprezentiranja družbene prezence, njena »globina«, iz katere črpa svojo semantično nabitost, pa je quasi zgodovinski, originarni pomen iger v sinhroni ali diahroni genezi kulture in družbenih institucij. Originarnost (pri nekaterih slovenskih avtorjih »izvornost«) je ideološki pojem, ki vzpostavlja te(le)ologijo diskurza »teorije iger« (igra je v začetku in igra je humana; pripadala območju svetega, igra je navsezadnje Logos). V »teoriji iger« ima pojem igra sicer različne stranske implikacije, je podvržen različnim klasifikacijam (tukaj se bomo dotaknili dveh: Huizingove in Cailloisove); igra se pojavlja kot organizacija, spektakel, tekmovanje, tveganje, fikcija itn., vendar lahko vse te implikacije in klasifikacije izvedemo iz Huizingovega temeljnega postulata: »Igra ustvarja red, torej je red.«<sup>16</sup> Iz tega postulata Huizinga sam izvaja širšo opredelitev: »Igra je bolj za nekaj ali predstavljanje nečesa. Ti dve funkciji pa se lahko združita: igra predstavlja boj ali tekmovanje, v katerem se izkaže, koliko kdo najbolje kaj more.«<sup>17</sup> Tako ima igra tradicionalne metafizične in mistične implikacije Logosa (govora, besede): ločitev Kaosa in Kozmosa; »igra je red«, vendar ne gre preprosto za kakršenkoli red — igra je namreč originarni red, ki obstaja pred kulturo (kulturo pa Huizinga v nasprotju« s sociologijo postavlja višje in globlje kot banalnost, neigrivost družbene realnosti, vsakdana, pač v skladu s tradicijo humanističnega učenjaka, ki je v njegovih tekstih tako živa), saj jo »poznajo« (in banalnost takega dokazovanja sploh ni zaznavna iz zornega kota humanističnega diskurza) že živali,<sup>18</sup> je torej red, ki spočenja kulturo, vendar ne kulturo kot družbeno prezenco, kot učinek/produkt prepletajočih se označevalnih (družbenih) praks v dani družbeni formaciji, temveč kot manifestacijo samorazvoja duha (Huizinga pravi: »Igra je duhovna dejavnost«) — zato sodi igra po Huizingu v privilegirano področje: »V vsakem primeru pripada človeška igra v vseh svojih višjih oblikah, v katerih nekaj pomeni ali nekaj proslavlja, področju svečanosti in kulta — področju svetosti.«<sup>19</sup> Tukaj moramo »višje oblike« razumeti tudi kot »izvorne« in »globlje«; igra kot »element v kulturi« povezuje kulturo z njenim ontosom, z njeno mistično »vsebino«, s »skritim pomenom«, z »božansko iskro«, itd., itd. in je tako generativna matrica »kulturne oblike«.<sup>20</sup>

Igra tako stoji na istem mestu kot »generično bistvo« človeka kot »duhovnega bitja« (povezava, ki jo »izraža« že naslov Huizingo-

ve knjige: Homo ludens in ki jo avtor »utemeljuje« na prvih straneh) ter je tesno povezana z vsemi manifestacijami duha (tudi, ko gre za živali).

S tem smo opisali intenco Huizingovega pojmovanja iger in kulture: igra je vključena v kulturo, je »element igre v kulturi«; vendar ta vključitev v kulturo ni preprosto pripadnost območju kulture; igra je obenem generativna matrica kulture kot princip reda (organizacije, diferenciacije itd.), se pravi kot princip Logosa. Zdaj lahko naše razpravljanje zasučemo v drugo smer.

Trditvev »igra je . . . red« dobi posebne implikacije, če jo soočimo s trditvijo »igra pripada . . . območju svetosti« in s trditvijo »igra je starejša od kulture«. Igra je tako specifičen red, katerega odločilna atributa sta starost in svetost; mitoloških razsežnosti teh dveh atributov ne bomo razčlenjevali, opomnimo le, da gre za pojma, ki koincidirata v imaginarnem mitološkem času, ki ga determinira pripovedni obrazec »nekoč je bilo . . .«, razsežnost ki jo akcentuira Huizingova trditev, da »kultura nastaja iz igre«, kj pomeni, da »se kultura že v začetku igra« (nedoločeni prezent mita, ki pomeni nekoč in kadarkoli). To pa je marka, ki uvršča huizingovski tekst v (sodobno) mitologijo (glede implikacij termina »mitologija« cf. Roland Barthes, Mythologies, Paris 1957).

Toda to ni edina implikacija tega besedila: če upoštevamo, da je igra tudi »boj za nekaj ali predstavljanje nečesa,« pridemo do zahteve po tematizaciji določenega, nekoliko zamegljenega sektorja antropološke (sociološke) problematike, zahteve, ki je kot surogat za odgovor, kot simulacijo odgovora sproducirala (tudi) »teorijo iger«. V tem »sektorju« gre za korpus »fenomenov«, ki imajo simbolno funkcijo (bolje: gre za simbolne funkcije »fenomenov«, ki pa jih vendarle ni mogoče kar tako uvrstiti v »literaturo« in »umetnost«, zlasti ne potem, ko se je koncepcija »ljudske umetnosti« izkazala za nezadostno in omejeno na skupek »etnografskih dejstev«. »Literatura« in »umetnost« pa sta obenem pojma, determinirana z evropskim meščanskim pojmovanjem, ki jima zagotavlja rezervirano domeno in varen status v okviru tega pojmovanja, obenem pa postaja čedalje bolj očitno, da obstaja glede na simbolno funkcijo in glede na strukturalne implikacije med »literarnimi« in »umetniškimi fenomeni« ter drugimi simbolizirajočimi »fenomeni« nekakšno sorodstvo.<sup>21</sup> Dvoumni status teh »fenomenov« (umetnost/neumetnost) je v antropološkem diskurzu sprožil celo pahljačo »rešitev« (nekatero smo omenili v članku v P-R 116—117), ki »ukinjajo« to dvoumnost, toda ne preko njene tematizacije, temveč z njenim zatorem, se pravi tako, da jo nadomeste z drugo dvoumnostjo. Opraviti imamo torej s »klasičnim« ideološkim odgovorom na realno zahtevo, postavljeno iz nezadostnosti konceptualnega korizonta določene veje kulturne antropologije.

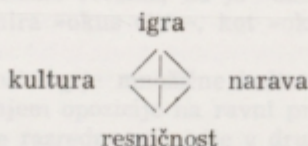
Vendar pa smo z zadnjo konfrontacijo: igra=red : igra=tek-movanje in/ali spektakel nakazali možnosti drugačnega koncipiranja igre, možnost, ki jo je izrabil Callois: v hierarhični piramidi zahodnega pojmovanja civilizacije (kulture) si vrh lasti »kultura« kot kvinstenca družbene strukture, toda družbena struktura se manifestira (odseva, prezentira) tudi na manj »visokih« ravneh. In prav tako »srednjo plast«, na katero je mogoče nasaditi kot njen ekstrakt »visoko kulturo«, naj bi pomenila plast iger, umeščena med »realne« družbene institucije in »kulturo«. Pri opisanem platenju »duhovne sfere« gre za platenje (denimo tako, da ohranimo hierar-



hijo) v vertikalni smeri, gre torej za horizontalno povezavo fenomenov, uvrščenih v isti vrednostni razred. Možna pa je tudi vertikalna povezava oziroma horizontalno plastenje piramide, ki genetično superponira v vertikalni, hierarhični red posamezne sektorje »fenomenov duhovne sfere«. Navsezadnje lahko rečemo, da gre za specifično deskripcijo relacij v kulturi, pojmovani kot »duhovna sfera« (pri tem ostaja kultura še zmeraj družbena prezenca in reprezentacija): v Caillloisovi »novi sociologiji« torej naletimo na isto mešanje statusov in implikacij »kulturnih dejstev« in »družbenih dejstev«, kot v maussovski sociologiji, le da gre za večjo disperzijo mediativnih statusov, če razumemo bazo (družbo) kot podstavke, vrhnjo stavbo pa kot nekaj, kar na tem podstavku stoji: naivni materializem, ki se ga je nekaterim »raziskovalcem« vendarle posrečilo pridobiti iz dialektičnega materializma.

Pri Cailloisu nastopajo tipi iger: agon, mimicry, alea, ilinx posamično ali v kombinacijah in opredeljujejo »sfero kulture« glede na »strukturo« družbe, katere teater je ta »sfera«. »Prepričan sem tudi, da med igrami, šegami in institucijami nujno obstajajo tesni odnosi kompenzacije ali soudeležbe. Ne zdi se mi zunaj vsake razumne predpostavke raziskovanje ali so sama usoda kultur, njihove možnosti za uspeh ali za stagniranje zapisane v prednosti, ki jo dajejo posameznim kategorijam, v katere sem po svojem prepričanju uspel razvrstiti igre, te kategorije pa spet niso enako učinkovite. Z drugimi besedami, nisem se odločil samo sestaviti sociologije iger. Moj namen je postaviti temelje sociologije, izhajajoč iz iger.«<sup>22</sup>

Igre igrajo v tej »sociologiji, izhajajoči iz iger«, vlogo indikatorja »možnosti za uspeh ali stagniranje« kake kulture/družbe in obenem vlogo karakterističnih potez posameznih kultur (»dejavniki in zrcalo«). »Če so igre dejansko dejavniki in zrcalo kake kulture, to pomeni, da je znotraj kake civilizacije lahko ena sama epoha okarakterizirana s temi igrami. Igre neogibno izražajo splošno fiziognomijo ter so koristni pokazatelji nagnjenj, slabosti in moči dane družbe v danem trenutku njene evolucije.«<sup>23</sup> Tako so igre zrcalo družbene prezence, se pravi družbena avtoprezentacija, in kot pogled v zrcalo — pokazatelji potez, ki se kažejo na ravni kulture (družbene prezence, ki se v igrah reprezentira) kot karakteristične. Igra je tako termin treh opozicij ali trojne opozicije, ki jo lahko razvrstimo po dvojicah: 1) igra : kultura; 2) igra (preko kulture): narava/družba; 3) igra: resničnost. Termini opozicij niso ekvivalentni in zamenljivi, saj so sami med seboj v opozicijah, ki determinirajo njihovo vrednost in položaj: 1) kultura: narava/družba; 2) resničnost: kultura; 3) resničnost: narava. Toda hkrati gre za zrcalno podvojitvev opozicije kultura/narava z igro/resničnostjo: križ, ki se povezuje tudi v kvadrat:



Igra ima tako status dela, v katerem se zrcali kulturna/družbena totalnost, se pravi status govornice (jezik/govor) kot najširše plasti »kulturnih dejstev« s »simbolno funkcijo«.

Tukaj se moramo srečati še z eno koncepcijo sociologije kulture, ki se je razvila v malone samostojno disciplino v okviru disperzije sociološkega diskurza po predmetih/domenah: s sociologijo množične kulture. Množična kultura,<sup>24</sup> ki je v obravnavanem primeru predmet/domena raziskovanj, je učinek iste konceptualne zahteve družboslovja, ki je sproducirala Cailloisovo »sociologijo, izhajajočo iz iger«, se pravi zahteve po tematizaciji »kulturnih dejstev«, ki jih ni mogoče uvrstiti v umetnosti; te sestavljajo v odnosu do množične kulture elitno kulturo. Gre torej za distinkcijo in opozicijo znotraj »duhovne sfere«, znotraj kulture, ki se manifestira kot dva oponirana tipa »kulturnih dejstev«; za distinkcijo in opozicijo, ki naj bi odsevala adekvatno ali korespondantno distinkcijo in opozicijo v strukturi družbe. Ta dva tipa »kulturnih dejstev« sta v ravnovesju, ker prvemu (elitni kulturi) pripisujemo visoko vrednost, drugemu (množični kulturi) pa količinsko premoč. Prvi tip »kulturnih dejstev« igra vlogo subjekta-producenta (za njim »stoji« odločitvena skupina), drugi subjekta-potrošnika (ki prek feed backa izvaja selekcijo in afirmacijo prvega). To je apriorno (apriorno za sociologijo množične kulture) razpravljanje o množični kulturi. Na začetni stopnji je odnos med tema dvema tipoma kulture enosmeren:

A  $\xrightarrow{\text{sporočilo}}$  B. Na naslednji stopnji obravnave postane odnos  
 $\left[ \begin{array}{c} \text{_____} \\ \text{kod} \\ \text{_____} \end{array} \right]$   
 dvosmeren zaradi odkritja interakcije obeh terminov opozicije:

A  $\xrightarrow{\text{sporočilo}}$  B, kar pomeni, da se po tej formuli oba prizadeta  
 $\left[ \begin{array}{c} \text{_____} \\ \text{feed back} \\ \leftarrow \text{_____} \\ \text{kod} \\ \text{_____} \end{array} \right]$

kolektivna subjekta združita v družbeni subjekt, ki producira globalno kulturo; gre torej za dve plati družbenega subjekta, katerega druga plat je odvisna od prve (ta akcent je v kontekstu razpravljanja o množičnih komunikacijah zelo pomemben, ker vzpostavlja kulturno hierarhijo in iz nje izhaja), prva je pretežno aktivna, druga pretežno pasivna.

V drugem prerezu se ista situacija kaže nekoliko bolj »konkretno«, tj. diferencirano A (oddajnik) oddaja sporočila, ki jih sprejema B, to se dogaja preko kanala ali medija po obema približno skupnem kodu, B pa učinkuje na A z zavračanjem ali sprejemanjem (tj. z alternativno regulacijo) sporočil:

A  $\xrightarrow{\text{sporočilo}}$  B model, ki navsezadnje odseva vsa področja  
 $\left[ \begin{array}{c} \text{_____} \\ \text{feed back} \\ \leftarrow \text{_____} \\ \text{komunikac. kanal} \\ \text{_____} \\ \text{kod} \end{array} \right]$  menjave infomacij / dobrin v kapitalistični  
 družbi:

A  $\xrightarrow{\text{artikel}}$  B  
 $\left[ \begin{array}{c} \text{_____} \\ \text{potrošnja} \\ \leftarrow \text{_____} \\ \text{trgovina} \\ \text{_____} \\ \text{cene} \end{array} \right]$



Raziskovanje po tem modelu lahko torej preučuje dvoje:

1. sprejemnikove (potrošnikove) želje (ankete o željah bralcev, gledalcev, javno mnenje, itn.), pri tem je sprejemnik »enota« množice, tj. posameznik z osebnimi željami, okusom, ki z adicijo želja, okusov drugih posameznikov lahko doseže modifikacije oddajnikovega obnašanja.

2. oddajnik (producentska skupina, odločitvena skupina, elita, itn.) se obrača k posamezniku (potrošniku) in je (kot termin opozicije, ki konstituira totaliteto odnosov) odvisen od njega. Zato so potrebne relacije A — B, ki naj zagotove reproduciranje oddajnika (iniciatorja, skoncentrirane moči), se pravi zagotove v skrajni instanci reprodukcijo odnosov, ki se zrcalijo v komunikacijskem modelu. Tukaj gre za raziskovanje tehnologije distribucije informacij (dobrin) in prav v teh raziskavah se izkaže tisto prvotno ravnotežje med obema tipoma kultur za iztirjeno: pozicija (»vloga«) B nasproti A je inferiorna, le na videz ekvivalentna, da omogoči privid konstituirne opozicije, dejansko pa gre za odsevanje A v B. Namen raziskovanja pa je zagotoviti A manipulacijo, s katerim je mogoče obdržati status quo v odnosu A — B, ali pa ta odnos v korist A celo popraviti, se pravi doseči čistost odseva, skladnost kodov in s tem popolnejšo podrejenost B A.

Ta tip raziskovanja lahko družbene odnose pojmuje samo kot nedružbene (kot kulturne, se pravi, jih vidi samo kot manifestacije), kot odnose med izoliranimi sloji, skupinami z inherentnimi lastnostmi — od tod psihologizem te sociologije. Že zdaj je dovolj očitno, da sociologija množične kulture v nobeni temeljni postavki ne presega konceptualnega horizonta sociologije kulture, nasprotno, njen psihologizem (opirajoč se na Gestaltpsychologie in teorijo informacij) evocira kritike znotraj tega horizonta. To preučevanje pa bi naj (po Lowenthalu) ne bilo psihološko v ozkem pomenu. Njegov smoter je predvsem, da odkrije, kako lahko množična komunikacijska sredstva producirajo in reproducirajo objektivne elemente družbene celote. Tako okusa množic ne sprejema za temeljno kategorijo, temveč vztraja pri zahtevi, da je treba odkriti, kako je potrošniški okus posredovan kot specifičen plod tehnoloških, političnih in ekonomskih razmer in interesov gospodarjev v sferi produkcije.<sup>25</sup>

Toda »objektivni elementi družbene celote«, ki jih lahko producirajo komunikacijska sredstva, so »kulturna dejstva« s simbolno funkcijo, se pravi z vrednostno semantično nabitostjo. Ta »kulturna dejstva« ohranjajo svoje karakteristične lastnosti (simbolno funkcijo, vrednostno, tj. semantično nabitost) ne glede na rang, v katerega jih uvrščamo, tako da »okus množic« ni preprosto produkt odločitvene skupine in njenih instrumentov (»tehnoloških, političnih in ekonomskih razmer in interesov gospodarjev v sferi produkcije«), na tej ravni se zarisuje nova opozicija: opozicija družbenih razredov, tako lahko rečemo, da je »okus množic« faktor, ki vsaj toliko determinira »okus elite«, kot »okus elite« determinira njega.

Toda diskurz sociologije množične kulture se odvija drugače: zadovolji se z brisanjem opozicije na ravni prezenca, brisanjem, ki naj (magično) izbriše razredne opozicije v družbeni strukturi. Tako tudi »tehnološke, politične in ekonomske razmere« samo simulirajo družbeno realnost, dejansko pa jo nadomeščajo s prezenco: prekrivajo »produksijske odnose, produksijske načine in termine družbene strukture« kot njihova reprezentacija. V tej reprezentaciji se (ko-

lektivni) subjekt prezentira sebi kot producent »okusa množic« (s pomočjo dobrin/informacij) in kritiki »množične kulture« mu v istem horizontu naprtijo odgovornost za to; subjekt figurira kot generator namesto kot učinek specifične strukture družbene formacije. Zato tudi Lowenthal reducira ali prestavlja referens simptoma (splendid isolation sociologa) na moralično deviacijo: zdi se mu, da splendid isolation raziskovalca družbe najbrž potrjuje splošni sum, da družbena raziskava navsezadnje ni nič drugega kot ročna raziskava, sredstvo ustrezne manipulacije, orodje, s katerim naj bi pripravili obotavljive odjemalce k veselemu trošenju, saj danes manipuliranje priznavajo kot cilj družbene znanosti.<sup>26</sup> Lowenthal torej predlaga zgolj moralične korekture raziskovalčevih namenov ne pa analize izhodišč. Po njegovem družbena raziskava obravnava »pojave modernega življenja« — vključno z množičnimi komunikativnimi sredstvi zgolj na podlagi videza. Noče pa jih postaviti v »zgodovinski in moralni kontekst«. <sup>27</sup> Toda »zgodovinski kontekst« in »moralni kontekst« se izključujeta, Lowenthal pa se odloči za drugega, ki smo ga že opredelili kot učinek prvega.<sup>28</sup>

Komunikacijski model sociologije množične kulture moramo torej razumeti prej kot učinek (ideološki odsev, ki — naj uporabimo Marksove besede — »približno zadene pravo stanje stvari, vendar ga zavestno ne formulira«, ki torej še zmeraj »tiči v meščanski koži«) specifične strukture družbene formacije, kot njeno specifično avtorepresentacijo, kot pa kot koncept, ki bi ga bilo mogoče brez pridržkov aplicirati v raziskovanju terminov in relacij strukture družbene formacije in njenih učinkov.<sup>29</sup>

Problematiko, ki si jo sociologija množične kulture zastavlja s svojim predmetom (okus množic, množična komunikacijska sredstva itn.) je prav tako kot problematiko »iger« mogoče reševati z drugačnim koncipiranjem predmeta, koncipiranjem, ki bi odpravilo tradicionalne, se pravi nereflektirane in aprioristične **vrednostne** (moralične) implikacije predmeta; to pomeni, da moramo vrednosti (moralične pojme) razumeti kot funkcijo in status »kulturnih dejstev« v danem ideološkem polju, se pravi kot ideologem. Tako koncipiranje predmeta bi omogočilo analizo označevalnih praks ali »iger« ali — navsezadnje — »kulturnih dejstev«, in ugotovitev tako njihovih medsebojnih odnosov in vzrokov teh odnosov (hierarhije »kulturnih dejstev« kot specifičnega učinka družbeno ideološke strukture dane družbene formacije) kot relacij s strukturo (v strukturi) družbene formacije, v kateri se te označevalne prakse prakticirajo.

»Igre«, »okus množic« in podobni pojmi se v sociologiji (množične) kulture pojavljajo ali kot druga imena »sfere zavesti« ali kot specifični aspekti te »sfere«, se pokrivajo s pojmom »duhovnega«, »kulturne dejavnosti«, kar pomeni, da v skrajni instanci izhajajo iz koncepcije »svetovnega nazora« (postavljenega zdaj kot kod, zdaj kot hierarhija kulturne stratifikacije, zdaj kot »jeu des intéressés«). In s prav to svojo najbolj tradicionalno, najbolj ideološko koncepcijo nadomešča sociologija kulture analizo in koncipiranje strukture odnosov med »kulturnimi dejstvi« kot »fenomeni« vrhne stavbe in »bazo«, družbeno »realnostjo«, delo, ki ga lahko na znanstven način opravi samo semiotika: vsak semiotični sistem je v svoji totalnosti deskripcija določenega »modela sveta«. Po Ivanovu in Toporovu moramo v izrazu »model sveta« razumeti »svet« kot interakcijo »okolja« in »sistema« (npr. človeka, stroja,



živali). Z modelom M sveta U lahko razumemo podobo U v sistemu S. V mejah S si lahko MU nadene oblike različnih semiotičnih form. Nekatero se lahko eksplicirajo v zavesti določene skupnosti (religiozne, družbene forme), druge pa so lahko del podzemlja, kolektivnega nezavednega (na primer semantika »naravnega« jezika).<sup>30</sup>

»Izkaže se, da je model sveta program obnašanj, ki v enaki meri (podčrtal B. R.; tukaj se že kaže prva razlika v pojmovanju družbenega in individualnega v sociologiji in semiotiki; cf. Mauss) velja za posameznika in skupnost, saj determinira izbiro dejanj, s katerimi učinkujemo na svet, kot tudi pravila, ki upravljajo ta dejanja in njihovo motivacijo. Model sveta pa se na drugi strani lahko aktualizira bodisi v različnih človeških obnašanjih bodisi v različnih rezultatih teh obnašanj (teksti, družbene institucije, produkti materialne kulture, itn.).«<sup>31</sup>

Pojem »kulturno dejstvo« je dvoumen (k tej dvoumnosti se bomo še povrnili na drugi ravni): na eni strani gre za produkte prizadevanja posameznikov in skupin, toda na drugi strani (in obenem) gre za produkte, determinirane z načinom produkcije in vrednostjo, ki jim jo podeljuje (primarna ali sekundarna) »simbolna«, se pravi tudi eminentno »socialna« funkcija. »Ko govorimo o kulturnih dejstvih, resda ne mislimo samo na človeške produkte, temveč skoraj zmeraj na rezultate družbenih tehnik v širokem pomenu besede. Takšno dejstvo je na primer govor, ko je jezik ta družbena tehnika. Taka tehnika se ravna po pravilih semiotičnega sistema. Tako je ustvarjenje kakega kulturnega dejstva samo aktualizacija kakršnekoli kombinacije teh pravil (sistema; jezik je sistem pravil . . ., op. B. R.). To ne izključuje niti izjem od pravil niti modifikacij sistema niti ustvarjalne inovacije.«<sup>32</sup> In dejansko je pot (nad)determinacije (njena transformacija, deformacija, deviacija) tista relacija med »kulturo« in »družbo«, ki se izmika sociološki refleksiji, ko se ji daje (se v njej pojavlja) kot »zavest«, »svetovni nazor«, »model sveta«, itn. »Kajti ta model sveta je deskripcija zavesti tistega, ki reagira po pravilih te (družbene) tehnike in obenem realizira sistem, ki ga družba nadzoruje, čeprav ga pogosto realizira tako, da ga modificira.«<sup>33</sup>

»Kulturno dejstvo« je dvoumen pojem, vendar te dvoumnosti ne moremo izvajati iz nešteti (individualnih — posamezniki so »pač« različni) realizacij splošnega (pravila, lastnega družbi).<sup>34</sup>

Če znanstveno ne preverimo tega deriviranja, pride do specifičnega rekoncepiranja »kulturnih dejstev«, ki spremeni ta dejstva v znake; toda znake kot zadnje »enote« sistema in okolja v interakciji, ne pa znake kot člene leksikalne serije (znak, simbol, indic, signal itn.) s specifično funkcijo, ki kot ideologem meščanske družbe (Kristeva) omogoča znaku predominacijo.<sup>35</sup> To rekoncepiranje »kulturnih dejstev«, ki dela iz njih znake, ki torej briše razliko med simptomi in simboli v znaku kot univerzalnem principu, pripisujoč tako koncepiranje »kulturnih dejstev« zahtevam sociologije kulture, ker zanj pač ni zadostne opore v semiotiki<sup>36</sup> in ob sklicevanju na Greimasovo Strukturalno semantiko<sup>37</sup> instavrira imperIALIZEM znaka (z njim pa imperIALIZEM sistema, pri čemer je lahko posamezen sistem kot znak vgrajen v drug sistem, itn.), imperIALIZEM, ki se manifestira v očeh semiotičnega raziskovanja kot strukturalistična ideologija, ki se ji ni docela zmaknil niti Lévi-Strauss.<sup>38</sup> Tako se kot naloga sociologije kulture v odnosu do semiotike kaže preučevanje relacij semiotičnih sistemov dane kulture z družbenimi

odnosi skupnosti, iz katere ta kultura izhaja. Iz trditve, ki se nanašajo na družbene reference kakega semiotičnega sistema, lahko izvedemo trditve o preučevanem kulturnem dejstvu, ki je **hic et nunc** konkretna struktura označevalnih (significatifs) elementov tega sistema.<sup>39</sup> In semiotična preučevanja »utirajo pot znanstvenemu raziskovanju, ki bi se nanašalo na kvaliteto, pomenjenje in vsebino podatkov te posebne domene sociologije.«<sup>40</sup>

Doslej smo opredeljevali semiotični sistem v funkciji sociologije kulture (to imamo za eno od možnih socioloških konceptualizacij semiotične analize, toda za konceptualizacijo, ki ne razrešuje temeljnega problema, zastavljenega z diskurzom sociologije kulture, seveda pa to ni edina možna konceptualizacija in ne najbolj plodna; plodnejša se nam zdi terminološka — v že definiranem pomenu terminologije — intervencija semiotike, ki vgrajuje konceptualne horizonte obeh prizadetih diskurzov drugega v drugega, in odslej bomo opredeljevali te možnosti s semiotičnega vidika), zdaj pa bomo naš pristop zasukali, obravnavali bomo pojmovanja kulture v luči semiotike.

»Kulturna dejstva«/znaki konstituirajo v svoji sinhroni interakciji totalnost, ki jo sociologija kulture imenuje »kultura«, ta totalnost pa je »izraz«, »odsev« itn. druge totalnosti, ki jo sociologija kulture imenuje »družba«. V tem besedilu smo prvo totalnost opisovali tudi kot manifestacijo, način prezenca, »teater« druge totalnosti. To manifestacijo družbe lahko tudi imenujemo informacijo (in-formare, Gestaltung) »o« strukturi dane zgodovinsko družbene formacije, informacijo, ki je torej odvisna od strukture družbe, ni pa nujno, da je njena neposredna podoba. Informacija je torej izraz, ki bolje razodeva naravo družbene prezentacije, kot »izraz« ali »odsev«, hkrati pa obstaja nenehna nevarnost psihologizacije zaradi diskurzivne pripadnosti »informacije« Gestaltpsychologie in teoriji informacij. Trditev kultura = informacija torej pomeni, da se struktura družbe res (nekako) razkriva v strukturi kulture, vendar gre praviloma za premaknjeno podobo in ena od temeljnih nalog semiotike je ugotoviti način te premaknitve (naddeterminacije).

»Rekli smo torej, da kulturo konstituira ne-dedna informacija, ki jo zbirajo, ohranjajo in prenašajo človeške družbe. To nas privede do tega, da kot temeljno načelo postavimo, da je kultura informacija. Dejansko moramo tudi pri spomenikih materialne kulture, kakršna so na primer produkcijska sredstva, upoštevati dejstvo, da ti predmeti igrajo v družbi, ki jih kuje in izkorišča, dvojno vlogo: če na eni strani rabijo za **praxis**, pa na drugi strani hkrati kondenzirajo izkušnje, pridobljene v dolgi preteklosti dela, da postanejo nazadnje instrumenti, zmožni konservirati in prenašati informacijo.«<sup>41</sup> Torej kultura kot informacija naleti na dvojnost znakov (dvojnost, ki se izkaže tudi za dvoumnost), elementov njene strukture: »kulturna dejstva«, ki na ravni kulture figurirajo kot »dejstva s simbolno funkcijo«, kot »znaki za nekaj«, pri čemer je to »za nekaj« oziroma »simbolna funkcija« tisti determinativ, ki jih uvršča v kulturo. Lahko rečemo, da se tukaj srečamo s primitivno dvojnostjo znaka: nosilec/referens, dvojnostjo, ki se podvojuje z označevalcem/označencem na drugi ravni koncipiranja znaka. Skratka: znaki kot elementi strukture informacije (kulture) se izkažejo obenem za elemente, ki konstituirajo termine strukture družbene »baze« (produkcijske odnose, produkcijski proces kot sredstva produkcije), in ki to strukturo s svojo drugo platjo (referansom, ozna-



čencem) prezentirajo v strukturi informacije, ki ima funkcijo (simbolne) reprezentacije in kodifikacije (moralne, religiozne, juridične, itn.) družbene prisile.<sup>42</sup>

Koncipiranje kulture kot strukture informacije onemogoča zamenjavanje terminov obeh relevantnih struktur, vgrajenih druga v drugo kot »enotna« struktura družbeno ideološke formacije, ter determinira pot razkrivanja strukture družbe prek/skozi strukturo informacije/kulture, upošteva razkreke, povzročene s specifično naddeterminacijo obravnavane epohe. Hkrati in prav zato ta koncepcija kulture (ki jo je mogoče — in to bomo tudi pokazali — zelo diferencirano aplicirati na kulturno/družbeno sinhronijo in z njo tematizirati in analizirati različne čase posameznih struktur znotraj dane kulture) determinira in tudi za nazaj selekcionira pertinenco metodologij, ki jih vključuje v konceptualni instrumentarij semiotike.<sup>43</sup>

Kultura kot totalnost (ki je globalna struktura informacije) je primeren »fenomen« za aplikacijo lingvističnega koncepta govornice zunaj območja lingvistike, za aplikacijo, ki se je izkazala za plodno v barthesovski semiologiji, in ki je, spremenjena, ker se je vključila v pertinenco semiotike kot znanosti o (tudi neverbalnih) sistemih pomenjenja, omogočila (tudi kot ideologija v lastni domeni) intervencijo historičnega (dialektičnega) materializma in psihoanalize. Gre za distinkcijo med kodom (jezikom) in sporočilom (govorom), ki jo je kot distinkcijo med osmi kulture (informacije) po saussurovski anticipaciji vpeljal v diskurz semiotike R. Jakobson.<sup>44</sup> »Ločitev vsebine kulturnih tekstov od strukture njihovega JEZIKA moramo pri izdelavi tipološke in strukturalne zgodovine kultur razumeti kot pogoj sine qua non analize.«<sup>45</sup>

»Saussure je, da bi obdelal to slovito dihotomijo, izhajal iz »multiformne in heteroklitne« narave govornice, ki se na prvi pogled kaže kot realnost, ki je ni mogoče klasirati, iz katere ni mogoče sprostiti enote, ker se (govornica) udeležuje hkrati fizičnega, fiziološkega in psihičnega, individualnega in družbenega; toda ta nered preneha, če iz te heteroklitne celote abstrahiramo čisti družbeni objekt, isstematični skupek konvencij, ki so nujne za komunikacijo, (skupek konvencij) indifirenten za snov signalov, ki ga sestavljajo; ta skupek je **jezik**, nasproti njemu pa **govor** prekriva čisto individualni del govornice (fonacijo, realizacijo pravil in kontingentne kombinacije znakov.«<sup>46</sup>

Kulturo torej lahko v semiotiki koncipiramo v treh »prerezih« ali v treh »nadstropjih«: kultura — totaliteta družbene prezenice; informacija — redukcija konotacij, vezanih na pojem kulture; govornica — ekstenzija lingvističnega koncepta totalnosti. Ta »prehod« — se pravi imenska substitucija, ki potegne za seboj konceptualno mutacijo — pa ima pomembne strukturalne in s tem tudi operative implikacije: »Tako lahko vsa dejstva zgodovine kultur raziščemo v zornem kotu signifikativne informacije in v optiki sistema družbenih kodov, ki dopuščajo, da se informacija eksteriorizira v prirejene znake, da vstopi v javno domeno kake družbe.«<sup>47</sup>

Jezik/kod omogoča s končnim številom »enot« neskončno število kombinacij, ki pa jih vse lahko izvedemo iz koda. Hkrati pa je možna diferenciacija in superpozicija (pluralizem in hierarhija) kodov v okviru govornice/kulture (različni jeziki/kodi v specifični razslojenosti in specifični interakciji). Ti kodi z interakcijo omogočajo načelno naštete realizacije (govore), se pravi »kulturna dejst-

va,« ki tako kot znaki lahko izhajajo iz različnih kodov hkrati, vendar se na te kode kot označevalci /referensi tudi nanašajo (in jih rekonstruirajo; kodi obstajajo samo v »kulturnih dejstvih«). »Odslej lahko domnevamo, da je število najvažnejših kulturnih kodov omejeno, medtem ko se raznolikost kulturnih podatkov, ki jih daje zgodovina, pojavlja samo zaradi mnogoterih kombinacij teh maloštevilnih in relativno preprostih tipov.«<sup>48</sup> »Kulturno dejstvo« je tako hkrati enota/znak (označevalec/označenec) sistema (strukture) informacije (kulture) — tako je kot podatek »zgodovine kulture« — in tekst, v katerem lahko koincidira več kulturnih kodov. Tekst torej ni (zgolj) besedilo, temveč tkanje determinacij več kodov, za zdaj pa moramo najprej »opomniti, da vsak tekst, ki pripada kaki kulturi (v pomenu TIPA KULTURE), lahko raziskujemo ali kot en sam tekst, ki ima samo en kod, ali kot večznačen (plurivo-üue) tekst, ki izhaja iz več korespondantnih kodov. Ta skupek kodov je lahko konstituiran mehanično — se pravi lahko vsebuje determinirano mnogoterost tekstov, ki se v načelu ne dajo dešifrirati s pomočjo postavitve skupnega koda — lahko pa je tudi strukturalne narave, lahko vsebuje tekste, sklicujoč se na različne kode za tako in tako določeno raven, medtem ko je druge ravni mogoče dešifrirati s pomočjo skupnega semiotičnega sistema. V tem zadnjem primeru sta oba različna kulturna koda obravnavana kot varianti invariantne sheme.«<sup>49</sup>

Tukaj naletimo na tri probleme, ki jih semiotika (natančneje barthesovska seminologija) rešuje s konceptom teksta in s simetričnima konceptoma konotacije in metagovorice.

Vsak sistem pomenjenja (označevalna praksa v specifični formi — prezentirana kot sistem pomenjanja v »klasični« semiologiji) je kot — spet se bomo zatekli k saussurovski metafori — gladina konstituiran iz dveh skladnih ravnin: izrazne ravnine/vsebinske ravnine (analogno binarni strukturi znaka: označevalec/označenec), pomenje se po Saussuru in Barthesu gradi s (ko)relacijo obeh ravnin, tako je iz opozicije izrazna ravnina/vsebinska ravnina izvedena formula: E(kspresija) R(elacija) C(ontenu-vsebina), ki jo bomo tukaj zapisovali I(izraz) R(elacija) V(sebina), pri tem lahko po zgledu R. Močnika<sup>50</sup> R izpustimo, ker gre za dve plati istega, torej za relacijo a priori, zapopadeno v samem »fenomenu« sistema. Torej  $S = I/V$  ali  $S = IV$ .

Če torej koncipiramo Lotmanov »tip kulture« ali »kulturo« kot sistem pomenjenja (to navsezadnje ustreza kulturi kot informaciji, moramo upoštevati te semiološke implikacije. »Tip kulture« (na primer »množična kultura«) je lahko element širšega »tipa kulture« (na primer »meščanske kulture«). Toda prvi sistem pomenjenja je lahko element drugega sistema na dva načina, ta dva načina pa opredeljujeta njegov status:

1. prvi sistem je lahko element drugega tako, da se vključuje vanj kot **konotacija**, se pravi tako, da sistem pomenjenja ( $S'$ ) nastopa v širšem sistemu ( $S$ ) kot izrazna ravnina. Formula je tedaj:  $S = (IV)V$  ali  $S = S'V$ . Po Hjemslevu<sup>51</sup> je tedaj  $S'$  ravnina denotacije,  $S$  pa ravnina konotacije, ki ju lahko zapišemo  $S'/S$ . »Konotirani sistem je sistem, pri katerem konstituira izrazno ravnino sistem pomenjanja.«<sup>52</sup>

2. Drugi način vključevanja sistema  $S' = IV$  v širši sistem je **metagovorica**. V takem primeru se  $S'$  vključi v širši sistem kot vsebinska ravnina; če se vrnemo k Lotmanovemu »tipu kulture«, je



metagovorica »znanost« (diskurz), ki govori o tem »tipu kulture«. Formula metagovorice je tedaj I(IV) ali IS', pri čemer je S' »obravnani« sistem. Gre torej za simetrično zasukan odnos obeh prizadetih sistemov: S/S'.

Če pa »tip kulture« koncipiramo kot znak,<sup>53</sup> kar je docela legitimno, ker je sistem linearno izveden iz koncepta znaka in ga lahko tako postavimo kot znak za drugi sistem; znak je po Saussuru »sestavljeno« iz dveh plati: označevalec (Ol)/označenec (On). Tako dobimo nekoliko drugačno notacijo teh dvojnih sistemov, ta notacija pa zaradi eksplicitiranja lastnosti znaka/sistema omogoča drugačno aplikacijo formule; formula je tedaj: konotacija: (Ol/On)/On; metagovorica: Ol/(Ol/On). Ta dva načina vgraditve sistema S' v sistem S lahko tudi ponazorimo z naslednjo shemo:

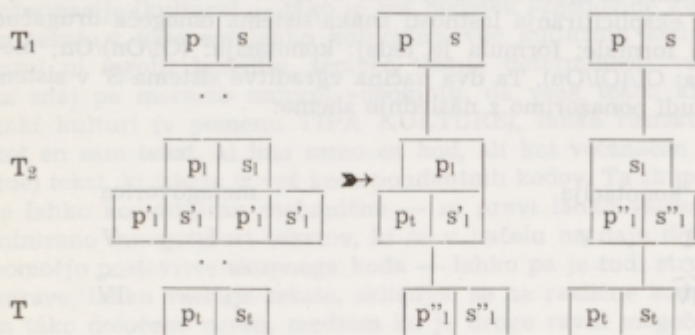
	konotacija		metagovorica	
S	I	V	I	V
S'	$\widehat{IV}$		$\widehat{IV}$	
S	Ol	On		
S'	Ol	On	Ol   On	

To vgrajevanje S' v S že determinira hierarhijo sistemov pomenjenja (oziroma »kulturnih tipov« oziroma »kulturnih kodov«). Ta »hierarhični značaj kulturnih kodov je pomemben aspekt njihove karakteristike: kulturni tipi, različni po strukturi svojih posebnih kodov, toda nespremenljivi z vidika svoje soodvisnosti, so prav tako možni.

Nujno moramo posvetiti pozornost drugemu tipu komplikacije v strukturi kulturnega koda: tako že navedeni primer (obnašanja popolnega meniha in popolnega viteza v okviru srednjeveške civilizacije, op. B. R.), daje variante posebnega sistema, to je etičnega sistema, postavljenega v nedra enega samega tipa kulture.«<sup>54</sup>

Če se tukaj povrnemo h konceptiji kulture kot informacije, se pravi kot strukture sistema pomenjenja, ki smo jo že izenačili s konceptom govorice, če torej intervenira semiološki (saussurovski barthesovski) koncept Jezik/Govor, koncept, ki bi lahko v obravnavanem primeru preimenovali v Kultura/Kulturno dejstvo, pri čemer je »kulturno dejstvo« prav tako sistem, vgrajen v širši sistem, če torej preko tega identifikacijskega ovinka vpeljemo dvojico paradigma/sintagma, si omogočimo formalizacijo hierarhične interakcije »kulturnih kodov« v danem »tipu kulture«, se pravi si omogočimo formalizacijo strukture danega »tipa kulture«. Če torej »tip kulture« koncipiramo kot govorico, ta tip kulture nujno režeta dve strukturalni osi: paradigmatska in sintagmatska. Izhajajoč iz te načelne strukture kulture kot totalnosti (govorice) lahko koncipiramo dva tipa hierarhije »kulturnih kodov« oziroma dva načina strukturiranja kulture kot totalnosti: konotativno in po »superpoziciji« metagovoric. Posamezno »kulturno dejstvo«, denimo po Lotmanovem zgledu »stanovska morala« (lahko pa tudi literatura, slikarstvo, pesem, slika, itd.), je tako nujno križišče obeh osi strukture danega

»tipa kulture«. Načelno lahko torej »tip kulture« izvajamo iz »kulturnega dejstva« in nasprotno, problem pa se nujno zaplete ob dejstvu, da sta obe relevantni strukturi kompozitni, se pravi, da ju sestavljajo kodi različne vrednosti in statusa ali pa sta del takih kodov. To derivacijo lahko izpeljemo po naslednji shemi: (kulturno dejstvo beležimo s p(aradigma)/s(intagma), opraviti imamo s tremi totalnostmi T<sub>1</sub> (kulturno dejstvo), T<sub>2</sub> (»mediacija«), T (tip kulture), (srednja totalnost je hipotetična)



Formula tega strukturiranja bi torej bila:  $p/s \xrightarrow[\varepsilon]{} p_1/s_1$  (ali)

$(p'_1/s'_1)/(p''_1/s''_1) \xrightarrow[\varepsilon]{} p_t/s_t$ , kar pomeni, da kulturi  $(p/s_t)$  pripadajo, so

v njej implicirani vse druge strukture, ter da je od vseh drugih struktur večja  $p/s =$  kulturno dejstvo  $p_1/s_1$  ali  $(p'_1/s'_1)/(p''_1/s''_1)$  je vmesni kod, hierarhično nad »kulturnim dejstvom« in pod strukturo totalnosti (na primer stanovska morala);  $p_1/s_t =$  kultura kot totalnost (globalna informacija/morala), ki superponira stanovske morale v svoji strukturi. V naši formuli sta povzeta oba načina vgrajevanja sistema (kulturnega dejstva) v hierarhijo sistemov (kodov) v strukturi kulture: konotacija se gradi po paradigmatiski osi:  $p/s$

$\xrightarrow[\varepsilon]{} p'_1/s'_1 \xrightarrow[\varepsilon]{} p_t/s_t$ ; metagovorica (ali nakladanje denotacij) se gra-

di po sintagmatski osi:  $p/s \xrightarrow[\varepsilon]{} p''_1/s''_1 \xrightarrow[\varepsilon]{} s_t/p_t$ ; vsi prizadeti sistemi so kompozitni.

Če formulo obrnemo, dobimo formulo gibanja »tipa kulture«

kot sistema/strukture  $(p_t/s_t)$ :  $p_t/s_t \xrightarrow[\varepsilon]{} p'_1/s'_1 \xrightarrow[\varepsilon]{} p/s$  za paradigmat-

sko verigo (konotacijo);  $p_t/s_t \xrightarrow[\varepsilon]{} p''_1/s''_1 \xrightarrow[\varepsilon]{} s/p$  za sintagmatsko

verigo (denotacijo, metagovorico).

»Iz tega sledi, da vsak posebni tip kulture vsebuje celo kompleksno hierarhijo kodov. Temu moramo dodati še drugo bistveno potezo: semantična gibljivost tekstov, ki pripadajo eni sami kulturi, je ena njihovih pomembnih lastnosti; na ta način pravimo, da lahko



isti tekst daje svojim »porabnikom« različne informacije. Ne da bi se izjavili o naravi tega pomembnega dejstva, zaradi katerega se kulturni teksti temeljito razlikujejo od tekstov, ki uporabljajo naravne jezike, ali še bolj od znanstvenih govoric, moramo naznačiti enega od vzrokov te divergence: vsako hierarhijo kodov, ki konstituira tak tip kulture, je potrebno dešifrirati bodisi prek strukture z identičnim kodom, bodisi s pomočjo strukture nepodobnega tipa, ki se z njo križa samo delno, ali brez tega, s kodom, ki so ga uporabili avtorji.

(...) Tako postane sam tip teksta modifikacija; v sistemu njegovega avtorja je del svetih tekstov; v sistemu bralca se integrira v literarne tekste.«<sup>55</sup>

Tako se naše alternativno in/ali komplementarno izvajanje »kulturnega dejstva« iz »tipa kulture« kot sistema/strukture informacije kljub izhodiščni postavki, da je vsako »kulturno dejstvo« križišče obeh alternativ (z dopuščano predominacijo v določenih aspektih), zaplete na dveh ravneh:

1. Ob intervenciji drugih kodov na stopnji  $T_2$ ;

2. Ob neenakomernem razvoju posameznih kodov (neenakem času posameznih kodov), kar diferencira načine in vrednosti vključevanja ali derivacije.<sup>56</sup>

Kultura kot sistem sistemov ali kod kodov pri Lotmanu je torej struktura, iz katere je mogoče izvesti vse subkode kot njene termine: ali kot »kulturna dejstva« na ravni govora ali kot hierarhijo »vmesnih kodov« na ravni jezika. To derivacijo lahko imenujemo »vertikalna«, toda v kulturi kot totalnosti se dogajajo tudi »horizontalno interakcije »kulturnih dejstev« in »subkodov«, pri čemer »kulturna dejstva« sama v odnosu drugo do drugega figurirajo kot »subkodi«. Tako se »kultura superponira naravnemu jeziku in njena relacija do slednjega je eden njenih bistvenih parametrov. Artikulacija kultur v funkciji tipa relacij, ki ji vzdržujejo z znakom bo mogoče omogočila klasifikacijo kultur.«<sup>57</sup>

Primer take klasifikacije kultur je ugotavljanje strukturalnih distinkcij med srednjeveškim semiotičnim sistemom (srednjeveško kulturo) in novoveškim (pri Lotmanu razsvetljenjskim) semiotičnim sistemom (meščansko kulturo). Te strukturalne distinkcije se v zadnji instanci nanašajo na različna karakterja simbola in znaka in iz te razlike izhajajo (to je tudi vzrok, da bomo tukaj to distinkcijo podrobneje obdelali kot primer semiotične tipologije kultur.

Razločevanje obeh kultur (semiotičnih sistemov) se godi na dveh ravneh:

1. Razloček lahko izvedemo iz opisanega postopka vgrajevanja sistemov v širše (višje) sisteme in prav o tem postopku govori Lotmann: »Če je bil za srednjeveškega človeka semiotični sistem preetabliran in je vsa hierarhija semiotičnih soodvisnosti odsevala hierarhijo božanskega reda, pa razsvetljenjsko stoletje nasprotno pojmuje znake kot kvintesenco nenaravne civilizacije, ki se oponira naravnemu vesolju ne-znakov.«<sup>58</sup>

To opozicijo kultura/narava smo že srečali, ko smo obravnavali antropološko pojmovanje kulture. Tukaj jo lahko povežemo z meščansko ideologijo kot tisto temeljno opozicijo, na kateri se ta ideologija (kultura) kot semiotični sistem utemeljuje in iz katere lahko izvajamo ta sistem kot ekstenzijo ideologema znaka. Lotman pravi nadalje: »V tej epohi (razsvetljenstvu) se je v izbruhu pojavil konvencionalni, arbitrarni značaj odnosa, ki združuje označevalec z

označencem. Konceptija relativnosti znaka se spušča globoko v strukturo kulturnega koda. Srednjeveški sistem pojmuje besedo kot ikono, kot podobo vsebine, medtem ko razsvetljenško stoletje obravnava tudi slikovne podobe kot konvencionalne.«<sup>59</sup> Na to distinkcijo se na eni strani navezujejo naturistični projekti, na drugi strani pa specifične stilizacije in abstrakcije, ki jih srečujemo v umetnosti meščanske epohe. Ta dva postulata: narava in kultura se znotraj svojega horizonta izključujeta, (naturalizem: simbolizem; realizem; dekadenca itn.), navzven pa sta termina istega horizonta in ta horizont konstituirata. Srednjeveška kultura temelji na drugačni opoziciji: božansko/antibožansko, ki opredeljuje drugačno hierarhijo narave in kulture.

»Iz povedanega izhaja prvotni značaj strukture kulturnega koda razsvetljenstva: z oponiranjem naravnega družbenemu, ki je samo navidezno, je razsvetljenstvo uvedlo pojem norme in njegovo transgresijo v številnih stranskih realizacijah. Za srednji vek ima kultura »jezik«, nima pa govorov; za razsvetljenstvo se ta dva pojma neposredno oponirata v kulturnem kodu, in ta opozicija postane še bolj signifikantna v nekaterih poznejših kulturnih kodih.«<sup>60</sup>

2. Razloček lahko hkrati (in prav za tako simultanost nam gre v semiotiki) koncipiramo kot neskladnost »enot« obeh obravnavanih kultur (semiotičnih sistemov). Simbol in znak sta sicer primerljiva, lahko najdemo njune skupne poteze, ki ju nedvomno uvrščajo v bližnje sorodstvo, toda nista eno in isto, ne skladata se po svojih (odločilnih) strukturalnih implikacijah. V kronološkem pogledu lociramo prehod od ideologema simbola (simbolnega mišljenja) k ideologemu znaka v konec srednjega veka, s tem pa nočemo trditi, da v poznejših obdobjih preprosto ni več simbolov, temveč samo to, da se je simbol kot predominantna struktura umaknil znaku. Simbolna semiotika karakterizira evropsko družbo do okrog XIII. stoletja in se jasno manifestira v njeni literaturi in slikarstvu. Simbolna semiotika je kozmogonična semiotična praksa: njeni elementi (simbol) se nanašajo na (eno od) univerzalno (ih), nerepresentabilno (ih) in nespoznatno (ih) transcendenco (c); dva enopomenska spoja povezujeta te transcendence v enote, ki jih evocirajo; simbol ni »podoben« predmetu, ki ga simbolizira: oba prostora: simbolizirani in simbolizirajoči sta ločena in nekomunikabilna.

Simbol prevzema simbolizirano (univerzalijske) kot ireduktibilno na simbolizirajoče marke. Po Kristevi je funkcija simbola v njegovi vertikalni dimenziji (univerzalijske — znamenja) funkcija restrikcije. Funkcija simbola v horizontalni dimenziji (artikulacija označevalnih enot med seboj) pa je funkcija izmikanja paradoksu; lahko rečemo, da je simbol horizontalno **antiparadoksen**: v njegovi »logiki« sta dve opozicionalni enoti ekskluzivni (na primer dobro in zlo) ...

»Ključ simbolične semiotične prakse je dan od začetka simboličnega diskurza: pot semiotičnega razvoja je zanka, katere konec je programiran, dan v kali na začetku (katerega konec je začetek), kajti funkcija simbola (njegov ideologem) preeksistira sami simbolični izjavi. To implocira splošne posebnosti simbolične semiotične prakse; kvantitativna omejitev simbolov, ponavljanje in omejitev simbolov, njihov splošni karakter.«<sup>61</sup>

Znak se uveljavi z mutacijami v XIII. in XIV. stoletju in znakovna semiotika progresivno obvladuje zahodnoevropsko civilizacijo z naraščanjem moči tretjega stanu in prodiranjem njegove ideologije v »sfero« vladajoče ideologije. Znak ohranja temeljno zna-



čilnost simbola, to je ireduktibilnost terminov, le da gre pri znaku za ireduktibilnost referensa na označenec in označenca na označevalec in v skladu s tem vseh »enot« same označevalne strukture. To seveda ne pomeni, da ni mogoče znakov, »enot« enega sistema pomenjenja vgrajevati kot refrens, označenec ali označevalec v znake druge sistema. Ideologem znaka je torej v splošnih potezah podoben ideologemu simbola: znak je dualističen, hierarhičen in hierarhizirajoč. Vendar pa se razlika med znakom in simbolom manifestira tako vertikalno kot horizontalno. V svoji vertikalni dimenziji se znak nanaša na manj obsežne entitete, te so bolj konkretizirane kot pri simbolu. To so reificirane (Quine) univerzalije, ki so postale predmet v krepkem (Kristeva) pomenu besede.<sup>62</sup> Obravnavana entiteta (fenomen), relacionirana v strukturi znaka, je »na mah transcendentalizirana, povzdignjena na stopnjo teološke enote. Semiotična praksa znaka tako asimilira metafizično podjetje simbola« in ga projicira na »neposredno zaznavno«; tako ovrednoteno »neposredno zaznavo« se s tem spremeni v **objektivnost**, ki bo glavni zakon diskurza znakovne civilizacije.« Znak s svojim ideologemom torej postulira ovinek referensa in ta ovinek instavrira kot objektivnost.

»Enote znakovne semiotične prakse se artikulirajo kot **metoni-mično veriženje** razkrekov, ki pomeni progresivno ustvarjanje metafor.«<sup>63</sup> Metaforiziranje govornice tj. vzpostavljanje paradigmatičnih verig in hkratna potlačitev metonimije (sintagmatskih verig) je torej karakteristika epohe znaka.

»Opozicionalni termini, ki so še zmeraj ekskluzivni, so zajeti v kolesje mnogoterih in zmeraj možnih razkrekov (écarts) (presenečenja v narativnih strukturah), kar daje iluzijo **odprte** strukture, ki je ni mogoče končati, torej (strukture) z arbitrarnim koncem... (gre za) vtis arbitrarnega konca dela (oeuvre). **Iluzorični vtis**, ki definira vso »literaturo« (vso »umetnost«), kajti ta pot je programirana s konstitutivnim ideologemom znaka, se pravi z zaprtim (končnim) diadičnim hodom, ki: 1. instavrira hierarhijo referens-označenec-označevalec; 2. interiorizira te opozicionalne diade do ravni artikulacije terminov in se gradi, prav tako kot simbol, kot **reševanje protislovij**.«<sup>64</sup> V tem je tudi simulacija odprtosti sistema, o kateri smo že govorili. Sistem pomenjenja je per definitionem zaprt sistem kljub iluziji odprtosti, ki jo ustvarja; zaprt je ali v ideologem znaka kot njegovo (svojo) »socialno« funkcijo ali v ideologem simbola. To pa pomeni, da je zaprt v ono končnost koda, o kateri govori Lévi-Strauss, ko govori o **praktično** neskončnem številu realizacij koda, hkrati pa o tem, da je to število **načelno** omejeno, ker končni kod ne more producirati neskončnega števila realizacij.

»Če je bilo v semiotični praksi, izhajajoči iz simbola protislovje rešeno s spojem (connexion) tipa **ekskluzivne disjunkcije**, (neekvivalence) —  $\neq$  — ali ne-konjunkcije — ! —, je v semiotični praksi, izhajajoči iz znaka, protislovje rešeno s spojem tipa ne-disjunkcije — V.«<sup>65</sup>

<sup>1</sup> F. de Saussure, »Cours de linguistique générale«, str. 20—21; opomnimo še, da je čedalje bolj očitno, da je »v bistvu v jeziku« vse tudi sociološko, antropološko, etnološko (cf. Lévi-Strauss), tako da gre dejansko pri saussurovskih odnosih humanističnih disciplin do lingvistike (semiotike) za odnose na različnih ravneh.

<sup>2</sup> Ibid. str. 30.

<sup>3</sup> Ibid. str. 33.

<sup>4</sup> J. M. Lotman, Predavanja iz strukturalne poetike, str. 37.

<sup>5</sup> M. Mauss, Essais de sociologie, str. 11.

<sup>6</sup> T. Herbert, »Remarques...« str. 89.

<sup>7</sup> Tukaj merilo pomeni klasifikacijo in/ali konstituiranje »stvari« kot objekta v (ko)relaciji subjekt—objekt.

<sup>8</sup> Tega odnosa tukaj ne bomo podrobneje obravnavali.

<sup>9</sup> T. Herbert, »Remarques pour une théorie générale des idéologies« str. 82. Cahiers pour l'analyse 9.

<sup>10</sup> Kritika Marxove koncepcije torej ni možna izhajajoč iz prezenca »postindustrijske družbe«, saj navsezadnje pri Marxu ne gre za manifestacije niti za površinsko razčlenjevanje manifestacij (analiziral je posamezno manifestacijo s posebnim namenom) družbene formacije, temveč za analizo strukturalnih terminov in odnosov te formacije v njihovih in njenih zgodovinskih mutacijah (to je tisti posebni namen). In prav marksistični postopek, ki postulira razločevanje pertinenc obravnavanja posameznih ravni in segmentov družbene prezenca, ki nimajo istega statusa, tj. iste vrednosti in iste ekstenzije, je tisto, kar je tukaj za nas najkoristnejše.

<sup>11</sup> Malinowski na primer zastopa mnenje, da je znanost imanentna človeški kulturi, da torej ni »nastala« zgodovinsko, temveč je (bistvena) sestavina kulture »od nekdanj«, pri tem se Malinowski sklicuje na magične tehnike; cf. A Scientific Theory of Culture and Other Essays.

<sup>12</sup> »Toda kulturni relativizem bi bil otročarija, če bi se čutil obvezanega, da s popustljivostjo, če ne s prezirom, obravnava znanstveno védenje, ki, pa najsi so zla, ki jih povzročajo njegove aplikacije, in še bolj pobijajoča zla, ki se napovedujejo, zato nič manj ne konstituira načina spoznavanja, ki mu ne smemo spodbijati absolutne superiornosti, saj lahko dopusti bogastvo civilizacij, drugačnih od naše, in nemožnost, da bi lahko dosegli kak filozofski ali moralni kriterij, po katerem bi določili zadevno vrednost izbir, ki so privedle vsako od teh civilizacij, da je nekatere življenjske oblike in oblike mišljenja obdržala ter zavrnila druge. Res je, da je to znanstveno védenje nastalo in se razvijalo s hrbtom, obrnjenim k drugim načinom spoznavanja, zaradi njihove praktične neučinkovitosti in odnosu do novih smotrov, ki si jih je določilo. Ta ločitev je povzročila, da smo predolgo izgubili z oči — toda mogoče je bilo to neogibno — nekatere vidike realnega, ki smo jih skoraj pozabili, zlasti pa, da so se forme spoznavanja, ki so tem vidikom bolj prikrojene, konfrontirale s pravimi problemi, ki smo jih odstranili ter jih obsodili kot nepomembne, dejansko pa zato, ker prve poti, ki si jih je znanstveno védenje sposodilo, temu védenju niso več omogočale, da razume koristnost teh problemov, in tudi ne, da jih rešuje...«

Tako gre poglobitev spoznavanja vštric s progresivnim raztegovanjem okvirov, poprej določenih tradicionalnemu znanstvenemu védenju: ta poglobitev prekriva miselne forme, se z njimi integrira in jih v določenem pomenu uzakonja, čeprav jih je sprva imelo za iracionalne in zavržene. Sprejemanje perspektiv znanstvenega védenja torej ni isto, kot če bi skrivaj reintegrirali epistemološke okvire, lastne kaki družbi, da bi (potem) eksplicirali druge (okvire); nasprotno, to pomeni konstatirati... da se najnovjše forme znanstvene misli lahko počutijo na isti ravni z intelektualnimi podjetji divjakov, ki so sicer brez tehničnih sredstev, ki jih je znanstveno védenje v svojih vmesnih fazah vendarle omogočilo pridobiti.« (Cl. Lévi-Strauss, *Mithologiques*, IV., *L'homme nu*, str. 569.)

Lévi-Strauss sicer postavlja »najnovjše forme znanstvene misli« na »isto raven« z »intelektualnimi podjetji divjakov«; vendar ta »uravnalovka« ne pomeni identifikacije v horizontu konceptualnega dela, temveč vključevanje domene vprašanj, ki jih »intelektualna podjetja divjakov« rešujejo **po svoje**, v območje znanstvenega védenja. Pridržek, ki je navsezadnje dovolj očitno v nadaljevanju Lévi-Straussovega besedila.

<sup>13</sup> Taka zelo očitna »nesporazuma«, ki pa se odlično vključujeta v slovensko »teoretično« tradicijo na področju »humanizma« — ta tradicija se je vsaj glede literature in likovne umetnosti, pozneje pa tudi v zvezi z drugimi žanri (gledališče, kino, TV) ukvarjala predvsem s »ponaševanjem« druge pobranih koncepcij (»modnih« ali pa že spočetka



brezupno »zastarelih«, včasih pa celo znanstvenih), se pravi s prirejanjem teh koncepcij lokalnim pojmovnim in klasifikatorskim shemam (substitucija imen) — torej taka »nesporazuma« vidimo v dveh »strukturalizmih«, ki se med seboj veselo podpirata. Gre za spise T. Kermaunerja, ki z medlim, predvsem pa netočnim sklicevanjem na Barthesa in z napačno rabo terminologije producira sartrovske kozerije o literaturi (težave se začno že z besedo struktura, ki ima v strukturalni lingvistiki, v logiki in v semiotiki definiran pomen, ki izključuje vsako rabo tipa »Struktura in intima«). Gre tudi za spise A. Inkreta (cf. Jovan Vesel Koseski; Vprašanje literarne zgodovine, Maribor, 1972), ki po nekajletnem trdovratnem zamenjavanju temeljnih lingvističnih in semiotičnih konceptov (npr. signifiant/signifié) učinkuje na T. Kermaunerja »izjemno osvobajajoče« (cf. »Za čistost metodologije«, Problemi — lit., 111—112), ko uvaja rudimentarno fenomenologijo v »modernejši« preobleki. Tema »strukturalizmoma« lahko pridružimo še izvajanja D. Poniža v Prostoru in času.

Ob gornjih primerih »strukturalizma« pa moramo omeniti še nekaj drugih prispevkov, ki neposredno zadevajo strukturalistično ideologijo in semiotiko kot znanost: (1) kot ocena ideološkega horizonta strukturalizma (Majer); (2) kot začetek aplikacije semiotične metode (naši teksti v letih 1967—1968); (3) kot transgresija določenega filozofskega horizonta (Žižek); (4) kot konkretne semiotične raziskave (Močnik).

(1) Pri Majerju (cf. B. Majer, Strukturalizem, Ljubljana 1971) gre za obravnavo semiotike **kot** strukturalizma, se pravi za prikaz določene ideološke situacije, v kateri se je ta znanost znašla ob svojem konstituiranju in ki pomeni nevarnost za njeno rigorozno aplikacijo in razvoj (zlasti pretenzije nekaterih piscev, da prikažejo semiotiko/strukturalizem kot vseobsežno metodo, tj. kot svetovni nazor).

(2) V naših tedanjih tekstih (cf. B. Rotar, Likovna govorica, Ljubljana—Maribor 1972) gre za dokaj negotov začetek semiotike pri nas in za iz te negotovost izvirajočo empiristično usmeritev raziskovanja (cf. op. cit. »Avtorjevo uvodno pojasnilo«).

(3) S. Žižek je sprva nastopil kot odličen poznavalec Heideggerove filozofije, vendar se je kmalu izkazalo, da gre pri tem piscu predvsem za subverzijo horizonta, spostavljenega s to filozofijo, ne pa za njeno adaptacijo. Odtod precej časa implicitna kritika Heideggerovih pojmovanj, ki pa je pozneje, s konfrontacijo z Derridajevimi koncepti, zlasti pa s študijem Lacana in semiotike prestopila mejo implicitnosti ter se pridružila marksističnim prizadevanjem v semiotiki.

(4) Pri Močniku gre za vzorne semiotične analize z akcentiranim epistemološkim aspektom (cf. R. Močnik, »Mesčevo zlato«), ki pokažejo vso strogost in moč te metode pri obravnavanju literarnih izdelkov.

Strukturalizem je po našem mnenju (in po mnenju mnogih semiotikov in epistemologov, ki se sami odločno distancirajo od strukturalizma) scientistična ideologija: to pa pomeni, da gre za ideološko (nepertinentno, nekritično) prenašanje pojmovanj strukturalne lingvistike na nelingvistična področja, tj. v skrajni instanci gre za ideološko (fiktivno) reševanje (dejansko za prikrivanje, potlačitev) znanstvene problematike. Tako reševanje je tudi **totalizacija** konceptov ob parcialnih problemih. Odsotnost poznavanja semiotične problematike (pertinence) torej povzroča nepoznavanje semiotike kot znanosti. Mogoče bi bil zadosten namig, da semiotika ni kar strukturalizem, če omenimo pogostnost in kvaliteto semiotičnih v deželah vzhodne Evrope (SZ, ČSSR, Poljska, NDR), kjer je ta znanost mnogo bolj razvita kot v večini zahodnih dežel razen Francije (pa tudi v Franciji je — simptomatično — vse, kar je v semiotiki vrednega, v tesni zvezi z marksističnimi epistemološkimi prizadevanji).

Žal se v tej razpravi ne moremo podrobno posvetiti analizi omenjenih koncepcij.

<sup>41</sup> Cl. Lévi-Strauss, Mythologiques, IV., str. 612—613.

<sup>42</sup> Ibid. str. 614.

<sup>43</sup> J. Huizinga, Homo Ludens, Zagreb, 1970, str. 21.

<sup>44</sup> Ibid. str. 25.

<sup>45</sup> »Igra je starejša od kulture; kajti pojem kulture, naj je še tako pomanjkljivo omejen, v vsakem primeru suponira človeško družbo, živali pa niso čakale na ljudi, da jih nauče igranja.« (ibid. str. 9.)

<sup>46</sup> Ibid. str. 20.

<sup>47</sup> »Ko uporabljamo izraz 'element igre v kulturi', ne mislimo pri tem, da ima med različnimi dejavnostmi kulturnega življenja igranje

pomembno mesto, niti tega, da je kultura z razvojnim procesom izšla iz igre in to tako, kakor da je nekaj, kar je sprva bilo igra, nato prešlo v nekaj drugega, kar ni več igra, kar pa lahko imenujemo kultura. Predvsem hočemo pokazati, da kultura po svoji obliki nastaja iz igre, ter da se kultura v začetku 'igra'.« (ibid. str. 67.)

<sup>21</sup> Huizinga dokazuje »element igre« s »primeri« iz različnih obdobj in ga — seveda — preko »realizacije realnega«, tj. prek ideološkega razbiranja »primerov« tudi »dokaže«.

<sup>22</sup> R. Caillouis, *Les jeux et les hommes*, Paris, 1948, cf. po srb. prevodu, Beograd, 1965, str. 100.

<sup>23</sup> Ibid., str. 114.

<sup>24</sup> Izraz »množična kultura« uporabljamo kljub neustreznosti prevajanja »mass culture« z »množična kultura«; pri tem prevodu se namreč briše ne tako nepomembna razlika med pomenoma besed mass in crowd; uporabljamo ga pač, ker je utečen.

<sup>25</sup> L. Lowenthal, *Literature, Popular Culture and Society*, New Jersey, 1961.

<sup>26</sup> Op. cit.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Marx pravi v Predgovoru prvi izdaji *Kapitala*, da ne moremo raziskovalcem pripisovati subjektivne nesposobnosti in poniglavosti: »Za osebe gre tu samo toliko, kolikor so posebljenje ekonomskih kategorij nosilke določenih razrednih odnosov in interesov.«

<sup>29</sup> Drugih koncepcij sociologije množične kulture ne bomo obravnavali, ker gre za razvoj tega temeljnega modela komunikacije, za izboljšave, ne pa za konceptualne spremembe; to je sicer zanimivo in v marsikaterem pogledu koristno, vendar za namen našega razpravljanja irelevantno; v zvezi s tem naštejmo nekaj ključnih avtorjev: McLuhan, Macdonald, Toffler, idr.

<sup>30</sup> V. V. Ivanov in V. N. Toporov, *Slavjanske jazykovye modelirujuščije semiotičeskie sistemy*, Moskva 1965, str. 6—7 in naprej (cit. po S. Zolkiewski, »Sociologie de la culture et sémiotique«, v: *Essays de sémiotique*, 1971).

<sup>31</sup> S. Zolkiewski, op. cit. str. 127.

<sup>32</sup> Ibid. str. 128.

<sup>33</sup> Ibid. str. 129.

<sup>34</sup> »Toda v vsakem kulturnem dejstvu pa je treba razločiti njegov aspekt izraza osebnosti, ki nas zanima s psihološkega vidika, in aspekt pomenjenja, ki je rezultat aktualizacije semiotičnih sistemov, ki delujejo na družbeni ravni, in ta aktualizacija je sociološko zanimiva.« (S. Zolkiewski, ibid.). Trditev, ki repostulira tradicionalno alternativo obravnavanja »kulturnega dejstva«: psihologija/sociologija, alternativo, ki jo semiotika »presega« (s tem, ko jo tematizira) in (kot svoje izhodišče) opušča.

<sup>35</sup> »...z vidika priprave podatkov za sociološke analize, uporabnih v preučevanju relacije med danimi kulturnimi dejstvi in določenimi družbenimi odnosi, moramo poudariti, da taka koncepcija (sociologije) obravnava simbole kot strukture, nameščene zunaj sistema. Toda pomembno je, da povemo, da take simbolične strukture niso zmožne funkcionirati, medtem ko sistemi znakov — lingvistična preučevanja so to lepo pokazala — dejansko funkcionirajo na ravni družbene realnosti. Tudi njihove družbene pogoje lahko empirično ugotovimo. Mislimo, da moramo interpretacijo kulturnih dejstev kot simbolov, vseskozi drugačnih od znakov, zavreči...« (Zolkiewski, ibid.)

<sup>36</sup> »Mi, ki predlagamo semiotično interpretacijo kulturnih dejstev, kakršnekoli narave so že, pa moramo definirati metodo, ki omogoča transformiranje teh dejstev v znake. Dejansko so samo znaki, obravnavani kot ELEMENTI DOLOČENEGA SISTEMA dovzetni za semiotično analizo, ki omogoča graditev modelov sveta, zanimivih za nas.« (Zolkiewski, ibid.)

<sup>37</sup> A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris, 1966.

<sup>38</sup> O tej problematiki bomo še podrobneje govorili kdaj drugič, tukaj pa bomo pokazali še razliko med simbolno strukturo in znakovno strukturo, kakršno je dognala semiotika.

<sup>39</sup> Cf. A. J. Greimas, »Structure et histoire«, *Les Temps Modernes* 246, Paris 1966, str. 822.

<sup>40</sup> S. Zolkiewski, op. cit. str. 136.



<sup>41</sup> J. M. Lotman, »Problèmes de la typologie des cultures«, v: J. Kristeva ed., Essais de sémiotique, str. 46.

<sup>42</sup> »Ker je kultura **struktura**, lahko potegne iz delovnih pripomočkov, ne samo informacijo o delovnem procesu, temveč tudi pouk o na primer sorodstvenem sistemu ali drugih oblikah organizacije minule človeške družbe. Očitno je to tista druga funkcija, lastna sredstvom materialne kulture (in prav tako produkcijskemu procesu), ki izhaja iz kulture.« (Lotman, Ibid. str. 46—47.)

<sup>43</sup> »Pojmovanje kulture kot informacije že determinira določene metode raziskovanja. Odobrava zlasti analizo kulturnih stadijev, toda tudi analizo skupka zgodovinskih in intelektualnih dejstev, pojmovanih kot neskončni teksti, obenem pa omogoča uporabo metod semiotike in strukturalne lingvistike.« (Lotman, ibid. str. 47.)

<sup>44</sup> Cf. R. Jakobson, Lingvistika i poetika, Beograd, 1966.

<sup>45</sup> J. M. Lotman, »problèmes...«, str. 47.

<sup>46</sup> R. Barthes, »Éléments de sémiologie«, str. 93.

<sup>47</sup> J. M. Lotman, »Problèmes...« str. 47. Ob tej ekstenziji lingvističnih konceptov in modelov v domeno zgodovine in družbe moramo pojasniti še eno intervencijo, ki je igrala pomembno vlogo pri konstituiranju današnje semiotike: »Saussurovski pojem Govorice (jezik/govor) se je, kot vemo, zelo razvil zaradi antropologije; referenca s Saussurom je preveč eksplicitna v vsem delu Cl. Lévi-Straussa, da bi bilo potrebno še vztrajati pri tem; spomnili se bomo samo, da najdemo opozicijo procesa in sistema (Govora in Jezika) konkretno v odlomku o komuniciranju žensk s sorodstvenimi strukturami; da ima za Lévi-Straussa opozicija epistemološko vrednost: preučevanje dejstev jezika izhaja iz mehanistične (v lévi-straussovskem pomenu prek opozicije statistični) in strukturalne interpretacije, preučevanje dejstev govora za iz preračunavanja makrolingvistične verjetnosti. (Cl. Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, str. 230, in »Mathématiques de l'homme«, Esprit oct. 1956); in nazadnje **nezavedni** karakter jezika pri tistih, ki iz njega črpajo svoj govor, ki ga je Saussure eksplicitno postuliral, je spet v eni od najzvirnejših in najplodnejših pozicij Cl. Lévi-Straussa: nezavedne nikakor niso vsebine (kritika Jungovih arhetipov), temveč forme, se pravi simbolna funkcija: ta misel je blizu Lacanu, za katerega je samo poželjenje artikularno kot sistem pomenjenj, kar potegne za seboj ali bi moralo potegniti za seboj nov način opisovanja kolektivne imaginarnosti, ne po njenih »temah«, kot smo to počeli doslej, temveč po njenih funkcijah; recimo bolj grobo, zato pa bolj jasno: bolj po njenih označevalcih kot po njenih označencih. Po teh sumaričnih indikacijah vidimo, kako bogat je pojem Jezik/Govor z zunajlingvističnimi in metalingvističnimi razvoji. Postulirali bomo torej, da obstaja splošna kategorija Jezik/Govor, ki je raztegljiva na vse sisteme pomnjenja; v pomanjkanju boljšega bomo tu ohranili termina Jezik in Govor, čeprav se aplicirata na komunikacije, katerih substanca ni verbalna.« (R. Barthes, »Éléments de sémiologie«, Communications 8, str. 98).

<sup>48</sup> Lotman, ibid. str. 47.

<sup>49</sup> Ibid. str. 48.

<sup>50</sup> Cf. R. Močnik, »Mesčevo zlato«, Problemi — Razprave 106—107, Ljubljana 1971.

<sup>51</sup> Cf. L. Hjelmslev, Prologomènes à une théorie du langage, Paris, 1968; »Langue et parole«, Cahiers Ferdinand de Saussure 2.

<sup>52</sup> R. Barthes, »Éléments...«, str. 130.

<sup>53</sup> V zvezi s tem cf. R. Barthes, »Éléments...«.

<sup>54</sup> J. M. Lotman, »Problèmes...«, str. 48—49.

<sup>55</sup> Ibid. str. 49.

<sup>56</sup> »Nazadnje moramo opomniti, da tekst dane kulture ni na ravni govora (empirične realnosti) nikoli manifestacija enega koda: je rezultat konvergence različnih sistemov. Tako ne obstaja kod, pa naj je njegova konstrukcija še tako hierarhizirana in tako kompleksna, ki bi lahko sam sebi omogočil adekvatno dešifriranje totalnosti realnih podatkov kulturnega teksta, manifestiranih na ravni govora. Iz tega sledi, da je kod epohe predominantna šifra, ne da bi zato bila edina. Ker je predominantna, omogoča dešifriranje nekaterih temeljnih tekstov, toda omogoča zgolj določeno razvrščanje drugih tekstov. Iz tega sledi, da suplementarni kodi, čeprav poudarjamo globoke strukturalne razlike, ko jih primerjamo s predominantnim kodom, ne smejo biti nič manj združ-

ljivi z njim in si ne smejo dovoliti prerazvrščanj. Determinacija dominantne ali odvisne vloge vsakega kulturnega koda prav tako kot inventura kulturnih kodov, ki prezentira združljivosti ali nezdružljivosti s tem kodom, bo konstituirala eno njegovih temeljnih karakteristik.« (Ibid. str. 50.)

<sup>57</sup> Ibid. str. 50.

<sup>58</sup> Ibid. str. 55.

<sup>59</sup> Ibid. str. 55.

<sup>60</sup> Ibid. str. 56; Na tej ravni lahko kot simptom relacije z strukturo družbene formacije navedemo tudi odnos denar: vrlina (dolžnost). V srednjem veku se dolžnost kot moralni pojem (vrlina) vključuje preko relevantnega vmesnega koda (stanovske morale: stanovi imajo specificirane vrline in dolžnosti) v strukturo srednjeveške kulture. Denar je v odnosu do dolžnosti in (do vsakega moralnega pojma) deficitaren in je ne more nadomestiti: opravljanje dolžnosti (specifični aspekt dela) je opravljanje (v prvi vrsti) simbolne funkcije, ima torej obredni, posvečeni in konstantni karakter. V novem veku je denar univerzalni ekvivalent, tako je dolžnost (ki se spremeni v službo) mogoče izraziti v njem, čeprav navadno ne neposredno, zaradi srednjeveških reliktoev v moralnem kodu. Delo (izvrševanje dolžnosti) je mezдно delo, prav tako je (prej častna) služba plačan položaj. Torej v srednjem veku: denar/dolžnost/pravica; v novem veku: denar = dolžnost/pravica.

<sup>61</sup> J. Kristeva, *Séméiotikè*, str. 117; v zvezi z razmejevanjem simbola od znaka cf. W. Quine, »Reification of Universals«, v: *From Logical Point of View*, New York, 1953.

<sup>62</sup> Glede nekaterih razsežnosti simbola in znaka, zlasti v zvezi z njunim generiranjem in aplikacijo cf. B. Rotar, *Likovna govorica*, DZS-OZ, 1972.

<sup>63</sup> Oba citata iz J. Kristeva, *Séméiotikè*, str. 118.

<sup>64</sup> Ibid. str. 118—119.

<sup>65</sup> Ibid. str. 119.



# **PROBLEMATIZACIJA SOCIOLOŠKEGA »ZDRAVEGA RAZUMA«**

Dve, tri uvodne besede k članku, ki sledi.

Napisal sem ga predvsem z namenom, da v okviru možnih nalog sociologije na Slovenskem, odprem razpravo o etnometodologiji in njenih koreninah. Motiv je, kot bo pojasnjeno, tudi informativen, predvsem pa mi gre za zaostritev (upam, da ne docela na način poenostavljanja, kar je sicer za »kritično« rabo razumljivo in deloma dopustno), in za nekakšen uvod, začetek razprave o teoretični sociologiji, kakor se je v zadnjih desetih letih izoblikovala v najmočnejših socioloških centrih. Prostor, ki je na voljo, predvsem pa lastna omejenost, kar zadeva nadrobno in studiozno znanje o novih socioloških oziroma sociološko-refleksivnih teorijah, mi narekujejo ozek izbor: tu najprej razpravljam o Garfinklu, nato o začetniku »refleksivne« smeri — Alfredu Schutzu, ki ni več novost, niti za nas.

V zvezi z »refleksivno« sociologijo bi bilo mogoče razpravljati o mnogo več avtorjih. Veljalo bi omeniti Alvina Gouldnerja, ki je v svoji knjigi **Prihajajoča kriza zahodne sociologije** uveljavil ime »refleksivna« sociologija zato, da bi polemiziral s funkcionalizmom. Res je sicer obse pripel tudi dva avtorja, ki bolj upravičeno nosita omenjeno ime: Garfinkla in Goffmana (zadnji je svoje težnje imenoval za »dramaturško socialno teorijo«, sicer pa ga nasproti »objektivističnim« teorijam zanimajo interpersonalni odnosi, ki vladajo v »navadnem« življenju, in ki po njegovem mnenju uhajajo velevažnim modelom profesionalnih sociologov kot neopaženi in kot gradivo druge vrste, kot surovi material) — vendar ju je (namreč Gouldner) izrabil predvsem v svoje politično-polemične namene. Dejstvo je, da se Gouldner v širši javnosti (neposvečenih, predvsem politično mislečih) povezuje z imeni, ki jih omenjam še kasneje; ta spis ga kljub temu ne bo uvrstil med utemeljitelje »refleksivne« sociologije. Sicer pa naj mi bo dovoljeno začeti z žurnalističnim poročilom.

\*

V marčni številki **Encountnerja** (»Radicalism as Therapy« March 1972, Vol. XXXVIII, No. 3) piše Robert Nisbet o novi ameriški sociologiji. Največ prostora posveča kritiki Gouldnerjeve **Prihajajoče krize** (The Coming Crisis of Western Sociology) in nekoliko posmeh-

ljivemu komentarju t. i. »refleksivne« smeri, ki naj bi se bila začela z Laingom, ki pa jo najbolj radikalno zastopata Goffman in Garfinkel. V svojem dokaj žurnalističnem prikazu, ki ga nima pomena podrobneje razčlenjevati in ki ga imenujem zgolj kot situacijsko iztočnico (da bi bilo mogoče ta zapis začeti z opisom neke konkretne, čeprav akademske situacije), citira Nisbet članek v newyorškem **Timesu**, ki med drugim opisuje razmere na harvardskem družboslovnem oddelku:

...harvardski profesorji družbenih ved poročajo o pomembnem porastu kurzev o »samorazumevanju« in o upadanju kurzev s področja »družbene akcije«. (The N. Y. Times, 20. dec. 1971.)

Podobna je bila moja lastna izkušnja oziroma percepcija — na Harvardu, še posebej pa na Brandeisu, kjer sem se zadrževal najdlje: na sociološke oddelke se vriva vedno več socialne psihologije, znoraj te pa so najbolj glasni in prodorni učitelji »grupnega procesa« in »sosvetovalstva«. Grupni proces (group process), ki je univerzitetna oblika »encounter grupe« — to pa so študijsko-terapevtične skupine, raztresene tudi v dokajšnji oddaljenosti od univerzitetnih kampusov — naj bi v sociološkem smislu koristil pri opazovanju majhnih grup in seveda demitizaciji opazovalskega statusa (saj »opazovalec« sodeluje na vse mogoče: opazne in z vidika »settinga« zelo bistvene načine), »skriva« pa tudi praktično funkcijo »socializacije« motenega posameznika. V tem smislu so skupine, ki imajo ime po dejavnosti, in ki nosijo v sebi že zametke konstituiranega, ideološko utemeljenega gibanja — v tem smislu jim manjka naslov, kot ga imajo sicer kurzi ali celo sociološke šole — gre namreč za »co-counselling«, radikalnejše. Kar se tiče njihovega statusa v univerzitetnem sistemu, je njihova vloga nekako »predsociološka«, še bolj predsociološka kot pri grupnem procesu: študentom naj bi »sosvetovalstvo« omogočalo »izčiščenje« osebnega travmatičnega materiala in napetosti, ki ovirajo intelektualno delo. V bistvu pa gre za še več — tega profesorji, ki so opredeljeni z gibanjem, navadno ne priznavajo — gibanje »sosvetovalcev« je kritično do tradicionalnih pojmov, kot je kognitivno učenje in intelektualno razumevanje nasploh. Učenje naj bi bilo »eksperienčno«, izkustveno, in predvsem uperjeno k sebi.

Nisbetova kritika je do neke mere pravična — kolikor je namenjena tovrstnim spremembam v univerzitetnem življenju sociologije in humanistike nasploh. Ta kritika je glas profesionalca in glas tega, kar se v svetu danes razume kot sociologija. Če je popolnoma pravična, nas morda postavi na laž zgodovina, vsekakor pa opozarja na resne deviacije v sodobnem ameriškem univerzitetnem sistemu, če nič drugega, vsaj kultivira sociološki spomin. Problematičnejši je del, ki mu posvečam ta prispevek tudi sam, namreč brezobzirna kritika »refleksivne sociologije« brez prejšnje eksplikacije in brez distinkcije z gibanji, ki so zgoraj le bežno opisana in o katerih je mogoče kaj več zvedeti iz drugačnih beležk, recimo iz številnih potopisov o moderni Ameriki.

Kot rečeno, gre za dvoje različnih »gibanj«; to trdim, da bi zavaroval teoretične premike v sodobni ameriški sociologiji pred nekvalificirano kritiko — nikakor ne pred utemeljeno, s kakršno poskušam v tem prispevku: to ni kos samohvale, le poskus določitve nivoja in zamejitev problematike. V tem zapisu se bom ukvar-



jal predvsem z opisovanjem in kritiko socioloških teorij in raziskav — kar zadeva gibanja, kot je grupni proces (**encounter groups**) ali sosvetovalno (**co-counselling**), naj služijo kot barvita ilustracija. Povezave med »gibanji« in »teorijo« so možne le na nivoju vulgarizacije, kakršne so prisotne celo v našem (slovenskem) tisku, npr.:

Vedno več je hipijev, ki ne marajo inštitutov in tovarn. Za mnoge je edini koristni znanstvenik Timothy Leary, ki je prvi sintetiziral LSD. Nekateri vodilni znanstveniki sami izjavljajo, da ne vidijo ničesar več, in resno dodajajo, da bo treba znanost povezati s psihologijo in parapsihologijo. Začeli so se zanimati za čarovništvo in okultne vede...

...Kemiki, kdaj boste začeli rušiti tovarne? To pišem skrajno resno. Pri današnjem tempu industrijske rasti grozi vsemu človeštvu konec že čez sto let, ker bo zmanjkalo surovin, prostora, vode, zraka, ... Torej bomo prisiljeni, da bomo nehali častiti Znanost. Znanost ne bo rešila tega problema. Problem je namreč v nas, ne v našem okolju. Mi sami se bomo morali spremeniti. Kdaj se bomo končno zavedli, da živimo le zase in za naše otroke, ne pa za neke nore ideje?

(Andrej Detela, »Kdaj bo znanost nehala biti religija našega časa«, **Tribuna**, št. 4—5, letnik XXII /Lj. 15. dec. 72/)

»Vrnitev k samemu sebi, namesto odtujevanje v ideje/ideologije« je natanko tisti stavek, ki se ga oprijemljejo ameriški študentje, razočarani po koncu in bankrotu študentske revolte: v tem svojem razočaranju in za potrdilo, da je to edini možni sklep, iščejo primerno teorijo. Ko so jo »našli«, jo projicirajo nazaj v svoje težave z levičarstvom.

Tu seveda ne nameravam razpravljati o »refleksivni sociologiji« kot »izgovoru« za politične ambicije in nagle ideološke zaključke — takšno ravnanje je, kot bomo skušali pokazati, »refleksivni sociologiji« tuje. Čeprav je v nekem implicitnem pomenu smer, o kateri je govor, kritična do »aktivizma« in seveda do tradicionalne znatnosti, je vsakršno poenostavljanje v smislu »spirtualizacije« (takšne poenostavitve pa niso redke) nedovoljeno.

Kaj je »etnometodologija«? Na to vprašanje najbolj avtentično odgovarja Harold Garfinkel v svoji edini knjigi (**Studies in Ethnomethodology**, New Jersey 1967) in v precej več člankih, ki tvorijo osnovo etnometodoloških dejavnosti in so manjšim skupinam tudi pravo versko čtivo. Sicer pa je na to vprašanje skupini študentov na zahodni obali menda odgovoril s tole slikovito primero: »Predstavljajte si, da se peljete z vlakom in opazujete pokrajino — le da pokrajina potuje z vami!«

Izvori etnometodologije so trije: **teorija akcije**, **fenomenologija** in **koncept kulture**. Pod prvega (teorija akcije) štejemo tiste sklepe in vprašanja, ki zadevajo: a) normativno determinirano ponašanje in razpravo o subjektivno določeni akciji, b) stabilnost družbenega reda, ki je določena z zavestno prilagoditvijo standardom, c) pomen doživetega okolja in doživetje, ki sta kulturno kontinuirana. Pod drugim (fenomenologija) mislimo predvsem na Husserlove raziskave subjektivnega pomena, na izjavo, da gre za čisto deskriptivno podjetje, in na Schutzovo (Alfred Schutz) pojmovanje naravnega odnosa (natural attitude). Glede tretjega je treba povedati, da gre etnometodologom za polemiko s tistim konceptom »kulture«, ki ga je razvil predvsem Clyde Kluckhohn, in ki ga je mogoče strniti v stavek: »kultura kot predloga (blueprint) za življenje«. Takšna formula, ki pojmuje kulturo kot nekakšno matrico, ki normativno

vodi ponašanje, se zdi etnometodologom najbolj neprimerna in jo imenujejo »teorijo kulturnega mamila«.

Centralno mesto v etnometodologiji zavzema pojem **refleksivnosti**. S tem v zvezi citirajo Marxa in njegovo misel o enotnosti teorije in prakse; v novem jeziku: »**setting** (vrsta stabilnih okoliščin določenih dejavnosti) ni nič drugega kot produkt teh dejavnosti«, »v svoji totalnosti ni družbeni red nič drugega kot to, kar se zgodi, ko se ljudje poskušajo prilagajati njegovim zahtevam.« Naslednje vprašanje se zdaj glasi: če niso settingi nič drugega kot rezultati, kaj storiti z dejstvom, da nam je ta koncept dostopen? Kako lahko ljudje spoznavajo »o«... , kako lahko poročajo »o«...? Kako je možno vedenje o nekem settingu — **neodvisno** od priložnosti dejanskega dogodka? Odgovor: produciranje poročil je neizogibno povezano s produciranjem settingov samih! Dva razloga za neizogibnost:

1. eksistencialna zakoreninjenost vsega znanja;

2. dejanske realitete so popolnoma prepletene z načinom, kako so spoznane, njihovi pomeni so ustvarjeni, ohranjeni in spreminjani na način, kakor so spoznani.

Kako se dogaja refleksivnost? Najboljši primer, ki ponazarja to dogajanje je jezik, kajti lingvistična kompetenca je temeljna vsej socialni kompetenci. Tu lahko govorimo o treh pojavih:

o **indeksikalnih izrazih** (indexical expressions), o **glosatorskih praksah** (glossing practices) in o **formuliranju pogovorov** (formulating of conversations).

1. **Indeksikalni izrazi**. Najbolj preprost primer je zaimek, vsak zaimek je indeksikalni izraz — potrebuje nadaljnjih pojasnil. Odtod geslo, da je »obvladanje naravnega jezika vseskozi priložnostni dosežek«.

— **priložnost** — kadar ljudje govorijo, in kar rečejo, je izzvano;

— **dejstvo**, da je nekaj rečeno — način, kako je govorjenje storjeno, in kar je bilo rečeno — skupaj ustvarja mišljeni (namenjeni) pomen nekega stavka;

— **referenčni odnos** med nekim izrekom in med čemerkoli, kar ga izzove, ne more biti standardiziran za nobenega od trivialnih izrazov.

2. **Glosatorske prakse**. (Glose so nenavadni izrazi, ki potrebujejo nadaljnje razjasnitve.) Obvladanje naravnega jezika sestoji iz sposobnosti razumevanja na podlagi nepopolnih izrekov: praksa glosiranja pušča projektirano razjasnitev neke glose ne popolnoma določeno. Konverzacijska glosa je neki pojem, katerega razjasnitev ni popolnoma določljiva v času pogovora. Oseba mora biti sposobna govoriti reči, ki so podvržene stalnemu, trajajočemu razjasnjevanju. Takšne prakse so nezaključene. Dialektični proces ni opora za lociranje in formulacijo pomena, ampak je treba koncept pomena razumeti v odnosu do tega dialektičnega procesa. Mogoče je reči: glose so indeksikalni izrazi sami — zanje je referenčni setting pogovor sam.

3. **Formulacija pogovora**. Kako je mogoče sestopiti, si vzeti čas, zaokrožiti, definitivno določiti pomen nekega pogovora? Garfinkel večkrat ponovi maksimo: »zdi se, da ni na svetu pravila, kako formulirati, definirati pomen nekega pogovora: nič drugega ni kot najljubša glosa!«



Različnost, obratnost etnometodološkega postopka je Garfinkel pojasnil v začetku svojega temeljnega članka o »zaupanju« (»A Conception of, and Experiments with, »Trust« as a Condition of Stable Concerted Actions«, v **Motivation and Social Interaction**, O. J. Harvey ed.):

Da bi razložili obstojnost in stalnost lastnosti načrtnih akcij, sociologi navadno izberejo neko skupino stabilnih lastnosti neke organizacije aktivnosti, in se vprašajo po variablah, ki prispevajo k njihovi stabilnosti. Smotrnejša se zdi alternativna procedura: začeti s sistemom stabilnih lastnosti in vprašati, kaj je mogoče storiti, da bi proizvedli in obdržali anomične lastnosti opazovanih okolij in dezorganizirano interakcijo, bi nam povedali marsikaj — o tem, kako se običajno in rutinsko vzdržujejo družbene strukture.

»Raziskave«, ki jih je izvajal Garfinkel s svojimi študenti, vse potekajo v smislu citiranega. Z »nenavadnim« obnašanjem v rutinskih položajih so hoteli preizkusiti mejo, kjer se pričakovanja v vsakdanjih dejavnostih zalomijo. Rezultat je bil pomenljiv: »anketirane« osebe se največkrat niso zmedle — pokazale so izredno adaptabilnost na nove položaje. Te raziskave (šlo je za dokaj bizarne poskuse: oseba igra v svoji družini podnajemnika in preskuša sorodniške reakcije; nekdo gre kupit zavojček cigaret in se razburi nad ceno 24 centov, češ, v škatlici je samo 20 cigaret...) so pokazale še nekaj: nemogoče je sestaviti recept oziroma načrt vsakdanjega obnašanja, npr. nemogoče je »nepripadnika« »kulture« naučiti, kako se potrka na vrata — to naj bi bil »dokaz« za vprašljivost koncepta kulture kot matrice.

Vprašanje, ki se zastavlja skozinsko, je vprašanje o »sestavinah« »naravnega odnosa«, »vsakdanje realnosti«, tistega sveta, ki ga je Schutz imenoval »svet vsakdanjega življenja« (**world of everyday life**). V že omenjenem članku o zaupanju piše Garfinkel:

Odnos vsakdanjega življenja (the attitude of daily life) daje okolju, ki ga opazuje oseba, definicijo okolja družbenih realitet, ki so splošno znane. Sociologi razlagajo (glosirajo — glej zgoraj!) to okolje z izrazom »običajna kultura« (**common culture** — v angleščini ohranja besedica **common** tudi pomen skupen!). Vsakdanji odnos je konstitutiven za institucionalizirano običajno razumevanje praktične vsakdanje organizacije in delovanja družbe, gledane »od znotraj«. Modifikacije njegovih predpostavk tedaj spremenijo dejansko okolje družbenih članov. Takšne modifikacije transformirajo eno družbeno definirano okolje realnih predmetov v drugo okolje realnih predmetov.

Ena takšnih modifikacij vključuje priučitev. To je za novorojenčka rast sveta v Oldsovem in Parsonovem smislu rasti objektalnih sistemov in progresivno vsiljeno in vsiljivo (vsiljenja zmožno) prilagajanje »razvijajočega se člana« k normalnemu vsakdanjemu odnosu kot »načinu gledanja na stvari« kompetentnega družbenega člana.

Druga modifikacija sestoji iz ceremonialne transformacije enega okolja realnih objektov v drugega. Omenili smo že (referenca na Garfinklov članek: v njem raziskuje zaupanje pri družabnih igranjih), da se takšne modifikacije dogode v primerih igranja, obiskovanja gledališča, verske spreobrnitve, »konkvenacionalizacije« in znanstvenega raziskovanja. Če se pri vsakem takšnem primeru vprašamo, kam »gre« oseba, ali kam »je poklicana«, ko »se preneha igrati«, ali je opozorjena, naj »se neha igrati«, ali »zapusti gledališče«, ali ji je rečeno, naj »neha igrati in postane ona sama«, ali »zdrkne« iz svojih verskih zablub, ali jo krtizirajo, češ da je pretirano čednostna, ali »opusti svojo maškarado«, ali jo opozore, da je »zabava končana«, ali »za trenutek pozabi svoj znanstveni problem«, ali jo grajajo za »duševno odsotnost«, ko se v vsakem primeru vrne v »navadno življenje«, ali pričakujejo, da dokaže svoje razumevanje institucionaliziranega običajnega razumevanja orga-

nizacije in delovanja vsakdanje družbe, tj. osebnih »praktičnih okoliščin«.

Tretja modifikacija sestoji iz instrumentalnih transformacij realnih okolij, ki se dogajajo v eksperimentalno povzročeni psihozi, izredni utrujenosti, v akutni čutni deprivaciji, pri rabi halucinogenih drog, pri poškodbah možganov ipd. (...)

Četrta modifikacija sestoji iz »odkritja kulture« s strani antropologov in sociologov. To odkritje sestoji iz odkritja — od znotraj družbe — običajnega znanja o družbenih strukturah, in iz poskusa obravnave običajne akcije in običajnega znanja kot predmetov čistega teoretičnega interesa družbenih znanosti. Modifikacijo stališča in ciljev običajnih akcij odkrijemo v poskusih sociologov, da bi v stališče in metode vpeljali procedure, s katerimi se morajo vsakdanje stališče, akcije in vedenje o družbenih strukturah vključiti v domeno sociološke teorije kot definicija njihovih bistvenih lastnosti. V svojih idejah, če ne, ali morda še ne, v svoji dejanski praksi, so si sociologi s tem zastavili nalogo, da odkrijejo zgodovinsko novo definicijo »pravih družbenih struktur«. V tem so običajne dejavnosti in okolja simultano predmet kot tudi lastnost socioloških raziskovanj, skrbno opisovanje sociologijinih stališč in metod kot možnih modifikacij normalnega stališča in metod, v tem je »odkritje kulture«, ki rekonstruira probleme sociologije znanja in jih postavlja v srce sociološkega podjetja, in to s polno resnostjo.

V svojem eseju »Tujec« (*The Stranger*)<sup>1</sup> je Schutz govoril o peti modifikaciji, ki jo je opisal kot predpostavke odnosa (attitude), ki »niso prestale preskušnje«. Tujec je bil za Schutzta oseba, katere poskusi, da bi pripisal attribute vsakdanjega odnosa (attitude of daily life) intendiranemu pomenu dejanskih pojavov, so ustvarili situacije kronične »pomote«. On postane, pravi Schutz, oseba, ki mora postaviti vprašaj skoraj nad vsem, kar se zdi vprašljivo članom skupine, v kateri se poteguje za članstvo. Njegove doslej nevprišljive sheme interpretacije postanejo neveljavne in neuporabne kot orientacijska shema v novem družbenem okolju. S težavo uporablja znotrajgrupno (in-group) kulturo kot orientacijsko shemo, kajti ne more ji zaupati. Očitna enotnost kulturnega vzorca za člane grupe zanj ne obstaja. Nenehno spoznava lastne interese, medtem ko mora računati z osnovno neskladnostjo med lastnim načinom in načini drugih, kako gledajo na položaje in ravnaajo v njih.

Situacije, ki jih člani in-grupe sprevidijo v trenutku, in ki za njihovo razreševanje tudi poznajo uspešen recept, so posebej problematične in nejasne glede smisla in posledic. Z vidika člana in-grupe je tujec mož brez zgodovine. Najbolj pomembna pa je še to, da je njegova kriza — osebna kriza.

V jeziku tega zapisa — navidezno normalne scene tujčeve interakcije so zanj posebno problematične. Tujec je oseba, čigar pravice obvladovanja odločitev o smiselnosti, objektivnosti in jamstvo brez posega drugih, tj. čigar kompetenco ne more niti sam niti kdo drug imeti kot samoumevno.

Ker že vsaka od teh predpostavk pripiše neko lastnost dejavnikovemu okolju, lahko uporabnik doživi zoprnno presenečenje z ozirom na vsako od njih. Tako pridemo do šeste modifikacije. Možno je eksperimentalno vpeljati kršitev teh predpostavk tako, da nalašč spremenimo dogodke v okolju in tako sistematično razočaramo te attribute. Atributorjevo okolje bi se tako pokazalo tuje njemu samemu in ustrezno bi sam verjel in deloval v prisotnosti drugih kot tujec.

Radikalna verzija te modifikacije je v tem, da postanejo predpostavke odnosa (attitude) nerabne. (...)

Na način kratke razlage naj spomnimo, kako pomembna so tvegajanja za osebe, katerih nastopi kršijo lastnosti odnosa — pa naj to store za poskus, ali kot to zmorejo psihopati, z običajnim obnašanjem. Iz statusa opazovane kompetentne osebe v osebnih očeh in v očeh drugih, tj. iz statusa bona fide članstva, lahko oseba dokaže oziroma jo prizadevajo osebe, za katere te lastnosti (attributions) še naprej delujejo za vsakega onih statusov, ki jih vsaka družba rezervira za one, ki jim manjka »zdrava pamet«. Vsak materinski jezik daje na razpolago vrsto socialnih tipov, ki te lastnosti ne spoštujejo, ali za katere se misli, da zanje te lastnosti ne delujejo značilno: otroci, mladoletniki, ostareli, izobčenci, čudaki, norci, ignorantje in barbari. Glavni institucionalizirani statusi, za one, ki jim manjka zdrava pamet, se zdijo alternativni statusi kriminala, bolezni, nemoralnosti ali nezmožnosti. Če govorimo



organizacijsko, tistim, ki jim manjka zdrava pamet, ne zaupamo, pa tudi sami ne zaupajo. Res, začasno bi lahko mislili o zaupni in zaupljivi osebi kot nekom, ki je premagal neskladnosti glede teh lastnosti na tak način, da stalno kaže javno spoštovanje do njih.

Dejstvo, da modifikacije vsakdanjega odnosa (attitude of daily life) vključujejo takšne možnosti, kot je ta, da se ga da naučiti, da se ga da ceremonialno in instrumentalno transformirati, odkriti, prekršiti ali narediti nerabnega, daje vsakdanjemu odnosu kritično mesto v vsakem poskusu računanja s stabilnimi, persistentnimi, kontinuiranimi, uniformnimi socialnimi interakcijami.

Ko pregledujemo modifikacije vsakdanjega odnosa in njegovega sveta, začnemo spoznavati, zakaj je tema zdravorazumskega mišljenja vedno bila glavna v vseh glavnih filozofijah. Lahko tudi občutimo, kako to, da v vseh stabilnih grupah tako močno idealizirajo in branijo pojav zdravorazumskega mišljenja, aktivnosti in znanja, in zakaj je to v njih takšna trdovratna lastnost. Vendar je jasno, da takšen občutek le opozarja na odnos in okolja zdravorazumskega kot problematičnih pojavov. Ta občutek ne formulira problema. Del velike zasluge Schutzja kot sociologa je v tem, da je opravil temeljno delo, ki sociologom omogoča to storiti. Ta spis je poskušal začeti z nalogo.<sup>2</sup>

Etnometodologija predstavlja polemiko s tradicionalno sociologijo. Bistvo te polemike je v tem, da etnometodologi odrekajo sociologom zadnjo besedo o »formalnih strukturah vsakdanjih dejavnosti«. Sociologi naj bi po Garfinklovih besedah imeli svoja poročila o družbenih strukturah in akcijah za »edinstvena«, saj vsebujejo profesionalne prijeme in uporabljajo vrsto specifičnih orodij. Ta sociološka poročila, študije, analize, z eno besedo »konstruktivne analize« pa ne morejo kandidirati za to zadnjo besedo, meni Garfinkel, ker spadajo pod tisto področje »znanstvene dejavnosti, ki uporablja in predpostavlja obvladovanje »naravnega jezika«. V naravnem jeziku, o tem je govor zgoraj, pa niso možni nobeni drugi dosežki kot »praktični«. Zato etnometodologija analizira te posebne znanstvene dosežke z enakimi kriteriji (treba je dodati, da se ukvarja predvsem z analizo sociologij in njihovih metod) kot katerekoli druge dejavnosti članov »naravnih govorcev. Z Garfinklovimi besedami:

Etnometodološke študije formalnih struktur so usmerjene k študiranju takšnih pojavov (kjer gre za obvladovanje naravnega jezika, op. D. R.), da želijo opisati poročila članov o formalnih strukturah, kjerkoli in od čigarkoli so izvajana, medtem ko se ogibajo vsake sodbe o njihovi ustreznosti, vrednosti, pomembnosti, potrebnosti, praktičnosti, uspešnosti in posledicah. Tej proceduralni politiki pravimo »etnometodološka indifferenca.«<sup>3</sup>

Garfinkel svojih teorij ne izvzema iz pravila, ki ga je postavil za »formulatorje diskusij« — njegova poročila o drugih poročilih so del trajne glosatorske prakse in tako ne morejo imeti zadnje besede. Zato lahko Garfinkel v začetku svoje znamenite knjige (njena znamenitost pa je v tem, da je po eni strani center pozornosti in združevanja, po drugi pa predmet uničujočih napadov) zapiše:

Te študije poskušajo obravnavati praktične aktivnosti, praktične okoliščine in praktično sociološko sklepanje kot predmet empiričnega preučevanja, in na način, da posvečajo najbolj običajnim dejavnostim vsakdanjega življenja pozornost, ki je sicer namenjena izrednim dogodkom, poskušajo spoznati v njih fenomene v svoji samostojnosti.<sup>4</sup>

Garfinkel zatrjuje, da je večina posameznikov-članov, ki delujejo na področju sociološkega sklepanja (primeri so naslednji: oseb-

je centra za preprečevanje samomorov v Los Angelesu, uporabniki kartotek v psihiatrični bolnišnici U.C.L.A., podiplomski študentje, ki so kodirali psihiatrične kartoteke, porotniki, medspolna oseba, ki ji uspe spolna zamenjava, profesionalni raziskovalci-sociologi) zainteresirana na nepopolnih podatkih, kot so npr.: »za praktične namene, »v luči te situacije«, »računajoč s trenutnim položajem«, le kolikor ti vodijo k virom, nameram, opravičilom, priložnostim, nalogam... Praktične okoliščine jih ne zanimajo kot téma, predmet raziskovanja zase.

V nobenem primeru se ne lotevajo raziskovanja praktičnih akcij, da bi osebe lahko najprej spoznalo in opisalo, kaj počne. Nikdar se praktične akcije ne raziskujejo, da bi se praktikantom pojasnilo njihovo lastno govorjenje o tem, kar počno.<sup>5</sup>

Praktikanti na področju sociološkega sklepanja niso zainteresirani za preučevanje praktičnega sociološkega sklepanja.

To, da bi bili »zainteresirani«, bi pomenilo, da se lotijo opazovanja »refleksivnega« značaja praktičnih dejavnosti; da bi preiskali muhasto prakso racionalnega raziskovanja kot organizacijskega fenomena brez misli na popravke ali ironijo.<sup>6</sup>

Garfinkel v bistvu očita celotni sociološki disciplini, da je zemarila temo, ki je temelj družbenim odnosom oz. temelj, iz katerega v resnici izhaja, to je v splošnem svet vsakdanjih dejavnosti, v primeru sociološke dejavnosti pa njeni predsodki, njene predpostavke, to kar jemljejo kot izhodiščno točko, »naravna življenjska dejstva«. V bistvu, po Garfinklovem mnenju, sociologija ni razčistila z vprašanjem, kako je kot znanost sploh možna; ni se dovolj resno ali pogosto vprašala o svojem izhodišču, ni razrešila pred-socioloških problemov, obšla je osnovno vprašanje sociologije, ki je: kako je možno poročanje o dogodkih in akcijah oz. kaj sociologija počne s svojim predmetom, ko o njem poroča, sklepa, ki z njim razpolaga, dokazuje...

V tem trenutku je najbrž potrebno, da se ozremo v neki širši kontekst, znotraj katerega je nastala etnometodologija in znotraj katerega se je diskusija, o kateri je govor, sploh lahko sprožila. Ta širši kontekst pogojuje predvsem delo Alfreda Schutzja, ki o njem po krivici premalo vemo, oz. se z njim naša sociologija neustrezno, ne dovolj intenzivno ukvarja. Neukvarjanje z Alfredom Schutzom in hkratno populariziranje drugih avtorjev z območja ameriške oz. zahodne sociologije, je za slovensko sociologijo dokaj značilno. Tu ne mislim na možen sklep (ta bo prvi prišel na misel), da je pač Schutzove odsotnosti kriva vsesplošna nadvlada marksizma — Schutzju bi res težko vzdeli ime marksista. Gre za povsem drugačen pojav; za odsotnost sociološke teorije nasploh. Slovenci smo se oprijeli sociološkega vlaka nekje pri repu, pri empiričnih raziskavah. Žalostno je dejstvo, da smo dopustili totalno pragmatično izrabo sociologije; v tem smislu se nekako ne smemo čuditi političnim težavam, na katere trka del naše družbene znanosti. Če primerjamo težo in sociološko globino vrste prvovrstnih teoretikov, med katerimi je nedvomno Schutz, s to, anketomansko, matematizirajočo po vsej sili, pragmatično vejo sociologije, moramo ugotoviti, da je bolj kot kvantificirajoča družbena znanost, Marxu bližja dejavnost Parsonsa, Maxa Webra in Schutzja.

Garfinkel na več mestih omenja Schutzov spis **O mnogoterih realnostih**.<sup>7</sup> Ta spis je morda Schutzja najširše proslavil, čeprav



je sam po sebi le nadaljevanje in radikalizacija konceptov in teoretičnih izhodišč, razloženih v temeljnem delu **Fenomenologija družbenega sveta**, kakor se glasi naslov ameriške verzije oz. **Pomenska zgradba družbenega sveta**, kakor je zapisano v naslovu nemškega originala.

»Mnogotere realnosti« raziskujejo modifikacije »naravnega odnosa do sveta.« Schutz začenja pri Williamu Jamesu in delno povzema njegovo psihološko teorijo o »pod-svetovih« (sub-universes). Bistveni teh »pod-svetov«, v Schutzovem slovarju pa »svetov« ali »omejenih namenskih območij«, je »svet vsakdanjega življenja«; v tem svetu se ne sprašujemo o sestavinah, barvah, temperaturah svojega okolja, ne premišljujemo o kvaliteti sveta, niti o tem, kako prihajamo do raznih spoznanj o njem:

Naravni odnos (the natural attitude) ne pozna teh problemov. Zanj svet od začetka ni privatni svet posameznika, temveč intersubjektivni svet, ki nam je vsem skupen, v katerem nimamo teoretičnega, ampak eminentno praktični interes. Svet vsakdanjega življenja je prizorišče in tudi predmet naših dejanj in interakcij. Moramo ga obvladati in moramo ga spreminjati, da bi uresničili cilje, za katere nam gre med ljudmi. Delujemo in delamo, pa ne samo znotraj sveta, ampak tudi nanj. Naši telesni gibi, kinestetični, lokomotorni, operativni — se tako rekoč vklaplajo v svet, oni modificirajo ali spreminjajo njegove objekte in njihova medsebojna razmerja. Po drugi strani, ti objekti nudijo našim dejanjem odpor, ki ga moramo bodisi premagati, ali ki se mu moramo vdati. Tako bi lahko pravilno rekli, da naš naravni odnos proti svetu vsakdanjega življenja vodi pragmatični motiv. Svet je v tem pomenu nekaj, kar moramo spreminjati s svojimi dejanji, oz. kar spreminja naša dejavnost.<sup>9</sup>

Schutz zagotavlja, da je svet dela/delovanja najvišja realnost. V tem svetu se gibljemo z neskončnim zaupanjem (cf. Garfinklovo razpravo o »zaupanju kot pogoju načrtnih akcij«); svet in predmete v njem jemljemo kot samoumevne, dokler ne pride do protidokaza. Svojo vero v naravni odnos zavržemo le v redkih primerih: recimo, ko vdre vanj »tuj« element (Schutz je napisal daljšo študijo o »tujstvu«), neka tuja skušnja, ki je ne moremo subsumirati pod zalogo znanja »pri roki«, ali ki je z njo nekonsistentna.

Ne zanima nas da bi dognali, ali ta svet v resnici obstaja, ali je zgolj koherenten sistem konsistentnih prividov. Nobenega razloga nimamo, da bi dvomili o svojih potrjenih skušnjah, ki nam, tako smo prepričani, podajajo reči, kakršne so v resnici.<sup>10</sup>

Iz fenomenološkega slovarja sledi naslednja formulacija: da v naravnem odnosu suspendiramo dvom o obstoju zunanjega sveta. Kar damo oklepaje, ni realnost sveta, temveč nasprotno, dvom, da bi svet utegnil biti drugačen, kot se kaže. To imenuje Schutz »epohé naravnega odnosa«.

Schutza nadalje zanima problem »prehoda« iz enega v drug pod-svet. Ta prehod, piše Schutz, se zgodi na način šoka, sunka: takrat, ko prelomimo mejno črto med enim »omejenim pomenskim območjem« in premaknemo »poudarek resničnosti« na drugo. Npr.: sunek, ko padamo v spanje kot zdrknjenje v svet sanj; notranja transformacija, ki se zgodi, ko se dvigne zavesa v gledališču kot prehod v svet gledališke predstave; radikalna sprememba v našem odnosu, če pred slikarskim platnom dovolimo, da se naše vidno polje omeji s tem, kar je znotraj okvira kot prehod v slikovni svet; naša zadrega, ki se sprosti v smeh, ko poslušamo šalo in za hip

sprejememo svet norčije, navadni svet pa se nam zazdi nor; otrok, ki se zatopi v igračkanje in se preseli v svet igre itd. Med sunkovitimi prehodi je tudi zatopitev v znanstveno delo ali religiozna zamaknitev. Vsi ti svetovi; svet sanj, predstav in prividov, predvsem svet umetnosti, svet religiozne skušnje, svet znanstvene kontemplacije, svet umobolnega — so »omejena pomenska področja«, vsi imajo specifičen kognitivni slog, so konsistentni in med seboj kompatibilni in lahko prejmejo specifični »akcent realnosti«. Ob tem pa je treba poudariti:

... Svet delovanja v vsakdanjem življenju je arhetip našega doživljanja realnosti. Vsa ostala pomenska področja lahko štejemo kot njegove modifikacije.<sup>11</sup>

Bolj ko se duh obrača od življenja, večji so sloji vsakdanjega sveta dela, ki o njih dvomimo, **epohé** naravnega odnosa zamenja drug **epohé**, ki suspendira vero v več ali manj plasti realnosti vsakdanjega življenja.

Kar tedaj ostane zunaj oklepajev, bi lahko označili kot kognitivni slog doživljajev, ki pripadajo pomenskemu območju, ki je tako zamejeno. Tokrat lahko to sprejme nov poudarek resničnosti, ali, v jeziku arhetipa vseh resničnosti, namreč sveta našega vsakdanjega življenja — poudarek kvazi-realnosti<sup>12</sup>

Kot je bilo že rečeno, so Schutzovi spisi in študije s področja »uporabne teorije« (zgodni primeri so npr.: Tujec, Povratnik, Dobro informirani državljan, Družbeno muziciranje ...) neke vrste aplikacija njegove teoretične knjige Fenomenologija družbenega sveta. Ta se detajlno posveča problemu sociološke metode — paradoksalno, pa vendar resnično dejstvo je, da se v naših metodoloških učbenikih Schutzovo ime običajno niti ne navaja — precizneje, pregledu in kritiki socioloških metod do — vključno — Maxa Webra. Temu — njegovi eksplikaciji in imanentni kritiki — je v bistvu posvečena cela knjiga. Po Schutzovem mnenju je Weber pomanjkljivo razložil bistvene značilnosti razumevanja (Verstehen), subjektivnega pomena (gemeinter Sinn) in akcije (Handeln). Kako lahko koncept »idealnih tipov«, kot jih je predlagal Weber, pronikne v subjektivni pomen posameznikov?

V smislu tez, ki jih do zdaj že nekako poznamo, Schutz opisuje razliko med doživljanjem in refleksijo. Tak opis je možen predvsem z distinkcijo med notranjim tokom zavesti (durée) in prostorsko-časovnim svetom vsakdanjega življenja, ki je funkcionalno povezan z refleksijo. Da bi bil neki doživljaj imel pomen, mora biti minul, pretek. Ko doživljamo, ne moremo vzdevati pomena, le doživeto je lahko pomensko; so pa doživljaji, ki, čeprav so za nami, ne morejo dobiti pomena, ki jih ne moremo reflektirati: tisti, ki so pripeti k najbolj notranjemu jedru našega Ega. So doživljaji, ki se jih da le doživljati.

V primerjavi z obnašanjem (behavior), ki je »relativno«, je akcija usmerjena v prihodnost. Naslednja distinkcija je med **aktom** in **acijo**. Dejavnik (actor) vidi akcijo v drugem futuru (future perfect tense), tako, da si v fantaziji projektira že dovršeni akt. Dogodke predvidevamo kot dopolnjene.

Kar zadeva zavest o neki akciji, lahko rečemo s Schutzom, da se je zavedamo, le če si predstavljamo, kot da je dovršena — kot



**akt:** bodisi običajen akt bodisi akt v dovršenem futuru. Akcijo lahko opazujemo ob različnih časih — to, kar vidimo, je neskladje med tem, kar smo se namenili, in tem, kar se je dejansko zgodilo. V tej točki Schutz kritizira Webrov koncept hotenega pomena (intended meaning). Kako se dogodi izbor med dvema možnima Akto-ma? Dve možnosti ne obstajata pred aktom v obliki vnaprej danih poti; treba je reči, da sta zbrani v pluralni zavesti, ki se spremeni v posamezno zavest. Dejansko imamo v začetku politetični Akt, ki se poenoti. Akcija je **enotnost** — od izvirnega projekta do izvedbe, ne oziraje se na mnogoternost in kompleksnost njenih sestavnih faz. Nato Schutz sumira svojo razlago o bistvu Pomena. Pomen sestoji iz refleksije toka zavesti, ki je že pretekel. Refleksivni pogled izbere neko pobeglo doživetje in ga konstituira kot pomensko. Pomen je na neki način produkt napetosti med življenjem in mislijo.

Lahko pa smo bolj ali manj pozorni na vsebino zavesti — tu imamo opraviti s pozornostno modifikacijo pomena. Pomen nekega doživetja je odvisen od trenutka, v katerem ga Ego opazuje. Aktualni Tu in Zdaj je temelj pozornostne modifikacije (attentional-modification). Schutz dokazuje, da sta ugotavljanje pomena in interpretacija pomena pragmatično določena — od pragmatičnega interesa je odvisno, če jemljemo neko vsebino zavesti kot samo-umevno.

Webrovo kategorijo hotenega pomena je tedaj mogoče pojasniti približno takole: treba je priznati, meni Schutz, obstoj konfiguracij znotraj našega zavestnega življenja. V sebi imamo zalogo znanja, ki je pasivna. Če to znanje postane predmet pozornosti, se lahko reaktivira. Kar tako pride na dan, je odvisno od Akta pozornosti proti lastnemu skladu skušenj. **Hoteni pomen je samo-interpretacija neke doživete skušnje z vidika nove doživete skušnje.**

Razlika med interpretacijami (neke doživete skušnje) osebe v naravnem odnosu in nekega filozofa je naslednja: naravna oseba ne sprašuje vprašanj o tem, kako se je konstituiral njen svet (tj. doživljenjske sheme), medtem ko je za zasledovanje izvirne sestave nekega doživljanja potrebna striktna filozofska refleksija. To razliko bi lahko izrazili tudi v smislu temeljnega nasprotja med življenjem in mislijo. Oziroma, med formalno (interpretativna shema je na razpolago, lahko se jo uporabi za neki dani doživljaj) in transcendentalno logiko (ko mislimo na interpretativno shemo v smislu njene geneze).

V zaključku II. poglavja svoje Fenomenologije (ki je nekako bistveno za razumevanje celotnega opusa) Schutz opozarja na vrsto pomanjkljivosti Webrove teorije motivacije. Schutz govori o treh tipih motivov: »zato da-bi« motiv, »psevdo-ker« motiv in »pravi ker« motiv. Če tolmačimo dejavnikov motiv kot njegova pričakovanja, lahko govorimo o »zato-da-bi« motivu — to predpostavlja takšno zalogo skušenj, ki so bile priklicane v status »to-lahko-storim-ponovno«. Kadar gre za neko izjavo s »ker«, ki je logično (slovnično) enakovredna neki »zato-da-bi« izjavi — imamo opravka s »psevdo-ker« izjavo. »Zato-da-bi« izjava in »psevdo-ker« izjava pripadata aktu, ki si ga zamišljamo v dovršenem futuru. »Pravi ker motiv« razlaga projekt v smislu dejavnikovih preteklih skušenj, po dogodku, na ta način, da je projekt produkt spomina. O pravem ker motivu lahko razmišljamo zgolj v pluskvamperfektu.

Na kratko: kot je znano, je Weber preprosto menil, da je sociologija posvečena preučevanju človeških bitij, ki se obnašajo na

nekako tak način, da bi lahko rekli, da obstaja predmetna in kavzalna zveza med zunanjimi manifestacijami vedenja in subjektivnim pomenom, ki jih spremlja. Seveda subjektivnega pomena — v nasprotju z zunanjimi manifestacijami — ni mogoče opazovati, ampak ga je mogoče izrekati. Schutz sklepa približno takole: če pomen postane dosegljiv na račun svoje izrekljivosti, tedaj je vedenje o njem nujno posredno. Ta sklep zahteva naslednje: preučiti je treba procese, prek katerih postaja pomen očiten, tj. pojasniti tiste pojave zavesti, s katerimi postaja pomen predmet, ki se ga da zavedati, razumeti in preučevati. Pomen je možno vzdeti, kot smo videli, le dovršenim aktom.

Subtilna razmišljanja o naravi nameravanega smisla kot dosežka delujoče osebe so temeljni kamen vsega nadaljnjega Schutzovega teoretičnega dela. Ta razmišljanja vodijo h konceptu dejavnika kot praktičnega teoretika, kot točke soupadanja opazovanca in opazovalca, in nekoga, ki je prav toliko instrument kot predmet sociološkega raziskovanja. Kajti, kar človek vidi v drugih, je v glavnem utemeljeno na njegovih domnevah o samem sebi. Odkritje pomena v obnašanju drugih vključuje predpostavko, da je zavestno drugih v vseh bistvenih vidikih, posebno pa v svoji temporalni strukturi, analogna zavesti o sebi. Ta »splošna teza o alter egu«, kot imenuje Schutz, se skustveno potrjuje v iz-oči-v-oči stikih. V tem kontekstu, ko se srečajo pogledi in sta oba udeleženca v istem okolju predmetov, medtem ko skupaj prebijata čas, oblikuje jedro razumevanja družbenega sveta — korektivno spremljanje in opazovanje soglasja.

Interpretativne funkcije ne služijo cilju doseganja jasnosti zaradi jasnosti same, razumevanje prejkoslej vodijo praktični interesi:

Bistveno je to, da oseba, ki so-učinkuje z drugo, vnaprej šteje zato-da-bi motive lastne akcije kot prave ker-motive pričakovanega obnašanja svojega partnerja in, obratno, da je pripravljena šteti zato-da-bi motive svojega partnerja kot prave ker-motive lastnega ponašanja. To spoznanje je zelo pomembno, ker napoveduje metode, ki so v rabi tako v vsakdanjem življenju kot tudi v interpretativni sociologiji, da bi se razkrili motivi druge osebe...<sup>13</sup>

Medtem ko na splošno lahko razumemo pomen skušenj in vedenja le v preteklem ali dovršenem prihodnjem času, lahko v stiku z drugim razumemo hoteni pomen že v toku obnašanja. Tako sta zveza življenja in misli, spontanitete in refleksije utemeljena v tistih percepcijah, ki so povezane s primarno grupo.

Čim bolj se oddaljujemo od tega modela (neposredni odnosi), tem bolj se približujemo tipizaciji, trpanju v razrede; z naraščajočo anonimnostjo dejavnikov se naš interes bistveno modificira. Schutz imenuje razne stopnje prehoda od edinstvenosti k tipičnosti: ta prehod se razteza od točke, ko se pogledi ne srečajo več, prek tipifikacije družabnikov (associates), ki niso več fizično prisotni, do oseb, o katerih vemo, da so takšne ali drugačne vrste (sodobniki). Osrednja značilnost progresivne anonimizacije je, da vključuje pripisovanje fiksiiranih motivov kot pomenske vsebine dejavnosti. To je pravzaprav ista vrsta idealizacije, kakršno je imel v mislih Weber s svojimi idealnimi tipi. Ker Weber ni raziskoval naravnih izvorov svojih idealnih tipov, so njegove definicije objektivnega in subjektivnega pomena nekoliko dvoumne.



V svoji recenziji Schutzove Fenomenologije je Egon Bittner zapisal:

En način razpravljanja o lekciji te knjige bi bil, če rečemo, da je Weber usmeril naše zanimanje k dejstvu, da osebe agirajo zavestno, medtem ko nas Schutz opozarja, da osebe tudi vedo, da je tako. Torej, obnašanje ni le smiselno, ampak je tudi mišljeno kot smiselno, in je kot takšno vedno na voljo kot predmet potencialne natančne preiskave kate-remukoli rodovednemu skeptiku, vključno sociologu.<sup>14</sup>

Pravzaprav nam v tem trenutku ne preostane veliko besed. Nekako se mi upira, da bi avtorje, o katerih je govor, spravil v čeden kritični zavitek. Bolj smiselno se mi zdi prestatl in preskusiti, kar ponujajo. Vsekakor ni namen tega zapisa le informativne narave, saj bi ga likvidirala dva temeljna pomisleka: prvi je apriorni dvom, da morem preprosto učiti in soliti pamet v stoletju »globalne vasi«, drugi pa je najbrž ta, da predmet zahteva kaj več kot mirno seznanjenost.

Namen tega zapisa je informativen le delno: takšen je za avtorja kot za bralce, ker nas prisiljuje, da izostrimo poglede — to pa se (menda) dogaja ob vsakem branju na novo. Bolj kot ta me je pri pisanju vodil (pragmatični) motiv spopada in soočenja z našo dokaj nereflektirano sociološko produkcijo. Tu etnometodologija zastavlja celo vrsto vprašanj, ki jih mimo marksistov zastavlja malo-kdo — lahko bi celo rekli, da jih etnometodologija zastavlja skupaj z Marxom — to pa je defekt teoretične kulture. Etnometodologija seveda nastavlja vrsto pasti, posebno tam, kjer se približuje svo-jemu fenomenološkemu izvoru. V tem smislu je treba navesti kri-tiko, ki je usmerjena predvsem na Alfreda Schutzta:

Schutzov temeljni projekt je pokazati, da je možno »svet objektiv-nega duha« reducirati na obnašanje posameznikov. Ta temeljni projekt vodi njegovo filozofijo in sociologijo. Po preliminarni preiskavi njegovega poročila o tem, kako deluje družbeni znanstvenik, se skaže, da Schutzov humanizem uvaja psihologistično prevračanje Husserlove fe-nomenologije, ki vodi v »sociologizacijo« njegovega pojma transcenden-talne intersubjektivnosti. Prav tako vodi k teoriji znanosti, v kateri je določujoči element stališče znanstvenika. Vse to omogoča Schutz-u, da prezentira kot znanstveno-humanistično družbeno znanost in zgodovino, ki nista drugega kot neke vrste pripovedovanje zgodb. Cena njegovega humanizma je svet, v katerem ne more biti nikakršne znanosti o zgo-dovini in nikakršne racionalne politike.<sup>15</sup>

Ne oziraje se na dogovore, vprašanja, kot jih zastavljata Gar-finkel in Schutz, najbrž morajo biti zastavljena: bilo bi neznanstve-no, če bi jih vnaprej odklonili kot sumljiva.

<sup>1</sup> Alfred Schutz, *Collected Papers*, II, The Hague 1964); Garfinkel tu mimogrede navaja Schutzovo pisanje: v toku tega zapisa se bomo z njim še temeljiteje ukvarjali.

<sup>2</sup> Harold Garfinkel, »Koncept in poskusi z »zaupanjem« kot pogo-jem stabilnih načrtnih akcij«, *Motivation and Social Interaction*, O. J. Harvey, ed., str. 235—238.

<sup>3</sup> Harold Garfinkel & Harvey Sacks, »On Formal Structures of Prac-tical Actions«, *Theoretical Sociology*, J. C. McKinney & E. A. Tiryakian, eds, str. 345.

<sup>4</sup> Harold Garfinkel, *Studies in Ethnology* (Prentice 1967), str. 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 7.





VREDNOTENJE SUBJEKTOV V MEDNARODNIH ODNOSIH:

## VREDNOSTNA ANALIZA ZUNANJEPOLITIČNIH VESTI V »DELU«

Z naglim tehnološkim razvojem geografske razsežnosti v mednarodnih odnosih izgublajo svoj določujoč pomen, kakršnega so še imele na pragu druge svetovne vojne. Sodobne komunikacije (lahko) zblizujejo narode, prav tako pa jih z ustvarjanjem ali ohranjanjem stereotipov (lahko) ločujejo. V času, ko množični komunikacijski mediji postajajo »drugi starši«, je njihov socialno-orientacijski vpliv na občinstva še posebej vreden vsestranske pozornosti in raziskovanja: od predstav, ki jih imajo narodi drug o drugem, je nedvomno v veliki meri odvisno medsebojno (ne)razumevanje.

Novinarski kodeksi (ali celo zakoni o tisku) v večini držav zahtevajo od novinarjev, da objektivno obveščajo javnost (občinstva). Podobno kot »svoboda tiska« je tudi zahteva po objektivnem obveščanju le redko operacionalizirana na ravni družba (institucije) — novinar. Objektivno obveščanje namreč v praksi pogostoma ne pomeni nič drugega kot skladnost vrednot, ki jih v medijski vsebini prezentira komunikator, z institucionaliziranimi vrednotami. Tako določena objektivnost je seveda antipod resnične svobode informiranja.

Objektivno (to pa je predvsem svobodono in odgovorno) poročanje je še posebej pomembno, kadar gre za obravnavanje mednarodnih odnosov. Komunikacije v svetu še niso dovolj razvite, da bi vsakomur omogočale preverjati objektivnost (resničnost) v nacionalnih medijih prezentiranih informacij o mednarodnih dogajanjih, poleg nezadostne razvitosti komunikacij pa je še vrsta drugih neizpoljenih pogojev in vzrokov, ki ne dovoljujejo sprotnega preverjanja objektivnosti informacij (npr. časovno-prostorska nedostopnost virov, jezikovna heterogenost ipd.). Mnogi izmed teh pogojev so znotraj danega (nacionalnega) komunikacijskega sistema izpolnjeni, zato lahko upravičeno trdimo, da v mednarodnem komuniciranju lažje in pogosteje prihaja do širjenja dezinformacij in stereotipov kot pa znotraj nacionalnega komunikacijskega sistema.

Številni avtorji so prepričani, da je mednarodno in/ali interkulturalno komuniciranje na ravni množičnih medijev nemogoče brez uporabe stereotipov, kajti omejen prostor in čas onemogočata množičnim medijem, da bi druge države in narode prikazovali občinstvom drugače kot s posplošitvami. »Drugače z mediji ne morejo govoriti o tujih deželah, ali pa lahko le rečejo: »Preveč kompleksno in diferencirano je, da bi karkoli lahko rekli o tem.«<sup>1</sup> To tedaj po-

meni, da o stereotipih ne moremo govoriti kot o brezpomenskih znakih (simbolih). Problem je prejkoslej v dejstvu, da množični mediji oblikujejo množično (naj ne rečemo javno) mnenje, torej tudi predstave **cele kulturne sredine** (občinstva, naroda) o drugem narodu. Čim skladnejši so stereotipi, ki jih prezentirajo mediji in medijske zvrsti enega naroda o drugem, tem bolj enostranska je predstava enega naroda o drugem (npr. Američanov o Sovjetski zvezi in obratno). Zaradi nedostopnosti virov informacij v mednarodnem komuniciranju ter drugih dejavnikov, ki onemogočajo svoboden pretok informacij prek nacionalnih meja, je misel, da bi na današnji stopnji razvoja bilo mogoče preseči **stereotipne predstave posameznikov** o drugem narodu, utopična. To pa ne velja za proizvodnjo »množičnih stereotipov«, ki jih producirajo množični mediji.

Znane (Lasswellove, Poolove, Nordenstrengove, Donohewove in drugih avtorjev)<sup>2</sup> študije kažejo značilne razlike med mediji različnih držav (in družbenih ureditev) v vrednotenju svetovnih dogajanj ter prezentiranju »ključnih simbolov« v mednarodnih odnosih, o demokraciji ipd. Tu tiči osnovni razlog, da danes ne moremo govoriti o enotnem svetovnem (ne)javnem mnenju; od tod hkrati izvira prepričanje (v skladu s spoznanji o učinkih množičnih medijev), da množični mediji »producirajo« intenzivno orientacijo potrošnikov in dvovrednostne sisteme (dober — slab) celih kulturnih sredin, čeprav danes morda ne več v taki meri, kot je bilo značilno za Göbbelsovo propagando, ameriški antikomunizem in druge podobne »izme«, ki jim je bila osnova produkcija dvovrednostnih sistemov.<sup>3</sup>

Naša študija o vrednostnem sistemu, ki ga na področju zunanje-političnih dogajanj oblikuje slovenski dnevnik Delo, je v primerjavi s citiranimi precej ozko (prostorsko) določena, saj analizirana vsebina predstavlja le ozek segment univerzuma relevantnih komunikacij. Cilji študije so:

1. določiti ključne »geografske simbole« (Pool), ki jih prezentira Delo;
3. določiti vire informacij o mednarodnih dogajanjih;
3. z vrednostno analizo vsebine (»evaluative assertion analysis«) določiti vrednostni sistem, ki ga v sporočilih o mednarodnih dogajanjih (dogodkih) prezentira Delo.

## Metodologija

V načrtovanju študija je mogoče doseči zastavljene cilje s kvantitativno (1, 2) in kvalitativno (3) analizo vsebine ter z metodami, ki omogočajo vrednostno (kvalitativno) analizo vsebine. V vzorec je bilo po presoji zajetih sedem številk osrednjega slovenskega dnevnika Delo; v vsaki številki so bile sistematično analizirane vesti o mednarodnem dogajanju na prvi in zadnji strani. Prva in zadnja stran sta bili izbrani v skladu s predpostavko, da so na njih objavljene informacije, ki zaslužijo po mnenju »gatekeeperjev« največjo pozornost, in ki jim bralci pripisujejo največji pomen. Analizirali smo sedem številk Dela od 12. do 18. septembra 1972. V analizo so bile vključene vse informacije, ki so vsebovale vsaj en »geografski simbol« in/ali geografsko določljiv znak.

V vrednostno analizo so bile vključene vse vrednostno določljive zveze, v katerih se je kot smiselni (torej ne nujno gramatični) subjekt pojavljal geografsko določljiv znak. Subjekte smo razvrstili v 56 geografsko določljivih kategorij, od katerih jih je bilo 33 (92,5



odstotka glede na pogostost prezentacije) vključenih v vrednostno analizo. Kriterija za vključitev geografsko določljive kategorije v vrednostno analizo sta bila: 1. da se kategorija pojavlja vsaj v treh sporočilih in 2. da je kategorija vsaj šestkrat vrednostno določena.

Vrednostna analiza temelji na Osgoodovi »evaluative assertion analysis«<sup>4</sup>

1	2	3	4	5	6
smiselni subjekt	glagolsko vezalo	intenzivnost	pripisani vrednostni znak	vrednostna določitev cm ali AO <sub>2</sub>	produkt 3 × 5
AO	c	c	cm ali AO <sub>2</sub>	e	p
Palestinci	so	+ 3	teroristi	- 3	- 9

$$e_{AO} = \frac{\sum p}{\sum |c|}$$

Končno ovrednotenje smiselnega subjekta (geografsko določljive kategorije) vključuje poleg vrednotenja pripisanega vrednostnega znaka tudi intenzivnost, povezanosti smiselnega subjekta z vrednostnim znakom, ki jo izraža sporočilo.

Intenzivnost povezanosti vrednostnega znaka s smiselnim subjektom razumemo v kvalitativnem smislu, torej kot stopnjo (trdnost), do kaere je neko stališče razvito s pomočjo kombinacije znakov in / ali simbolov.

Vrednotenje smiselnemu subjektu pripisanega (vrednostnega) znaka (simbola) temelji na empirični lestvici, do katere smo prišli s predhodno analizo vsebine Dela (evidentiranje simbolov) ter primerjavo parov sistematično izbranih simbolov. V predhodni analizi je bilo evidentiranih 60 vrednostno določljivih znakov, izmed njih smo jih 12 slučajno izbrali in s primerjavo parov prišli do naslednje vrednostne lestvice:

Pozitivno:	močno	+ 3 sodelovanje (11), enotnost (10)
	zmerno	+ 2 razvoj (9), obramba (8)
	slabo	+ 1 priznanje (6), zanimanje (6), dialog (6)
nevtiralno:	○	pozdrav (4)
negativno:	slabo	- 1 zadrega (3)
	zmerno	- 2 sankcije (2)
	močno	- 3 taborišče (0), terorizem (1)

Dobljena lestvica je bila osnova za vrednostno določanje smiselnim subjektom oz. geografsko določljivim kategorijam pripisanih simbolov po metodi, ki jo je s svojimi sodelavci zasnoval Osgood, le da v analizi ni bila uporabljena »tehnika maskiranja« subjektov. Ta tehnika po našem prepričanju namreč v ničemer ne poveča objektivnosti analitika.

## Rezultati

Delo je v tednu dni, ko je tekla analiza, prezentiralo 56 različnih geografsko določljivih pojmov oz. poročala o dogodkih, povezanih z dejavnostjo 54 držav ter palestinskega naroda in južnovietnamske osvobodilne fronte. Sporočila so najpogosteje zadevala do-

gajanja, katerih akterji so (bili) Združene države, Sovjetska zveza, evropske države ter države (narodi) na Bližnjem vzhodu.

TABELA 1: O katerih državah Delo največ poroča (september 1972)

R	Država	f
1.	Združene države	10,1
2.	Zvezna rep. Nemčija	7,8
3.	Sovjetska zveza	6,8
4.	Švedska	5,1
5.	Velika Britanija	4,4
5.	Romunija	4,4
7.	Izrael	3,7
8.	Japonska	3,0
8.	Španija	3,0
8.	Egipt	3,0
11.	Kitajska	2,7
11.	Avstrija	2,7
13.	Poljska	2,4
13.	Italija	2,4
13.	DR Vietnam	2,4
13.	Uganda	2,4
17.	Libanon	2,0
17.	Francija	2,0
17.	Osvobodilna fronta Južnega Vietnama	2,0
20.	Nemška DR	1,7
Skupaj:		74,0 %

Noben izmed ostalih 36 evidentiranih geografsko določljivih znakov ni bil v tednu dni prezentiran v več kot štirih sporočilih (tj. v manj kot poldrugem odstotku vseh relevantnih sporočil).

Razlog za »prozahodno« kvantitativno orientacijo Dela lahko iščemo tudi v dejstvu, da okrog 80 odstotkov informacij pošilja v svet pet svetovnih veleagencij: The Associated Press in United Press International (ZDA), Agence France-Presse (Francija), Reuters Ltd (Velika Britanija) in Telegrafskoe Agenstvo Sovjetskogo Sojuza (ZSSR), izmed katerih je le zadnja z vzhodne poloble.<sup>5</sup> Informacije se torej tudi v mednarodnih okvirih širijo predvsem prek komunikacijskih omrežij nacionalnih tiskovnih agencij, objektivnost informacij, ki jih prejemaajo manj razviti komunikacijski sistemi, pa je odvisna predvsem od večje ali manjše subjektivnosti (ideološke »obremenjenosti«) petih svetovnih agencij.

TABELA 2: Viri informacij o mednarodnem dogajanju (Delo, september 1972).

Vir	f
Tanjug	14,9
Reuter	11,6
UPI	9,5
AFP	9,5
AP	7,0
MENA	1,7
TASS	1,2
dopisniki	6,2
nedoločljivo	38,4
skupaj	100 %



Če primerjamo naše rezultate s podatki iz študij Robinsonove in Schramma,<sup>6</sup> lahko predvsem ugotovimo, da je sovjetska agencija TASS izredno redko vir informacij, objavljenih v Delu. Kaj je temu vzrok, z analizo vsebine kajpak ni mogoče ugotoviti, še zlasti ne, ker je Robinsonova ugotovila ugodnejše trende, kar se tiče uveljavljanja sovjetske agencije kot vira informacij naših medijev »po zlo- mu Kominforma in Stalinovi smrti ter partijskih kongresih«, ter po drugi strani poudarila, da v »nacionalni krizi agenciji AP in UPI dokaj nekritično odpreta svoje kanale administraciji in njuna sporočila odražajo le vladno stališče.«<sup>7</sup> Naši podatki pa kažejo, da sta prav obe ameriški tiskovni agenciji najpogostejši vir informacij, objavljenih v Delu.

Presentljivo je, da s tradicionalni državi Velika Britanija in Francija kljub razvitim lastnim agencijam le redko pojavljata v Delu kot subjekt mednarodnih dogajanj. Ta podatek prav gotovo kaže, da se je konstelacija sil v svetu v zadnjem desetletju močno spremenila, saj sta Francija in Velika Britanija v čau Kayserove analize (1961) po pozornosti, ki jima jo je izkazoval tisk trinajstih držav, zajetih v analizo, celo presejali Združene države, vsaka zase pa Sovjetsko zvezo.

Delo je v času naše analize največ pozornosti posvečalo žariščem krize na Daljnem in Bližnjem Vzhodu ter diplomatski dejavnosti Zvezne republike Nemčije, Združenih držav in Sovjetske zveze. Švedska je bila deležna izredno velike pozornosti zaradi ustaškega terorizma (ugrabitve letala), Romunija in Avstrija pa zaradi obiskov predsednika romunske vlade Jona G. Maurerja in predsednika avstrijske republike Franza Jonasa v Jugoslaviji.

Kako Delo vrednoti sodobna dogajanja v svetu? Na vprašanje bomo poskušali odgovoriti numerično.

Izračunani koeficient neuravnoveženosti za analizo relevantne vsebine je  $C_f = + 0,16$ . Če se spomnimo že zapisane empirične vrednostne lestvice, lahko nizek koeficient neuravnoveženosti pomeni dvoje:

1. da je velik del v Delu prezentirane relevantne vsebine vrednostno nevtralen (ne kaže močno pozitivnega niti močno negativnega odnosa virov informacij in ali komunikatorjev do mednarodnih dogajanj); kar izključuje prezentacijo dvovrednostnega sistema;

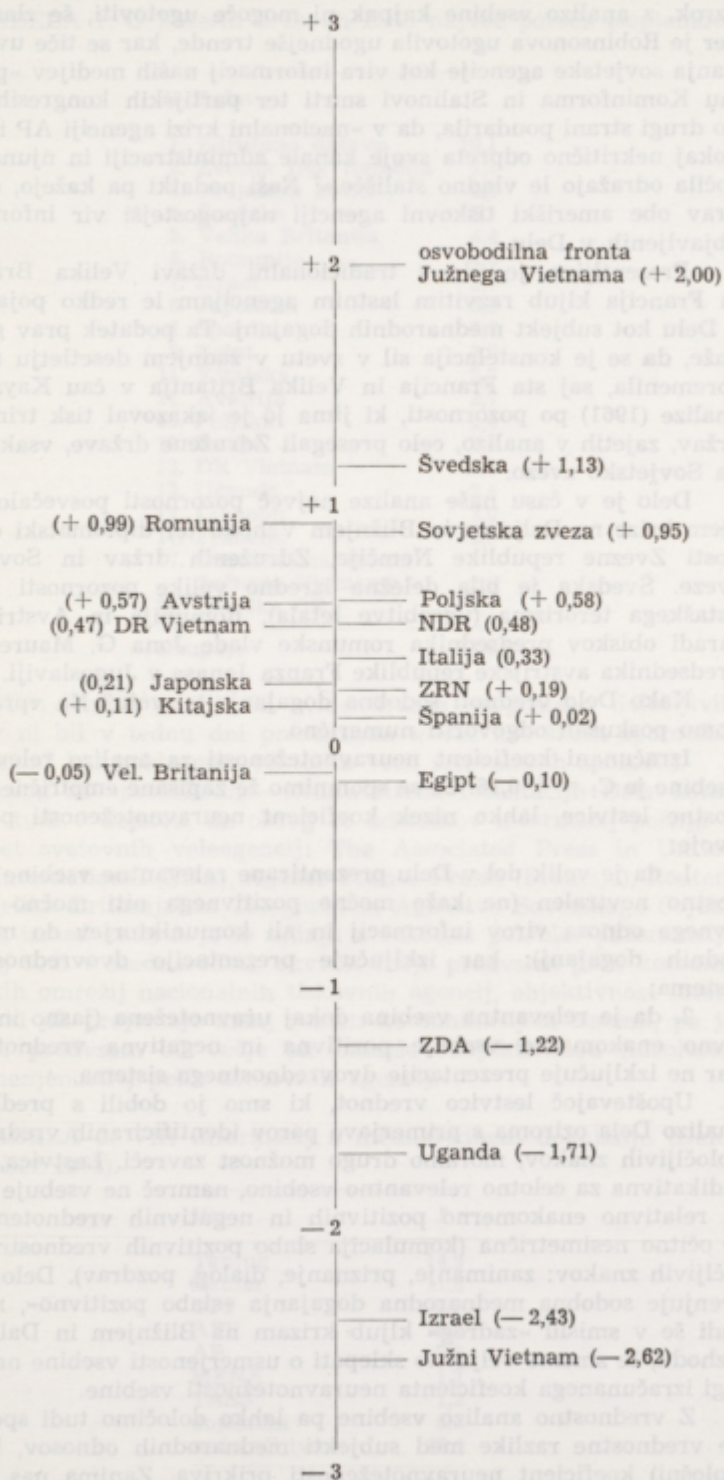
2. da je relevantna vsebina dokaj uravnovežena (jasno in relativno enakomerno vsebuje pozitivna in negativna vrednotenja), kar ne izključuje prezentacije dvovrednostnega sistema.

Upoštevajoč lestvico vrednot, ki smo jo dobili s predhodno analizo Dela oziroma s primerjavo parov identificiranih vrednostno določljivih znakov, moramo drugo možnost zavreči. Lestvica, ki je indikativna za celotno relevantno vsebino, namreč ne vsebuje jasno in relativno enakomerno pozitivnih in negativnih vrednotenj, saj je očitno nesimetrična (komulacija slabo pozitivnih vrednostno določljivih znakov: zanimanje, priznanje, dialog, pozdrav). Delo tedaj ocenjuje sodobna mednarodna dogajanja »slabo pozitivno«, morda tudi še v smislu »zadreg« kljub krizam na Bližnjem in Daljnem Vzhodu, če smemo veljavno sklepati o usmerjenosti vsebine na podlagi izračunanega koeficienta neuravnoveženosti vsebine.

Z vrednostno analizo vsebine pa lahko določimo tudi specifične vrednostne razlike med subjekti mednarodnih odnosov, ki jih (splošni) koeficient neuravnoveženosti prikriva. Zanima nas torej,

**GRAFIKON 1: Vrednotenje vlog subjektov v mednarodnih odnosih.**

Vir: DELO, september 1972.





kako delo vrednoti vlogo različnih geografsko določljivih kategorij (držav, narodov, institucij, predstavnikov ipd.) v mednarodnih odnosih — ne glede na njihov status (ekonomski status in moč).

Z vrednostno analizo relevantnih sporočil smo dobili lestvico 20 trenutno najpomembnejših subjektov v mednarodnih odnosih. Osnova prikazane sedemstopenjske lestvice (težko bi jo imenovali intervalna), na katero smo razporedili izbrane geografsko določljive kategorije, je že zapisana kot izkustvena vrednostna lestvica, ki smo jo dobili s predhodno analizo.

Čeprav je bil vrednostni kontinuum v predhodni analizi le najbolj splošno določen (dobro — slabo), se nam kaže zdaj v drugačnih dimenzijah, ki pa jih zaradi premajhnega vzorca ne moremo natančneje določiti.

Vrednostna lokacija kategorij na skupni vrednostni skali potrjuje naša pričakovanja, da Delo ne prezentira dvovrednostnega sistema (bipolarnega koncepta), saj je večina kategorij skoncentrirana okrog točke 0 ( $x = 0,41$ ,  $s = 1,23$ ). Izračunana srednja vrednost in standardni odklon podobno kot koeficient neuravnoteženosti vsebine kažeta na neizrazitost vrednostnega sistema, ki ga prezentira Delo.

Po drugi strani pa vidimo, da vrednostna lokacija kategorij na kontinuumu »dobro-slabo« oziroma »ugodno-neugodno« odraža tudi družbeno ureditev držav, ki smo jih uvrstili v vrednostni kontinuum. Novi dimenziji, ki jih (sicer arbitrarno) lahko dodamo že zapisani, sta naslednji:

a) socialistično — nesocialistično

b) spremembe — status quo

morda pa tudi

c) prijateljstvo (z Jugoslavijo) — sovražnost.

Vrednotenje subjektov v mednarodnih odnosih je lahko pomembno (tj. oblikuje vrednostni sistem potrošnikov) ali pa tudi ne; učinkovitost prezentiranja vrednostnih določitev je odvisna predvsem od:

1. pozornosti, ki jo posveča medij določeni situaciji oziroma kategoriji (občasne »prijateljske beležke« o Iraku / $e = 1,00$ /, so na primer praktično nepomembne v primerjavi s pogostejšimi, sicer bolj mešanimi, vendar še vedno pozitivnimi stališči o Sovjetski zvezi / $e = 0,95$ /) ter

2. stabilnosti in medsebojne skladnosti prezentiranih vrednostno določljivih znakov.

Da bi si lahko ustvarili popolnejšo sodbo o vrednostnem konceptu Dela in o njegovi učinkovitosti, moramo torej upoštevati tudi kvantitativne značilnosti relevantne vsebine (kaže jih prva tabela). Še pomembnejše se zdi določiti stopnjo notranje skladnosti med posamičnimi vrednostno določljivimi znaki, pripisanimi isti kategoriji (subjektom v mednarodnih odnosih). Pri tem predpostavljamo, da je del sporočil, ki vsebujejo neresnice in polresnice tem večji, čim bolj so vrednostne opredelitve v njih med seboj neskladne. Hkrati nestabilno vrednotenje mednarodnih dogajanj in njihovih akterjev potrošnikom medijskih vsebin otežkoča socialno orientacijo.

TABELA 3: Odstotek skladnosti vrednostno določljivih znakov, pripisanih subjektom v mednarodnih odnosih

Vir: Delo, september 1972.

Subjekt v MO	%
Avstrija	100
Južni Vietnam	100
Nemška demokratična republika	100
Romunija	100
Izrael	86
OF Južnega Vietnama	81
Sovjetska zveza	76
Poljska	68
Japonska	66
Uganda	65
Kitajska	54
.....	
Švedska	48
Velika Britanija	45
Italija	30
Egipt	26
Demokratična republika Vietnam	26
Španija	20
Združene države Amerike	19
Zvezna republika Nemčija	18
Palestinci	0

Le do polovice subjektov v mednarodnih odnosih, prikazanih v tretji tabeli, zavzemajo komunikatorji (viri informacij) v Delu stabilna vrednost stališča ( $I > 50$ ). Za devet držav, ki tvorijo drugo polovico tabele, lahko trdimo nasprotno, da Delo do njih ne kaže stabilnega pozitivnega ali stabilnega negativnega odnosa. Po analogiji te države tudi niso vključene v vrednosti koncept potrošnikov — bralcev Dela (seveda le pod skoraj neverjetnim pogojem, da za bralce Dela pomeni ta medij edini vir socialne orientacije).

## Zaključki

Rezultati (vrednostne) analize vsebine kažejo, da slovenski dnevnik DELO enostransko vrednoti sodobna mednarodna dogajanja. Med vzroki enostranskega prikazovanja dogajanj v svetu se zdi najpomembnejša oligopolistična struktura svetovnega komunikacijskega (supra)-sistema, saj informacije za nacionalne komunikacijske sisteme »producira« skoraj izključno le pet svetovnih tiskovnih agencij, medtem ko so vir večine zunanjepolitičnih informacij v Delu zgolj štiri zahodne agencije (AP, UPI, Reuter in AFP).

Zaključek o enostranskem vrednotenju subjektov v mednarodnih odnosih, ki ga prezentira Delo, ni povsem nepristranski. Pristranost izvira zlasti iz dejstva, da Delo ne prezentira dvovrednostnega sistema (kar lahko »ugodno« ocenimo), in da je velik del vsebine, ki zadeva mednarodna dogajanja, vrednostno nevtralen. To namreč lahko pomni, da se Delo s prezentiranjem nevtralne vsebine



izogiba enostranskemu vrednotenju, vendar te hipoteze z analizo vsebine ni mogoče potrditi.

### Pomembnejša literatura:

Berelson Bernard, *Content Analysis in Communication Research*, The Free Press, Glencoe 1952

Budd R. W., R. K. Thorp, and L. Donohew, *Content Analysis of Communication*, The Mac Millan Company, New York 1967

Fischer Heinz-Dietrich and John Calhoun Merrill, *International Communication, Media, Channels, Functions*, Hastings House, New York 1970

Gerbner George, Ole R. Holsti, Klaus Krippendorf, William J. Paisley, and Phillip J. Stone, *The Analysis of Communication Content*, John Wiley and Sons, New York 1966

Lasswell H. D., and N. Leites, *Language of Politics, Studies in Quantitative Semantics*, The M. I. T. Press, Cambridge, Mass. 1965

North Robert C., Ole R. Holsti, M. George Zaninovich, and Dina A. Zinnes, *Content Analysis*, Northwestern University Press, Evanston 1963

Osgood C., S. Saporta, and J. C. Nunnally, *Evaluative Assertion Analysis, Litera*, Vol. 3/1956.

Pool Ithiel de Sola (ed.), *The Prestige Press: A Comparative Study of Political Symbols*, The M. I. T. Press, Cambridge, Mass. 1970

Schramm Wilbur, *L'information et le développement national*, UNESCO, Paris 1966

Thayer Lee (ed.), *Communication, Theory and Research*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, III. 1967

Vreg France (ed), *Mass Media and International Understanding*, School of Sociology, Political Science and Journalism, Ljubljana 1969

Wersig Gernot, *Inhaltsanalyse, Einführung in ihre Systematik und Literatur*, Verlag Volker Spiess, Berlin 1968

<sup>1</sup> John C. Merrill, *National Stereotypes and International Understanding*, v: H. D. Fischer and J. C. Merrill (eds), *International Communication*, Hastings House, New York 1970, str. 185.

<sup>2</sup> npr. Lasswell and Leites, *Language of Politics*, M. I. T. Press, Cambridge 1965; Pool (ed.) *The Prestige Press*, The M. I. T. Press, Cambridge 1970; Nordenstreng, *How do American and Finnish Foreign News Editors Perceive the Relations between Ten World Political Leaders (V: Mass Media and International Understanding (F. Vreg ed.), Ljubljana 1968).*

<sup>3</sup> Gösta von Vexküll npr. piše, kaj pomeni »konsenz« med mediji in državo: »Pojavljajo se klišeji« da naše (nemške) rakete služijo miru, nasprotnikove po vojni; da so naša namigovanja na svojo vojaško moč svarilo, nasprotnikova pa grožnja; da naše oboroževanje služi zastraševanju, nasprotnikovo pa izsiljevanju; da je sovjetska obkolitev Berlina blokada, ameriška obkolitev Kube pa karantena; da so rakete v Turčiji defenzivne, na Kubi pa ofenzivne; da je OZN vodila v Koreji pravično, v Kongu pa nepravilno vojno.« (*Die Nachricht als Widersacher der Wahrheit*, Merkur št. 182, april 1963, str. 363).

<sup>4</sup> Osgood, Saporta, and Nunnally, *Evaluative Assertion Analysis, LITERA* vol. 3, 1956.

<sup>5</sup> Wilbur Schramm, *L'information et le développement national*, UNESCO, Paris — Geneve 1966, str. 81 et passim, *L'information a travers le monde*, UNESCO, Paris — Amsterdam 1966.

<sup>6</sup> Gertrude Robinson, *Tanjug's Complementary Role in International Communications*, v: *Mass Media and International Understanding*, Ljubljana 1968, str. 291—302; citirano delo W. Schramma

<sup>7</sup> Citirano delo G. Robinsonove, str. 292

<sup>8</sup> Usmerjenost analizirane vsebine lahko izrazimo s količnikom neuravnoteženosti le v primeru, če imamo samo tri kategorije usmerjenosti (pozitivno-nevtralnno-negativno) brez modalitet. Če je pozitivno usmerjenih enot vsebine več kot negativnih, je količnik neuravnoteženosti:

$$C_f = \frac{f^2 - fu}{rt}; \quad f > u \quad (1)$$

v nasprotnem primeru pa:

$$C_u = \frac{fu - u^2}{rt}; \quad f < u \quad (2).$$

Pri tem je:

- f = število pozitivnih (favourable) enot vsebine,
- u = število negativnih (unfavourable) enot vsebine,
- t = celotno število enot vsebine,
- r = število enot relevantne vsebine.

(Glej prispevek Janisa in Fednerja »Coefficient of Imbalance« v citirani knjigi Harolda Lasswella in Nathana Leitesa.)



## MAX WEBER IN STRATIFIKACIJSKA TEORIJA

Pomembno mesto pri oblikovanju stratifikacijske teorije v novejši sociologiji pripada nemškemu sociologu M. Webru, ki je po Millsovem<sup>1</sup> mnenju poleg Marxa druga osrednja osebnost v sociološki klasiki. Webrov prispevek k proučevanju stratifikacije je pogosto različno ocenjevan. Tako srečamo tezo, da je Weber dokončal Marksovo nezaključeno obravnavo razredne stratifikacije<sup>2</sup> in tudi takšne ocene, ki vidijo v tem delu Webrove sociologije šibko točko.<sup>3</sup> Visoko pozitivno ocenjevanje Webrove stratifikacijske teorije v primerjavi z Marxovo (razredno) teorijo izhaja večkrat delno tudi iz neustrezne interpretacije same Marxove teorije.<sup>4</sup> Spričo tako različnega vrednotenja si bomo poskusili vsaj nekatere sestavine Webrovega prispevka nekoliko približati. Za boljše razumevanje Webrove stratifikacijske teorije je potrebno vsaj v glavnih potezah spoznati tako njegov metodološki pristop kot temeljno vrednotenje kapitalistične epohe.

Webrove metodološke zahteve do sociologije bi lahko označili kot dvodimenzionalne: tako mora sociologija **razumeti** in razložiti družbeni pojav, hkrati pa **vzročno** pojasniti potek in posledice določenega pojava. Razumevanje (Verstehen), ki predpostavlja istovetnost subjekta in objekta spoznavanja, je po Webru temeljni postulat družboslovja.<sup>5</sup> Razumevanje obstaja v odkrivanju notranjih motivov, ki predstavljajo smiselno osnovo človekovega ravnanja. Družbeno ravnanje — »soziales Handeln« — je po Webru lahko predmet sociološke analize le, če vsebuje določen smisel, pomen; gre za tisti pomen, ki ga določenemu ravnanju pripisujejo ljudje v konkretni situaciji.

Samo načelo razumevanja nikakor ni zadostno za celovito analizo družbenih pojavov, temveč pridobi svojo pravo vlogo šele v povezavi s principom **vzročnosti**. To temeljno načelo vsake znanosti pa je v proučevanju družbenih pojavov težje spoštovati kot v naravoslovju. Zakaj v moštvu delujočih dejavnikov, ki pogojujejo neki pojav, je težko odkriti odločilne vzroke. Weber, ki je v načelu vzročnosti videl temeljni pogoj za znanstveno pojasnjevanje, je predvidel pogoje, v katerih je to načelo vseeno mogoče uresničiti tudi v družboslovju. Ti pogoji so: 1. v odkritju tistih dejavnikov, ki so pomembni za aspekt pojava, ki ga proučujemo, 2. v zanemar-

janju vrste drugih pojavov, ki so splošni in ki pogojujejo tudi druge pojave.

K metodološkimi izhodiščem pri M. Webru sodi tudi težnja po oblikovanju ti. »idealnih tikov«, ki imajo zlasti v sociologiji (kjer v glavnem ni možno eksperimentirati) pomembno vlogo pri odkrivanju dejanskih odnosov med pojavi. Idealno tipske narave so na primer tudi temeljne kategorije, ki nastopajo v Webrovi teoriji stratifikacije; realne, empirične kategorije se jim le bolj ali manj približujejo.

Glavni predmet Webrovega sociološkega preučevanja je moderna kapitalistična družba, o kateri sodi, da je enkraten in izjemen pojav v razvoju človeške družbe. Podobno kot Marx je odkrival specifično razliko tega sistema, v primerjavi s predhodnimi, na področju produkcije in organizacije gospodarskega življenja. V kapitalistični organizaciji gospodarskega življenja je videl sploh najvišjo obliko racionalne organizacije. V vrsti ugotovitev, ki zadevajo delovanje kapitalističnega sistema, je prišel do podobnih sklepov kot Marx (npr. družbeni značaj produkcije, vloga tržišča, produkcije za profit, itd.). Bistvena odstopanja od Marxove teorije kapitalističnega produkcijskega sistema nastopijo pri razumevanju vloge razrednega boja, ki mu Weber ni pripisoval odločilnega pomena za nadaljnji družbeni razvoj.

Webrovo razumevanje kapitalizma in temeljno metodološko usmeritev smo omenili v grobih potezah le zato, da bi lažje dojeli njegovo proučevanje razredne slojevitosti družbe oziroma sploh njegov delež pri proučevanju družbene slojevitosti.

V Webrovi teoriji družbene stratifikacije je več stičnih mest z Marxovo razredno teorijo, čeprav so tudi ta stičišča lahko včasih le navidezna.<sup>6</sup> Po nekaterih pomembnih vidikih pa se »Weber jasno razlikuje od Marxa«, kot ugotavlja M. Durić. Razlike se po mnenju nekaterih sociologov kažejo zlasti v tem, da je Weber razširil Marxov pojmovnoteoretični okvir za proučevanje družbene stratifikacije oziroma da je v nasprotju z Marxovim enodimenzionalnim pristopom, utemeljitelj **multidimenzionalnega** pristopa; to opredelitev zasledimo zlasti pri ameriških sociologih.<sup>7</sup> Drugo vrsto razlik pa predstavlja »opuščanje Marxovega aktivističnega odnosa do družbe,«<sup>8</sup> ki se recimo kaže že v terminologiji; tako uporablja Weber izraz družbena slojevitost in ne neenakost, ki je bolj »vrednotno obremenjen«.

Multidimenzionalnost Webrovega teoretičnega pristopa se kaže v tem, da je kot tri temeljne in relativno samostojne dimenzije družbene slojevitosti upošteval: ekonomsko moč (materialno bogastvo), družbeni ugled (prestiž) in družbeno moč oziroma politično moč. Medtem ko se ob prvi dimenziji oblikujejo družbeni razredi, ob drugi statusni sloji, je zadnja vir za »stranke«.<sup>9</sup>

Po Webru obstajajo razredi le na tistem stratifikacijskem področju, ki ga pogojuje dimenzija ekonomske moči — torej v ekonomski strukturi družbe. Podobno kot Marx, je tudi Weber utemeljeval dihotomni model razredne strukture, razredno pripadnost pa je povezoval z mestom, ki ga ima posamezna kategorija na blagovnem trgu. Različno mesto na trgu pogojujejo različne življenjske možnosti (šanse), ki se izražajo v razrednem položaju. **Razredni položaj** (Klassenlage) pa predstavlja tipično možnost razpolaganja s pozitivnim ali negativnim monopolom glede na preskrbo z dobrina-



mi (Güterversorgung), glede življenjskega položaja (Lebensstellung) in notranje življenjske usode (innerer Lebensschicksal). Razred je potem vsaka skupina ljudi, ki se nahajajo v istem razrednem položaju.

Razred ne predstavlja prave skupine (v sociološkem smislu), temveč je le družbeni agregat, zveza **individualnih možnosti in verjetnosti**. Razred pomeni Webru (če se izrazimo z Marxovimi besedami) torej **vsoto istoimenskih količin**; v takšnem razumevanju se jasno izraža Webrovo nominalistično izhodišče pri razumevanju družbenih pojavov.

Ko govori o delitvi moči znotraj skupnosti, Weber tako opredeljuje razred.<sup>10</sup> »O razredu govorimo tam, kjer 1. je množici ljudi skupna specifična vzročna komponenta njihovih življenjskih možnosti, 2. kolikor predstavljajo to komponento samo ekonomski lastninski ali pridobitniški interesi in sicer 3. pod pogoji trga (dobrin ali dela) — (razredni položaj)«. In dalje »Za pojem razreda je vedno skupno to: da je vrsta možnosti (Chanse) na trgu tista instanca, ki predstavlja skupen pogoj usode posameznika. Razredni položaj je v tem smislu končno: »položaj na trgu«. Vpliv gole lastnine kot takšne... predstavlja samo predhodno stopnjo resničnega oblikovanja razredov«. Takšna teoretična izhodišča so Webru omogočila, da je v sužnjih videl le stan<sup>11</sup> (Stand) in ne razreda, ker pač na njihovo usodo ni vplivala možnost na tržišču.

Odločilno vlogo pri oblikovanju razreda je Weber pripisoval ekonomskim interesom — in sicer tistim, ki so vezani na obstoj trga. Za Webra je pojem razrednega interesa enopomenski le, kolikor z njim razumemo, **smer interesov**, ki z določeno verjetnostjo izhajajo iz razrednega položaja, in ki so v **poprečju enaki** za tiste, ki se nahajajo v tem položaju. Sicer pa je zanj pojem razrednega interesa mnogopomenski.

Webrovo izrazito nominalistično razumevanje razrednih interesov kot vsote poprečnih ekonomskih interesov, ki izhajajo iz določenega razrednega položaja, vsebuje implicitno kritiko Marxovega pojmovanja razrednega interesa, ki subsumira različne parcialne lokalne interese. Dokler so interesi samo lokalni, nepovezani, po Marxu še ne gre za razredni interes. Po Webru se takšen **skupni razredni interes** (v Marxovem smislu) sploh ne more razviti, ker so pripadniki razreda notranje preveč zdiferencirani.<sup>12</sup> »Pri istem razrednem položaju in tudi sicer pri istih razmerah bo **smer interesov**, v katero bo na primer en delavec verjetno težil, zelo različna (poudarila M. J.), glede na to, ali je po svojih dispozicijah (prirojenih sposobnostih) visoko, poprečno ali slabo kvalificiran za določeno delo. Prav tako se lahko smer interesov spreminja glede na to, ali večji ali manjši del tistih, ki se nahajajo v istem razrednem položaju, sodeluje v skupnem ravnanju (Gemeinschaftshandeln), ali da oblikuje neko društvo (npr. sindikat), od katerega posameznik lahko pričakuje ali pa ne, neki rezultat. Nikakor pa ni oblikovanje nekega združenja ali samo skupnostnega ravnanja na osnovi skupnega razrednega položaja (s p l o š e n p o j a v . . . (poudarila M. J.) Pogosto nastane samo amorfno skupno ravnanje... Jasno se mora dati spoznati pogojenost (Bedingtheit) in učinkovanje (Wirkung) razrednega položaja. Šele potem se lahko kontrast med življenjskimi možnostmi dojame, ne kot nekaj, kar je enostavno dano in kar je treba sprejeti, temveč kot nekaj, kar izhaja 1. iz dane delitve lastnine ali 2. iz strukture kon-

kretno ekonomske ureditve. In samo v tem primeru lahko posamezniki reagirajo zoper obstoječe razlike ne le z dejanji občasnega ali iracionalnega protesta, temveč v obliki racionalne združitve.«<sup>13</sup>

Razredne položaje v antiki in v srednjem veku je po Webru pogojevala delitev lastnine, medtem ko »konkretna ekonomska ureditev« pogojuje razredni položaj modernega proletariata. Legitimne možnosti, da pripadniki tega razrednega položaja spremenijo obstoječe odnose, vidi Weber v t.i. **racionalnem združenju** (asociaciji), torej v takšnem združevanju, ki bi ustrezalo racionalni organizaciji kapitalističnih odnosov sploh.

Implicite — vendar dokaj jasno — se je Weber zoperstavil Marxovemu pojmovanju o nujnosti razrednega boja, ki ga pogojuje razredni interes; operiranje s pojmom razreda in razrednega interesa je označil kot »psevdoznanstveno«, zakaj »vsak razred lahko postane nosilec katerekoli od mnogoštevilnih oblik možnega razrednega ravnanja (Klassenhandeln), vendar to ni nujno in v vsakem primeru ni razred nobena skupnost; če bi hoteli razred pojmovno izenačiti s skupnostjo, bi to privedlo do popačenosti.« (poudarila M. J.)

Čeprav mu razredi sami po sebi v nobenem primeru ne predstavljajo skupnosti, pa lahko nastanejo razredni položaji »vendarle samo na področju skupne dejavnosti, skupnega ravnanja«. Vendar pa s tem ne gre razumeti skupnega ravnanja **enega** razreda, temveč **skupno ravnanje dveh različnih razredov**; takšno skupno ravnanje pa pogojuje razredni položaj tako delavcev kot kapitalistov (blagovni trg, trg delovne sile in kapitalistično podjetje). S to ugotovitvijo se je Weber dejansko približal Marxovi ugotovitvi o nujni zvezi med kapitalom in delom kot dveh polih celovitega delovnega procesa, ki pogojujeta obstoj dveh temeljnih antagonističnih razredov. O antagonistični naravi razredov pa je Weber na kratko omenil: »Na splošno se ne more veliko povedati o posebni vrsti (antagonističnih) nasprotij med razredi.«

Iz dosedanje obravnave Webrovega pojmovanja družbenih razredov izhaja, da se je Weber sicer na več mestih močno približal Marxovi razredni teoriji, hkrati pa vsebuje njegov pojem razreda in razrednega položaja bistveno drugačen »spoznavni namen« (Erkenntnisabsicht). Če kot glavne prvine pri opredeljevanju Webrovega »Erkenntnisabsicht« upoštevamo njegovo razumevanje razrednega interesa, pojmovanje možnosti spreminjanja obstoječega legitimnega reda in razrednega boja, bi na tej osnovi lahko sklepali o temeljnem strukturalno-funkcionalističnem teoretičnem pristopu. S tega vidika je mogoče podvomiti v različna mnenja, ki vidijo v Webru avtorja, ki da je poglobil in razvil Marxovo **razredno teorijo**, saj je že njegov teoretični pristop v bistvu drugačen od Marxovega, zato tudi ni zadostna kontinuiteta pri razvijanju pojmovanja razreda, ki bi omogočala ustrezne primerjave.

Družbeni razred je pri Webru zožen na ekonomsko kategorijo in ne predstavlja več tiste kompleksne družbene kategorije, ki ima po Marxu le svoje izhodišče v ekonomski strukturi. Weber vidi v razredu prej »kategorijo reda« kot pa analitično sredstvo za odkrivanje bistvenih antagonističnih razmerij v družbi.

Po mnenju nekaterih sociologov<sup>14</sup> je prav ta vidik Webrove analize družbene stratifikacije močno prepleten z ideološkimi prvimi, ki so sicer v vsebinskem nasprotju z Marxovim pristopom, ki je tudi »psevdoznanstven«.



Relativno neodvisno od dimenzije ekonomske moči (materialnega bogastva), ki pogojuje različne »razredne položaje«, nastopa v Webrovi stratifikacijski teoriji dimenzija družbenega prestiža. S to dimenzijo, ki predstavlja izraz družbenega vrednotenja, razume Weber takšno razdelitev časti (Ehre) glede na različne skupne lastnosti ljudi v družbi, ki vpliva na obstoj statusnih slojev (Stände).<sup>14</sup>

Statusni sloji so po Webru<sup>16</sup> »v nasprotju« z razredi običajno skupnosti (Gemeinschaften), pa čeprav pogosto amorfne vrste. V nasprotju z razrednim položajem, ki je čisto ekonomsko opredeljen, bomo z izrazom statusni položaj (ständische Lage) opravičili vsako tipično komponento življenjske usode ljudi, ki je pogojena s specifično — pozitivno ali negativno — družbeno oceno časti (Ehre), ki se veže na katerokoli, skupno lastnost mnogih ljudi«. Statusne ugledje je po Webru mogoče povezovati tudi z razrednim položajem, čeprav sama lastnina — kot determinanta razreda — ne pripelje vedno do statusnega ugledja; Weber ugotavlja, da je celo po pravilu statusni ugled v ostrem nasprotju s pretenzijami gole lastnine.

Iz Webrove obravnave razredov in statusnih slojev izhaja, da je **razrede v celoti rangiral nižje** kot statusne sloje (stanove). Takšno vrednotenje razredov je očitno pri obravnavi statusnega ugledja, pa tudi samo razlikovanje med razredom in statusnim slojem vsebuje elemente tega vrednotenja (»Z nekoliko premočno poenostavitvijo bi lahko rekli: **razredi** se razlikujejo na osnovi odnosov do produkcije in pridobivanja ekonomskih dobrin, statusni sloji pa po principih **potrošnje dobrin** v obliki specifičnih načinov življenjskega stila«).

Weber hkrati dopušča možnost, da isti statusni kategoriji pripadajo tako tisti, ki imajo lastnino, kot oni, ki je nimajo; pogoj za takšno uvrščanje je namreč ocena drugih o navzven vidnem »življenjskem stilu«, ki ga ima posameznik. Torej imajo podoben rang v ocenah statusnega prestiža; ta ugled — prestiž »se običajno izraža v tem, da se od vsakega, ki želi pripadati krogu, pričakuje predvsem specifično oblikovano **vođenje življenja** (Lebensführung)«. Ta način, stil življenja je lahko čisto konvencionalen, kot na primer točno opredeljena zveza med bivanjem v določeni ulici in pripadnostjo statusnemu sloju ipd. Če se determinante statusnega sloja povežejo še z določenim ritualom, se v družbi izoblikuje kasta.

Webrova razlaga posebnih značilnosti statusnih slojev (monopolizirajo »viteške dobrine«, statusni sloji so nosilci vseh konvencij, ne sprejemajo v svoje vrste parvenuev, itd.) navaja k ugotovitvi, da je v te kategorije uvrščal zlasti **pripadnike z visoko »pozitivno oceno časti«**,<sup>17</sup> ki jih od drugih razlikuje posebno mesto v potrošnji, medtem ko je v celoti zanemaril tiste plasti, ki sodijo k »nižjim« rangom ugledja, in ki imajo tudi specifičen stil življenja.

Ob takšnem ocenjevanju statusnih slojev nastopa pri Webru povezovanje statusne razčlenjenosti (Ständische Gliederung) s **stanovsko** razčlenjenostjo, saj npr. govori, da »stanovska razčlenjenost ovira s v o b o d e n r a z v o j t r g a.«<sup>18</sup>

Kot tretjo dimenzijo družbene slojevitosti je Weber upošteval družbeno moč (soziale Macht) oziroma politično moč, na katero je vezal obstoj strank. Čeprav ni temeljiteje obravnaval te dimenzije, je vendarle njegova koncepcija moči služila (in v novejših socioloških analizah pogosto še služi) kot izhodišče — čeprav nepopolno — za obravnavo tega kompleksnega fenomena.<sup>19</sup>

Weber je moč opredelil tako: »Splošno vzeto, razumemo tu pod izrazom moč možnost (šanso), da en človek ali množica ljudi uvelavi lastno voljo v nekem družbenem ravnanju (poudarila M. J.) tudi zoper odpor drugih, ki so v tem ravnanju udeleženi. Ekonomsko pogojena moč razumljivo ni enaka z močjo nasploh. Nasprotno je lahko ekonomska moč mnogo bolj posledica moči, ki temelji na drugih razlogih«. Določen rang glede na družbeno moč ni nujno v zvezi z ustrezno stopnjo ugleda, kot tudi moč ni edini temelj ugleda. »Nasprotno, socialna čast je lahko in je pogosto tudi bila temelj za ekonomsko moč«.

Webrova opredelitev moči, ki se naslanja na »soziales Handeln«, zajema pretežno t.i. behavioralno stran družbenih odnosov. Še tako popolna tovrstna opredelitev družbene moči pa ne zajema tistih elementov tega fenomena, ki bi nam omogočali razlago tako pomembnega vidika kot so npr. determinante koncentracije družbene moči na določenih pozicijah, ipd. Kljub temu pa je Webrova velika zasluga, da je opozoril na relativno samostojnost družbene moči, na to, da ni družbena moč le odsev ekonomske ali golega ugleda; s tem pa je tudi nakazal smer, v kateri je potrebno raziskovati kompleksen pojav družbene moči.

V težnji, da bi dosegel čim večjo pojmovno jasnost, je Weber razlikoval med pojmi družbene moči in oblasti. Oblast razume kot: »možnost (šanso), da se za določeno zapoved najde poslušnost; poslušnost lahko počiva na različnih motivih tistih, ki se pokoravajo«. Nasploh je oblast eden od najvažnejših elementov družbenega ravnanja. Weber sicer ugotavlja, da ne kaže vsako družbeno ravnanje oblastvene strukture; vendar igra pri večini načinov ravnanja — tudi tam, kjer se takoj ne sluti — oblast (legitimna, institucionalizirana moč) pomembno vlogo.<sup>20</sup>

Oblast obstaja relativno samostojno, neodvisno od ekonomske moči, čeprav je »razpolaganje z ekonomskimi dobrinami; torej ekonomska moč pogosto — večkrat tudi načrtno — zelena posledica oblasti in prav tako večkrat eno od njenih najvažnejših sredstev. Ne izraža pa se vsak ekonomski položaj kot 'oblast' v smislu besede, kakor se tu uporablja. In tudi vsaka oblast ne uporablja za svoje utemeljevanje in ohranjanje ekonomskih sredstev moči.«<sup>21</sup>

Za moderno družbo je Weber ugotavljal, da je struktura oblasti vendarle pogosto eden od momentov, ki so v velikem obsegu ekonomsko relevantni. To pa pomeni, da je potrebno tudi pri socioloških analizah razslojenosti glede na družbeno moč in oblast upoštevati ekonomsko strukturo družbe (oziroma ekonomske pojave); in v tem smislu razlikovati med različnimi hierarhijami družbene moči oziroma oblasti. Če s tega vidika opazujemo npr. direktorja velikega podjetja, generala v armadi ali predsednika kakšnega društva, potem pri vseh vodilnih vlogah ne gre za enake vrste moč in odvisnost, ker se vežeta na različne okvire hierarhije moči. Mešanja različnih hierarhij oziroma enotno obravnavanje npr. hierarhije, ki jo pogojujejo lastninski odnosi in organizacijske ali institucionalne hierarhije in s tem povezano zanimanje za hierarhične odnose kot take, pa vnaša različne težave tudi v pojmovanje družbenih razredov v novejši sociologiji.

Webrovo ločevanje treh temeljnih dimenzij družbene slojevitosti in ugotovitev o relativno samostojnem učinkovanju vsake izmed njih predstavlja pomemben prispevek k sociološkim proučevanjem slojevitosti. Takšen pristop je zlasti aktualen v tistih družbah, ki so



v procesih hitrega spreminjanja, in kjer je zveza med posameznimi dimenzijami manj trdna kot v obdobjih relativnega miru in družbenega ravnotežja. S tem, da je Weber upošteval več dimenzij pri obravnavi družbene slojevitosti, je opozoril na to, da so ob razrednih pomembne še druge razlike med ljudmi in v tem okviru predstavlja njegova celovita teorija slojevitosti pomemben donesek k proučevanju tega fenomena.

<sup>1</sup> C. W. Mills: *Klassik der Sociologie*, Frankfurt a. M. 1966, Fischer Verlag str. 21

<sup>2</sup> *Ibid.* str. 22

<sup>3</sup> Npr. P. Sorokin v delu *Society, Culture and Personality*.

<sup>4</sup> Na to opozarja npr. M. Hirszowicz v delu *Konfrontacije sociološke* Warszawa 1964, Książka i Wiedza, str. 217.

<sup>5</sup> Weber velja tudi kot utemeljitelj tim. *Verstehenssoziologie*, sociologije razumevanja.

<sup>6</sup> Do ugotovitve o stičnih točkah je kratka pot zlasti, če se upoštevajo tisti elementi razredne delitve družbe, ki so bili za Marxa pomembni le na prvi pogled, ki pa so pri Webru ostali kot taki (nevprašljivi). Tako npr. M. Đurić (*Sociologija Maxa Webera*, Zagreb 1964, Matica Hrvatska, str. 141) pravi: »Najprostije rečeno, Weber smatra, da poreklo svih klasnih razlika treba tražiti u sferi raspodele materijalnog bogatstva... ili drugim rečima, da je podela društva na klase prvenstveno uslovljena ekonomskim činiocima. U tome je on sasvim saglasan s Marksom.« (poudarila M. J.)

<sup>7</sup> M. M. Gordon (*Social Class in American Sociology*, New York, 1963, str. 13) opredeljuje Webra: »The multidimensional approach to stratification in its present form has its origin in the work of the German sociologist Max Weber...«

<sup>8</sup> M. Đurić: *Sociologija Maxa Webera*, str. 140.

<sup>9</sup> Weber pravi (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, zweiter Halbband, str. 539): »Während die »Klassen« in der ‚Wirtschaftsordnung‘, die ‚Stände‘ in der ‚sozialen Ordnung‘, also in der Sphäre der Verteilung der »Ehre«, ihre eigentliche Heimat haben und von hier aus einander gegenseitig und die Rechtsordnung beeinflussen und wiederum durch sie beeinflusst werden, sind, Parteien primär in der Sphäre der ‚Macht‘ zu Hause.«

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 531

<sup>11</sup> Weber uporablja pri proučevanju družbene stratificiranosti pojma (razred) — Klasse in Stand. Medtem ko prvi ni problematičen, pa drugi zajema tako zgodovinsko komponento (stan — npr. ko govori o stanovskih privilegijah, kot strukturno vrednotno (status). V angleščino prevajajo Webrov Stand — status, v srbohrvaščini prevaja M. Đurić stalež. Težko je ločevati med eno in drugo komponento, ker tudi pri Webru pojem ni vselej enopomenski. Glede na kontekst bom uporabljala pojem stan in status.

<sup>12</sup> Ta vsa izrazitejša značilnost služi nekaterim sociologom (npr. T. Geigerju) kot eden izmed dokazov, da Marxov model razredne stratificiranosti družbe ni več uporabljiv in veljaven.

<sup>13</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, II. str. 522, 533.

<sup>14</sup> Tako ocenjuje Webrov pristop npr. B. Barber (*Social Stratification*, v: *International Encyclopaedia of Social Sciences*, str. 290): »Weber's view inevitably had ideological implications; many took this view as a counterideology to Marxian view of society.«

<sup>15</sup> Weber upoablja pojem »Stände« sinonimno s pojmom »ständische Schichten«; zadnji pojem bi mogoče še najustrezneje slovenili s »statusno plastjo«. ali statusnim slojem. Glej tudi op. 11).

<sup>16</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft II*, str. 534.

<sup>17</sup> V glavnem gre za tiste pripadnike družbe, ki jih ameriški sociolog T. Veblen šteje k ti. »leisure class«.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 538.

<sup>19</sup> Medtem ko sta bila Marxova proučevanja fenomena moči — v zvezi z razredno analizo — večkrat zanemarjena, pa je opaziti precenjevanje Webrovega pomena. Na ta problem opozarja tudi M. Hirszowicz: (delo pod 4) »...Weber je sicer pravilno podčrtal kompleksnost aspektov družbenih razlik, vendar to ne pomeni, da ni mogoče raziskovati vprašanj moči in prestiža na temelju marksistične teorije«.

<sup>20</sup> Takšno razumevanje vloge oblasti je v celoti sprejel sodobni nemški sociolog R. Dohrendorf.

<sup>21</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, II, str. 541.



## Božidar Debenjak

## IMENITNA SATIRA

V Problemih-Razpravah št. 115, julij, letnik X je Ivan Urbančič priobčil imenitno satiro, s katero se je na mah uvrstil med sicer redke vrhunske slovenske avtorje tega žanra. Urbančičeva res odlična satira ima naslov **Dvakrat zamujena priložnost** in je po zunanji podobi resnobno pisana ocena Adornovega **Žargona pravdnosti**. Ta zunanja resnobnost seveda še poudarja mik satire, saj je njen pglavitni učinek v tem, da bralca »potegne za nos«. Ker pa bi — kot mnogo velikih umetnin — lahko zdrsnila neopažena mimo občinstva, ki zlasti za iztanjšan humor še nima dovolj izostre-nega posluha, ji bomo posvetili nekaj več pozornosti. To je tem bolj potrebno, ker je satira pisana nekoliko hermetično in je zato razumljiva samo ožjemu krogu bralcev.

V svoji satiri se Urbančič imenitno norčuje iz nekega tipa slovenske publike, namreč iz tistih »omikancev«, ki svojo vednost črpajo iz površnega vsakotedenskega branja **Spiegla** in menijo, da so vedno »na tekočem«. Urbančič imenitno posnema arogantno-apodiktčni ton teh »dobro informiranih« krogov, povzema in spravlja na dan njihovo zakrito sovražnost do vsega levega, pa naj gre za študentsko gibanje, ki je za omenjene omikane malomeščane dovolj karakterizirano s kratico SDS, v kateri da »se je združevalo študentsko levo gibanje v Nemčiji (in tudi drugod po Evropi)« — ali pa naj gre za komunistične partije (»podružnice oz. zvočniki domačih strank, vključno KPD ali zunanjih komunističnih partij« — učinek satire poudarja še s tem, da za DKP uporablja kratico KPD!) — ali pa celo za tiste »leve fantaste« v mladinski organizaciji nemške socialne demokracije, Juso, ki bi, bognasvaruj, radi iz SPD spet naredili delavsko stranko, pa obenem na široko sprejemajo ideje samoupravljanja ipd. (Urbančič imenitno kaže na poenostavljavsko sovražnost tega tipa »inteligence«, ki sta ji strankina mladinska organizacija in strankino levo krilo eno in isto: »takoimenovani, mladocialisti' — JuSo, levo krilo socialdemokratske stranke, danes že skoraj njena posebna frakcija«). Urbančiču se je torej imenitno posrečilo potegniti na dan skriti antikomunizem in protilevičarstvo, skratka malomeščanski gnus nad vsem prevratnim početjem, in ga v vsej goloti izpostaviti posmehu.

A čeravno bi že to zadoščalo za uspešnost satire, se Urbančičevo mojstrstvo kaže v tem, da potegne na dan še drugo plat ome-

njene miselnosti: oboževanje »radikalnosti«, samo da ne sme biti družbeno-kritična. V svoji imenitni potegavščini se Urbančič norčuje tudi iz tega in se dela, kot da dokazuje veliko in trajno aktualnost »hajdegerjanstva«, ki, češ, pri nas »še vedno ‚razsaja‘« in »se tudi zunaj drži še vedno trdno«. Ta plat Urbančičeve satire je žal za bralce nekoliko premalo izčrpna: v ozadju je namreč prefinjen posmeh nad klečeplazenjem pred takimi »veličinami« hajdegerjanskega šolskega dlakocepstva, kot je g. Karl-Heinz Volkmann-Schluck in podobni, ki jim nemški levo usmerjeni študentje že dalj časa pojejo zbadljivke — npr. »er schlucket die Praxis am laufenden Band,/ schluch-schluck, schluck-schluck, schluck-schluck,« na melodijo znane otroške pesmice.

V svoji satiri si Urbančič res temeljito privoščiči omenjen tip bralca. Pikro se norčuje iz njegovega klečeplazenja pred »veličinami«, ko primerja Jaspersa, Bollnowa, Heideggra s »Heglom, Kantom, Nietzschejem, Marxom idr.«, postaja tu satira dosti prozornejša, saj ti gre kar samo na smeh, ko vidiš omenjenega filistra tehtati **Neue Geborgenheit** z denimo **Znanostjo logike, Von der Wahrheit s Kapitalom, Feldweg** pa denimo s **Kritiko presodnosti** »idr.« Obenem pa mu za »tolažbo« servira še komajda variirani argument Fridolina Žolne »ti tega ne razumeš«: češ: ugotovil boš »Adornovo popolno slepoto za svet, po katerem on tu lomasti . . . namreč . . . popolno odsotnost zmožnosti odločilnega fenomenološkega gledanja«. Z izredno lucidnostjo je torej Urbančič ugotovil, kakšen argument bo moral uporabiti slovenski filister, ki je nagnjen h klečanju pred avtoritetami, ko bo videl svetovno znanega avtorja (Adorna) v sporu z drugimi znanimi imeni: razglasil ga bo za neprištevnega vsaj v tej konkretni točki. Zunaj tega pa bo vsaj začasno še priznal obstoj »mnogih drugih, neprimerno tehtnejših in boljših Adornovih del«. Urbančiču kot dobremu satiriku seveda ne pride niti na misel, da bi mu vzel to iluzijo in ga opozoril na to, da je **Žargon** nastal v kontekstu temeljne Adornove knjige **Negative Dialektik**, ko je bila še »work in progress«, in da je Adorno objavil **Žargon** zato, da bi pripravil teren za to temeljno delo. To bi namreč oslabilo učinek satire, katere smisel je ravno razgaljanje učene nevednosti.

Odveč bi bilo naštevati še druge kvalitete te res odlične satire (denimo pozni odmev na zlato načelo predsednika Lavoslava Pike pri Milčinskem: »predsednik je najprej grajal naslov«).

Satira je natisnjena na res lepem papirju in tudi sicer je tisk lep. Moti le tiskarska napaka na koncu (ki pa je morda ponesrečen tiskarjev poskus dopolniti to že tako in tako dovršeno delo): »da ‚izmamiti‘ za ‚anfechten‘ ne ustreza (da bi ustrezalo ‚spodbuditi‘)« — v izvorniku pač ‚sopdbiti‘.

V celoti torej pisatelju in tiskarju lahko samo čestitamo.



## RAZCEP

J. LAPLANCHE in S. LECLAIRE { Les Temps Modernes 183, 1961  
L'inconscient { str. 81—129

Nezavedno ni popolnoma korelativno z zavednim izrazom, »manj od korelacije« je ravno tisto, kar ga s tem izrazom nezvedljivo ločuje, niti ni predzavedno enostavna manifestacija nezavednega. Med tremi redi moramo predvsem pripoznati relativno artikulirano nezvedljivo razdvojenost. Ta je vzpostavljena le z zarisom-zarezom poteze, ki v strogem smislu — ozka, a globoka, zapisana v spomin teh redov — onemogoča predstavitev-reprezentacijo. V tem neskladju je izvir feonomena govorice. Neddeterminacija je prej dvojna determinacija: histerični simptom nastane tam, kjer se lahko združita v enem izrazu dve nasprotni izpolnitvi želje, katerih vsaka izvira iz drugega psihičnega sistema. Enotnost izraza je zbirališče dveh radikalno ločenih sistemov, zato jo moramo opustiti in jo dojeti kot zbir sam: že vedno razločen. Če je simptom bolezenski, je njegova karakteristika absoluten razpad obeh sistemov. Kje naj nasploh iščemo skladje sistemov, ko nam je Freud pokazal nevzdržnost razlikovanja bolezenskega od zdravega? Torej imamo opravka z razločitvijo sistemov, ki pa se ne preigrava v neskončnost, saj ju združujoča poteza zbere v njuno godnost, tj. razbere.

Vrzelná vozlišča izdajajo diskurz zavednega in nevzdržno zahtevo, naj bo vse dogajanje nezavednega znano zavesti. Nevzdržno, čeprav vemo za nezavedno le preko prevoda v zavedno. Nezavedno ima širši obseg od potlačenega, ki je prav tako odločno oddeljeno od manifestnega teksta, najdemo ga v vrzelih manifestnega teksta.

Nezavedno fungira tu v topičnem pomenu, postavljeno nasproti podzavednemu in zavesti. Ta je preko cenzure spostavljena v območju nezavednega. Nezavedno v psihoanalitičnem pomenu je konstituirano iz vsebin, nedosegljivih zavesti, in ga ne moremo definirati glede na intencionalno polje temporalizacije subjekta, temveč v nasprotju z njim z večidel nezavednim sistemom Pzv-Zv. Nevzdržna antinomičnost nalaga opustitev vsakršne psihologije zavesti. Modifikacija strukture polja zavesti ne more spostaviti stabilne restrukturacije subjekta.

Tekst o nezavednem išče distinkcijo, ki utemeljuje realno, topično ločitev dveh sistemov; razlika je kvalitativna ali ekonomična. Zavest je solipsistična, sfera intersubjektivnosti je dosežena le analoško. Neposredne gotovosti zavesti drugega ne moremo dobiti. Identifikacija je nezvedljivo parcialna: gre le za konsekventnost

njene razširitve na lastni ego. Najprej so vsi akti lastnega ega obravnavani kot pripadajoči drugemu: prispemo do druge zavesti, nezavednega zavednega, fantoma zavesti. Tej tendenci pa zadovoljimo le pristajajoč na mnogoterost drugih zavesti, saj je v zavesti več relativno neodvisnih plasti, ki v njej niso zavedno prisotne. Da to pravzaprav niso zavesti, pričajo primeri dvojne, tj. razcepljene zavesti. Vsebine zavesti so nezavedne in zaznav zavesti ne moremo postaviti na njihovo mesto. Tako je Kant pokazal nemožnost identičnosti naše zaznave z nespoznavnim zaznavnim, subjektivno pogojenost našega zaznavanja. Iz odsotnosti reference pomena je opazno, da gornje analize ni izvajala fenomenologija: gre za radikalen razcep med dvema domenama, od katerih bo fenomenološko prvotna topično drugotna.

Topična koncepcija omogoči presego deskriptivnega podajanja sistemov in s tem sistematični pristop: zavedno je prevedeno Zv, nezavedno Nzv. Tako prehaja psihični akt preko dveh faz, med katerima je vključena cenzura (funkcija te je prepoved dostopa nezavednih želj k sistemu Pzv-Zv, s tem so izrinjene): če ga ta prepusti, pride v sistem Zv. Tu pa je psihični akt le zavesti zmožen (ne aktualno zaveden, zato je sistem Zv predzavedno. Pri premestitvi iz sistema Nzv v sistem Zv (ali Pzv) gre za nov vpis. Drugi vpis (vpis Drugega) podaja odnos do anatomije: njegova govorica je obeležena z anatomskim prelomom, kar lahko opazimo v vrzelih. Psihična topika le strateško in navidez nima opravka z anatomijo, čeprav jo umeščajo anatomska mesta. Nezavedna in zavedna predstava se zdita različna, topično ločena vpisa iste vsebine. Tisto nemogoče pa je skladje izjave z izjavljanjem.

Topični tezi sledi ekonomska, ki zamenja prehod iz sistema Nzv v drug sistem ne z vpisom, temveč s spremembo v zasedbi, dezinvestiranju prvega sistema sledi investicija v drugem sistemu. Investicija nezavednega povzroči prekinitve v predzavednem.

Gon je organski, povezan z reprezentantom predstavitve, ki, strogo gledano, ne prepušča transformacije nezavednega libida v zavedni. Vprašanje je, ali gre za neodvisnost in kohezijo dveh sistemov: predvsem ta bi nasprotovala celotni tendenci. V miselnem toku onemogoča kohezijo zlasti nadvlada elementa, katerega vsebina je telesni učinek. Ta je pogoj ponovitve in tako lahko beseda zastopa celotno miselno verigo. V shizofrenem izkustvu je odnos stvari obvladan z besednim odnosom. Zavedna objektivna predstava sama pa se razcepi v predstavo besede in predstavo stvari. To omogoči izpostavo razlike zavedne od nezavedne predstave. Ti dve nista različna vpisa iste vsebine na različnih psihičnih mestih, tudi ne različni funkcionalni zasedbeni stanji na istem mestu. Zavedna predstava obsega predstavo stvari s pripadno besedno predstavo, nezavedna pa je predstava stvari sama. Izriv cenzure torej prepreči prevod predstave stvari v besedno predstavo. Taka predstava, ki ni prevedena v besede, ostane izrinjena v Nzv. To je bilo podano že z razlago sanj. Poskus umika jaza se izraža v odtegnitvi zavedne zasedbe. Ta pobeg je lahko ovinek prek besede z namenom, da ponovno pridobi zgubljen predmet. Ker pa so ti zgubljeni nezvedljivo, se je potrebno namesto z rečmi zadovoljiti z besedami.

Duševna dejavnost se ravna po dveh nasprotujočih si smereh: ali od gonov skozi sistem Nzv k zavednemu mišljenju ali prek zunanje spodbude skozi sistem Zv in Pzv vse do nzv zasedb jaza in objektov.



Freud je umestil tudi naslednjo nevarnost: če mislimo abstraktno, smo v nevarnosti, da opustimo odnose besed do nezavednih predstav stvari in naše filozofiranje postane nezaželeno podobno po izrazu in vsebini delovnemu načinu shizofrenikov. Na drugi strani bi lahko glede načina mišljenja shizofrenikov tvegali označbo, da obravnavajo konkretne stvari kot bi bile abstraktne. Tako se konča metapsihološka razprava o nezavednem, v kateri je vsak duševni akt ovrednoten po treh koordinatah: dinamiki, topiki in ekonomiji; tak konec pa nakazuje pot v pozno spekulativno obravnavanje duševnega aparata na podlagi patoloških dejstev. Filozofi prištevajo k tem dejstvom tako norost kot sanje, zanje nastopi težava, ker ne priznajo obstoja nezavedne misli: zato izpostavijo monstrum nezavedne zavesti. Zavedno je tako zavedno filozofov in zdrave pameti, vse ostalo psihično je nezavedno. To je Freudovo sporočilo, ki je korelativno z okritjem razcepa zbegane zavesti. V to meri vrez, ki bo dobil razsežnosti razcepa jaza.

Topološki moment pri tvorbi šale je takle: predzavedna misel je za trenutek prepuščena nezavedni obdelavi, njen rezultat pa zajema zavedna zaznava.

Topološkega momenta nikakor ne smemo zamenjevati s predstavitvijo. Tu je čutiti vso težo predmeta. Postavljen je iz pregrade in je temelj, na katerem se v svoji metonomiji odigrava vsak obrat reka. Struktura govornice, ki je pogoj nezavednega, pojasni njegova načina delovanja *Verdichtung* in *Verschiebung* z metaforo in metonimijo. To pa ima pomen le v polju Drugega. V interpretaciji ne deluje učinek pomena, temveč artikulacija v simptomu — nepomen-skih — označevalcev. Kot nezavedno zajema tekst in črko, tako teorija nezavednega, vzpostavljenega s črko, izrinja pojem označevalca. Potlačitev, proces v izviru vzpostave nezavednega, je v meji, ki ločuje in artikulira prvotni red nezavednega od drugotnega reda predzavedno-zavednega. Prvoten je red drugega, zaznamovan s kastracijo; na mestu čistine nas ne pozabi reprezentant predstavitve: vsak element črke je v odnosu do čistečega mesta označevalca. Če ostanemo na pozicijah lingvistike, kjer ima v zaprti bateriji vsak element obstoj le v razlikovanju do drugih v zaprtem označevalnem sistemu, je izključen vsak odnos subjekta do Drugega, vrzelnega mesta označevalca, ta pa je zreduciran na linearnost površinske poti. Če je označevalec zreduciran na formalni element za razliko od pomenjanja, tukaj označenca, njegova funkcija ni prepoznana. Pomenjanje je nasprotno učinek, ki je proizveden v substituciji označevalca označevalcu, ki jo kaže metaforična struktura. Označevalna veriga, zreducirana na linearnost metonimičnega delovanja, izsili opustitev predmeta, obenem pa uvaja ničelno instanco, kar pomeni, da ima ta veriga rep in glavo. Ker je označevalna veriga vodena izključno z igro metonimije, nastopa metafora le s prestopom, kar onemogoči razlikovanje seksualnega objekta od materinega falosa. Ta pa ni, najsi ga še tako vztrajno iščemo, ne na repu ne na glavi; da pa ga tam iščemo, je omogočila zamenjava z aritmetičnim simbolom, ki pa — čeprav je na obodu vrzeli (tudi Fort!) — ni zato nič manj okrogel. Predmet *a* ima nasprotno zvezo z ničelnim simbolom samo, kolikor je njegov manko: krog bi spostavili le še s težavo, ni pa s tem rečeno, da bo kroženje, ki bo vedno v skladu z glasom označevalca nekoliko zašlo s krožnice, ukinjeno. Ne, dokler živiš, to je dokler uživaš. Kolikor tega ne priznamo, lahko skujemo zaprto verigo, ki se spenja obenem z izvornim in končnim

členom. Ta je postavljen zunaj te zaprte verige, katere členi se razlikujejo le zato, da bi si lahko sledili. Predmet kot vzrok želje je v tem redu spregledan kot zgubljen, poistoveten z realnostjo. V predstavitvi pa je zgubljen njegov odnos do tiste predstavitve, ki mu določa izjemen položaj. Nemožno ontično je premeščeno v nemožno ontološko, predmet je razrez med tema dvema nemožnostima. Po tem je govorica pogoj nezavednega, torej po možnosti razreza, in če rečemo da po dveh oseh, je to zgolj strateški približek: križ, ki iz njega nastane bo sicer križal zavest, obenem pa se ta fantom omogoča drseč po njegovih potezah. Poteza je pogoj črke, črta krožnice v odmiku je dana z zlomom črke na robu izjave. Na tem zlomu se artikulira tudi resnica, katere iskanje je prazno, ožigosano s tavanjem in zmoto. To dvojje sta izkušnji nemožnosti linearne nameščenosti: dvojni vpis je namreč nujnost, ki se ji ne da izogniti na nobeni ravni. Nezavedno je pogoj razcepa in ta podvojitev ga obeleži za drugi diskurz, umeščen na drugo mesto. To nam daje slutiti, koliko kompaktnosti označevalca še ostane v njegovem dvojnem vpisu v dve popolnoma, predvsem pa topološko različni označevalni bateriji, če je najprej s tem izključeno prav skladje obeh sistemov. Sistem zavedne govorice torej ni mogoče uskladiti z elementarnim diskurzom nezavednega. Princip dvojnega vpisa moramo razumeti v vsej resnosti topične in funkcionalne ločitve zavednega sistema od nezavednega: v veljavi ostane na vseh nivojih nezavednega. Minimalna označevalna baterija prav tako ni razložljiva algebrično z recipročnostjo med zavedno in nezavedno govoricco: ta recipročnost namreč spregleda pregrado v njeni brezkompromisnosti, ki ti dve govorici nepovratno razločuje. Če pogledamo na eno stran pregrade, pa vidimo, da je nemožna tudi samopredstavitvev označevalca. Reprezentant predstavitve načrtuje predstavitvev subjekta, kar je vidno zlasti v drugi freudovski topiki, ki zvede pod triado Zv-Pzv-Nzv triado Ono-Jaz- Nadjaz.

Izhajamo od spregledanega dejstva. Nezavedno psihoanalize ni določljivo negativno iz zavesti: pred znanstvenim odkritjem ga v strogem pomenu ni. Vzpostavljeno je s topično doktrino nekega nemesta: to zadnje je vrzel, ki spostavlja sistem. Zato prispevek o nezavednem lahko le izpostavi resnico sistema, manko: tega skuša zavest, koga drugega kot izpostavljalca kroga krogov (beline v sami inteligibilni formi), torej zavednega, Hegla: seveda nesrečna zavest. Med zavednim in njegovim zanikanjem odzvanja prelom: ker pa imamo opravka z učinki, ki se načrtujejo po anatomskih, to je v etimološkem pomenu besede razumljenih črtah, postane učinek zavesti zanimiv. Ta učinek je vzpostavila določena zmota — subjekta domnevnega védenja: zlobnež, manj zloben od nezavednega, pojavljujočega se v njegovih vrzelih. To postane razumljivo s tem, če ugotovimo, da je zavest navzoča kot nezavedno v učinkih govorice: ti so svetloba, ki ne dopušča sence, predstavljajo mojo predstavitvev tam kjer ta manjka, kjer sem jaz le manko subjekta. Reprezentant predstavitve (Vorstellungsrepräsentanz) je torej vezan na telo, s tem na subjekt. Gon izvira iz vzburjenja telesa, zato sam ne more postati objekt zavesti, temveč le objekt predstavitve, ki ga reprezentira. Tudi v nezavednem je lahko reprezentiran le preko predstavitve. Nezavedni nagon je nagon, katerega reprezentant predstavitve je nezaveden, saj kaj drugega ne pride v poštev. V poštev pride le reprezentant, to je telo (cf. Freudovo uporabo Vorstellungsrepräsentat, torej repezentant vsake predstavitve in ne reprezen-



tant-predstavitev) in telo pride v poštev kot nezavedno. Predstavitvene funkcije reprezentanta ne moremo zvesti na reprezentacijo, čeprav se vse, kar je nezavednega, odigrava le v učinkih govornice. Nekaj se torej iz-reče, ne da bi si tega subjekt mogel predstaviti, ne da bi si ga izrekel in ne da bi dojel svoje izrečeno. Nezavedno ni predstavitev, je le manko telesa, tj. o njem lahko govorimo le v zvezi z rezom govornice, kastracijo telesa, reprezentantom predstavitve. Poslej nas ne bo čudila vpeljava predstavitve reprezentanta — subjekta. Tako je prispevek o nezavednem prispevek o subjektu, določena univerzitetna obscenost interpretacije pa sploh izvira iz subjekta — to pot domnevnega védenja, operacije duha v enotnem subjektu. Prirojeni pomen (fenomenologije npr.) ni telo označevalca, ki ga ekspresivna spiritualna totalnost lahko izpostavi kvečjemu v fantazmi (totalne) predstavitve. Pri tem pa je prezrt predvsem doseg pojma delnega gona. Obenem se bo triumf razlagalne filozofije, zlasti filozofije govornice — če je nezavedno strukturirano kot govornica — skrhal ob dejstvu, da je Freud govornico prihranil domeni predzavednega: predstavitev ne pripada redu govornice, ampak podobe, realnost nezavednega ni lingvistična, prej figurativna: o tem nam pričata npr. razlaga sanj in subverzivnost šale. Zakoni, ki jih znanost psihoanalize odkriva v nezavednem, so torej analogni lingvističnim formalnim zakonom: v samem elementu predstavitve deluje reprezentant, različne vpise mezičnega materiala, ki se kristalizira okoli njega, pa sta pomagali razložiti lingvistični stilni figuri, delujoči na ravni nezavednega kot mehanizma njegove tvorbe: ti dve figuri ločujeta subjekt od njegove resnice, ga razločujeta. Zbir pomena v krogu (najsi bo hermenevtičnem) spregleda Moebiusov trak.

Ta odklon nam pove, da je v krogu predstavitve vedno potlačen označevalec in od tod lahko govorimo o reprezentantu predstavitve. V nezavednem je povezava s strukturo lingvistike, torej tudi s strukturo znaka. Spomnimo se na njegovo konstitutivno pregrado, ki za vedno odtegne označevalec funkciji reprezentacije označenca. Ostane le še neprestano drsenje označenca pod označevalec, pri čemer postane razvidna funkcija črke, ki s svojo presenetljivostjo izžene vsako sled duha: nezavedno moramo iskati prav na tem mestu. Označevalec podobe je tu razrešen vsakega pomenjanja, njegov pomen pa kaže resnico označevalčevega zajetja (seveda z zobmi) subjekta. Odnos označevalca do subjekta prehaja preko govornice: tudi razvija se v njenih učinkih. Nezavedno pa je odkrito prav z učinkom govornice na subjekt: ta se v njeni oblasti ne zaveda svojega delovanja. Na nivoju govornice je torej vedno nekaj zunaj zavesti, kar omogoča umestitev želje. Ker je njena funkcija omogočena iz neizpolnjenosti, se zamaje gotovost govorjenja, govorjenje pa je šele dano. Podobno je z mišljenjem, in če to apliciramo na subjekt, vidimo, da misli ono tam, kjer je nemogoče, da bi (se) subjekt artikuliral. Biti sledi črka, položaj nezavednega je določen s funkcijo črke, čeprav tiste, ki je sam ne more izreči: mislim torej, kjer ne morem reči, da sem. Mišljenje pa tu lahko razumemo le iz topike, ki se pojavlja iz vpada označenca pod označevalec, kar ponazarja pregrado saussurjevskega algoritma: skupne osi ni. To odkritje je postavljeno na-mesto subjekta. Radikalna ekscentričnost sebe do sebe samega je razvidna v distanci subjekta izjave do subjekta izjavljanja. V tej nemožnosti identitete pa se kaže poleg želje še Drugi, čigar diskurz nezavedno je. Govo-

rica torej daje dimenzijo resnice. Razcep je podan v priznanju enega samega. Nezavedno je prelom med subjektom in drugim, subjekt sam pa je, predvsem kartezijanski subjekt, predpostavka nezavednega. Med oklepaje je potrebno za »mislim« postaviti tudi »sem«. Mišljenje je tu operacija izpraznitve bivanja. Cogito poda z možnostjo svoje ponovljivosti na vsakem nivoju subjektivnega izkustva obenem možnost zarezne in iz nje izhajajoče ponovitve. Ta zamaje gotovost zmotne identifikacije, usmerjene od misli k subjektu, ki je najprej prisiljen brez konca misliti, da bi si zagotovil svojo bit, v tej zmotni identifikaciji pa se tista malenkost biti, ki jo lahko zbere, izčrpa v njegovi misli: mislim in nisem, mislim iz strahu, da ne bi bil. Misel, katere ponovitve izvirajo iz gona identifikacije, ki pa je le delna, izredno omejena, od objekta oddeljena le z eno potezo. Ta poteza je edina, torej združujoča: celotna serija izhaja iz njene čiste ponovitve. To, kar vedno prihaja na isto mesto po izkustvu nemožnosti identitete, je čista razlika, ker pa je različna v sebi od same sebe, se tudi subjekt tu lahko utemelji le v ločitvi od samega sebe, v originarnem razcepu, učinek identitete pa skuša biti vzdrževan v večnem povratku istega na isto mesto: ta prisilna ponovitev ima žarišče v manjkajočem označevalcu. Telo, s katerim imamo tu opravka, je pogoj nezavedne strukture, kolikor ta usmerja na odsotno strukturo telesa. Združujoča poteza izbriše reč vse do nepremakljivega enega in na mestu, kjer je reč bila, bom postal jaz. Tako je prvo izhodišče subjekta, uvajanja praznega predmeta brez pojma, in videti bi morali, kako pridobiti praznino subjekta v identifikaciji z združujočo potezo v praznini objekta samega. Ta je tudi edini, ki lahko pomeni samega sebe, česar pa ne more, kolikor je razrez sam. Nemožnost predmeta, to je prihod predmeta, zamaje pozicijo subjekta domnevnega védenja.

Zapisano je le fragmentaren prepis. Topologija je vezana na razcep. Zadnjo besedo ima Meduzina glava.



# **USODA POSKUSOV MODERNIH FORMU- LACIJ V SLOVENSKEM SLIKARSTVU 20. STOLETJA**

**TOMAŽ BREJC**

Vid govora  
Študije o modernem  
slovenskem slikarstvu

Obzorja, Maribor 1972  
(Znamenja 35-36), 121 str.

»Le težko smo začeli razumeti, kaj pomeni misel:  
likovna umetnost nas uči videti stvari sveta.«

(Kostas Axelos)

Študije o modernem slovenskem slikarstvu opisujejo poizkuse nekaterih uglednih slovenskih slikarjev, ki so skušali v našo umetnost vpeljati ter razviti in izdelati govorico modernega abstraktnega konceptualizma in se tako vključiti v tisto smer dogajanja, ki najočitneje zaznamuje likovno umetnost 20. st. v svetu. Avtor obravnava predvsem poizkuse treh umetnikov, Jakopiča, Franceta Kralja in Kregarja. V svojem delu je opozoril na tiste silnice v razvoju omenjenih treh umetnikov, ki nakazujejo in obetajo izdelavo konceptualnega slikarstva, ob tem je raziskal notranje zavore, ki so preprečile njegovo uveljavitev, po drugi strani pa je osvetlil (ne redko zaviralne) momente slovenskega teoretičnega spremljanja likovnega dogajanja, ki so posredno ali neposredno pogojevali tudi sprejem naše kulturne javnosti, na katerega so naleteli slikarji s svojimi deli. Pisec ugotavlja, da »iz polja umetniškega ustvarjanja samega ne zasveti nikakršna konceptualno strukturirana likovna formulacija, nikakršni dosledni koncepti ne prevladujejo nad sicer zavidljivim standardom slovenskega slikarstva«. Kje so vzroki, da tako obetavni poizkusi, kot so Jakopičev abstraktni impresionizem, abstraktni ekspresionizem Franceta Kralja in Kregarjeve abstraktne krajine, definirane kot lirična abstrakcija, niso mogli preglasiti zahteve po razvidnem čutnem posnemanju v slovenskem slikarstvu? Bralcu, ki se mu zdi pomembno priznati in zagovarjati vse poizkuse kritičnega pisanja, ki bi lahko kakorkoli pripomogli k popolnejšemu ovrednotenju slovenske likovne produkcije našega stoletja in tistemu, ki ga zanima, kako določiti našemu slikarstvu mesto v širšem, svetovnem likovno kulturnem prostoru, nudi knjiga več odgovorov. Zanimivo je ob njej spomniti na program enega izmed so-

dobnih evropskih umetnikov, ki izraža predvsem prizadevanja in proces uveljavitve abstrakcije v svetu in obenem eksplicitno dokazuje, kakšna radikalna intelektualna čistost in sicer heterogena, a precizna usmeritev more in mora pogojevati program nastajanja in uveljavitve koncepta abstraktne umetnosti: 1. Plastičnih elementov tradicionalnega slikarstva ni več mogoče identificirati (nefiguralika). 2. Zunanjo vizijo nadomesti notranja (prva stopnja abstrakcije). 3. Zapuščanje vseh običajnih slikarskih faktor (čista barva — čista kompozicija). 4. Zapuščanje vseh običajnih tehnik — platna, pigmenta, čopiča (uporaba novih materialov). 5. Zapuščanje dvodimenzionalnega plana kot končni namen in vstop v višjo dimenzijo: prostor — gibanje — čas (Vasarely). Če se po drugi strani zavedamo, da je realizacija tako radikalnih načrtov pogojena z dogajanjem v odnosu čas — slikar — družba, lahko posežemo za ilustracijo kar po najiminitnejšem primeru začetnika evropske abstrakcije. Kandinskijeve izkušnje z »obrnjeno« sliko so v »vrhunskem letu (1912!) evropske umetnosti« sočasne Schoenbergovim načelom atonalnosti s svobodnimi disonancami, Nietzschejevim »revalorizacijam vseh vrednosti«, izidu romana A rebours; so torej iz časa, ko so podtalne ezoterije in magične inverzije penetrirale v prostor in dogajanje, v katerem je slikarstvo nastajalo. Zato lažje verjamemo avtorjevim ugotovitvam, da so bili v našem slikarstvu »kakršni koli abstraktni koncepti vnaprej oslabljeni, kajti mimetične analogije so ponazarjale poseben socialni status idejnega modela impresija/ekspresija, tako da je kazalo, da je tej skupnosti individualni konceptualizem abstrakcije nevaren in škodljiv«. Ker je prav neverjetno, kolikokrat je prav avtoritativnost sočasnih kritikov pogojevala napačno pojmovanje in dojemanje modernega slovenskega slikarstva, je pisec kot uvod v nadaljnjo razpravo napisal **Kratek esej o težavah moderne slike**, s katerim je skušal vpeljati v aparat slovenskega kritičnega pisanja in gledanja nekatere postavke, ki so nujne za razumevanje in raziskovanje usode slovenske abstrakcije.

V modernem slikarstvu 20. st. se podoba, ki nastaja po načelih likovnega jezika, vse bolj odmika od principov odslikavanja in se polagoma seli v avtonomni prostor konceptualnega slikarstva. Najpomembnejša točka v tem dogajanju je pojav impresionizma, ki je po svojem pomenu presegel status umetniškega gibanja. Vzpostavil je posebno strukturo pomenjenja in izoblikoval vizualni kodeks likovnega jezika, ki je postal nov miselni red in sistem človekove imaginacije. S tem se spremeni tudi vloga gledalca, ker se struktura nanosa barve neposredno vriva v pomensko shemo branja. Po teza se od navezanosti na predmet seli v nov proces: sledi slikarjevi impresiji. Slikar podobo samo sugerira in tako se impresionistična slika v bistvu konstituirata kot nova vizualna celica, ki začenja svoje bivanje, ne da bi počakala na gledalca; gledalec vstopa v percepcijski proces z določenim modelom gledanja, ki ga mora aktivirati s svojim spominom ter projicirati nazaj v podobo (v nasprotju z razbiranjem realistične slike). To pomeni, da so morali gledalci začeti slediti umetniku v njegov prostor, ki je bil prej ekskluziven. Ta dogodek, ki je v tekstu nakazan v okvirih, ki so nujni za razumevanje konceptualnega slikarstva, se mi zdi celo eden najpomembnejših za usodo moderne umetnosti v celoti in včasih v njej celo predimenzioniran. Rezultat vpeljanih novosti je izginitev tradicionalne funkcije slike: tradicijo naslikanega prostora in usodo dramatičnih efektov preglasi nova substanca barvne fature, ki nastopi



kot seštevek identičnih elementov. V zadnji konsekvenci je moderna slika z dosledno konceptualnostjo razgradila funkcije vizualnosti ter se preselila v nevizualnost, v magijo. Pisec v nadaljevanju opiše isti proces še iz izkušenj, ki temeljijo na poznavanju današnje umetnosti: v slikovnem polju so se pojavljale mimetične analogije, deloma pa so nastajali znaki samo za interne produkcije abstraktnih formulacij likovnega jezika. Razumevanje tako nastale perpleksije je nujno za obravnavanje modernega slikarstva. S teozofskimi raziskavami Kandinskega in Mondriana so forme v konceptualnem slikarstvu dosegale absolutna stanja, v katerih se je njihovo pojavljanje neposredno vezalo na metaestetske kategorije teozofskih ideologij. Pisec končuje uvodni tekst z ugotovitvijo, da se v abstraktni umetnosti vse dogaja znotraj vseobsežnega kontinuuma konceptualnih projektov; gledalec se abstraktni umetnini lahko približa šele, ko doživi mentalno iniciacijsko ceremonijo.

Izmed številnih smeri teoretičnega pisanja, ki so se pojavile ob rojstvu abstraktne umetnosti in po njem ter tistih, ki še danes spremljajo njen razvoj, in ki jo sprejemajo ali zavračajo iz različnih vzrokov in pobud: od svetovno nazorskih do metodološko očitno nerazčiščenih, je Brejc pristaš naj sodobnejše. Ni dolgo tega, kar so Ettlinger, Ringbom, Sidhare, Washton-Longova in še nekateri odločno opredelili premise za nastanek abstraktne umetnosti s Kandinskim in za njeno razumevanje vključili še delovanje teozofskega gibanja (madam Blavatsky, Rudolf Steiner itd.). Tako so s pristopom samim odločno zavrnil eno izmed najbolj napadalnih protitez, ki jo v Evropi zastopa na primer Pierre Francastel, ki trdi, da temelji razumevanje abstraktne umetnosti na svojevolskem poistovetenju pojma subjekta s pojmom objekta in ne upošteva, da je evolucija sodobne umetnosti vezana na korenite spremembe iz območja tehnike. Z izbrano metodologijo avtor že v uvodnem poglavju postavlja pred nadaljevanje in pred bralca več problemov, med katerimi se mi zdijo najvažnejši: ali je impresionizem produkt moderne kulture tudi pri nas, do kakšne mere je impresionizem kot stil vnesel v slovensko slikarstvo inovacije likovnega jezika in posredno, kakšna je njihova usoda itd. Taka vprašanja pa sprožajo novo razumevanje slovenske moderne umetnosti. Na primer: ali je bil za slovenskega gledalca možen premik od intuitivnega dojemanja proti diskurzivnem. Če je bil, ali je možen še danes?

**Esej, Na poti k abstraktnemu impresionizmu: slikarska praksa v letih 1903—1918,** govori predvsem o Jakopičevem slikarstvu. Avtor nudi bralcu v prevero in nadaljnje premišljevanje naslednjo opredelitev tega slikarstva: raziskovanje temeljnih principov slikarstva je vodilo Jakopiča iz izkušenj naključnega realizma, ki pa niso mogle razkleniti značilne dihotomije slovenskega impresionizma impresija/ekspresija, prek odkritij scenskih izrezov v raziskavo odnosa skica - slika. Tu se je Jakopičeva slikarska praksa zaustavila ob povsem konceptualnih zakonih slikarstva, na ravni katerih je že reševal nekatere probleme, ko svetloba kot senca postaja barva, ki kot materija postane samostojna entiteta. Tu Jakopičevo slikarstvo najbolj niha na prehodu mimetičnih v nemimetične likovne formulacije. Stil tega slikarstva lahko označimo kot »abstraktni impresionizem«. Ob tem pa se pojavlja problem Jakopičeve vizionarnosti kot iskanja možnosti za vpeljevanje simbolov v slikarsko prakso, ki začne po dvajsetih letih našega stoletja oživljati forme in vodi v novo smer, ki s preteklimi izkušnjami izhaja v moderni alegoriji.

Avtorju torej poznavanje problemov modernega slikarstva omogoča, da v kontaktu z vidnim v Jakopičevi umetnosti do skrajnosti poudari tiste elemente, ki so značilni za Jakopičevo »abstrakcijo«. Pri tem velja opozoriti, da so ob skoraj vseh teh elementih razmišljali tudi dosednji opredeljevalci Jakopičeve umetnosti. Poglavitni problemi torej slej ko prej ostajajo: barve, vizionarnost, poizkusi absolutnega slikarstva itd., ločujejo pa se interpretacije. Zato se mi zdi, da je pisanje ob nekem tako novatorskem slikarstvu enako bistveno pravilno takó ovrednotenje vseh elementov, kakor pozneje njihov izbor, upoštevanje in poudarek pri interpretaciji celote. Kakorkoli, v tekstu se mi zdi še premalo poudarjeno dejstvo, da je Jakopič prav v rojstnih letih evropske akstrakcije želel enakovredno prestopiti prvo stopnjo v njenem razvoju. Tudi njegovi evropski kolegi so imeli namreč neprestano pred seboj imperativno kategorijo gledalca »laika«, ki ne bi sprejel absolutnega slikarstva brez vmesne stopnje, ki bi mu namesto telesnega vseeno nudila nekaj oprijemljivega. Od tu naprej pa je dejansko, kot ugotavlja tudi Brejc, odločala radikalnost in čistost koncepta in v vsem razvoju umetnosti do danes je obveljalo kot slabost slikarja, če skuša nedoslednosti v zakonitosti koncepta preglasiti s formalnimi špekulacijami oziroma za slabost kritika, če temu nasede in piše o razvoju formalnih kvalitiet tam, kjer jih ni.

Tretji tekst, **V znamenju forme**, nam zopet predstavlja zanimiv pojav v slovenskem slikarstvu: ko je bil France Kralj na poti, da izdela koncept slikarstva, katerega forme so se znebile podstati iluzionističnih likovnih formulacij, in bi tako lahko ustanovil likovno govorico, ki nastaja pod diktatom »notranje nujnosti«, mu je zmanjkalo moči. Če bi svojo pot nadaljeval, bi njegovo slikarstvo poseglo v evropsko dogajanje prav v času, ko je konceptualizem povsem zanemaril probleme vizualnosti in s tem tudi tradicionalni odnos do duha. Medtem ko je naturalistično označena forma zaznamovala materialno substanco za duhovno dogajanje prepoznavanja, pa se v modernem slikarstvu tega časa umetnina v celoti pojavlja v območju duha in novi simboli prepričujejo gledalca le z magičnostjo svojih form, prek katerih se razodeva struktura likovnega dela. Zaznava temelji na principu duhovnega vibriranja, ki ga v delo vnaša že slikarjeva praksa. V tako zaznamovanem evropskem prostoru so se torej znašle simbolične abstrakcije Franceta Kralja in se skušale konstituirati oziroma uveljaviti kot avtonomna središča duhovnega žarčenja v ožjem, slovenskem kulturnem prostoru. Zopet ni odločilo širše dogajanje, ampak je tradicija ideje o impresiji/ekspresiji kot edini primerni umetnostni strukturi, ki se je konstituirala v slovenski umetnosti (kot ohranjevalka naturalizma), zatrla upanja individualne strukturacije vizualnosti.

Zanimivo je, da je poskus propadel kljub spremnemu pisanju, ki se je tokrat trudilo osvetliti problem čim bolj strokovno. Prav tako se mi zdi zanimiva možnost za natančnejšo raziskavo vloge pisanja A. Vodnika (v primerjavi — na primer z Maeterlinckovo vlogo v razvoju evropske simbolistične estetike), ki jo verjetno v veliki meri pogojujejo osnovno komparativno spoznanje, da lahko ustvari beseda močan čustveni vpliv, če je prikrit njen dejanski pomen.

Četrta študija, **Abstraktno slikarstvo v letu 1952: problem poznele izkušnje**, govori o pojavu Kregarjeve abstrakcije, ki je po vojni v naši kulturni javnosti sprožila prave filipike. Kljub temu,



tudi če gledamo ta pojav iz določene historične razdalje in če vključimo Kregarjevo abstraktno obdobje v razvojno pot vsega njegovega slikarstva, vidimo, da njegov pojav ni mogel voditi v dosledni konceptualizem. Tako se kaže danes Kregarjeva abstrakcija v bistvu kot prikrita dovršitev slovenske impresionistične skušnje. Pravo kvaliteto tako označene lirične abstrakcije pa moramo iskati v dejstvu, da je preglasila kompleks iluzionizma, in se je ne da več definirati kot lirični odnos do slovenske krajine, ampak bolj kot obujanje liričnih razmerij v strukturi likovnega jezika. Ča zasledujemo v Kregarjevem zgodnjem slikarstvu elemente, na katerih temelji njegova abstraktna krajina, opazimo, da je bila za nadaljnji razvoj bistvena raziskava problema, kako izoblikovati celotno ploskev podobe v točno določeni tonaliteti. Tako lahko opredelimo Kregarjev barvni realizem kot vpeljevanje avtonomnih funkcij barvnih rezov, ki jih slikar razvija skozi vse pojavljanje predmetnega.

Sklep, ki sledi Brejčevim ugotovitvam in združuje problematiko slikarstva treh pomembnih slovenskih umetnikov, je jasen: slovenski likovno kulturni prostor je v imenu iluzionističnih principov zavračal razvoj in dovršitev čistega in brezkompromisnega modela konceptualnega slikarstva. Prav problem bremeneče perceptivne izkušnje pa zastavlja vprašanje, kakšna bo usoda sodobnejših konceptov v naši umetnosti. Ali je mogoče od slovenskega občinstva ter od teoretično kritičnega pisanja pričakovati zapolnitev širše zasnovane estetske sfere, ki je po mojem mnenju nujna za potrebno razumevanje takega modela, ki pa jo v danih razmerah lahko označimo tudi kot toleranco? Ali se more v našem kulturnem procesu uveljaviti nov, polnokrvnejši teoretični pristop? Kajti če ne, bo usoda radikalnosti v slovenski umetnosti slej ko prej v rokah očitno idealistično ali prakticistično usmerjenih, bodisi akademskih ali birokratskih, spremljevalcev in ljubiteljev.

Brejčeve ugotovitve pričajo, da so dosedanji pogledi in razmišljanja o modernem slovenskem slikarstvu zahtevala neko teoretično poživitev oziroma podstat gledanja skozi novo optiko, zgrajeno na izkušnjah govorice moderne umetnosti v svetu. Piščevemu neposrednemu kontaktu in neprestanemu preverjanju slikovnega materiala pa gre zasluga, da besedilo ni le prikaz teoretičnih možnosti slovenske likovne govorice, ampak dejansko predstavlja njen vid.

# O KRITIČNEM IZPOSTAVLJANJU SLOVENSКИH ARHETIPOV\*

Govorili bomo o vrsti manjših esejev Tarasa Kermaunerja, ki jih je avtor pisal in objavljал v razdobju nekaj zadnjih let in ki jih je sedaj zbral in združil v posebno knjigo. Domnevamo, da mora torej te eseje v vsebinskem pogledu družiti nekaj, kar je vsem skupno in kar omogoča njihovo tako združitvev. Pričujoči zapis bo skušal opozoriti na to skupno. Dalje se vprašujemo, ali je utemeljen — in po čem — ponatis že — sicer na raznih krajih — objavljenih Kermaunerjevih esejev, na kar bo tudi skušal odgovoriti pričujoči zapis. Ker so tu zbrani Kermaunerjevi eseji že znani in so znane tudi dokaj žolčne in nepričakovane reakcije nanje, je najbrže potrebno vsaj **opozoriti** tudi na tem esejem samim primeren način branja in na z njim povezano razumevanje pomenov v teh esejih vsebovanih posameznih besed, stavkov, širših tekstualnih enot in celote teksta. Tudi to nalogo si zadaja pričujoči spremni zapis. Dalje želim posebej poudariti, da se bo ta zapis v glavnem zadrževal znotraj pomenske celote Kermaunerjevih tu zbranih esejev in se ne namerava spuščati v kritično pretresanje avtorjevih tez — razen izjemoma na nekaj mestih. Tako pretresanje bi namreč zahtevalo mnogo več prostora kot ga dopušča naš okvir.

V naslovu sem omenil slovenske arhetipe. Toda kaj je sploh **arhetip**? Beseda je grškega izvora (arhaios — star, typos — oblika) in pomeni prasluko, pravzor, prvi, osnovni vzorec. Uporabljena v zvezi s človekovim delovanjem (v najširšem smislu) označuje beseda »arhetip«  
habitualizirani vzorec človeškega delovanja oziroma obnašanja. **Habitus** (že pri Aristotelu heksis) označuje privajeni na-

\* Pričujoči tekst je bil napisan kot spremni zapis h Kermaunerjevi knjigi, **Med dvomom in zvestobo**, ki jo je nameravala izdati založba Obzorja v Mariboru in v kateri je avtor združil vrsto svojih krajših esejev, namreč: Uvodna meditacija o individualnosti, nacionalnost in univerzalnost; Cesta, politika, slovenstvo, revolucionarnost in interes; »Prodržavni«  
in »antislovenski«  
feljton; Zgodba o Dežmanu kot simbolu izdajstva; Usoda nekega razmišljanja o usodi; Moj narod čez vse in z desnico; Marsikako je mogoče; De bello Cudermanico; Beleške o narodu in kulturi; Slovenska znanost — paradoks ali tragika?; Napadalna maska prenovljenega slovenskega socialnega humanizma; V pluralizmu navskrižij; Nihilizem in »nihilizem«  
; Nepravi don Kihot; Grupe in relativnost; O kulturi-igri in zunajkulturni politiki-gonji. — Sestavki so večinoma izšli v zadnjih letnikih revije Problemi, nekateri pa tudi v drugih slovenskih revijah in časopisih.



čin delovanja in obnašanja, je ime za neko mentaliteto ali tip ali vzorec aktivnosti, nastal s pridobitvijo določenih navad; človekov habitus je zato njegova telesna in duševna konstitucija, **ustroj osebnosti**. Arhetip kot habitualizirani vzorec obnašanja označuje torej neko fiksirano svojskost (ustroj) posamezne osebnosti oziroma več med seboj zgodovinsko povezanih konkretnih osebnosti ali kake večje socialne skupine, naroda ipd. Kot tak lahko določen arhetip preživi posamezne končne osebnosti ali skupine in ima neko svojo lastno »nadosebno« zgodovinsko kontinuiteto. Arhetipi kot habitualizirani vzorci obnašanja se namreč lahko **institucionalizirajo**, vežejo na neke družbene institucije oziroma — če so zares vzorci obnašanja — sami lahko vzpostavljajo neke družbene institucije, se torej v teh institucijah **objektivirajo**, »materializirajo« in tako **zagotavljajo** svojo lastno zgodovinsko kontinuiteto. Habitualiziranje in institucionaliziranje vzorcev obnašanja implicira možnost, da postanejo arhetipi sčasoma zaradi spreminjanja ožjih in širših razmer in okoliščin oziroma zgodovinskega okolja **rigidni** (okostenijo, izgubijo življenjskost, smiselnost), se pa **kot taki** kljub temu ohranjajo dalje. S tem zaidejo nujno v nasprotje z novimi, novo nastajajočimi, življenjskimi vzorci obnašanja, ki še niso habitualizirani in še manj institucionalizirani, so pa spremenjenim razmeram okolja primernejši. **To** nasprotje se v vsakokratnih konkretnih družbenih razmerah lahko izraža v konfliktih med grupami, med posamezniki, med institucijami, med institucijami in zunajinstitucionalnimi strukturami itd. To velja za dogajanje v vseh subsystemih družbe kot celotnega sistema. Arhetipi so kot habitualizirani **vzorci obnašanja** per definitionem določujoči za obnašanje. Proces njihovega nastajanja, habitualiziranja in institucionaliziranja kakor tudi razpadanja, odmiranja, prehajanja v pozabo in zamenjevanja z novimi je najtesneje povezan s celotnim družbeno-zgodovinskim in svetovnim dogajanjem, zato jih je v tej zgodovinski perspektivi mogoče ustrezno razumeti in preučevati le v zvezi s tem dogajanjem. Preučevanje arhetipov kot habitualiziranih vzorcev obnašanja (sociologija arhetipov) je torej poseben vidik preučevanja družbeno-zgodovinskega dogajanja bodisi celotne sklenjene družbe (npr. slovenskega naroda) ali njenih posameznih segmentov, njenih subsystemov, teh ali onih družbenih skupin itd. Zato je mogoče to preučevanje tudi relativno omejiti na take relativno samostojne družbene sisteme, tako npr. na **kulturo** kakega naroda. Arhetipi, ki jih bomo tu pretežno našli, bodo habitualizirani vzorci mišljenja, čustvovanja, ustvarjanja kulturnih vrednot (produkcija leposlovnih, kritičnih, likovnih, glasbenih idr. del), vzgoje, kulturne politike ipd.

Zakaj v spremnem zapisu h knjigi Kermaunerjevih esejev, ki se nanašajo na vse mogoče, sploh govorim o arhetipih? Zato, ker menim, da je Kermaunerjeva knjiga neki poseben način razkrivanja arhetipov slovenske kulture, vsekakor neki bolj ali manj posrečen način, ki pa ga pri branju moramo upoštevati, in ga moramo ustrezno brati. S karakterizacijo tega načina pristopamo h Kermaunerjevemu tekstu samemu.

Uvodoma je že bilo omenjeno, da imamo tu pred seboj vrsto **esejev**. Esej kot posebna literarna oblika ni strogo znanstveno pisanje. Esejistično pisanje je bolj ohlapno, lahkotno, neprecizno. Pred seboj torej nimamo niti filozofskega niti znanstvenega teksta, in ga torej ne moremo presojsati glede na filozofskost ali znanstvenost, po strogih kriterijih katere koli družbene znanosti.

Že površen pregled Kermaunerjeve rabe poglavitnih besed oziroma označb, ki smo jih vajeni brati v drugačnih kontekstih, nam pokaže, da jih naš avtor uporablja z neko ohlapnostjo, ki mnogokrat lahko moti, dela videz poljubnosti, nesolidnosti, videz nekvalificiranosti za pisanje o teh rečeh. Vedno, ko sem nameraval te Kermaunerjeve eseje brati z očali znanstvene ali filozofske strogosti, so se mi zbuiali taki pomisleki. Prišel sem do vpogleda, da je tako branje teh Kermaunerjevih sestavkov že vnaprej neprimeren načinu njegovega pisanja. Za branje vsakega teksta sploh, naj bo filozofski, znanstven, esejističen ali leposloven, velja, da imajo posamezne besede v njem svoj določeni pomen v stavkih, stavki iz večjih enot in te iz celote teksta, ki nosi **pomensko celoto**. Prav zato je mogoče in priporočljivo tudi pričujoče Kermaunerjeve eseje ustrezno brati iz **njihove lastne** intencionirane pomenske celote in se — ker so pač pisani esejistično, celo osebno izpovedno — ne zadrževati preveč pri posameznih besedah ali stavkih, temveč vedno slediti intendiranemu pomenu celote. Toda zato je potrebno že vnaprej dojeti (»zaslutiti«) pomensko celoto.

Posebna stran Kermaunerjevega sloga je pretiravanje. Marsikdaj imamo pri branju občutek, da so opisi pretirani, da je nekaterim stvarim pripisan tak »velikostni razred«, ki ga v ralnem življenju nimajo. (Kot skrajni primer bi lahko tu navedli Kermaunerjevo interpretacijo Gradišnikovga protesta proti napisu »Kaugumi«, češ da je to »nacionalizem«; podobnih — sicer bolj subtilnih — povečav je mnogo.) Pogosto sem se vprašal, čemu to služi. Polagoma sem videl, da je pretiravanje večkrat nujno esejistično kontrastno sredstvo. Ko namreč opazujemo zmetke raznih pojavov v dogajanju zavesti kakega naroda, so razlike sprva manj očitne. Da bi postale očitne, jih je treba povečati, pretirati. Ko skušamo artikulirati neka dotlej še neartikulirana opažanja, nam kontrasti skraja še niso razločljivi — to postanejo šele, če jih povečamo, pretiramo. Esejistično pretiravanje je torej lahko smiselno za ostrejše distingviranje še neopaznih razlik, za razločnejšo artikulacijo zaznavanja — pri Kermaunerju — slovenskih arhetipov mišljenja, čustvovanja, ravnanja itd.

Kermauner obravnava v pričujočih zbranih esejih najrazličnejše teme in vsiljuje se videz, da eno nima prave zveze z drugim, knjiga je zbirka priložnostno napisanih sestavkov. Vendar je ta Kermaunerjeva knjiga bolj enotna, kot se na prvi pogled zdi, čeprav je očitno, da njen avtor pri pisanju posameznih sestavkov še ni imel eksplicite v mislih take širše celote. Ta knjiga sploh ni zgolj esejistično spretno zasnovana serija člankov, temveč je spontana, iz avtorjeve avtentične vsakdanje izkušnje izhajajoča pomenska celota. To pomensko celoto označuje **izpostavljanje in kritika »samoslovenske nacionalne ideologije«** — kakor pravi Kermauner — tj. **kritično izpostavljanje bolečega in neustreznega arhetipa**, ki se sicer v različnih odnosih in situacijah kaže različno in je vendarle v vseh isti. Če naj torej ustrezno razumemo Kermaunerjeve v tej knjigi zbrane, tako različne tekste, moramo v njih ugledati to vsem skupno pomensko celoto. Šele to omogoča **ustrezno** razlago posameznih besed, stavkov, ali večjih tekstualnih enot. To je staro hermenevitično pravilo, ki nas obvaruje tega, da bi avtorju morda očitali nekaj, kar sploh ni njegova intencija niti ne sodi v pomensko celoto njegovega teksta.



Tudi Kermaunerjeva osebno-izpovedna stran pisanja, ki je pri njem zelo pogosta, ni golo esejistično vnašanje barvitosti v tekst, bravura (ali nabuhlost) osebnega sloga, temveč je izključno v službi izpostavljanja in kritike tipičnih slovenskih arhetipov, ki jih ima avtor za neustrezne sedanji zgodovinski situaciji Slovencev v Jugoslaviji in v Evropi. (»Evropa« pri njem ni zgolj geografski pojem, temveč mu pomeni zgodovinsko, civilizacijsko-kulturno-duhovno enoto.) Če gre namreč res za tipične slovenske arhetipe, jih mora oziroma more »začutiti« v sebi vsak Slovenec, ki se je zmožen dvigniti čez svojo omejeno zasebno osebo do narodne občosti. Osebna izpovednost na taki ravnini zato daleč presega izpovedujočo osebo in zadeva vse člane kake skupnosti — v našem primeru vse Slovence. Prav ta zmožnost zagledati svoje osebne vsebine na ravnini občosti spada med prve pogoje ustreznega razumevanja te Kermaunerjeve knjige. Tista širša pomenska celota, v kateri in iz katere razumemo tudi ožjo pomensko celoto Kermaunerjevega teksta, je torej slovenska narodna občost (in ta znotraj Evrope). Ne moremo razumeti Kermaunerjevega kritičnega izpostavljanja slovenskih arhetipov, če se ne dvignemo do celote slovenstva.

Za primer, da je treba posamezne Kermaunerjeve izjave razumeti iz pomenske celote njegovega teksta, lahko navedemo tu odlomek iz njegovega sestavka »o cesti«, kjer govori o Srbih. Če vzamemo ta odlomek zunaj njemu pripadajoče pomenske celote, zgleda kot skrajni protisrbski šovinizem. Če pa ta odlomek razumemo iz omenjene njemu pripadajoče pomenske celote — in to **moramo** —, tedaj kritično razkriva neki travmatični slovenski arhetip odnosa do drugih jugoslovanskih narodov in ni niti malo šovinističen, temveč prej nasprotno, kar bi bilo mogoče pokazati iz drugih odlomkov. Omenjeni primer sem izbral prav zato, ker je pri njem razmeroma lahko uvideti intendirani pomen odlomka in ga ograditi od neustreznega. V nadaljevanju pa bomo prišli do težjih primerov.

Podobno omenjenemu primeru je treba v spisu »o cesti« gledati tudi na odlomek, v katerem govori avtor o svojih skušnjah s Slovenci, o svojem kolesarskem izletu na Primorsko, o svojih izkušnjah s slovenskimi in srbskimi kulturniki ipd. Povsod gre za bolj ali manj posrečeno odkrivanje in karakteriziranje — po avtorju — specifično slovenskih arhetipov, ki da so bili in da so še določujoči za ravnanje Slovencev. Opisovane situacije so samo **sredstvo** take karakterizacije in izpostavljanja ter nimajo same po sebi nobenega drugega smisla.

Podobno previdnost pri razumevanju in oceni zahteva npr. tudi odlomek v drugi polovici »uvodne meditacije«. Avtor tu opisuje neko »ideologijo« (arhetip), ki jo sicer nahaja tudi sam v sebi, vendar je ne dojema le kot svojo, temveč jo vidi razširjeno med mnogimi znanci oziroma sonarodnjaki (prav zato tudi piše o nji), obenem pa je do nje kritičen. Govori namreč proti neki vrsti narejenega slovenskega kulturnega samoveličja, proti namišljeni slovenski samozadostnosti oziroma veličini (za visokim **nacionalnim** plotom), ki da se enači s svetovnimi veličinami. S tem opisovanjem dviga na ravnino zavesti in zavestne refleksije oziroma samorefleksije neki boleči duhovno-kulturni slovenski arhetip, ki se mu kaže kot neustrezen, da bi ga na tej ravnini kritično razrešil in se ga tako znebil (ne le zase, tudi za vse druge), (ta postopek je podoben psihoanalizi). V omenjenem odlomku, če ga tako gledamo, ne gre za

to, da Slovenci spoznamo, da smo nič, ne gre za v-nič-devanje sebe in Slovencev, temveč gre za kritiko pretiranih, nerealnih »svetovno pomembnih« slovenskih ambicij, ki jih Kermauner opazuje v slovenski kulturi, in s tem gre za izognjenje bolečini neizpolnitve, nujnega ponesrečenja takih ambicij. Arhetip slovenskega mišljenja in čustvovanja, ki take ambicije poraja, opisuje Kermauner na več mestih. Smisel kritične izpostavitve takega neustreznega arhetipa je torej sprostitvev in očiščenje od notranjih napetosti, ki so mu lastne. S tem v zvezi pa postane globlje razumljivo tudi negotovanje in nejevolja, ki jo tako pisanje zbuja pri mnogih. Tako dviganje polzavednih »neprijetnih stvari« do zavesti namreč nujno zbuja odpore (spet analogno psihoanalitičnemu postopku). Ti Kermaunerjevi eseji pa so bili doslej obilno deležni nejevolje in negotovanja. »Nerazumevanje« ima tu torej lahko opisani globlji značaj, je arhetipično simptomatično, in ni vedno odvisno samo od intelektualne pripravljenosti bravca.

Na račun Kermaunerjevega pisanja je bilo posebej slišati očitke, da je antislovensko, nacionalno nihilistično ipd. Toda že alternativna vprašanja, ki jih postavlja Kermauner ob koncu prvega dela eseja »o cesti« jasno pričajo, da je pripisovanje »antislovenstva« ali »nacionalnega nihilizma« temu in tudi drugim Kermaunerjevim spisom (o njih bomo še govorili) večinoma zlonamerno podtikanje, ki **noče** razumeti prave pomenske celote teksta, ker njegovi avtorji nočejo svojega načina mišljenja in reagiranja in gledanja na svet spregledati kot nekega pogojnega, zamenljivega arhetipa, temveč ga hočejo ohranjati kot nedotakljivo svetinjo, brez katere ni mogoče živeti. V omenjenem odlomku se predvsem jasno kaže Kermaunerjevo razlikovanje med dejansko privrženostjo Slovincem in odklanjanjem neustreznega »slovenstva«, njegovih — po Kermaunerju zastarelih — arhetipov.

Pomemben, lahko bi rekli celo eden najpomembnejših momentov intendirane pomenske celote pričujoče knjige Kermaunerjevih esejev je razkrivanje in kritika zametkov slovenskega nacionalizma zadnjih nekaj let, ob vseskoznem potrjevanju Slovencev (in s tem sebe samega) kot nezaničljivega naroda v prostoru Evrope. Gre torej za ostro **distingviranje nacionalističnega in narodnega**. Tudi če se ne strinjamo z mnogimi Kermaunerjevimi formulacijami oziroma stavki (če jih in ko jih namreč ne razumemo iz omenjene njim samim lastne celote, iz katere in v kateri so formulirani) je njegov poskus takega razlikovanja že mnogo pred nacionalističnimi izbruhi drugod po Jugoslaviji treba oceniti kot izredno pozitiven in njegovemu avtorju priznati izjemen posluš za zaznavanje in artikuliranje takih »nacionalističnih glasov«. In kdo more z gotovostjo reči, v kolikšni meri lahko prav takšni in podobni spisi (ki jih je na Slovenskem bilo več predvsem v reviji Problemi) v neki nacionalni sredini ohromijo konico zametkom nacionalističnega dogajanja in s tem sploh preprečijo oziroma vsaj zelo zavrejo potenciranje tega dogajanja, ki bi sicer lahko bilo pripeljalo do izbruha. Tudi tu velja omeniti rek: »spisi imajo svojo lastno usodo«. Objektivnih metod in meril za merjenje takega »delovanja« (te »usode«) takih spisov kratko malo ni. In spet je treba reči: označevanje takih poskusov en bloc z nacionalnim nihilizmom je ali totalna nezmožnost dojemanja in razumevanja rečenega v njegovem lastnem pomenu (kar ni nujno vedno osebna intelektualna manjvrednost, temveč jo je treba poskusiti razumeti najprej v smislu omenjene arhetipične simptoma-



tičnosti) ali pa čisto zlonamerno podtikanje iz kdo ve katerih že zasebnih razlogov. In če se taka gola nalepka potem ponavlja dalje, karakterizira to popolno brez-miselnost sredine, kjer se to godi, in je prav tako lahko arhetipično simptomatično.

S prej rečenim v zvezi je treba omeniti tudi Kermaunerjev esej »o Dežmanu«, ki je izzval ostro »strokovno« kritiko (glej: Lojze Ude, *Prostor in čas*, št. 5—6, 1972) in tudi sicer mnogo »negodovanja«. Bral sem oboje: Kermaunerjev esej in Udetovo kritiko. Pri tem — naj mi bo dovoljeno omeniti moje osebne reakcije na oboje — sem moral dati prav kritiku, in vendar sem čutil, da ima kljub kritiki prav tudi Kermauner. Ta čudna dvojnost je nastala iz zamenjave pomenske celote, ki vedno določa vsakokratne specifične pomene posameznih stavkov in besed znotraj sebe. Pomenska celota, iz katere je pisal Kermauner »o Dežmanu«, je že omenjeno kritično izpostavljanje nekih specifično slovenskih arhetipov mišljenja, čustvovanja in ravnanja, razlikovanje med nacionalističnim in narodnim (v smislu teorije arhetipov). Vse Kermaunerjeve posamezne stavke iz eseja »o Dežmanu« je treba in je edino mogoče ustrezno razumeti samo iz te pomenske celote. Če pa jih jemljemo zunaj nje, dobijo seveda mahoma strahovito neumne, nesprejemljive, z vsemi dejstvi skregane pomene, ki upravičeno zahtevajo ostro zavrnitev (seveda je pa nedopustno pri tem to, da jih vzamemo iz njim pripadne pomenske celote). Prav to se je zgodilo Kermaunerjevemu kritiku Udetu (in še mnogim drugim). Iz zadevnega teksta je namreč dovolj razvidno, da ni imel Kermauner pravzaprav v mislih Dežmana, ko je pisal spis »o Dežmanu« (ta zgodovinski fakt sam po sebi ni bila pomenska celota tega pisanja), temveč je Dežmana le **uporabil**, da bi povedal tisto, za kar mu je zares šlo, in kar smo prej imenovali pomenska celota v že dani označbi. Kaj se pravi, če stavke gledamo zunaj pomenske celote, ki jih je le-ta vsebovala in jim določala pomen? Stavki sami zase, v absolutni oddvojenosti ne morejo imeti sploh nobenega pomena. Če se torej zunaj njihove izvirne pomenske celote njihov pomen spremeni, pomeni, da so sedaj postavljeni v neko drugo pomensko celoto, ki pa ni več tista, v kateri jih je avtor zapisal. Tak premik pri oceni, tj. vrednotenju kakega teksta pa **ni dopusten**. Tu se ne moremo spuščati v vprašanje, kaj in kakšna je pomenska celota, iz katere je Kermaunerjev kritik razumel nekatere formulacije iz eseja »o Dežmanu«. Tu se mi zdi potrebno opozoriti na to, da Kermaunerjeve izjave »o Dežmanu« (— pravzaprav NE o Dežmanu) tedaj nimajo in ne morejo imeti sploh nikakršne znanstveno-historične, spoznavne relevance, in jih tudi ni niti mogoče niti dopustno razumeti in presoјati z vidika take znanstveno-historične relevance. To pomeni, da je lahko mnogo Kermaunerjevih izjav »o Dežmanu« znanstveno-historično nevzdržnih, ne da bi to kakor koli zadelo tisto, kar hoče Kermauner s tem pravzaprav povedati. Kermauner sam je v tej knjigi na nekem mestu zapisal, da mu tu ne gre za strogo znanstvenost njegovih izjav.

Kermaunerjevemu kritiku v prid pa je treba reči, da je bilo bralcem pri sukcesivno izhajajočih esejih res nekoliko otežkočeno dojetje njihove pomenske celote prav zaradi njihove razdrobljenosti in postopnosti izhajanja. To je — poleg dobršne mere bolj ali manj simptomatične zlonamernosti — rodilo tudi mnoge nesporazume, ki se potem vlečejo dalje in kot predsodki še bolj ovirajo ustrezno razumevanje. Prav v tem pa vidim — razen nesporne aktualnosti in dokajšnje subverzivnosti teh Kermaunerjevih esejev (subverziv-

nosti prav v odnosu do že omenjenih arhetipov) — utemeljen tudi ponatis vseh teh esejev v knjigi, kjer mnogo določneje izstopa njihova pomenska celota.

Esej »o Dežmanu« sem tu izbral le kot neki kričeč primer, ob katerem je mogoče nakazati, kje nastajajo nesporazumi, kako in zakaj do njih pride. Zakaj tu sploh pišem o tem? Zato, da bi poskusil nekoliko »umiriti« branje teh esejev, ki zaradi spregledanja njihove pomenske celote vse prerado brez potrebe zapelje v vznemirjeno razburjanje, k dviganju trebuha, zamahovanju z roko, dvigovanju ramen in oddivanju, namesto k zadovoljstvu spričo vpogleda v artikulacijo dotlej še neartikuliranega.

V eseju »**prodržavni in antislovenski feljton**« postavlja Kermauner vprašanje, ali smo Slovenci ravnali prav, ko smo razglasili Avstrijo za absolutno tujo, sovražno, protislovensko, raznarodovalno državo itd. V istem stavku pa se vpraša tudi, ali smo ravnali prav, ko smo menili, da se lahko izognemo razslojeni družbi. Kako naj razumemo ti dve vprašanji — še celo, če sta zapisani v istem stavku; kaj imata sploh skupnega? To, da sta po Kermaunerju dve tipični slovenski »ideologiji«, tj. pravzaprav dva slovenska arhetipa. (Sko-raj vedno, ko govori Kermauner v svoji »ohlapni« terminologiji o »slovenskih ideologijah«, o raznih »slovenskih humanizmih«, o »smrti ideologij«, o »koncu humanizma« itd., gre pravzaprav za slovenske **arhetipe**, za označevanje procesa njihovega porajanja, trajanja, odmiranja, zamenjavanja z drugimi ipd.). V skladu s pravilom, da je treba posamezne stavke razumeti **samo** iz pomenske celote, ki jim pripada, moramo sedaj uvideti, da Kermauner z omenjenim subverzivnim vprašanjem tu sploh nima v mislih realnega historično političnega odnosa Slovencev do Avstrije, ne postavlja pod vprašaj njihove faktične zgodovinske odcepitve od nje (to bi bila tako groteskna brezveznost, da je že zaradi tega sama po sebi nemogoča, in je tudi ni mogoče pripisati avtorju kot intendirani pomen), temveč tisti **pretirani efekt** tega fakta v slovenski zavesti, ki je spremljal ta fakt, in se ohranil nekako v nji, torej »ideologijo«, arhetip kot habitualizirani vzorec nekega mišljenja, čustvovanja in ravnanja, in ki sili to zavest — po Kermaunerju — k samozapiranjju in samoizolaciji ter s svojo neprimernostjo spreminjenim okoliščinam povzroča boleče travme. In vendar je ta preprosti pomen Kermaunerjevega vprašanja o Avstriji (in tudi o brezrazredni družbi) ostal preslišan v mnogih nekoliko (simptomatično) preobčutljivih ušesih. Mnogim se je zdelo primernejše, da so zmerjali Kermaunerja z izdajalcem kot pa, da bi ga poskusili razumeti. In prav to je najbrž arhetipično simptomatično za tiste »stvari«, o katerih piše Kermauner v svojih esejih. To namreč kaže, da mnogi — ne le Slovenci — še nikakor niso preboleli neodgovornih nacionalistično šovinističnih strasti (in tu ravno gre za arhetipe), kar se danes posebno jasno izraža med koroškimi Nemci v njihovi docela rigidno arhetipični gonji proti koroškim Slovincem. Razumljivo je, da to upravičeno izziva nasprotno akcijo Slovencev, vendar nas vse to še nikakor ne odvezuje od mirnega vpogleda, da vse to na obeh straneh sploh ni kaj več kot le nekoliko zaprašeni arhetip, ki je glede na današnje stanje Evrope in sveta neprimeren in ovirajoč.

Tudi to Kermauner v eseju »**proti Dobrili**« omeni, da so Obri in Bavarci prišli v slovensko deželo enako kot prej Slovenci, ki so prav tako spodrinili prejšnje prebivalce, ne gre za realne zgodovinske fakte, marveč za kritično izpostavitvev slovenskega naciona-



lističnega arhetipa. Res je sicer, da je nacionalizem obrambe pred močnejšim nekaj drugega kot nacionalizem močnejšega, vendar postane obrambni nacionalizem lahko prav tako zoprn, če pretirava s svojimi zahtevami po upoštevanju in z nenehnim žvenketanjem s svojo »Pravico«, mednarodno pravno »Enakostjo« ipd. — zoprn ne toliko zaradi sosedov ali zaradi »slabega okusa«, temveč zaradi nekaterih notranjih pojavov, ki tak proces nujno spremljajo. Kritično izpostaviti (bolj ali manj spretno) take arhetipične pretiranosti, ki se hranijo iz drugih virov in imajo — če se neovirano razbohotijo — znotraj slovenskega naroda samega, npr. za njegove odnose z drugimi jugoslovanskimi narodi — lahko katastrofalne posledice (to vsaj Kermauner ima pred očmi), še nikakor ne pomeni narodnega izdajstva, ne pomeni zaničevanja Slovencev ali slovenstva, temveč prav izrecno potrjevanje »normalnega«, realnega, nekrčevitega slovenstva. In da so kljub temu Kermaunerja prav v tej točki razumeli prav narobe, je res arhetipično simptomatično.

Enako vprašanje, kako razumeti Kermaunerjeve misli, se postavlja v eseju »**proti Dobrili**«, kjer Kermauner vprašuje, ali imajo Slovenci res kako »Pravico« do obmorskih mest in pristanišč. Kako razumeti take izjave nekega Slovenca, torej nosilca slovenske narodne subjektivitete?

Če postavimo, da je slovenski narod v narodnem pogledu danes suveren subjekt in da je s tem do neke mere dejansko realizirano slovensko narodno gibanje iz 19. in prvih desetletij 20. stoletja, potem je nedvomno, da mora danes to svojo subjektivnost tudi vzdrževati (biti subjekt pomeni namreč nenehno, vedno znova sebe vzpostavljati za subjekt — subjektivnost torej ni enkrat za vselej dana bitnost). Vzdržuje pa jo tako, da svoje celotno delovanje **preračunljivo** uravnava glede na to svoje samovzdrževanje. To pomeni, da mora slovenski narod dejansko prevzeti svojo subjektivnost sam nase, na svojo lastno moč. To moč mora zato nujno znati realno pretehtavati, da se ne bi zapletel v take konflikte z drugimi (sosednjimi narodi), v katerih bi bil lahko zničen. Kot vemo se namreč v tem pogledu ni mogoče zanašati na kake »transcendentne« instance, ki varujejo take ali drugačne »Pravice«. In Kermaunerju se zdi, da prav Dobrilova stališča, dobrilovska nacionalistična, »samoslovenska ideologija« — ta pretirani izdanelek slovenstva, ta arhetip — pelje k takim konfliktom. Da bi temu arhetipu zadal kar se da direkten kritični sunek, uporabi Kermauner radikalno sredstvo, ki mora v obeh nosilca tega arhetipa veljati za »narodno izdajstvo«: spodbija mu namreč slovensko »Pravico« (tj. ne na realnih razmerjih temelječo regulacijo, temveč fiktivno transcendentno idejo) do teh obalnih mest, opozori na njeno dozdevnost na podlagi historičnega dejstva. To pomeni, da Kermauner tu proti nacionalističnemu arhetipu postavlja drug, drugačen vzorec mišljenja, čustvovanja in ravnanja Slovencev in uporablja pri tem skrajno **sredstvo**, ki je videti — kot samospodbijanje slovenskega subjekta kot takega (torej tudi Kermaunerja). Toda to je le videz. Kermaunerjeva zahteva po **realnosti** slovenstva, tj. po vsestranski preračunanosti in pretehtanosti slovenstva kot celote, vsega njegovega delovanja kot subjekta in vsega lastnega okolja (sosednjih suverenih narodov) gre — v boju proti arhetipičnim stališčem, ki jih Kermauner vidi kot katastrofalna za slovenstvo — hiperbolično (slogovno prepovečano) v drugo skrajnost **totalnega** samospodbijanja slovenskega naroda. Če namreč podaljšamo Kermaunerjevo misel o slovenskih obmorskih

mestih, tedaj Slovenci ne le da nimajo Pravice do teh mest, temveč niti do lastne metropole — Ljubljane (Emone!) — niti do vsega sedanjega slovenskega ozemlja. S tega vidika pa vidimo, da slovenska »Pravica« do lastnega ozemlja ni prav nič drugega kot slovenska realna — vsestransko razumljena — moč v sedanji realni zgodovinski konstelaciji narodov v Evropi. Slovenci širijo svojo moč in s tem tudi svojo pravico natančno do tja, do kamor **morejo**; in ta »morejo« pomeni moč. Slovenci kratko malo zasedamo lastno ozemlje in si ga ne pustimo vzeti, ker bi to pomenilo naše izničenje. To je zelo razločno pokazala naša narodnoosvobodilna vojna. (Naj spet posebej podčrtam, da tu dani opis sploh ni treba, da bi imel kako realno historično-znanstveno-spoznavno relevantno v smislu razčlenitve dejanske fakticitete, temveč je le delna karakterizacija novega vzorca mišljenja, čustvovanja in delovanja, ki ga Kermauner zoperstavlja dobrilovskemu arhetipu.) Kermauner pa sedaj meni, da nas ne sme zavesti naša »samoslovenska ideologija« — ta arhetip — v hlastanje čez meje naše realno pretehtane moči, če nočemo izzivati lastnega konca. In dobrilovski arhetip se mu zdi tako nevarno hlastanje. Dobrilovsko postavljanje izključne slovenske »Pravice« do obmorskih mest pravzaprav tudi ni nič drugega kot perspektivna projekcija **moči**, le da (še) ni pretehtalo in preračunalo realnih razmerij moči — še ni samoreflektirano — in je zato **relativno nemočno**. Prav zato pomeni Kermaunerjevo stališče (ta vzorec mišljenja, čustvovanja in ravnanja) nasproti Dobrili — kljub nasprotnemu videzu — izraz večje (=realnejše, taktičnejše, bolj pretehtane, razvitejše) moči, kar obenem pomeni: **je bolj razvito slovenstvo**.

Toda, ali ni Kermaunerjev način razmišljanja — njegove formulacije, ki (čeprav navidez) spodbijajo slovenstvo, — glede na realno zgodovinsko mednarodno situacijo Slovencev danes vendarle za Slovence škodljiv, ker lahko daje orožje v roke nacionalnim šovinistom nasprotne strani. Vendar ta pomislek izgubi svojo težo, če pristanemo (vsaj v smislu teorije arhetipov) na **moč** kot dejanski regulator mednarodnih odnosov; moč, ki pa ni golo nasilje (taka je danes nemoč), temveč se dandanes izkazuje v spretnosti, taktičnosti, preračunljivi preudarnosti, politiki, znanosti, ekonomiji, tehniki itd. v odnosu med dvema narodoma, saj so prav našete »prvine« močnejše od gole nasilnosti vojnega podjarmljenja in fizičnega iztrebljanja, so **razvitejša**, vendar še vedno **moč**. Razvitejše slovenstvo pomeni le razvitejšo, večjo moč slovenstva in s tem več možnosti, da bo preživelo. To je — še vedno nehabitulizirani — arhetip, ki nosi Kermaunerjeva stališča. Njegovo kritično izpostavljanje tradicionalnih neustreznih slovenskih arhetipov ima tu svoj »fundament«, svoj zadnji smisel v povečanju moči današnjega slovenstva, v razvitejšem slovenstvu. Prav zato moramo reči, da so Kermaunerjeva stališča danes bolj dejansko slovenska, bolj krepijo slovensko narodno skupnost kot Dobrilova in podobna. Sklepni odstavki Kermaunerjevega eseja »o Dobrili« docela potrjujejo to misel. Dobrilovsko vztrajanje pri idealnih moralnih »Pravicah« Slovencev na ta ali ona ozemlja (vedno govorimo tu v smislu teorije arhetipov) je torej neogibno obsojeno na prikrivanje (pred sabo in drugimi) historičnega dejstva, da so Slovenci nekoč kratko malo osvojili svoja današnja ozemlja. Tako dobrilovsko stališče je brez distance do sebe, zato je nesproščeno in pomeni neko samooviranje, ki ga lahko razumemo edinole kot izraz relativne nemoči. Stališče pa, ki raz-



vozla bistvo vseh takih »Pravic« kot moč in sprejema v tem pogledu realistično formulo pravica = moč (seveda v civiliziranem pomenu), je lahko mnogo bolj sproščeno do sebe, ima distanco, je zmožno samorefleksije brez tabujev, tj. docela racionalno prozorne samorefleksije, in je zato »naprednejše«, ker je artikulacija razvitejše moči Slovencev v današnji Evropi. Prav radikalna samorefleksija brez nacionalističnih tabujev (samorefleksija s tabuji je ravno arhetipična za vse nacionalizme) zmore navidez tako »bogokletno nacionalistično-izdajavske« izjave, kot jih najdemo v Kermaunerjevih esejih. Toda samo iz obravnavanih slovenskih nacionalističnih arhetipov so videti Kermaunerjeve izjave »nacionalno izdajavske« ali »nacionalno nihilistične«, medtem ko so po svojem edino možnem pomenu pristno narodno-potrjujoče, bolj proslovenske. Prav zato pa posameznih formulacij ali besed iz Kermaunerjevih esejev — to ponovno poudarjam — ni dopustno razumevati in presojsati zunaj pomenske celote, ki je lastna njim samim. Vedeti pa je tudi treba, da arhetipov — prav ker spadajo v habitus — ni mogoče zlahka izruvat, proces zamenjave ni lahek. Kritična izpostavitvev arhetipov mora nujno naleteti na odpore, ki postanejo lahko celo napadalni. »Nesporazumi« na podlagi takih odporov zato niso nič tragičnega, če ne prerasejo v vsesplošno gonjo proti takim »socialnim psihoanalitikom« in onemogočajo njihovo delovanje. Taka situacija je simpotomatična in lahko zelo usodna.

Poseben vidik kritične izpostavitve slovenskih arhetipov je esej o Javorškovi knjigi »Kako je mogoče?« Prinaša zelo jasen opis travme, ki karakterizira »prebolevanje« teh arhetipov. To prebolevanje se začneja z delnim ovedenjem teh arhetipov in pojavljajočim se dvomom vanje, z mešanjem vere in nevere (v vrednote in ideale tradicionalnega slovenstva), z mešanjem nemoči, da bi jih zavrgli in nemoči, da bi jih ponovno vzpostavili kot neomajne, nadaljuje se z besnim otepanjem na vse strani in bo — vsaj upamo lahko — zapadlo v končni fazi prebolevanja v resignacijo, od koder se bo spet našla pot k zgodovinsko razvitejšemu, realnejšemu slovenstvu. To je proces zamenjave tradicionalnih slovenskih arhetipov z novimi, ustrežnejšimi vzorci mišljenja, čustvovanja in ravnanja, ki nakazuje razvitejše slovenstvo in nove izvire slovenske ustvarjalnosti. Esaj »o Javoršku« je izredno razločna kritična izpostavitvev slovenskih arhetipov, zelo jasna samorefleksija slovenstva ob radikalnem osvetljevanju danes zelo bolečih arhetipičnih slovenskih tabujev. Taka razločnost pa je pravzaprav Javorškova zasluga, saj je on s svojo radikalnostjo in neprikritim izbruhom oziroma artikulacijo travme, ki jo v današnjem slovenstvu izzivajo nekateri njegovi tabuizirani arhetipi, omogočil Kermaunerju tako razločnost.

V eseju »o Javoršku« pa je posebno jasno formulirano Kermaunerjevo »stališče«, da smo Slovenci vse, kar v kulturnem in civilizacijskem in duhovno-znanstvenem pogledu imamo, sprejeli od drugod, iz »velikega sveta«, od »zgodovinskih narodov«, da smo v tem pogledu izključno »porabniki« ne pa izvorni ustvarjalci, »svetovna provinca« itd. Podobne misli srečujemo v Kermaunerjevih esejih večkrat, posebno določno že v njegovi »uvodni meditaciji«. V pomenski celoti kritičnega izpostavljanja slovenskih arhetipov je treba sicer tako Kermaunerjevo »stališče« razumeti kot reaktivno, močno povečano **kontrapozicijo** nekemu slovenskemu arhetipu, ki ga karakterizira vera v možno izjemno slovensko izvornost in svetovni pomen. Skupaj s tem arhetipom mora tedaj seveda odpasti tudi

Kermaunerjeva kritično prepovečana kontrapozicija, da Slovenci te možnosti »sploh nimajo«. S tem seveda ostane brez podlage tudi Kermaunerjeva ločitev »svetovno zgodovinskih narodov« in »svetovne province«. Če torej omenjeno Kermaunerjevo »stališče« tako razumemo, ga jemljemo kot radikalno kritično sredstvo proti slovenskim arhetipom (podobno kot Kermaunerjeva »stališča« o slovenskih obmorskih mestih).

Vendar — in tu se začne moja prva kritična pripomba h Kermaunerjevim esejem — v Kermaunerjevih formulacijah omenjenega »stališča« mnogokrat (posebno v poznejših esejih) zasledimo, da tu ne gre le za kontrapozicijo, temveč za uvajanje nekega novega **vzorca** obnašanja, ki ga kratko karakterizirajo besede »Slovenci smo svetovna provinca« in »Slovenci smo neizvirni potrošniki svetovne kulture« — zgolj »sprejemamo«, ničesar »ne dajemo«. Po takem vzorcu obnašanja je potem treba iz tistega, kar je za tradicionalni arhetip veljalo za **greh** (»uvažanje tujih idej ipd. na Slovensko«), narediti v novem vzorcu — per contrapositionem — za **normalno** (»vse smo uvozili, torej veselo uvažajmo«). To konsekvenco je Kermauner tudi naredil. Da Kermauner pri vsem tem le videzuje, bomo videli pozneje. Sedaj naj se dotaknem le — po moje nevzdržne — Kermaunerjeve formule, »da smo Slovenci vse le sprejeli«. Prav zaradi nevzdržnosti te formule se mi zdi Kermaunerjevo vnašanje tega elementa v novi vzorec obnašanja nepotrebno, nesmotrno.

Tudi če pristanemo na to, da je absolutno vse, kar Slovenci v civilizacijskem, kulturnem, filozofskem, znanstvenem, tehničnem itd. pogledu imamo, prišlo od drugod, je očitno, da **mi sami sebi le nismo prišli »od drugod«**. S tem v zvezi naj parafraziram neko Leibnizovo misel: vse kar Slovenci imamo, ni bilo naše — **razen nas samih**. Saj če je človeško **bitje** »organska« **enota** (enotna struktura), nikakor ni in ne more biti vsota, zakaj nobena vsota ne da **enote**. Tudi če smo Slovenci vsako našo vsebino — gledano v ločenosti, samo zase — privzeli od drugod, je **enota** nas samih z vso našo vsebino vred **svobodna** kreacija nas samih; **smo** kot enota, v katere poenotenju privzeti elementi niso več to, kar so bili, temveč **so sedaj naše delo**. To je tako rekoč temeljna poteza vsega — vsaj — človeškega bivanja, tj. življenja. Vse »tuje vplive«, vse »uvožene ideje« itd. je treba gledati s tega vidika in tedaj odpade prepis o »svetovni izvornosti« in »svetovni provinci« kot smešen nesporazum s samim sabo.

Kermauner ponekod v svojih esejih tudi sam to počne, ko analizira kakšne pojave. Za primer lahko navedem njegovo ugotavljanje slovenske specifičnosti študentskega ultralevega gibanja pri nas, ki ga je on vedno gledal v njegovi »**slovenskosti**«, tj. kot notranje najtesneje povezanega z nekaterimi tradicionalnimi slovenskimi arhetipi in zato ne zgolj kot čisti »uvoz iz zahoda«. Ultralevo študentsko gibanje pri nas — čeprav navidez prav tako kot drugod — je potemtakem vendarle **slovensko** in ga prav v tej njegovi **slovenskosti** ni mogoče reducirati na nobeno drugo in tudi ne razložiti z »vplivi« od drugod ali z »uvozom«. Študentski levi radikalizem in ultrarevolucionarstvo na Slovenskem po Kermaunerju samem nista zgolj uvožena modna artikla iz Zahoda, temveč legitimno slovenski pojav. Kermaunerju gre za distingviranje med navidez povsod enakimi študentskimi nemiri (celo za razlikovanje med našimi in zagrebškimi ali beograjskimi študentskimi nemiri).



Kritični opis posebnega izkazovanja nekaterih slovenskih arhetipov namreč arhetipično slovensko zatiranje drug drugega, najdemo v eseju »o Cudermanu«. Mišljeno je zatiranje predvsem v kulturni sferi, kjer se medsebojne kritike ne omogočajo, ne pospešujejo rasti avtorjev, temveč skoraj praviloma tendirajo k dokončnemu uničenju ne le nasprotnikovih stališč, temveč sploh možnosti pisanja nasprotnika in nazadnje celo k eksistenčnemu uničenju nasprotnega avtorja.

Še posebno zanimiv pa je v tem eseju Kermaunerjev kritični opis slovenskega politično-kulturnega (-niškega) arhetipa, ki ga karakterizira boleče nihanje med skrajnostima konflikta s politiko na eni in političnega pozitivizma na drugi strani in ne dovoljuje normalizacije tega razmerja, namreč relativno oddaljevanje in osamovajanje teh dveh področij. Tudi ta arhetip vidi Kermauner v njegovi specifični slovenski podobi in v tesni zvezi z drugimi opisanimi arhetipi slovenstva.

Posebej je treba poudariti to v zvezi s Kermaunerjevo »analizo politike« (v eseju »Beleške o narodu in kulturi«). Kermauner izpostavlja neke slovenske habitualizirane »predstave« o politiki, ki da so posebno razširjene med kulturniki. Vprašanje, koliko ti politični arhetipi sooblikujejo faktično politiko, kakšna je faktična zgodovinska slovenska politika ipd., ne spada v prvi vrsti v pomensko celoto Kermaunerjevih esejev, čeprav ni docela ločeno od nje. Kermauner v teh esejih ni niti politolog niti politik, kakor tudi ne zgodovinar ali sociolog ali filozof, temveč esejistično artikulira radikalno samorefleksijo slovenstva.

Ko torej v tem eseju »analizira« povojno slovensko kulturniško in politično situacijo, njene tokove, premike, skupine, posameznike itd., tedaj to sploh ni analiza v smislu historično-znanstvenega objektiviranja kulturno-političnih in kulturniških faktov v omenjenem razdobju (ta »analiza« nima kake spoznavne teoretične relevance), temveč je podrobna esejistična karakterizacija omenjenega — po Kermaunerju zastarelega, škodljivega, bolečega, travmatičnega — slovenskega arhetipa. Ta je bil sicer habitualiziran v prejšnjih razdobjih se v spremenjenih razmerah izraža sicer nekoliko drugače, je pa ostal v bistvu nespremenjen. Kermauner pravi: »Zato se sam ne bi rad kar naprej boril zoper te nekdanje Vrednote, ki so opravile izredno in pomembno funkcijo v realnem procesu formiranja sodobnega, 'realnega' slovenskega naroda; vsekakor pa se moram postaviti zoper vse tiste, ki jih ob nepravem času in na nepravem mestu, nefunkcionalno, mitično obnavljajo.« Če torej Kermauner na mnogih straneh eseja »o Cudermanu« karakterizira slovenski politično-kulturni arhetip, tedaj teh izjav ne moremo razumeti kot teoretično znanstveno-historično analizo realne slovenske povojne politike, kulture, teh ali onih kulturniških skupin ali posameznikov; izjave, ki sicer omenjajo te fakte, nimajo glede le-teh spoznavnega značaja, ker jim gre za »spoznanje« arhetipa.

V eseju »o Cudermanu« pa Kermauner ne karakterizira le tradicionalnih slovenskih arhetipov, temveč vse bolj določno opisuje tudi nove vzorce mišljenja, čustvovanja in ravnanja, ki se mu zdijo primernejši sedanjim razmeram in okolju Slovencev kot celote. Sem spada skoraj ves esej »Beleške o narodu in kulturi«. Zavzema se za to, da bi se namesto prejšnjih habitualizirali taki novi — po njegovem prepričanju boljši vzorci, ki bi bili manj boleči, manj travmatični, bolj sproščeni, bližje novim, še ne docela razkritim izvorom

slovenske ustvarjalnosti, ki bi nosili razvitejšo stopnjo moči slovenstva. Obenem se Kermauner zavzema za to, da ti novi vzorci ne bi veljali za nove »Resnice«, »Ideale«, »Vrednote« ipd. kot absolutno Dobro, temveč reflektirano, zgolj kot vzorci obnašanja, ki jih je brez travmatičnih izbruhov in bolečin v prihodnje mogoče zamenjavati — ne z **Boljšimi**, temveč preprosteje: — z vzorci, ki ustrezajo spremenjenim razmeram. Taka »stališča« pa dandanes (ne le pri nas) mnogi zavračajo, češ da je to le gnil vsakdanji pragmatizem, v katerem da se mora človek zadušiti, ker da manjka sveži zrak bistvene prihodnosti, ker da je to življenje brez vizije in utopije, tako pa da je človeka nevredno itd. Prav to pa je po Kermaunerju simptomatično stališče kot izraz tradicionalnih arhetipov. Podvajanje na umazano realnost in svetlo utopijo — ta podvojitvev je po Kermaunerju ravno arhetipična, je habitualizirani vzorec mišljenja in čustvovanja iz prejšnjih časov, podaljšan v naš čas. To podvajanje je pravi nihilizem tostranskega človeškega življenja v imenu transcendentnih idej. Če torej hočemo Kermaunerja ustrezno razumeti, mu gre za način življenja **onstran** takih arhetipičnih podvojitvev na »idejo« in »materijo«. Pri tem je odločilno, da ta »onstran« že vidi kot zgodovinski »sedaj in tu«, ne pa spet kot kako novo veliko Prihodnost. Celotno Kermaunerjevo prizadevanje v tej knjigi karakterizira poskus, da bi kritično izpostavil in reflektiral tiste habitualizirane vzorce slovenskega mišljenja, čustvovanja in ravnanja, ki temu zgodovinskemu »sedaj in tu« ne ustrezajo, so do tega neodgovorni in izzivajo s tem boleče travme; da bi s tako kritično samorefleksijo slovenstva pospešil sproščanje od teh arhetipov in tako prispeval svoj delež k normalizaciji slovenske zavesti, k svobodnejšemu odnosu slovenstva do sebe, k utiranju poti v novo ustvarjalnost. Prav esej »o **Cudermanu**« je v tem pogledu posebno značilen. Višek absurdnosti je, če tako Kermaunerjevo prizadevanje imenujemo »nacionalni nihilizem«, »antislovenskost«, ipd.; **simptomatično** je za vsakogar, če to prizadevanje en bloc zavrača ali ignorira. S tem pa še ne mislim, da Kermaunerjeve faktične realizacije tega prizadevanja ne bi smeli kritično pretresati.

Omenjena refleksija je torej neka stopnja samozavesti slovenstva, ki ji — vsaj po intenciji — nobena lastna vsebina ni več nedotakljiva večna svetinja; ne narodna tla, ne narodna kri, ne narodno telo, ne narodna duša, ne narodna narava, niti katerekoli druge vsebine, ker postanejo vse te vsebine na ravnini radikalizirane samozavesti, v svetlobi sproščene samoreflektivnosti skoz in skoz razvidne, so nenadoma **tu** v neki **distanci** — subjekt se je osvobodil **od** njih — **za** nje same in jih šele sedaj zares **ima**. Šele tako se subjekt te (samo-) refleksije (slovenstvo) vzpostavlja kot dejanski subjekt. Zato je to Kermaunerjevo prizadevanje — tudi če ga on ni docela realiziral (in videli bomo, da ga res ni) — več kot le priložnostno objavljjanje nekih esejev. V njem govori — če mu le želimo prisluhniti — neka samorefleksija slovenstva samega in oznanja svojo razvitejšo stopnjo moči, ker je sproščena do sebe in sama sebi skoz in skoz razvidna.

V eseju »**Beleške o narodu in kulturi**« omenja Kermauner »odhod humanizma«; v njegovih esejih večkrat lahko beremo o »razkroju humanizma«, »razpadu Vrednot, Idealov, Idej« itd. Ne glede na to, da je tudi te formulacije treba razumeti v smislu nakazane teorije arhetipov, vendarle čutimo, da se ta »stališča« pri Kermaunerju vpletajo tudi v predlagane nove vzorce obnašanja. To pa se mi



zdi dokaj problematično. Mnogo preuranjeno in prelahkotno in netačno je govoriti kar tako o odhodu humanizma, če pomislimo, da je moderni svet znanosti in tehnike in organizacije, svet tehnično-organizacijskega samovzdrževanja in samopostavljanja **človeka** (taka dejansko-zgodovinska človekova avtonomija) faktična **realizacija humanizma**, tj. tistega, kar je nosila in po čemer je bila nošena vsa evropska filozofija oz. metafizika od renesanse dalje in na čemer so utemeljene vse evropske znanosti. Humanizem tedaj »odide« tako, da šele prav »pride«, da zavzame vse in se docela utelesi v vsem. »Odhod humanizma« bi tedaj lahko pomenil kvečjemu njegovo prenehanje kot **zgolj ideje nasproti** dejanskosti, postanek te ideje dejanske: »idealiziranje dejanskosti« ali »udejanstvenitev ideje« — torej **dejanski** prihod in **dejansko** (»materializirano«) bivanje humanizma. Če pa odpade ta zoperstavljenost ideje in dejanskosti z njunim **zgodovinskim zlitjem** v eno, ostaja seveda nadaljnje zoperstavljanje ideje tej že »idealizirani« dejanskosti fiktivno, zgodovinsko neodgovorno, prikrivajoče, travmatično in nemočno. Ta »zaostanek humanizma«, ta slepost za njegovo dejansko zgodovinsko realizacijo, ta pobebavljenost »humanizma« v zgolj ideji bi bilo tedaj tisto, kar vidi Kermauner »odhajati«. To »odhajanje« seveda ne pomeni nič drugega kot vpogled v fiktivnost humanizma kot **zgolj ideje** danes. Toda niti vpričo takega zaostalega, pobebavljenege zadrževanja humanizma v zgolj ideji niti spričo zgodovinsko dejansko realiziranega humanizma, ni razloga za evforijo in patos. Pri Kermaunerju pa je pogosto čutiti evforičnost in zmagoslavje v njegovih karakterizacijah »odhoda« humanizma, Idej-Idealov-Vrednot itd., kar se nekako brez potrebe in smotra vtihotaplja v nove vzorce obnašanja, ki jih on razvija. Uvideti bomo morali, da tudi »rescendentna« metafizika (v nasprotju s »transcendentno«) realiziranega humanizma (v Kermaunerjevi terminologiji »imanentizem«) ostaja **metafizika** in nosi v sebi prikrito ogrožujoče. V nečem pa je kljub temu treba dati Kermaunerju v tem pogledu prav: da bi sploh mogli skusiti in problematizirati **metafiziko**, moramo **skozi** njen prevrat iz »sveta idej« v »tostranost«, »zemskost« »telesnost«; tudi Slovenci najbrž moramo skozi svojega »Hegla«, svojega »Marxa« in svojega »Nietzscheja«. In prav to zadnje se — kot je videti — s kermaunerjevskim »razkrojem Idej-Idealov-Vrednot« godi, ko se vrednote in ideje pokažejo refleksiji kot projekcije oziroma perspektive moči same.

Vsemu temu je Kermauner zelo blizu v eseju »Beležke o narodu in kulturi«. Zato tudi lahko reče, da je »tehnika ali kultura« zanj lažna dilema. To je lažna dilema le, če je tehnika in kultura že humanizem. Toda čeprav zelo blizu, Kermauner do odločilnega samorefleksijskega preboja ni prišel in ostaja zato v marsičem ujet v tradicionalne arhetipe. V drugi polovici omenjenega eseja pade Kermauner nenadoma v površni, tipični slovenski pozitivizem in eklekticizem: malo tega, malo onega pa bo za vse prav in za vse dobro, ljubimo se kar se da, odstranjujemo ovire, producirajmo čim več, trošimo čim več, ostanimo v majhnem svetu svojega okolja in nam bo dobro na zemlji — tak je nekako evangelij tega površnega rezoniranja, ki se namerava učvrstiti kot »nov« vzorec slovenskega obnašanja. Mar ni to evforična, sladkobno humanistična deklarativnost? Govori o **produkciji** in ne vidi, da je to identično s samokreacijo in avtonomijo subjekta, ki na nji deleži vsak individuum kot na svoji lastni podlagi; obenem pa Kermauner te avtonomije in

dejanske subjektivnosti ne prizna. Kermaunerjeva subverzivnost postane ob vsem tem le še »verzivnost«, čeprav je v tem eseju takega »izpadanja iz koncepta« še relativno malo. Podrobnejša izpeljava in »fundament« takega »padanja iz koncepta« se pokaže v naslednjih esejih.

Prej omenjena nedoslednost je najbolj očitna v eseju »Slovenska znanost — paradoks ali tragika«. V tem eseju Kermauner že spet načinja svojo temo, da smo Slovenci »svetovna provinca«, da smo »samo potrošniki svetovne kulture«, da »zgolj sprejemamo od sveta in mu ničesar ne dajemo« itd. vendar se temu govorjenju tu pridruži še poseben ton o »žalostni usodi« slovenskih kulturnikov, znanstvenikov, filozofov itd. zaradi te svoje »svetovne provincialnosti«. Toda prav to je danes eden izmed najbolj bolečih že tradicionalno zakoreninjenih slovenskih arhetipov (spomnimo se samo Prešerna: »drugod je že zdavnaj pomlad, po naši pusti krajini pa zavijajo še mrzle burje«.), ki ga Kermaunerju ni uspelo radikalno reflektirati kot **zgolj** arhetip. To ostaja zato v Kermaunerju kot nenehna bolečina, ki jo on sicer pridno požira, ne pa premaga. Ta neobvladani boleči sklovenski arhetip je najbolj motno mesto Kermaunerjeve samorefleksije slovenstva. Njegova refleksija, ki si je priznala, da vse le sprejemamo, je sicer premagala ono arhetipično slovensko nereflektiranost in iz nje izvirajočo »nevednost« in »nadutost«, kot pravi Kermauner, vendar dalje ni prodrla. Spričo spregledanja te slovenske arhetipične »nevednosti in nadutosti«, ki zato v tem pogledu ni poznala nobene bolečine (saj da je slovenske dosežke jemala kot docela enakovredne ali celo večvredne od svetovnih), ostaja Kermaunerjevi refleksiji prav bolečina slovenske nepomembnosti, provincialnosti, zavestnega epigonstva v odnosu do »velepomembnega sveta«. Kermauner skuša sicer to bolečino potlačiti s tem, da dela to »epigonstvo« za normalno obnašanje, tako rekoč za krepost. Toda poskus ne uspe, bolečina ostaja še naprej in »gloda v srcu«.

V tem pogledu se Kermauner kljub velikim naporom načelno ne izmakne Javorškovi travmatični bolečini in, čeprav se upira Javorškovemu »besnjenju«, se iz te slovenske arhetipične »reakcije na svet« ne more prav izmotati. Tega ne more zato, ker ostaja njegova samorefleksija slovenstva nedopolnjena, ne dovolj radikalna in ker je zato obsojena na sprejemanje arhetipičnih slovenskih premis »reševanja« tega »problema« (sploh nikakršnega problema), kar je slab — »neevropski« — subjektivizem. Če naj slovenstvo, slovenski subjekt zares doseže sproščen, distanciran odnos do sebe, če naj se ta razlika vzpostavi in vzdržuje, mora samorefleksijsko presvetliti ne le vse svoje travmatične bolečine, temveč njihova tla in izvire. V čem naj bi se sicer ta Kermaunerjeva bolečina slovenske »intelektualno-ustvarjalne majhnosti« sploh bistveno razlikovala od npr. dobrilovske bolečine slovenske »teritorialno-številčne-politične majhnosti«? Bistveno pravzaprav v ničemer. Pred Kermaunerjem je zato neogibna alternativa: ali z radikaliziranjem samorefleksije slovenstva zares presvetliti (distancirati) in premagati lastno bolečino ali pa zdrsniti nazaj v vse slovenske arhetipe in se pred »tradicionalizmom« pokesati greha svojega poskusa samorefleksije slovenstva. Tak labilen položaj pa gotovo ni nič kaj zavidanja vreden.

Celoten obravnavani Kermaunerjev esej je izraz njegove nepremagane arhetipične slovenske bolečine, znak odpovedi refleksije.



Tu ne gre za prepovečevanje zaradi kontrapozicije slovenskemu arhetipu samoveličja, ki si zakriva oči pred veličino sveta, temveč za nepremagano bolečino, ki se vnaša v novo predlagane vzorce slovenskega obnašanja. Kermaunerjeva do kraja odkrita samokritična izpoved o svojem literarno-znanstvenem početju je ovedena arhetipična slovenska bolečina, ki ni distancirana in kot taka odpravljena. Če je res, kar Kermauner tu o svojem prizadevanju pravi, se nam glede njega kar samo po sebi vsili Javorškovo vprašanje, »kako je mogoče biti Slovenec?« z vsem besnenjem vred, tedaj pa odpade tudi predvsem vsa Kermaunerjeva kritika Javorška kot racionalno neutemeljena. Kermauner še nima odgovora — lahko da ga kvečjemu »sluti«, vendar te slutnje še ni tematično razvil. Zato mu je tudi celotno lastno delo »brutalen paradoks« raztrganosti »na dve nezdržljivi ravnini«. Ker tu ne gre zgolj za Kermaunerjevo osebo, ker gre za vzorce obnašanja v najširjem smislu, ker se tu ves čas gibljemo na ravni teorije arhetipov, v okvirih karakterizacije arhetipov (starih ali novih), moramo tudi omenjene Kermaunerjeve izjave razumeti v tem smislu. Prav zato pa moramo vzorec obnašanja, ki take izjave nosi, zavrniti kot neprimeren, nesmotrn, nepotreben.

V dosedanjem premisleku Kermaunerjevega kritičnega izpostavljanja slovenskih arhetipov sem — upam — vsaj v poglavitnem opozoril na pomensko celoto pričujoče Kermaunerjeve knjige esejev ter poskusil v smislu te pomenske celote nakazati razumevanje nekaterih najbolj značilnih ali najbolj spornih mest. Zato mi karakterizacije načina branja Kermaunerjevih esejev ni treba podrobneje nadaljevati tudi pri naslednjih, doslej še neomenjenih esejih, npr. v eseju **Napadalna maska prenovljenega socialnega humanizma**«. V tem eseju ima Kermauner namen »podati kar se da kompletno podobo današnjih ideologij na Slovenskem«. Vemo pa že, da Kermaunerjeva raba besede »ideologija« pomeni pravzaprav toliko kot arhetip, o čemer je bilo doslej govora.

V nadaljevanju naj se zato le kritično dotaknem nekaterih Kermaunerjevih — po moje arhetipičnih slovenskih — »stališč«.

Prvo je Kermaunerjevo slovensko arhetipično esejistično-kulturološko »obravnavanje« **filozofije**, kolikor presega karakterizacijo arhetipov in se zdi, da daje izjave o sami filozofiji. Kaj ima tako esejistično-kulturološko naklapanje o filozofiji ali njenih temah skupnega s pristno filozofsko mislijo? Samo to, da jo ropa, jemlje pri nji, jo nato modro poučuje, razporeja, ji pridiga in sploh zlorablja za vse mogoče, samo — **ne misli, noče** filozofsko misliti. Vendar se implicite postavlja kot »filozofsko nadpametno« v svojem prepričanju, da lahko karkoli izreka o filozofiji, ne da bi mu bilo treba pristno filozofsko misliti, in v svoji slepoti za dejstvo, da je v filozofski misli že vse tisto nujno sopremišljeno, kar taka »kulturologija« sedaj genialno odkriva, ostaja pri tem na površini stvari. Odtod arhetipična izjava v tem eseju: »Problem človeka in sveta... ostaja zame odprt.«, kakor da določna filozofija to odprtost zapre. Vendar eno je **problem** človeka in sveta, drugo je **odnos** človeka in sveta; ta problem je in je vedno bil za človeka zgodovinsko na neki način **razrešen** (zgodovina filozofije prča o tem, saj filozofija je izgovarjanje tega razpona človeka in sveta), ne da bi zato odnos med človekom in svetom postal neodprt — zgodovinska rešitev problema ne implicira zaprtosti odnosa, temveč prej njegovo odprtost. Pa tudi Kermaunerjevo razlikovanje med »odprto« in »zaprto« družbo ni nič drugega kot sproščen ali nesproščen odnos

do sebe, do vseh svojih vsebin; samorefleksijska **distanca** do vseh lastnih vsebin, ki ravno osvobajajo **od** vseh njih spet **za** nje same, za katero koli od njih. Te vsebine SO (njihova bit) v tej reflektiranosti nekaj drugega po svojem razvidnem odnosu do lastnega subjekta, čeprav ostajajo iste vsebine; to je človekova **odprtost**, to je **odprta družba**. Nereflektiranost lastnih vsebin subjekta, brezdistančna ujetost vanje, nesvobodnost **od** njih in **zanje** — to je človekova **zaprtost**, to je **zaprta družba**. Kermaunerjeva samorefleksija slovenstva ni bila dognana do take prozornosti sebe. Njegova prej omejena odkrito-prikrita bolečina, njegovo sedaj obravnavano (vidmarjansko!) arhetipično slovensko nezaupanje do doslednega mišljenja, do pristne filozofije (takole pravi Kermauner: »osredotočenje v eno samo točko, ki je morda kiliastično in mesijansko ideološka«), čeprav se sam kar naprej vrti okrog filozofije, njegov izpad iz subverzivnosti v zgolj še »verzivnost« in s tem povezan izpad v površni arhetipični slovenski pozitivizem in eklekticizem, ko gre za odločilni preboj — to so izdanki odpovedi radikalni samorefleksiji (**tudi**, ne le) slovenstva. Tu moram ponovno poudariti, da je vse, kar je tu rečeno, rečeno v okviru karakterizacije slovenskih arhetipov in nima prave relevance za kar koli dejanskega drugega (niti za filozofijo, niti za znanost, niti za Kermaunerja osebno itd.).

Ne glede na dane kritične pripombe pa moram reči, da Kermaunerjev obravnavani esej v pretežni meri vendarle ostaja kritično izpostavljanje slovenskih arhetipov in spada tako v pomensko celoto teh esejev. Celotna nedoslednosti so v tem pogledu zanimive.

V eseju »**V pluralizmu navzkrižij**« je Kermauner spet docela v »svojem elementu«: karakterizira tradicionalne slovenske arhetipe v preobleki slovenske ultraleve radikalne kritike obstoječega sveta; opozarja torej na tipično slovensko inačico sodobnega ultralevičarstva, o čemer smo že govorili. V nasprotju s tem karakterizira Kermauner v tem eseju zgodovinsko ustrežnejši novi vzorec (slovenskega) mišljenja, čustvovanja in ravnanja, tako da pri tem uporablja kot sredstvo svojo življenjsko skušnjo in svoja življenjska vodila oz. vzorce.

S tem v zvezi je treba podrobneje pojasniti iz doslej obravnavane pomenske celote Kermaunerjevih esejev določni pomen besede »**pluralizem**«, ki je naletela na nerazumevanje in ostro zavračanje. Kermaunerjevo zavzemanje za **družbeni pluralizem** pri nas ima znotraj njemu ustrezne pomenske celote najprej pomen neke karakterizacije vzorca obnašanja, mišljenja, čustvovanja, percipiranja okolja ipd. in ga torej ni mogoče brez popačenja **direktno** prenesti bodi na tla faktične politike ali v politologijo ali v sociologijo, kot da bi znotraj le-teh hotelo imeti že kar brez nadaljnega kakšno relevantno, kot da je realni socialno-politični program. Zavzemanje za pluralizem v smislu karakterizacije vzorca obnašanja je pravzaprav pozitivno zavzemanje za strpnost in toleranco v medčloveških odnosih na vseh ravneh, označeno tudi z besedo »pustiti biti«. Omenil pa sem že, da to pri Kermaunerju ne pomeni gnilega medsebojnega kompromisarstva ali oportunitizma in medsebojnega trepljanja po hrbtih, temveč lahko ostro medsebojno kritiko in boj, katerega načelna značilnost je ravno dopuščanje in potrjujoče **omogočanje** nasprotnika v tem boju, izzivanje nasprotnika v lastni samoizraz, v njegovo lastno rast.

Kermaunerjevo zavzemanje za pluralizem je treba — **drugič** — razumeti kot zavzemanje za vpogled (in za priznanje) v vedno že



dejansko obstoječo **relativno** samostojnost družbenih subsistemov v sistemu celotne družbe. Taki sistemi so npr. gospodarstvo, politika, partija, znanost, šolstvo, zdravstvo, kultura, promet, gostinstvo, obrt, industrija itd. ter znotraj vsakega od omenjenih spet njegovi sistemi (npr. industrija kot sistem ima sisteme ali panye: elektroindustrija, metalurška industrija, prehrabena industrija itd.). Naj počnemo ali mislimo kar hočemo, zgodovinska delitev dela nujno poraja omenjeno strukturiranost družbenega sistema na sisteme, ki so sicer med seboj povezani, vendar obenem relativno **samostojni**. Ta pluralizem sistemov družbe je kratkoma nujnost in zavzemanje za priznanje takega pluralizma (ki se nujno reflektira tudi v družbeni zavesti, v artikulaciji interesov itd.) je pravzaprav potrebno samo spričo anahronistične (arhetipične) zavesti, ki teh preprostih stvari **noče** videti. In tako smo spet pri arhetipih, ki jih kritično izpostavlja Kermauner, zakaj taki arhetipi so — če se podaljšujejo v njim neustrezne razmere — pravzaprav habitualizirana anahronistična zavest, so njeni momenti.

Kermaunerjevo zavzemanje za pluralizem je treba — **tretjič** — razumeti kot zahtevo po priznanju množstva človekovih relativno med seboj neodvisnih, **načelno enakovrednih** zasebnih in družbenih **vlog**, ki jih — po Kermaunerjevem prepričanju — po nobenem absolutno zavezujočem (»metafizičnem«) kriteriju ni mogoče za vse obvezno medsebojno rangirati na lestvici Višje — Nižje, ker je zanj vsak tak domnevni absolutno zavezujoč kriterij v realni družbeni praksi zgolj samovoljni instrument nasilja nad ljudmi. Tak absolutno zavezujoč kriterij imenuje Kermauner npr. »Ideje-Ideali-Vrednote«, »Dobro«, »Prihodnost« ipd., zato smo tudi tu spet pri njegovem kritičnem izpostavljanju slovenskih arhetipov.

Kermaunerjevo zavzemanje za pluralizem je treba — **četrtič** — razumeti kot zavzemanje za jasno in razločno, sproščeno izražanje več stališč in »spoznanj« o isti stvari, več pogledov nanjo, mnogih aspektov ene in iste stvari, mnogih predlogov o isti stvari, problemu, nameri, dogodku itd. Ni nam treba pri tem že kan misliti na globalne politične reči. V mislih imamo preprostejše, bolj vsakdanje reči, o katerih je treba izražati več **kompetentnih** pogledov in mnenj; tako npr. lahko o EKK Velenje ali o viški osnovni šoli, o Šalamunovi pesmi ali o ljubljanskih vpadnicah, o tej ali oni organizaciji ali o njenem delovanju itd. — skratka o vsaki stvari, ki zadeva posameznika, večje skupine ali celoto naroda. Kermauner je prepričan, da iz medsebojnega križanja več kompetentnih mnenj o isti stvari lahko pridemo do ustreznejše ocene te stvari in zato do uspešnejše akcije v zvezi z njo. Sproščeno izražanje mnogih mnenj o isti stvari pa implicira dopustnost vsestranske kritike vsega, ki je načelno dopustna vsakomur. Vse to se nam sicer zdi samoumevno in ni takoj jasno, čemu je treba to posebej zahtevati (ko vendar že princip »demokratskega centralizma« v politiki to deklarira). Vendar Kermauner ve, da je v realnem življenju pogosto bilo in je nedopustno imeti več stališč o isti stvari, posebno ko se postavljajo zahteve po enotni učinkoviti akciji. Toda habitualiziranje tega vzorca obnašanja (brezpogojna enotnost mnenj za brezpogojno enotno akcijo) — ta arhetip — postane v spremenjenih razmerah lahko hudo dvorezen in škodljiv: vsako zgolj že **drugačno** stališče se »sliši« tedaj le še kot že **sovražno**, sovražnikovo. Pri tem gre lahko za kar koli, za navadne vsakdanje reči; — in že

se na drugi strani razvije in habitualizira arhetip »molčanja«, ki nikakor ni družbeno pozitiven.

Kermaunerjevo zavzemanje za pluralizem je treba — petič — razumeti tudi kot kontrapozicijo arhetipičnemu »strahu« pred vrnitvijo starih strank. Ta arhetip izvira iz vzorca obnašanja in mišljenja v prvih letih po vojni. Takrat je bil politični boj proti poskusom oživljanja strankarskega sistema bolj ali manj upravičen. V njem se je razvil poseben vzorec obnašanja in mišljenja, ki je kolikor toliko ustrezal realnim zgodovinskim razmeram. Ta vzorec obnašanja in mišljenja pa se je — najprej v partiji in potem tudi zunaj nje — polagoma habitualiziral, postal arhetip in se kot tak prenašal dalje, ne glede na to, da je njegova realna podlaga vse bolj kopnela, kolikor bolj se je konsolidiral novi družbeno-politični sistem. Zaradi tega arhetipa pa je še danes vsako govorjenje o pluralizmu malone tabu. Prav tu je treba videti razlog, da je Kermaunerjevo zavzemanje za pluralizem bilo razumljeno že kar kot politični program restavracije starega strankarskega sistema in je izzvalo dokaj žolčne reakcije. Vendar je — kot smo videli — očitno zgrešeno, če Kermaunerjevemu zavzemanju za pluralizem podtikamo pomene, ki mu iz pomenske celote, znotraj katere on to govori, ne pripadajo. Zato žolčno reagiranje na vsako govorjenje o pluralizmu lahko imamo za arhetipično simptomatično glede na opisani arhetip.

Naj na koncu tega zapisa h Kermaunerjevim esejem omenim še njegov esej »Nihilizem in nihilizem«. Treba je reči, da je najbrž najbolj trdovraten tradicionalni slovenski arhetip zloraba besede »nihilizem« kot zadnje psovke za vse, česar ne razumeš. Arhetipično za tradicionalno slovensko zavest je popolno nerazumevanje nihilizma, prazen »strah« pred Nietzschejem, otrpnjenje duha pred to »pošastjo« »maloburžoaznega razkroja«, »satanske nevere« ipd. Pogoj za sprostitev slovenske zavesti je premaganje tega arhetipičnega, tabuiziranega, brezmišelnega odnosa do nihilizma, ki se vleče na Slovenskem več kot stoletje. Tega odnosa Kermauner v svojem esejju ni dovolj premislil. Razloge za to sem poskusil nakazati prej.

Razen tega: spopad dveh slovenskih taborov (že spet!), ki ga popisuje Kermauner v tem esejju, razumem kot neko **spornost** zavesti slovenstva danes, spornost med njeno tradicionalno habitualizirano in institucionalizirano, danes anahronistično stranjo in med njeno novo nastajajočo, živo, še ne habitualizirano in še manj institucionalizirano, subverzivno (glede na prejšnjo) stranjo. Kermaunerjeve spise lahko gledamo tudi kot artikulacijo te spornosti v zavesti slovenstva, ki se realno-zgodovinsko gledano seveda vedno veže na realne zgodovinske posameznike in skupine ter izraža skozi njihova prizadevanja in medsebojne spore. Prav zato tovrstnih sporov med posamezniki ne bi bilo treba gledati površno kot le osebne razprtije, kruhoborstvo, »elitistične prepire« (tako krilatico je slovenska brez-miselnost že poslala v svet), ampak bi bilo treba v njih videti globlje premike v slovenski zavesti. Še več: kdor teh sporov — vsaj načelno — ne razume tako, ta jih sploh ne razume, ta se nevedno vprašuje, »čemu se kulturniki pravzaprav kar naprej med seboj ravsaajo«; tak v teh sporih tudi ne bo videl kaj več kot — sicer nekoliko bolj leporečen — branjevski prepir in bo izražal z dolgočaseno mnenje, »kaj pa nam je tega treba«. Če pa bo le mnenja, da se je treba »družbeno angažirati v kulturi«, bo deloval bodi-



si pomirjujoče, oportunistično itd. ali pa bo skušal kako faktično zapreti usta tistemu, ki mu je v takem sporu trenutno manj všeč.

Toda take vrste spore je treba **dosporiti**, izostriti in dognati do kraja v njihovem lastnem elementu. Samo v tem je njihov smisel za zavest slovenstva. Za ta namen pa je potrebna odprtost, pod sam spor segajoča toleranca; vse tisto, kar smo prej omenili, da pomeni beseda »pluralizem«, bistveno **dopuščanje drugega**, varovanje prostora spora, tj. ohranjanje **igrišča** igre (npr. odpoved zahtevam po kakršni koli nasilni likvidaciji tega ali onega glasila, komunikacijskega kanala, skupine, posameznika ipd.), dalje zavedanje o nadosebnem pomenu delovanja posamezne — svoje ali tuje — osebe, razprte v tak spor. S tem mora obenem odpasti pretirano čaščenje te osebe, bodi narcisoidno ali servilno. Nazadnje pa je za ta namen potrebna predvsem refleksijska **distanca** do **vseh** obravnavanih in možnih vsebin spora, distanca, ki daje sproščenost **od** vseh teh vsebin **za** te vsebine same. Niso vsi spori taki in ni vnaprej jasno, kdaj kak spor seže v to globljo pomensko dimenzijo. Kermauner meni, da spor, ki ga v tem spisu karakterizira, sega pod površino golega prepira. Dokaz, ki ga za to daje, je obstoj celotnega njegovega teksta.

Ljubljana, oktobra 1972.

Ivo Svetina, *Hellix in Tibija*  
(Studentska založba)

Tomaž Šalamun, *Amerika*  
(Obzorja, Znamenja)

Braco Rotar, *Likovna govorica*  
(DZS & Obzorja)

Slavoj Žižek, *Bolečina razlike*  
(Obzorja, Znamenja)

Spomenka Križar, *Moje sociologije*  
(Obzorja, Znamenja)





**Knjižne novosti naših sodelavcev**

**Ivo Svetina, Heliks in Tibija**  
(Študentska založba)

**Tomaž Šalamun, Amerika**  
(Obzorja, Znamenja)

**Braco Rotar, Likovna govorica**  
(DZS & Obzorja)

**Slavoj Žižek, Bolečina razlike**  
(Obzorja, Znamenja)

**Spomenka Hribar, Meje sociologije**  
(Obzorja, Znamenja)

**V Razpravah bo izšlo:**

**Tine Hribar, Znanosti in stvar sama**

**Andrej Medved, Nek i) tekst, Artaud**

**Rastko Močnik, Prispevek k historično-materialistični teoriji buržoazne ideologije: horizontalna artikulacija znaka**

**Matjaž Potrč, Ekonomija prireza uvida materialistične ekonomije in fantom zavesti**

**Prispevek Janija Razpotnika**

**Braco Rotar, Materialistične teorije polisemije v odnosu figura : podoba**

**Ivo Urbančič, O določanju bistva govora & Problem večnih resnic**

**Slavoj Žižek, Ick bünn all Leib & Doneski k problemu ekonomije užitka v govoru, s posebnim ozirom na razmerje kastracije do zavržka**