

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

Logične razprave:

Hribar, Uršič

Razprave o sodobni filozofiji:

Pihler, Potrč, Stušek, Merhar, Košuta, Žižek

Psihologija in družboslovje:

Bras

Mlinar, Žun, Cajnko, Rus

Sedanji trenutek družbe:

O koroškem vprašanju

Zwitter, Zorn, Rus

Ocena in poročila

Anthropos

Udk 3

Leto 1972 številka I-II

Anthropologie als Sozialwissenschaft und als Biologie in der Philosophie

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft vom Menschen. Sie untersucht die Entstehung, Entwicklung und das Verhalten des Menschen. Sie ist eine interdisziplinäre Wissenschaft, die Erkenntnisse aus der Biologie, der Psychologie, der Soziologie, der Philosophie und anderen Disziplinen integriert.

1. Einleitung

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft vom Menschen. Sie untersucht die Entstehung, Entwicklung und das Verhalten des Menschen. Sie ist eine interdisziplinäre Wissenschaft, die Erkenntnisse aus der Biologie, der Psychologie, der Soziologie, der Philosophie und anderen Disziplinen integriert. Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Ganzem beschäftigt. Sie untersucht die biologischen, psychologischen, soziologischen und kulturellen Aspekte des Menschen. Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Individuum und als Mitglied einer Gesellschaft beschäftigt. Sie untersucht die Rolle des Menschen in der Gesellschaft und die Auswirkungen der Gesellschaft auf den Menschen.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Ganzem beschäftigt. Sie untersucht die biologischen, psychologischen, soziologischen und kulturellen Aspekte des Menschen.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Individuum und als Mitglied einer Gesellschaft beschäftigt.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Ganzem beschäftigt.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Individuum und als Mitglied einer Gesellschaft beschäftigt.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Ganzem beschäftigt. Sie untersucht die biologischen, psychologischen, soziologischen und kulturellen Aspekte des Menschen.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Individuum und als Mitglied einer Gesellschaft beschäftigt. Sie untersucht die Rolle des Menschen in der Gesellschaft und die Auswirkungen der Gesellschaft auf den Menschen.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Ganzem beschäftigt. Sie untersucht die biologischen, psychologischen, soziologischen und kulturellen Aspekte des Menschen.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Individuum und als Mitglied einer Gesellschaft beschäftigt.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Ganzem beschäftigt.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Individuum und als Mitglied einer Gesellschaft beschäftigt.

Die Anthropologie ist eine Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als Ganzem beschäftigt. Sie untersucht die biologischen, psychologischen, soziologischen und kulturellen Aspekte des Menschen.

Časopis za sodelovanje humanističnih ved, za psihologijo in filozofijo

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

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo)
dr. Milica Bergant (pedagogika)
Zvonko Cajnko (sociologija)
Ludvik Čarni (sociologija)
dr. France Černe (ekonomija)
dr. Božidar Debenjak (filozofija)
dr. Frane Jerman (filozofija)
dr. Stane Južnič (politologija)
mgr. Valentin Kalan (filozofija)
dr. Boris Majer (filozofija)
Jan Makarović (psihologija)
dr. Vid Pečjak (psihologija)
dr. Bogomir Peršič (psihologija)
dr. Vojan Rus (filozofija)
Stane Saksida (sociologija)
dr. Leon Zorman (psihologija)
dr. Fran Zwitter (zgodovina)
dr. Anton Žun (sociologija)

Odgovorni uredniki: *Ludvik Čarni, dr. Bogomir Peršič, dr. Božidar Debenjak*

Lektor: prof. Nada Šumi

Korektor: prof. Jože Kocbek

Načrt platnic in opreme: inž. arh. Edita Kobe

Casopis ima štiri številke letno. Rokopisov ne vračamo

Uredništvo in administracija:
Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12.
Telefon 22-121

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

Letna naročnina je 21.- din, za tujino 5 \$; cena velja za 1969, 1970, 1971 in 1972.

Posamezni izvod stane 7.- din, dvojna številka 14.- din.

Tisk: ŽG — železniška tiskarna Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo.

Anthropos

Logika

Razbor sodobne filozofije

Socialni konflikti

O koroškem vprašanju

240776
+

Časopis za antropološko humanistične vede, in psihologijo in filozofijo

Urednik: dr. J. J. ...
Izdavatelj: ...
Tisk: ...

Anthropos



PO 2448/1975

Ljubljana

Karlovac

Socijalni koeficient

O človeškem vedenju

7 FILOZOFSKE RAZPRAVE

- 9 dr. Mirko Hribar: Logična skica (I)
- 23 Marko Uršič: Vloga hierarhije v sodobni logiki
- 35 Borut Pihler: Adornova kritika Heideggrovega temeljnega izhodišča —ontološke difference
- 43 Matjaž Potrč: Možnost Althusserjevega pristopa
- 53 Janko Sebastijan Stušek: Problem svobode in determiniranosti v filozofiji Kanta in Sartra
- 67 Dušan Merhar: Odnos svoboda — zgodovina pri Mauriceu Merleau-Pontyju
- 79 Josip Košuta: Individualno in občeljudsko v zgodnjih delih Marxa in Engelsa in Sartrovem delu Eksistencializem je humanizem
- 105 Slavoj Žižek: Darovi tujemu

121 PSIHLOGIJA IN DRUŽBOSLOVJE

- 123 Stanislav Bras: Obravnavanje odpora v analitični psihoterapiji
- 141 dr. Zdravko Mlinar: Konflikti, vrednote in razvoj
- 161 dr. Anton Žun: Pravo in socialni konflikti
- 169 Zvone Cajnko: Marksistično izobraževanje
- 173 dr. Vojan Rus: Nekaj družbenih vprašanj

181 SEDANJI TRENUTEK DRUŽBE

- O koroškem vprašanju
- 183 dr. Fran Zwitter: O koroškem vprašanju
- 189 dr. Tone Zorn: Dnevna migracija in jezikovna struktura na južnem Koroškem po podatkih štetja leta 1951
- 195 dr. Tone Zorn: Kärntner Heimatdienst in zakon o dvojezičnih topografskih napisih na Koroškem
- 203 dr. Vojan Rus: Koroška kot preizkusni kamen Evrope

211 OCENE IN POROČILA

- Johann Pall Arnasson: Von Marcuse zu Marx (Borut Pihler) — 213
- Propad filozofije — propad nemških filozofov (Borut Pihler) — 215

219 SINOPSIS

Logična skica (I)

Dr. Mirko Hribar

Supposons que la logique des propositions constitue une totalité opérative telle que toutes les opérations en jeu soient solidaires les unes des autres et présentent, en tant que structures d'ensembles, une forme bien déterminée.

Jean Piaget

Predvsem: skica nima nikakršnega namena ukvarjati se s specifično logično-vsebinskimi vprašanji. Za to primanjkuje kompetenc. Gre ji samo za mnemotehniko, za pomoč fantaziji, ki ima težave z množico tako podobnih si izrazov modernega simboličnega računa in še s številnostjo teoremov, ki urejajo operiranje z njimi.

Vendar pa žene grafični prikaz sam k neki sklepni celoviti podobi, ki je sprejemljiva samo ob določenem izhodiščnem odnosu do vprašanja logičnega smisla nasploh, zaradi česar tega v bistvu epistemološkega vprašanja tu ne moremo povsem obiti: omenjeni diagram terja namreč tolikšno avtonomijo logičnih izrazov, kakršne sodbe po svoji zvezi s funkcijo resničnosti ne morejo imeti. Po tej funkciji so (kakor je znano že od Aristotela dalje) vsaj hipotetično vezane na izvenlogično stvarnost, za katero pa spet logika ni kompetentna, tako da prepušča odločanje o njej drugim disciplinam. Ali ni preveč zaupljiva? Ali se ne zatekajo konec koncev vse h golemu dejstvu bivanja, ki je — kot dejstvo — brez razlage?

Avicenna: Aristotel pravi, da je smešno, če skuša kdo dokazovati obstoj nature (*quod natura sit*). Morda se zadeva ne zdi vsakomur enako smešna, mislim pa, da se kljub vsem v mnogih ozirih tudi uspešnim prizadevanjem prav v tem pogledu ni bistveno premaknila z mesta. Konkretum v svoji individualni enkratnosti nima povsem ustreznega predstavnika v kraljestvu izjave, kajti tudi najekstremnejša polarizacija njene pomenskosti je vselej univerzalnega značaja. Nad tem dejstvom se je lomilo vprašanje *eidosa* v starem veku, vprašanje univerzalnega bistva individualne stvari. Genialni zamisli odrediti ne-še-bitu samo možnega poseben ontološki status, ki je nekako zapolnila ta hiat, je kasneje z vso doslednostjo sledilo ponižanje eksistence na golo pritičnost. Sledili so poskusi gnati formalno načelo do limite in bistvo izraziti z neko — čeprav v »sedanjem stanju« človeka nedosegljivo — formo *simplicissimo*. V podobno smer je šel novoveški poskus rešiti problem z uvedbo zgolj intenzivne monade. A znana so protislovja in nerešljive aporije njene aplikacije na svet fizične realnosti. Sicer pa se Leibnizova monada oslanja že na zavest, ki naj bi v novem veku s *Cogitom* prevzela vlogo temelja od nekdanje substancialistične ontologije. V končni analizi pa tudi to ni povsem dosledno. Prvič obstaja *res* še vedno, čeprav le postulatивно (zakaj cogito se da tolmačiti tudi idealistično — in v daljavi se oglašča solipsizem); drugič pa ne smemo prezreti previdnostne formulacije: *dum cogito, sum* — in s tem *dum* obvisi spet vse v absolutni praznini. Smrt individua je še vedno močnejša od univerzalnosti nesmrtnega intelekta. Očitno ne moremo proč od osnovne, kar uročne naivnosti, ki je Aristotelu narekovala njegov *risibile est* ...

Da bi mogel osmisлити apriorne forme, se mora tudi Kant zateči h golemu dejstvu danosti čutne vsebine.

Naslednikom se je zazdelo pametneje izriniti iz mojstrovega sistema nevšečni tujek stvari na sebi, ki je, po njihovem, samo pačil njegovo sovisnost. Prenapeli so lok transcendentalizma: reflektivni misli, dotlej samo puščici h konkretnosti, se je sami zahotelo konkretnosti. Kant se je zgrozil nad to novostjo (*eine Ungeheuerlichkeit!*). Vendar apriornih argumentov zanjo ali proti njej ni, razvoj pa je potrdil njeno problemsko upravičenost, v filozofijo se je začel uvajati nov slog.

In kakšno zvezo ima to z našim vprašanjem? Vzemimo samo enega od primerov: kaj naj nam recimo pomeni »čudovitost«¹ transcendentalne intencije, v kateri se konstituira vsej samovolji domišljije kljubujoči noem? Ali ni to v bistvu spet zatekanje k faktičnosti, tembolj če beremo, v zvezi s fenomenološkimi analizami h konstitutivnemu izvoru objektivnega sveta, da biva za nas samó, kolikor črpa iz naših lastnih čutnih virov in da drugače za nas ne more imeti ne smisla ne eksistence?

In ali je torej preprost »pokaz«² res vedno močnejši od vsakterega dokaza?

Sicer pa se mi zdi, da gre tu v limiti za nekakšno hitro identifikacijo konstituirane objektivnosti z realnostjo samo, ki izziva dvom in novo vrtanje. Če ni morda to eden virov intenzivnega sodobnega iskanja absolutne realnosti, biti same?

Formule, ki naj bi izrazile značaj človekovega dostopa do nje, kot n. pr. formula o prisotnosti prisotnega, so zajele kar širok krog filozofsko zainteresiranega bralstva. Mislim pa, da je težko slediti tej misli, dokončno n. pr. razumeti klic v jasnici ontološke diferece, ki poziva k biti. Čigav klic, klic komu ali čemu? Menda ne kliče klic sam v bivajočem, ki s senčenjem sence svojega bivanja svetlí bit, medtem samim, ko jo zasenčuje? A čemu sploh? In odkod implicitna finalnost vsem tem terminom, ki jim je v bistvu vendar čisto tujerodna? Vendar pa je treba priznati, da gre tu, podobno kot že pri fenomenologiji za poseben empiričen pristop k stvarnosti, ki je v tej sistematizirani obliki brez tradicije (sicer pa diskretno prisoten v marsikaterem sistemu preteklosti). Zase si ga bom poiskal najenostavneje s citatom umetnika, ki sem ga prebral pred več kot petdesetimi leti. Dostojevski je zapisal, da ustvarja v empiriji druge stopnje. Pred nami se odpira torej problem večstopenjske empirije. Koliko jih je ,teh stopenj, in kakšne so?

Ali ni morda v kateri od njih najti rešitve iz recipročnega objema terminov ontološke diferece? Saj če drži deklaracija o njegovi načelni nerazrešljivosti, je kult ničesa, patos smrti kljub vsemu nasprotnemu zagotavljanju neizbežen. Sam pa ne vidim nujnosti za tako gnozeološko malovernost. Problem, ki nas zaposluje, dobi končno tole obliko: ali mora biti misel vezana na stvarnost po opredeljivi vezi, da bi se mogla osmisлити, ali pa sega ta vez morda preko vse definicije (k indefinibilijam in morda še preko njih), medtem ko se v resda preoddaljenem, vendar vedno prisotnem horizontu stvarnosti logičnim formam intencija zaokrene sama vase, tako da se lahko potem čisto sproste v algoritmu svojega povsem tavitficiranega smisla?

Seveda se na tem mestu ne moremo ukvarjati s pretežkih epistemološkim vprašanjem samim; s temi bežnimi glosami k že uhojenim potem bi hotel samo naznačiti, da morda klasična alternativa: horizem ali spojenost, ni tako bistvena, kot prikazuje teorija. Če pa je odnos med logosom in stvarnostjo še globlji, potem bi ne bilo treba, da so logične forme tako nemočne, kakor

se menda zde logikom, brez masivnega fundamennta *in re*. Naj imajo neko svoje življenje, poleg tega pa lahko tudi »hrepene« po materiji, kakor je hrepela po njej separirana forma človeške substance v srednjem veku. Prilagodljivost logičnih form položajem stvarnosti je brezmejna, zato se lah' potem po imanentnih zakonih pravilnosti in nepravilnosti in pod egido načela operativne reverzibilnosti vrtijo tudi v lastnem abstraktnem krogu. Aplikabilnost pa jim morajo zamejiti sistemi aksiomov posebej in posebej še tudi za vsako plast empirije. Saj da jih je več, tudi na podlagi sodobnih znanstvenih izsledkov danes menda ne dvomi nihče več.

Kot kak zagovornik sodobnega aformela, ki mu je »logika« linijskih elementov zadosten razlog za ustvarjalno fantazijo, ne glede na stvarnost, bom torej skušal grafično prikazati strukturo simbolnega računa, najprej seveda samo v njegovem osnovnem, binarnem obsegu.

PRELIMINARIJE

Ker notacija, kakor je znano, še ni enotna, navedem najprej naš izbor. Zaradi uvodoma naznačene ločitve od vse apliciranosti pa je inventar tako ali tako reduciran na minimum.

1. Operatorjev rabimo deset:

(.) in	() vsekakor	
(v) ali	(=) ekvivalenten	negacijo označujemo s
() inkompatibilen z	(w) izključuje	(—): prečna
(c) je impliciran	(*) kompleten z	
(o) implicira	(0) nič	

2. Izjavi sta (p) ter (q) z negativnima ($\bar{p}$) in ($\bar{q}$). Ker velja v tem računu $p \cdot p = p$ (in enako za $\bar{p}$, q, $\bar{q}$) ter $p \cdot \bar{p} = 0$ (in enako za q) lahko s temi simboli sestavimo samo štiri pare: pq, $p\bar{q}$, $\bar{p}q$, $\bar{p}\bar{q}$. Ti dopuščajo 16 kombinacij, ki imajo (kdo ve, zakaj?) tudi vsaka svoj ustrezni logični smisel.

Razvidne so iz naslednje tabele:

	$p \cdot q$	(0)	$p \vee q$	$p \supset q$	$p q$	$p \subset q$	$p q$	$p \bar{ } q$	$q p$	$q \bar{ } p$	$p - q$	$p w q$	$p \cdot q$	$\bar{p} \cdot q$	$p \cdot \bar{q}$	$\bar{p} \cdot \bar{q}$
p q	○	—	○	○	—	○	○	—	○	—	○	—	○	—	—	—
$p \bar{q}$	○	—	○	—	○	○	—	○	○	—	—	○	—	○	—	—
$\bar{p} q$	○	—	—	○	○	○	—	○	—	○	○	—	—	—	○	—
$\bar{p} \bar{q}$	○	—	○	○	○	—	○	—	—	○	—	○	—	—	—	○

Tabela 1.

Smisel, upam, jim bo pojasnilo izvajanje. Sicer pa nudi tabela 1. prvo priložnost pokazati pripravnost grafičnega prikaza za naš logični račun. Gotovo začne bralec ob njej nehote iskati način, kako bi si jo najlaže za pomnil, s kakšnim postopkom bi si olajšal spominsko delo. Spodnji diagram reši vprašanje na najpreprostejši način.

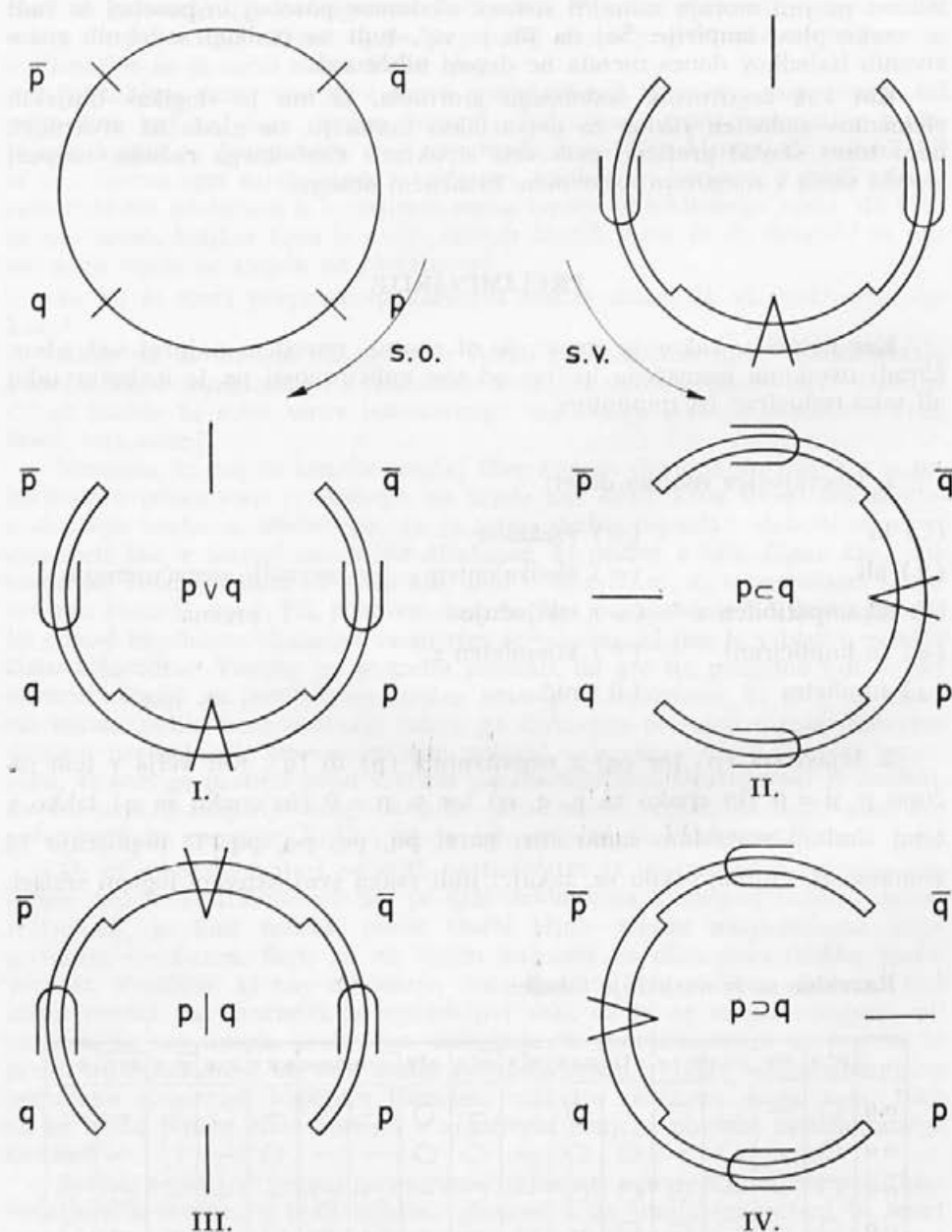


Tabela 2.

Najprej narišemo krog in na njem simbole na naši izjavi: $p \cdot q \cdot \bar{p} \cdot \bar{q}$. Puščica (s.o.) naj naznačuje (dogovorno) smer odčitavanja, puščica (s.v.) pa enako smer vrtenja tričetrtinskega obroča z vnesenimi štirimi (trilemnimi) operacijami ($v, c, |, \supset$).

Potem ju nanesimo enega na drugega in enostavno beremo:

- I. = $(p \vee q)$ sestavljajo na obroču odseki $\bar{q}p \vee pq \vee q\bar{p}$
 II. = $(p \subset q)$ sestavljajo na obroču odseki $\bar{q}\bar{p} \vee \bar{q}p \vee pq$
 III. = $(p | q)$ sestavljajo na obroču odseki $\bar{q}\bar{p} \vee \bar{p}q \vee q\bar{p}$
 IV. = $(p \supset q)$ sestavljajo na obroču odseki $pq \vee q\bar{p} \vee \bar{p}q$

Primerjajmo zapis s tabele 1! Zapisa se ujemata.

Pripomba 1 — Sestavo odsekov sem povezoval s simbolom (v), ki nam torej grafično pomeni nizanje (adicijo) odsekov na krogu. Rezultat so tako imenovane normalne disjunktivne oblike za operacije. To je zanimivo zato, ker nam odkriva, da tale simboličen račun ni nič drugega kot strukturirana celota sistema transformacij med disjunkcijami, grajenimi iz formalnega smisla izjav...

Toda — da ne zaidemo ob tem pomembnem odkritju — diagram se da izkoristiti tudi še na drug način. Recimo: vidno je, da obroč I. ponazarja ali operacijo $(p \vee q)$ ali operacijo $(p \supset q)$ ali $(p \subset \bar{q})$ ali seveda tudi operacijo $(\bar{p} | \bar{q})$, saj gre v tem primeru za isto operacijo, le z vidika v normalni disjunktivni formi manjkajočega člena.

Podpišimo torej te »ekvivalence«!

$$\begin{aligned} \text{I. } p \vee q &= q \subset \bar{p} = \bar{p} | \bar{q} = \bar{q} \supset p \\ \text{II. } \bar{q} \vee p &= p \subset q = \bar{q} | p = \bar{p} \supset \bar{q} \\ \text{III. } \bar{p} \vee \bar{q} &= \bar{q} \subset p = p | \bar{q} = q \supset \bar{p} \\ \text{IV. } q \vee \bar{p} &= \bar{p} \subset q = \bar{q} | p = p \supset q \end{aligned}$$

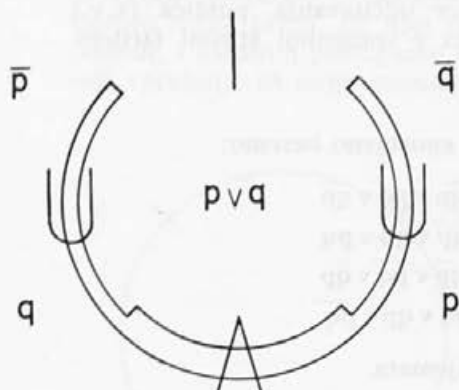
SISTEM NEGACIJ

V svojem Logičnem traktatu je J. Piaget razvil sistem transformacij znotraj tega logičnega računa na podlagi vloge prečne ($\rightarrow$), t. j. znaka za negacijo. Namesto obširnih razlag naj se zadeva pojasni kar na konkretnem primeru:

Vzemimo operacijo $(p \vee q)$. Avtor upošteva te tri možnosti:

$$\left. \begin{aligned} 1. (\bar{p} \vee \bar{q}) &= \text{inverzija (N)} = \bar{p} \cdot \bar{q} \\ 2. (\bar{p} \vee \bar{q}) &= \text{recipročna (R)} = p | q \\ 3. (p \vee q) &= \text{korelacija (C)} = p \cdot q \end{aligned} \right\} \text{ po izračunu.}$$

Oglejmo si zadevo na diagramu!



1. Inverzni člen $\bar{p} \cdot \bar{q}$ je očitno prazen člen na obroču in komplementaren k $p \vee q$ z ozirom na kompletno afirmacijo $p * q$.

2. Recipročno ponazarja simetrično nasproti ležeča operacija (I recip. k III, II k IV.) gl. tab. 2.

3. Korelativeni člen je očitno vsakokratni (v) odsek. Izračunamo ga tako, da normalno disjunktivno formo spremenimo v normalno konjunktivno, t. j. da spremenimo vse (v) v (.) in obratno, ne da bi spremenili simbole. V našem primeru: $\bar{p}q \vee p\bar{q}$ spremenimo v $(\bar{p} \vee q) \cdot (p \vee \bar{q})$, kar da $p \cdot q$.

Pripomba 2 — Namesto da bi tako konjunktivno formo res izračunavali, jo lahko kar odberemo z diagrama. V našem primeru si mislimo na tabeli 2 — primere I — III — IV, položene drugega na drugega. Odsek, ki ga prekrivajo vsi trije hkrati, je iskani $(p \cdot q)$. Konjunkcijo, t. j. logično multiplikacijo, prikazuje diagram torej kot hkratno pokrivanje odsekov. Če operacije nimajo skupnega člena, je produkt seveda (0).

Ta sistem negacij tvori grupo, po kateri se ureja sovisnost transformacij tega logičnega računa, a mnogo tega, kar sodi k poglavju transformacij, ponazarja tudi diagram.

Za Piagetovo grupo veljajo pravila:

$NN = I$ (negacija negacije vrne izvirno operacijo = identiteto I). Enako velja za C in R: $CC = I$; $RR = I$. Dalje velja da je recipročna operacija R h korelativni C enaka inverzni operaciji N, torej:

$RC = N$, a tudi $RN = C$ in $NC = R$ ter končno $RNC = I$.

Potemtakem se da sestaviti multiplikativna tablica

I	R	N	C
R	I	N	C
N	C	I	R
C	N	R	I

ki je po avtorju izomorfná s Kleinovo grupo štirih transformacij (Vierer Gruppe).

*

Zazdela se mi je, da favorizira ta sistem operacijo $(p \vee q)$, to pa zaradi preprostosti transformacije $(\bar{v}) = (.)$ in obratno $(.) = (v)$, kar seveda ne gre z drugimi operatorji. Hotel bi, da se v tem pogledu izenači vloga operatorjev, s katerimi imamo trenutno opraviti (v, c, |, o), saj logično vendar ni podlage za takšno »diskriminacijo«.

Problem se reši sorazmerno enostavno, če k Piagetovim »simetričnim« negacijam pritegnemo še »nesimetrične«.

»Simetrične«

$$I \quad (p \vee q)$$

$$N \quad (p \vee q) = \bar{p} \bar{q}$$

$$R \quad (p \vee q) = p \mid q$$

$$C \quad (p \vee q) = p \cdot q$$

»Nesimetrične«

$$L_1 \quad (p \vee q) = p \subset q$$

$$L_3 \quad (p \vee q) = p \supset p$$

$$C_1 \quad (p \vee q) = p \cdot q$$

$$C_3 \quad (p \vee q) = p \cdot q$$

To se mi zdi zanimivo. Izraba vseh možnih pozicij prečne nam omogoča:

1. prehod od operacije $(p \vee q)$ zdaj tudi k $(p \subset q)$ in k $(p \supset p)$. Ta prehod bom imenoval s starinskim nazivom lateracija, glede indeksov pa se bom ravnal po smeri puščice (s. o);

2. razen »osrednjega« člena za korelacijo C dobimo zdaj tudi oba kola-teralna C_1 in C_3 . In sama od sebe se ponudi misel, da bi v razširjenem smislu kot korelativno C_2 interpretirali tudi N.

Kako se reši vprašanje indeksov, pa je razvidno iz naslednje tabele:

Indeks		V	$\subset$	$\mid$	$\supset$	
$I = L_0$	0	$p \vee q$	$p \subset q$	$p \mid q$	$p \supset q$	$L_0^V = L_3^C = L_2^I = L_1^{\supset} = p \vee q$
L_1	1	$p \subset q$	$p \mid q$	$p \supset q$	$p \vee q$	„
$R = L_2$	2	$p \mid q$	$p \subset q$	$p \vee q$	$p \mid q$	„
L_3	3	$p \supset q$	$p \vee q$	$p \subset q$	$p \supset q$	i. t. d.
$C = C_0$	0	$p \cdot q$	$p \cdot \bar{q}$	$\bar{p} \cdot \bar{q}$	$\bar{p} \cdot q$	$C_0^V = C_3^C = C_2^I = C_1^{\supset} = p \cdot q$
C_1	1	$p \cdot \bar{q}$	$\bar{p} \cdot \bar{q}$	$\bar{p} \cdot q$	$p \cdot q$	„
$N = C_2$	2	$\bar{p} \cdot \bar{q}$	$\bar{p} \cdot q$	$p \cdot q$	$p \cdot \bar{q}$	„
C_3	3	$\bar{p} \cdot q$	$p \cdot q$	$p \cdot \bar{q}$	$\bar{p} \cdot \bar{q}$	i. t. d.

Tabela 3.

Pripomba 3 — Da bi simbolično izenačili vlogo operacij v tej strukturi celoti, moramo uporabljati dvojni indeks. Gornji indeks — recimo, da izbe-remo zanj kar operativni znak sam — pove, katero operacijo imamo v mislih, spodnji, številčni, pa z ozirom na katero za izhodišče izbrano operacijo jem-ljemo indicirano operacijo v misel. Indeks (0) označuje odnos operacije do same sebe, in s tem, da smo ji dali vlogo izhodišča. Indeksa 1 in 3 ozna-

čujeta (če stojimo v središču kroga obrnjeni k za izhodišče izbranemu simbolu) prvi levo, drugi (3) desno ležečo operacijo. (2) pa označuje recipročno, t. j. simetrično nasproti ležečo operacijo na diagramu.

In zdaj vidim naenkrat pred sabo neko logično telo, ki se gradi iz osmih členov z osmimi odnosi vsakterega do vsakterega, 64 torej skupaj, glede na izbor izhodišča. Vsi so vselej implicitno koprezentni v vsakteri izmed operacij, ki *mutatis mutandis* izmenjavajo vloge ob vsaki menjavi izbora, (saj lahko tudi L in C izmenjata mesto). Izbor sam pa ni logično pogojen...

In vse to delo opravlja preprosto naša »prečna«, ki poplesava nad simboli, kot je v antiki to delal ubogi *thateron*, brezdomec med »najvišjimi rodovi«, edini, ki ne more do sebe, ne da bi se v hipu izničil. Mislim, da ni čisto v redu, če se v logiki simbol negacije obravnava kot vsak drug operator, saj se nobeden sam ne spreminja, prečna pa jih spreminja vse, da, še celo samo sebe. Vzporedno s tabelo 3 bi njeno delo prikazal takole:

Indeks		V	C	I	⊃
I = L ₀	0	v	— c	— —	⊃ —
L ₁	1	v —	c	—	— ⊃ —
R = L ₂	2	— v —	c —		— ⊃
L ₃	3	— v	— c —	—	⊃
C = C ₀	0	$\bar{v}$	— $\bar{c}$	— $\bar{I}$ —	$\bar{\supset}$ —
C ₁	1	$\bar{v}$ —	$\bar{c}$	— $\bar{I}$	— $\bar{\supset}$ —
N = C ₂	2	— $\bar{v}$ —	$\bar{c}$ —	$\bar{I}$	— $\bar{\supset}$
C ₃	3	— $\bar{v}$	— $\bar{c}$ —	$\bar{I}$ —	$\bar{\supset}$

Tabela 4.

Končno bi se tako razširjen sistem negacij sestavili tudi še multiplikativno tablico, na primer takole:

I L₃ R L₁ C₀ C₃ N C₁
 $\bar{L}_3$ I C₁ N C₃ C₀ L₁ R
N C₁ I L₃ R L₁ C₀ C₃
L₁ R L₃ I C₁ N C₃ C₀
C₀ C₃ N C₁ I L₃ R L₁
C₃ C₀ L₁ R L₃ I C₁ N
R L₁ C₀ C₃ N C₁ I L₃
C₁ N C₃ C₀ L₁ R L₃ I

Gotovo pa je bralec opazil, da se ves čas obračamo na področju trilemnih in monolemnih operacij. Opazka je nadvse umestna. Telo binarnih operacij je očitno sestavljeno iz dveh polovic, ki jih na tej stopnji računa loči nepremostljiva pregrada. Imenujmo jih »leva« in »desna«.

Leva	Desna	
III. $(p \vee q); (p \subset q); (p \mid q); (p \supset q)$	$(p * q)$	IV.
	$(p = q)$	
	$(p \parallel q); (\bar{p} \parallel \bar{q}); (q \parallel \bar{p}); (\bar{q} \parallel p)$	II.
	$(p \vee q)$	
I. $(p \cdot \bar{q}); (p \cdot q); (\bar{p} \cdot q); (\bar{p} \cdot \bar{q})$	(0)	0

Zanimivo je to, da prečna, ki je do kraja obvladala transformacije leve strani, nima moči, da bi dosegla tudi desno stran. Na sami desni pa je njeno fungiranje tudi precej drugače obeleženo kot na levi. Oglejmo si zadevo. Najprej za IV in za 0.

IV.

$$\begin{array}{ll}
 L_0 (p * q) = (p * q) & C_0 (p * q) = (0) \\
 L_1 (\bar{p} * q) = (p * q) & C_1 (p * q) = (0) \\
 L_2 (p * \bar{q}) = (p * q) & C_2 (\bar{p} * \bar{q}) = (0) \\
 L_3 (p * q) = (p * q) & C_3 (p * q) = (0)
 \end{array}$$

(0) Za operacijo 0 ne bomo pisali posebej, treba je zanjo samo vse gornje (*) zamenjati z (0) in obratno. Zdaj pa za II.

II.

$$\begin{array}{ll}
 I - L_0 (p \parallel q) = (p q) \vee (p \bar{q}) & C - C_0 (p \parallel q) = (p \vee q) \cdot (p \vee \bar{q}) \\
 L_1 (\bar{q} \parallel p) = (\bar{q} p) \vee (\bar{q} \bar{p}) & C_1 (\bar{q} \parallel p) = (\bar{q} \vee p) \cdot (\bar{q} \vee \bar{p}) \\
 R - L_2 (\bar{p} \parallel \bar{q}) = (p \bar{q}) \vee (\bar{p} q) & N = C_2 (\bar{p} \parallel \bar{q}) = (p \vee q) \cdot (p \vee \bar{q}) \\
 L_3 (q \parallel p) = (q \bar{p}) \vee (q p) & C_3 (q \parallel \bar{p}) = (q \vee p) \cdot (q \vee \bar{p})
 \end{array}$$

Torej velja:

$$I = C \quad L_1 = C_1 \quad R = N \quad L_3 = C_3$$

Za »križni« operaciji $(p = q)$ in $(p \vee q)$ pa velja po enakem izračunu, da je

$$I = R \quad L_1 = L_3 \quad C = N \quad C_1 = C_3$$

Vse te rezultate pa lahko z nekaj vaje preberemo tudi direktno z diagrama.

*

Vsekakor pa je s teh računov razvidno, da poteka delo »prečne« na desni v nekakšnem drugačnem slogu kot na levi, saj povezuje samo (IV) z (0) in

še to nekam masivno, medtem ko ven iz (II) sploh ne more, pa še tu se obrača ločeno med operacijami ($\parallel$) ter opracijama ($=$) in (w). O kakem prehodu z desne na levo ali obratno pa sploh ni govora.

In vendar tvorita desna in leva eno samo telo binarnega logičnega računa, zajetega v zakonitosti grupe, ki jo ponazarja gornja multiplikativna tablica. Kako sta torej povezani med seboj?

No, zdi se mi kar zanimivo odkritje, da je struktura te povezave nakazana z Aristotelovam logičnim kvadratom in da se nam prav v tej njegovi vlogi odkriva njegova doslej bolj slutena kot eksplícitirana pomembnost.

Kaj je na stvari?

Če se omejimo na operiranje, ki sloni neposredno na izjavah ($p, q \dots$), delo prečne kljub njeni razgibani dejavnosti ne more vsemu kaj, da, odpo-veduje celo, kot smo videli, v dveh, treh bistvenih ozirih. Zadeva pa se smotrno uredi, če se dvignemo samo za stopnjo više in se lotimo operacij z operacijami, s katerimi smo imeli opravek doslej. Namesto mnogih besed, kar primer: zamenjajmo na našem krogu (p) s ($p \cdot q$), (p) s ($p \supset q$), (q) s ($p \cdot q$) in ($\bar{q}$) s ($p \cdot q$).

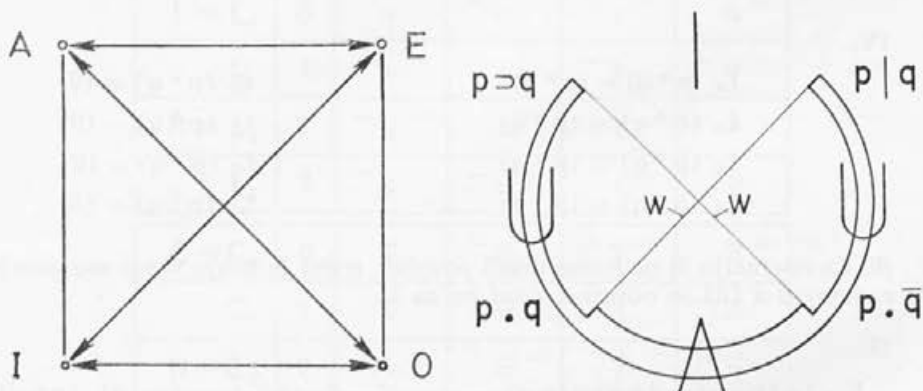


Tabela 5.

in zapišimo ekvivalence: $(p \cdot q \vee p \cdot q) = [p \cdot q \cdot (p \supset q)] = (p \supset q) \mid (p \cdot q) - [(p \cdot q) \cdot p \cdot q]$ ter dodajmo samo še križna $[(p \supset q) \cdot p \cdot q]$ in $[(p \cdot q) \cdot p \cdot q]$, pa je logičen kvadrat perfekten.

Dolžni pa bomo ostali diskusijo o formalni upravičenosti interpretacije naših operacij z AEOI sodbami ter operatorjev za logične odnose med njimi. Stvar je tu drugotnega pomena, ni komplicirana, tudi že znana, in ker jo nameravam navesti ob drugi priložnosti, bi jo na tem mestu prešli.

Nekaj drugega nas zanima. Ekvivalence, ki smo jih pravkar odbrali z obroča, imajo na podlagi tabele 2. štiri vrste. Napisali pa smo samo prvo. Kaj je z ostalimi? Kaj če bi logični kvadrat razširili v tem smislu?

Formalno je to vsekakor možno, če se opremo na uvodna izvajanja in z nekako translogično redukcijo obidemo v celoti seveda neogibno aplikacijo naše simbolike na izvenlogično stvarnost.

Najenostavneje si razširitev ponazorimo s sledečim grafom:

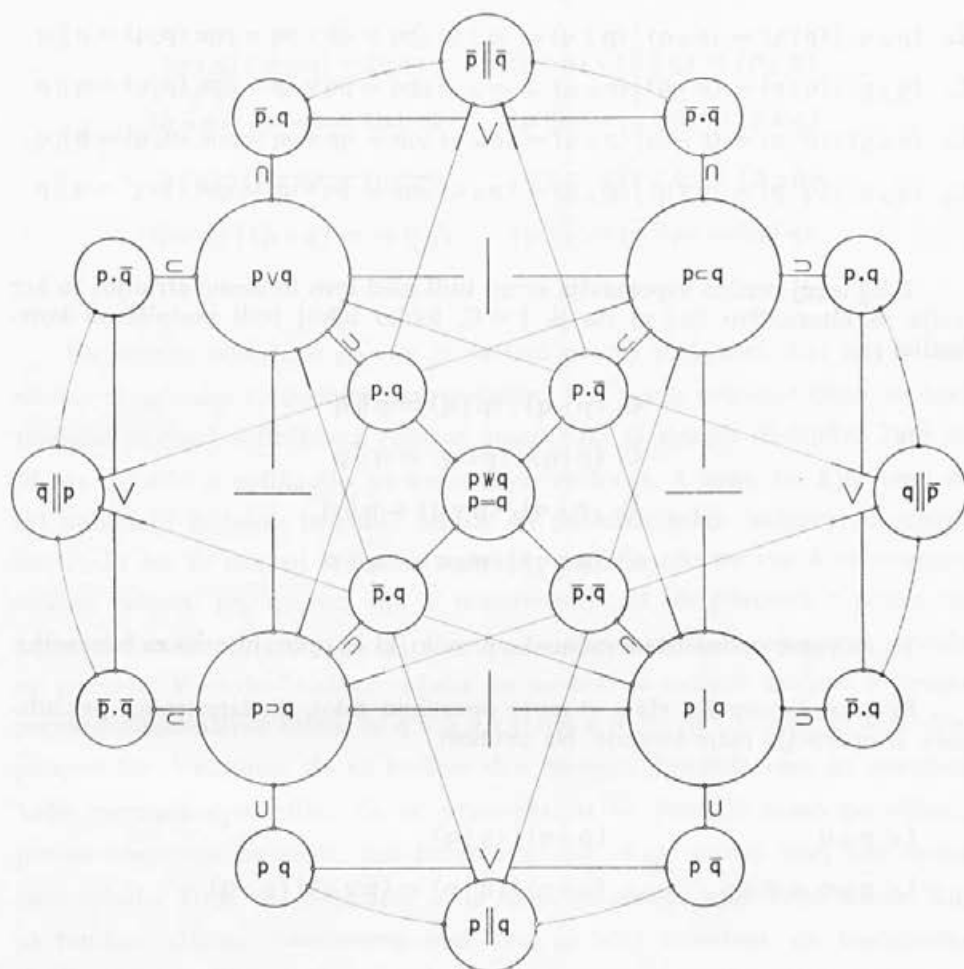


Tabela 6.

Pripomba 4 — Diagram je nastal nekoliko igrakast, kar naj ne moti. Menim, da je tako zelo nazoren, da posebnih razlag ne potrebuje. Opozoril bi morda, da v sredini kroga seveda ne sovpadata, saj je $(p = q) \cdot (p w q) = (0)$, mislimo si jih v prostoru drugega nad drugim. Spodaj je klasični logični kvadrat $(p \supset q) | (p | q)$. Tega razširimo s tremi analogno tvorjenimi kvadrati $(p | q) | (p \leq q)$ itd. $(p \leq q) | (p v q)$ itd. ter $(p v q) | (p \supset q)$ itd. z vsemi tudi z diagrama razvidnimi ekvivalencami, ki jih dobimo, če obračamo obroč med novimi simboli tako kot na tabeli 2., le da se tu z operatorji sučejo tudi spremenljivke, ki pri tem permutirajo, kot kaže zapis ekvivalenc za vse štiri kvadrate:

Ekvivalence:

$$L_0 \quad (p \supset q) \mid (p \mid q) = (p \supset q) \mid (p \mid q) = (p \mid q) \supset p q = \bar{q} p \vee p q = p q \mathbf{c} \quad (p \supset q) = p \parallel q$$

$$L_1 \quad (q \supset \bar{p}) \mid (q \mid \bar{p}) = (p \mid q) \mid (p \mathbf{c} q) = (p \mathbf{c} q) \supset p q = p q \vee q \bar{p} = q \bar{p} \mathbf{c} \quad (p \mid q) = q \parallel \bar{p}$$

$$L_2 \quad (\bar{p} \supset q) \mid (p \mid \bar{q}) = (p \mathbf{c} q) \mid (p \vee q) = (p \vee q) \supset q \bar{p} = q \bar{p} \vee p \bar{q} = p \bar{q} \mathbf{c} \quad (p \mathbf{c} q) = \bar{p} \parallel \bar{q}$$

$$L_3 \quad (\bar{q} \supset p) \mid (\bar{q} \mid p) = (p \vee q) \mid (p \supset q) = (p \supset q) \supset q \bar{p} = \bar{p} q \vee q \bar{p} = \bar{q} p \mathbf{c} \quad (p \vee q) = \bar{q} \parallel p$$

Zdaj torej prečna vzpostavlja zvezo tudi med levo in desno stranjo! In ker velja za alternativo $(x \parallel y)$ da je $I = C$, lahko takoj tudi podpišemo korelacije:

$$C_0 \quad (p \supset q) \mid (p \mid q) = p \parallel q$$

$$C_1 \quad (p \mid q) \mid (p \mathbf{c} q) = q \parallel \bar{p}$$

$$C_2 \quad (p \mathbf{c} q) \mid (p \vee q) = \bar{p} \parallel \bar{q}$$

$$C_3 \quad (p \vee q) \mid (p \supset q) = \bar{q} \parallel p$$

Tu moramo opozoriti na računsko pravilo, ki ga uporabljamo za lateracijo:

Pravilo: Lateracijo višje stopnje opravimo tako, da lateriramo pripadajoče ji operacije nižje stopnje. Na primer:

$$\begin{array}{ll} L_0 \mid p \supset q & (p \supset q) \mid (p \mid q) \\ L_1 \mid \bar{p} \supset q = p \vee q & \text{ali} \quad (\bar{q} \supset p) \mid (\bar{q} \mid p) = (p \vee q) \mid (p \mathbf{c} q) \end{array}$$

Zdaj mi je padlo na um, da bi na analogen način prešli na operacije še višje stopnje, v mislih torej še razširili diagram. Na prvi stopnji smo obravnavali operacije, ki so vezale stavke, na drugi operacije, ki so obravnavale operacije z operacijami med stavki. Zdaj vzamemo tako dobljene operacije in operiramo z njimi — ves čas seveda v posebnem okviru našega logičnega kvadrata.

I. st.

II. st.

III. st.

$$L_0 \mid (p \supset q) \quad (p \supset q) \mid (p \mid q) = (p \parallel q) \quad (p \parallel q) \vee (q \parallel \bar{p}) = (p \vee q)$$

$$L_1 \mid (p \mid q) \quad (p \mid q) \mid (p \mathbf{c} q) = (q \parallel \bar{p}) \quad (q \parallel \bar{p}) \vee (\bar{p} \parallel \bar{q}) = (p \supset q)$$

$$L_2 \mid (p \mathbf{c} q) \quad (p \mathbf{c} q) \mid (p \vee q) = (\bar{p} \parallel \bar{q}) \quad (\bar{p} \parallel \bar{q}) \vee (\bar{q} \parallel p) = (p \mid q)$$

$$L_3 \mid (p \vee q) \quad (p \vee q) \mid (p \supset q) = (\bar{q} \parallel p) \quad (\bar{q} \parallel p) \vee (p \parallel q) = (p \mathbf{c} q)$$

$$\begin{array}{ll}
 (p \vee q) | (p \supset q) = (\bar{q} || p) & (\bar{q} || p) \vee (p || q) = (p \subset q) \\
 (p \supset q) | (p | q) = (p || q) & (p || q) \vee (q || \bar{p}) = (p \vee q) \\
 (p | q) | (p \subset q) = (q || \bar{p}) & (q || \bar{p}) \vee (\bar{p} || q) = (p \supset q) \dots \\
 (p \subset q) | (p \vee q) = (\bar{p} || q) & (p || \bar{q}) \vee (\bar{q} || p) = (p | q)
 \end{array}$$

Po pravici povedano pa me je ta izid precej razočaral. Kaj naj s tem nikdar skončanim simbolnim ping-pongom? Kaj sploh pomeni? Sicer so taki trivialni primeri infinitnega regresa znani tudi iz drugih disciplin. Tam se jih da osmiliti z aplikacijo na kako dano realnost. A kako tu, kjer smo se tej aplikaciji načelno izognili? Morda bi poskusil tako: najprej se oprem na to, da na V. stopnji trilemne operacije zaobjemajo po vse 4 »elemente« našega računa: $\bar{p}q$, $q\bar{p}$, pq , qp . V nadaljevanju bi jih postavili v odnos inkompatibilnosti: $(p | q) | (p \subset q)$ itd. To se neposredno na elemente seveda ne prenaša. V okviru našega računa pa so le-ti le nekako urejeni v smislu popolne disjunktivne forme $(p q \vee q \bar{p} \vee p \bar{q} \vee \bar{p} \bar{q}) = (p * q)$. Zdaj si zamislim prisposodbo. Vzemimo, da se srečata dva človeka, pradedi oba, in navežeta kake pomembnejše stike. Če se pravnuki, ki se poznajo samo po videzu, potem srečavajo na cesti, jim beremo z oči: »Kaj se nas tiče, kar imajo med seboj.« Toda ta »negacija« je le nova akcidenca njihovega bistva. Kaj jo fundira. Očitno sorodstvene vezi. No, in zdaj vzemimo, da konstituira logično bistvo operiranja samega tudi podobno filiacijo med operandi. Potem si zamišljam, da bi rezultat interpretiral s formulo $(p * q) | (p * q) | (p * q) \dots$ torej z nekako logično Grandijevo vrsto $(1 - 1 + 1 - 1 \dots)$, kajti $(p * q) | (p * q) = (0)$ in $(0) | (p * q) = (p * q)$ itd. Tej vrsti pa bi tu na področju kvalitete po proporcionalitetni analogiji s $(p \vee q)$ skiciral nekakšno »transpozitivno«, definiciji nič več dosegljivo vsoto $(T \vee T) = [(p * q) \vee (0)]$, ki prav zato, ker s T absorbira tudi definibilnost, ne more služiti za izhodišče nobeni dedukciji več. — Smisel logičnih operacij je za nas prvotna danost, ki dopušča notranje koherentno, sistematsko členitev ter se da prek sematične konkretizacije in le-tej ustreznih pravilnih povezati z dejanskostjo ter zgraditi v intelektualen aparat, ki to dejanskost v človeško potrebnem obsegu obvladuje.

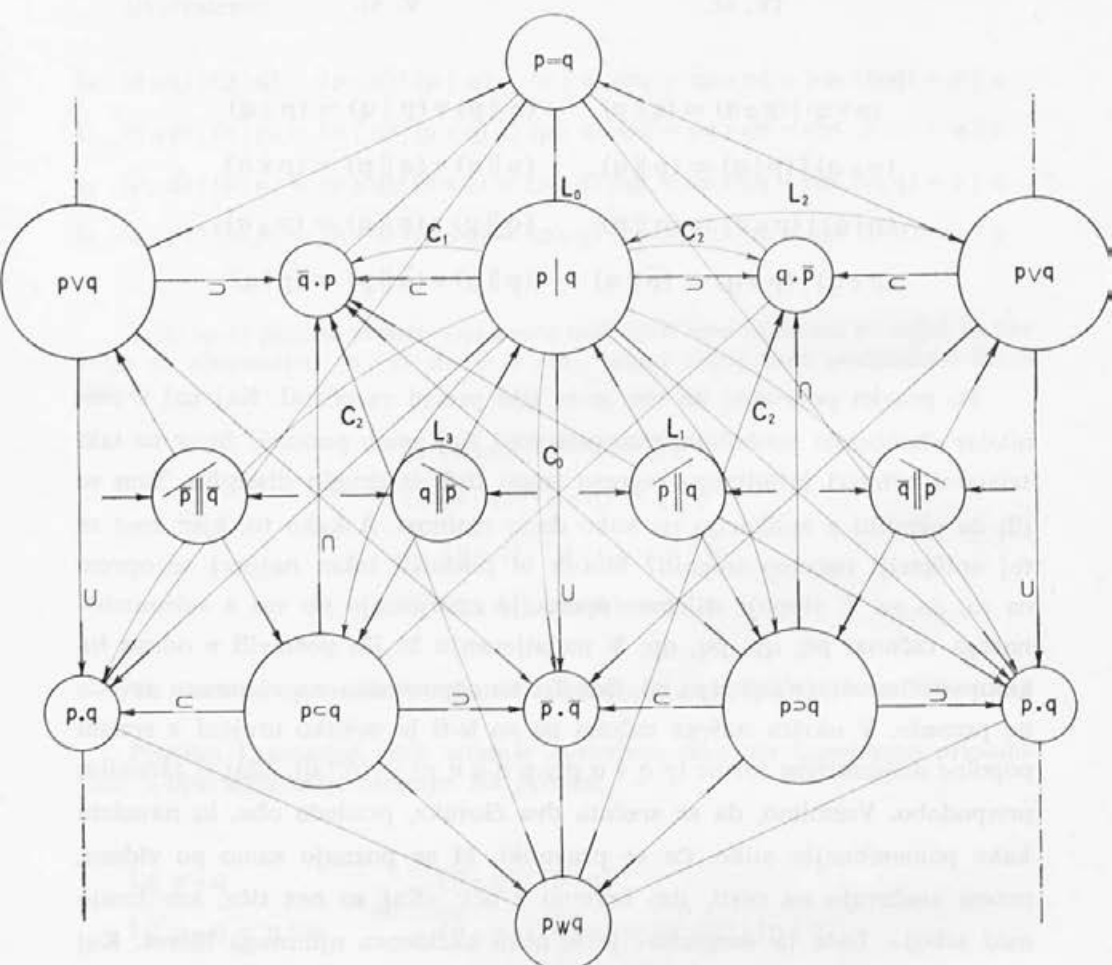


Tabela 7.

Ta razlaga, ki odpira več vprašanj, kot jih rešuje, bodi rezultat naše skice in diagrama, ki bi mu dal bolj zanimivo obliko nekake merkatorske projekcije z vrisanim enim od štirih »kvadratov« ter eno skupino negacij od osmih z izhodiščem v $(p | q)$. Dodajmo, da je logična vsota vsakega kroga, »poldnevnik« kot »vzporednik« $= (p * q)$, produkt pa (0) .

Vloga hierarhije v sodobni logiki

Marko Uršič

I.

ANTINOMIJE. RUSSELLOVA TEORIJA TIPOV. HIERARHIJA JEZIKOV. POJEM SAMO-NANASANJA

Izhajamo iz pojma anatomije. Razvoj sodobne logike je pokazal, da obstaja poleg antinomij (logičnih paradoksov), ki so bile znane že v antiki (npr. Epimenidova antinomija: »Lažem!«), še vrsta drugih antinomij, ki jih je mogoče formulirati bodisi v naravnem jeziku bodisi v formuliziranih jezikih matematike in logike. Te antinomije za sodobno matematiko in logiko še zdaleč niso obrobne značaja, ampak posegajo v osnove formaliziranih sistemov. V primeru, če v takem sistemu izpeljemo neko tezo hkrati z njeno negacijo (=antinomija), lahko v tem sistemu izpeljemo katerokoli tezo. S tem pa se logika popolnoma izneveri svoji bistveni nalogi — ločevanju med resničnimi in neresničnimi stavki (tezami). Za reševanje antinomij so logiki in matematiki konstruirali več metod; na področju logike sta med temi metodami najpomembnejši hierarhija logičnih tipov (Russell—Whitehead) in hierarhija jezikov (Alfred Tarski). Skušal bom na kratko prikazati bistvene poteze teh dveh metod.

Bertrand Russell v svojem delu »Mathematical Logic as Based on the Theory of Types« (1908) navaja 7 anatomij. Najbolj znani med njimi sta »antinomija lažnivca« in »antinomija množice vseh množic«, tj. znamenita »Russellova antinomija«. Najprej si bomo ogledali drugo.

RUSSELLOVA ANTINOMIJA. To antinomijo je mogoče formulirati na več različnih načinov: lahko jo formuliramo s pojmom množice (matematična formulacija), s pojmom razreda ali s pojmom lastnosti (logični formulaciji). To je mogoče zato, ker so teorije, ki se ukvarjajo s temi tremi pojmi, izomorfne. Prvotna formulacija (Russell; Zermelo — 1903) se je nanašala na Cantorjevo teorijo množic. Cantor je prvi formuliral teorijo množic in s tem postal utemeljitelj sodobne teoretične matematike. Vendar pa se je izkazalo, da temeljni pojem Cantorjevega sistema, pojem množice (ki je bil v Cantorjevem sistemu določen z definicijo), vodi v antinomijo. Cantorjeva definicija množice omogoča tvorjenje takih množic, ki (1) vsebujejo same sebe kot svoj lastni element; (2) imajo kot svoje elemente spet množice. Če združimo (1) in (2), lahko konstruiramo naslednjo množico: M je množica **vseh** množic, ki **ne** vsebujejo same sebe kot element. Če se vprašamo, ali množica M vsebuje sama sebe kot element, pridemo v protislovje: (a) če M vsebuje sama sebe kot element, potem ne vsebuje sama sebe kot element (ker so elementi množice M ravno tiste množice, ki ne vsebujejo same sebe kot element); (b) če M ne vsebuje sama sebe kot element, potem vsebuje sama sebe kot element (saj množica M obsega — tj. vsebuje kot element — vse tiste množice, ki ne vsebujejo same sebe kot element).

Russellovo antinomijo navajam še enkrat v bolj pregledni obliki¹, tokrat imamo namesto množice razrede (oziroma lastnosti, ki so označene s temi razredi):

¹ Glej Beth: »Aspects of Modern Logic«, str. 81

- (a) Z 'R' bomo označili razred vseh tistih razredov, ki ne vsebujejo sami sebe kot element. Drugače rečeno:
- (b) za vsak x velja: x pripada R, če in samo če x ne pripada x ; simbolično:
 $(x) [R(x) \longleftrightarrow \neg x(x)]$.
- (c) Ker (b) velja za **vsak** x , lahko v formulo (b) vstavimo konstanto R namesto spremenljivke x . Tako dobimo: R pripada R, če in samo če R ne pripada R; simbolično:

$$R(R) \longleftrightarrow R(\bar{R}).$$

To pa je protislovni stavek tipa: $p \longleftrightarrow \neg p$.

Vidimo da je formulacija Russellove antinomije omogočena s tvorbo takih izrazov, kot so $x(x)$ ali $R(R)$, tvorba takih izrazov pa je omogočena zaradi vsesplošnosti univerzalnega kvantifikatorja — prim. formulo (b). Da bi zgradili konsistenten sistem logike, je torej potrebno na neki način omejiti »domet« tega kvantifikatorja ter s tem preprečiti tvorbo samo-nanašajočih se izrazov tipa $x(x)$. Russell je ta problem skušal rešiti s teorijo logičnih tipov, v kateri se formulacija univerzalnega kvantifikatorja glasi: »za vse x , toda x v okviru določenega logičnega tipa, velja...«. Taka formulacija je omogočena z uvedbo hierarhije logičnih tipov. Objekti ničelnega tipa (=najnižjega tipa) so individui in individualne variable: $a, b, c, \dots$; $x, y, z, \dots$; objekti prvega tipa so razredi individuov ter njim ustrezne spremenljivke: $A(\cdot), B(\cdot), \dots, A(\cdot, \cdot), B(\cdot, \cdot), \dots, F(\cdot, \dots), R(\cdot, \dots, \cdot), \dots$; $X(\cdot), Y(\cdot), Z(\cdot), \dots$; objekti drugega tipa so razredi razredov individuov: $A(\cdot), B(\cdot), \dots, A(\cdot, \cdot), B(\cdot, \cdot), \dots, F(\cdot, \dots), R(\cdot, \dots, \cdot), \dots$; $X(\cdot), Y(\cdot), Z(\cdot), \dots$; itd. Da bi preprečili tvorjenje izrazov, kot so: $X(X), X(Y), X(x)$, ipd. uvedemo konvencijo: smiselni izrazi jezika so samo tiste formule (in tem formulam ustrezni stavki), katerih predikat je izraz $n+1$ -tega logičnega tipa, argumenti pa n -tega logičnega tipa. Takšni so npr. izrazi: $X(x), R(A, B)$ ipd. Vsi drugi izrazi so nesmiselni. Takšna konstrukcija smiselnih izrazov formaliziranega jezika že sama po sebi omejuje domet univerzalnega kvantifikatorja na izraze enega samega tipa. Zato eksplicitna formulacija te omejitve, ki sem jo navedel zgoraj, ni nujna. S teorijo tipov je Russellova antinomija rešena na tak način, da so izrazi, ki v njej nastopajo — tj. samo-nanašajoči se izrazi $x(x)$ in $R(R)$ —, proglašeni za nesmiselne in v jeziku nedopustne izraze.

Russell je menil, da je s svojo teorijo tipov, ki jo je razvil z Whiteheadom v znamenitem delu »Principia Mathematica«, rešil vse možne oziroma vsaj vse dotlej znane antinomije. Vendar se je pozneje izkazalo, da ni tako: Russellova teorija logičnih tipov (ki je povsem sintaktične narave), ne rešuje t. im. semantičnih antinomij (med katere spada tudi »antinomija lažnivca«). To je prvi pokazal Ramsey (1926), ki je bil tudi prvi, ki je formuliral razliko med logičnimi (sintaktičnimi) in semantičnimi antinomijami. Razlika med obema vrstama antinomij je v naslednjem:

a) LOGIČNE (SINTAKTIČNE) ANTINOMIJE so tiste, ki jih je mogoče formulirati izključno z logičnimi (ali matematičnimi) izrazi. Te antinomije nastajajo neodvisno od pomena izrazov ter izvirajo neposredno in aksiomov, pravil formacije in transformacije nekega formaliziranega jezika. Te antinomije so za logiko in matematiko najbolj nevarne, ker kažejo na temeljne napake sistema, v katerem jih je mogoče formulirati. Primer: Russellova antinomija glede na Cantorjevo teorijo množic.

b) SEMANTIČNE ANTINOMIJE — teh antinomij ni mogoče formulirati zgolj z logičnimi sredstvi, ampak nastajajo na podlagi pomena nekaterih jezikovnih tvorb, tj. na podlagi odnosa med jezikom kot sistemom znakov in designati, na katere se ti znaki nanašajo. Primer: »antinomija lažnivca« (»Lažem!«).

Ramseyeva odkritja so med drugim povzročila tudi intenzivno ukvarjanje s semantičnimi problemi pri Alfredu Tarskem. Tarski velja za začetnika in utemeljitelja formalizirane semantike.² Njegovo delo na tem področju je sprva usmerjeno zlasti k iskanju »materialno adekvante in formalno korektne definicije pojma 'resnični stavek'« z ozirom na dani jezik.³ Tarski misli, da je pojem 'resničnost' semantični pojem. Takšni pojmi izražajo odnose med jezikom in objekti, na katere se jezikovni izrazi nanašajo (=designati). Tarski prišteva 'resničnost' med takšne pojme zato, ker razume ta pojem v skladu s t.i.m. klasično koncepcijo resničnosti; tj. resnični stavek je tisti, ki ustreza dejanskemu stanju stvari, na katere se ta stavek nanaša. Takšen pojem resničnosti definira že Aristotel, kot pravi: »Trditi za obstoječe, da ne obstaja, ali za neobstoječe, da obstaja, je neresnično; trditi za obstoječe, da obstaja, ali za neobstoječe, da ne obstaja, je resnično.«⁴ To definicijo resničnosti Tarski imenuje »semantična definicija« in jo skuša precizno formulirati — z ozirom na dani jezik⁵ — s pomočjo instrumentarija, ki ga nudi sodobna logika.

Tarski naprej skuša precizirati semantično definicijo pojma »resnični stavek« za naravni jezik. Tukaj pa se sooči s semantično antinomijo, ki je varianta »antinomije lažnivca«. Oglejmo si na kratko izvajanje⁶ Tarskega:

(1): resnični stavek je tisti, ki ugotavlja, da je stanje stvari tako in tako, pri čemer je stanje stvari dejansko tako in tako.

Na primer:

stavek »sneži« je resničen, če in samo če sneži; ipd.

Povsem splošno bomo torej šteli za resnične stavke stavke tipa:

(2): stavek *x* je resničen, če in samo če *p*,

pri čemer namesto '*p*' vstavimo katerikoli stavek jezika, ki ga raziskujemo (v našem primeru naravnega jezika), in namesto '*x*' katerikoli **ime** tega stavka. Na prvi pogled se zdi, da je problem konstrukcije formalno korektne definicije pojma resničnosti v okviru naravnega jezika že rešen s shemo (2). Vendar se izkaže, da shema (2) vodi v semantično antinomijo. Tarski povzema formulacijo te antinomije po Łukasiewiczu:

»Zaradi večje preglednosti bomo uporabili simbol '*c*' kot tipografsko okrajšavo za izraz 'stavek, ki je napisan na tej strani, v 28. vrsti od vrha'. Sedaj vzemimo stavek:

c ni resničen stavek.

Glede na dogovorjeni pomen simbola '*c*' lahko preprosto ugotovimo:

(a): '*c* ni resničen stavek' je identičen s *c*.

² Prim. zbirko razprav A. Tarskega v angl.: »Logic, Semantics, Metamathematics«, razprave: »The Concept of Truth in Formalized Languages«, »The Establishment of Scientific Semantics«, idr.

³ »Logic, Semantics, Metamathematics«, str. 152

⁴ Aristotel: »Metafizika«, knjiga Gama, 7

⁵ Tarski v razpravi »The Concept of Truth in Formalized Languages« meni, da je nemogoče konstruirati splošno definicijo nekega semantičnega pojma (tukaj pojma resničnosti), ampak je to mogoče le za dani jezik. Splošno semantiko je začel izgrajevati šele Carnap.

⁶ »L.S.M.«, str. 404

Zdaj pa zapišimo definicijo resničnosti za stavek v smislu sheme (2):

(β): 'c ni resničen stavek' je resničen stavek, če in samo če c ni resničen stavek. Premisi (β) in (α) skupaj vodita v protislovje:

c je resničen stavek, če in samo če c ni resničen stavek.⁷

Formuliranje semantičnih antinomij v naravnem jeziku je omogočeno zaradi »univerzalnosti« (ali »semantične zaprtosti«) naravnega jezika. Ta univerzalnost je v tem, da naravni jezik vsebuje tako **izraze** (ki se nanašajo na neko izvenjezikovno stvarnost) kakor tudi **imena teh izrazov** (ki označujejo izraze same). S tem je omogočeno, da se neki (specifični) izraz naravnega jezika, npr. izraz 'lažem', nanaša na dva v bistvu različna denotata, kar pa je z »univerzalnostjo« tega jezika prikrito. Tako je denotat izraza 'lažem' po eni strani faktično dejstvo, da lažem, po drugi strani pa se ta izraz nanaša tudi sam nase (namreč, da je sam izraz 'lažem' — t. j. nivo imen izrazov! — zlagan, torej neresničen). Ker je v naravnem jeziku zabrisana distinkcija med izrazi in imeni teh izrazov, nastane videz, da je izraz 'lažem' protisloven. Z upoštevanjem te distinkcije se nam navidezna antinomičnost Epimenidovega stavka »Lažem!« razkrije in ta stavek izgubi svoj dosedanji status antinomije. Nastanek semantičnih antinomij v naravnem jeziku (med katere spada tudi zgoraj navedena Łukasiewiczzeva varianta »antinomije lažnivca«, ki jo povzema Tarski) je — gledano z drugega aspekta — pogojen z dejstvom, da se nekateri izrazi naravnega jezika nanašajo sami nase, t. j. so svoja lastna imena (= so sami sebi ime). To samo-nanašanje pa je — vice versa — omogočeno z neupoštevanjem distinkcije med izrazom in imenom tega izraza v naravnem jeziku.

Toda kako naj upoštevamo distinkcijo med izrazom in imenom tega izraza v naravnem jeziku? Ali je to sploh mogoče? To vprašanje je vsekakor odločilno: če bi bila rešitev semantičnih antinomij tako na dlani, potem bi bilo nekoliko tragikomično življenje grškega učenjaka Epimeida, ki je baje ves svoj čas porabil za reševanje »antinomije lažnivca« in umrl v pozni starosti, ne da bi jo rešil. Izkaže se, da ni tako; v naravnem jeziku je načelno nemogoče dosledno izpeljati razlikovanje med izrazi in imeni teh izrazov. V tem primeru bi namreč množica vseh izrazov naravnega jezika razpadla v neskončno število medsebojnih ločenih podmnožic, ki bi vsebovale izraze, imena izrazov (= izraze »prvega reda«), imena imen izrazov (= izraze »drugega reda«) itd. Tako bi nastala hierarhija izrazov, ki bi povzročila dvojje: 1.) to sploh ne bi bil več naravni jezik, 2.) s tem bi se izgubila univerzalnost (v zgornjem smislu) naravnega jezika. »Ne bi bilo v skladu z značajem naravnega jezika, če bi obstajal kakšen termin, ki ga ne bi bilo mogoče prevesti v ta jezik; lahko rečemo, da kolikor o nečem sploh smiselno govorimo, lahko o tem govorimo tudi v naravnem jeziku. ... lahko rečemo, da je vsak jezik, ki je univerzalen v zgornjem smislu, nujno nekonsistenten.«⁹ Semantične antinomije so v okviru naravnega jezika nerešljive.

Kako je z umetnimi, formaliziranimi jeziki matematike in logike? Izkaže se, da je tukaj mogoče uvesti zgoraj nakazano hierarhijo, ki onemogoča tvorbo semantičnih antinomij. Distinkcija med izrazi in imeni teh izrazov je (poleg drugih komponent¹⁰) odločilnega pomena za uvedbo t. im. hierarhije jezikov, t. j. razdelitve jezikov na objekt-jezik, meta-jezik, meta-meta-jezik, itd.

⁷ Ibidem, str. 157-8

⁸ Ibidem, str. 164 / ta imena izrazov so zgoraj označena z narekovaji ' '

⁹ »L.S.M.«, str. 164—165

¹⁰ Poleg imen izrazov objekt-jezika meta-jezika vsebuje npr. tudi termine, ki opisujejo strukturne povezave med izrazi objekt-jezika, ipd. Vse te termine (metajezika) imenuje Tarski s skupnim imenom »strukturno-deskriptivni izrazi«; prim. »L.S.M.«, str. 167

»...Zato moramo, kadar raziskujemo jezik neke formalizirane deduktivne discipline, vedno jasno razlikovati med jezikom, o katerem govorimo, in jezikom, v katerem govorimo, kakor tudi med znanostjo, ki je predmet naših raziskav, in znanostjo, v okviru katere naše raziskave potekajo. Imena izrazov prvega jezika, kakor tudi tista, ki označujejo relacijo med njimi, pripadajo drugemu jeziku, ki se imenuje **metajezik** (in ki lahko vsebuje prvega kot svoj del). Opis teh izrazov, določajo sestavljenih pojmov, zlasti tistih, ki so povezani s konstrukcijo neke deduktivne teorije (kot npr. pojem posledice, dokazljivega stavka; tudi pojem resničnega stavka), opredelitev lastnosti teh pojmov itd. vse to je naloga druge teorije, ki jo bomo imenovali matateorija.«¹¹ Hierarhija jezikov omogoča odstranitev semantičnih antinomij iz formaliziranih jezikov in s tem konstrukcijo formalno korektne definicije pojma 'resnični stavek' v smislu sheme (2), kar v okviru naravnega jezika ni mogoče.¹²

Ramsey je ugotovil, da se je B. Russell motil v tem, ko je mislil, da njegova teorija tipov rešuje vse dotlej znane antinomije (tako logične kot semantične). Vendar pa se Russell ni motil v ugotovitvi, kaj je skupna značilnost vseh (dotlej znanih) antinomij, ko pravi: »Vse navedene antinomije imajo skupno značilnost, ki jo lahko imenujemo **sámo-nanašanje ali refleksivnost** (ang.: self-reference, reflexiveness).«¹³ To lastnost Russell povezuje s pojmom **circulus vitiosus**¹⁴ in dokazuje, da je circulus vitiosus značilen za vse navedene antinomije. Russell torej istoveti pojem 'sámo-nanašanje' s pojmom 'circulus vitiosus'.¹⁵

Ko npr. tvorimo definicijo množice R , ki je »množica vseh množic, ki ne vsebujejo same sebe kot element« (kar vodi v antinomijo), kar simbolično zapišemo: $(x) [R(x) \rightarrow \neg x \in R]$, iz česar sledi $R \in R \rightarrow \neg R \in R$, definiramo pojem R v formuli $R \in R$ s formulo $R \notin R$, ki prav tako vsebuje pojem R .¹⁶ Takšna definicija je circulus vitiosus.

Podobno velja za »antinomijo lažnivca« v Tarskega (oz. Łukasiewiczu) formulaciji, kjer nastopa stavek (ki ga lahko smatramo za definicijo):

(β): 'c ni resničen stavek' je resničen stavek, če in samo če c ni resničen stavek.

Stavek (β) je v bistvu aplikacija definicijske sheme resničnega stavka:

(2): stavek x je resničen, če in samo če p .

Stavek (β) smo dobili iz (2) tako, da smo substituirali izraz ' p ' v (2) z izrazom 'c ni resničen stavek'. Na ta način pa v stavku (β) — ki je neke vrste definicija izraza »c ni resničen stavek' je resničen stavek«

— zagrešimo napako circulus vitiosus: tako definiens kot definiendum vsebujeta termin 'resničen stavek'.¹⁷

Vidimo torej, da na eni strani hierarhija logičnih tipov, ki jo je prvi formuliral B. Russell, rešuje logične (sintaktične) antinomije, na drugi strani pa hierarhija jezikov, kot si jo je zamislil A. Tarski, rešuje semantične anti-

¹¹ »L.S.M.», str. 167

¹² Glej »L.S.M.», razprava »The Concept of Truth in Formalized Language».

¹³ B. Russell: Math. Logic as Based on the Theory of Types« (1908), glej zbornik »Contemporary Readings in Logical Theory« (urednik Copi, Gould), str. 136

¹⁴ gl. Russell-Whitehead: »Einführung in die math. Logik« (= nemška izdaja uvodnega dela »Principia Mathematica«) str. 89

¹⁵ Russellovo ugotovitev, da je circulus vitiosus bistven tako za sint. kot za sem. antinomije, posredno priznava tudi Ramsey, ko pravi, da sta obe področji Russell-Whiteheadove razvejane teorije tipov (=tisto, ki skuša reševati antin. tipa »množica vseh množic...« in tisto, ki skuša reševati sem. ant. — tj. aksiom reducibilite) povezani »le z nekoliko nejasnim stavkom o circulus vitiosus«. Gl. Bochenski: »Formale Logik«, str. 465

¹⁶ Beth: »Aspects of Modern Logic«, str. 81

¹⁷ Tarski: »L.S.M.», str. 158

nomije.¹⁸ Skupna točka obeh skupin antinomij pa je pojem samo-nanašanja oz. pojem »circulus vitiosus«. Zato lahko rečemo: **bistvena podobnost (analogija)** med Russellovo hierarhijo logičnih tipov in Tarskega hierarhije jezikov je v tem, da obe skušata preprečiti tvorjenje izrazov, za katere je značilno samo-nanašanje oz. circulus vitiosus. Na ta način skušata rešiti sodobno logiko pred antinomijami, ki se v njej pojavljajo. Uvedba hierarhije (nekih objektov) je važno sredstvo, s pomočjo katerega skuša sodobna logika ohranjevati svoj temeljni princip: princip neprotislovnosti.

II.

POJEM SAMO-NANAŠANJA V FILOZOFIJI IN KRITIKA TEORIJA TIPOV

Ideje, ki jih bom obravnaval v tem razdelku, povzemam po ameriškem logiku Fredericu B. Fitchu, kot jih je formuliral v članku »Samo-nanašanje v filozofiji«, ki je izšel kot uvodno poglavje njegove knjige »Simbolna logika« (1952).¹⁹ Fitch pravi o namenu svojega članka tole: »...ta članek pojasnjuje moje motive, zaradi katerih zavračam Russell—Whiteheadovo teorijo tipov; poleg tega hočem poudariti filozofsko pomembnost samo-nanašajočih se stavkov (angl.: self-referential propositions) ter nujnost, da sodobna logika obravnava take stavke.«²⁰

Fitch najprej deli vse teorije v dve skupini — glede na to, s kakšnim predmetom se ukvarjajo:

A) teorije, katerih predmet so empirična dejstva (kemija, fizika...);

B) teorije, katerih predmet so teorije (metamatematika, metodologija...)

Ti dve skupini lahko še nadalje klasificiramo:

- | | |
|--------------------------------|--|
| A): teorije »ničelnega nivoja« | (0) — predmet: empirična dejstva; |
| B): teorije »prvega nivoja« | (1) — predmet: teor. ničelnega nivoja; |
| B): teorije »drugega nivoja« | (2) — predmet: teorije prvega nivoja; |
| B): teorije »n-tega nivoja« | (n) — predmet: teor. n-1-tega nivoja. |
| „ : teorije »drugega nivoja« | |
| ” : teorije »n-tega nivoja« | |
| “ : | |

Tako torej nastane hierarhija teorij, ki je analogna Russellovi hierarhiji logičnih tipov. Zdaj pa se vprašajmo: kako naj klasificiramo splošno teorijo o teorijah, t. j. splošno metodologijo znanosti, ki je za pomemben del sodobne filozofije identična s filozofijo samo (prim. izraz: »philosophy of science«, pri čemer velja seveda tudi philosophy=science). Taka **najsplošnejša teorija katere predmet so vse teorije** in ki skuša zajeti najsplošnejšo strukturo dejanskosti, je **nujno samo-nanašajoča** se (angl.: self-referential), kar pomeni, da med svojimi predmeti vsebuje tudi samo sebe, govori tudi sama o sebi, kajti če hoče govoriti o vseh teorijah, mora govoriti tudi o sebi. Bistvena oznaka take vsesplošne teorije o vseh teorijah je **refleksivnost**. Taki teoriji torej ne

¹⁸ Tukaj puščam ob strani vprašanje, ali ti dve metodi zadovoljivo in izčrpno rešujeta vse antinomije, ki se lahko pojavijo v formaliziranih sistemih matematike in logike; ker se ta spis ne ukvarja izrecno s problemom antinomij, ampak skuša prvenstveno osvetliti pomen pojmov samo-nanašanja in hierarhije v sodobni logiki, nam zadostuje ugotovitev, da obstaja tesna povezava med antinomijami in pojmom samo-nanašanja in da je uvedba hierarhije bistvena za reševanje večine doslej znanih antinomij.

¹⁹ Stevilke strani pri citatih iz Fitchove študije so navedene po zborniku »Contemporary Readings...« (prim. opombo št. 13); naslov študije v izvirniku se glasi: »Self-reference in Philosophy«.

²⁰ »Contemp. Read...«, str. 154

moremo pripisati nobenega nivoja v smislu zgornje klasifikacije. V nekem širšem smislu pa lahko rečemo, da ima tako pojmovana filozofija »nivo maksimalne teoretične splošnosti«. Če skušamo zanikati takšen nivo, s tem zanižanjem že postavljamo teorijo o vseh teorijah: taka teorija pa je sama na »nivoju maksimalne teoretične splošnosti«.²¹

Kot primer take samo-nanašajoče se teorije Fitch navaja Whiteheadov filozofski sistem v delu »Proces in realnost«. Ker je to splošna teorija o vseh teorijah, vsebuje tudi samo sebe kot svoj predmet, torej je samo-nanašajoča se. Fitch pravi, da je »značilno za filozofijo, da dosega maksimalni nivo splošnosti in da je sposobna samo-nanašajočega se razmišljanja, ki je omogočeno s tem nivojem«.²²

Poleg teh splošnih razmišljanj o odnosu filozofije do samo-nanašanja navaja avtor tudi nekoliko parcialnih primerov, v katerih je pojem samo-nanašanja igral važno vlogo v filozofskih razmišljanjih. Fitch najprej uvaja termin »samo-nanašajoča se protislovnost« (angl.: self-referential inconsistency). To je takšna protislovnost nekega sistema, po kateri je ta sistem protisloven s svojo lastno naravo. Za primer Fitch navaja teorijo, ki smatra, da mora biti vsaka teorija izvedena iz izkustva (= da mora biti vsak stavek neke veljavne teorije neposredno empirično preverljiv). Ta teorija je samo-nanašajoča se protislovna, ker zanjo ne velja kriterij, ki ga je ta teorija sama proglasila za kriterij veljavnosti katerekoli teorije; ta teorija sama namreč ni neposredno empirično preverljiva. V filozofiji je zelo razširjena takšna vrsta nasprotnega argumenta, da ovržemo nasprotnikovo stališče (oz. teorijo) tako, da pokažemo njegovo samo-nanašajočo se protislovnost. Takšen protargument Fitch imenuje »argument ad hominem«.²³ V nasprotju s tradicionalnim pojmovanjem tega termina, ki označuje logično napako, Fitch meni, da je »argument ad hominem« v zgoraj navedenem pomenu dopusten in zelo uporaben protidokaz v teorijah, ki se gibljejo na nivoju maksimalne teoretične splošnosti, zlasti če hočemo ovreči izrazito »negativistične« filozofeme, kot npr. ekstremni skepticizem, solipsizem, konvencionalizem v logiki ipd.

Nadalje Fitch ugotavlja, da je matematika bistveno osiromašena brez pojma samo-nanašanja. Najbolj zanimivo pa je stališče, ki ga zavzame do Russell—Whiteheadove teorije tipov: proti tej teoriji lahko uporabimo »argumentum ad hominem«, kajti »teorija tipov je samo-nanašajoča se protislovna«! Russell skuša s teorijo tipov konstruirati takšno teorijo, v kateri bi bila onemogočena tvorba samo-nanašajočih se izrazov, za katere misli, da vodijo v antinomije. »Nivo maksimalne teoretične splošnosti« razvejane teorije tipov pa zahteva, da »apliciramo njene restrikcije proti samo-nanašanju na vse teorije, torej tudi na samo razvejano teorijo tipov; tako pa postane ta teorija samo-nanašajoča se v nasprotju s svojimi lastnimi načeli«.²⁴ Podobno misel Fitch izraža s stavkom: »V smislu razvejane teorije tipov ne moremo pripisati »reda« (angl.: order) stavku o vseh teorijah; zato ne moremo pripisati reda stavku, ki postavlja razvejano teorijo tipov.«²⁵

Fitch zaključuje svoj članek z ugotovitvijo, da je potrebno razviti takšno logiko, ki bo sicer onemogočila tvorbo paradoksov, vendar pa ne bo izključila takšnih samo-nanašajočih se jezikovnih tvorb, ki so bistvene za filozofijo in matematiko (kakor to — po Fitchu — počne Russell—Whiteheadova teorija tipov). »Teorija tipov sama zahteva za svojo lastno formulacijo neko vrsto

²¹ Ibidem, str. 158-9

²² Ibidem, str. 159

²³ Tukaj »ad hominem« ni mišljeno dobesedno, ampak »ad theoriam cuius hominis«

²⁴ »Contemp. Read...«, str. 160

²⁵ Ibidem, str. 160

zaobsegajoče splošnosti (angl.: inclusive generality), ki pa jo ima za nesmiselno (= nepravilno formulirano). V tem je ta teorija samo-nanašajoče se protislovna.²⁶

Mislim, da je Fitcheva kritika teorije tipov na formalnem nivoju (= v tem, da Fitch očita Russellovi teoriji tipov protislovnost) neupravičena. Kljub temu pa Fitchevi argumenti ohranijo svojo tehtnost na nekem širšem, filozofsko-metodološkem nivoju. Dvomljivo vrednost Fitchove kritike Russella (na formalnem nivoju) bom skušal ponazoriti s preprostim razmišljanjem: Fitch uporablja kot dokaz proti Russell-Whiteheadovi razvejani teoriji tipov »argumentum ad hominem.« Vendar pa tak argument znotraj te teorije ni veljaven argument, ampak je napačno formuliran, torej pomeni logično napako. To nam bo bolj jasno, če pomislimo, da je bistvo »argumentum ad hominem« v tem, da nasprotniku dokažemo »samo-nanašajočo se protislovnost«: toda ta termin v okviru teorije tipov ne pomeni ničesar, je prazen pojem, kot je v naravnem jeziku prazen pojem »okrogli kvadrat«; v okviru teorije tipov namreč ni mogoče, da bi obstajalo protislovje med dvema izrazoma, ki pripadata dvema različnima logičnima tipoma (namreč nekemu razredu in elementom tega razreda). V teoriji tipov je mogoče smiselno formulirati protislovje le v okviru enega logičnega tipa: tako npr. protisloven izraz ' x & $\bar{x}$ ', vendar ni protisloven izraz ' x & $\bar{X}$ '. Isto misel je mogoče izraziti tudi takole: sestavljen izraz »samo-nanašajoča se protislovnost« je (znotraj teorije tipov) nesmiseln, ker je izraz »samo-nanašanje«, ki nastopa kot komponenta tega sestavljenega izraza, nesmislen; če npr. rečemo »stranica okroglega kvadrata«, je to prav tako nesmislen pojem kot »okrogli kvadrat«.

Teorija tipov ni (vsaj zaradi Fitcheve kritike ne) v formalnem smislu nekonsistentna. Fitch dela napako, da kritizira teorijo tipov »od zunaj«, ne pa znotraj nje same. Pridemo do čudnega paradoksa: (a) če teorijo tipov apriori zavržemo (= zavržemo tako, da se ne držimo njenih metodoloških maksim), potem lahko »dokažemo« njeno protislovnost; (b) če pa se v konstrukciji dokaza proti teoriji tipov držimo metodoloških maksim te teorije, potem v takšnem protidokazu zgrešimo logično napako: *circulus vitiosus*. Kljub temu pa mislim, da je Fitcheva kritika teorije tipov zelo pomembna zato, ker je opozorila na dejstvo, da obstaja množica važnih filozofskih in matematičnih razmišljanj, za katere je bistven pojem samo-nanašanja. S tem je Fitch posredno odprl naslednje vprašanje: ali hierarhična struktura (ki skuša preprečiti tvorbo samo-nanašajočih se izrazov) povzroča vsebinsko osiromašenje sodobne logike?

III.

NARAVNI JEZIK KOT ZADNJI ČLEN HIERARHIJE JEZIKOV

V prejšnjem razdelku sem poudaril, da Fitcheva kritika teorije tipov ne dokaže protislovnosti te teorije v formalnem smislu, ampak bolj njeno nezadostno v nekem širšem metodološko-filozofskem pogledu. V tem razdelku bom skušal skicirati do neke mere analogno kritiko teorije o hierarhiji jezikov A. Tarskega.

Metajezik je bogatejši in kompleksnejši od tistega jezika, ki je predmet raziskave (= objekt-jezik). V primeru, če se metateorija ukvarja s semantičnimi problemi, mora metajezik vsebovati dve osnovni skupini izrazov:²⁷

²⁶ Ibidem, str. 160

- 1) izraze, ki imajo isti pomen kot izrazi objekt-jezika, po obliki pa so bodisi identični izrazom objekt-jezika bodisi so »prevod« tega jezika v metajezik
- 2) specifične termine »strukturno-deskriptivnega« značaja, ki so imena izrazov objekt-jezika ali pa opisujejo strukturne povezave med temi izrazi. Ti termini spadajo v t. im. morfologijo jezika.

Vključev skupine (1) v metajezik dejansko pomeni vključitev celotnega objekt-jezika (oz. njegovega »prevoda«) v metajezik.²⁷ Množica vseh izrazov objekt-jezika je prava podmnožica množice vseh izrazov temu objekt-jeziku pripadajočega metajezika (pri tem predpostavljamo, da je ekstenzija »prevedenega« enaka ekstenziji »prevoda«). Podobno velja za vsako nadaljnjo

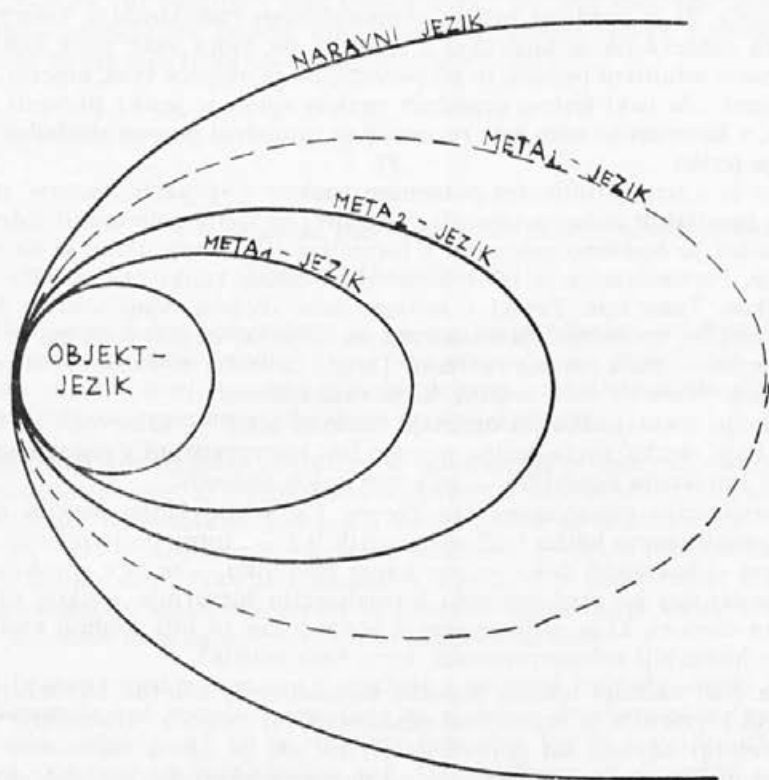


Diagram 1

stopnjo v hierarhiji jezikov: meta_n-jezik (n je ravno število, ki označuje mesto nekega določenega metajezika v hierarhiji) vsebuje poleg svojih specifičnih strukturno-deskriptivnih terminov — skupina (2)! — tudi vse termine meta_{n-1}-jezika, ki je objekt-jezik meta_n-jezika.

Hierarhijo jezikov ponazarja diagram 1; krog, elipse in parabola v tem diagramu predstavljajo ekstenzije jezikov, ki nastopajo v hierarhiji jezikov. Naravni jezik je zaradi svoje »univerzalnosti« limita te hierarhije: vanj je

²⁷ Prim. Tarski: »Logic, Semantics, Metamathematics«, str. 169—173, 210—211

²⁸ S tem je omogočeno da, v metateoriji definiramo semantične pojme, ki označujejo odnose med jezikom kot sistemom znakov in izvenjezikovno stvarnostjo.

mogoče prevesti poljubni meta₁-jezik (i je poljubno naravno število); v zvezi s tem še enkrat navajam stališče A. Tarskega, da »... kolikor o nečem sploh smiselno govorimo, lahko o tem govorimo tudi v naravnem jeziku.«²⁹ V diagramu 1 je »univerzalnost« naravnega jezika prikazana s parabolo, ki ima — v nasprotju z elipsami, ki jih obsega, neskončno ploščino.

Preden preidemo h glavnemu problemu, ki nas tukaj zanima, je potrebno na kratko označiti stališče Tarskega do t. im. formalizma v logiki.³⁰ Tarski je proti pojmovajnu logike kot čiste igre s simboli. Sisteme simbolov nenehno povezuje s tisto izvenjezikovno stvarnostjo, ki jo ti simboli označujejo.³¹ Vsak znak (oz. jezik kot sistem znakov) mu pomeni znak le toliko, kolikor se na nekaj nanaša, nekaj o-značuje. Zato se Tarski ne ukvarja z neinterpretiranimi jeziki (= jeziki kot zgolj kompleksi grafičnih znakov), temveč zahteva, da je formalizirani jezik, ki je predmet nekega metalogičnega raziskovanja, interpretiran jezik.³² Ta zahteva pa je identična z zahtevo, da mora vsak jezik kot sistem znakov imeti intuitivni pomen, to pa pomeni, da je mogoče vsak umetni, formalizirani jezik (če neki sistem grafičnih znakov sploh je jezik) prevesti v naravni jezik, v katerem se nam šele razodene ta intuitivni pomen simbolov formaliziranega jezika.

Kako je s tem intuitivnim pomenom znakov v »praksi«, namreč pri konkretnem razvijanju neke metateorije? Najprej je treba pripomniti tole: hierarhija jezikov je bistveno povezana s formalizacijo metajezikov, ki so členi te hierarhije. Formalizacija je edini zadovoljljivi način konkretne izvedbe hierarhije jezikov. Tako npr. Tarski v svojem delu »Pojem resničnosti v formaliziranih jezikih« uporablja **formalizirani** meta₁-jezik; objekt-jezik pa je — tudi formalizirani — jezik računa razredov (angl.: calculus of classes), ki je v tem konkretnem primeru tista teorija, ki jo raziskujemo.³³

Funkcijo meta₂-jezika pa opravlja naravni jezik — ki seveda ni formaliziran — kajti simbol meta₁-jezika morajo biti interpretirani v naravnem jeziku da bi bili intuitivno doumljivi — in s tem sploh smiselni.

Formalizacijo metajezikov kot členov hierarhije lahko seveda nadaljujemo: formaliziramo lahko tudi meta₂-jezik itd. ... torej poljubni meta₁-jezik. Vendar pa — kakorkoli daleč gremo v tem postopku — se je v »praksi« potrebno ustaviti: slej ko prej moramo formalizacijo hierarhije jezikov zaključiti z zadnjim členom, ki je nujno naravni jezik (sicer bi bili simboli vseh nižjih jezikov v hierarhiji neinterpretirani, torej brez smisla).

Toda tudi načelno takšna popolna formalizacija celotne hierarhije metajezikov (ta hierarhija je teoretično neskončna) ni mogoča. Hierarhija jezikov je (kot celota) odvisna od naravnega jezika, saj je njena smiselnost (= intuitivni pomen znakov) odvisna prav od možnosti prevoda (poljubnega) meta-jezika v naravni jezik. **Predpostavka hierarhije (formaliziranih) jezikov je naravni jezik; naravni jezik je** (v vsakem konkretnem primeru) **zadnji člen te hierarhije, ki celotno hierarhijo osmišlja.**

Spomnimo se, kaj je bila glavna pobuda, na podlagi katere je Tarski uvedel hierarhijo jezikov: v veliki meri je bilo to vsekakor pojavljanje semantičnih antinomij v naravnem jeziku. Da bi odpravili semantične antinomije, ki nastajajo v metalogičnih raziskavah, je bilo potrebno uvesti distinkcijo med znaki in imeni znakov, ki je osnova poznejše hierarhije jezikov.

²⁹ Tarski: »L.S.M.«, str. 164

³⁰ Formalizem v logiki pojn. ije logiko kot nekaj povsem formalnega, kot sistem grafičnih znakov (Hilbert).

³¹ Tarski je utemeljitelj znanstvene semantike!

³² Tarski: »L.S.M.«, str. 166-7

³³ Ibidem, str. 168-209

Ali uvedba hierarhije jezikov popolnoma onemogoča pojavljanje semantičnih antinomij v metalogičnih raziskavah? Videli smo, da je smiselnost te hierarhije utemeljena v možnosti, da naravni jezik nastopa kot njen zadnji člen. Naravni jezik pa je nujno nekonsistenten, v njem je pojavljanje semantičnih antinomij neizogibno.

Z uvedbo hierarhije jezikov torej ne dosežemo tega, da bi popolnoma onemogočili pojavljanje semantičnih antinomij v metalogičnih raziskavah. Vendar pa dosežemo nekaj drugega, kar je vsekakor važno: zagotovimo si določeno področje, znotraj katerega se semantične antinomije ne bodo pojavljale. V zgoraj navedenem primeru Tarskega raziskovanja računa razredov, kjer je meta₁-jezik formaliziran, meta₂-jezik pa naravni jezik, je takšno področje meta₁-jezik (ki vsebuje v sebi objekt-jezik), znotraj katerega lahko definiramo važne semantične pojme, npr. pojem resničnega stavka v smislu sheme (2), ne da bi pri tem trčili ob semantične antinomije.

IV.

»Sodišče ima neskončno število raznih stopenj ...«

(Franz Kafka: »Proces«)

Videli smo, kako pomemben je pojem hierarhije za sodobno formalno logiko. Logika skuša z uvedbo hierarhije preprečevati pojavljanje antinomij ter s tem ohraniti svoj temeljni princip: princip neprotislovnosti. Pojem hierarhije je bistveno povezan s principom neprotislovnosti.

Hierarhija kot socialna struktura je odločilnega pomena za sodobne družbenopolitične sisteme, ki organizirajo svojo materialno produkcijo z vedno bolj izpopolnjenim tehnološkim aparatom, politično pa so organizirani — v večji ali manjši meri — na način birokratske piramide. Predpostavka takšne organizacije je delitev dela. Tako za tehnološko organizacijo proizvodnje kot za politično organizacijo sodobnih družb je značilna hierarhična struktura, katere temelj je delitev dela na načrtovalno in izvrševalno delo.

Ali je zveza med pomenom hierarhije v sodobni formalni logiki in pomenom hierarhije kot socialne strukture za sodobne družbenopolitične sisteme le slučajna, nebistvena? Ali je sodobna formalna logika s svojim abstrahiranjem od vsakršne vsebine stavkov res tako družbeno oz. človeško nevtralna, kot mislijo mnogi njeni utemeljitelji? Je ta logika zgolj kanon vsakega možnega mišljenja, ali pa zastopa neko določeno ontološko oz. — socialno strukturo? Kakšna je povezava med principom neprotislovnosti kot temeljem formalne logike in sociološkim pojmom brezkonfliktnosti, »gladkega teka« nekega družbenega sistema? Kakšna je vloga dialektike — ki smatra da je notranje presegla princip neprotislovnosti — pri vsem tem? Kakšen je njen odnos do sodobne formalne logike? Morda pa dialektika, ki je po Helgovem mnenju premagala »strah pred predmetom« — s tem, da skuša misliti v sebi protislovne socialno-ontološke strukture —, uvedbe hierarhije v svoj metodološki instrumentarij sploh ne potrebuje? Po drugi strani pa se prav v Heglovi logiki in ontologiji pojavlja neke vrste hierarhija. Poleg tega je pozneje »dialektika« odigrala žalostno vlogo, da je bila metafizični pajčolan najbrutalnejših biokratskih sistemov v zgodovini.

Vsa ta vprašanja puščam odprta, ker daleč presegajo moje moči in znanje. Vsekakor pa je iz postavitve samih vprašanj razvidno moje prepričanje, da zveza med strukturo sodobne formalne logike in socialnimi strukturami sodobnega sveta vsekakor obstaja. Seveda, pot od trditve, da je stavek »če je 2 krat 2 enako 5, potem je Ivan Cankar napisal dramo Lepa Vida« logično pravilen stavek, do stalističnih procesov in napalm bomb je dolga in nejasna, gotovo ima mnoge odcepe, ki vodijo v druge, milejše pokrajine, toda zakaj je vodila nas prav v to deželo smrti?

VI

Adornova kritika Heideggrovega temeljnega izhodišča - ontološke difference

Borut Pihler

»Za postvarjeno zavest je značilno, da se usmerja vase, da vztraja pri sebi, pri svoji lastni šibkosti, in da za vsako ceno dokazuje svoj prav.«¹

I

Pričujoči zapis želi prikazati Adornovo kritiko Heideggrove eksplikacije pojma biti, oziroma ontološke difference s ciljem, da se ponovno premisli Heideggrova utemeljitev tega problema — ontološke difference, ki je postala za heidegerjance nekaj prav tako samo po sebi umevnega, kot je bilo za tradicionalno metafiziko po Heideggru samoumevno, da je bivajoče izenačevala z bitjo. Kolikor je Heideggrova zastavitev tega problema dejansko novum (kar seveda ne moremo trditi v enaki meri za razrešitev) in kolikor njegova misel v svojem avtentičnem nastajanju dejansko razpira pomembno problematiko, toliko manj novo in izvirno je pozneje heidegerjansko apliciranje tega problema na poljubne empirične danosti. Te dobivajo navidez globlje razsežnosti, dejansko pa je s tem profanirana avtentična Heideggrova misel, ki na ta način postaja v ustih njegovih pristašev žargon in tako svoja lastna negacija. Tak žargon manipulira z mislijo, ki je nastajala več desetletij, kot s preprostim dejstvom in se s tem sam spreminja v preprosto dejstvo (*factum brutum*) brez lastne teoretične osmišljenosti.²

V taki situaciji deluje zelo osvežujoče mislec, ki — naj povemo s Heglom — obrača proti Heideggru moč njegovih lastnih argumentov in tako razkriva resnico oziroma neresnico Heideggrove pozicije. Ta mislec pa je Adorno, ki je bil izbran, ker ob Heideggru premišljuje (kar za heidegerjanstvo vsekakor ne moremo trditi), ker ne zavrača problematike od vsega začetka kot nesmiselne, prav tako je tudi nereflektirano ne sprejema, ampak kaže na njene meje in ne domišljene točke iz imanentne problematike te ontologije same. Ker je pač najbolj običajno, da nekega filozofa enostavno zavrnemo ali navdušeno sprejmemo ali pa smo navidezno kritični do njega, dejansko pa popravljamo le lepotne napake njegovega sistema, bo najbrž zanimivo slediti Adornu, ki ga ne moremo stlačiti v opisane načine odnosov do preteklih in sodobnih filozofemov. Njegova misel si je utirala pot med neopozitivizmom na eni (oziroma kritičnim racionalizmom, kakor ga sama imenujeta K. R. Popper in H. Albert) in heidegerjanstvom na drugi strani. S prodornimi analizami je pokazal na možnosti oziroma nemožnosti teh mišljenjskih pozicij in s tem ustvarjal tisti so stalna prisotnost neresnice. Za navidezno totalno različnostjo neopozitivizma in Heideggrove filozofije je razkril njuno presenetljivo bližino.

Čeprav sta Heideggrova misel in nepozitivizem drug za drugega anatema — Carnap je ugotavljal s svojo semantično analizo ne samo nesmiselnost, ampak celo brezmiselnost Heideggrovih stavkov, medtem ko je za Heideggro

¹ Th. W. Adorno: »Eingriffe« — neun kritische Modelle, edition suhrkamp 10, str. 51.

² Zanimivo pri tem je dejstvo, da je sam Heidegger v poznih letih izjavil novinarjem, da ni heidegerjanc (glej Paul Hühnerfeld — »In Sachen Heidegger«, LIST — Bücher 185), kar je aluzija na Marxovo misel, da ni marksist: »Eno pa je gotovo in sicer, da nisem marksist.«

neopozitivizem prebivanje v pozabljenosti biti — imata skupnega sovražnika: tradicionalno metafiziko; pri obeh gre za odpor do filozofske spekulacije, filologija pa postaja edina filozofska instanca. In medtem ko se neopozitivizem ukvarja s svojo problematiko na nivoju bivajočega, se spušča Heidegger v ontološko sfero in ob tej »delitvi dela« mirno koeksistira drug ob drugem, eden zaverovan v razsvetljenski ratio, katerega kritiko je podal že Hegel, drugi pa v pozabljeno bit, ki je dostopna skozi poetično mišljenje. Ta koeksistenca je seveda negacija po resnici, zgodovinsko odgovorne zahteve, možna pa je seveda na podlagi skupne ideološke pozicije (ideološke v Marxovem pomenu besede).

Vse te trditve tu še visijo v praznem, ta tekst pa bo poskušal s prikazom Adornove kritike Heideggrova opredeliti eno stran tega odnosa. Viri za prikaz Adornovih razmišljanj so bila predvsem njegova dela »Negative Dialektik«, »Jargon der Eigentlichkeit« in pa kritične študije z naslovom »Eingriffe« — Neun kritische Modelle.

Kot je bilo že povedano, poskuša Adorno obrniti lastno moč filozofije biti proti njej sami, poiskati njene imanentne motive in tako ponovno oživeti otrpel miselni proces. Gre torej, da se eksistencialna ontologija povpraša po njenem temelju in da se ugotovi upravičenost, se pravi resničnost njenega začetnega motiva. Samo tak pristop lahko pozneje omogoči korektno kritiko. Heidegger začenja s tematizacijo konca tradicionalne metafizike in je toliko resničen, neresničen pa postaja v trenutku, ko zatrjuje, da je s tem prisotno že odrešujoče. Če je za tradicionalno metafiziko značilno, da je usodno ujeta v prikrivanje ontološke difference med bitjo in bivajočim, potem je govor o koncu metafizike dejansko govor o razkrivanju te difference, obenem pa je to vrnitev k izvoru filozofskega mišljenja, k mišljenju predsokratikov, predvsem k mišljenju Parmenida in Heraklita.

Mišljenje difference, razlikovanje med bitjo in bivajočim, ostaja tako zadolženo svojemu temeljnemu pojmu — biti, in če naj bo ta pojem tisto odrešujoče, tako sklepa Adorno, potem ga velja premisliti. Premisliti pa pomeni tu toliko kot preveriti moč Heideggrovih argumentov. Sledili bomo Adornu, ki začenja pri Heideggrovih analizah kopule »je«,³ ki bi naj dokazale, da je bit *transcendens par excellence*.

Pri analizi kopule »je«, se izkaže, da postavlja kopula med gramatičnim subjektom in predikatom enotnost eksistencialne sodbe in na ta način sugerira ontično, se pravi, da ima stanje stvari v sodbi za intencionalni korelat nekaj bivajočega. Obenem pa pomeni kopula, če jo opazujemo izolirano, splošno kategorialno stanje stvari sinteze, ne da bi obenem reprezentirala karkoli ontičnega, bivajočega. Dejstvo, da kopula sama ne meri na nič bivajočega, Heideggrova zadostuje, da jo vknjiži v ontološko sfero.

Dejansko pa tudi kopuli »je« ustreza določeno »stanje stvari«. V vsaki predikativni sodbi ima »je« prav tako kot subjekt in predikat svoj pomen. To stanje stvari pa je intencionalno in ne ontično, kar pomeni, da kopula sama dejansko ne sugerira ničesar bivajočega, da pa se obenem izpolnjuje po svojem smislu samo v relaciji med subjektom in predikatom in **ni samostojna**. Ko jo Heidegger postavlja onstran tega odnosa, v katerem ima lahko izključno svoj pomen, ga obvladuje ravno tisto postvarjeno mišljenje, proti kateremu je nastopil. Subjekt, kopula in predikat naj bi bili kot v zastareli logiki v sebi zaprte in gotove posameznosti po modelu stvari. Dejansko predikacija v sodbi ne pristopa zraven, ampak je, v tem ko oboje združuje, tudi to, kar sta subjekt in predikat že na sebi, v kolikor si to sploh lahko predstavljamo na sebi brez

³ Te Heideggrove analize so prisotne predvsem v njegovem delu »Einführung in die Metaphisik«.

sinteze kopule. To seveda preprosto pomeni, da ni mogoča ekstrapolacija kopule na nadrejen pojem biti ali na nastajanje, na čisto sintezo. Ta ekstrapolacija je možna pri Heideggru zaradi pomensko teoretične zamenjave; gre namreč za zamenjavo splošnega pomena kopule »je«, konstantne slovnične oznake za sintezo sodbe, s specifičnim pomenom, ki ga »je« dobi v vsaki sodbi. Heidegger ne upošteva te difference in tako postaja pri njem posebna oblika kopule »je« le način pojavljanja tistega splošnega. Izginja torej diferenca med kategorijo in vsebino eksistencialne sodbe. Substitucija splošne gramatične forme s posamezno vsebino spreminja ontično uveljavljanje kopule »je« v ontološko — v »način biti« biti (*»Seinsweise« des Seins*).

V besedi bit, ki je zapopadek tega, kar je, se je kopula upredmetila. Beseda bit meri na objektivni moment, ki pogojuje v vsaki predikativni sodbi sintezo, skozi katero pa se šele uveljavlja in oblikuje. Toda prav tako, kot je nesamostojno tisto stanje stvari v sodbi, prav tako malo je bit samostojna nasproti kopuli »je«. Sama analiza kopule »je« torej nikakor ne dokazuje, da je bit nasproti njej *transcendens par excellence*, kaže le na njuno medsebojno posredovanost.

Jezik, ki ga Heidegger upravičeno pojmuje za več kot zgolj golo signifikacijo, zaradi nesamostojnosti svojih form priča proti tistemu, kar bi rad Heidegger iz njega dobil. Če povezuje slovnica »je« s temeljno kategorijo bit kot njenim aktivom, da nekaj je, potem nasprotno uporablja bit samo v odnosu do tega, kar je, ne na sebi. Videz ontološko čistega pa nastaja zaradi tega, ker vodi kakršnakoli analiza sodb do dveh momentov, od katerih nobenega ne moremo zreducirati na drugega. Misel, ki ne more uiti predstavi absolutno prvega, hoče ravno to nereduktibilnost proglasiti za tisto temeljno in zadnje. V Heideggrovem pojmu biti se redukcija sprevija na nereduktibilnost. Nereduktibilnost pa sama na sebi ne pove nič drugega kot negativno, namreč da se momenti sodbe ne zlivajo popolnoma drug v drugega, se pravi, da niso indentični. Zunaj tega odnosa momentov sodb je ireduktibilnost nič in si ne moremo pod tem nazivom ničesar misliti. In ravno zaradi tega ji ne moremo pripisati nikakršne ontološke prioritete glede na momente sodb. Paralogizem pa nastaja takrat, ko transformiramo tisto negativno, ko ne moremo zreducirati enega momenta na drugega, v pozitivno. S tem prihaja Heidegger do meja dialektičnega pojmovanja, v neidentiteto v indentiteti. Toda to protislovje v samem pojmu biti Heidegger prikriva. Karkoli si namreč mislimo pod pojmom biti, vznemirja postulirano identiteto tega pojma, samo neidentiteto v absolutni identiteti pa Heidegger prikriva, kot pravi Adorno, kot družinsko sramoto.

Ker kopule »je« ne moremo proglasiti niti za zgolj subjektivno funkcijo niti za nekaj dejanskega, bivajočega, oziroma objektiviteto, jo imenuje Heidegger bit. Seveda pa je jasno, da nam spoznanje, da »je« ni zgolj misel in tudi ne nekaj bivajočega, nikakor ne dovoljuje, da bi kopulo opredelili za nekaj, kar je obema opredelitvama transcendentno. Enotnost, ki jo obljublja beseda bit, lahko obstaja samo tako dolgo, dokler ni analiziran njen pomen. Kolikor pa prepovemo kakršnokoli analizo pojma biti, preide problem v skrivnostno. V biti naj bi mislili tisto absolutno, toda ravno zaradi tega, ker se ne da misliti, je absolut. In samo zato, ker absolut osleplja spoznanje momentov, se zdi, da je onstran njih. In zato, ker um ne more misliti svojega najboljšega, postaja sam slab.

Dejansko živi takšno pojmovanje biti na račun prastare ideologije, od idola fori, od tistega, kar se razrašča v temačnosti besede bit in iz nje izpeljanih form. Pri Heideggru se pojem biti izogiba svoji posredovanosti in postaja tako

tisto nebistveno, golo ponavljanje bivajočega. Dejansko posredovanja ne moremo ločevati od neposrednega, prav tako kot ne moremo subjekta in objekta ločevati od njune posredovanosti. Posredovanje je posredovano po posredovanem. Heidegger pa ga prenapne do nepredmetne objektivitete in se usidra na imaginarnem področju, ki leži med golimi dejstvi in svetovnonazorskim mišljenjem.

Heideggrove analize slonijo torej na neustreznih, se pravi zgolj formalno-loških pojmovanjih sodb in pojmov. Sodbe namreč niso zgolj sinteze pojmov, saj ne obstoji pojem brez sodbe. Heidegger tega ne upošteva. V posredovanosti pojma biti in kopule »je« tiči subjekt. Heidegger to dejstvo preskoči in na ta način povzdiguje subjektiviteto do tistega prvega, absolutnega, kar naj bi bilo pred delitvijo na relacijo subjekt — objekt. Da vodi kakršnakoli analiza sodb do objekta in subjekta, to dejstvo ne utemeljuje nobenega področja, ki bi bilo onstran teh dveh momentov na sebi, razkriva le konstelacijo teh dveh momentov in ne nekaj višjega, tretjega.

V skladu s Heideggrom bi sicer lahko rekli, da ta »je« ni nič stvarnega, bivajočega, nikakršna običajno pojmovna objektiviteta. In ravno to, da kopuli ne ustreza nič konkretno bivajočega, naj bi indiciralo bit. Tak sklep je napačen, pravi Adorno, in je znak samozadovoljne semantike. Ta napačnost pa postaja očitna z zahtevo, da takšnega domnevnega substrata kopule »je« ne moremo misliti, seveda zaradi preprostega dejstva, ker bi pri takšnem poskusu zašli v posredovanja, ki naj bi se jim zahtevani pojem biti ravno izognil. Ker se izmika mišljenju, je bit absolutna, in ker je brez ostanka ne moremo zreducirati na subjekt ali objekt, naj bi bila onstran subjekta in objekta, čeprav po drugi strani neodvisno od njiju ne bi bila nič. Um, ki je ne more misliti, je na koncu sam popolnoma nemočen in poslednje zatočišče mu postane mišljenje, ki tendira v pesnenje, kot da bi se mišljenje v kakršnemkoli oziru dalo ločevati od uma.

Heideggrova prizadevanja so upravičena toliko, kolikor trdi, da bit ni preprosto zapopadek tega, kar je, saj se nikakršnega pojma ne da misliti brez tistega **več**, kar omogoča jezik kot jezik. Tisti **več** pa ni nič transcendentnega in kolikor pri Heideggru to postaja, pada nazaj na nivo posameznega bivajočega. Heidegger sledi dialektičnemu mišljenju toliko, kolikor trdi, da nista niti subjekt niti objekt nekaj neposrednega in zadnjega, izogne pa se takemu načinu mišljenja v trenutku, ko grabi onstran te relacije po nečem neposrednem in prvem. Takšno mišljenje postaja arhaično v trenutku, ko razglasi resnično dejstvo, da je bivajoče več kot ono samo, za metafizično arhé.

Adorno začenja torej v tisti sferi, ki je za Heideggerjevo pozicijo najodločnejša in obenem najobčutljivejša; v taki meri, kot je dokazana njena nedomišljenost, je dokazana nedomišljenost celotne filozofske pozicije, ki živi od ontološke difference, ki je pri roki vedno, kadar opeša umno argumentiranje. Dejstvo, da je neki filozofski poziciji to potrebno, je zelo zgovorno, sama takšna filozofija pa svojo imanentno nemoč razglasi za nemoč subjekta nasploh, svoj konec pa za konec filozofije. Če govorimo v postheggllovskem obdobju o koncu filozofije, to nikakor ne pomeni, da je s tem konec teorije kot teorije, pomeni le, da je teorija, ki hoče biti zgolj to in nič drugega, sprevrnjena zavest in da lahko eksistira upravičeno le, kolikor je njen poslednji cilj udejanje teorije.⁴ Filozofska teorija postan torej ideologija v tistem trenutku ko ne misli več svoje eksistencialne navezanosti na konkretno zgodovinsko situacijo, se postavlja zunaj nje (zgolj teoretično) in postaja zaradi tega aplikabilna za najbolj banalno empirijo, ki ji ravno zaradi tega ne more uiti, ker

⁴ t. j. praksa. Obenem velja tudi obratno: cilj resnične prakse bi bila njena lastna odprava. Vsaka resnična teorija je v svojem bistvu praktična, vsaka resnična praksa v svojem bistvu teoretična.

se ji načelno odpoveduje. Da je pri Heideggru dejansko prišlo do identifikacij med slabo empirijo in pojmom biti, je nesporno dejstvo vendar je zanimivo le toliko, kolikor je pokazano, da ležijo možnosti za to imanentno v filozofski poziciji sami. Ali z drugimi besedami: cilj imanentne kritike je konfrontacija misli z dejanskostjo, čeprav je po drug strani zopet res, da je misel vedno več kot dejanskost sama. Vendar pa pomeni govoriti o imanentni nedomišljenosti neke filozofije (tu Heideggrove) govoriti o njenem nedomišljenem odnosu do dejanskosti.

II

Adorno poskuša tematizirati svoj odnos do Heideggra tudi skozi vprašanje »kaj je filozofija«. Za filozofijo je bistveno, tako pravi Adorno, da poskuša izrekati neizrečeno in neizrekljivo in to ostaja njen pristen motiv, pot sama pa je Sizifovo delo, neprestan napor, tako da je govorjenje o neposrednem pristopu do neizrekljivega (Heidegger upredmeti to neizrekljivo v besedi bit) prevara in dejansko umik pred filozofijo. Filozofija ni sestavljena iz *vérités de raison* ali iz *vérités de fait* in v tem se lahko s Heideggrom strinjamo, vendar pa to pomeni, da lahko tisto **več**, ki je lastno filozofskemu mišljenju, spremenjamo v *transcendens par excellence* in s tem v pozitivum. Filozofije ne moremo ujeti v končnost opredelitev in svojo pozitivistično kritiko zasluži v trenutku, ko hoče postati stroga znanost in se hoče konfrontirati s kriteriji, ki niso njeni. To pa seveda ne pomeni, da se hoče filozofija odreči resnici, pomeni le, da se odreka resnici v njeni pozivistični omejenosti. Filozofija živi svoje lastno življenje strogosti in ni znanost (*science*), še manj pa miselna poezija, na kar bi jo pozitivizem tako rad zreduciral. Če ji je bistveno lasten moment lebdjenja, se pravi, da vedno transcendirata obstoječo dejanskost, to preprosto pomeni, da nosi v sebi odraz neizrekljivega. In zaradi tega jo Adorno lahko primerja z glasbo. Za svoj obstoj potrebuje vedno znova ustvarjalni akt mišljenja, zato lahko vznikne v zgodovinski situaciji in pozneje zamre, če v dejanskosti sami ni več možnosti za novo, prav tako kot to grozi glasi. Heideggro je to vznemirilo in je specifično filozofije transformiral v predmetnost navidez višjega ranga. Tako želi filozofija, ki spoznava, da ne prinaša sodb niti o fakticiteti niti o pojmi, rešiti svojo pozitivno vsebino, ki je onstran fakta, pojma in sodb. S tem je transcendiranje mišljenja povišano do neizrekljivega samega, ki ga hoče izrekati, nepredmetno postaja predmet njenega lastnega bistva in s tem je mišljenje onemogočeno. Pod težo tradicije, ki se ji želi Heidegger izogniti, postaja neizrekljivo izrečeno v besedi bit (v tej zvezi je seveda jasno, da dolguje Heidegger ogromno misli Plotinu in mojstru Eckhartu). Zahteva nasproti postvarjenju je postvarjena, zunaj mišljenja in iracionalna. Mišljenje, ki hoče misliti neizrekljivo, s tem da se odreka misli, ga spremeni v tisto, kar bi to mišljenje najmanj želelo — v abstrakten objekt *par excellence*.

V zvezi z Adornovim pojmovanjem filozofije je potrebno poudariti, da je zanj filozofija skoz in skoz vpeta v družbeno totaliteto, da pa je sama le moment v dejanskosti in da se lahko izogne ideologizaciji samo takrat, ko misli svojo konkretno zgodovinsko situacijo in eksistencialno stisko posameznika in družbe, kjer sta družba in posameznik medsebojno posredovana. Neposredno v zvezi s tem je seveda problem odnosa filozofske teorije in prakse; in če je Adorno izrekel misel, da samozadovoljna praksa ne more biti več upravičena instanca oziroma kriterij za teorijo, to zopet ne pomeni, da je postal zagovornik samozadovoljne spekulacije. Njegov odnos do tega problema najboljše ilu-

strira naslednja njegova misel: »Brez kontemplativnega momenta se sprevrže praksa v brezpojmovno funkcioniranje; meditacija pa bi kot negovano posebno področje, odrezana od možne prakse, težko shajata bolje.«⁵

III

Dialektika med bitjo in bivajočim, se pravi, da moremo misliti biti brez bivajočega in v nobenem primeru bivajočega brez posredovanja, je pri Heideggru potisnjena ob stran, čeprav skoz in skoz zagotavlja njun vzajemen odnos. Momenta, ki ne predstavljata ničesar, če nista posredovana drug z drugim, sta zanj neposredno eno — bit. Dejansko se medsebojnega odnosa med kategorijami ne da preskočiti: »Čeprav je z burkljami izgnano, se bivajoče ponovno vrača: samo tako dolgo je bivajoče očiščena bit prafenomen, koliko ima zopet to bivajoče v sebi, ki ga izključuje. Heidegger je tako popoln v strateški mojstrovini; to je matrica njegovega mišljenja nasploh. S terminom ontološka diferenca polaga njegova filozofija roko še na nerazrešljiv moment bivajočega.«⁶ Z ontološko diferenco je pri Heideggru kot v pravljici o zajcu in ježu, kot sam zagotavlja v svojem delu »Identität und Differenz«: »Toda, če predpostavimo, da je diferenca dodatek (Zutat) našega predstavljanja, potem se pojavi vprašanje: dodatek k čemu? Odgovori se: k bivajočemu. Dobro. Toda kaj pomeni 'bivajoče'? Kaj pomeni drugega kot: takšno, ki je? Tako torej postavljamo napačno domnevan dodatek, predstavo o diferenci, pri biti. Toda 'bit' sama pove: bit, ki je bivajoče. Vedno naletimo tam, kamor naj bi diferenco kot domnevni dodatek šele prinesli s seboj, že na bivajoče in bit v njuni diferenci. Tukaj je kot v Grimmovi pravljici o zajcu in ježu: 'Jaz sem vsepovsod.'«⁷ Ne glede na to, da meni Adorno,⁸ da se tu v objektivno strukturo projicira, kar naj bi se pozneje šele v njej našlo, je primerjava slabo izbrana in samokritična — jež je namreč zajca goljufal.

Kar zadeva sam problem ontološke difference, je tudi očitno, da ostaja centralno mesto Heideggrove ontologije ravno neopredeljenost samih pojmov biti in bivajočega, tako da se mora teza o ontološki diferenci zreducirati na očita evropski metafiziki, da namreč ostaja skoz in skoz neizrečeno — kaj naj bi bila bit za razliko od bivajočega.«⁹ Iz teh ugotovitev se nam razkrije temeljna situacija Heideggrove filozofije: ker ostaja bit v odnosu do bivajočega ves čas neopredeljena, se pravi nemišljena, je edina možnost, da jo obdržimo znotraj filozofske pozicije, v tem, da postavimo njeno razkritje v prihodnost. Tako postaja pri Heideggru tisto, kar naj bi utemeljevalo celotno filozofsko stališče, ontološka diferenca, dejansko postulat, sam pa ostaja usodno ujet v metafiziko (kot jo on pojmuje) samo. Ta ujetost se kaže tudi v Heideggrovi tezi, da bit ni nikoli brez bivajočega, in v preoblikovnosti te teze v trditvi, da pripada k bistvu biti bit bivajočega. S tem postaja resnično neresnica — bivajoče postaja bistvo, bit sama pa se polašča tistega, kar naj ne bi bila v dimenziji svojega na sebi, bivajočega, na katerega pojmovno enotnost meri ravno vedno besedni smisel biti. Tako postaja celotna konstrukcija ontološke difference, kot pravi Adorno, Potemkinova vas. Postulirana je samo zato, da lahko tem lažje zavrnamo dvom o absolutni biti zaradi teze o bivajočem kot načinu biti Biti (Seinsweise des Seins).

⁵ Th. W. Adorno: »Stichworte« — Kritische Modelle 2 edition suhrkamp 347, str. 15.

⁶ Th. W. Adorno: »negative Dialektik«. Suhrkamp Verlag 1970, str. 119.

⁷ Martin Heidegger: »Identität und Differenz«, Pfullingen 1957, str. 60, citirano po Adorno »Jargon der Eigentlichkeit«.

⁸ V svojem delu »Jargon der Eigentlichkeit« edition suhrkamp 91.

⁹ Karl Heinz Haag: »Kritik der neueren Ontologie«, Stuttgart 1960, str. 71. V tem delu poskuša avtor pokazati na izvor Heideggrovih diosinkcij v ontologijah srednjega veka (predvsem v misli Duns Scoti).

Pri Heideggru je vse posamezno bivajoče speljano na svoj pojem ontičnega, s tem pa izginja iz njega tisto, kar ga dela za bivajoče nasproti pojmu. Splošna pojmovna struktura govorjenja o ontičnem stopa na mesto pojmovne heterogene vsebine tega pojma. To pa je mogoče zato, ker je pojem bivajočega tisti, ki zaobsega nepojmovno par excellence, kar se v pojmu ne izčrpa, ne da bi izrazilo svoje razlike do zaobseženega. In ker je »bivajoče« pojem za vse bivajoče, postaja bivajoče samo pojem, ontološka struktura, ki brez preskoka prehaja v pojem biti. Bivajoče samo je ontologizirano, kar se po Adornu najjasneje kaže v stavku: »Bistvo' tubiti leži v njeni eksistenci.«¹⁰ Iz definicije tubivajočega tako sledi, da je prav tisto, kar na tubivajočem ravno ni bistveno in ontološko, ontološko. Ontološka diferenca je tako dejansko odstranjena.

Adornov odnos do Heideggra je bil tu prikazan skozi navidez zelo ozek problem in se zdi zato fragmentaren, vendar je po drugi strani zopet res, da je ravno s kritiko ontološke difference implicite osvetljena celotna spornost Heideggrove filozofske pozicije, ki jo ta diferenca omogoča in onemogoča hkrati. Prikazan je bil Heideggrov način argumentiranja, predvsem pri analizi kopule »je« in njegovem pojmovanju sodbe. Kar se je pokazalo, je na prvi pogled presenetljivo: mislec, ki se načelno giblje na translogičnem mišljenju, prevzema od formalnogičnega mišljenja njegovo pojmovanje sodb in pojmov¹¹ in to ravno pri dokazovanju svojega temeljnega izhodišča, ki naj bi omogočilo destrukcijo celotnega metafizičnega mišljenja in katerega zelo pomemben del je seveda formalna logika. Vrtimo se torej v krogu, v krogu metafizike, ki spremlja Heideggra kot senca, kot lastna senca, ki pa je seveda ne more preskočiti. Adorno poskuša sematizirati imanenco te nemožnosti. Če zadeva v živo, govori to najbolje izpeljava njegove kritike.

Tu lahko še omenimo, da je za Adorna zgodovina mišljenja, kolikor ji lahko sledimo, dialektika razsvetljenstva,¹² kar je eksplicite poudarjeno v njegovem delu (napisal ga je Maxom Horkheimerjem). »Dialektik der Aufklärung«. Proces mišljenja v zgodovinskem poteku je torej razkrivanje mitov in osvobajanje od njih. To je načelna želja razsvetljenstva, ki pa v svoji poslednji fazi, v fazi totalnega gospostva znanstvene metode, dejansko pada nazaj v mit in zreducira celotno dejanskost na velikansko znanstveno formulo, ki direktno spominja na mitološko redukcijo svetovnega dogajanja v mitski sliki. Tisto, kar se navidez kaže kot triumf razsvetljenjske misli, je dejansko padec nazaj. Temu padcu v mitos trispeva tudi Heidegger, čeprav na čisto poseben način; iz njegovega pojma biti odmeva mitski pojem usode: »Nastop bivajočega počiva v usodi biti.«¹³

¹⁰ Martin Heidegger: »Sein und Zeit«, zehnte unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1963, str. 42.

¹¹ Nazoren primer Heideggrovega mišljenja najdemo tudi v njegovem delu »Unterwegs zur Sprache«: »Premisliti bi radi jezik sam in samo jezik. Jezik sam je: jezik in nič izven tega. Jezik sam je jezik. Logično izločan, vse preračunajoč in v celotnosti visokoletec razum imenuje ta stavek tavtologijo, ki ničesar ne pove. Povedati dvakrat samo isto: jezik je jezik, kako naj nas to pripelje dalje? Toda mi vendar ne želimo priti dalje, želimo samo šele enkrat dospeti tja, kjer smo že prisotni.« (Martin Heidegger: »Unterwegs zur Sprache«, Neske Verlag — vierte Auflage 1971, str. 12). Pri tem velja omeniti, da je za logično izločan razum ravno stavek $A = A$ temeljni zakon mišljenja in ne prazna tautologija in da je pri Heglu tak način mišljenja doživel svojo kritiko s tezo, da tiči že v stavku $A = A$ tudi neindetiteta $A = \text{non } A$. »Stavek identitete se glasi torej: 'Vse je identično s samim seboj'; $A = A$; in negativno: A ne more biti hkrati A in ne A . — Ta stavek pa ni, namesto da bi bil resnični miseljski zakon, nič drugega kot zakon abstraktnega razuma. Forma stavka mu nasprotuje že sama, saj nek stavek zagotavlja tudi razliko med subjektom in predikatom, ta pa ne dosega tega, kar zahteva njegova forma.« (G. W. F. Hegel: Enzyklopädi der philosophischen Wissenschaften I, Suhrkamp Verlag 1970, Theorie Werksausgabe 8, stran 237).

¹² Podobno misel je napisal Friedrich Engels v pismu Conradu Schmidtu 27. oktobra 1890: »Zgodovina postopnega odpravljanja tega nesmisla oziroma njegovo nadomeščanje z novim, toda vedno manj absurdnim nesmisлом...« Vendar pa Engels še ni mogel iz svoje lastne zgodovinske perspektive tematizirati padla razsvetljenstva nazaj v mitologijo. (Citirano po: dr. Božidar Debenjak »Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev«, založba Obzorja, Maribor 1970, str. 131).

¹³ Martin Heidegger: »Platons Lehre von der Wahrheit«, 2. Auflage, Bern 1954, str. 75.

Pričujoči prikaz je želel predvsem, da se znova premisli samoumevnost ontološke difference, samoumevnost, ki je bila vedno predmet kritike vsake avtentične filozofske misli. Glede na način Adornovega razmišljanja in argumentiranja bi bilo neustrezno iz njegovih izvajanj potegniti kakšne »pozitivne« zaključke, saj bi s tem naredili tisto napako, ki jo dela mišljenje, katerega cilj je, da samo zgodovinsko filozofsko izkustvo zreducira na eno ali več temeljnih tez, iz katerih potem sledi vse. Adornov odnos do takšnega sistemskega (ne sistematskega!) mišljenja je podan predvsem v njegovem delu »Negative Dialektik«; ta prikaz pa želi razpreti zgolj nekatere možnosti za kritični odnosi do Heideggra.¹⁴

LITERATURA

- Adorno Th. W. — »Negative Dialektik«, Suhrkamp Verlag 1970. »Eingriffe« — neun kritische Modelle, edition suhrkamp 10, 1970. »Jargon der Eigentlichkeit« — Zur deutschen Ideologie, edition suhrkamp 91, 1970. »Stichworte« — kritische Modelle 2, edition suhrkamp 347, 1969.
- Debenjak dr. Božidar: »Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev«, založba Obzorja, Maribor 1970.
- Haag Karl Heinz — »Kritik der neueren Ontologie«, Stuttgart 1960.
- Hegel G. W. F. — »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« I, Suhrkamp Verlag 1970, Theorie Werkausgabe — 8.
- Heidegger Martin: — »Identität und Differenz«, Pfullingen 1957. »Platons Lehre von der Wahrheit«, 2. Auflage, Bern 1954. »Sein und Zeit«, 10. unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1963. »Unterwegs zur Sprache«, Neske Verlag — 4. Auflage 1971.
- Hühnerfeld Paul — »In Sachen Heidegger«, Versuch über ein deutsches Genie, LIST — Bücher 185, 1961.

¹⁴ V tej zvezi ze zanimiva tudi jezikovno-kritična razprava Hermanna Schweppenhäuserja »Studien über die Heideggersche Spöchtheorie« (Archiv für Philosophie — 1957 št. 3/4; 1958 št. 1/2).

Možnost Althusserjevega pristopa

Matjaž Potrč

Če se strinjamo z definicijo, po kateri daje strukturalizem v svojem diskurzu znaku privilegirano mesto, in če v skladu s tem pripoznamo, da misel še ni prevzela akta strukturalizma, kjer do tega še ni prišlo, in vice versa, da povsod, »kjer je primat znaka izpodbit, znak destruiran ali dekonstruiran, misel ni več v krogu strukturalizma«,¹ dobi Althusserjeva označevalna organizacija² svoje mesto v slednji alternativni. Kar naj bi strukturalizem vzpostavil, namreč ni znak kot transcendentna instanca, niti eksternost interionost, ampak »znakovne« verige, drseče po obrobju smisla: kar najde, »ni globina, ampak nasprotno površina, red Zada je danes red brez Znotraj«.³ Z drugimi besedami je diskurzivna ekonomija, ekonomija odlaganja označenja, kar že pride Saussurju nakazuje vzvratna transparentnost (berljivost) označenja in označevalca. Tu je morda soizvor marksističnega permanentnega samopreverjanja.

Ob taki zastavitvi bi bilo treba preučiti, kakšen tip strukture vzpostavlja Althusser, ki se omejuje od strukturalistične ideologije, s tem ko vpeljuje »kategorije, tuje 'strukturalizmu' (determinacija v zadnji instanci, dominacija, naddeterminacija, proces produkcije itd.)«,⁴ ko zatrjuje, da se »najgloblja tendenca naših (Lire le Capital je 'teamsko' delo: zamajanje instance avtorja) tekstov ne nanaša na 'strukturalistično' ideologijo kljub ekvivokacijam v terminologiji.«⁵ Z vprašanjem umestitve Althusserjevega projekta naletimo na mejno postavitev strukturalizma samega.

Michel Foucault — predvsem pri njem⁶ je treba iskati izvore zastavitve »epistemološkega preloma« in konsekventno problematike zgodovine (seveda jo tematizira drugače) — kljub pri Althusserju ekvivociranem »drobnem premiku, ki ga hočemo udejaniti v zgodovini idej, in ki je v tem, da obravnavamo ne reprezentacije, ki naj bi bile za diskurzom, ampak diskuze kot pravilne in distinktivne serije dogodkov«,⁷ kljub uvajanju dogodka kot »efekta materialne razpršitve«, in morda prav zato, v vrsto Nietzscheja, Artauda in Batailla ni pripustil Marxa, ki mu je pripoznal mesto v epistemološkem prostoru devetnajstega stoletja skupaj z Ricardom.

Nasprotno je Althusser priznal prelom v epistemološkem polju med Marxom in ekonomisti ter prvemu pripisal izdelavo strukturalne pojmovnosti, z velikim naporom prebijajoče si pot iz pojmovnih shem devetnajstega

¹ F. Wahl: *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme* v »Qu'est-ce que le structuralisme?«

² Specifični status te organizacije (možnost njene identifikacije z označevalnim redom) je tu le nakazan. Gre za Althusserjevo afirmacijo možnosti spoznanja asimbolnega v diskontinuiteti do Simbolnega (realni predmet kot produkt teoretske prakse).

³ F. Wahl, str. 353.

⁴ Lire le Capital, Petite collection maspero; LCp I., str. 5.

⁵ Ibid., str. 6.

⁶ Ibid., str. 304.

⁷ Seveda je tudi Foucault izšel iz polja z lastnimi predniki. Vpliv teh, kot njega samega, priznava Althusser na več mestih, npr.: »Kot moramo pripoznati očiten ali skrit dolg, ki nas veže na učitelje branja znanstvenih del, ki sta nam bila G. Bachelard in J. Cavaillès, ki sta nam danes G. Canguilhem in M. Foucault.« — Lire le Capital, Maspero; LC I., str. 15.

K temu vprašanju glej tudi: Alfred Schmidt: *Die Bachelardschen Voraussetzungen Althusser's v »Geschichte und Struktur«*, Hanser, kjer je prikazano radikalno nasprotje v pojmovanju francoske anti-kartezijsko razumljene »epistémologie« ter »théorie de la connaissance« v nasprotju do nemške »Erkenntnistheorie«, še obtežene s subjektivnim nastavkom (od Descartesa do Husserla). Pri Bachelardu je realno ujeta v (že vedno) realizirano, razvoj znanosti opazovan kot diskontinuum.

⁸ M. Foucault: »L'ordre du discours«, Gallimard, str. 61.

⁹ Ibid., str. 59.

stoletja. S tem je priznal Marxu status, različen od tistega, ki ga je dobila njegova znanost od tistih, ki so nanjo gledali kot na »kakršnokoli ideologijo«.⁹

Vendar je Marx pojem svojega objekta, različnega od objekta politične ekonomije, uvedel le praktično v kritiki politične ekonomije, ne da bi ga bil šele izdelal kot pojem: imel je zavest o obstoju razlike, vendar »ni vedno z enako jasnostjo definiral pojma njegovega **razločka**, tj. pojma **specifične razlike**, ki ga ločuje od objekta klasične ekonomije«.¹⁰ Zato se Althusser vpraša po povezavi tega z radikalno novostjo Marxovega odkritja, predhodnega zmožnosti diskurzivnega polja, v katerem je nastalo. Zato **produkcija** lastnega teoretskega miljeja ter njemu ustrezne kategorialne sistematike (strukturnalne namesto antropološke).

Ne samo, da kaže Althusser na Marxov prelom z njemu predhodno filozofsko ter ekonomsko problematiko, ampak se mora »epistemološki prelom« pojaviti tudi v Marxovem opusu samem, zato je treba vprašati po Marxovem objektu ne samo v razliki do objekta klasične ekonomije, ampak tudi do Marxovih »mladostnih« del. Zato je važen Althusserjev napor, da bi prišel do Marxovega lastnega pojmovanja strukturalne vzročnosti.

To je izvor Althusserjeve zastavitve vprašanja Marxovega odnosa do filozofije (predvsem do Hegla: strukturalistično logiko površine ločuje od vsakega hegeljanizma participacija v znanosti ali sam znanstveni projekt).

Na pogled paradoksalno bomo začeli na področju, ki se morda zdi od marksizma po svoji tematiki oddaljeno.¹¹ In vendar vzdržuje vsa strateško važna mesta Althusserjevega branja, to je njegove celotne problematike, ni koli nedolžne.

Skupni imenovalac Freudovega teoretskega področja kot Marxovega odkritja je znanost. Znanost, vseskozi ideološko izrabljana, zasnavljaajoč si v radikalni novosti svojih odkritij lastno terminologijo skozi preboj starih horizontov. Znanost, ki svojega odkritja v zaletu svojega napora ne more reflektirati; to posteriorno delo pa je lahko v svoji teoretski ostrini le še bolj izbrušeno, postavljaajoč resnico na samo rezilo, da se od tod izvpije, kar je nerazumljivo (neznosno) tudi temu času (Althusser reflektira Marxa, Freuda Lacan¹² — kje je prvi refleks?).

Da bi danes uspel povratek k Freudu, je treba najprej kritizirati običajna branja Freuda, odkloniti reakcionarno izrabljanje, ki ga doživljajo njegovi

⁹ Pour Marx, Maspero, str. 13.

¹⁰ LC II., str. 11.

¹¹ Seveda upoštevamo že od rojstva psihoanalize potekajočo konfrontacijo z marksizmom. Omenimo npr. W. Reicha. Od Fromma in H. Marcuseja se distancira »L'École freudienne de Paris«.

Končno ne pozabimo očeta (on sam je vedel, kaj to je) psihoanalize: le spotoma je kritiziral (afirmativna kritika) marksistično (ne Marxovo: tega je poznal le bežno, a vendar boljše od teh prvih) pojmovanje razvoja družbenih oblik kot naravno-zgodovinski proces in sprememb v družbenih slojih kot dialektični proces, kar naj bi prej kot materialistično zvenelo kot ostanek mračne Heglove filozofije (termini so njegovi), skozi šolo, katere je šel tudi Marx. Moč marksizma je videl nasprotno v spretnem domnevovanju vpliva ekonomskih odnosov, vendar nikoli absolutno (ostane resnica sama).

¹² »Padeč v ideologijo se je začel s padcem psihoanalize v biologizem, psihologizem in sociologizem.« Freud und Lacan, Merve, str. 4. Tako kaže Althusser nemožnost vsake oblike »razvoja« psihoanalize v smislu posebnega pristopa, potekajočega paralelno z drugimi in eksperimentalno verificirajočega svoje rezultate v nasprotju s totalnim pristopom, usmerjenim proti vsakemu scientificističnemu partikularizmu katerega behaviorizma, npr. pavlovizma, zajemajočim samo realnost proti mistifikatorskem akomodativnem scientificizmu. Drugo vprašanje pa je, da vidi totalnost prav razcep, raztrositev.

»Predstavljaite si torej človeka, ki je ex-pé-ri-men-ta-le-ment (neprevedljivo; oboje: vprašanje prevedljivosti in jezika); — več referenc na različnih premeščenih semantičnih oseh: 1. beseda kot (deljiva) celota, 2. beseda v razparcializiranosti nakazuje zgubo totalitete; eksperimentatorju, hoteč jo vzpostaviti (telos njegovega pristopa), se objekt v realnosti (tudi empirični) ravno drobi, 3. prefiks »ex-« naznačuje eksteriorizacijo, 4. »pé-ri-« nevarnost (zgube) 5. »men-ta-le-ment« duševnost, 6. beseda kot distancirana celota npr. nevarnost zgube duševnosti (ironija treh besed), pri čemer pa je lahko drševnost spet metafora za razdrobljeno enotnost... Semantične premeščitve so infinite ter vsaka eksplikacija apriorno parcialna. Praktični namen (Lacanovega) jezika označevalna ekonomija na delu reproducirali nervozno pri nekem psu, z vrvice privezanem na mizo, in to s kakšnimi ostroumimi sredstvi: zvonilo, plitek krožnik mesa, ki ga nanzanja, ter krožnik krompirja, ki prihaja ob nepravem času, prosim vas. Ni on, najmanj nam to zagotovi on sam, ki bi se ga dalo zajeti z »obširnimi prežvekovanjem«, kajti na ta način se izraža, kar so filozofi posvetili problemu jezika.« Écrits, str. 273.

teksti, kot ideološko mistifikacijo ter slabo dvosmiselnost, nato preiti k pozitivni izdelavi pravega epistemološkega odnosa pojmovnih kategorij, ki jih je Freud produciral, in vsebine, ki jo je z njimi mislil. Čigavo delo, če ne marksistovo: »Marksisti, ki iz izkustva vedo, kako zelo so Marxovo mišljenje potvoriли njegovi nasprotniki, lahko dojamajo, da je Freud na svoj način lahko imel prav takšno usodo, in kako velik je teoretski pomen avtentičnega 'povratka k Feudu'«. ¹³

Na vprašanje, kaj je bil toliko časa prezrt predmet — to je odkritje, ki sta ga vsak na svojem področju izbojevala Marx in Freud — nam odgovarja Althusser s primerom znanstvenega odkritja, revolucije v znanosti, tiste temeljne, zbor drugih znanosti okoli nje kot po pravilu usmerjajoče prelomne dejavnosti: »Od Kopernika vemo, da Zemlja ni center univerzuma. Od Marxa vemo, da človeški subjekt, ekonomski, politični ali filozofski ego ni 'center' zgodovine — in vemo celo, nasproti filozofom razsvetljenstva in nasproti Heglu, da zgodovina nima 'centra', ampak strukturo, ki ima center le v ideološki zatemnitvi. Freud pa nam zdaj razkrije, da realni subjekt, individuuum, v svojem posameznem bistvu nima postave kakšnega ega, ki bi bila centrirana na 'jaz' zavest ali 'eksistenco' — pa naj bo eksistenca zasebstva, lastne telesnosti ali obnašanja; odkritje, da je človeški subjekt razcentriran, konstituiran s strukturo, ki prav tako nima 'centra' — naj bo tudi v imaginarni zatemnitvi 'jaza', tj. v ideoloških formacijah, v katerih se ta 'pripozna'.« ¹⁴

Sele s tako znanstveno zastavitvijo je omogočen Althusserjev pristop k Marxu, v bistvenem nasprotju od hegeljanskega, tj. filozofskega koncepta polnosti, prav z izpostavo razcentriranosti ter večreferenčnosti: proti dominaciji ene centralne instance se pojavi struktura z dominantno. »V principu je Freud utemeljil znanost. Novo znanost, ki je znanost o novem predmetu — nezavednem,« ¹⁵ je prva beseda, vredna obdelave. Da mu je to lahko uspelo le z zavrnitvijo »homo psicologicusa,« potrjuje z bojem (»tudi« političnim) s »homo oeconomicusom« na svojem področju Marx.

Vidimo, da je Freudov predmet praktična, tehnična in teoretična celota, ki »spominja na strukturo vsake znanstvene discipline.« ¹⁶ Praktično — dalč od tega, da bi fungiralo samostojno — je že vedno učinek »teoretičnega«; a kaj bi to brez prakse, analitične tehnike? To tezo dopolnitve (in več kot to) teoretične domene s prakso (ki lahko kaže le učinke resnice, tj. teorije same), bomo kasneje našli tudi ob obravnavanju Marxa: bistvena »dopolnitev« z vstopom v organizirano akcijo proletariata, v razredni boj. Da bi prišli do tega enostavnega spoznanja, bi bilo morda tudi v obravnavo Freudovega opusa treba z izbrisom kakšnega mita vnesti kaj takega kot »epistemološki prelom«. Tako se razjasni tudi Althusserjeva umestitev Marxa in zgodovine, slednji pa so znani tudi pragovi in prelomi na področju individualne zgodovine — v tem »projektu« se razjasnjuje odnos do filozofskega začetka, čistosti začetka. Tu se morda izkaže, da ob obravnavi Freuda ni nujen povratek po zgledu primera, ko gre »Husserl h Glalileju in Talesu, da bi zajel rojstvo pri rojstvu — to je, da bi sledil filozofsko-religiozni predstavi o čistosti, ki je kot vsaka izvirajoča voda čista le v trenutku svojega rojstva, v čistem prehodu od ne-znanosti k znanosti. Za Lacana ta prehod ni čist, raje je nečist: čistost pride šele po prehodu, v tem 'kalnem' prehodu je še ni (blato njegovega izvora je v izvirajoči vodi, prozornost, to je nedolžnost, je postala zamešana, nevidna). Povratak k Freudu pomeni: povratek k pri Freudu samem vzpostavljeni, fiksirani

¹³ Freud und Lacan, str. 5.

¹⁴ *ibid.*, str. 33.

¹⁵ *ibid.*, str. 11.

¹⁶ *ibid.*, str. 9.

in utemeljeni teoriji, k zreli, reflektirani, zagotovljeni in verificirani teoriji, k teoriji, ki je že dovolj napredovala in je pripuščena v življenje (tudi praktično življenje), da bi tam našla svoje mesto, proizvedla svoje metode in izdelala svojo prakso. Povratak k Freudu ni povratak k Freudovem rojstvu, ampak povratak k njegovi zrelosti.¹⁷ V skladu s povratkom k zrelosti je prava teža priznana šele Freudovem zrelem delom, za katera je zgodnje obdobje (npr. povezava z Breuerjem, ko je še uporabljal empirično metodo — hipnozo) le priprava, sama dostikrat ujeta med lovke hobotnice, ki se z njo bori.

Boj z nereflektirano težnjo po čistem začetku celotne filozofije — katere sežeto formulacijo nam daje še naslednji Husserlov stavek: »Začetek je čisto in takorekoč še nemo izkustvo, ki ga je šele treba privedi do čistega izgovora njegovega lastnega smisla«¹⁸ se bije bliže »hermenevtičnemu« nastavku, vendar tujemu vsakemu ekspresivizmu, po Althusserju v jedru značilnemu za zgodnjega Marxa, ki naj bi ga v celoti zamenjala nastavek poznega. Pozni Marx in Freud naj bi izhajala iz lastnega ireduktibilnega predmeta znanosti, medtem ko ga naj v zgodnjih fazah torej še ne bi imela izdelanega ter naj bi tako bila prisiljena participirati na filozofiji ali predmetih drugih filozofskih znanosti.

Zajetje Freuda do črke same ogrozi status »znanosti brez predmeta«, zato je to črko treba vzeti v vsej njeni napetosti, ekvivalentni samemu jeziku nezavednega. Na dnu črke pa nas čaka lingvistika, znanost, ki jo je anticipiral že Freud s svojim zajetjem nezavednega, strukturiranega kot jezik, na osnovi česar sta zakona *Verschiebung* in *Verdichtung* dela temelj metonomiji in metafori, lingvističnima stilnima figurama. Tako so radikalnemu materializmu za materialno osnovo elementi nezavednega z uverženjem nezavednega diskurza v označevalno verigo. Prav s tem se idealistični filozofski izvor zgubi med nivoji strukture v vzajemni odvisnosti pri Althusserjevi postavitvi Marxovega materializma, nikakor ne v odnosu do empirične realnosti. To v označevalni ekonomiji ni brez posledic za status subjekta, konstituiranega pod vplivom zakona reda kulture, formalno reda govorice. Naj bo v predoidipialni fazi identifikacije ali v oidipialnem trikotniku, vzpostavljenima prek reda simboličnega z označevalno obliko, formalno identično z redom govorice: ko se »človeška žival« konstituira v »človeškega otroka«, je že vedno vpeta v zakon Drugega. Zelja je obvladana s strukturo reda, vsa obdobja otroštva pa z zakonom, in če je oidipialno »drugo prizorišče«, »teatralna mašina«, se konstitucija subjekta dogaja v oidipialni fazi v že predpostavljeni govorici z zakonom, pokazom očeta okrog privilegiranega označevalca, falosa. In večno vprašanje matematikov ter logikov po obstoju čisto operativnih formaliziranih jezikov omogoča prav višek, ki ga na drugotnem (ne da bi vedel za prvega) nivoju vsebuje jezik kot tak — kajti označevalec je materija, ki se vanj transcendirata.

Od tod prehajamo k obravnavi Althusserjevega marksizma v njegovem ključnem vprašanju specifičnosti Marxovega objekta, to je po **specifični** razliki, ki ločuje njegov predmet od predmeta njemu predhodne politične ekonomije, katere prostor je homogen, uravnan, kavzalnost pa linearna. Temu nasproti je Marx določil ekonomsko z njegovim pojmom. Ne predstavlja nam ga, kot politična ekonomija, v neskončnosti homogenega prostora, ampak »v **področju**, determiniranem z regionalno strukturo in samo vpisano na določeno mesto neke globalne strukture: torej kot sestavljen in globok prostor, ki je sam vpisan v drug sestavljen in globok prostor.«¹⁹ Konseksen-

¹⁷ *ibid.*, str. 13.

¹⁸ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, str. 77.

¹⁹ LC II., str. 162.

ce take postavitve so, da ekonomsko ne more imeti lastnosti neposredne dano-
sti, ampak »moramo pojem ekonomskega izdelati **za vsak način proizvodnje**,«²⁰
s tem pa se ravno razbije homogenost polja politične ekonomije in njenih
objektov, determinacija s strukturo pa zamenja linearno kavzalnost. Tako
imamo opraviti z dvema pojmom, katerih vsak simptomatsko razkriva celot-
no teoretsko bazo: politična ekonomija operira s pojmom linearne kavzalitete,
Marx pa temu nasproti postavlja princip strukturalne kavzalitete (kar ni
brez posledic v politični, /tudi/ empirični praksi). Althusser daje z vzpostavo
distinkcije med realnim objektom in objektom spoznanja vedeti, da objekt
nikoli ni neposredno dan, ampak že vedno posredovan. To je sicer iz razvo-
ja moderne znanosti ugotovila že filozofija, vendar na empiristični osnovi, če-
prav je ta empirizem transcendentni (Descartes), transcendentalni (Kant,
Husserl!) ali »objektivno« idealistični (Hegel). Realni objekt je vrsta fikcije,
ki jo vzpostavlja nereflektirani, neznanstveni nivo. Spoznanje vedno poteka
prek proizvodnje pojma objekta, teorije.

Marx se je tako znašel pred problemom, kako teoretsko misliti nov način
determinacije, ki ga je vzpostavil kot različnega od klasičnih teorij o vzročno-
sti. Vprašanje, ki je bilo tiha predpostavka Marxovim teoretskim naporom,
je bilo »S pomočjo katerega pojma lahko mislimo nov tip determinacije, ki
smo jo identificirali kot determinacijo fenomenov neke dane regije s strukturo
te regije. Ali splošneje: s pomočjo kakšnega pojma ali katerega skupa pojmov
lahko mislimo determinacijo elementov neke strukture in strukturalne odno-
se, ki eksistirajo med temi elementi, ter vse učinke teh odnosov, z učinkom
te strukture? In a fortiori, s pomočjo katerega pojma ali katerega skupa
pojmov lahko mislimo determinacijo neke podrejene strukture z dominantno
strukturo? Drugače povedano: kako definirati pojem strukturalne vzorčno-
sti«²¹

To vprašanje strukturalne vzorčnosti naj bi bilo nasprotno vsem kla-
sičnim teorijam »linearne« vzorčnosti, v filozofski tradiciji novega veka pa
naj bi bili dve možnosti mišljenja delovanja celote na elemente te celote:
kartezijanska shema je zvajala kavzalnost na tranzitivno in analitično učinko-
vanje ter leibnizovski ekspresivizem, ki naj bi bil osnova Heglovemu »notran-
jemu bistvu celote«²². Pustimo ob Strani Spinozo.

Marxova (neeksplicirana) postavitev vprašanja pa gleda celoto kot struktu-
rirano, torej nezvedljivo na mehanično delovanje celote na dele, niti na ek-
spresivnost notranjega bistva, torej na filozofsko dvojično matrico (npr. njeno
modifikacijo bistvo/pojav).

Ce upoštevamo Marxovo aktivno ukvarjanje z množico epistemoloških
problemov znanosti svojega stoletja, ki jim je znal iz samega tkiva razbrati
paradoksalnost nastavkov, sam pa na tej podlagi zgraditi kvalitetno nov pri-
stop, morda ne bo tako nenavadno, da si je na strateško izredno pomembnem
mestu, ko bi moral v svoji specifičnosti umestiti Marxov objekt (mar ni to
njegov celoten projekt?), Althusser moral pomagati s pojmom **naddetermina-
cije**, sposojenem pri drugi znanosti. Ta poteza, bistvena in nesamovoljna, kaj-
ti »ta transfert nekega analitičnega pojma na marksistično teorijo ni bilo
arbitrarno, ampak nujno sposojilo, **ker je v obeh primerih v vprašanju isti
teoretični problem: s katerim pojmom misliti determinacijo, naj bo nekega
elementa ali neke strukture, z neko strukturo?**«²³, je vpeta v celotno nastavi-
tev Althusserjevega projekta.

²⁰ ibid.

²¹ LC II., str. 169.

²² LC II., str. 170.

Na vprašanje po specifičnosti strukturalne vzročnosti naj bi Marx samo praktično odgovarjal, ni pa izdelal njegovega pojma ampak le sklop metaforičnih aproksimacij. Izdelal je skladno zvezo med seboj povezanih pojmov, ni pa je reflektiral. Možnost refleksije daje šele znanstvenost pristopa. Althusser skuša izpod naplavin interpretacij skozi epistemološki pristop misliti v Marxu tisto že vzpostavljeno, kar je buržoazija, čeprav nikoli ne docela, zakrila.

Althusser najde pri Marxu pojem **Darstellung**, pojem kavzalnosti, v katerem nasprotno od *Vorstellung* ni ničesar v ozadju, je le struktura, prisotna v svojih učinkih, zgrajena v notranji odvisnosti. *Darstellung* je tudi pojem delovanja odsotnosti, ekvivalent katerega je pojma »metonimijske kavzalnosti« kot pojem »delovanje odsotnega vzroka«. ²³Ta razlika je važna nasproti pojmu ekonomističnega objekta. Marxova struktura ni zunanje bistvo svojim vzrokom, ampak jo je razumeti kot »vzrok, imanenten svojim učinkom v spinozističnem smislu besede, da namreč obstoji celotna eksistenca strukture v njenih učinkih, skratka, da struktura, ki je le specifična kombinacija svojih lastnih elementov, ni nič izven svojih učinkov.« ²⁴Tako je treba razumeti »metonimijsko kavzalnost«: oblika njenega obstoja je v lastnih učinkih, torej ni nekaj zunanjega, pa naj bo to zunanje mišljenje tudi kot »notranjost«, obenem pa že vedno premeščena glede na izvorno enotnost, razcentrirana, brez fiksiranega polja, vedno le in že v učinkovanju, prisotna v odsotnosti. Če se spomnimo na Freudov pojem »ein anderer Schauplatz«, s katerim nam Freud hoče dati ekvivalent svojega predmeta, nam bo jasnejši tudi pojem »*Darstellung*«, ki ga najde Althusser pri Marxu kot »splošno osvetlitev«. To je metaforični izraz za način neke družbene produkcije: »običajne distinkcije zunanosti in notranosti izginjajo, kot tudi 'intimna' zveza fenomenov v nasprotju z njihovim vidnim neredom: smo pred drugo sliko, pred novim kvazi-pojmom, definitivno osvobojenim empirističnih antinomij fenomenalne subjektivitete in bistvene notranjosti, pred objektivno urejenim sistemom, v svojih najkonkretnjših določilih, urejenim z zakoni **montaže** in njegove **mašinerije**, s specifikacijami njegovega pojma. Prav zdaj se lahko spomnimo visoko simptomatičnega termina '*Darstellung*', ga približamo iz te 'mašinerije' in ga vzamemo dobesedno, kot samo eksistenco te mašinerije v njenih efekti: način eksistence tega pojavljanja (mise en scène), tega teatra, ki je obenem svoja lastna scena, svoj lastni tekst, lastni igralci, tega teatra, katerega gledalci so včasih lahko gledalci samo zato, ker so najprej bili v njem na silo igralci, zajeti v prisile nekega teksta in vlog, ki jim ne morejo biti avtorji, ker je bistveno teater brez avtorja.« ²⁴

Mašinerija, ki se ji temelj metonimijsko izmika, daje slutiti, kot da je zajetje objekta le privid, kot da se človeku stvarnost ne samo izmika izpod rok — in to najbolj v trenutku, ko misli, da jo je že zajel, ampak da je tudi udeležen kot nezaveden gledalec. Napačna naglasitev tega vprašanja bi bila odločilna. Vprašanje je, ali ima človek sploh kdaj objekt v lastni oblasti (isto velja tudi npr. za resnico), ali deluje z mesta, za katerega to veruje. Je tekstualna mašinerija pustila delovati izven svojega prostora Marxu, ki je hotel zarisati konture določene epohe? Je Althusserju samemu pustila možnost določitve preloma? Vse je videti tako, da se mu v tej resnosti izmakne še največ.

Zdi se, da je vse odvisno od načina branja. To ni važno le za branje Marxovih tekstov, kot so jih razumeli Althusser in njegovi predhodniki, ampak

²³ *ibid.*

²⁴ LC II., str. 177.

tudi za Marxa samega, ki je postal pravi Marx šele na podlagi branja, in zdi se, da na tej problematiki — koncipiranju novega načina branja, počiva celotno Marxovo teoretsko odkritje: v na pogled drobnem, a izredno prevratnem Marxovem premiku v načinu branja sloni njegova revolucija na področju teorije: od nedolžnega k »obtoženemu« branju. Althusser sam pa piše in sodobnega teoretskega prostora, ki je odkril smisel materialnih gest: gledanja, poslušanja, govorjenja, branja. To je prostor, ki bi ostal zaprt, če mu ne bi zasekala mesta Marxova, Freudova in Nietzschejeva²⁵ odkritja. Slednja dva sta vzpostavila označevalno sintakso in logiko, posledica katere je vprašljivost statusa subjekta: »Nietzsche« subjekt ni nič drugega kot učinek perspektive, v resnici optična iluzija; preprost element neke Traumszene; konstituiran je po modelu očesa.

Freud: subjekt je zaznamovan z mankom, je vedno 'že' zapleten v označevalec; učinek cepiva, element neke ponovitve²⁶ pri Nietzscheju še v polju perspektive, čeprav iluzorne, pri Freudu razcepljen med ponovitvami, kar nas spominja na efekt mašinerije, ki jo je v pojmu »Darstellung« odkril pri Marxu Althusser. Vendar je izpostava razumevanja izvornih gest zelo daleč od neposrednosti, ki bi v izvorni čistosti kazala samo sebe ali svoj dani objekt, te se (primerjaj Nietzschejevo večno vračanje enakega) namreč že vedno premeščajo čezse (tako se skupaj s kompaktnostjo subjekta zgubi tudi pojem neposredne prisotnosti, prezence). To nam daje vedeti znanost, od katere šele »začenjamo sumiti, kaj naj bi po-menilo (veut dire) poslušati, torej govoriti (in molčati); da ta 'po-men' (veut-diré) govorjenja in poslušanja odkriva, pod nedolžnostjo besede in prisluškovanja, nakazano globino drugega, nekega čisto drugačnega diskurza, diskurza nezavednega.«²⁷ Freudovemu odkritju, izšlemu iz določenega uvidenja, branja govora nezavednega, je dal spregovoriti šele v teoretski dobesednosti dojet »preobrat« v branju Freuda. Na svojem področju pa je šele Marx nakazal, »kaj naj bi po-menilo (veut-dire), vsaj v teoriji, brati in torej pisati.«²⁸

Za razumevanje Marxa je ta problematika še posebno važna, saj je v njej vsebovan celoten premik od filozofsko-ideološke pozicije zgodnjih del do reflektirano-znanstvene pozicije Kapitala. Gre za dva načina branja, med katerima se je zgodil na prvi pogled neznamen premik: od branja odprte knjige

²⁵ K Marxu in Freudu prišteva Althusser še Nietzscheja: tudi on je nepričakovani otrok devetnajstega stoletja.

Nietzsche je osvobodil označevalec od prvega označenca ter s tem odprl pot materialističnemu branju: »Branje in torej pisava, tekst, bi bili za Nietzscheja 'izvorni' operacije (J. Derrida: De la grammatologie, Minuit str. 32) nasproti metafiziki, ki je slabo brala ali sploh ni brala. V zadnji instanci tudi še Heidegger, ko Nietzscheja uvršča skupaj s Heglom (kljub vsem modifikacijam), spregleda Nietzschejev preboj, ki ga lahko uvidimo šele iz subverzivnosti vzvratnega delovanja samega Nietzschejevega teksta na heideggerjanski diskurz: »Morda torej Nietzscheja heideggerjanskemu branju ni treba odtegniti, ampak mu ga je treba nasprotno popolnoma odpreti, takšno interpretacijo brez rezerve podpisati: na določen način in do točke, v kateri je vsebina nietzschejanskega diskurza skoraj izgubljena za vprašanje biti, njegova oblika pa pridobi svojo absolutno nenavadnost, kjer njegov tekst končno zahteva nov tip branja, zvestejši njegovemu tipu pisave: Nietzsche je pisal to, kar je pisal« (ibid. str. 33).

Kot enega poslednjih tipov neupoštevanja materialne geste branja in s tem celotne serije pojmov (npr. gledanja), ki temu pripada — cenzura, ki se premakne v obliko berljivo: neberljivo — kritizira Philippe Sollers heideggerjansko: »heideggerjansko premlevanje, v svojih najtežjih in najbolj reakcionarnih konsekvencah, v svojem insceniranju in historičnih zatemnitvah, v svoji slepoti za vsako materialno sled« (Logiques, Seuil, str. 225).

Heidegger, ki ni mogel pripoznati Nietzschejeve subverzivne problematike (kot tudi ne Marxove in Freudove), ker je ostal v starem prostoru problema spoznanja, kritizira Althusser: »kot ni mogel izstopiti iz tega kroga tisti, ki je hotel misliti v 'odprtem' (ki ni najbrž nič drugega kot ideološka nezapora zapore (tudi še kaj drugega! M. P.), pogoj absolutne možnosti te 'zapore', to je zaprte zgodovine 'ponovitve' te zapore v zahodni metafiziki: Heidegger« (LC I, str. 67). Heidegger je namreč obtežen s tistim, česar pogoje je hotel misliti: po Althusserju ni uvidel nujnosti utemeljitve novega teoretskega prostora. Heidegger je torej kritiziran, ker je mislil bistveno-zgodovinsko sopripadnost Hegla, Marxa in Nietzscheja.

Z Nietzschejevim tekstom se z označevalne optike ukvarjata B. Pautrat: Versions du soleil, Seuil, ter J.-M. Rey: L'enjeu des signes, Seuil.

²⁶ Rey, str. 8.

²⁷ LCp I, str. 13.

²⁸ LC I, str. 15.

sveta do simptomatskega branja, od branja resnice zgodovine v manifestnem do branja v »neslišni in neberljivi pojmljivosti učinkov neke strukture«²⁹, torej prehod iz linearne ekspresivne v strukturalno pozicijo. Branje odprte knjige sveta kaže na celoten sklop, v katerem in iz katerega je Marx v določenem obdobju bral: učinek načina branja je obtežen s celotno filozofsko tradicijo »religioznega modela hegelanskega absolutnega védenja«³⁰ in šele na podlagi tega je mogoče »brati (lesen, herauslesen) v vseh črkah prisotnost 'abstraktnega' bistva v razvidnosti njegove 'konkretne' eksistence.«³¹ To je način filozofske nostalgije po neposredni prisotnosti, ki vodi galilejevski pojem »velike knjige sveta«, prav tako kot »gluho prežema tudi religiozne fantazme epifanije in parousije ter začudujoči mit Pisav, kjer je imela, oblečena v svoje besede, resnica za telo Knjigo: Biblijo.«³² Seveda pa je z isto gesto knjiga (pisava), ki je privilegirana nastanitev resnice, pripoznana za resnici, ki v njej govori, inferiorno.

In prav v tem, da je razpršila religiozni mit takega branja, je bila Marxova teoretska revolucija, ki je sprejela pisavo (in branje) za materialno gesto in ne več za krajino dogajanja resnice. S tem se je odprlo široko polje novih možnosti, ki so si le sčasoma in obtežene s staro problematiko v elementu stare problematike, utirale lastno pot nujne prekinitve s »hegeljansko koncepcijo celote kot 'duhovne' totalitete, določene: kot ekspresivne totalitete«³³, kjer so bile izvirne geste zadnjič najbolj sistematično zbrane kot »komplementarni religiozni miti glasu, ki govori (Logos) v zaporedjih nekega diskurza; Resnice, ki nastanja svojo Pisavo; in ušesa, ki posluša, ali očesa, ki bere ta diskurz, da bi odkrila (...) govor Resnice, ki osebno nastaja vsako njenih Besed.«³⁴ Pri tem je Marx tako neposredno branje kasneje, ko je vzpostavil razliko med realnim in njegovim spoznanjem, kritiziral kot fetišizem.

Branje, ki ga je vzpostavil Marx prek preobrata celotne filozofske problematike, prek implicitivne kritike svojih mladostnih del, pa je uspelo Althusserju razviti (tudi) s pomočjo analitične metode: kot se v tej sliši govor ali tišino diskurza, ki molče govori iz pacienta, tako naj bi Marx gledal na tekste (in ne na realnost), ki jih je obravnaval, z analitikovimi očmi kot na simptome bolnikov, izvirno kastriranih v svojem fantazmatskem naporu po vzpostavitvi polnosti resnice; ta resnica je le izraz manka, katerega nenasičenost hočejo zasiti, obenem pa delujejo na popolnoma drugem mestu, kot se sami zavedajo. Prek njim samim po definiciji nevidnih slepih peg skuša priti do diskurzivne mašnerije, tiste, ki jih žene, ter s tega prizorišča razložiti prvega. **Simptomatsko branje** tako odkrije »neodkrito v samem tekstu, ki ga bere, ni ga navaja na neki drugi tekst, prisoten v pravem v nujni odsotnosti (...) drugi tekst se artikulira na lapsusih prvega.«³⁵ To branje je povezano z branjem, ko bere Marx diskurze svojih predhodnikov pod mrežo lastnega diskurza. Althusser pa pravi, da ni storil nič drugega, kot »poskušal aplicirati na branje Marxa '**simptomatsko**' branje, s katerim se je Marx dokopal do branja Smithovega neberljivega, ko je meril svojo problematiko, vidno šele od ločitve od nevidne problematike, vsebovane v paradoksu nekega odgovora, ki ne ustreza nobenemu postavljenemu vprašanju.«³⁶ Tako vsebuje celotna Althusserjeva postavitev dvojno krožno gibanje: njegovo razumevanje Marxa je pogojeno z vnaprejšnjim razumevanjem metode, kakršno je uporabil

²⁹ LC I., str. 16.

³⁰ LC I., str. 15.

³¹ LC I., str. 15.

³² ibid.

³³ LC I., str. 17.

³⁴ ibid.

³⁵ LCp I., str. 29.

³⁶ ibid.

Marx za razumevanje tekstov, ki jih analizira sam. Krožno gibanje razumevanja pa naj bi ne potikalo na isti osi, temveč na stalnih premestitvah osi, od katerega vsaka zasnavlja nov horizont védenja.

Tu pa lahko Althusserju, daleč od tega, da bi v strahu pred prelomom (morda zlomom na resnici, pred nasiljem revolucije, ki seka v meso fikcije celote nezaceljive rane) iskali ničelno točko njegovega razumevanja, pri tematizaciji nemožnosti izvora očitamo **nekosekventnost opustitve tematizacije nemožnosti Preloma**. Da ta glede na celoto Althusserja (v tem bliže hermenevtiki kot jeziku nezavednega) ni nepoljubna, naj tu le omenimo.

Pri analizi Marxa (kot pri Marxovi analizi) naj bi šlo za simptomatsko analizo, ki naj bi izhajala iz teoretskega polja, horizonta, ki se artikulira v prisotnosti/odsotnosti manifestnega diskurza, postavljajoč si fantazmagorična vprašanja na polju izrečenega, ki pa so vpisana v belini »resničnega« vprašanja, ki je **»mesto manka**. Odgovor sam nam pove, da je vprašanje **njegov manko sam** in nič drugega.«³⁷ Amalizirančev diskurz je nezavedni odgovor na »pravo« vprašanje, ki pa se spričo prepovedi kaže v »belih lisah« teksta; te pa ženejo tekstualni stroj. Analizirani manka, ki ga že vedno nosi, ne vidi. Manko shem, ki jih konstruira, vidimo s pomočjo simptomatskega branja, ki ugleda, kar prihaja iz drugega polja: »Ti novi objekti in problemi so nujno nevidni v polju obstoječe teorije, ker niso objekti te teorije, ker so njene **prepovedi**.«³⁸ Naj tu vendar poudarimo, da je problematika subjekta tako že vedno vodena s problematiko nekega polja, da »nevidno ni funkcija subjektovega zora«³⁹, da so v »procesu realne transformacije sredstva produkcije spoznanja, namere konstitutivnega subjekta prazne prav tako kot namere subjekta gledališča v produkciji vidnega: da se vse dogaja v dialektični krizi spremembe teoretične strukture, kjer subjekt ne igra vloge, ki veruje, da jo, ampak mu je nakazana z mehanizmom procesa.«⁴⁰

Zdi se, da nastopa nezavedno tu v primarni vlogi, ki ne le, da vodi, da je prvotno, predhodno — s tem je rečeno odločno premalo —, ampak producira, konstituira to, kar naj bi neki zgodovinski način teoretske produkcije (tudi sam produciran s tem vprašanjem) pripoznal za subjekt. Subjekt naj bi bil produkt epistemološke praznine določenega diskurzivnega polja.

Nemožnost določitve Preloma⁴¹ pa kaže nemožnost konsekvantne refleksije Althusserjevega nastavka.

Zato bi morda prejšnemu lahko postavili nasproti trditev, da nezavedno ne vodi, ni prvotno in predhodno, ampak polaga v samo srce kompaktnosti urez mišljenja.

Ozrmo pa se prej na nevarnost čiste mašinerije, teka izpolnjenosti v prazno, katere možnost se odpre s simptomatološko **izključitvijo subjekta** iz ekonomije določitve z ekonomskim v zadnji instanci. Gre za vprašanje, ali je struktura, ki določa celoto, v tej prezentna, to je, ali z njo v zadnji instanci sovпада. V vsem prisotna struktura je sama usmerjena do odsotnosti, ki jo tako pokonzumira. To pri Althusserju pomeni, da je ekonomsko kot strukturna instanca vzdrževališče v odsotnosti determiniranega ekonomskega: prisotnost odsotnosti in odsotnost prisotnosti — čista mašinerija brez želje. Je torej »nevtralizacija« subjekta: če ga izključimo iz tega, v kar je vključen, postane opis akcije strukture opis procesa imanence strukture strukturiranemu, to je skladnosti.

³⁷ LC I., str. 27.

³⁸ LC I., str. 28.

³⁹ *ibid.*

⁴⁰ LC I., str. 31.

⁴¹ Prelom je ves čas pomikal dalje: od leta 1845 v sam Kapital.

Iz tega »mrtvega« Althusser »sam dokaže«, da **konstrukcija struktur ni možna brez vzpostave subjektivitete**. V vzvratno samoodsljikavo strukturo vnese izkrivljenost prav subjekt z uvedbo imaginarnega reda. Struktura je lahko vzpostavljena s priznanjem manka kot principa. Njeni učinki jo spregledajo. Svojo akcijo lahko vodi le ob strani, v stopnji odpora imaginarnega. Rekonstrukcija strukturalne vzročnosti v strukturi se artikulira iz vzdrževališča manka strukturiranega, ki ga lahko nosi le objekt.

Iz tega izhaja nemožnost Preloma, izpostave čiste znanosti, rešene navezanost na subjekt (Željo), kar ravno vrne Althusserja nazaj mimo že tematizirane nemožnosti izvora.

LITERATURA

Louis Althusser: Pour Marx, Paris 1967.

Lire le Capital I. (LC I.), Paris 1967.

Lire le Capital II. (LC II.), Paris 1967.

Lire le Capital I.—II., petite coll. (LCp I.—II.), Paris 1969.

Freud und Lacan, Berlin 1970.

F. Wahl: La philosophie entre l'avant et l'après du Structuralisme v »Q'est-ce que le structuralisme«, Paris 1968.

A. Schmidt: Geschichte und Struktur, München 1971.

M. Foucault: L'ordre du Discours, Paris 1971.

J. Lacan: Ecrits, Paris 1966.

J. Derrida: De la Grammatologie, Paris 1967.

P. Sollers: Logiques, Paris 1967.

E. Husserl: Cartesianische Meditationen Haag 1963.

B. Pautrat: Versions du Soleil, Paris 1971.

J.-M. Rey: L'enjeu des Signes, Paris 1971.

Problem svobode in determiniranosti v filozofiji Kanta in Sartra

Janko Sebastijan Stušek

KANT

I

V »Osnovah metafizike npravja« Kant v poglavju o svobodi kot predpostavki lastnosti volje umnih bitij pričinja zadnji odstavek z mislijo, da moramo nujno vsakemu umnemu bitju, ki ima voljo, pridati idejo svobode, ker edino po tej ideji lahko deluje.¹ Gre za pojem »pridati«, kar z drugimi besedami pomeni »predpostaviti«. Kant svobodo enostavno predpostavlja kot idejo, da sploh more z njo operirati, da sploh more z njo prikazati čisti praktični um kot praktičen. Kategorija svobode, kolikor je njena realnost dokazana z apodiktičnostjo zakonov praktičnega uma, je po Kantu »edina od vseh idej spekulativnega uma, za katere možnosti mi a priori v e m o , a da je kljub temu ne uvidimo, ker je pogoj moralnega zakona, ki ga poznamo« (Kritika praktičnega uma, Kulutra Zagreb 1956, str. 8). V vsem svojem delu »Kritike« Kant sicer prikazuje moralni zakon kot pogoj, s katerim se šele lahko zavedamo svobode, vendar je to le možna eksplikacija, ker mora biti moralni zakon v našem umu najprej jasno zamišljen, zasnovan, spoznan, preden lahko dojame svobodo. V bistvu je le svoboda pogoj moralnemu zakonu.

V opombi pod črto v »Osnovah metafizike npravja«² Kant pravi, da je možna svoboda samo za in do umnih bitij in to samo v ideji, u s t v a r j e n a p o o s n o v i n j i h o v e g a d e l o v a n j a . Kakšnega delovanja? Kantu ne gre za delovanje na način (empirične) prakse, ampak za delovanje po načelih praktičnega uma, kakor ga on pojmuje praktični. Zato tudi Kanta ne moti, če ostane svoboda samo predpostavka, če se ne da teoretično dokazati. Kajti kljub temu, da pustimo teoretično vprašanje svobode nerešeno, vseeno veljajo za bitje, ki deluje pod idejo svoje lastne svobode, prav isti zakoni, ki bi obvezovali zares svobodno bitje.

Omenili smo že, da je ideja svobode neposreden izraz pomjmovanja svobodne volje, avtonomije volje. Avtonomija volje je hotenje umnega bitja biti praktičen. Tako se izkaže, da na ta način Kantova etika ni »dejansko«, ampak »mogoče«. Svoboda je neodtujljiva vzrok-posledica moralnih zakonov, ki so dani v neposredni zavesti. Torej je treba razumeti Kantovo svobodo kot m o ž - n o s t v o l j e umne osebe, da deluje po zakonih npravja, ki naj se jih prav ta volja sama zaveda. Svoboda se ne podvrže kavzalnosti kot naravni nujnosti, ne podvrže se naravnim zakonom. Naravni zakoni so za svobodo neodlučujoči. Od tod tudi Kantov pogum za »kopernikanski obrat«, da se vrtil svet okrog zavesti (uma) in ne zavest (um) okrog sveta kot njegov mehanični odraz. Vendar je ta svoboda, s katero je sploh omogočeno moralno delovanje — spet poudarjamo — le možnost. Kajti če bi teoretični um moral določati svobodo kot realiteto, bi tega ne zmoget, bi jo moral zanikati.

Marksist Kangrga analizira, da na ta način (na način možnosti) svoboda sploh ne more obstajati kot dejanska (realna) svoboda³, Windelband, novokan-

¹ Kant, Dvije rasprave, s. 211.

² Metafizika čudoredja, s. 23.

³ M. Kangrga, »Etika i sloboda«, Naprijed, Zagreb 1966.

tovec, pa tako s svobodo dokazuje realiteto stvari po sebi in realiteto nadčutnega.⁴ Hegel pozdravlja Kantov princip svobode kot najvišji princip, kot vrh stožca, okrog katerega se človek vrti, in to na način, da ne priznava nobene druge avtoritete, ki bi lahko kakorkoli omejila njegovo svobodo, razen avtoritete svobode same, ki je identiteta. Ta princip je omogočil, da je človek našel v sebi nekaj absolutnega, nekaj neuklonljivega, nekaj, kar mu daje popolno moč, da je nevezan v vsem, kar ni v skladu z njegovo svobodo. Kljub vsemu ostaja to zgolj princip, ideja, predpostavka in zato Kantova svoboda slej ko prej ostaja prazna misel, abstraktna ideja, ideal⁵. Vorländer razlaga Kantovo svobodo kot neodtujljivo posledico moralnega zakona, ki je dana v neposredni zavesti. Na drugem mestu pa govori o svobodi kot poroku moralnosti »in sicer ne le negativno (kot neodvisnost od tujega odločanja, heteronomije), temveč pozitivno (kot avtonomija)«. (K. Vorländer, *Zgodovina filozofije* II, SM, Ljubljana 1970, str. 286). Po drugi strani pa na primer predstavnik atomarnega pozitivizma B. Russell ne pokaže prav nobenega posebnega interesa za »metafizične kategorije«, kot je na primer svoboda. Ko obravnava Kanta v svoji *Zgodovini* zapadne filozofije, svobodo komajda omeni. Kantova svoboda je zanj kriterij za obstoj vrline.⁶ Filipović govori o Kantovi svobodi kot o dejstvu empirično nepogojene kavzalnosti, predstavlja pa jo voljna (torej gre za dejstvo zavesti) kavzalnost. »Takšna svoboda potem ni dana, ampak zadana (s čistim umom — J. S.), človek ni svoboden, ampak n a j b o s v o b o d e n.«⁷ Spet gre za »Sollen« in ne za realno, za možno in ne dejansko svobodo.

Kantovo razlikovanje svobode v negativnem in svobode v pozitivnem smislu, je lahko edina prava svoboda, izhaja iz razlikovanja kavzalnosti kot prirodne nujnosti in kavzalnosti zakonov morale, kavzalnosti kot (Kantove resnične) svobode. Ta kavzalnost pa je v sklopu celotne Kantove paradoksalne dualistične filozofije, ločitve etike in fizike, stvari, ki eksistirajo v času in prostoru, ter stvari po sebi, ločitve dejanskosti in možnosti.

»Pri vprašanju tiste svobode, ki naj velja za osnovo vsem moralnim zakonom, ne gre za to, da sougotavljamo, če je po nekem prirodnem zakonu določena kavzalnost nujna zaradi določujočih razlogov, ki ležijo v subjektu ali izven njega, niti če je ta kavzalnost nujna zaradi instinkta ali po razlogih, ki jih domišlja um. Če imajo te določujoče predstave razlog svoje eksistence v času — in to v predhodnem stanju — in predhodne spet v predhodnem stanju itd., ne glede na to, če so bile te določitve notranje, ne glede na to, če so imele psihološko in ne mehanično kavzalnost (podč. J. S.). Če-

⁴ »Nраве je torej mogoče samo s pomočjo svobode, t.j. s pomočjo možnosti delovanja, ki po shemi kavzalnosti ni pogojena od drugih, ampak samo s samo seboj in ki je po svoji strani vzrok neskončnega niza naravnih dogajanj. (Pri tem Windelband dodaja, da ta pojem svobode ni brez vzročne indiferentosti, ampak pojem določanja volje samo s pomočjo umskega zakona in ne s pomočjo volje, ki ji časovno predhodi, ter je empirično in materialistično dana). Zato, ko bi teoretični um, katerega spoznavanje je omejeno na izkustvo, odločal o realnosti svobode, tedaj bi le-to moral zanikati in s tem tudi odvreči možnost pravnega življenja. Medtem je kritika čistega uma pokazala, da ne more teoretični um prav ničesar izreči o stvareh — o sebi, da glede na to ni tudi protisloven, da si zamišlja možnost svobode kot nadčutno (da se pomišlja možnost svobode za nedosjetljivo). Če se torej pokaže, da mora svoboda nujno biti realna, če naj bo нраве možno, potem je prav s tem zajamčena realnost stvari po sebi in nadčutnega, ki je bil za teoretični um tako vedno lahko samo problematičen«. (W. Windelband, *Povijest filozofije* II, s. 129).

⁵ Hegel o Kantovem moralnem zakonu in svobodi dobesedno pravi sledeče: »Praktični um je tukaj razumljen kot konkreten. Najvišji vrh teoretičnega uma je abstraktna identiteta; le-ta lahko služi samo kot kanon, kot pravilo za abstraktni ukaz. Samo praktični um je zakonodajen, konkreten; zakon, ki si ga postavlja, je moralni zakon. Rečeno je, da je praktični um v samem sebi konkreten. Drugo, kar je še treba reči, je to, da je svoboda predvsem prazna, negacija vsega danega; nobena zveza, nič drugega me ne obveže. Svoboda je v toliko nedoločena; identiteta volje s samo seboj je to, kar je sama pri sebi. Vendar, kaj je vsebina tega zakona? Tu se mi takoj spet nahajamo nujno v brez vsebinskosti. Ker, kot je navedeno, ni nič drugega zakon, kot prav identiteta, soglasnost s samim seboj, splošnost. Formalni princip zakonodaje ne dospe v tej osamljenosti v sebi niti do kake vsebine niti do kake določbe. Edina forma, ki jo ima ta princip, je forma identitete s samo seboj. To, kar je obče, neprotislovnost samemu sebi, je nekaj kar prav tako v praktični kot tudi teoretični obliki ne prispe do realnosti... (S splošnim moralnim zakonom) je ukaz samo abstrakcija, identiteta«. (Hegel, *Istorija filozofije* III, s. 461/462).

⁶ B. Russell, *Istorija zapadne filozofije*, s. 682.

⁷ Kritika praktičnega uma, Pogovor, V. Filipović, Kantova etika, s. 198.

prav so namreč delovale s pomočjo predstave in ne s pomočjo telesnega gibanja, so to še vedno določujoči vzroki (razlogi, Bestimmungsgründe) kavzalnosti nekega bitja, kolikor je njegova bit določena v času, t. j. pod pogoji preteklega časa, ki se zdijo nujni, torej ki, če naj subjekt deluje, niso več pod njegovo oblastjo, se pravi, kateremu (času — J. S.) resnično pripada psihološka svoboda (porč. J. S. — če hočemo uporabiti to besedo za enostavno notranjo verižnost / ulačenost — zveze, sklop, Verkettung — J. S. / predstav / Vorstellungen / duše), vendar kljub vsemu prirodna nujnost« (Kritika prakt. uma, str. 112). V zvezi z razmerjem med svobodo in naravo Kant uvaja pojmovanje psihološke in komparativne svobode⁸. V obeh primerih določujoči prirodni vzrok leži znotraj, v dejavnem bitju. Tu je delovanje človeka res notranje, s pomočjo z našo lastno voljo ustvarjane predstave. Vendar so te predstave — delovanje, lastna volja — nujno taki, kot so, zaradi svojih določujočih razlogov, ki so predhodni v času. Preprosteje povedano, človek ima tudi lahko svojo voljo in deluje po njej, le da je to delovanje samó negativno svobodno v danem trenutku, sicer pa je v času determinirano z razlogi, ki pripeljejo do svobodne odločitve. V odnosu svoboda — narava se vsaka nujnost dogaja v času glede na naravni zakon kavzalnosti: tu vidimo »nujnost povezanosti dogodkov v nekem časovnem nizu, kako se le-ta dogaja po naravnem zakonu« (Isto, str. 112). To imenuje Kant »mehanizem narave«. Torej gre pri psihološki svobodi le za predstavo, za notranje, ne pa za dejansko mehanično kavzalnost, pogojeno v času; lahko bi rekli, da gre le za občutek svobode, pri komparativni pa še za delovanje volje subjekta, ki je pogojen s preteklim časom in prirodnimi nujnostmi. To za Kanta ni prava svoboda.

Kant reši problem svobode in naravne nujnosti s *transcendentálno* svobodo, ki si jo zamišlja kot neodvisno od vsega, kar bi lahko bilo empirično, torej nima z naravo nobene zveze. Tako je transcendentalna svoboda edina prava svoboda, pozitivna, absolutna in edino apriorno praktično možna.⁹ Brez te svobode ni mogoč noben moralni zakon. Če svoboda ni transcendentalna, ampak samo psihična ali komparativna, potem pravzaprav ni nič boljša od svobode »avtomatičnega raznja«, ki se vrti sam od sebe, ko je enkrat navit, meni Kant.

To je čista Kantova dualistična rešitev. Naravni mehanizem in svoboda sta ločena, razrešitev in povezava pa sta mogoči le na ta način, da uvidimo, da pripada »naravna nujnost, ki ne more obstajati skupaj s svobodo subjekta, samo določitvam tiste stvari, ki je pred časovnimi pogoji, torej samo določitvam dejavnega človeka kot pojave, če določujoči razlogi vsake njegove dejavnosti leže v tem, kar pripada preteklemu času in kar ni več v njegovi oblasti... Vendar isti subjekt, ki se po drugi strani zaveda samega sebe kot sebe in kot stvari po sebi, opazuje (opazujoč, betrachtet) hkrati svojo bit, če ni pred časovnimi pogoji, a samega sebe kot določujočega samo s pomočjo zakonov, ki si jih daje sam sebi s pomočjo lastnega uma« (Isto, str. 113/114). Vsako dejanje, vsaka določitev njegove biti je šele po določitvi njegove volje. Kljub takim zaključkom se Kant zaveda, da je v realnem življenju drugače. To spekulativno protislovje, absurd, ta dualizem razglasi za »navidezno protislovje«, ker po njegovem nobeno spekulativno modrovanje ne sme in tudi ne more izigrati svobode. Vendar kakšne svobode? Zato mora filozofija preprosto predpostaviti, da ni protislovja med svobodo in prirodno nujnostjo v enem in istem človeškem dejanju. Kajti taka dejavnost nam je tako

⁸ Obeh, zlasti pa še komparativne, Kant eksplicite ne razlaga, ampak jih ima že kot pojma povezana v kontekstu.

⁹ Kritika pr. uma, s. 113.

imanentna in tako evidentna, da se ne moremo odreči pojmu prirode niti pojmu svobode. Prav zato se mora po Kantu ta protislovni dualizem uničiti, sicer ne bi mogli nikdar razumeti, kako je mogoča svoboda. Če naj bi bila namreč ideja svobode protislovna narodi, ki se nam kaže kot nujna in dejanska, potem bi jo morali glede na naravno nujnost in v nasprotju z njo zanikati.

Protislovje se da rešiti že s tem, da ne pojmujeemo človeka drugače, ko ga imenujemo svobodnega, in drugače, ko ga kot del prirode razumemo podvrženega naravnim zakonom. »Oboje ne samo, da lahko lepo sobiva, ampak se celo zamišlja kot nujno združeno v enem subjektu« (Dviije rasprave, str. 119). In naloga spekulativne filozofije je v tem, da prikaže zmoto protislovja kot razdvajanje na svobodnega (Po kakšnem, po Kantovem principu svobodnega? S tem kaj premaknemo?) in naravnim zakonom podvrženega človeka.¹⁰

II

Kantova etika ali metafizika npravja ali »čista praktična filozofija notranje zakonodaje« je moč praktičnega uma, da volja vsakega umnega bitja (s tem tudi človeška volja) spozna sebe za objektivni praktični zakon kavzalnosti na osnovi svobode. To pomeni, da moralno deluje človek tedaj, ko njegova volja svoj subjektivni princip delovanja spozna, druge pa lahko pripozna za objektivne maksime, t. j. za moralne zakone in jih kot imperative notranje in zunanje prisile sprejme iz dostojanstva, spoštovanja in kot nujne ter po njih deluje. Namreč praktično je vedno tisti rezultat uma, ki delo kot sredstvo za določen učinek. Ker pa ljudje nismo samo inteligentna, ampak tudi senzibilna bitja, ker ne dojemamo samo nujnosti kavzalnosti svobode, ampak bivamo še v dejanski kavzalnosti naravne nujnosti, um ni čisto sam določujoči razlog in zato je ta namen podvržen principu kategoričnega imperativa. Le-tega označuje Kant kot praktični zakon (pravilo) »naj« (Sollen), »kar izraža objektivno prisilo za delovanje, to pa spet pomeni, da bi se dejavnost, ko bi um povsem določal voljo, dogajala neizogibno po tem pravilu« (Kritika prak. uma, str. 24).

Torej Kantov moralni princip ne dobi potrditve s tem, da »to je tako«, ampak s tem, da »naj bo drugače«. Stališče etike do obstoječega, t. j. danega, ni v neposrednosti, ampak v možnosti, ni v tem, »kar je«, temveč v tem, »kar naj bo«. Ta logika, da moramo ukrepati drugače, naj (mora biti) nekaj bo drugače, da je moralno, nujno sama od sebe terja predpostavko, da tudi »lahko je« drugače. Na predpostavki možnosti temelji vsaka, ne samo Kantova etika, ker je na tej možnosti osnovana svobodna volja, svobodno ukrepanje, neposredna zamisel, da lahko sploh govorimo o neki dejavnosti kot etični. Zato lahko trdimo, da je možnost tudi predpostavka svobode. Namreč, to, kar je, kot je, dejansko je in postane po nečem drugem; je, če govorimo z jezikom Kantove logike-etike, posledica nekega prejšnjega vzroka v neskončnem kavzalnem nizu naravne determiniranosti. Če pa naj nekaj bo in je lahko to samo po samem sebi in v tem trenutku **ne več kot nujno**, temveč **kot svobodno**. Torej se s kategorijo »najstva« (Sollen), če je etika zasnovana in konstituirana na tem momentu, predpostavi tudi možnost svobode kot njen neizogiben postulat; preprosteje povedano: možnost svobode je v samem etičnem postulatu »naj« (treba je), možnost pa lahko tudi samo na ta način, t. j. kot obča predpostavka, omogoči tisto etično »naj«.¹¹ To je eden bistvenih korakov k razjasnitvi vprašanja, kako sta možni etika in svoboda ter odnos med

¹⁰ Dviije rasprave, s. 218/19.

¹¹ Kangrga, Etika i sloboda, s. 39, 40, 41.

njima. Kljub vsemu smo še vedno samo pri predpostavkah in postulatih ter dokazovanju le-teh drugega z drugim. Bistveno važno vprašnje pa je, kako je svoboda resnično mogoča? Kant se zaveda zaprtosti teorije iz določene predpostavke v en krog in zaprtosti empirije brez uma v drugega. Še več, zaveda se tudi samega protislovja v etiki kot taki; kajti iz predpostavke sledi: če n a j n e k a j b o , potem naj bo obenem tudi m o ž n o , da je smiselno. Etična formulacija pa pravi: če naj nekaj bo (če mora biti, imperativ) možno, potem tudi j e m o ž n o . S tem, oziroma na osnovi tega »je«, etična teorija možno jemlje kot dano, možno spravi v sfero obstoječega, v sfero biti, kar je v bistvu paradoksalna situacija. V resnici se s tem dokaže samo, da ostajata svoboda in možnost na ta način le splošni abstraktni predpostavki in nedoločena, gola postulata, ki sta v resnici izven etične situacije in res samo nedejanski možnosti, katerih teoretično ne moremo utemeljiti.

Tega se Kant zaveda¹², vendar se na pozicijah, s katerih starta, problemu teoretično ne more izogniti niti ga razrešiti. Sprejeti mora edino rešitev, če hoče rešiti »moralnost« svoje etike, da ima abstraktne postulate (predpostavke) za resnične in obstoječe. Takšno stanje pa pravzaprav ničesar ne razreši, kajti v tem »je« po principih svoboda ni mogoča, ker, kot smo že rekli, Kantova svoboda temelji na možnosti »biti drugačen kot je«, sicer govorimo brez smisla o svobodni volji. Mogoča pa je v negaciji obstoječega. Zato lahko pridemo do nesmiselnega, vendar za Kantovo etiko edinega možnega odgovora, ki ga navaja tudi Kangrga: (Kantove) »svobode ni«¹³. Tako nas teoretična rešitev problema svobode pripelje do *codtradictio* in *adjecto*, do samega absurda. Ostane nam možnost, da za naše izkustvo sprejmemo Kantove predpostavke etike kot možne in uporabne v celoti ali eklektično ali da jih popolnoma zavržemo.

III

Kljub vsemu Kant ostaja pri svojem. Čeprav je natančno uvidel, da se po teoretični poti svobode ne da niti izvesti niti dokazati, jo vseeno določa na omenjeni način. Kant pravi, da ne moremo ničesar pojasniti, razen tistega, kar lahko prevedemo na zakone. Predmet teh zakonov mora biti dan v nekem možnem izkustvu. Ker pa je svoboda samo ideja uma, se ne more na noben način pokazati kot objektivna realnost glede na naravne zakone, ki imajo svoj predmet. Tako je svoboda nedokazljiva tudi v možnem izkustvu, niti se njej sami ne more po analogiji navesti nek možen primer. Zato, pravi Kant, velja svoboda »samo kot nujna predpostavka uma v bitju, ki misli, da se zaveda volje, t. j. neke moči, še različne od same moči poželenja« (Dve razpravi, str. 222). Če je človek umno bitje, naj deluje kot inteligenca neodvisno od naravnih instinktov. Kajti če vzamemo naravne zakone kot zakone, ki vplivajo na človeško dejavnost, potem jemljemo človeka kot pojav. Človek postane predmet naravne kavzalnosti. Ko pa smo prisiljeni jemati človeka kot inteligibilno stvar za sebe, se nam svoboda pod naravnimi zakoni pokaže kot nemogoča.

Kant se ne more osvoboditi kroga etičnega formalizma kategoričnega imperativa »svobode od«, ker ne more sprejeti človeka kot resničnega človeka-posameznika, temveč je zanj relevanten samo človek kot umno bitje. Tako črta vsak pomen moralnega čustvovanja, vse moralne zamisli na podlagi (empirične) prakse, črta delovanje z določenim namenom, če ni ta namen sam po sebi zakon — vse to je izločeno iz njegovega sistema kot takega. Kantov moralni zakon, ki v obliki maksime kot obče, torej v obliki kategoričnega impe-

¹² Kritika pr. uma, s. 155.

¹³ Kangrga, *Etika i sloboda*, s. 43, 44.

rativa kot dejanskost prerašča in determinira idejo svobode, še preden je ta kot možnost v obliki svobodne volje (svobodnega podrejanja volje zakonu) iz možnosti, iz predpostavke uma prešla v dejanskost, v moralni zakon, v nrvaje. Moralni zakon v obliki kategoričnega imperativa določa svobodo, še preden je sam določen kot moralen. Zato je bila tudi v praksi Kantova etika parafrazirana tako, da je bila brezpogojnost in obveznost delovanja po zakonu edina svoboda kot »realna«. Tako je tudi Kantova svoboda, če je ne analiziramo kot možnost, ampak sprejmemo (in še zlasti če jo sprejmemo!) kot danost, dana po zakonu, zadana in mogoča samo kot umna, rezultat le pol našega bistva.

Kako daleč gre z brezosebnostjo, nečutnostjo — v našem praktičnem pomeni, ker je predpostavka svobode teoretično nedokazljiva, gre tudi za neodgovornost in nekritičnost, ko delujemo strogo po črki zakona — moralnih zakonov, Kant pokaže v razlagi krščanske zapovedi »Ljubi boga nad vse in svojega bližnjega kot samega sebe«. »Ta zapoved kot zapoved zahteva spoštovanje do zakona, ki zapoveduje ljubezen in ne prepušča svojevoljnemu izboru, da si naredi ljubezen za princip. Vendar ljubezen do boga kot nagnjenje (patološka ljubezen) je nemogoča, ker bog ni čutni predmet. Prav ta ljubezen pa je možna do ljudi, vendar se ne more zapovedati, ker ni v moči nobenega človeka, da nekoga ljubi enostavno po zapovedi. Taka je samo praktična ljubezen, ki se razumeva v tistem jedru vseh zakonov. Ljubiti Boga, pomeni v tem smislu rad izvrševati njegovo zapoved; ljubiti bližnjega, pomeni rad izvrševati vsako dolžnost do njega« (Kritika prak. uma, s. 97).

Zapoved ostaja v človeški praksi »gospodar«, a v podrejni vlogi in v konkretni situaciji tudi »vazal« svobode, ker se predpostavke uma ne dajo teoretično dokazati. Moč svobode v Kantovem etičnem determinizmu se da razumeti na ta način, da Kantova etika, če nas zakoni ne determinirajo absolutno, temveč jih sprejmejo z razumom glede na naše, človeške možnosti, nikakor ni brez smisla za družbene principe ali konkretno prakso.

Z determiniranostjo zakona Kant zanika možnost indeterminizma, da si predstavljamo svobodo kot čisto samovoljo, kot brezobveznost, kot neko nedoločeno abstraktno hotenje in stremljenje, brezciljnost in podobno. Zanika svobodo kot spoznanje nujnosti delovanja po zakonih narave; zanika tudi možnost krščanske svobode v Bogu. Toda slej ko prej iz ene skrajnosti pade v drugo — v svoj praktični zakon, ki velja apriorno, brezpogojno. Niti prva niti druga skrajnost nam ne nudi resnične rešitve svobode. Lahko bi rekli, da s Kantovo rešitvijo stopamo na mestu, znova lahko zajamemo to, kar smo pravkar zajeli oziroma kar je že zajeto. Kajti Kantova svoboda dejansko ne pomeni ustvarjanje nove človeške zakonitosti, ampak podrejanje že dani.

Svoboda je etična kategorija in kot taka človeška v vsem svojem bistvu, zato bo optimalna pot reševanja problema dejanske svobode v okvirih človeških zmožnostih, ne izven njih, v okvirih človeka kot takega, v vsem njegovem umskem, empiričnem, zgodovinskem, humanem bistvu, ne da bi iz njega iztrgali del celotnega bistva, ga proglasili za edino in najpopolnejšo bistvo, ki se potem od človeka najpogosteje alienira ali pa zaide v dosledno, toda nemočno teorijo, kakršna? izgubi avtentični stik s človeško stvarnostjo.

Z »Metafiziko nrvaja« je ustoličil Kant svobodo za fundament prava pred Heglom, kajti tudi pravo je po njegovem zahteva praktičnega uma. S tem je institucionaliziral obči kategorični imperativ in svobodo »zaukazal«. Kljub temu je prehitel čas in naredil na etičnem področju ogromen korak dalje — če odštejemo skoraj pozabljeno in predelano Aristotelovo etiko — in eksplisitno povedal, da so »za nas sprejmljivi samo moralni odnosi človeka do

človeka¹⁴ ter povsem irelevantni, celo nemogoči, odnosi človeka do boga. To je Kantovo pogumno geslo, ker je s tem bogom mislil vsak dogmatični Absolut, zlasti krščanskega Boga.

Za zaključek pa moramo ponovno poudariti, da še vedno ostaja odprto neskladje in nestrinjanje z možnostjo Kantovega uma kot izvira vseh postulatov in samo prakso. Do te analize nas pripelje sled Kantove misli po njegovi dialektični poti čiste praktičnega uma.

SARTRE

I

Eksistencialistična filozofija katerega koli tipa¹⁵ že ob svoji osnovni predpostavki, da je eksistenca pred esenco oziroma da je treba izhajati iz subjektivnosti, nakaže antropologijo za svojo izhodiščno točko pogleda na svet. Čeprav je Sartrovo najboljše delo »Bit in ničes«¹⁶ po zasnovi izrazito ontološko delo, vendar ob širšem poznavanju Sartrove filozofije, zlasti pa iz njegovih popularizatorskih razlag, leposlovnega ustvarjanja in dejanskega angažiranja ugotovimo, da je njegova ontologija v resnici organon antropološko-etičnega bistva filozofije, ki jo Sartre zastopa. Jasno se vidi, da je Sartrov »ontološki uvod« v resnici le Prokrustova postelja za njegovo apriorno določeno pojmovanje bistva človeka. V njegovi iskreni misli predstavlja njegov individualni upor, ki ga reprezentira, poslanstvo v skrbi za svobodo človeka-posameznika, človeka zahodnoevropske kulture, zahodnoevropske demokracije in zahodnoevropskega radikalnega levičarstva. Lastne eksplicitne misli pa so Sartra pripeljele v začaran krog relacije subjekt — objekt. Njegova filozofija ni razrešila vprašanja sinteze, dialektičnega odnosa med bitjo-v-sebi in bitjo-za-sebe. Njegovo »izumljanje«, individualna angažiranost, aktivnost, njegovo nepriznanje zgodovine, nepomembnost narave: vse to ohranja Sartra v mejah specifičnega nemočnega antropocentrizma, nemočnega subjekta, ki se sicer ne predaja kvietizmu, obratno, lahko si celo zelo prizadeva in se angažira v svojem osvobajanju in premagovanju obstoječega, vendar je s tem že stopil na pot spoznanja nekoherentnosti, paradoksalnosti in nemoči konsequentne izpeljave eksistencialističnih stališč osvobajanja človeka. Ta razvojna pot se pozna v sami Sartrovi filozofiji. Slej ko prej pa ostaja svoboda Sartrova fundamentalna tema.

Sartrova osnovna postavka, izhodišče absolutne resnice, podlaga delovanju, svobodi, življenju, temelji na kartezijanskem dokazu eksistence: »Mislim, torej sem«. S te osnove Sartrova ontološka koncepcija razlage sveta dualistično deli bit na dva dela: na bit-v-sebi, t.j. na bit, ki je; na bit, ki je na sebi; na bit, ki je, kar je (»Bit in ničes«—EN str. 34) in na bit-za-sebe, ki je zavest, pravzaprav človek, ki je to, kar »beži« od biti-v-sebi. Bit-v-sebi je svet pojavov, svet stvari; bit-za-sebe je svet zavesti, človekova realnost. Eden od drugega sta ločena, eden drugemu sta nedostopna. Toda eksistencialistična filozofija Sartrova kova je preveč stvarna, da bi kljub apriornim dualističnim osnovam ne težila po konkretnih življenjskih sokovih, po sami realnosti (stvarnosti). Sartre ni nikdar resnično težil za tem da bi ostal v svetu abstraktnih kontemplacij, zaprtih v ezoterični krog profesionalnih filozofov. Zato se Sartre obrne k člo-

¹⁴ Metafizika čudoredja, s. 296.

¹⁵ V »Eksistencializmu je zvrst humanizma« Sartre sam razdeli eksistencializem v dve zvrsti: v prvo zvrst šteje kristjane-eksistencialiste (Gabriel Marcel, Jaspers), v drugo pa ateiste-eksistencialiste (Heidegger, on sam).

¹⁶ Morda bi bil za »le néant« boljši prevod »ničnost« od dosedaj ustaljenih »nič«, ki je preveč nasilen in preveč »števniki«, ter »ničes«, ki ima v leposlovju peyorativen prizvok. Kvaliteta »ničnosti« je predvsem v njegovi nevtralnosti.

veku, h konkretnemu človeku v svetu, ki mu pomeni celoto (EN str. 38). Čeprav je Sartrova osnovna tendenca obravnavati človeka-individua — in v delu »Eksistencializem je zvrst humanizma« zanika vrednote in dejanja ustvarjena v imenu Človeka, vendarle včasih tudi sam zamenjuje vlogo posameznika s Človekom.¹⁷ Človeka pa obravnava samo kot svobodnega človeka, kot absolutno svobodno bitje. »Človek je lahko ali popolnoma svoboden ali pa sploh ni svoboden«, pravi Sartre v Biti in ničesu. In če človek ni več svoboden, sploh ni več človek. Sartre identificira človeka in svobodo. »Človek je svoboda«, pravi v razpravi Eksistencializem je zvrst humanizma.¹⁸ Pri Sartru svoboda pogojuje človekovo bistvo. Sam pravi: »človekova svoboda je pred človekovim bistvom in ga pogojuje, bistvo človekove biti tiči v njegovi svobodi. Kar imenujemo svobodo, se torej ne da ločiti od biti 'človekove realnosti'. Človek nikoli ni p r e j , da bi bil svoboden p o t e m : med človekovo bitjo in njegovim 'biti svoboden' ni razločka...« (Sartre, Izbrani filozofski spisi (IFS), CZ, Ljubljana 1968, str. 147; EN, str. 61). V teh okvirih se prične človekov boj za prevlado nad stvarjo, osvajanje svobode.

Sartre ne enkrat zagotavlja in dokazuje, da je eksistencializem filozofija svobode v dejavnosti, v akciji in ne filozofija fatalizma, kvietizma, obupa. Zato tudi s poglavjem o svobodi v Biti in ničesu jasno pokaže, da pomenita bit (kot bit-za-sebe) in d e j a v n o s t svobodo. Za Sartra je akcija, delovanje bistvena kategorija svobode; vendar se mu zaradi apriornega zastavljanja in reševanja sveta in človeka teza postavi paradoksalno na glavo.

Akt (dejavnost) ima v Sartrovi filozofiji pomembno mesto, vendar ni na istem nivoju, kot je na primer marksistična ustvarjalnost ali samoustvarjalnost kot eden od načinov osvobajanja človeka. Sartrova ustvarjalnost pomeni subjektivizem, pomeni »izbiro individualnega človeka po njem samem, po drugi plati pa človekovo nemožnost, da bi presegel človeško subjektivnost« (IFS, str. 189). Tega se je Sartre sam zavedal in to tudi poskusil reševati, vendar je v bistvu do konca ostal v mejah nemožnosti preseganja človekove subjektiv(istič)nosti. Akt, ustvarjalnost je tudi limita tega, za kar se človek izbere, da je. Zato pravi Sartre, da sem »dejansko bivajoče, k i s p o z n a s v o j o svobodo prek svojih aktov« (EN, str. 514) kot čisto potrebno dejanje (le fait). Sartrov akt pa nima istih dimenzij kot, recimo še enkrat, dejavnost v marksističnem pojmovanju svobode; Sartrov akt je po principu intencionalen (EN, str. 508); akcija je v resnici človekova reakcija, toda Sartre priznava samo njeno potrebnost za spreminjanje sveta, d a s m o s v o b o d n i , za doseganje njegovega pojmovanja svobode, ne prizna pa njene resnične moči kot spreminajnja in vplivanja človeka na človeka, človeka na naravo in obratno, ne prizna tudi njene historičnosti in revolucionarnosti. Zato gre Sartrovo delovanje razumeti bolj kot eno od kategorij, ki potrjuje svobodo, bolj okvir kot vsebino svobode. V pojmovanju svobode Sartre navaja pojme, ki so dejansko zaobseženi v kategoriji delovanja, izbire, projekta, ustvarjanja, samoustvarjanja, uničevanja in podobno. Kajti v vseh primerih gre vedno za človekovo zavestno ustvarjanje — pri Sartru negiranje. Prav zato lahko Sartre tudi postavlja svobodo pred samo akcijo, namreč Sartre svobodo skozi najboljše kategorije svojo filozofije šele postavlja, človeku pa že predpostavlja, in jo z negacijo (stalnim spreminjanjem, spoznavanjem, odbijanjem, oddaljevanjem, prevzemanjem, ustvarjanjem ipd.) tega, na čemer lahko sploh obstajamo (delujemo, izbiramo, projektiramo, zaključujemo), tudi ustoliči.

¹⁷ To je zlasti opazno pri obravnavi absolutne odgovornosti (EN, s. 640/41), ko posamezno v isti relaciji zvrca na obče.

¹⁸ Sartre, Izbrani filozofski spisi (IFS), s. 194.

Svoboda je neposredno povezana z izbiro. Vendar se z izbiro (direktno) ne osvobajamo. Sartre svobodo ponovno predpostavlja kot apriorno kategorijo, kot predobstojnost, ki pred-hodi. »Dejansko smo svoboda, ki izbira, toda ne izbiramo, da smo svobodni« (EN, str. 565), pravi Sartre v svojem najobširnejšem filozofskem delu. Po Sartru smo »obsojeni na svobodo, ... vrženi smo v svobodo« (EN, str. 565). To pa je fatalnost svobode, ali za Sartra bolj realno, abstraktnost svobode, ki jo izbira lahko le še potrdi — in jo Sartre res le potrjuje — ne pa omogoči. V predpostavljajanju svobode Sartre razume svobodo kot aktiviranje in ustvarjanje naše volje oziroma odločitve. Tu je absolutna svoboda že predpostavljena. Zato s Sartrom lahko rečemo, da subjekt popolnoma svobodno izbira in ustvarja svojo lastno okolico, pogoje in konec svoje dejavnosti v množici negibnih, nevtralnih dejstev. Aktivnost subjekta — če izvajamo nakazano misel do konca — je torej popolnoma samostojna in neodvisna. Zunanje stvari te aktivnosti ne smejo pogojevati.¹⁹ Nekatere druge pa Sartre pade v protislovje, ko je jasno videti zmago zdravega razuma, kjer se izbira samega sebe, izbira moje biti nanaša na nujnost, na odvisnost od okolice, od biti-v-sebi. »Vrednost stvari, njih instrumentalna vloga, njih realna bližina in njih realno oddaljevanje (ki so brez stika, zveze z njihovo prostorsko (spatial) bližino in prostorsko oddaljenostjo) ne naredijo nič drugega, kot da skicirajo (esquisser) mojo sliko — to se pravi mojo izbiro. Moja obleka ..., moje pohištvo, ulica, v kateri stanujem, mesto, kjer prebivam, knjige, s katerimi se obkrožam, rekreacije, ki jih imam, vse, kar je moje, se pravi, končno, svet, o katerem imam neprestano zavest — vsaj s pomenom, impliciranim v objektu, ki ga gledam ali uporabljam — vse to mi pove meni samemu mojo izbiro, se pravi, mojo bit« (EN, str. 541). Tu se Sartre jasno ozira na okolje. Okolje, bit-v-sebi, dobi svoj pomen in svojo opredelitev.

Resnice zgodovine Sartre ne priznava (Naville), praksa ni zanj noben kriterij, objektivnost je možna le skozi njegovo lastno subjektivnost. V teh okoliščinah je po Sartru svoboden lahko samo tisti, ki ne jemlje sveta pred lastno subjektivnostjo, ki mu ni več do sveta kot do človeka oziroma ki mu ni več do prioritete objekta kot subjekta. Torej ljudje, ki jim je več do sveta kot do človeka, več do objekta kot do subjekta, ne morejo biti svobodni. Taki so za Sartra vsi »revolucionarji« in njihovi nasprotniki — veliki lastniki-kapitalisti (Sartre ostaja spet le »demokratska sredina«), in jih imenuje »resne« (EN, str. 669). To so za Sartra zvezni, determinirani ljudje, ki jih družbena stvarnost povsem oklene in do nje ne morejo imeti pristopa in aktivnega odnosa izven nje, zgolj skozi samega sebe, na način s v o b o d n e i g r e (EN, str. 721).

V analizi svobode Sartre uvaja tudi pojem s i t u a c i j e (la situation). Ze samo poglavje naslovi s tem, da je zanj situacija svoboda plus dejanskost-fakticiteta. »Situacija je relacija biti med bitjo-za-sebe in po-sebi, ki jo za-sebe niči« (EN, str. 634). Sartru pomeni situacija tudi celoto človeka, kajti človek ni nič drugega kot lastna situacija in je seveda tudi celota s t v a r i . »Situacija je subjekt, ki razlaga (éclairant) prav s svojim prehajanjem, če želite, vendar to pomeni odkazujoč (pošiljajoč, renvoyant) stvari na subjekt lastne podobe (l'image). To je totalna fakticiteta, a b s o l u t n a naključnost sveta, mojega rojstva, prostora, preteklosti, okolja, fakta mojega bližnjega (le prochain) — to je moja svoboda brez mej ...« (EN, str. 634). Situacija je za Sartra s tem tudi pogoj svobode. Svoboda se živi skozi situacijo. Vsak naš svoboden akt je možen le v situaciji. Svoboda je samo v situaciji in obratno, situacija je možna le skozi svobodo, meni Sartre v »Biti in niču« (EN, str. 569). To pomeni, da ne morem biti nikoli drugače svoboden, kot da sem svoboden v situaciji. Si-

¹⁹ IFS, s. 194, 200, 210; EN, s. 521, 588.

tuacija je prostor, preteklost, so drugi, je stanje, ustvaritev, je izbran trenutek, je zavestna dejavnost, kjer se dogaja svoboda. Sartrova situacija ni nekaj v sebi, ampak je v naši zavesti. Ker ni absolutnega stališča, kriterija, ki bi si ga lahko kdo prisvojil, da bi primerjal različne človeške situacije, tudi ni absolutne vrednote kot merila situacij. Poleg tega lahko realizira samo eno situacijo. Vedno le tisto, ki jo dejansko realizira — to je svojo lastno (EN, str. 635). Kot absolutno svobodni pa smo po Sartru tudi absolutno odgovorni za lastno situacijo (EN, str. 591).

Lastni prostor, lastno preteklost, lastno okolico, bližnjega oziroma drugega in lastno smrt navaja Sartre kot podkategorije situacije. Prostor (la place) je danost, je fakticiteta. Jaz bivam svoj prostor, se pravi, da moram biti tu, v prostoru (EN, str. 572). Vendar sem omejen, da bivam svoj prostor, kajti prostor je relacija in me, kolikor se ga zavedam, determinira kot slučajna fakticiteta. Skozi svobodno izbiro, t. j. skozi človeško realnost oziroma skozi svobodo, pa jaz pobegnem, ničim vsako strukturo situacije in se s tem ustvarjam (EN, str. 570—573). Tako lahko razumemo Sartrov naključni prostor kot našo svobodo. Fakticiteta se izkaže kot danost, ki mora biti in ki je razjasnjena s projektom. »Brez fakticite svoboda ne bi obstajala — kot moč ničanja in izbire — in brez svobode fakticiteta ne bi bila odkrita in ne bi imela nobenega pomena« (EN, str. 576).

Bit-za-sebe nenehno beži proti svoji prihodnosti. Zato je za Sartra preteklost pretekla bit; zaves pa »nenehno doživlja samo sebe kot ničenje svoje pretekle biti« (IFS, str. 153). Sartre preteklosti (la passé) ne definira kot zavezujoče, kot determinirajoče danosti; možna je le v izbiri prihodnosti, le kot pretekla fakticiteta, ni nadomestljiva, ni prisotna. »Človeška realnost je obsojena, da naredi-sebe-preteklost in od tod večno čaka na potrditev, ki jo pričakujemo od prihodnosti« (EN, str. 583). »Kaj je potem svoboda drugega, se vpraša Sartre v Biti in ničesu, kot človeško bitje, ki je izključilo svojo preteklost s tem, da izloča svoj lastni ničes?« (IFS, str. 153).

Sartrov eksistencializem je v njegovih klasičnih filozofskih tekstih, dosledno vzeto, v bistvenih točkah tako popolno absolutiziran in subjektivističen, da človek po njegovi teoriji iz svojega notranjega nagiba dejansko ne potrebuje sočloveka, da je v sebi samem popolnoma zaključen. Sartre ne gre do lastnega ekstrema. Se več, celo deklarira »spoštovanje tuje svobode« in pravi, da je človeku za njegovo lastno svobodo potrebna tuja svoboda, svoboda drugega (EN, str. 613). Zato Sartre ontoloških kategorij bit-v-sebi in bit-za-sebe ne zreducira na svet v celoti in na enega človeka. V celem delu knjige »Bit in ničes« govori o biti-za-drugega in o odnosu z drugim (l'autrui). V odnosu z drugim je svoboda, ki sem jaz sam, možna tako, da drugega kot svobodo priznam, da svobode ne objektiviram, ne naredim za stvar. To pa je mogoče samo v ljubezni in še v ljubezni, če ni iskrena, obstoji nevarnost, da drugega naredim za objekt (EN, str. 439). Zato se zdi Sartru ljubezen smiselna samo tedaj, ko nas drugi izbere v svobodi, t. j. kot svoboden in obenem pusti nam našo svobodo. »Predhodno smo videli, držec se v obsegu eksistence-za-sebe, da lahko samo moja svoboda omejuje mojo svobodo; zdaj vidimo, ko vključujemo eksistenco drugega v naša razmišljanja, da moja svoboda ... najde meje tudi v eksistenci svobode drugega« (EN, str. 608). In še neke pride eksistenca drugega do svoje vloge: v mojem absolutnem koncu, ob dejstvu smrti. Sartre pravi: »Celo, če je neko uporabil drugega, da je ustvaril svoj lasten spomenik, pomeni umreti eksistirati s a m o (podč. J. S.) skozi drugega in dolgovati mu lasten pomen in prav sam pomen lastne zmage« (EN, str. 628). Ali še bolje: »V realnosti je relacija s smrtjo ... bistvena struktura fundamentalne relacije, ki smo jo poime-

novali 'bit-za-druge' (EN, str. 615). Toda kljub vsemu se nam skozi Sartrove analize eksistence in svobode drugega vleče rdeča nit prepričanja, da gre za kasnejše popravke, za koncesijo »predrefleksivni zavesti«, za pritisk zdravega razuma in realne človeške stvarnosti, ki jo je treba vključiti, da ne zapademo v bercklyjanski solipsizem ali preveč poenostavljen individualizem.

II

V svojih filozofskih in leposlovnih besedilih hoče Sartre afirmirati konkretno svobodo vsakega posameznika v nasprotju z abstraktnimi svobodami v filozofijah svojih predhodnikov. Sartrova ontološka svoboda je projektiranje, je transcendenca subjekta iz konkretne, prav s subjektom popolnoma vase zaprte situacije v drugo, ki je za Sartra kot transcendentna popolnoma ločena od prve. Takšno Sartrovo ontološko svobodo Marcuse imenuje »resničen znak zaslužjenosti«. ²⁰ Če smo do smrti sužnji ali če smo do smrti mučeni, po Sartru še vedno lahko ohranimo moralno in duševno svobodo tako, da transcendiramo dano situacijo. Toda kljub temu smo sužnji, kljub temu smo do smrti mučeni. Zato se lahko strinjamo z Marcusejem, da je človeška svoboda lahko striktna negacija tiste ontološke svobode, ki je pri Sartru bistvo. ²¹

Omenili smo že, da Sartre svobodo pojmuje kot samo bit za sebe; torej je svoboda bit, ki pa nima eksistence, vendar je in živi skozi človeka. Po Sartrovi definiciji pa lahko človek šele postane človek, še več, sama stvar, eksistenca le skozi človeško svobodo in če biva kot človeška svoboda. Na koncu analize se Sartrova izhodišča zasnova obrne. In spet lahko pritrdimo Marcuseju, da se pri Sartru »uresničitev človeške svobode ne pojavi v 'rés cogitans', v za-se, ampak v 'res exstensa', v telesu kot stvari«. ²² Ali drugače povedano, vsebino zamenja za formo izbire.

Za Sartra je svoboda absolutna in iskrena samoizbira kot ničenje ali potrjevanje danega. Torej takšna izbira še vedno predstavlja vezanost na dano. Zato lahko rečemo, da absolutna izbira ni pogojena s človeško ustvarjalnostjo ampak z obstoječim, z dano stvarnostjo, s predmeti. ²³ V dokazovanju nemožnosti svobode kot absolutne izbire gremo lahko še dlje. Sartre teroetično ne priznava vpliva objektivnih zakonov sveta na naše odločitve. Osamljenost in izoliranost nam (kot socialnim bitjem!) skoraj zapovedujeta. Svobodna izbira pa je odvisna od niza dejavnikov, ki jih Sartre prezre: znanje, stopnja zavesti, ki si jo človek pridobi, razpoloženje, temperament itd. To so vse zunanji dejavniki. In če izbiramo, lahko res svobodno izbiramo samo to, kar poznamo, sicer je naša svoboda podrejena splošnemu mnenju, stihiji, modi ipd. in kot taka je naša nesvoboda. ²⁴ Dejansko je absurдна situacija, da bi svobodna izbira, ki je za Sartra »ne-bit«, ničes, predstavljala jedro, os absolutno druge stvari, to je biti-v-sebi. ²⁵

Če je svoboda človeka v bistvu prav neprestana negacija vsega, pomeni to totalno cezuro med svobodo kot čisto zavestjo, ki je pri Sartru »causa sui«, kot čisto bit-za-sebe, kot čistim človekom in vsem drugim, vso drugo realnostjo. Kako je potem sploh možna kakšna relacija med subjektom in objektom? Tega problema Sartre v resnici ne reši. To ostaja konflikt med človekom in svetom, ki ga označuje z »gnusom«, »tesnobo«, »ničanjem«, »izumljanjem« itd. Po drugi strani pa Sartre utemeljuje subjekt, svobodnega človeka kot kre-

²⁰ H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* 2, s. 77.

²¹ Isto, s. 77.

²² Isto, s. 53.

²³ Osnovne misli so vzete iz dela. V. Rusa, *Sodobna filozofija med znanostjo in metafiziko*, s. 376.

²⁴ Isto.

²⁵ Isto.

atorja stvari. Paradoks, ki nastane, če neko misel izvajamo konsekvентno iz določenih predpostavk, ki jih uzurpiramo za princip in absolutizacijo celotne stvarnosti, se je pokazal že pri Sartru, le da ga nikdar ni reševal znanstveno-dialektično, ampak samovoljno in konec koncev ponekod tudi zdravorazumsko.

Rigorozna analiza immanentnih Sartrovih izhodišč in eksplicitnih zaključkov nas prepriča, da se njegova *absolutna* svoboda izkaže kot (absolutna) nesvoboda, če jo do skrajnosti sartrovsko razumemo: kot absolutno izolirano, ločeno od vsega stvarnega, kot absolutno odgovorno in brez dialektične povezanosti človeka s svetom.

PRIMERJAVA IN ZAKLJUČEK

Pravzaprav ni zdaj naš namen dokazovanje, ali bi lahko Kanta in Sartra definirali kot filozofa svobode ali ne, ker sta nas zanimala le s tega stališča in smo ju tudi obravnavali predvsem v luči vprašanja svobode in determiniranosti. Dejstvo pa je, da sta se oba posvetila človeku in etiki vsaj toliko, kot vsem drugim vejam filozofije: Kant bolj filozofsko-strokovno, Sartre pa bolj filozofsko-angažirano-publikatorsko. Verjetno pa lahko tudi trdimo, da je bila pri obeh filozofih etično-antropolska tematika jedro, kamor je limitirala njuna filozofska energija. Zato sta oba tudi cenila (postavila) človeka tako visoko, le da ga je Kant vzel za ohranjevalca, Sartre pa za negatorja (celo ignoranta) danosti. Kantov človek-posameznik je v bistvu izvrševalec zakonov, imperativov in kot tak praktično sredstvo »inkarnacije« le-teh; Sartrov človek-posameznik je v bistvu cilj samemu sebi, sam svoja vrednota in svoj zaključek. Za Kanta je človek svoboden, ko deluje in lahko deluje po načelih kategoričnega imperativa, za Sartra pa, ko »svobodno« izbira svojo situacijo in se z delovanjem projektira proti izbranemu cilju. Tako je za prvega svoboda predpostavka imperativa, za drugega pa predpostavka izbire. Pri obeh pa gre za apriorno, spekulativno predpostavko uma, ki ju pripelje do formalizma. Kant alienira človeku družbene zakone v obliki imperativa in se tako njegova svoboda izgublja v transcendenci zakonov; Sartrova svoboda pa se izgublja v absolutizaciji (moči) individualnega subjekta, v subjektivizmu.

V čem je omenjeni Sartrov in Kantov formalizem svobode? Za Sartra svoboda ni v delu oziroma posledica dela ali česar koli drugega, kake druge naše kreativnosti. Svoboda je sama vzrok. Sartre sicer govori o svobodi kot »delu«. Vendar je ta svoboda-delo mišljena kot možnost individualističnega ustvarjanja lastne situacije. Sartrovo delo ne pomeni ustvarjalnosti, prakse, preraščanja danega iz humanističnega spoznanja in prepričanja, ampak individualni projekt, lahko tudi izmikanje, samoprepričevanje, zaprtost vase, samozadovoljstvo (spomnimo se samo glavnega junaka — Sartra samega — v Sartrovem romanu »Zrela doba«!), nedejavnost (tu velja poudariti, da se kljub lastnim zagotovilom, da to ni res, Sartre-teoretik vendar razlikuje od Sartra-praktika), za kar smo sicer odgovorni, toda še vedno svobodni. Svobodni pa smo, če smo se za nekaj popolnoma svobodno, neodvisno in iskreno odločili. To pomeni, da je Sartru važna v zvezi s svobodo le **odločitev** kot taka, da gre le za formo, ne pa za vsebino odločanja. Kantov formalizem svobode je podoben: ne glede na rezultat ravnaj vedno po zapovedi imperativa. Kant se je pripravljen odpovedati laži ne zaradi posameznika, ki bi bil z lažjo oškodovan, ampak zaradi tega, ker laž ne more funkcionirati kot princip.

Povedali smo že, da je Kantova svoboda lastnost volje po umnih zakonih, maksimah, Sartrova svoboda pa pomeni izibro glede na subjektivno voljo. Tako so pri obeh zakoni narave povsem nemerodajni za svobodo in brez lastne

teže. Kantova in Sartrova svoboda se ujmeta v paradoksalni, zanju nerešljivi razcep med možnim in danim. Med možnim-nujnim in danim se jima dvigne neprestopna bariera. Tako Kantu kot Sartru ostaja nerešljiv »je« sedanjega trenutka, v katerem svoboda v načelu ni mogoča. Svobodna izbira zanj še ni osnova za pravo svobodo. Zato Kant prizna, konsistentno sledeč svojim premisam, »da velja svoboda samo kot nujna predpostavka uma, ki se ne more na noben način dokazati kot objektivna realnost glede na naravne zakone ...« Absolutno podrejanje volje zakonu mu pomeni pomiritev posameznika z občestvo, s celoto. Za Sartra je takšna rešitev nemogoča.

Približno stoletje in pol pred Sartrom je Kant formiral temelje svoje filozofije. Medtem so se pojavili filozofemi, kot sta Heglov in marksizem, ki so bistveno vplivali na spreminjanje človekovega odnosa do sveta in človeka samega. Vendar lahko rečemo, da je Kant svojo ledino oral globlje kot Sartre. Kantov sistem je filozofsko teoretično bolj dograjen, medtem ko je Sartrov na osnovi popuščanja zdravemu razumu bolj funkcionalen, elastičen in v praksi mutatis mutandis ter v prirejeni, popolni obliki bolj uporabljen. V najglobljem bistvu gre pri obeh svoboda v formalizem. Razlika je le ta, da Kant dožene formalizem do občesti zakona, da se konsistentno drži lastnih predpostavk, kjer ga kot filozofa zanima zgolj občost, ne pa posameznost, zgolj princip, ne pa izvedba. Sartrov formalizem pa se konča pri individualni izbiri in odločanju. Pri Kantu postavljamo vrednote kot občnost v okviru zakonov, norm, navad, ki že »so«, in morale, ki »je«. Pri Sartru postavljamo vrednote mi sami za nas same. Po Kantu smo odgovorni pred zakonom, po Sartru pred drugimi, le da jih moramo prej formirati in priznati. Niti Kant niti Sartre pa ne odpirata ali razširjata tiste dimenzije pojmovanja svobode, ki bi človeka peljala ven iz sveta njemu odtujene in nezavedne nujnosti do humanistično-progresivnega, dialektično preraščajočega se subjekta-ustvarjalca, povezanega z naravo in zgodovino.

Večni in nespremenljivi zakoni sveta in človeka, kot jih pozna Kant, so moč ideologije. Nedialektičnost zakonov je stvarni potencial kraljestva nujnosti, ki ga niti Sartre ne prerašča in proti kateremu avtentična marksistična misel nastopa z vso svojo energijo. Kajti, če je zakon večno veljaven in za vse enak, če nadržaste (se odtuji) svojo dialektično-zgodovinsko osnovo, potem so tudi hotene človeške dejavnosti zgolj slučajne v širšem sklopu nujnosti; hotenje, odločitev, izvršitev, vsaka dejavnost kot svobodna je zgolj navidezna. Svoboda pod pogoji nujnosti v e č n i h naravnih zakonov, ki jim pripisujemo transcendentnost, je navidezna svoboda, ni resnična svoboda, ni kraljestvo svobode. Svoboda je šele v revolucionarnem spreminjanju obstoječega, ne pa samo v »igranju«, »izvrševanju«, v razumevanju ali razlaganju sveta, odtujenega meščanskega sveta par excellence. Vsakršna pripadnost ideologiji pa onemogoča revolucionarnemu subjektu spremembo tega sveta, onemogoča pot do svobode.

Kant svobode ni mogel pojmovati dialektično v okvirih zgodovinskega materializma, Sartre pa takšno pojmovanje v svojem glavnem delu »Bit in ničes« zavrača oziroma mu je sploh nezdružljivo. Za marksistično pojmovanje svobode Sartre nima pravega posluha. Revolucionarno ustvarjanje lastne osebnosti, lastne zgodovine, samega sebe kot subjekt in ne objekt, premagovanje odtujenih bistev, boj proti svetu kapitala, proti svetu nujnosti, boj proti sprejzneni, odtujeni zavesti — ideologiji, je za Sartra »resnost« in ne »igra« kot svoboda. Zato pa tudi doživlja svobodo kot tesnobo, ne pa kot resnično n o t r a n j o s v o b o d o, ki jo dojamejo skozi lastno osveščenost, skozi zavest zmage z ustvarjalnostjo. Prav notranja svoboda posameznika kot izraz dela samoooblikovanja, skupnega ustvarjanja in premagovanja, samozavesti, upora,

prispevanja k nečemu humanistično-progresivnemu, je emfatično eden najnujnih pogojev človeške socialistične družbe. Skrajno brezpredmetno je jemati pojem svobode zunaj sveta človekove ustvarjalnosti in ga zapirati na osnovi apriornih predpostavk v kontemplacijo filozofske abstraktnosti in potem retroaktivno iskati stik z živo stvarnostjo. Tako se nam vedno pojavlja alternativa ali popuščati dialektiki misli, človeka in sveta ali ostati zvest svojim predpostavkam in pritrditi Heglu: »Tem slabše za dejstva.« Vedno pa se potem po-kaže transparentnost absolutiziranih premis in filozofemov: vse so plod ustvarjalnosti, izkustva, človeške zgodovine. Prav tega Kanta in Sartre ne priznata, zato puščata človeka — razumljivo to zlasti velja za Kanta — v situaciji, s katero je lahko samo še kaznovan: v kraljestvu nujnosti, v resnični nesvobodi.

Nobenega dvoma ni, da Marxova pot v kraljestvo svobode ne upošteva v zadostni meri tudi človekovih emocij, človeka kot psihično-prirodno bitje. Vendar je le vsakokratno preseganje danega, razpolaganje z lastnim delom in presežki dela, emancipacija lastne zavesti proletarca, osveščenost, aktivacija in ustvarjalnost v in za neodtujenega individua, prava podlaga imanence in svobode človeka. Marksistična-revolucionarna zavest svobode je danes zavest o svobodi najvišje vrste. In v takem zavestnem, neodtujenem, revolucionirajočem mojem delu, iz katerega živim in mislim, je moja svoboda.

LITERATURA

- Debenjak, Božidar: Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev, Založba »Obzorja«, Maribor 1970.
 Filipović, Vladimir: Kantova etika, Pogovor, priloga Kritiki praktičnog uma, Kultura, Zagreb 1956.
 Hegel, g. w. Friedrich: Istorija filozofije I, II, III, Kultura, Beograd 1964.
 Kant, Immanuel: Kritika praktičnog uma, Kultura, Zagreb 1956.
 Kant, Immanuel: Dvije rasprave (II. Osnove metafizike čudoredja), Matica hrvatska, Zagreb 1953.
 Kant, Immanuel: Immanuel Kants Werke, von Dr. Hugo Renner, Band 5—8, Berlin No. 43.
 Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Philosophische Bibliothek, Band 41, Leipzig 1906.
 Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, der Philosophischen Bibliothek, Band 42, von Felix Meiner, Leipzig 1919.
 Kant, Immanuel: Metafizika čudoredja, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1967.
 Kangrga, Milan: Etika i sloboda, Uvod u postavljanje etičkog problema, Naprijed, Zagreb 1946—1966.
 Kangrga, Milan: Etički problem u djelu Karla Marxa, Kritika moralne svijesti, Naprijed Zagreb 1963.
 Marcuse, Herbert: Um i revolucija, Logos, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1966.
 Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft 2, Edition Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965.
 Pejović, Danilo: Suвременa filozofija Zapada, Filozofska hrestomatija IX, Matica hrvatska, Zagreb 1967.
 Rus, Vojan: Sodobna filozofija med dialektiko in metafiziko, Mladinska knjiga, Ljubljana 1968.
 Rus, Vojan: Etika in antropologija, zapiski J. S. Stuška s predavanj, FF v Ljubljani, seminar 1969/70.
 Russell, Bertrand: Istorija zapadne filozofije, Kosmos, Beograd 1962.
 Sartre, Jean-Paul: L'être et le néant, Bibliothèque des idées, Librairie Gallimard, Paris 1950.
 Sartre, Jean-Paul: Being and Nothingness, Mathews & Co. Ltd., London 1966.
 Sartre, Jean-Paul: Eksistencijalizam je humanizam, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1964.
 Sartre, Jean-Paul: Izbrani filozofski spisi, Misel in čas, CZ, Ljubljana 1968.
 Sartre, Jean-Paul: Eksistencijalizam i marksizam, biblioteka Sazvezdja, Nolit, Beograd 1970.
 Sartre, Jean-Paul: Zrelo doba, Nolit, Beograd 1966.
 Sartre, Jean-Paul: Nepokopani mrtveci, DŽS, Ljubljana 1960.
 Sartre, Jean-Paul: Gnus, Sto romanov, CZ, Ljubljana 1964.
 Urbančič, Ivan: Sartrov hudič in ljubi bog v filozofiji, Problemi 33—34, Ljubljana, decembra 1965.
 Vorländer, Karl: Zgodovina filozofije I/II, Slovenska matica Ljubljana 1970.
 Windelband, Wilhelm: Povjest filozofije, druga knjiga, Kultura, Zagreb 1957.

Odnos svoboda - zgodovina pri Maurice Merleau - Pontyju

Dušan Merkar

MAURICE MERLEAU-PONTY IN SARTRU

I.

Za svoje eksistencialno filozofijo uporablja Merleau-Ponty fenomenološko metodo, ki jo je prevzel od poznega Husserla, in jo preizkuša na področju psihologije. Tako si odpre svet zaznave, naravni in družbeni svet, skratka »original svet«.

Zaznavanje mu je torej temelj, ki pa si ga ne postavlja za neko znanost ali dejanje, temveč »je tista osnova, na kateri se odraža vse delovanje in se samo (zaznavanje, op. D. M.) v njem predpostavlja«¹.

Radikalna redukcija mu je sredstvo za zapopadanje zavesti v neuničljivi povezavi s svetom. Z njo noče izriniti sveta, temveč le pridobiti zavest kot čisto zavest.

Husserlov paradoks med egom in alter-egom zanj ni nekakšna nerešljiva situacija, temveč most za vzpostavitev družbenega sveta. Ugotavlja, da sta taka dialekta in njen zaključek — ta paradoks ega in alter-ega — mogoča le, »če sta definirana s svojo situacijo (leur situation) in nista osvobodjena vse inherence, to je ... če z refleksijo odkrijem v samem sebi ne samo svojo prisotnost, temveč tudi možnost nekega »tujega opazovalca« (spectateur étranger)«².

Njegova ontološka predpostavka je — da se je obrniti na tak subjekt, ki se zaveda sebe in vseh stvari, ki se svoje eksistence zaveda v direktnem kontaktu — Descartesov *Cogito*. »Ni Jaz mislim tisti, ki naj bi posebej vseboval Jaz sam, ni moja eksistenca tista, ki je vrnjena v zavest, ki naj bi jo imel; obratno je, Jaz mislim je znova postavljen na prejšnje mesto v gibanju transcendence Jaz sem in zavesti v eksistenci«³.

Obstajanje drugega (l'autrui) in drugih ne postavlja le v relacijo subjekt — objekt (kar velja za fenomenološko »čisto zavest«), ki se kaže v sobivanju (la coexistence) in se nanaša na druge kot na stvari-predmete, temveč v mnogo bolj intenzivno zvezo, ki omogoča povezavo subjekta z drugim kot subjektom. Ta zveza je komunikacija (la communication) in z njo je »čista zavest« rešena entelehije solipsizma — »čista zavest« ne more več postavljati sebe kot neko popolno duhovnost, za katero je ves svet in ki je sama v sebi absolutna. Tako je odprta pot iz zavesti v družbeni, medčloveški svet, ki spet onemogoča, da bi obstajali zgolj kot zavest. »Odklankanje komunikacije je še vedno neki način komuniciranja«⁴. Zveza s komunikacijo nikakor ni absolutna, ima svoje meje tako v intenzivnosti kot tudi v sredstvih komuniciranja. »Svoboda različnih oblik, misleča narava, neodtujljivo bistvo, eksistenca, ki ni kvalificirana (non qualifiée), ki v meni in v drugem označuje meje vsakega sočustvovanja, zaustavlja komunikacijo, vendar je ne izniči«⁵.

M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Pars 1945 Librairie Gallimard, str. V.

² Ibid., str. VII

³ Ibid., str. 439

⁴ Ibid., str. 414

⁵ Ibid., str. 414

Problem eksistencialnega načina družbenosti združuje vse probleme transcendence. Z naravnim in družbenim svetom najde Merleau-Ponty »resnično transcendentalno (le véritable transcendantal), ki ni skupnost bistvenih operacij, ki neki svet transparirajo brez sence in brez neprosojnosti, in se razvija pred nepristranskim gledalcem, temveč je dvoumno življenje (la vie ambiguë), kjer se ustvarja Ursprung transcendenc, ki me — za temeljno protislovje — postavlja v komunikacijo z njim in na tej osnovi dela zavest možno«⁶.

Taka eksistenca, ki jo tu najde, ni Sartrova tesnoba, temveč dvoumnost, ni nekakšno prekletstvo, temveč možnost in v konsekvenci tveganje. Rezultat tega dela analize je ugotovitev, da Merleau-Pontyjevi človek ni niti stvar-predmet niti »čista zavest«, niti samo telo niti zgolj duh, temveč oboje hkrati.

II.

Ceprav je že nakazal pot iz »čiste zavesti« in že prestopil v naravni in družbeni svet, se Merleau-Ponty vedno znova vrača nazaj, da to pot tudi utrdi. »**Dan sem (Je suis donné)**, to pomeni, da sem se znašel v nekem fizičnem in družbenem svetu že postavljen in angažiran, — **dan sem samemu sebi**; v tej situaciji pa ne le obstamo, temveč tudi delujemo, saj prav kot neka zunanja nujnost ... Moja svoboda, temeljna moč, ki jo imam s tem, da sem subjekt vseh svojih izkustev, ni različna od moje včlenjenosti v svet«⁷. Tako je človek ne le duh in telo v povezavi, temveč obenem dan svetu in sebi; v tej situaciji pa ne le obstajamo, temveč tudi delujemo, saj prav iz te situacije že izhaja svoboda kot moč. Ceprav bi se skušali sveta znebiti in bi pred družbenim-medčloveškim svetom zapirali oči, si mašili ušesa in ga del za delom izključevali in celo razkrojili človeške pomenljivosti vsem produktom družbenega sveta, čeprav bi se pred svetom narave umaknili v svojo mislečo naravo in podvomili o vsaki možni zaznavi (labirint solipsizma), ostane temeljna resničnost, da sta vedno **ta** družbeni in **ta** fizični svet spodbuda za našo upornost, pa naj je pozitivna ali negativna.

»Vedno smo v polnem, biti ...«⁸. »Spojeni smo s svetom in z drugimi v neko nerazvozljivo zmes«⁹. To je naša situacija, to je položaj človeka; ali je kakšen način, da se iztrgamo tej situaciji? Nekako se lahko odtrgujemo posebnim situacijam, jih preraščamo ali pa se z njimi spoprijemamo. Odtrgati se od te temeljne (posplošene, najsplošnejše) situacije pa se ne moremo (dokler je še kaka refleksija in kaka zavest). Tako je iz teh Merleau-Pontyjevih postavk razvidno, da nismo obsojeni na svobodo (kot pri Sartru), temveč na situacijo (kakor je »čista zavest« obsojena na prisotnost v sebi).

Zavest se ne more nikoli objektivirati. »Vse, kar »sem« po naravi ali zgodovini — grbast, lep ali žid — nisem nikoli popolnoma za sebe ... A brez dvoma sem to za drugega, vendar ostajam svoboden, da morem postavljati drugega ali kot zavest, katere pogledi segajo prav v moje bitje, ali nasprotno kot preprost objekt«¹⁰. »Nepojmljivo je, da sem svoboden v nekaterih svojih dejanjih in determiniran v drugih: kaj bi bila ta brezdelna svoboda, ki dopušča vpliv determinizmov?«¹¹ To vprašanje je v neposredni zvezi z ugotovitvijo naše situacije. Vprašanje zadeva ne le vrednost in bistvo naših posameznih dejanj v svetu, ne le to, ali so svoboden izraz naše volje ali niso,

⁶ Ibid., str. 419

⁷ Ibid., str. 413

⁸ Ibid., str. 516

⁹ Ibid., str. 518

¹⁰ Ibid., str. 497

¹¹ Ibid., str. 496

in smo prepuščeni vzročnosti, torej v celoti determinirani — (pri tem bi nam šlo za delovanje in odgovornost človeka v svetu na vseh področjih: v sanjarjenju, pisanju in pisarjenju, v delu kot v zaslužjenosti in v zabavi, v kraji ali umoru, v zgodovinski vlogi in v kreiranju vrhunskega umetniškega dela, ali — če hočete — v pričujočem delu itn.). To vprašanje zadeva prav tako razmejitev eventualne svobode od vzročno-posledičnega gibanja fizičnega sveta. »Zdi se, da je izbor možen samo med neko znanstveno koncepcijo vzročnosti, nezdružljivo z zavestjo, ki jo imam o sebi, in potrjevanjem neke absolutne svobode brez tujosti«¹². Gre torej tudi za vrednotenje znanosti, ki svoje rezultate postavlja na podlagi uvida determiniranosti fizičnega sveta in ki svoje raziskovanje razpreda prav iz človeka za človeka.

Kot smo videli, je bil že dan odgovor na vprašanje svobode z vsaditvijo temeljne moči zavesti, da lahko drugega sprejema ali kot zavest ali pa kot predmet. Neka svoboda torej je in to v nas samih. »Če sem samo enkrat svoboden, to pomeni, da ne štejem v množico predmetov... in še naprej ostajam svoboden«¹³. Če smo torej svobodni tako, da je ta svoboda v nas samih, je to notranja moč, ki se navzven kaže v dejanjih, je torej dejavna, ima svoj prostor in svoje meje (po razsežnosti ni absolutna), ima svoje ovire in je sama ovira nekemu drugemu dogajanju. Je dejavna in »uporablja pogled in svoja spontana vrednotenja (prek nas). Brez njih ne bi imeli nekega sveta, to pomeni neke celote stvari, ki se pojavljajo iz brezobličnosti in se ponujajo našemu telesu kot »otipljive«, »osvojljive«, »premagljive«, nikoli ne bi imeli zavesti o tem, da se prilagajamo stvarem in jih dosegamo tam, kjer so, zunaj nas, imeli bi samo zavest o tem, da strogo mislimo (de penser rigoureusement) imanentne predmete svojih intencij, ne bi bili v svetu, (temveč, op. D. M.) sami zapleteni v pogledu in tako rekoč pomešani s stvarmi, imeli bi le predstavo nekega univerzuma«¹⁴. Svoboda je tako neločljivo povezana z zavestjo, z nami. »Roditi se pomeni obenem roditi se iz sveta in roditi se svetu. Svet je že konstituiran, vendar tudi nikoli docela konstituiran. V prvem odnosu smo povzročeni, v drugem smo odprti k neki neskončnosti možnega. Vendar je ta analiza vedno abstraktna, kajti eksistiramo vedno v obeh odnosih **hkrati**«¹⁵. Vedno smo torej med vzročnostjo in svobodo, med situacijo in izbiro, in ne le **med**, temveč vedno tudi **v**. Tako svoboda ni absolut; ne živimo absolutno svobodni, temveč v razreševanju teh nasprotij, živimo v dvumnosti in dvomu.

Če je torej svoboda kot možnost enaka v vseh dejanjih in tudi v strasteh, »če je brez skupne mere z našim vodenjem, če suženj izpričuje prav toliko svobode v življenju v strahu kot v razbijanju okov, se ne da reči, da ni nobenega **svobodnega dejanja**; svoboda je tostran vseh delovanj«¹⁶. Pri takem dejanju, ki naj bi bilo svobodno, se postavlja vprašanje motivov, kajti motivacija za neko dejanje je vzrok akcije. Kot tak bi motiv vnaprej determiniral vsako motivirano dejanje in neka svoboda že v dosegu naših rok bi se tako oddaljila, da je niti misliti ne bi bilo več mogoče (kako naj si popolnoma determiniran subjekt predstavlja nekaj, kar ni le popolno zanikanje njega samega, temveč tudi zanikanje vsake njegove misli?). O motivih pravi Merleau-Ponty: »Dejansko osvoboditev sledi odločitvi, moja skrita odločitev je tista, ki pokaže motive, in sploh si ne bi mogli zamisliti, kaj je lahko moč nekega

¹² Ibid., str. 498

¹³ Ibid., str. 497

¹⁴ Ibid., str. 503

¹⁵ Ibid., str. 517

¹⁶ Ibid., str. 499

motiva brez odločitve, ki ga potrjuje ali mu nasprotuje¹⁷. Ko se odrečemo kakemu projektu (ali izberemo namesto tega kakega desetega), tiho ugašajo motivi brez naših notranjih bojov. Tako ni motiv tisti, ki nas vodi v akcijo, temveč skrita odločitev, ki vstaja iz centra naše svobode, iz zavesti. »Naši angažmaji vzdržujejo našo moč in ni svobode brez vsaj nekaj moči¹⁸. Tako nastopa v vsaki situaciji svoboda ne le kot slepo izbiranje, »ker je nekaj pač treba delati«, temveč že kot možnost preseganja situacije v raznih projektih. Splošnosti situacije ustreza splošnost svobode, kajti »svoboda je vsepovsod ali pa nikjer¹⁹.

III.

Kot smo posneli iz dosedanje analize, nastopa svoboda pri Merleau-Pontyju pred motivi v skriti odločitvi, ki je pogoj osvobojenosti. Ta odločitev izbira med možnostmi, med različnimi projekti, ki so intelektualne narave. Projekti so tako prihodnje, že mišljene situacije z novo svobodo. »Sam pojem svobode terja, da se naša odločitev zakorenini v prihodnosti,... da se naslednji trenutek okoristi s prejšnjim²⁰. Ker je torej svoboda izbira in odločitev, moramo paziti, da neko novo svobodno delovanje ne uniči prihodnjega, da ne uniči nove svobode, ki lahko izvira iz njega. Da bi bila svoboda čim večja, morajo biti projekti tembolj skladni. Noben trenutek ne sme biti zaključen, ločen, odtrgan, celota zase z ostrimi mejami, temveč nasprotno, »da lahko neki trenutek angažira naslednje, da potem, ko je odločitev enkrat sprejeta in dejanje začeto, razpolagam z nekim pridobljenim znanjem, pridobivam na vzgonu, da se nagibam k nadaljevanju«, skratka, treba je, »da je tu neko nagnjenje duha²¹.

Na taki svobodi gradimo svoja ravnanja v skladu z vedno na novo pridobljenim znanjem, ki ga prav ta svoboda daje. Naš posebni način eksistiranja je v vsakokratni izbiri in odločitvi. »Naša svoboda ne uničuje naše situacije, temveč se zagostja vanjo: naša situacija, kot jo živimo, je odprta, kar implicira obenem to, da zahteva privilegiran način razreševanja in da je sama po sebi nezmožna kateregakoli dati²². »Splošnost „vloge“ in situacije prihajata na pomoč odločitvi in v tej zamenjavi med situacijo in tistim, ki jo prevzame, je nemogoče razmejiti „področje situacije“ in „področje svobode“²³. Tako se situacija in svoboda, ki sta se že doslej prepletali v nekem nasprotju, spojita v eno tako na tesno, da ju je ne le nemogoče ločevati, temveč tudi prepoznati v njunem križanju kot eno ali kot drugo.

Že s tem, da živimo, je neka izbira; obenem z življenjem živimo tudi izbiro, ki je neka določena danost. »Moja svoboda lahko odvrne moje življenje od njegovega spontanega smisla, vendar ne z nekim absolutnim stvarjenjem, temveč s pomočjo vrste odmikov, tako da se najprej z njim združi²⁴. Izbiranje in delovanje na podlagi odločitev nam ne zožujeta naše svobode, prej nam pomagata, da se sami osvobajamo svoje usidranosti. Svoboda se razbremenjuje v protislovjih angažmaja in ne bi se dalo opaziti, »da ne bi bilo svobode brez korenin, ki jih poganja v svetu²⁵.

¹⁷ Ibid., str. 498

¹⁸ Ibid., str. 518

¹⁹ Ibid., str. 499

²⁰ Ibid., str. 499

²¹ Ibid., str. 500

²² Ibid., str. 505

²³ Ibid., str. 517

²⁴ Ibid., str. 519

²⁵ Ibid., str. 520

Ob postavitvi zgodovinske vloge razrednega boja se Merleau-Ponty srečuje s kategorijami »proletarec«, »buržoazna zavest« in »buržoazna zavest«, ki jih skuša prilagoditi svojemu pojmovanju človeka in družbe v zgodovinskem razvoju.

Ugotavlja, da smo v svoji zavesti, svoji »absolutni konkretnosti« taki, kakršne nas daje nam samim refleksija; tedaj se še nismo kvalificirali kot »delavec« ali »buržoazna«. Tako kvalificirane se prepoznavamo šele v očeh drugih, ki nas ne gledajo zgolj kot »to je človek«. V svoji srži smo zavest, ki se lahko svobodno vrednoti kot buržoazna ali proletarska zavest. Objektivni položaj v produkcijskem procesu ni dovolj, da izzove našo razredno zavest. »Revolta torej ni produkt objektivnih pogojev, temveč je obratno — ukrep, ki si ga delavec vzame, ko hoče revolucijo, je tisti, ki napravi iz njega proletarca«²⁶.

»Objektivno mišljenje deducira razredno zavest iz objektivnih pogojev proletariata. Idealistična refleksija pa reducira pogoje proletariata na zavest, ki si jo proletarec privzame. Prva privleče razredno zavest iz razreda, ki je definiran z objektivnim značajem, nasprotno pa druga reducira »delavsko bit« na zavest biti delavec«²⁷. Tako je na dlani ugotovitev, da smo v obeh primerih v abstrakciji, ker »ostajamo v alternativni na-sebi in za sebe ...«, kajti »... najprej bivam delavec« (j'existe ouvrier) ali »bivam buržoazna« (j'existe bourgeois); in to je ta način komuniciranja s svetom in družbo, ki motivira obenem moje revolucionarne ali konservativne projekte in moja izrecna razsojanja: »jaz sem delavec« ali »jaz sem buržoazna«, brez česar bi se ne dalo izvesti prvo iz drugega niti drugo iz prvega«²⁸. S to konkretizacijo je človek postavljen v svet in povezan z njim, ima določen način življenja, vendar je tako postavljen na milost in nemilost vsega, kar svet in družba prinašata. »To ni ekonomija ali družba, obravnavana kot sistem neosebnihih sil, to je takšna družba ali ekonomija, kakršno nosim v sebi, kakršno živim...« in prejšnje izvajanje zavesti na zavest »jaz sem delavec« »... ni intelektualna operacija brez vzroka, to je moj način bivanja na svetu in v tem institucionalnem okviru«²⁹. Človek je izpostavljen brezposelnosti in blagostanju, ne razpolaga s svojim življenjem, ne kontrolira niti pogojev niti rezultatov svojega dela, samemu sebi je odtujen tako v tovarni kot v svojem narodu in svojem življenju. Ta odtujitev lahko vodi v neki »fatum« revolucije.

Odpor proti takemu življenju je revolucija, za katero ni nujno, da ne-prestano privreva kot enotna predstava, istoznačna pri vseh ljudeh, kot tudi ni nujno, da vsak proletarec misli o sebi kot takem proletarcu, kakršnega opisuje kak marksistični teoretik. Pojem revolucije je abstrakcija in njena predstava kot taka je le na koncu poti proletarcev, v njihovih projektih pod formo nekega »treba je to spremeniti« — kot plod konkretnih izkustev v konkretnih težavah vsakega posameznika. »Niti fatum niti svobodno dejanje, ki rušita, nista predstavljena, (temveč, op. D. M.) sta doživeta v dvoumnosti«³⁰.

Revolucionarno gibanje je »kot delo umetnika, neka intencija, ki sama kreira svoje instrumente in sredstva izražanja«³¹. Tako je revolucionaren projekt kot preiščeno sojenje ali vizija stanja nekega konca le pri pro-

²⁶ Ibid., str. 505

²⁷ Ibid., str. 506

²⁸ Ibid., str. 506

²⁹ Ibid., str. 506

³⁰ Ibid., str. 508

³¹ Ibid., str. 508

pagandistih revolucije, ki so se izoblikovali z mišljenjem. Tako ostane abstraktna odločitev misleca le njegova, razen če se izoblikuje v medčloveških odnosih. »V realnosti niso intelektualni projekti in postavitve ciljev nič drugega kot dovršitev nekega eksistencialnega projekta. To le jaz dajem neki smisel in prihodnost svojemu življenju, kar pa ne pomeni, da sta ta smisel in ta prihodnost že zasnovana; privrevata iz moje sedanjosti in moje preteklosti in posebno iz mojega načina sedanjega in preteklega sobivanja³². Tako se pred nami bolj in bolj razgrinja Merleau-Pontyjev človek. Vrednost njegove sedanjosti se določa z njegovim svobodnim projektom prihodnosti, in če ta projekt postavlja revolucionarno spremembo družbe, potem velja, da je človek kot njegov nosilec toliko bolj izraziti subjekt zgodovine. V križišču teh projektov, v interakciji dejanj nastaja neki smisel — zgodovina. Zgodovina (kot abstrakcija) sama zase nima smisla; smisel dobi šele z našo voljo.

»Moje življenje mora imeti neki smisel, ki ga nisem sam osnoval, da ima strogost neke intersubjektivitete, da je vsak od nas obenem anonimen v smislu absolutne individualnosti in anonimen v smislu absolutne splošnosti. Naše bivanje v svetu je konkretni nosilec te dvojne anonimnosti³³. Če vsako posamezno življenje ne bi imelo smisla (ali če ne bi mogli vzpostaviti intersubjektivitete med za-sebe in za-drugega), potem bi bilo vsako iskanje smisla zgodovine absurdno. Govorimo pa o situacijah, smislu zgodovine, zgodovinskih resnic itn., kar so le različni izrazi istega. Zgodovini sami je nemogoče karkoli dokončati brez zavesti, ki jo prevzemajo in se od tod odločajo. Prav tako ne more biti nikoli odtrgana od nas kot neka tuja sila, ki se razpreda od nas k našim ciljem. **»Prav zato, ker je vedno doživeta zgodovina,** ji ne moremo odreči nekega vsaj nedokončanega smisla³⁴.

Ker bomo odslej iskali prav ta nedokončani smisel zgodovine, v katerem iščemo oporo za projekt prihodnosti, si oglejmo, od kod izvira to iskanje. »Prva refleksija me daje meni samemu ne kot brezdelno in nedosegljivo subjektiviteto, temveč kot indentičnega moji prisotnosti v svetu in v drugem, taki, ki jo sedaj izpolnjujem: ves sem to, kar vidim, sem intersubjektivno področje, ne svojemu telesu in svoji zgodovinski situaciji navkljub, temveč nasprotno — v bivanju tega telesa in te situacije in prek njih v vsem preostalem³⁵. Ni dovolj, da pojasnimo situacijo človeka s tem, da je razpet med svojim hotenjem in drugimi, med svojim delom in blagovno-produkcijskimi odnosi, med svojim narodom in svojim življenjem, skratka med seboj in družbo. Sam človek zahteva zanjo pojasnilo iz preteklosti (saj gre za projekt prihodnosti), iz zgodovine, kajti še tako radikalna analiza sedanjosti — kot smo videli doslej — je ne pojasni zadovoljivo.

V.

Ko išče zgodovino kot smisel, analizira Merleau-Ponty vrsto filozofij, ki so se ukvarjale s to problematiko. Odločilno zanj je bilo soočanje z marksizmom.

Ugotavlja, da Marx odkriva prav to zgodovinsko racionalnost, ki je immanentna življenju ljudi, da zgodovina zanj ni več niz dejstev ali stvarnosti, ki bi ji filozofija z racionalnostjo podeljevala pravico eksistence, temveč je tisto okolje, kjer se formira ves smisel in še posebej »konceptualni« ali

³² Ibid., str. 510

³³ Ibid., str. 512

³⁴ Ibid., str. 512

³⁵ Ibid., str. 515

filozofski smisel v tem, kar ima »legitimnega«. »To, kar Marx imenuje **praxis**, to je ta smisel, ki se spontano odraža v prepletanju dejanj, s katerimi človek prireja svoje razmerje z naravo in z drugimi. Tega (smisla, op. D. M.) ne vodi takoj neka ideja univerzalne ali totalne zgodovine«³⁶

Posebno krepko poudarja Merleau-Ponty Marxovo ugotovitev, da je nemogoče misliti prihodnost. Z analizo preteklosti in sedanjosti opazamo v skritih »znamenjih« poteka dogodkov »neko logiko«, ki ne vodi od zunaj, temveč »izžareva« in se ne bo končala sama od sebe; spremeni se le, če ljudje razumejo njeno izkustvo in jo želijo spremeniti.

O toku samem vemo le, da mora prej ali slej izločiti iracionalne zgodovinske forme, ki same nosijo klice lastne razrušitve. »To eliminiranje iracionalnega pa more privedi v kaos, če se sile, ki rušijo te forme, ne pokažejo sposobne od tod ustvariti nove. Torej ni univerzalne zgodovine, morebiti ne bomo nikoli izstopili iz prazgodovine«³⁷.

Zgodovinski smisel je imanenten medčloveškemu dogajanju in prav kot to dogajanje krhek, zato je po vsej pravici tako dogajanje dobilo vrednost »geneze uma«. Vendar Heglova filozofija kot moč izčrpavanja ni več mogla biti preprost odraz neke prehodne zgodovine in Merleau-Ponty priznava Marxu vso pravico, da jo »ukine«, da bi se »uresničila«. Tako pa »racionalnost preide iz pojma v srce medčloveškega **praxisa** in določena zgodovinska dejstva zavzemajo nekakšen metafizičen pomen, filozofija pa v njih živi«³⁸.

Ce bi torej vedeli, kam neizbežno gre zgodovina, bi dogodki eden za drugim izgubili svojo pomembnost in smisel, prihodnost bi zorela, karkoli bi že prišlo; v sedanjosti bi ne bilo prav nič več vprašljivo, kajti karkoli že je — isti prihodnosti stopa nasproti. »Zgodovina nima smisla, če je njen smisel razumeti kot (smisel, op. D. M.) neke reke, ki teče pod delovanjem vsemogočnih vzrokov proti nekemu oceanu, kjer izgine. Vsak priziv na univerzalno zgodovino seka smisel dogodka, vrača dejansko zgodovino kot nepomembno in je nekaka maska nihilizma«³⁹. Kot povnanjena ni več zgodovina — povnanjen Bog je falzificiran Bog — temveč falzifikat. »Oba rivalna absolutna živita le, če se v polnem biti izkleše človeški projekt, ki ju odklanja; in prav v zgodovini se filozofija uči spoznati to filozofsko negativiteto (négativité philosophique), kateri se zaman postavlja nasproti polnos zgodovine«⁴⁰.

Kam je torej postaviti ta »imanentni smisel medčloveških dogajanj«, kako razumeti ta »posplošeni smisel«, ki poteka v zgodovinskih formacijah in v celi zgodovini (ki ga ne vodi nekakšna misel nekega »cogita«), kako se tu izogniti dilemi »eksistence kot stvari« in »eksistence kot zavesti«!

Po analizi Marxovih odgovorov na ta vprašanja ugotavlja Merleau-Ponty, da so Marxovi nasledniki (dogmatični marksisti birokratizma), ki so ta vprašanja reševali, spremenili vsaj doberšen del Marxovih pojmov — da so »si preprosto megleno zamislili neko dialektiko materije tam, kjer Marx nasprotno govori o »človeški materiji«, tj. sprejeti v gibanju **praxisa**«⁴¹. Rezultat tega obrata: »vsa filozofija je z ozirom na dialektiko stvari padla na nivo ideologije, iluzije ali celo mistifikacije«⁴². Tako je izginilo vsako sredstvo, da bi se — kot je želel Marx — ugotovilo, kako je s filozofijo v času, ko je ukinjena, ali se morda ni le izmaknila. Istočasno je s tem tudi pojem zgodovine utrpel veliko škodo.

³⁶ M. Merleau-Ponty: *Eloge de la philosophie*, Paris 1966, Librairie Gallimard str. 59.

³⁷ Ibid., str. 60

³⁸ Ibid., str. 60

³⁹ Ibid., str. 61

⁴⁰ Ibid., str. 62

⁴¹ Ibid., str. 63

⁴² Ibid., str. 63

Odgovor na zgornja vprašanja postavlja Merleau-Ponty v taki obliki: »Morda takšna teorija znaka, kot jo izdeluje lingvistika, implicira neko teorijo zgodovinskega smisla, ki drugače prehaja v alternativo stvari in zavesti. Živi jezik je tista konkretnost stvari in duha, ki povzroča težave. V dejanju govora, v svojem tonu in svojem stilu izpričuje subjekt svojo avtonomijo, ker mu ni nič bolj lastno, in zato je v istem trenutku in brez protislovja obrnjen proti lingvistični in tributarni skupnosti jezika (*la communauté linguistique et tributaire de la langue*)«⁴³. Komunikacija postavlja govorjenje za željo biti razumljen in to sredstvo komunikacije, ki je področje intersubjektivitete, postavlja kot institucijo. Tako je prisotnost posameznika v instituciji in prisotnost institucije v posamezniku najbolj vidna v primeru lingvistične spremembe. »Kajti pogostostna raba neke forme je tista, ki navdahne govoreče subjekte, da po nekem novem principu uporabijo sredstva diskriminacije, ki obstajajo v jeziku v času motrenja«⁴⁴. Potreba po komunikaciji je vsakdanja in se stalno širi na vseh področjih človekovega delovanja. Prav zato ta potreba sili k iznajdbi in sprejemanju neke nove rabe, ki še ni »premišljena in je vendarle sistematična. Slučajno dejstvo, sprejeto z voljo izražanja, postane novo sredstvo izražanja, ki zavzema svoj prostor in smisel v zgodovini tega jezika. V slučajnosti je racionalnost, resnična logika, ki jo potrebujemo, da razumemo v zgodovini združenost naključja in smisla«⁴⁵. Zadnjemu pristavlja, da bi duhovni oče lingvistične teorije znaka Ferdinand de Saussure lahko z isto metodo orisal novo filozofijo zgodovine.

V nadaljnjem najde Merleau-Ponty v odnosu med voljo izražanja in sredstvi izražanja odnos produktivnih sil in produkcijskih oblik, kar najprej posploši na odnos zgodovinskih sil in institucij. »Kot je jezik sistem znakov, ki nimajo drugega smisla kot v odnosu enih do drugih, katerih vsak se prepozna v neki določeni vrednosti uporabe, ki ga vrne v celoto jezika, je vsaka institucija simbolični sistem, ki si ga subjekt priključi kot stil delovanja, kot globalno zunanjo obliko, ne da bi mu bilo treba to misliti«⁴⁶. Prav tako kot v jeziku tudi v medčloveškem delovanju prinašajo prekinitve ravnovesja in reorganizacije, ki se naključujejo, neko notranjo logiko, čeprav si nihče od teh, ki te reorganizacije vnašajo, jasno ne zamišlja niti posledic niti pomembnosti svojih dejanj. »Polarizirane so (reorganizacije, op. D. M.) z dejstvom, da kot udeleženci nekega simboličnega sistema eksistiramo eni v očeh drugih, eni z drugimi, enako kot so spremembe jezika pogojene z našo voljo govoriti in biti razumljeni. Simbolični sistem določa molekularne spremembe, ki se proizvajajo iz nekega smisla, ki ni niti stvar niti ideja, navkljub sloviti dihotomiji (*la fameuse dichotomie*), zato ker je neka modulacija našega sobivanja«⁴⁷. Ta notranja logika vzdržuje formacije in zgodovinski proces, razrede in epohe, ki so tako »v socialnem, kulturnem in simboličnem prostoru, ki ni manj realen kot fizičen prostor in ki sicer zavzema oporo na njem. Kajti neki smisel se ne razteza le v jeziku ali v političnih in religioznih institucijah, temveč tudi v načinu sorodstva, v orodju, v pejzažu, v načinu proizvajanja, na splošno v vseh načinih človeškega občevanja (*de l'échange humain*). Med vsemi temi pojavi je mogoče primerjanje, kajti vsi so simbolizmi, in morda (je mogoč tudi op. D. M.) prevod enega simbolizma na drugega«⁴⁸.

⁴³ Ibid., str. 63

⁴⁴ Ibid., str. 64

⁴⁵ Ibid., str. 64

⁴⁶ Ibid., str. 65

⁴⁷ Ibid., str. 65

⁴⁸ Ibid., str. 66

Ce torej skušamo na kratko povzeti, je Merleau-Pontyju **človek** tista enotnost duha in telesa, situacije in svobode, ki združuje naravo in družbo v svet, ki je produkt zgodovinskega prepletanja eksistencialnih projektov, ki v sebi združujejo posamezne intelektualne projekte (odločitve, izbire, situacije in svobode); **svoboda** je neuničljiva povezava človekove zavesti ne le s situacijo in svetom, temveč tudi s prihodnostjo kot temeljnim projektom vsega človeštva; **zgodovina** je rezultat vseh udejanjenih projektov in neizbrisljiv pečat ne le tega, kar je človek bil, kar je, temveč — kar človek mora biti.

»Ne morem zgrešiti svobode, razen če hočem preseči svojo naravno in družbeno situacijo s tem, da zavračam to, da bi jo najprej vzel nase, namesto da bi prek nje združil naravni in človeški svet«⁴⁹.

»Filozofija je v polnem zgodovina, nikoli ni neodvisna od zgodovinskega govora«⁵⁰.

Jean-Paul Sartre

I.

Tudi Sartre izhaja v svoji filozofiji s podobnih stališč kot Merleau-Ponty (iz pozne filozofije Edmunda Husserla). Razlika je v tem, da je Sartre bolj radikalen v izvajanju sklepov iz svoje analize.

Cilj mu je iztrgati brezobličnemu svetu polno bit in z ničevanjem nas pripelje do zavesti. S tem iztrganjem so odpadle determinacije, ne da se več govoriti o determiniranosti zavesti s svetom ali z na-sebi, kajti za zavest se pojavlja svet, ona sama mu daje pomene, ki so utemeljeni na zavesti. Tako se zavest formira in z odpadanjem determinacij se pojavi svoboda. »Kaj je svoboda drugega kot človeško bitje, ki je izključilo svojo preteklost, s tem da izloča svoj lastni ničes? ... Če je svoboda bit zavesti, potem mora zavest eksistirati kot zavest svobode... V svobodi je človekova bit svoja lastna preteklost (kakor tudi prihodnost) v obliki ničanja... Svoje svobode se človek zave v tesnobi... tesnoba je bitni modus svobode kot bitne zavesti; v tesnobi je svoboda v svoji biti vprašljiva sama sebi.«⁵¹

Iz vsake situacije — v kateri smo — pelje več možnosti in tisto, kar nas zapelje v eno od njih (več kot v eno nas ne more), smo mi sami. Nimamo notranjih dialogov, ki naj bi v nas samih razčistili prednosti ene od možnosti — je le dolgotrajen monolog. »V resnici ni v nas ničesar..., kar bi bilo podobno nekakšni notranji debati, kot da bi morali tehtati motive in mobile, preden se odločimo.«⁵²

Vendar pa »se svoboda, ki se očituje v tesnobi, označuje z nenehno obveznostjo, da obnavlja **jaz**, ki pomeni svobodno bitje«⁵³. »V tesnobi se svoboda boji sama sebe, ker je nikdar **nič** ne vzpodbuja niti ne zavira«⁵⁴. Tako je tesnoba občutenje svobode, ki jo prav tako občutimo kot »etično«, kadar sami sebe mislimo v prvinskem odnosu do vrednot. Vrednote imajo svojo utemeljitev — njihova »bit« izhaja iz njihove »zahteve« — odkrijejo se samo aktivni svobodni. Temelj vseh vrednot je »moja svoboda« in tesnoba nastopa ne le zaradi neutemeljenega temelja vrednot, temveč tudi zato, ker

⁴⁹ *Phénoménologie de la perception* str. 520.

⁵⁰ *Eloge de la philosophie* str. 66.

⁵¹ J. P. Sartre: Izbrani filozofski spisi Ljubljana 1968, CZ, str. 153/154.

⁵² *Ibid.*, str. 159

⁵³ *Ibid.*, str. 162

⁵⁴ *Ibid.*, str. 163

se vrednote s svojim bistvenim razodevanjem svobodi ne morejo razodeti, »ne da bi hkrati postale vprašljive, in ker se po vrhu komplementarno kot **moja** možnost pojavi možnost, da prevrnem lestvico vrednot. V tej tesnobi pred vrednotami tiči priznanje njihove idealnosti»⁵⁵.

Sebe dojemamo v tesnobi kot absolutno svobodne in vendar primorane delovati. Če bi nam tesnoba postajala nasilje in bi ji skušali ubežati, potem bi ta beg pomenil ne le »odmik od prihodnosti« in razorožitev grozeče preteklosti, temveč poskus dojetja sebe **od zunaj**, kot da smo **kdo drug**, kot stvar»⁵⁶. A tesnobi ne uideemo, saj smo tesnoba mi sami. Če bi ji poskušali ubežati, bi to pomenilo, da lahko prenehamo biti to, kar smo v svojem bistvu, in da postanemo tesnoba v taki obliki, da nismo tesnoba, da v svojem bistvu razpolagamo z drugim bistvom, ki prvega izniči. Taka »ničevalna sposobnosti« niči tesnobo, pred katero bežimo, niči samo sebe, ker pa smo ta tesnoba mi sami, se ničimo, da bi si ubežali. »In prav temu pravimo neiskrenost.«⁵⁷

Človekovo bistvo je s tem razgaljeno kot zavest, kot svoboda in tesnoba.

II.

Definicija človeka pa na drugem mestu na drugačen način označuje isto. »Če se človek ... ne da definirati, potem se ne da zato, ker sprva sploh nič ni. Bo šele naknadno in bo takšen, kakršnega se bo naredil.«⁵⁸

Gre torej za človeka kot projekt samega sebe. Ta prvi projekt, na podlagi katerega človek sploh je — postavlja stanje pred projektom kot nič, projekt sam kot projiciranje prihodnjega, stanje v času projiciranja kot »metanje proti neki prihodnosti«; projekt je tako izbira, človek pa tisto, kar se zavestno projicira v prihodnost. Izbira predpostavlja možnosti, med katerimi izbiramo, postavlja vrednoto, ki je v izbranem, in izbiro kot bistveno dejavnost.

V prvem projektu izberemo človeka — sebe kot človeka — in s tem odgovornost, ne le individualno, temveč odgovornost za vse ljudi. Čustvo odgovornosti pogaja tesnobo, ta vodi v dejavnost, ki pa mora biti predvsem dosledna (sicer zapademo v neiskrenost, beg). Človek je sam, nad njim ni višje sile, ki bi mu vsiljevala vrednote ali dejanja, s tem je človek obsojen na svobodo, kajti ni se sam ustvaril, a odgovoren je za vse, kar počne, in tudi če nič ne počne (če je to mogoče), je za to odgovoren. Človek je le svoj projekt in »biva samo toliko, kolikor se uresničuje, ... ni nič drugega, kot celota lastnih dejanj, nič drugega kakor lastno življenje«⁵⁹. Človek vedno izbira s projektom sebe kot svoje prihodnosti — tudi kadar se izbire kot take ne zaveda — s svojo izbiro je angažiran. Angažiranost v posameznih dejanjih ne more biti nikoli totalna — gre pa za projekt projektov prihodnosti, za totalizacijo človeka, zato je »edino, kar šteje, ... totalna angažiranost«⁶⁰.

Če nam gre torej za konstituiranje človeškega sveta kot tistega »skupka vrednot, ki se razlikujejo od materialnega sveta«⁶¹, potrebujemo za to druge ljudi. »Drugi je za mojo eksistenco nepogrešljiv, sicer pa prav tako tudi

⁵⁵ Ibid., str. 168

⁵⁶ Ibid., str. 176

⁵⁷ Ibid., str. 177

⁵⁸ Ibid., str. 188

⁵⁹ Ibid., str. 201

⁶⁰ Ibid., str. 203

⁶¹ Ibid., str. 205

za moje samospoznavanje»⁶², koliko bolj je potreben za konstituiranje sveta kot skupka vrednot.

Projekti so sicer različni, pri vsakem posameznem človeku drugačni, vendar jim je skupna vsaj osnova vsakega, njegova subjektivna utemeljitev, in noben projekt ni drugemu človeku popolnoma tuj. Vsak predstavlja poskus prekoračenja meja — tako subjektivnih kot objektivnih — ali njihovo razširitev, zanikanje ali prilagoditev, tako ima vsak projekt svojo univerzalno vrednost. »Nobene razlike ni med biti svoboden, biti kot projekt, kot eksistenca, ki izbira esenco, in biti absolut; in nobene razlike ni med biti začasno lokaliziran absolut, se pravi, absolut, ki se je lokaliziral v zgodovini, in biti univerzalno razumljiv.«⁶³

Morala je ustvarjajoča in izumiteljska in človek naredi iz sebe človeka, »ko izbira svojo moralo«⁶⁴. Tako sledi iz povedanega, da je podlaga morale v skupnosti tistih vrednot, vrednosti, ki so izbrane s projektom; vsak človek torej na tej podlagi izbira obenem s projektom tudi svojo lastno moralo. Izberemo jo s svojo svobodno voljo, toda »čeprav je ... vsebina morale spremenljiva, je določena forma morale vendar univerzalna«⁶⁵. Svoboda ima za cilj (prek vsakokratne konkretne okoliščine) samo sebe; v zapuščenosti (od boga) človek postavlja vrednote, ki jih hoče utemeljiti prav na svobodi. V tem hotenju po svobodi se nenadoma izkaže, da je naša svoboda odvisna od svobode drugih, iz česar vemo, da je tudi svoboda drugih odvisna od naše. V tem je tudi razlika med svobodo kot definicijo človeka — kjer ni v odvisnosti od svobode drugih — in svobodo kot angažiranjem — kjer smo primorani istočasno s svojo hoteti tudi svobodo drugih. Vsa razlika je v postavitvi človeka, ki je v prvem primeru le človek, v drugem pa dosleden in angažiran (družbeni) človek.

»Življenje nima a priori nobenega smisla.«⁶⁶ Človek sam daje svojemu življenju smisel z izbiro projekta, ta smisel je neka celota vseh vrednosti, vrednot, ki so obenem temelj neki posplošeni morali.

S svojimi projekti človek sebe projicira, odhaja iz sebe, tako ni le v sebi, za-sebe; prav to mu daje eksistenco človeka — »eksistirati more prav s tem, da zasleduje transcendentne smotre«⁶⁷. Kot človeško bitje se človek uresničuje s tem, da zunaj sebe išče cilje, izbira med njimi in izbere tistega, ki je ta ali ona »osvoboditev, ta ali ona posebna uresničitev«⁶⁸. S tem človek presega svet in sebe in to preseganje je njegov način bivanja. »Ni drugega veselja mimo človekovega veselja, veselja človekove subjektivnosti.«⁶⁹

Primerjava

Pri obeh avtorjih je subjektivnost izvorno stanje, stanje »čiste zavesti«, od koder izhajata v svet vsak na svoj način. Že pri zavesti je med njima razlika: Sartre je zavest »zavest sebe«, »vsa zavestna eksistenca eksistira kot zavest eksistiranja«, kot »absolutna eksistenca«, »zavest je zavest nečesa«; Merleau-Pontyju pa »ideja zavesti, ki bi bila transparentna in ki prinaša eksistenco, ki jo vodi k zavesti, ki jo ima za eksistiranje, ni tako različna od pojma podzavesti (l'inconscience)« — to je ostro nasprotje Sartrove

⁶² Ibid., str. 205

⁶³ Ibid., str. 207

⁶⁴ Ibid., str. 210

⁶⁵ Ibid., str. 213

⁶⁶ Ibid., str. 214

⁶⁷ Ibid., str. 215

⁶⁸ Ibid., str. 216

⁶⁹ Ibid., str. 216

zavesti, saj Sartre odreka podzavesti kakršnokoli vloge pri postavitvi zavesti. Ne moremo sicer reči, da je Sartre zanikal svet ali nanj pozabil, vendar si niti ne poskuša zamisliti, kaj izhaja iz transcendentnega ničesa zavesti, Merleau-Ponty pa ravno ob tem poudarja, da »nikoli ne ostanemo v negotovosti, v ničesu. Vedno smo v polnem, v biti, kot neki izraz obraza, ki je celo ob počitku, celo mrtev vedno obsojen na to, da nekaj izraža... tako kot je tišina vedno neki način zvočnega sveta«. Kar je za filozofski pristop s fenomenoloških pozicij nujno, se izkaže za subjektivizem, v konsekvenci se pokaže svet kot svet čiste intelektualnosti in bitke subjekta s svetom je na področju iracionalnih vsebin.

Transcendentalna resničnost je Merleau-Pontiju svet, Sartru zavest. Merleau-Pontyju je eksistenca dvoumnost, Sartru tesnoba. Svoboda je za Sartra absolutna, za Merleau-Pontyja pa je omejena s situacijo. Sartru je vrednota v izbranem in šele prehaja v subjekt, Merleau-Ponty pa vnaša v človeka skrito odločitev in smisel kot njeno vsebino. Obema je sicer prihodnost konstituenta človeka (prek delovanja v svetu in v sebi), vendar se tudi tu njuno pojmovanje razhaja: Merleau-Pontyju se odločitve in trenutki projiciranja prelivajo v eno — v eksistencialni projekt — pri katerem moramo že prej paziti, da je skladno; Sartru pa je vsak trenutek celota zase, ločen del od drugih trenutkov. Sklepna razlika, ki jo lahko tu postavimo, je: Sartrov človek srečuje svojega anti-človeka, Merleau-Pontyju pa je človek človeku možnost realizacije komunikacije. Filozofiji obeh navajata v dejavnost — v spreminjanje sveta; koliko sta pri tem uspeli, je drugo vprašanje.

Vplivi marksizma na oba avtorja so nedvomni, oba jih tudi priznavata; štejeta se celo za razreševalca nekaterih vprašanj, ki jih sodobni dogmatični marksizem ni mogel razrešiti. V takem smislu, če bi kdo hotel, lahko govorimo o marksistu M. Merleau-Pontiju in o marksistu J. P. Sartru.

Individualno in občeljudsko v »zgodnjih delih« Marxa in Engelsa in Sartrovem delu »Eksistencializem je humanizem«

Josip Košuta

UVOD

I

Človekovo mišljenje je hkrati hotenje. Kadar človek misli, s tem vedno nekaj hoče. S pomočjo »mišljenja, ki hoče« je postavljen most med »biti in »morati« (biti na določen — človeški način). Gre za človekovo prisvajanje biti, ki tako začne za človeka bivati kot človeška bit, in hkrati proces prisvajanje samega človeka — počlovečenje, ki pa je le druga stran tega odnosa. Ta proces prisvajanja, ki je prisvajanje predmeta, čutna dejavnost, težnja, napor, trpljenje, bolečina, hrepenenje, zainteresiranost, volja čustvenost, fantazija, ljubezen ali sovraštvo, priznanje ali nepriznanje, simpatija ali antipatija, angažiranje ali neangažiranje itd., je hotenje, je človekova praksa kot sinteza projekta in uresničitve projekta in potemtakem nenehno prisotna nova možnost nasproti obstoječi stvarnosti. Misel kot projekt teži k svoji uresnitvi in se s tem, da prerašča mejne pogoje obstoječe stvarnosti, postavlja kot novum. V tem smislu je človekova praksa istovetna z osvobajanjem.

II

Resnica oziroma problem bistva obstoječega je specifično človeški problem. Če bi bila resnica »že tu«, nekaj kar je le še treba »odkriti«, »odgrniti«, potem bi pomenilo odkrivanje resnice vse, kar smo odkrili, oziroma bi obstoječe že samo po sebi bilo resnica. To bi z drugimi besedami povedano pomenilo, da se bistvo popolnoma izčrpava v spoznavi obstoječega oziroma da sta bistvo in bit identična. Da pa zgolj spoznanje (spoznavanje) ne more biti bistvo, oziroma resnica, izhaja iz dejstva, da gre pri spoznavanju zgolj za teoretično (spoznano) zavest, ločeno od praktične osmislitve potrebovanja bistva in da (spoznano) nima (svojega) kriterija, po katerem bi se pokazalo kot pravo bistvo, prava resnica. Možnost, da je **drugače**, kot je, je kriterij, ob katerem se pojavlja obstoječe kot resnično ali neresnično. S to možnostjo **drugačnega** pa obstoječe preneha biti zgolj obstoječe, ker je že (potencialno) negirano v tistem, kar je, oziroma takšno, kot je, »postane vredno, da propade«.

Resnica obstoječega se torej pojavlja v dimenziji tistega, česar še ni, vendarje možno in kot tako potrebno, da je. Tako izvor resnice ni v tistem, kar je, namreč v spoznavanju obstoječega, temveč v tistem, česar še ni, kar pa je negacija obstoječega in je istovetno s človeško prakso. To izhaja iz postavke, da je praksa kot specifično človekova zavestna dejavnost temelj zgodovinskemu procesu postavitve človekovega sveta, torej človekovo bistvo. Iz tega dalje sledi, **da je tudi sam človek tisto, kar še ni, a lahko to postane**. Prva in zadnja konsenkenca tega mora biti, da ljudje v nobenem primeru ne smejo biti objekti kakršne koli manipulacije.

III

Zgodovina narave kot zgodovina »slepih sil« teče spontano, stihijsko, po naravi nujno oziroma samoraslo. Zgodovina, ki jo delajo ljudje na način specifično človeške eksistence, se od zgodovine narave razlikuje v **svobodi**, ki kot »spoznava sveta nujnosti«, katere najvišja oblika (po Marxu in Engelsu) je »meščanski kosmos« — svet kapitala, predstavlja »pogoj osvoboditve«. To spoznanje je namreč podlaga projekta družbene osvoboditve, ki ga je mogoče uresničiti le z revolucionarno akcijo proletariata kot istega dela meščanske družbe, ki ne samo da »trpi krivice«, temveč je v njem koncentrirana vsa »ničnost« te družbe. Proletariat ni bil spoznan kot zgolj personificirano pomanjkanje, temveč kot samoizguba celotnega človeškega rodu in **njegovo potencialno ponovno najdenje**. In ravno kot oropanost, »ničnost«, kot tisti, ki »nimajo izgubiti ničesar razen okov«, kot znotrajdružbena, sistematska negativnost, destruktivna moč, ki jo nenehno reproducira sama kapitalistična družbena praksa, je proletariat resnično revolucionirajoča sila, ki more korenito spremeniti svet.

IV

»Obstoječe se dá ugotoviti samo z ozirom na tisto, kar je mogoče.« (Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis Socialphilosophische Studien* Neuweda Rhein 1963, stran 316). Možnost nastopa torej kot temelj in zagotovilo obstoječega, ker ga ravno omogoča v tistem, kar je ali bi (šele) moralo biti. To pa tudi pomeni, da obstoječe kot uresničena možnost potrjuje zase nima »pri sebi« kot tako obstoječem, temveč v drugačem obstoječem, v drugem samem sebi, v tistem, ki šele bo, kar pomeni da se obstoječe potrjuje šele, če obstoječe **ohranja**.

Mišljenje kot hotenje, kot zainteresiranost za obstoječe, ni zainteresiranosti za obstoječe kot takšno, temveč za drugačno, za spremenjeno obstoječe.

Mišljenje, ki priznava obstoječe kot obstoječe, kar pomeni, da ga v tistem kakršno (že) je, razumeva — zgolj spoznava in prisvaja kot (svoje) resnično v tem primeru ga v resnici le točno odslikava, »kopira«, odraža. Mišljenje je torej v pasivnem odnosu od obstoječega in le-to ga popolnoma določa. Obstoječe kot »matrica« odslikava v mišljenju svojo podobo, je nekritično-ideološko v pomenu točne kopije napačne (ne zadosti humane) stvarnosti, kar je tudi skrajna meja ideologije kot abstraktne, teoretične, metafizične, pozitivistične, scientistične, zgolj kontemplativne zavesti.

Nasproti taki zavesti nastopa kritično, dialektično mišljenje — filozofija, ki korenini v dejstvih: 1. da je mišljenje istočasno tudi določeno hotenje in 2. da ima »resnično« (resnica) svoj izvor v tistem, česar še ni. Tako nastaja možnost, da postane mišljenje **kritično**. Gre torej za zavest, ki teži k drugačnemu, ki hoče drugačno. (Ta njena možnost spreminjanja je najgloblje zasidrana v človeški praksi sami.) Resnične, kritične, dialektične analize (kritični odnos) ne moremo izčrpati v »sprehodu« po površini, gladini, periferiji družbenega dogajanja (obstoječe družbene stvarnosti), kar pomeni, da ne more bivati kot zgolj negativno — kritično protistališče, zgolj graja obstoječega, ampak mora obenem nujno odpirati horizont novega objektivno možnega, ki pa je človeško nujno.

Človeško smiselna, resnično revolucionarna, osvobajajoča kritika torej nikoli ne sme zastajati na obstoječem kot takem, marveč mora nenehno soočati lastno misel z obstoječo stvarnostjo kot analiza realnega življenjskega procesa ljudi, torej mora biti »mobilizirajoča sila«, katere namen ni sprijaz-

nitev, temveč sprememba. »Dialektika kot osvabajajoča misel je mogoča samo znotraj zgodovinske prakse: samo če obstoji tudi družbena sila znotraj sistema, ki dela sistem vprašljiv. Lahko je revolucionarna in racionalna torej samo, če je »glava gibanja, katerega srce je proletariat« (Božidar Debenjak: Friedrich Engels — Zgodovina in odtujitev, Obzorja Maribor 1970, stran 23).

Kritika obstoječega kot dialektična analiza je torej možna samo pod postavko preraščanja obstoječega v tisto dimenzijo, v kateri se mora stvarnost legitimirati **ne** v tistem, kar je, ampak predvsem v tistem, kar bi morala biti, da bi bila možna, oziroma, da bi jo bilo mogoče bolj »človeško živeti«.

V

Razmerja bistva do biti, subjekta do objekta, zgodovinska alternativna »komunizma ali barbarstva« kot osnovno vprašanje človeške in filozofske (ne) eksistence (ne-eksistence filozofije) je v pričujoči nalogi zastavljeno kot odnos sfere individualnega in občeljudskega, kakor je postavljen in v okviru možnosti ekspliciran in razrešen v »Zgodnjih delih« Marxa in Engelsa. Pozneje bom isti problem prikazal v Sartrovem postklasičnem delu »Eksistencializem je humanizem.« Gre za prikaz odnosa, razmer, ki naj skozi analizo obsoječe stvarnosti predvsem »meščanskega kosmosa«, pokažejo, kje in kakšne so realne možnosti, da bi se človek dojel in se uresničeval kot najvišja vrednost, da bi se do sočloveka obnašal kot do sebi enakovrednega in bistveno potrebnega, oziroma kje in kakšne so tedaj možnosti, da bi konkreten človek — individuum postal družbeno, torej resnično človeško-generično bitje.

Analiza in sodba o omenjenih možnostih, kakor jih »ponujata« oba opusa, je dejansko analiza in sodba o tem, koliko obe misli, ki reprezentirata in sestavljata opusa, pomenita potencialno možnost resničnega in zavestnega osvobajanja kot permanentnega počlovečevanja ljudi; koliko torej sami dajeta možnost, da (lastne) ugotovljene možnosti udejanjenja človeške svobode pomagata opredmetiti kot mobilizirajoči in potencialno materialni sili, in končno, v koliko meri tedaj lahko opravičita oziroma zadržita etiketo humanistično angažiranje misli, na kar obe pretendirata.

INDIVIDUALNO IN OBČECLOVESKO V »ZGODNJIH DELIH«

I

Marx in Engels sta skozi analizo zgodovine odkrila, da temelj — substanco celotnega zgodovinskega dogajanja predstavlja specifična, človeku lastna dejavnost, družbena moč, ki je kot pomnogoterjena produkcijska sila nastala s sodelovanjem indiviudov, to sodelovanje ni bilo prostovoljno, ampak prisilno, tako, da se jim ne kaže kot njihova lastna združena moč, temveč kot fiksiranje samorasle, stihinje (naturwüchsig)¹ družbene dejavnosti, torej kot »fiksiranje« njihovega lastnega produkta v zunaj njih obstoječo oblast — usodo, »slepo silo zgodovine«, ki »križa njihove račune in pričakovanja.«

Skupnostni interes posameznikov biva v taki dejanskosti kot siceršnja medsebojna odvisnost posameznikov, med katere je delo razdeljeno; zato pa ker je delo razdeljeno prisilno, ker ta skupnost ni »asociacija svobodnih pro-

¹ »Meščanski kosmos« je Marxova oznaka za svet kapitala — buržuazno družbo kot navidežno avtarktično — zaokroženo celoto.

izvajalcev«, nastopa medsebojna odvisnost posameznikov kot oblast obče, abstraktne, odtujene sfere nad njimi.

Razkol družbene moči ljudi, ki se pojavlja kot delitev dela na umsko in izvrševalno, je razkol, ki je istoveten s produkcijo privatne lastnine in s tem razredne družbe, razcepljenosti privatnih — individualnih interesov, potrošnje in produkcije, duhovne in materialne produkcije. Gre torej za podvojenost, ki se je začela z »delitvijo dela v spolnem aktu«² in katere najvišja konsekvence je prisotna v »meščanskem kosmosu« kot »brezkonfliktnost«, kot vsesplošna konkurenčno rentabilna prostitucija. Z drugimi besedami, gre za razkol, ki je povzročil in nenehno omogoča odtujevanje ljudi od njihovega bivanja, ohranja odnos dominacije manjšine nad večino, s tem ohranja in nenehno omogoča, da je tok zgodovine ljudi po naravi, spontan (naturwüchsig); s tem omogoča nenehno takšno delitev funkcij v družbeni praksi, kjer je ukaz most med projektom in izvršitvijo projekta. V procesu omenjene družbene delitve dela — prakse, si je namreč njen aktivni — načrtovalni (projektivni) miselni del prisvojila vladajoča manjšina kot magično moč nad večino producentov, v glavnem fizičnih izvrševalcev. Razklanost — razrednost človeške družbe je torej, kakor ugotavljata Marx in Engels, istovetna z razklanostjo človeške prakse, privatnim lastništvom oziroma delitvijo dela na umsko in fizično.

Človekova praksa je z razredno družbo postala razcepljena, izgubila je svoj primarni, univerzalni človeški smisel kot »sinteza projekta in uresničitve projekta«, tako da se je začela pojavljati v pluralizmu posebnih določil kot »družbena«, politična, znanstvena ali medicinska, umetniška itd..., katerih kriterij in potrdilo za obstoj je bila (in še vedno je) neposredna koristnost in izkoristek njenih rezultatov znotraj **konstrukcije!** (ne kritičnega odnosa — destrukcije kot »aufheben«) (do) obstoječe družbene stvarnosti, in sicer na način, da bi to stanje stabilizirala, naredila immuno za pretrese in v zadnji konsekvenci »brezkonfliktno«. Razvoj družbe v taki situaciji je, kot omenjeno, naravnost spontan, nezaveden, kjer ljudje — individui — figurirajo zgolj kot funkcije — objekti omenjene stihije, ki pa jo kot takšno sami nenehno reproducirajo. Dokler je družba stihinja (naturwüchsig), se v njej družbena moč osamosvaja kot moč stvari. Družbena organizacija, ki je prav tako »naturwüchsig«, temelji na razmerju dominacije manjšine nad večino in je kot taka lastna razredni družbi. Zgodovina je »naturwüchsig« toliko časa, dokler ni zavedena, dokler ni produkt skupnostne akcije, torej tako dolgo, dokler je avtomatsko vodenje v neki »bo«, ki pa ni sprememba sveta, niti kraljestvo svobode. V »kraljestvo svobode« vodi le revolucionarna sprememba, le osvobodilni proces. Le z revolucionarnim samoosvobajanjem prihaja novo³ — drugačno.

II

Ideologija (kot nekritična zavest, zgolj »kopija« obstoječega) nastane šele z delitvijo dela.⁴

Fizično in umsko sta dva pola dela. Umski pol je tisti, po katerem se človeško delo loči od živalskega (»izdelovanje celice v glavi, preden v vosku«).

¹ »Naturwüchsig«: je ena najvažnejših in osrednjih kategorij v »Nemški ideologiji«. V omenjenem Marxovem in Engelsovem tekstu ima v prevodu pomen po naravi nujnega, spontanega, stihijnega, nezavednega zgodovinskega toka. Gre za takšno »ustvarjanje« zgodovine, kjer se družbena moč zaradi obstoječe prisilne delitve dela odtuja in osamosvaja nasproti individuom v obliki predmetov — »mrtvega«, minulega opredmetenega človeškega dela — substance kot višje sile, ki določa človekovo življenje in bitje.

² Božidar Debenjak: Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev. Obzorja, Maribor, 1970, str. 193.

³ Božidar Debenjak: cit. delo, str. 14, op. 3.

Ta umski pol kot načrtovalni pol stopi nasproti izvrševalnemu (graditev v vošku). Zavest postane neodvisna in s tem nekritična, »... začne si umišljati, da dejansko nekaj predstavlja, ne da bi predstavljala kaj dejanskega«⁴ in se loči od čutnega sveta, tako da preide k tvorbi »čiste« misli, »čiste« teorije, teologije, metafizične, spekulativne filozofije.

Takšna zavest, ki se je začela ukvarjati sama s seboj ločeno od sveta, je kot ideologija pisala zgodovino tako, da je spregledovala ali docela zanemarila človekovo dejansko produkcijo življenja, človekovo ustvarjanje sveta kot osnovo zgodovine. Produkcija, katero edino je poznala, je bila duhovna. Zgodovinsko je blo ločeno od navadnega (gemein) življenja, dejanska produkcija človekovega življenja je bila iz zgodovine izključena z ozirom na izhodišče (ki ga je zavest imela) tako »preproste« stvari, kot je boj za vsakdanji kruh, niso mogle biti zgodovinske, to pa zato, ker tega problema »pišoča zavest« ni poznala. Tako je za eminentno zgodovinsko veljalo izvenčutno in nadčutno oziroma zgolj produkti (pola) umskega dela. Narava, človekov odnos do narave kot produkcijski odnos je bil eliminiran, s tem pa tudi razredni kot primarni družbeni konflikt.

Praksa vladajočih razredov, ki kot manjšinska in ekskluzivna ni mogla niti hotela biti totalno človeška, se pravi kritična do sebe in svojih opredmetenj, je kot operativna in manipulativna potrebovala za svoj pozitiven odnos do obstoječe stvarnosti znanstveno vodilo, dokument, da je njeno vedenje in vodenje pravilno, da takšna, kakršna je, ustreza resnici in da drugačna in drugače ne more biti.

To »legitimacijo« ji je dala ideologija kot njena lastna institucija. Resnica je tako ostajala laž, gibanje družbe stihinja, fatalno, in kar je druga stran istega odnosa, bilo je prostora za razne preroke, »odrešenike« in »apostole«. Vse je bilo videti (in še vedno je) kot v začaranem krogu, kar je bilo (in še je) ugodno področje manipuliranja z ljudmi (to je tudi cilj!), ki so v »pričakovanju nebes« »požirali« preparirane umotvore z etiko »za neumne od izvoljeno-pametnih«, kot kraljev, papečev, cesarjev, hitlerjev, stalinov, Države, Partije, itd.

Ideologija ima torej svoj izvor v samem obstoječem kot razklanem in je v svojem bistvu manifestacija takega odtujenega družbenega stanja. Je posledica in vzrok tega in takega sveta.

Kot rečeno, osamosvajanje, odtujitev abstraktnega, umskega in s tem občega, skupnega družbenega v posebno sfero, kot tuja sila nad individui, ima svoj koren v materialni produkciji življenja ljudi, v konkretno obstoječi prisilni delitvi dela, v gospostvu produkcije (neproducentov) nad individui — proizvajalci. Ker so odtrgani — odtujeni od lastnega produkta in s tem od lastne družbene moči, torej tudi družbenega produkta, je njihova dejavnost, dejavnost za drugega, produkcija lastne drugobiti, lastnega osiromašenja in izgube človeškega dostojanstva.

Odtujitev skupnega interesa v pogojih privatne lastnine (prisilne delitve dela) je tudi osamosvajanje le-tega kot države, ki fungira kot iluzorno občestvo, iluzorna skupnost, surogat skupnosti, ki pa je dejansko praktično ustoličenje moči vladajočega razreda. Ta razred svoj interes maskira na način, da ga postavi in predstavi kot obči, občečloveški — občedružbeni, skupni, ki pa

⁴ Za ideologijo kot nekritično zavest — misel je značilno, da se do obstoječe družbene stvarnosti obnaša zainteresirano — afirmativno — nekritično. V sprejemanju obstoječega, kakršno je, ideologija ni nujno napačna zavest v smislu napačnega odražanja obstoječega. Sama ga celo največkrat prikazuje tako, kakor ono obstoji — kot napačno realnost. Reakcionarna je, ker je zgolj afirmativna zavest, apoloģija obstoječega.

⁵ Marx-Engels: Rani radovi, Naprijed, Zagreb, 1967, str. 376—377.

je v resnici v tistem trenutku in v vsakem trenutku vsake razredne družbe samo splošno in posebno individualni, to pa zato, ker »posamezni individui predstavljajo razred samo toliko, kolikor morajo voditi skupni boj proti drugemu razredu, sicer pa se sami med seboj nahajajo v sovražni konkurenci.«⁶ Država nastopa tako kot nujni, praktični posrednik in »pomirjevalec« »posebnih«, privatnih interesov in s tem kot praktično — idealistični izraz gospostva določenega razreda, kot garant **čim dolgotrajnejšega** (nespremenjenega) obstoja obstoječega (»občestva«).

V slednji obliki, v obliki aparata prisilile za večino, nastopi v momentu, ko le-ta (večina) začne ogrožati eksistenco, se pravi reprodukcijo obstoječega družbenega — produkcijskega sistema. Tedaj postane država branik čisto konkretnih interesov, praktična oblast, tuja (konkretna) predmetna sila nad individui, ki niči in križa njihove račune in pričakovanja,⁷ torej tudi sila, ki fiksira in brani določeno (miselnost) ideologijo kot projekt samorasle družbe.

III

Dialektično analizo človeške zgodovine kot ugotovljene dialektike negativitete je pri izvedbi Hegel, vendar v mistificirani obliki kot analizo razvoja svetovnega Duha. Potem ko je namreč odkril zgodovino delujočih ljudi, človeka kot praktično bitje, »dialektiko negativitete kot bisto dela in postavljanja človeka« oziroma »človeka kot rezultat svojega lastnega dela«⁸, ga je mistificiral v spekulativno, zgolj miselno bitje, ki mora v svojo misel sublimirati vse svoje dejanje in nehanje. Posameznike kot resnične akterje zgodovine je spremenil v zgolj figurante v napredovanju svetovnega Duha, s tem pa je »ves človeški rod postal kolektivni igralec drame«, ki jo igra svetovni Duh — absolut na sebi in s seboj.

Tako dejanska občečloveška odtujitev (in s tem tudi njena ukinitve) ni bila spoznana kot realno zgodovinska, ampak le kot fantastično zgodovinska. Namesto da bi dialektična analiza posegala v resnično družbeno dogajanje, je analizirala mistično »samozadovoljevanje« absolutne Ideje, namesto da bi odkrivala »conflicting facts«, jih je odkrivala spremenjene v »conflicting dogmas«, namesto dejanskih družbenih konfliktov je torej odkrivala »privatne« konflikte Duha s seboj. Zato »... tisto, kar je postavljeno kot odtujeno bitje, ki ga je treba ukiniti, ni to, da se človeško bitje v nasprotju s seboj opredmetuje (postavlja) kot nečloveško, temveč, ker se opredmetuje v razliki od abstraktnega mišljenja in v nasprotju z njim.«⁹

Ukinitve človekove odtujenosti kot prisvajanje odtujenih, lastnih bistvenih človeških sil in produktov se pri Heglu dogaja samo in le v abstrakciji, v zavesti kot samozavedanje, ki se sebe zaveda kot vedenje — spoznava samega sebe.

Objektivno nemožnost svojega časa in družbenega »prostora« revolucionirati lasten »meščanski kosmos« je spremenil v večno človekovo usodo.

Dialektiko je Hegel mistificiral do stopnje, ko je potrjevala obstoječe. Postala je ideologija, podobno kot pozneje misel mladohegeljancev in Feuerbacha, le s to razliko, da tako prvi kot drugi niso doumeli dialektične vsebine Heglove misli. Mladohegllovci so zgolj sledili in razvijali del Heglove misli, ne da bi celotno misel kritično dojeli. Sledeč zgolj določenemu okviru njegove misli, so gluhi in slepi za vsak dialektičen pristop, resnično odtujevalno moč kapitala proglasili za miselni »defekt« — narobe misel — oziroma za religioz-

⁶ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 402.

⁷ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 378.

⁸ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 320.

no odtujitev. »Treba je začeti drugače misliti«, se je glasil njihov projekt »revolucionarne« spremembe. S tem projektom so nastopali kot odrešniki, zoperstavljač »frazem fraze«, tako da so na drugi strani resnično potencialno revolucionarno silo — proletariat posredno proglasili za »gomilo neumnih«, oziroma če bi parafrazirali Rozo Luxemburg, videli so zgolj lupino, napačne misli, ne pa tudi jedra — napačne realnosti. Dr. Debenjak je Engelsovo kritiko Feuerbachovega »pristajanja na obstoječe« med drugimi poantiral takole: »... Feuerbach 'deli z našimi nasprotniki' (tj. nasprotniki komunizma — op. dr. Debenjaka), 'pripoznavanje in napak spoznavanje obstoječega', ko identificira bistvo in bit, ko razglasa določene eksistenčne razmere, način življenja in dejavnosti živalskega ali človeškega individua za tisto, v čemer se njegovo »bistvo« čuti zadovoljeno.⁹ To tezo, ki je dejansko teza o istovetnosti bistva in biti, je Engels označil kot »krasno hvalnico obstoječemu.« »Ti si tam, kjer je tvoje srce..., ti si rad s sedmim letom zapiralec v premogovniku, 14 ur v temi, vendar ker je to tvoja bit, je to tudi tvoje bistvo,«¹⁰ Engels ironično citira Feuerbacha.

Za Feuerbacha namreč, izvzemši »abnormne in nesrečne primere«, ni neskladij med bistvom in bitjo. Za Engelsa (Marx je to kritiko v celoti na prvi pogled akceptiral) to strinjanje z obstoječim kot skladnim ni samo »pripoznavanje« v smislu sprejemati obstoječe za svoje obstoječe, sprejemati bit v soglasju z njeno »takšnostjo«,¹² temveč je tudi narobe — spoznava obstoječega. »Če se torej milijoni proletarcev nikakor ne čutijo zadovoljeni v svojih življenjskih razmerah, če njihova bit niti najmanj ne ustreza njihovemu »bistvu«, bi bila to po omenjenem mestu neizogibna nesreča, ki bi se jo moralo mirno prenašati. Ti milijoni proletarcev pa mislijo čisto drugače in bodo to ob svojem času tudi dokazali, ko bodo svojo »bit« praktično, z revolucijo spravili v soglasje s svojim »bistvom.«¹³

Kot smo ugotovili, Feuerbach konstatira možnost družbenih protislovij, ampak le konstatira. Ostaja zgolj pri interpretaciji obstoječega, do njega se obnaša zgolj kot teoretik — pozitivistično. Iz človekovega sveta, sveta »meščanskega kosmosa«, kjer je ilerevanca človeškega življenja dosegla to stopnjo da »individualne« žrtve od lakote in zadušitve z umazanim zrakom tako dolgo niso pomembne, dokler ne ogrožajo »občosti« same reprodukcije — kapitala, se je umaknil v svet skladne, nedotaknjene narave, kjer »vsaki ribi še pripada njena voda,« ne vidi pa, da bo to trajalo le še tako dolgo, dokler kapital ne bo izračunal, da so ribe nepomembne z ozirom na produkcijo, npr. produkcijo detergentov. »Pa kaj, če se je podrlo pri ribah, se je pa še pri človeku. Konec koncev ostaja to v mejah normalnega, kajti v obeh primerih gre le za živa bitja,« bi utegnil reči Feuerbach.

Na omenjeno družbeno razklanost, protislovnost, ko je človek — delavec devalviran, reduciran na prispevek reprodukcije kapitala kot najbolj rafinirane — dehumanizirajoče stihije, opozarjata Marx in Engels nasproti vsej ideologiji, ki je vključno s Heglom ta nasprotja tako ali drugače miselno spravila s sveta.

⁹ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 318.

¹⁰ Božidar Debenjak: Friedrich Engels — Zgodovina in odtujitev, cit. izd., str. 50.

¹¹ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 354.

¹² Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 389. V nadaljevanju tega teksta je prvič eksplicitno postavljena misel, da so »proletarci in komunisti« eno in isto: ... »za praktične materialiste (proletariat), tj. komuniste, je stvar v tem, da je potrebno revolucionirati obstoječi svet, da je potrebno izročene (od predhodnih generacij) stvari (družbene odnose in prod. sile) praktično zgrabiti — spreminiti.

Predpostavka Marxove in Engelsove kritične — dialektične analize »so dejanski idividui, njihove akcije in njihovi materialni življenjski pogoji, tako že najdeni kakor ustvarjen z njihovo lastno akcijo.«¹⁴ Način eksistence teh individuov je »produkcija sredstev za njihovo življenje«, ki je pravzaprav produkcija njihovega materialnega življenja samega, **način življenja** teh individuov. »Kakor individui živijo svoje življenje, takšni so,« kakor v realnih zgodovinskih okoliščinah izražajo sebe, svoje življenje, takšni so.

»Ti realni, dejanski individui (in to je tu bistvena točka) niso enkrat v preteklosti, torej v letih 1845 — 1847 za vselej odkrita predpostavka, temveč permanentna, spreminjajoča se predpostavka, torej zgodovinska predpostavka.«¹⁵ Kritična teorija izgubi svojo kritičnost, revolucionarnost, dialektičnost, če se ves čas znova ne povrača k tej predpostavki (trenutnemu konkretnemu zgodovinskemu stanju načinu življenja). Tako ne more biti resnično dialektično kritična nobena filozofija, ki ima te ambicije, da kot vseobsežna miselna spekulacija posreduje sheme za »apriorno prirezovanje« toka zgodovine. Taka filozofija namreč abstrahira od analize **praktičnega razvojnega procesa ljudi**. Ta filozofija je tukaj v takem stanju, če parafraziramo, Marxa, da »si domišlja da dejansko nekaj predstavlja ne da bi dejansko sploh kaj predstavljala.« Gre skratka za »domišljavost,« da je zavest lahko nekaj drugega kot le zavestna bit. Kot zavestna — osvečena bit je zavest lahko afirmativna, navidežno kritična, ali dejansko (dejavno) kritična — negativna. Ker pa imajo **zgodovino le delujoči ljudje**, je njihov odnos do sebe in do lastnih produktov, torej do (lastne) zgodovine, zasnovan v okviru omenjenih treh možnosti. Prvi odnos velja za ljudi, ki se ugodno počutijo v svoji odtutitvi. Ti so se, vsak po svoje, prav »udomačili« v njej, če so le vsaj malo uspeli v »dvigu standarda« oziroma v »plasiranju« na družbeni lestvici; so popolnoma zadovoljni, če obstajajo zgolj kot stvari, le da so obkroženi z zadosti svojih lastnih stvari v premoženje. »Prisvajanje se tako pojavlja kot odtujitev, odtujitev kot prisvajanje, odtujitev kot resnična udomačitev.«¹⁶ Gre torej za odsotnost, izpuščanje negativnosti, pristopanje k »predmetu« zgolj s stališča, kaj on je, ne pa tudi »kaj bi lahko bil« ali »celo moral biti.«

Drugi odnos že ustreza obravnavanju »predmeta« s stališča, »kaj bi lahko bil« kot drugačen, a vseeno ostaja v okviru nespremenljivosti, medtem ko tretji odnos ne pomeni več vklenjenosti ljudi v obstoječe — »v predmet« in teži k negiranju — spremembi le-tega.

Ko pa zavest, mišljenje teži k spremembi stvarnosti, takoj ko začne razlikovati »conflicting facts« z namenom, da jih odpravi in preraste, ko torej postane kritična znanost kot konfrontacija misli z obstoječo stvarnostjo, ni več konstrukcija, ki daje »recept, shemo,« temveč postane »znanost zgodovine,« ki ne rešuje teoretičnih, ampak praktična vprašanja. Ne gre več za interpretacijo sveta, temveč za njegovo spreminjanje, za odkrivanje in aktiviranje realnih možnosti človekove svobode, za postavitev človeškega sveta. Gre torej za kritiko, ki implicite vsebuje plan preraščanja sveta kapitala kot po naravi nujne stihije, ki preti s totalnim izničenjem in destrukcijo vsega človeškega. Skratka, gre za projekt in uresničevanje projekta, ki je revolucioniranje stanja občečloveške odtujenosti, degradacije, animaličnosti, sistema, kjer ljudje

¹⁴ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 364.

¹⁵ Božidar Debenjak: Friedrich Engels — Zgodovina in odtujitev — cit. izd., str. 42.

¹⁶ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 208. Primerjaj z Marxovo prvo tezo o Feuerbachu.

umirajo »od lakote do izobilja,« kjer je siromaštvo zločin oziroma dokaz nesposobnosti, kjer je treba v zadnji konsekvenci »svojo ljudskost kot pripadnost vrsti dokazati s tifusno malarijo.«¹⁷

V

Produksijska dejavnost individuov je v svetu kapitala naravnana tako, da proizvajajoč proizvode sub speciale, menjalne vrednosti producirajo kapital. Produkcija individuov je subsumirana produkciji kapitala. Kapital nastopa kot tista obča vrednost, ki je vase »posrkala« vse konkretne — individualne vrednosti. Te konkretne vrednosti so resnične vrednosti (za kontekst kapitalistične družbe) le, kolikor so del kapitala ali če so inkarnacije ali manifestacije kapitala, skratka, če se prodajajo — gredo v denar, bodisi da so materialni produkti, sama produksijska dejavnost ali pa ljudje — producenti. Vsi so »družbeno« priznani le kot producenti kapitala oziroma kolikor se prodajajo. Torej: ne krojaško čevljarsko, znanstveno, umetniško itd. delo kot potrjevanje človekove differentiae spedeificare — kreiranja, ker se človek potrjuje kot naravno in družbeno bitje, temveč kakršnokoli delo, samo da je produkcija menjalne vrednosti — kapitala. Krojaško, znanstveno, umetniško itd. delo in delavec lahko eksistirajo le, če producirajo kapital. Človekovo bistvo v individumu, v kapitalizmu obstaja le kot reprodukcija kapitala, torej kot moment lastne krnitve, razčlovečenja, oziroma zgolj kot moment ohranjanja kapitala. Tako se sam akt produkcije in predmet kot opredmetenje delavčevega dela delavca zoperstavlja kot lastna izguba. Udejanjenje je razdejanjenje, progresivno osiromaševanje, samoodtujevanje. Delavčeva sposobnost kot specifično individualna in občeljudska zmožnost ustvarjanja je tako reducirana zgolj na ohranjanje vegetiranja, kar privede do položaja, da se delavec — individum počuti najbolj človeško v svojih bioloških — zooloških funkcijah (jedi, pitju, razmnoževanju) in najbolj živalsko v svoji najbolj človeški funkciji — ustvarjanju.¹⁸ Bistvo individua-delavca torej ni, da je človek, ampak da je garač. Gara, da bi lahko garal. To je tudi kulminacija odtujitve v razredni družbi, točneje, v kapitalizmu, katere skrivnosti je, kot rečeno, delitev dela oziroma posestniški (mezdni) odnos nedelavca kot načrtovalca do delavca — »uresničevalca« presežne vrednosti. Ker cilj, kot rečeno, celotne produkcije ni zadovoljitev določenih človeških potreb, temveč menjalna vrednost oziroma kapital, nastopa slednji kot bistvo — substanca, kot vladavina mrtvega dela nad živim, kar pa hkrati pomeni ohranjanje občečloveške odtujenosti in družbene stihije. Kapital se ves čas rekreira iz živega dela, živo delo pa stoji nasproti njemu, kot rečeno, zgolj kot gola potencialna subjektivnost — delavec. S stališča kapitala je živo delo tako čista akcidenca, zgolj možnost. Proces opredmetenja dela je hkrati (oziroma dejansko) proces samodestrukcije dela in delavca. Zivo delo-subjekt-delavec se postavlja, se opredmetuje, vendar to svojo objektivnost (produkte) zoperstavlja sebi kot zaslužnjevno silo, lastno nebit kot reprodukcijo kapitala — bit svoje nebiti. Z drugimi besedami: preteklo opredmeteno (živo) delo — kapital, ki je že uresničena možnost postavljanja vrednosti, omogoča in ohranja proces, kjer živo delo (delavec-individumu) ostaja gola ponovna **(ne)možnost** postavljanja vrednosti kot sicer nujna slučajnost ustvarjanja bogatstva, ki pa kot takšna (kot zgolj **(ne)možnost** kljub ustvarjenemu bogastvu) hkrati ostaja nenehno progresivno osiromaševanje nasproti dejanskemu bogastvu, ki eksistira zunaj nje — živega dela — delavca kot njemu tuja dejanskost.

¹⁷ Friedrich Engels: Načrt za kritiko nacionalne ekonomije — Rani radovi, str. 106—137.

¹⁸ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 248—254.

Gospodstvo kapitala kot gospodstvo mrtvega dela nad živim se v logični analizi pokaže analogno lastnostim bivanja in »obnašanja« Heglovega absolutnega Duha. Gre za to, da je sprevrnjenost sveta kapitala analogna na glavi stoječim razmerjem v Heglovi spekulaciji. Določujoče postaja določeno po lastnem določenem, pogojeno pogoj sebe kot pogoja. Enako postaja v svetu kapitala delo (kot edini podstat produktov kot vrednosti), ki edino ustvarja vrednost, se povrača vase gola možnost postavljanja vrednosti zaradi svojih preteklih opredmetenj, ki se osamosvajajo kot kapital — substanca nasproti njej. Substanca (absolutni Duh) je v Heglovi filozofiji »totaliteta akcidenca,« »je absolutna moč nad individualnostmi, nad akcidenkami,« je »bogastvo vse vsebine.« Analogno nastopa kapital kot substanca, kot totaliteta, absolut nasprotij živemu delu, kot njegovo absolutno zanikanje, s tem da mu nenehno odvzema samostojnost — določujočo vrednost in ga spreminja in predstavlja kot svojo bistveno moč in »bogastvo vse vsebine.«

Tako nastopajo živi ljudje — individui le kot momenti samoperpetuiranja substance kot višje sile, kar pomeni, da so kot posamezne slučajnosti, da so docela nepomembni, gledano s stališča reprodukcije kapitala tako dolgo, dokler reprodukcija neovirano teče.

Kapital kot absolut zavira in uničuje vse, kar ni »vpreženo v njegov voz,« kar ni njegova »inkarnacija« kot »inkarnacija« občega, totalitete, kjer je vsaka individualnost zbrisana oziroma pomembna le toliko, kolikor je njegova manifestacija. Kot rečeno, enako kot Heglov absolutni duh — substanca je kapital samo gibanje substance, oposebljanje¹⁹ v posebne substance in hkrati povračanje v istovetnost (samega sebe), kot totaliteta posebnih substanc, »... torej ... v samorazlikovanju — postavljanju posameznih substanc ukinja to samorazlikovanje, s tem da jih povrača vase kot totaliteto, kot brezpomembne razlike, kot svoje produkte, kot zgolj potrjevanja sebe in svoje moči.«²⁰ Skratka, gre za proces samorazlikovanja občega, kar je znana iluzija vseh metafizikov in — **realnost kapitalizma kot sprevrnjenega sveta.**²¹

Prevlada in primat občega (abstraktnega) nasproti individualnemu-konkretnemu, utopljenost individuum, ki biva le kot abstrakten individuum, kot številka, kot kartoteka in je pripoznan le kot moment potrjevanja občega, je **praktična metafizika**, kjer obče ni lastnost posameznega — konkretnega, temveč obratno, čutnodejansko-konkretno-posamezno je javnost, točneje opredeljena forma udejanjanja abstraktnoobčega in kot sprevračanje bistvena značilnost sveta kapitala — sveta denarja.²² On je najvišji, hipostazirana »samostalnost in suverenost«, medtem ko so ljudje pred njim kot pred bogom izgubili svojo samostojnost in suverenost; tako kapitalisti kot delavci, pač s to razliko, da prvim to odtujeno stanje godi na račun drugih, ki so dejanske žrtve. Velja enako kot v religiji. Čim več postavljaš v boga (čim

¹⁹ Opsebljanje kot odtujitev (negacija) ima znotraj sveta kapitala enako kot pri Heglu afirmativno vlogo v tem smislu, da je potrjevanje izhodišča (obstoječega) kot pozitivnega. Negacija je afirmacija v negativnosti in ne pomeni preraščanja, temveč zgolj potrjevanje obstoječega.

²⁰ Marx Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin, 1953, str. 173.

²¹ Gledano z drugega zornega kota, ki pa je pravzaprav le varianta analize omenjenega samogibanja kapitala analogno obnašanju Heglovega absolutnega Duha kot totalitet, nastopa kapital kot razvito bistvo — kot »brezkončna minula bit«, ki iz sebe deducira vsa posebna bivanja, kot bogastvo vsega konkretnega. Ta istovetnost bivanja in biti pri Heglu v podobi absolutnega Duha nosi oznako substance. Dejstvo pa je, da v svetu kapitala — stihije, gospodstva »substance« kot gospodstva »mrtvega dela nad živim«, resnično — bistvo — aktualna človeška praksa ne prerašča biti in da prihaja do istovetnosti bivanja in biti, analogno kot pri Heglu, s to bistveno razliko, da gre v primeru kapitala za praktično metafiziko, za dejansko na glavi stoječi svet. Marxova in Engelsova analiza je pokazala, da moment razvitega bivanja — brezčasno minule biti kot substance, ni nič drugega kot realno zgodovinsko dejanstvo, realna podlaga sveta: človekove proizvodilne sile in ustrezne »forme obveščanja«, ki jih je treba sprejeti in jim odvzeti stihijsko samostojnost in usodnost; kategorija bivanja pa je aventična človeška človeškost kot možnost, kot družbeni projekt. Da se substanca — kapital obnaša kot absolut, ima svoj koren v tem, da »razmere, v katerih so lahko uporabljene določene reprodukcijske sile, niso nič drugega kot razmerje gospodstva določenega razreda družbe, katerega družbena, iz njegove posesti izhajajoča moč ima v vsakokratni državni formi svoj praktično idealistični izraz.

več delaš — daš kapitalu), tem manj šteješ sam; tem manj si svoj — človeški, vse bolj si sebi tuj, vse bolj si »božji«. Delavec daje svoje življenje v predmet, toda zdaj življenje ne pripada več njemu, ampak predmetu.²³ — kapitalu: kot v religiji pripadeta »vsemogočnemu bogu« predmet in producent-verniki. Kot že rečeno, delavec-individuum obstaja le kot del kapitala — občega, blago kot vsako drugo. Njegovo življenje je »amortizacija«. Če tržišče (kapital) ne povprašuje po takem blagu, poteka »moralna amortizacija«, delavec — individuum« se lahko živ pokoplje, kajti njegova človeška eksistenca je eksistenca delavca kot blaga (če torej ne eksistira kot blago, ne more biti na človeški način) ob vsem bogastvu, ki ga je ustvaril. Edini način eksistence zanj je torej uresničena možnost njegove garaške eksistence — kritika religije predpostavka vsake kritike.²⁴

VI

Tisto, kar so v meščanski družbi pravice človeka — individuuma so v bistvu pravice meščana — egoista: svoboda enakost varnost. Prvo lahko dešifriramo kot ideologem »o lastni krivdi vsakogar, ki ni uspel v družbi.« To postavlja človeka v takšno situacijo, da v sočloveku ne vidi uresničitve svojega bivanja — svobode, temveč njeno zapreko v obliki preprečevanja svobodnega zaslužka in posedovanja. Drugo je mogoče spoznati kot možnost imeti v lasti več oziroma vsaj enako²⁵ in je neposredna posledica prve. Kar se tiče tretje pravice, gre za samoprevaro v prepričanju, da celotna družba eksistira zato, da vsakemu svojem članu zagotovi ohranitev in nedotakljivost njegove posesti, pravic in osebe. **Splošna značilnost vseh teh pravic je, da nobena ne preraste egoističnega individuuma, kakršen se pojavlja človek v meščanski družbi.** V tej družbi je človek kot družbeno bitje dejansko priznan le kot degradiran, delen človek — egoist. Občečloveški — družbeni moment je popolnoma »utopljen« v egoističnem posamezniku. Ta pa, ker ne biva na človeški — družbeni način, je prav tako utopljen v obči družbeni stihiji — kapitalu in fungira le kot njegov pasivni del, »... proizvajalne sile se pojavljajo odtrgane od individuov kot poseben svet poleg njih«. Vzrok je v tem, da ti individui, katerih proizvajalne sile so to, eksistirajo disperzni in v medsebojnem nasprotju, medtem ko so po drugi strani te sile resnične le v odnosih in medsebojni povezanosti teh individuov.²⁶ Z drugimi besedami povedano, človek — meščan (bourgeois) kot človek v neposredni, čutni, individualni eksistenci je odtujen kot družbeni človek zato, ker je njegov modus vivendi privatna lastnina, sla po denarju — kapitalu, grabežljivost, torej asocialnost in ohranjanje družbene stihije, ki je edina »ugodna klima« za »kulture«, ki so v neprestanem »kontrapunktu« z interesi vseh drugih individuov. Meščanska družba, kjer je podvojitve (Feuerbachova oznaka za odtujitev — Entzweiung) dela dosegla skoraj popolno stopnjo manipuliranja z ljudmi, je ravno zaradi tega dosegla tudi skoraj popolno občedružbeno odtujenost. Posledica delitve dela, »da duhovna in materialna dejavnost, užiti-

²³ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 35364.

²⁴ Denar je najuniverzalnejši izraz kapitala. Le-ta lahko nastopa kot denar ali kot predmet — blago.

²⁵ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 246.

²⁶ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 90.

²⁷ Ko je v Ustavi 1793 buržuazija, ki je takrat še vedno »odkrita« predstavljala svoj razredni interes kot občedružbenega (versus bivšima privilegiranimu stanovoma), proglasila privatno lastnino za osnovno in neodtujljivo pravico vsakega posameznika, je »tekma«, ki je obetala »zdravo konkurenco« in kolikor toliko enakovreden boj in s tem vsaj delno, če že ne pretežno uresničenje proklamiranih parol revolucije, dejansko bila že davno končana, preden se je sploh šele uradno začela. Pokazalo se je, da startne pozicije vseh tekmujočih še zdaleč niso bile enake: egalitete se je uresničil kot hegemonija, fraternitete kot sovražnost, libertete kot suženstvo — vse kot »tolažilne nagrade« za večino apriori diskvalificiranih zmagovalcev revolucije.

²⁸ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 417.

vanje in delo, proizvodnja in potrošnja, pripadajo različnim posameznikom«, je, kot že rečeno, perfekcioniranje na glavo postavljene družbe, »katere cilj je duhovna svoboda, to pa pomeni brezdušno sužnost večine, kjer telesne potrebe niso edini cilj, ... edini cilj manjšine; ali obratno: zakon je cilj, torej prostitucija večine, — lastnina je cilj kot pomanjkanje za večino.²⁷

»Kadar dà bogataš siromaku posojilo, zato ker meni, da je zanesljiv in pošten človek — kar pa se redko dogaja, tedaj so vse siromakove vrline za bogataša zgolj jamstvo, da mu bo kapital vrnil skupno z obrestmi.«²⁸

Ko začnejo ljudje proizvajati le za denar, ko se jih ne tiče več dobro ostalih ljudi, ko torej denar postane podlaga medčloveških odnosov, takrat med njimi preneha človeški jezik, ... »na mesto vseh čutil in čustev je stopila enostavna odtujitev vseh teh — čutilo posedovanja. Na to (absolutno) siromaštvo se je moralo reducirati človeško bitje, če je hotelo iz sebe roditi (vse) svoje notranje bogastvo.«²⁹

VII

To »absolutno siromaštvo« je v meščanski družbi konkretno prisotno kot proletarijat, ki je resnična potencialna, zgodovinska možnost, da ljudje »iz sebe rodijo vse svoje notranje bogastvo«, da postanejo totalni ljudje — individuumi.

Postavljanje ljudi kot ljudi³⁰ je Marxu in Engelsu zgodovinska alternativa, ki pa pravzaprav prehaja že v zgodovinski ultimat, to pa zato, ker gre za razreševanje eksistenčnega, torej glavnega človeškega problema, ki pa je v tem smislu tudi osnovni filozofski problem.

Iz omenjenega absolutnega siromaštva, ki je obstajanje individuov kot abstraktnih števil ali kartotek, skupnosti kot naraznosti, človekovega sveta kot sveta gotovinskih odnosov, se je moč izviti samo s pozicije tistega dela družbe, ki, kot že rečeno, nima nobenega privilegija, je »koncentracija siromaštva v vsakem pogledu«, socialna sfera, ki je »notorni zločin« vse družbe, ki zatorej »nima ničesar izgubiti, a lahko pridobi« in je kot takšna »za dejansko resnico zainteresirana« družbena sfera. To je proletarijat.

Resnica, kakor je bilo že uvodoma povedano, ki ni nekaj, kar je »že tu«, kar je treba le še odkriti, ampak je tisto, česar še ni, je le zaradi tega možna in resnična kot družbena revolucionarna praksa, praktično odkrivanje novih človekovih možnosti. Svoboda človeka se torej pokaže kot njegov lasten proces samoosvobajanja. Samo ob tej predpostavki je mogoče razumeti Marxovo tezo, »da komunizem ni niti ideal niti stanje, temveč dejavni proces, ki ukinja (aufleben) sedanje stanje.« Poanta te misli pa je v tem, da namreč ne gre za ukinitve enkratnega sedanjega stanja, temveč za ukinitve vsakokratnega stanja. Na strani 421. omenjenih »Zgodnjih del« sledi formulacija o revoluciji v permanenci kot nenehnem razkrivanju resnice kot dejanskem procesu »sprave med esenco in eksistenco oziroma individualnim in občeljudskim«, kajti ... »...obstoječe, ki ga ustvarja komunizem, je ravno dejanska baza za onemogočanje vsega od individuov neodvisno obstoječega ...«.

²⁷ MEGA I. abt. 3. cit., str. 504.

²⁸ Marek Frichand: Etična misel mladega Marxa, str. 119 — Nolit, Beograd, 1966.

²⁹ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 279.

³⁰ Kategorijo »človek« (človeški — ljudski) uporabljata Marx in Engels v: 1. deskriptivsko — egoističnem smislu, 2. v normativno — aksiološkem smislu. Npr. človekova praksa je obravnavana v svoji »umazano-židovski« obliki (I. teza o Feuerbachu), kot zgolj sredstvo za ohranitev eksistence nasproti revolucionarni praksi, ki je predvsem samouresničevanje človeka kot ustvarjalnega, svobodnega — družbenega bitja. Ali »jesti — piti — razmnoževati se so prav tako prave človeške potrebe, vendar v abstrakciji, ki jih deli od ostalega kroga človekove dejavnosti in ki jih tretira kot zadnji in edini cilj, pa so to zgolj živalske funkcije (potrebe)«, pravi Marx v Ekonomsko-filozofskih rokopisih.

»Iz odnosa odtujenega dela do privatne lastnine sledi, da se emancipacija družbe od privatne lastnine itd. ... od zaslužjenosti vseh oblik izraža kot politična in človeška emancipacija delavcev — individuov, ki pa ni samo njihova, temveč občečloveška, to pa zato, ker je celotna človeška zaslužjenost involvirana v odnosu delavca do proizvodnje, vsi zaslužjevalni — odtujevalni odnosi pa so samo modifikacije in posledice tega odnosa.³¹ Potrebo ukinitve omenjene splošne človeške odtujitve postavljata Marx in Engels kot nujno občečloveško — svetovno. To pa zato, ker je odtujitev tako masovna, svetovna, splošno človeška, kot je to kapitalizem — njen nosilec, in proletariati, ki je njihov nujno komplementarni pol, kot žrtev, ki občuti odtujitev v vseh njenih dimenzijah.

Z ozirom na vlogo, ki jo ima v meščanski družbi kot družbena sfera in koncentrat vseh družbenih pomanjkljivosti, kot sila, ki dejansko ne pomeni ničesar, čeprav v resnici pomeni vse, se postavlja proletariati kot meščanskemu sistemu imanentna rušilna moč. Z drugimi besedami: realna podlaga prevlade sveta kapitala kot gospostva »mrtvega« nad »živim delom« je pol »živega dela«. »Meščanski kozmos« je dejanska dovršitev omenjenega gospostva. Možnost revolucionarne prevlade je dana samo, če so nosilci izvrševalne funkcije, »oropani in na potrjevanje lastne (živalske) eksistence reducirani socialni pol družbene delitve dela«, zaveda te svoje oropanosti in samoizgube.³²

Gre za vprašanje zavesti, za tako imenovani **individualni presežek zavesti**, ki mora biti, tako kot njegov nosilec — individuum, praktično v »svetu kapitala« (in v vsaki razredni družbi) zaradi eksistenčne nuje usmerjen zgolj v potrjevanje in stabiliziranje obstoječega — »na glavi obstoječega« sveta, sicer pa je v navzkrižju in nasproti temu svetu; isti individualni presežek mora biti osrednje mesto v vprašanju revolucionarne — dialektične misli, ki mora biti nenehno usmerjena v kritično analizo obstoječe družbene stvarnosti, s čimer postane in ostaja »praktični most« med proletariatom kot »razredom na sebi« in proletariatom kot »osveščenim razredom« — »za sebe«, kar je pogoj počlovečenja družbe. Samo tako namreč postane praksa miselna in »misel materialna sila, ki zajame množice«, »filozofija, ki v proletariatu nahaja svoje materialno orožje, in proletariati, ki v filozofiji nahaja svoje duhovno orožje«, samo tako je možen »komunizem kot nujna oblika in energičen princip prihodnosti« — versus bodočnosti. Ukinitve privatne lastnine kot osnovnega in določujočega družbenega odnosa vsake razredne in tako tudi meščanske družbe, je prva etapa udejanjanja in ukinjanja filozofije, ukinjanja »barbarstva«, »pohoda«, kjer ljudje postajajo resnično to, kar še niso — človeški. Tako dolgo namreč, dokler obstaja privatna lastnina, ki je, kot rečeno, s prisilno delitvijo dela oziroma odnosom dominacije identičen odnos, dokler dobiva vsak individuum apriori popolnoma določen krog svoje dejavnosti, pa bodisi, da je pastir, krojač zdravnik, pesnik itd. ..., kjer mora tudi ostali in iz katerega ne more, če noče izgubiti sredstev za svojo eksistenco, kjer pa kot človek ostaja nedvomno le omejen »Fachidiot«, takšen, ki ima v sili razmer zakrnele skoraj vse človeške »reflekse« in kvalitete, ki tako nima vpogleda v družbeno dogajanje in s tem situiranje sebe vanj, tako da se mu družba — kot rečeno, nujno zoperstavlja kot tuja sila, ki dela iz njega čisto slučajnega individua, zgolj sopotnika in figuranta »povampirjenega plesa njegovega Veličanstva Kapitala«; tako dolgo so dane vse možnosti, da ljudje bivajo kot »ponižana, zaslužjena, degradirana« bitja, tako dolgo

³¹ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 256.

³² Božidar Debenjak: Friedrich Engels — Zgodovina in odtujitev, str. 31.

je posamezniku skupni — družbeni interes zaperstavljen kot državno privatno, nujno tuj, tako dolgo sfera občečloveškosti biva zanj kot docela tuja, antipatična, in ker je on v njej le delno bitje — zgolj možnost človeka, tudi ona ne more biti več kot le poskus nekakšne skupnosti.

VIII

»Pozitivna ukinitve privatne lastnine« po Marxu ni zahteva po ukinitvi vsake lastnine. Marx insistira na odpravi vsake **privatne lastnine kot korena in sinonima vsake odtujitve oziroma razčlovečenja**. Predvsem se to nanaša na buržoazno privatno lastnino — kapital, ki je posledica in vzrok izkoriščanja in neplačanega tujega dela, na pravico torej, ki je ob svoji inavguraciji 1789 nastopila kot »jagnje buržoazno, ki odjemlje vse socialne razlike sveta« in se tako predstavila kot t. im. »platforma vsesplošne občeljudske izenačitve«, kot navidezna odprava vseh privilegijev in monopolov, v svojem bistvu pa je monopol posedovanja pripeljala na tak nivo, da človek sočloveka jemlje »kot kos mila ali cvetačo«. Marxov in Engelsov cilj v zadnji konsekvenci (in to je jasno razvidno tudi iz njunih »Zgodnjih del«) ni boj proti »imeti«, temveč boj proti »ne imeti«, boj proti revščini, tako materialni kot duhovni. V zvezi s tem pravi Marx v »Sv. družini« takole: »...ne imeti' je najobupnejši spiritualizem, popolna 'nestvarnost človeka' in popolna 'stvarnost nečloveka', je zelo pozitivno posedovanje lakote, bolezni, prezebanja, zločinov, uničevanja, hebetizma ..., vseh vrst nečloveškosti in abnormalnosti.«³³ Z drugimi besedami: ukinitve privatne lastnine kot »prvega dejanja« na poti reintegraciji ljudi je »uzpostavitev takega stanja posedovanja, v katerem ni interesantno drugega 'izključiti', temveč lastne sile in bistvo uresničevati in potrjevati.«³⁴ Marx torej jasno poudarja, da komunizem ni zgolj boj za vzpostavitev splošne materialne egalizacije (kar bomo poskušali malo pozneje tudi ilustrirati v Marxovo kritiko tako imenovanega »primitivnega komunizma«), se pravi, komunizem »...nikomur ne odvzema moči, da bi si prisvajal družbene produkte; preprečuje pa, da se s tem prisvajanjem sebi podjarmlja tuje delo«.

Če nas je torej »privatna lastnina tolikanj poneumila, da menimo, da je nekaj **naše**, šele... če to neposredno čutno posedujemo: jemo, pijemo, nosimo...«³⁵ in smo po tej mentaliteti lahko bogati le čutnih predmetov in dobrin, potem v tej senzualno — hedonistični lepoti ne smemo storiti dodatne, morda usodne napake; namreč »...pozitivno ukinitve privatne lastnine kot čutno prisvajanje človekovega bitja in življenja, človekovih del za in s pomočjo človeka...« ne smemo razumevati zgolj kot neodtujeno posedovanje čim večje množine materialnih dobrin, predmetov, torej zgolj kot za menjavo mest zgoraj — spodaj.

Marx se popolnoma zaveda, da »za lačnega človeka ni človeške oblike hrane..., ta bi bila lahko pred njim v najbolj surovem stanju...«, kajti »...siromašen človek nima smisla niti za najlepšo predstavo...«³⁶ Šele s pomočjo človekovega (posameznikovega) predmetno razvitega bogastva šele nastaja »bogastvo subjektivno človeške čutnosti: muzikalno uho, oko za lepoto oblike, ljubezen, volja...«, ker »...smisel predmeta gre zame tako daleč, do koder seže moje čutilo, moja emocija...«³⁷ moj ratio. Vsa čutila in

³³ Marx-Engels: Sv. porodica, str. 87, Kultura, Beograd 1959.

³⁴ Marx-Engels: cit. delo, str. 88.

³⁵ Marx-Engels: Rani radovi — Naprijed, Zagreb 1967, str. 279.

³⁶ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 282.

³⁷ Marx-Engels: cit. delo, prav tam.

emocije in ne nazadnje razum postajajo človeški s pomočjo počlovečenega predmeta, humanizirane prirode in družbe oziroma poprirodnega in podružbenega individua.³⁸ (Ontologija, ki je postala antropološka, in antropologija, ki je postala ontološka.) Ljudje — individui tako postajajo resnično generična bitja, tvorci zgodovine, namreč na ta način, da predmetna resničnost postane človeku resničnost njegovih bistvenih sil, s tem pa postanejo vsi predmeti in odnosi — kot njegovi produkti, opredmetenja njegove individualnosti.

Takšni individui prisvajajo svoje bitje na vsestranski način kot totalni ljudje.

Če torej vladavini privatnega lastništva (v zadnji instanci samogibanju kapitala) nujno ustreza človek kot delno bitje — slučajni individuum — zgolj objekt — vijak mehanizma tega samogibanja, potem ukinitvi privatnega lastništva kot ukinjanja vsake oblike odtujitve ustreza osvobajajoč — ustvarjalen človek, individuum — osebnost.³⁹

Takšen individuum si prisvaja svoje bitje na vsestranski način. Vsak njegov organ postaja manifestacija specifično človeškega — individualnega, kot tudi družbenega in prirodnega odnosa. Vsak od teh odnosov pa bodisi, da gre ali za gledanje, ali za ljubezen, ali za delo itd. ..., ima svoj »predmet« oziroma pomeni »prispevek« prisvajanju in ureditvi sveta na »človeški način«.

»Totaliteta prisvajanja človeka« je totaliteta prisvajanja vedno novih odnosov, spoznanj, predmetov, potreb ..., je bogastvo razvoja vseh človekovih možnosti in zmožnosti, tako družbenih, prirodnih kot specifično individualnih enkratnih in neponovljivih. Gre torej za individua kot bolj ali manj neokrnjeno psihofizično celoto, ki je uspel razviti in zadovoljiti večino svojih individualnih in občečloveških potreb in lastnosti, za kompletnega človeka — osebnost, za katerega je značilno samouresničevanje njegovega človeškega bistva, lastne harmonične vsebine v skladu z lastno zamisljivo, za človeka tedaj, ki živi v skladu s svojimi individualnimi specifičnostmi in ki ustrezno tem sposobnostim razvija in prisvaja svojo **družbeno osebnost**, svoje človeško bogastvo, ki je tako uspel organizirati svoje »forces proprés« kot družbene sile.

K oblikovanju takega individua, ki je enako komunističnemu uresničevanju realnega projekta prihodnjega človeka in človeške družbe, je usmerjen celoten interes vse Marxove in Engelsove misli.

Pri individuu kot nedeljivi — psihofizični celoti, kot rečeno, »ne more priti do pravega razvoja — počlovečenja, če nima možnosti razvijati večino svojih potencialov in lastnosti« (— totalitete potreb)⁴⁰ na specifično človeški — družbeni način. Razvijanje le ene ali zgolj nekaterih lastnosti in sposobnosti nujno vodi do poneumljenja, razčlovečenja, kakor je tudi pokazala

³⁸ Marx odpravlja tradicionalno filozofsko razcepljenost na ontološko in antropološko sfero, tako kot predmetnega in družbenega kreativnega bitja) in obratno, kar je le druga stran istega odnosa (v zvezi s tem glej še Karl Marx: Kritika Heglove dialektike in filozofije nasploh). Ontologijo in antropologijo sta torej Marx in Engels tretirala ne kot dve disciplini filozofije kot teorije, kot svetovnega nazora, temveč kot nekritični opredelilvi, ki določena tradicionalna področja filozofije že reflektirata s stališča »ukinitve« oziroma uresničenja filozofije kot kritične teorije, ki je družbeni projekt revolucioniranja družbe. tako da ontološko tretira kot antropološko (»zunajni svet« kot *conditio sine qua non* potrjevanje človeka (V zvezi s tem glej še XI. tezo o Feuerbachu.)

³⁹ V zvezi s tem je treba tukaj pripomniti, da v človeku znotraj »običajnega« dialektičnega odnosa obče-posameznemu, družbeno-individualno gre za posebno obliko polarnosti med občim in posameznim, kjer ima človeški individuum bistveno bolj izrazit delež kot pri vseh drugih živih bitjih. Z ozirom na to, da je praksa — ustvarjanje jedro človeškega bistva, je nemogoče, da se obče in družbeno človeško bistvo uresniči v individuumu brez njegovega lastnega ustvarjanja — angažiranja. Od individualnega, aktualnega oblikovanja vsakega posameznika je namreč odvisno, ali bodo njegove občečloveške zmožnosti prerasle v jasno ali medlo humanistično ali celo antihumanistično vsebino. (Ravno z ozirom na to je treba ločiti pozitivne oziroma negativne humanistične osebnosti od zgolj slučajnih individuov.) Ukinitvi privatne lastnine bi torej morale ustrezati pozitivno humanistične osebnosti, totalni individui.

⁴⁰ Marx-Engels: Rani radovi, cit. delo, str. 378.

Marxova in Engelsova analiza kapitalizma, kjer so človekovo generično bistvo — ustvarjanje, reducirano na ohranitev gole eksistence, pojavlja kot totalen bumerang — destrukcija najbolj človeškega v človeku in s tem kot pasivizacija nasproti svetu lastnih produktov, kar se kaže kot ujetost in zaprtost v lastnem svetu, kar končno rezultira v degeneracijo tako človeka kot njegovega lastnega sveta.

Kot že rečeno, ukinjanje tega degeneriranega sveta ni enkratni revolucionarni akt, temveč nenehno preraščanje, počlovečevanje, kritično — praktično zoperstavljanje temu svetu kot človekovo izgrajevanje okoliščin na čim bolj človeški način.

Ta oblast ljudi nad tipično človeškimi produkti je t. im. »podružbljanje individuov«, »počlovečenje sveta«, »individualizem posebne vrste«, kot rešitev konflikta posameznika in družbe, občečloveškega in individualnega. Bistvena predpostavka te rešitve je, kot rečeno, »svoboda kot pogoj osvoboditve« v tem smislu, da to pomeni tako osvobajanje od zunanjih pritiskov kakor tudi svobodno revolucionarno akcijo, kar omogoča aktualno družbeno angažirano ustvarjalnost posameznikov kot nenehno revolucionarno prakso, kot nenehni »aufheben« dosežkov prejšnjih generacij (individuov), tako v materialni kot duhovni produkciji. To naj bi predstavljalo uresničevanje realnega načrta za vsestransko razvitega totalnega človeka oziroma počlovečene družbe.

Kar se tiče omenjenega realnega plana celovitega prihodnjega človeka, je treba pripomniti, da gre za takšen »realni načrt«, v katerem bodo združene vse osnovne bistvene kvalitete in pogoji človeka na povprečno višji ravni kot v dosedanji zgodovini,⁴¹ za projekt prihodnjega človeka torej, ki bo v obliki zavestnega in uresničevanega ideala v sedanjosti kriterij, »ob katerem se bije vse bolj ploden boj za jasno ločitev pozitivno človeškega od negativno človeškega«.⁴² Na tej liniji bi prihajalo do »istovetenja človekove prihodnosti, sedanjosti in preteklosti na dialektični način, ki je takšno preraščanje preteklosti«, ki »pomeni vključevanje najboljšega v preteklosti v prihodnost, prek teoretične in praktične kritike preteklosti v sedanjosti, prek njune bistvene predelave in absorbiranja v kvalitetno novi višji humanistični kontekst prihodnosti ..., tako da ne bi več prihajalo do tistega tragičnega razmetavanja dragocenih potencialov človeštva, do katerega je do sedaj prihajalo ravno do tisočkratnega ponavljanja človekovih hib in slabosti«.⁴³

Dejstvo je, da morajo ljudje razvoj svojih bistvenih, generičnih sil upirati na določeno občečloveško zamisel, kar jim ustreza kot zavestnim bitjem, prav tako pa je dejstvo, da gre pri uresničitvi te zamisli za tako globoko revolucijo, kot je doslej še ni bilo in je bolj dvomljiva kot katerakoli dosedanja, kjer je odvisna od bistvene spremembe v večini posameznikov, ali vsaj pri večini tistih, ki bodo imeli (v prehodnem obdobju) odločilne pozicije v družbi. Vsekakor pa bo morala biti podprta z mnogo večjo koncentracijo občegenerične volje in strasti, kot je znana iz dosedanje človeške zgodovine.⁴⁴

Uresničevanje omenjene zamisli pa ni nič drugega kot komunistična revolucija. Kot rečeno, komunizem za Marxa in Engelsa ni nikakršen ideal, ki ga je treba skonstruirati, temveč resnično gibanje, proces, ki nenehno ukinja obstoječe (ne enkrat in za vselej, temveč znova in znova). Če torej govorimo o proletarski revoluciji, to ni akt, ki se zaključi, ko proletariat vrže buržoazijo z oblasti, s čimer naj se tudi izčrpa in zaključi socialistična revolucija, tisto pa, kar iz tega sledi, pa je zgolj »izgradnja«, »konstrukcija«, fiksi-

⁴¹ Vojan Rus: *Dialektika človeka misli in sveta*, DZS, Ljubljana 1967, str. 388—390.

⁴² Vojan Rus: *Dialektika človeka misli in sveta*, cit. izd., str. 391.

⁴³ Vojan Rus: *Dialektika človeka misli in sveta*, cit. izd., str. 391—392.

⁴⁴ Vojan Rus: cit. delo, str. 388.

ranje socializma, ki da zdaj lahko začne evoluirati. Kot rečeno, ne gre za stanje, ampak za proces, ne za ideal, temveč za gibanje, za samo-gibanje ljudi k počlovečenju, nenehno osvobajanje in hkratno uresničevanje novih človeških možnosti, resnica, ki šele mora priti, ne pa zgolj **reformiranje** obstoječega, **kot pač pride**, kot popravljanje in izgladitev napak, kot reforma obstoječih protislovij. **To, da se skozi revolucionarno prakso obstoječe spreminja v obstoječo dejavnost, ki po svoji možnosti drugačnega nosi v sebi negacijo danega in s tem svojo lastno nujnost, da z njo prihaja drugo — drugačno, je dejansko bistvo Marxove teze o človeški revolucionarni praksi kot bistvu sveta oziroma človeka kot smisla vsega obstoječega.** V ilustracijo omenjene teze služi tudi znana Marxova kritika projekta tako imenovanega »primitivnega komunizma materialne izenačitve« kot »**resnične reforme**« »**meščanskega kosmosa**«.

Bistvo tega »komunizma« je obča uniformiranost — izenačitev vseh individuov, nad katerimi stoji skupnost, ki pa je zgolj »skupnost dela za enako plačo«, kot univerzalni, abstraktni kapitalist. Delo — praksa je še vedno le sredstvo ohranitve zgolj eksistence in še zmeraj ni potrjevanje človekovega specifičnega individualnega in družbenega bistva. Omenjenemu komunizmu je lastna nasilna abstrakcija od človeške osebnosti, individualnih sposobnosti (talenta), od izobrazbe, kulture, človeških vrednot in se do vsega tega enako nivelizatorsko obnaša kot kapital. Z drugimi besedami, gre za projekt splošne nivelizatorske izenačitve, ki abstrahira sposobnosti in nagnjenja posameznikov, ki zahteva za vsakega individua enako plačo in ki kot višek enakosti zahteva za vsakega moškega vse žensko kot »splošno enako lastnino«.

Težnja po splošni lastninski izravnavi, ki ne spregleda niti enake »doze« spolnih užitkov, je dejansko prikriti in delno »racionalizirani« splošni buržoazni egoizem, ki je v resnici težnja po izenačitvi s še bogatejšim, kar pa je sicer v »normalni kapitalistični družbi« »motor« celotnega družbenega življenja.

Značilnost, ki pa jn v resnici zaščitni znak tega »komunizma«, je skupnost žena kot »plena« in »služabnic« skupnega (moškega) — »človeškega« uživanja. Gre za t. im. »izrečeno tajnost tega projekta, ki je bolj buržoazen od same buržoazne družbe«, »kakaj kakor žena iz zakona (v kapitalizmu), ki je ekskluzivna oblika prostitucije, prehaja (v tem primitivnem komunizmu) v občo prostitucijo, tako celoten svet bogastva, se pravi predmetnega človeškega bitja, prehaja iz odnosa ekspluzivnega zakona s privatnim lastnikom v odnos univerzalne prostitucije s skupnostjo«⁴⁵ (kar pa ni nič drugega kot perfekcija kapitalizma).

»V odnosu do žene kot ‚plena‘ in ‚služabnice‘ skupnega uživanja je izražena brezmejna degradacija, v katero se človek postavlja sam. Izrečena skrivnost omenjene degradacije se nedvomno odločno, odprto in odkrito manifestira v odnosu moškega do ženske in v načinu, kako se razumeva neposredni na-ravni, pri-rodni generični odnos.«⁴⁶

Neposreden, pri-roden, nujen odnos človeka do človeka je odnos moškega do ženske. V tem prirodnem rodnem odnosu je človekov priroden odnos neposredno njegov odnos do človeka, se pravi, če hoče biti odnos do človeka **na ravni**, potem je to lahko samo odnos do sočloveka kot sebi enakega; jasno, če gre za raven, ki je in hoče biti človeška. Torej če hoče ostati odnos za resnično človeški ravni in priroden, ne more in ne sme biti iz-rodek.

Dovolil sem si malo svojski prevod pasusa (ki sledi) kot poskus, da bi bolj plastično približal omenjeni odnos. »... V tem odnosu (moški — ženska,

⁴⁵ Marx-Engels: Rani radovi, cit. izd., str. 273.

⁴⁶, ⁴⁷, ⁴⁸ Marx-Engels, Rani radovi, str. 273—275.

op. J. K.) se na dejanski način, reducirano na očitno dejstvo kaže to, koliko je človek postal človeku na-rav(ni)en, priroden oziroma koliko je pri-roda počlovečena. Iz karakterja tega odnosa je razvidno, koliko se je človek počlovečil (prišel na raven — op. J. K.) ... oziroma koliko mu je človeškost postala na-ravna — pri-rodna,⁴⁷ koliko je torej človekova narava postala na-ravnana naravnost na človeško naravo sočloveka. Z drugimi besedami, se v tem odnosu pokaže, »koliko je človeška potreba počlovečena, koliko je torej potreba — moranje (sollen) — po drugem človeku resnično postala potreba, torej koliko je on (človek, op. J. K.) v svojem najindividualnejšem obstajanju istočasno tudi družbeno bitje«. V tem smislu postane docela jasna Marxova teza, da »komunizem kot pozitivna ukinitev privatnega lastništva, kot človekove samoodtujitve«, predstavlja »resnično prisvajanje človekovega bistva po njem samem in z ozirom na to »pomeni popolnoma zavesten in znotraj celotnega bogastva dosedanjega človeškega razvoja povratak človeka k sebi kot družbenega — počlovečenega človeka. Ta komunizem kot dovršen naturalizem — humanizem oziroma humanizem v naturalizem,⁴⁸ je resnična rešitev konflikta ljudi in narave, ljudi med seboj, svobode in nujnosti, ... in-individuuma in družbe ...⁴⁹ situacijo, kjer »napredek uma pomeni tudi napredek sreče«, udejanjanje individualne in občečloveške prakse kot revolucionarne — morale.

IX

Morala je tu daleč od tega, da bi bila abstraktna — moralizatorski dodatek nekemu odtujenemu stanju kot »ideološka nadstavba« (kakor so jo obravnavali v »teoretskih« konstrukcijah dogmatiziranega in vulgarniziranega marksizma), temveč je zavestno ustvarjanje pomembnih medčloveških odnosov, ki imajo namen razviti človeško bistvo v pozitivnem smislu, se pravi, da je samopostavitev ljudi kot totalnih, katerim velja, da je človek za človeka najvišja vrednota in torej nemoralna kot zgolj zavest, postulat, apel na človeško zavest, relacija, punt, soperstavljanje, temveč kot morala — zavestna dejavnost, ki je najbolj neposredno usmerjena v revolucioniranje obstoječega v počlovečenje sveta.

Marxova kritika razklanosti buržoazne družbe in s tem tudi njene dvojne morale kot maskiranega destruktivnega in manipulativnega interesa buržoazije⁵⁰ je podana ravno s stališča omenjene morale kot revolucionarne prakse.

Individualno in občečloveško v delu »Eksistencializem je humanizem«

I

Sartre svojo eksistencialistično filozofijo gradi na dualizmu odnosa eksistence in esence, subjekta in objekta, ki ga pojmuje kot varianten odnos biti-za-sebe in biti-v-sebi. Zavezan ostaja stari metafiziki, vendar s to razliko, da njen osnovni odnos essentia-existentia postavlja na glavo, tako da eksistenca postavlja esenco. Iz subjekta, ki je eksistenčno bistvo, sta apriori konstruirana subjekt sam in objekt kot njegova razlika na način negacije — ničenja subjekta. Da bi se bistvo, ki je v klasični metafiziki »notranja možnost stvari« principium essendi — nosilec eksistence, ustvarjalno uresničevalo, tega v

⁴⁷ Marx-Engels: cit. delo, str. 275.

⁵⁰ Marxova kritika buržoazne morale je dejansko kritika vsake morale razredne družbe, ki je dejansko morala vladajočega razreda. Njena značilnost je, da zavedno, vendar pa na pogled »naivno-pošteno« (pre)kanalizira pozornost množic na »pomembne« družbene probleme in vprašanja, morala torej, ki je ponarejena zaskrbljenost ljudi za živali, z namenom, da bi ljudje pozabili na to, da so tretirani predvsem kot — živali.

moderni — nemarksistični (velja tudi za Sartrov eksistencializem) ni več. Tu bistvo že je — eksistira. Tako pri Sartru bistvo eksistira apriori in iz sebe »konstruira« analogno Descartosovemu cogitu oziroma Heglovemu absolutnemu Duhu.¹ To kaže, da (po Sartru) odnosa in razlike med objektom in subjektom ni mogoče raziskati po posameznih konkretnih odnosih in razlikah, kajti le-ti so konstruirani, kot rečeno, apriori iz subjekta, brez kakršnekoli zveze z izkustvenimi dejstvi (če abstrahiramo tudi filozofe praktične povezave s svetom).

Sartre apriorizem in subjektivizem uporablja kot filozofsko metodo. Tako stališče mu dovoljuje svojevoljno operiranje s pojmi in odnosi, ki se že vnaprej zavestno poskuša osvoboditi vsakršne kontrole z izkustvenimi dejstvi.

»Eksistencializem je humanizem« je eno tistih Sartrovih del, ki njegovo filozofijo ponuja kot »revolucionarni družbeni projekt« v času, ko je marksizem pod Stalinom in Ždanovim doživel birokratsko metamorfozo. Gre za tako imenovani »popravljeni eksistencializem«, v katerem so najbolj očitna protislovja »originalnega« Sartrovega eksistencializma ad hoc zglajena, delno prekrojena, popravljena in na nekaterih mestih »podzidana«.

Ce je vsaka idealistična ali nedialektična materialistična filozofska misel nujno ideološka (v Marxovem smislu nekritičnega pristajanja na »obstoječe« kot sistem »razodetih resnic«, za prirezovanje »zgodovine«, pri čemer ostaja misel zgolj konstruktivna, ne pa kvalitativno — destruktivna, nenehna težnja po resnici, kar je istovetno z nenehnim odkrivanjem in uresničevanjem novih možnosti človeškega; konstrukcija torej, ki v zadnji instanci miselno spravlja s sveta konfliktnost obstoječe družbene stvarnosti in s tem angažirano zavestno beži od resnične človeške postavitve sveta, počlovečenja individua in družbe), potem je Sartrov eksistencializem po tej »klasifikaciji« ideologija.

Dejstvo je, da je v bistvu vsa Sartrova ontologija podrejena antropologiji, se pravi takemu pojmovanju človeka, kakor ga je avtor sam apriori določil. Gre za to, da je »ves ontološki misleni sistem zgrajen pravzaprav samo zato, da pojasnjuje in opravičuje ta njegova (Sartrova — op. J. K.) apriorna izhodišča.²

Sartre je postavil ontološko tezo o popolni razliki med bitjo-za-sebe (subjektom) in bitjo-v-sebi (objektom), zato da bi nekako utemeljil svojo tezo, da je vsa aktivnost in s tem vsaka posledica odvisna samo od enega vzroka — subjekta in skoraj čisto nič od objekta oziroma objektivnih okoliščin in pogojev. Če vis-à-vis te ugotovitve skušamo določiti odnos individualnega in občeljudskega, ki nas tu primarno zanima, potem je treba reči, da individuum nastopa kot absolut nasproti občeljudskemu — družbenemu. Družba oziroma družbenost — občeljudskost kot celota medčloveških odnosov pa je zreducirana zgolj na nekaj nedoločenih intersubjektivnih odnosov (toda šele pozneje, ko je avtor že pregloboko zapadel v subjektivizem, naj ti odnosi kot deus ex machina pomagajo absolutnemu subjektu iz izolacije).

Toda čeprav Sartre nedvomno govori o meščanski družbi in celo izraža svoj gnus in odpor do siromaštva družbenih odnosov, kajti redukcijo na »glasovalne« »za« in »proti« odnose si tudi lahko razlagamo kot Sartrovo varianto znane Engelsove teze, da so družbeni odnosi v »meščanskem kozmosu« reducirani na tržni »odnos ponudbe in povpraševanja«, pa analiza pokaže, da je Sartrova interpretacija družbenih odnosov posledica apriori absolutizirane in privilegirane pozicije individua v družbi.

¹ J. P. Sartre: »Eksistencializem je humanizem«. Izbrani filozofski spisi, CZ, Ljubljana, 1968, str. 204.

² Vojan Rus: Sodobna filozofija med dialektiko in metafiziko, MK, Ljubljana, 1968, str. 371.

Sartre je namreč daleč od tega, da bi uvidel, da je družba kot odnos subjektov bistveno višja kvaliteta kakor le mehanična vsota individuov, podzidana s prozornim in abstraktnim Kantovim »kategoričnim imperativom«, »naj bo drugi človek cilj« oziroma »naj bo moje delovanje tako, da je lahko merilo za druge ljudi«.

Sartre ne vidi, da je kakršnakoli ustvarjalna človeška skupnost potencialno višja kvaliteta od proste kvantitete vključenih individuov, da se je človekovo individualno in družbeno bistvo — praksa — razvilo ravno znotraj družbe in da tako »družbenost kot nova kvaliteta tudi lahko dodaja nove kvalitete vsakemu vključenemu posamezniku poleg in povrh njegovih individualnih kvalitete«. Z ozirom na povedano je Sartru ostalo skrito tudi to, da družbenost, če je tako razvita, sama ni nikakršno absolutno jamstvo za razvoj najvišjih človeških vsebin.

Tako ni mogel dojeti, da je proces učlovečenja bistveno odvisen od aktualne ustvarjalnosti — prakse, ki je »združevalno jedro za družbenost in individualnost« kot delni bistvi človeka. Če mora biti odnos posameznika in družbe dinamično — progresivna polarna celota je le kot takšen jamstvo človekovega napredka, potem je Sartrov aksistencializem resnično zelo daleč od tega, da bi bil angažirana »luč napredka«, ker omenjen odnos pojmuje absolutno-dilematično, takšnega, kakršen je v resnici v na glavo postavljenem buržoaznem »svetu kapitala«.

Zgolj indignacija tega sveta in nič več je enaka čakanju na odrešenika. Ker pa sam Sartre ugotavlja, da je le-ta umrl — ostane NIČ.

II

Kot omenjeno, če že obstajajo kakšne zveze ali kakršnikoli drugi odnosi med »dejstvi«, ti za Sartra ne obstoje objektivno, temveč (skoraj) edino le v odvisnosti od subjekta. Sartre se zaveda nevarnosti subjektivizma in zato poudarja, da situacija, v kateri je njegov človek — »individuum« ni niti subjektivna niti objektivna.³ Toda logika izhodišč je takšna, da vodi v sub-

Ni treba posebej poudarjati, da je ta absolutna svoboda kot absolutni indeterminizem iluzija, ki je v različnih oblikah bistveno prisotna v marsikaterem metafizičnem sistemu v podobi težnje, da bi subjekt oziroma zavest postala sama sebi zadostna, »sama v sebi bivajoča bit«.⁶ Sartrov absolutno jektivizem, ki končno rezultira v to, da resnično osrednjo in najpomembnejšo vlogo človeškega subjekta hipostazira in absolutizira kot »projekt« »Individuove« originalne dejavnosti ex nihilo, kar pa je Sartra istočasno tudi »zaščitni znak« absolutne svobode »Individua«. Sartrov subjekt je istoveten s »Projektom« oziroma »Projekt« je istoveten s subjektom. Bistvo Sartrovega pojma absolutne svobode in s tem individua kot »osebnosti« leži v absolutni subjektivnosti njeni (absolutni) ločenosti od objektivnega — čutenega.⁴ To razlaga Sartre takole: »...da bi si lahko zamišljala (imager), mora biti zavest svobodna v odnosu do sleherne posebne realnosti... in mora biti (hkrati) mogoče, da se ta svoboda določi z neko bitjo — v — svetu, ki hkrati konstituira in niči svet...⁵

³ J. P. Sartre: cit. delo, str. 206.

⁴ Tu najdemo posredno tudi odgovor, čemu Sartre ne more argumentirati vzrokov, zakaj so eni ljudje bolj svobodni kot drugi, tako da jim ta »atribut« poljubno pripisuje po kriteriju »ne(resnosti)«. Op. — glej še Vojan Rus: Sodobna filozofija med dialektiko in metafiziko, str. 373.

⁵ J. P. Sartre: cit. delo, str. 19.

⁶ Gre za miselne posledice idealistične dialektike. Skoro vsaka idealistična dialektika (Hegel, Fichte, Kant) absolutizira subjekt, bodisi človeka kot absolutni subjekt bodisi da subjekt spreminja v boda. Pri tem se pokaže, da mora idealistična filozofija, čeprav želi dialektično tolmačiti (absolutiziran) subjekt, ostati nujno omejeno dialektična, ker ostaja metafizična. Heglov primer to najbolj jasno kaže.

svobodni subjekt je (tudi) absolutno dejaven, je angažiran v težnji, da bi sebi predložil svojo lastno svobodo, ki pa je dejansko nesvoboda — usoda.

»Individuum« je svoboden kot »vržen v svet«, zapuščen, brez sleherne pomoči, opore, norm, po katerih bi se ravnal, tako da je, karkoli izbere, prav — je dobro; ta izbor pa je hkrati tudi nenehno »svobodno« izumljanje — postavljanje »Individua« kot človeka.

Gre za svobodno eksistenco, ki ni niti osvobajanje od zunanjih okoliščin in pritiskov niti svoboda za kreativno akcijo, temveč je »svoboda izbire v praznem prostoru«, svoboda brez vsebine — sine realitate, ker ji manjka drugi pol, podlaga, objekt. Tako je popolnoma izoliran subjekt (eksistenca) napoten na proizvajanje lastnega bistva, prisiljen k zamisli, projektiranju, in kakor se bo pokazalo, k »izumljanju sebe kot nenehne originalnosti«, diskontinuitete iz nič. To breztemeljnost (Bodenlosigkeit) je Sartre sam začutil, ampak le začutil.

Sartrov subjekt — »Individuum« se vrti v sebi, je absolutna moč, ampak le v sebi in le zase. To pa zato, ker je s seboj istoveten, ker Sartre ne priznava različnosti, ker ni drugega pola, ki bi mu dajal smisel, ni objekta kot njegove negacije ali afirmacije. Nepriznavanje različnosti (objekta) Sartru onemogoča, da bi subjekt predstavil v njegovi resnični — človeški moči. Sartre ne vidi, da šele dialektični odnos subjekt — objekt, kjer objekt predstavlja negacijo subjekta in kjer subjekt potrdi svojo bistvenost s tem, da prerašča druge objekte in sebe kot objekt, kjer subjekt, s tem da se postavlja nasproti objektu kot potencialni in uresničujoči novum, da le tako subjekt in objekt — človek in njegov svet — dobita svojo polno počlovečeno obliko in smisel.

Sartre negacijo kot delujoč odnos subjekta do objekta reducira na pomanjkljivost, »manjkanje« subjekta nasproti objektu (torej kot pomanjkljivost samega subjekta), postavitev objekta, »ki je, kar je« in kar končno rezultira v **negacijo kot zavračanje v lastnem umikanju — izmikanju subjekta** — Individuuma, kar ni nič drugega kot beg (subjekt nič — zavrača objekt, ko se umika pred bitjo-v-sebi — objektom; ozadje tega zavračanja je pozicija konkretnega individua — malomeščana v buržoazni družbi, kjer se on umika — izmika odkriti konfrontaciji z dejansko stvarnostjo, družbo in naravo, ki se mu očitno kot delnemu individuumu zoperstavljata kot tuji — sovražni sili), ki pa je posledica strahu pred bitjo — obstoječim, ali če hočemo, pomanjkanje zaupanja vase. Interpretacija negacije torej ustreza pasivni in neangažirani poziciji malomeščana v »meščanskem kozmosu«, s tem pa tudi funkciji subjekta — »Individua« v Sartrovem eksistencializmu.

Sartrove določitve subjekta, kot s seboj istovetnega, avtarkičnega, (navidezno) vsemogočega, subjekta, ki »karkoli izbere in dela«, je prav, ki pa vedno izbira le samega sebe kot najboljše rešitev, je dejansko »emancipacija« človeka kot »egoista« znotraj politične emancipacije kot najvišje »osvoboditve človeka v razredni družbi, je svoboda kot takšna izbira, ki ne potrebuje nobenega kriterija ali podlage več, ker je tako ali tako »vrhunska in samozadostna« (kritiko omenjene »svobode« kot kapricioznosti je začrtal že Hegel in jo označil kot podrejenost stihiji — usodi, torej kot nesvobodo, dokončno dialektično pa jo je »obdelal« Marx v svojih »Zgodnjih delih«).

Toda tak subjekt kljub vsej svoji angažiranosti in vsemogočni kapricioznosti itd. »ostaja to, kar je« — siromak v lastnem bogatem svetu — iluzij — nič, izolirana, zapuščena, sebi zadostna ničnost. In če Sartre postavlja tezo, da je subjekt nič, potem se sploh ni zmotil. To namreč izhaja konse-

kventno iz startnih pozicij, ki individua abstrahirajo od vsake družbe in družbenega delovanja.⁷

Sploh je za Sartrovo interpretacijo subjekt — objekt odnosa značilna Heglova spekulativno-metafizična shema subjekta kot totalitete. Če Hegel to metafizičnost nehoti potencialno prerašča skozi subjektovo postavitev kot negacijo (*»aufheben«*) objekta, pa čeprav je negacija kot *»delo«* pri Heglu le duhovno abstraktno **mišljenje** subjekta, ki misli samega sebe, pa se ji Sartre *»približa«* kot napačni zastavitvi odnosa subjekta do objekta, s tem ko ugotavlja defektni efekt — absurd zaradi absolutiziranih izhodišč. Pri tem je negacija lahko ali zavračanje vsega ali pa sprejemanje vsega, kajti *»kriterijev ni«* in *»karkoli izbereš, je prav«*, je potrditev tebe kot (Sartrovega) človeka. Ker ta absolutna svoboda ne pozna nobenih kriterijev, ki bi uravnavali delovanje in mu dajali človeški smisel, se vsako hotenje prej ali slej izniči, tako da je jasno, da negacija ne more biti nikako ustvarjanje, preraščanje obstoječega, temveč se lahko manifestira zgolj kot subjektovo izbiranje, ki pa je nujno vklenjeno v dano — ponujeno obstoječe, torej podvrženo in odvisno od stihije obstoječega, tako da se *»svoboda izbora«* — za Sartra najvišja človeška osvoboditev, nujno razkriva kot usoda — nemoč. Da je moč le samoprevara, samotolažba, surogat resnični svobodi v kapriciozni igri usode, vse to logično posledično izhaja iz Sartrove izhodiščne pozicije, iz Sartrovega *»absolutnega«* in *»vsemogočnega«*, izoliranega in brezpredmetnega subjekta — *»Individuuma«*, ki je izgubil tla pod nogami.

III

*»Človek je najprej projekt, ki se subjektivno živi, namesto da bi bil le seme ali cvetača...«*⁸ *»Ko sem projekt izbral, ne morem več intervenirati...«*⁹

Sartre sicer poudarja osnovno človekovo specifičnost — sposobnost zamišljanja, toda zamišljanja, ki ni navezano na nič predhodnega — preteklega, torej ustvarjanja, ki je samo ustvarjanje iz nič. Ne vidi, da mora projekt nujno temeljiti na predhodnih spoznanjih, ki pa so nujno vezana na (pred)obstoječe, česar pa Sartre ne priznava. Razen tega govori zgolj o projektu, ne pa tudi o uresničitvi projekta; kar pa je razumljivo, obenem je prav tako razumljivo, da mu je tako tuj tudi vsak finalizem. Angažiranost, ki jo Sartre dovoljuje, je reducirana na svobodni izbor, ki pa je, kot rečeno, le delna svoboda znotraj danega. Sartre ne vidi, da je notranja svoboda sorazmerna s človekovim delom in voljo (n. pr. preraščanje določenih emocij in nagonov, ki te tlačijo in onemogočajo) in sploh ne nazadnje — z znanjem. Posledica tega je tudi, da Sartre ne vidi, da čim širše in čimgloblje je znanje, toliko večja je možnost resnično svobodne izbire. Resnično svobodno lahko namreč izbiram le to, kar poznam, sicer je izbira podrejena stihiji, kar pa ne more biti osebna svoboda. Notranjo svobodo kot svobodo izbire je torej mogoče pridobiti le z delom, samooblikovajem, samovzgojo. Sartre z ozirom na omenjene postavke implicite negira takšno *»postavitev«* svobode, ker ima svobodo za nekaj usodnega, danega, to njegov eksistencializem nujno zadržuje le na nivoju abstraktnega, verbalnega, dejansko imoralnega.

IV

Absolutna razlika subjekta in objekta navaja na sled, da subjekt — človek sploh ne more bistveno vplivati na objekt — obstoječo stvarnost. Takšno iz-

⁷ J. P. Sartre: *»Être et Neant«*, Paris, 1955, str. 119—120.

⁸ J. P. Sartre: *Izbrani filozofski spisi*, CZ, Ljubljana, 1968, str. 188.

⁹ J. P. Sartre: cit. delo, str. 210.

hodišče vodi v pasivizem, moralno dezangažiranje, torej v prav nasprotno, kar skuša Sartre poudariti s svojo absolutizacijo subjekta.

Teza, da je izhodišče sistema absolutiziran subjekt — individuum, preprečuje določitev »človeškega lika« kot družbenega človeka — individua, kot osebnosti iz družbenih odnosov. To pomeni, da svoboden človek — posameznik ne prihaja iz sveta in družbe, ampak (po Sartru) izključno in popolnoma iz »svojih principov«. To ga odvezuje, da bi moralne norme razumel kot izraz družbenih — občeljudskih potreb, kar ga potemtakem nujno vodi v imoralizem, v takšno odgovornost, ki je dejansko neodgovornost.

Vsekakor ima Sartre prav, ko pravi, da ni nobene samo abstraktne morale oziroma da mora biti vsaka moralna odločitev posameznika konkretna, angažirana, samostojna in odgovorna. Toda Sartre to dejstvo absolutizira. Po njem so moralne odločitve (izbire) enkratne in predstavljajo absolutno originalnost, kjer, kot že rečeno, subjekt pretrga z vsem obstoječim (tudi s seboj kot preteklim subjektom — dejansko je on edino obstoječe), torej z vsako tradicijo. (V ilustracijo te teze nam lahko služi Sartrova misel, da »...pred projektom ne eksistira ničesar«.) Sartru je tako tuje, da so v vsaki konkretni moralni odločitvi ali dejanju vedno implicirane tudi splošne moralne zakonitosti, ki obstajajo, odkar smo ljudje in dokler bomo.¹⁰ Tudi ta pomanjkljivost — kot vse ostale — je posledica omenjenega absolutiziranega izhodišča, ki abstrahira od občegeneričnega — družbenega in z ozirom na to je tudi jasno, zakaj je Sartrova etika tipično individualistična.

Sartre sicer prenekatere pasuse v delu razlaga in pojasnjuje z izkustvenimi primeri, bravurozno se spušča v psihološke analize (za katere je jasno, da jih ne dela absolutni subjekt, imenovan »cogito«), toda to so le tako imenovane koncesije občečloveškemu izkustvu in kritikam, ki jih je doživel njegov (pre)subjektivistični nauk. Predvsem »Eksistencializem in humanizem« kot »popravljeni eksistencializem« jih je poln (koncesij namreč), vendar pa jim vseeno ne uspe prikriti bistvenih protislovnosti in pomanjkljivosti, ki izhajajo iz absolutiziranih izhodišč.

Nekatere protislovne teze, ki jih bom tukaj navedel, naj bi poskušale delno ilustrirati omenjeno miselno protislovnost in kaotičnost Sartrovega eksistencializma, kakor je prisoten v delu, ki ga tukaj analiziram.

Teza »Mislim, torej sem' je absolutna resnica o človeku. Bistvo te absolutne resnice je, da se dojemamo 'brez vmesnega člena', pomeni mimo drugih ljudi...« — (cit. delo str. 204) nasproti tezi:

»...vsaka resnica o sebi se dobiva samo prek drugih. Svet je intersubjektivnost...« — ali teza

»...pred projektom, ki ga človek živi, ni nič..., »...vse, kar (subjekt — op. J. K.) izbere, je prav...« — (cit. delo, str. 188) — nasproti tezi:

»Človek se naredi, ni narejen apriori. Naredi se, ko izbira svojo moralo. Pritisk okoliščin je tak, da ne more — ne-izbirati. Človeka definiramo po njegovi angažiranosti« — (cit. delo, str. 205).

Če vzamemo omenjene teze zgolj »fotografsko«, se pravi filozofsko nekritično, potem je treba priznati, da pomenijo precej uspešno, lahko bi rekli ekspresionistično sliko meščanske družbe oziroma razkol in stisko malomeščana v njej.

¹⁰ J. P. Sartre: cit. delo, str. 198.

Sartrov absolutno svobodni in »vsemogočni« subjekt se transformira v absolutno nesvobodnega, nemočnega, kot rečeno, ravno zaradi immanentne logike izhodiščnih pozicij, kjer med eksistenco in esenco, subjektom in objektom ni dialektične zveze, temveč obstaja popolna izolacija. Sartre se zaveda težav in enostranosti v zvezi s svojimi izhodišči, zato marsikje teze po svojem absolutnem individuumu ad hoc podgrajuje s tezami o univerzalnosti človeka — občem človeku — družbi. Tako pravi na strani 189 citiranega dela takole: »Sleherno naše dejanje, ki iz nas ustvarja podobo človeka, kakršen ustreza naši volji, sočasno ustvarja človeka, kakršen bi po naše moral biti...« Na strani 211 istega dela še govori: o »svobodi«, ki hoče samo sebe, na strani 212 pa še o svobodi, ki »je odvisna od svobode drugih«. Ta mesta so tudi dodatne ilustracije, da se Sartre delno le zaveda možnosti dialektične postavitve odnosa individualno-občečloveško (oziroma istovetno — različno), le da ga v svojih miselnih okvirih še zdaleč ne more uresničiti oziroma kot je bilo razvidno, zaide v protislovje. Ena pomembnih Sartrovih tez je tudi, da »...človek v začetku ni nič...« in da »...bo šele naknadno takšen, kakršen se bo naredil.«¹¹ Čisto verjetno je, da je Sartre tu mislil, da se človek ni mogel oziroma ne more po človeško postavljati in bojevati, dokler se ne začne za človeka značilno obnašati, tako do narave kakor do družbe. Če to podmeno lahko štejemo Sartru v dobro, pa nikakor ne moremo pristati na tezo, da je bil človek najprej »nič«, »...potem se je pa naredil«; si naredil projekt — iz nič, živel projekt — meni nič tebi nič — in se končno kot nekakšen Feniks — ne iz pepela, temveč iz nič dvignil do svoje zdajšnje podobe.

Takšne in podobne abstrakcionistične konstrukcije dejansko samo zavirajo in onemogočajo toliko proklamirano Sartrovo težnjo po aktivnosti, angažiranju in odgovornosti njegove teorije. Sartre ne more uvideti, da resnično plodne, človeške cilje lahko določajo in uresničujejo (tega slednjega sploh ne pozna, saj je »živeti projekt« kaj slab surogat za udejanjanje, saj gre pri slednjem, predvsem za preraščanje projekta kot potrjevanje specifično človeškega bistva) tako subjekti v skladu s svojimi psihofizičnimi kvalitetai kakor tudi lastnosti objekta — objektivne stvarnosti in sredstva dela.

VI

Kot že rečeno, velja za delo »Eksistencializem je humanizem« in bržkone za ves eksistencializem notranja antinomija med absolutno suverenim posamezniku, ki je navidez popolnoma samostojen v oblikovanju svoje usode, in med istim posameznikom, ki je v obupu zapuščenosti manifestacija popolne nemoči prozornega optimizma.

Sartre sicer zagotavlja, da »mevže« lahko postanejo junaki in junaki »mevže«,¹² v resnici pa gre le za samoprevaro. Analiza dela »Eksistencializem je humanizem« pokaže, da so junaki tisti, ki še vedno niso dojeli, da so mevže, medtem ko so mevže tisti, ki so dokončno uvideli, da junakov v situaciji, v kakršno jih postavlja Sartre, ni.

Dolgo je trajalo, da je homo sapiens dojel, da sta »dobri bog« in hudič ena in ista oseba, namreč on sam — človek; da je odrešenik lahko edino on sam.

Človek ne more postati bog, kot propagira Sartre. Ljudje morajo v sebi najti zadosti človeškega, da postanejo in ostanejo človeški, kar pa je mogoče

¹¹ J. P. Sartre: cit. delo, str. 188.

¹² J. P. Sartre: Izbrani filozofski spisi, CZ, Ljubljana, 1963, str. 203.

le z delom — družbeno prakso kot občečloveškim, generičnim bistvom. Biti stvarnik je tako bistveno človeški atribut kakor za nesmrtnost ni napitkov. Edina realna možnost generične trajnosti človeka — posameznika (in s tem jasno vse družbe), je njegovo vključevanje v humanistično skupnost — družbo na način, da z delom loči od sebe svoj najbolj človeški del v zame-njavo za produkte drugih individuov — proizvajalcev, v svojo in občeljudsko korist.

BIBLIOGRAFIJA (po abecednemredu)

- Debenjak Božidar: Friedrich Engels — Zgodovina in odtujitev, Obzorja, Maribor 1970.
 Frichand Marek: Etična misao mladoga Marxa, Nolit, Beograd 1966.
 Habermas Jürgen: Theorie und Praxis — Sozialphilosophische Studien — Neuwed a/Rhein 1963.
 Kangrga Milan: Razmišljanja o etici, Praxis, Zagreb 1970.
 Majer Boris: Med znanostjo in metafiziko, CZ, Ljubljana 1968.
 Marcuse Herbert: Reason and Revolution New York 1969. Um i revolucija, Veselin Masleža, Sarajevo 1966.
 Marx-Engels: Nemška ideologija, Kultura, Beograd 1964.
 Marx-Engels: Rani radovi, Naprijed, Zagreb 1967.
 Marx-Engels: Sveta porodica, Kultura, Beograd 1959.
 Rus Vojan: Dialektika človeka, misli in sveta, DZS, Ljubljana 1967.
 Rus Vojan: Kultura, politika in morala, Obzorja, Maribor 1969.
 Rus Vojan: Sodobna filozofija med dialektiko in metafiziko, MK, Ljubljana 1968.
 Sartre J. P.: Etre et ncant, Paris 1955.
 Sartre J. P.: Eksistencializam je humanizam, Veselin Masleža, Sarajevo 1964.
 Sartre J. P.: Izbrani filozofski spisi, CZ, Ljubljana 1966.
 Schaff Adam: Filozofija človeka, DZS, Ljubljana 1969.
 Savremena filozofija, Rad, Beograd 1970.

Levi-Straussov tekst nudi dve ravni samorazumevanja: V prvem primeru, »vulgarnem materializmu«, je Nezavedno izenačeno z Realnim, »stvar med stvarmi«, v drugem primeru pa gre pri izpostavitvi nezavednih zakonitosti za metaforo, ki ostane kot taka na ravni zavesti, Nezavedno je metafora zavesti, s katero misli svojo pogojenost po Naravi. Možnost te metafore nastopi z zgodovinskim izkustvom samo-uničevalne plati subjektivizma, torej z izkustvom sedanjosti, ki ostane (če naj zgodovinsko refleksijo vzamemo resno) ireduktibilni temelj obrata k Nezavednemu. Torej pri izpostavitvi statusa Nezavednega ne moremo abstrahirati od njegove pogojenosti po določenem fenomenalnem, površinskem izkustvu, ter ga nikoli ne smemo neposredno izenačiti z Realnim.

Toda filozofski premislek takoj izpostavi drugotnost te dileme: Par **naturalizem** (»vulgarni materializem«) — **metafora kot umetnost** pomeni dve možni interpretaciji statusa strukture, ki pa **je v sebi indifirentna do teh dveh možnosti**. Ta indifirentnost strukture kot čiste formalno-racionalne matrice je njena **pozitivna** določitev: v nji se kaže temeljna usklajenost strukturalizma s 'tehnološkim umom', usmerjenim v možno **razpolaganje**, saj gre pri strukturi za matrico, ki **generira** površinske učinke, pri čemer se ontološko vprašanje imanentno ne zastavi. Tako pridemo do dejstva, da **se 'tehnološka' usmerjenost strukturalizma ne kaže v njegovih padcih v naturalizem, marveč obratno v ne-imanentnosti tega padca, v indifirenci strukture do njenega ontološkega statusa**. Ker je tako struktura indifirentna do svoje interpretacije, pomeni premik v umetnost že na določen način drugotno dejstvo in ne spremeni njene temeljne usklajenosti s 'tehnološkim umom'.

Glavne poteze naravnosti 'klasičnega' tehnološkega uma so v praktični, točneje — tehnični uporabnosti in verifikabilnosti (če ne že aktualni, pa vsaj možni) in iz te izvirajočem 'nominalizmu', ki mu npr. pojem (ali beseda nasploh) pomeni le okrajšavo za skupino pozitivnih pojavov (okrajšavo, ki olajša razpolaganje z njimi), okrajšavo kot izpostavitve obče zakonitosti. Glede na to naredi Levi-Strauss oster 'proti-nominalistični' obrat: tabela možnih permutacij, tj. struktura, mu postane »obči objekt analize«, čista racionalna shema, »pri čemer je empirični pojav, opazovan na začetku, le ena izmed možnih kombinacij« (TD). Čeprav je še vedno edino merilo resničnosti strukture njena zmožnost generiranja površinskih učinkov, pa se je poudarek bistveno premaknil; »obči objekt analize« je namreč **SAMA STRUKTURA**, kar moramo vzeti **dobesedno**: ne gre več, kot pri klasičnem in še sodobnem pozitivizmu, za **dejstva**, točneje — danosti, ki naj se jih razloži, pri čemer ostanejo te danosti zadnja opora teorije, ki se nanje verificira, marveč so **SAME STRUKTURE** »temeljne in neposredne danosti družbene realnosti« (SEP). **Struktura ni razlaga stvari, ampak je 'stvar sama'**. Empirični pojavi so le nujen ovinek, ker so nam pač strukture dane le skozi svojo udejanjenost, pri čemer vselej vemo, da npr. pri totemih **ne gre za živali** itd., marveč so pravi predmet analize »temeljne lastnosti človeškega duha«, ki se pač tu udejanjujejo. Iz tega strukturalističnega »super-racionalizma« in proti-nominalizma postane razumljivo Levi-Straussovo sklicevanje na matematične teorije množic, kibernetiko, elektronske računalnike itd. Od tod lahko upravičeno

razumemo strukturalizem kot izpolnitev 'tehnološkega uma': kot tak bi se pokazal tudi **in celo predvsem** v primeru, ko ne bi pristal na strogo gledano nelegitimni korak v biologizem, iskanje naturalne opore, marveč se omejil na izpostavljanje racionalnih struktur.

Naturalizem — umetnost torej ne pomeni prave dileme: sam »vulgarni materializem« je že estetska metafora, ki naj nas umiri v zavest lastne končnosti. Prva dilema je nasprotje strukture kot čiste formalno-racionalne matrice v njeni indiferentnosti in celote njenih interpretacij — naturalističnih ali zgodovinskih, torej vprašanj, zakaj ne moremo **explicite** pristati na čistost formalno-racionalne strukture, z drugimi besedami, na 'tehnološki um' v nje-govi izpolnjenosti, in stalno iščemo **albi** v zunanjih oporah, se podarjamo Tu-jemu.

Pričujoči zapis spada v pot do odgovora na to vprašanje: ogledali si bomo dve nepristajanji na čistost.

Foucaultu gre tako kot Levi-Straussu za redukcijo časovnega dogodka iz-javljanja na matrico možnih permutacij, ki kot taka ostane nezavedna. Pri obeh je čas izrekanja izrinjen iz te matrice, saj gre tudi pri Foucaultu ob tem za **pozitivnost** diskurzivne formacije kot skupek **pravil** nastopa in raz-pršitve: Nezavedno je skupek pravil. Toda medtem ko pri Levi-Straussu ma-trica permutacij temelji v nezavednih zakonitih kot prirodno danemu, **univer-zalnemu**, se pri Foucaultu zaradi obrata k problematiki zgodovine izpostavi »končnost«, zgodovinska omejenost pravil pozitivnosti: le-ta pomenijo epohalno zaporo vsakokratnega zgodovinskega razdobja. Sam Foucault skuša podati v **Besedah in rečeh** zaporedje pozitivnosti kot pravil obstoja diskurzov v določeni družbi od renesanse do danes. (Odnosov med samimi pozitivnostmi se ne da zaobseči iz obče matrice permutacij, ker bi to pomenilo redukcijo zgodovinske »končnosti«). Od tod ni težko uvideti, zakaj Foucault ne more pristati na Levi-Straussovo 'naivno' redukcijo Nezavednega na zakone »duha«, ki je »stvar med stvarmi«, in na iz tega izvirajoči zadnji cilj Levi-Straussa: **združitev me-tode in stvarnosti**. Mar ni pri Levi-Straussu zadnji cilj pokazati prav »kontinui-ranost znanosti in izkustva« v pomenu končne istovetnosti **oblike in vsebine**, proti čemur se obrača Foucault? Torej prav SPOZNANJE: »Med znanostjo in izkustvom obstoji vedenje: nikakor ne kot nevidno posredovanje, skrit in so-kriv posrednik med distancama, ki ju je tako težko hkrati spraviti in razločiti; vedenje zares določa prostor, kjer se lahko ločita in postavita v vzajemen od-nos znanosti in izkustvo. To, kar postavi arheologija vedenja ven iz dosega, ni možnost različnih opisov v znanstvenem diskurzu, marveč obča tema »spozna-nja«. Spoznanje, to je kontinuiranost znanosti in izkustva...« (Rep.) (1)

Kaj pa področje raziskave, katerega objekt je sam diskurz? Z drugimi be-sedami, kakšen je status **diskurza samega Foucaulta** glede na to, da gre za dis-kurz o diskurzu? Lahko vsaj tu predpostavimo »kontinuiranost znanosti in iz-kustva« in s tem **spoznanje**? Navedimo odlomek, v katerem skuša Foucault določiti svoje lastno mesto, mesto, s katerega govori:

»Raziskujem to čudno in prav problematično konfiguracijo humanističnih znanosti, na katero je vezan moj diskurz. Analiziram prostor, kjer govorim. Iz-postavljam se razstavitvi in ponovni sestavitvi tega kraja, ki mi nakazuje prve oporne točke mojega diskurza, namerjam se ločiti v njem vidne vzporejenosti in zamajati njegovo površinsko negibnost, tvegam torej, da bom vsak trenutek z vsako svojo trditvijo izzval vprašanje vednosti tega, od kod se je (ta trditev) lahko rodila: kajti vse, kar rečem, lahko sigurno povzroči premostitev kraja, od koder sem to rekel. Tako sigurno, da bi na vprašanje: od kod torej mislite, da govorite, vi, ki hočete opisati — s take višine in daljave — diskurz drugih?

odgovoril le: verjel sem, da govorim iz istega kraja kot ti diskurzi, in da z definiranjem njihovega prostora razmeščam svoje trditve; toda sedaj moram priznati: jaz sam ne morem več govoriti iz mesta, za katerega sem pokazal, da iz njega govorijo drugi, ne da bi ga rekli, marveč (jaz lahko govorim) le iz te razlike, iz te najnižje diskontinuiranosti, ki je že pustila moj diskurz za tem mestom.« (Rep).

Z drugimi besedami: Če bi lahko izrekel mesto, s katerega govorim, bi to pomenilo **kontinuiranost** znanosti in izkustva, oblike in vsebine, in s tem **negacijo vedenja**, SPOZNANJE. Toda vsako diskurzivno formacijo, torej tudi mojo lastno, urejajo nezavedna pravila pozitivnosti, in to, da se teh pravil do določene mere zavemo, ne pomeni nekakšne 'zmage zavesti nad silo nezavednega', marveč je sam akt zavedanja teh pravil znova določen po nezavednih pravilih, vključen v sistem vedenja, ki se seveda v tem aktu samem spregleda: »V to, da mislim sistem, me že prisili nek sistem za sistemom, sistem, ki ga ne poznam in ki se umakne v meri, v kateri ga odkrijem, v kateri se odkrije...« (Odpoved Sartru, *La Quinzaine littéraire*, 5/1966). Nikoli ne more priti do sovpadanja, v katerem bi spregledal lastno pogojenost po sistemu, saj bi to pomenilo kontinuiranost in s tem konec vedenja: Dejstvo, da sem se določenega diskurzivnega sistema **zavedel**, hkrati nujno pomeni »premestitev kraja, od koder sem to rekel«, tj. pomeni, da se je ta sistem glede name **umaknil**, da sem določen že po drugem sistemu. »Najnižja diskontinuiranost« pomeni prav distanco od mesta, **od koder** govorim, do mesta tega, **o čemer** govorim, nemožnost njunega sovpadanja. (2).

Nezmožnost sovpadanja, tj. dejstvo, da je sam Foucaultov diskurz obvladovan po vedenju in s tem govori iz nekega mesta, »ne da bi ga rekel«, paradoksalno odpre določeno metodološko **poljubnost**: Ker tudi ne gre za kontinuiranost oblike in vsebine, same začetne »operacije odločitve« ne moremo utemeljiti. Na začetku je treba »vsaj kot sistematsko hipotezo ločiti možne nivoje svoje analize in fiksirati periodizacije, ki jim pripadajo« (Rep), gre seveda le za neutemeljenost glede na objekt, saj so te vnaprejšnje hipoteze že same določene po nezavednih pravilih in kot take nepoljubne), in ta »operacija odločitve« je nujno potrebna, ker zaradi diskontinuiranosti oblike in vsebine zaman pričakujemo, da nam bo stvar sama podala načela svoje artikulacije (to bi pomenilo »iluzijo izkustva«). »Operacija odločitve«, s katero vnesemo artikulacijo in s tem diskontinuiranost v svoj objekt, je »hkrati instrument in objekt raziskave«, saj se šele z njo artikulira objekt kot znanstveni nasprotno od izkustvenega. Tu zastavi epistemološki krožek Foucaultu vprašanje: »Če mora metoda zaradi svojega kroga izhajati iz provizoričnega razrezanja (*découpage*), čemu se tedaj razlikuje od »spontanih sintez«, proti katerim nastopa tekst? To je tisto, kar odklepa proces brezmejnega progresivno-regresivnega popravljanja. Je tedaj krog arheologije znanosti hermenevtični krog? (Če pa je nasprotno prvo razrezanje definitivno, tedaj je poljubno). Za kaj je mesto med brezmejnimi in poljubnimi?« To razrezanje površine diskurza v terminih, v katerih je explicite postavljeno, seveda **ni** hermenevtični krog: prav hermenevtični krog reši problem 'poljubnosti začetka' s tem, da pokaže, kako je navidez poljubna predpostavka določena iz tega, da smo vpeti v gibanje 'stvari same', da je 'stvar sama že vnaprej 'pri nas', toda ta rešitev seveda predpostavlja kontinuiranost oblike in vsebine, kar pa Foucault odlično zavrača. Od »spontanih sintez« se torej razlikuje po tem, da mora zaradi te »operacije odločitve«, ki je določena po sistemu vedenja in ne iz 'stvari same', Foucault svojemu lastnemu diskurzu odreči vlogo SPOZNANJA, da ga mora vzeti kot

diskurz med drugimi diskurzi, ki je kot vsi drugi obvladovan po v njem samem neizrečenih pravilih pozitivnosti.

S tem pridemo do težav diskurza o diskurzivnih formacijah, ki najprej izpostavi ireduktibilno diskontinuiranost diskurza samega do od njega neodvisnega izkustvenega objekta, na katerega se nanaša (tj. anti-pozitivistično dejstvo, da se iz stvari same ne da empiristično speljati spoznavne artikulacije, da je sam odnos do izkustvene stvari že določen iz sistema vedenja, ki obvladuje diskurz), nato pa se do svojega lastnega, tj. diskurzivnega, objekta postavi v distanco, ki je kot taka že posredovana z vedenjem.

Zastavi se vprašanje Nezavednega: Nezavedno ne more biti 'subjektivno', tj. dostopno imanenci samozavedanja, ker gre v njem za določenost, odvisnost subjekta in zavesti. Tako Levi-Strauss kot Foucault ga zato vzameta 'objektivno', tj. dostop do njega se jima odpre v 'objektivni distanci' opazovanja-od-zunaj. Gre za 'objektivno določenost samega 'subjektivnega''. Od tod se odpreta dve možnosti: Ali pristanemo na to, da lahko subjekt izreče mesto Nezavednega, ki ga določa, (Levi-Strauss) s čimer se odpre možnost spoznanja, ali pa pripoznamo tudi za naš lastni diskurz vselejšnjo določenost po tem, česar ne izreče (Foucault), s čimer moramo našemu lastnemu diskurzu odredi vrednost spoznanja (Foucault ne more določiti mesta, od koder govori: to pomeni, da njegov lastni diskurz ni spoznanja). Prva možnost vodi do 'naivnosti', ki se nujno postopoma zave svojim meja (in potlej razume sebe le kot »izpoved«), druga pa do neposredne samo-omejitve, kakršni je podvržena vsaka posebna znanost, in s tem odpovedi »temi spoznanja« **tudi zase**. Pri tem nikakor ni naključje, da pri Levi-Straussu hkrati s pripoznanjem meje nastopijo elementi zgodovinske samo-refleksije in da Foucault sprejme nase vso to samo-omejitev hkrati s obratom k zgodovini, ko mu namreč gre za zaporedje sistemov vedenja v zgodovini.

Opazovanje-od-zunaj, 'objektivna distanca' do svojega predmeta je možna le na nivoju posebnih znanosti, ni pa mogoče na nji graditi filozofske refleksije. Z drugimi besedami, gre za vprašanje, ki je rešeno šele pri Lacanu, kjer se Simbolno razume kot Drugo, niti 'subjektivno' niti 'objektivno'. Edino tako lahko mislimo odvisnost »subjekta« od Drugega, vsako še tako močno poudarjanje 'objektivne' pogojenosti 'subjektivnega' se v trenutku **filozofske** samorefleksije nujno sprevrže v korelativnost same določujoče 'objektivnosti' s subjektom, ne empiričnim, marveč transcendentalnim. Subjekt, ki je 'objektivno pogojen', je lahko le empirični subjekt, in strukturalizmu se maščuje to, da ne premisli vloge samega razpona zavest-nezavedno, tj. da zavest, »subjekt«, razume le empirično, kot površinskost »doživetega«. Začetke te samorefleksije smo našli že pri Levi-Straussu, ko se mu skozi pripoznanje lastnega teksta kot »izpovedi« in »mita«, določenega po zgodovinskem izkustvu sodobnosti, povrne izrinjena dimenzija.

Tedaj nas ne bo več začudilo, če bomo do podobnega prišli pri samem Foucaultu. Ker bi ga radikalno speljana misel o svojem lastnem diskurzu kot posebni znanosti med drugimi znanostmi pripeljala do samoizničitve lastnega pomena, mora reči: »Nikoli nisem prikazal arheologijo kot znanost, niti kot prve temelje bodoče znanosti.« Ne gre torej niti za posebno znanost, saj je reflektiran sam anonimni sistem vedenja, ki jo uravnava, niti za filozofsko refleksijo, saj bi v tem primeru morali »določiti mesto, od koder govorimo«. Po določeni analogiji s psihoanalizo in etnologijo kot »kontra-znanostmi« glede na klasične humanistične znanosti (Besede in reči) bi lahko rekli, da gre za »kontra-filozofijo« glede na humanistične znanosti utemeljujočo filozofijo subjektivnosti. Kaj to pomeni, si oglejmo ob Foucaultovi izpostavitvi konfiguracije

cije humanističnih znanosti. Le-te nastopijo po zlomu racionalistične **episteme**, ko subjekt ne more doseči svoje samorazvidnosti v neposredni eksplicitnosti aktov cogita in izkusi svojo zavezanost Drugemu, ki ga spremlja kot senca: nasebnost, nezavedno, odtujitev itd. Zastavi se vprašanje, če »res lahko rečem, da sem jaz ta jezik, ki ga govorim in v katerem drsi moja misel, da bi v njem našla sistem svojih čistih možnosti, ki pa vendarle obstaja le v teži plasti, ki jih misel nikoli ne bo zmogla povsem aktualizirati? Lahko rečem, da sem to delo, ki ga opravljam s svojimi rokami, ki pa se mi izmika, ne le ko sem ga končal, marveč celo, preden sem ga začel. Vzpostavlja se oblika refleksije, zelo oddaljena od kartezijanstva in kantovske analize, v kateri je vprašanje človekove biti prvič postavljeno v tisti dimenziji, po kateri se misel obrača k nemišljenemu in se na njem artikulira« (Besede in reči). S svojo utemeljenostjo v filozofiji subjektivnosti nahajajo »humanistične znanosti« v sami 'globini' Drugega prikrito Sintezo Istega-Subjekta: odpovedali smo se neposredni samo-razvidnosti cogita, toda v globini Drugega smo znova našli sintetizirajoče življenje Subjekta, figuro človeka v nasprotju z racionalističnim **cogitom**. V tem odnosu Istega do Drugega pa obstoji še nasprotna možnost, ki pride na dan v »določeni« psihoanalizi, etnologiji ter obe omogočajoči lingvistiki: tu najdemo v globini Drugega le anonimne, brezosebne mehanizme, katerih diskontinuiranosti ne more obvladati nobena Sinteza subjekta. V globini Drugega vladajo le brezosebna Želja, prazen skelet Zakona jezika in Smrt. »In prav tedaj, ko se ta jezik pokaže v svojem golem stanju, toda se tudi skriva pred vsakim pomenom, kot da gre za velik despotski in prazen sistem, ko Želja vlada v svojem divjem stanju, kot da je strogost njenega pravila nivelizirala vsako opozicijo, ko Smrt obvladuje vsako psihično funkcijo in se drži nad njimi kot njih edina in pusta norma — šele tedaj prepoznamo norost v njeni sedanji obliki, norost, kakršna se ponuja modernemu izkustvu kot njegova resnica in njegova dvojnost« (Besede in reči). Psihoanaliza, etnologija in lingvistika prinesejo torej na dan drugo stran, »norost« 'normalnega' stanja »humanističnih znanosti«, in kot so le-te utemeljene v filozofiji Človeka, bi Foucaultova misel pomenila njeno »kontra-filozofijo«. Toda ne moremo je preposto zvesti na to, ker bi tako določili »mesto, od koder (Foucault) govori: Foucault iz orisane konstelacije potegne radikalno konsekvenco, da predstavljajo psihoanaliza, etnologija in lingvistika kot znanilke smrti Človeka le drugo plat, »norost« in s tem »resnico«, njegove »normalne« oblike, tj. oblike humanističnih znanosti, in predvsem sistema vedenja, ki jih obvladuje, da torej kot njegovo Drugo, »norost«, le izpolnjujejo sistem vedenja, ki rodi Človeka. To, da smo se v omenjenih »kontra-znanostih« zavedli te druge strani, pomeni le, da se bližamo koncu tega sistema vedenja, da smo že na pragu novega, ki pa ga seveda ne moremo podvreči analizi. To, da je strukturalne znanosti lahko vključil (četudi kot Drugo) v določen sistem vedenja, že pomeni njihov **umik**, že pomeni, da sam Foucault ne govori iz njihovega mesta. Njegov lasten diskurz se artikulira iz nujno spregledanega Novega in vse, kar lahko dandanes diskurzivno analiziramo, je le umikajoči se sistem. Zadnje strani **Besed in reči** zato obvladuje čudna, toda namerna praznina: občutje izteka tega, kar se opisuje, praznine pred nastopom Novega, ki ostane zaprto sleherni analizi. Na tem mestu nastopi »tihi smeh«, s katerim piše Foucault **Besede in reči**, na tem mestu zadobijo bistven pomen naslednji stavki: »Brez dvoma mnogi, tako kot jaz, pišejo, da ne bi imeli lika. Ne sprašujte me, kdo sem, ne recite mi, naj ostanem takšen, kakršen sem: to je morala uradnih osebnih podatkov, ona velja za našo osebno izkaznico. Naj nas pusti pri miru, kadar gre za pisanje.« Ti stavki popolnoma sprevržejo začetno namero Foucaulta, raziskati »problematično kon-

figuracijo, na katero je vezan moj diskurz«, tj. artikulirati »kraj, ki mi nakaže prve oporne točke mojega diskurza«: nasprotno od te **površinske želje** razmejiti mesto, iz katerega govori on sam, Foucault prizna **globinsko željo**, da »piše(jo), da ne bi imel(i) lika«, da piše, ker ve, da s tem nikoli ne bo izrekel kraja, od koder govori. Pisanje Foucaulta samega je mogoče le kot opisovanje umikajočega se sistema vedenja, do katerega nakazuje distanco »tih smeh«; opisujemo ga lahko, ker vemo, da s tem ne začrtujemo svojega lastnega mesta, da že govorimo iz Novega. Ta 'notranja distanca' je, kot smo videli, **pogoj možnega zavedanja sistema vedenja**. S tem pa pridemo do paradoksalnega rezultata: Foucault pravi, da »vse, kar rečem, lahko sigurno povzroči premestitev kraja, od koder sem to rekel«, kar pomeni, da v nezmožnosti izreči kraj lastnega govora ne gre le za golo nezmožnost, marveč je ta nezmožnost pogoj in celo 'vzrok', gonilo samega pisanja, saj »pišem zato, da ne bi imeli lika«, tj. s pisanjem vselej premeščam kraj, od koder govorim. Tako da bi, daleč od tega, da bi strukturalizem pomenil pristanek na lastno zaobjetost v strukturo, veljalo nasprotno: Pišem zato, da ne bi imel lika, tj. v vseh izpostavitvah sistemov vedenja bi stalno odmeval njihov dvojnik, ki pravi: **Jaz** nisem na tem mestu, katerega sistem sem izpostavil. Seveda pa gre tu le za začasno tolažbo, ker pač sistem vedenja, ki nas v samem pisanju obvladuje, ostane nezaveden. Toda vseeno je ohranjena »svoboda« **površine**.

Foucault sam torej govori iz nujno nezavednega mesta, določenega po nastopajočem Novem. In tako kot Levi-Straussa pripoznanje nezmožnosti izreči mesto lastnega govora, tj. pripoznanje ireduktibilnosti MANA, pripelje do pojmovanja samega strukturalizma kot umetniške aktivnosti, tako se tudi ne smemo začuditi, če pravi Gilles Deleuze v recenziji Foucaultove Arheologije vedenja, da je »možno, da Foucault v tej arheologiji ne gradi toliko diskurza o svoji metodi, kot poemo svojega predhodnega dela in tako doseže točko, v kateri je filozofija nujno poezija«.

Na tem mestu nam ni težko ugotoviti konstelacije, iz katere nastopi v samorazumevanju strukturalizma njegovo približevanje umetnosti. Na ravni posebne znanosti strukturalizem pristane na 'objektivno distanco' do svojega predmeta, toda hkrati se izogne 'naivnosti' in zatrdi, da je naše »spoznanje« predmeta do takšne mere posredovano z diskurzivnimi mehanizmi, da je diskontinuiranost do 'stvari same' ireduktibilna, tj. da lahko neposredno spoznamo le pravila, ki urejajo diskurzivne mehanizme. Toda ta pravila sama lahko prav tako izpostavimo le v opazovanju-od-zunaj, če se postavimo do njih v 'objektivno distanco', pri čemer nujno ostane ireduktibilna razlika mesta, katerega pravila izrečemo, do mesta, od koder govorimo mi sami, tj. naše lastne določenosti po diskurzivnih pravilih nikoli ne moremo izreči. To pomeni, da je **strukturalizem strogo gledano možen le kot metoda posebnih znanosti, da NI MOŽEN KOT LASTNA FILOZOFSKA SAMOREFLEKSIJA**. Če ga vzamemo kot filozofijo, nas pripelje ali do 'naivne' pozicije, ki se v sebi ruši (Levi-Strauss), ali pa do neposredne samoomejitve in s tem izničitve kot filozofije (Foucault). Če torej pristanemo na določenost našega lastnega sklopa po sistemu vedenja, ki v svojem delovanju ostane nezaveden, katerega zavest nujno pomeni njegov umik, potem se moramo odpovedati filozofiji kot premisleku **totalnosti**. Na njeno mesto stopi neprenehna dejavnost, ki zaman skuša izreči mesto, od koder govori, do katerega vselej ostane v metaforični diskontinuiranost, kar se v strukturalizmu samem razume kot umetnost, saj je s tem izkušena nerazpoložljivost jezika, nemožnost zavzeti do samega sebe 'objektivno distanco', sebe opazovati-od-zunaj. Strukturalizem pride do nemožnosti filozofske samorefleksije in na **njeno** mesto stopi 'umetnost'. Bistvenega pomena

je tedaj dejstvo, da tema 'umetnost' nastopi iz nemožnosti filozofske refleksije. Če bi šlo v strukturalizmu le za probleme posebne znanosti, ta premik ne bi nastopil, ker bi pač pristali na opazovanje-od-zunaj, značilno za pozitivne znanosti, in se nam problem lastnega diskurza **sploh ne bi zastavil; premik v umetnost je negativen dokaz filozofske dimenzije strukturalizma.**

Videli smo torej, na katerem mestu se pri Foucaultu povrne izrinjena zgodovinska dimenzija: v »tihi smehu«, ki nakazuje umik predmeta raziskave, izpostavljenega sistema vedenja, ter v odsotnosti, belini Novega, ki nas nezavedno že obvladuje in podaja to distanco do predmeta raziskave; povrne se torej kot ne-mišljeno, kar omogoči izpostavitev umikajočega se sistema vedenja, kot praznina, ki pove, da mi sami nismo na kraju, o katerem govorimo. Njegova misel ostane tedaj še vedno ne-zgodovinska, če upoštevamo, da se zgodovinskost mišljenja v pravem pomenu ne nanaša toliko na izpostavitev dejstva, da se 'stvar sama' neprestano spreminja itd., kot na domislitev lastne vključenosti v gibanje 'stvari same'. Paradoks je v tem, da izrinjena zgodovinska dimenzija nastopi takorekoč kot svoj negativ: v **nemožnosti** zaobjeti samega sebe v strukturo kot brezčasno matrico, v **nemožnosti** strukturalne razlage odnosa samih vedenj, torej v tem, kar skuša Foucault zaobseči s pojmom »končnost«.

Paradoks, ki se pokaže v tem, da Foucault ne pristane na Levi-Straussov naturalizem (iskanje naturalne opore struktur), da — še bolj radikalno — **explicite** 'postavi ven iz vprašanja', proglasi za — na njegovi lastni ravni — nesmiselno problematiko **ontološkega** odnosa sistema vedenja do 'stvari same', 'realnosti' itd. (problematiko, ki jo seveda moramo strogo ločiti od po samem vedenju določenega odnosa diskurzov do izkustva), da se torej približa 'ontološki indiferenci' strukture, njeni 'čistosti', **zato ker** skozi tematiko »končnosti«, distance »tihega smeha« itd. vdre izrinjena zgodovinska dimenzija, torej 'nečistost' strukture; saj nam prav »končnost« in izkustvo sistemov vedenj kot omejenih, epohalnih zapor, katerih odnosov se ne da strukturalno urediti, prepove njihovo naturalizacijo.

Medtem ko se pri Foucaultu nepristajanje na čistost strukture vpisuje v distanci »tihega smeha«, najavljaajočega odsotno prisotnost Novega, ki nastopi kot negativ odpovedi temi spoznanja, pa skuša Althusser obiti brezno te čistosti s tematizacijo »efekta spoznanja«, ki naj ohrani ireduktibilno diskontinuiranost znanosti in izkustva: objekta spoznanja in realnega objekta, katerega spoznanje je objekt spoznanja. Dimenzije tega vprašanja skuša razviti v uvodni razpravi k Lire le Capital — Od »Kapitala« do Marxove filozofije. Potem ko je bilo to vprašanje, vprašanje mehanizma, s katerim si v objektu spoznanja prisvojimo realni objekt, zastavljeno z vso ostrino in poudarkom na temeljni diskontinuiranosti med tema dvema objektoma, se pravi, potem ko je bilo zastavljeno vprašanje »efekta spoznanja« kot naznanilo mesta, v katerega se je investirala vsa naša energija ob branju tega teksta, mesta, iz katerega dobijo (če naj nadaljujemo s primerjavo iz psihoanalize) vse druge rešitve — sprostivne energije kot slasti — le vlogo pred-slasti, ki naj nam poveča končno slast, se zaključek razprave glasi takole:

»Učinek-efekt spoznanja, proizveden na nivoju oblik reda diskurza demonstracije, nato na nivoju tega in tega izoliranega pojma, je torej mogoč pod pogojem **sistemskosti sistema**, ki je temelj pojmov in njih reda nastopa v znanstvenem diskurzu... Efekt spoznanja je proizveden kot efekt znanstvenega diskurza, ki obstoji le kot diskurz (**od**) sistema, se pravi objekta, vzetega v strukturi njegove kompleksne konstitucije. Če ima ta analiza kakšen smisel, tedaj na vodi na prag sledečega novega vprašanja: katere je specifična raz-

lika znanstvenega **diskurza** kot diskurza? V čem se znanstveni diskurz razlikuje od ostalih oblik diskurza? V čem so ostali diskurzi proizvajalci efektov, ki so drugačni (estetski efekt, ideološki efekt, nezavedni efekt) od efekta spoznanja, ki ga proizvede znanstveni diskurz? Vprašanje bom pustil v tej negotovosti, v tej zadnji obliki... Če je to vprašanje postavljeno pravilno, na varnem od vseh ideologij, ki nas še teptajo, torej izven polja ideoloških pojmov, s katerimi se nasploh postavlja »problem spoznanja«, nas vodi do vprašanja mehanizma, s katerim oblike reda, določene po obstoječem sistemu objekta spoznanja, proizvedejo z igro njihovega odnosa do tega sistema obravnavani efekt spoznanja. To zadnje vprašanje nas dokončno postavi pred **diferencialno** naravo **znanstvenega diskurza**, se pravi pred specifično naravo nekega diskurza, ki se lahko kot diskurz obdrži le z oporo-nanosom na to, kar je v vsakem trenutku njegovega reda prisotno kot odsotnost: konstitutivni sistem njegovega objekta, ki rabi za to, da obstoji kot sistem, odsotno prisotnost znanstvenega diskurza, ki ga »razvija«. Če se ustavimo tukaj kot pred pragom, ki ga je vendarle treba prekoračiti, naj nam bo dovoljeno spomniti na to, da je znanstvenemu diskurzu lastno, da je **pisan**; in da nam torej postavlja vprašanje oblike njegovega **pisanja**. Toda morda se spominjate, da smo izhajali iz njegovega **branja**. Torej nismo izstopili iz kroga enega in istega vprašanja: če tedaj zato, ker ta krog ni zaprt krog ideologije, marveč krog, ki je stalno odprt s samimi zaporami, krog utemeljenega spoznanja« (LC).

Vprašanje ostane vprašanje, investirana energija ostane zamrznjena, daleč od tega, da bi se sprostila v slasti razrešitve: saj »se ustavimo tukaj kot pred pragom, ki ga vendarle treba prekoračiti« (3). Kakšen je končni pomen neprekorajljivosti, točneje: **odložitve** prekoračenja tega praga?

Toda kaj če gre tu res le za začasno odločitev, če je preprosto odgovor vsaj delno nakazan drugje? In res se ista problematika zastavi ob koncu druge Althusserjeve razprave v *Lire le Capital* — Objekt Kapitla, ob vprašanju odnosa strukture do njenih učinkov. Vsa struktura obstoji le v svojih učinkih — npr. struktura določenega produkcijskega načina »ima viden in merljiv obstanek **le v njegovih učinkih**« (LC), ceni, menjavi, mezdi, renti, profitu itd.; toda to ne pomeni, da jo lahko spoznamo v tem in tem določenem učinku, saj bi to pomenilo, da bi morala biti vsa prisotna v tem učinku strukture. Struktura je torej prisotna le v totalnosti vseh učinkov, kar pomeni, da je »prisotna, kot struktura, le v sâmi svoji odsotnosti« (LC), tj. da je ni v nobenem svojih učinkov kot površinskih pojavov: »Kot so pred Newtonom ljudje »videli« pasti telesa, tako so gotovo pred Marxom »videli«, kako neka manjšina »izkorišča« množico ljudi. Toda pojem ekonomskih »oblik« te eksploatacije, pojem ekonomskega obstoja odnosov proizvodnje, dominacije in določenosti cele sfere politične ekonomije po tej **strukturi**, ta pojem še ni bil teoretsko postavljen. Če sta Smith in Ricardo »proizvedla« v »dejstvu« rente in profita »dejstvo« viška vrednosti, pa sta ostala v temi, saj nista vedela, kaj sta »proizvedla«, ker ga nista znala misliti v njegovem pojmu niti potegniti iz njega teoretičnih konsekvenc. Bila sta daleč od tega, da bi lahko **mislila**, saj nista nič bolj kot vsa kultura njunega časa dojela, da je lahko neko »dejstvo« obstoj določenega **odnosa** »kombinacije«, odnosa kompleksnosti, konsubstancialnega celoti produkcijskega načina, ki obvladuje njegovo sedanost, njegove krize, njegovo prihodnost, določujoč kot zakon njegove strukture celoto ekonomske realnosti. tja do vidnih detajlov empiričnih fenomenov — pri vsem tem pa ostane **neviden** v sami njihovi zaslepljujoči razvidnosti« (LC). Opozoriti je treba na to, da tukaj Althusser govori prav o »ekonomski realnosti« — torej **realnem** objektu, ne pa objektu spoznanja — ta objekt je tisti, ki ga obvladuje struktura »tja

do vidnih detajlov empiričnih fenomenov» — obvladuje kot odsoten, tona imanenten vzrok: »Odsotnost vzroka v »metonimijski vzročnosti« strukture glede na njene učinke ni rezultat zunanosti strukture glede na ekonomske fenomene, marveč nasprotno sama oblika notranosti strukture kot strukture svojim učinkom... Struktura, ki je le specifična kombinacija svojih lastnih elementov, ni ničesar zunaj svojih učinkov« (LC). (4) Pri tem odnosu strukture do njenih elementov, ki se lahko pojavijo kot »dejstva«, gre za Marxov problem odnosa bistva do pojava; zaradi stroge ločitve objekta spoznanja od realnega objekta pa mora Althusser »rigorozno zaključiti«, da prehod od bistva do pojava nikakor ne pomeni prehoda od abstraktnosti-misli do konkretnosti-realnega, še manj pa prehoda znotrajrealnega samega od njegovega notranje bistva do njegove površine. Realnosti same si ne smemo predstavljati kot realnega, še manj pa prehoda znotraj realnega samega od njegovega notrabistvo »ni ničesar drugega kot »pojmem«, da ni realna »notranjost« fenomena, marveč njegovo spoznanje« (LC). Zunanost-pojava je temu ustrezno le specifikacija pojma, ki ostane še vedno na pojmovnem nivoju, in celota para bistvo-pojav, ki ji ustreza par struktura — njeni učinki, tako ostane na nivoju objekta spoznanje in ne realnega objekta: kajti »nikoli ne izstopimo iz pojma«. Lahko le znotraj abstrakcije spoznanja preidemo od pojma strukture in njenih najsplošnejših učinkov do pojmov posebnih učinkov strukture — nikoli, v nobenem trenutku ne prestopimo absolutno neprekoračljive meje, ki loči »razvoj« ali specifikacijo pojma od razvoja in posebnosti stvari — in to zaradi tehtnega razloga. Ta meja je načelno neprekoračljiva, ker ni meja ničesar, ker ne more biti določena meja, saj ni nobenega homogenega skupnega prostora (duh ali realno) med abstraktnostjo pojma neke stvari in empirično konkretnostjo te stvari, skupnega prostora, ki bi dovolil uporabo pojma meje« (LC). V tem smislu Althusser celo očita Marxu, da s pojmom »bistvo« in »pojav« hkrati zaznamuje dvoje: odnos učinkovanja strukture na njene elemente, torej odnos, ki ostane znotraj objekta spoznanja, in epistemološko razliko med spoznanjem realnosti in to realnostjo samo; da ga dalje ta hkratnost privede do izenačitve odnosa bistva in pojava z odnosom »realnega in navideznega gibanja«, da torej razliko bistva in pojava jemlje kot imanentno sami realnosti (5). Toda kot smo videli prej, pravi sam Althusser, da struktura obvladuje »celoto ekonomske realnosti« tja do vidnih detajlov empiričnih fenomenov« (počrt. S. Ž.) — gre torej za realni objekt. Ta struktura, ki obvladuje samo realnost, tedaj ne more biti proizvod teoretične prakse mišljenja (kar bi nas privedlo do nesmislenih zaključkov). Vprašanje »efekta spoznanja«, vprašanje, po katerem mehanizmu je lahko proizvod teoretske prakse spoznanje realnega objekta, se torej zastavi še z večjo ostrino (6).

Gre pri njem res za »krog, ki je stalno odprt s samimi svojimi zaporami, krog utemeljenega spoznanja«? Mar nismo prisiljeni reči, da gre za vprašanje, ki šele odpre samo polje možnega spoznanja in ki ga zato ne moremo postaviti na isti nivo kot vprašanje samega spoznanja določenih objektov? Da gre za sam »učinek spoznanja« v njegovi 'občosti', in ne za določen »krog utemeljenega spoznanja« (kjer je samo vprašanje mehanizma »učinka spoznanja« mišljeno kot vprašanje, katerega odgovor bi bil določeno »utemeljeno spoznanje«)?

Od tod bi se nam »neprekoračljivost praga« pokazala v novi luči. Althusser izhaja iz stroge ločitve med objektom spoznanja in realnim objektom, katerega spoznanje je objekt spoznanja: meja med njima »je načelno neprekoračljiva, kar ni meja ničesar, ... saj ni nobenega skupnega prostora (duh ali realno) med abstraktnostjo pojma neke stvari in empirično konkretnostjo te stvari«. Toda spoznanje ima smisel le prav kot spoznanje REALNEGA objekta,

utemeljiti ga je mogoče le, če izstopimo iz imanentnosti znanstvenega diskurza in pokažemo njegovo vez z REALNIM objektom, kar pa si je Althusser a priori preprečil z »načelno neprekoračljivostjo« meje realnega objekta in objekta spoznanja. Videli smo, da tudi Foucault poudari razliko med realnim objektom in objektom diskurzivne prakse, toda pri njem temu sledi ustrezna konsekvence: **odpoved sami »temi spoznanja«**, ki, kot to točno vidi, predpostavlja določeno kontinuiranost spoznavnega in realnega, racionalnega in doživetega itd. Lahko le pokažemo pravila, ki urejajo znanstveno diskurzivno prakso, ne da bi s tem mogli »utemeljiti spoznanje«. Althusser pa hoče ohraniti spoznanje kot spoznanje realnega objekta, zato se seveda mora zaustaviti pred »neprekoračljivim pragom«. Edini način, na katerega bi se dalo iz strukturalizma zasnovati spoznanje realnega, je, kot smo že videli, Levi-Strauss — da je samo Simbolno že Realno, čemur se seveda Althusser ostro upira. Drugače povedano, Althusser hoče resnico kot **skladnost označenca z referentom**, kar pomeni padec v pred-strukturalizem, saj je v strukturalizmu odnos do referenta načelno postavljen v oklepaj. Tudi če se vprašanje tega odnosa pojavi (pri Foucaultu), pa vselej ostane vezano na diskurzivno prakso, tj. gre za vprašnje, kako se diskurzivna praksa nanaša na doživetje Realnega, vprašanje, ki je (kot poudarja Foucault) **določeno po pozitivnosti vedenja**, torej po diskurzivnih pravilih, katerih praga ne moremo prestopiti.

Na tem mestu dobi pomen Althusserjeva замена 'subjekta' z 'objektom' pri Marxu; ta замена je korelativna zameni 'dejanskega' z 'realnim'. Pri Althusserjevem razlikovanju spoznavnega in realnega objekta gre v obeh primerih za **objekt**, predpostavka spoznavnega je realni objekt, Marx pa govori o **subjektu** — družbi — v katerega je vključen sam spoznavni proces. Tu ničesar ne spremeni pripomba, da je pač (v konkretnem primeru politične ekonomije) realni **objekt** spoznanja družba kot 'subjekt'; gre za temeljno dejstvo, da **smo do realnega objekta v samem spoznavnem procesu v 'objektivni' distanci**, tj. da je **zunanji** spoznavni praksi, da je med njima »neprekoračljiva meja«. Na to bi lahko odgovoril iz historično-materialističnega stališča. Althusserjeva ločitev spoznavnega od realnega objekta je popolnoma upravičena, ker poudari spoznavanje kot spoznavno prakso, ki proizvaja svoj objekt in tako onemogoči sleherno pasivistično 'teorijo odraza'. Toda ker Realno vzame le kot zunanji objekt, si s tem zapre možnost utemeljitve samega spoznanja, saj se ji vsaka navezava na Realno samo kaže kot prekoračitev neprekoračljive meje. Njena napaka je torej v tem, da se ji kot edina možnost navezave na Realno pokaže pasivistična ali empiristična 'teorija odraza', po kateri je spoznanje in njegov objekt pasivni odraz realnega objekta, kjer torej gre za ustreznost objekta miselne prakse realnemu objektu. Toda po tej interpretaciji historičnega materializma ne gre za objekt kot Realno, marveč za družbeni subjekt kot Dejansko. Če vzamemo Realno kot Dejanskost družbenega subjekta, ki je predpostavka spoznavnega procesa, tedaj se problem resničnosti spoznanja ne zastavi več na klasični ravni **adequatno**, marveč je spoznavni proces vključno s svojim idealnim produktom vključen v Dejanskost, ne Realnost, pri čemer je možnost resničnega spoznanja utemeljena s praktično vlogo samega spoznavnega procesa, njegovo vpetostjo v totaliteto prakse družbenega subjekta. Resničnost teorije ni v **adequatio**, ker (kot pravi Karl Korsch v delu **Marksizem in filozofija**) v odnosu spoznavnega do realnega objekta, do 'stvari same', ne gre za ustreznost kot homolognost dveh struktur, marveč za odnos dela (spoznavne prakse) do celote (dejanskosti kot totalitete družbene prakse, v katero je vključena spoznavna praksa). To seveda velja le za zgodovinsko znanost, toda v marksizmu gre prav zanje. Z drugimi besedami, po zavrnitvi pasivne 'teorije odraza' lahko

omogoči resničnost spoznanja le njegova praktičnost, ne v prakticistično- pragmatističnem pomenu, marveč praktičnost kot vključenost samega spoznavnega procesa v totaliteto Dejanskosti, ne 'objektivne' Realnosti. Ker Althusser vztraja pri abstraktni ločenosti od realnega objekta, hkrati pa upravičeno zavrača pasivistične 'teorije odraza' ter ozko praksistični 'kriterij resnice', s katerim naj bi našli izven-teoretsko oporo spoznanja, ne more utemeljiti njegove možnosti. Tudi v praktični dimenziji spoznanja ne gre za golo, izven-teoretsko potrditev resničnosti, ker sâmo spoznanje **kot praktično šele odpre družbeno prakso lastnega udejanjenja**, tudi tu torej šele teoretska praksa razpre objekt kot spoznani, ki ga je nesmiselno primerjati z izven-teoretskim objektom. Vsa ta plat Althusserja je obdržana, toda sama teoretska praksa se v aktu spoznanja dojame kot vključena v totaliteto Dejanskosti, v gibanje 'stvari same', kar omogoči njeno 'resničnost'.

Althusser torej (kot pravi Barthes za strukturalizem nasploh) »hoče glede na svoj predmet ohraniti razdaljo, lastne znanosti«, njegovo izvajanje noče »postati popolnoma homogeno svojemu objektu« (KSM), kar plača z »neprekoračljivostjo praga« spoznanja.

S tem se seveda zruši Althusserjevo pojmovanje razlike znanosti in ideologije. Ker je znanost v sebi praktična, vključena v totaliteto Dejanskosti, ji to, da je že njen način zastavitve vprašanj pogojen z določenimi »interesi«, ne vzame znanstvenega značaja, marveč jo nasprotno šele omogoča, in znanost ni neideološka, če se vzpostavi kot prosta »interesov«, marveč le toliko, kolikor je sama zmožna reflektirati lastno vključenost v totaliteto Dejanskosti in s tem v »interesno« pogojenost. To, da je historični materializem pogojen z zgodovinskimi »interesi« proletariata, ga šele vzpostavlja kot znanost, ker je smiseln le kot vključen v dejanski proces osvobajanja proletariata (7).

Tedaj ni čudno, če lahko Althusser kot kriterije znanstvenosti vzpostavi le formalne kriterije »sistemskosti« itd., se pravi, če se vprašanje mehanizma, po katerem je objekt spoznanja prav spoznanje realnega objekta, izpostavi kot vprašanje »mehanizma, s katerim oblike reda, določene po obstoječem sistemu objekta spoznanja, proizvedejo z igro svojega odnosa do tega sistema obravnavani efekt spoznanja« (LC), torej na ravni diskurza, kot vprašanja **diskurzivnega mehanizma**, vprašanje »diferencialne narave znanstvenega diskurza« (LC), brez reference do »realnega objekta«, za katerega spoznanje gre. In res doseže Althusserjeva misel bržkone svoj vrh v izpostavitvi **tekstualnih mehanizmov samega diskurza**. Le na tem nivoju je tudi smiseln »krog« filozofskega branja: »filozofsko branje Kapitala je mogoče le kot aplikacija tega, kar je sam objekt naše raziskave, Marxove filozofije. Ta krog pa je epistemološko mogoč le z obstojem Marxove filozofije v delih marksizma. Gre torej za to, da proizvedemo; dobesedno pa to verjetno pomeni: narediti očitno to, kar je latentno; toda to pomeni transformiramo (da bi dali neki vnaprej obstoječi prvotni materiji obliko objekta, primernega določenemu cilju) tisto, kar v določenem smislu **že obstoji**. Ta proizvodnja v dvojnem smislu, ki da operaciji proizvajanja nujno obliko kroga, je **proizvodnja spoznanja**. Zapopasti Marxovo filozofijo v njeni specifičnosti pomeni torej zapopasti bistvo samega gibanja, v katerem se proizvede njegovo spoznanje, ali zapopasti spoznanje kot **proizvodnjo**« (LC). Zakaj gre tukaj za izpostavitev diskurzivnih mehanizmov? Ker »prvotna materija«, v kateri »latentno« že obstoji to, kar naj se proizvede, **ni realni objekt**, marveč **neki drugi diskurz, ideološki** diskurzivni objekt, iz katerega nujno izhaja znanost. Če bi bila »prvotna materija« realni objekt, tedaj bi spoznavna praksa kot proizvodnja le izvedla na dan to, kar v njem »že obstoji«, tedaj bi bila vzpostavljena kontinuiranost spoznavnega in realnega objekta: spozna-

nje kot proizvodnja bi pomenilo »branje pri **odprti knjigi** in '**Velike Knjige Sveta**'« (LC), realnosti same, iz katere se da razbrati, pro-iz-vesti njeno bistvo. Ta idealistična ali empiristična kontinuiranost spoznavnega in realnega objekta predpostavlja torej določeno razumevanje **branja** (in s tem **pisanja**); radikalna diskontinuiranost teh dveh objektov pri Marxu pa nas prisilido novega razumevanja branja: po Marxu pričenjamo »slutiti, kaj **pomeni**, vsaj v teoriji, **brati** in torej **pisati**« (LC). Oglejmo si torej, kaj pomeni Althusserjevo pojmovanje spoznanja kot proizvodnje ob njegovi interpretaciji Marxovega »branja« klasične politične ekonomije.

Marxovo branje tekstov klasične politične ekonomije je dvojno. V svojem prvem branju preprosto primerja svoj tekst npr. s tekstom Smitha in ugotavlja, česa Smith **ni vedel**, pri čemer mu je lasten tekst merilo popolne razvidnosti obravnavanega objekta. Gre za branje tipa: Klasična politična ekonomija je resda videla, da . . . , toda nikoli ni videla, da . . . , in te praznine klasičnega teksta so izpolnjene v Marxovem tekstu. Torej klasična politična ekonomija vidi, kar vidi, na svojem objektu; Marx vidi **na istem objektu** to, kar na njem vidi klasična ekonomija, in še več, zapolni njene beline. Opravka imamo z istim objektom, na katerem nekaj vidi, nečesa pa ne vidi, medtem ko ga Marx vidi v celoti. Toda v drugem branju Marx ne primerja več preprosto teksta klasične ekonomije s svojim tekstom, marveč ga primerja **z njim samim**. Odnos videnja in spregledanja je sedaj prenesen v klasično ekonomijo sâmo, v to, kar ta **vidi**: »to, česar klasična politična ekonomija ne vidi, ni to, česar ji ne manjka; ni to, čemur se odpove, marveč **to, čemur se ne odpove. česar ji ne manjka; ni to, čemur se odpovedo, marveč to, čemur se ne odpove**. Spregledanje je torej ne videti to, kar se vidi, spregledanje ne zadeva več objekta, marveč sam **vid**. Spregledanje je tedaj spregledanje, ki zadeva **videnje**: ne videti je notranje videnju, je oblika videnja, torej v nujnem odnosu z njim« (LC). Pojasnimo te stavke iz začetnega vprašanja klasične ekonomije. Kakšna je vrednost dela? Njen odgovor: »Vrednost (...) dela je enaka vrednosti potrebščin, nujnih za vzdrževanje in reprodukcijo (...) dela.« Althusser piše ta odgovor z dvema belinama, ki jih kot taki resda vidimo šele iz Marxovega branja, toda Marx le izpostavi to, kar že sam klasični tekst »reče, ne da bi rekel, (ali) ne reče, s tem, ko reče« (LC). Če npr. izpustimo belini in pišemo odgovor kot celoto (»Vrednost dela je enaka vrednosti potrebščin, nujnih za vzdrževanje in reprodukcijo dela.«), se takoj zastavi vprašanje: Kaj pomeni »vzdrževanje dela«? Če »delo« tu nadomestimo z »delavcem«, tedaj nimamo več opravka z enačbo. Ta odgovor torej strogo gledano »ničesar ne pomeni« in to nam pove odgovor sam s svojimi belinami, ki se jih da prav ob termin »delo«. »To manjkanje, **z odgovorom lokalizirano** v sam odgovor, v neposredno sosedstvo besede »delo«, ni nič drugega kot prisotnost — v odgovoru — odsotnosti njegovega vprašnja, kot manjkanje **njegovega vprašanja**« (LC). To pomeni, da odgovor ni preprosto napačen, marveč gre za odgovor na vprašanje, ki **ni bilo postavljeno**. Belino torej zapolnimo s tem, da postavimo vprašanje: »Kakšna je vrednost sile dela (delovne sile)?« Kot odgovor na **to** vprašanje dobimo zapolnjeni stavek: »Vrednost sile dela (delovne sile) je enaka vrednosti potrebščin, nujnih za vzdrževanje in reprodukcijo sile dela (delovne sile).« Ali, kot pravi sam Marx v Kapitalu: Potem ko je klasična politična ekonomija naivno vzela iz vsakdanjega življenja kategorijo »cena dela«, se je vprašala, po čem je ta cena določena, tj. po vrednosti dela. Toda s tem, ko je izpostavila določenost po vrednosti potrebščin, nujnih za vzdrževanje in reprodukcijo, je »brez svoje vednosti zamenjala območje, s tem ko je vrednost dela nadomestila z vrednostjo delovne sile, ki obstoji le v osebnosti delavca . . . Rezultat,

do katerega je prišla analiza, torej **ni bil v tem, da rešimo problem, kot je postavljen na začetku, marveč da mu popolnoma zamenjamo termine.**» Sama klasična politična ekonomija ne vidi te zamenjave, ker (kot pravi Marx) problematika, iz katere lahko zastavimo vprašanje, na katerega je omenjeni odgovor pravilen, »ni vidna« iz njenega »horizonta«. Ta novi horizont je odprt z razlikovanjem dela in delovne sile, in odveč je pripomniti, kako izpostavitve tega razlikovanja poruši celotno zgradbo klasične ekonomije, saj edino odtod lahko razložimo izvir viška vrednosti ter dalje eksploatacijo delavca, kar se vse prikriva iz izenačitve dela in delovne sile. To vprašanje in odgovor nanj torej nikakor ni posamičen problem, marveč se v belinah odgovora klasične ekonomije sekata dve celotni »območji«, »horizonta« klasične in Marxove politične ekonomije. Odkritje »vrednosti dela« ima torej 'simptomsko' vlogo, saj z njim klasična ekonomija **proizvede odgovor na vprašanje, ki kot tako ne more biti več postavljeno v njenem horizontu:** pravilen odgovor na to vprašanje, kot smo videli, poruši ves njen sistem. Pomagajmo si na tem mestu z Engelsovo primerjavo ugotovitve presežne vrednosti z odkritjem kisika. »Priestley in Scheele sta pridobila kisik, nista pa vedela, kaj imata v rokah. Ostala sta »zapredena« v flogistonske »kategorije«, kakršne sta pač našla«. Lavoisier je nato na podlagi tega »preiskal vso flogistonsko kemijo ... S tem je šele postavil na noge vso kemijo, ki je stala v svoji flogistonski obliki na glavi. Čeprav, kakor je zatrjeval kasneje, ni pridobil kisika hkrati z drugimi in neodvsnno od njih, ga je vendar **odkril** v nasprotju z obema, ki sta ga samo **pridobila**, nista pa vedela, **kaj** sta pridobila.« Prav tako je klasična politična ekonomija »pridobila« vrednost delovne sile (ali v Engelsovem primeru presežno vrednost), ni pa vedela, kaj je pridobila, ker je ostala »zapredena v kategorije« lastnega sistema. Kot je Lavoisier tam, kjer so njegovi predhodniki »videli **rešitev**, ... videl samo **problem**« (Engels, predgovor k 1. izdaji Kapitala II.), tako je tudi Marx v odgovoru-rešitvi vprašanja »vrednosti dela« videl »samo **problem**«, tj. mesto, iz katerega se da zamajati celoto klasične ekonomije. Tedaj ne moremo preprosto reči, da klasična ekonomija **ni videla** vrednosti delovne sile: klasična ekonomija 'jo je samo **pridobila**, ni pa vedela, kaj je pridobila'. V tem pomenu 'ni videla tega, kar je videla', tj. kar je sama pridobila. Ta novi objekt je neviden klasični ekonomiji, ker ne spada v njen horizont, v vidno polje njene problematike. Med vidnim in nevidnim je torej **nujen odnos**. »Nevidno vidnega polja v razvoju neke teorije nasploh ni **katerakoli** zunanost in tujost temu vidnemu, definiranemu s poljem. Nevidno je definirano z vidnim kot **njegovo** nevidno, **njegovo** prepovedano-videti« (LC). Vidnost ali nevidnost zadeva torej odnos polja problematike do v njem proizvedenih objektov. »Dobesedno vzeto, ni več oko (oko duha) nekega subjekta, ki **vidi** to, kar eksistira v polju, definiranem z določeno teoretično problematiko: to polje samo **se vidi** v objektih ali problemih, ki jih definira — v tem, ko je vid le nujna refleksija polja o njegovih objektih« (LC). Iz tega sledi, da sta tako vidnost kot nevidnost definirani iz določenega vidnega polja, iz horizonta njegove problematike. V tem odnosu vidnega in nevidnega se odigrava napredovanje znanosti. Določena znanost **proizvede in s tem vidi** določene objekte, ki jih iz svojega horizonta hkrati **ne vidi**; ti objekti imajo torej zanjo mejno, 'simptomatsko' vrednost. Pravi korak spoznanja je v tem, da za to, kar smo »pridobili«, ugotovimo, »**kaj** smo pridobili« in s tem porušimo celoto vidnega polja. Od tod je torej treba razumeti zgoraj navedene stavke, po katerih pomeni **proizvesti spoznanje** »narediti očitno to, kar je latentnega, ... to, kar v določenem smislu **že obstoji**«: »latentno« je tisto, kar v opisanem pomenu vidimo in hkrati ne vidimo. Tako znanost napreduje le prek svojih lastnih belin: to je Althusserju potrebno zaradi ohranitve diskontinu-

iranosti realnega objekta in objekta spoznanja. 'Napredovanje prek lastnih belin, namreč omogoči Althusserju opazovati proizvodnjo spoznanja kot diskurzivni proces branja/pisanja. Seveda pri tem »prag« mehanizma »efekta spoznanja« še vedno ostane neprekoračen.

Naj povzamemo: Razpon objekta spoznanja in realnega objekta, ki ni že v sebi Simbolno, pri čemer je spoznanje postavljeno kot spoznanje realnega objekta, zaznamuje ne-strukturalistično raven. V strukturalizmu je resnica možna le kot resnica Simbolnega, označevalne verige, ne pa kot skladnost označenca z asimbolnim referentom. **Ta slepa pega** dopusti možno intervencijo historično-materialistične kritike, po kateri bi lahko spoznanje, ki naj preseže zgolj označevalno verigo, zasnovali le z izenačitvijo dialektičnega in historičnega materializma: z vpetostjo spoznanja (katerega proces je predmet Althusserjevega dialektičnega materializma) v družbeno totaliteto (ki je predmet historičnega materializma).

Toda vprašanje Simbolnega še vedno ostane: za vsemi temi nepristajanji na čistost strukture lebdi vprašanje zvedljivosti Simbolnega nanjo. Vodilo na naši poti lahko zato še vedno ostane Althusserjev stavek:

»Naj je ta besda še tako paradoksalna, trdimo lahko, da se bo naš čas v zgodovini človeške kulture morda pokazal nekega dne kot zaznamovan z najbolj dramatično in trudapolno izmed vseh preizkušenj, odkritjem in doumevanjem smisla najbolj »preprostih« gest obstoja: videti, poslušati, govoriti, brati« (LC).

(1) Vedenje pomeni Foucaultu način, kako se v izjavni dogodek umešča pozitivnost, tj. 'struktura' kot pravila razpršitve diskurzov. Naš dostop do 'stvarnosti', naše 'izkustvo' je vselej določeno po vedenju kot udejanjenosti sklopa pravil, ki urejajo prakso diskurza. Ta pravila — kot že rečeno — niso Narava duha kot »stvari med stvarmi«, marveč vsakokratna epohalna zgodovinska zapora. Zaradi te zgodovinske »končnosti« obstoji med diskurzom znanosti in izkustvom ireduktibilna diskontinuiranost. To pa ne velja za Levi-Straussa, ki mu je »združitev metode in stvarnosti«, tj. kontinuiranost znanosti in izkustva omogočena z 'naivno' postavko, da je metoda-pot znanosti vključena v celoto stvarnosti kot njen del (ker je sam duh »stvar med stvarmi«). To naivno mundanizacijo prepreči Foucaultu izpostava zgodovinske »končnosti« sistemov pozitivnosti, zaradi česar se tudi odpove določitvi **svojega lastnega mesta**, saj bi to pomenilo prav kontinuiranost, negacijo vedenja.

(2) Na tem mestu je treba zastaviti vprašanje, **zakaj** se nekega 'sistema' lahko **zavimo** šele, ko nas ne obvladuje več? Foucault si sam prepreči temeljni odgovor na to vprašanje s tem, da mu v opisu sistemov pozitivnosti »zavest ni nikoli prisotna« (Rep), tj. s tem, da ne tematizira navezanosti subjekta na označevalno verigo, marveč mu subjekt nastopi le kot funkcija-subjekta. (Odgovor na to vprašanje pride z Lacanom). Zato tudi ne more tematizirati pomena »temeljne diskontinuiranosti« kraja, od koder govorimo, in kraja o katerem govorimo, se pravi strogo gledano razlike mišljenja in biti, radikalne razlike te »diskontinuiranosti« do diskontinuiranosti kot artikulacije diskurzov. Šele od tod bi se pokazal pomen »končnosti«, ki je pogojena z ireduktibilnostjo te diskontinuiranosti. Te Foucaultove meje so še meje samega strukturalizma.

(3) Prvi 'simptom' nemožnosti razrešitve je že bolj ob začetku: dvoznačnost in tujost 'stilu' celote sintagme. »Če ima ta analiza kakšen smisel...« Tujek v Althusserjem stilu, ki je sicer poetično-didaktično-linearen. Končna

neprekoračljivost praga nam nedvomno pokaže, da je treba njegov stil brati kot parodijo.

(4) Pripomnimo, da gre ob problemu, kako misliti teoretično učinkovanje strukture na njene elemente, učinke, za vprašanje **naddoločenosti** kot pojma načina vzročnosti, ki ni zvedljiv niti na tranzitivno in analitično kartezijansko vzročnost niti na globalno ekspresivno vzročnost notranjega bistva, imanentnega svojim pojavom (Leibniz, Hegel). Pojem naddoločenosti je odgovor na vprašanje, »s katerim pojmom misliti določenost po struktura bodisi nekega elementa bodisi neke strukture?« (LC). Gre za prenos iz polja Lacanove psihoanalize, pri čemer se izvrši temeljna premena njegovih dimenzij: spomnimo le na to, da je ta pojem strogo gledano uporabljen **le na ravni problematike Simbolnega**, da se torej zastavlja vprašanje, do katere meje lahko sistem politične ekonomije opazujemo kot sistem Simbolnega. Poleg tega pripomnimo še, da pojem naddoločenosti sploh ni »strukturalistični« pojem, če strukturalizem razumemo v strogem pomenu kot metodo izpostavitve matrice permutacij in v tem pomenu negacije časa, primata paradigme (razumljene kot brezčasne matrice) nad sintagmo, tj. tega, da so nezavedni le zakoni: pojem naddoločenosti predpostavlja, da niso nezavedni le »zakoni, pravila«. Zato ima na določen način Althusser popolnoma prav, ko trdi, da je naddoločenost »kategorija, tuja strukturalizmu« (Opozorilo k žepni izdaji [LC]), le da to v skrajni konsekvenci zadeva **tudi njegovo** misel. V psihoanalizi se namreč na pojem surdeterminacije veže tematizacija mesta subjekta v 'strukturi' označevalne verige (s čimer je zrušeno samo pojmovanje strukture kot brezčasne matrice). J. — A. Miller ga definira takole: »Naddoločenost imenujemo strukturirajočo določenost, ki postane, **izvršujoča se skozi ovinek imaginarnega**, posredna, nenaka in ekscentrična glede na svoje učinke« (podčrt. S. Z.). Gre torej za spregledano, 'potlačeno' artikulacijo, katere 'učinek' je lebdeča večznačnost smisla, kot se le-ta daje 'površinski' zavesti Imaginarnega; za dejstvo, da beseda nikoli ne pomeni tega, kar pomeni 'dobesedno' (po svoji 'linearni' **določenosti**). Pri Althusserju pa to spregledanje nastopi kot spregledanje strukture v njenih elementih, odsotna prisotnost strukture v njih, pri čemer ostane netematizirano mesto Imaginarnega kot mesto tega spregledanja-odsotnosti, tj. **'vloga' Imaginarnega-Zavesti za samo Simbolno-strukturo** (zato nikakor ni slučajno Althusserjevo sklicevanje na Spinozo, ki Subjekt pravi tako briše, ne da bi ga tematiziral; o tem sklopu pr. F. Wahl, *La philosophie...*).

(5) Marx seveda pravi »dejansko« in ne »realno« gibanje itd., to razliko smo namenoma spregledali, ker nam gre za prikaz samega Althusserja.

(6) Na novi ravni (»samokritično«) je to vprašanje zastavljeno v razpravi *Lénine et la philosophie*, toda naš problem ostane.

(7) Navedeni stavki ne pomenijo, da glede zgodovinskosti pristanemo na stališče frankfurtske šole; tukaj je le nakazano, kako lahko iz nekega popolnoma drugačnega pojmovanja polja razložimo utemeljenost spoznanja, ne da bi zapadli v idealizem ali v empirizem in pasivizem 'teorije odraza', pa tudi ne v prakticistični 'kriterij resnice'.

LITERATURA

Lévi-Strauss, C., *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949 (SEP).

Lévi-Strauss, C., *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 (TD).

Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris 1966.

Foucault, M., *Odpoved Sartru*, v *La Quinzaine littéraire*, 1966—5.

Foucault, M., *Réponse au Cercle d'épistémologie*, v *Cahiers pour l'Analyse* 9, Paris 1968 (Rep).

Althusser, L., Du »Capitale« a la philosophie de Marx in L'objet du Capital, v Lire le Capital I—II, Paris 1965 (I.C.).

Althusser, L., Lire le Capital I (revidirana žepna izdaja), Paris 1968.

Althusser, L., Lénine et la philosophie, Paris, 1969.

Barthes, R., Književnost, mitologija, semiologija, Beograd 1971 (KSM).

Deleuze, G., Un nouvel archiviste, v Critique No. 247, 1970.

Engels, F., Predgovor k prvi izdaji Kapitala II, v Marx, Kapital II, Ljubljana 1967.

Korsch, K., Marksizem in filozofija, Ljubljana 1970.

Marx, K., Uvod v Očrte kritike politične ekoomije, v Izbrana dela IV., Ljubljana 1968.

Marx, K., Kapital I, in II., Ljubljana 1961 in 1967.

Miller, J.-A., L'action de la Structure, v Cahiers pour l'Analyse 9.

Wahl, F., La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme, v Ou'est-ce que le structuralisme, Paris 1968.

Psihologija in družboslovje

Obravnavanje odpora o analitični psihoterapiji (1)

Stanislav Bras

Po F. Alexandru (1935) sestoji proces analitičnega zdravljenja iz dveh osnovnih psiholoških procesov, ki poteka v dveh fazah: 1) v fazi **privabljanja podzavestnega gradiva v zavest** pride do čustvenega doživetja, odreagiranja in spremembe podzavestnega gradiva v zavestno gradivo; 2) fazo **asimiliranja tega gradiva z zavestnim jazom** imenujemo uvidevanje in pomeni sintezo in integracijo prvotno potlačenega gradiva z egom. V obeh fazah lahko opazujemo motnje, ki jih pripisujemo različnim nasprotujočim si procesom — **odporom**.

Odpre lahko imenujemo vse psihodinamične dejavnike pacientove osebnosti, ki nasprotujejo njegovemu ozdravljenju. To so tiste sile, ki ločujejo podzavestni del osebnosti od zavesti in nasprotujejo osnovnemu cilju analitične terapije: razrešiti represijo in omogočiti podzavestnim težnjam dostop do zavesti.

Pacientove odpre skušamo odstraniti s pomočjo »osnovnega pravila«, da pacient pove vse, kar mu pride na misel. Tega pa seveda ni mogoče zagotoviti samo s preprosto pogodbo. Na podlagi asociativnega gradiva in poznavnja pacienta si moramo ustvariti čim jasnejšo predstavo o tem, kaj pacient le »bolj ali manj hoče povedati«; to, kar pove, pa je rezultat borbe med pacientovimi podzavestnimi težnjami in njegovimi odpori. Da bi lahko pobudili in usmerili pacientovo pozornost na posledice njegovih odporov (ko je zanje zainteresiran), se poslužimo interpretiranja. Z interpretacijami pomagamo pacientu izraziti njegova občutja, ki »prihajajo v danem trenutku na površje«. Zato lahko interpretacijo opredelimo kot postopek analitikovega sklepanja in tolmačenja, kaj pacient »stvarno misli« (oziroma doživlja, a ne razume).

Z interpretiranjem zaščitnih mehanizmov vodimo pacienta postopoma do razumevanja svojih nezdravih oblik doživljanja in ravnanja ter do spoznanja, kakšna nadomestna zadovoljstva mu te oblike omogočajo. Na tak način lahko pacient obvlada del bojazni, ki je povzročila potrebo po njegovem obrambnem reagiranju. Ker pa pacientove (okleščene) težnje (impulzi) služijo zaščitni funkciji in mu nudijo bolj ali manj pomembna zadovoljstva v življenju, se je zmožen krčevito boriti proti terapevtskemu obravnavanju. Zato pacient nujno doživlja psihoterapijo kot napad na svojo življenjsko filozofijo, svoje skrite želje in pričakovanja oziroma kot napad na samega sebe. Terapija je napad na pacientov način življenja in na njegov cenjeni sistem vrednot ter mu grozi, da bo porušila občutljivo ravnovesje med zavrtimi težnjami in zavirajočimi silami njegove osebnosti.

Ceprav so mnogi pacientovi nevrotični simptomi destruktivni in mnoge njegove obrambe še tako neprilagojene, ga varujejo pred popolno nebolgljenostjo in mučno bojaznijo. Možnost žrtvovanja (opustitve) nevrotičnih simptomov pacientu »pomeni«, da bi se moraj izpostaviti mnogo večjim nevarnostim, kot so neugodja, ki jih že trpi. Poleg tega ima pacient zaradi svoje nevroze tudi nekatere prednosti, zato odpor proti terapiji temelji velikokrat na zaskrbljenosti, da bi moral opustiti te sekundarne pridobitve.

¹ Članek v strnjeni obliki vključuje skoraj celotno gradivo predavanj, ki sem jih imel za strokovne sodelavce Klinične bolnišnice za psihiatrijo v Ljubljani (maja 1971).

G. R. Bach (1954) pravi: »Pacientova želja za zdravjem je abmivalentna... pacient si želi ozdraviti, a ne tako, da bi se spremenil, ampak da bi si podredil« (ali moteče simptome »magično« kontroliral, obvladal).

Analitikovo delo sestoji pretežno iz premagovanja pacientovega odpora na poti k zdravju. Premagovanje odpora pomeni tisti del psihoterapevtskega ukrepanja, ki nam vzame največ časa in povzroča največ težav. Freud pravi (1912), da sestavlja celo psihoanalizo samo malo več kot proučevanje odpora in transfera. Celotna psihoanalitična terapija je v bistvu zgrajena na spoznavanju odpora, ki ga pacient kaže pred podzavestnim gradivom. Meninger meni (1961) v tej zvezi, da je psihoanaliza »nikoli končan dvoboj med analitikom in pacientovim odporom«. Seveda pa odpor ne deluje samo pri psihoanalizi, ampak v vseh oblikah psihoterapije. Tudi vedenjska terapija (behaviour therapy), ki dosledno negira pojme sodobne analitične psihoterapije, ni izjema v tem pogledu. Npr. pri desenzibilizacijskih oblikah vedenjske terapije moramo nujno paziti na to, da razlike v hierarhiji desenzibilizacijskih dražljajev niso prevelike; zagotoviti moramo, da je bojazen, ki jo povzročimo v terapiji, relativno majhna in nikdar večja od bojazni, kakršno lahko obvladamo v dani situaciji z neko tehniko pomirjanja, relaksacije itd. Če izpostavimo pacienta premočnemu (prezastrašujočemu) dražljaju, bo takoj začutil odpor ali bojazen, ki lahko prepreči ali pa postavi proces kondicioniranja na glavo.

Freud (1926) navaja v knjigi »Inhibitions, Symptoms and Anxiety« pet tipov odpora:

1. **Represivna rezistenca**, ki naj varuje pacientov ego pred bojaznijo (v ortodoksnem psihoanalitičnem jeziku pomeni trošenje energije za vzdrževanje represije z anticathexis).

2. **Transferenčna rezistenca**, ki je iste narave kot represivna rezistenca, a se razlikuje od nje po svojem jasnem učinku na analizo. Transferenčna rezistenca je posledica nastalega odnosa (transfera) pacienta do analitične situacije ali do samega analitika ter ponovno vzpostavlja načeto represijo. To je odpor pacienta proti temu, da bi opustil možnost regresivnih zadovoljstev, ki mu jih nudi analitik, lahko pa je tudi posledica pacientove želje frustrirati analitika.

3. **Rezistenca proti opuščanju sekundarnih ugodij**. Ta odpor je čisto drugačne narave od omenjenih dveh odporov in izvira iz dobljenega bolezenskega dobička ter sprejetja (asimulacije) simptoma (v ego). Pacient zaradi odvisnosti od sekundarnih pridobitev in prednosti, ki jih ima zaradi simptomov, ni pripravljen, da bi se odrekel nekemu zadovoljstvu ali olajšanju, ki mu ga načelno daje terapija.

4. **Rezistenca prilisnega ponavljanja** (odpor kompulzivne repetitije) je nasprotno od prvih treh odporov, ki pripadajo ego, posledica delovanja ida. Ta odpor ima svoj izvor v težji po ponavljanju »nevrotičnih impulzov«. »Proces delovanja neke osnovne življenjske potrebe« (»instinktual process«), ki je moral desetletje in več potekal po utrjeni poti, se upira prevzeti nov tok.

5. **Rezistenca v obliki samokaznovanja** ali pacientove težnje po kazni, ki se pojavlja v želji da bi poravnal svoje doživljanje krivde. Ta odpor, ki izhaja iz super-ega in ga povzroča torej občutje krivde ali nastala potreba po samokaznovanju, je praviloma najmočnejši, nasprotuje pa vsakemu napredovanju k terapevtskemu uspehu.

W. Reich (1933) razlikuje dve vrsti odporov: 1. odpor v besednem obče-
vanju in 2. odpor v nebesednem vedenju. Tej delitvi (čeprav je praktično uporabna) pa F. Alexander oporeka, češ da je umetna ter shematična in pravi, da obe vrsti odporov pomenita nedeljivo enoto, ki služi istemu namenu.

Odpor se lahko kaže v terapiji na številne načine, ki jih omejuje samo obseg obrambnega agiranja, ki je posamezniku na voljo. Pacient se lahko na zelo različne načine izmika in agresivno nastopa ter tako beži pred terapijo. Nekdo skuša premagati terapevta z izražanjem svoje nemočnosti, pohvale in predanosti, lahko pa zavzame neprijateljsko stališče. Pacient lahko na škodo svojega napredovanja v terapiji postane utrujen, miselno zavrt, spominsko negotov in nezanesljiv, pozabi kake pomembne dogodke ali nekaj, kar je že spoznal v analizi, se preneha zanimati za relevantno gradivo, začne se prepuščati površnemu govorčenju in se nejasno izražati ali pa govoriti toliko, da je terapevtu nemogoče najti skupni imenovalec vsemu povedanemu in se vse bolj oddaljuje od tistega, kar »hoče« povedati. Pogosto lahko pacient umolkne in skuša tudi ob vsaki priložnosti podaljšati molk ali pa reagira z vse močnejšimi pritožbami, s samorazvrednotenji, z zagrenjenostjo, s sumničenji in celo z začasnim pobegom v zdravje. Včasih začne pacient govoriti samo o svojem sedanjem življenju in se izogiba obravnavanju preteklosti, lahko pa narobe govori samo o svojih spominih iz otroštva, kot da so brez zveze s sedanjostjo (zavrača vpliv preteklih izkušenj na sedanjost). Nekdo lahko sprejme vse naše komentarje le iz vljudnosti ali pa se z lažnim uvidevanjem zaščiti pred ponovnim doživljanjem svojih konfliktov. Pacient se lahko bori proti terapevtu z direktnim dokazovanjem, da se terapevt moti, skuša biti razumen (formalno logičen) in zavrača vsako razumevanje psihologike (logike emocij). Nekateri pacienti postanejo navdušeni zagovorniki psihoanalize samo zato, da bi se izognili njeni uporabi na njih samih ali jo skušajo iz istega razloga razvrednotiti s teoretiziranjem in indirektnim kritiziranjem vsakega terapevtovega komentarja. Včasih pacient izraža samo svoje neugodne počutje in ni sposoben uvideti njegovega ozadja, začne se prepuščati različnemu iracionalnemu vedenju, začne podcenjevati terapijo ali pa tava med nejasnimi čustvenimi doživetji in je nemočen, da bi jih spoznal. Včasih kdo izrazi svoj dvom z besedami: »Vse bi bilo dobro, če bi bilo to res, a kaj, ko tega ne morem vedeti«. Ali pa si pravi: »Vse to velja samo toliko časa, dokler ležim tu na divanu, potem je pa drugače«.

Odpori se ne kažejo samo v terapevtski situaciji, ampak obstajajo neodvisno od terapije in se pojavljajo vedno v življenju, kadar za človeka nesprejemljivi impulzi pretijo, da bodo postali zavestni.

Odpoje lahko proučujemo z več vidikov:

- **fenomenološko:** npr. razliko med odporom, ki se pojavlja v obliki prolouiranja molčanja in odporom v smislu neprekinjenega govoričenja lahko opazimo, kadar skušamo tak odpor komentirati;
- **strukturno:** raziščemo lahko, kateri del osebnosti je pomemben pri formiranju odpora (id, ego, super-ego);
- **sistematično:** glede na princip zavestnosti lahko razlikujemo med zavestnimi in podzavestnimi odpori;
- **ekonomski pristop** pa nam bo pomagal odkriti, katere osnovne življenjske težnje (agresivne ali seksualne ozir. po Schultz-Henckju intencionalne, kaptativno-retentivne, agresivno-uretralne, seksualno-erotične) pogojujejo odpor.

Odpori lahko pacienta tako okupirajo, da kaže le malo pripravljenosti za pozitivno terapevtsko delo. Zgodi se lahko, da bo začela služiti odporu vsa pacientova energija in se bo pacient osredotočil le na boj s terapevtom. Ta boj je lahko zelo intenziven in se navadno ne dogaja na zavestnem nivoju. Wolberg pravi: »Ko ocenimo smisel odpora, se bomo zavedali, da je potrpežljivost velika krepost«. Terapevt mora veliko potrpeti s pacientom, ko vidi, da ta napre-

duje in se vedno znova zateka k svojemu obrambnemu agiranju. »Sprememba je namreč boleča stvar in odpor popusti lahko šele po velikem boju«.

Ker ima odpor pomembno psihodinamično funkcijo, moramo pomagati pacientu, da ga bo počasi opustil. Prehitra odstranitev odpora (npr. posebno v hipnozi), lahko povzroči hudo bojazen in okrepitev nevrotičnih obramb, ki naj zaščitijo pacienta. Ponovitev grozečega doživljanja bojazni bo pacientu onemogočila, da bi se odpovedal odporu.

Z odporom najlažje ravnamo tako, da pacientu prikažemo njegovo **prisotnost**, njegov **namen**, njegovo **obliko**, njegovo **historično poreklo** in njegov **način, kako deluje** v sedanjem odnosu s terapevtom in z ljudmi nasploh. S postopnim analiziranjem in razreševanjem odpora se začne pojavljati reprimirano gradivo v pacientovi zavesti v vse manj popačeni obliki. Odpori zahtevajo praviloma zelo pogosto obdelavo in samo ena interpretacija nekega odpora je le redkokdaj učinkovita.

Dopustiti pa moramo, da se odpor popolnoma razvije, preden ga skušamo odstraniti. Če se razvije npr. zaradi prehitre interpretacije drug odpor, se moramo povrniti k prvemu in pacientu prikazati sorodnost obeh odporov. Obravnavnje pacientovih obrambnih reakcij nujno povzroči, da se bo počutil ogroženega in se bo zato upiral interpretacijam svojega odpora. Ker bi si pacient rad navadno ohranil tudi našo naklonjenost, bo skušal zadovoljiti oba motiva; začel bo opuščati obrambo v oblikah, ki jih že poznamo, in jo spreminjati v manj očitno. Razumevanje takih konstrukcij in njihovo stalno prikazovanje sili pacienta, da zavzame do njih stvarno stališče in jih končno opusti.

Vedno moramo misliti na to, da ima odpor močno zaščitno vrednost. Zato bo pacient praviloma zavrnil vsako preveč neugodno uvidevanje ali pa se bo z njim nekaj časa ukvarjal in ga nato opustil. Pacienta moramo skrbno pripraviti do tega, da se bo odpora zavedal in razumel kako in zakaj deluje.

S praktičnega vidika moramo posvetiti posebno pozornost prikritim oblikam odpora (K. Abraham, F. Alexander, E. Glover idr.), ki jih pacient izraža na zelo indirektno način v obliki psevdokooperativnosti, pretirano konvencionalnega, skrajno korektnega in ustrezljivega vedenja ali z depersonalizacijskimi simptomi, kar vse zelo lahko spregledamo.

Ko se odpor pojavi, moramo opustiti vse druge naloge in ga analizirati, ker pacient ne bo produktiven, dokler se bo boril s terapevtom. Zato najprej ne iščemo podzvestnega gradiva pregloboko, ampak intenzivno obravnavamo medosebni odnos. To delo si olajšamo s tem, da pacientu nekako pokažemo, da ni nič obsodbe vrednega (moralno slabega), če kaže obrambna stališča v obliki odpora.

Posebno dolgotrajna je lahko obdelava transfernih odporov pri osebnostnih motnjah. Tu se pogosto zgodi, da pacient prizna prisotnost nekih teženj, lahko celo razume njihovo iracionalno naravo in zgodovinski izvor, ne bo pa sposoben v celoti sprejeti pomena podzvestnega gradiva, ko se ta pojavi. Tako psevdo-uvidevanje bo prav malo spremenilo njegovo vsakdanje življenjsko prilagajanje. Pacient začne uporabljati svoje uvidevanje za zaščito pred bolečim neugodjem, celoten terapevtski proces pa se intelektualizira. Njegov odnos do terapevta ne more napredovati do nivoja pozitivnega občutja brez sovrážnosti in neupravičenih pričakovanj.

Intelektualiziranja se poslužijo za obrambo pred podzavestnimi impulzi predvsem tiste osebnostne strukture, ki se skušajo obvladati z represijo čustev in z intelektualno kontrolo. To so pacienti z infantilnim narcističnimi lastnostmi, ki imajo vsako doživljanje čustev za nevarno. S pomočjo »čudne transformacije« lahko postane ta njihova obramba nadomestno sredstvo za zadovolje-

vanje nedovljenih teženj (npr. sovražnih in splonih impulzov). Taki pacienti si prizadevajo doseči s to fasado tudi naše akceptiranje. Pogosto nevtralizirajo svojo paniko tako, da izolirajo čustveno spremljavo pojavljajočega se podzavestnega gradiva z reprimiranjem čustvene vsebine ter se poslužijo predvidevanja in razuma. Tako jim postane to podzavestno grdaivo sprejemljivo. Med terapijo dajejo vtis, da so zelo aktivni in se v začetku zdi, da delajo izredno dobro. Sprememb v njihovem agiranju pa je le malo, čeprav do podrobnosti analizirajo svoje duševne procese. Taki pacienti se lahko zapletajo z nami v dolgotrajnejša dialektična dokazovanja, ki so videti kot diskusija. V takem obravnavanju besede samo nadomestijo doživljanja in pomenijo obrambo pred čustvi.

Če interpretiramo tako vrsto obrambe, pacienta zelo vznemirimo in počuti se napadenega ter kritiziranega. Največkrat ne reagira na interpretacijo z uvidevanjem in pomiritvijo (olajšanjem), ampak v smislu »negativnih terapevtskih reakcij«, kot so potrnost, upadanje poguma ali sovražnost. Vse to pa uničuje terapevtsko delo.

Zato je dobro, da vsakega pacienta opozorimo, naj ne bo preveč razočaran, če ne bo takoj prišlo do izboljšanja njegovih težav (pomen pakta, kot ga uvaža Schultz-Hencke). Nekateri pacienti postanejo potrti, ko v nasprotju s svojimi željami ugotovijo, da še vedno reagirajo na star način. Če jim prej pojasnimo, da njihovih načinov reagiranja, ki so se utrdili v svojem obdobju trajanja, ni mogoče opustiti po nekaj sestankih, je to lahko samo koristno. Podobno lahko tudi omenimo morebitna poslabšanja v teku terapije, ki so praviloma znak, da smo na pravi poti.

Vrste odporov

1. Odpor v obliki supresije in represije.²

Gradivo, ki lahko povzroči supresijo ali represijo, ni nujno pomembno za obravnavanje. Pacienti bodo uporabljali oba mehanizma vedno, kadar se ne bodo čutili dovolj močne, da lahko ravnaajo z bojaznijo, ki jo povzroča pripovedovanje o nekem zanje čustveno vznemirljivem gradivu. Vznemirljivi pa niso toliko dogodki in misli kot čustva, ki so z njimi povezana. Zato bo npr. neki pacient lahko govoril s prav malo vznemirjenja o svojih sedanjih spolnih (homoseksualnih in heteroseksualnih) dogodivščinah in celo o pojavih antisocialnega vedenja, porabil pa bo morda eno leto terapije in več, da bo lahko povedal, kako je slekel mlajšo sestro in se z njo igral ali skrivaj opazoval teto pri slačenju in onaniral. Razburjenje ob takem doživljanju in občutje krivde, ki ga je povzročilo, sta bila tako močna, da je pacient povsem izoliral svoj spomin na ta dogodek. Šele ko pacientu v terapiji dokažemo, da ga ne obsojamo in ne kaznujemo zaradi njegovih teženj, ki so pripeljale do dogodka, bo lahko o njem govoril in ga ocenil v luči sedanjega razumevanja.

2. Odpor v smislu prisiljenega bega v zdravje

Pri tej obliki odpora skuša pacient prepričati sebe in terapevta, da se počuti dobro in nima več težav ter mu obravnavanje ni potrebno. Pacient je v resnici videti samozavesten, gotov in miren ter zadovoljivo ureja svoje življenje. Izurjen opazovalec pa lahko odkrije ponarejenost in večkrat tudi velik napor, ki je potreben za ohranitev te iluzije zdravja. To obliko odpora navadno

² **Supresija** je proces izrivanja neprijetnih misli, spominov, čustev in želja; nasprotni od **represije** (odrivanje) je supresija hoteno zavesten proces, medtem ko je represija avtomatična. V. H. Rivers kritično analizira oba pojma in pravi, da Freudova represija pomeni pravzaprav supresijo ter predlaga uporabo obeh nazivov v obrnjenem smislu (supresija kot avtomatično izrivanje iz zavesti in represija kot hoteno odrivanje iz zavesti oziroma polja naše pozornosti).

spremlja potreba po strogi kontroli vsega, kar pacient reče in naredi, ker se boji, da bo izgubil kontrolo. S pragmatičnega stališča niti ni dosti važno, ali pacient pride do zdravega načina življenja počasi, počasneje, hitreje ali hitro, pomembno je samo, da pride do zdravja. Tako namišljeno zdravje, ki je pogojeno z odporom, pa je — kot vemo — navadno kratkotrajno in je nanj opozoril že Freud.

3. Odpor kot okrepitev nevrotičnih simptomov.

Eden prvih znakov odpora proti zdravljenju je okrepitev nevrotičnih pri-pomočkov, ki so pacienta reševali pred boleznijo. Zato lahko praviloma pričakujemo bolj ali manj akutno poslabšanje pacientovih nevrotičnih težav. Tako intenziviranje simptomov pa je vsekakor težje obravnavati, če pacientu nismo že pred zdravljenjem obrazložili, da se mu bo stanje verjetno poslabšalo, preden bo opazil spremembe na bolje, in da zaradi takega poslabšanja ni utemeljenega razloga za prekinitev terapije.

4. Odpor v obliki mentalnih zavor.

Pacient se lahko brani pred terapevtom, ker je prisiljen varovati samega sebe in postane nesposoben nekaj misliti, govoriti ali čutiti. Kazati začne svojevrstno sterilnost v svojih asociacijah in sposobnosti konstruktivnega razmišljanja o svojih težavah. Pozabi lahko omeniti pomembne dogodke dneva, ne spomni se sanj in fantazij, je nepazljiv, se ne more osredotočiti ali spomniti na nekaj, kar se je zgodilo, začne molčati ali pa nam govori o nekakšni mentalni zamegljenosti, ki se mu pojavlja v terapiji in izven nje. Lahko začne zamujati sestanke ali sploh ne pride na sestanek.

Pogosto se taka negativistična stanja odpora pojavijo po nekajmesečni terapiji, ko je pacient očitno že spoznal bistvo analitičnega obravnavanja in spontano analizira svoje težave ter se zdi, da dobro napreduje. Nenadoma pa lahko opazimo, brez kakšnega vnaprejšnjega opozorila, da je pacient prešel v tako inhibirano stanje.

To je lahko trdovratna oblika odpora in seveda pomeni, da nam pacient ne sme pustiti prostih rok, če se hoče izogniti bojazni in ohraniti sekundarne koristi svoje nevrose (izogniti se mora komunikativni terapevtski interakciji).

5. Odpor v smislu razvrednotenja samega sebe.

Posebno zavrtna vrsta odpora je odpor v smislu samorazvrednotenja. Tak pacient navadno zavrne vsako naše priznanje, da je na njem karkoli spoštovanja vrednega ali da ima kaj možnosti za samostojno urejanje življenja. Na naše interpretacije odgovarja, da je izgubljen, da se mu ne splača še naprej truditi, da je brez upanja na boljše, da je zanj v življenju prepozno, da bi lahko pričakoval kaj boljšega ipd. Pogosto govori, da je slab, zaničevanja vreden, če pa mu poskušamo pokazati, da je ta njegova predstava o sebi popačena, ga navadno prevzame panika. Tak zaščitni zid pred terpijo večkrat srečamo pri dependentnih posameznikih, ki si žele, da bi skrbeli zanje kot za otroke, če se pokažejo nebogljene. Podcenjevanje samega sebe pomeni tudi zavarovanje pred kritiko. Mazohistično podrejanje in popuščanje v medosebnih odnosih pa lahko skriva pacientovo bojazen, da bomo od njega pričakovali ali zahtevali aktivnost in neodvisnost, če bo priznal, da je sposoben. Osebe s takimi stališči in pričakovanji se bodo presenetljivo trdno oklepale samopodcenjevanja in šele z naporno analizo odpora jim »lahko pomagamo priti iz njihovega močvirja«.

6. Odpor v obliki iracionalnega vedenja.

Iracionalno vedenje je dokaj pogosta manifestacija odpora. Fenichel (1945) ga opredeljuje kot podzavestno ravnanje, ki olajša notranjo napetost in omogoča osebi sprostiti zavržene impulze (ne glede na to, ali so ti impulzi direktni izraz osnovnih življenjskih potreb ali pa so le reakcija na izvirne potrebe, torej občutja krivde ipd.). Sedanjo situacijo, ki je asociativno povezana z reprimirano vsebino, oseba izrablja za »derivativno« sprostitev reprimiranih sil prek mehanizma premika (displacement) iz reprimiranih spominov v sedanjost. Aronson (1964) meni, da so osnovne značilnosti iracionalnega vedenja ponovna uprizoritev nekega »pregenitalnega« spomina ali fantazije, katere se oseba zavestno sploh ne spominja. To ponovitev izzove transfer ali odpor med psihoterapijo; prestavi se v neko organizirano »ego-syntonično« dejanje ter tako omogoči delno sprostitev notranje napetosti. Oseba se pri tem ne zaveda nikakršnega odnosa med starim spominom ali fantazijo in sedanjim dejanjem.

Iracionalno vedenje se pojavi navadno v zvezi s pacientovo nepripravljenostjo, da bi govoril o svojih mislih in impulzih. Namen iracionalnih dejanj je odvajati bojazen in miselnim procesom pustiti na razpolago le nekaj energije med terapevtsko uro.

Nekateri psihoterapevti menijo, da lahko služi iracionalno vedenje pri nekaterih pacientih koristnemu namenu, ker lahko olajša uvidevanje (posebno če izvirajo osnovni problemi iz preverbalnega obdobja). Drugi terapevti pa obravnavajo iracionalno vedenje vedno kot odpor, ker olajšuje napetost, ki jo lahko izkoristimo za razumevanje in obravnavanje konfliktov. Morda je najbolje, če ravnamo z iracionalnim vedenjem glede na to, ali služi kot ovira ali kot vmesni korak k novemu učenju.

7. Površno govorjenje kot odpor.

Oblika odpora je tudi ta, da se pacient začne vrteti okoli nekega svojega problema v obliki nepomembnega »površinskega govoričenja«. Pri tem uporablja različne pripombe zato, da se izogiba svojim bistvenim težavam. Nekdo lahko porabi večino časa terapevtske ure za pripovedovanje o novicah, dnevnih dogodkih ali pa preteklih izkušnjah, ki prikazujejo njegovo osebno nesrečo. V takem pripovedovanju je le malo globljega pomena in če bi pacientu dovolili, bi lahko govoril samo o gradivu, ki je sicer zanimivo, nima pa dosti opraviti z njegovimi problemi. Večkrat lahko opazimo, da skuša pacient vzeti v zakup razgovor in ne dovoli, da bi kaj bistvenega pripomnili ali interpretirali. Tak pacient bo le redko govoril o svojih stališčih do terapevta, in slednji se bo lahko počutil samo kot poslušalec pacientovih hvalisanj in obtoževanj. Pacient skuša z nepotrebnim govorjenjem preprečiti, da bi ga pripravili do pripovedovanja o svojem notranjem doživljanju, in si prizadeva intelektualizirati svoj problem; izoblikovati poskuša povezave za tog in logičen sistem razlogov za tisto, kaj se je moralo zgoditi z njim.

Če pacient prinese na sestanek veliko napisanega sanjskega gradiva in potem mnogo govori, kaj vse bi lahko to pomenilo, ga je dobro osredotočiti na elemente sanj. Včasih pacient v svojo obrambo noče priznati pomembnosti sanj oziroma stvarnega pomena značilnosti in dejanj, ki se pojavljajo v sanjah. Tedaj je dobro poudariti, da je pacient povedal **svoje** sanje, da je lahko po prosti izbiri prikazal, kar je čutil in da je **sam** izbral zgodbo in nastopajoče osebe. Takšno zavračanje lastne stvaritve lahko pomeni poskus, da bi samega sebe ne jemal resno in se na ta način izognil bojazni ter ohranil ugodja, ki jih ima zaradi nevroze.

8. Uvidevanje kot oblika odpora.

Pogosto nas paicent lahko zmede, če se začne kazati njegov odpor v obliki uvidevanja brez ustrezne čustvene spremljave. V taki situaciji bo pacient podrobno razlagal, kako dobro razume samega sebe, posluševal se bo sprejemljivih izrazov ter opisoval dinamiko svojih težav kot iz literature. Videti bo, da je prišel do uvidevanja v izvor svojih težav, v prisilne težnje in izkrivljene osebne odnose ter v posledice svoje nevroze. Pri urejanju svojega vsakdanjega življenja pa se bo še naprej posluševal svojih nevrotičnih oblik prilagajanja in kazal iste simptome, zaradi katerih je prišel na terapijo. V takem primeru je zelo verjetno uvidevanje le bolj ali manj dobro izbrana oblika intelektualiziranja, ki se je poslužuje, da vara sebe in terapevta.

Najpogostejše pacienti uporabljajo uvidevanje za »dimno zaveso«, da bi se izognili kritiki in razkritju v terapiji, pa tudi da bi si olajšali občutje krivde in se zaščitili pred kritiko za svoja vsakodnevna dejanja. V taki situaciji v pacientu očitno nastopi disociacija med tem, »kar misli in kar čuti«. Ta zaščitni mehanizem pogosto najdemo pri zelo odvisnih (dependentno-receptivnih) osebah, ki imajo nekakšna magična pričakovanja o tem, kaj bo terapija naredila zanje. Poglavitni razlog prihoda na terapijo je občutje, da bodo z našo pomočjo lahko uresničili tiste nevrotične cilje, ki jih same niso uspele doseči z lastnimi napori.

Pacient, ki recitira svoja nepravila uvidevanja brez ustrezne čustvene spremljave, bo čutil, kot da smo mu dolžni poplačati njegovo učenje s pričakovanimi nagradami. Vse to doživljanje je pretežno podzavestno in pacient lahko resnično verjame, da dobro razume samega sebe. Vsak naš namig na pravo dogajanje v pacientu navadno pobudi veliko nezadovoljstvo in sovražnosti. Pacient namreč ni na magičen način od nas dobil tistega, kar je prvotno želel doseči, čeprav je v terapijo vložil mesece svojega natančnega dela.

9. Odpor zaradi pacientove nepripravljenosti odreči se ugodjem terapevtske ure.

Pacient lahko dobi v vsaki terapevtski uri toliko ugodja ob občutju sprejetosti, samopotrditve, naše naklonjenosti itd., da se mu zdijo druge življenjske vrednote dvomljive. V taki situaciji se lahko zgodi, da se bo še naprej oprijemal svojih nevrotičnih načinov agiranja, ker se želi še naprej sestajati z nami. To je oblika odpora, ki jo pogosto ne opazimo in se največkrat pojavi prav tako kot prejšnja oblika odpora pri zelo odvisnih osebah. Taki pacienti se veselijo samo terapevtske ure, od katere žele dobiti sugestije in ohrabrujoče pobude za opravljanje dnevnih opravil. Poglavitni razlog, da prihajajo na terapijo, je pretežno v »ohrabrujočem placebo učinku« vsakega sestanka, čeprav morda z besedami priznavajo principe psihodinamike, ki jih odkrivajo med obravnavanjem svojih težav. Če nismo dovolj pozorni na ta odpor, se lahko dokaj hitro ujamemo v pacientovo neobgljenost in se začnemo čutiti prisiljene dajati nasvete, ki jih bo pacient sprejemal kot pomembna odkritja.

10. Odpor v obliki ločitve terapevtskega obravnavanja od življenja.

Včasih lahko ugotovimo odpor v taki obliki, da pacient očitno doživlja terapevtsko uro kot poseben dogodek, ločen od njegovega vsakdanjega življenja. Pri terapevtskem delu z nami se bo posluževal pravil, ki so popolnoma drugačna od tistih po katerih se ravna v odnosih z ljudmi nasploh. Glede na to bo lahko povsem svobodno obravnaval mehanizem svojih medosebnih odnosov, kot da je terapevtska situacija skrivnostni medij, ki mu to omogoča zato, ker je ločena od vsem drugih doživljanj. Pri tej posebni obliki odpora pacient ne vidi, v kakšni zvezi je gradivo, ki ga odkriva v času obravnavanja, z

njegovim vsakdanjim življenjem. To izoliranje obravnavanja od življenja pacient sam pri sebi pogosto racionalizira v smislu, da je terapevt znanstvenik, zato ga ne obsoja za stvari (misli in ravnanja), zaradi katerih bi ga drugi ljudje gotovo na neki način kaznovali. Pacient bo tako živel nekakšno dvojno življenje in zdelo se bo, da ne more premostiti nastalega prepada med vsem, kar se dogaja v terapiji, ter svojimi doživljanji izven terapevtske situacije.

11. Odpor v smislu podcenjevanja normalnosti.

Odpor, ki se kaže v pacientovem podcenjevanju normalnosti, temelji na bojazni, da bi moral sam prevzeti odgovornost, se sam truditi in si sam urejati svoje življenje. Pacientu se zdi, da bo izgubil nekaj zelo pomembnega, če se bo odrekel starim načinom agiranja in jih nadomestil z novimi. To možnost spremembe doživlja kot nekaj, česar nikoli ne bo mogel resnično doseči.

V zvezi s pacientovim podcenjevanjem normalnosti je lahko njegova želja, da bi bil rad nekaj posebnega; ugotovimo lahko, da ga prevzame strah, če bi se moral srečati s situacijami, ki mu vzbujajo neprijetno bojazen; da mu je zelo neprijetna vsaka možnost ali celo misel na to, da bi opustil svojo odvisnost od terapevta; opazimo lahko tendence po nekakšnem kaznovanju terapevta ali svojcev s tem, da ne prizna izboljšanja; včasih se lahko pojavijo različne psihomatske težave (npr. želodčni krči, glavobol) itd.

Pacient v nadaljnjem obravnavanju postane suhoparen, duševno plitek in dolgočasen ali pa se začne spuščati v situacije in izpostavljati subjektivnim nevarnostim, ki jim ni kos.

Ta oblika odpora je praviloma najmočnejša potem, ko je pacient že prišel do uvidevanja in bi ga moral spremeniti v dejanje.

12. Transforni odpori.

Ker se v odnosu s terapevtom mobilizirajo reprimirane težnje in z njimi povezane bojazni, je razumljivo, da se bo pacient poslužil pri tem svojih običajnih zaščitnih mehanizmov. Zaradi naših interpretacij, ki pomenijo napad na sistem represivne obrambe in povzročajo stalne napetosti, se pacient končno ne more več upirati srečanju s svojimi čustvi oziroma težnjami, ki se jim je do zdaj izogibal. Z namenom, da bi pacient okrepil svoj represivni obrambni sistem, se izoliral, se napravljal nepremagljivega ali premagal terapevta, začne mobilizirati zaščitne ukrepe.

Med prvimi posledicami boja med pacientom in terapevtom je že omenjeno **poslabšanje simptomov**, ki verjetno služi obupnem pacientovem prizadevanju, da bi ohranil svoje duševno ravnotežje. To prizadevanje po enotnosti in celovitosti človekove osebnosti ni namreč nikaka mistična želja, saj jo takorekoč neprestano (od rojstva dalje) pobuja vsakdanja praktična nujnost, da lahko v življenju smotrno delujemo, kar pa seveda ni mogoče, če nas nekaj neprestano žene (sili) v različne nasprotni smeri (K. Horney). Ko pacient začuti v terapevtski situaciji, da mu njegov odnos z nami povzroča težave, postane ta boj vse bolj poosebljen. Pacientov odpor postane usmerjen tako proti izvirnemu, podzavestnemu gradivu, kot tudi proti njegovemu projiciranju in animiranemu javljanju v transferu.

V taki situaciji lahko pacient zavzame do nas zelo **odvisno stališče**, ima nas za nekakšnega polboga, utelešeno dobroto, vsesposobnega in sijajnega človeka. Pogosto srečamo to obliko odpora pri podredljivih osebah, ki se skušajo prilagoditi življenju tako, da se parazitsko obesijo na močnejšo osebnost. Zdi se, kot da bi takemu pacientu manjkalo njegov jaz in da zato lahko živi le v simbiozi z močnejšim. S tem je povezano tudi pacientovo nagnjenje k precejevanju naših lastnosti in kvalitete.

Takšen odnos, v katerem pacient doživlja terapijo kot neko magično sredstvo za svojo varnost in moč, je zelo nezanesljiv. V tem odnosu bi morali izpolniti pacientu natančno vse, kar od terapije pričakuje — to pa je mogoče le v pacientovi fantaziji. Tak pacient bo od nas zahteval vedno več in ko ne bo dobil tega, kar naskrivaj želi, bo postal **sovražen**, podcenjujoč in nas skušal v vsem razvrednotiti. Pacientovo težnjo po odvisnosti moramo nujno sami spoznati iz njegovega vedenja, da mu bomo lahko pokazali, zakaj se izogiblje sprejemanju naših interpretacij in potrební samoaktivnosti.

Zaradi močnega strahu pred nami — ker smo v pacientovem doživljanju podobni nekomu, ki ga lahko prizadene, oškoduje, si ga umsko, čustveno ali moralno podreti — se utegne razviti poseben odnos, ki je posledica sovražne podobe enega od staršev in se je posplošil na vse avtoritativne osebe. V takem položaju bomo s terapijo napredovali samo, če bo pacient spoznal, da ga ne želimo na noben način obsoditi ali kaznovati zaradi njegovih želja in fantazij, ampak smo le dobrohotno nevtralni do njih. Dokler nas pacient ne sprejme kot prijatelja, ki se mu lahko zaupa, bo odpor močan in bo mogoče le zelo majhen napredek.

Včasih pokaže pacient s svojim vedenjem nekakšno potrebo, da bi z njim ne ravnali pošteno in da bi bil videti kot žrtev. Aranžiral (zmanevriral) bo situacije, kjer bo lahko doživljal, da ga zlorabljamó, lahko bo začel kazati razne simptome, ki jih bo pripisoval škodljivim vplivom terapije, ali pa nas bo skušal spremeniti v avtoriteto, ki mu zapoveduje in ga kaznuje. V takih situacijah bo vedno doživel hudo bojazen, če bomo tolerantni in bomo oprostili njegovim notranjim impulzom.

Če se odpor pokaže v obliki sovražnosti, bodo pacientove reakcije do nas odvisne od tega, do kakšne mere je zmožen izraziti svojo agresivnost. Če mora v skladu s svojo osebnostno strukturo inhibirati občutja jeze, bo lahko reagiral z **upadanjem poguma in z depresijo**. Tedaj bo morda hotel prekiniti terapijo, češ da nima več upanja, da ozdravi. Svojo agresivnost lahko prekrije s kazanjem **servilnosti** oziroma nekakšnega podredljivega konformizma ali pa se začne zanimati za naše osebno življenje in kazati stališča dobrega tovarišstva. To pacientovo vedenje je mogoče razumeti kot izraz njegove želje, da bi postal naš zaveznik, zato da bi zmanjšal grozečo nevarnost.

Če pa je pacient sposoben izraziti svojo sovražnost, jo lahko kaže na mnogo načinov. Največkrat postane do nas kritičen, nato kljubovalen in nas bolj ali manj naravnost poziva, naj ga ozdravimo. Pacientova razdražljivost se pogosto preoblikuje v podcenjevanje našega dela in nas samih, pacient nas lahko obtoži, da ga izkoriščamo ali da smo ga na nek način oškodovali. Počutil se bo nerazumljenega ponižanega ali kako drugače prizadetega ter bo iz nevažnih dogodkov v stiku z nami naredil zadostno opravičilo za svoje občutje, da z njim ne ravnamo prav. Dvomil bo v našo izobrazbo in izkušnje, o naših nazorih in naši prilagojenosti zakonskemu življenju in družbi. Pacient lahko začne aktivno tekmovali z nami na ta način, da nas analizira ter da bere psihološko in psihiatrično literaturo, ki naj bi mu omogočila, da bi nam pokazal naše pomanjkljivosti. Včasih lahko postane negativističen in nekoperativen ter začne molčati.

Pacient se lahko zaradi svoje sovražnosti tudi **izolira** in nam tako prepreči, da bi se mu preveč približali. V taki situaciji morda ne bo hotel poslušati, kar mu govorimo, ali pa se bo sam pri sebi posmehoval ponujenim interpretacijam. Lahko začne zamujati in pozabljati na zmenjene obiske ter skuša prekiniti terapijo, za vse pa najde obilico racionalizacij. Pacient si lahko prizadeva speljati pogovor na nepomembne stvari ali pa veliko govori o simptomih,

samo da bi našo pozornost odvrnil od pomembnega gradiva. V svjem prizadevanju, da bi ostal z nami, bo morda skušal prevzeti terapijo v svoje roke tako, da bo sam vnaprej interpretiral svoje konflikte, če bo le posumil nanje. Tudi pacientova preokupiranost z dogodki iz njegovega otroštva je lahko zavratna oblika odpora. V takem primeru nas bo pacient zasul z mnogimi podrobnostmi o tem, kaj vse se mu je moralo zgoditi, ko je bil še majhen, ter podal precej skladen in logičen pregled o tem, kako so nekdanji neugodni dogodki povzročili njegove sedanje težave. Svojo izolacijo bo pacient včasih podkrepil še z že omenjenim podcenjevanjem našega dela, nas samih ali celo psihoterapije sploh. Menil bo, da so samo njegove lastnosti tiste, ki res nekaj veljajo in bo zato prepričan, da ga ne moremo ceniti in ga bomo oškodovali.

Lahko se zgodi, da nas bo hotel pacient obdarovati, nam ponujati kake usluge, lahko pa bo razvil **erotično navezanost**, ki lahko pobudi tudi njegove seksualne težnje in dobi **seksualen značaj**. Terapijo lahko pacient oceni kot zapeljevanje, ker bo v njej doživljal močna erotična čustva. Eden od razlogov za to njegovo zaljubljenost je, da nas spravi v situacijo, kjer ne bomo preveč radovedno iskali po njegovih najglobljih skrivnostih. S tem so po mnenju mnogih analitikov velikokrat povezani sovražni impulzi. V takem primeru lahko skuša pacient izpodbiti našo vrednost, nas narediti odvisne od njega, prizadeva si preskusiti naša prepričanja ali pa tesneje povezati se z nami in tako priti do ozdravljenja po bližnjici. Ko se pacient ustavi v svojem ljubezenskem doživljanju, se ustavi tudi njegovo napredovanje v terapiji. Pravi razlog za navezanost te vrste je odpor, čeprav bo pacient iskal druge gratifikacije; npr. izživljanje v nevrotičnih fantazijah.

Kot smo že omenili, mnogi pacienti ne pridejo na psihoterapevtično obravnavanje zato, ker bi hoteli v medosebnih odnosih ustrezneje delovati in drugače urejati svoje življenje, temveč le, ker se bi radi znebili svojih motečih simptomov, pri obravnavanju pa želijo doseči zadovoljitev svojih nevrotičnih teženj, ki jih niso mogli doslej zadovoljiti z lastnimi napori. Takoj ko tak pacient ne dobi od nas specifične vrste pomoči, ki jo je pričakoval, se razvije odpor.

Ko analiziramo vse podatke o tem, kaj pacient pričakuje od nas, lahko praviloma ugotovimo, da si ne želi ozdravljenja nevroze, ampak bi rad le nezmotljivo metodo, s katero bi uresničil svoja nevrotična pričakovanja, ne da bi moral zato plačati s trpljenjem in kaj osebnega žrtvovati. Izolirana oseba bo hotela dobiti dobrine socialnega občevarje, čeprav si bo prizadevala istočasno ohraniti svojo distanciranost od ljudi. Odvisni pacient se bo skušal povezati z nami in hotel dobiti nagrado za vsa svoja pričakovanja brez aktivnosti s svoje strani. Perfekcionistično strukturiran pacient si bo prizadeval najti način, kako bi deloval popolno, brez napake in s čim manj napora. Nekdo z nevrotično težnjo po moči bo lahko zahteval od nas formulo, po kateri bi lahko deloval na nepremagljiv način v vseh situacijah, v katere se spušča. Oseba, ki si želi stalne pozornosti in upoštevanja, bo iskala recept za svojo nepoštenost, ne da bi bila pripravljena sprejeti zahteve realnosti in življenjske obveznosti. Ko pacient začuti, da terapija njegovih izkrivljenih teženj ne zadovolji in da so te celo v nevarnosti, bo postal zelo rezistenten.

Pri nekaterih pacientih lahko postane transfer v psihoterapiji celo tako močan (moteče, dramatično vzburljiv), da pacient v bistvu reagira že na psihičen način. Tak pacient nas bo lahko obtožil, da ga sovražimo, da mu škodujemo, da ga odklanjamo, in bo zavrnil vsako možnost, da so njegova stališča lahko produkt njegovih lastnih občutij. Ker je realitetna kontrola takega pacienta zelo majhna, ne more tolerirati javljanja svojih podzavestnih teženj in

konfliktov. V taki situaciji daje pacient samo duška svojim notranjim problemom in se neprestano izogiblje možnosti, da bi jih podrgel razumu. Terapevta doživlja kot kruto, destruktivno, razuzdano bitje, ki mu grozi, da mu bo kaj hudega storilo ali ga zapustilo. Vsako terapevtovo ravnanje ali interpretiranje obrne tako, da lahko opraviči svoja prepričanja. Celoten terapevtski postopek razlaga v luči svojega blodnega sistema. Strah in bojazen, ki ju poraja delovanje njegovih iracionalnih teženj, ležita kot skali na poti k prijateljskemu terapevtskemu odnosu. Wolberg (1967) — po katerem pretežno povzemamo oblike odpora — pravi: »Pri takih primerih bo terapija daljša, odnos pa je treba aktivno izdelati tako, da bo pacientu predstavljal prijetno človeško doživetje«.

Tehnike obravnavanja odpora.

Ko ugotovimo moteče delovanje odpora, praviloma izločimo vse druge na- loge in se osredotočimo nanj. Odpor lahko obravnavamo na več načinov. Wolberg omenja šest osnovnih načinov ali tehnik obravnavanja odpora:

1. Tehnika opozarjanja pacienta na odpor in preiskovanje njegovih manifestacij.

Wolberg omenja nekega pacienta, ki je prihajal na zadnjih nekaj terapevtskih ur vedno 5 do 10 minut prepozno. V teh seansah je govoril o različnih družinskih dogodkih, med drugim tudi o bližnji sinovi poroki, o hčerini diplomi, pa o ženinih težavah z žolčem, zaradi katerih bo morala najbrž na operacijo. Močnejše so ga okupirale še službene dolžnosti in družbeni položaj. Na zadnjem sestanku je omenil, da je rekel ženi, naj bi šli vsi skupaj na dvotedenske počitnice, njegova žena pa je bila odločno proti temu predlogu. V svojem pripovedovanju je naredil pavzo in nato rekel, da mu nič več ne pride na misel. Terapevt je začutil odpor in nadaljeval:

T.: Zanima me, če imate v mislih kaj, kar vas vznemirja, pa o tem ne govorite.

P.: Oh, ne, ne da bi vedel.

T.: To pravim zato, ker ste prihajali k meni z zamudo, na sestankih pa ste nekako tavalj naokrog in niste govorili o stvareh, ki bi vam delale preveč skrbi ali bi vas vznemirjale. Vsaj tak vtis imam. (Terapevt omenja morebitne odpore).

P.: Oh, ne mislim sem, da hočete, naj pripovedujem o vsem, kar mi pride na misel. Saj moram tako delati, ne?

T.: Ja.

P.: No, nič drugega me ni vznemirjalo ali skrbelo.

T.: Morda ne, ampak, ali niste imeli kakega simptoma, ki so vas vznemirjali.

P.: Ne, samo to sem opazil, da se mi čeljusti včasih stisnejo in žena mi pripoveduje, da v spanju škripljem z zobmi.

T.: Mhm. To bi bil lahko znak neke napetosti.

P.: Vem, da se počutim malo napetega.

T.: Malo napetega?

P.: Jezi me, da moram delati, delati, delati za druge, dajati, dajati, dajati, sam pa le malo dobim od njih.

T.: Kot da ljudje pričakujejo stvari od vas, sami pa nočejo nič dati?

P.: Ja, sit sem že takega življenja, takega, kot je.

T.: Aha, to bi vas lahko vznemirjalo.

P.: Mislil sem, da boste rekli, da se počutim oviranega.

T.: No, kaj **pa vi** rečete?

P.: (Nasmeh). Težko mi je reči, ampak res sem. Včasih bi rad vse skupaj pustil, bil spet samski, brez odgovornosti, delal bi, kar bi sam hotel.

T.: Rekel bi, da se počutite oviranega, ker tega ne morete.

P.: Zadnje čase je tako. (Pacient je nato govoril še o svoji skriti želji, da bi rad postal pisatelj in povedal, da mu je bilo o tem neprijetno govoriti. Neprijetno mu je bilo priznati, da mu ni prav, ker je vezan na vsakdanje družinsko življenje. Videti je, da je bil za njegove mišične simptome kriv odpor proti govorjenju o tem, poleg tega pa prikrita jeza na svojo življenjsko situacijo).

2. Tehnika omenjanja morebitnih razlogov za odpor.

Tega načina obravnavanja odporov se poslužujemo navadno takrat, kadar se pacient zaveda nekga odpora, ne pa njegovega namena. V taki situaciji lahko interpretiramo zaščitni namen odpora poleg različnih fasad, ki jih pacient izdela, da sam sebe blokira. Pacientu lahko pokažemo, kako ga njegov odpor varuje pred neprijetno spremembo.

Na primer: Neka pacientka s psihogenimi napadi nezvesti se je med sesanso večkrat ustavila, intervala molka pa ni bilo mogoče prekiniti z običajnim načinom razgovora.

T.: Zanima me, kaj pomenijo ti molki.

P.: Nič mi ne pride na misel, prazna glava.

T.: Kako se počutite? (Pacientko skušam usmeriti na njeno doživljanje).

P.: Ne vem, najraje bi videla, da bi že končala in bi lahko šla.

T.: Morda vam je neprijetno kaj omeniti. (Nakažem ji možnost, da je njen molk lahko odpor, ki naj ji prepreči povedati kaj neprijetnega).

P.: Ne vem, kaj bi lahko bilo.

T.: No, morda se je kaj zgodilo od zadnjega sestanka, česar mi niste omenili?

P.: Bilo je več stvari. Saj vsega ni mogoče povedati v tem času.

T.: Če pa se česa bojim in ne morem izkoristiti prilike, še raje zmanjka časa.

P.: (Nasmeh). Včeraj sem srečala nekega znanca, ki me je včasih rad videl in sem pristala na zmenek. (Seksualno-erotična nepoštenost je bil njen centralni problem, ki ga ni znala reševati v odnosu z možem, ponujene nezvestobe pa se je sramovala).

T.: Mhm.

P.: Neprijetno se počutim. Premišljevala sem, zakaj sem se zmenila. Čutim se krivo, da nisem prav naredila.

T.: Ste zato molčali?

P.: (Nasmeh). Saj vem, da vi ne bi rekli, da sem ga polomila. Neprijetno mi je bilo, pa sem mislila, saj imam dosti drugega povedati. O tem pa nisem bila pripravljena govoriti.

T.: Ker morda le niste bili prepričani, da si ne bi nič slabega mislil o vas.

P.: (V smehu). Menda res.

3. Tehnika posrednega pomirjanja pacienta o stavreh, proti katerim čuti odpor.

Kadar se poslužimo pomirjanja pacienta glede tega, zaradi česar čuti odpor, moramo prej razumeti pacientove latentne vidike njegovega doživljanja in ravnanja. Wolberg v tej zvezi omenja primer pacientke z obsesivno nevrozo, ki je prišla na terapijsko uro s simptomi povečane bojazni. Pacientka ni hotela govoriti o ničemer drugem kot o svojih težavah in trpljenju. Ko jo je terapevt vprašal o morebitnih sanjah, je opazil, da sanje prikrito nakazujejo moravska stališča do svojih otrok. Pomislil je na možnost, da morda pacientka

skuša suprimirati ali reprimirati svoje neprijetne misli o otrocih, ki jo močno obremenjujejo. Pomemben del terapevtskega pogovora s pacientko je potekal takole:

T.: Zanima me, če ste veliko razmišljali o otrocih.

P.: Bojim se teh misli.

T.: Veste, vsaka mati večkrat nekako ni zadovoljna s tem, da je prisiljena v vlogo gospodinje. To je lahko zelo utesnjeno življenje. Večina žena ima včasih kaj proti svojim otrokom in si kdaj pa kdaj želi ali vsaj pomisli na to, da jih ne bi bilo. Povsem naravno je, da tako čutijo ob vseh bremenih. (Terapevt pomirja pacientko glede morebitne sovražnosti).

P.: (Hitro). Točno tako se počutim.

T.: Včasih jih lahko celo prevzame občutje, da bi bile osvobojene vsega, če bi otroci umrli. Jasno je, da resnično ne žele kaj takega, a to vidijo kot izhod. (Ponovno pomirjanje).

P.: To je tisto, česar nisem hotela reči. Zdelo se mi je nekaj strašnega, da sem lahko taka.

4. Tehnika opozarjanja pacienta na gradivo, proti kateremu je usmerjen odpor.

Pacienta je treba opozoriti na gradivo, proti kateremu kaže odpor na zelo previden način. To lahko storimo tako, da pacientu pomagamo, da si sam interpretira ali pa s t. i. poskusno interpretacijo (npr. pacientu pogojno posredujemo svoja opazanja, zaključke in domneve s pomočjo izrazov, kot so »morda«, »lahko da«, »mogoče«, »ali se vam zdi, da je mogoče« itd.).

Oglejmo si del še ene Wolbergove terapevtske ure s pacientom, ki je tožil o hudem glavobolu in o splošnem nezanimanju za življenje. V ozadju njegovih težav je bil problem odvisnosti.

P.: Žena mi pravi, da nisem tak kot drugi moške. Pridem domov, berem časopis, ne grem kopat na vrt.

T.: Kako se počutite?

P.: Mislim, da ima prav. Ampak, če tako poskušam, vem, da sem hinavec. To sem kar opustil.

T.: Ampak žena vas ne pusti pri miru.

P.: No, kaj bi pa vi naredili. Ne pomagam ji pri hiši. Ni ji prav, da sem tak. (Na vprašanja nam največkrat ni treba odgovarjati).

T.: Ampak, kaj se vam zdi, kako reagirate na to, ko žena sitnari?

P.: (S stisnjeno pestjo). Žene me v blaznost. Rad bi ji rekel, naj neha, pa vem, da ima prav.

T.: Ali je mogoče, da njeno stališče vseeno zavračate in bi raje videli, da vas bi pustila pri miru, kadar ne opravljate domačih del? (Poskusna interpretacija gradiva, proti kateremu kaže pacient odpor).

P.: Hudiča. Mislim, da le nima prav, ko se zaletava vame. (Pacient se je na podlagi terapevtske interpretacije opogumil in izrazil nezadovoljstvo).

T.: Mhm.

P.: Navsezadnje pridem domov utrujen in me ne veseli saditi kumaric. Poleg tega pa je to neumnost. Moji sosede sadijo dolarske paradižnike, vsak jih velja en dolar. Vse skupaj je neumno. (Pacient je še nadaljeval s kritiko in dal duška svojemu nezadovoljstvu z ženinim stališčem. Na koncu terapevtske ure je njegov glavobol minil).

5. Tehnika ravnanja z iracionalnim vedenjem.

Če ugotovimo, da iracionalno vedenje ovira terapevtsko delo, ga je seveda treba obravnavati.

Nekateri pacienti, ki so jih v otroštvu razvajali in so bili slabo disciplinirani, se bodo poslužili racionalnega vedenja zato, da nas bi prisilili, da jim bi postavili meje, ki jim jih niso postavili njihovi starši. V primeru, da so bili starši preveč avtoritativni in povzroča pacientu že vsako najmanjše odstopanje od specialnega vedenja nekakšen strah pred protinapadom, je lahko iracionalno vedenje oblika prebojne reakcije. Vsakokrat bo seveda obravnavanje iracionalnega vedenja različno.

Če se pojavi iracionalno vedenje v obliki odpora proti terapiji, ga navadno pobudi transferna situacija. Ker pacient ne verbalizira vnaprej iracionalnega vedenja in ga lahko prikrije ter racionalizira, je včasih zelo težko ustrezno ukrepati.

V tej zvezi Wolberg omenja neko poročeno, zelo sramežljivo pacientko, ki je kmalu po začetku terapije priznala, da je imela spolne odnose z več moškimi. Sele s pomočjo sanj je lahko terapevt opazil njena občutja krivde zaradi spolnih dejanj, kar ji je bilo popolnoma tuje. Ko ji je predložil občutje krivde zaradi spolnosti, je povedala, da je bila zadnje mesece tako spolno vznemirjena, da si je morala poiskati zadovoljitev izven zakona. V pogovoru o njenih občutjih do terapevta je kmalu ugotovila, da ga je zelo močno indentificirala s svojim očetom, in spoznala, kako je te svoje incestne impulze prenesla v sedanjost. Povezovanje njenega sedanjega vedenja z občutji do terapevta in z njihovimi izvori ji je omogočilo, da je obdelala svoje fantazije v terapevtski situaciji v luči »današnjega« razumevanja in kontrolirala svoje iracionalno vedenje.

Biti moramo torej pozorni na pacientovo nenavadno vedenje. Če se navadno zadržan pacient zaplete v mnogotere spolne odnose sebi na škodo ali spušča v nevarne situacije, v katerih sprošča svojo agresivnost, kar bi bilo lahko pogubno zanj, je to treba obravnavati. Neki pacient je npr. vedno, kadar so se pojavili sovražni impulzi do terapevta, imel prisilne misli, da bi zapeljal z avtom v kilometrski kamen ali kakšen steber ob cesti, in pri tem divjal z vozilom, čeprav to sploh ni bila njegova navada.

Ko opazimo tako iracionalno vedenje, je treba pacienta nanj opozoriti. Omenimo mu lahko, da zelo verjetno obstoje razlogi, da se čuti prisiljenega v nenavadna dejanja. Če se pogovorimo o pacientovih občutjih, preden preidejo spet v dejanja, bo to verjetno pomagalo terapevtskemu procesu. Kompulzivno ravnanje namreč lahko pacientu in terapiji škoduje. Če pacient sprejme naše opozorilo in začne govoriti, bo lahko že v terapiji sprostil dovolj napetosti, da ne bo tako ravnal. Pri tem si lahko pomagamo tudi z interpretacijami. Abt in Weisman pravita, da je treba pacientu večkrat predložiti taka dejanja in jih povezati z njegovimi bolj ali manj podzavestnimi fantazijami in spomini. Dragoceno gradivo za ta name lahko dobimo iz prostih asociacij in sanj. Večinoma že učinkujemo, če pacienta pripravimo do tega, da se zave transfera. Če pa kakšna oblika iracionalnega vedenja vsebuje zdrave elemente, je dobro, da si jih prizadevamo okrepiti. Pomembno je tudi, da določimo pravi trenutek za interpretiranje. Če se iracionalno vedenje pojavi med terapevtsko uro kot izraz transfera in odpora, so interpretacije najbolj učinkovite; vseeno pa lahko zahteva daljšo obravnavo.

Če traja iracionalno vedenje dalj časa in je za pacienta nevarno, mu lahko naročimo, da naj ta dejanja opusti zaradi njihove destruktivne narave, sam pa naj govori o svojih impulzih. Pri nekaterih psihogenih motnjah (kot so homoseksualnost, voyeurizem ter druge seksualne pervoznosti) je pacientu nemoogoče opustiti svoje iracionalno vedenje. Z vztrajnostjo pa lahko po mnenju več avtorjev dosežemo, da začne pacient svobodno govoriti o svojih »skušnjavah«

in mu pomagamo, da z več uvidevanja dobi delno nadzorstvo nad njimi. Dostikrat je v pomoč, če povečamo število sestankov do petkrat tedensko in pacientu omogočimo, da nam vedno telefonira, kadarkoli bi se pojavil impulz. Če pa pacient nadaljuje z nevarnim vedenjem, se lahko poslužimo (po Wolbergu) skrajnega ukrepa in pacientu zapretilo, da bomo prekinili terapijo, če ne bo kontroliral svojih impulzov. Če še v tem primeru pacient ne more kontrolirati iracionalnega vedenja, se nekateri terapevti poslužijo tehnike averzivnega kondicioniranja. Seveda je v taki situaciji potrebno pacientovo sodelovanje.

Prepovedati je treba seveda tudi tako iracionalno vedenje na terapevtski uri, kot so fizični napadi na terapevta ali ljubezenskega dejanja. Vta namen pacientu lahko že v dogovoru omenimo, da sme govoriti vse, kar hoče, terapevtsko pravilo pa prepoveduje razna nekontrolirana dejanja, ker izkušnje kažejo, da škodujejo terapevtskemu procesu.

6. Obravnavanje transfernih odporov.

Če se je razvil transfer, ki ovira terapevtsko obravnavanje, ga je treba razrešiti, ker sicer resno nasprotuje delovnemu odnosu. V takem primeru bi se obravnavnje zavleklo v neskončnost, pacient pa bi samo zadovoljeval svoje nevrotične impulze, namesto da bi napredoval na svoji poti k zdravju. Ker v takem odnosu ne more dobiti tistega, kar zahteva njegov razum, lahko postane tudi sovražen in prekine obravnavanje z izražanjem svojega zaničevanja in nasprotovanja do terapevta. Razlikujemo več vrst izražanja transfera. Površinske manifestacije transfera lahko pogosto uspešno obvladamo s tem, da ohranjamo svoje trdno in stvarno stališče ter usmerjamo pacienta na resničnost. Včasih zelo zmanjšamo neugoden transfer, če se premišljeno izogibljemo igranju vloge, ki jo pacient hoče, ali da igramo tej nasprotno vlogo. Neka adolescentka je npr. na podlagi svojega splošnega prepričanja, da vsaka avtoriteta ukazuje, pričakovala tudi od nas, da bomo tako ravnali v odnosu z njo. Zato smo še posebej premišljeno tolerantno in permissivno ukrepali ter pospeševali (potrjevali) tiste aktivnosti, ki so vodile k njeni gotovosti in svobodnemu odločanju. Upoštevanje svojih želja in ne samo zahtev in pričakovanj drugih ter svobodno ukrepanje je doživljala kot nedopustno. Njene izkušnje v odnosu s starši in drugimi podobnimi osebami so ji narekovale, da mora vse to potlačiti.

Pacient lahko pride na terapevtsko uro potrjen v občutjem krivde. Videti je kot da zaradi izkušenj s strogim očetom zahteva, da bi ga kaznovali, ker je npr. prejšnji večer popival, bil v sumljivi družbi žensk in nazadnje še »skočil čez plot«. V taki situaciji se praviloma zgodi, da nas pacient napade in nam npr. očita, da smo pasivni, ker pri nas ne more vzbuditi pričakovane reakcije. Tedaj je umestno, da še naprej nastopamo tolerantno, pacientu pa interpretiramo njegove reakcije s potrebo po kazni, ki naj pomiri pobujena občutja krivde.

Med najbolj moteče transferne odpore štejejo nekateri analitiki transfer erotično-seksualnih teženj, ki se kaže v obliki pacientovega prepričanja, da mu bo edino »pravi seksualni odnos z osebo, ki ga bo ljubila« pomagal do zdravja. Kot vemo, terapija lahko sproži začasno spolno privlačnost k terapevtu, vendar ta izgine z napredovanjem terapije ali že samo zaradi ustreznega strukturiranja terapevtske situacije. Pri nekaterih pacientih lahko postane seksualna okupiranost zelo močna in trdovratna. Wolberg pravi, da bo npr. taka pacientka izbrala iz terapevtskega vedenja manj znakov ali pa nepomembne znake, s katerimi si bo skušala opravičiti svoje prepričanje, da jo mora terapevt ljubiti in jih bo v ta namen tudi primerno napihnila. Pacientki na prepričanja lahko terapevtu preveč ugajajo, njene zahteve pa ga lahko zapeljejo, da bi jo prijel ali se je samo dotaknil. Taka približevanja pacientko zelo močno izzovejo in povzročijo še močnejša občutja erotično seksualne na-

rave. Če bi se terapevt spustil v kakršnokoli igro, ima lahko to za oba udeleženca samo zelo negativno posledico. Če pacientka vsaj delno zapelje terapevta bo zaničevala njegovo slabost in njegovo odstopanje od etičnih principov. Jasno je, da vsako izražanje tovrstne intimnosti terapevtsko situacijo nujno konča.

Pri obravnavanju seksualnega transfera je zelo pomembno, da ne povzročimo, da bi se pacientka počutila kriva zaradi tovrstnih občutij. Zato ta občutja sprejmemo in skušamo ugotoviti, kaj pacientki pomenijo glede na njeno nekdanje erotično-seksualno doživljanje in ravnanje. Spolnost lahko pacienti doživljajo v različnem smislu, npr. da nekdo nekoga akceptira ali mu daje prednost, nekateremu lahko pomeni, da je premagan, podrejen ali ponižan itd.

Pri odpravljanju različnih erotično-seksualnih reakcij naših pacientk so se pokazale koristne pomirjujoče pripombe kot npr. »Vaša občutja niso nič čudnega...«, »Navadno ljudje razvijajo do vsakega terapevta taka občutja«, »To ni slabo, če tako čutite, ker boste lahko v zvezi s tem spoznali globljo naravo nekaterih pomembnih stališč in odnosov«, »To kar čutite do mene, je korak k ustrežnejšim občutjem in odnosom do drugih ljudi«, »To bo pripomoglo k boljšim odnosom z drugimi« itd. Če ob tem uporabimo pacientkine sanje ali fantazije, lahko v previdnih mejah interpretiramo izvore njenih transfernih reakcij.

Zelo moteč je tudi odpor v smislu transfera sovražnosti. V taki situaciji bo pacient reagiral na nas, kot da bi bil prepričan o naši nenaklonjenosti, sovražnosti, nespametnem ravnanju, zapeljevanju ali naših različnih slabih namelih. Postal bo prepričan, da mi napačno interpretiramo in ne on sam; zaradi te namišljene sovražnosti, ki nam jo pripisuje, bo postal vsiljiv, maščevalen, destruktiven, bojazljiv, potr ali pa bo reagiral s psihosomatskimi simptomi. V takem primeru lahko poskusimo razkrojiti pacientovo sovražnost z vnašanjem realnosti v terapevtsko situacijo in s pomočjo interpretiranja, ki naj bo približno v skladu z napotki za ravnanje s seksualnim transferom.

Če tako ne moremo obvladati transfera, se bomo morali poslužiti aktivnejših ukrepov.

Ukrenemo lahko naslednje:

- razgovor začnemo usmerjati na trenutne pacientove odnose z ljudmi in njegove trenutne življenjske situacije, namesto na doživljanje iz zgodnjega otroštva;
- začnemo se izogibati sanjam in fantazijam;
- lahko se začnemo izogibati »pogovoru o odnosu med pacientom in terapevtom«;
- opustimo lahko tehniko prostega asociiranja in položaj na kavču, če je bil pred tem v navadi;
- zmanjšamo število sestankov;
- začnemo se posluževati interpretiranja bolj glede na pacientovo karakterno strukturo in sedanjo življenjsko situacijo, kot pa na genetične determinirane njegove motenosti (npr. odnose s starši in drugimi pomembnimi osebami v otroštvu);
- ter postanemo nasploh v razgovoru s pacientom aktivnejši.

REZIME

Odpore lahko imenujemo vse psihodinamične dejavnike človekove osebnosti, ki nasprotujejo podzavestnim težnjam, da bi postale zavestne. Pojavljajo se v vseh oblikah psihoterapije. Celo vedenjska terapija, ki dosledno negira pojme sodobne analitične psihoterapije, ni izjema v tem pogledu. Odpori se

pojavi se tudi neodivno od terapije in so splošno psihološki pojav, ki velja za vse ljudi. Iz nepregledne množice odporov, ki jo omejuje samo obseg zaščitnega agiranja, ki je posamezniku na voljo, lahko izluščimo več vrst odporov. Preučujemo jih lahko fenomenološko, glede na del osebnostne strukture, v zvezi z naravo osnovnih življenjskih teženj itd. V terapiji najlažje ravnamo z odporom tako, da pacientu pokažemo njegovo prisotnost, namen, oblike, historično poreklo in način sedanjega delovanja. Za ta namen lahko uporabimo različne tehnike.

LITERATURA:

- Abt, L. and Weissman, S. L. (Eds.): *Acting Out Theoretical and Clinical Aspects*. New York: Grune-Stratton, 1965.
- Alexander, F.: *The Problem of Psychoanalytic Technique* (1935), str. 233—237. In: *The Scope of Psychoanalysis* (Selected Papers of F. Alexander, 1921—1961), New York: Basic Books 1961.
- Bach, G. R.: *Intensive Group Psychotherapy*. New York: Ronald Press, 1954.
- Bras, S.: *Transfer i kontratransfer u analitički orijentisanoj psihoterapiji* Beograd, Psihologija 1971, br. 1—2, str. 85—94.
- Fenichel, O.: *Psihoanalitička teorija neuroza*. Beograd—Zagreb: Medicinska knjiga, 1961.
- Freud, S.: *Uvod u psihoanalizu*. Beograd: Kultura, 1958.
- Freud, S.: *Tumačenje snova I. i II.* (Odabrana dela S. Freuda, 6. i 7. knjiga). Beograd: Matica srpska, 1970.
- Freud, S.: *A note on the Unconscious in Psychoanalysis* (1912). In: Strachey (Ed.): *The Standard Edition of Complete Works of Sigmund Freud*, 12, str. 264. New York: The Hogarth Press, 1953—1958.
- Freud, S.: *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* (1926). In: Strachey (Ed.): *The Standard Edition of Complete Works of Sigmund Freud*, 20, str. 160. New York: The Hogarth Press 1953—1958.
- Freud, S.: *Nova predavanja* (Odabrana dela S. Freuda, 8. knjiga). Beograd: Matica srpska, 1969.
- Horney, K.: *Neurotična ličnost našeg doba*. Titograd: Grafički zavod, 1964.
- Meninger, K. A.: *Theory of Psychoanalytic Technique*. New York: Science Edition, 1961.
- Reich, W.: *Character-Analysis*. 3rd ed. New York: Oregon Institut Press, 1949.
- Wolberg, L. R.: *The Techniques of Psychotherapy*. New York, Grune-Stratton, 1954, 1967.

Konflikti, vrednote in razvoj

Dr. Zdravko Mlinar

I. DOSEDANJE RAZPRAVLJANJE IN PREUČEVANJE DRUŽBENIH KONFLIKTOV V JUGOSLAVIJI

V svetovnem merilu je sociološko preučevanje družbenih konfliktov razmeroma slabo razvito. Čeprav nominalno konflikti pomenijo enega od osrednjih socioloških pojmov, dejansko raziskovanje ne potrjuje takšnega pomena. Nekateri sociologi na Zahodu so se tej tematiki med drugim izogibali iz bojazni, da jim ne bi pripisali marksistične oziroma socialistične orientacije.²

Obenem pa tudi marksistična teorija, ki sodi med temeljna, klasična izhodišča v obravnavanju funkcije konfliktov v družbenem razvoju, v zadnjih desetletjih ostaja le pri starih ugotovitvah. Zlasti sociologi vzhodnoevropskih dežel se izogibajo preučevanju konfliktov v konkretnih in specifičnih družbenopolitičnih razmerah. Zadržujejo se predvsem na globalnem obravnavanju (razrednega) konflikta z vidika dolgoročnih usmeritev družbenega razvoja. Pri tem stopa v ospredje preteklost in prihodnost, medtem ko analiza sedanjega stanja največkrat nadomestijo programske-deklarativne postavke.

Pojavljanja ali odsotnosti konfliktov v vzhodnoevropskih deželah sploh ne obravnavajo kot sociološko temo ali pa konflikte aprioristično pojasnjujejo, ne da bi upoštevali družbenopolitično strukturno osnovo, iz katere izhajajo (oziroma ki jih preučujejo).

Kateri so značilni pristopi k obravnavanju konfliktov v Jugoslaviji?

1. Prvo desetletje po vojni smo bili tudi v Jugoslaviji v podobnem položaju.³ Razprave ponavljajo ugotovitev o razrednem konfliktu kot gonilni sili družbenega razvoja. Pri tem pa ostaja nejasno ravno osrednje vprašanje — kako in koliko revolucionarne spremembe družbene strukture spreminjajo tudi funkcijo konfliktov v nadaljnjem razvoju socialistične družbe? Razprava zadene upravičenost razlikovanja med »antagonističnimi« in »neantagonističnimi« nasprotji, vlogo družbenih nasprotij in vlogo enotnosti oziroma »monolitnosti« kot gonilne sile razvoja socialistične družbe itd.

2. V drugo skupino bi lahko uvrstili teoretične razprave o različnih osnovah pojavljanja konfliktov interesov v socialistični družbi. Gre za razkrivanje (splošnih) vzrokov in različnih oblik pojavljanja konfliktnih interesov v kontekstu spremenjene družbene strukture in ohranjanja neenakosti med ljudmi.⁴

3. V okviru revije »Praxis«, ki se je v veliki meri posvetila kritiki ostankov stalinizma, so se pojavile tudi študije o družbenih konfliktih,

¹ To razpravo je avtor napisal oktobra 1971 kot osnovo za referat (krajša verzija), ki ga je podal na sociološkem posvetovanju o »družbenih konfliktih in socialističnem razvoju Jugoslavije« v Portorožu, od 10. do 13. februarja 1972. Družbenopolitične spremembe, ki so se pojavile kasneje (po oktobru 1971), torej v tekstu niso upoštevane.

² To med drugimi pojasnili, zakaj se pojavlja razmeroma majhno zanimanje za konflikte, navaja Jessie Bernard: »Where is the Modern Sociology of Conflict?« *American Journal of Sociology*, Vol. 61 (1950) 11–16 in Raj Mohan, »Conflict Structuralism as a Theoretical Viewpoint in Sociology«, *Nort Carolina State University*, prevod objavljen v *Teoriji in praksi*, št. 2, 1972.

³ Pri tem je kmalu presežena »brezkonfliktna teorija«, ki se je za časa stalinizma pojavila v Sovjetski zvezi (češ da je socializem sistem, ki se razvija na osnovi absolutne notranje skladnosti). Glej o tem npr. Ante Fiamengo: *Osnovi opće sociologije*, Sarajevo 1962, str. 425.

⁴ Sem bi lahko uvrstili razpravo Radomira D. Lukića »O nasprotjih interesov v socialistični družbi« v knjigi »Društvena svojina i samoupravljanje«, *Savremena škola*, Beograd, 1964; tudi Mito Hadži Vasilev: *Protislojva v socializmu*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1958.

predvsem s tega zornega kota.⁵ Te razprave so predvsem razkrivale tiste značilnosti družbenopolitičnega sistema, ki so preprečevale tekoče pojavljanje konfliktov in obenem vodile do občasnih, eruptivnih protestov na način iracionalnega in rušilnega delovanja množice. Pri tem gre zlasti za omejene institucionalne možnosti izražanja konfliktnih interesov.

4. Doslej (zgoraj) navedena preučevanja in razpravljanja o konfliktih so se pojavljala v družbenopolitičnih razmerah, ki so usvarjale videz mirnega oziroma celo »brezkonfliktnega« obdobja. Drugačno izhodišče pa se kaže v zadnjih desetih letih, ko konflikti vse bolj pogosto prihajajo na površnje. Raziskave in razprave o konfliktih sledijo posameznim žariščem njihovega pojavljanja to so: štrajki oziroma »protestne prekinitve dela« v podjetjih, odnosi med posameznimi republikami v Jugoslaviji, nasprotja v razmerjih znanost — politika in kultura (umetnost) — politika, intergeneracijska nasprotja (zlasti delovanje študentov), nasprotja med državo in cerkvijo, med razvitimi in nerazvitimi območji, ideološko-politična navzkrižja in konflikti,⁶ konflikti med državo in zasebnim sektorjem gospodarstva (obrtniki, kmetje ipd.), nasprotovanja zaradi velike koncentracije finančnih sredstev v centralnih bančnih ustanovah itd.

O nekaterih konfliktnih situacijah javnost ni bila niti seznanjena (ali dalj časa le nepopolno ali enostransko obveščena.⁷ V drugih primerih je prišlo le do novinarskih informacij oziroma publicističnih razprav, končno pa je na tej osnovi prišlo tudi do temeljitejših (empiričnih) socioloških raziskovanj.⁸ Tudi ta so za zdaj največkrat ostala na ravni fenomenološkega obravnavanja posameznih pojavnih oblik konfliktov. Nismo še prišli do splošnejše sociološke konceptualizacije in modelov, ki bi preseгли deskriptivne okvire konkretnega časa in prostora in nakazali kompleksne vezi medsebojnih odvisnosti med hipotetično relevantnimi pojavi.⁹

5. Končno lahko nakažemo (ne da bi izključevali možnost in upravičenost drugačnih razvrstitev) še tisto kategorijo družboslovne literature, ki samo parcialno ali posredno zadeva družbene konflikte v sodobni Jugoslaviji. Pri tem gre npr. za številne empirične raziskave socialne diferenciacije oziroma stratifikacije, ki včasih izrecno, včasih samo implicitno zadevajo tudi konflikte.¹⁰ Pri tem gre bodisi za divergence med ljudmi glede na to, kako vrednotijo te razlike. Ene in druge razlike v družbenem prostoru (glede na dohodek, izobrazbo, vpliv oziroma moč ipd.) se prekrivajo in kumulirajo

⁵ Glej npr. Vojin Milić: »Prilog teoriji društvenog sukoba« in Mihailo Djurić: *Perspektive društvenog jedinstva*, v knjigi »Smisao i perspektive socializma«, Praxis, Zagreb 1965.

⁶ Zaostritve ob izključitvi prejšnjih političnih voditeljev, kot npr. Milovana Djilasa in Aleksandra Rankovića, niso samo vnašale sprememb v politični sistem, temveč so sprožale tudi vprašanja za poglobljenejšo preučevanje konfliktov.

⁷ Nebojša Popov v svoji razpravi iz l. 1969 npr. ugotavlja: »Minilo je že polnih dvajset let od pojava prvih štrajkov v sodobni jugoslovanski družbi. Skoraj polovico tega časa je bila javnost prikrajšana celo za elementarne informacije o njih. Šele od l. 1964 se postopoma izmikajo monopoli politične policije (z njimi se začenjajo ukvarjati tudi sindikalni sorumi), a prva izkustvena preučevanja štrajkov šele od tedaj prihajajo v znanstveno in tudi širšo javnost«. Nebojša Popov: *Štrajkovi v savremenom jugoslovenskom društvu*, Prilog sociološkim istraživanjima, »Sociologija«, Beograd 1969, št. 4, str. 605.

⁸ Društvo sociologov Slovenije je 28. 10. 1968 organiziralo širše znanstveno posvetovanje na temo »Izražanje in usklajevanje konfliktnih interesov v socialistični družbi« z večjim številom referatov. V pripravi pa je prvo jugoslovansko sociološko posvetovanje o tej tematiki z naslovom »Družbeni konflikti in socialistični razvoj v Jugoslaviji«, ki bo od 10. do 14. februarja 1972 v Portorožu. Za to posvetovanje je priložen skoraj 100 referatov in s tem po zanimanju, presega vsa prejšnja posvetovanja (P. S.: V času objave tega članka je že na razpolago obsežno gradivo z istim naslovom, in sicer v treh knjigah, ki so izšle v izdaji Jugoslovanskega združenja za sociologijo in Slovenskega sociološkega društva 1972. 1.).

⁹ Poskuse v tej smeri sicer že sledimo v zvezi z obravnavanjem različnih »modelov upravljanja«. Veljko Rus npr. nakazuje štiri takšne modele, ki jih opredeljuje z dvema spremenljivkama (variabilne): s stopnjo (visoko, nizko) integracije in s stopnjo diferenciacije. (Gl. Veljko Rus *Človek, delo in strukture*, Založba Obzorja Maribor 1970, str. 196).

¹⁰ Pri tem se pojavljajo tudi precejšnje poenostavljanje, ko posamezni avtorji nekako mehanično povezujejo stopnjo diferenciacije s pogostostjo oziroma ostrino pojavljajočih se konfliktov. Številni primeri družbenoekonomskih razlik iz raznih, zlasti nerazvitih dežel, ki ne sprožajo konfliktov, očitno kažejo na netočnost takšnih razlag. N. Popov v že citirani razpravi poskuša pojasnjevati pojavljanje štrajkov v razpni o osebnih dohodkih zaposlenih, vendar ni zadosti jasno pokazal medsebojne povezanosti.

z razlikami v geografskem prostoru in se soočajo prek relativno avtonomnih institucionaliziranih subjektov. Več raziskav in tudi podatki iz ankete Centra za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij¹¹ kažejo dokaj jasne tendence nasprotovanja in polarizacije na razvita območja (zlasti Slovenija in Hrvaška) in nerazvita območja (zlasti Makedonija, Črna Gora, Bosna in Hercegovina ter Kosovo). Te raziskave so razkrile osnove konflikta, ki se kaže v različni vrednostni usmerjenosti (egalitarizem v »nerazvitih«, diferenciacija v »razvitih«, večjo vlogo države zahtevajo v nerazvitih in večjo avtonomijo republik in lokalnih enot v razvitih območjih itd.¹²

Obsežnejša mednarodna raziskava o vrednotah lokalnih voditeljev in njihovem vplivu na participacijo občanov ter razvoj lokalnih skupnosti je na več načinov posegla v tematiko konfliktov.¹³ Ena od lestvic je zahtevala tudi vrednotenje (izogibanje) konfliktov v razvojnih procesih na lokalni ravni.

Tudi številna preučevanja političnega sistema in njegovih konkretnih institucij posredno pojasnjujejo vlogo konfliktov v jugoslovanski družbi. smo se lahko, ne da bi iz njega izstopili, izognili temu, da bi se vrteli v krogu,

II. DVA ANALITIČNA MODELA DRUŽBENIH KONFLIKTOV V JUGOSLAVIJI

Družbenopolitični sistem Jugoslavije se je izoblikoval iz najostrejše konfliktne situacije, ki je praktično zaobsegla vse prebivalstvo, tako v »notranjih« spopadih kot v odnosu od zunanjih sovražnikov. Čeprav je izšel iz konflikta, pa je novi sistem v prvem obdobju po vojni dopuščal razmeroma majhno možnost za odkrito izražanje in usklajevanje konfliktnih interesov. Uresničevanju najbolj radikalnih družbenih sprememb hitro sledi zmanjšanje števila in sploh vloge (odkritih) konfliktov v družbenopolitičnem življenju, tako da se izoblikuje vsaj navidezno »brezkonfliktni« sistem.

Postopoma pa prihaja heterogenost družbenoekonomske baze vse bolj do izraza. Prek razčlenjene institucionalne strukture (samoupravljanje, de-etatizacija) in v kontekstu spremenjenih družbenih vrednot prihaja do ponovnega oživiljanja konfliktov.

V zvezi s temi spremembami bomo obravnavali dva analitična modela, ki bolj ali manj ustrezata dvema obdobjema povojnega razvoja v Jugoslaviji. Vendar nam pri tem ne gre za opis konkretne situacije. Gre bolj za dva »idealna tipa« (v sociološkem smislu), ki kot taka seveda nujno odstopata od danih konkretnih razmer v določenem času.

V naši razpravi predpostavljamo, da lahko vlogo konfliktov pojasnujemo z vidika treh nivojev analize. To so:

- nivo analize (dominantnih) vrednostnih usmeritev,
- analizo institucionalne strukture družbe,
- analiza socialnoekonomske diferenciacije.

Na tem mestu ne moremo predstaviti sistematične analize vseh teh ek-splanatornih faktorjev. Omejili se bomo predvsem na analizo družbenih

¹¹ Anketa z naslovom »Javno mnenje o aktualnih političnih in ekonomskih vprašanjih Jugoslavije«, 1970/71, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana 1971.

¹² Nekateri od teh ugotovitev podaja tudi George Zaninovich v raziskavi »Clevage and Consensus in Yugoslav Society«, University of Oregon, Eugene 1967. O egalitarizmu in »egalitarnem sindromu« v jugoslovanskem kontekstu je napisal zanimivo študijo Josip Zupanov: »Egalitarizem i industrializam«, Naše teme, br. 2, Zagreb, februar 1970.

¹³ Values and the Active Community, International Studies of Values in Politics, The Free Press 1971. za raziskavo v Indiji, na Poljskem, v ZDA in Jugoslaviji; vodja jugoslovanskega teama je bil dr. Anton Vratuša.

vrednot in njihovega vpliva na spreminjanje vloge družbenih konfliktov. Druga dva nivoja bomo le grobo nakazali.¹⁴

Tudi družbene vrednote bomo obravnavali predvsem z institucionalnega vidika; omejili se bomo na spremembe v vrednotah, ki označujejo (razvojno) usmeritev političnega sistema.

III. DETERMINANTE BREZKONFLIKTNEGA SISTEMA

1. Vrednostne orientacije.

V razpravi bomo podali pregled temeljnih vrednostnih orientacij, ki jih okvirno opredeljuje socialistična ideologija. Za vsako od njih bomo poskušali hipotetično nakazati, kako se povezuje z vlogo družbenih konfliktov.¹⁵

a) Kolektivizem, socializacija

Ena od temeljnih in splošnih orientacij političnega sistema v prvem obdobju, ki ga tukaj obravnavamo, zahteva prioriteto kolektivnih in splošnih družbenih interesov. Pri tem gre za eno od najznačilnejših osnov socialistične ideologije. V nasprotju od prejšnjega, kapitalističnega sistema nova ideološka usmeritev potiska v ozadje individualne in najrazličnejše ozko-parcialne interese. Oblikuje se nova norma (v smislu, da gre za pričakovani način obnašanja posameznika v določeni situaciji), ki terja neposredno privrženost »skupnemu« in »splošnemu«. Zavzemanje posameznika za določene osebne ali posebne interese je zlahka označeno kot delovanje proti skupnim interesom, če že ne direktno kot »sovražna dejavnost«.¹⁶

Posameznik torej nima prave legitimacije, da bi nastopal v imenu svojih individualnih koristi. Šele kolektivni, »splošni interes« mu daje pravico za njegovo aktivno udejstvovanje v javnosti. Ker pa je splošni interes načeloma opredeljen že vnaprej in z vrha navzdol, ostaja sfera njegove participacije omejena le na formalno in simbolično izražanje svoje lojalnosti in privrženosti celotnemu sistemu.

To torej pomeni, da v takšnem »vzdušju« ne more priti niti do spopadov med različnimi posebnimi interesi niti do konflikta med posebnimi (individualnimi) in »splošnimi družbenimi« interesi. Nakazana vrednostna orientacija v vseh pogledih daje prednost skupnemu delovanju in različnim kolektivom v odnosu do posameznikov.¹⁷ To pomeni, da tako z vidika iniciative kot z vidika odgovornosti kolektiv pride na prvo mesto. Posameznik predvsem sledi pobudam, ki prihajajo s strani kolektiva, kar praktično pomeni s strani njegovega vodstva. Odgovornost posameznika v kontekstu, ki mu ne daje avtonomne vloge, je reducirana na minimum. Kolektivna odgovornost pa se uveljavlja le navidezno, ker ni privedena do sankcioniranja pobudnikov oziroma tistih, ki so imeli dejansko največji vpliv na odločanje. Prevladovanje

¹⁴ Čeprav nimamo empiričnih podatkov, s pomočjo katerih bi lahko direktno izrazili te spremembe, si vendarle lahko pomagamo vsaj s statističnimi podatki o »političnih deliktih« (število obsojenih zaradi kaznivih dejanj »proti ljudstvu in državi«) ter o pravnih in gospodarskih sporih. Število obsojenecv za kazniva dejanja ljudstvu in državi se po vojni hitro zmanjša na minimum. Število gospodarskih in upravnih sporov pa že v petdesetih letih začne kazati nasprotno tendenco, tj. nenehno povečevanje. Kot bomo videli kasneje, povečano število avtonomnih subjektov spremlja tudi prehod iz »brezkonzfliktne« situacije k ponovnemu oživljanju in povečevanju vloge konfliktov. Glej podatke v Statističnem godišnjaku SFRJ, za leta 1947 do 1970. Savezni zavod za statistiko, Beograd.

¹⁵ Seveda pa to ne predpostavlja nobene indikacije pomena treh nakazanih nivojev. Njihova deterministična vloga oziroma eksplanativni pomen bi bil prej ravno nasproten.

¹⁶ Mito Hadži-Valisev v delu »Protislovja v socializmu«, Camkarjeva založba, Ljubljana 1958, podrobneje razpravlja o nasprotjih med individualnim in kolektivnim interesom ter o iluziji o neposredni oziroma primarni privrženosti kolektivnemu interesu kot glavni gonilni sili v razvoju socialistične družbe.

¹⁷ V okviru te razprave se ne moremo spuščati v bolj poglobljeno in dokumentirano analizo pomena oziroma prioritete posameznih vrednot bodisi v programatskih aktih političnega sistema (primerna bi bila »content analysis« npr. programa Zveze komunistov ipd.) bodisi empiričnega ugotavljanja vrednostnih prioritet in orientacij posameznih kategorij prebivalstva.

iniciative od zgoraj in nominalne kolektivne odgovornosti prispevajo k izoblikovanju vsaj navidezno brezkonfliktne družbe.

b) Enakost

V prvem obdobju po revoluciji je bila enakost vrednostni in programski usmerjevalec celokupnega družbenopolitičnega dogajanja. Ne glede na revolucionarne dejanske spremembe v odnosih med ljudmi (npr. glede na materialne, ekonomske razlike in podobno) je visoko vrednotenje enakosti tudi samo po sebi v veliki meri zabrisalo preostale razlike. V tem prvem obdobju po vojni se je ravno vrednotenje enakosti uveljavljalo z vso ostrino in doslednostjo. Zaradi izrednega poudarka oziroma pomena, ki so ga pripisovali egalitarni usmerjenosti, pa je kljub radikalnim posegom v družbenoekonomske razmere vendarle prišlo do miselnega prehitevanja¹⁸ v odnosu do objektivnih razmer.

Prevladovanje egalitarne usmerjenosti že à priori izključuje tekmovanje med posamezniki in skupinami za pridobivanje čim večje količine materialnih dobrin. Čim bolj prevladuje ta usmerjenost, tem bolj je zožena osnova morebitne motivacije za povečanje neenakosti. S poudarjanjem kolektivne usmerjenosti (in kot smo videli, enotnosti ter moralnega nagrajevanja in še drugih vrednosti) prihaja do kumulativnega efekta, katerega skupna značilnost je, da zabrisuje različne dimenzije družbene diferenciacije. S tem se nujno zožuje tudi osnova morebitnega pojavljanja družbenih konfliktov.

Naša splošna ugotovitev (oziroma vsaj hipotetična interpretacija) je: čim višja je prioriteta vrednotenja družbene enakosti, tem manjša bo — vsaj kratkoročno gledano — vloga družbenih konfliktov.

c) Socialna harmonija

Vrsta osnov oziroma razlogov vodi k vrednostni orientacije (ideologije) socialistične družbe, ki bi jo verjetno lahko označili kot usmerjenost k »socialni harmoniji«. Ena od teh osnov je prepričanje, da mora socialistična družba zagotoviti bolj humane odnose, ko ne bo »človek človeku volk«, temveč bo v ospredju predvsem sodelovanje med ljudmi. Namesto spopadanja, medsebojne odtujenosti in tekmovanja naj bi stopilo v ospredje sodelovanje v prizadevanju za dosego skupnih ciljev. Povsod je bila poudarjena vloga kooperacije, tako da kooperacija ni bila več samo eno od možnih sredstev ozdroma načinov za dosego določenih ciljev, temveč je že sama po sebi postala cilj.¹⁹

Četudi prisotnost družbenih konfliktov v novem socialističnem družbenem redu in političnem sistemu ni bila nikoli načelno zanikana, je bila v nakazanem ideološkem kontekstu vendarle ocenjevana negativno. Medtem ko marksistična teorija z vidika zgodovinskega razvoja globalne družbe nasploh konflikte obravnava kot gonilno silo družbenega razvoja, je bilo konkretno ocenjevanje vloge konfliktov po izvedeni revoluciji drugačno.

¹⁸ Ideološko-politične spremembe so bile sicer osnova sprememb dejanskih odnosov med ljudmi. Spremenjene označbe teh odnosov, kot jih napr. nakazujejo na novo uvedeni termini »tovariš« namesto »gospod«, »sekreter« namesto »minister«, »izvršni svet« namesto »vlada« in podobno, so vsaj do določene mere zmanjšale socialno distanco med posameznimi kategorijami. Vendar pa je prehitevanje v zunanem označevanju pojavov (glede na dejanske spremembe) privedlo tudi do povečevanja razlik med ljudmi. Nove označbe, novi pojmi so zakrili staro vsebino in s tem olajšali, da so se razlike pod olepšano površino prikrito reproducirale in povečale.

¹⁹ Za ilustracijo bi lahko navedli številne primere iz področja agrarne politike oziroma problemov in nihanj v usmerjanju razvoja kmetijstva in podeželja. Pri tem je šlo za dokaj aprioristično obravnavanje zadružništva, ki je dostikrat izgubilo svojo elementarno funkcijo in se sprevrglo v pravo nasprotje: namesto da bi bilo sredstvo in pomoč kmetu, je postalo institucija nad kmetom in včasih tudi proti interesom kmeta in kmetijskega razvoja.

Odprava osnovnih razrednih nasprotij je s svoje strani prispevala k utrjevanju predstave o prevladujoči socialni harmoniji v revolucionarno spreminjenem družbenem sistemu.

S tem se povezuje — četudi največkrat ne zavestno — negativno vrednotenje konfliktov, ki izhaja iz časa predindustrijske družbe. Ta je bila nediferencirana in uniformna ter netolerantna do vsakega odstopanja od prevladujočih norm, in uniformna ter netolerantna do vsakega odstopanja od prevladujočih norm. Mehanski tip solidarnosti (Durkheim) na osnovi povezovanja podobnega s podobnim (nizka stopnja delitve dela) je dopuščal konflikt samo kot totalno konfrontacijo posameznika s sistemom. Vloga konflikta se je manifestirala predvsem v njegovem rušilnem značaju.

Cim bolj prevladuje visoko vrednotenje socialne harmonije (in prepričanje o njeni prisotnosti), tem manjša je prisotnost in vloga družbenih konfliktov. Tudi s tega vidika torej lahko pojasnujemo navidezno brezkonfliktno stanje v Jugoslaviji v prvem obdobju po vojni.

č) Enotnost (mehanska)

Vrsta konkretnih pojavov iz družbenopolitične prakse prav tako kot eksplicitne postavke programskih dokumentov nakazujejo visoko vrednotenje družbene enotnosti. V obravnavanem obdobju prevladuje mehanično pojmovanje družbene enotnosti, ki vidi trdnost oziroma kohezivnost sistema predvsem v podobnosti oziroma istovetnosti stališč in interesov ljudi. V tem smislu se enotnost lahko uveljavlja le toliko, kolikor sistem preprečuje in duši potencialne konflikte in diferenciacijo interesov. Z drugimi besedami, gre za to, da se prepreči izražanje različenosti in posebnosti, ne pa za to, da bi sproščeno izražene različenosti sintentizirali v višjo celoto (splošni interes).

Stalno poudarjanje pomena enotnosti in pozivanje k enotnosti vodi do izoblikovanja uniformiranosti v javnem reševanju družbenih zadev in obenem do odtujevanja od resnične diferenciranosti, ki ne pride do izraza.²⁰

Razsulo stare Jugoslavije in močno separatistične tendence, ki so se pojavile v njenem okviru, ter pomanjkanje skupnega zgodovinskega izročila jugoslovanskih narodov je še posebej zaostriło zahtevo po »bratstvu in enotnosti« v okviru novega političnega sistema. Poudarjanje enotnosti je bilo tako izrazito, da je bilo izražanje raznih »ožjih« interesov zelo hitro okvalificirano kot nedopustno, škodljivo oziroma sovražno delovanje. Nevarnost, da bi koga označili za »nacionalista«, »šovinista«, »lokal patriota« in podobno je že vnaprej vplivala na delovanje ljudi tako, da so se rajši pasivizirali oziroma vsaj javno niso izražali svojih posebnih interesov.

Podobno kot visoko vrednotenje enakosti (ob vzajemni okrepitevi obeh tendenc) tudi vrednotenje mehanično pojmovanje enakosti zmanjšuje odkrito prisotnost konfliktov v družbi. Takšna enotnost izključuje diferenciacijo, s tem pa posredno tudi spopadanje med diferenciranimi deli celotne družbe.

d) Socialna varnost

Tudi socialna varnost je ena od vrednot, ki opredeljujejo socialistično ideološko usmeritev. Svoj pomen je dobila predvsem v zvezi s kritiko določenih značilnosti kapitalistične družbe, ki zlasti v zgodnjem obdobju kapitalizma delavcu ni nudila osnovne garancije za življenski obstoj. V nasprotju s tem se v času po revoluciji utrdi prepričanje o nujnosti zagotovitve bolj

²⁰ Značilna za to obdobje je težnja, da se o razlikah ne razpravlja v javnosti, temveč v »zaprtih forumih«. Šele potem, ko je npr. med člani vodilnih političnih organov prišlo do uskladitve različnih stališč, s oti organi z razčiščenimi stališči oziroma pogledi nastopili v javnosti. Tudi ta praksa kaže na strah pred različenostjo, ki se jo avtomatično enači z neenotnostjo in dezintegracijo sistema. Vodilni funkcionar torej nastopa v imenu foruma oziroma celotnega kolektiva, medtem ko državljani nastopajo le kot posamezniki.

humanih in bolj stabilnih razmer, ki kljub spremembam vendarle ne bi ogrožale eksistence posameznika in njegove družine.

Zahteva po večji socialni varnosti in kolektivistični usmerjenosti (ki smo jo že obravnavali) pa ni predstavljala samo določene pridobitve za prizadete posameznike. Pri tem ni šlo samo za zmanjšanje tveganja v življenju posameznika. Takšno vrednotenje je ustvarilo zavetje tudi nekaterim spremnim pojavom, kot so: zanašanje na druge in pasivizacija posameznika, občutek preskrbljenosti in v zvezi s tem manjša motiviranost za delo (nižja produktivnost) itd.

Visoko vrednotenje socialne varnosti zaposlenih v družbenem sektorju je a priori izključevala možnost odpustitve iz službe tudi tistih, ki niso izpolnjevali minimalnih zahtev glede sposobnosti in prizadevnosti na delovnem mestu. Četudi je prišlo do izrazitih primerov parazitizma, upoštevanje »socialno-varnostnih« ozirov ni dopustilo odkritega spopada z njimi.

Tudi vrednotenje socialne varnosti je torej zmanjševalo vlogo konfliktov v obravnavanem družbenopolitičnem sistemu.

c) Radikalizem (revolucionarnost, novost)

Ena od značilnosti v »stilu delovanja« novega političnega sistema je njegov radikalizem in težnja k revolucionarni (dis-)kontinuiteti v odnosu do preteklosti. Preteklost je znak oziroma sinonim zaostalosti, konservativizma in izkoriščanja. Zato osnovna usmeritev avantgarde delavskega razreda nakazuje potrebo po revolucionarnih spremembah. To pa pomeni predvsem težnjo, da je treba vse stvari »na novo rešiti, bistveno drugače postaviti«, »razčistiti s preteklostjo« in podobno.

Takšno »revolucionarno vzdušje« prekine vezanost vodilnih subjektivnih sil na širok spekter družbenih grupacij, ki so pred vojno igrale odločujočo vlogo. Tisti, ki so bili objekt revolucionarnih sprememb (nacionalizacija, konfiskacija, agrarna reforma) ali so sodelovali na strani okupatorja, so že s tem za dalj časa obmoknili kot potencialni dejavnik v družbenopolitičnem življenju. Revolucionarna ideologija je v tem obdobju našla vrsto možnosti za svojo afirmacijo v praksi, saj je bilo treba in mogoče vzpostavljati osnove novega normativnega reda in institucionalne strukture (glej o tem kasneje).

Preokupacija z uvajanjem radikalnih sprememb oziroma novosti v položaju, ko je šlo za absolutno prevladovanje enega centra politične moči, je izčrpavala moči pobudnikov in avtomatično postavljala v ozadje eventualno, zbegano opozicijo.

Navidezna lahkota uresničevanja revolucionarnega programa v prvi fazi, ko je šlo predvsem za vzpostavljanje normativnega reda in institucionalne (organizacijske) strukture, je še s svoje strani pripomogla h krepitvi radikalizma v družbenopolitičnem življenju. V tem času še niso v polni meri prišle do izraza težave v zvezi s funkcioniranjem na novo vzpostavljenih institucij. Prepričanje o vzpostavljanju kvalitativno novega družbenega reda je zmanjšalo zanimanje za preučevanje dejanskega stanja in krepilo zaupanje v revolucionarno poslanstvo političnega vodstva.

Prepričanje, da je bil z likvidacijo buržoazije odpravljen glavni vir vsega konservativnega in reakcionarnega, se je povezovalo z vero, da so bili tudi konflikti med »starim« in »novim« odpravljeni na način — »enkrat za vselej«. Prišlo je do poenostavljene predstave o polarizaciji vsega naprednega na eni strani in vsega nazadnjaškega na drugi strani. Ko so nazadnjaške sile »odpravljene«, ostane torej samo progresivni delavski razred s svojo avantgardo na čelu. Avantgarda je poosebljenje napredka, in če že ni povsem jasno,

kdo so pripadniki delavskega razreda (po revoluciji), katerih interese uveljavlja, to vendarle ni razlog, da ne bi še vnaprej uresničevala svojega poslanstva.

f) Prihodnost (dolgoročna perspektiva)

Eden od razlogov, da ni prišlo do konfliktov v prvem obdobju po vojni, je tudi preusmeritev interesov od sedanjih na prihodnje, dolgoročne interese. Ni toliko pomembno, kakšno je trenutno stanje, pomembno je, kaj lahko pričakujemo od prihodnosti. V tem smislu je ideološki faktor pomembno sredstvo (opravičilo) za odložitev oziroma zmanjšanje potrošnje v sedanjem času. Privlačna — pa četudi dokaj odmaknjena (vizionarska) — slika prihodnosti, nadomešča sedanje omejitve (aspiracij), ki bi sicer privedle do frustracij in konfliktov.²¹

Večja pričakovanja v zvezi s prihodnostjo odmikajo ostrino zahtev v sedanjosti in s tem zmanjšujejo potencialne družbene konflikte. Čim večja je časovna odmaknjenost, tem bolj so zamegljeni specifični interesi posameznih skupin prebivalstva in tem manj opredeljen je okvir mandata, ki ga prebivalci dajejo svojim političnim voditeljem. Opiranje na dolgoročne cilje (vizije) razvoja vsebuje v sebi težnjo po zanemarjenju specifičnosti in kompleksnosti danega trenutka. Prepričanje o jasni opredeljenosti končnih ciljev ustvarja iluzijo o tem, da so jasno opredeljena tudi sredstva in metode za njihovo uresničevanje. To pa spet po svoje prispeva k ignoriranju dane kompleksnosti, vodi k poenostavljenim predstavam, ki se kažejo v »poliranju« družbene realnosti ipd.

Nakazana dolgoročna orientacija torej zabrisuje navzkrižja različnih interesov in s tem soustvarja podobo o brezkonfliktni družbi.

g) Zavestno (načrtno) usmerjanje razvoja

Anarhičnost blagovno-tržnega gospodarstva v preteklosti je dobila svoje ideološko nasprotje v zahtevi po zavestnem, načrtnem usmerjanju razvojnih procesov. Prepričanje o potrebi revolucionarnih sprememb je bilo povezano s prepričanjem o nujnosti planskega gospodarstva. Implicitno ali eksplicitno je takšna usmeritev pomenila osnovo centralističnega državno-birokratskega sistema in še bolj utrdila polarizacijo v političnem življenju: na eni strani koncentracijo politične moči, na drugi strani atomizirano množico državljanov.

Od prvotne usmeritve k večji načrtnosti, k odpravljanju stihije v družbenem razvoju, je prišlo do poudarjene vloge državnih organov, ki je vodila do monopolizacije iniciative in odločanja. Zahteva po načrtnosti ni našla ustreznega dopolnila v zahtevi po večjem znanju, ki bi takšno načrtnost dejansko omogočala.²²

Načrtnost naj bi načeloma predstavljala ravno način za preprečevanje oziroma razrešitev družbenih konfliktov. Načrtnost, ki ne temelji na znanju, temveč le na moči (arbitrarnost, subjektivizem), vodi do svojega lastnega nasprotja. Kljub temu pa v obravnavanem obdobju ne prihaja do konfliktov, ker gre za tako neenakomerno razdelitev družbene (politične) moči, da ne more priti do konfrontacije med samostojnimi subjekti. Prihaja torej do različnih kriz,

²¹ Za primerjavo lahko omenimo nasproten primer, to je npr. stanje na Cejlonu, ki ga opredeljuje neskladje med razmeroma visokimi aspiracijami prebivalcev glede neposredne potrošnje (ki prehajajo v polni smeri do izraza v medstrankarskem tekmovanju oziroma politični borbi), počasnim gospodarskim razvojem in pragmatizmom političnega delovanja, ki ne opredeljuje jasne dolgoročne perspektive za posamezne kategorije prebivalstva in se torej odreka ideologiji kot faktorju za uveljavljanje dolgoročnih interesov.

²² Namesto da bi znanstveno raziskovanje nakazovalo alternativne rešitve posameznih problemov, je prišlo do eksperimentiranja v praksi. Težnja k inovacijam v družbenopolitičnem življenju ni bila podprta z vzporednim razvijanjem empiričnega družboslovnega raziskovanja. Zato je vse bolj naraščala »scena« takšnega eksperimentiranja v celotni družbi.

do »spodarsljajev«, ki pa se ne izrazijo tudi v odnosih med nastopajočimi akterji. To pomeni, da ne pride do uveljavljanja odgovornosti za odločitve.

Privrženost načrtnemu usmerjanju razvojnih procesov torej — ne glede na dejanski učinek teh pretenzij — posredno omejuje vlogo konfliktov v družbenem življenju.

b) Simbolično (moralno, nematerialno) nagrajevanje

Obravnani sistem »brezkonfliktne« družbe se povezuje z vprašanjem o vlogi materialnih in različnih simboličnih stimulansov delovanja ljudi. Obenem s preusmerjenim poudarkom od individualnega h kolektivnemu in od različnega, neenakega k enakemu pride tudi do zmanjšane vloge materialne stimulacije in večjega pomena simboličnih oziroma moralnih kriterijev. Takšno vrednotenje nakazuje perspektivo preseganja ozkih individualističnih-egoističnih osnov motivacije posameznikov. Gre za vzpostavljanje tekmovanja v tem, kdo bo več prispeval za skupne interese in ne za to, kdo bo imel večje (materialne) koristi od posamezne dejavnosti. Poudarjanje moralnega oziroma simboličnega nagrajevanja je torej osnova za preseganje nasprotja med individualnimi in kolektivnimi interesi. Zato tudi takšno vrednotenje prispeva k izoblikovanju navidezno brezkonfliktne družbe.²³

i) Lojalnost

Značilno za novo formirani družbenopolitični sistem je visoko vrednotenje različnih manifestacij lojalnosti in podpore posameznikov. V tej fazi je izražanje lojalnosti pomembnejše kot npr. strokovnost oziroma delovni prispevek posameznika. To se kaže v kriterijih za izbor ljudi na vodilna delovna mesta v gospodarskih organizacijah. Direktor podjetja mora biti predvsem politično zaslužen in »zanesljiv«, četudi ni (najboljši) strokovnjak na danem področju. Predvsem je važno njegovo sodelovanje v narodnoosvobodilnem gibanju in komunistični partiji, medtem ko njegova formalna izobrazba in izkušnje stopajo na drugo mesto.

Z javnim izražanjem stališč, ki odstopajo od »uradne linije«, se posameznik izpostavlja obtožbi, da je nelojalen oziroma nasprotnik celotnega sistema. Četudi bi se posameznik — po svoji vesti in vednosti — nagibal k temu, da se zoperstavi oziroma spopade z določenimi stališči ali interesi drugih družbenih subjektov, vendarle v dvomljivih situacijah ne bo tvegala, da bi vzbudil dvome glede svoje lojalnosti do sistema. Poudarjanje lojalnosti z drugimi besedami pomeni težnjo k omejevanju participacije prebivalcev le na formalno manifestativne vidike. To pa tudi pomeni, da se prebivalci — v večji ali manjši meri odrekajo — siceršnjim potencialnim spopadom v družbenopolitičnem življenju.

j) Netolerantnost

Revolucionarna ideologija in njena aplikacija v polpretekli revolucionarni praksi zaostruje odnos do »nasprotnika« in nenehno kaže težnjo k »črno-beli« polarizaciji. Pri tem gre lahko za notranjega ali zunanjega sovražnika, za razrednega sovražnika, za »reakcionarne ostanke preteklosti« ali za »tuje vplive«; vsakič gre tudi za upoštevanje »sovražnika«. Sovražnik nastopa predvsem kot zunanja sila, ki po eni strani sicer opredeljuje širino strpnosti do razlik, po drugi strani pa izrazito integrativno deluje na celotni sistem. Čim izrazitejša je prisotnost te zunanje nevarnosti, tem večja je nestrpnost do razlik znotraj sistema.

²³ Poleg tega da poudarja višje, skupne cilje oziroma interese, takšno vrednotenje zmanjšuje prisotnost konfliktov, seveda tudi posredno, s tem da omejuje materialno neenakost med ljudmi. Nagrajevanje po delu se izraža s simboličnimi priznanji, ki jih ni mogoče prenašati na drugo osebo (do česar prihaja, če gre za materialne dobrine in se s tem reproducira neenakost med ljudmi).

V tem smislu torej razmeroma visoka politična netolerantnost obravnavanega obdobja izhaja tako iz pretekle revolucionarne konfrontacije kot tudi iz zunanjega konflikta.

Eno in drugo pa se nadalje krepi ob visoki koncentraciji politične moči.

Tako kot je netolerantnost povezana s konflikti v preteklosti in sedanjosti (zunanji konflikti), tudi sama po sebi predstavlja pomemben faktor, ki opredeljuje vlogo družbenih konfliktov. Čim večja je netolerantnost do razlik, tem manjše so možnosti za odkrito izražanje in usklajevanje konfliktnih interesov.²⁴

2. Institucionalna in socialnoekonomska struktura »brez konfliktnega sistema«

Potem ko smo hipotetično nakazali relevantnost družbenih vrednot, ki karakterizirajo »brezkonfliktni« sistem za pojavljanje konfliktov, bomo na tem mestu opozorili na najslošnejše značilnosti institucionalne strukture ter njenega prepletanja s socialnoekonomsko bazo.

Ne samo v našem razpravljanju, tudi v praksi so bile obravnavane vrednote izhodišče za vzpostavljanje ustrezne institucionalne strukture in za spremembo dejanskega obnašanja in odnosov med ljudmi. Institucionalna struktura je torej izrazito instrumentalno opredeljena v odnosu do temeljnih vrednot, predstavlja sredstvo revolucionarnega, političnega gibanja, ki ga le-to vzpostavlja od zgoraj navzdol. Iz tega izhajajo najosnovnejše značilnosti te strukture v obravnavanem sistemu, kot sta njena uniformiranost in nediferenciranost, ki bistveno odstopa od zelo heterogene družbenoekonomske osnove. Egalitarni vrednostni sindrom kot jedro ideološke orientacije sistema pride neposredno do izraza v procesu institucionalizacije revolucionarnega gibanja. Institucionalna struktura ne le, da ne priznava konfliktnih interesov kot svojo osnovo, ki naj bi jo izražala, temveč ne upošteva in zabrisuje celo tiste oblike diferenciacije, ki same po sebi ne vključujejo konfliktnih odnosov.

Iz težnej po čim bolj radikalnem uveljavljanju prioritarnih družbenih vrednot pride do prehitavanja v spreminjanju institucionalne strukture v odnosu do socialnoekonomske osnove. Dejanski učinek takega prehitavanja pa je nasproten pričakovanjem. Namesto da bi radikalno spremenjena organizacija pospešila tudi dejanske spremembe v odnosih med ljudmi, pride do »boomerang efekta«. Razkorak med enim in drugim je tolikšen, da spremembe prvega niso več vzpodbuda za spremembo drugega, temveč pride celo do zmanjšanja vpliva institucionalnih okvirov na dejansko obnašanje ljudi. Namesto da bi organizacijski mehanizmi izražali dejansko neenakost in jo s tem izpostavljali pritisku dominantne egalitarne usmerjenosti, to neenakost zakrivajo in s tem posredno povečujejo možnosti, da se ohranja in razširja.

Navzlic načelnemu poudarjanju marksistične ugotovitve o odločilni vlogi ekonomske baze v odnosu do pravno-politične nadstavbe, je v praksi prišlo do ravnanja, ki je temu prav nasprotno. Vsa pričakovanja so bila usmerjena v to, da bodo revolucionarni cilji doseženi že s spremembo institucionalnih okvirov družbenega življenja. Prišlo je do pretiranega poudarjanja »družbene determiniranosti« (pri čemer gre dejansko predvsem za politični aspekt) obnašanja ljudi. Zanimarjeni pa so bili elementi psiho-fizičnega značaja ter ekološke strukture, ki predstavljajo trdnje konstante družbene neenakosti in konfliktnih interesov. Zato so se, kot bomo videli v drugi fazi, znotraj novih institucionalnih okvirov nenehoma reproducirale »stare razlike« med ljudmi.

²⁴ Seveda pa se s tem povečuje verjetnost, da se v daljšem času eruptivno pojavljajo najostrejši konflikti.

Obravnavani kontekst je torej povsem istoveten s položajem v drugih vzhodnoevropskih državah. Vzori za njegovo vzpostavljanje v Jugoslaviji dejansko v veliki meri izhajajo tudi neposredno iz sovjetskega sistema. Njihova skupna značilnost pa je, da niso ti sistemi v bistvu vključevali mehanizmov za izražanje socialnih in političnih konfliktov. Zato je značilnost institucionalne strukture obravnavnega obdobja, da odločanje o družbenih zadevah pomeni predvsem simbolično potrjevanje smernic in direktiv, ki prihajajo z najvišjih nivojev.

Istočasno ko se uveljavlja močna težnja po odpravljanju različnih vidikov družbenoekonomske neenakosti med ljudmi (če že ne tudi dejansko zmanjšanje te neenakosti v vseh primerih), je povsem »legitimno« utrjena politična neenakost. Ta se kaže v izredni koncentraciji politične moči na eni strani in hierarhični podrejenosti množice državljanov na drugi strani.

Medtem ko bi pričakovali, da bo velika stopnja socialnoekonomske neenakosti — vsaj posredno — privedla do družbenih konfliktov, v primeru nakazane neenakosti z vidika politične moči razkrivamo nasprotno tendenco. Čim večja je neenakost in polarizacija s stališča distribucije politične moči, tem manjše so možnosti, da pride po redni poti do odkritega konflikta. Dominacija ene strani izključuje avtonomno pojavljanje druge in s tem zmanjšuje javno prisotnost konfliktov nasploh. Vojin Milić v svoji analizi konfliktov glede na »teorijo in prakso stalinizma« ugotavlja: latentna protislovja in prikriti konflikti so rezultat tako obstoječega razmerja sil kot tudi tipa družbene organizacije. V obdobjih, ko odprti konflikt pomeni za eno stran neizogiben poraz, konflikt dobi prikriti oblike ali se celo popolnoma prenaša v latentno stanje, ne da bi pri tem kaj izgubil na svoji potencialni eksplozivnosti. Prav tako velja: čim bolj je kaka oblika konflikta institucionalizirana, tem lažje je priti do spoznanja o njegovi splošni in specifični razširjenosti in ostrini.²⁵

Ker gre za izrazito premoč enega centra oblasti v okviru nediferenciranega političnega sistema, torej ni drugega družbenega subjekta (grupacije), s katerim bi le-ta sploh lahko prišel v konflikt. Komunistična partija nastopa kot predstavnik delavskega razreda in celo delovnega ljudstva nasploh. Zato pride lahko do konflikta le:

- z »ostanki« starega sistema oziroma s »tujimi elementi«, »zunanjimi vplivi« ipd.;
- znotraj same vodilne strukture, ko se občasno pojavijo divergence v »vrhovih«;
- kot izjemni primeri oziroma ekscesi eruptivnih konfliktov, ki so izraz delovanja povsem nestrukturirane in neorganizirane množice izven institucionalnih okvirov.

Celo institucionalne spremembe, prek katerih se je uveljavljal proces decentralizacije in demokracije odločanja, niso realistično upoštevale dejanskih nasprotij interesov.

Veljko Rus v zvezi s tem ugotavlja: »Ko smo oblikovali samoupravljanje v naših delovnih organizacijah, smo izhajali iz predpostavke, da so z ukinitvijo privatne lastnine odstranjena v glavnem vsa pomembnejša protislovja v delovnih organizacijah. Samoupravni model smo gradili na tako imenovani **brezkonfliktni participaciji** (podčrtal Z. M.), izoblikovali smo zelo razvit sistem participiranja, ne da bi bili hkrati razvili tudi sistem pritožb in postopkov za uveljavljanje pravic delavcev pri delu ...«²⁶

²⁵ Vojin Milić: »Prilog teoriji društvenog sukoba« v knjigi Smisao i perspektive socializma, Praxis, Zagreb 1965, str. 117.

²⁶ Veljko Rus: Človek, delo in strukture, Obzorja, Maribor, 1970

Pri tem gre v določenem smislu za ponavljanje opisanih okvirov globalnega sistema na nižjih nivojih. Večja avtonomija kasneje privede do zaostrovanja konfliktov med osamosvojenimi enotami, istočasno pa se znotraj njih še zmeraj vzdržuje nediferencirano organizacijska struktura, ki ne dopušča institucionalizacije konfliktov.

Obravnavani sistem »brezkonfliktnega obdobja« v bistvu izključuje konflikte na kolektivnem nivoju, kolikor gre za ožjo sfero političnega življenja. Uvajanje delavskega samoupravljanja in decentralizacija političnega odločanja vzporedno s procesom deetatizacije šele vzpostavlja možnosti za povečanje števila konfliktov predvsem na področju gospodarstva. Postopoma sproščanje konfliktov med gospodarskimi organizacijami privede tudi do političnih konfliktov v ožjem smislu. To pa verjetno najustrezneje označuje prehod v drugi tip družbenopolitičnega sistema, to je sistema, ki je grajen »od spodaj navzgor« in temelji na relativno sproščenem razreševanju konfliktnih interesov.

IV. FAKTORJI, KI VODIJO DO PONOVNega »OŽIVLJANJA« KONFLIKTOV

1. Vrednostne orientacije

V prejšnjem poglavju smo analizirali najznačilnejše vrednote, ki pojasnjujejo — vsaj navidezno — brezkonfliktni družbenopolitični sistem. Na tem mestu bomo obravnavali vrednote in prioritete, ki se vključujejo v kontekst drugega obdobja oziroma političnega sistema, zgrajenega na predpostavki odkritega izražanja in medsebojne konfrontacije konfliktnih interesov.

V nekaterih primerih gre le za nasprotje vrednotam, ki smo jih eksplicirali v zvezi s prvim sistemom. Včasih gre za različen poudarek oziroma pomen iste vrednote, ne da bi šlo za »v bistvu« drugačno vrednostno orientacijo.

a) Individualizem, individualna iniciativa

V nasprotju od prvega sistema (modela), ko smo razkrivali usmerjenost h »kolektivizmu«, zdaj stopa v ospredje vloga posameznika, vrednotenje individualne pobude in upoštevanje individualnih interesov.

Posledice te preusmeritve se kažejo v spremenjenem značaju participacije, ki izhaja od individualnih koristi in šele na drugem mestu upošteva tudi interese kolektiva oziroma družbe kot celote. To nadalje pomeni, da gre za bolj prizadeto ravnanje z vidika iniciranja, podpore ali nasprotovanja določenim akcijam. Takšna vrednostna orientacija torej vnaša v družbenopolitično življenje večjo dinamiko; ena od glavnih sestavin te dinamike pa so družbeni konflikti, ki se sproti pojavljajo in razrešujejo.

V današnjem položaju individualizem — v ožjem pomenu besede — sicer ni načelno pojmovan kot vrednota. Z vidika procesa spreminjanja pomena posameznih vrednot gre predvsem za upadanje pomena kolektivizma po eni strani in za izrecno poudarjanje npr. individualne iniciative (kar bi lahko šteli le za en vidik te vrednote) na drugi strani.

Najbolj jasno je bila obravnavana preusmeritev opredeljena z uvedbo ekonomske reforme. Ta je ponovno zaostрила individualno odgovornost in materialno stimulacijo posameznikov pri delu ter v večji meri sprostila blagovno tržne zakonitosti.

b) (Ne-)enakost, diferenciacija

Medtem ko v prvem sistemu prevladuje usmerjenost k enakosti, v drugem sistemu prihaja v ospredje vse večja pozornost in upoštevanje ter toleriranje — če že ne vrednotenje — diferenciacije. Ne bi sicer mogli govoriti o tem, da je enakost nadomestila usmeritev k neenakosti; gre le za nižjo stop-

njo v ocenjevanju prioritete oziroma hierarhije oficialno deklariranih vrednot političnega sistema.

Usmerjenost k večji diferenciaciji pomeni pripravljenost na pojavljanje nasprotnih interesov in posredno na njihovo medsebojno spopadanje. Takšna vrednostna usmeritev torej vpliva na bolj sproščeno pojavljanje in odkrito izražanje družbenih konfliktov.

c) Sprejemanje konflikta (odstopanje od »socialne harmonije«)

Vzporedno s spremembami ekonomskega značaja (npr. ekonomska reforma in podobno) je tudi na vrednostnem nivoju prihajalo do sprememb, ki se kažejo v vse večji strpnosti do različnih nasprotij in konfliktov.

Razširjanje sfere blagovno tržnih odnosov spremlja tudi ocenjevanje o vse večji potrebi — ne samo sodelovanja in soglasja — temveč tudi tekmovanja in medsebojnega spopadanja. Prejšnji strah pred odkritim pojavljanjem konfliktov v sicer povsem nediferencirani družbi, postopoma upada. Nadomestčajo ga že nakopičene izkušnje s posameznimi »ekcesi«, ki kažejo da pravzaprav ti spopadi vendarle ne ogrožajo celotnega sistema.

V analizi sprememb gre torej za dvoje:

- a) po eni strani se pojavlja postopno privajanje vodstvenih »forumov« na konfliktno situacijo, ne samo v frontalni konfrontaciji sistema navzven, temveč tudi znotraj njega;
- β) po drugi strani pa se vzporedno spreminja izključnost, stopnja absolutizacije prevladujočih »uradno deklariranih vrednot«; ne glede na spreminjen odnos do konfliktov samih gre za splošno težnjo, da se zmanjšuje nestrpnost do drugih vrednot, ki nasprotujejo »uradni liniji«.

V nasprotju s ocenjevanjem konfliktov kot nečesa, kar je načelno nezdružljivo s socialističnim družbenopolitičnim sistemom (v prvem obdobju), se pojavlja sedaj le vprašanje ostrine konfliktov in njihovih pojavnih oblik — manifestacij, ki jih je še mogoče dopustiti.²⁷

č) Enotnost kot sinteza različnosti

Obravnnavani sistem ne temelji več na mehanskem pojmovanju enotnosti na osnovi povezovanja enakega z enakim, temveč je zgrajen — od spodaj navzgor — kot dialektična celota, ki temelji na medsebojni odvisnosti različnih komponent ter boju med nasprotji. Enotnost se ne zagotavlja s preprečevanjem izražanja nasprotij in različnosti, temveč z usklajevanjem in osočenjem sproščeno izraženih nasprotij.

Naj gre za enotnost znotraj najvišjih političnih organov, za enotnost med razmeroma avtonomnimi subjekti družbenopolitičnega življenja, za enotnost med teritorialnimi upravopolitičnimi enotami (npr. republikami) ali posameznimi panogami dejavnosti ipd. — na vseh področjih se dopušča spopadanje različnih interesov.

Gre torej za enotnost, katere inherentna značilnost je v tem, da predpostavlja in vključuje družbene konflikte. Izražanje različnega in posebnega ni več že vnaprej izpostavljeno obsodbi. Dogaja se celo nasprotno, na primer ko gre za razpravo o medrepubliških odnosih. Zagovarjati enotnost z vidika vse Jugoslavije je lahko proglašeno za »centralizem«, »unitarizem«, »etatizem« in podobno. Tisti, ki nima svojih »korenin« v posebnem (v konkretni republiki, občini in podobno), se znajde v vakuumu in izgublja svoj vpliv. Osnova moči

²⁷ To se je na primer pokazalo ob nekaterih protestnih manifestacijah študentov v Ljubljani (1971), ko očitno ni bilo več sporno, ali študentje smejo javno izražati svoj protest; šlo je predvsem za obliko, ki naj bi nakazovala tudi dopustno ostrino teh manifestacij (ostra obsodba nekaterih znakov potencialnega zatekanja k nasilju).

posameznih voditeljev ni več toliko v konformizmu do višjega nivoja kot v povezovanju s posebnimi interesi družbene enote, ki jo zastopajo.²⁸

d) Tveganje

Čeprav socialna varnost še vedno ostaja v programatskih dokumentih kot pomembna vrednota, je vendarle očitno, da se je v določeni meri umaknila in dala prednost na primer učinkovitosti in sploh ekonomskim kriterijem. To v novih pogojih tržnega gospodarstva že samo po sebi pomeni tudi večje tveganje in torej manjšo socialno varnost. Takšno spreminjanje vrednotenja socialne varnosti je razvidno iz neskladja med natančno izdelano zakonodajo, ki je opredelila pravice zaposlenih in pravico do dela na eni strani, ter dejansko prakso, ki se npr. kaže v povečevanju števila brezposelnih in tistih, ki se odse-ljujejo v druge dežele zaradi iskanja zaposlitve.

Povečana negotovost vnaša nekatere neposredne ekonomske koristi (povečevanje hranilnih vlog in drugih oblik individualne akumulacije kot oblika zavarovanja pred rizikom). Istočasno z večjo negotovostjo oziroma povečanim tveganjem se zaostri zavest o individualni odgovornosti in prizadevanje za lastno ustvarjanje pogojev, ki naj bi zagotovili minimalno stopnjo materialne pre-skrbljenosti tudi v morebitnih kritičnih situacijah v prihodnosti. Gre torej za sočasno pojavljanje večje aktivnosti in večje produktivnosti oziroma motivi-ranosti za večji delovni učinek ter za večjo zahtevnost oziroma celo agresiv-nost, ki spremlja občutek povečane negotovosti.

V tem smislu torej negotovost zaostčuje konfrontacije (spopade) med ljudmi.

e) Reformizem, prilagodljivost

Soočenje revolucionarnih ciljev s konkretnimi družbenimi razmerami je v prvem obdobju (sistemu) privedlo do vzpostavitve institucionalne strukture, ki je radikalno prekinila zvezo s preteklostjo. Medtem ko je bilo v prvi fazi v ospredju razmerje med **vrednotami, cilji, normami, institucijami**, gre v drugem obdobju predvsem za razmerja med vzpostavljenimi institucijami ter njiho-vim odnosom do družbenega okolja, v katerem delujejo. V prvem primeru sko-rajda ni omejitve, ki bi se postavila nasproti revolucionarnemu zaletu; veliko-potezne spremembe, ki jih nakazujejo dolgoročni cilji, razmeroma **zlahka pri-dejo** do izraza v novem normativnem redu in v novi organizacijski strukturi.

V drugem obdobju pa po eni strani ne gre več za situacijo, ko bi bilo treba radikalno uresničevati nove zamisli, ki so bile — bolj ali manj uspešno — pre-izkušene že prej; po drugi strani pa stopa v ospredje problem dejanskega funk-cioniranja nove institucionalne strukture (političnega sistema v konkretnih razmerah). Oboje opredeljuje kontekst, ki poraja kot nujnost tudi spremembo v smeri od prejšnje revolucionarnosti k bolj omejenemu, parcialnemu in po-stopnemu reševanju družbenih zadev in k usmerjanju razvojnih procesov.

Medtem ko prejšnji sistem kategorično odklanja »socialno reformator-stvo« kot znak omejenosti in pritlikavosti nekaterih političnih gibanj v svetu, sedaj skozi zadnja vrata vnaša to obliko oziroma način vplivanja na razvojne spremembe. Tudi v tem primeru ne gre za odkrito prevzemanje in privrženost novi vrednosti; bolj kot da bi bila nova vrednota, se reformizem pojavlja kot — nujno zlo.

Nova praksa reformističnega načina reševanja družbenih problemov obe-nem pomeni zmanjševanje razkoraka med programatsko normativno sfero po-litičnega sistema in dejanskimi razmerami. To pa že samo po sebi pomeni, da

²⁸ Razprava je bila kot že omenjeno, napisana oktobra 1971. leta in torej ne upošteva kasnejših sprememb.

se poveča možnost in verjetnost, da heterogena strukturna osnova pride bolj do izraza tudi v javnem obravnavanju in odločanju; posebno torej povečuje možnosti spopadanja konfliktnih interesov.

f) Sedanost, pragmatizem

Namesto dolgoročne vizije in privrženosti prihodnosti v prvem sistemu (obdobju) dobijo prednost kriteriji, ki bolj neposredno upoštevajo sedanje stanje. Preverjanje splošnih modelov političnega ustroja v prejšnjem obdobju in težave v zvezi z njihovo realizacijo dostikrat rodijo »boomerang efekt« — premik v drugi ekstrem, ki se kaže kot pragmatizem. V skladu z večjim poudarkom na posebnem in posameznem je tudi časovna perspektiva, ki se upošteva v odločanju, vse bolj omejena. Prisotnost ideoloških kriterijev je manjšega pomena, to pa pomeni, da se toliko bolj neposredno izražajo konkretni interesi v danem trenutku. Vedno manj je apriornega pristajanja na odmaknjene višje in dolgoročne cilje, vedno bolj pa zato prihajajo na površje nasprotja med sedanjimi in bodočimi (dolgoročnimi) interesi oziroma kriteriji za odločanje.

g) Spontanost, svoboda iniciative

Izkustvo v zvezi z vlogo planiranja, pridobljeno v prvem obdobju, je bilo osnova preusmeritve tudi na tem področju. Namesto centralističnega planiranja in državno birokratskega monopola v drugem obdobju stopi v ospredje poudarek avtonomiji gospodarskih organizacij (delavsko samoupravljanje) in poudarek na deatizaciji. Podjetja uveljavljajo svojo iniciativo na sproščenem tržišču samostojno, brez direktivnega vmešavanja državnih organov oziroma političnih organizacij.

S prevrednotenjem pomena tržnega gospodarstva (ki ni več nezdružljivo z osnovnimi predpostavkami socialistične ureditve) se zmanjša zahtevnost glede načrtnosti in usmerjanja gospodarstva in družbe. Tako kot se zmanjša redistributivna vloga države, tako se zaostrijo razlike med podjetji, panogami in in teritorialnimi enotami glede na njihovo sposobnost prilagajanja zahtevam domačega in svetovnega tržišča. Namesto (čakanja) direktive »od zgoraj« je potrebna lastna iznajdljivost, inventivnost in poznavanje zadnjih novosti v stroki in na tržišču.

Prisotnost tržnih zakonitosti seveda pomeni tudi prehod od vnaprej določene vloge konkretne gospodarske enote v državnem merilu (kar pa seveda »uspavalno« deluje in prenaša občutek odgovornosti na druge) k nenehnemu preverjanju njene učinkovitosti v konfrontaciji z drugimi konkurenti na tržišču. Zda ni več nobene apriorne garancije, da bo npr. podjetje vzdržalo »borbo« na tržišču. Namesto prejšnje »izravnalne« vloge države (ki je dostikrat jemala sposobnim oziroma učinkovitim, da je vzdrževala pri življenju neučinkovite) pride do bolj neusmiljenega obračunavanja in zaostritve, ki lahko pomeni tudi likvidacijo.

Tako se prepleta dejansko ravnanje s prevrednotenimi vrednotami in oboje zaostruje odkrito spopadanje različnih interesov.

h) Materialno nagrajevanje

V skladu z večjim pomenom individualne iniciative in individualnih interesov je tudi prehod od simboličnega k materialnemu nagrajevanju.²⁹ Tudi to je pomembno za pojavljanje konfliktov. Materialna stimulacija je sicer izziv za aktiviranje latentnih energij in sposobnosti, ki naj bi prispevale k hitrejšemu ekonomskemu razvoju, obenem pa je tudi izziv k večji diferenciaciji in in-

²⁹ O tem podrobneje razpravlja Zdravko Mlinar in Niko Toš v delu Neizkoriščeni potenciali za družbeni razvoj, Ljubljana 1971.

dividualizmu, ki ga utrjuje načelo »nagrajevanja po delu«. Na osnovi takšnih izhodišč prihaja do neenakosti in sporov zaradi delitve dohodka: po eni strani že zaradi upoštevanja samega načela, po drugi strani pa zaradi številnih anomalij, ki pomenijo odstopanje od doslednega »nagrajevanja po delu«.³⁰

Cepprav je materialno nagrajevanje dobilo prednost pred simboličnim, je takšno vrednotenje vendarle predvsem sredstvo za uspešnejše uveljavljanje drugih vrednot, kot so učinkovitost (produktivnost), hitrost gospodarske rasti ipd. Konec koncev pa gre tudi pri tem za višjo prioriteto materialnega standarda v razmerju do nekaterih vrednot, ki zadevajo medčloveške odnose. Mladen Caldarević npr. opozarja, da je bil v zvezi z idejo o nagrajevanju po delu upoštevan v glavnem samo en vidik namreč osvobajanje od birokratsko-hierarhičnih odnosov. Zanimarjena pa je bila druga stran, tj. »odtujevanje, do katerega zakonito prihaja zaradi disolucijskih procesov, dezintegracije, atomizacije družbe, partikularizacije interesov, izolacije članov skupine in tudi posameznih kolektivov«.³¹ V kontekstu teh disolucijskih procesov se pojavlja tudi oživljena vloga družbenih konfliktov.

i) »Nepolitične« vrednote, strokovnost, učinkovitost

Medtem ko smo za »brezkonfliktni« sistem ugotavljali visoko vrednotenje — formalno manifestativne — lojalnosti posameznikov do sistema, zdaj to vrednotenje stopi močno v ozadje. V kontekstu kompleksne in diferencirane družbe, ki je zgrajena na notranji funkcionalni prepletenosti, niti ni mogoče niti potrebno izražanje prejšnjega »enodušnega« soglasja. Osnove kohezivnosti novega sistema so vzpostavljene v socialno-ekonomski bazi, zato je potrebno manj zunanje simbolike in formalnega izražanja lojalnosti. Posameznik se lahko spušča v sporna vprašanja, ne da bi moral najprej dokazovati svojo dobronamernost in »pravovernost«. Sistem »brezkonfliktnega obdobja« terja od posameznika le hvalo in poveličanje (kajti vsaka pripomba, v položaju, ko gre za nediferencirano celoto, pomeni napad na celoto).

V drugem obdobju pa je strpnost za kritiko bistveno večja, čeprav gre še vedno za ugotavljanje meje »konstruktivne kritike«.³² Prispevek posameznika ali skupine celotnemu sistemu se ocenjuje bolj nevtrarno in pragmatično — predvsem glede na njegov delovni učinek in strokovnost na določenem področju. Zaradi javne kritike določenih pojavov pa se ne šteje, da bi bilo ogroženo delovanje sistema ali vzbujeni dvomi glede lojalnosti kritika.

V tem kontekstu je ostrina konfliktov razmeroma nizka, medtem ko se število konfliktov povečuje.

j) Tolerantnost, odprtost

Glede na vse obravnavne vrednostne orientacije se poveča tudi tolerantnost do odstopanja (v primerjavi s prejšnjim obdobjem). Število raznih »tabu

³⁰ Ob uvažanju načela nagrajevanja po delu v praksi je prihajalo do številnih motenj in konfliktov v odnosih med ljudmi, zlasti v tistih industrijah, kjer je težje ugotavljati (kvantificirati) delovni prispevek posameznika, npr. v šolstvu ipd. Ta novost, ter arbitrarnost in subjektivizem v ocenjevanju dela so dostikrat resno načeli enotnost delovnega kolektiva in njegovo delovanje. To nam kažejo podatki iz raziskave »Slovensko javno mnenje 1968«. Anketiranci (N = 2475) so med posledicami danega načina nagrajevanja razmeroma največkrat navedli ravno različne disociativne posledice na medsebojne odnose ljudi v delovnih organizacijah kot npr.:

1. »v medsebojnih odnosih povzroča motnje (prepirljivost in osebno sovraštvo zamere, individualizem itd.);

2. »ujava razliko in deli ljudi na bolj ali manj vredne«;

3. »ljudi navaja, da se brezobzirno borijo za neupravičeno velik delež v dohodku...«;

4. »pri starejših in slabotnih vzbuja vtis, da se jim dela krivica in jih odbija od kolektiva« itd.

(Navedeno v zaporedju frekvence odgovorov; sledijo še drugi, »pozitivni« odgovori). Center za raziskovanje javnega mnenja, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana, 1968.

³¹ Mladen Caldarević: Disolucijni procesi v samoupravljanju, v knjigi »Smisao i perspektive socijalizma«, Praxis, Zagreb 1965, str. 238. V tej razpravi avtor predvsem opozarja na negativne posledice »nagrajevanja po delu«. Med drugim pravi: »Nagrajevanje po količini na področju prosvete, znanosti, zdravstva ogroža osnovno humano vsebino teh poslanstev, določa se po nebitnih momentih v procesu dela in degradira pojem o človeku; prav tam, str. 246.

³² Razpravo, ki kompleksno obravnava vlogo »družbene kritike« v Jugoslaviji, je napisal Edvard Kardelj: Beleške o naši družbeni kritiki, DZS, Ljubljana, 1966.

tem« (ki kažejo na stopnjo netolerantnosti) je reducirano na minimum. De-
etizacija in demokratizacija (decentralizacija) odločanja utrjuje usmerjenost
k večji tolerantnosti do razlik in nasprotovanj v politiki, umetnosti, znanosti
in drugod.³³

Precej visoka tolerantnost se kaže v dostopnosti najrazličnejših informa-
cij iz dežel z različnim političnim sistemom.

Stopnja tolerantnosti v uveljavljanju različnih vrednot in stališč (intere-
sov) je v neposredni zvezi z vlogo družbenih konfliktov. V prvem sistemu (ob-
dobju) je visoka netolerantnost izključevala redno, odkrito izražanje in raz-
reševanje konfliktov ter jim s tem že avtomatično dajala znak izjemnih »eksce-
sov«. V drugem sistemu pa tudi večja tolerantnost prispeva k temu, da se
zmanjša njihova ostrina in povečuje njihovo število.

2) Prežemanje institucionalne in socialno-ekonomske strukture

Na osnovi spremenjenih vrednostnih orientacij ali na osnovi spontanih
procesov, neodvisno od institucionalnih sprememb, je postopoma prihajala na
površje (zelo heterogena) socialno-ekonomska osnova političnega sistema Ju-
goslavije. Politične institucije so kazale težnjo k večji diferenciaciji. Namesto
centralistično-birokratskega dirigiranja dobiva večji pomen avtonomija posa-
meznih republik ter občin; namesto formalno manifestativnega značaja volil-
nega procesa ta proces dobiva vlogo kot dejanska oblika selekcije med več
kandidati, namesto prejšnje zlitosti med državo in partijo prihaja do ločitve
»idejno-političnih« vprašanj od dnevne operative. V nasprotju od formalnega
potrjevanja zakonskih osnutkov v parlamentu se pojavljajo ostre diskusije in
nasprotovanja predstavnikov različnih teritorialnih ali sektorskih in drugih
interesov, namesto vsesplošnega soglasja v prejšnjem obdobju pride do za-
vrnitve predlogov vlade in v zvezi s tem do vprašnja zaupnice in morebitnega
odstopa. Mrtvo institucijo, ki je že vse skozi bila — vsaj teoretično — na voljo
občanom, namreč odpoklic izvoljenih predstavnikov, začenjajo oživljati kri-
tični nastopi volilcev v različnih krajih države itd.

Vsi ti primeri nam nakazujejo nov tip političnega sistema, ki črpa dinamiko
svojega razvoja v sproščenem uveljavljanju najrazličnejših interesov v druž-
benopolitičnem življenju. Do tega lahko prihaja bodisi zaradi približanja orga-
nizacijske strukture dejanskim življenjskim razmeram in potrebam bodisi za-
radi ohrabljenih nastopov ožjih družbenih grupacij, ki uspešno uveljavljajo
svoje specifične interese v različnih oblikah zaostrene konfrontacije z določeno
institucionalno strukturo.

Kljub določenim uporom, zadržkom in pomislekom se dejansko začenja
proces institucionalizacije konfliktov. Najbolj razločno se ta proces nakazuje
v zvezi z nadaljnjo decentralizacijo političnega sistema in krepitevijo avtonomne
vloge republik. To je primer, ko prihaja do institucionalizacije konflikta v
smislu povezovanja moči z določenimi vrednotami (posebnimi interesi), kar
npr. Arthur L. Stinchcombe šteje kot bistveni pogoj za institucionalizacijo
konflikta.³⁴

Spremembe ustave, do katere je prišlo na pobudo predsednika republike
v letošnjem letu, zelo jasno nakazuje tudi kvalitativne spremembe v političnem
sistemu. Pri tem gre za značilen proces dialektične povezanosti nasprotij, ki se

³³ V zvezi s tem je značilen spopad med skupino mladih literatov in starejših kulturnikov, ki ga
npr. ponazarja že geslo drugih — »demokracija dá, razkroj ne«.

³⁴ Arthur L. Stinchcombe: *Constructing Social Theories*, New York, Harcourt 1968; Vladimir Arzen-
šek je celo mnenja, da je »Edini konflikt, ki ima določena obeležja institucionaliziranega konflikta ...
mednacionalni konflikt«, *Problemi institucionalizacije socialnega konflikta*, Fakulteta za sociologijo, poli-
tične vede in novinarstvo, Ljubljana 1971, str. 2 (rokopis).

kaže v naslednjem: da bi zmanjšali nevarnost neenotnosti, separatizma ali celo razpada federativne celote v prihodnosti, je bilo treba že danes zagotoviti večjo vključenost posameznih delov (republik), s tem da jim je bila priznana večja samostojnost in vpliv na celoto. Povečanje vpliva dela na celoto povečuje razloge za identifikacijo s to celoto in s tem, torej trdnost, kohezivnost oziroma dialektično pojmovano enotnost globalnega sistema. Samo v tem smislu se torej pojavlja drugi tip sistema, kot ga tukaj obravnavamo, ki predpostavlja prostovoljno opredelitev posameznih komponent sistema za svoje povezovanje z drugimi in na osnovi prepričanja o tem, da iz tega izhajajo večje koristi kot omejitve.

Drugi primer, ki kaže na težnje k postopnemu približevanju institucionalizaciji konfliktov, zadeva »štrajke« v delovnih organizacijah. Eruptivno pojavljanje takšnih konfliktov je v začetku sprožalo le kategorično politično obsodbo. Povečevanje števila teh konfliktov, njihove intenzitete in števila udeležencev pri tem pa vendarle izsiljuje določene regulativne ukrepe. Štrajk je ocenjevan predvsem glede na škodo oziroma negativne posledice, ki jih povzroča (ekonomskopolitično idr.), kot npr. zadržuje razvoj samoupravnih odnosov, podpira prepričanje, da so demokratične in samoupravne poti urejanja konfliktov neučinkovite in da je zahteve mogoče hitreje uresničiti s pritiskom.³⁵ Ob tem pa prihaja do predlogov, da je v primerih, »kadar se konflikt med družbenimi interesi in zahtevami delavcev ni mogel urediti s sporazumevanjem in dogovarjanjem... nastali konflikt treba urejati sporazumno z razsodništvom, z vso atvoriteto njegovih sklepov.«³⁶

Kljub povečanim možnostim — čeprav večinoma še nereguliranim — za odkrito razreševanje konfliktnih interesov v okviru organizacijske strukture, ki je postala bolj fleksibilna in se je približala kompleksnim družbenim razmeram, pa se tudi znotraj takšnega konteksta pojavljajo nekatere nasprotnne tendence. Medtem ko je proces decentralizacije odločanja ter formalnega vzpostavljanja novih okvirov delavskega samoupravljanja zelo očiten, se obenem dokaj pritajeno (prikrito) odvijajo določene spremembe znotraj teh novih organizacijskih okvirov, ki kažejo npr. na težnjo zmanjševanja relativne udeležnosti delavcev tako v organih samoupravljanja gospodarskih organizacij kot tudi v organih upravljanja teritorialno-političnih enot.³⁷

Ta proces nam torej nakazuje zelo kompleksno obliko prežemanja normativnih in institucionalnih sprememb, ki gredo v smeri demokratizacije družbenopolitičnega življenja na eni strani ter inercije neenakosti med posameznimi sloji prebivalstva na drugi strani. Prepletanje enega z drugim v bistvu opredeljuje dinamiko družbenih konfliktov in družbenega razvoja v današnjih jugoslovanskih razmerah.

V. DRUŽBENI KONFLIKTI IN EKONOMSKI RAZVOJ

Potem ko smo podrobneje obravnavali elemente dveh modelov, dveh obdobj (idealnih tipov v sociološkem smislu) v povojnem razvoju Jugoslavije, nas zanima primerjava radikalnih sprememb v relativno kratkem času s splošnimi smernicami zgodovinskega razvoja. Kje je osnova razhajanja med enimi

³⁵ »Sklepna beseda o konfliktnih situacijah v delovnih organizacijah in o nalogah komunistov v njihovem samoupravnem urejanju«, Bilten Predsedstva ZKJ, Beograd, 1969, št. 10, stran 32.

³⁶ Prav tam, str. 34. Na istem mestu Predsedstvo ZKJ še podrobneje nakazuje ukrepe, ki jih je treba podvzeti ob vsaki »prekinitvi dela«; npr. »če so krivci organi upravljanja ali predstavniška telesa, je organ ali posamezne članice mogoče odpoklicati... S statuti delovnih organizacij (je treba) precizirati materialno in družbeno odgovornost delovnih ljudi, ki so prekinili delo«.

³⁷ Neca Jovanov je npr. prikazal podatke o sestavi delavskih svetov ter upravnih odborov v podjetjih ter o sestavi odbornikov oziroma poslancev občinskih, republiških in zveznih skupščin; gl. Družbeni konflikti in socialistični razvoj Jugoslavije, (okrogla miza), Teorija in praksa št. 10, Ljubljana, 1971, stran 1378 do 1380.

in drugimi. V čem je prispevek jugoslovanske izkušnje, ki znotraj kategorije socialističnih dežel bistveno odstopa od drugih?

Ne da bi se lahko v zelo omejenem okviru našega razpravljanja spuščali v ustrezno dokumentirano interpretacijo, se vendarle zdi smiselno in potrebno, da vsaj hipotetično nakažemo določeno interpretacijo z vidika širše zgodovinske perspektive.

Omejimo se na tisto, kar je po mnenju nekaterih avtorjev glavni vzrok konfliktnih interesov v socialistični družbi. To je nezadostna materialna proizvodnja, ki ne more zadovoljiti vseh potreb svojih članov.³⁸ Zato so konflikti materialnih interesov, kot piše R. Lukić, osnovni konflikt v socialistični družbi.

S tega vidika bi pojavljanje konfliktov v Jugoslaviji, tako kot kjerkoli drugod, moralo slediti dinamiki ekonomskega razvoja.

Čim višja je stopnja razvoja in torej večja razpoložljivost materialnih dobrin, tem manjša naj bi bila ostrina konfliktov med nasprotnimi materialnimi interesi.

Ne da bi to poskušali dokazovati na osnovi zgodovinskega gradiva v svetovnem merilu, vendarle lahko nakažemo, da je takšna hipoteza v skladu z marksistično teorijo družbenega razvoja. Le v tem smislu je namreč mogoče razumeti model socializma in komunizma, le v tem smislu ima določen pomen teorija o odmiranju države in prava.

Očitno kratkoročne spremembe, ki smo jih obravnavali, ne ustrezajo tej hipotezi o zgodovinski usmerjenosti spreminjanja vloge družbenih konfliktov. Če bi hipotetična zveza veljala tudi za konkretne jugoslovanske razmere, potem bi se tako danes — kot tudi že neposredno po vojni, ko je še zlasti šlo za izredno dinamiko razvoja — morala zmanjševati vloga konfliktov. Dejansko stanje pa prej nakazuje ravno nasprotno.

To divergenco si — spet le hipotetično — lahko pojasnimo z vlogo »subjektivnega faktorja«, ki je zavestno posegal v materialne razmere in zmanjševal intenziteto konfliktov materialnih interesov. Proces deetatizacije pa pomeni, da se te subjektivne sile umikajo in s tem posredno dopuščajo, da se spontane spremembe spet približujejo splošni usmeritvi, ki je utemeljena predvsem s stopnjo ekonomskega razvoja. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da so subjektivne sile za ceno povečanja politične neenakosti (koncentracija oblasti) in omejitve svobode delovanja posameznikov uspele za določen čas preskočiti v kontekst, ki ga bo sicer prinesla visoka stopnja razvoja. Ker pa je cena za takšno stanje previsoka in ker je v današnjih razmerah vendarle še prevladala prioriteta materialnih kriterijev (materialne dobrine in gospodarska rast), smo priča procesu umikanja tistega, kar naj bi se — po vsej verjetnosti — v dolgoročni perspektivi spet povrnilo. To pa je prehod od načela »vsakemu po njegovem delu« k načelu »vsakemu po njegovih potrebah«.

³⁸ To npr. navaja Radomir Lukić v razpravi »O sukobima interesa u socialističkom društvu« v knjigi Društvena svojina i samoupravljanje, Savremena škola, Beograd 1964, stran 124.

Pravo in socialni konflikti*

Dr. Anton Žun

Dolgo obdobje se moderna misel o družbi ni dokopala do spoznanja, da bi socialni konflikt vključila v področje svojega proučevanja in ga obravnavala kot obči pojav, ki ga poraja že samo dejstvo človekovega bivanja v družbenem prostoru.¹ Ta ugotovitev nas preseneča toliko bolj, kolikor večje je danes naše znanje o konfliktih, o njihovem obstoju in oblikah, ki jih privzemajo. Ko nekateri opozarjajo na ta pojav, se vprašujejo, ali ni morda iskati razlago zanj v tisti posebnosti človekovega miselnega prilagajanja, za katero je značilno, da se lahko še razmeroma dolgo upira temu, da bi sprejela na znanje nevšečno dejanskost, in se zato raje zateka v neko navidezno prijetnejše idealizacijo.² Ne glede na takšno ali drugčno razlago tega pojava lahko ugotovimo, da sta se pravzaprav šele v zadnjih desetletjih v sociologiji odločno uveljavila potreba in interes po proučevanju in raziskavi socialnih konfliktov. V tem pogledu bržkone ni neutemeljeno mnenje, ki ga je izrazil Dahrendorf,³ da je do sociološke integracije socialnih konfliktov prišlo deloma na pobudo posameznih avtorjev, deloma kot reakcija in integracionizem strukturalno-funkcionalne teorije, deloma pa kot posledica naraščajočega javnega interesa za ta družbeni pojav. Nedvomno pa je slednji razlog še posebno pomemben, kajti pri vseh družbah, ki jih poznamo, najsi so to celostne konkretne globalne družbe ali pa parcialne družbene skupnosti, se izražajo oblike socialnih konfliktov, kar pomeni, da je konflikt eden izmed temeljnih elementov družbenega življenja.

Oblike socialnih konfliktov so tako mnogovrstne, da skoraj ni mogoče povzeti neke kolikor toliko celostne tipologije socialnih konfliktov. To seveda ne pomeni, da ne bi mogli posebej izločiti vsaj nekaterih najbolj pomembnih oblik socialnih konfliktov; med take štejemo — poleg razrednih konfliktov — nedvomno še konflikte družbenih vlog, statusne konflikte, slojne konflikte, nadalje vse tiste konflikte, ki jih sodobna sociologija največkrat označuje kot industrijske konflikte. V širši okvir socialnih konfliktov pa bi lahko uvrstili tudi nacionalne in meddržavne konflikte. Prav ta mnogovrstnost socialnih konfliktov preprečuje tudi oblikovanje neke celostne obče teorije socialnega konflikta. Ko danes nekateri sociologi izrecno omenjajo teorijo socialnega konflikta, imajo največkrat v mislih zgolj poudarek na dinamični komponenti družbenega življenja, izvirajoči iz takšnih ali drugačnih konfliktov, v nasprotju z raznimi funkcionalističnimi teorijami, ki ponujajo enotne statične modele, ki naj bi bili veljavni za vse družbe.⁴ Metodološke težave, ki spremljajo nekatere poskuse oblikovanja obče teorije socialnega konflikta, povzročajo, da se problematika socialnega konflikta slej ko prej proučuje z zornih kotov določenih konkretnih oblik socialnega konflikta v okviru

* Ta prispevek je nekoliko skrajšan referat na posvetovanju sociologov o temi »Družbeni konflikti in socialistični razvoj Jugoslavije« v Portorožu februarja 1972.

¹ Pripominjamo, da se ta uvodna misel nanaša na celotno strukturo socialnih konfliktov, kar pomeni, da ne izločamo posebej razrednih konfliktov, čeprav so le-ti temeljni socialni konflikti.

² Tako npr. P. Deleu, *Idéologie, politique et polémologie*, Revue de l'institut de sociologie, Bruxelles, 1969/4, str. 671.

³ R. Dahrendorf, *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1969, str. 1006.

⁴ Tako npr. J. Cazeneuve, *Les stratifications sociales*, v enciklopediji z naslovom *La sociologie*, Paris, 1970, str. 459 in nasl., ki v tem okviru Marxovo teorijo razrednega boja označuje kot radikalno teorijo socialnega konflikta in jo postavlja nasproti funkcionalističnim teorijam (zlasti toriji Parsonsa).

ustreznih posebnih sociologij. Med temi ima poseben pomen sociologija družbenih struktur, ki vključuje vlogo socialnega konflikta pri proučevanju sprememb tako na ravni obče strukture globalne družbe (problematika revolucije) kot tudi na ravni posebnih struktur (problematika socialne mobilnosti).

V tem prispevku bomo skušali opozoriti na neko posebno obliko socialnega konflikta, ki je predmet proučevanja neke posebne sociološke discipline. Ta oblika socialnega konflikta lahko pomembno vpliva na socialne spremembe in na obči socialni razvoj. V mislih imamo konflikt med pravno normo in socialnim dejstvom, kar v polni razsežnosti pomeni konflikt med pravom in socialno dejanskostjo. Proučevanje tega konflikta je eno izmed pomembnih področij sociologije prava kot posebne sociološke discipline.

Če izhajamo iz sociološkega vrednotnega prava, kar je obči zorni kot pri opredeljevanju vseh področij sociologije prava,⁵ se navidezno že dovolj jasno odpira obzorje konfliktnih situacij, ki utegnejo nastati spričo prisotnosti pravnega elementa v družbenih strukturah. Lahko bi rekli, da pomeni konfliktno situacijo vsak odmik, vsako nesoglasje ali celo nasprotje med pravno normo in socialno prakso. Naloga sociologije prava je zato, da ugotavlja take konflikte, raziskuje vzroke njihovega nastanka in predlaga solucije — zlasti za legislativno dejavnost — v smeri pospeševanja socialnega razvoja, karšnega je sprožil pojav konfliktno situacije.

Toda ta problem nikakor ni tako preprost, kakor se navidez zdi. Dejstvo, da obstaja taka konfliktna situacija, lahko namreč privede do različnih pogledov na možnosti njenega razreševanja in celo do različnih vrednotenj o vprašanju prevladanja enega od obeh polov v dilemi — pravna norma ali socialna praksa.

Preden bomo prikazali nekaj naših pogledov na problem razreševanja omejene konfliktno situacije, si najprej oglejmo dve stališči, ki obe izhajata iz socialističnih pravnih sistemov, kar pomeni, da avtorja nastopata kot interpretatorja marksističnih pogledov na pravo in njegovo vlogo v družbi. Po mnenju sodobnega madžarskega pravnega filozofa in sociologa Varge⁶ je izhodiščna točka marksistične teorije prava v tem, da pravo daterminirajo zgolj socialnoekonomski pogoji, in to ne le v fazi ustvarjanja pravnih norm, marveč tudi med njihovo aplikacijo in socialno prakso prava. Normativni značaj pravnih norm ne izvira iz njih samih, niti iz državnega oziroma političnega prisiljevanja, ki zagotavlja njihovo aplikacijo, marveč iz socialne realnosti in njene normativne moči. V tem pomenu bi — po mnenju omenjenega avtorja — lahko rekli, da pravo nima vloge določujočega faktorja, marveč ima vlogo posredujočega faktorja. Tako norme za obnašanje, ki jih vsebuje pravo, kot tudi samo povprečno obnašanje članov družbe, v bistvu daterminirajo — s socialnega zornega kota — isti faktorji, to pa so tisti, ki sestavljajo objektivni proces socialnega gibanja. Iz tega sledi, da lahko »normativnost socialne realnosti deluje v prid spoštovanja prava le pod pogojem, da se pravne dispozicije prilagodijo tendencam razvoja te realnosti. V nasprotnem primeru, se pravi, ko ima pravno urejanje socialnih odnosov neko subjektivistično ali voluntaristično lastnost, normativna moč socialne realnosti ne deluje v smeri ravnanja po pravu, marveč v nasprotni smeri. To lahko pripelje do tega, da pravo, ki se opira izključno na prisiljevanje od zunaj na ta ali drugi način izgubi svojo normativno naravo, pravna norma pa svojo prirojeno vsebino.« Omenjeni avtor kaže torej na možnosti konflikta

⁵ V tem pogledu se sklicujemo na razpravo: Poskus opredelitve znanstvenega področja sociologije prava, »Anthropos« št. 1/1971.

⁶ C. Varga, Quelques problèmes de la définition du droit dans la théorie socialiste du droit, Archives de philosophie du droit, Paris, 1967, str. 195.

med pravno normativnostjo in neinstitucionalizirano dejansko socialno normativnostjo, kar bi mi lahko imenovali tudi konflikt med pozitivnim pravom in pravno zavestjo v smislu povprečne zavesti primerne socialnega ravnanja (obnašanja) kot izraza objektivnih pogojev socialnega življenja. V bistvu gre tudi v tem pogledu za konflikt med pozitivnim pravom in tako socialno prakso, ki sledi objektivnim tendencam socialnega razvoja. Spričo izključno socialnoekonomskega izvora normativnosti pa konfliktne situacije, ki konkretno ponazarjajo ta konflikt, ne morejo imeti trajnejše narave, kajti razrešuje jih »normativna moč socialne realnosti«.

Zdruga zornega kota se obravnavani konflikt povezuje s vprašanjem o učinkovitosti (efikasnosti) pravne norme. Sociološko obravnavanje prava izhaja iz stališča, da se mora idealna sfera pravne norme prekrivati z realno sfero socialnega življenja. Iz tega temeljnega stališča je naš pravni teoretik Perić⁷ posegel v problem učinkovitosti pravne norme. Konkreten cilj pravne norme je v tem, da pri tistih, na katere se nanaša, odločno motivira zavest in in voljo, kar pomeni, da povzroča takšno njihovo obnašanje, ki je skladno z normo. Pravna norma, ki jo spremlja sankcija, poudarja neki idealen smoter, neko zahtevano obnašanje; usmerjena je na to, da normativno (idealno) postane dejansko (realno). Tisto, kar je idealno zastavljeno, naj bi se »materializiralo« v realnosti, kar pomeni, da mora norma **zaživeti** v socialnem odnosu. Prav v tem je tudi smisel sankcije, ki jo norma vsebuje. Končni cilj prava ni le oblikovanje pravil ali sistema pravil, marveč uresničenje sistema odnosov. Zato nikakršen sistem pravil ne more biti pravo, če ne doseže potrebne stopnje učinkovitosti, če se torej ne uresniči v socialnih odnosih oziroma v sistemu odnosov. Po mnenju omenjenega avtorja je torej pravo samo tisti sistem pravil, ki doseže potrebno stopnjo učinkovitosti. Če s tega stališča presojamo možnost konflikta med pravno normo in socialno prakso, potem nam ugotovitev o neučinkovitosti pravne norme, o tem, da se pravna norma ni uresničila v ustreznem dejanskem socialnem odnosu, obenem odkriva moment rešitve te — v bistvu le navidezne — konfliktne situacije. Navidezne zato, ker pravilo, ki je v konfliktu z dejanskim socialnim odnosom, nima več narave pravne norme.

Tako vidimo, da se z zornega kota obravnavanega konflikta problem veljavnosti (validnosti) prava povezuje z vprašanjem o njegovi učinkovitosti. Vprašanje učinkovitosti pa lahko — po našem mnenju — obravnavamo tudi s stališča celosti pravno relevantnih vrednot, ki se strnjeno izražajo v pojmu pravičnosti. Ko ta pojem uvrščamo v kategorialni aparat sociologije prava nimamo več v mislih zgolj nekega etično-političnega vrednotenja pravne norme, kar je bistvenega pomena za filozofijo prava. Pojem pravičnosti lahko tudi sociološko ovrednotimo, in sicer v tem smislu, da je pravično tisto, kar ustreza objektivnim tendencam družbenega razvoja. Tako objektivizirani pojem pravičnosti ima nedvomno tehtno vlogo pri ugotavljanju in proučevanju konfliktnih situacij med pravno normo in socialno prakso. S tega stališča bi lahko rekli, da bo imel resnično socialno učinkovitost le tisti pozitivni zakon, ki je — v omenjenem smislu — pravičen. Tako lahko tudi s sociološkega stališča zavrne mo legalistično koncepcijo pravičnosti, po kateri je pravično vse tisto, kar je skladno z zakonom, nepravilno pa tisto, kar pač z zakonom ni skladno. Če bi — nasprotno — izhajali iz te koncepcije, bi to pomenilo, da zanikamo možnost vsakršnega konflikta med pravno normo in socialno prakso.

⁷ B. Perić: Pravna znanost i dijalektika Zagreb, 1962, str. 33.

Mnenja smo, da bi bilo povsem zmotno, če bi zaradi takšnega pogleda na juridični legalizem zavračali samo načelo legalnosti (zakonitosti). Koncepta omenjenih avtorjev, na katera smo opozorili, utegneta izzvati pomisleke prav v tej smeri. Pri obeh gre v bistvu za enako pojmovanje odnosa med pravno normo in socialno prakso. Skupna značilnost teh in podobnih pojmovanj, ki se sklicujejo na izključno socialnoekonomsko determiniranost prava, je z zornega kota obravnavanega konflikta ta, da samodejno prevladuje pozicija socialne prakse, kajti »normativna moč socialne realnosti« oziroma »potrebna stopnja efikasnosti« sta temeljno merilo za presojo, ali je neko pravilo veljavna pravna norma in neki sistem pravil veljavno pravo (pravni sistem). Med omenjenima avtorjema je res razlika, kajti Varga ima v mislih socialno prakso, ki izhaja iz objektivnih zahtev socialnega razvoja, medtem ko gre pri Periču le za vprašanja, ali se je pravni odnos izrazil v ustreznem socialnem odnosu. Toda za oba je značilno, da vprašanje veljavnosti prava povezujeta izključno z vprašanjem o njegovi skladnosti s socialno prakso.

Naše mnenje o problemu veljavnosti prava v konfliktnih situacijah je nekoliko drugačno. Če izhajamo iz omenjenega — recimo mu sociološkega — pojmovanja pravičnosti, moramo poudariti, da ni mogoče skrečiti veljavnosti na pravičnost niti pravičnost na veljavnost. Norma je lahko pravična, ne da bi bila veljavna, in je lahko veljavna, ne da bi bila pravična. To preprosto pomeni, da je tudi nepravičen zakon lahko veljaven. Veljavna je tudi pozitivna pravna norma, ki ni učinkovita, ker se ni uresničila v ustreznem socialnem odnosu, ki lahko tudi ni pravična, ker ne ustreza objektivnim zahtevam socialnega razvoja ali je z njimi celo v nasprotju. Sociološko vrednotenje prava ni enostavno v tem, da kratkomalo zanikamo pravno naravo norme, ki kakorkoli ni skladna s socialno prakso. Tudi takšna norma je pravna, če je nastala iz pravno sankcionirane legislative dejavnosti, kar pomeni, da ima vse lastnosti, ki izvirajo iz takšne kvalifikacije, med drugim tudi moč prisiljevanja. Kot taka pa je lahko v konfliktu s socialno prakso. Naloga sociologije prava je, da raziskuje te konflikte in nudi rešitve, ki bodo pomenile premagovanje konfliktnih situacij. Na tem raziskovalnem področju bo lahko sociologija prava motivirala zakonodajalca v smeri prilagajanja prava socialni praksi. Raziskovalni izsledki sociologije prava, zlasti tisti, ki posegajo v problematiko motivov, vzrokov in razlogov za različno vrednostno presojo posameznih pravnih institutov, pa bodo lahko vplivali na socialno prakso v smeri njenega spreminjanja oziroma prilagajanja tistim vrednostnim merilom, ki jih vsiljuje legislativna funkcija usmerjanja procesov socialnega razvoja.

Problematika prilagajanja prava socialni praksi in obratno je — z marksističnega stališča — kar najbolj tesno povezana s vprašanjem objektivnih zakonitosti družbenega razvoja. V tem pogledu je naše mnenje, da socialne prakse nikakor ne moremo brezpogojno in brez vsakih pridržkov poistovetiti z objektivnimi tendencami družbenega razvoja. V primeru, da socialno prakso resnično pogojujejo razvojne zakonitosti, pravna norma pa takšni praksi ne ustreza, se ta konfliktna situacija lahko razreši le tako, da normativno ureditev prilagodimo dejanski socialni praksi. Obstaja pa tudi možnost, da se socialna praksa začasno ali pa tudi relativno daljše obdobje upira objektivnim tendencam družbenega razvoja, kar je izraz občega pravila o možnosti zaostajanja družbene zavesti v odnosu do družbene biti. V takih primerih je lahko pravna norma socialno pravična v tistem smislu, ki smo ga že omenili, čeprav na-

sprotuje socialni praksi ali vsaj pretežnem uveljavljanju neke socialne prakse.⁸ V konfliktni situaciji, ki se pojavi na tej osnovi, se prisiljevalna pravna normativnost vključuje v objektivno razvojno smer in pospešuje socialni razvoj. Zato se tudi s tega stališča ne moremo brez pridržkov strinjati z mnenjem, ki izhaja iz trditve, da reguliranje socialnega življenja izgubi naravo veljavnega prava, če ne ustreza socialni praksi.

Ko gremo po poti ugotavljanja možnosti konfliktnih situacij med pravno sfero in občo socialno sfero, se ne moremo izogniti tistemu križišču, na katerem se sociologija prava srečuje s politiko prava. V mislih imamo odnos med pravom in funkcijo usmerjanja družbenega razvoja. Dokler je ta funkcija v celoti ali deloma v rokah države, dotlej je pravo sredstvo državnega (političnega) prisiljevanja pri opravljanju te funkcije. Če bi enostavno pritegnili tistim pogledom, ki vidijo konfliktno situacijo med socialno prakso (to je tistim, kar dejansko je) in pravom (to je tistim, kar naj bi bilo, kar naj bi postalo usmerjena socialna praksa) v stihijem prevliranju obstoječe socialne prakse, bi to lahko pomenilo, da zavestno dopuščamo možnost procesov, ki se ne vključujejo v načrtani razvoj ali celo anarhoidnih pojavov in družbeno nenadzorovanih ekscesov. S tem bi se dejansko odrekli tisti meri zakonitosti, ki je neogibno potrebna za organizirani socialni razvoj. Obenem bi s tem zanimali dialektični odnos med pravom (državo) in družbeno (ekonomsko) osnovo, zanimali bi torej dejstvo, da lahko tudi pravo povratno učinkuje na smeri socialnega razvoja. Res je ekonomski moment skrajna determinanta občega socialnega razvoja. Toda pravo je tisto, ki lahko objektivni (stihijni) razvoj organizirano usmerja, pri tem pa naleti na konsenzus ali pa nasprotovanje socialne prakse. Če naleti na konsenzus, potem je zakon tudi socialno učinkovit, če tega ni, tedaj pač ne moremo govoriti o socialni učinkovitosti. Toda tudi v tem primeru je zakon veljaven, kar pomeni, da se lahko prisilno aplicira. Zato je lahko zakon pravno učinkovit tudi tedaj, kadar ni dosegel socialne učinkovitosti, ker ni izzval na konsenzu temelječega podrejanja socialnih subjektov. Tako stališče izvira že iz same prisiljevalne narave prava, ki se izraža v normativnih sankcijah. To pomeni, da tudi s tega zornega kota ne moremo problema veljavnosti zakona postaviti v pogojno odvisnost od problema njegove socialne učinkovitosti. Prav v tem pa je — v obravnavanem okviru — jedro socialnega konflikta. V bistvu gre torej za konflikt med silo pravne učinkovitosti, ki izvira iz veljavnega zakona, in silo socialne učinkovitosti, ki izvira iz dejanske socialne prakse.

Povedali smo svoje mnenje o bistvu konfliktno situacije, zato je zdaj potrebno, da posežemo še v vprašanje o možnosti razrešitve obravnavanega konflikta med veljavnim pravom in dejanskimi socialnimi odnosi. V tem pogledu moramo najprej izraziti mnenje, da tega vprašanja ni mogoče presojati niti s stališča normativizma niti s stališča — recimo mu — čistega sociologizma kot dveh nasprotnih teoretičnih konceptov, ki se že vnaprej opredeljujejo za eno izmed obeh strani o omenjenem konfliktu. Za normativizem (pravni dogmatizem) je odločilna zgolj norma (»Zakon je zakon«). Za nasprotni koncept ki navadno izhaja iz izključno socialnoekonomske determiniranosti prava, pa je odločilna le socialna praksa. Mnenja smo, da lahko omenjeno konfliktno situacijo presojamo le s stališča nekega širšega koncepta, ki izhaja iz dialekti-

⁸ V tem pogledu omenjamo značilno konfliktno situacijo, ki se je pojavila v Italiji, potem ko je parlament sprejel zakon, ki omogoča razvezo zakonske zveze. Ta zakon je sad dolgoletnega boja progresivnih laičnih sil italijanske družbe in odpira možnosti demokratičnega razvoja na pomembnem področju medčloveških oziroma socialnih odnosov. Za politično presojo v zvezi z morebitnim razpisom referendum je značilno, da tudi laična stran dopušča možnost, da bi večina volilcev nasprotovala temu zakonu, kar pomeni, da bi izid referendumu utegnil povzročiti odpravo tega zakona.

čnega odnosa med normo in socialno prakso. Ne more biti nobenega dvoma o tem, da je normativna vsebina pozitivnega prava toliko bolj socialno učinkovita in tudi socialno pravična, kolikor bolj lahko konkretno tolmači, sprejema in uresničuje kulturnozgodovinske potrebe, interese in vrednote neke dane družbe ter jih normativno privzame in varuje. To pomeni, da socialna učinkovitost pogojuje normativno učinkovitost. Po drugi strani pa tudi ne more biti nobenega dvoma o tem, da je pozitivno pravo pomembno sredstvo za organizirani socialni razvoj, da norma usmerjevalno oblikuje (ali preoblikuje) socialno prakso. Pra vzato ne moremo vprašanja veljavnosti norme brezizjemno vnaprej reducirati na vprašanje njene skladnosti s socialno prakso, ker to pomeni, da bi morali v konfliktni situaciji pravno normo prilagoditi konkretni praksi tudi v primerih, ko le-ta nasprotuje potrebam in vrednotam kulturnozgodovinskega razvoja.⁹

Vidimo torej, da se v problematiko razreševanja obravnavanega konflikta nujno vključuje tudi vprašanje vrednot, kajti to, kar dejansko je, ni nujno tisto, kar naj bi bilo.¹⁰ To pomeni, da so socialna dejstva podvržena neki vrednostni presoji politike prava, ki jo — po dosedanjih zgodovinskih izkušnjah — vsaj pretežno oblikuje vladajoča družbena skupina oziroma vladajoče politične strukture. Pravo namreč nikoli ne more biti neka povsem samodejna posledica objektivnega procesa socialnega gibanja oziroma nek samooblikujoči se izraz ekonomskih in drugih temeljnih socialnih odnosov. Zato se ne moremo docela strinjati z omenjenim stališčem, ki zanika normativno naravo vsakemu takemu urejanju socialnih odnosov, ki ima subjektivistično ali volutaristično lastnost. Tako pojmovanje lahko izvira tudi iz usedlin ekonomskega determinizma in — po naši presoji — ne ustreza marksističnemu pojmovanju prava, ker ne upošteva dialektičnega odnosa med pravno in občo socialno sfero, kar pomeni, da ne upošteva vloge ideološke komponente pravnega razvoja v odnosu do objektivnih tendenc občega socialnega razvoja.

Socialni konflikti so pomembna sestavina v procesu socialnega življenja. Medtem ko se eni razrešujejo, se drugi pojavljajo; ko so razrešeni, se v nadaljnjem razvoju vnovič pojavijo, čeprav lahko v drugačnih dimenzijah in izraznih oblikah. V tem smislu lahko ugotovimo, da tudi konflikt med veljavnim pravom in dejanskimi socialnimi odnosi privaja — po takšni ali drugačni poti — do medsebojnega prilagajanja prava in socialne prakse, do relativne skladnosti med pravno in socialno učinkovitostjo. Ta proces prilagajanja, ki na neki točki pomeni moment razrešitve konflikta med pravno in občo socialno stero, lahko poteka — kot smo že poudarili — v dveh smereh, to je v smeri prilagajanja prava socialnemu življenju in v nasprotni smeri. Pri tem izhajamo iz stališča, da je lahko metoda sociologije prava pri proučevanju prava le kavzativna metoda, kar pomeni, da sociologija prava — po eni strani — proučuje pravo kot proizvod nekih socialnih vzrokov, po drugi strani pa proučuje vpliv prava na razne pojave socialnega življenja. Sociološki koncepti, ki temeljijo na tej metodi, so v bistvu enotni o vprašanju socialne učinkovitosti v odnosu do prava, med njimi pa so različni pogledi o vprašanju pravne učinkovitosti v odnosu do socialne prakse; prav zato smo na ta zorni kot vseskozi posebej opozarjali. Mnenja smo, da moramo v konfliktnih situacijah posebno preudar-

⁹ V razpravi J. Carbonniera. *La méthode sociologique dans les études de droit contemporain* (v zborniku *Méthode sociologique et Droit*, Paris, 1958, str. 191 in nasl.), kjer avtor med drugim obravnava normativno funkcijo sociologije prava, zasledimo tudi tole misel: če sociološka raziskava privede do sklepa, da je večina poročenih moških nezvesta, to nikakor ne pomeni, da bi pravo moralo dovoliti poligamijo.

¹⁰ O pravnofilozofskem aspektu konflikta med pravno in občo socialno sfero glej: V. Peschka, *Die Rechtsnorm im Beziehungssystem von Sein und Sollen*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Wiesbaden 1970, str. 247 in nasl.

no upoštevati in vrednotiti vlogo povratnega vplivanja prava na družbene procese in pojave, to je tisto vlogo, v katero se vključujejo faktorji zavestnega usmerjanja družbenega razvoja. Ne da bi posegali v vprašanje socialnih struktur, ki porajajo možnosti in opredeljujejo oblike tega usmerjanja, moramo poudariti, da je lahko vpliv prava na družbo in njen razvoj toliko večji in učinkovitejši, kolikor bolj temelji na socialnem konsenzu. Tudi ni mogoče, da bi na tem mestu posegali v vprašanja, ki so v zvezi s procesom oblikovanja socialnega konsenza. V tem pogledu lahko le ugotovimo, da je za premagovanje nastajajočih konfliktov ter vsklajevanja pravne in socialne učinkovitosti predvsem potrebno, da se legislativna dejavnost kar najbolj približa socialni bazi in njenim pobudam. To seveda ne pomeni, da ne bi bili potrebni — v odnosu do teh pobud — nikakršni korekcionalni vplivi, ki se povezujejo z ideološkimi komponentami pravnega reguliranja.¹¹ Vsekakor pa je demokratična politika prava nujen pogoj za socialni konsenz, to je za prostovoljno akceptiranje vrednot pozitivnega prava, za vsklajevanje pravne in socialne učinkovitosti in s tem za kontinuirano razreševanje konfliktnih situacij.¹²

Teh nekaj misli, ki se vključujejo v občo (teoretično) sociologijo prava in posegajo v vprašanje možnosti konflikta med pravom in socialno prakso, izhaja iz osnovnega stališča, da vprašanja veljavnosti prava ne moremo preprosto docela reducirati na vprašanje njegove skladnosti s socialno prakso; na tej osnovi nakazujejo domnevne možnosti oziroma smeri razrešitve obravnavanega konflikta, ki pa bi jih bilo potrebno še empirično preveriti, da bi lahko ugotovili, kolikšen je njihov dejanski uporabnostni pomen v celostni problematiki socialnega razvoja.

¹¹ Tako stališče izhaja iz že poudarjene usmerjevalne vloge, ki jo ima pravo v odnosu na organizirani družbeni razvoj. V političnem jeziku, ki ga pri nas slišimo, je za »sistemske rešitve« potrebna precudarno zasnovana »tehnologija sprejemanja zakonov«. (Glej: povzetek govora S. Kobala v zboru narodov zvezne skupščine, »Delo« z dne 5. 11. 1971).

¹² Če izhajamo iz socialnega in pravnega razvoja jugoslovanske družbe, lahko ugotovimo, da ta razvoj na današnji stopnji že nakazuje potrebo po demokratizaciji politike prava na vseh tistih področjih, ki so neposredno vključena v samoupravljanje in v katerih delujejo samoupravljalne strukture. Tako smo priča pojavu, za katerega je značilno, da pravno usmerjanje socialnega razvoja postopno privzema obliko konsenzualnih aktov dogovarjanja, sporazumevanja in vsklajevanja prizadetih interesnih subjektov; pravno prisiljevanja, izvirajoče iz zakonov in na njihovi podlagi sankcioniranih konsekvencialnih aktov, pa ima vlogo skrajnega korektiva v morebitnih konfliktnih situacijah.

Jugoslovansko združenje za sociologijo je v dneh 19. in 20. maja 1972 priredilo v Zagrebu posvetovanje na temo: Marksistično izobraževanje in socialistična zavest (prvi dan) ter obravnavalo stanje pouka sociologije in oblikovanje marksističnega nazora o družbi v srednjih, višjih, visokih šolah in na fakultetah (drugi dan). Pri obravnavanju teme »Marksistično izobraževanje in socialistična zavest« so poleg sociologov sodelovali tudi nekateri filozofi. Na posvetovanju so sodelovali predstavniki vseh univerzitetnih oziroma visokošolskih središč iz Jugoslavije. Pripravljenih je bilo nekaj referatov, na osnovi katerih se je odvijala živahna razprava. (Zveza filozofskih društev Jugoslavije in Filozofsko društvo Slovenije nista bili povabljeni na posvetovanje.)

Kot je razvidno že iz naslova teme, ki je bila obravnavna prvi dan, je bilo težišče razprave na vprašanju vloge in deleža marksizma v našem šolstvu, oblikovanju socialistične zavesti, odnosu med marksizmom in socialistično zavestjo, stanju marksizma pri nas, vzrokih za neustrezno stanje idr. Eno od izhodiščnih vprašanj, obravnavanih v tem kontekstu, je bilo vprašanje pristopa, načina obravnave in značaj marksizma (kakšen marksizem). Govorniki so se opredeljevali za ustvarjalni marksizem in zavračali dogmatičnega; izrekli so se za tak marksizem, ki vključuje ustvarjalno prakso in je antropološkega značaja, ki se vrača k Marxu in ki marksizem povezuje s samoupravljanjem — teorija osebnosti, dezalienacija, debirokratizacija ipd. (R. Supek). Opozorjeno je bilo na nevarost dogmatizma pri proučevanju marksizma in marksizem je bil opredeljen kot misel, ki se mora svobodno razvijati, ker se drugače degenerira; pri tem so opozorili še na nevarnost omejevanja marksistične teoretične dejavnosti (G. Petrović). Marksizem so opredelili tudi kot metodologijo proučevanja življenja in poudarili nevarnost zamenjave marksizma s praktičistično politiko.

O stanju marksizma pri nas, o vzrokih za njegovo neustreznost je bilo izrečeno dosti kritičnih pripomb. Povečana potreba po marksističnem izobraževanju je bila ocenjena kot izraz, posledica krize v naši družbi, v kateri so prevladovala nemarksistične ideologije (F. Muhić). G. Gamulin je primerjal stanje marksističnega izobraževanja pri nas z ribo na suhem in opozoril na parolo, ki je padla na enem od zasedanj zvezne skupščine, »dosta ideologije, hočemo tehnologijo«. Marksistično izobraževanje je imelo pri nas neustrezne pogoje in je doživljalo oseko na vseh področjih in v vseh republikah; to je bila misel S. Vrcana iz Splita. (Oseka je prišla že do kritične točke, »tačke pre-sušivanja«.) Neki diskutant je tiste, ki se ukvarjajo z marksizmom, razdelil v naslednje kategorije:

a) poklicni marksistični teoretiki, katerih rezultati ne pridejo do baze zaradi raznih »amortizerjev«;

b) skupina ljudi, ki v imenu marksizma upravlja in z marksističnimi frazami opravičuje neuspehe;

c) birokratična skupina s polznanjem marksizma in uporabo polpolitičnih stališč in

d) baza (ta je najštevilnejša), ki ne pozna marksizma, ki pa ne more ostati zunaj vpliva na družbeno dogajanje. V zvezi s tem je zastavil vprašanje odnosa marksizma do delavskega razreda in samoupravljanja.

Opozorjeno je bilo na problem učbenikov marksizma, in sicer na njihov še vedno dogmatični značaj (štirje železni zakoni diamata, nujnost revolucije in propada kapitalizma itd.), in na neprimernost takih učbenikov, ki se še vedno uporabljajo. Med vzroki za takšno neustrezno stanje marksizma pri nas so udeleženci posvetovanja navajali med drugim: pomanjkanje dialektične teorije družbe, neustrezne pogoje za razvoj ustvarjalnega marksizma (črne liste), razdvojenost empirične in teoretične sociologije in njeno nepovezanost s filozofijo (R. Supek): S. Vrcan je zavrnil tezo, da so za tako stanje krivi ljudje, ki se poklicno ukvarjajo z marksističnim izobraževanjem (predavatelji marksizma). Vrcan je videl enega od vzrokov v funkcionalizmu in njegovem stališču do izobraževanja, t. j. stališču, da je izobraževanje vsemogočno ne glede na dane (ugodne ali neugodne) družbenopolitične razmere, dalje v sektorskem gledanju na marksistično izobraževanje, v enostranskem mnenju, da je le marksistično izobraževanje osnovni in edini faktor formiranja socialistične zavesti (in tudi edini krivec za slabo socialistično zavest); v pretiranem zgodovinskem optimizmu v marksistični zavesti, ki je v tem, da imamo vse rešitve v glavi, teoriji izobraževanja.

S. Tomić iz Sarajeva je obravnaval vprašanje marksizma z vidika odnosa politične elite in marksističnega izobraževanja in zastavil vprašanje marksističnega znanja politične elite in njene usposobljenosti za marksistično analizo socialistične stvarnosti. Pri tem je ugotavljal, da znanstveni rezultati težko prodirajo v politično elito, da tehnično-gospodarska elita dostikrat ovira marksistično analizo, češ da ni primerna, da ni ugoden čas za to ipd. Navajal je tri generacije v politični eliti — predvojno (poklicni revolucionarji), vojno in po vojno — in v pogledu marksističnega znanja in sposobnosti marksistične analize najugodnejše ocenil predvojno generacijo. Tomić je na področju politike ocenil, da obstajajo nizke oblike političnega življenja in nizka stopnja političnih stališč ter menil, da politika večkrat nima oblikovanih stališč do raznih vprašanj. Postavil je aktualno vprašanje prisotnosti marksizma v kratkoročnih političnih prognozah.

Na posvetovanju je bil govor še o drugih vprašanjih, ki se nanašajo na marksizem in socialistično zavest, kot npr. vprašanje ideološke indoktrinacije, vprašanje odprtosti ali zaprtosti socialistične zavesti, socialistične zavesti kot kritike kapitalizma in kritične zavesti o socializmu, vprašanje odnosa delavskega razreda do marksizma, odnosa študentov do marksizma idr.

Splošna ocena je, da je bilo posvetovanje poudarjeno kritično do stanja marksizma pri nas, vendarle pa se ne moremo znebiti vtisa, da je v več primerih za to kritično oceno (čeprav menimo, da je bila upravičena) manjkala potrebna argumentacija, ki bi pripomogla k odpravi tega neustreznega stanja. Za obravnavo stanja sociologije in oblikovanja nazora o družbi v srednjih, višjih, visokih šolah in na fakultetah so bili osnova za razpravo trije uvodni referati: stanje v srednjih šolah v SR Srbiji (Ranković), na visokih in kadrovske šolah v SR Hrvatski (Cvetičanin) in na prirodoslovnih fakultetah (T. Hribar). Problematiko pouka družbenih ved oziroma sociologije na srednjih šolah bi lahko povzeli v nekaj vsebinskih vprašanj, in sicer: pojavlja se dilema, ali naj

sociologija nastopa kot samostojna disciplina v učnem programu ali naj se pridruži drugim znanjem, kot so npr. filozofija, politična ekonomija, ekonomika, družbena ureditev ipd., v enotnem predmetu. Mnenja so bila sicer različna, vendar je prevladalo stališče, da mora sociologija v učnih programih nastopati kot samostojna znanstvena panoga (s tem da se ne odreka potreba po samostojnosti tudi drugim disciplinam). V SR Srbiji je npr. sociološko društvo predlagalo, da se v 3. r. gimnazije humanistične smeri poučuje politična ekonomija, ekonomika ter družbenoekonomska ureditev, v 4. r. pa še sociologija z družbeno ureditvijo. Na gimnaziji prirodoslovnomatematične smeri pa naj bi program zajel le sociologijo (?). Predstavniki Kosova je zastopal mnenje, da mora marksistična izobrazba v srednji šoli zajeti poleg sociologije še filozofijo, politično ekonomijo in druga družbena znanja, in to v vseh šolah srednje stopnje, kar je bilo tudi večinsko mnenje. V zvezi s tem je bilo postavljeno vprašanje, kaj je elementarno sociološko znanje in kje naj se le-to posreduje (na srednji ali na visoki stopnji) oz. kaj naj daje srednja, kot višja in pa visoka šola. Glede profila in stanja kadra učiteljev sociologije je bilo iz prikaza stanja v SR Srbiji razvidno, da je v tej republiki med predavatelji sociologije na gimnazijah le 38 % sociologov, drugi pa so zgodovinarji, filozofi, politologi, ekonomisti, pedagogi, psihologi, brez fakultetne izobrazbe pa je 6 % predavateljev sociologije. Podobno stanje je tudi v preostalih republikah. Za Slovenijo ni bilo podatkov (na Hrvaškem pa je po izjavah hrvaških predstavnikov še slabše).

Kot problem, ki ni ustrezno rešen, je bilo poudarjeno še vprašnje učbenikov; ta problem se v enaki meri kaže na šolah vseh stopenj.

Za SR Hrvatsko so bili prikazani naslednji problemi sociologije oziroma marksizma v visokem šolstvu in kadrovskih šolah: poskusi zmanjševanja deleža sociologije in marksizma oziroma njihovega eliminiranja iz učnih programov zagrebške univerze, struktura sociologije (splošni in posebni del), učni fond sociologije. — Sociologi so predlagali, da se na fakultetah posreduje sociologija minimalno v dveh letih po 3 ure tedensko (120 ur), in sicer dvakrat po 60 ur posebej. V splošni del naj bi bila v večji meri zajeta vprašnja sodobne sociologije in humanistična usmeritev (alienacija ipd.), manj pa tim. klasična sociologija (baza — nadgradnja). Ta predlagana preusmeritev je dobila v pravi več prostora. Tako je npr. M. Pečurić v zvezi s tem predlagal, da se v okviru sociološkega združenja še nadalje razpravlja o vprašanju odnosa sociologije in marksizma, o tim. kategorialnem aparatu (baza — nadgradnja, alienacija ipd.), o vprašnju kritičnega in apologetskega marksizma, o vprašanju ustvarjalne in brezobzirne, nevtralne kritike, o odnosu splošne sociologije do posebnih sociologij. V poročilu Cvetičanina je bil govor še o pomanjkanju raziskovalne dejavnosti na tem področju (npr. pedagoška sociologija sploh ne obstaja) ter o splošnem premajhnem številu predavateljev — sociologov. Učbeniki na tej stopnji prav tako ne ustrezajo več, ker ne vključujejo novejših znanstvenih rezultatov.

Dr. T. Hribar iz Ljubljane je v svojem poročilu ugotavljal precejšnje razlike med posameznimi fakultetami v Jugoslaviji glede posredovanja sociologije, navajal stališča ljubljanske univerze (najnovejša), naj se sociologija na prirodoslovnih fakultetah posreduje iz enega centra v dveh delih (splošni in posebni) z namenom, da študent dobi informacijo o družbeni ureditvi, o družbenem okolju in urbanem, socialnem področju.

Kot zaključki tega dela posvetovanja so bila sprejeta nekatera stališča. Ne izda naj se npr. enoten jugoslovanski učbenik sociologije, marveč naj izide več

učbenikov, sociologija na srednjih šolah naj ima status samostojnega predmeta, v pouk sociologije naj se vključijo sodobne kategorije, pouk sociologije naj se odvija v smislu posredovanja splošne sociologije in posebnih sociologij. Sklenjeno je bilo tudi, da se vsebina posvetovanja objavi v reviji Sociologija.

Posvetovanje o problemih marksizma oziroma sociologije v našem šolstvu je bilo koristno ne le z vidika internih šolskih strokovnih vprašanj, marveč dobiva svojo širšo aktualnost še zaradi potrebe vnašanja sistematičnosti, poglobljenosti in intenzivnosti v proučevanje, razvijanje in uporabo znanstvene marksistične misli v našem družbenem življenju nasploh. Če bi v tej luči zagrebško posvetovanje bilo bolj temeljito pripravljeno (kar velja predvsem za prvi dan posvetovanja), bi bil uspeh tega posveta vsekakor še večji.

Nekaj družbenih vprašanj

Dr. Vojan Rus

1. Srednjeročni načrt SR Slovenije (1970 — 1975)

Osnutek srednjeročnega načrta je zanimiv najprej zato, ker v precejšnji meri potrjuje pravilnost precejšnjega dela dosedanje usmerjenosti skupščine SR Slovenije.

Osnutek je že sam po sebi moral dati oceno temeljnega stanja slovenske družbe. Ob oceni nekaterih temeljnih strani naše družbe se je pokazalo, koliko je tudi republiška skupščina prispevala pozitivnega s točnim ocenjevanjem stanja ter s predlogi za nadaljnji razvoj družbe.

Vidi se, da so bili prispevki slovenske skupščine znatni v obeh smereh. To dejstvo — saj gre za eno od pomembnih in kompleksnih nalog skupščine — bi moralo spremeniti nekatere povsem pesimistične ocene, da je bila skupščina samo nekakšen »predstavniški« organ starega tipa, brez zveze z družbeno osnovo, z delovnimi ljudmi v Sloveniji.

Pozitivnost osnutka je tudi v tem, da je sintetiziral naslednje naloge, ki smo jih v skupščini vsa tri leta posebej poudarjali: pomen ljudskega faktorja in njegovega sestavnega dela — kadrovske politike, pomen izobraževanja, družbenega usmerjanja, pomen natančne določitve slovenskih temeljnih, družbenih in nacionalnih ciljev, ustrežnejši odnos med družbenim standardom in osebno porabo.

Osnutek je tudi v načelnih stališčih izrazil, kar smo vsi v skupščini čutili: da je v prihodnje nujno tudi na republiški ravni bolj usmerjeno razreševati splošne slovenske probleme, skupne probleme vseh delovnih ljudi. Ker smo se v preteklosti preveč prepustili samotoku in ker smo se zanašali, da se bo o vsem lahko v celoti odločalo samo znotraj podjetij in na ravni občin, so nastale razmeroma velike deformacije na republiški ravni. Prišlo je do zamude v modernizaciji industrije in razvoju kmetijstva, deformacij v izobrazbeni in kadrovske strukturi, prevelike ekstenzivnosti, velikih zakasnitev v razvoju otroškega varstva, šolstva, telesne vzgoje, znanosti in raziskovalne dejavnosti. Skoraj ni pomembnega družbenega področja v Sloveniji, katerega sedanje stanje ne bi v prihodnje zahtevalo tudi intenzivno usmerjanje na ravni republike. Seveda ni potrebno, da bi to usmerjanje imelo etatistično obliko. Bilo naj bi bim bolj samoupravno, kar pa ne pomeni, da ga je mogoče v celoti prenesti na tržišče, občine in na osnovne delovne organizacije. To usmerjanje na republiški ravni je moč bolj kot doslej zgraditi iz osnovnih delovnih organizacij, brez njega pa ne bomo mogli nikamor.

S tem že prehajam do ugotovitve o precejšnjih razlikah v ocenjevanju samega osnutka.

Čeprav osnutek srednjeročnega načrta postavlja nekatere utemeljene načelne cilje in metode, ostaja le preveč slika dosedanjega stanja, ko govori o konkretnih ukrepih in poteh do teh ciljev. Osnutek še preveč pričakuje, da bo dosedanje sebi prepuščeno gibanje samo pripeljalo do novih ciljev (o tem še kasneje). Pri predvidevanju konkretnih ukrepov še ni bilo zadosti razčiščeno,

* Ta sestavek je resumé skupščinskih razprav in predlogov avtorja o nekaterih vprašanih načrtovanja in izobrazbe v prvi polovici 1972. leta. Skupščinska izvajanja so tukaj le stilistično popravljena, kaj nevažnega je izpuščeno, kaj je bolj obrazloženo, bistvenih sprememb stališč pa ni.

kakšnega pomena je samoupravno usmerjanje na ravni republiške skupščine in na ravni celotne republike (ne samo skupščine).

Se nekaj besed o temeljnih ciljih, ki so omenjeni v osnutku in v razpravah o njem. Sprejmljivi so skoraj vsi temeljni cilji, navedeni v osnutku: da je nujno pospešiti vse dejavnike visoke produktivnosti, bistveno izboljšati strokovnost delovne sile, da je nujna aktivnejša politika osebnih dohodkov, večja vloga družbenega standarda in stabilizacija gospodarstva. Pri tem naštevanju glavnih ciljev in poti pa bi morali biti bolj natančni v dveh smereh.

Prva smer zahteva, da med pomembnimi cilji izberemo tistega, ki je osrednji za celo družbo, ki naj vse skupne družbene cilje združuje, na drugi strani pa bi vse cilje morali določiti — po kvaliteti in kvantiteti — bolj precizno, ne pa preširoko in megleno. Če bi namreč hoteli uresničiti vse cilje kot so široko definirani v osnutku, bi potrebovali zelo veliko sredstev, teh pa nimamo. Pri jasnejšem določanju teh ciljev pa bi jih verjetno lahko uresnili.

Vrnimo se k vprašanju glavnega cilja. Osnutek enkrat pravi, da je to stabilizacija, drugič večja tehnična opremljenost in večje vlaganje v kapitalne naložbe, tretjič spet govori, da je to ljudski faktor.

Če natančno pretresemo naše sedanje stanje in možnosti, se mi zdi, da jasno sledi: glavni cilj in glavna pot slovenske družbe in vseh slovenskih delovnih ljudi naj bi bilo povečanje produktivnosti in to prav tiste njene komponente, ki izvira iz ljudskega faktorja. S tem ne izključujem niti pomena novih naložb, niti tehnične opremljenosti, niti stabilizacije.

Vendar se mi zdi, da je — preprosto povedano, kot je že bilo rečeno v skupščini — osnovno vprašanje bodočega razvoja: ali bomo bolje in več delali. Če realistično analiziramo naše možnosti razvoja, bomo zlahka ugotovili, da je prav tisto povečanje storilnosti, ki izhaja iz ljudskega faktorja, pri nas sorazmerno največja realna skrita rezerva, da je tu mogoč odločilen in takojšen največji prelom. Za naš povojni razvoj je namreč že od začetka gospodarske in družbene reforme soglasno ugotovljeno, da smo dve desetletji šli (in tudi vsa leta potem) preveč v ekstenzivnost. Torej moramo zdaj odločno kreniti vsepovsod v večjo intenzivnost, v kvalitetnejše delo. To je namreč mogoče storiti — če bo ljudski faktor prav usmerjen in cenjen, se pravi odvisno od subjektivnih družbenih odločitev in vodstev — tudi ob približno takem obsegu kapitala in dohodka, ki ga imamo, in s tem takojšnjim preobratom omogočiti sorazmerno najbolj hitro in stalno rast dohodka in vse družbe.

Očitno je naše proizvajanje še zelo ekstenzivno. Več strokovnih analiz je pokazalo, da marsikje učinkovito uporabljajo le 60 % ali nekaj več delovnega časa. Zelo slabo je izkoriščena strokovna delovna sila, kar pa je seveda znak splošnega stanja in razmer, zlasti v učinkovitosti vodenja na vseh ravneh. Analize kažejo, da je pri nas strokovna delovna sila izkoriščena še dosti manj kot nestrokovna, samo okrog 30-odstotno. To se jasno kaže, v kateri smeri moramo in moremo storilnost povečati. Celo glede storilnosti iz ljudskega faktorja moramo biti zelo precizni. V našem položaju ni glavni ključ do večje družbene storilnosti individualna storilnost nevodilnega delavca ali nevodilnega strokovnjaka na njegovem ožjem, individualnem delovnem mestu. V njegovi nezadostni storilnosti je velika skrita rezerva, ne pa glavni prvi in neposredni vzvod pospešitve. V storilnosti, ki izhaja iz boljše organizacije dela, iz boljše porabe vseh kapacitet, iz boljše izbire in porabe nujnih novih investicij in hitrejšie aktivizacije investicij, iz boljšega markentiga — v vseh teh in podobnih oblikah storilnosti na vodilnih mestih je neposredni ključ za večjo storilnost tudi na številnih individualnih, ožjih delovnih mestih.

Poglejmo zdaj odnos med tako široko pojmovano storilnostjo, zlasti tisto ki nastaja z boljšim upravljanjem, in med novimi vlaganji. Uspeh vlaganj je v prvi vrsti odvisen od te storilnosti. Res je, da imamo ob tako velikih ekstenzivnosti in deformacijah, kot so se razpasle v preteklosti, na velikem številu nujnih področij sorazmerno malo sredstev za njihovo sanacijo. Zato bo seveda tudi za nove investicije veljalo, da lahko več pričakujemo predvsem od kvalitete vlaganj katerekoli vrste kot od njihove kvantitete (ki pa je sploh iluzorna, saj za razsipavanje nimamo nikakih virov). Zato modernizacija ne sme pomeniti nekakšnih nepremišljenih vlaganj v nova sredstva, ampak predvsem in vedno obenem z novimi vlaganji uvajanje boljših metod in boljše organizacije dela. Seveda so nova vlaganja pomembna, zlasti ker je nujna modernizacija že zdavnaj amortizirane in zastarele slovenske industrije (delno gre torej za enostavno reprodukcijo). Očitno bo v kakšnem primeru nujna dosti večja kapitalna intenzivnost kot doslej. Toda prav tako mora biti jasno — in glede tega imamo že dosti grenkih izkušenj — da bo prava izbira najučinkovitejših vlaganj in njihova najboljša izraba odvisna predvsem od ljudskega faktorja, od storilnosti socialističnih »menagerjev«. In to velja toliko bolj, kolikor bolj so nova vlaganja kapitalno intenzivna. Večja so zamrznjena ali slabo izkoriščena sredstva, večja je škoda, velja pa tudi narobe: predvsem od ustvarjalnosti živih ljudi, zlasti voditeljev je odvisno, kako bodo porabljena nova sredstva. To pomeni, da tudi analiza odnosa med storilnostjo in vlaganji kaže, da je osrednja naloga — storilnost.

Zadržimo se zdaj pri odnosu med storilnostjo in stabilizacijo. Kaj je tu glavno, vodilno?

Tista stabilizacija, h kateri verjetno vsi stremimo kot edini obliki ozdravitve gospodarstva, je lahko le posledica večje storilnosti, izhajajoče predvsem iz ljudskega dejavnika. Gotovo ne stremimo k taki, sicer povsem možni stabilizaciji, ki pomeni bolj trden dinar ob gospodarski stagnaciji. Stabilizacija ob sorazmerno hitrem razvoju pa je mogoča — seveda brez velikih zunanjih zadržitev — le, če hitro raste produktivnost iz ljudskega dejavnika. Le v taki rasti produktivnosti lahko najdemo največji izvor za skupno rast investicij, zaposlenosti in standarda brez istočasnega pretiranega neravnotežja med blagovnimi in denarnimi fondi in brez večje stroškovne inflacije.

Slabost gospodarskega usmerjanja v Jugoslaviji — in to ni dovolj poudarjeno v osnutku — je bila dolgo in je še vedno v tem, da se pri gospodarskih ukrepih ozira predvsem na tista podjetja, ki slabo delajo, ki imajo izgube. Iz tega je sledilo pretirano tiskanje denarja za pokrivanje izgub, razlike med porabo in proizvodnjo, sledila je inflacija in nelikvidnost. Očitno je torej povečanje produktivnosti iz dela edini temeljni ključ tudi za večjo, trajnejšo in plodno stabilnost.

Pri odločanju o glavnem členu napredka je zanimivo tudi vprašanje, kako deluje združevanje sredstev dela. Strinjam se z očitno zgodovinsko izkušnjo, da je nastanek večjih podjetij, njihovo združevanje, integracija lahko pomemben dejavnik razvoja. Vendar ta faktor včasih preveč in izključno poudarjajo, kot da je že samo kvantitativno združevanje in povečevanje najpomembnejše sredstvo razvoja. Ob vseh razpravah o razdrobljenosti slovenske proizvodnje imamo zdaj pred seboj podatke, da ima Slovenija večji odstotek delovne sile v organizacijah z nad 100 delavci, se pravi v večjih delovnih organizacijah kot ZDA, Velika Britanija, Švedska in Norveška. Čeprav je verjetno eden od vzrokov za nezadostno učinkovitost nekaterih slovenskih večjih organizacij v zastarelosti opreme, ne bi smeli izključiti tudi nezadostne storilnosti v najširšem smislu.

S tem se ne potegujem za razdrobljenost, za drobno industrijo kot osnovnega nosilca in podobno. Zdi se mi le preveč poenostavljeno videti v vsaki integraciji kot taki zadostno in izključno zagotovilo za večjo storilnost. Stvar pa je na žalost veliko težja. Veliko težje v kateremkoli podjetju — naj bo veliko, srednje ali majhno — povečati storilnost v najširšem smislu kot pa preprosto integrirati ali dezintegrirati.* Storilnost je torej tudi tu največja in najtežja naloga.

Prehajam na že omenjeni razkorak med deklariranimi cilji v osnutku in med ukrepi za doseg te ciljev. Na eni strani določamo nove cilje, na drugi strani pa predvidevamo, da bodo gospodarska gibanja ostala v glavnem taka kot doslej, se pravi taka, ki so nas pripeljala v dosedanje zastoje in deformacije. Gre za gibanja in oblike, ki so preveč podobni tistim iz 19. stoletja, ki so preveč manchestrsko liberalistični in preveč tisto, kar je nekdanji iz tega liberalizma nastalo — premoč finančnega kapitala ob prehodu iz 19. v 20. stoletje. Protislovno je misliti, da bo tak zastarel model gibanja pripeljal do novih ciljev.

Poglejmo na primer ukrepe glede gibanja kapitala in zlasti vlogo industrije pri tem. Sestavljalcem načrta upravičeno poudarjajo, da smo trenutno na stopnji, ko bi bilo potrebno večje samofinanciranje vseh proizvodnih organizacij, od industrijskih do kmetijskih in obrtnih. Utemeljeno pravijo, da bodo imele proizvodne organizacije v prihodnje, če bo šlo tako naprej, kaj malo sredstev. Kljub temu resničnim ugotovitvam pa osnutek predvideva, da se bo le v daljšem razdobju podjetniška akumulacija kaj bolj povečala. Predvideva, na primer, da bo gospodarstvo v oblikovanju sredstev za investicije v prihodnje sodelovalo z 62 %, samo pa bo financiralo le 14 % naložb. Predvideva tudi, da bo do konca razdobja delež industrije v nacionalnem dohodku malo porasel (od 43,4 na 43,9 odstotkov), medtem ko bo njen delež v financiranju znatno padel. Do zdaj je njena kumulacija znašala skoraj 50 %, poprečne investicije razdobja 1971—1975 naj bo samo 45 %, kar pomeni za konec razdobja še manjši odstotek (če je bil do srede razdobja večji).

Se pravi, da pravzaprav še nismo prišli — in celo v osnutku ne predvidevamo, da bi kmalu prišli — na tisto raven, ki je postala nujna celo za zapadno kapitalistično gospodarstvo po veliki ekonomski krizi okrog 1930. leta. Tam so ugotovili, da povsem nekontrolirano pretakanje finančnega kapitala ne vodi nikamor, da je to sestavni del velikih kriz in da spodjeda sam kapitalistični sistem. Enega od izhodov so tam že zdavnaj našli v bistveno večjem samofinanciranju velikih podjetij.

Lahko se strinjamo tudi z ugotovitvijo sestavljalcev srednjeročnega načrta, da bo potrebno postopno odpraviti dispariteto cen. Ni pa mogoče soglašati s tem, da bi to odpravljanje teklo zelo počasi. Gospodarsko reformo smo postavili na osnovo zdrave paritete cen. Hoteli smo stabilizirati gospodarstvo tako, da bi bili odnosi cen gospodarskih panog podobni istovrstnim odnosom cen v drugih, več ali manj usmerjenih tržnih gospodarstvih razvitejših dežel. Z normalnejšimi odnosi cen med posameznimi panogami in področji v našem sistemu bomo verjetno najlažje usklajevali osebne dohodke in investicije med različnimi panogami, ker cena vsebuje pač oba elementa oziroma vse elemente dohodkovnih odnosov med panogami ali podjetji.

Prav je, da večkrat ponovimo: razmerja osebnih dohodkov in investicij med raznimi panogami bomo usmerjali ustrezneje, če sprejmemo zakone o davku na dobiček. Toda s tem bomo prišli le do bolj posrednega usmerjanja,

* To tezo je nedavno popolnoma potrdila kasnejša uradna ugotovitev, da so med najpomembnejšimi nosilci nelikvidnosti v Jugoslaviji tudi številna gigantska podjetja.

medtem ko je normalen odnos cen bolj neposredno usmerjanje. Da pa so pri nas še precejšnje razlike v dohodkih posameznih panog, se pravi, da ima lahko usmerjanje paritete cen še velik pomen, kažejo statistični podatki v zadnjih skupščinskih biltenih, po katerih je dohodek na zaposlenega v trgovini 104.000 N din, v industriji 38.000 in v kmetijstvu 20.000 N din.

V povsem sproščenem tržnem toku bi bilo to seveda deloma razumljivo, saj se kapital najhitreje obrača v trgovini. Gotovo pa je, da pri takih razmerjih ne more biti usklajenega razvoja niti v usmerjenem tržno-kapitalističnem gospodarstvu. Vprašanje je, kako naj se industrija normalno razvija, če ima za 150 % nižji dohodek kot trgovina, kmetijstvo pa celo 5 krat nižja in obrat še nižjega.

Utemeljene so trditve, da so pri nas — poleg političnih — nastali tudi tim. odtujeni centri gospodarske moči. Bilo bi zelo nedosledno, če bi koga v teh centrih obdolževali kot glavnega krivca, ki naj bi ga zdaj moralno popravljali ali celo z njim obračunavali in tako ozdravili stanje. Gre za to, da je bil ves naš dosednji sistem vse preveč razpuščen, podoben tistemu pred veliko krizo na zapadu, da je pospeševal finančno koncentracijo, da ni bil usmerjan in da je še posebej — poleg nekontrolirane svobode — dajal zaščito tudi poslovnim bankam, velikim in vsem drugim podjetjem. Ni bilo pravzaprav nobenega vzvoda, ki bi preprečeval deformacije. Te deformacije bi bilo nujno temeljiteje in hitreje obvladati, kot je predvideno v osnutku.

Nujno bi bilo tudi bolj izdelati družbeno usmerjanje investicij na nacionalni ravni. Ne mislim na kako administrativno alokacijo investicij niti na zbiranje kapitala v republiških organih in skladih. Gre le za tako politiko, kot jo imamo na področju osebnih dohodkov, se pravi za ugotavljanje obveznih osnovnih in splošnih meril za investicije. Naj navedem primer za ilustracijo: vsi se dogovorimo, da v času takega pomanjkanja sredstev ne bomo razmetavali denarja niti za luksuzne poslovne niti za luksuzne šolske ali politične zgradbe.

Seveda imajo lahko banke in trgovina v našem sistemu zelo pomembno vlogo v usmerjanju gospodarstva. Zato pa je nujno, da se spremenijo predstave o poslovni uspešnosti bank in da se sploh spremeni njihovo mesto v družbi. Uspeh bank v zdravem gospodarstvu ne more biti v tem, da se jim posreči iztržiti 12, 15 ali celo 20 % obresti od dodeljenih kreditov; to je tipičen znak neurejenega gospodarstva. Čeprav nimam niti najmanjše namere predlagati kake kapitalistične vsebine, bi bilo dobro, če bi v naših socialističnih odnosih banke delovale vsaj na tak splošen način, kot deluje na primer Mednarodna banka za razvoj. Ta zavrača jugoslovanske projekte predvsem zato, ker so po njenem mnenju tehnično dobro, ekonomsko slabo utemeljeni. Če bodo banke pri nas tako delale in če bodo tudi same nosile deleže rizika pri odobrenih kreditih, bodo postale veliko bolj pomemben usmerjevalni člen v gospodarstvu.

Na koncu naj omenim še velik razkorak med deklaracijami o pomenu šolstva in med ukrepi na tem področju predvidenimi v srednjeročnem načrtu. Osnutek dovolj argumentirano ugotavlja, da je pri nas v zaostanku zlasti celotno srednje šolstvo in da bi bil v najkrajšem času nujen dotok okrog 20.000 novih srednješolcev. Na drugi strani pa osnutek predvideva samo 1500 novih postelj za vse te srednješolce. Če bo le polovica ali samo tretjina novih srednješolcev iz področij, ki teh šol nimajo, bo nastal velik razkorak med številom predvidenih srednješolcev in novih postelj. Za visoke šole osnutek predvideva nekaj manjši porast, 4.000 novih visokošolcev. Veliko nasprotje pa je v tem, da zanje predvideva samo 73 novih postelj. Boljše je za kak odstotek zmanjšati predvidevanja o novih učencih in obenem predvideti kakih tisoč postelj več. Le tako bomo lahko popravili deformirano socialno strukturo inteligence, sa-

mo tako bomo začeli premoščati ogromno izgubo, ki nastane s tem, da v Sloveniji okrog polovica sposobnih mladih otrok ne pride niti v srednje šole in da se zato ta sposobna sila nikoli ne vključi na najpomembnejša mesta družbenega organizma.

2. Mesto izobrazbe v slovenski družbi.

Mislim, da zlasti na sedanji razvojni stopnji Slovenije ni pretirana znana trditev: večja vloga izobrazbe na vseh področjih slovenske družbe je eden od nujnih pogojev za njen kvaliteten vzpon.

V obravnavi družbenega mesta izobrazbe je prišlo v zadnjem času do nekaterih takih korakov nazaj, da ima to lahko že določeno družbeno težo in da je na to nujno opozoriti, še preden bi nastale resne posledice.

Od »Tez za pripravo skupščinskega dokumenta o kadrovske politiki« (z dne 24. 12. 1970; dalje — Teze), preko »Resolucije o osnovah kadrovske politike v socialistični republiki Sloveniji« (Ur. list SRS, št. 45/51; dalje — resolucija o kadrih), pa do »Resolucije o dolgoročnem razvoju SR Slovenije« (dalje — resolucija o razvoju) so v skupščinskih stališčih glede mesta izobrazbe prej storjeni koraki nazaj kot naprej.

Komisija za izdelavo resolucije o dolgoročnem razvoju SRS je odbila naslednji upravičen amandma kulturno-prosvetnega zbora: »Izobrazba mora dobiti ustrežnejšo vlogo v družbenem vrednotenju dela, v delitvi dohodkov, moralnih in drugih priznanjih ter v kadrovske politiki na vseh področjih združenega dela.«

Ta amandma je komisija zavrnila z razlago, »da predložena formulacija zavaja v nepravilno tolmačenje. Razumeti jo je treba, kot da se z njo posebej poudarja formalna izobrazba, na tej podlagi pa se izvajajo nadaljnje zahteve tega amandmaja. Komisija nasprotno smatra, da sta znanje in delo tisto merilo, ki jima gre s temi amandmaji predlagana vloga. Seveda pa komisija hkrati ugotavlja, da je znanje in delo dobilo v ustrezni meri tak tretman v celotnem kontekstu predloge resolucije in še zlasti v preambuli.«

Ton razlage, da omenjeni amandma »zavaja« v nepravilno razlago, je bil neutemeljen, saj v skoro štirih letih skupščinskega dela verjetno ni bilo nikogar, ki bi branil ustrežnejšo vlogo izobrazbe z namero, da bi »zavajal« in zahteval to vlogo na osnovi čisto statusno-slojevnih simbolov (formalna izobrazba) — brez družbeno koristne vsebine. Vsi, ki so branili večjo vlogo izobrazbe — tudi poklicni učitelji — so sami ugotavljali nezadostnosti v izobrazbeni dejavnosti, toda zato še nihče ni proglasil organiziranega izobraževanja za čisti, prazni formalizem. Neutemeljeno je tudi govorjenje, češ da je »formalna« izobrazba isto kot »neznanje«. Kdor uspešno konča neko šolo in dobi formalno priznanje za to, ima po pravilu več znanja kot prej, četudi bi bilo lahko to znanje večje in boljše. Izenačevati izobrazbo s formalizmom je neutemeljeno tudi zato, ker se vedno, večkrat tudi v sami resoluciji, govori o izobrazbi kot sinonimu znanja, ne pa sloja.

Ali taka mnenja pomenijo poskus preobrata nazaj, preobrata k časom, ko je bilo organizirano (»formalno«) izobraževanje kaj malo cenjeno in ko si dobil celo »formalno« priznanje o izobrazbi, že če si dalj časa zasedal neko delovno mesto. Ali o klicah take težnje govori prvi stavek o izobrazbi v preambuli resolucije o razvoju: »Vedno večja razsežnost njihovega znanja, izkušenj in spoznanj, pridobljenih pri ustvarjanju materialnih in duhovnih pogojev, bo krepiła njihovo družbeno moč in odgovornost« (podčrtal V. R.).

Zelo znane splošne deklaracije preambule te resolucije, da je znanje pomemben dejavnik razvoja ipd., nikakor ne zagotavljajo povečane vloge izobrazbe v družbi. Ne zagotavljajo še dejanskega izboljšanja njenega mesta v družbi,

ne zagotavljajo še nikakih stvarnih družbenih ukrepov, ki bi izboljšali vlogo izobraževanja, znanja (tudi tistega, ki je pridobljeno v neposrednem delu) na velikih družbenih področjih.

Da je komisija za resolucijo o dolgoročnem razvoju SR Slovenije izpustila obveze in ukrepe za večjo vlogo izobraževanja, se vidi iz izrecnega odbijanja »zahtev«: naj ima znanje, izobrazba ustrežnejšo vlogo v družbenem vrednotenju dela, se pravi pri delitvi dohodkov, moralnih in drugih priznanj ter v kadrovske politiki na vseh področjih.

Zanimivo je, da so bile malo pred tem podobne zahteve že sprejete v kadrovske resoluciji. Navajam iz nje: »Zagotoviti z bolj smotrno organizacijo dela, medsebojnimi odnosi, ustrežnejšo razporeditvijo na delovna mesta, vzpodbudnim sistemom delitve dohodka ter družbenim priznavanjem strokovnosti in znanja optimalnejšo organiziranost oziroma izkoriščenost strokovnih kadrov...«. In podobno stališče iz kadrovske resolucije: »Zagotavljati stalni dvig celokupnega izobrazbenega in kvalifikacijskega sestava kolektiva, zlasti pa izobrazbeno raven vodstvenega in vodilnega kadra. Za vodstveno in vodilno mesto mora biti poglavitno merilo sposobnost, ki temelji na izobrazbi in ustreznih izkušnjah...«.

Podobna in še bolj odločna konkretna stališča pa so bila izražena v tezah o kadrovske politiki. Resolucija o kadrih, sprejeta pred resolucijo o dolgoročnem razvoju, je vsebovala izrecen sklep, da je potrebno omenjene konkretne zahteve še bolj konkretizirati v razvojnih programih: »Za uresničevanje osnov kadrovske politike o socialistični republiki Slovenije bo odločilnega pomena opredelitev **konkretnih** ukrepov in nalog v dolgoročnih in srednjeročnih razvojnih programih« (porčrtal V. R.). Ali torej resolucija o dolgoročnem razvoju pomeni nazadovanje, odstopanje od prejšnje resolucije o kadrih, zlasti pa opuščanje konkretnih ukrepov glede izobrazbe v družbi? Saj splošne deklaracije o izobrazbi v resoluciji o razvoju verjetno ne morejo biti prištete med konkretne ukrepe.

Stališča niso nazadovala samo v času med resolucijo o kadrih in resolucijo o razvoju. Nazadovala so tudi v času med sprejetjem tez o kadrovske politiki (ta dokument je bil prvi med vsemi tremi skupščinskimi dokumenti) in resolucijo o kadrih. Med tema dokumentoma se nazadovanje kaže zlasti glede dveh pomembnih določil: glede materialnih sredstev za izobrazbo in glede očne sedanje kadrovske strukture v Sloveniji in nujnosti njenih sprememb.

V predlogu resolucije o kadrih z dne 20. 10. 1971 je v II. delu, 1, prvi odstavek, posebej rečeno, »da bodo sredstva za izobraževanje rasla hitreje kot družbeni proizvod«. Ta pomembna in konkretna obveza je bila v sprejeti resoluciji izpuščena. Sicer se v njej še govori o »intenzivnejšem vlaganju« v izobraževanje. Vendar je očitno, da je to bistveno manj obvezno, saj je nejasno, kaj naj se pod vlaganjem razume (lahko samo del sredstev, nujnih za izobraževanje, s čimer lahko njihov celotni delež v nacionalnem dohodku pada). Če pa bi šlo za vsa sredstva za izobraževanje, je lahko nekakšno intenziviranje prisotno že tedaj, če sredstva rastejo samo nominalno ali pa realno-absolutno. Intenzivnejše vlaganje je torej manjša in manj konkretna obveza od tiste, ki se zavezuje, da bodo sredstva za izobraževanje rasla hitreje kot družbeni proizvod.

V tezah o kadrih je bila sprejeta tudi naslednja konkretna obveza in sklep: »Mora v 1972. letu in nadaljnjih letih rasti delež nacionalnega dohodka, namenjen posebej za naslove: varstvo predšolske in šolske mladine, izgradnja študentskih in srednješolskih domov, štipendije in druga materialna pomoč srednješolcem in študentom, izgradnja in oprema šol, dopolnilno izobraževanje.« V sprejeti resoluciji o kadrih ni bil sprejet noben konkreten sklep o rastočem

deležu niti za štipendije niti za dijaške in študentske domove in podobno. Vemo seveda, da je za spremembo zelo izkrivljenega socialnega sestava srednješolcev in študentov nujna dosti bolj široka in globlja družbena akcija, kot je samo povečevanje omenjenih sredstev. Toda družbeno zagotovljeno povečanje sredstev je nujno, da bi širša akcija imela ustrezen materialni prostor.

V tezah o kadrih so bile zapisane tudi ugotovitve, ki so bistvene za politične ukrepe glede izobrazbe. Na primer: »Kadrovski sestav v SR Sloveniji namreč še vedno v mnogočem daleč zaostaja za potrebami razvoja, zlasti pa glede izobrazbeno-vzgojne ravni velikega dela delavcev, glede nesorazmerja profesionalnega sestava kadrov...«. Ali pa: »Nezadostno izobraženi kadri predstavljajo večkrat družbeno oviro uveljavljanju sposobnih delavcev in strokovnjakov, uveljavljanju samoupravljanja, delitvi po delovnih učinkih, uveljavljanju sodobne organizacije proizvodnje in gospodarjenja.«

Takih ugotovitev ni niti v kasnejših resolucijah o kadrih niti v še kasnejši resoluciji o dolgoročnem razvoju. So pa seveda bistvene za ustrezno vrednotenje izobrazbe v družbi.

Naj si želimo ali ne, tudi najnovejša dejstva in izkustva družbenega razvoja soočajo vso našo družbo in vse njene odgovorne organe s temi problemi. Slaba izobrazbena struktura zaposlenih še traja in bo lahko trajala še dolgo, če ne bo odločnih ukrepov in politike. Še vedno gre za nezadostnosti štipendijske politike, ni se še kaj prida spremenil socialni in regionalni sestav študentov.

Poudariti je treba, da niso bila sprejeta niti nekatera stališča in amandmaji, ki ne vplivajo na globalno delitev med gospodarstvom in negospodarstvom, in da niso bile sprejete niti delne materialne obveze (na primer glede štipendij, dopolnilnega izobraževanja), ki so nujne in najcenejše naložbe v korist gospodarstva, pa jih zato ne bi bilo mogoče odbijati, češ da gre za njegovo preobremenitev.

V zvezi s tem je nujno ugotoviti tudi naslednje.

Že več let se pojavljajo ugotovitve in kritike — toda brez uspeha. Kje so družbeni vzroki, da se pogosto in povsem napak govori samo o obremenitvi gospodarstva kot celote in da se s tem opravičuje pomanjkanje sredstev za izobraževanje.

Res pa je le nujno razbremeniti precej proizvodnih organizacij. Nekatere gospodarske organizacije in dejavnosti imajo privilegirane, prevelike dohodke. Zato jih je nujno bolj obremeniti in tudi s tem zagotoviti del potrebnih sredstev. Površno je tudi nedefinirano pojmovanje negospodarstva kot celote, govor o pretiranih izdatkih za to celoto. Različni deli negospodarstva imajo različno družbeno vlogo — pa tudi izobraževanje — so na različne načine povezani in vključeni tudi v gospodarstvo.

Več predlogov in amandmajev v omenjenih treh skupščinskih dokumentih, pa tudi tistih, ki niso bili sprejeti, se ne nanaša na »obremenitev gospodarstva«, ampak na politiko znotraj delovnih organizacij, na boljšo obravnavo izobrazbe in strokovnosti v njih samih. Brez tega tudi povečana sredstva za izobraževanje ne bodo uspešna, saj se dosti mladih, sposobnih ljudi verjetno tudi zato ne odloči za izobraževanje, ker ne pričakuje na tej osnovi boljšega položaja v delovni organizaciji in nasploh v svojem življenju. V takem primeru tudi štipendija in dijaški dom ne more biti zadosten razlog in spodbuda za izobraževanje.

Sedanji trenutek družbe

— Radošlav Šušteršič

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

— 1. in 2. tiskanje, izdano v Ljubljani, v izdanih 1000 primerkih, 1998. let.

— 1. tiskanje, izdano v Ljubljani, v izdanih 1000 primerkih, 1998. let.

— 1. tiskanje, izdano v Ljubljani, v izdanih 1000 primerkih, 1998. let.

— 1. tiskanje, izdano v Ljubljani, v izdanih 1000 primerkih, 1998. let.

— 1. tiskanje, izdano v Ljubljani, v izdanih 1000 primerkih, 1998. let.

O koroškem vprašanju

— 1. tiskanje, izdano v Ljubljani, v izdanih 1000 primerkih, 1998. let.

O koroškem vprašanju

Dr. Fran Zwitter

(Govor učiteljem in študentom filozofske fakultete 24. X. 1972)

Danes nas zanima aktualni položaj na Koroškem. O tem bom tudi govoril, vendar nam pa duh univerze in posebej filozofske fakultete velevala, da gremo tudi v globino in poiščemo korenine sedanjega stanja.

Le bežno naj omenim Karantanijo, našo srednjeveško državo, ki je imela svoje središče na Koroškem, in dejstvo, da so v srednjem veku nekaj stoletij Slovence označevali z imenom Karantanci. Tuja oblast, pod katero so prišli koroški Slovenci prav tako kakor drugi Slovenci, pa je povzročila nemško agrarno kolonizacijo, ki je germanizirala večino Koroške. Po koncu te kolonizacije nastane v srednjem veku nova etnična meja, ki je precej jasna črta; slovenska je ostala po njej približno tretjina Koroške in več kakor tretjina njenega prebivalstva..

Na slovenski strani te meje odslej stoletja predstavljajo nemštvo le pripadniki višjih socialnih razredov, t. j. višje plemstvo, višje meščanstvo, pozneje tudi birokracija in pripadniki laičnih inteligenčnih poklicev. Ti so maloštevilni, vendar pa vtisnejo pokrajini svoj pečat, njihov jezik postane jezik pisanih dokumentov, pozneje tudi javne uprave, sodstva in višje kulture. Jasno je, da to ne velja samo za koroške, ampak tudi za druge Slovence. Na drugi strani pa je zgodovina koroških Slovencev v mnogih ozirih povezana z zgodovino ostalih Slovencev, tako z njihovo udeležbo v kmetskih puntih, z odmevom slovenske protestantske literature, posebno pa z njihovim deležem pri slovenskem narodnem prerodu, ki je imel v začetku pri njih kakor pri ostalih Slovencih značaj kulturnega, predvsem literarnega gibanja. Od Gutsmana v XVIII. stoletju ni več prekinjena tradicija slovenskih piscev, po sredi XIX. stoletja je bil Celovec nekaj časa najmočnejše središče slovenskega literarnega prizadevanja, do konca dobe stare monarhije pa je ostal glavno središče za izdajanje popularne slovenske književnosti.

Manj znan je delež Koroške v slovenskem političnem gibanju. Njen narodnopolitični boj se začne v dobi revolucije 1848/49 in pozneje od leta 1860 ne preneha več, prav tako kakor pri drugih Slovencih. Centralna osebnost tega boja je bil v začetku Matija Majar, o katerem imamo pri nas še vedno zelo enostransko sliko, vse gibanje je imelo v začetku in še pred sto leti precej liberalen, v nacionalnem oziru pa zelo odločen značaj, šele pozneje je prevladala konservativna smer Andreja Einspielerja. Na drugi strani pa pomeni ta doba tudi začetek nove, zavestne in načrtne germanizacije in nemškega političnega pritiska ter nemške akcije. O rezultatih germanizacije dajejo sicer štetja prebivalstva v dobi stare monarhije netočno in pretirano sliko, ne more pa biti dvoma o tem, da se je ta germanizacija tedaj začela. Od srednjeveške germanizacije se razlikuje v tem, da skoraj ne zajema kmeta in da se zato stara etnična meja med slovenskim in nemškim agrarnim prebivalstvom skoraj ni spremenila. Opira pa se na mesta in trge, na novo industrijo, na železnice in turizem. Poslužuje se gospodarske in politične premoči in pritiska, premoči nemške kulture, njen instrument je nova utrakvistična šola,

kjer je slovenščina v začetku pouka v bistvu le sredstvo, da bi nato nadaljnji pouk potekal v nemščini.

Se več uspehov sta ta nemška akcija in pritisk dosegla ob vprašanju narodnopolitične orientacije prebivalstva. V položajih, kjer si stojita nasproti etnična skupina, ki predstavlja maso prebivalstva, in etnična skupina, ki predstavlja višje socialne razrede in ima zase gospodarsko, politično in kulturno premoč, politični akcija skupine mase prebivalstva skoraj nikdar ne uspe, da bi pridobila za svojo narodnopolitično orientacijo vse tiste, ki ji pripadajo po objektivnih etničnih znakih. Tu nastaja vedno določeno nesoglasje. Res pa je, da tam, kjer zmaga etnična skupina mase prebivalstva, izgubi etnična skupina višjih socialnih razredov tla pod nogami že v trenutku, ko izgubi politično moč, popolnoma pa jih izgubi, ko izgubi svoje gospodarske pozicije; dokaz za to so naša štajerska mesta in tudi Mežiška dolina po koncu dobre stare monarhije. Nasprotna pa ostaja v primeru, kjer zmaga etnična skupina višjih socialnih razredov, vprašanje še dolgo odprto, ker je asimilacija etnične skupine mase prebivalstva zelo dolgotrajen proces. Na Koroškem se je nemškemu pritisku in propagandi v glavnem posrečilo, da sta preprečila formiranje slovenskega meščanstva in laične inteligence v sami deželi; zato se tu ne more formirati slovenski liberalni tabor. Slovenski politični tabor je v glavnem tabor konservativnih kmetov pod vodstvom duhovščine, ki mu pripadajo zaradi nacionalne solidarnosti tudi nekateri Slovenci drugačnih nazorov. Tudi socialna demokracija je bila organizirana na Koroškem iz velikih nemških industrijskih središč. Kljub temu pa smemo trditi, da je bila v zadnjih desetletjih stare monarhije na Koroškem večina slovensko govorečega prebivalstva v slovenskem narodnopolitičnem taboru.

Preganjanjem koroških Slovencev v prvih letih prve svetovne vojne in krvavim bojem po razpadu Avstro-Ogrske v letih 1918-19 je sledil nato po odločbi senžermenske mirovne pogodbe plebiscit v coni A, ki je obsegala večino slovenskega etničnega ozemlja. Znano je, da se je plebiscit končal z rezultatom, da je 22,025 glasovalcev (59 %) glasovalo za Avstrijo, 15,279 glasovalcev (41 %) pa za Jugoslavijo in to na ozemlju, kjer je celo pristransko štetje leta 1910 naštel 69 % slovenskega »občevalnega jezika«; vendar je na ozemlju cone A južno od Drave dobila Jugoslavija 51 % glasov. Gotovo je, da so bile pri plebiscitu nekorektnosti, brez katerih bi dobila Jugoslavija nekaj odstotkov glasov več; glavni vzrok pa je bil vendar v že omenjeni narodnopolitični orientaciji dela slovenskega prebivalstva, pri čemer je imela zelo pomembno vlogo koroška socialna demokracija, ki je bila prej v nacionalnih bojih formalno nevtralna, vendar se je že tedaj včasih solidarizirala z nemškimi stališči, zdaj pa je zelo aktivno posegla v plebiscitni boj z geslom zavzemanja za avstrijsko republiko proti jugoslovanski monarhiji.

Po plebiscitu je prišlo do emigracije velikega dela slovenske inteligence v Jugoslavijo, za prva leta po njem smemo govoriti o pravem terorju proti Slovincem, njihov položaj pa je bil trajno slabši kakor v dobi stare monarhije. Vendar pa to ni privedlo do zloma koroških Slovencev; volitve v dobi prve avstrijske republike so pokazale, da je ostala slovenski politični stranki zvesta več kakor polovica vseh tistih, ki so bili prej v slovenskem političnem taboru. Ceni se, da je bilo tedaj na avstrijskem Koroškem približno 70.000 ljudi, ki so v vsakodnevnem življenju uporabljali slovenščino, medtem ko je bilo pripadnikov slovenskega materinskega jezika mnogo več. Teh 70.000 Slovencev je bilo razdeljenih na tri približno enako močne tabore, na pristaše slovenske stranke, na pristaše nemških meščanskih strank in na morda najmo-

čnejši tabor pristašev socialne demokracije, ki si je pridobivala privržence tudi z bolj zmerno politiko v nacionalnih vprašanjih.

Glede nacizma v Avstriji ne bi bilo prav, če bi olepševali dejstva iz preteklosti, ker bi nas to zavajalo k napačnemu razumevanju sedanosti. Ko je prišlo v februarju leta 1934 na Dunaju in v industrijskih središčih do državljanske vojne avstrijskega socialističnega delavstva proti diktatorskemu režimu, so ostali koroški socialisti mirni; ko pa je prišlo v juliju istega leta do poskusa nacističnega puča, je bil ta puč na Dunaju kljub umoru Dollfussa zaduščen v nekaj urah, središče vsega puča pa je bilo prav v nemških predelih Koroške. Anschluss leta 1938 je bil rezultat koordinirane akcije avstrijskih nacistov in Hitlerjeve Nemčije; ko pa je vkorakala nemška vojska, je bila sprejeta v Avstriji z navdušenjem, na Štajerskem in Koroškem pa z delirijem navdušenja. Za koroške Slovence je pomenil Anschluss konec vsake slovenske besede v šolah, leto 1941 konec slovenskega tiska in organizacij, leto 1942 izselitev in internacijo 273 najbolj znanih slovenskih rodbin, pripravljali so se načrti za izselitev vseh koroških Slovencev, slovenščina pa je bila prepovedana tudi v zasebnem življenju. Znano je tudi, da so bili glavni predstavniki nemškega okupacijskega režima na Štajerskem in Gorenjskem prav štajerski in koroški nacisti.

V tem položaju se že prej obstoječe nezadovoljstvo s pretežno konservativnim značajem slovenskega nacionalnega tabora, ki je značilen tudi za dobo prve avstrijske republike, izrazi v formiranju novega tabora, ki izbere tudi drugačen način borbe. Partizanske akcije so se začele na slovenskem koroškem ozemlju leta 1942 in niso več prenehale. Zahtevale so stotine žrtev in spomenik 13 Slovincem, ki so bili obglavljeni na podlagi sodbe nacističnega sodišča, na pokopališču v Selah nas obvezuje. Partizanske akcije na ozemlju današnje Avstrije so ostale omejene samo na slovensko koroško ozemlje; avstrijski antifašisti so obstajali, vendar so bile njihove organizacije kmalu razbite in le posamezniki so se pridružili slovenskim enotam ali pa jim nudili materialno pomoč. V trenutku zloma nacizma je v noči od 7. do 8. maja 1945 gauleiter Rainer izročil po svojem namestniku oblast predstavnikom starih avstrijskih strank iz dobe prve avstrijske republike, ker bodo mogle bolj uspešno voditi boj za »svobodno in nedeljeno Koroško«; v imenu nove začasne vlade je prevzel oblast z nagovorom nacističnemu funkcionarju njen predsednik, socialist Hans Piesch. V naslednjih dneh so Koroško zasedle deloma britanske okupacijske čete, deloma pa slovenski partizani in jugoslovanska armada. Na ultimativno zahtevo Velike Britanije in ZDA je morala nato Jugoslavija umakniti svoje čete na staro jugoslovansko mejo, pri čemer sta obe velesili izjavili, da ostaja vprašanje meja odprto.

Na Koroškem nastopi doba britanske okupacijske oblasti, ki se je opirala na kroge vlade Hensa Piescha, z vsemi sredstvi pa zavirala izjave za priključitev Jugoslaviji. Vprašanje meje je ostalo v resnici odprto do 20. junija 1949; tri zahodne velesile so stale od prve konference v januarju 1947 na stališču, da morajo ostati meje Avstrije nespremenjene, SZ pa se s tem ni strinjala kljub Stalinovem pismu Rennerju iz leta 1945. Končno je leto dni po inform-biroju SZ popustila in velesile so se zedinile, naj ostanejo meje Avstrije nespremenjene, s posebnimi določbami pa je treba zaščititi slovensko manjšino v Avstriji. Jasno je, da je moral tak razvoj dogodkov deprimirati koroške Slovence; vendar so v letu 1949 neposredno po sklepu velesil o mejah na prvih volitvah po vojni, katerih so se udeležili, zbrali skupaj, razdeljeni zdaj v napredno Zveze slovenskih organizacij in konservativni Narodni svet koroških

Slovencev, tri četrtine tistih volilcev, ki so prej glasovali za slovensko stranko. Kasnejše volitve zaradi raznih volilnih kombinacij ne nudijo več možnosti za tako preračunavanje.

V avstrijski državni pogodbi, do katere je končno prišlo leta 1955, so važne za koroške Slovence v glavnem, čeprav ne izključno, določbe znanega čl. 7. V tem členu se priznava avstrijskim državljanom slovenske in hrvatske manjšine na Koroškem, Štajerskem in Gradiščanskem pravica do lastnih organizacij, do zborovanja in tiska v svojem jeziku, do osnovnošolskega pouka v slovenskem ali hrvatskem jeziku in do sorazmernega števila lastnih srednjih šol, do šolskih nadzornih oblasti za slovenske in hrvatske šole, do uporabe slovenskega ali hrvatskega jezika poleg nemškega kot uradnega jezika v slovenskih, hrvatskih ali mešanih upravnih in sodnih okrajih Koroške, Gradiščanske in Štajerske, do oznak in napisov topografskega značaja v slovenščini ali hrvaščini poleg nemščine. Pripadniki manjšine imajo pravico sodelovati v kulturnih, upravnih in sodnih ustanovah v svojih pokrajinah pod istimi pogoji kakor drugi avstrijski državljani; dejavnost organizacij, ki imajo namen, da odvezamejo hrvatskemu ali slovenskemu prebivalstvu njegov značaj in pravice manjšine, pa je treba prepovedati.

Kasnejši razvoj dokazuje, da se je morala obveznost po izpolnitvi prevzetih obvez v splošnem umakniti pred tendenco, da se zdaj, ko meje niso več sporne in ko je konec zavezniške okupacije, odvezamejo Slovencem še tiste pravice, ki so jih imeli priznane prej. Za to naj navedem le nekaj primerov. V oktobru 1945, ko so bile meje še sporne, so bile za jezikovno mešano ozemlje, ki je bilo Avstriji tedaj dobro znano in se skoraj povsem krije s slovenskim etničnim ozemljem, uvedene dvojezične šole, kjer je bil pouk obeh jezikov obvezen za vse šolarje, kar je izključevalo vsak pritisk; kmalu pa se je začela ta uredba kršiti v posameznih krajih. L. 1958 je bil na predlog deželnega glavarja socialista Wedeniga pouka slovenščine omejen na otroke staršev, ki to izrecno zahtevajo, in ta »pravica staršev« je omogočila pritisk nanje ter povzročila silovit padec števila otrok, ki se uče slovenščine. Trditev, da žive na Koroškem poleg Slovencev še »Windische« s posebnim jezikom, so pred nacizmom zastopali le nacionalistični publicisti, ni pa je sprejela pri svojih štetjih niti stara monarhija niti prva avstrijska republika; uvedli so jo nacisti pri štetju 1939. Po vojni je bilo leta 1946 celo prepovedano uporabljati izraz Windische v šolah; ko pa je nevarnost minila, so pri štetju leta 1951 in tudi pri naslednjih štetjih spet uvedli Windische kot posebno kategorijo in s tem prevzeli tradicijo nacizma. Kärntner Heimatdienst oz. Heimatbund je organiziral teror proti Slovencem po plebiscitu, združeval najprej pripadnike vseh nemških strank, pozneje le meščanskih strank, nacizem je pa to organizacijo pod Maier-Kaibitschem vključil kot centralno organizacijo za preganjanje Slovencev. Po vojni ni bilo o tej organizaciji nič slišati; leta 1957 pa se je spet pojavila in danes igra znano vlogo. Znano je, kakšen vihar je izzval poskus v nepopolni obliki izvesti določbo državne pogodbe o dvojezičnih napisih, znano tudi, da vlada odklanja nastope proti demonstrantom in razpust Heimatdiensta.

Pri današnji sliki položaja koroških Slovencev prevladujejo temne črte. Ekonomski razvoj gre v smeri deagrariacije, kmetkega prebivalstva je vedno manj, ostalega prebivalstva pa ne more več zadovoljiti tradicionalna konservativna usmerjenost, preti mu asimilacija in tu nastajajo za Zvezo slovenskih organizacij važne naloge. Germanizacija se nadaljuje, čeprav do zadnjih dni z novimi metodami, cilj pa je ostal isti. Vendar pa ta slika ni brez svetlih potez. Slovenska gimnazija, ustanovljena zaradi državne pogodbe, a kot slovenska in ne dvojezična v upanju, da ne bo imela dijakov, ima stalno (kot

gimnazija v starem smislu besede, z osmimi razredi) nad 400 dijakov. Slovenskih izobražencev in tiska je danes več kakor v času prve avstrijske republike. Pri mladini, ki se zbira okrog »Kladiva«, je mogoče diskutirati o nekaterih mislih, priznati pa ji je treba njeno nacionalno borbenost, ki se ne uklanja nikakim blagim direktivam.

Naša univerza, ki je nastala kot rezultat borbe našega naroda, se je vedno ukvarjala s problemi Koroške, v njenem okviru pa posebej filozofska fakulteta. Inštitut za narodnostna vprašanja, ki je dolgo časa delal v sklopu univerze, je opravil mnogo strokovnega dela. Naše strokovnjake je prevzemala težnja po resnici, brez ozira na trenutno situacijo, čeprav je bilo to komu neprijetno. Vse to delo pa se je razvijalo v ozkem strokovnem okviru. V široki javnosti pa so se zastopala mnenja, da bo mogoče vse rešiti z dobrimi sosedskimi odnosi, kulturne in športne prireditve sosednjih prijateljskih dežel so se vrstile kar na tekočem traku, govorilo se je o meji kot malo pomembni črti, preko katere naj se pretakajo sem in tja dobrine in ljudje, in nekateri kulturniki so koketirali z idejo Mitteleurope. Resničnega učinka pa ni bilo in končno so nekateri dogodki v Gradcu in obstoj emigrantskih organizacij v Avstriji, ki se pri nas dolgo časa ni omenjal, dokazal, da še vedno žive upanja, ki grade na možnosti notranje krize v Jugoslaviji. V Avstriji so brez dvoma ljudje, ki žele prekiniti z nacionalizmom in priznati drugim narodom njihove pravice, vprašati pa se moramo, če so oni v tej deželi, kjer se je nekdaj toliko govorilo o Anschlussu in nemški misiji na jugovzhodu in kjer se danes toliko popularizira stara monarhija, vsaj toliko močni in odločni kakor v Italiji in ZR Nemčiji. Pri nas je zelo razširjeno primitivno mnenje, da je ob takih vprašanjih mogoča samo vojna ali pa ni mogoče storiti ničesar. V resnici pa obstoje med državami vedno sporna vprašanja, zaradi katerih nihče ne misli na vojno, ki pa vendar obstoja in so med enakopravnimi državami, za katere mednarodne obveze niso kos papirja, morajo reševati. Člen 7 je prav tako sestavni del avstrijske državne pogodbe kakor določba o mejah, s tem pa je tudi vprašanje pravic koroških Slovencev internacionalno vprašanje in ne samo interna zadeva Avstrije in njene suverenosti. Konkretni poti morejo biti različne, vedno pa je potrebna trdnost na znotraj in vztrajna odločnost na zunaj. S tem bomo najbolj podprli vse tiste sile v Avstriji, ki žele prekiniti z nacionalizmom, koroškim Slovencem pa pomagali v njihovem težkem boju.

+) Govor je objavilo že Delo 28. X. 1972, vendar so bili pa v tej objavi na več mestih izpuščeni stavki, naslov in podnaslove je pa dodalo uredništvo.

Dnevna migracija in jezikovna struktura na južnem Koroškem po podatkih štetja leta 1951

Dr. Tone Zorn

Vprašanja današnjih socialnoekonomskih procesov na Koroškem so še vedno v glavnem odprta, kar zlasti velja za proučevanje vplivov nakazanih procesov na položaj in narodnostno usmeritev pripadnikov slovenske manjšine. Edino tako raziskavo dejansko pomeni proučevanje štirih južnokoroških vasi Doba, Globasnica, Čahorč in Ločila, ki jo je poleti 1971. leta opravil raziskovalni kolektiv koroških slovenskih srednješolcev in študentov. Rezultati raziskave žal še niso v celoti dostopni javnosti.¹ Iz delno objavljenih podatkov moramo za podjunske vasi Dob pri Pliberku in Globasnica povzeti sliko, po kateri je za oba kraja značilna agrarna struktura s 50 do 70 % aktivnega prebivalstva zaposlenega v kmetijstvu. Vendar pa smo tudi v teh krajih priča de-
agrarizaciji, procesu, ki se bo v prihodnje še stopnjeval, medtem ko agrarna prenaseljenost z odvečno delovno silo vodi ob visokem naravnem prirastku k odseljivanju in k dnevni migraciji prebivalstva do delovnih mest. Za Čahorče (občina Kotmara vas) je raziskava pokazala, da se agrarnemu sektorju zaradi bližine Celovca približuje zaposlovanje v sekundarnih in terciarnih poklicih. Med vsemi štirimi kraji je danes najbolj urbanizirana vas Ločilo (o. Podklošter) z manj kot 25 % v kmetijstvu zaposlenega prebivalstva. V obeh krajih je tudi čutiti priseljevanje tujega, nedomačega prebivalstva, tako v Čahorčah predvsem pripadnikov višjih družbenih razredov. Matematični model, ki ga je uporabil raziskovalni kolektiv, kaže, da si je tujerodni element podvrigel domačega predvsem z odtujevanjem zemlje in da gre pri domačem prebivalstvu predvsem za najnižji socialni sloj, ki vrednosti svoje zemlje ne zna ali sploh ne more pravilno ocenjevati. V celoti je raziskava zajela tako imenovani mešani tip krajev z različnimi značilnostmi družbenega razslojevanja. Člani raziskovalnega kolektiva so naredili tudi prve tabele o uporabi slovenskega jezika in slovenščine v družini, niso pa se spuščali v vprašanje opredeljevanja narodne zavesti in narodnostnega poudarjanja (priznavalni princip). Pri tem so izhajali iz opozorila, da bi bilo tako ugotavljanje »v sedanjih koroških razmerah hudo subjektivno in odvisno od različnih političnih okoliščin, ki jih ni mogoče objektivno določiti«.

V celoti gre pri očrtani raziskavi za prvi poskus, ki naj ne bi le opozarjal na spreminjanje tradicionalne poklicne strukture južnokoroškega prebivalstva, ampak tudi na odprta vprašanja, ki se stavljajo pred slovensko skupnost na Koroškem. To velja še posebej za sedanji čas, saj danes prav Koroška med vsemi avstrijskimi deželami vodi po stopnji gospodarskega razvoja.² Za slovenskega raziskovalca je v tem procesu nedvomno primarno vprašanje vpliva takega razvoja na slovenski koroški živelj. Žal dosedanja jezikovni podatki avstrijskih ljudskih štetij ne nudijo objektivne jezikovne podobe dežele.³ Med avstrijskimi ljudskimi štetji zadnjih petdesetih let navaja še najvišji delež

¹ 7 dni, Maribor, 3. februarja 1972, št. 5.

² Kärntner Tageszeitung, 25. novembra 1970.

³ Za predvojna ljudska štetja glej razpravo B. Grafenauerja v Koroškem zborniku, Ljubljana 1946; za čas po drugi svetovni vojni: Vladimir Klemenčič za štetje l. 1951 v Razpravah in gradivu Inštituta za narodnostna vprašanja št. 2, 1960, za štetje leta 1961 Janka Pleterškega prav tam, št. 4/5, 1966 in za štetje leta 1971 Delo 20. februarja 1971, št. 48.

Korošcev s slovenskim občevalnim jezikom štetje leta 1951, se pravi štetje izvedeno še pred pričetkom zdajšnjega gospodarskega razvoja.

Pregled bo skušal zaradi relativnih podatkov le v omejenem obsegu nakazati medsebojno jezikovno in gospodarsko vplivnost, pri čemer se bo poslužil podatkov objavljene statistike o dnevnem gibanju delovne sile iz leta 1955. Seveda pa so danes gospodarski in drugi tokovi in procesi v marsičem drugačni od tistih v petdesetih letih, tako da more služiti članek le kot prispevek k nakazani problematiki. Omenimo naj tudi podatek iz leta 1957, po katerem spada ob štajerskem tudi avstrijsko-jugoslovanski obmejni prostor (območje dvojezičnega šolstva in Ziljska dolina) med področja s posebnimi olajšavami pri ustanavljanju novih industrijskih obratov.⁴

Avstrijska statistika razvršča poklicne skupine prebivalstva na: poljedelstvo in gozdarstvo, industrijo in obrt, gostinstvo, trgovino in promet, svobodne poklice, javne službe ter hišne dejavnosti (služnosti). Iz nakaznih skupin je za območje južne Koroške značilno predvsem dejstvo, da spada v kategorijarijo »industrija in obrt« predvsem obrtna dejavnost, v ostalih poklicnih kategorijah (z izjemo agrarnih dejavnosti) pa v precejšnji meri najemna delovna sila, ki ima v dokajšnjem delu delovna mesta zunaj domačega kraja. Kombiniranje teh podatkov s podatki o jeziku štetja leta 1951 nam kljub dejstvu, da so uradni podatki tega ljudskega štetja po strokovnih pretresih in ocenah poznavalcev koroškega vprašanja zmanjšali število slovensko govorečega prebivalstva od več kot 10.000 do skoro polovice, vendarle opozarjajo na povezanost obeh faktorjev. Tako je bil predvsem v krajih z večjim deležem kmečkega življa 1951. leta večji delež slovenskega jezikovnega prebivalstva kot tam, kjer je bila na prvem mestu druga poklicna skupina (tako industrija z obrtjo, gostinstvo s prometom ipd.) ali pa kombinacije neagrarnih poklicev. Vsaj po podatkih tega štetja (z vsemi nakazanimi rezervami vred!) izstopa dejstvo, da je v občinah z večjim odstotkom agrarnega prebivalstva delež občanov s slovenskim občevalnim jezikom bolj poudarjen, in obratno, manjši kot je delež agrarnega prebivalstva, bolj upada po uradnih podatkih ljudskega štetja zvestoba slovenskemu jeziku. Posebej pa je treba podčrtati, da so se Slovenci šele po tem obdobju pričeli kvalitativno, čeprav v primerjavi z nemškim življenjem še vedno ne dovolj, vključevati v nove gospodarske tokove. Dalje je bila šele leta 1957 ustanovljena gimnazija za Slovence v Celovcu, se pravi tisti učni zavod, ki v marsičem prispeva k ustvarjanju širše intelektualne plasti med manjšino in do bolj živih in dejavnih pogledov na manjšinsko vprašanje.

Vprašanje dnevne migracije delovne sile je še posebej aktualno za Slovence na Koroškem, saj vsa večja delovna središča nastopajo kot večji ali manjši germanizacijski centri. Kolikor je znano, niso dostopni nadrobnejši podatki za današnjo podobo migracije dnevne delovne sile na območju južne Koroške, tako da se lahko poslužimo podatkov zadevnega popisa iz leta 1955.⁵ Podatke je deloma analiziral že Herbert Paschinger, vendar ne iz slovenskega stališča.⁶

V celoti podatki statistike iz leta 1955 zajemajo za vsako občino število »nesamostojno zaposlenih« ter dnevni pritok in odtok delovne sile skupaj z opozorili, iz katerih občin ta delovna sila prihaja. Kot močno področje dnevne migracije nastopa po podatkih statistike Celovška kotlina s širšim obrobjem.

⁴ Tone Zorn, Koroško gospodarstvo po drugi svetovni vojni v letih 1945–1961, tipkopis, pripravljen v okviru Sklada Borisa Kidriča, 1966 leta.

⁵ Wohnort-Arbeitsort der unselbständigen Berufstätigen. Bearbeitet auf Grund der Personenstandaufnahme 1955 vom Österr. Statistischen Zentralamt. Zbirka Beiträge zur Österr. Statistik, Heft 18, Wien 1956.

⁶ Die Pendelwanderung im Klagenfurter Becken. Carinthia I, 1962, str. 463–469.

Za mesto Celovec je tudi po podatkih te statistike značilno močno pritego-
vanje delovne sile iz področja, ki ga omejujejo zgornjekoroška Feldkirchen
in St. Veit, mesto Beljak in južnokoroški kraji Grebinj, Dobrla vas in Borovlje.
1955. leta je pritegoval Beljak delovno silo vse od Podkloštra, ziljske Čajne ter
zgornjekoroških krajev Spittal in Afritz, medtem ko je na vzhodu segal ta
vpliv na slovenskem jezikovnem področju do tujskoprometne Vrbe in rožan-
skih Podgorij. Posamezne občine so sredi petdesetih let pošiljale 70 do 100 %
odvečne delovne sile v Celovec in Beljak (v to mesto Marija na Zilji in Vern-
berk, poleg njiju pa še nemški občini Fellach in Landskrom).

Na območju jugovzhodne Koroške je bilo po podatkih iz leta 1955 več ob-
čin s 300 do 600 občani, ki so dnevno prihajali na delo v Celovec, od tega sta
bili iz območja dvojezičnega šolstva občini Žrelec in Vetrinj. Drugo večje sre-
dišče na tem prostoru je Velikovec, ki je kljub upravnemu središču oddajal
del delovne sile Celovcu, v celoti pa pritegoval območje šestih občin na pod-
ročju od Dobrle vasi pa tja do Pliberka. Paschinger opozarja, da se celovško
pritegnitveno območje po podatkih iz leta 1955 skoro natanko pokriva z eno-
urno oddaljenostjo od delovnega mesta, medtem k ostaja ta časovna vrednost
za Velikovec praviloma pod tem časom. Kot nasprotni pol Velikovca nastopa
po podatkih štetja 1955 južno od Drave Dobrla vas. Kraj označuje po podatkih
skoraj večji pritok kot odtok dnevne delovne sile proti Celovcu in Velikovcu.
Delovna sila je pritekala v Dobrlo vas iz okoliških agrarnih območij. Kot ob-
čina z izrazito dnevno migracijo je nastopala na tem območju občina Škocijan
z odtokom delovne sile v Dobrlo vas in v Celovec. Značilno je dejstvo, da je v
nasprotju s tujskoprometno Vrbo ob Vrbskem jezeru Škocijan kot podjunsko
turistično središče zaposloval krajevno delovno silo. Podatki za Pliberk kažejo,
da je ta pritegoval delovno silo iz bližnjih vasi iz vznožja Karavank in to ob
majhnem odtoku delovne sile.

Lesna industrija na Reberci ter Železna Kapla kot eno upravnih središč
južnega dela Koroške sta pritegovala in še vedno pritegujeta dotok delovne
sile iz Celovške kotline v dolino Bele. Območje dnevnega dotoka v industrijske
Borovlje je 1955. leta zajemalo bližnjo oklico ter del Karavank, tako občine
Sele, Slovenji Plajberk, območje spodnjega Roža ter delno Žihpolje. Po drugi
strani so odhajali Borovčiči na delo v Celovec. V celoti so torej sekundarni
centri, ki so oddajali delovno silo v večje centre, sami pritegovali delovno silo
iz svoje okolice (tako v Podjunj).

Primerjava teh podatkov s podatki o jeziku štetja leta 1951 kaže, da se je
iz občin z nad 50 % slovensko govorečega prebivalstva po kriteriju štetja 1951
zaposloval le manjši del »nesamostojno zaposlenih« v večjih središčih in zunaj
svojih občin, kot so Smohor, Beljak in Celovec. Podatki kažejo tudi na prevla-
dujočo agrarno strukturo takih občin, v katere turizem in neagrarni poklici še
niso pričeli močneje prodirati. Značilno podobo te vrste dajejo tri slovenske
ozr. jezikovno mešane občine Ziljske doline — Brdo, Blače in Goriče. Izjema
naj bi bila edinole občina St. Štefan, kjer je zajemal kmečki življenjski le še 35,8 %
vseh občanov; to je v takratnih pogojih moralo vplivati tudi na jezikovno
strukturo in sicer na škodo slovenskega jezika. (V nasprotju z drugimi tremi
občinami, ki so imele nad 50 % slovensko govorečega prebivalstva, naj bi bila
po podatkih štetja 1951 občina St. Štefan popolnoma nemška). Med 289 »nesa-
mostojno zaposlenimi« je bilo 135 zaposlenih v večjih industrijskih in uprav-
nih središčih od Podkloštra, Bleiberga do Celovca in Beljaka. Po poklicni
strukturi so bili sicer v tej občini na prvem mestu agrarni poklici, vendar so
druge poklicne kategorije vključevale več zaposlenih občanov.

Kot tipični primer občine s prevladujočo agrarno in slovensko jezikovno strukturo izstopajo leta 1951 Radiše v hribovitem prostoru nedaleč od Celovca (52,1 % občanov s slovenskim občevalnim jezikom). Med 528 občani jih je odpadlo na agrarne dejavnosti 470, medtem ko je bilo zunaj občine zaposlenih vsega 13 oseb (od tega 10 v Celovcu). Iz območja Gur, se pravi iz območja, odmaknjenega od močnejših prometnih tokov, je spadala v kategorijo podobnih občin, kot so Radiše, še občina Medgorje. Isto velja tudi za nekatere druge občine, kot je Bilčovs, medtem ko je to treba v manjši meri reči za »najbolj slovensko vas« Sele; tu je ob agrarnih dejavnostih živelo dokajšnje število zaposlenih v industriji (v Borovljah 126), 75 oseb iz bilčovske občine je bilo zaposlenih v Celovcu. Iz območja Podjune spadajo med take vasi Globasnica, Bela, Žitara vas ter vse občine sodnega okraja Pliberk (z izjemo trga Pliberk), na ostalem področju pa sta prišli v to kategorijo še občini Ruda in St. Peter na Vašinjah.

Za nakazane občine, z izjemo Radiš in Sel, podatki o dnevni migraciji delovne sile opozarjajo na dokajšnje število občanov, zaposlenih zunaj domače občine. Številke o dnevni migraciji segajo od 102 občanov v Medgorjah do 359 oseb v Žitari vasi. Pod temi vrednostmi je edino občina Slovenji Plajberk (47 oseb). Kraji, ki so zaposlovali to odvečno delovno silo, so bili v glavnem germanizacijska središča, med njimi Celovec kot osrednja ter Borovlje, Železna Kapla, Bela, Pliberk, Velikovec in Pliberk kot lokalna germanizacijska središča.

Drugo skupino naj bi označevale sicer pretežno agrarne občine z deležem občanov s slovenskim občevalnim jezikom med 20,1 do 50 %. Primer take občine naj bi bile po podatkih štetja leta 1951 Kostanje. V tej občini (40,6 % občanov s slovenskim občevalnim jezikom) je odpadlo 553 na agrarne poklice, 322 oseb je živelo od industrije in obrti, 152 pa je bilo sicer samostojnih, vendar brez poklica ali pa njihov poklic ni bil znan. Med 152 osebami, ki so bile zaposlene zunaj domače občine, sta 202 odpadla na Beljak, 32 na Vrbo in 13 na Celovec.

Na področju Roža bi po podatkih štetja leta 1951 prišla v to kategorijo vrsta občin z večino občanov, zaposlenih v neagrarnih poklicih. Na področju političnega okraja Beljak-dežela je bila taka občina Bekštajn. V občini je živelo le še nekaj nad 18 % agrarnega prebivalstva, medtem ko so drugi občani odpadli na preostale poklicne kategorije, med katerimi je bila najmočnejša kategorija »industrija in obrt«. Podatki kažejo, da so vse te občine z večinskim neagrarnim deležem občanov oddajle precejšen delež odvečne delovne sile zunaj domače občine; za Bekštajn podatki kažejo, da je od 1.406 »nesamostojno« zaposlenih občanov delalo zunaj domače občine 547, od tega 437 v Beljaku. Iz beljaškega območja so spadale v to kategorijo še naslednje občine: Smerče, Straja vas, Ledince, Rožek in Loga vas. Med 2.197 občani občine Smerče je bilo 422 »nesamostojno« zaposlenih, od tega zunaj domače občine 268 (74 v Podkloštru, 70 Beljaku ter 65 v Bleibergu). Straja vas pa daje naslednjo sliko: od 1.500 občanov so bili 204 nesamostojno zaposleni, od tega zunaj občine 157 oseb in to v glavnem v Beljaku, Bleibergu in v Bistrici na Zilji. Podobno sliko nudijo tudi podatki za občino Vernberk, le da je bila večina zaposlenih zunaj domače občine zaposlena v Beljaku. Dalje je pritegoval Beljak delovno silo iz Ledine in Rožeka, medtem ko je oddajala Loga vas dnevno delovno silo v bližnjo tujskoprometno Vrbo (od 438 nesamostojno zaposlenih je delalo zunaj domače občine 256, od tega 122 v Vrbi).

Na območju političnega okraja Celovec-dežela naj omenimo na prvem mestu ob Logi vasi sosednje Škofiče, ki pa so že oddajale odvečno delovno silo

v Celovec: od 391 nesamostojno zaposlenih občanov je odhajalo drugam na delo 226, od tega 101 v Celovec in 65 v Vrbo. Kot pritegnitvena kraja nastopata na območju tega političnega okraja Borovlje in Celovec. Med 533 nesamostojno zaposlenimi v občini Bistrica v Rožu je odhajalo drugam na delo 128 oseb, od tega 77 v Celovcu in 24 v Borovljah. Odvečno delovno silo iz Kotmare vasi je privlačeval Celovec. V to kategorijo so prišle z uradnim deležem 20,7 % občanov s slovenskim občevalnim jezikom tudi Borovlje.

Na območju velikovškega političnega okraja naj bi imela nekaj manj kot 50 % delež občanov s slovenskim občevalnim jezikom občina Skocijan, ki se je od tega časa dalje pričela razvijati v dokaj močno turistično središče. Res, da je bilo v tej občini agrarno prebivalstvo na prvem mestu med poklicnimi kategorijami (998 oseb), vendar se je tej kategoriji močno približala kategorija zaposlenih v industriji in obrti (lesna tovarna v Sinči vasi! 883 oseb), močni pa sta bili še kategoriji trgovina in promet (t. j. gostinstvo) in kategorija samostojnih »brez poklica«, ali pa je bil njihov poklic neznan. Občina je 1955. leta imela 571 nesamostojno zaposlenih, od tega v Dobrli vasi 131 in v Celovcu 111. Druga taka občina je bila močnejše germanizacijsko središče Grebinj. Med vsemi občinami, ki smo jih razporedili v to kategorijo, je edino v tej občini prevladoval agrarni element (1.660 oseb), medtem ko je bila gospodarska pripadnost prebivalstva v drugih poklicnih kategorijah manjša (1.431 oseb). Najmočnejši neagrarni skupini sta bili v občini »industrija in obrt« ter skupina samostojnih oseb brez poklica ali pa je bil njihov poklic neznan. Zunaj občine je med 533 nesamostojno zaposlenimi delalo 197 oseb (60 v Celovcu in 59 v Velikovu). 132 oseb je prihajalo v grebinjsko občino na delo iz sosednih občin, tako 50 iz občine Ruda. V to kategorijo občin smo vključili tudi Železno Kaplo kot edino upravno središče podjunskega prostora. Podatki kažejo, da so bili v občini prevladujoči predvsem neagrarni poklici; kraj je iz okoliških občin pritegoval 361 oseb, medtem ko je odhajalo na delo drugam 126 občanov, od tega 94 v Belo.

Vpliv Beljaka kot močnega gospodarskega in upravnega središča je nedvomno botroval germanizacijskim procesom v bližnji občini Marija na Zilji. 1951. leta naj bi bilo v občini vsega 16,9 % občanov s slovenskim občevalnim jezikom. Drug pokazatelj tega vpliva je dejstvo, da je živelo tega leta v občini vsega 25,4 % agrarnega prebivalstva. Med 361 nesamostojno zaposlenimi je delalo v nemškem jezikovnem prostoru 341 občanov te občine, od tega 277 v Beljaku. Iz območij beljaškega političnega okraja je prišla v to kategorijo z 10,1 do 20 % občanov s slovenskim občevalnim jezikom še takratna občina Lipa s podobno poklicno strukturo. Med 340 nesamostojno zaposlenimi v tej občini je odhajalo na delo drugam 221 oseb (od tega v Beljak 103 in v Vrbo 65).

Iz območja političnega okraja Celovec-dežela so prišli v okvir občin z 10,1 do 20 % deležem občanov s slovenskim občevalnim jezikom občine Otok, Zihpolje in Zrelec. Medtemi tremi občinami so imele edino Zihpolje relativno večino občanov, ki so pripadali agrarnim poklicem (49,6 %). Med 248 nesamostojno zaposlenimi je delalo zunaj te občine 154 oseb, od tega 105 v Celovcu in 18 v Borovljah. Na jezikovno strukturo ostalih dveh občin pa je pri Otoku vplival ob sočasnem razslojevanju prebivalstva predvsem dotok nemškega življa med drugo svetovno vojno, pri Zrelcu pa bližina Celovca. Po podatkih statistike iz leta 1955 je oddajala prva občina v druge kraje dnevno 118 oseb (v Celovec 91), medtem ko je od 350 nesamostojno zaposlenih v občini Zrelec delalo zunaj občine (v Celovcu!) 319.

Iz območja velikovškega političnega okraja so prišle v to kategorijo tri občine: Pliberk, Tinje in Vovbre, med katerimi je bila edino tržna občina Pli-

berk glede na strukturo prebivalstva neagrarna občina. Značilno za to občino je, da je pritegovala iz okoliških občin 389 zaposlenih, od tega največ iz Bištrice pri Pliberku in Libuč (po 125) in iz takratne občine Blato 75. — Tinje so bile po podatkih štetja leta 1951 občina s 54,7 % deležem igrnega prebivalstva, medtem ko so ostali občani v glavnem pripadali poklicni skupini »industrija in obrt«. Podobno kot pri Žrelcu je pri tej občini viden vpliv bližnjega Celovca kljub dejstvu, da je bilo le 55 občanov (od 173 nesamostojno zaposlenih) zaposleno v tem mestu. Podobno agrarno poklicno strukturo so imele tudi Vovbre. Med 365 nesamostojno zaposlenim jih je delalo zunaj te občine 158, od tega v Velikovcu 85 in Celovcu 20; to kaže na nevomen vpliv vsaj prvega središča na določeno jezikovno usmerjenost tamkajšnjih občanov.

V zadnjo kategorijo smo vključili občine z deležem občanov s slovenskim občevalnim jezikom do 10 %. Ziljansko občino St. Štefan smo že omenili. V splošnem spadajo v to kategorijo večja upravna in gospodarska in s tem germanizacijska središča. Eno takih središč je bilo na območju političnega okraja Beljak-dežela Podkloster z 9,4 % deležna slovenskega jezikovnega prebivalstva. Vpliv tega kraja, Beljaka in rudarsko-topilniškega kraja Bleiberg se kaže tudi pri Smerčah, kjer naj bi 1951. leta živelo le še 3,7% občanov s slovenskim občevalnim jezikom. Naslednje germanizacijsko jedro z že nakaznim vplivom na sosednje občine je tujskoprometna občina Vrba ob Vrbskem jezeru (1,5 % občanov s slovenskim občevalnim jezikom).

Se močnejši vpliv Celovca kot pri Žrelcu je bilo na širšem celovškem območju opaziti pri občini Pokrče (3,1 %), saj je med 350 nesamostojno zaposlenimi občani oddajala ta občina na delo v druge občine 228 oseb, d tega 206 v Celovec. Podobno sliko dobimo tudi za občino St. Tomaž in to kljub dejstvu, da je zajemalo agrarno prebivalstvo 63,5 % vseh občanov. Pač pa kaže na neposredni vpliv Celovca dejstvo, da je odhajalo na delo v to mesto ali v druge občine nad 20 % vseh zaposlenih občanov (med 173 osebami, zaposlenimi zunaj občine, je delalo v Celovcu 146).

Z enakim deležem občanov slovenskim občevalnim jezikom sta leta 1951 nastopali še občini Važenberk in Velikovec na območju velikovškega političnega okraja (8,5 %). Prva občina je imela sicer relativno večino agrarnega prebivalstva, vendar se je v občini čutil vpliv Celovca in Velikovca, kjer je bilo med 289 občani, zaposlenimi zunaj domače občine, na delu 85 oziroma 75 oseb (vseh nesamostojno zaposlenih je bilo v tej občini 593).

Kärntner Heimatdienst in zakon o dvojezičnih topografskih napisih na Koroškem

Dr. Tone Zorn

I

Nastopi nemškega nacionalizma proti slovenski manjšini na Koroškem, ki smo jim priča v letu 1972 in ki znova pretijo ogroziti položaj Slovencev v Avstriji, niso izoliran pojav, ampak posledica vsega tistega, kar sta zapustili prva avstrijska republika in še zlasti nacizem po letu 1938. Znani avstrijski poznavalec koroškega vprašanja dr. Theodor Veiter je v tej povezavi še leta 1936 pisal, da je nacizem v obliki nacionalnega liberalizma na Koroškem že od nekdanj domač.¹ Podobno so britanske zasedbene sile po drugi svetovni vojni ugotavljale, da je bil na celotnem avstrijskem ozemlju nacizem še zlasti močno vsidran »v južnih pokrajinah« Avstrije, se pravi na Štajerskem in Koroškem.² In kot zadnjega naj omenimo avtorja knjige o Koroški Josefa Madernerja, ki je pred nekaj leti pisal, da je bil še dolgo po drugi svetovni vojni osebni pogum, če si se na Koroškem izrekel za Hitlerjevega nasprotnika.³ Prav to dejstvo moramo upoštevati, ko ocenjujejo zadnje napade na slovensko skupnost na Koroškem. Poleg tega Koroška (in z njo Avstrija) ni poznala posebne denacifikacije, pač pa so bili Hitlerjevi pristaši, če že ne prej, pa vsaj po dokončni amnestiji 1957. leta, enakovredno vključeni v avstrijsko politično življenje. Najbrž tudi ni slučajno, da je bila prav tega leta na Koroškem ustanovljena osrednja protislovenska organizacija, znani Kärntner Heimatdienst (Domovinska služba).

Koroška pa je tudi del preostanka obrobne nemško-slovanskega sveta, na katerem se še vedno odvijajo procesi take ali drugačne germanizacije. Dejstvo je, da je prišlo v zadnjih desetletjih do nekaterih narodnostnih (ali pa jezikovnih) sprememb na področju južne Koroške in to je danes izhodišče stališča večinske koroške politične javnosti, da je južna Koroška izključno jezikovno mešano področje z večjo ali manjšo slovensko manjšino, srečamo pa tudi trditve, da na Koroškem slovenskega narodnega (etničnega) prostora nikoli ni bilo. Nakazane trditve so našle pot celo v zadnji manjšinski zakon o dvojezičnih topografskih napisih, o katerem prav zdaj teče pravda. Celotna utemeljitve tega zakona izhajajo iz mnenja, da živijo Slovenci razpršeni med večinskim nemškim južnokoroškim življenjem. Sestavljalci in pobudniki zakona pa so šli še dlje ter določili kot osnovo za izvedbo zakona vsaj 20 % delež jezikovno slovenskega prebivalstva, v posameznem naselju to na podlagi podatkov o jeziku z leta 1961. Pri tem se avstrijska stran sklicuje na mednarodne dogovore izpred druge svetovne vojne, ki so menda uzakonjevali podobna določila, in ob tem kaže na ustrezno manjšinsko ureditev na takratnem Češkoslovaškem za Sudetske Nemce in tamkajšnje Madžare. Pretres te problematike pa je pokazal, da so Čehi v marsičem le prevzeli metodo nekdanje avstroogrske statistike, ki je pri označevanju nemških krajev monarhije upoštevale le tiste kraje, v katerih so našli vsaj 20 % prebivalcev z nemškim

¹ Die slowenische Volksgruppe in Kärnten, Wien-Leipzig, 1936, str. 109.

² Fourth Report from the Select Committee on Estimates, Session 1945–1946.

³ Josef Maderner, Gegenwartsgeschichte Kärntens, Klagenfurt 1966, str. 228.

občevalnim jezikom.⁴ Sestavljalci zakona o dvojezičnih topografskih napisih pa so šli še dlje, saj so uporabili kot dodatno izhodišče navedga zakona podatke o jeziku ljudskega štetja iz leta 1961, se pravi tistega štetja, ki je, vsaj po uradnih podatkih, do danes za slovensko skupnost na Koroškem najbolj neugodno, saj so celo leta 1971 našeli več oseb s slovenskim občevalnim jezikom kot pri predhodnem štetju. Uporabo štetja iz 1961 utemeljujejo Avstrijci s trditvijo, da je bilo to štetje prvo po podpisu državne pogodbe in dosegli popolne suverenosti, pri tem pa molče obhajajo štetja iz leta 1951, se pravi tisto štetje, pri katerem so po drugi svetovni vojni našeli največ slovensko govorečih občanov.

In koliko je Slovencev na Koroškem? Iz uradnih podatkov avstrijskih ljudskih štetij tega ni videti. Štetja namreč ne sprašujejo po materinščini pozesameznika, ampak le po tako imenovanem občevalnem jeziku, ki ga včasih formulirajo kot jezik, ki ga govori posameznik v javnem življenju, ali jezik, ki ga vprašanec najpogosteje govori, in podobno. Pred drugo svetovno vojno so 1934. leta spraševali celo po pripadnosti h kulturnemu krogu, nemškemu ali slovenskemu, ki so ga nemški nacionalisti in njihove organizacije označevali za nelojalnega, iredentističnega, s centrom v Ljubljani. Podobne trditve se pojavljajo še danes. Po takih kriterijih so našeli leta 1923 39.292 Korošcev s slovenskim občevalnim jezikom, leta 1934 26.796 pripadnikov slovenskega kulturnega kroga, leta 1951 42.095 Korošcev s slovenskim občevalnim jezikom, 1961 leta na območju nekdanjega obveznega dvojezičnega šolstva brez vrste občin na severni jezikovni meji 25.472 in 1971 leta 27.340. Izjema med štetji je le nacistično štetje leta 1939, pri katerem so našeli 44.708 Korošcev s slovensko materinščino. To kaže, da je spremenjen način štetja kljub nacističnemu pritisku — ob štetju so se vrstile grožnje Slovincem in podobno — vendarle dal nekoliko objektivnejšo sliko. Kljub temu pa je ta še vedno popačena, saj je kritika nacističnih rezultatov pokazala, da bi moralo štetje tako kot je bilo, prikazati 70.000 Korošcev s slovensko materinščino. Njihovo dejansko število pa je še večje: na to kažejo predvsem navedbe tujih poznavalcev koroškega vprašanja, med njimi britanskih zasedbenih sil na Koroškem po drugi svetovni vojni, ki so cenile število Korošcev slovenskega jezika do nad 80.000.⁵

Štetje leta 1939 pa je pomembno še v eni stvari, saj se z njim dokončno uveljavili spraševanje po »vindišarskem« jeziku, kar je eden izmed glavnih diskriminacijskih postopkov koroških nacionalistov do slovenske manjšine. Sama beseda »windisch« je pomenila vse do plebiscita (in še pozneje) nemško historično oznako za Slovence, medtem ko se je pojmovanje Slovencev s Slovenen uveljavljalo vzporedno s slovenskim narodnostnim razvojem. Po plebiscitu, zlasti pa od srede dvajsetih let, pričanja dobivati pojem »windisch« na strani nemških koroških nacionalistov nov, diskriminacijski pomen. Z drugimi besedami: z njim naj bi se koroško slovenstvo razdelilo na dve skupini, na »domovini zveste vindišarje« in na »nacionalne Slovence«. Prvi naj bi bili po tej delitvi »domovini«, se pravi Koroški in nemštvi, »zvesti«, medtem ko naj bi bili »nacionalni« Slovenci, se pravi tisti, ki si aktivno prizadevajo za narodno enakopravnost, iredentisti, ki jih je treba omejevati v njihovi dejavnosti. Nakazano delitev slovenskega koroškega življa je pričela nemška nacionalistična publicistika utemeljevati že v letih pred drugo svetovno vojno, še zlasti velja to za sedanji čas. V literaturi take vrste beremo, da so »Windische«

⁴ Prim. Allgemeines Verzeichnis der Ortsgemeinden und Ortschaften Österreichs, Wien 1915.

⁵ Tone Zorn, Nacistično ljudsko štetje 1939 na Koroškem po jezikovnih kategorijah, Ljubljana 1972, tipkopis. Izdelavo študije je omogočil Sklad Borisa Kidriča.

Korošci, ki govorijo slovenski jezik, vendar z nemško narodnostno ali kulturno zavestjo, pa tudi, da so »Windische« element, katerega govorica je skoro v celoti pretkana z nemščino, ter da se njihovega govora sploh ne da zapisati in podobno. Prepletenost »vindišarskega« govornega jezika z nemškim elementom pa se utemeljuje z germanizmi, kakršnih je na Slovenskem še vse polno. Gledamo nazaj so bile te in podobne trditve o etični delitvi slovenske manjšine vse do vključitve Avstrije v nacistični rajh marca leta 1938 privatna teza nemških koroških nacionalistov in njihovih raznovrstnih organizacij. To pa se je spremenilo s prihodom Avstrije v nacistični rajh 1938. leta, saj postane v tem času »vindišarstvo« oziroma »vindišarska teorija« sestavni del politike režima do manjšine. Se zlasti se je to pokazalo ob ljudskem štetju leta 1939, ko so nacisti uvedli ob tradicionalnih jezikovnih kategorijah »deutsch« in »slovenisch« še novo jezikovno kategorijo »windisch«. Ob tej priložnosti so skušali ugotavljati »vindišarsko« narodnost južnokoroškega prebivalstva, pri čemer so uspeli najti vsega nekaj nad sto deklariranih vindišarjev. Podoben postopek so izvajali tudi na avstrijskem Štajerskem, medtem ko so se pošastne posledice takega ravnanja pokazale po kapitulaciji Jugoslavije, ko so nacisti prenesli vindišarsko teorijo na okupirani del jugoslovanske Štajerske. Kdor pregleduje današnje pisanje nekdanjih graških zagovornikov »vindišarstva«, lahko ugotovi, da so vendarle spoznali, da so se prav tisti Spodnji Štajerci, ki so jih pred in med drugo svetovno vojno označevali za »Windische« z orožjem uprli nacizmu. Drugačno usodo pa je doživelo »vindišarstvo« na Koroškem. Tu lahko ugotovimo, da ga je 1951 leta prevzela pri ljudskem štetju celo avstrijska statistika ter uvedba iste jezikovne kategorije kot nacisti leta 1939: deutsch, slovenisch in windisch, skupaj z vrsto njihovih medsebojnih kombinacij, kot npr. slovenisch-windisch, deutsch-slovenisch, deutsch-windisch in podobno. Skupno je bilo pri tem štetju deset jezikovnih kombinacij. Ker so našli tega leta v jezikovnih kategorijah slovenisch-windisch in windisch-slovenisch le nekaj oseb, so ti dve kategoriji pri štetju leta 1961 opustili. Posledica prevzema metode nacističnega ljudskega štetja iz leta 1939 je na Koroškem povzročila, da v dnevni politični praksi večkrat odštejejo od manjšine vse, ki so vpisani v jezikovno kategorijo »windisch« ali v njene kombinacije. To je ob zadnjem zakonu o dvojezičnih topografskih napisih zašlo celo v zakonodajo, saj je zakonodajalec odštel od manjšine vpisance v »vindišarske« jezikovne kategorije ter tako še nadalje zmanjšal območje veljavnosti tega zakona. To pa še ni vse. Po dosegu popolne avstrijske suverenosti leta 1955 so koroški nemški nacionalisti v letu dokončne amnestije za nekdanje naciste ustanovili v okviru osrednje protislovenske organizacije Kärntner Heimdienst še posebno Bund der Kärntner Windischen (Zvezo koroških vindišarjev), organizacijo, ki naj predstavlja vse tiste, ki so jim pri ljudskih štetjih števeni komisarji vpisali »vindišarski« občevelni jezik. Po poročilih avstrijske literature (dr. Theodor Veiter) sestavlja Bund le nekaj posameznikov. Važnejše pa je dejstvo, da deluje Bund der Kärntner Windischen pod okriljem obeh meščanskih političnih strank na Koroškem, svobodnjaške (FPÖ) in ljudske (ÖVP), ki ga izkoriščata proti manjšini v strankarske namene. Tako ni čudno, da je avstrijska zakonodajna praksa 1959. leta uporabila Bund kot enega od vzvodov pri odpravi obvezne dvojezične šole. V zadnjih protislovenskih akcijah o Bundu der Kärntner Windischen ni več toliko slišati, pač pa nemški nacionalisti še vedno izkoriščajo »vindišarsko« vprašanje pri krnitvi pravic slovenske skupnosti. Zadnji zakon o dvojezičnih topografskih napisih je zgovoren znak za to.

Omenili smo že, da je Bund der Kärntner Windischen sestavni del osrednje protislovenske organizacije na Koroškem, Kärntner Heimatdiensta (KHD), katerega prednik sega še v koroški plebiscitni čas. Leta 1957 obnovljeni Heimatdienst zajema danes 17 najrazličnejših koroških društev in organizacij. Na njegovo vplivnost naj opozori še podatek, da so se v zadnjem letu vključila v to organizacijo dva do tri nova društva. Če bi hotela Avstrija izpolniti določilo državne pogodbe, ki prepoveduje delovanje protislovenskih organizacij, bi morala najbrž prepovedati vse osrednje deželne kulturne in druge organizacije in društva. Pogled na čas po drugi svetovni vojni tudi pokaže, da so bili vse do leta 1955 zaman poskusi po obnovi ali ustanovitvi nemških nacionalističnih organizacij v deželi. Britanske zasedbene oblasti so dovolile le obnovo društva Die Kärntner Landsmannschaft (Društvo koroških nemških rojakov), katerega ustanovitev sega v čas Avstroogrske monarhije, ki pa je kmalu po obnovi zajelo večino večino slovenskih nasprotnikov. Položaj se je spremenil s podpisom avstrijske državne pogodbe 15. maja 1955 leta. S tem trenutkom so odpadli še zadnji zadržki pri ustanavljanju ali obnavljanju nemških nacionalističnih organizacij. Tako je bilo le štiri dni po podpisu avstrijske državne pogodbe ustanovljeno Koroško šolsko društvo — Kärntner Schulverein-Südmark kot koroški naslednik predvojnih društev Deutscher Schulverein in Südmark, ki sta že v času Avstroogrske delovali na Slovenskem. V letih pred drugo svetovno vojno sta se društvi združili in kmalu zašli v nacizem, kar so po letu 1945 priznale tudi avstrijske oblasti. Kot tretje društvo je bilo decembra leta 1955 ustanovljena organizacija Der Kärntner Abwehrkämpferbund, Zveza koroških protijugoslovanskih bojnikov iz let 1918/20. Že na tem mestu lahko opozorimo, da je prav ta organizacija med članicami Kärntner Heimatdiensta najbolj protislovensko glasna. Če bi pri njej upoštevali nekdanje bojavnike, bi bila organizacija danes v zatonu, vendar pa je članstvo v njej dedno in danes nosijo težo protislovenske in protijugoslovanske usmerjenosti Abwehrkämpferbunda tako imenovani »nosilci tradicij plebiscitnih bojev«, »Traditionsträgerji«, očitno pa je, da ti niso le nosilci tradicije plebiscitnih bojev, ampak tudi boj iz let 1938/45, se pravi obdobja nacističnega režima. — Konec leta 1956 so Kärntner Landmannschaft, Kärntner Schulverein in Abwehrkämpferbund nastopili v javnosti kot posebna delovna skupnost za južno Koroško, ki se je v prihodnjih mesecih preimenovala v Kärntner Heimatdienst. Skoro istočasno je bil v tem okviru ustanovljen še Bund der Windischen. Značilno pri tem je, da tako osrednja avstrijska vlada, kot koroške deželne oblasti kontaktirajo z Kärntner Heimatdienstom kot enim izmed odločilnih faktorjev v deželi, pa tudi to, da so stališča te organizacije mnogo bolj upoštevana kot stališča slovenske manjšine. Vzrok temu je dejstvo, da ima Kärntner Heimatdienst ne le zaslombo v obeh meščanskih političnih strankah, ki sta celo zastopani v njegovem vodstvu, ampak tudi pri vrsti članov in nižjih funkcionarjih socialistične stranke.

Očitno je, da so napadli na slovensko manjšino septembra in oktobra leta 1972 marsikaterega Avstrijca opozorili na nevarnost nemškega nacionalizma, kar velja še posebej za mlado generacijo socialistično usmerjenih mladincev, med njimi »Zvezo koroških študentov« (Bund Kärntner Studenten), ki je ob napadih na dvojezične krajevne napise postavila zahtevo po prenehanju javnih podpor tako Heimatdienstu kot Kärntner Abwehrkämpferbundu.⁶ Opisani dogodki so dalje nakazali dejstvo, ki ga v koroškem političnem življenju vse do danes ni bilo opaziti, namreč ločevanje duhov v poli-

⁶ Gl. Volkszeitung in Kleine Zeitung 10. oktobra 1972 št. 232.

tičnih strankah večinskega naroda. Medtem ko je svobodnjaška stranka izključno na protislovenskih stališčih in se že ves čas delovanja (od leta 1949) napaja ob šovinističnih protislovenskih nastopih, bi utegnili vsaj pri posameznikih, vključenih v avstrijsko ljudsko stranko, najti pozitivnejša gledanja na slovensko vprašanje, večkrat pogojena s pridobivanjem slovenskih glasov na volitvah. Nedvomno pa so zadnji dogodki najbolj pretresli koroške socialiste. Vzrokov za to je več. Glavni bo seveda ta, da je stranka vodilna politična sila v deželi. Temu se pridružuje dejstvo, da je zdajšnja socialistična stranka le v deločni meri naslednica nekdanje avstrijske demokracije iz časa monarhije in prve republike. Danes ni spremenjen le program stranke, ampak v marsičem tudi njen članski sestav, v katerega so zašli tudi sloji izven delavskega gibanja. Še več: v letih po drugi svetovni vojni se je stranka, kar velja še posebej za koroško, celo sama prizadevala pritegniti nekdanje naciste v svoje vrste; to je imelo odmev tudi med zadnjimi protislovenskimi nastopi,⁷ med katerimi je uspelo meščanskemu taboru z nacionalističnimi gesli pritegniti v protimanjšinsko akcijo marsikaterega člana socialistične stranke.

II

Za oris stališč Kärntner Heimatdiensta do slovenskega koroškega vprašanja je več kot zgovorno glasilo te organizacije Ruf der Heimat, ki je začelo izhajati leta 1968. Za nakazno je še zlasti zanimiv uvodnik ob začetku izhajanja lista, ki natančno opredeljuje potrebo po takem glasilu. Ta naj bi bila v obrambi pred »neupravičenimi in za prihodnost Koroške nevarnosti zahtevami« voditeljev slovenske manjšine od sklenitve avstrijske državne pogodbe dalje; najdemo tudi trditve, da slovenske zahteve niso pogojne s to pogodbo, pa tudi ne s številom pripadnikov manjšine. Teh naj bi bilo po Ruf der Heimat vsega 10 do 11 tisoč ali 10% celotnega južnokoroškega prebivalstva. Ker pa predstavniki manjšine zavračajo to število, bi bilo pač potrebno posebno tajno »ugotavljanje Slovencev«. Šele potem bi se lahko dokazalo, ali gredo manjšini tiste nedeljene pravice, ki jih zajema člen 7 državne pogodbe iz leta 1955. Podobno kot še tolikokrat najdemo tudi ob tej priložnosti zagotovilo Heimatdiensta, da gredo Slovincem vse pravice iz obstoječega pravnega reda in državne pogodbe, vendar pa bi ob tem ne smela 10% manjšina predpisovati položaja večini nemškega in »vindišarskega« južnokoroškega prebivalstva. Dalje izvemo, da se »Windische« ne prištevajo k slovenski narodnosti (Volkstum), ampak le k nemškemu kulturnemu krogu. Predvsem pa se je prva številka Ruf der Heimat obračala proti takratnemu apelu Narodnega sveta koroških Slovencev, katoliško usmerjeni osrednji organizaciji manjšine, po uveljavitvi določene kulturne avtonomije za slovensko skupnost; to sugestijo je list označil kot program za ustanovitev »slovenske države na avstrijskih tleh«.⁸

Programska vodila Kärntner Heimatdiensta so ob poudarjanju »vindišarstva« ter odrekanju narodnostnih pravic slovenski skupnosti še napadi na protinacistični boj koroških Slovencev in povezanost tega boja s protifašističnim bojem matičnega naroda. Primer takega napada srečamo maja leta 1968, ko je organizacija intervinirala pri deželnem glavarju, policiji in deželnem varnostnem direktorju zaradi slovenskih spominskih svečanostih, prirejenih med drugim v spomin na znane selske žrtve, na trinajst koroških Slovencev,

⁷ Prim. Salzburger Nachrichten, 30. oktobra 1972, št. 251.

⁸ Ruf der Heimat (št. 1), 1968.

ki so jih nacisti aprila leta 1943 obglavili na Dunaju.⁹ Značilno je, da deželne oblasti niti takrat niti kasneje niso nastopile proti podobnim nastopom nemškega nacionalizma. Tako ni čudno, da je lahko 1970. leta izšlo iz vrst Heimatdiensta znano opozorilo, da zgodovina na Koroškem še ni potegnila zadnje črte ter da bi ta potegnjena šele, ko na Koroškem enega od obeh narodov (Völker) ne bo več. Nakazano grožnjo je Kärntner Heimatdienst pospremil z zagotovitvijo, da bo »obrambni boj« (pred Slovenci) voden s srcem in duhom in ne z nasiljem, podčrtal pa tudi, da je Koroška dežela nemškega jezikovnega prostora, nemškega kulturnega kroga ter zgodovine nemškega naroda; Koroška je tudi vedno imela značaj nemške dežele.¹⁰ Delovanje KHD kaže, da gre »obrambni boj« predvsem proti vsakršni manjšinski zakonodaji za Slovence in h krnitvi dosedanje zakonodaje; kolikor pa bi do take zakonodaje vendarle prišlo, naj ta še bolj omeji pravice slovenske skupnosti. Tako je bila vse do srede leta 1972 glavna Heimatdienstova dejavnost prizadevanje po »ugotavljanju Slovencev« kot pogoja za vsakršno manjšinsko zakonodajo odpravi še tistih pravic manjšine na področju dvojezičnega šolstva, kot jih je uvedla obstoječa zakonodaja leta 1959.

Podoben predmed napadov je tudi gimnazija za Slovence v Celovcu. Kar se tiče določila državne pogodbe, ki prepoveduje dejavnost organizacij takega značaja, kot je Kärntner Heimatdienst, je KHD v začetku leta 1971 zagotovil, da se ni skušal nikoli dotakniti ustavnih pravic koroških Slovencev. Njegova dejavnost da tudi ni usmerjena k asimilaciji Slovencev, pač pa da je v ostrem »nasprotju s slovenskimi ekstremisti«, vnet branilec »demokratskega priznavalnega principa« pripadnosti k narodnosti. KHD se je ob tej priložnosti označil za »avstrijsko demokratsko organizacijo«, ki bi vedno spoštovala priznavanje posameznika k slovenstvu, čeprav bi objektivni znaki kazali drugače. KHD tudi zastopa interese večinskega, se pravi nemškega naroda na Koroškem, ter nastopa proti zahtevam slovenskih ekstremistov, ali z drugimi besedami: proti upravičenim težnjam slovenske skupnosti po izpolnitvi avstrijskih obvez, sprejetih z državno pogodbo leta 1955.¹¹ Kar zadeva zadnji zakon o dvojezičnih topografskih napisih, si je v tem času KHD vidno prizadeval, da bi kot »zastopnik južnokoroškega večinskega prebivalstva« sodeloval pri pripravah omenjenega zakona.¹² Do tega sicer ni prišlo, pač pa je v dneh napadov na dvojezične krajevne napise koroški deželni glavar sporočil, da je bil 26. junija 1972 razgovor s predstavniki KHD, ki so dobili zagotovilo, da predvideni zakon ne bo uveljavil teritorialnega principa pri urejanju slovenskega vprašanja ter da bodo odšteti od manjšine vsi 1961. leta v »vindišarske« jezikovne kategorije vpisani južni Korošci. To opozarja, da so tudi deželne oblasti in za njimi dunajski parlament v določeni meri sprejeli »vindišarsko« teorijo in s tem eno osrednjih protislovenskih zahtev Kärntner Heimatdiensta. Očitno pa to zagotovilo ni zadovoljilo KHD in krogov okoli te organizacije, saj so bili prepričani, da do sprejetja zakona sploh ne bo prišlo. Ob nacionalističnem odstranjevanju dvojezičnih topografskih napisov septembra in oktobra 1972 se je pokazala tudi nemška nacionalistična struktura ne le koroškega meščanskega tabora, ampak tudi dela socialistične stranke, saj je delež nižjega strankinega aparata aktivno sodeloval pri napadih na dvojezične krajevne napise. Vse kaže, da je socialistična stranka šele v tem trenutku opomnila KHD, da se je »do zdaj premalo odločno distanciral od

⁹ Prav tam, št. 2, 1968.

¹⁰ Prav tam, št. 14, 1970.

¹¹ Prav tam, št. 17, 1971.

¹² Prav tam, št. 21, 1971.

nasilnih dejanj»,¹³ medtem ko je kancler dr. Kreisky označil prizadevanje te organizacije po »ugotavljanju« manjšine »za najčistejšo hitlerjansko glasovanje«. ¹⁴ Značilno je, da so se v tem času stališča protislovenskih krogov še radikalizirala ter so ti krogi ob stalnem prizadevanju po »demokratični, tajni ugotovitvi manjšine« postavili še zahtevo po redukciji obstoječega dvojezičnega šolstva (»Enakopravnost nemških učiteljev na šolah Spodnje Koroške«) ter zamenjavo slovenskih duhovnikov, »ki v nasprotju s katoliško vero »pridigajo slovenski nacionalizem«. ¹⁵ Sam zakon o dvojezičnih topografskih napisih je KHD označil na nepravilno darilo manjšini«, in to na podlagi naj-novejših neomejenih zahtev slovenskih voditeljev«, ki da vodijo k nemiru v deželi, k brezpravju manjšine, k Slovenski Koroški. ¹⁶

Ne glede na to, da avstrijska državna pogodba prepoveduje delovanje protislovenskih organizacij, oblasti vse od ustanovitve niso nastopile proti KHD in vanj vključenih organizacij in društev. Še več, ko je jugoslovanski zunanji minister Koča Popović novembra 1960 opozoril Avstrijo na peti odstavek člena 7 državne pogodbe, ki prepoveduje protimanjšinske organizacije, mu je avstrijska stran odgovorila, da bi razpust le-teh ne rešil vprašanja. Proti Heimatdienstu so na ustreznih mestih večkrat nastopali tudi predstavniki manjšine. Tako je treba opozoriti na intervencijo takratnega predsednika Narodnega sveta koroških Slovencev dr. Valentina Inzka pri kanclerju dr. Josefu Klausu 1967 leta. Ob tej priložnosti je dr. Inzko pokazal na škodljivost delovanja KHD proti avstrijskim državnim interesom in na zadovoljivo rešitev odprtih manjšinskih vprašanj. Opozoril je tudi na nujnost prepovedi delovanja te organizacije. Kot druge intervencije, je bila tudi ta brez uspeha, in ne le to: na privatno tožbo predsednika Kärntner Heimatdiensta je okrajno sodišče v Borovljah obsodilo dr. Inzka 5. februarja 1968 zaradi žaljenja časti. Manjšina je še zlasti odločno zahtevala sankcije proti glasilu KHD in njegovemu odgovornemu uredniku ob petdesetletnici koroškega plebiscita 1970. leta; vlogo odgovornim organom na Dunaju so vložili trije slovenski študenti, pri čemer so opozorili na pisanje Ruf der Heimat in pokazali na dejstvo, da je pisec članka o »obrambnem boju« ščuval in vnašal nemir med oba naroda na Koroškem, vendar je državno pravdnštvo zavrnilo prijavo proti Heimatdienstovem glasilu. ¹⁷ Odprta pa je še prijava, ki jo je proti Heimatdienstu vložil koroški Slovenec dr. Matjaž Sienčnik.

¹³ Kärntner Tageszeitung, 5. novembra 1972, št. 253.

¹⁴ Die Presse, 4./5. november 1972, št. 7377.

¹⁵ Volkswille, 5. novembra 1972, št. 256.

¹⁶ Letak KHD iz oktobra 1972.

¹⁷ Gl. Ruf der Heimat, št. 16, 1971.

Koroška kot preizkusni kamen Evrope*

Dr. Vojaš Rus

Usoda Slovencev na avstrijskem Koroškem — posebno kot jo kažejo zadnji dogodki — ni samo ključno vprašanje odnosov med Avstrijo in Jugoslavijo.

Njihova usoda je bila in je še vedno izrazit preizkusni kamen:

- za sodobno zbliževanje med narodi,
- za nastajanje nove Evrope,
- za odnose narodov v Podunavju in Srednji Evropi,
- za mesto Avstrije v svetu,
- za evropsko socialno demokracijo in
- za evropsko katolištvo.

Vsakomur je več kot jasno, da vsi Slovenci skupaj nimamo take kvantitativne teže, da bi bili z njo pomembni za Evropo, še manj za svet. Vse bolj pa zgodovina tudi kaže, da za nobeno etnično skupnost ni odločilno samo to, ali je velika ali majhna, ampak odloča predvsem njena socialna kvaliteta (zেমimimo merjenje moči med vietnamskim narodom in imperializmom ZDA).

Odnosi na Koroškem — in še posebej položaj Slovencev v tej deželi — so pomemben preizkusni kamen za širše mednarodne odnose, ker se skozi te odnose nasprotno evropske in svetovne težnje zelo ostro prelamljajo, ker se tu še posebej jasno kaže socialna kvaliteta vseh teh teženj.

Koroški in drugi Slovenci niso preizkusni kamen, ker bi bili izvoljeno ljudstvo, ampak ker smo v določen krizni družbeni prostor vrženo, objektivno postavljeno ljudstvo (zato smo lahko in smo morali v letih 1941—1945 izvršiti prvo revolucijo v klasičnem srednjeevropskem prostoru in po 1948. letu sodelovali v prvem organiziranem odporu stalinizmu v komunističnem gibanju).

Pri nas in drugod po svetu večkrat dobronamerno, toda precej nedomišljeno govore o združevanju vseh narodov sveta, Evrope in Podunavja. Ne vidijo — govorimo o dobronamernih, ne o tistih z ozkimi interesi —, da se »združevanje« ali pa vsaj resno in trajno zbliževanje med narodi ne more uresničiti s kapitalističnimi, z birokratskimi, tehnokratskimi, državno-kapitalističnimi, z blokovskimi vsebinami, z delitvijo sfer ali vplivov med velesilami. Ne vidijo, da se na nobenega od teh načinov ne da zblížati, še manj združiti narode, ampak jih samo podrediti, o čemer jasno priča tudi sedanji položaj Slovencev na Koroškem.

Nedomišljena navdušenost ne vidi, da je danes **minimalni** nujni pogoj za trajnejše in globlje zbliževanje, da ima to zbliževanje in združevanje **ново** družbeno, v skrajnem rezultatu socialistično vsebino; tudi to dokazuje primer Koroške. Ne vidijo, da je edina pot k resničnemu zbliževanju narodov veliko večji napor vseh naprednih in socialističnih subjektivnih sil v vsej Evropi in svetu, da prav ob zbliževanju ostro diferencirajo napredne in nazadnjaške družbene vsebine.

Evropa je že od svojega nastanka razklana med oblastniško-lastniškim in delovnim življenjskim principom. V obeh nasprotnih smereh je dala svetu največ. Dala je imperializem, kapitalizem, obe svetovni vojni na eni strani in grško filozofijo, posebne znanosti, industrijo, delavsko in socialistično gibanje na drugi strani. Ta dvojna pota Evrope se posebno trdo lomijo čez naše hrbte prav

* Skrajšan in stilistično popravljen govor v skupščini SR Slovenije.

zaradi našega objektivnega položaja. Ni posebno pomembno, da smo na evropski meji treh etničnih skupin, na meji Slovanov, Germanov in Romanov, ampak je dosti pomembnejše, da smo na najbolj zaostreni svetovni meji, ki se tudi v Evropi začrtuje med vladajočimi in podrejenimi socialno-etničnimi skupinami. V delovnem življenjskem principu Evrope smo že dolgo precej prisotni. Dejstvo pa je, da smo Slovenci — in danes še posebno koroški — že stoletja on stran ostre meje evropskega osvajaštva in nasilja, da smo že stoletja predmet organiziranih tujih lastniško-oblastniško vodenih etničnih elementov. Včasih je ta tuji socialno-etnični pritisk bolj, včasih pa manj močan. Toda niti enkrat v tisočih letih se ni obrnil v nasprotni smeri; mi smo vseskozi na isti strani, vseskozi smo njegov predmet. Konec 19. stoletja in zlasti v 20. stoletju je dobil ta tuji etnično-socialni element obliko enega najbolj organiziranih, najbolj izurjenih in vsestranskih šovinizmov, kar jih je bilo doslej na svetu, saj je bila njegova socialna vsebina zelo udarna mešanica elementov absolutizma, kapitalizma, malomeščanstva in deloma delavskega oportunizma.

Tako strukturiran skrajni nemški šovinizem živi prav na Koroškem neprekinjen — zaradi mednarodnih pogojev — in bolje ohranjen kot kjer koli drugod, kljub porazom v dveh svetovnih vojnah. Tudi zato je lahko tako agresiven. Hitlerizem je bil samo posebna oblika tega socialno-etničnega substrata, ki obstaja še precej neokrnjen, tudi če se spremene simboli. Ta substrat je bil seveda izvor hitlerjevstva, ne narobe. Zato je povsem iluzorično iskati glavni vzgon tega skrajnega šovinizma v mentalnih ostankih iz dobe hitlerizma, saj kralji gredo, kraljestvo ostane. Le ljudje, ki jim je povsem tuja konkretna socialno-politična analiza, se lahko čudijo sedanjim izbruhom na Koroškem, take ljudi pa seveda najdemo pri nas in v svetu. Gre za naslednje: skrajni nemški šovinizem na Koroškem ima še vedno najbolj ohranjeno socialno vsebino.

Koroški problem je torej izraziti del največjega sodobnega svetovnega problema, odnosa med močnimi in odvisnimi narodi, ki se prepleta z bojem z nasprotnimi razredi. Skrajni nemški šovinizem na Koroškem — v obliki Heimatdiensta — je sestavina najbolj zaostrenega mednarodnega razredno-etničnega pritiska, kakršen se manifestira v Južni Afriki, Rodeziji, v najbolj rasno zagrizenih predelih ZDA, ki socialno odvisnega nasprotnika etničnega elementa ne izkorišča samo ekonomsko in ga ne podreja samo politično, ampak ga prežene v geto, v aperheid. Koroški Slovenci niso samo gospodarsko izkoriščani, niso samo agrarno področje, odvisno od industrijskih predelov, ampak mu šovinistični nasprotniki niti nekaterih minimalnih kulturno etničnih pravic. Samo navidez je nestrpnost zaradi nekaj skromnih slovenskih krajevnih napisov »iracionalna« strast ob nekaj malenkostih. Ne, ta »iracionalnost« je zelo racionalna s stališča ozkih nacionalističnih interesov in obenem sramotna za Evropo. Šovinisti na Koroškem se zavedajo (kot mnogi drugi, pa tudi tisti pri nas in v Evropi, ki tako neiskreno govore o »iracionalnih« strasteh »na tej in oni strani meje«), da krajevni napisi lahko povedo manjšini, da je jutri še ne čaka etnična smrt, da ji lahko vlijejo nekaj upanja prav tam, kjer je njena najbolj številna baza, da lahko zakoličijo vsaj neke, če še tako omejene pozicije manjšine v **njeni bazi**. Ker pa je nemški nacionalizem na Koroškem trenutno najbolj intenzivni šovinizem v Evropi, ker je edino on v celi Evropi trdno odločen, da v nekaj desetletjih načrtno zbriše manjšino, ga seveda silovito razburja, kakršna koli, tudi najmanjša učvrstitev baze manjšine.

Koroški napolaparheid je v tem, da šovinisti ne trpe slovenskega javnega napisa v večjih naseljih, na večjih strnjenih področjih Koroške, da slovenske napise potiskajo v najbolj odročne in med sabo čimbolj ločene hribovske in

vaške zaselke, da hočejo slovenščino pregnati iz ulice v šepet domače hiše — ker je njihov načrt: čimbolj zastrašiti in razbiti etnično bazo in jo tako razbiti uničevati kos za kosom. V tem je tudi vsa tajna, zakaj šoviniisti nimajo »skoro nič« proti slovenski gimnaziji ali časopisu v Celovcu. To je vse po njihovem tako proč od baze, da bo vse obviselo v zraku in samo po sebi propadlo, ko uničijo bazo.

Na drugi strani pa je večina Slovencev — spet zaradi dolgotrajnih objektivnih pogojev — sprejela evropske delovno-organizacijske navade. Zato ni mogoče iskati vzrokov za na primer manjši relativni delež katerekoli slovenske manjšine v manjšem delovnem prispevku v nacionalnem proizvodu, kar bi bilo edino in samo do neke mere razumljivo tudi s stališča socializma.

Koroški primer je tako postal samo eden od najbolj izrazitih preizkusov, kako se ne more roditi nova Evropa, nova Srednja Evropa in Podonavje, in kako Evropa ne more sodelovati v graditvi novega sveta. Naj bo omiljen ali bolj oster, naj izvaja šovinizem v hitlerjevskih ali v buržoazno-demokratskih okvirih, je vladujoči evropski lastniško-oblastniški princip vse manj sposoben pripeljati do resničnega nacionalnega in etničnega zблиževanja na manjših ali večjih področjih.

Zelo modernizirana, toda še vedno ribiška Islandija, kmečki in ribiški del Norveške sta znotraj Evrope samo majhna, vendar značilna primera iste svetovne socialne-ekonomske problematike kot Koroška, Južna Evropa in nerazviti deli sveta v soočenju z razvitejšimi. Znotraj Evrope sta Islandija in Norveška podobni Koroški, ker gre v vseh teh primerih za ogrožena agrarno-surovinska področja; sta pa zelo različni od koroških Slovencev, ker imata lastno državno-politično obrambo in ker ju nihče ne ogroža v etnično-kulturnem pogledu na tak način kot koroške Slovence. Nekje vmes je spor Valonci-Flamci, ki je že večkrat močno tresel Belgijo. Tudi tu sta združena socialni in etnični element, le da Flamci etnično niso tako močno pritisnjeni kot Slovenci na Koroškem. Položaj koroških Slovencev je precej podoben položaju Severnih Ircev in Baskov, ki pa svoj boj vodijo na drugačen način. V nečem najbolj bistvenem pa je slovenska manjšina res na slabšem od vseh drugih etničnih skupin v Evropi. Samo ona nima na področju svoje najbolj izrazite etnične baze izrazitejših jeder proletariata in inteligence.

Za nastajanje evropske gospodarske skupnosti je bil centralni problem tak, kakršno je socialno-ekonomsko ozadje podrejenosti koroških Slovencev: slabši položaj agrarno-surovinskih področij v kapitalizmu. Evropska gospodarska skupnost se je predvsem zato toliko časa in tako težko rojevala, ker je Francija vztrajala na zaščiti svoje kmetijske proizvodnje. V tem primeru je bila stvar pač drugačna kot s Koroško ali Islandijo, saj je v tem zboru Francija imela dovolj kvantitativne politične teže.

Toda ista problematika, ki jo Evropa včasih zna — če jo mora — razrešiti doma, se razrašča v največji sodobni svetovni problem **zunaj** Evrope. Ta geografski »zunaj« pa se še kako tiče Evrope, če želi imeti kakršnokoli večjo vlogo v svetu in če ji gre res za svetovno zблиževanje narodov. Ta geografski »zunaj« obsega praktično vse nerazvite dežele, se pravi dve tretjini človeštva, ki sta objektivno postavljeni v največjo socialno-etično oddaljenost od vseh razvitih delov sveta, skupaj z Zahadno Evropo. Smešno je govoriti o zблиževanju narodov v sodobnem svetu, če so ti objektivno — zaradi ekonomskih razlik — tako zelo in vse bolj oddaljeni, še bolj pa zaradi takih »potez«, kot je vietnamska vojna in arogantno nasilje na Koroškem. Kako in koga naj sedanja Evropa prepriča, da res želi sodelovati pri zблиževanju vseh narodov sveta,

če ne more rešiti doma niti tako majhnega delčka svetovne socialno-etične problematike, kot je Koroška, če trpi celo zolapartheid v Srednji Evropi.

Seveda pa niti od daleč ne moremo problematike mednarodnih odnosov reducirati na odnos med agrarnimi in industrijskimi socialno-etičnimi skupinami. Bilo bi kaj anahronično pričakovati, naj bi se industrijska in postindustrijska družba vrnila na tradicionalne agrarne oblike. Dosti pomembnejše in realnejše pa je naslednje: socialno-etnični odnos izkoriščanja in podrejanja se ne pojavlja samo kot nasprotje med agrarnim in industrijskim, ampak se lahko kaže v najrazličnejših socialnih konstelacijah in vsebinah. Odnos izkoriščanja in podrejanja se lahko pojavi tako med razredi, vladajočimi narodi in manjšinami kot tudi med geografskimi bazeni, pokrajinami, mesti in občinami ter drugimi lokalitetami. Odnos podrejanja se lahko pojavi bodisi med socialno-ekonomsko različnimi ali enakimi skupinami. V času izrazitega stalinizma je na primer prišlo do odnosov podrejenosti znotraj tega enotnega etatiističnega sveta in to je bil najmočnejši vzrok njegovih pretresov.

Skratka: brez novih, na koncu koncev socialističnih odnosov med velikimi in majhnimi etničnimi ali teritorialnimi skupinami ali sloji je nemogoče te skupine zbliževati. Tisti, ki ob pripovedovanju o zbliževanju pozabljajo na to, so slepi za najbolj očitna družbena dejstva in izkustva.

Vsi postopki slovenske skupnosti glede koroških Slovencev so bili le pravična obramba, skupaj z dobrovoljci po prvi in s partizani v drugi svetovni vojni. Obe vojni je neposredno sprožil veliko-nemški šovinizem, ki je prenesel boje tudi na ozemlje Slovenije in Jugoslavije, pred obema vojnama smo imeli valove intenzivne in organizirane germanizacije, oboroženi boj Slovencev pa nikoli ni šel bistveno čez etično ozemlje in ni politično postavljajal zahtev po »zgodovinskih« mejah.

Ob teh notornih dejstvih bi se kdo začudil: od kod šovinistom na Koroškem moralni pogum za tako vrhunsko neresnico, kot je pripovedovanje o »strahu« pred jugoslovansko in slovensko aneksijo? Od kod moralna hrabrost, da ob očitnem terorju nad manjšino in celo nad vrhovno avstrijsko državno oblastjo in ob njeni nemoči govore o »demokracičnem« ugotavljanju manjšine.

Tudi ta »pogumna« neiskrenost, ki ji skoraj ni primere v sodobnem svetu, ima jasne zgodovinske vzroke, ki so tudi preizkusni kamen za bodočo Evropo.

V Evropi ni niti enega manjšega člana iz antihitlerjevske koalicije, ki bi v njej tako aktivno sodeloval kot Jugoslavija in Slovenija in ki bi obenem zaradi tradicionalnega »sporazumevanja« velikih sil plačeval tako težke račune, povrh vsega še v korist najbolj zagrizenih nasprotnikov te koalicije, šovinstov v Avstriji in na Koroškem. Občutek take ali drugačne, hotene ali objektivne zaščite velesil omogoča šovinistom na Koroškem in Stajerskem, da taje najbolj očitne zgodovinske resnice o svoji stalni agresivnosti in da obtožujejo žrtve — za napadalnost. Kaj takega se ne dogaja nikjer na vsem prostoru bivše fašistične koalicije. Predstavnika največjih držav bivše fašistične osi — Brandt in Tanaka — se opravičujeta zaradi agresije, za katero nista kriva, v trenutku ko fašisti napadajo v Avstriji.

Zaradi svojega sporazumevanja v starem stilu so velesile v drugi svetovni vojni Avstriji dodelile vlogo prve žrtve fašizma, čeprav je vsem očitno, da je velik del Avstrije zelo aktivno sodeloval v nacistični ekspanziji. Ko pa se je Jugoslavija uprla Stalinovem pritisku in pri tem že drugič branila ne samo svojo svobodo, ampak obenem tudi svobodo vseh bližnjih in daljnjih evropskih sosedov, takrat smo — zlasti na Koroškem — še enkrat morali plačati račune celo s tem, da šovinsti preprečijo izvršitev minimalnih varstev manjšine, ki so določena v državni pogodbi. Skratka, bistvo nacizma je prav v Avstriji — in

seveda še posebej na Koroškem — ostalo najbolj neprizadeto tudi zaradi stališč velesil, ki so bila sicer do neke mere različna, vendar v primeru Avstrije in Koroške tako nedosledna, da niso dosegla minimuma, potrebnega za zблиževanje med evropskimi narodi.

Zato je Koroška kamen preizkušnje tudi v tem: niti Evropa niti svet niti Podonavje se ne morejo zблиževati, če se sporazumevanje med večjimi državami uresničuje na stari način, če so pri tem pozabljene pravice manjših. Arogantnost in napadalnost šovinizma na Koroškem in usoda koroških Slovencev sta še en dokaz, da stari način sporazumevanja med velikimi silami vedno spodbuja tiste zaostale družbene sile, ki onemogočajo sožitje med narodi. Če si večje države — posebno pa članice antihitlerjevske koalicije — resno prizadevajo zboljšati odnose v svetu in v Evropi, lahko to dokažejo tudi ob Koroški. Tu lahko odpravijo zgrešeno in zamujeno vsaj s tem, da zahtevajo popolno uresničenje — skupaj z opuščenim — tistih drobnih obvez do najaktivnejšega zaveznika, ki so jih same podpisale.

Kriza na Koroškem je tudi preizkušnja za evropske stranke socialistov in katolikov, se pravi za najmočnejši strankarsko-politični grupaciji v Zapadni Evropi. Od njih je tudi odvisno, ali bo Zapadna Evropa prispevala kaj resnega k zблиževanju med narodi. Vprašanja, ki jih sodobna zgodovina — tudi ob Koroški — zastavlja tema dvema političnima grupacijama, nikakor niso prvenstveno svetovnonazorske prirode. Prav gotovo ne gre za to, ali bosta sprejeli avtentični marksizem ali ne, ampak le: ali bosta odločneje prekinili s tistimi zastarelimi lastniško-oblastniškimi silami, ki v Evropi preprečujejo zблиževanje med narodi, in ali bosta odločneje uresničevali tisti napredni minimum v mednarodnih odnosih, ki je nujen za to zблиževanje in ki ga je Brandtova stranka deloma že pokazala v odnosu do Vzhoda ali pa Švedska do Vietnama.

Ne glede na reforme, ki jih je socialna demokracija uresničila znotraj Zapadne Evrope, je doživela in še doživlja — vse od prve svetovne vojne do današnjih slabih stikov z dvema tretjinama človeštva v nerazvitih deželah — zgodovinske neuspehe predvsem zato, ker se ni dovolj uprla domačim nacionalističnim težnjam in ker je bila gluha za upravičene socialne težnje potlačenih narodov vsega sveta. Zaradi tega ima pri razpadu stare Avstro-ogrske in pri težavah, da se vzpostavi novo sodelovanje v Podonavju in Srednji Evropi, svoj zgodovinski delež tudi socialdemokracija. Zato je nemogoče pričakovati, da bi socialdemokracija prispevala kaj bistveno novega in boljšega v Evropi, v Podonavju in v Srednji Evropi, če ne bo odločno prekinila tudi z negativno in polovično tradicijo do nacionalnih in etničnih vprašanj.

Socialistična vlada v Avstriji je res podvzela nekatere dejanske, otipljive, čeprav zelo nezadostne ukrepe v prid manšine in s tem dala začetne majhne prispevke k dejanskemu zboljšanju odnosov. Toda vse to so spremljala omahovanja, za katera je težko ugotoviti, koliko so plod nerazčiščenih pogledov na nacionalne odnose in koliko poskus domače taktike. Gre na primer za trditve, da je Južna Tirolska nekaj drugega od Koroške; te besede skoraj gotovo niso želele poudariti, da je na Koroškem položaj manjšine neskončno težji kot na Tirolskem, ampak so izzvenele, kot da so obveze do slovenske manjšine manjše, kot da gre za dve vrsti ljudi. Sem spada tudi sprejemanje teze o »upravičenem« občutku »ogroženosti« nemških šovinistov na Koroškem in sprejemanju teze o »windischerstvu«, ki je izrazita oblika potujčevanja in zato v ostrem nasprotju z državno pogodbo. Gotovo bodo imeli avstrijski socialisti še težke boje za izolacijo nemškega šovinizma na Koroškem in v Avstriji, ki je neprizadet preživel dve vojni in ki je — seveda ne prvenstveno, deloma pa le — tudi posredni rezultat skoro stoletnih pomanjkljivosti socialdemokracije

v nacionalni politiki (Cankar: stranka ni videla naroda). Prav gotovo pa ni mogoče iskati niti najmanjšega vzroka za sedanje težave socialistične vlade v veliki, morda celo pretirani potrpežljivosti Slovenije in Jugoslavije, ampak le v notranjosti avstrijske zgodovine in družbe. Gotovo je tudi — surovi odnos šovinistov do socialističnega predsednika vlade je jasno svarilo —, da bodo vse vse pozitivne težnje pri samih socialistih trajno ogrožene, če šovinisti ne bodo izolirani. Kako negativen je dejanski odnos političnih sil na Koroškem kljub socialistični formalni večini, nazorno pokaže primerjava s Trstom. V Trstu dobe neofašisti že na ulici tak dostojanstven, »neuličen« odgovor cele nefašistične večine, da so bili doslej vedno poraženi. Na Koroškem šovinisti cele tedne tako gospodarijo na ulici, da ostanejo osamljeni in brez obrambe celo najodgovornejši predstavniki socialistov.

Naj na začetku ugotovim — da bi bili čim bolj objektivni — da se je tudi v katoliški skupnosti Avstrije našel kak cerkveni funkcionar, kak časopis, kak deželni poslanec s stališčem, čeprav nezadostnim, v prid manjšine. Pozitiven pojav je tudi drža slovenske katoliške organizacije na Koroškem, ki je družbeno pravico predpostavila starim strankarskim vezem. Kot celota pa je avstrijska ljudska katoliška stranka tako določno stopila na stran šovinistov, da je še enkrat in povsem jasno, koliko je treba v »krščanskem« delu Evrope še narediti, da bi bil krščanski in da bi v večji meri sodeloval v izgradnji minimalnih temeljev mednarodnega zbliževanja.

Tudi tu je jasno, da ne gre za idejne, ideološke razloge in razlike. Ne glede na svetovnonazorske razlike vsi vemo, da je v evangelijskih tekstih toliko mest o človeških, medčloveških in tudi medetničnih odnosih, da bi zvest pristaš evangelijskega lahko gradil minimum novih mednarodnih odnosov in da bi moral biti povsem na drugi strani kot avstrijska ljudska stranka. Spet se je pokazalo — samo še enkrat po tisočih podobnih dogodkih v zgodovini Evrope in Avstrije — da sploh ne gre za idejne, ampak za socialne razloge in da je velik del organiziranih cerkva v Evropi še vedno močno prepleten z lastniško-oblastniškim svetom. Se pravi, da tudi tiste, ki jim je v Evropi res kaj za krščanstvo, čaka še veliko dela z diferenciacijo znotraj katoliškega tabora.

Tudi če težimo biti znanstveno dosledni — kar seveda vključuje znanstvenokritični odnos do nas samih, do nacionalnih odnosov v Sloveniji in Jugoslaviji — lahko z gotovostjo rečemo: prav mednacionalni odnosi v Jugoslaviji so verjetno ena od strani, ki ob vseh pomanjkljivostih kažejo naprednost pravega socializma pred vsemi sodobnimi oblikami lastniško-oblastniške družbe v Evropi in svetu. Mednacionalni problemi Jugoslavije so objektivno-sociološko, ekonomsko, zgodovinsko — gotovo v vsej Evropi najtežji, saj imamo najbolj pisan agregat etničnih skupin z zelo različno ekonomsko stopnjo, zgodovino, z različno kulturo, z različnimi geopolitičnimi in geoekonomskimi položaji, z različnimi tradicionalnimi gravitacijskimi centri, v vsakem pogledu so razlike večje kot v drugih evropskih deželah.

Tudi po socialistični revoluciji so v Jugoslaviji obstajali znani mednacionalni problemi — pojavi unitarizma in seperatizma —, ki so ji nosili posamezni deli »socialističnega« birokratizma in tradicionalne reakcionarne sile. Vendar smo pri nas vsaj z delnim uresničevanjem socialnih načel take pojave lažje in temljejše premagovali kot kjerkoli v Evropi. Ti negativni pojavi pri nas nikoli niso mogli bistveno ogroziti **gospodarske** pomoči nerazvitim etničnim skupinam, **politične** samostojnosti in izražanja etničnih skupin, svobodnega **kulturnega** razvoja etničnih skupin — torej vseh tistih pridobitev, ki jih Slovenci na Koroškem nimajo. Če strogo primerjamo po vseh realnih merilih — ekonomskih, političnih, kulturnih — mednacionalne odnose v Jugoslaviji

in drugod po Evropi, če upoštevamo — kar je tudi nujno za znanstveno oceno — v koliko težjih objektivnih pogojih smo v Jugoslaviji gradili take odnose in kako (sorazmerno) lahko smo deformacije teh odnosov doslej razreševali, kljub stalno večjim objektivnim težavam kot drugod, in če ugotovimo, koliko težje drugod razrešujejo dosti enostavnejše mednacionalne odnose (vprašanje Baskov, Severne Irske, Flamcev itd.) — potem je prednost avtentičnega, čeprav še zelo začetnega socializma na mednarodnem področju očitna. Izkušveno, zgodovinsko je tudi dovolj dokazano, da je bil bistven pogoj za uspeh socialistične revolucije v Jugoslaviji in v vsakem njenem delu že vnaprejšen jasen koncept o mednacionalnih odnosih, kakršen je že pred 1941. letom prevladal v KPJ, prevladal na temelju težko doživljenih in proučenih napak glede mednacionalnih odnosov v buržoazni Jugoslaviji, v Drugi Internacionali in deloma v sami KPJ ob njenih začetkih. Očitna je neposreda in nujna povezanost socializma in novih mednarodnih odnosov, na kakršnih se edino lahko zbližujejo Podonavje, Srednja Evropa, Balkan, Evropa in svet.

Johann Pall Arnasson: »Von Marcuse zu Marx«

(»Od Marcuseja do Marxa«)

Sammlung Luchterhand — 54, 1971

To delo je bilo pod naslovom »Antropološki aspekti kritične teorije« sprejeto kot disertacija na filozofski fakulteti v Frankfurtu ob Maini. Pomembno je predvsem zaradi tega, ker je to ena redkih študij (s širših vsebniskih aspektov je napisana Rusconijska knjiga »La teoria critica della società«), ki celotno ter kritično obravnava delovanje frankfurtske šole oziroma predvsem Marcusejev opus, ker naj bi ta predstavljal še najmanj zaprt univerzum. Naj zaradi lažjega pregleda navedemo naslove posameznih poglavij: 1) Antropologija zgodnjega Marcuseja, 2) Klasična oblika kritične teorije, 3) Marxova kritika politične ekonomije in teorija poznega kapitalizma, 4) Kritična teorija kot samokritika filozofije, 5) Marcusejeva recepcija Freuda, 6) Marcusejeva kritika stalinizma, 7) Enodimenzionalni človek, 8) Repolitizacija kritične teorije? 9) Zaključek.

Kot že povedano, je v ospredju Marcuse, ker naj bi njegov opus predstavljal še najmanj zaprt sistem v nasprotju z deli Horkheimerja in Adorna ter tistim delom marksizma, ki je fenomenološko orientiran. Temeljne teze pričujoče knjige pa lahko formuliramo nekako takole: recepcija Marxa v frankfurtski šoli tridesetih let je bila očitno pomanjkljiva, tako da pomeni kritičen odnos do kritične teorije dejansko ponovno vrnitev k Marxu, po drugi strani pa je Marx lahko najustreznejše aktualiziran ravno v kritičnem dialogu s frankfurtsko šolo. Nezaodostno in pomankljivo je bila v tridesetih letih sprejeta in domišljena Marxova analiza odnosa vrednosti, ki tvori osrednji del kritike politične ekonomije. Ponovno aktualiziranje te problematike pa ni možno tako, da bi Marxovo kritiko enostavno aplicirali na poznokapitalistični sistem. Potrebna je predvsem ponovna tematizacija Marxove zastavitve, vendar ob konfrontaciji z novimi dejstvi. Centralna teza Arnasonovega dela pa je, da je ob tem potrebna refleksija celotne antropološke problematike, ki bi naj pri Marxu ostala zgolj implicite prisotna. Vsekakor problematična teza, saj lahko operira antropologija zgolj znotraj danih načinov pojavljanj človeka ter je bistveno ugotavljajoča znanost in ne kritična. Vedno mora izhajati iz človeka, kakršen že je, medtem ko je šlo pri Marxu za transcendiranje danih povnanjanjevanj človekovih možnosti. Antropologija kot posebna disciplina ne more razrešiti problematike, ki se razpira skozi Marxovo zastavitve. Temeljno ugotovitev Arnasona pa lahko formuliramo takole: šele ob komponenti, kritika politične ekonomije in dialektična antropologija lahko omogočita praktično revolucionarno teorijo. Načelno sprejema Arnason najpomembnejše teze kritične teorije, obenem pa analizira vzroke, ki so pripeljali do tega, da je kritična teorija izgubila povezavo s konkretno družbeno prakso na zahodu. Umik kritične teorije je bil sestavni del umika leve inteligence pred kontrarevolucijo in fašizmom. Arnason meni, da je potrebno bistveno spoznanje kritične teorije vkomponirati v rekonstrukcijo revolucionarnega marksizma, ki se v nobenem primeru ne more omejiti na zgolj teoretično področje. In ravno umik na zgolj teoretični nivo povezuje

Arnason z abstraktnostjo formulacij v kritični teoriji. Predvsem pa združuje kritično teorijo z avtentično Marxovo mislijo dejstvo, da se ne pojmuje kot teorija emancipacije znotraj delitve dela kot posebno teoretično področje, pač pa da je spoznanje sui generis in da mora biti družbena emancipacija obenem emancipacija individua, če naj se ne sprevrže v svoje nasprotje.

Poseben pečat daje kritični teoriji dejstvo, da zavzema teoretično stališče, ki ni niti čista filozofija niti čista znanost, s tem pa se izpostavlja očitkom z obeh strani. Scientistični marksizem Althusserjeve šole v Franciji in skupina okoli Della-Volpeja v Italiji jo kritizirata kot neznanstveno spekulacijo, kot spekulativno idealistično sprevračanje Marxove kritične zastavitve. Lucio Colleti (učenec Della-Volpeja) tako ugotavlja, da predstavlja predvsem delo »Dialektika razsvetljenstva« iracionalistično kritiko znanosti ter s tem oddaljuje od marksizma. Ta kritika Colletija je seveda neustrezna. Po drugi strani pa je kritična teorija tudi v stalnem sporu s čisto filozofijo, ki meni, da operira z resnico kot tako, medtem ko je za kritično teorijo nesporno dejstvo, da so tudi pojmi resnice, filozofije in znanosti bistveno pogojeni in premodificirani z obodbjem meščanske družbe, subjekt in strukture spoznavanja pa se tako konstituira zgolj v zgodovinskem procesu medsebojnega povezovanja z drugimi družbenimi področji. Z eno besedo: znanost na zahodu je bistveno meščanska znanost in nikakršna znanost kot taka.

Socialistični marksizem, tako ugotavlja Arnason, pa je potrebno razumeti zgolj kot reakcijo na vulgarni sociologizem. Ta namreč pojmuje celotno spoznanje kot zgolj »odraz« družbene dejanskosti, medtem ko velja po scientističnem marksizmu to samo za ideološko zavest, znanost kot taka pa se dviguje nad ta nivo in se konstituira kot avtonomen sistem, ki se dogaja po specifičnih notranjih zakonitostih, ki obstoje neodvisno od prisotnih družbenih razmerij. Obe ti pojmovanji sta seveda zmotni. V kritični teoriji pa je bila razvita koncepcija, po kateri ni spoznanje niti epifenomen niti samodelujoč sistem, pač pa specifičen, zgodovinsko razvijajoč se način človeškega prilaščanja sveta; spoznanje je tako vkoponirano v družbeno totaliteto. Fenomenološko orientiran marksizem pa očita kritični teoriji, da je opravila filozofijo in zreducirala marksistično mišljenje na družbeno-teoretične komponente. Kritična teorija naj bi spregledala nujnost filozofske utemeljitve zgodovinske ter družbene teorije, po drugi strani pa naj ne bi bila sposobna razviti pozitivnega pojma človeka, ki naj bi bil nujen za legitimacijo njene družbene kritike.

Vse to so zgolj najpogostejši očitki kritični teoriji, tematizacija tega odnosa do kritične teorije ob postavitvi Marcuseja v središče prikazovanj pa je osrednja tema pričujoče knjige, ki razpira prav gotovo zanimivo ter pomembno problematiko.

Ob koncu naj navedemo še nekaj podatkov o avtorju: rojen 1940 na Islandu, v Dalviku, 1960–1966 je študiral na praški Karlovi univerzi in promoviral iz filozofije. Pričujoče delo, ki je avtorjeva prva publikacija v nemščini, ima ja temelj disertacijo, ki je nastala kot rezultat dveletnega postdiplomskega študija pri Jürgenju Habermasu na univerzi v Frankfurtu ob Maini.

Borut Pihler

Propad filozofije - politika nemških filozofov

Claus Grossner: »Verfall der Philosophie« — Politik deutscher Philosophen, Christian Wegner Verlag, Hamburg 1971.

V tej izredno informativni in miselno zelo pestri knjigi je (kot že nič kolikokrat) postavljena pod vprašaj filozofija oziroma, bolje povedano, njena družbeno politična funkcija, tako da se tu vprašanje po filozofiji postavlja skozi vprašanje po socialnih implikacijah, ki jih nosi v sebi. Ali je filozofija še sposobna nositi v sebi sintetizirajočo moč in uloviti ustrezno ravnovesje med empiričnim raziskovanjem in teoretičnim sistemom, ali je lahko obenem interpretacija sveta in njegovo kritično ogledalo, ali lahko sploh še deluje onstran prisotnih ideolgij ali pa nujno podlega funkcionalnemu ustroju pričujočih sistemov, ali sploh še lahko ohranja svojo kritično funkcijo, ne da bi se obenem spremenila v brez vsebinsko zanikovanje vsega, ali lahko teoretično domisli obstoječe in sebe v njem! To so nekatera vodilna vprašanja v pričujoči knjigi, ki na lahkoten novinarski način, kar je po eni strani njena prednost, po drugi strani pa tudi pomanjkljivost, popelje bralca skozi (pa tudi mimo) mišljenja vodilnih nemških filozofov.

Knjiga je sestavljena iz samostojno zaključenih sestavkov, ki so prej izhajali kot članki v nemškem časopisu »Die Zeit«, in iz intervjujev, ki tvorijo drugi del knjige. V posameznih sestavkih je najprej podana kratka biografija filozofa, potem prav tako kratek oris njegove filozofije, ki mu sledijo politične implikacije njegove misli, potem doda avtor Claus Grossner tudi svojo lastno kritiko filozofa, ki ga obravnava. Z eno besedo: pred seboj imamo potpuri misli z nemškega filozofskega olimpa, podanih na čim lažje prebravljivi način, tako da so dostopne tudi nefilozofskemu bralcu. Če omenimo še, da je podana na koncu obširna bibliografija, potem je knjiga predstavljena v svoji zunanji oblikovni podobi.

Kar zadeva vsebino, pa je v njej govora o propadu nemške filozofije, ki se kaže v tem, da ni več sposobna ujeti v svoje misli sodobne družbene dejanskosti, da se zapira v ozek krog filozofov in njihovih učencev, ki izdajajo revije, v katerih pišejo njihovi prijatelji ali oni sami; ki se ukvarjajo s filozofijo jezika in ne poznajo razen francoščine in nekaj angleščine nobenega drugega jezika, ki govorijo o teoriji komunikacije ter berejo samo kakšen časopis in zavračajo televizijo, ki se ukvarjajo z modernimi estetskimi teorijami in živijo med stilnim pohištvom in reprodukcijami Van Gogha, ki govorijo o modernem svetu in živijo v temačnih dolinah Schwarzwalda ali švicarskih gorskih hotelih ter skrbno varujejo sistemsko neoporečnost svojih filozofskih sistemov. Tako nekako govori Claus Grossner ironično v uvodu svoje knjige. Filozofija pa mora stopiti v svet, sicer je njen propad dokončen — in to bi lahko označili za vodilni motiv te knjige. Vprašanje, ki se sedaj odpira, je: kako je ta sestop možen?

Ali kot univerzalistična zahteva hermenevtikov, ki ne pojmujejo umevanja in razumevanja zgolj kot metodično naučeno obnašanje do tekstov, ampak kot temeljno obliko človeškega socialnega življenja, ki je v poslednji formalizaciji jezikovna skupnost, ali kot neopozitivistični racionalni kriticism, ki naj postane metodično jedro programatično racionalno kritičnega razstviteljenstva celotne družbe, ali končno — kot marksistična kritika družbe kot celote? Med temi tremi poglavitnimi možnimi sestopi pa obstoje

stalni spori, za katere je značilna ostra polemika in v veliki meri tudi precejšnja mera medsebojnega nerazumevanja, tako da se postavlja problem ali je komunikacija sploh še možna in smiselna. To je v veliki meri značilno ravno za polemiko med Popperjem in Albertom na eni ter Adornom in Habermasom na drugi strani ali, širše povedano, med neopozitivizmom (ki se z vsemi štirimi otepa tega naziva, ki pa mu kljub temu zelo dobro pristojajo) in frankfurtsko šolo. Za ilustracijo samo tale Popperjeva misel: »Kaj so se naučili neodialektiki? Niso se naučili, kako težko je probleme reševati in se približevati resnici. Naučili so se samo, kako se utaplja svoje soljudi v morju besed.« V skladu s to »tehtno« ugotovitvijo potem Popper »prevaja« Habermasove stavke v svoj jezik. Naj navedemo primer:

Habermas:

»Adorno zapopade družbo v kategorijah, ki ne zanikuje svojega izvora iz Heglove logike.«

»Družbo zapopade kot totaliteto v strogo dialektičnem smislu, ki prepoveduje, da bi celoto pojmovali po stavku: je več kot vsota svojih delov;«

Popper:

»Adorno uporablja način izražanja, ki spominja na Hegla.«

»On ne trdi, da je celota več kot vsota svojih delov;«

Ti prevodi sami najbolj nazorno pričajo, kakšna je komunikacija med frankfurtsko šolo in neopozitivisti; skoraj bi lahko rekli, da je ni.

In kakšno je stališče avtorja (Clausja Grossnerja) v tem babilonskem stolpu nemške filozofije? Čeprav ni jasno podano, se zdi, da še najbolj vneto koketira z načinom mišljenja frankfurtske šole, ki ji dejansko edini uspeva, da s kritično naperjenostjo rešuje filozofijo pred ideologizacijo (legitimiranjem obstoječega).

Borut Pihler

»SPOR O POZITIVIZMU V NEMSKI SOCIOLOGIJI«

Th. W. Adorno u. a.: »Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«, 3. Auflage 1971, Luchterhand Verlag, Soziologische Texte 58.

Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jürgen Habermas, Harald Pilot, Karl R. Popper

O aktualnosti in popularnosti spora okoli pozitivizma v sociologiji priča najprej preprosto dejstvo, da je doživela knjiga, ki prinaša krajše polemične sestavke različnih avtorjev (v ospredju sta seveda Th. W. Adorno in K. R. Popper), v kratkem obdobju dveh let kar tri izdaje. Če je že ta empirični podatek zelo zgovoren, so toliko bolj zgovorni sami članki avtorjev, ki so drug proti drugemu uperili osti svojega vedenja v zvezi s problematiko, ki dejansko prestopa sociološki nivo in razpira za njim temeljno različnost mišljenjskih koncepcij, kot so se izoblikovale na eni strani predvsem pod vplivom Popperjevega opusa (naj navedemo tu zgolj njegovi poglavitni deli »Logika raziskovanja« ter »Odprta družba in njeni sovražniki«), po drugi strani pa pod vplivom kritične teorije, katere eminentni predstavnik je vsekakor Adorno s svojimi

najpomembnejšimi deli »Dialektika razsvetljenstva« (ki jo je napisal skupaj z Maxsom Horkheimerjem) ter »Negativno dialektiko«. Če smo bolj konkretni: osnovna tema teh razprav je »logika socialnih znanosti«, ki jo je izbralo nemško združenje za sociologijo za delovni program srečanja filozofov v Tübingenu (1961).

Kot izhodišče razpravljanj sta pomembna predvsem Popperjev referat »Logika socialnih znanosti« in pa Adornov koreferat »K logiki socialnih znanosti«. Dejansko razvija Popper v zelo strnjeni obliki svoja metodološka nazoranja, kot jih je podrobno obrazložil že prej v svojih glavnih delih: izhodišče je torej metoda »poskusa in zmote« oziroma metoda, ki ne dokazuje resničnost neke hipoteze ali teorije, ampak jo poskuša ovreči. Če vzdrži hipoteza vse možne kritične konfrontacije, je začasno sprejeta, kar pa ne pomeni, da je resnična, pomeni le, da je ni mogoče ovreči (falsificirati). Popper posebej poudarja, da zanj izhodišče znanosti ne morejo biti opazovanja oziroma zaznave, ampak problemi, ki jih zastavlja znanstvenik, čemur sledi dokazovanje, katerega temeljni princip je formalno logično sklepanje in končno konfrontacija z dejanskostjo, s fakti. Teorija je po Popperju falsificirana, če se da v njej dokazati obstoj protislovij.

In tu naveže Adorno: Koherentnost in neprotislovnost teorije sicer ni nič slabega, vendar pa je Popper v nevarnosti, da zaide ravno zaradi tega, ker se izogiba protislovjem na nivoju teorije, v dosti hujše protislovje — to je v protislovje z lastnim objektom, ki ga raziskuje. Objekt družboslovnih znanosti, družba v vsej svoji kompleksnosti je protislovna par excellence in je torej teorija, ki hoče biti kar se da enostavna, jasna in neprotislovna, preprosto ne more doseči. Na svoj objekt polaga racionalistično pojmovno shemo in ne more videti skozi gosto mrežo formalno logičnih pravil temeljnega protislovja sodobne družbe: protislovja med podvzemanci in podvzemanimi. S svojo socialno tehniko, katere bistvena značilnost je tako imenovana metoda »ad hoc«, pa odpravlja majhne napake ob vnaprejšnjem pristajanju na bistveno protislovje obstoječega. Popperjevo mišljenje je načelno kritično do vsega, razen do lastne racionalistične metode, ki se pričinja tako vsiljevati svojemu objektu, ki je daleč od tega, da bi bil zgrajen po pravilih formalno logičnega mišljenja, ki je Popperjev metodološki ideal. Metoda pa, tako zavrne Adorno Popperja, ne sme biti odvisna od metodološkega ideala, ampak od stvari, ki jo obravnava. Popper sicer implicite to upošteva, ko zahteva prednost problema pri znanstvenem raziskovanju, dejansko pa kljub temu odloča o svojem predmetu a priori.

Če smo poskušali nanizati nekaj poglobitvenih spornih točk med Popperjem in Adornom, velja še omeniti, da izzveni Adornov koreferat zelo blago in daje videz, da med njima niti ne obstoje tako bistvene razlike. In tako se je zgodilo, da je v tistem trenutku, ko so vsi prisotni pričakovali ostre konfrontacije, prišlo do navidez vzajemnega sporazumevanja. (Adorno je namreč zelo pohvalil nekatere točke Popperjeve misli: njegovo načelno kritično naperjenost, izhajanje iz problema). Toda to sporazumevanje je bilo bolj posledica želje, da bi bila diskusija čim bolj fair, kot posledica dejanskih skupnih pojmovanj. Za navidezno podobnostjo so se torej pojavljale dejanske razlike, ki smo jih poskušali orisati v nekaterih bistvenih potezah.

Knjigo »Spor okoli pozitivizma v nemški sociologiji« sestavljajo še razprave: Th. W. Adorno »Uvod«, »Sociologija in empirično raziskovanje«, Ralf Dahrendorf — »Pripombe k diskusiji«, Jürgen Habermas — »Analitična znanstvena teorija in dialektika«, »Protiv pozitivistično razkosanemu racionalizmu«,

Hans Albert — »Mit totalnega uma«, »V hrbet pozitivizma?«, Harald Pilot — »Habermasova empirično zavrnljiva zgodovinska filozofija«; zaključni pa jo Hans Albert z »Majhno, začudeno sklepno besedo po velikem uvodu«. Vsi ti sestavki se gibljejo znotraj že navedene problematike, celotna knjiga pa je pomemben dokument filozofskega spora in s tem tudi časa, za katerega je bistveno značilna ravno spornost filozofije, se pravi zahodno-evropskega mišljenja nasploh.

Borut Pihler

SINOPSIS: ADORNOVA KRITIKA HEIDEGGROVEGA TEMELJNEGA IZHODISČA — ONTOLOŠKE DIFERENCE

Pričujoča krajša študija želi razviti odnos med Adornom in Heideggrom, ali bolje povedano, Adornovo kritiko Heideggrovega pojma biti oziroma ontološke difference in na ta način razpreti možnosti za kritičen spoprijem med kritično teorijo na eni in eksistencialno ontologijo na drugi strani. Predpostavljeno je torej, da je kljub Heideggrovi hermetični filozofski poziciji nujno premisliti njene umne meje in potem na podlagi umne argumentacije razkriti njeno resnico oziroma neresnico, se pravi, njeno ideološko (v Marxovem pomenu besede) zastavitev. Če zapopademo smisel filozofiranja z Marcusejem kot delanje resnice očitne in če stoji na koncu vsake prave konkretne filozofije javno dejanje kot povnanjenje filozofskega stališča in če je to stališče resno jemati, potem je to javno dejanje kriterij ideološke ali neideološke zastavitve. — Adorno začenja svojo kritiko na lingvističnem nivoju in ugotavlja, da pojem biti ne more biti transcendens kopule »je« in da je zasidran pojem biti v Heideggrovem smislu v postvarjeni zavesti. Te analize so prisotne v Adornovem delu »Negativna dialektika«, medtem ko se razkriva Heideggrova ideološka pozicija predvsem v delu »Žargon pravšnjosti«. Toda, če predstavlja Heideggrova filozofija avtentičen miselni dokument, velja to toliko manj za njegove adepte, ki sprevačajo njegovo mišljenje v žargon pravšnjosti, se pravi, v ideologijo na drugo potenco. Cilj te študije pa je bil zgolj tematizirati Adornovo kritiko Heideggrova.

SINOPSIS: ADORNOS KRITIK DES HEIDEGGERSCHEN FUNDAMENTALEN ANSATZES — DER ONTOLOGISCHEN DIFFERENZ

Die vorliegende Abhandlung will das Verhältnis unter Adorno und Heidegger, oder besser gesagt Adornos Kritik des Heideggerschen Begriff des Seins bzw. ontologischen Differenz, entwickeln und dadurch die Möglichkeiten zu öffnen zu einer kritischen Auseinandersetzung unter der kritischen Theorie auf einer und existenzialer Ontologie auf der anderen Seite. Die Voraussetzung ist also, dass trotz Heideggerschen hermetischen philosophischen Position notwendig ist, ihre vernünftigen Grenzen zu denken und dann auf der Basis vernünftiger Argumentation seine Wahrheit bzw. Unwahrheit, dass heisst ihre ideologische (im Marxschen Sinne des Wortes) Einstellung zu enthüllen. Wenn wir den Sinn des Philosophierens mit Marcuse als das Sichtbarmachen von Wahrheit begreifen und wenn am Ende jeder echten konkreten Philosophie die öffentliche Tat steht als Enttäusderung einer philosophischen Position und wenn wir diese Position ernst nehmen, dann ist diese öffentliche Tat die Kennzeichnung einer ideologischen oder nichtideologischen Einstellung. — Adorno beginnt mit der Kritik auf der linguistischen Ebene und zeigt, dass der Begriff des Seins nicht das Transzedens der Kopula »ist« sein kann und dass der Begriff des Seins in Heideggerschen Sinne dem verdinglichten Bewusstsein zugerechnet werden muss. Diese Analysen sind in Adornos Werk »Negative Dialektik« vorhanden, während Heideggers ideologische Position besonders in Adornos Schrift »Jargon der Eigentlichkeit« sich offenbart. Wenn aber Heideggers Philosophie ein authentisches Denkdokument vorstellt, gilt das um so weniger für seine Adepten, die sein Denken in einen Jargon der Eigentlichkeit umwandeln, dass heisst in eine Ideologie in zweiter Potenz. Das Ziel dieser Abhandlung war jedoch nur Adorns Kritik an Heidegger zu thematisieren.

Matjaž Potrč

MOZNOST ALTHUSSERJEVEGA PRISTOPA

Znanstvenost pristopa umešča Althusserja, kolikor gre pri njem za marksizem, izven preprojekta klasičnega strukturalizma z zamajanjem kompaktnosti (instance znaka). Izpostava Marxovega preloma s predhodnim epistemološkim poljem, ki zahteva tudi prelom v njegovem opusu, je omogočena s participacijo pri znanosti psihoanalize, ki pa poleg tematizacije nemožnosti izvora pusti uvid v nekonsekventnost, ki je z Althusserjevim konceptom branja vpisana v nevarni bližini hermenev-

tike: opustitev tematizacije nemožnosti Preloma. Ta nekonsekventnost je obenem konsekvence izključitve subjektivitete, odtod pa sklepamo, da konstitucija struktur ni možna brez vzpostave subjekta.

LA POSSIBILITÉ DE L'APPROCHE ALTHUSSÉRIENNE

La scientificité de l'approche d'Althusser, en tant que marxiste, le place au-dehors du projet du structuralisme classique par l'ébranlement de la compacité ([de] l'instance du signe). La mise en évidence de la coupure de Marx d'avec le champ épistémologique antérieur, qui réclame aussi la coupure dans son oeuvre, est rendue possible avec la participation aux sciences de psychanalyse, laquelle, à côté de la thématisation de l'impossibilité de l'origine, laisse voir l'inconséquence qui, dans la conception althusserienne de la lecture, est inscrite dans la proximité dangereuse de l'hermeneutique: l'omission de la thématisation de l'impossibilité de la Coupure. Cette conséquence est au même temps la conséquence de l'exclusion de la subjectivité, d'où on conclue, que la constitution des structures n'est pas possible sans le rétablissement du sujet.

D. Merhar

THE RELATION BETWEEN FREEDOM AND HISTORY IN MERLEAU-PONTY AND SARTRE

(Summary)

The essay deals with the origin of freedom and history in the philosophy of Merleau-Ponty, and Sartre is touched upon only by way of comparison.

Merleau-Ponty has discovered that Man is a unity of body and spirit; so Man is given to himself and to the world. The evidence of this determination presents liberty as a consequence of Man's being an integral part of the world. There is ambiguity on the natural and social level of the world, and this can be traced everywhere; thus the original shade of freedom is contrasted. The place of freedom is always in a «between», whereas Man as its actor is always «(involved) in» (a particular situation or choice), whence he passes decisions by projects. A particular role is allotted to freedom in history (the experienced one) «as an unfinished sense». The wider the frame of the situation and the choice, the larger is the choice, and freedom is the more evident. History itself as an immanent sense of interhuman processes is liable to the alternative of existence as a thing or existence as consciousness. Merleau-Ponty is trying to indicate a possible evasion of the alternative (relying on the linguistic theory of the symbol — by Ferdinand de Saussure) that should lead us to the theory of the historical sense. Viewing the logic of this process as a complexity of reorganizations, we perceive ourselves as participants in a symbolic system. This system determines molecular mutations deriving from a sense (consciousness) acting as a modulation of our co-existence.

Sartre's dealing with the matter differs essentially in proving consciousness, the world, existence and freedom; one's alternatives are, accordingly, largely different from those offered by Merleau-Ponty.

Josip Košuta

SYNOPSIS: INDIVIDUALNO IN OBČELJUDSKO V »ZGODNJIH DELIH« MARXA IN ENGELSA V SARTROVEM DELU »EKSISTENCIALIZEM JE HUMANIZEM«

Osnovni princip buržoazne družbe in s tem tudi njene morale je egoizem. Marx in Engels temu ne postavljata nasproti zahtevo po altruizmu, temveč zahtevo po odpravi takšnih odnosov meščanskega kozmosa, ki ta egoizem pogojujejo. Marx in Engels vztrajata pri takšni družbi, kjer »bodo ljudje zahvaljajoč svoji lastni aktivnosti (Selbsttätigung), ustvarili takšno skupnost, ki ni kaka abstraktna obča

sila v odnosu do posameznika, temveč bistvo vsakega posameznika, njegova lastna dejavnost, njegovo lastno bogastvo». Samo aktivno sodelovanje posameznika v družbenem življenju in ustvarjanju, mu daje nenehno možnost, da se dviga nad vek lastnega individualnega življenja, da svoj človeški vek obogati in človeško osmisli. Zato lahko pritrdimo Marcuseju, ko Marxov komunizem opredeljuje kot »novo obliko individualizma«, katerega bistvo in cilj pa je drugi človek, sočlovek.

Vse bistvene in nebstvene vrednote tako individua kot družbe postavljata Marx in Engels kot občečloveške. Ta občečloveškost pa je v bistvu v neposredni zvezi z razrednim — proletarskim interesom. V skladu z Marxovo trditvijo, da je »človek za človeka najvišje bitje«, se namreč ta občečloveškost lahko uresniči šele tedaj, ko se zrušijo vsi odnosi, v katerih so ljudje ponižani in zaslužnena bitja, torej šele tedaj, ko je odpravljena »človeškost« kapitalizma. Tako je za Marxa izbira med bojem na strani proletariata ali proti njemu **moralna** izbira.

Osnovna pomanjkljivost Sartrove »razrešitve« odnosa individualno — občečloveško je subjektivistično, nedružbeno, nezgodovinsko in dialektično pojmovanje človeka — posameznika in družbe. Sartre ne razlaga človeka iz občin struktur sveta, iz njegovega odnosa do družbe in prirode, ki je negativno afirmativen, temveč obratno, poskuša konstruirati svet iz »dialektike« misli »vsemočnega« — abstraktnega subjekta — individua. Za Sartra obstaja samo en svet — »vesolje človekove subjektivnosti«. Sartre je črtal družbenost kot individualnosti nasproti stoječi nujni komplementarni pol. Svet človekove subjektivnosti je za Sartra svet popolne diskontinuitete, popolne originalnosti brez kakršnekoli navezave na preteklo ali prihodnje; pomeni popolno odvezanost (absolutnost) človeka od vsake predmetnosti. Sartre ne vidi, da vsak subjekt, ko se uresničuje, postaja objekt in da vsa subjektova opredmetenja nenehno predstavljajo potencialno možnost, da zagospodarijo nad človekom in ga spremenijo v zgolj objekt. Duhovna sfera človeka ima le kot družbena, torej praktična in opredmetujoča, svoj resnično človeški, dialektično-osvobodilni pomen, ne pa (kot vztraja Sartre) kot popolnoma »čista«, izolirana, »originalnost« ex nihilo.

Josip Košuta:

THE INDIVIDUAL AND THE UNIVERSAL IN THE EARLY WORKS OF MARX AND ENGLS AND IN SARTRE'S »EXISTENTIALISM IS HUMANISM«

The fundamental principle of bourgeois society and, consequently, of its morality is egoism. Marx and Engels do not demand its being superseded by altruism, but demand the liquidation of the typical relations in the bourgeois sphere, on which this egoism depends. Marx and Engels consistently advocate for a society, »where thanks to their own activity (Selbsttätigung) people will create a society, which is no longer an abstract general power governing the individual, but the essence of each individual, his own activity, his own riches«. Only by active cooperation in public life and creation is the individual given and unceasing opportunity to rise above the era of his own individual life-span, to make his own era rich and meaningful. So Marcuse's classifying Marxes communism as »a new kind of individualism«, the essence and aim of which, however, is somebody else, one's fellow man, can be agreed upon.

By Marx and Engels all the essential and non-essential values, those of the individual as well as those of society, are put forward as universally human. This universality, however, is in its essence directly connected with the proletarian class interest. According to Marx's statement that »Man is a man's highest being«, this universality can become real only when all the relations creating bondsmen and slaves have been abolished, then logically only when the »human nature« of capitalism has been done away with. Marx claims then that anyone's choice to fight on the side of or against the proletariat is a **moral** choice.

The fundamental defect of Sartre's »solution« of the relation between the individual and the universally human is the subjectivistic, non-social, non-historical and non-dialectical conception of the single individual and society. Sartre does not derive his explanation of Man from the general structures of the world, from his negatively affirmative attitude towards society and nature, but just the opposite: he is trying to construe the world out of the »dialectics« of the thought of the »all-powerful« — of the abstract individual-subject. For Sartre there is only one world — »the universe of Man's subjectivity«. Sartre has rejected socialness as the inevitable complement to individuality. The world of Man's subjectivity is, according

to Sartre, the world of complete discontinuity, complete originality without any trace of connexion with the past or the future; it means the complete independence (absoluteness) of Man from every possible objectivity. Sartre does not see that every subject while being realized is becoming an object, and all the subject's objectifications incessantly represent a possibility to get the better of Man and turn him into a mere object. Man's spiritual sphere keeps its genuinely human, dialectically-liberational meaning only when social, i.e. practical and objectivational, and not (as Sartre maintains) when completely »pure«, isolated, an »originality« ex nihilo.

Slavoj Žižek

DAROVI TUJEMU

Sinopsis

Levi-Straussov strukturalizem nudi dve ravni samorazumevanja: »vulgarni materializem« in metaforo kot »umetnost«, »mit«, »izpoved«. Toda ta dvojnost pove, da je struktura kot čista formalno-racionalna matrica v sebi indiferentna do teh dveh možnosti. Ta indiferentnost, negotov ontološki status, je njena pozitivna določitev, v kateri se kaže temeljna usmerjenost strukturalizma v možno razpolaganje: ob strukturi kot kot generativni matrici površinskih učinkov se ontološko vprašanje imanentno sploh ne zastavi. Prava dilema je torej nasprotje strukture kot čiste generativne matrice do celote njenih interpretacij — naturalističnih ali zgodovinskih — tj. vprašanje, zakaj ne moremo explicite pristat na indiferentnost strukture in stalno iščemo nekakšen alibi v zunanjih oporah. Pričujoči spis predstavlja dve obliki tega bega pred čistostjo strukture: Michela Foucaulta in Louisa Althusserja.

Pri Foucaultu se nepristajanje na čistost strukture pokaže v distanci »tihega smeha«, s katerim piše, smeha, ki nakazuje umik predmeta raziskave, sistema vedenja, se pravi v odsotnosti, belini Novega, ki nas nezavedno že obvladuje in podaja to distanco do predmeta raziskave, umikajočega se sistema, s čimer pove, da mi sami nismo na kraju, o katerem govorimo. Paradoks je v tem, da zgodovinska dimenzija kot nepristajanje na čistost strukture nastopi takorekoč kot svoj negativ: v **nemožnosti** zaobjeti samega sebe v strukturo kot brezčasno matrico, v **nemožnosti** strukturalne razlage odnosa samih vedenj, torej v tem, kar skuša Foucault zaobseči s pojmom »končnost«.

S tematizacijo »efekta spoznanja« skuša Althusser ohraniti ireduktibilno diskontinuiranost znanosti in izkustva: objekta spoznanja, produkta teoretske prakse, in realnega objekta, katerega spoznanje je objekt spoznanja. Toda razpon objekta spoznanja in realnega objekta, ki ni že v sebi Simbolno, pri čemer je spoznanje postavljeno kot spoznanje realnega objekta, zaznamuje ne-strukturalistično raven: V strukturalizmu je resnica možna le kot resnica Simbolnega, označevalne verige, ne pa kot razmerje označevalca z asimbolnim referentom. Ta slepa pega dopušča možno intervencijo historično-materialistične kritike.

Toda vprašanje Simbolnega še vedno ostane: je struktura v njeni čistosti sploh še Simbolno? S tem se odpre nivo, ki že presega strukturalizem, nivo, ki ga zaznamuje predvsem Lacanova psihoanaliza.

Slavoj Žižek

THE DONATIONS TO THE STRANGE

The structuralism of Levi-Strauss offers us two levels of self-explanation, self-understanding: »vulgar materialism« and metaphor as »art«, »myth«, »confession«. But this duality itself tells us that structure as pure formal-rational matrix is in itself indifferent as regards these two possibilities. This indifference, the uncertain ontological status of structure, is its positive determination, through which appears the basic orientation towards the possibility of (technical), disposition with things; in the case of structure as generative matrix of its surface-effects the ontological question does not arise at all immanently. The real dilemma is then the opposition between structure as pure generative matrix and the whole of its interpretations — naturalistic or historical —, i.e. the question why we

cannot accept this indifference of structure, why we always seek for some kind of alibi in external supports. The present article deals with two kinds of this escape from the purity of structure: Michel Foucault and Louis Althusser.

In the case of Foucault, the rejection of the indifference appears with the distance of »silent smile« with which he is writing, smile which indicates the retreat of the object of investigation, i.e. it appears in the absence, whiteness of the New which in the unconscious way already governs us and thus gives the distance to the object of investigation, to the retreating system, this telling us that we are no longer on the same place with it. Paradoxically, the historical dimension — the non-acceptance of the purity of structure, appears, so to say as its own negative: through the impossibility of including ourselves in the system, intemporal matrix, in the impossibility of the explanation of relations between different systems of knowledge (episteme), consequently in the content which Foucault tries to capture with the concept of »finitude«.

With the theme of »the effect of knowledge« (effet de connaissance), Althusser tries to preserve the irreducible discontinuity between science and experience: between the object of knowledge, the product of theoretical practise, and the real object, the knowledge of which is the object of knowledge. But the span between the object of knowledge and the real object, the latter not being already in itself the Symbolic (le Symbolique), and where knowledge is conceived as knowledge of the real object, marks the non-structural level: In structuralism the truth is possible only if it is the truth of the Symbolic (»la chaîne signifiante«), not if it is the relation between meaning (»le signifié«) and the non-symbolic »referent«. This »blind spot« (la tache aveugle) renders the historical-materialist critical approach possible.

But there still remains the question of the Symbolic: is the structure in its purity still the Symbolic? The answer lies on a level which already surpasses structuralism, a level which is marked above all by the psychoanalysis of Jacques Lacan.

Z. MLINAR

DRUŽBENE VREDNOTE, RAZVOJ IN KONFLIKTI

(Povzetek)

V Jugoslaviji sta očitni dve obdobji v povojnem razvoju:

a) V prvem obdobju (po revolucionarni uveljavitvi novega političnega sistema) se je zdelo, da imamo opraviti z »brezkonfliktno družbo«; temeljni viri družbeno-političnih konfliktov so bili bodisi eliminirani ali zatrti; prevladalo je mnenje, da so v mnogih primerih konflikti izginili enkrat za vselej;

b) Zaradi družbeno-političnih sprememb so postopoma znova vzniknili različni konflikti med bolj in bolj številnimi relativno avtonomnimi dejavniki javnega življenja (delavsko samoupravljanje, komunalni sistem itd.). Število in silovitost različnih konfliktov sta v porastu.

Avtor nakaže tri ravni analize spreminjajoče se vloge konfliktov v okviru jugoslovanskega sistema: analizo (dominantnih) vrednotnih naravnosti, analizo institucionalne strukture in analizo družbeno-ekonomske diferenciacije. Glavni namen sestavka je — vsaj hipotetično — da razvozlja odnos med spremembami vrednotnih naravnosti (prvenstvenih pomembnosti) in spremembami v vlogi konfliktov. Prve obravnava kot pojasnjevalne, slednje kot odvisne spremenljivke.

Socialistična ideologija je bila izhodišče za uveljavitev novega političnega sistema. Sestoji iz vrednostnega sidroma, ki direktno ali indirektno določa vlogo konfliktov.

Naporom, da bi uresničili te vrednote, se je zoperstavila zelo različna aktualna družbeno-ekonomska struktura s svojim odporom do spremembe v zaželeni smeri. Kot posledica tega so se vrednote same počasi spreminjale.

Vrednostni sidrom »brezkonfliktnega obdobja« je avtor razčlenil z vidika sledečih vrednotnih naravnosti: kolektizma, enakosti, varnosti, radikalizma (novatorstva), dolgoročne orientiranosti za prihodnost, načrtovanja (usmerjanja), simboličnih nagrad (moralnih nematerialnih), lojalnosti do sistema. Vsaka od teh nam pomaga razumeti skrajno omejeno vlogo konfliktov v prvem obdobju.

LAW AND SOCIAL CONFLICTS

(Summary)

The author's ideas form part of the general (theoretical) sociology of the law. They are concerned with the possibility of a conflict between the law and social practice, and with the ways of finding a solution to this conflict. The author holds that the question of the validity of the law cannot simply be reduced to the question of its congruence with social practice. The efficacy of the law is undoubtedly conditioned by social efficacy, but no less is social efficacy influenced by the efficacy of the law. It is beyond doubt that the normative content of the positive law is the more socially efficient the more adequately and concretely it can explain, acknowledge and realize the cultural and historical needs, interests and values of a society, and whether these can be normatively classified and protected by it. No more — according to the author — should it be doubted that the positive law is an important means for an organized social development, and that social practice can be directed for even modified by the norm. As the sociological design (concepts) essentially agree in dealing with the relation between social efficacy and the law, and differ only in dealing with the relation between the efficacy of the law and social practice, the author believes that in conflicts the rôle of the reversible influence of the law on social processes and phenomena should, with particular care, be taken into consideration and valuation: that is, the rôle which relies on the factors of the conscious directing of social development. In this connexion the author makes mention of the particular importance of the democratization of law politics, which is a necessary condition for social consensus, i. e. voluntary acknowledgement of the values of the positive law, which, by attempting to bring social efficacy of the law into harmony, makes a continual solving (removing) of the conflicts between the law and the general social sphere possible.

Dr. Tone Zorn

DAILY MIGRATION AND LANGUAGE STRUCTURE IN SOUTH CARINTHIA

(Summary)

The census of 1951 has provided the author with particulars concerning the language and professional categories of the population; to these he added the particulars of the daily migration of workers in the Slovene and the bilingual part of Carinthia (Austria), so as to point out the interdependence of these factors in connexion with the language-consciousness of the population. A special stress has been laid on the fact that the details of the language do not offer a reliable presentation of the situation in South Carinthia, as any Austrian census, on which the details are based, has disfavoured the Slovene public. A closer examination of the matter has proved that during the period of investigation a larger proportion of Slovene inhabitants has been discovered in areas of predominantly agrarian population than in areas where in 1951 a non-agrarian professional group — or a combination of non-agrarian professions — occupied the first place. It has been found that the public activity of the people whose language of intercourse is Slovene is much more intense in the predominantly agrarian communities, and vice versa.

The author's attention has been particularly attracted by the problem of the daily migration of man-power, viewed as a problem of language-consciousness and the economic classification of the population. It should be pointed out in this connexion that all the bigger South Carinthian centres, which attract man-power, act as more or less germanizing centres.

Two periods (models) of the post-war development in Yugoslavia could be
 a) In the first period (after the revolutionary establishment of the new political system) it appeared to be a «conflictless society»; the basic sources of the socio-political conflicts were either eliminated or suppressed; in many cases it was thought that conflicts have disappeared once for ever;

b) Socio-political changes gradually led to the reappearance of various conflicts among the increasingly large number of relatively autonomous actors in public life (workers self-management «communal system», etc.). There is an increase in number and intensity of diverse conflicts.

Author indicates three levels of the analysis of the changing role of conflicts in the framework of the Yugoslav system: analysis of the (dominant) value-orientations, analysis of the institutional structure and analysis of the socio-economic differentiation. The basic concern of the paper is — at least hypothetically — to spell out the relationship between the changes in the role of conflicts. The first are treated as explanatory, the latter as dependent variables.

Socialist ideology was the starting point for establishment of a new political system. It consists of value syndrome which directly or indirectly determines the role of conflicts.

The efforts to implement these values were confronted by a very different, actual socio-economic structure and its resistance to change in a desired direction. As a result, the values themselves were gradually changed.

The value syndrome of «conflictless period» was analyzed from the point of view of the following value orientations: collectivism, equality, social harmony, unity (mechanical), social safety, radicalism (innovativeness), long-term future orientation, planning (directing), symbolic rewards (moral, non-material), loyalty toward the system.

Each of these contributes to the explanation of the extremely limited role of conflicts in the first period.

The reappearance of conflicts in the second period is — to a certain extent — explained by an increased concern for — of tolerance of: individualism (individual initiative), differentiation, «necessity» of conflicts, unity as a synthesis of the differences, risktaking (uncertainty), reformism (tradition of the new system), pragmatism (present time), freedom of initiative, material rewards, «non-political» values (efficiency, expertise, etc.), openness (tolerance).

Finally, author tried to explain the Yugoslav «zig zag» from the point of view of the historical changes of the relationship between the conflicts and economic development.

Dr. Vojan Rus

KOROŠKA KOT PREIZKUSNI KAMEN EVROPE

Usoda koroških Slovencev ni samo ključno vprašanje odnosa med Jugoslavijo in Avstrijo, ampak tudi preizkusni kamen za odnose med narodi v Evropi in v Srednji Evropi, za mesto Avstrije v svetu, za evropsko socialdemokracijo in katoilstvo.

Evropa je že od svojega nastanka razklana med delovnim in oblastniško-lastniškim principom, ki globoko deli tudi sodobni svet. To razpotje Evrope se posebno ostro lomi v soočanju Zahodne Evrope in Slovenije in še posebej na hrbtu Slovencev v Koroški.

V primeru Koroške torej nikako ne gre za spopad anahronističnih nacionalnih čustev, ampak za stoletno razredno vladavino nemško-nacionalističnih elementov nad gospodarsko, kulturno in politično podrejenim slovenskim življenjem. Koroška je izrazit primer enega najbolj zaostrenih in vseobsežnih razpotij sodobnega človeštva: prepada med gospodarsko in politično premočnimi in podrejenimi narodi in etničnimi skupinami. Primer Koroške torej še posebno izrazito dokazuje: bistveni realni pogoj za resnično zблиževanje vseh narodov, posebno pa evropskih in srednjeevropskih, so nove, socialistične vsebine v mednarodnih odnosih.

CARINTHIA — THE TOUCHSTONE OF EUROPE

(Dr Vojan Rus)

(Summary)

The fate of the Slovenes in Carinthia is much more than the vital point in the relations between Yugoslavia and Austria; it is the touchstone of the relations between the nations of Europe and Central Europe, of the Austrian positions in the world, of European social democracy and catholicism.

Since its rise, Europe has been split between the working and the authoritative-property principle, which is characteristic also of the whole of the modern world. This division is particularly conspicuous in the confrontation of Slovenia with Western Europe, and even more conspicuous in the case of the Carinthian Slovenes.

In Carinthia, accordingly, the matter in question is not at all the clash of anachronistic nationalistic emotions; it is the century-old upper-class rule of the German nationalistic elements over the economically, culturally and politically subdued Slovene population that matters. Carinthia exemplifies one of the most critical and all-too-frequent cross-roads of the modern world: the rift between the economically and politically superior nations on one hand, and the subordinate nations and ethnic groups on the other. Thus the case of Carinthia points out most drastically that the real approaches of all nations in general, and the European and Central European nations in particular depend on one essential condition: a new socialistic orientation in international affairs.

