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

Dvajset let Anthroposa
Rus, Musek, Jerman

Anthropos pred dvajsetimi leti

Ob dvestoletnici francoske revolucije
Stajić

Psihologija
Židan, Vizjak-Pavšič, Musek, Rutar, Piciga, Potrč, Rus, Lamovec, Zupančič

Filozofija
Pihler, Tonkli, Ferfila, Savić, Muhovič, Zgaga, Švajncer, Novak, Pediček, Beznik, Tóth

Gramsci
Šter, Lukšič, Young

Družboslovje, Prevodi
Barbič, Pagon, Veber; Aristoteles, Moore

Poročila, Recenzije
Šumi, Ule, Žalec; Dačić, Novak

Anthropos

UDK 3 Leto 1989, letnik 20, številka III, IV

Anthropos

ČASOPIS ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH IN NARAVOSLOVNIH VED, ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO

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

Odgovorni urednik: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, dr. Frane Jerman
Tajnica uredništva: Janja Novak
Lektor: Mihael Hvastija
Časopis ima 4-6 številk letno. Rokopisov ne vračamo.
Uredništvo in administracija:
Anthropos, Filozofska fakulteta,Oddelek za filozofijo,Ljubljana, Aškerčeva 12; telefon 332-611, int. 319

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun 50100-678-46236.
Letna naročnina za posameznike 100.000 din, za delovne organizacije 130.000 din. Cena enojne številke 20.000 din, dvojne številke 40.000 din in trojne številke 60.000 din.
Računalniško stavljanje in oblikovanje: RC TAMIR
Tisk: SKUŠEK
Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo
Časopis izhaja s finančno podporo Kulturne skupnosti Slovenije, Raziskovalne skupnosti Slovenije in Izobraževalne skupnosti Slovenije.

Anthropos

Dvajset let Anthroposa

Anthropos pred dvajsetimi leti

Ob dvestoletnici francoske revolucije

Psihologija

Filozofija

Gramsci

Družboslovje

Prevodi

Poročila

Recenzije

VSEBINA
(Anthropos, št. 3 in 4/89)

I. DVAJSET LET ANTHROPOSA
7 - 25 Vojan Rus: 20-letnica: Anthropos in pluralizem
26 - 28 Janek Musek: Anthropos - dvajset let psiholoških prispevkov
29 - 32 Frane Jerman: Anthropos in filozofija

II. ANTHROPOS PRED DVAJSETIMI LETI
35 - 42 Anthropos in sodobnost
43 - 72 Slovenski narod danes (razgovor, ki je bil na to temo 12. maja 1969 v Ljubljani)
73 - 92 Čehoslovaška in sodobni svet

III. OB DVESTOLETNICI FRANCOSKE REVOLUCIJE
95 - 98 Dubravka Stajić: Dvesto let francoske revolucije (1789-1989)

IV. PSIHOLOGIJA
101 - 108 Alojzija Židan: O vrednotah kot (raznovrstni) oblikovalni sestavini človekove osebnosti
109 - 123 Mojca Vizjak Pavšič: Osebnost, vrednote in mediji množičnih komunikacij (I. del)
124 - 137 Janek Musek: Spol, spolne vloge in vrednote
138 - 144 Dušan Rutar: K strukturi možganov (I. del)
145 - 164 Darja Piciga: Preverjanje Piagetove teorije kognitivnosti razvoja: structure d'ensemble, formalno logično mišljenje in model ekvilibracije
165 - 169 Matjaž Potrč: Stopnje intencionalnosti
170 - 180 Velko S. Rus: Socialna kognicija: zgodovinsko ozadje
181 - 193 Tanja Lamovec: Zaupanje v medosebnih odnosih
194 - 204 Maja Zupančič:Temeljna psihološka spoznanja o moralnem razvoju (II. del- nadalj. in konec)

V. FILOZOFIJA
207 - 224 Borut Pihler: Konflikti interpretacij kot resnica soočanja različnih hermenevtičnih modelov
225 - 232 Andrina Tonkli: Spraševanje po smislu v fenomenološki filozofiji E. Husserla
233 - 246 Bogomil Ferfila: Teoretski presek sistemske znanstvene paradigme
247 - 253 Obrad Savić: Postmodernistično oživljanje Adorna
254 - 266 Jožef Muhovič: Kvas zemlje: premišljanja o vlogi umetnosti v človeškem svetu
267 - 281 Pavel Zgaga: Med Rosdolskim in Negrijem (II. del - nadaljevanje in konec)
282 - 286 Marija Švajncer: Reaktualizacija Fichtejeve filozofije
287 - 302 Bogomir Novak: Antropologija človekove svobode (I. del)
303 - 307 Franc Pediček: Semantika in teorija terminologije v znanosti
306 - 318 Ivan Beznik: Galvano della Volpe: Poezija in zgodovina
319 - 331 Cvetka Tóth: Sein-sollen kot prevladujoče etično v estetskem Esejistična vizija sveta

VI. GRAMSCI
335 - 347 Jože Šter: Civilna družba in morala pri Gramsciju
348 - 354 Igor Lukšič: Prve uporabe pojma hegemonija pri Gramsciju v predzapomiškem obdobju
355 - 368 James D. Young: Humanizem Antonia Gramscija in Roze Luxemburg

VII. DRUŽBOSLOVJE
371 - 387 Ana Barbič: Različni viri dohodkov družinskih kmetij in podeželskih skupnosti (II. del - nadaljevanje in konec)
388 - 401 Neda Pagon: Razmerja v družboslovju
402 - 413 Jože Veber: Koncepcija kibernetizacije raziskovanja in upravljanja

VIII. PREVODI
417 - 433 Aristoteles: O duši - De anima - Peri Psykhês
434 - 439 John H. Moore: Nekateri etnohistorični koncepti in teorije v SZ

IX. POROČILA
443 - 449 Irena Šumi: Kaj je novega v etničnem vprašanju?
450 - 454 Andrej Ule: Drugi mednarodni kolokvij "France Veber"
455 - 457 Bojan Žalec: Simpozij o ekološkem stališču v psihologiji

X. RECENZIJE
461 - 466 Mišo Dačić: Križanje poti
467 - 472 Bogomir Novak: dr. France Pediček: Centri usmerjenega izobraževanja Šolsko-reformni okvir in teoretske osnove
473 - 475 Bogomir Novak: C.F. von Weizsäcker: Enotnost narave

XI. POVZETKI

Dvajset let Anthroposa

20-letnica: Anthropos in pluralizem

VOJAN RUS

Anthropos se je rodil *leta 1969:* prav te dni doživlja svojo *20-letnico.*

Po normalnih človeških merilih ima Anthropos pravico, da poveže svojo obletnico še enkrat s *pluralizmom:* s pluralizmom v znanosti, v delu, v kulturi in v družbi.

V vseh letih delovanja je bil Anthropos med vsemi jugoslovanskimi in slovenskimi humanističnimi in družboslovnimi regijami najbolj izrazito pluralističen.

Ta izjava bi bila v normalnih pogojih lahko neumestna samoopredelitev.

Ker pa v vseh teh dvajsetih letih ni bila zapisana ali izrečena nobena normalna in resna *javna* ocena Anthroposa, imamo sodelavci vsaj po dvajsetih letih pravico, da sami izrečemo svojo zvezo s pluralizmom. To izrekanje pa v našem slučaju ne more biti nevarno, ampak je lahko samo pluralistično in znanstveno spodbujevalno.

Ni nevarno, ker za Anthroposom ne stoji prav nobena druga moč kot znanstveno delo njegovih sodelavcev; zato naša samoocena ne more biti delec odtujene moči (tudi če bi bila zgrešena).

Malce izzivalno poudarjanje naše dosledne zveze s pluralizmom pa lahko spodbudi nadaljnje in še bolj poglobljene razprave in lahko izzove - in v Anthroposu in izven njega - *drugačne teze* o pluralizmu, o njegovih različnih vrstah in dometih.

Bilo bi smešno trditi, da na področju slovenskih in jugoslovanskih humanistično-družbenih ved ni bilo, poleg Anthroposa, še veliko drugih plodnih nosilcev pluralizma.

Bilo bi pa tudi težko zanikati dejstvo, da je Anthropos časopis, ki je že v svojo ustanovitev izrazito vgradil pluralizem, in da ga je vseh dvajset let zvesto poskušal uresničevati.

O tem temeljnem, ustanovnem in stalnem pluralizmu Anthroposa govore preverljiva dejstva.

Uvodnik v prvo številko Anthroposa (št. I-II, 1969) opredeljuje tisti posebni pluralizem, v katerem se izražajo delovni, ustvarjalni subjekti, v katerem je najbolj domač subjekt tudi znanost in ki si mora svoj prostor opredeliti tako z lastno vsebino kot z razmejevanjem od nižjevrstnih teženj (ki ta pluralizem poskušajo podrediti):

- "*Resnica* je mrtvo rojen in popačen otrok, če ni *znanstveniku pomembnejša od vseh avtoritarnih oseb in ustanov*, od vseh *osebnih* in *skupinskih* računov in pogodb" (str. 7-8).

- "Zdrava kulturna politika ne more težiti k oblikovanju čimveč "idejnih žarišč" v obliki *ideoloških grup...* Nobenega duhovnega življenja ni, če namesto uradne dogmatike vzniknejo številne dogmatske skupinice in če *namesto stalinističnih dogem uvažamo nemarksistične ali obujamo tradicionalne*" (str. 9).

- "Predvsem je treba zrušiti strašilo, v kakršno so nekateri spremenili zahtevo po *družbeni angažiranosti in kritičnosti družbenih ved*... Znanost in znanstvena revija že po svoji naravi ne more neposredno organizirati obče politične dejavnosti... Znanstvena revija se prav zaradi sebi ustreznega, *čimbolj učinkovitega in kritičnega družbenega delovanja* ne bo diletantsko spuščala v družbene improvizacije in ekshibicionizme" (str. 10).

- "Humanistične znanosti sploh ne morejo biti na *zadostni znanstveni ravni*, če ob bistvenih družbenih vprašanjih in slabostih sklepajo *kompromise*... Tako naravnane humanistične znanosti se že vnaprej odrekajo svojemu bistvu: ... spoznavati in zamišljati bistvo človeka" (str. 11).

- "Posamezni raziskovalci ... tudi pri predanem iskanju resnice vidijo - poleg skupnih in občih - prav tako različne strani istega predmeta... *Različna znanstvena spoznanja in zamisli so torej nujnost in nujen je njihov dialog - borba mišljenj*" (str. 9).

- "V nekaj desetletjih po klasičnem marksizmu se je v človeštvu nakopičilo toliko novih pojavov in v znanosti toliko novih dognanj in vprašanj, da je nanje *nemogoče odgovoriti samo s ponavljanjem klasičnih citatov, tudi marksističnih... Zato je prav danes nujno stalno težiti naprej* - bodisi od že priznanih in absorbiranih vrednot bodisi od najnovejših dosežkov" (str. 10).

- "Gotovo pa se ne bi bilo težko sporazumeti, da zlasti družbeni *subjekti, ki rastejo iz družbene delitve dela* - delovne organizacije, gospodarske, prosvetne in socialne panoge, sindikati, znanosti in njihove strokovne organizacije - že po *svojem družbenem bistvu morajo biti v celotni politiki, od osnove do centra, veliko bolj ustvarjalen dejavnik socialistične politike...*" (str. 11).

- "Revija Anthropos bo *široko odprta vsem tistim, ki jim je iskanje resnice o človeku* in njegovih bistvenih oblikah glavni smoter *ne glede, kako se je v njih težnja k resnici vzbudila - ob tej ali drugačni* filozofski, psihološki, sociološki, ekonomski ali pravni *ideji in hipotezi*, ob tem ali drugem človeškem pojavu" (str. 8).

V teh stališčih prvega uvodnika v Anthropos je poudarjena tista vrsta posebnega humanega in demokratičnega pluralizma, ki najbolj naravno izvira iz naprednega dela slovenske, jugoslovanske in človeške zgodovine (o tem podrobneje v III., IV., in V. delu). Ta pluralizem bi lahko zgoščeno opredelili takole:

- V vsakem narodu je najplodnejši pluralizem najštevilnejših subjektov dela, ki s svojim izrazitim izstopanjem na javni tribuni izoblikujejo svoje posebne interese in potom tega razlikovanja dospejo do najbolj harmonične sinteze. Le-ta pa se zaradi stalnega družbenega razvoja mora vedno znova in drugače vzpostavljati skozi javni dialog. Uvodnik Anthroposa se je opredelil za tak pluralizem delovnih subjektov, ki predstavlja najbolj naravno in zavezniško okolje znanosti, saj je tudi sama poseben in izrazit subjekt dela.

- Ta pluralizem delovnih, ustvarjalnih subjektov se izrazito spopada/razlikuje od pluralizma lastnikov in oblastnikov, ne glede ali se lastniki in oblastniki pojavljajo kot privatni lastnini kapitala in oblastni samodržci, ki so v neusmiljenem spopadu z delovnimi ljudmi in v neusmiljeni volčji konkurenci med sabo, ali kot take politične stranke in skupine, ki se bore samo za golo prerazdelitev oblasti in denarja - ne da bi resno izdelale napredne družbene projekte in si resno prizadevale za njihove uresničitve. V Anthroposu je bila že na začetku poudarjena opredelitev proti takemu pluralizmu, ker duši znanost in delo.

- Ideološke skupine, ki so se zbrale v nekaterih jugoslovanskih revijah že okrog leta 1960, so sicer imele včasih obliko znanstvenosti in kulturnosti. Vendar so se v nekaterih spisih kmalu pokazali ideološko-izvrnjeni izrazi grupnih interesov, ki so že takrat nakazovali težnje k strankarskemu pluralizmu, v katerem bi bili znanost in filozofija samo instrumenta ozkih skupinskih interesov. Uvodnik Anthroposa se je že na začetku opredelil proti temu pluralizmu.

- S tem da se je Anthropos odločno zavzel za pluralizem dela, delovnih subjektov in delavcev in se jasno in javno uprl, da bi se znanost in filozofija podrejali kakršnemkoli oblastniškemu in grupnemu interesu -, je odločno branil polje svobode znanosti od njenega hlapčevstva. Anthropos je že na začetku odločno nastopil proti temu, da bi bili znanost in filozofija komurkoli ancilla, ampak da bi bili vedno in povsod samostojen subjekt.

- Anthropos je že ob ustanovitvi poudaril, da želi uresničevati taisti delovni pluralizem tudi znotraj sebe, v vseh notranjih vidikih delovanja znanstvene revije.

Naslednji deli sedanjega uvodnika bodo posvečeni posameznim vidikom posebnega pluralizma, za katerega se je zavzemal Anthropos. Te vidike Anthroposovega pluralizma bom poskušal delno orisati z dveh vidikov:

1) ali se je deklarirani pluralizem Anthroposa uresničeval ali ne,

2) ali ima posebni pluralizem dela in znanosti kakšne človeške, zgodovinske, družbene in teoretske temelje ali jih nima?

Takoj naj omenim, da je že prva številka Anthroposa (glej str. 73 te številke Anthroposa) v rubriki *Čehoslovaška in sodobni svet* pokazala, da se časopis zavestno postavlja tudi v svetovno zgodovinski trenutek, v tisto razpotje človeštva in svetovnega socializma, ki se je zaostrilo zlasti s čehoslovaškimi dogodki leta 1968/69 in ki niso bili samo razpotje med totalitarizmom in pluralizmom, ampak tudi razpotje med pluralizmom dela in strankarskim pluralizmom.

I.

V *dvajsetletnem* delovanju Anthroposa, upam, da je najbolj očiten njegov *neodjenljivi notranji znanstveni pluralizem.* Verjetno ni bilo v tem času v Jugoslaviji družboslovne in humanistične revije, ki bi bila tako dosleden znanstveno-pluralističen prostor, tako izrazit prostor znanstvene svobode in sodelovanja.

Daleč največ zaslug za ta prostor znanstvene svobode in pluralizma imajo gotovo *vsi znanstveni in strokovni sodelavci Anthroposa,* ki so tudi velik del najbolj kvalitetnih znanstvenikov Slovenije in ki so najglobje oblikovali Anthropos s svojimi prispevki, svojo duhovno dejavnostjo. Znanstveniki so, sodelujoč v Anthroposu, pokazali v skoraj idealni harmoniji, da jim je najbolj domač in najbolj naraven tisti znanstveni prostor, ki je izrazita tribuna znanstvenega pluralizma in svobode.

Pri tem niti od daleč ne sugeriram ocene, da niso bile in da ne bodo možne plodne in pluralistične revije, ki imajo posebno svetovnonazorsko, posebno filozofsko ali znanstveno usmerjenost in ožji tematski krog od Anthroposa in da one ne bi mogle biti prostor svobode in dialoga. Gotovo pa je svobode še za korak več, če se vsak družboslovec in humanist zaveda, da mu je v neki reviji zagotovljeno, da bo z enakim

veseljem in z enakimi pravicami sprejet od drugače mislečih; če se zaveda, da je nekje prostor, kjer je spoštovanje znanstvene drugačnosti stalno uveljavljano kot sveto pravilo.

Vsakemu poznavalcu slovenskega družboslovja in humanistike bo že pogled na imena sodelavcev Anthroposa v dvajsetih letnikih dokazal izrazit notranji znanstveni pluralizem revije (kot ilustracijo tega pluralizma naj omenim naslovne strani prvih dveh dvojnih številk Anthroposa v letih 1969 - glej str. 36, 38 te številke, koder so v različnih rubrikah številna imena najkvalitetnejših slovenskih znanstvenikov, ki so še danes v naponu sil in ki jim prisrčno čestitamo obletnico sodelovanja).

Tudi druge revije v Sloveniji in Jugoslaviji so imele številne in kvalitetne sodelavce. Verjetno pa so redke revije, v katerih bi sodelovale tako številne družboslovne in humanistične stroke in tako številni nosilci tolikih različnih svetovnonazorskih, tolikih različnih političnih, filozofskih, znanstveno-metodoloških in tematskih usmeritev.

Nosilci različnih usmeritev so imeli v vseh dvajsetih letih delovanja Anthroposa v njem enake dejanske pravice glede objavljanja, glede obsega prispevkov, glede njihovega mesta v reviji ipd.

Znano je, da so v dvajsetih letih Anthroposovega življenja v Sloveniji potekali različni politični, kulturni in idejni spopadi, da so kot gobe po dežju nastajale različne idejne in znanstvene usmeritve. Nobena od teh političnih, idejnih in znanstvenih bitk pa ni mogla niti najmanj omajati Anthroposove znanstvene pluralistične usmeritve in se ni niti dotaknila Anthroposa kot prostora znanstvene svobode. Glede možnosti sodelovanja v Anthroposu ni bilo niti najmanj odločilno, ali ima kdo v trenutku slabši ali boljši položaj v politiki, ali ima malo večjo ali manjšo politično moč, ali ostaja samo pri eni sami idejni, znanstveni ali skupinski usmeritvi ali pa jo kdaj spremeni.

V vseh dvajsetih letih Anthroposovega delovanja ni prišlo niti do najmanjšega notranjega spora (niti v redakciji niti med sodelavci) zaradi političnih, idejnih ali znanstvenih razlik. Čeprav so take razlike obstajale (ali med sodelavci ali v redakciji), je v Anthroposu vseskozi veljalo sveto pravilo, da te razlike ne smejo niti najmanj vplivati na pluralistično urejanje revije, da se širokega pluralizma revije ne smejo niti dotakniti, kaj šele načeti.

Naj tudi poudarim, da so avtorska stališča pisca tega članka samo delec Anthroposovega pluralizma, kot so bila avtorska tudi stališča, ki sem jih zapisal v prvem uvodniku pred dvajsetimi leti.

Ista uvodna stališča (nekoč in danes) so za celoto Anthroposovih sodelavcev samo eno stališče, samo osebno stališče enega avtorja, ne pa obvezna skupna stališča sodelavcev. Tudi *drugačna in nasprotna* filozofska, družboslovna in politična stališča morajo imeti v Anthroposu isto domovinsko pravico: vsako stališče ima enako možnost biti začetna hipoteza *strokovne razprave* (leta poskus strokovne razprave je nujen).

V Anthroposu so bile štiri večje spremembe uredništva. Nobena sprememba pa ni izvirala iz skupinskih, idejnih, znanstvenih ali političnih sporov, ampak so bile vse izzvane samo z različno zaposlenostjo članov uredništva in samo z afiniteto do uredniškega dela v tem časopisu. Niti ene resne težave ni bilo v Anthroposu zaradi različnih znanstvenih in idejnih stališč sodelavcev in urednikov, med katerimi je vladala ves čas polna harmonija glede dejanske pluralistične znanstvene usmeritve Anthroposa. S tem niti od daleč ne trdim, da je bil pluralizem Anthroposa za vse njegove sodelavce tako teoretsko utemeljen, kot to poskušam izraziti sedaj in pred dvajsetimi leti na osebni, avtorski način.

Vendar je že zgodovinsko dejstvo: dejanski znanstveni pluralizem Anthroposa je v dvajsetih letih povsem uspel, ni več eksperiment, ampak je konstitutivni delič slovenskega kulturnega in znanstvenega prostora in vsega slovenskega naprednega pluralističnega družbenega življenja.

Težave v Anthroposovem življenju so vznikale skoraj samo iz zunanjih vzrokov, samo zaradi takih ali drugačnih sprememb. Včasih, ko so bile zelo močne struje, ki npr. podpirajo nove revije, je bil obstoj Anthroposa ogrožen zaradi zmanjšanja sredstev in v kakšnih javnih občilih ga še danes ubija zarota molka (zato smo morali spregovoriti sami o sebi).

Vendar je zaradi zgodovinske resnice treba povedati, da elementarni obstoj Anthroposa - ob vsej njegovi izraziti neodvisnosti od tekoče politike in od tekočih struj ter ob vsem njegovem zanimanju za sodobne potrebe človeštva - v dvajsetih letih ni bil nikoli resno ogrožen. To pa je spričevalo dejanskega in precejšnjega pluralizma slovenske in jugoslovanske samoupravne družbe.

Naj mi bo dovoljeno izraziti mnenje, da je Anthropos eden od mnogih naravnih podaljškov tistega pluralizma dela in njegove enotnosti, ki ga je dosegla že Osvobodilna fronta slovenskega naroda z jasno odločitvijo o istih skupnih življenskih temeljih, ki pa omogočajo tudi vso svobodo različnih svetovnih nazorov. Pred Osvobodilno fronto, v klasični slovenski družbi dveh meščanskih političnih taborov ne bi bila možna taka pluralistična znanstvena revija, kot je Anthropos.

II.

Naj mi bo dovoljeno, da izpostavim na straneh naše pluralistične revije en možen pogled na zvezo med Anthroposom in pluralizmom, ki ga odpira ena od verzij *filozofske (obče) antropologije* (saj Anthropos z antropologijo povezuje že njegov naslov).

Upam, da je filozofska antropologija, ki jo bom najkrajše naznačil v naslednjem, tista, ki lahko najbolj racionalno razjasni izrazito mnoštvo in raznovrstnost v človeku in v njegovi družbi in možnost objektivnega, v samem človeku utemeljenega merila za človečno vrednotenje vseh vrst človeškega pluralizma (vključno z vsemi vrstami danes aktualnega političnega pluralizma).

Prosil bi tudi bralce, da mi oproste, če bom kljub vsemu spoštovanju do vrednot razvitih dežel tu naznačil filozofsko antropologijo, ki je povsem nasprotna trenutno prevladujočemu filozofskemu duhu razvitih dežel. Po mojem prepričanju je filozofska antropologija, ki jo poskušam očrtati tu (in v drugih svojih delih), poskus nadaljevanja največjih duhovnih vrednot ter najbolj vzvišenih in obenem najbolj realnih pogledov na človeško celoto, ki so se izrazili zlasti v *aristotelizmu, evangeljskemu krščanstvu* in v *izvirnemu marksizmu.* Nezadostna samorefleksija evropske in svetovne filozofije in evropske kulture je tudi v tem, da ne vidite: enotno in glavno žarišče evropskega duha predstavlja *tesna kontinuiteta aristotelizem-evangeljsko krščanstvo-moderni socializem.* Največja *diskontinuiteta* v evropski zavesti pa je prav predsodek o nekakšnih globokih prepadih med temi tremi glavnimi in povezanimi duhovnimi izvori evropske kulture!

Ob *200-letnici francoske revolucije* naj omenim, da je bil (poleg vseh drugih dosežkov) del njene duhovne veličine tudi iščoča težnja, da bi ponovno našli izgubljeno zvezo med glavnimi duhovnimi izvori Evrope.

Duhu velike revolucije Francozov ne moremo zameriti, temveč prej pripisani kot zaslugo, da si je upal zastaviti tudi to nalogo in slutnjo odkrivanja izvorov, čeprav je ni uspel uresničiti. V tem poslu se prevladujoči duh kasnejše evropske filozofije ni pokazal nič močnejši od velike revolucije in njenih predhodnikov - prej vse šibkejši, kolikor bolj se bliža današnjim dnem.

Temu, danes prevladujočemu duhu filozofije razvitih dežel lahko glede njegovih temeljev priznamo predvsem njegovo odkritosrčno samokritično priznanje, da je zgubil vsakršne celovite temelje. Prevladujoča filozofija razvitih dežel je danes zavestno ugotovila tisto, kar se je z njo začelo nezavedno dogajati takoj po Heglovem odhodu: stalen razpad teoretske celote ter vse večje drobljenje filozofske in človeške celote, ki je še živela v Kantovi in Heglovi filozofiji.

To pretirano pluralistično drobljenje sicer ni bilo samo negativno, saj je prineslo *veliko število finih novih delov* in *delcev*.

Retrogradni vidik razvoja filozofije po Heglu pa je njeno vse večje *načelno razkosanje*. Le-tega je nujno razlikovati od takega metodološkega abstrahiranja, ki bi se sicer lahko bavilo samo z brušenjem čudovitih detajlov, pri tem pa ne bi pozabilo, ali celo načelno odstopilo od možne celote človeka in filozofije o njem.

Velik del filozofije razvitih dežel je po Kantu in Heglu vse bolj drsel k tistemu načelnemu parceliziranju filozofije, ki se danes, končno, izraža v *precej splošni antiholistični usmerjenosti*. Se pravi, v načelnem zanikanju možnosti čoveške celote in v načelnem odrekanju od filozofske antropologije, ki ima za predmet to možno človeško celoto, in v načelnem bavljenju samo s fragmenti (celo s takimi, ki vse bolj izgubljajo izrazito filozofičnost).

Teoretična težava sodobne antiholistične filozofije je v tem, da je njen pojem celote (in tudi človekove celote) imanentno enak *staremu pojmu* celote v stari, *metafizični* holistični filozofiji. Tudi sodobna filozofija se ni prebila do *novega pojma celote*, ki bi bil utemeljen v resnični izkustveni strukturi in v resnični, zgodovinski dinamiki človeka in sveta.

Utemeljeni pojem človeške (in vsake) celote pa živi (delno implicitno in delno eksplicitno) vsaj že 2300 let v Aristotelovi, evangeljski krščanski in izvirni marksistični filozofiji.

Naj poskusim nakazati, z nekaj svojimi besedami, ta realni antropološki in realni humanistični pojem človeške celote.

Vsaka celota v svetovni strukturi in tudi vsaka človeška celota *je gibljiva in odprta*.

Izjemne posebnosti človeške celote, ki določajo človeka kot *posebno bitje kozmosa*, so v tem, da je med vsemi izkustveno znanimi celotami prav *človeška celota*

- najbolj negotova celota,
- najbolj nihajoča celota,
- najbolj v sebi nasprotna celota,
- najbolj v sebi utemeljena, najbolj pretočna, najbolj kozmično dimenzionirana in najbolj samouničenja in samodeformiranja sposobna celota,
- celota, ki vsebuje možnost največjega razpona med notranjimi spečimi možnostmi in visokimi bleski samoaktualizacije, največjega razpona med lastnim dobrim in zlim,
- najbolj razvojna celota, se pravi, da združuje v sebi največja nasprotja in soodvisnosti progresa in regresa, kontinuitete in diskontinuitete, premega in spiralnega razvoja, preme ali obratne sorazmernosti bistvenih sestavin človeške biti,

- najbolj kompleksna celota, v kateri je najtežje najti tisto delnost in tisti fragment, ki je v konkretni situaciji ključen za nadaljni polni razvoj celote,

- konkretna optimalnost te celote se v času in prostoru najbolj spreminja,

- *vse* zgoraj naštete (in še mnoge druge) *izrazite značilnosti* človeške celote so *utemeljene v notranjem celovitem jedru* vse razsežne in gibljive človeške celote, v *nihajočem celovitem izvoru človeškega bistva*: v *zamišljajski aktivnosti* človeka, v njegovih potrebah, v njegovem delu, v njegovi praksi, produkciji, ki je vedno enotnost različnosti (nikoli ni absolutno identična in harmonična celota).

Nerealni, neizkustveni in izkonstruirani pojem človeške celote, ki je značilen za staro, nedialektično holistično filozofijo in obenem za njeno najhujšo navidezno nasprotnico, za moderno antiholistično filozofijo, je pogosto le impliciten: človeška celota je "idealna", je zaprta, je samo v sebi utemeljena celota, je celota brez bistvenih notranjih nasprotij, je v bistvu popolnoma skladna in popolnoma enotna-identična celota, je v eni sami lastnosti človeka utemeljena celota (v razumu-umu, v instinktu, v čustvu), je popolna (perfektna) celota.

Moderna filozofija, ki absolutizira fragment in ki je načelno antiholistična, je imela prav, da je zavrgla tak abstrakcionistični pojem celote. Temeljito pa se je zmotila, ker ni pomislila, da je možen povsem drugačen, dialektičen pojem celote (kot sem ga naznačil zgoraj), in ker je zato ostala odvisna od starega pojma celote.

Je in bo spodletel vsak poskus, da se človeški pluralizem koherentno razloži, izhajajoč iz pojma celote, ki ga gradi katerakoli abstrakcionistična (idealistična ali materialistična) filozofija, saj je njen pojem absolutne identičnosti nezdružljiv s stalnim bogastvom človeških različnih možnosti (pa naj se ta identičnost naslanja na tak ali drugačen substrat).

Bistveno večje možnosti za objektivno razlago in za objektivno vrednotenje vseh človeških pluralizmov pa ima realni humanistični (dialektični) pojem *zakonite enotnosti različnosti v vsaki celoti* in še zlasti v zapletenih človeških celotah.

Naj iz dialektičnega pojmovanja človeške celote ilustrativno izvedem nekaj izjemnih značilnosti človeškega pluralizma (pluralizmov):

- *Najgloblji koren človeškega pluralizma (pluralizmov) je že v vsaki človeški individui kot bitju dela* - in seveda v *vseh individuah*. Potenciali, ki imajo koren v človeškem delu, so *že v vsakem* normalnem *posamezniku* lahko izvor izvirnega bogastva različnih in nasprotnih normalnih potreb, bogastva različnih plodnih fantazij, normalnih želja, različnih predstav, misli in brezkrajne možnosti kombiniranja uresničljivih zamisli, različnih dejanj in različnih proizvodov (proizvodov v širšem smislu, ne samo v materialni proizvodnji, ampak v vseh posebnih praksah: umetniški, znanstveni, politični, moralni, religiozni). Zato so že v vsakem posameznem človeškem bitju tako bogate možnosti številnih različnih pluralnosti, da jim ne seže niti do gležnjev nobeno drugo posamično bitje (zlasti glede bogastva različni kvalitet). Te potencialno neštevilne in vse nove človeške pluralnosti so pogojene z enotnostjo človeka in človeštva: najprej z enotnostjo individue, v kateri so združeni vsi njeni različni potenciali; potem z enotnostjo zgodovinskega razvoja človeštva, saj se številne plasti kulture (ki jih snuje samo človek kot bitje dela) v vsaki človeški individui križajo na neponovljivo različne načine. Zato so človeške individue že po svojem kulturno-zgodovinskem nastanku veliko bolj individualizirane in med seboj veliko bolj različne (pluralne) kot katerakoli istorodna bitja. Tudi pri človeku je torej pluralizem (kot pri

vseh bitjih) vedno pogojen z enotnostjo (in narobe). To pozabljajo vse individualistične, relativistične, pragmatistične in anarhistične teorije človeškega pluralizma. Totalitaristične antropološke smeri (Hobbes, Hegel, Stalin in dr.) pa pozabljajo, da metafizično nadrejena enotnost ne dopusti izraziti potencialne in plodne pluralizme, ampak jih duši in uniformira.

- Velika objektivna različnost in potencialna *pluralnost človeških skupin* (mikro skupin in makro skupin) je na vseh področjih človeškega življenja utemeljena: najprej v pluralizmu oseb, ki so vključene v te skupine; in potem v različnih križanjih že obstoječih kulturnih tokov v vsaki skupini in na koncu v proizvajanju različnih sintez v vsaki od teh skupin. Navidez skrajno pluralistične kvaziliberalistične teze, ki zožujejo ves bogati pluralizem nekega naroda na nekaj siromašnih političnih strank, so neverjetno ozkoglede, saj ne vidijo veliko bogatejšega in večplastnega pluralizma skupin na drugih področjih: različne vrste številnih gospodarskih enot, različne vsebine številnih krajevnih enot, različne vzgojnokulturne enote, različne družinske enote.

- Naivne "liberalistične" ideje ne uvidijo, da (zaradi nasprotij v človeku, zaradi stalne možnosti odtujitve in neusklajenosti posameznih plasti človeštva in zaradi možnosti velikih razponov med dobrim in zlim v vsaki osebi in v vsaki skupini) nikakor ni mogoče nekritično slaviti pluralizem nasploh, ampak da je potrebno in možno vrednotiti in *vrednostno diferencirati* zelo različne človeške in družbene pluralizme.

- Poleg številnih pluralističnih teženj struktur in prepletov, ki *bogatijo* individualno in skupinsko celovitost so tudi pluralizmi, ki so izrazito *odtujevanje* posameznikov in skupin: skrajno pluralna, kaotična konkurenca kapitalističnih posameznikov in skupin je izbruhnila v največjo ekonomsko krizo človeštva (v letih 1928-1934); navidezno bogati pluralizem navideznih potreb (in njim ustreznih proizvodov) v neokapitalizmu je v resnici redukcija višjih potreb na nižje potrebe; prevelika razdrobljenost v številne stranke in politične skupine je bila večkrat vzrok nemoči posameznih dežel; taka nemoč je bil tudi fevdalni partikularizem; v zadnjih dvajsetih letih je v Jugoslaviji nastal verjetno najbolj pluralistični birokratizem v vsej človeški zgodovini (boj neštetih atomiziranih, večjih in manjših birokratskih centrov), ki pa je enako dušil in zadrževal prehod v intenzivno gospodarjenje, kot uniformirani birokratizem.

Edino *realno merilo* za diferenciranje in vrednotenje posameznih konkretnih človeških in družbenih pluralizmov je možna *konkretna celota* posameznikov in skupin v konkretnih zgodovinskih okoliščinah.

Iz vsega navedenega v točki II. sledi:

1) zaradi *negotovosti, razvojnosti* in *nasprotnosti človeške biti* in *družbe* bo vedno nujno precizno analizirati in *vrednostno diferencirati različne osebnostne in družbeno-skupinske pluralizme*;

2) samo *realno humanistična metoda* - s koncepcijo *konkretne človeške celote v konkretnih zgodovinskih pogojih* - lahko zgradi koherentna etično-vrednostna merila in sociološko utemeljene družbeno-praktične predpostavke za *diferenciranje raznih pluralizmov*.

III.

Izhajajoč iz načelnih filozofskih predpostavk (o utemeljenosti meril za razne pluralizme v možni konkretni zgodovinski celoti posameznika in skupine), poskušam v nadaljnjem mali, toda vztrajni čolnič Anthroposa zagledati na širokih in visokih valovih tistih pluralizmov, ki so dali značilno podobo vsem obzorjem dvajsetega stoletja. Seveda bo možno na moji skromni skici naznačiti samo nekaj potez, zlasti glede odnosa med političnim pluralizmom, znanstvenim pluralizmom in svobodo.

Začnimo z verjetno največjim današnjim predsodkom glede pluralizma (če izvzamem skrajno omejeni totalitarizem). Ta predsodek meni, da je največja strokovnost, ki se z drugimi sploh noče pogovarjati. Samozaverovani aksiom pravi: samo parlament in večstrankarstvo sta resnična demokracija in resničen politični pluralizem; nestrankarski politični pluralizem naj bi bil "leseno železo", contradictio in adjecto, nelogična protislovnost.

Seveda ima taka hipoteza popolnoma enako pravico igrati vlogo začetne hipoteze strokovnega članka ali študije, kot moje presenečenje: kje so tu pojmi, kje so zgodovinska dejstva?! Vsekakor pa je tu že dialog dveh enakopravnih hipotez: jaz bom poskušal svojo hipotezo dokazovati vsaj z nekimi strokovnimi argumenti, nosilci druge hipoteze pa imajo nastežaj odprta vrata Anthroposa, da poskušajo najti svoje strokovne argumente (že v tej številki so objavljena stališča, ki so drugačna od mojih!).

Moja izhodiščna hipoteza: *demokracija* je odločanje ljudstva o bistvenih družbenih zadevah in poseben politični pluralizem je njen bistveni del; resnični znanosti bi najbolj ustrezala resnična demokracija in pluralizem; v nobeni sodobni deželi (niti v razvitih kapitalističnih državah niti v socialističnih državah) še ni (možne) demokracije in njenega pluralizma; ponekje v svetu so že precejšnji elementi demokracije, ne pa njena možna stopnja; parlament in večstrankarstvo kot taka nista nikjer in nikoli že sama vsa demokracija in njen pluralizem, lahko sta le eden od njenih elementov; mnogi drugi elementi demokracije so v 20. stoletju mnogo globlji kot parlament in večstrankarstvo.

Elementarna korektnost znanstvenega dokazovanja vsake hipoteze, ki ga bom poskušal najkrajše in fragmentarno aplicirati, zahteva vsaj dvoje: a) začetno definiranje v hipotezi vsebovanih pojmov, b) verifikacija v hipotezi povezanih pojmov s tipičnimi izkustvenimi (zgodovinskimi, družbenimi) dejstvi.

Ad a) Demokracija (demos = ljudstvo, narod; kratein = vladati, upravljati) bi bila šele družbena ureditev, v kateri bi vsaj večina naroda (ljudstva) ali vsaj večina volilcev odločala o najbolj bistvenih gospodarskih, državnih, policijskih, vojaških, mednarodnih, vzgojnokulturnih in drugih bistvenih zadevah. To ni uresničeno v nobeni sodobni državi ali narodu (čeprav bi bilo to možno); zato ni nikjer celovite (možne) demokracije.

Lahko pa smo iskreno veseli, da v tem trenutku vladajo v številnih državah sveta netotalitaristične, razumne elite (zelo ozke manjšine), ki so pripravljene na določen napreden kompromis z množicami. Toda to je še zelo daleč od demokracije, saj mero tega kompromisa še vedno čvrsto drže v rokah elite, torej vladajo (upravljajo) ozke manjšine!

To stanje je gotovo napredek, v katerem se najlažje množe tudi elementi prave demokracije. To je jasen napredek v primerjavi s prvo polovico 20. stoletja, v kateri so

prevladovale totalitaristične ali pa vsaj zelo samovoljne, zelo mnopolistične in avanturistične elite. Zaradi napredka v smeri uveljavljanja razumnih elit in kopičenja elementov demokracije se bo morda v toku 21. stoletja res dogodilo, da kje zmaga resnična demokracija in demokratski pluralizem.

Tiste teze o demokraciji, ki so zelo glasne in ki demokracijo (vladavino ljudstva, naroda) enačijo z obstojem neznatnih manjšin, z večstrankarskimi in novinarskimi elitami in s parlamentarnimi elitami (ki obsegajo neznaten odstotek prebivalstva) - so očitno "leseno železo", saj večino ljudstva mešajo in enačijo z neznatno manjšino.

Ad b) Po zgornjih (fragmentarnih, začetnih) definicijah pojmov v moji hipotezi (da je možna demokracija 20. in 21. stoletja kvalitetno in kvanititetno veliko več kot goli parlamentarizem, večstrankarstvo in raznovrstna sredstva za obvečanje), prehajam sedaj k navajanju nekaterih tipičnih zgodovinskih dejstev iz razdobja med 17. in 20. stoletjem, ki izkustveno dokazujejo to hipotezo.

V prid tezi, da formalni obstoj parlamenta, več strank in časopisov še daleč ni resnična in možna demokracija, govorijo naslednja zgodovinska dejstva:

Najprej je očitno, da je številne zelo hvaljene parlamentarne vlade izvolilo samo 25-35% volilcev, pa je že po tem elementarnem in evidentnem merilu jasno, da so to vladavine izrazitih manjšin.

V trditvi, da že sam parlamentarizem predstavlja čisto demokracijo, je precejšnje "leseno železo", saj množice za 4 ali 5 let predajo z volitvami skoraj vsa pooblastila "izvoljenim" poslancem, potem pa vso to dolgo dobo ne morejo zahtevati njihovega obračuna ali spremembe politike. Take volitve so dejansko odrekanje množic (demosa, naroda, ljudstva) od daleč največjega dela demokracije za mali drobec demokracije.

Kjer niso obstajale zelo močne demokratične organizacije, ki so bile bolj vsebinsko demokratične kot gole forme parlamenta in večstrankarstva (navajam jih kasneje: delavski sindikati, demokratske delavske stranke in leva gibanja), sta bila parlament in večstrankarstvo lahko neposredno izhodišče za skrajne totalitarizme (uveljavljanje fašizma v Italiji, Nemčiji in Avstriji pred drugo svetovno vojno).

Najvažnejše je najbolj vsebinsko in najbolj množično zgodovinsko dejstvo. Prav v nobeni od številnih dežel, v katerih je med 17. in 20. stoletjem obstajala parlamentarna in večstrankarska oblika (in teh oblik je bilo res veliko), ni odločala večina ljudstva (ali večina volilcev), saj te množice nikjer niso bile resnično seznanjene z dejanskim zapletenim stanjem gospodarstva, policije, vojske itd. in še manj z dejanskimi alternativami, ki obstajajo na teh ključnih družbenih področjih. Samo temeljito poznavanje teh stanj - in zlasti realnih alternativ na teh najvažnejših, ključnih področjih narodnega (državnega) življenja - pa je pogoj resničnega družbenega odločanja, vladanja in upravljanja, pogoj resnične demokracije. Zato je bilo vladanje, upravljanje v teh stoletjih (17. do 20. stoletje) še vedno (tudi v parlamentarizmih) v rokah ozkih elit (ne glede ali so bile razumno paternalistične, ali cinične, ali fanatično monopolistične).

Tisti svetovni centri, ki so največ govorili o parlamentu in večstrankarstvu kot najvišji demokraciji, niso v razdobju 17. - 20. stoletja v drugih delih sveta prav nič pospeševali teh oblik, kjer jim niso prijale. Odprto in množično so uvajali na največjih kontinentih sveta antiparlamentarne oblike (sistem vojno-administrativne okupacije: klasični imperializem, kolonializem) ali pa so z zunanjo intervencijo ukinjali neposlušne parlamente in njihovo večstrankarstvo (v drugi polovici 20. stoletja v številnih nerazvitih deželah).

Zato glavna oblika boja večine človeštva za svobodo, demokracijo in pluralizem v 20. stoletju sploh ni prvenstveno boj za parlamentarizem in večstrankarstvo, ampak boj za osvoboditev narodov, do katere je res prišlo v drugi polovici 20. stoletja.

Slavna "kulturna" in "demokratična" srednja Evropa (Avstroogrska) je šele tik pred svojim zlomom (šele leta 1908) uvedla prvikrat in edinkrat "splošno" (samo za moške!) in tajno volilno pravico, ker je vedela, da celo ta skromni korak lahko oslabi položaj diktatorske centralistične manjšine.

Pri vseh omejenostih golih oblik parlamenta in večstrankarstva pa sta vendar oba velik zgodovinski napredek v primerjavi s fevdalnim avtokratizmom in voluntarizmom ter z vsemi skrajnimi oblikami totalitarizma. Marsikje sta parlament in večstrankarstvo pomembna drobca v rasti resnične demokracije, vendar le, če to rast zagotavljajo predvsem drugi pomembnejši elementi demokracije, ki so bolj vsebinski in bolj temeljni.

Teh izrazitih vsebinskih demokratičnih elementov je bilo v novem veku in zlasti v 20. stoletju zares ogromno, vendar jih nekateri izobraženi ljudje (in celo nekateri družboslovci) še danes ne vidijo. Vzrok tej nevednosti ni totalno neznanje ali nedostopnost zgodovinskih dejstev, ampak tisto ideološko gledanje, ki apriorno postavi kot edino vrednoto parlament in večstrankarstvo, potem pa z notranjo cenzuro eliminira v svoji zavesti ogromno morje znanih zgodovinskih pojavov *bolj neposredne in bolj vsebinske demokracije, kot je samo gola forma parlamenta.*

Naj navedem nekaj *ogromnih valov demokracije v zadnjih stoletjih - in zlasti v 20. stoletju* - ki so že izraz moderne dobe (niso stara kmečka ali plemenska demokracija). V teh zgodovinskih valovanjih človeštva je bilo *več elementov demokracije kot v sami formi parlamenta in večstrankarstva:*

- aktivna udeležba stotin milijonov ljudi na vseh kontinentih v narodnoosvobodilnih in antifašističnih gibanjih 20. stoletja (demokratičnost zlasti pred osvajanjem oblasti),
- revolucije novega veka, ki so zajele stotine milijonov ljudi: nizozemska, ameriška, francoska, srbska, mehiška, dve ruski, jugoslovanska, kitajska in veliko število revolucij v 20. stoletju (demokratičnost zlasti pred osvajanjem oblasti),
- večstomilijonsko sindikalno gibanje na vseh kontinentih,
- delavske stranke (socialistične, socialdemokratske, del komunističnih strank) na vseh kontinentih (demokratičnost zlasti pred osvajanjem oblasti),
- zadružne mreže,ki so zajele velik del človeštva,
- lokalne in komunalne samouprave v velikem delu teritorialnih enot in mest v raznih delih sveta,
- poklicne organizacije z milijoni članov,
- pogosti pojavi soodločanja in samoupravljanja v modernem gospodarstvu, tripartitno sodelovanje sindikati-država-delodajalci,
- mirovne, ekološke, mladinske in ženske ter študentske organizacije,
- prostovoljne kulturne in telesnokulturne organizacije.

Tudi v vseh teh globjih valovih demokracije so bili nedemokratični elementi (npr. lastni birokratizem). Vendar je bilo v njih veliko več neposredne in vsebinske demokracije kot v deželah, kjer je bila forma parlamenta in večstrankarstva brez naštetih globjih demokratičnih elementov. Samo učinkovito delovanje takih elementov zagotovi, da parlament in večstrankarstvo ne postanega iztočnica skrajnih totalitarnih diktatur (samo enotni nastop sindikatov in levih strank je pred vojno v Franciji preprečil prihod totalitarne desnice in enako v šestdesetih letih v Italiji).

IV.

Sedaj poskušam široke demokratične težnje človeštva v 20. stoletju zožiti na naš *jugoslovanski* in *slovenski prostor*. Skušam uzreti čolnič Anthroposa kot mali, vendar zvesti drobec znanstvenih in demokratičnih valovanj v tem prostoru (ne gre za sistematično zgodovino, ampak le za nekaj tipičnih zgodovinskih primerov).

V jugoslovanskem - in še posebno v *slovenskem* - prostoru je *že skoraj sto let očitna razlika med ljudsko, neposredno demokracijo in meščanskim strankarstvom.*

Ljudska, nestrankarska demokracija (ki je tudi pri nas imela skoraj sto let, približno med 1860-1945, vse elemente naštete ob koncu III. dela: tabori, ljudska fronta, sindikati, delavske stranke, zadruge, revije, kulturne in telesno kulturne organizacije) je v teh osemdeset letih neprestano rasla in *njen spopad z meščanskim strankarstvom* se je vse bolj zaostroval. Kar se da *naravni propad meščanskega strankarstva* in *zmaga OF slovenskega naroda* sta bila organski rezultat te diferenciacije.[x] Ta diferenciacija je bila temeljit razvoj dveh silnic: rezultat *vse večje zrelosti* vodstva ljudske demokracije in izredne, *stalne nezrelosti* slovenske buržoazije, ki niti po šestih stoletjih obstoja na slovenskih tleh ni razvila svoj industrijski sloj in je bila zato hlapčevska, politično nezrela v odločilnih trenutkih slovenskega naroda (leta 1918-19 in 1933-45). Zmaga ljudske demokracije na slovenskih tleh ni bila "komunistična zarota" niti uvažanje "tujega recepta", ampak največja slovenska in evropska izvirnost!

Ker bi morala biti vsaj ta zgodovinska dejstva do leta 1941-45 jasna (pa na žalost mnogim niso), bom odnos med politiko, političnim pluralizmom in znanostjo - v ta odnos pa je vključen tudi delec, ki se imenuje Anthropos - moral v nadaljnem bolj ilustrirati z zgodovinskimi dejstvi po letu 1941 in zlasti po letu 1948.

V tem avtorskem prispevku ne bom omenjal lastne izkušnje zaradi vsiljivosti, ampak zaradi čimbolj nazornega zgodovinskega pričevanja.

Niso redki neobveščeni Slovenci, ki verjamejo glasovom, da od leta 1941 ali vsaj od leta 1945 leži nad našo domovino neprekinjen in popoln pokrov ledene dobe, brez vsake svobode, demokracije in pluralizma. Ta naš debeli led naj bi bil samo podaljšek stalinistično sibirskega ledu. Slovenska pomlad naj bi se, po tem mnenju, začela dogajati šele v zadnjih nekaj letih.

Po vsem svojem vedenju (to bi moral vedeti tudi tisti, ki pozna slovensko zgodovino v zadnjih 1400 letih) in tudi po svojih neposrednih doživetjih zagotovo vem, da se je *slovenska demokratična pomlad začela zelo krepko že v letu 1941* in da od takrat traja vse do danes.

Res so bili vmes kakšni sneženi in hladni dnevi, res so ponekje ležali kosi ledu, toda to ni bila niti zima niti ledena doba.

Če začnem v letu 1941, pri nastanku OF in NOB, poskušam konkretneje osvetliti tedanje izvore vsega kasnejšega pluralizma in demokracije. Niti od daleč ne gre samo za vprašanje pluralizma med ustanovnimi (in drugimi) skupinami OF. Povsem je zgrešena predstava, da naj bi v tej tovarišiji vladala slepa disciplina in podrejenost običajnih borcev in aktivistov vodstvu OF in KP. To predstavo proicirajo nevedni ali zlonamerni iz svoje "zavesti", iz svoje okolice in prakse, iz svojih vrednot, ker niso poskušali dojeti

---

[x] Podrobneje o tem v knjigah avtorja *Na kriznih križpotjih*, Ljubljana, 1988, in *Nadaljevanje naše poti*, Ljubljana, 1983.

antropološke vsebine revolucionarnega in osvobodilnega gibanja v pogojih skrajnega nasilja. Tedaj (leta 1941-1945) je gibanje moglo obstati samo, če množica borcev, aktivistov izkaže junaštvo, stoicizem, vzdržljivost in iznajdljivost. Organizacijske vezi so bile med vojnimi enotami in aktivisti v primerjavi s sodobno industrijsko družbo (ki je dejansko velika kasarna) bolj šibke, pogosto sporadične, pogoji boja zelo različni. Zato je bilo potrebno veliko več osebne iznajdljivosti in samostojnosti kot v najuspešnejših industrijskih in postindustrijskih družbah. Tistim tisočem, ki so vzdržali take preizkušnje, kakršnih ni bila sposobna večina drugih Evropejcev in nobena naših prejšnjih generacij, so taki osebni dosežki dali veliko osebno samozavest, dobili so veliko spoštovanje v gibanju in podporo v svojih okoljih, ne glede ali so imeli kakšne funkcije ali ne. Zato jim niti od daleč ni prišla na misel slepa hlapčevska pokornost do "višjih". Pridobljeni osebni moralni kapital je ustvaril veliko število samozavestnih ljudi. Le-ti so bili s to svojo množično samozavestjo daleč močnejši in številnejši substrat resničnega pluralizma v Sloveniji, kot ga je naša domovina imela kdajkoli od prihoda naših prednikov pred 1400 leti (v II. teoretskem delu sem omenil, da je glavni izvor pluralizma osebnost!).

Naj navedem nekaj svojih takratnih izkušenj, ker so zame neposredna pot do pluralizma Anthroposa in današnjih dni.

Ker sem pri vodstvu OF v juniju leta 1941 zahteval, da me takoj pošljejo v partizane, je tovariš Kidrič odločil, da sem potrebnejši kot kurir IO OF. Zdelo se mi je, da to ni dovolj, pa sem s svojimi mladimi tovariši organiziral mladino na Dolenjskem, v ljubljanskih gimnazijah, na terenih za Bežigradom, prenašal orožje, trosil propagandni material, pisal po zidovih gesla. Pri tem sem med mladimi vedno poskušal povezati vse struje: napredne katolike, sokole, mlade komuniste.

Ko sem poleti 1941 ustanavljal prvi odbor mladinske OF v Višnji gori, sem moral očetu povedati, da me ne bo, da ne bi nastala zmeda v kurirskih vezeh, ki sem jih držal med člani IO OF in drugimi aktivisti. Rekel mi je, da fantje, ki jih bom povezal, lahko ostanejo sokoli. Na to sem dejal, da ne bom ustanavljal po skupinah, ampak enotno organizacijo, ki bo čim širša. Molče se je strinjal. Ne da bi mu kaj pojasnjeval, sem potem ta mladinski odbor OF oblikoval tako, da so bile zastopane vse struje in sloji: Franci Groznik (katolik), Jože Volk in Tone Turenher (sokola) in Ivan Štepic (iz obrtniške, intelektualne, kmečke in trgovske hiše). O teh strujah in sestavi pa se na ustanovnem sestanku nismo prav nič menili, ampak le o osvobodilnem boju. Ko sem se vrnil iz Višnje gore, sem poročal o ustanovitvi tega odbora. Kidrič me je pohvalil, povedal, da je to prvi odbor mladinske OF izven Ljubljane, ni po zahteval nobenih detaljev. Ko sem se tako pogovarjal z obema glavnima možema OF, sem se zaradi takih odnosov čutil povsem samostojen in svoboden. Kot zanimivost o odnosih naj povem, da nisem niti očetu (ki je verjetno to slutil, ker je poznal moja samostojna stališča glede socializma že nekaj let nazaj) niti Kidriču (ki je bil zelo korekten do drugih članov IO OF, pa me o tem ni spraševal) - povedal, da sem skojevec, kamor me je sprejel Milan Šušteršič, pa sem bil tudi v tej smeri pluralistično samostojen od IO OF.

V prvi veliki skupini zapornikov, ki smo bili na začetku leta 1941 poslani v fašistične zapore v Alessandriji (Severna Italija), ni bilo niti enega vplivnega starejšega voditelja. Vodstvo množičnega zaporniškega kolektiva (ki je sploh moje najlepše doživetje medljudske človečnosti) in vsega njegovega idejnega in političnega dela so dve leti in pol opravljali skoraj izkušno mladi med sedemnajstimi in devetnajstimi leti.

Ker čutim neposredno zvezo tistih časov z mojim doživljanjem Anthroposovega pluralizma, naj omenim, da sem velik del predavateljskega in spisateljskega posla v Alessandriji in kasneje v partizanih (kot komisar čete in koroških bataljonov) opravljal v zaporu in partizanih tudi jaz. Ena od najbolj pogostih tem mojega tedanjega pisanja in predavanja se je nanašala na skupne osnove socializma, prvotnega krščanstva in sokolstva. Nikoli nisem imel med tovariši in v vodstvih s tem temeljem idejnega pluralizma nobenih težav. Od takrat do danes že skoraj petdeset let govorim in pišem isto. To vse sem navedel kot konkreten dokaz pluralizma od leta 1941 in nesmiselnosti govoričenj o sektaški uniformiranosti komunistov ter o antiteizmu in antireligioznosti kot glavnih idejnih značilnostih osvobodilnega boja in povojnega razvoja Slovenije in Jugoslavije. Slovenske cerkve so bile v šestdesetih letih veliko bolj polne kot v zadnjih letih. Pojavi sektašenja do religije so bili včasih ali kot politična reagiranja na nazadnjaštvo ali na nižjih ravneh, vendar le kot kosi ledu na začetku spomladi in ne kot ledena doba.

V pripravah prvega povojnega množičnega mladinskega kongresa leta 1946 v Zagrebu sem na sestanku vodstva slovenske mladine podal odločno kritiko predloga statuta, da se mora omogočiti večja demokratičnost, zlasti možnost različnih predlogov. To sem zagovarjal v polemiki s piscem predloga pred tisoč petsto delegati v Zagrebu, ne da bi imel kakšne težave. Takrat pa se je že pokazalo, da za povojni pluralizem ni dovolj samo moralni kapital iz boja, ampak tudi neko znanje.

Temelji našega znanstvenega in političnega pluralizma, ki so postavljeni leta 1941, so zrasli še na višjo, trdnejšo in širšo osnovo po letu 1949, po spopadu s stalinizmom.

Najprej pa nekaj besed o *definiciji političnega pluralizma*, o kateri se po našem prostoru že trideset let kotalijo različne megle. Problematiko političnega pluralizma zožujejo nejasni pojmi o tem pluralizmu, ki ga največkrat zreducirajo na večstrankarsko ali pa v preteklosti samo na odnos vodstva do nekaj publicističnih skupinic v revijah, kot so bile Praksis, Perspektive, Nova revija in podobno.

Če bi bil teoretski pristop k političnemu pluralizmu preciznejši, bi bil pogled na njega dosti širši in kompleksnejši.

Če *politiko* po zahodnoevropski navadi zožimo samo na *državo* in *oblast*, spadajo v siromašni politični pluralizem seveda smo maloštevilni subjekti, ki se neposredno bore za oblast (npr. politične stranke in njim podobne skupine).

Če pa *politiko* bolj *moderno* (zajemajoč vse pojave 20. stoletja) in *teoretsko globje* (kot npr. Aristotel v Nikomahovi etiki) razumemo kot *celotno upravljanje družbe* (skupaj z državo), se polje in preseki političnega pluralizma močno razširijo in razplaste. Tedaj je del političnega pluralizma in politično deluje vsaka skupina, ki svoj interes tako oblikuje in ga tako izraža v javnosti, da to vpliva na družbeno upravljanje. Zato so lahko dejavniki političnega pluralizma tudi podjetja, gospodarske panoge, teritorialne organizacije, sindikati, stanovske organizacije, mladinske organizacije, izobraževalne in znanstvene organizacije - seveda, če je sistem tak, da dopušča javno izražanje in uveljavljanje njihovih interesov. Sredstva pluralističnega političnega delovanja niso samo volitve in osvajanje poslanskih mest, ampak tudi pritisk javnega mnenja, propaganda, štrajki, zborovanje, tisk. Če to upoštevamo, je bilo v Jugoslaviji in Sloveniji političnega pluralizma več kot v kakšni razviti sodobni deželi, ki ima samo meščanske stranke, te pa so samo volilni aparati.

Po letu 1948 je jugoslovanska in slovenska pomlad dobila nov vzgon, ko se je *titovsko vodstvo odločilo, da začne graditi samoupravno socialistično družbo.* Že v

začetku desetletja 1950-60 je titovsko vodstvo *zgradilo v gospodarstvu in v vsej družbi vse predpostavke nestrankarskega političnega pluralizma, ki je lahko širši, globji in vrednejši od golega stranakarstva.*

Temelj jugoslovanskega množičnega političnega pluralizma je zakon o samoupravljanju v podjetjih, sprejet 27. junija 1950. Takoj je bilo izvoljenih 6.319 delavskih svetov in 7.136 upravnih odborov. S tem je administrativni upravni oblasti odvzet uniformen in podrejen gospodarski temelj, ki je spremenjen v deset tisoče relativno samostojnih subjektov. Množični fundamentalni ekonomski pluralizem je najmočneje spodbujal demokratičnost in pluralizem v vsej jugoslovanski družbi in tudi v idejno-politični nadgradnji. To je bil velik nepovraten korak v pluralizem, saj jugoslovanski birokratizem nikoli ni mogel biti več monoliten brez monolitnega temelja. Deset tisoči osnovnih gospodarskih subjektov so bili veliko bolj temeljit in dalekosežen korak v politični pluralizem kot kakšna opozicijska stranka ali časopis.

Poleg gospodarskega temelja je pluralizem kmalu začel segati v vsa nadstropja jugoslovanske družbe.

Kardelj je leta 1949 v SANU izrazil temeljno tezo, da naj bo znanost povsem neodvisna od politike. Na ljubljanskem kongresu jugoslovanskih književnikov leta 1952 je Krleža posebej poudaril nujnost osvoboditve umetnosti od birokratskega dogmatizma in tudi od idejnega podrejanja oživljeni malomeščanski ideologiji. Ta dva dogodka sta bila signala, da so se znanosti in umetnosti odprle možnosti samostojnih družbenih subjektov. Leta 1952 so bile razpuščene proizvajalne zadruge na vasi, kar je odprlo bistveno večjo samostojnost polovici takratnih jugoslovanskih proizvajalcev - kmetom. Šesti kongres ZKJ leta 1952 je zavrnil komandno vodečo vlogo ZK in tudi odprl možnost bolj samostojnega delovanja družbenih subjektov.

Titovsko vodstvo je pred skoraj 40 leti tako odprlo vrata pluralizmu na vseh najvažnejših družbenih področjih (moderno gospodarstvo, kmetijstvo, politika, znanost, umetnost). Od takrat nestrankarski *politični pluralizem avtentičnih interesov* dejansko stalno raste ("raste" v realni antropologiji in sociologiji seveda ne pomeni idealne čistosti - to je za naivno metafiziko - ampak je samo prevladujoča težnja, naš družbeni razvoj pa vključuje tudi zastoje, nihanja, delna nazadovanja in pluralizmu in demokraciji nasprotne sile: birokratizem in malomeščanstvo).

Napredek nestrankarskega političnega pluralizma je bil več kot očiten med leti 1950 in 1970 tudi če namenoma gledamo samo na *najožje politično področje* (kar je ali popolnoma neznano ali potiskano iz zavesti tistih "liberalcev", ki, zaradi slepote svoje ideološke apriornosti, potiskajo iz svoje zavesti taka očitna dejstva, kot bodo navedena tu spodaj, in ki se čudijo: kako je "sploh možen" politični pluralizem brez večstrankarstva, to je vendar "leseno železo").

Že na volitvah okrog leta 1960 je bilo v Sloveniji na več mestih več kandidatov za isto mesto na splošnih volitvah; okrog leta 1960 izhajajo revije in časopisi z opozicijsko nastrojenostjo; na šestem kongresu ZK Slovenije leta 1968 sem predložil komisijo za statut, v kateri so se izrazito kresala različna stališča, potek razprave pa je bil ploden; glasovanja o različnih stališčih na tem kongresu niso bila uniformna; takoj po letu 1960 se začne posebno nastopanje študentskih skupin; medtem ko v glavnih "razvitih demokracijah" zatolčejo novo levico in študentsko gibanje 1968 s surovo silo, samo v Jugoslaviji in Sloveniji pride do enakopravnega dialoga med političnim vodstvom in študentskim gibanjem (kar povzame predsedstvo ZKJ v svojih odličnih smernicah: v

Sloveniji v smeri tega dialoga delujejo zlasti študentski poslanci v republiški skupščini, to pa je politični dosežek, ki ga ni bilo v nobeni deželi "razvite demokracije"); na volitvah v organe ZKS leta 1968 so bile odprte liste; na takratnih splošnih volitvah pa večkrat po več kandidatov za ista mesta.

Dobesedno skoraj vse oblike političnega pluralizma, ki se pojavljajo v Sloveniji v zadnjih nekaj letih, so bile izrazito prisotne že kmalu po letu 1960. Vse te temeljne možnosti pa so bile seveda ustvarjene z demokratičnim osvobodilnim gibanjem po letu 1941 in zlasti s politiko titovskega vodstva po letu 1948. *Vse temeljne, odločilne zasluge za razvoj pluralizma* (v širšem in ožjem smislu) v Jugoslaviji in Sloveniji po letu 1950 imajo titovski komunisti, ki so odprli vrata demokratičnemu pluralizmu s skrajno tveganim spopadom s Kominformom in Stalinom. Samo oni bi nosili najstrašnejše posledice, če bi v tem našem spopadu z giganti birokratizma zmagal stalinizem. Tega so se komunisti na čelu s Titom zavedali in zato *samo* njim pripada zasluga tvorcev *temeljev* samoupravne svobode in demokracije. Niti najmanjše zasluge za graditev temeljev pluralizma po letu 1950 nima prav nobena druga skupina, organizacija ali sloj zunanj vrst komunistov (niti kakšne opozicijske revije, saj so nastale šele okrog leta 1960, ko je bil boj že zdavnaj izvojevan: niti študentje, ki so se delno zbudili šele po letu 1960 itd. itd.). Vsi ti sloji, skupine in organizacije so v letih najhujših spopadov s stalinizmom (1948-1956) prestrašeno in previdno molčale in so se oglasile šele dosti kasneje, šele potem, ko so komunisti dokončno zmagali nad stalinizmom. Da bi bile stvari čim bolj jasne, bi dodal: jaz osebno od vse aktivne udeležbe v osvobodilnem boju, v ZK in v protistalinističnem boju nisem imel prav nobene osebne koristi in ne omenjam pozitivne ocene titovskih in kardeljevskih komunistov zaradi osebnih koristi, ampak zato, ker moram svojem narodu pričevati o resnici, ki jo poznam in neposredno in z 52-letnim preučevanjem. *Resnica* mi je daleč nad vsako organizacijo in osebo.

Toliko o *začetku* in *koreninah* in o *poteku* slovenske in jugoslovanske *pomladi* v vsej zgodovini in zlasti po letu 1941 in 1948 - vse do danes.

Glavna razlika med današnjim slovenskim političnim pluralizmom in tistim v letih 1950-1970 nikakor ni v živahnosti raznih oblik (več kandidatov, javni spopadi). Živahnost in bogatost teh oblik je bila nekaj desetletij nazaj podobna kot danes. Glavna razlika pa je v tem, da je, po mojem skromnem mnjenju, vsebino tej politični pluralistični živahnosti dajala v letih 1950-1970 predvsem *politična levica.*

V.

Sedaj smo že neposredno pred izidom prve številke Anthroposa v letu 1969.

Po mojih doživetjih je Anthropos nastal iz tistega *svobodnega* razvoja *jugoslovanskega družboslovja, psihologije in filozofije*, ki je bil del splošnega demokratičnega, pluralističnega gibanja po letu 1950. Za nastanek Anthroposa je bil v tem okvirju in času posebno pomemben razvoj jugoslovanskega marksizma, družboslovja, filozofije in odnos politike do njih.

Pomemben izvor duhovne atmosfere, iz katere je po mojem mnenju izšla usmeritev Anthroposa, je bil Inštitut za družbene vede v Beogradu, ki je izrazito pluralistično usmeritev izoblikoval že zdavnaj pred jugoslovanskimi filozofi antropologi-praksisti (ki so si stalno lastili to prvenstvo, čeprav se je Praxis pojavil šele leta 1960). Inštitut za

družbene vede je kot izvor mladih teoretskih kadrov CK ZKJ dalekovidno ustanovil že leta 1949, takoj po spopadu z Kominformom. Ustanovitev tega inštituta je dokazovala, da spopad s Stalinom CK KPJ ni razumel samo kot spopad dveh državnih in partijskih vodstev, ki sta enakomisleča, ampak da je vodstvo KPJ ocenilo, da je treba temeljito pretehtati tudi idejne temelje dveh politik: naše in stalinistične. V inštitutu so bili zbrani v glavnem mlajši in perspektivni teoretski in idejni delavci iz vse Jugoslavije, ki so na inštitutu vodili povsem svobodne razprave o najbolj zaostrenih ekonomskih, sociioloških in filozofskih zadevah in problemih.

Plodni rezultat celotnega demokratičnega (in tudi pluralističnega) razvoja po letu 1948 je bil Program ZKJ, sprejet pred tridesetimi leti. Predpogoj nastanka tega programa je bil celotni demokratični in pluralistični razvoj, ki ga je titovsko vodstvo iniciralo po letu 1948 (in tudi duhovni pluralizem), saj bi bil program brez temelja, če se ne bi že prej krepko uresničevali elementi socialistične demokracije in antibirokratizma, o katerih je program govoril. Nastanek programa pa je še enkrat dokazal, da so že več let pred njim potekale svobodne razprave v titovskem vodstvu in v krogu tistih mlajših teoretikov, ki jih približno označuje širok krog slušateljev inštituta za družbene vede iz let 1948-1952 (takrat je inštitut ukinjen) in nekaj filozofov antropologov. Brez takih predhodnih razprav skozi več let ne bi bili možni takšni zares *izredni inovacijski dosežki programa*, ki so v svojem *celovitem znanstvenem pogledu na najnovejše družbene spremembe v človeštvu* (druga polovica 20. stoletja) *presegli družboslovje vsega ostalega človeštva.*[x)]

Tega program ne bi mogel izraziti, če ne bi desetletje pred njegovim nastankom potekala razprava jugoslovanskih marksistov, osvobojena vseh dogem.

Kvalitetne in svobodne razprave med jugoslovanskimi marksisti, družboslovci, politiki in filozofi so se neposredno po sprejemu programa nadaljevale zlasti v simpozijih *Marx in sodobnost*, ki jih je organiziral Inštitut za preučevanje delavskega gibanja v Beogradu.

Zlasti drugi simpozij Marx in sodobnost (v Novem Sadu, leta 1964) je bil po svoji širini, kvaliteti, interdisciplinarnosti, po skrajno demokratičnem odnosu med znanostjo in profesionalno politiko, po pluralizmu mnenj, po znanstvenih in družbenih rezulatatih *vrh* jugoslovanskega in svetovnega pluralizma glede odnosov med znanostjo in politiko.

Ta vrh kasneje v Jugoslaviji nikoli ni bil več dosežen in edini krivec za to ni bila politika - to je še en dokaz, da *pomlad* v naši deželi ni šele od včeraj in da njeni nosilci niso samo skupinice angelsko belih publicistov.

Na tem simpoziju so se najboljši jugoslovanski ekonomisti, sociologi, politologi in filozofi soočili na znanstven način z izrazitimi sodobnimi družbenimi problemi. Na simpoziju so pod popolnoma istimi, znanstveno demokratičnimi pogoji kot znanstveniki (z referati in z razpravo v stilu okrogle mize) nastopili vodeči jugoslovanski politiki, kot Veljko Vlahović, Milojko Drulović in drugi. Prisotni strokovnjaki so odprto kritično govorili o prispevkih politikov in narobe (zlasti je bila pomembna Vlahovićeva analiza nekaterih strokovnih slabosti jugoslovanske filozofije, ki je v metodološkem pogledu ostala aktualna do danes).

Za takratni *izraziti jugoslovanski pluralistični odnos med znanostjo in politiko* je značilno, da so iz tega simpozija nastale samo pozitivne posledice in da kritični nastopi

---

x) Podrobneje o tem v knjigi avtorja *Na kriznih križpotjih*, Ljubljana, 1988, str. 120-121.

znanstvenikov v razgovorih s politiki niso imeli za strokovnjake prav nobenih negativnih posledic, ampak samo pozitivne. To je bil izrazit dokaz pluralizma med politko in znanostjo, ki ga takrat in kasneje ni bilo v nobeni deželi sveta. V razvitih deželah sicer znanstveniki lahko relativno svobodno govore, nimajo pa takega vpliva na politično življenje. (To oceno mi je takrat dal tudi filozof-praksisovec, ki se je ravno vrnil iz razvitih dežel). Ocena organov CK SKJ je bila, da je bil simpozij v Novem Sadu, skupaj z kritično razpravo,najboljša priprava za kongres, na kongresu pa sta bila delegata dva aktivna udeleženca simpozija - filozofa. Eden od njiju je bil posebno "slaven" filozof, ki je Vlahovića v Novem Sadu neizzvan napadel na ponižujoč način in iz zgrešenih filozofskih izhodišč (to podrobnost navajam kot dokaz takratnega resničnega pluralizma in enakopravnosti znanosti in politike in celo ugodnega položaja *nekaterih* filozofov v sistemu).

Med iniciatorji Anthroposa so bili, kot pove že njegov naslov, tudi antropološko-humanistično usmerjeni filozofi, ki bi jih približno označili kot marksiste, usmerjene v sodobno duhovno in družbeno problematiko. Med vsemi jugoslovanskimi filozofi antropologi je bila enotnost v tem, da je za napredek svetovnega in domačega socializma nujno obuditi predvsem antropološko-humanistične elemente v izvirnem marksizmu. Razlika med njimi pa je bila v tem, da so eni te elemente eklektično dopolnjevali s sodobno nemarksistično filozofijo (zlasti z eksistencializmom in neopozitivizmom) ali pa so marksistično terminologijo njej podrejali kot vsebini; drugi pa so smatrali, da je nujno iti samostojno, izvirno naprej od dognanj marksizma in dosedanje filozofije in znanosti.

Večina teh filozofov antropologov je sodelovala tudi v simpozijih Marx in sodobnost. Tako širokih, tako pluralističnih in uspešnih simpozijev kot v Novem Sadu kasneje ni bilo več.

Z zgodovinsko gotovostjo lahko torej trdimo, da je jugoslovanske revolucija in boj komunistov proti stalinizmu odprl take možnosti pluralizma v odnosih znanosti, filozofije in politike kot nikjer drugje v svetu in da bi bilo neobjektivno, če bi za pojave ledu med politiko in znanostjo obsodili samo eno stran.

Pojavi birokratičnih posegov politike v znanost so bili, ni pa bilo nad znanostjo stalinističnega sistema (jugoslovanski birokratizem je množičen, vendar je atomiziran in neenoten).

Kjerkoli so se "opozicijski" znanstveniki, kulturniki in filozofi polastili kakšnih pozicij moči - posebno pa tisti nekdanji najglasnejši "novolevičarji", ki so se spremenili v sredince in desničarje - so proti drugače mislečim uporabljali iste totalitarne prijeme kot ostali birokratizem.

Ko sem si leta 1968-69 prizadeval za ustanovitev Anthroposa, sem imel pred očmi tista pozitivna izkustva v Jugoslaviji, zlasti po letu 1948, ki so vsebovala vse bolj kritično in samostojno ter resno strokovno naravnanost umetnosti in filozofije, neodvisnost znanosti in filozofije kot samostojnih družbnih subjektov, interdisciplinarno sodelovanje v znanosti, združevanje teoretičnega in empiričnega ter medsebojno oplajanje družbenih znanosti in filozofije. Po letu 1964, po simpoziju v Novem Sadu, pa en del družbenih znanosti in filozofije pozablja na del teh vrednot do leta 1964 in zato se mi je zdelo vredno, da jih v časopisu ohranimo, kolikor je v naši moči.

Marksistični center filozofske fakultete, ki ima velik delež pri uresničevanju Anthroposove interdisciplinarnosti, je pokazal, da prav razumljeni marksizem ni

dogmatska ovira, ampak da je - po svoji naravi - spodbuda k vsebinskemu sodelovanju znanosti in filozofije, k njihovi samostojnosti, k približevanju teoretičnega in empiričnega. Niti enkrat se marksistični center in Anthropos niti glede ene same vejice nista poskušala postaviti kot sodnik nad katerokoli znanostjo. Noben drug organ na filozofski fakulteti ni toliko prispeval k *vsebinskem sodelovanju* na njej prisotnih znanosti in k njihovemu obračanju k problemom sodobnega človeka kot marksistični center na filozofski fakulteti. Marksizem ni bil svinčena odeja, ampak spodbuda k znanstvenemu pluralizmu in sodelovanju.

Na koncu naj se prisrčno zahvalim vsem sodelavcem in urednikom Anthroposa tudi v imenu realno humanistično in neomarksistično usmerjene znanosti in filozofije, ki nikoli od ustanovitve Anthroposa ni poskušala niti za hipec, da bi v njemu "vladala", ne glede na to, kakšni so bili konjukturni pogoji. Ker pa se je v zadnjih letih položaj tega dela znanosti močno poslabšal, smo veseli, da je Anthropos vsaj eno mesto, kjer je ta del znanosti in filozofije enakopraven.

Anthropos - dvajset let psiholoških prispevkov

JANEK MUSEK

Obdobje 20 let v "življenju" neke znanosti ali stroke ne pomeni veliko. Za revijo, ki v vsem tem času ohranja svoj multidisciplinarni profil in svoj disciplinarno sodelovalni koncept - in to v naših razmerah - pa je to že kar pravo majhno obdobje.

Psihologija je od začetka med strokami, ki jih združuje koncepcija revije. Ne prej in ne v tem času nismo v Sloveniji imeli nobene druge stalne psihološke znanstveno strokovne revije. Tako se v Anthroposu zrcali kar precejšen del strokovno publicističnega življenja slovenske psihologije. Čas, v katerem je izhajala revija, je obenem tudi čas, ko je slovenska psihologija prešla iz prvega, začetnega obdobja predvsem kvantitativne in ekstenzivne v obdobje bolj kvalitativne in poglobljene proliferacije. V tem času se je psihologija pri nas nekako normalizirala na ravni, ki je primerljiva z ravnijo psihologije v večini evropskih dežel.

V množici člankov iz različnih ved in področij, kar jih je doslej v reviji izšlo, je delež psiholoških objav kar soliden: okrog 240 raznih člankov, drugih prispevkov in ocen. V to bero je vključenih preko 50 različnih avtorjev, med njimi skoraj vsi pomembnejši pišoči slovenski psihologi z Antonom Trstenjakom na čelu, vsebinsko pa objavljene psihološke razprave tudi prekrivajo praktično vsa področja, ki v stroki kaj veljajo.

Spodnja razpredelnica kaže, katera so ta področja oziroma psihološke discipline. Opaziti je, da prednjačita področje psihologije osebnosti in konativne psihologije s 45 objavami ter področje kognitivne psihologije s 43 objavami. Njima se približuje razvojna psihologija s 35 objavami, sledijo pa socialna psihologija (15), klinična psihologija (9), psihološka metodologija in psihometrija (6), industrijska in ekonomska psihologija (4), nevropsihologija in fiziološka psihologija (3), zgodovina psihologije (3) in druge.

Prikazani številčni kazalci kar dobro zrcalijo kvalitativni in kvantitativni vidik teoretičnega in raziskovalnega nivoja posameznih psiholoških področij in disciplin pri nas. To potrjujejo tudi publicirani tematski sklopi, okrogle mize in razgovori, ki so bili organizirani na področju psihologije ali pa v transdisciplinarni povezavi psihologije z drugimi strokami. Med pomembnejšemi velja omeniti dva tematska sklopa z področja razvojne psihologije, tematski sklop s področja problematike vrednot, psihološke problematike okolja ter razgovor o pojmovanjih osebnosti v sodobnem družbenem trenutku.

Prav tako so bili v Anthroposu odmevni nekateri psihološki raziskovalni projekti, ki so potekali v zadnjih dveh desetletjih: raziskave človekove simbolike in simbolnih procesov, raziskovanja osebnosti, kognitivnega razvoja, vrednot, ekološke raziskave itd.

Posebej velja omeniti razprave in članke, ki so obravnavali konceptualno, metapsihološko in filozofsko psihološko tematiko ter dileme. Teh je 24, mednje so vključeni tudi glavni prispevki z razprave o konceptu psihologije.

Relativno majhno je število objavljenih recenzij in ocen (11), vendar pa je bila praksa, da so bila ocenjena v glavnem domača psihološka dela, zaradi česar je ta številka razumljiva. Kljub temu lahko rečemo, da recenzentska rubrika na področju psihologije ni bila dovolj izkoriščena. V bodoče si je vsekakor želeti, da bi Anthropos v večjem obsegu in ažurneje prinašal reakcije na vsa pomembnejša prevedena dela in psihološke publikacije drugih jugoslovanskih narodov in da bi objavljal ocene prav vseh slovenskih psiholoških knjig.

PSIHOLOŠKI PRISPEVKI V LETIH 1969-1989

celotno število	240
empirične raziskave	85
teoretski prispevki	155
osebnost in konativni procesi	45
kognitivna psihologija	43
razvojna psihologija	35
socialna psihologija	15
klinična psihologija	14
ekološka psihologija	11
pedagoška psihologija	9
metodologija in psihometrija	6
industrijska in ekonomska psihologija	4
nevropsihologija	3
zgodovina psihologije	3
konceptualni, metapsihološki, filozofsko psihološki članki	24
okrogle mize	2
ocene	11

Razmerje med teoretično empiričnimi in teoretičnimi prispevki je v grobem okrog ena proti dva (85/155). Upoštevati pa je treba, da so tu vštete tudi objave kot so prispevki organiziranih razgovorov in razprav (seveda samo glavni prispevki, ne pa manjši diskusijski prispevki) in recenzij, ki po naravi stvari ne morejo biti empiričnega značaja. Med ostalimi strokovnimi in znanstvenimi razpravami je razmerje med

empiričnimi in samo teoretskimi članki že drugačno, namreč približno dva proti tri. Anthropos je vselej vodil politiko, ki je bila naklonjena tudi dobrim teoretskim prispevkom, kar je bilo navsezadnje v prid razvoju teoretske ravni stroke, zlasti če pomislimo, da je bilo zunaj revije vsaj v slovenskem prostoru malo možnosti za objavljanje tovrstnih prispevkov. Ti podatki torej nikakor ne pomenijo, da psihologija ne ostaja znanost, ki je pretežno empirično usmerjena; vedeti je treba, da so med teoretskimi prispevki spet v večini pregledni članki in razprave, ki prikazujejo in obravnavajo empirične podatke, rezultate empiričnih raziskav ipd. Omeniti je treba, da je bilo zlasti v zadnjih letih več prispevkov takšnega teoretsko preglednega značaja, ki so predstavili novejše koncepcije in raziskovalne podatke v zvezi z vrsto aktualnih in propulzivnih področij sodobne psihologije: npr. s problematiko psihologije ustvarjalnosti, ekološke psihologije, ekonomske psihologije, socialne kognitivne psihologije, psihologije vrednot, psihologije osebnosti, psihologije emocij in emocionalnih stanj, psihologije kritičnega življenjskega dogajanja, psihologije empatije in altruizma, z aktualno razvojno psihološko problematiko idr.

V skladu s programsko politiko revije je tudi dejstvo, da je bilo kar nekaj člankov oziroma prispevkov, ki so interdisciplinarnega značaja, tako da jih ni mogoče uvrščati v strog okvir posamezne znanosti ali stroke (še bolj seveda velja to za tematske razgovore, okrogle mize ter slične oblike, ki so že po vsebinskih okvirih in namembnosti interoziroma transdisciplinarne). Kljub temu, da je Anthropos tudi revija posameznih strok, je ta usmeritev obetavna in dragocena in najbrž lahko v njej vidimo celo pomembno prednost revije.

Na koncu lahko rečemo, da je revija Anthropos v dvajsetih letih izhajanja postala nepogrešljiva in nenadomestljiva za slovensko psihologijo. Njena vloga v slovenskem psihološkem publiciranju je velika, postavimo jo lahko ob bok publiciranju knjižnih del na eni strani ter publiciranju strokovnih in raziskovalnih prispevkov, ki jih tekoče objavljajo zborniki letnih posvetovanja slovenskih psihologov. Najbrž pa tudi ni naključje, da ti trije viri nekako sovpadajo, tudi časovno: v zadnjih dvajsetih letih je zaslediti kvantitativen in kvalitativen preskok v psihološkem publiciranju, v tem obdobju so se pojavila najpomembnejša knjižna, raziskovalna in periodično publicistična dela v slovenski psihologiji in nadaljnje delo ter izhajanje revije Anthropos predstavlja vsekakor garancijo, da se bo ta razvoj nadaljeval.

V tej perspektivi si lahko želimo še nadaljnjo posodabljanje revije in poglabljanje kvalitete njenih prispevkov. Na področju psihologije bi bilo treba misliti na bolj sistematično in redno organiziranje aktualnih tem, pa tudi na bolj sistematično in redno prikazovanje rezultatov pomembnejših psiholoških raziskav. Še naprej bo Anthropos nepogrešljiva revija za pregledne teoretske in znanstveno raziskovalne prispevke, ki spremljajo najbolj aktualno in zanimivo dogajanje v sodobni psihologiji. Še bolj kot doslej bi veljalo uveljaviti prevode in prikaze pomembnih del iz tuje literature in sprotno ocenjevanje domačih knjižnih del. Tudi če se bo - morda že v kratkem - pokazala potreba po kaki novi psihološki reviji, ne bosta z ničemer prizadeta ne Anthropos v celoti, ne njegov psihološki "del". To bo samo korak v normalnem razvoju stroke, ki slej ko prej pride do točke, ko potrebuje revije različnih profilov. Anthropos si je pridobil svoj status in glas kvalitetnega časopisa in omenjeni korak bo samo še prispeval k temu, da se bodo v njem pojavljali najzahtevnejši in najbolj kakovostni prispevki, ki jih premore naša stroka.

Anthropos in filozofija

FRANE JERMAN

Dvajset let delovanja revije, ki je izključno teoretska in ki vrhu vsega objavlja skorajda izključno psihološke, filozofske in sploh družboslovne razprave, je - vsaj za naše razmere - dolga doba. Mnoge priznane mednarodne filozofske revije niso doživele takega jubileja (npr. avstrijska **Erkenntnis**), pa tudi v jugoslovanskem merilu sodi **Anthropos** med revije z najdaljšim stažem. Res je, da revija ni bila izpostavljena ideološkim, političnim preganjanjem, hkrati pa je tudi res, da tudi ni bila nikoli "last" kakšne posebne filozofske (psihološke) grupe, ki bi imela poleg strokovnih tudi posebne ambicije zunaj samih strok. Kolikor se spominjam in kolikor vem, takšnih ambicij ni gojilo doslej nobeno uredništvo **Anthroposa.**

V dvajsetih letih nepretrganega izhajanja se je nabralo ogromno gradiva, stotine in stotine strani filozofskega čtiva - skorajda nemogoče se je danes na hitro prebiti skozi vsa ta besedila. Zato tudi pričujoči sestavek ne more biti kaj drugega kot opazovanje, kot opozorilo na nekatere temeljne točke filozofskega poslanstva naše revije.

Prvo, kar je mogoče trditi brez pretiravanja, je dejstvo, da se na straneh **Anthroposa** kaže **razvoj** same filozofije na Slovenskem. In ker je večina sodelavcev bila skozi vseh teh dvajset let zaposlena na Oddelku za filozofijo ali pa bila vsaj v njegovi bližini, lahko rečemo tudi to, da je filozofska vsebina te revije hkrati tudi slika razvoja slovenske **institucionalne** filozofije.

Da je sploh lahko prišlo do ustanovitve revije s filozofsko in psihološko strokovno vsebino, sta morali obe vedi prehoditi določeno pot, ki v nobenem primeru ni bila lahka niti sama po sebi razumljiva. Jasno je, da imam pred očmi predvsem filozofijo in njen razvoj na Oddelku za filozofijo na Filozofski fakulteti. Vemo, kaj je od filozofije po osvoboditvi ostalo tako v institucionalnem kot tudi v teoretskem smislu, vemo, kako je njegovo usodo reševala Alma Sodnikova, kako je zlasti po 1948 letu prišlo tako rekoč do infarkta te ustanove in da so univerzitetne (pa tudi politične) oblasti reševale nastali položaj, kakor so vedele in znale. Šele v šestdesetih letih se je začela bolj temeljna konsolidacija oddelka in to s prihodom Borisa Majerja, Božidarja Debenjaka in pisca teh vrstic. Začeli smo vsaj z nekim kolikor toliko modernim programom univerzitetnega študija filozofije. Sredi šestdesetih let se je s prihodom Vojana Rusa situacija precej spremenila, naše strokovno filozofsko delovanje pa se je močno razmahnilo. Člani oddelka so dobili možnost, da se strokovno izpopolnijo z disertacijami, kar so tudi storili, oživilo je tudi delovanje Filozofskega društva Slovenije, pa tudi v jugoslovanskih okvirih so postali Slovenci bolj prodorni. Eden izmed znakov tega "razmaha" je bila tudi

ustanovitev revije **Anthropos**, ki je vsa ta leta sledila osnovnemu proglasu, objavljenem v prvi številki, in ga danes tudi ponatiskujemo.

V prvih številkah in sploh v prvih letnikih objavljajo skoraj največ (predvsem v rubriki **Filozofske razprave**) tedaj že vidni filozofi, ki preraščajo svojo stroko toliko, da se lotevajo predvsem kritičnih družbenih tem, povezanih s filozofijo. Že uvodna razprava, pravzaprav kar simpozij, nosi naslov *Človekovo bistvo in sedanji trenutek*, kjer imajo glavno besedo B. Debenjak, V. Rus, A. Kirn, S. Podmenik in F. Pediček. Druga diskusija je prav tako značilna za samo zasnovo **Anthroposa**: *Sodelovanje in vloga humanističnih ved*, ki je zbrala veliko število humanistov in družboslovcev in ki je potrdila ne samo možnost, ampak predvsem nujnost sodelovanja med strokami. Prve številke so začele prinašati tudi odlomke disertacij (Jerman, Debenjak, Bibič, Kirn itn.) ter že tedaj pomembne diskusije na temo razvita in nerazvita področja v Jugoslaviji. V letniku z lestnico 1970 je treba opozoriti na Majerjevo razpravo *Človek, struktura, zgodovina* (razprava je kritična analiza del filozofa Althusserja), pa tudi na Rusove razprave z etiškega področja, ki so že najavljale njegovo obsežno delo s področja problematike etike v socializmu.

Že leta 1972 najdemo med filozofskimi razpravami nova imena: dr. Mirko Hribar objavlja svojo zanimivo **Logično skico**, začne pa se tudi vzpon nove generacije filozofov, ki so danes seveda že v zgodnjih "srednjih" letih: M. Uršič, B. Pihler, M. Potrč, S. Žižek. Uršič se tedaj še posveča logiki, Potrč se spopada z Althusserjem, Pihler pa se zagrize v problem ontološke diference (Heidegger in Adorno). Žižek že tedaj plava v strukturalne vode, ki ga bodo kasneje privedle k Lacanu. Filozofske razprave v smeri analitične šole začne pisati A. Ule, Leva Krefta pa zanima Ljubezen v Frommovi različici. V vseh teh številkah je bogato navzoč tudi M. Kerševan, ki se intezivno ukvarja z religiološkimi vprašanji. Leto 1973 prinese eno samo številko, ki prinaša cvetober jugoslovanske misli ob devetdesetletnici Marxove smrti. Priobčene so tudi danes zanimive razprave o aktualnosti Marxove dialektike. Izmed slovenskih prispevkov velja omeniti Debenjakov (naslovni referat), Rusov, svoje prispevata tudi Ule ter Pihler in Šter, ki ga srečamo že prej kot filozofa, ki se posveča vprašanjem morale. Tudi letnik 1974 ni bogat - premore eno samo številko, kjer prevladuje psihološka problematika, izmed filozofskih prispevkov pa je treba omeniti *Sistematični osnutek hermenevtike* izpod peresa Iva Urbančiča. Nič bogatejša bera ni bila naslednje leto, ki prinese s filozofskega vidika novo ime: Valentina Kalana s problemom znanosti v Platonovem **Teaitetu,** Tine Hribar piše o znanosti in ideologiji ter običajni zavesti, Jerman pa odpira novo poglavje v zgodovini slovenske filozofije (v zvezi s krščansko filozofijo pri nas). Rus poglablja misel o bistvu vrednot in razpravlja o človeških vrednotah nasploh.

Leto 1976 prinese dve dvojni številki. Tudi tu se pojavi novo ime: D. Štrajn, Žižek odkriva psihoanalizo, Potrč destruira fenomenološko transcendentalno zavest, Ule se ukvarja s Kantovim problemom analize in sinteze, Kirna zanima Marxov koncept revolucionarne kritične znanosti ter problem tehniške inteligence. Rus pa filozofsko razpravlja o filozofiji in samoupravljanju. Pravi razmah pa doživi revija leta 1977, ko izide v treh dvojnih številkah. To je bilo povezano tudi s spremembo uredništva, v katerem sestavu se pojavi spet Vojan Rus. Stvari so uredniško spet stekle, kot so to zahtevale razmere in tudi sam red. V treh dvojnih številkah letnika 1977 je izšlo marsikaj pomembnega. Tako je bilo objavljeno gradivo posvetovanja o *Filozofsko-družbenih vidikih naravoslovnih, medicinskih in tehničnih znanosti*. Tu se prvič pojavijo

posamezni bloki znotraj filozofije: svojo filozofsko "ofenzivo" napove estetika (Jerman, Strehovec, Erjavec, Tóth in Rus). Cvetka Tóth je novo ime, ki bo odslej povezano predvsem s filozofijo G. Lukácsa. Prvič objavi svojo razpravo tudi Aleš Erjavec, ki se bo poslej posvečal skoraj izključno estetskim vprašanjem. Novo ime je tudi ime Janeza Strehovca, ki se tudi ukvarja skoraj izključno z estetiko. Estetski bloki so odslej postali kar stalnica na straneh **Anthroposa.**

Menim, da je z letnikom 1977 dobila revija tisto podobo, ki je postala nekako zanjo značilna. Nova imena na filozofskem polju so npr. Marija Švajncer, Ivan Kosovel, po dolgem času se pojavi tudi ime Valterja Motalna, ki ostaja zvest problematiki logike in analitične filozofije. Letnik 1984 prinese nov blok: blok analitične filozofije (Prispevki s simpozija *Filozofija, znanost in jezik*). V zvezi s tem naj bo poudarjeno, da so bile strani naše revije vedno na voljo tudi filozofom iz drugih sredin. Imena, kot so S. Knjazeva, H. Festini in N. Miščević, so pogost gost. Izmed slovenskih imen se v teh letih pojavijo imena kot so E. Bahovec, J. Justin in B. Borstner.

Od tega letnika dalje se dokaj vidno koncentrira na eni strani skupina, ki se ukvarja sistematično z estetiko, na drugi pa skupina, ki raziskuje vprašanja jezika, logike, metodologije znanosti ter probleme tako imenovane analitične filozofije. Tej skupini se pridružita F. Friškovec in B. Novak. Podoba **Anthroposa** se ne spremeni vse do sedanjega jubilejnega letnika. **Anthropos** izhaja zdaj redno, z nekaj faznega zaostanka. Uredništvo se je odločilo tudi za objavljanje prevodne filozofske literature, kar je zelo pozitivno. Objavlja pa predvsem referate z raznih filozofskih (estetskih) kongresov, kar je izjemno pomembno zato, da tudi slovenska javnost, ki jo filozofske teme zanimajo, dobi kolikor toliko sveže informacije o sodobnih dogajanjih v evropski in sploh svetovni filozofiji.

Še malo splošne ocene. Prvo, kar kaže reči, je to, da je - vsaj z vidika filozofskih objav - rast **Anthroposa** v veliki meri tudi strokovna rast članov Oddelka za filozofijo in seveda tudi njegovih diplomantov, kar smo sicer že poudarili. Drži, da se nekatera imena ne pojavljajo pogosto, da so prešla v druge revije z drugačnim strokovnim profilom (T. Hribar, I. Urbančič), osrednje jedro imen, ki objavljajo v reviji, pa je vendarle tako rekoč od njenega samega začetka osredotočeno na Filozofsko fakulteto, kar pomeni, da je njen profil določen s teoretskim profilom te naše ustanove ter njenih oddelkov (za psihologijo, sociologijo in filozofijo). Po vsebinski plati se v filozofskem pogledu kažejo vse tiste značilnosti, ki jih kažejo tudi siceršnje dejavnosti filozofskih usmeritev na Slovenskem. Te pa so: v prvem obdobju prevladuje problematika notranjih problemov sodobnega marksizma, problematika dialektike bistva človeka itd., kasneje pa prevladujejo etiške teme (Rus, Šter). Posebej moram poudariti uvajanje estetske problematike, to pa zaradi notorične zanemarjenosti te izjemno pomembne filozofske discipline, ki je bilo plod ideoloških razmer na Slovenskem vse do osemdesetih let. Estetika ni samo preizkusni kamen marksizma, ampak tudi duha demokratičnosti v družbenih sistemih, ki jih karakterizira "realni socializem". In prav z ofenzivnim odpiranjem filozofske problematike, ki je tesno povezana z umetnostjo, se kaže ideološka sprememba v delu naše družbe zadnjih desetih let. Prav to, da so slovenski estetiki odločno prekinili s spoznavnoteoretskim stališčem, ki je prevladovalo v vsej zgodovini marksizma in tudi pri nas (B. Ziherl), je pomenilo zeleno luč za estetska raziskovanja v različne moderne smeri. Zdi se, da se nekateri estetiki bolj vežejo na "kritično teorijo", drugi raziskujejo v smeri sodobnih strukturalnih teorij, drugi pa iščejo

plodne poteze v fenomenološko orientiranih estetikah (v smeri R. Ingardna in N. Hartmanna). Pa ne gre samo za "interpretacijo" tega ali onega estetika, ampak gre v vseh primerih bodisi za **rekonstrukcijo** nekega dogajanja (npr. o estetiki slovenskih novotomistov) ali za oplajanje marksistične misli. Tako se slovenska estetska misel v zadnjih desetih letih oblikuje v dovolj strnjeno skupino, ki tvori hkrati tudi jedro slovenskega društva za estetiko. To pa hkrati tudi kaže na estetiško usmeritev dela Oddelka za filozofijo.

Druga strokovna usmeritev zadnjih letnikov se kaže pri usmeritvi v probleme sodobne analitične filozofije. Čeprav je bila ta problematika v **Anthroposu** vendarle navzoča že od samega začetka, pa se je zadnjih deset let okrepilo število filozofov (ne samo na Oddelku, ampak tudi zunaj njega), ki jih ta problematika živo zanima. Tu ne gre zgolj za temeljne probleme logike in metodologije znanosti, ampak že za notranje probleme v zvezi s Quinovimi rešitvami, gre že za problematiko zgodovinskega nastajanja logičnega pozitivizma, pa tudi za družbene razsežnosti znanosti same. Tudi v tem je viden prispevek logično metodološke sekcije Filozofskega društva, ki se ne zadovoljuje samo s seboj, ampak na svoje sestanke vabi tudi (in predvsem) kolege iz Reke in Zadra, s katerimi tudi Oddelek dobro sodeluje.

Ne gre seveda zanemariti tudi drugih tematik zlasti ne že omenjene moralne problematike. Manj je viden prispevek marksologov (vsaj v zadnjem desetletju), ki pa očitno objavljajo svoja besedila drugod. **Anthropos** nudi svoje stranice tudi kolegom v drugem univerzitetnem središču: Mariboru.

Morebiti v **Anthroposu** ni dovolj predstavljeno posebno močno filozofsko gibanje, ki sledi Lacanovi misli, se pravi gibanje filozofskih psihoanalitikov, ki jih vodi Slavoj Žižek - vendar ta močna in ofenzivna skupina filozofov ima pač druga sredstva in možnosti objavljanja svojih besedil.

Morebiti še nekaj kritičnih opomb. Zdi se mi, da **Anthropos** premalo pozornosti posveča filozofski kritiki izšlih knjig - ne samo na Slovenskem, ampak tudi v jugoslovanskem in evropskem merilu. Pogrešam npr. rubriko **izšlo je**, ki bi prinašala nujni pregled tako izvirne kot tudi **prevodne** filozofske literature. Povsem jasno je, da **Anthropos** ne more biti aktualističen časopis, da ne more (in tudi ni treba) reagirati na vse, kar se dogaja v naši družbi **hic et nunc**, vendar pa s svojimi diskusijami, okroglimi mizami plodno reagira tudi na nekatera pereča vprašanja naše družbe.

Težko je govoriti o **kvaliteti** filozofskih prispevkov v vseh teh letih. Že to, da jih je **Anthropos** objavil, priča o tem, da so bila **izbrana**. Zakaj uredništvo **Anthroposa** vsak prispevek recenzira - sicer pa kvalitete filozofskih prispevkov ni mogoče presojati drugače kot z vidika strokovnosti. Včasih smo objavili tudi kakšno poglavje uspelega seminarskega ali diplomskega dela, pa tudi dele magistrskih in doktorskih del. To ni zmanjševalo kvalitete revije ampak, vsaj po mojem mnenju, **zviševalo** kvaliteto. Tako je **Anthropos** izpolnjeval tudi **pedagoško, vzgojno** funkcijo - ob njem smo rasli vsi, ki smo z njim sodelovali bodisi že od samega začetka ali pa smo se pridružili njegovim snovanjem kasneje. Dejstvo je, da so mnogi danes že uveljavljeni filozofi svoj prvi za tisk zrel prispevek objavili prav v **Anthroposu.**

Anthropos pred dvajsetimi leti

Anthropos in sodobnost

Nova revija **Anthropos** je nujna kot eden od katalizatorjev bolj **organiziranega sodelovanja** humanističnih ved.

Obenem pa bo revija znanstvena tribuna dveh slovenskih strokovnih društev: **psihološkega in filozofskega.** Obe društvi doslej nista imeli svojih glasil.

Dolgotrajne praznine na področju humanističnih znanosti se čutijo v vsem slovenskem življenju: vse do družbenih odnosov, politike, vzgoje, izobraževanja in umetnostne kritike.

Gre zlasti za zastoje v sistematski filozofiji in v "teoretski" sociologiji; česte so razpoke na mejnih skupnih področjih prava, sociologije, politologije in filozofije; obstaja še precejšnja odmaknjenost ekonomije na eni ter psihologije, sociologije in filozofije na drugi strani; psihologije, filozofije in pedagogike; odmaknjenost med teorijo umetnosti, umetniško kritiko in filozofijo, med zgodovinskimi vedami in sociologijo, pa tudi med prirodnimi vedami in filozofijo.

Raznovrstni dosežki posameznih slovenskih humanističnih ved so očitni. Očitne so tudi njihove skupne večje ali manjše pomanjkljivosti, zlasti v metodološki in teoretsko-sintetični smeri, ki večkrat izvirajo iz nezadostnega sodelovanja.

S takimi prazninami v svoji kulturi slovenski narod ne more biti dovolj suveren subjekt. Posamezni narodi danes ne morejo ustvarjalno stopati v svetovni in evropski prostor brez izdelanega **teoretskega stališča** - če svoje posamezne trenutke ne ovrednotijo z vidika jedra in celovite projekcije človeka in z vidika človekovih bistvenih (družbenih, psiholoških in osebnostnih) oblik.

To velja zlasti za XX. stoletje, ko so vse narode sveta - tudi slovenskega - zajeli procesi hitre in vsestranske preobrazbe. V tem razdobju se naglo kopičijo nove situacije znotraj in zunaj naših meja, ki se zadevajo tudi našo bit.

Narodi, ki nimajo sistematičnih in poglobljenih humanističnih spoznanj, vrednotenj in zamisli, v teh deročih in zapletenih tokovih kaj lahko postanejo nemočen privesek, ki ga družbena stihija poljubno premetava in vleče v neznano.

O družbenih vzrokih zastoja dela slovenske misli in včasih njene dekadence pod raven znanstvenega obrtništva so že dosti razpravljali.

Gotovo pa je, da imajo različne oblike neplodnosti, epigonstva in eklektike skupen izvor: nezadostna "ljubezen do resnice". Že staremu Aristotelu je bilo jasno, da je

Časopis za sodelovanje humanističnih ved, za psihologijo in filozofijo

Človekovo bistvo in sedanji trenutek:

Debenjak, Kirn, Vojan Rus, Podmenik, Pediček

Sodelovanje in vloga humanističnih ved:

Čarni, Jerman, Kremenšek, Mulej, Zwitter, Jerovšek, Mlinar, Debenjak, Pečjak, Britovšek, Rus, Podmenik, Rizman, Šumi, Pleško

Slovenski narod danes:

Černe, Klemenčič, Jerovšek, Rus, Goričar, Debenjak, Juvančič, Štante, Benko, Peternu

Družboslovne in filozofske razprave:

Mlinar, Kirn, Motaln

Čehoslovaška in sodobni svet:

Kalivoda, Kusý, Rus, Životić, Supek, Zumr

Anthropos

Leto 1969, številka I–II

resnica mrtvorojen in popačen otrok, če ni znanstveniku pomembnejša od vseh avtoritarnih oseb in ustanov, od vseh osebnih in skupinskih računov ter pogodb. V takem šentflorjanskem vzdušju teorija postaja tudi pri nas večkrat ideologija, postaja le "teoretski" videz za povsem druge stvari.

Revija **Anthropos bo široko odprta vsem tistim, ki jim je iskanje resnice** o človeku in njegovih bistvenih oblikah glavni smoter ne glede, kako se je v njih težnja k resnici vzbudila - ob tej ali drugačni filozofski psihološki, sociološki, ekonomski ali pravni ideji in hipotezi, ob tem ali drugem človeškem pojavu.

II.

Mislimo, da temeljno merilo za naše sodelovanje in bistveno razpotje med znanstvenim in neznanstvenim, filozofskim in nefilozofskim nastajata ob vprašanjih: ali je avtor pripravljen zavreči lastno izhodiščno hipotezo, če to zahteva kasnejše prizadevno in dosledno iskanje resnice; ali pa je nekomu določena misel že konec in oklep vsega razmišljanja - njegova dogmatična omrtvitev.

Za razliko med znanstvenim in neznanstvenim stremljenjem ni odločilno, ali se je začelo "empirično" ali "racionalno-teoretsko", bolj z opazovanjem posameznih pojavov ali bolj z oblikovanjem teoretskih predpostavk. V vsakem čutnem zaznavanju so nujne abstraktno-pojmovne sestavine in obratno. Zato je absolutna delitev na empirične in teoretične znanosti zgrešena; zato je prazno vsako precenjevanje bodisi "teoretičnega" ali "empiričnega".

Posamezne humanistične vede so se v Jugoslaviji in Sloveniji v zadnjem desetletju usmerile predvsem v raziskavo posameznih izkustvenih dejstev in posameznih manjših pojavov. Ta usmeritev ni brez plodov, toda le-ti niso zadosti izkoriščeni za teoretska posploševanja.

Pomanjkanje teoretičnega - empiricizem, slab pozitivizem in deskriptivizem - je v nekaterih humanističnih vedah že resna ovira za njihov razvoj, saj pomeni nezadostni premislek o izhodiščih in metodah posameznih raziskav in o pomenu njihovih rezultatov v širših okvirih. Empiricizem je nastajal pri nas najprej kot reakcija na nekdanji klasični dogmatični pritisk in apriorizem; kasneje pa zato, ker so bile te vede večkrat postavljene v položaj servisov, ki so delali po trenutnih naročilih in težili prilagoditi človeka družbenemu stanju.

Zato pomeni preraščanje empiricizma v humanističnih znanostih tudi njihovo samostojno obračanje k bistvenemu v sodobnem človeštvu in v slovenski družbi.

"Čisto" filozofsko stališče, ki se noče oplajati s posameznimi dejstvi (je pa njihov nemočan izraz), je dogmatizem, ki se noče premakniti s svojih nereflektiranih, nekritično sprejetih stališč in jih zato pojasnjuje kot "izvenizkustvena". Slovenska filozofija more v intenzivnem stiku s posebnimi znanostmi samo pridobiti, a da pri tem ne izgubi lastne vsebine, saj se obče strukture človeka in sveta razvijajo tudi v tistih posebnih oblikah, ki so predmet posebnih znanosti.

Iz težnje k resnici izvira tudi težnja k **znanstveni odprtosti** naše revije. Ta pa se ostro razlikuje od iluzije, da je improviziranje številnih votlih "idejnih žarišč", na katerih so samo prazne nalepke, idejno bogastvo in moč Slovenije. Že dolgo in vse znova se kaže v slovenskem prostoru brezplodnost tiste ideološke težnje, ki ne razlikuje svobode

Časopis za sodelovanje humanističnih ved, za psihologijo in filozofijo

Psihološke razprave in raziskave:
Trstenjak, Pečjak, Šebek in Konrad, Petrič

Mesto humanističnih strok v družbi:
Bračič, Černe, Gantar, Goričar, Križanič, Lipužič, Majer, Merhar, Modic, Rijavec, Rus, Šuklje, Zwitter, Žun

Filozofske razprave:
Jerman, Debenjak, Bibič, Kirn

Principi izobrazbe in vzgoje:
Pediček, Medveš, Marentič-Požarnik, Kirn, Zorman, Rus, Ćuk, Makarović, Svetina, Kos, Cajnko, Trček, Pogorelec

Nerazvita področja Slovenije:
Požar, Bračič, Kreft, Debenjak

Študentsko gibanje pri nas in v svetu:
Vrcan, Pribičević, Ćosić, Stojanović, Tadić, Lukić, Vacić

Anthropos

Leto 1969 številka III-IV

ustvarjanja od kaprioznih igranj z modnimi dogmami niti **nujne borbe mišljenj** med odgovornimi znanstveniki od "borbe mnenj" med zaprtimi ideološkimi skupinami.

Iz kompleksnosti vsebine in zunanjih odnosov vsakega znanstvenega predmeta izvira nujnost, da posamezni raziskovalci tudi pri predanem iskanju resnice vidijo - poleg skupnih in občih - prav tako različne strani istega predmeta in da zamišljajo ob njem - poleg skupnih - tudi različne človeške projekte. Različna znanstvena spoznanja in zamisli so torej nujnost in nujen je njihov dialog - borba mišljenj.

Kjer gre za pravo iskanje resnice, ki se ne ustavi ob doseženih plasteh predmeta, ampak teži vse globlje, ne morejo vedno iste resnice združiti iste raziskovalce. Zaradi vedno novih plasti predmetov in različnih prodiranj posameznikov vanje, se stalno spreminjajo posebni sestavi skupin, ki so prišle do enakih ali različnih dognanj in zmot.

Zato zdrava kulturna politika ne more težiti k oblikovanju čim več "idejnih žarišč" v obliki ideoloških grup. Taka zaprtost pomeni, da je duhovno življenje mrtvo in da se še ni resnično zganilo.

Nobenega novega duhovnega življenja ni, če namesto enotne uradne dogmatike vzniknejo številne dogmatske skupinice in če namesto stalinističnih dogem uvažamo nemarksistične ali obujamo tradicionalne.

Sto cvetov iz plastične mase ali pobarvanega papirja ne zaleže niti za nekaj pravih; tisoč mrtvih odjekov iz tujine in preteklosti niti za nekaj izvirnih glasov.

III.

Izvirnost ni dana samo izbranim, od usode zaznamovanim.

Vsakdo, kdor se zavzeto poda na pot resnice, lahko spozna spoznanja preteklih rodov; s tem pa so že dognane meje in bele lise starih spoznanj in dana je možnost, da začnemo iskati za njimi. V vsakem takem iskanju je že klica izvirnosti: ali dospemo do novih spoznanj ali spoznamo nove lastne zmote (ki so kot spoznane **nove** zmote - izvirno izkustvo).

Vzroki za pojave neizvirnosti v precejšnjem delu slovenske misli o človeku niso v trajnem značaju Slovencev, ampak v pritisku različnih dogem in nezadostnih stremljenj, da bi jih prebili.

Nenehna revizija dosedanjih človeških in znanstvenih vrednot ter njihova zavestna poraba ni glavna, je pa nujna sestavina izvirnosti. Zato nismo na dogmatskem, ampak na izkustveno-kritičnem stališču, če po objektivni primerjavi postavimo na ustrezno mesto v človeški in slovenski zgodovini vrednote evropske kulture in naše revolucije, prispevke marksizma ali katerekoli druge smeri in če jih uporabljamo za **material** - ne več in ne manj - pri izgradnji novih samostojnih stališč.

Ker vse nastaja iz preteklih pojavov, ne more biti noben nov pojav in noben človek originalen tako, da bi izkopal popoln prepad s svojo preteklostjo, ampak le s takim njenim stalnim preverjanjem, diferenciranjem in preraščanjem, ki pristopa k preteklosti z lastnih sodobnih stališč. Iluzija o "absolutni originalnosti" kot popolni odtrganosti je najbolj nekritična do svojih prejšnjih korenin. Zato je ta iluzija učvrstitev dogmatičnosti. To se je večkrat pokazalo v novejšem duhovnem razvoju na Slovenskem. Ni pa objestnost, ampak prva dolžnost znanstvenika in revolucionarja, da se - zaradi težnje, da bi bolje videl, zamišljal in deloval v bodočnosti - distancira od vse preteklosti in

sedanjosti, da vrta predvsem v **nova** vprašanja, ne glede na to, kako globoko bo vanje prodrl in koliko bodo kasneje pomembna.

Osrednja sestavina znanstvenosti je torej tista originalnost, ki ne živi v samovšečnih iluzijah o sebi, vendar pa zvesta svoji naravi in dolžnosti pred družbo teži vedno **naprej** od klasičnih svetovnih dognanj, ki tudi ob njih stalno postavlja "neprijetna" nova vprašanja in se prvenstveno z njimi bavi in ki tudi klasične rešitve neprestano preverja ob najnovejšem človeškem izkustvu. Težiti k tej originalnosti je še posebej dolžnost danes, ko človeški čas hiti bolj sunkovito naprej kot kdajkoli v zgodovini.

Po klasični nemški filozofiji, po klasični angleški ekonomiji - pa celo v nekaj desetletjih po klasičnem marksizmu - se je v človeštvu nakopičilo toliko **novih pojavov** in v znanosti toliko **novih dognanj** in **vprašanj**, da je nanje nemogoče odgovoriti samo s ponavljanjem klasičnih citatov, tudi marksističnih. Zato je danes vsaka samozadovoljna neizvirnost in dogmatičnost bolj škodljiva kot kdajkoli doslej. Zato je prav danes nujno stalno težiti naprej -bodisi od že priznanih in absorbiranih vrednot bodisi od najnovejših dosežkov.

Ne lastimo si monopola odkrivanja novega, saj je to vse bolj skupni posel velikih znanstvenih in družbenih kolektivov, v katerih smo le majhen del.

Želimo le iskati na našem področju, največkrat ob ožjih teoretskih vprašanjih in človeških pojavih, ne zanemarjajoč pri tem vse tiste začetne in postopne dejavnosti, ki jih mora opravljati vsaka znanstvena revija (prikazi in kritike knjig, prikazi hipotez, prikazi rezultatov empiričnih raziskav ipd.). Vemo, da bodo naši dosežki po pravilu samo parcialni. Smo pa prepričani, da mora zlasti sodelovanje ob skupnih temah, kakršne so predvidene že v tem letniku, dati kmalu nove sadove.

IV.

Stara je resnica: nobena človeška dejavnost, nobena skupina in oseba ne more biti človeško in družbeno neaktivna, saj je že odsotnost borbe z negativnim - pomoč negativnemu. Zato tudi za nas ne more biti vprašanja: biti ali ne biti angažiran, ampak samo: **kako** biti angažiran, **kakšna** revija na našem področju najboljše učinkuje v naši družbi.

Predvsem je nujno združiti strašilo, v kakršno so nekateri spremenili zahtevo po **družbeni angažiranosti in kritičnosti** družbenih ved, ker je niso razumeli in ker so znanstveni kritiki pripisovali njej tuje sestavine, kot so površni nihilizem in šarlatansko agitatorstvo.

Po Marxu je za odnos znanstvene kritike in družbe osnovno vprašanje: ali je "možno povzdigniti prakso na višino principov"; "edina možna osvoboditev je osvoboditev na temelju tiste teorije, ki človeka proglaša za najvišje človekovo bistvo". Ali naj se sodobna slovenska humanistična znanost "omejuje", ker bi se bala z omenjenih vidikov pogledati kateremukoli nazadnjaštvu v obraz?

Na drugi strani pa znanosti in znanstvena revija že po svoji naravi ne more neposredno organizirati obče politične dejavnosti, razen če gre za družbeno vlogo v njej zastopanih strok in področij. Obče družbeno vodenje mora biti širše strukturirano, da bi bilo kvalitetno in odgovorno. Znanstvena revija se prav zaradi sebi ustreznega, čimbolj učinkovitega in kritičnega družbenega delovanja ne bo diletantsko spuščala v improvizacije in ekshibicionizme.

Take vloge revija ne odklanja zaradi odmaknjenosti od vsega človeškega, pa tudi tveganj, zmot in slabosti, ampak zaradi že omenjnega minimuma samospoštovanja znanstvenega iskanja resnice; da bi se sploh spočelo, ne sme dovoliti, da se stihija ozkih interesov polasti znanosti kot svojega sredstva.

Znanost tudi ne more - četudi hoče - družbeno delovati, učinkovati z vsakim dosežkom neposredno v vsakem trenutku družbenega življenja. Vsaki znanosti mora družba priznati možnost, da se loti raziskovanj, ki bodo morda delovala šele posredno in čez čas. Samo nepoznavanja prirode znanosti in njegovih odnosov z družbo more take raziskave označevati za abstrakcionizem, odtrganost od življenja in neplodnost.

Na drugi strani pa humanistične znanosti sploh ne morejo biti na zadostni znanstveni ravni, če ob bistvenih družbenih vprašanjih in slabostih sklepajo kompromise, če že vnaprej obljubljajo, da se bodo reformistično pečale samo z obrobnimi družbenimi problemi in da bodo "nepolitične". Tako naravnane humanistične znanosti se že vnaprej odrekajo svojemu bistvu, svojemu predmetu in osrednjemu cilju: spoznavati in zamišljati bistvo človeka in njegove bistvene strani.

O mestu filozofije, sociologije, psihologije, politologije in drugih ved v socializmu obstoje tudi pri nas še zelo nejasni pogledi vse do tako zelo preživelih: humanistične vede naj "služijo" politiki, naj bodo samo servis, informator ali apologet politike, ki pa edina lahko sama odloča; te vede naj se, bavijo "samo s svojo stroko" in naj se odmaknejo proč od politike. Taki pogledi so seveda družbeno škodljivi in obenem kažejo, da še od daleč ni zgrajena zadostna predstava o najustreznejši obliki socialističnega političnega sistema. O njem seveda ni mogoče tukaj podrobno razpravljati. Gotovo pa se ne bi bilo težko sporazumeti, da zlasti družbeni subjekti, ki rastejo iz družbene delitve dela - delovne organizacije, gospodarske, prosvetne in socialne panoge, sindikati, znanosti in njihove strokovne organizacije - že po svojem družbenem bistvu morajo biti tudi v **celotni politiki,** od osnove do centra, veliko bolj ustvarjalen dejavnik socialistične politike in da so prav oni lahko med najpomembnejšimi silami, ki naj prerastejo razbiti in prazni politični prostor, kakršnega ustvarja koncentracija politične moči v ozkih skupinah in njihovi spopadi.

Uresničljive in plodne zamisli o rešitvah sodobnih slovenskih, jugoslovanskih in mednarodnih vprašanj so nemožne brez spoznanja le-teh. Spoznavanje sodobnih problemov pa je nemogoče, če obstoji kakršen koli družbeni tabu, če je katerakoli oseba, ustanova ali vrednota iznad znanstvene kritike in če znanost ni sposobna ob vsaki preizkušni reči: **tu stojim in drugače ne morem.**

Revolucija vrednot, ki jo doživljajo danes Slovenija, Jugoslavija, Evropa in ves svet, je globlja od vseh dosedanjih revolucij, saj je najbolj korenito in vsestrano preoblikovanje in preraščanje preteklega: osvobajanje in nadaljnje razvijanje dosedanjih kulturnih vrednot, ki so jih pritiskali ob tla razrednoodtujevalni monopoli in mehanizmi; ukinjanje odtujitev in razcepov, ki so se v tisočletni zgodovini razrasli in okosteneli v gigantske strukture in ki teže, da bi se s pomočjo sodobne tehnike še bolj nakopičili in učvrstili.

Še posebej je zapleten proces revolucioniranja vrednot danes v Sloveniji in Jugoslaviji, ker so se zaradi hitrih sprememb zabrisale nekatere do 1945. leta jasne meje med naprednim in nazadnjaškim in ker se je izoblikovalo dosti novih in drugače prepletenih meja ter prehodov. Razplesti prepleteno, izdiferencirati zmešano, ločiti na vseh družbenih področjih navidezno humanistično od resnično humanističnega - bo dolgotrajen in mnogostranski idejni in praktično-politični napor.

Tega si časopis **Antropos** ne prilašča, mislimo pa, da se ga moramo udeleževati kot aktivni del. Ena od večjih pomanjkljivosti tega procesa pri nas je namreč odsotnost znanstvene analize in projekcije. Iz tega sledi prakticizem, zaletavost in vrtenje v krogu, skakanje iz ene družbene enostranskosti v drugo. Sodelovanje humanističnih znanosti lahko poglablja našo celotno preosnovo tako, da prispeva k jasnosti in izoblikovanosti revolucionarnih procesov.

Znanost naj prispeva, da lažne in drobnjakarske skupine ter z njimi nastale zmešnjave v naši družbi zamenja **temeljno razlikovanje ob najglobljih vrednotah in dilemah.**

Četudi bi se najuspešneje razvijala, **revolucija vrednot** ne more biti končana v nekaj letih ali za časa enega rodu. Ko se vključujemo v to družbeno preobrazbo kot aktivni del, se zavedamo, da bo vsako sodelovanje v njej - tudi naše - zadevalo ob dosti izkušnjav.

Toda udeležba v tej transformaciji ni za humanistične znanosti neprirodna zunanja zapoved, ampak notranja nujnost njihovega obstoja.

***

Iz ciljev, ki si jih zastavlja **Anthropos**, sledi tudi njegova struktura.

Časopis bo imel več rubrik, ki jih bomo objavljali občasno, po potrebi in po možnem prostoru, ki ga odmerjajo omejena finančna sredstva.

Razvrstitev rubrik se bo tudi spreminjala, če bodo posamezne številke posvečene bolj sodelovanju strok ali posameznim strokam (naslednja, tretja letošnja številka bo predvsem psihološka, imela bo pa tudi nekatere druge rubrike).

V rubriki **Skupne teme** bomo objavljali razprave, raziskave in diskusije, v katerih bodo predstavniki posameznih ved poskušali osvetliti ista teoretična in življenjska vprašanja. Skupne teme pa se bodo seveda postavljale tudi v drugih rubrikah.

Rubrika **Razprave in raziskave** bo vsebovala tiste psihološke, filozofske in družboslovne teoretične študije in empirične raziskave, ki obravnavajo posamezna in različna vprašanja.

Prispevke namenjene pomagati tistim psihologom, filozofom in družboslovcem , ki delajo kot učitelji v šolah, v gospodarskih in drugih organizacijah, bo zajela rubrika **Humanistične vede v šoli in družbi.**

Rubrika **Sedanji trenutek družbe** bo z znanstvenega stališča opazovala najbolj žgoča družbena vprašanja pri nas in v svetu.

V rubriki **Jugoslovanska in mednarodna misel** bodo objavljeni prevodi zanimivejših razprav jugoslovanskih in inozemskih avtorjev, v rubriki **Jugoslovanska in mednarodna misel** bodo objavljeni prevodi zanimivejših razprav jugoslovanskih in inozemskih avtorjev, v rubriki **Prikazi in kritike** ocene in poročila o knjigah ter v rubriki **Iz strokovnih društev** vesti o dejavnosti filozofskih, psiholoških in drugih strokovnih organizacij. Občasno bomo objavljali tudi **Mišljenja in polemike** in druge rubrike.

Naročnike in bralce revije obveščamo, da je prva dvojna številka zakasnila iz finančnih vzrokov, da pa bo revija kasneje redno izhajala v štirih številkah letno (tudi v 1969. letu bomo izdali še dve številki, t.j. kompleten letnik).

Slovenski narod danes

DR. VOJAN RUS:

Verjetno izražam mišljenje vseh udeležencev razprave, ko od nje ne pričakujemo vseh teoretskih odgovorov na sodobna vprašanja slovenskega naroda, ampak le nekaj ugotovitev, kateri so danes naši najpomembnejši problemi in oblikovanje nekaj hipotez za njihovo teoretsko in praktično rešitev. Če uresničimo le en del tega, bomo v razpravi svoj cilj dosegli - da namreč spodbudimo teoretično misel na tem področju, ki je skoraj povsem zamrla, saj nimamo še nobenih zaokroženih sociioloških, ekonomskih, politoloških in drugih raziskav o sedanji posebni strukturi in duhovnosti slovenske družbe in nobenih izdelanih konceptov o posebnostih našega bodočega nacionalnega razvoja.

DR. FRANCE ČERNE:

Najprej glede naslova "SLOVENSKI NAROD DANES". Mnenja sem namreč, da je razlika, ali govorimo o slovenskem narodu (v tem primeru se teže udeležujem takšne diskusije), ali pa tudi o slovenski nacionalni samoupravni skupnosti z vidika vseh njenih organizacijskih oblik, preko katerih le-ta živi - to konkretno pomeni, da se moramo srečati s problemi naše republike oziroma z razmerjem republike do zveze, z odnosom matične republike do zamejskih Slovencev ipd.

Če govorimo o slovenskem narodu danes, menim, da moramo dodati tudi včeraj in jutri. Ne moremo namreč uiti stvarnosti oziroma tendenci razvoja, ne da bi vedeli, kakšna je bila ta stvarnost pred vojno in po vojni in če nimamo pred očmi daljše perspektive razvoja slovenske nacionalne samoupravne skupnosti.

Ne glede na ti dve uvodni pripombi pričenjam pogovor z vprašanjem, kateri svetovni tokovi se odražajo in kako se odražajo v naši družbi, v kakšni meri je naša revolucionarna skupnost bila preveč zaprta oziroma ni dala odjeka na napredne tokove v svetu in, ali se nekatere zakonitosti, ki jih je Marx formuliral, v določeni meri reflektirajo tudi pri nas.

Naj spregovorim o prvem vprašanju, to je o stopnji razvitosti svetovnih proizvajalnih sil v zahodnem svetu in v kolikšni meri Slovenija oziroma slovenski narod zaostaja za njimi; ali je temu vzrok v njegovi slabši ustvarjalni samobitnosti, ali pa je vzrok v tem, da smo v določeni meri morali v okviru zveze reševati nekatera vprašanja, predvsem gospodarska, za lastni hitri razvoj pa je zaradi tega zmanjkalo sredstev, časa, skratka možnosti, da smo morali marsikateri del narodnega dohodka investirati v druga področja.

Če kdo natančneje zasleduje znanstveni razvoj tj. razvoj produkcijskih sil v svetu, če gleda bolj ali manj znanstvene prognoze o njihovem nadaljnjem razvoju, potem vidi, da se ta svet danes spreminja na enem polu v razvito industrijsko družbo, na drugem polu pa se še niso pričele niti priprave za industrializacijo.

Napravimo projekcijo naraščanja narodnega dohodka v ponazoritev. Če bo le-ta v Ameriki znašal leta 2000 čez 10.000 dolarjev (to je minimalna projekcija, kajti že Japonci predvidevajo, da bodo leta 2000 uspeli producirati 16.000 dolarjev narodnega dohodka na enega prebivalca) in če z druge strani predvidevamo, da bo Kitajska takrat producirala kakšnih 310 dolarjev, Indija 270, pomeni, da se bo v naslednjih desetletjih razlika v ekonomskih pogojih med enim in drugim delom sveta večala. To pa z drugimi besedami pomeni, da se Marxov zakon splošne kapitalistične akumulacije potrjuje, samo ne več izolirano v posamezni državi, ampak na vsem svetu. To je zakon diferenciacije: na eni strani bogastvo, na drugi strani pa revščina materialnih dobrin, še vedno deluje z vso ostrino. Vprašam se, ali je ta zakon pri nas odpravljen, ali pa je nasprotno še živ tako v Jugoslaviji kot v Sloveniji. Pri tem ne mislim samo na regionalno razmestitev proizvajalnih sredstev, ampak tudi na socialno strukturno diferenciacijo. To vprašanje ni obrobno, kajti na podlagi takšnega ali drugačnega bomo lahko potem razložili marsikatera gibanja in ideološka previranja.

Z druge strani vemo, da Marx tega zakona ni razumel samo kot zakon diferenciacije v materialnih dobrinah, ampak tudi v družbeno nacionalnem pomenu. Saj pravi, da delavski razred postaja z akumulacijo kapitala vse bolj moralno razvrednoten, siromašen v nematerialnih življenjskih pogojih.

Vprašujem se le, ali smo pri nas - in sedaj je vprašanje naslovljeno tudi na Marxa - kljub razvoju, zlasti v Sloveniji, uspeli preko kopičenja le materialnih dobrin (to je življenjskega standarda) zmanjšati razmak med razvojem materialnega in kulturno etičnega, mentalnega, biološkega blagostanja. Ali se le-ta ne veča?

Po mojem mnenju vsi podatki, ki sem jih zbiral in primerjal z Ameriko, kažejo, da se zelo hitro približujemo po številu negativnih posledic moderne civilizacije prehoda iz industrijske družbe v družbo množične potrošnje, z vsemi tipičnimi fiziološkimi in duševnimi bolezenskimi nekulturnimi pojavi kot jih pozna zahod. Če sem primerjal število srčnih obolenj, obseg nervoze itd. se podatki približujejo že Ameriki. Če gledamo število prostitucije, kriminalnih dejanj, samomorov, ubojev itd., potem je Slovenija kar krepko zakoračila v tako imenovano etično-kulturno siromaštvo. Ravno tako, če gledamo pojav druge nekulture (npr. število strani t. i. plaže izdane na prebivalca) nasproti drugim kulturnim vrednotam, potem vidimo, da gre pri nas kar za zakonitost, da s kopičenjem materialnega blagostanja raste sorazmerno tudi število teh pojavov.

Sedaj pa se vprašam, ali smo mi za te negativne tendence in pojave imuni, ali smo dovolj storili, da jih ne bi bilo, ali pa jih ne vidimo? Zastavil bom celo sistemsko vprašanje: lahko se strinjamo z Marxovo ugotovitvijo, da se kolektivizem širi oziroma da se z razvojem proizvajalnih sil širi racionalni kolektivizem. Zanj je bila že delniška družba prva oblika kolektivnega gospodarstva in ukinjanje zasebne lastnine, čeprav še vedno na kapitalistični osnovi. Toda s tem ni hotel reči, da je kapitalizem kot sistem odpravljen oziroma da so že odpravljeni kapitalistični odnosi, če managerji (direktorji) prevzamejo podjetje, namesto lastnikov, kapitalistov. Profitni interes, stari odnos človeka do človeka kot povnanjenje lastnega egocentričnega teženja itd. se še vedno ohranja.

Sedaj pa poglejmo v luči te ugotovitve našo družbo. Pri nas je šel ta formalni kolektivizem gotovo globlje tudi s pravnega vidika. Vendar, če definiramo znanstveni socializem tudi kot racionalni humanizem, ki omogoča bolj znanstveno upravljanje proizvajalnih sil, hkrati pa razvija konkretno odnose človeka do človeka globlje in globlje (kot povnanjenje človekovega bistva in bivanja), potem sem mnenja, da je ta problem pri nas še bolj odprt. Z vidika perspektive slovenskega naroda se moram vprašati, ali se kljub institucijam, ki smo jih razvili (zlasti samoupravljanje) ne zavedamo dovolj tega vpašanja, to se pravi, pobistvenje socializma z dejansko humanejšim, kulturnejšim odnosom človeka do človeka. Prav zaradi tega, ne vodi "bombardiranje" človeka z materialnimi dobrinami avtomatsko - zaradi samega izobilja dobrin - k novim odnosom. Kolikor mi je znano, je Marx to - zlasti v pismih - še posebej poudarjal. Marx in Engels sta resda poudarjala ekonomski faktor, toda le kot poslednji instanci odločujoč faktor, predvsem zaradi tega, ker sta se tedaj ostro borila proti idealistični filozofiji tedanjega časa. To je eden od razlogov, da nista toliko poudarjala vloge zavesti v razvijanju družbe. Še več, vsa teorija o neogibnem zlomu kapitalizma, ki se je razvila z Bernesteinovo kritiko Marxa itd., je pokazala, da Marx ni nikoli postavil teorije avtomatskega zloma kapitalizma, to je, da bodo proizvajalne sile avtomatske pripeljale do novih družbenih odnosov. Nasprotno, v delavskem razredu, v njegovi zavesti je Marx videl poglavitni faktor te transformacije. Če te zavesti ni, potem po mojem mnenju tudi takšnega razvoja ne more biti. Kaj hočem s tem reči? Da bi morala biti z ekonomskim razvojem, s prehajanjem slovenskega naroda iz industrijske družbe v družbo z množično potrošnjo, in morda malo kasneje celo v poindustrijsko družbo, aktivno prisotna družbena zavest za transformacijo gospodarskih gibanj v naprednejše družbeno stanje.

DR. VLADIMIR KLEMENČIČ:

Dotaknil bi se navidez lokalnega elementa nacionalnega vprašanja: odnosa razvoja strukture prebivalstva in prestrukturiranja družbe nasploh. Nimamo ugotovljenih hitrih sprememb v socialni strukturi prebivalstva, ki so povezane s pomembnim vprašanjem izumiranja kmečkega prebivalstva in s popuščanjem emocionalne navezanosti na zemljo. Delež kmečkega prebivalstva se je v Sloveniji znižal na dobrih 20%. V skupini aktivnega prebivalstva, ki je staro od 20 do 40 let, je gotovo delež aktivnega kmečkega prebivalstva porazno nizek, precej pod 10%.

Nastaja vprašanje, zakaj se je delež kmečkega prebivalstva tako znižal in kakšne so širše nacionalne posledice tega pojava. Zemljiška posestna struktura v Sloveniji je tako neugodna, da ne daje osnov za racionalno tržno kmetijsko gospodarstvo. Kako te probleme reševati?

Kmetijstvo ima v Sloveniji izredno slabe naravne pogoje. Na drugi strani imamo veliko konkurenco drugih republik, ki imajo ugodnejše pogoje za razvoj modernega kmetijstva. V drugih republikah je kmečka delovna sila cenejša. Kmečka delovna sila iz Slovenije ima možnosti zaposlitve na bolje plačanem delu v inozemstvu. Prepletenost vseh teh dejavnikov na slovenskem prostoru povzroča odseljevanja in praznjenja

obsežnega dela slovenskega prostora ter koncentracijo prebivalstva na majhnem prostoru. Za slovensko nacionalno vprašanje je še posebej pomembno to zato, ker so obširna področja praznjenja obmejne pokrajine tako na avstrijski, madžarski, italijanski kot na hrvatski meji. O tem vprašanju je nujno več razpravljati, saj po merilih tržnega kmetijskega gospodarstva, ki v Evropi trenutno prevladujejo, slovenski prostor ne nudi pogojev za razvoj modernega kmetijstva.

Po sedanjih tendencah staranja prebivalstva na nekaterih hrbovitih področjih moramo pričakovati, da se bodo nekatera področja že v naslednjem desetletju razselila. Imamo področja, kjer znaša povprečna starost prebivalstva preko 50 let in lahko v kratkem pričakujemo popolno razselitev, popolno izpraznjenje. Prav zato se moramo vprašati, kaj je potrebno ukreniti, da bi ta obsežna področja ostala tudi v prihodnje naseljena.

DR. JANEZ JEROVŠEK:

Ob problemu, ki ga je načel tov. Klemenčič, se vprašujem, ali je dobro, da bi bila ta poročja praznenja naseljena tudi če naseljenost ni ekonomsko rentabilna, če ni ekonomsko utemeljena.

DR. VLADIMIR KLEMENČIČ:

Jaz pa zastavljam vprašanje, ali smo v preučevanje tega problema vložili dovolj energije. Menim, da je napačno to, ker se prehitro zadovoljimo z mnenjem, da karkoli ni racionalno, ni ekonomično. Temeljno vprašanje je, če res ni ekonomično. Zdi se mi, da je ravno o tem, kaj bi bilo potrebno storiti in kakšne raziskave so potrebne, premalo diskusije, ki naj bi odgovorila na vprašanje, kakršno je bilo meni zastavljeno.

Zdi se mi, da so pri nas socialne vede sorazmerno slabo razvite in da pogosto prepuščamo kmetijstvo agrarnim tehnokratom. Kmetijsko sfero smo prepuščali zgolj agronomskim in političnim analizam. Če pogledamo svetovno literaturo, ki se ukvarja s kmetijstvom, pa v njej srečamo prispevke strokovnjakov različnih disciplin, agrarnih sociologov, agrarnih ekonomistov, agrarnih geografov itd. Ti se združujejo pri svojem delu tudi interdisciplinarno in interregionalno v svetovnem merilu. Čeprav so obmejna področja tudi področja, ki meje na sosednje dele zamejske Slovenije, puščamo ta nerazvita področja procesu razseljevanja in s tem vrzel v naselitvi etničnega ozemlja Slovenije. Nekatera, sicer zelo skromna opazovanja kažejo, da so področja onstran meje, ki so po prirodnih pogojih podobna našim, ekonomsko manj kritična. Prav zato si moramo postaviti vprašanje vzrokov praznenja nekaterih predelov Slovenije. Malo preveč smo se navadili na kratkoročne ekonomske odločitve. Zdi se mi, da bi morali to vprašanje presojati z analizo socialnih in političnih dejavnikov in ne nazadnje tudi glede

na položaj Slovenije v mednarodnem prostoru. Iz obmejnih področij Slovenije dela občasno onstran meje v Avstriji okoli 3000 ljudi, ki kot delavci niso registrirani, čeprav opravljajo najtežja in zdavju najbolj nevarna dela.

Naj vam povem nazoren primer. Če boste šli v poletnih mesecih, ko je več dela na polju in gradbeništvu, v jutranjih urah v Cmurek, boste lahko srečali več kot 600 ljudi, ki na mejnem prehodu na mostu čakajo na delo. Delodajalci izbirajo svojo delovno silo po zunanjem izgledu, tako kot se je godilo pred 100 leti slovenskim delavcem v Trstu ali v Gradcu in se godi še danes delavcem v nerazvitih azijskih in afriških deželah.

Te probleme jemljemo enostavno in jih vse premalo analiziramo. Pri njihovem odkrivanju in proučevanju je potrebno terensko proučevanje, ki zaradi specifičnih metod raziskovalnega dela zahteva poleg umskih tudi fizične napore. Na izvore uradnih statističnih podatkov se pri tem ne moremo nasloniti.

Probleme sem nakazal nekoliko nesistematično. Za njihovo preučevanje bomo morali pripraviti koncepte in metodologijo, ki bo upoštevala probleme našega specifičnega družbenega razvoja.

DR. VOJAN RUS:

Nekaj malega bom dodal k vprašanju tov. Jerovška, tako da bo lahko prof. Černe odgovoril obema hkrati.

Menim, da si nekateri izolirani ekonomiki nekako takole predstavljajo bodoči slovenski prostor: v nekaj mestih, v Ljubljani, Mariboru in še kje, bomo izbrali celotno slovensko prebivalstvo, ker je baje današnja disperzija v Sloveniji (veliko število ljudi se vozi na delo iz dežele v mesto) ekonomsko nerentabilna. Dejstvo pa je, da se danes na razvitem zahodu vozijo ljudje vsakodnevno celo na večje razdalje. Verjetno je taka hitra koncentracija, kot jo nekateri zamišljajo, celo manj ekonomična, ker bi morali zaradi nje ogromno vlagati v komunalne naprave, ker ne bi imeli dodatnega prehranjevanja in ker ne bi izkoristili možnosti naših tal, prostora, prirode.

DR. FRANCE ČERNE:

Tega vprašanja bi se dotaknil s stališča projekta razvoja Slovenije, ki ga delajo že več kot celo leto. V teh razpravah takšne teze skoraj ni ali vsaj jaz ne vem zanj oziroma je nisem zasledil. Nasprotno, je teza, da naj bi cela Slovenija postala eno samo mesto s takim gostim komunikacijskim omrežjem, da z njim rešimo vprašanje zlasti ekstenzije, težnje k privatizaciji in zasebnim hišam (ki je bila v Ameriki zlasti v 30. letih, toda tam iz drugih razlogov), tako da slovenske razdalje ne bodo pomenile več nobenega problema.

Problem je torej drugačen in mu pravimo problem tako imenovane "zelene Slovenije". S tega vidika pa sem mnenja, da smo v kritičnem položaju ne samo zaradi agrarne proizvodnje, ampak predvsem rekreacije, da smo prišli do iste točke, ko tudi že strokovnjaki ugotavljajo, da smo močno zastrupili tako vode kot gozdove.

Kje je rešitev. Tov. Klemenčič je omenil, da od kmetijstva živi v Sloveniji 20% ljudi. Če pogledamo naprej, smo na dobri poti, da bo kot v industrijski družbi (npr. kot v Ameriki), kmečkega prebivalstva morda 6-8%, v sekundarni dejavnosti pa morda za polnih 15%. Kar pomeni, da bo vprašanje zaposlitev ljudi vedno večje. Kje je rešitev? Rešitev je v tem, da kmet ne bo več preprosti preskrbovalec prebivalstva z živili, ampak da bo njegova dejavnost postala neke vrste kombinatorična dejavnost. Gre za to, ali smo, prvič, sploh izdelali koncept tega novega tipa kmeta, kjer bo terciarna dejavnost ozko povezana z materialno produkcijo, po drugi strani pa bo imel ta novi kmet vlogo ohranitve nekaterih vrednot (npr. kulturnih, da ne govorim o obrambnih itd.).

Če bi te prostore izpraznili, bi se vanje zagotovo naselili drugi. Po mojem je problem v odsotnosti vseh aspektov razvoja tega agrara, ki se mora seveda tudi sam kvalitativno spremeniti.

Tudi obrt (itd.) se bo spet "vračala", čeprav v novi kakovosti osebnih storitvenih dejavnosti, kot nam pripoveduje sodobna Amerika.

Drugo vprašanje je, ali je bil naš razvoj rezultat nekega nujnega toka, organski po vsebini, ali pa je bil pretežno rezultat neorganskih zunanjih posegov. Mislim, da to ni bil pretežno organski razvoj, da so se npr. ljudje odseljevali z vasi zaradi našega formiranega planskega sistema, ki je favoriziral industrijo itd. Zato se moramo vprašati, kakšna bo naslednja faza cikla migracije. Mi gledamo na ta proces danes zelo od strani. Želimo, da bi čim več ljudi ostalo v kmetijstvu, ker v industriji nimamo novih delovnih mest itd. Dejansko pa se ljudje odseljujejo v Zahodno Nemčijo ali drugam. Menim, da imajo ti migracijski pojavi svoje cikle, ki niso niti sinhronizirani z gospodarskim razvojem. Kolikor danes razumem, se na sami vrhnji plasti že pojavlja ideja tako imenovanega "retour a la nature". Najbogatejši sloji že kupujejo zidanice, kmetije. Jutri se bo pojavil morda celo sloj upokojencev z dobro pokojnino, ki bodo novopečeni kmetovalci (kot v Ameriki), le da ne vemo, kdo bo na teh kmetijah delal.

Še eno, kar je gotovo odgovor tov. Jerovšku. Mnenja sem, da ni nujno, da tržne zakonitosti vedno končno odločajo o strukturalnih spremembah. Imamo nekatere neekonomske vrednote, ki jih ne moremo izmeriti z dinarji, čeprav nam lahko pri valorizaciji kvalitet mnogo več pomenijo. Recimo vprašanje vloge misije, ki jo lahko kmečki živelj izvaja na mejah. Naj opozorim pri tem na Švico, ki danes gorske kmetije vzdržuje prosto na bazi subvencij zaradi regeneracijske in rekreacijske funkcije itd.

DR. VLADIMIR KLEMENČIČ:

Tov. Černe je odprl vprašanje socialne regionalne diferenciacije Slovenije, ki je povezana z razkrojem primarne ter oblikovanjem terciarne civilizacije. Mislim, da smo v Sloveniji, če drugo ne, vsaj na pragu tega procesa.

Mestno prebivalstvo se je že pričelo razseljevati na obrobja mest. Premožnejši sloji so si pa vsaj ponekod v agrarnih področjih praznjenja pričeli oblikovati svoja vikend

naselja. Tako je vsaj v nekaterih področjih pod vplivom ekonomsko premožnejših slojev prebivalstva ustavljen proces razseljevanja. Vprašanje je, kako te procese pospešiti v poročjih, kjer so zaradi staranja prebivalstva dosegla visoko stopnjo izumiranja. Zavedati se moramo, da bo naselitev izpraznjenih področij terjala večje napore, kot lahko terja kakršenkoli načrten poseg za obdržanje kontinuirane poselitve.

Kako postopati v tem prehodnem razdobju? Treba bo hitreje odkrivati in opredeljevati družbene ekonomske procese. Potrebno bo analizirati ter ugotoviti posamezne faze tega procesa in pri tem upoštevati, da je značaj teh procesov od področja do področja različen. Vprašati se moramo, kako preprečiti izpraznjenje tistih delov Slovenije, za katere so dani vsi pogoji gospodarskega razvoja že v sedajosti ali v bližnji bodočnosti.

DR. VOJAN RUS:

Položaj slovenskega naroda je danes kritičen.

Toda kritičen je na obrnjen način, kot je bil 1941. leta. Takrat je bilo naše bivanje ogroženo neposredno, toda imeli smo jasne pojme o svoji nacionalni situaciji in izhodu. V nasprotju s tem smo danes ogroženi neposredno in dolgoročno, jasnih pojmov o nacionalni situaciji in izhodu pa nimamo.

Zdi se mi, da so to nacionalno dezorientacijo povzročile tudi nekatere teoretske nejasnosti in metodološke enostranskosti. Gotovo ni brez koristi, da so se naše družbene vede razvile v tako imenovani mikroempirični smeri. Toda njihova velika pomanjkljivost, ki se močno občuti pri raziskovanju našega sodobnega nacionalnega položaja, političnega sistema in mednarodne politike, je zapuščenost makroanalize. Nimamo niti sociološke niti politološke makroanalize sprememb v celotni slovenski socialni strukturi in o njenem vplivu na našo nacionalno vsebino. Nismo raziskovali tistih sociološko-teoretskih presekov in pojmov - odnos slojevnega in etničnega sestava, zveza mednarodnih odnosov in nacionalnih vsebin - ki so tudi danes nujne predpostavke temeljite analize nacionalnega organizma. Prav tako nimamo analize o spremembah v menarodnih odnosih in zlasti še o položaju Slovencev v teh spremembah.

V našem prostoru, posebno v tako imenovanih publicističnih revijah so danes pogoste teze, da je slovenska enotnost samo še prazen mit, češ da zgineva, ker smo v fazi popolne notranje diferenciacije ter absolutne mednarodne intergracije, kar naj bi bilo edino napredno. Te teze so med tistimi teoretskimi enostranostmi, ki so že na začetku zavrle temeljito makroraziskovanje.

V nasprotju s tezo o popolnem pluralističnem razpadu slovenskega naroda pa je skoraj očitno, da v vsaki družbeni skupini - pa naj bo gangsterska družina ali nacija ali cerkev, naj bo velika ali mala - vedno obstaja relativna enotnost pluralizma in monolitnosti, vse dokler taka skupina je. Vsaka skupina ima neki objektiven intres, neki objektiven združujoč dejavnik, drugače sploh ne bi obstajala.

Zato mislim, da je - vse dokler slovenski ali katerikoli narod obstaja - povsem nemogoče, da je tak narod ali samo zbir različnih interesov ali povsem monolitna celota. Pač pa je važno, na kakšen način je naš narod danes različen ali enoten: kateri so na

primer danes tisti skupni objektivni interesi in procesi, ki nas kot skupnost istočasno ločijo in še vežejo - ne glede na to, ali so dobri ali zli. Druga stvar pa je ovrednotenje te različnosti in enotnosti: kakšna je s stališča občih ljudskih vrednost in kakšna naj bi bila v bodoče s stališča teh vrednost - za razliko od današnje.

Med enostranskosti, ki zavirajo raziskovanje sodobne slovenske nacije, spadajo tudi poenostavljene teze o svetovni integraciji, o vseobčem svetovnem odpiranju, o svetovnem odpiranju, o svetovnem tehnološkem zlivanju in tudi enostrane teze o internacionalizmu.

Povedal bi nekaj hipotez o tem.

Nekatere osnovne mednarodne konsante, ki so določale stoletja okvire slovenskega ljudstva in kasneje slovenske nacije, veljajo v glavnem še danes in bodo še zelo dolgo veljale. Smo in bomo, še dolgo mali narod, ki bo stalno ogrožen od ekonomske, številčne in vojne moči drugih večjih skupin. Povrhu tega smo pa še na takem geografskem mestu, da smo in bomo še dolgo bolj ogroženi kot Norveška, Švedska ali Švica, ki niso na pomembnih geopolitičnih križiščih.

Zato smo in bomo še dolgo ostali narod, ki bo vedno posebno zainteresiran za prevlado naprednih družbenih sil v svetu, ker so le-te proti diktatu močnejših mednarodnih sil in nosilec mednarodne demokratizacije, ki je očitno edina možnost trajnejšega svobodnega dihanja in maneverskega prostora posebno za vsak mali narod, zlasti za tiste na geopolitičnih križiščih. Vsaka krepitev agresivnosti v svetu nam zmanjšuje ta življenjski prostor.

Bistveno pa se spreminjajo mednarodni odnosi, ki nas določajo, v tem, da je dinamika njihovih sprememb in nasprotij danes že kar divje napeta v primerjavi z napetostjo pred sto in tudi petdeset leti. Slovenci živimo na robu razvitih zahodnih dežel tako geografsko kot tudi po stopnji ekonomskega razvoja. Tempo gospodarsko-tehničnega razvoja v teh razvitih deželah pa je tak, da se ga večinoma ne zavedamo in da nas Slovence potiska v nevarnosti, da tu lahko zakasnimo kljub našemu velikemu napredku. Gospodarski in tudi izobrazbeni razvoj Zahoda je danes zelo hiter, brez večjih prekinitev v obliki ekonomskih kriz. Živimo pa geografsko in družbeno-politično tudi na robu Vzhoda. Tudi v vzhodnoevropskih državah je gospodarski in izobrazbeni razvoj razmeroma hiter.

Naslednja bistvena sprememba v tisočletni slovenski vsebini je v tem, da smo prešli iz statusa relativno nerazvite v status razvite dežele. Ta prehod vpliva na našo celotno strukturo, na vse sloje od inteligence do delavskega razreda, na socialno-politična in nacionalna pojmovanja vseh slojev - torej na celo nacionalno vsebino. Ena takih sestavin, ki je nastala šele sedaj in ima močan vpliv, je znano potrošništvo. Danes mnogi Slovenci ne glede na slojevne in svetovnonazorske razlike v svojem političnem in nacionalnem obnašanju nastopajo predvsem kot potrošniki in ne kot delovni ljudje, čeprav so delavci ali intelektualci. Vzrok je seveda ta, da smo danes dosegli takšno ekonomsko raven in standard, da se zdaj lahko obnašamo kot potrošniki.

Izhajajoč iz potrošnikih vidikov često ocenjujemo mednarodne tokove in naš položaj takole: tista nacija, ki ima največje avtomobile, je sploh najboljša, vodi najboljšo mednarodno politiko, je mednarodni "kulturträger" in mi ji moramo slediti. S tem ne tako redki Slovenci že izgubljajo politični smisel za svoj še vedno tesnobni položaj malega in potencialno ogroženega naroda, ker postajajo slepi za to: so in ostanejo naši zavezniki vsi tisti - ne glede na to, ali so bogataši ali ne - ki zastopajo napredna

mednarodna stališča. Sem spadajo tudi številne nerazvite države. Tudi danes pa ogrožajo slovenski narod vsi, ki vnašajo sestavine nasilja v mednarodne odnose.

Primerjava našega današnjega potrošniškega stanja z nastankom in uveljavljanjem Slovencev kot nacije pokaže tudi, kakšne resne težave lahko nastanejo znotraj naše nacionalne skupnosti, s prevladovanjem potrošniške slepote.

Za Slovence je bila vse od Trubarja do 1941. leta - ob vsej politični, geografski in gospodarski razbitosti - značilna predvsem kulturna in dobrovoljna, nedržavna demokratična integracija (ki seveda nikoli ni bila izključna, popolna). Slovenci se nismo formirali kot "državni narod" (to pa velja za precejšnje število evropskih narodov), ampak so nas oblikovale predvsem kultura v širšem smislu in take ljudsko-demokratične organizacije, kot so se začele z narodnimi shodi okoli 1860. leta in kulminirale v OF ter z razširjeno mrežo dobrovoljnih kulturnih in družbenih organizacij, ki so bile prehod v moderno življenje in niso bile podrejene staremu kmečko-patriarhalnemu življenju. Ker smo kot nacija zgradili prevsem tako notranjo integracijo, je le-ta danes še posebej ogrožena zaradi potrošništva. Zaradi zabubljenosti in razcepljenosti vse več slovenskih družin ob privatnem televizorju, v lastnem avtomobilu in hiši se drobi tista kulturna in družbeno-demokratična zgradba, ki je vse do včeraj bila nosilec slovenske nacionalne zavesti. Vzporedno s tem pa zaradi birokratizma ter potrošniške in tržne atomizacije samoupravljanje še ni zraslo do tiste ravni, ki bo najpomembnejši temelj nove, višje nacionalne integracije.

Ni moč zanikati zgodovinskih pridobitev Slovencev po 1941. letu: združitev skoraj nas vseh pod eno streho, odstranitev trdnjav tujega kapitala in mednarodne reakcije, oblikovanje samostojne države in gospodarski skok. Te pridobitve še žive in so pomembne nacionalne možnosti za bodočnost. Toda lahko rjave in postopno razpadajo, če jih omejujejo in slabe obstoječe in dolgotrajne izrazite slabosti (zaostajanje socialistične demokracije, načinov političnega in gospodarskega vodenja, vodečih kadrov, šolstva in dela znanosti, morale in politične zavesti) in če jih ne oživljajo in nosijo v sebi jasni nacionalni cilji in živa dejavnost za njihovo uresničevanje. V tem smislu je razumeti uvodno hipotezo o novi nacionalni ogroženosti in krizi.

Zadevam torej ob isto vprašanje, na katerega je že odgovoril prof. Černe. Menim, da ni nikakršne absolutne nujnosti, da bi sodobni procesi potrošništva, privatizacije in atomizacije morali imeti tako velik obseg kot pri nas. Ti procesi so seveda nujni na prehodu iz nerazvite v razvito deželo, ki se odvija prav sedaj. Toda zaradi naših velikih "subjektivnih" napak, zaradi nezadostnega delovanja subjektivno-političnih sil so nam ti procesi pljusnili daleč preko nujnih meja.

Zdi se mi, da je dosti več možnosti za novo demokratično-politično integracijo (če bi razvili socialistično demokracijo na višji ravni), za novo kulturno in duhovno integracijo; to so že nakazali Černe, Klemenčič in drugi diskutanti.

Naše nacionalne težave so tudi v tem, da verjetno že dolgo nismo imeli tako nejasnih predstav, kot jih imamo danes o bistvenih nacionalnih problemih in ciljih. Res sta samoupravljanje in družbena reforma nekaj naprednega in življenjskega tudi za nas Slovence. Toda te obče težnje ne odkrivajo, kaj je specifično za sedanji slovenski nacionalni položaj in kateri so sedanji posebni slovenski nacionalni cilji, tisti cilji, ki so seveda sestavni del svetovnega in jugoslovanskega napredka, ki pa so po svojih oblikah, intenziteti in strukturi značilni prav za sodobno Slovenijo.

Značilen primer za te nejasnosti so že omenjene strani mednarodnega razvoja in notranjih sprememb Slovenije, pa tudi nejasnost, kaj nam danes nacionalno in socialno pomeni izobrazba in vzgoja. Slišimo izjave nekaterih, da izobrazba Slovencev ni vsebinsko vprašanje našega napredka, ampak da je lahko prav tako oblika napredka kot oblika konzervativnosti in reakcionarnosti. To je pa povsem zgrešeno. Političnega in socialnega bistva tega pojava pa ne vidijo tudi tisti, ki samo frazersko poudarjajo pomen izobraževanja.

Glede deleža ljudi s srednjo in visoko šolo v strukturi vseh zaposlenih smo Slovenci danes na zadnjem mestu v Jugoslaviji. Po uradnih podatkih je Slovenija marca leta 1967 imela med vsemi zaposlenimi le 16,2% s srednjo in visoko šolo in smo bili s tem procentom za vsemi republikami v Jugoslaviji. Kakšno veliko nacionalno zaostajanje v mednarodnih odnosih predstavlja teh 16% danes, po postajamo razvita dežela, kaže dejstvo, da imajo druge malo bolj razvite dežele med vsemi zaposlenimi že 30% in več ljudi s srednjo in visoko izobrazbo.

To ogromno zaostajanje je tudi bistvena rakasta rana na našem nacionalnem in socialnem telesu. Borba proti takemu zaostajanju v izborazbi in vzgoji je med bistvenimi revolucionarnimi nalogami, je bistvena sestavina preporoda vseh slojev, ki želijo imeti vlogo v našem socialnem in nacionalnem napredku. Če slovenski delavski narod ne bo razumel za eno od svojih bistvenih revolucionarnih nalog, da se izobrazbeno in vzgojno preporodi tako, kot zahteva neposredna bodočnost, potem v integraciji in napredku slovenskega naroda več ne bo mogel imeti take vloge kot doslej. Če ne bo naša izobrazba krenila hitro naprej, bomo v tekmi s svetom vse bolj zaostajali, ne bomo mogli voditi politike relativne odprtosti in aktivnega sodelovanja, ampak bomo le provincialni privesek tega ali onega.

Zapostavljanje izobraževanja je precej oslabilo, popačilo in razcepilo naš nacionalni organizem in vse njegove ustvrajalne sile ter grozi, da zaostanemo v svetovni tekmi. Sestav študentov in rastoče slovenske inteligence je, kot nam je znano, socialno in regionalno močno enostran, saj vanjo ne doteka zadosti "sveže krvi" iz vseh slovenskih pokrajin in slojev. Zato je ona objektivno - po tem svojem sestavu - skoraj bolj proizvod razkroja in zaostajanja nacije kot dejavnik združevanja in rasti slovenske skupnosti.

Nazadnje naj omenim še odnos med sodobnim razvojem nacij in svetovno tehnološko integracijo in internacionalizmom. V nekaterih razlagah internacionalizma na Vzhodu kot v zahodni tezi o svetovni tehnološki integraciji se skrivajo večkrat napačni pojmi, ker nekateri internacionalizem razumejo kot popolno podrejanje ali likvidacijo nacij, svetovno tehnološko integracijo pa tudi kot hitro izginevanje nacij. Mislim, da za vse narode in tudi za nas Slovence velja, da se razvoj nacionalne individualnosti, bogatitev nacionalnega na eni ter internacionalizacijo in svetovna integracija na drugi strani ne izključujejo, ampak da se lahko dopolnjujejo.

Mislim, da se bodo nacije v svetu še naprej razvijale, če bo prišlo do globlje mednarodne integracije na demokratičen in ploden način, z odstranjevanjem dosedanjega mednarodnega nasilja in izkoriščanja. Svetovna integracija kapitalizma je bila zgrajena - in še obstaja - predvsem na tej osnovi, da je bila večina nacij prisiljena ukvarjati se z zelo ozko proizvodnjo. Večina nerazvitih dežel - ki so bile in so še največji del človeštva - je morala proizvajati za mednarodno menjavo samo eno ali dve surovini in se je samo s tem ter s svojo politično podrejenostjo vključevala v svetovno gospodarstvo in mednarodne odnose. V svetovno družbo, v združeno človeštvo pa ni

mogla vnašati niti svojih najboljših kulturnih dosežkov niti tistih gospodarskih proizvodov, za katere ima največ prirodnih in človeških možnosti. To pa delno velja tudi za razvite dežele.

Če pa bo v bodoče vključevanje posameznih nacij v svetovno družbo demokratično, se ne bo razvijalo v smeri tako enostavne in parazitske internacionalne ekonomije in državno-oblastniškega nasilja, pač pa v smislu vključevanja bolj diverzificiranega in razvitega nacionalnega življenja v celotno človeštvo. Tako bogato nacionalno življenje v dosedanjih mednarodnih odnosih - ki so bili ozko izkoriščevalski in nasilni, ozko ekonomski in ozko državni - ni moglo priti do izraza in tako povzdigniti internacionalizem in svetovno integracijo na višjo raven. Zato je izražanje in bogatitev kulturnih in ekonomskih individualnosti posameznih nacij pogoj za bogatejši internacionalizem.

Povsem je zmedeno pri nas ter pri drugih manjših ali gospodarsko zaostalih narodih razširjeno mnenje, da bo katerakoli sodobna nacija - razvita ali nerazvita - hitreje napredovala, če se bo nemočno prepustila svetovnemu tehnološkemu, kulturnemu in ostalemu "univerzalizmu", če se bo vanj utopila. Z mehanično-dogmatskim sprejemanjem tujih tehnoloških in drugih dosežkov ne bo uresničen niti optimalni napredek posamezne nacije niti celotnega človeštva. Optimalno je samo spajanje internacionalno-obče in nacionalno-specifične ustvarjalnosti, je samo tako nacionalno absorbiranje tujih dosežkov, ki je nacionalno ustvarjalno in ki je zato obenem tudi lastno razvijanje nacije, ne pa njeno utapljanje v svetovnem morju. Nacionalno in internacionalno je plodna le taka poraba tujih pridobitev, ki jih posamezna nacija naprej individualno razvija, tj. v skladu s svojimi specifičnimi prirodnimi in kulturnimi pogoji, v skladu s specifičnim mednarodnim geografsko-ekonomskim položajem in s posebnostjo nacionalnega prostora, v skladu s specifično delovno tradicijo (z delovnimi "komparativnimi prednostmi") in podobno. Očitno je za svet neplodna, za nas pa lahko usodna slepa poraba nekega tujega znanstveno-tehničnega dosežka (tehnika proizvodnje, arhitekture, "prostorskega planiranja" itd.), ki je predviden za povsem drugačne, na primer za ogromne in prirodno nerazčlenjene geografske in gospodarske prostore. Mesto veličine Maribora in posamezni koščki naše dežele so morda res za ameriške ali ruske širine in za njegovo prostorsko planiranje zanemarljiva velikost, za nas pa so bistven nacionalni položaj.

DR. JOŽE GORIČAR:

Tovariš Rus je v svoji diskusiji omenil potrebo po globalni analizi sodobnega dogajanja v slovenskem narodnem prostoru, se pravi po tako imenovani makrosociološki analizi tega dogajanja. V tem kratkem prispevku bom skušal nakazati dva ali tri elemente, ki jih je po mojem mnenju pri takšni makroanalizi potrebno upoštevati. To so elementi, ki niso nastali na naših tleh, marveč prihajajo od zunaj in imajo določen vpliv na dogajanje pri nas.

Prvi tak element je proces, ki ga nekateri zunaj imenujejo proces "mondializacije" kutlure. Mislim, da mimo tega procesa ne moremo, kadar razmišljamo o slovenskem

narodu danes in o njegovem možnem razvoju in obstoju v bodočnosti. Mimo njega ne moremo že zaradi tega, ker je kultura med bistvenimi vzdrževalci, če ne sploh edini vzdrževalec naroda kot samostojnega pojava. Evropski narodi so začeli nastajati v dobi poštnih kočij. Procesi njihovega formiranja so se končali nekako v dobi prve industrijske revolucije, se pravi v dobi parnega stroja in lokomotive. V tej dobi se je pri evropskih zgodovinskih narodih začel pojavljati tudi že nacionalizem in se izživljati na mednacionalnih oz. mednarodnih relacijah.

Slovenski narod je začel nastajati nekoliko pozneje, šele v dobi prve industrijske revolucije in se niti ni mogel razviti v politični narod z lastno državnostjo, ne nazadnje tudi zaradi nacionalizmov svojih velikih sosedov. Perspektive zgodovinskega naroda so se nam odprle leta 1918, uresničile pa so se šele v letih 1941-1945, ko smo tudi Slovenci dobili svojo državnost. Vendar tudi to državnost določajo posebne okoliščine jugoslovanske federacije, ki je seveda spričo mednarodnega položaja, pa tudi spričo politične ureditve, za katero smo se odločili med revolucijo skupaj z ostalimi narodi Jugoslavije, edina realna možnost našega obstoja kot naroda.

Doba poštnih kočij in parnega stroja je že daleč za nami. Smo v času reaktivnih motorjev, medcelinskih raket. Ta pojav je navrgla znanstveno-tehnična revolucija. Ta je skupaj s sredstvi množičnega obveščanja najbolj dinamični element procesov, ki jih označujejo za procese "mondializacije" kulture. Tako označujejo procese, ki jih mi bolj poznamo pod imenom kulturna integracija sodobnega človeštva. Belgijski sociolog Henry Jean je o tem napisal tole: "Človeška vrsta se začenja prvič v zgodovini zavedati svoje enotnosti. Problemi, ki nastajajo s tem v zvezi, dobivajo smisel samo na ravnini takšne zavesti. Nič več na stopnji človeka kot abstrakcije, marveč na ravnini celotnega današnjega konkretnega človeštva".

Narod, kakorkoli je že velik, je takšen, kakor ga tradicionalno razumemo in pojmujemo, vendarle tvorba izza časov poštnih kočih in parnih strojev. Reakcijski motorji in medcelinske rakete (žal tudi vodikova bomba) z vsem, kar je z njimi zvezano, prav gotovo povzročajo določene učinke tudi v biti tistih tvorb izza časov poštnih kočih in parnega stroja, ki jim pravimo narod.

Kako te okoliščine vplivajo na narodovo bit? To je seveda zelo kompleksno vprašanje. Menim pa, da ti vplivi nastopajo samo na enem področju. Zdi se mi namreč, da ima vse dogajanje, ki ga označujemo z izrazom znanstveno-tehnična revolucija in moderna komunikacijska sredstva, danes tak vpliv, da je vsak pomembnejši dogodek tako rekoč v trenutku posredovan zavestim več milijonov ljudi. Vse, naj se zgodi kjer koli na svetu, ima posledice za druge ljudi. Ekonomska odvisnost današnjega človeštva je očitna. Vsaka vojna, tudi čisto obrobna, sleherni resnejši pretres v svetu, zadeva varnost in svobodo vseh ljudi - vsaj potencialno. Vsi vemo, kaj se danes po svetu dogaja. Slika, glas, beseda vsakomur posredujejo vednost o tem, kako drugi žive.

Torej imajo sredstva za množično obveščanje prav posebno pospeševalno vlogo pri "mondializaciji" kulture. Danes odrašča že generacija, ki ima opravke s televizorjem pravzaprav, odkar se zaveda. Spričo tega pridemo do take ugotovitve: če je šola večini izmed nas pomenila poglavitno, čeprav ne edino okno v svet, prinaša šola mlajšim generacijam le majhne del njihovih intelektualnih pridobitev. Od njihovega otroštva naprej jih bombardirajo serije atomiziranih slik, glasov, v eni in isti minuti prihajajo od Kennedyjeve smrti k avtomobilski dirki ali kakšnemu folklornemu spektaklu. Temu bombardiranju razdrobljenega, nekategoriziranega in nehierarhiziranega znanja podlegajo. Ne poznajo pa ne analize ne sinteze.

Mlada generacija, ki jo to bombardiranje zajema v svoj vrtinec, bo jutri poglavitni demografski substrat tudi slovenskega naroda. Zaradi tega je več kot nujno začeti upoštevati vplive procesov, ki se razvijajo v sodobnem svetu in jim podlegamo vsi, najbolj pa mlade generacije. Računati moramo z njihovimi vplivi na notranjo podobo slovenskega naroda.

To sicer ni edina resnica, ki jo kaže upoštevati pri razmišljanju o slovenskem narodu, je pa gotovo ena izmed zelo pomembnih in močno učinkovitih silnic.

Drugi dejavnik, ki tudi vpliva na današnjo notranjo podobo naroda-dejavnik, o katerem je bilo govora pravzaprav že v sleherni dozdajšnji intervenciji v našem besedovanju - pa je razvoj potrošniške družbe. Ta razvoj se je očividno začel tudi že na Slovenskem.

Mislim, da lahko na podlagi neposrednega opažanja učinkov, ki jih ima proces nastajanja potrošniške družbe pri nas, postavimo hipotezo o obratnem sorazmerju med rastjo materialne in duhovne kulture. Hipoteza je: z naraščajočo usmerjenostjo k materialni kulturi pada v danem družbenem okolju zanimanje za duhovno kulturo. Sledi tega obratno sorazmernega procesa opažamo danes pri nas tako rekoč na vsakem koraku, vsepovsod, na vseh ravninah našega družbenega življenja.

Ko sem prej v zvezi z integracijskimi procesi oziroma v zvezi s tako imenovano "mondializacijo" kulture govoril o kulturi, sem mislil na tisti sklop, ki zajema tako materialno kot duhovno ustvarjalnost in njene tvorbe. Obe sestavini tega kulturno-antropološkega sklopa pri posameznih narodih že dolgo izgubljata svoje izrazito nacionalne posebnosti, razlike, ki so bile na tem področju očitne nekoč, postopoma izginjajo. Ta proces je materialno kulturo zajel mnogo prej in intenzivneje kot duhovno. Zdi pa se, da so tudi le-to zadnjem času zajeli intenzivni izenačevalni procesi.

Ali smem v zvezi s tem postaviti hipotezo, da pomeni sodobno izenačevanje duhovnih kultur pri posameznih narodih hkrati tudi siromašenje njihovih nacionalnih kultur? Takšna hipoteza bi bila upravičena, kolikor pritegnemo ugotovitvi, da je narodova duhovna kultura njegov najznačilnejši produkt, hkrati pa poglavitni razločevalni znak njegove individualnosti nasproti drugim narodom. Samobitnost duhovnih kultur posameznih narodov, prav tako seveda tudi slovenskega naroda, je danes ogrožena z dveh strani. Z ene strani izničuje to samobitnost razvoj potrošniške družbe, z druge pa proces izenačevanja nacionalnih kultur v svetu. Vplivi z obeh strani vodijo, vsaj zaenkrat, k siromašenju specifično nacionalnih duhovnih kultur. In kaže, da je ravno to učinek tako imenovane "mondializacije" kulture.

Velja pa pripomniti, da je tudi razvoj potrošniške družbe sam po sebi svetovne, se pravi planetarne narave.

No, če bi po vsem tem postavili futurološko ali pa prognostično vprašanje, bi se glasilo nekako takole: kaj bi slovenskemu narodu v prihodnosti še ostalo od njegove svojske duhovne kulture spričo izenačevalnih in osiromašujočih procesov, o katerih sem govoril?

Odgovor na to vprašanje bi bil: slovenski jezik bo še zmeraj ostal najžlahtnejši sad naše nacionalne kulture, do konca bo edini garant naše nacionalne samobitnosti in edini razločevalni znak nasproti drugim narodom. Nedavno tega je Jože Javoršek zapisal: "Pravzaprav sem le v materinem jeziku tak kot sem. Le materin jezik je jezik mojega duha, vse drugo je maškarada".

Ne bi rad, da bi kdo imel moje razmišljanje za nostalgično oziranje v minulost. Daleč od tega procesi, ki sem jih omenil, so v našem svetu že lep čas objektivna

družbena dejstva, prav tako kakor posledice, ki jih povzročajo. Na nas je, da v skladu z njimi naravnamo našo družbeno in politično dejavnost.

DR. FRANCE ČERNE:

Z mnogimi vaši nazori se strinjam. Toda zadnji sklep o jeziku mi ni jasen. Ali mislite, da ni samobitnost slovenskega naroda in jezika tudi v procesu mondializacije zagotovila že zadostna materiala in institucionalna sredstva, ki bi omogočala ohranitev in čistost slovenskega naroda?

DR. JOŽE GORIČAR:

Ne gre toliko za čistost in za samobitnost ter za sredstva, ki bi bila potrebna, da to čistost in samobitnost slovenskega jezika dosežemo. Gre preprosto za obstoj slovenskega jezika kot specifičnega komunikacijskega sredstva enega naroda v sklopu komunikacijskih sredstev drugih narodov.

Ob zvezi med jezikom in nacionalno samobitnostjo sem mogoče nekoliko preveč poudaril samobitnost, ne da bi jo vezal na samobitnost narodove duhovne kulture. Namreč: v izenačevalnih procesih, ki se v sodobnem svetu nesporno odvijajo, postajajo vsebine duhovnih kultur modernega sveta druga drugi močno podobne. Vzemite ne le recimo znanstvena spoznanja ampak tudi tako specifično kulturno tvornost, kot je umetnost. Poglejte literaturo, likovno umetnost, gledališče na Slovenskem. Kaj je danes na tem področju naše družbene zavesti specifično slovenskega, če ne predvsem v prvi vrsti oblika, če hočete, način izražanja? Ravno pod vplivom tega dejstva sem poudaril velik in morda danes celo edini pomen nacionalnih jezikov za ohranjanje kulturne samobitnosti posameznih narodov. Vse drugo se izenačuje, s čemer pa ni rečeno, da mi samo sprejemamo.

Tudi slovenski narod kulturno ustvarja in bo zmeraj ustvarjal. Kolikor bodo njegove stvaritve res nove, origialne, bodo zelo hitro postale sestavni del svetovne kulture. Samo da bo Slovenec tisti, ki bo dognal te nove dosežke; o njih bo razmišljal in jih oblikoval v materinščini, to je v slovenskem jeziku.

Mislim, da je nacionalni jezik zelo pomemben. Kajti recimo pred 150 ali 200 leti so bile naše narodne noše, narodni običaji, kmečke ohceti in vse tisto, kar danes doživljamo kot turistični spektakel, razpoznavni znak naše nacionalne samobitnosti. Danes ni več tako. Nimamo več narodnih noš ne svojega stila kmečke hiše, stara slovenska kmečka arhitektura se izgublja. Namesto tega rastejo "škatlice", ki jih lahko vidite ali v Afriki ali v južni Ameriki ali pa v Kanadi. Ti znaki nacionalne samobitnosti se izgubljajo in - vsaj tako kot jaz gledam - edino jezik ostaja.

DR. VOJAN RUS:

Ob besedi profesroja Goričarja bi zastavil nekaj vprašanj.

1. Ali bi vse današnje mendarodne procese morali označiti za procese svetovnega "izenačevanja"? Kjer so ti procesi dosegli višjo raven, bi bil morda bolji izraz mednarodno "sodelovanje". Tedaj bi ga razumeli v tistem smislu kot profesor Goričar, ko je govoril o originalnih nacionalnih prispevkih, ki se hitreje vključujejo v svetovni proces.

2. Ali se na svetu ne odvijajo kvalitativno zelo različni procesi omenjenega "izenačevanja" ali "sodelovanja"? Res je, da nekateri procesi izenačevanja potekajo v tem smislu, da prehaja en del vsebin mnogih narodov na skupno nižjo stopnjo potrošniške lažne kulture. Precejšen del Evrope sprejema na primer nižjo stopnjo ameriške zabavne glasbe, literature, filmov in drugega okusa. Bistveno različno od tega pa je tako živo mednarodno sodelovanje, v kakršno je na primer vključena slovenska grafika. Ta je poseben, originalen slovenski kulturni prispevek, ki pa se je sočasno verjetno bolj hitro in razsežno afirmiral v svetovnem prostoru kot katerikoli naš drugi kulturni dosežek. Pred sabo imamo torej dva procesa "mondializacije", toda po svojih smereh in rezultatih bistveno različna.

In še zadnje vprašanje: ali tako imenovana folklorna kultura ne more preiti v višjo, predelano in sodobno obliko? Ali je nujno njeno popolno uničenje? Vzemimo Skandinavijo - tam fokloro v predelani obliki še kako gojijo in vključujejo v sodobnost, je ne uničujejo. Ali ni uničevanje folklore del parvenijskega primitivizma posameznih naših "modernizatorjev", ki mislijo, da bodo Slovenci lahko "moderni" le, če bodo pomedili "z vsem starim" na primitiven način.

DR. JOŽE GORIČAR:

Na kratko bom odgovoril le na nekaj teh vprašanj, na vsa pa najbrž niti ne bi mogel.

O alternativi izenačevanja - sodelovanje mislim, da ni kontradiktorna. Primarno je seveda sodelovanje, v procesu tega sodelovanja pa prihaja do izenačevanja. Sodelovanje omogočajo sodobna prometna in komunikacijska sredstva.

Glede različnih procesov izenačevanja v različnih družbah - ti so nesporno različni in se tudi različno razvijajo. Ne nazadnje tudi po kvantitavni plati. Nekatere družbe bolj podlegajo temu, čemur sem rekel izenačevanje, lahko pa bi poiskali ustreznejši izraz.

Na koncu še glede jezika. Rusovo omembo slovenske grafike sem razumel tako, da so vendarle razen jezika tudi še druga področja samosvoje duhovne tvornosti, ki repreneztirajo slovensko nacionalnost. Nisem umetnostni zgodovinar niti likovnik in bo to, kar bom povedal, iz mojega čisto osebnega, amaterskega doživljanja slovenske grafike.

Namreč: prav gotovo bi bila zanimiva raziskava, kaj je v slovenski moderni grafiki tipično in specifično slovenskega, kaj je takšnega, kar tole grafiko nacionalno razločuje od drugih. Nesporno ima slovenska grafika danes izredno visoko mesto v svetovnem

merilu. Meni se zdi, da iz Miheličevih grafik vendarle še diha slovenska lirika, kaj pa je v grafikah Bernika, Hoze, Jakija takšnega, da bi jih kot slovensko grafiko razločevalo od grafik kakšnega drugega modernega slikarja? Tudi tu, kot na vseh drugih področjih, prihaja do procesov izenačevanja kulturnih stikov, okusov, prijemov in tako dalje. Meni se dopadejo Bernikove grafike, toda jaz v njih ničesar več tipično slovenskega ne vidim, kot vidim pri Miheličevi grafiki le še dih tipično slovenske liričnosti.

BOŽIDAR DEBENJAK

Nacionalnost in represija

Zakaj je dandanašnji toliko razprav o nacionalnosti in nacionalizmu? Gre mar za oživljanje nečesa "predpotopnega", kar se bije s temeljno usmeritvijo "industrijske družbe" in je zato anahronizem?

Ko skušamo zajeti "duha časa", ne smemo pozabiti, da bržkone ni naključje, da je naš čas doba plime nacionalnih gibanj - in to nikakor ne samo v "tretjem svetu", temveč tudi na evropski celini in v Veliki Britaniji. Ni naključje, da se ta plima pojavlja prav sedaj, v trenutku svetovne integracije. Dokončuje se namreč tisto gibanje, ki se je v Evropi začelo z razkrojem Avstroogrske monarhije, z razpadom otomanskega imperija, z razpadnimi procesi v britanskem in vzporedno v francoskem imperiju, z osamosvojitvijo Irske, obnovo Poljske in odcepitvijo štirih držav od Rusije, od katerih je ena samostojna še danes. Dandanašnji imamo opravka z emancipatoričnimi gibanje Valežanov, Škotov, Bretoncev, Baskov, Kataloncev itn. Dalje ugotavljajo v Nemčiji, kakšne velike prednosti ima nemški federalizem pred francoskim unitarizmom - prednosti ne od enotnosti, ampak od kultiviranja vseh posebnosti: da niso kot Francija, kjer se je razbohotil center - Pariz, ki je izsesal vso Francijo in so spremenil v gluho prazno provinco, v kateri ni ničesar itd. itd. V vseh teh in drugih oblikah se transcendira tisto, kar je označevalo formiranje meščanskih nacij; ta proces transcendiranja prav tako označuje Evropo 20. stoletja kot integracija.

Ugotavljam tudi to: kot je bila v tridesetih letih točna Kardeljeva teza, da je rešitev nacionalnega vprašanja zatiranega naroda stvar revolucionarnega progresa, tako velja tudi dandanašnji, da vsa ta dogajanja niso porajanje nekakšnega predpotopnega kulturništva, temveč da se prav v tem transcendira tisto, kar je označevalo formiranje meščanskih nacij - formiranje represivnih vladajočih nacij. Na to dvoje ne smemo pozabiti.

Kako naj iz naših slovenskih diskusij, v katerih znova in znova nastopa teza o nujnem odmrtju naroda in o svetovni integraciji, ki da to zahteva, razložimo pojav, da se je v *Evropi* naenkrat oglasilo toliko narodov, ki hočejo participirati na evropskem kulturnem življenju, narodov, ki so bili do kraja zatrti pod vladajočo meščansko kulturo?

To je prav nasprotna perspektiva od tiste, ki odseva v naših diskusijah, namreč, da smo pravzaprav majhni, kako bi bilo najbolje, da sami čimprej končamo s svojim obstojem, ker s svojo partikularnostjo samo oviramo procese svetovne integracije. Na srečo na našem posvetovanju takih tez ni bilo, v naši javnosti so bile pa že velikokrat izrečene. Nacionalno življenje je bojda luksus in ga je torej treba v imenu nekih ekonomskih procesov spraviti s sveta.

Razvoj 20. stoletja teče povsem drugače:

Francoska reforma, zaradi katere je odšel De Gaulle, je - kot vse tisto, za kar se zavzemajo veliki konsevativci 20. stoletja - nenavadna zmes reakcionarnih in revolucionirajočih tendenc. Med te druge spada ideja o decentralizaciji Francije, kakorkoli je bila polovična. Po vsebini se ujema z omenjenimi procesi prebujanja subkultur.

Da bi bilo slovaško vprašanje vsaj približno rešeno, je moralo priti do revolucionarne spremembe na Češkoslovaškem. Neostalinistična manipulacija je to dogajanje seveda zmaličila.

Slejkoprej ostaja nacionalno vprašanje eden od zanesljivih kazalcev za revolucionarnost socialnih sistemov, zakaj nacionalno vprašanje je po svojem bistvu vprašanje po represiji, po diskriminaciji; ne pojavlja se, kot so marksisti včasih zmotno mislili, predvsem ali celo izključno kot vprašanje po zaključenosti trga, marveč kot vprašanje po monopolu kot *tujem* monopolu - o vsem družbenem življenju. Nacionalno vprašanje se pojavlja samo kot vprašanje po represiji - po represiji manjšinskega, podvrženega naroda v vsem njegovem vsakdanjem življenju, v vsej njegovi kulturi.

Sistem gospostva je sploh, če uporabim kategorije , ki jih je izoblikovala "frankfurtska šola", mogoče vzdrževati le s predpostavko potrebe po zatiranju. Diskriminacija, zatiranje in uničenje so nujni spremljevalci represivne družbe sploh. Represivna ideologija jih legitimira in razglasi za "naravni tok stvari" (k temu se bom še povrnil). Kulture, ki sedaj stopajo izpod nekdanje represivne kulture večinskega naroda, nosijo prav zato v sebi elemente konkretne negacije obstoječega reda in so za revolucioniranje starega sveta bistvene in neopustljive.

Seveda velja za to diskriminacijo, da se ji je - vsaj pri evropskih narodih - individuum vedno lahko izmaknil. Posameznik se je preprosto razglasil za člana večinskega naroda - in s tem trenutkom je diskriminacija zanj odpadla. (tu ne upoštevamo cene, ki jo je tisti človek moral plačati za to). Dejstvo, da je individuum lahko odšel, hkrati pa nemožnost, da bi to pot ubral narod - to je pomembna tema za razmislek.

Marksistom se je včasih zdelo, da ta represija izvira iz strahu večinske buržoazije, da bo izgubila del trga, ker da so meje njenega jezika meje njenega trga. Takih motivacij seveda ne gre spregledovati, vendar pa bi jim težko priznali osrednjo vlogo. Bolj bistven bo motiv, ki sega v jedro sistem, v kulturo, ki vzdržuje obstoječi red. V ideologemih, ki so odor specificus te kulture, nam je iskati tiste globlje motivacije za nacionalno represijo.

Prva značilnost je, da meščanski način produkcije sam zahteva unifikacijo, serijo, velikoserijsko produkcijo - v ideološki samorefleksiji torej vsebuje isto tendenco: unificirati ljudi v enotne potrošniške serije (iz tega je izpeljana zahteva po unifikaciji jezika "iz praktičnih razlogov"). Ta unifikatorska tendenca, karakteristična za kapitalistično produkcij in kapitalistično ideologijo, to je eden od glavnih ideoloških momentov v represiji podprivilegiranih nacionalnih skupnosti.

Bogastvo socialnih form, ki je prišlo do začetkov meščanskega veka, je meščanstvo čutilo za čisti nasledek fevdalizma in za tujo, čisto fevdalno pisanost - in storilo je vse, da bi jo čim bolj do kraja izkoreninilo - vse to v korist nove enoličnosti, ki naj bi ustrezala procesom v produkcijski bazi in s tem "naravi človeka".

Druga značilnost kapitalističnega socialnega reda je ideologija pravičnosti: vse podprivilegirane družbene plasti in grupacije so - pred očmi te ideologije - same krive svojega položaja. Ker tu stoje kot zgovorne priče neenakosti, nerazvitosti celih socialnih regij, podprivilegiranosti, skratka *vrzeli v umni zgradbi sveta*, je zato vladajoči zavesti tem bolj potrebno pokazati, da so same krive svojega položaja, da je v njihovi lastni manjvrednosti razlog za podprivilegiranost - z drugimi besedami, da s svojim podrejenim, neenakim položajem potrjujejo *umnost svetovnega reda*. Na tem temelji diskriminacija in iz te temeljne predpostavke dobiva hrano. Ideologija trdi, da niso diskriminatorične značilnosti same kapitalistične produkcije vzrok podprivilegiranosti, temveč da je manjvrednost tisto, zaradi česar se podprivilegirani *sami* diskriminirajo.

Od narodov so v kapitalistčni družbi bili podprivilegirani vsi tisti, ki so se znašli v zgodovinskem sožitju z velikim narodom. To se je dogodilo potem, ko so se s prevlado kapitalistične produkcije oblikovale meščanske *nacije* z vladajočim *večinskim narodom*. Na tleh Habsburške monarhije je imel ta razvoj nekatere značilnosti, ki so bile v marksizmu vse premalo upoštevane: poleg tega, da je bil razvoj zakasnel, je nemštvo - vladajoči narod - do konca ostalo v absolutni manjšini; najkasneje od razsvetljenega absolutizma dalje je imelo vse pogoje, da postane narod - nosilec nacije, manjkal mu je samo eden - številčna moč in moč lastne produkcije. Zato, ker je moral dohitevati zamujeno, se je v 19. stoletju formiral s tem bolj surovo diskriminacijo, ki ji v Evropi skorajda ni primere. Ideologija pravičnosti, ki je pridigala manjvrednost prikrajšanih, je morala biti enako surova; prikrajšanim nikakor niso dajali čutiti manjvrednosti na fini francoski način, kot ga izraža znano reklo, češ, kako so Bretonci zaostali, se vidi po tem, da tam še celo župniki verjamejo v Boga. Ker je relativna slabost preprečila nemško-avstrijskemu narodu, da bi se "mirno" konstituiral, podobno francoskemu, in dodelil malim narodom vlogo avstrijskih Bretoncev, Baskov, Valežanov, je avstrijsko meščanstvo - potem, ko je z zamudo prišlo na potezo - pričele *načrtno* (to je značilno za nacionalno vprašanje v tem prostoru) dohitevati Evropo. Tega specifičnega duha avstrijskih razmer sta tudi Marx in Engels v svojih analizah vse premalo upoštevala, ker sta vse preveč aplicirala model francoske etnogeze.

Zamudniško hitenje vladajočega naroda (in kasneje obeh vladajočih narodov) se je izražalo v tem bolj brutalnih formah represije; njihovo izzvenevanje na Koroškem in po l. 1948 v Porabju spada še v današnje slovensko narodno izkustvo.

Ne smemo pozabiti, da so se najbolj brutalni nacionalizmi, ki jih poznamo iz 19. in 20. stoletja, rodili ravno v avstrijskem prostoru. Nemškega nacionalizma avstrijskega tipa niti Drugi Rajh ni poznal, čeprav je bila tudi tu diskriminacija Poljakov nadpovprečno brutalna. Z nemškoavstrijskim nacionalizmom se je v surovosti kosal madžarski; tu je bilo lego antisemitizma (Hitler ni bil po naključju Avstrijec) in v odgovor nanj se je razvil cionizem, ki je bil nemškemu židovstvu zelo zelo dolgo tuj. Do konkretnih sadov se je cionistični nacionalizem razvil v Izraelu, vendar pa je nemški židovski profesor Victor Klemperer (1881 - 1960) v svoji pretresljivi analizi nacističnega jezika (v znamenitem delu "LTI") ugotovil, da je celo v delih Theodorja

Herzla v mnogočem in nuce vsebovan taisti brutalni nacionalizem.[1] Tako kot je nemškoavstrijski nacionalizem izzval cionistični nacionalizem, tako je izzval tudi češki nacionalizem (zaradi njega je bila ČSR odločilno oslabljena ob Münchnu) ter velikohrvaški nacionalizem in jugoslovanski unitarizem nekdanjih habsburških podložnikov.

Slovencem in (podobno) Slovakom je pripadal v tem dogajanju sanjarski panslavizem in z njim povezane sanjarije, kako si pridobiti nazaj zgubljeno slovansko ozemlje. Namesto da bi bili sposobni realistično do kraja premisliti slovenski nacionalni interes (ta nesposobnost kajpak ni samo slabost mišljenja!), je Slovencem v meščanskem veku ostala samo ta sanjarska ideologija "predzidja Slovanstva"; z njo si seveda ni bilo kaj pomagati. Bila je bolj opij za razbolele duše tistih, ki so jim kratili osnovno človeško dostojanstvo. To sanjarsko slovanstvo, to ideološko maščevanje za vsakdanje zatiranje, je morda pomagalo preživeti, nujno pa je odpovedalo pri vsaki konkretni operacionalizaciji. Na njem je temeljila precejšnja pripravljenost odpovedati se svojemu jeziku in svoji kulturi, toda ne v korist nemškega jezika in kulture, marveč v korist umetnega slovanskega jezika in prabitne slovanske kulture, pragozdov ob Bugu in ruskih step. (Ker pa je jedro naroda ogrožal nemški nacionalizem, so vse druge nevarnosti zginile nekam na rob zavesti; prim. izgubo Slovenske Benečije 1866 in odnos do Madžarov 1867 in od 1918 sem, pa še marsikaj druga).

Če so bile te sanjarije poskus ideološkega kosanja z vladajočim narodom, pa ima zavest naroda pod okoliščinami represije še drugo plat: dolgotrajna diskriminacija ima za nasledek, da se agresivnost obrne navznoter. Ta navznoter obrnjena agresivnost se razodeva predvsem v dveh značilnostih slovenske narodne zavesti.

Ena je klasični slovenski perfekcionizem: skrb, da bi bila vsaka kritika že vnaprej in popolnoma brezpredmetna, da bi jo potem lahko razglasili izključno za zlohotno - pa čeprav potem ne bo nič manj bolela. Redka je bila pri nas suverenost, ki jo je izpričal recimo Vodnik s stavkom: Kaj, če Slovenci ne govorimo perfektne nemščine, saj smo Slovenci in ne Nemci. To je redek in izjemen prodor iz te navznoter obrnjene agresivnosti.

Na drugi strani pa nas že precej časa spremlja obrnjeni perfekcionizem, lahko bi rekli "poražena zavest": interiorizacija meščanskega ideologema, da smo sami krivi za neuspeh - da smo namreč pač majhni, da bi za nas že dobro, samo skromnost je potrebna, ne postavljajmo si prevelikih ciljev, saj so za nas megalomanija, samo vzdržati je treba itn. - skratka vse tisto, kar Parkinson označuje na zanesljiv dokaz za težko ogroženost institucije, katere se je ta bolezen polotila. To vnaprejšnje slavljenje skromnosti, to vnaprejšnje omejevanje samega sebe na poprečnost in podpoprečnost je intimno sprejemanje vladajoče ideologije o tem, da si si za svojo majhnost in za svoje neuspehe popolnoma, od začetka do kraja sam kriv. Ta druga plat interiorizacije je še bolj uničevalna.

Bojim se, da nas ta druga plat še nikakor ni zapustila, in bojim se tudi, da se zrcali v precej neambicioznih načrtih za gospodarski in socialni razvoj Slovenije: sprejemanje

---

[1] Victor Klemperer je bil svetovno znan profesor-romanist, ki ga je pred koncentracijskim taboriščem nekaj časa varoval zakon z ženo-arijko, ko pa to ni več zadoščalo, zmeda po bombardiranju Dresedna. Bil je deležen vseh preganjanj i poniževanj. Odrezan od vseh knjižnic, oropan lastnih knjig, prisilni delavec v tovarni, je analiziral degeneracijo jezika pod nacizmom in njene korenine. Kot tak je prav gotovo nepristranska priča v zadevi cionizma. Njegovo delo LTI (kratica za Lingua tertii imperii= s podnaslovom "Filologova beležnica" je izšla lani že petič.

vloge "obcestne gostilne in servisa" je interiorizacija manjvrednosti, je poražena zavest. Zrcali se v velikanskem političnem pomenu, v rompu in pompu, ki se pritika takim popolnoma obrobnim manifestacijam, ki utegnejo pripeljati peščico turistov v Ljubljano (npr. evropska športna prvenstva, "kmečke ohceti" in druge circenses). Velikanski politični pomen, ki se tem prireditvam pripisuje, je v premem nesorazmerju z njihovo dejansko veljavo.

Druga stvar pa je, da se nas danes polaščajo tendence, značilne za meščanske nacije (za vladajoče narode) pretekle dobe: danes, ko je anahronizem, mi mirno sprejemamo razliko med centrom in provinco (to je tisto, kar se je Marxu in Engelsu kazalo kot razlika med "mestom" in "vasjo", med razvito in podrazvito regijo). Le redki avtorji nas opozarjajo (tu sta to storila prof. Klemenčič in profesor Černe), da gre vendar za potrebo po enotnem razvoju vsega slovenskega prostora. V podzavesti nas vsaj že 10 let spremlja nenehno pritrkavanje o tem, da je vse, kar je zunaj centrov (Ljubljane, Maribora in mogoče še Celja) ekonomsko neinteresantno, zato naj se opusti in sprazni (nekaj podobnega so svetovali menda ameriški svetovalci, ki so dobili zasluženi odgovor od slovenskih geografov). Skratka, na našem majhne teritoriju, kjer je vse to docela nefunkcionalno, naj z zgodovinsko zakasnitvijo posnamemo procese, ki so jih prestale *nekatere* velike nacije v meščanskem veku.

Vse premalo pa govorimo o nevarnosti, da dejansko postanemo "vas" v tistem pomenu, ki ga ima ta kategorija pri Marxu. Tu in tam in izjemoma se analizira (kot recimo zadnjič v Naših razgledih), ne samo, koliko je kvalificiranih kadrov v slovenski industriji, ampak tudi, kakšne bo Slovenija jutri, koliko imamo študentov na število zaposlenih, koliko imamo študentov na število prebivalstva; po enem in drugem kazalcu se Slovenija znajde na zelo poraznem mestu v celi Jugoslaviji, kaj šele v svetovnih okvirih. To so nasledki bolezni, ki jo opisuje Parkinson.

Preden zaključim, bi rad nekoliko posegel v diskusijo.

Rečeno je bilo, da so narodi nastali v času poštnih kočih in da gre zdaj za "mondializacijo" kultur. S prvim delom tega stavka bi se težko strinjal: ljudje so govorili različne jezike in pripadali različnim kulturam že zelo dolgo pred poštnimi kočijami; kvečjemu so se v veku poštnih kočij formirale meščanske *nacije*.

DR. JOŽE GORIČAR:

Saj nimamo meščanskih in proletarskih nacij.

BOŽIDAR DEBENJAK:

Slovesno prisegam, da nisem na poziciji Stalinove teorije o meščanskih in proletarskih nacijah. Ločim pa *narod* od *nacije*, ki je politično-teritorialno-ekonomska

skupnost. In nacije v svoji meščanski formi so nastale v dobi poštnih kočij, ne narodi. Na meščansko nacijo se nanaša tisto, kar je bilo prej rečenega o represiji. Slovenci pa so obstajali mnogo pred časom poštnih kočij in upam, da bodo obstajali tudi še po koncu raket.

Eden najpomembnejših elementov narodne kulture je jezik: v njem je okamenelo subjektivno doživljanje v besedah in njihovih zvezah hrani izkustvo represije, prikrajšanosti, zatiranja kot tudi izkustvo revolucionarnih hotenj, izkustvu vse narodove zgodovine. Ta jezik, socialna skupnost, kateri pripada, sta mnogo starejša od formiranja nacij v meščanskem veku.

Na str. 16 Speransa stoji stavek, ki ga pogrešam na str. 14 Kardelja: "Govoriti isti jezik se pravi tudi misliti na isti način". Ta stavek izraža zelo globoko resnico, zato se čudim, da je v drugi izdaji izpuščen.

Zakaj menim, da je v procesih "mondializacije" kulture bistvena ohranitev konkretne vsebine nacionalnih kultur, kot je shranjena v jeziku in ne samo v jeziku? Zato, da bi ta nacionalna kultura lahko postajala del svetovne kulture.

To je pozitivni pomen ideje velikega konservativca našega časa De Gaulla o "francoski skupnosti", ki bo ostala po integraciji produkcije v en sam produkcijski poces: v prihodnjo svetovno kulturo naj ne pride samo tisto, kar nosijo v sebi vladajoče nacije z vladajočo kulturo - končni zmagovalci ekonomskega veka - temveč tudi vse tisto, kar je zgodovinsko izkustvo drugih (tu francosko narodno izkustvo). Ta ideja velikega konservativca govori tudi nam:

Gre za to, da se obogati kolektivno izkustvo človeštva oziroma da delujemo v smislu znamenitega Prešernovega izreka v pismu Vrazu: "Zato, da bo Gospod (Tò Iłav) na sodni dan mogel ločiti dobro od slabega". To prispeva k jutrišnji humani družbi, to je tradicija, ki jo je treba hraniti in ki je nikakor ne gre izgubiti ob vsem upoštevanju integracije, mondializacije etc. etc.

DR. IVO JUVANČIČ:

Strinjam se z nazori prof. Goričarja o mondializaciji, smeri sodobnega razvoja, ki se na politični in socialni ravni danes pozitivno izraža v internacionalizmu. Pripomnim da, sem še pristaš dialektike, vendar ne stalinistične! Zame je dialektika bila in je možnost in zmožnost spoznavanja konkretnega življenja. Mondializacija ima v Evropi svoja nasprotja, svoje polaritete v *gibanju ljudstev, narodnosti.* Omenim naj Baske, Provansalce, naše sosede Furlane in ostale Retoromane, ki vsi zahtevajo, naj priznajo njihov obstoj. Npr. nekateri Furlani se po l. 1945 sklicujejo na OZN in hočejo popolno priznanje enakopravnosti furlanščine in priznanje Furlanov kot naroda. Resna, uresničjiva zahteva Furlanov italijanski vladi je: Dajte nam vsaj kakšno uro pouka furlanščine v osnovnih šolah. - Ta zahteva je enaka zahtevi naših Beneških Slovencev.

Mondializacija ima torej svoje polarite na ravni ljudskih in narodnostnih gibanj, ki so zdrava.

Mogoče je prof. Rus gledal na televiziji slikarja Bernika, ki je o svoji *moderni umetnosti* svetovne ravni trdil, da nosi specifičnosti slovenske liričnosti.

Bernik je govoril o sebi. Tudi Spacal ima tipično slovenske poteze, dasi ga Italijani proslavljajo kot svojega, čeprav je na mondialni ravni.

Tudi slovenska *popevka - ta mondialna zvrst* - ima svoje specifičnosti, svoje slovenske nacionalne glasove. Zopet polaritete mondializacije, v katero znamo vnesti kaj svojega. Zdi se mi, da bi naša *moderna arhitektura* mogla in morala pri nas vnesti elemente okolja in časa, priznane elemente estetske ustvarjalnosti. Npr. Gorenjska in ves alpski svet ima svoje dognane stavbarske elemente. Ali niso naši arhitekti nekaj zamudili, ker jih niso vnesli v naše stolpnice, v nove gradnje sploh? Kje najdeš v balkonih stolpnic poteze gorenjskih gankov?

In še tekstil, *oblačilna industrija* na splošno. Ali nimamo nekaj tipično slovenskega, česar se naš človek ne drži kot svojega okusa, svoje linije in kroja? Bi se tega ne dalo vnesti v naše tekstilne proizvode? Ne merim samo na gorenjske stare noše, ki so dostikrat skrpucala.

Tov. prof. Klemenčič je govoril o izseljevanju, o žalostnem položaju Beneških Slovencev. - Žal je tako tudi v Sloveniji. Tostran Matajurja, v zgornji soški dolini izginjajo vasi. To področje Tolminskega naj bi pri nas reševal turizem. Toda prav za turizem, za tuje turiste je s p e c i f i č n o s t n a š e d e ž e l e , naših vasi, naselij z njih posebnostjo edina prava p r i v l a č n o s t. Italija in Avstrija podpirata visokogorska naselja, kmeta, da bi ostal na zemlji. In mi? Pod Krnom sem srečal pastirja iz Lepene, bivšega Tigrovca in nato partizana, ki mi je dvignil ovco za volno v zrak: "Glej hudiča, 1000 din (starih) davka plačam, pa živi!"

Turizma ne bo, če ne bo ohranjeno specifično okolje, ki zanima tujca. Gre zopet za dialektiko. V Bovcu n.pr. holandski turist ni fotografiral hotela, Alp, pač pa bovške "ganke" in tipične hiše, kmetico, ki krmi kure, domačina, ki s kravo vozi gnoj ... (to delo je občinski modri birokrat celo prepovedal, vsaj za dne), napajanje živine ob javnih koritih, ki vedno bolj zginjajo.

Slovenija postaja odprta. *Slovenščina* zopet živi *za italijanske* trgovce, gostilničarje Gorice, Trst, ki iščejo nameščence, ki znajo po naše. Tu je ena izmed strani reševanja manjšinskega vprašanja. Živa dialektika, povezava nasprotij! V Benečiji se slovenski duhovni (malo jih je) udeležujejo sestankov društva I. Trinko, dasi ga vodijo levičarji. Benečani prepevajo slovenske pesmi, poslušajo naše radijske oddaje. Pri nas pa naj bi kot v pozni fevdalni dobi nastale "opustele" kmetije, cele prazne vasi in zaselki v Posočju?

Mondializacija prinaša *tujke, kovanje novih besed* ... Razvoj nas je našel zopet v položaju zaostalega naroda. Je mondializacija posledica z a o s t a j a n j a v d u h o v n i k u l t u r i , ko napreduje, raste materialna? Zaostajanje duhovne kulture je dejstvo. Vsepovsod ob mondializaciji.

Pred leti sem bral, da sta se v italiji ob štrajku profesorjev srečala neofašist in komunist. "Vendar enkrat", pravi fašist. "Da," odgovarja komunist, "naj ti razložim, zakaj". In razlaga, govori o kulturi, nadstavbi itdn. Fašist zmiguje z rameni, ne razume ... Nato pa zagrmi komunist: "Kultura, nadstavba, vidiš, to je podstrešje. Pozimi mraz, poleti vročina, in vse leto se tu pode ščurki, stenice, podgane, miši". "D'accordo!", pritrdi tudi fašist.

Kaj nam bo pomagalo, če bo imel vsak Slovenec svoj avto, hišo, vikend, televizor, če bo *duhovna kultura* z a o s t a l a . Treba bi bilo bolj prisluhniti klicem naših filozofov, resnih literatov, klicem šolnikov. Tu je *os vseh vprašanj!*

Imamo dobre šolske programe? Imamo kakno socialistično pedagogiko? Kako pa, ko so še nedolgo tega bile šole z nekvalificiranimi močmi. Ali so še? Ali se po l. 1945 nismo prehitro zagnali v ustanavljanje šol, razširjevanje učnih program itn?

Nametal sem nekaj svojih pogledov, vprašanj; o vsakem je treba razmisliti ...

DR. FRANCE ČERNE:

Rad bi poudaril še enkrat, kar sta tov. Debenjak in tov. Juvančič pred menoj že povedala, namreč, ali sploh lahko dialektično mislimo oz. govorimo? Ali je literarni jezik sploh dialektični jezik, hkrati nima osnove za negacijo. Zlasti velja to za generalizacijo, ki ni evidentiranje trenda, ki skratka ni verificirana. Torej gre za metodologijo testiranja naše diskusije. Iz splošne dialektike nam je znano, da se noben proces ne razvija kot enotnost, ampak kot borba protislovij. Drugič menim, - morda pod vplivom filozofov, ki pristajajo na ciklični razvoj - da ima vsaka dolina svoj vrh kot nasprotje, vsaka plima oseko, in obratno. Vsak pojav se razvija v protipojav, čeprav v skrajnosti na daljši rok nikoli. Vendar dokler bo obstajala človeška družba, ne moremo iz podobnosti oblik aglomeracij ali razpustov zatrdno sklepati, kakšna bo konkretno prihodnost. Če pogledamo v zgodovino, opazimo, da velikim centraliziranim obdobjem slede decentralizirana; velikim totalitarnim obdobjem sledi vera v vrednote demokracije. To je mogoče biološki pristop h gibanju, toda zgodovina mi to misel bolj in bolj zatrjuje. Zakaj to trdim?

Poglejte našo sedanjo situacijo. Prejšnje stanje smo gradili na drugih vrednotah: centralizirana enotnost federacije, Slovenija kot administrativna enota, centralno planiranje, ideologija skrajno politiziranih vrednot itd. Sedaj pa prihaja do decentralizacije, ekonomizacije, itd., s čimer gremo v negacijo prejšnjega. To se pravi, moramo razumeti protipojav, hkrati pa ga seveda nakazati kot tendenco razvoja. Pri tem sem mnenja, da je eno uveljavljanje tendenc, drugo pa je kriterij za testiranje progresivnosti tendence. Kajti v primeru, da ugotovimo, da je neka tendenca, ki jo lahko valoriziramo celo kot večinsko, kot vitalnejšo, perspektivna, je pa po vsebini (razvojno) lahko degresivna in ne progresivna.

V diskusiji je tekel govor tudi o "mondialnosti". Na problem mondialnosti gledam osebno kot na proces ciklične faze prevladujoče tendence. V kompleksni valorizaciji mondialnosti še vedno ostane vprašanje, ali je ta tendenca absolutno neogibna za tisočletja. Ali je ne bo nadomestil neki val "antimondialnosti"? Strinjam se namreč, da se danes vse bolj pojavlja problem nacionalnosti celo pri manjšinah ali pri že skoraj izumrlih nacionalnostih, ki prav gotovo ni v smeri mondialnosti. Drugo pa je v imenu progresa testirati gibanje Baskov ali kogarkoli in videti, ali bo ta novi val nacionalizma, ki je danes na pohodu predvsem zaradi centralističnih teženj meščanske ali birokratske družbe deloval progresivno ali degresivno. Razumemo ga vsekakor kot reakcijo.

S tega vidika je za zgodovino poučen tudi naš primer. Oglejmo si tendenco razvoja tako imenovanega "nacionalizma" v Jugoslaviji. V nasprotju z našo uradno trditvijo smo le priznali, da imamo še vedno nacionalni problem. Tov. predsednik Tito je sicer večkrat

poudaril, da je edino, kar smo za trdno ustvarili v Jugoslaviji, nacionalno bratstvo in enotnost. Zadnji govor, ki ga je imel v Titogradu, pa je očitno opozorilo, da gre še za nacionalno odprto vprašanje, da ne bomo dopustili, da bi se neki procesi odvijali še naprej. Po mojem so ti procesi nekako logični, ker so objektivno nujni; to je, reakcija na premočno centralno urejeno državo (federacijo), s prehitrim poskusom negiranja nekaterih nacionalnih posebnosti. Zdaj pa se takšna federacija kot institucija razvrednotuje. Opažamo namreč, da je ta federacija, zlasti zaradi ekonomskih neučinkov, postala v očeh, predvsem mlade generacije, utelešenje birokracije, nekaj, kar je politično negativno. Očitno je, da so sedaj privlačnejše druge vrednote in institucije, kar se kaže v obrambi republiškega narodnega dohodka, v borbi za ekonomizacijo republike, za državnost republike itd. Ta proces je po mojem mnenju zajel danes mnoge Slovence in igra v vseh slojih našega naroda zelo veliko vlogo. V tem pogledu sem prepričan, da ima naš izvršni svet dobre poziciji tako pri delavcih, kot pri kmetih in pri inteligenci. Zato je moje stališče, da moramo čimpreje "zrušiti" mit stare "dobre" federacije. Namreč, ne moremo prej zgraditi nove, dokler ne zrušimo stare stavbe. Seveda ko rušimo, bi bil popolni nesmisel, če bi ostali le pri rušenju. To bi bil dejansko nacionalističen eksces. S tem, da bi govorili, da Sava vedno teče navzdol, da je zato treba državo odpraviti in napraviti konfederacijo, bi ustvarjali razmere za drug prazen prostor.

Na podlagi povedanega sledi, da se, prvič, ta tako imenovani "nacionalizem" pojavlja tako v najbolj razvitih kot v najbolj zaostalih predelih, torej v ekstremnih, ker sta tudi represija ali dobrobit centra najbolj občutna. Slovenija je bila med prvimi, drugi pa se bodo, kot reakcija proti Sloveniji in proti njenim konceptom pričeli "nacionalno osveščati". Ali je to izhod? Mislim, da bi moral imeti slovenski narod, kot najrazvitejši, oziroma točneje slovenska inteligenca, prvi neki novi koncept "jugoslovanstva"; morali bi prvi postaviti v ospredje problem novega sožitja narodov. Morali bi bili torej nosilci novega koncepta federacije v ekonomskem, političnem in kulturnem pogledu. Če tega ne bomo storili mi, ga bo ustvarila birokracija v Beogradu, administrativno, zaradi česar bomo prav gotovo "gor plačali"; ali pa nam ga bodo vsilili od zunaj, kot se danes pojavljajo številni prišepetovalci. Zaradi tega je zelo pomembno razumeti situacijo, smer razvoja in zaviranje takšnega negativnega razvoja, ki bi degradiral že ustvarjeni progres.

Drugo je seveda odnos do drugih narodov in do drugih republik. V tem pa je potrebno razvijati nacionalno samobitnost ob hkratnem usklajenem družbeno ekonomskem razvoju.

V neki diskusiji sem namreč navrgel teorijo dvojnih ali celo trojnih ... zrezkov. namreč, če gremo v to, da bo vsak narod koncipiral (celo tajno) svoj razvoj mimo razvoja drugih, se potem nujno pojavlja šest elekričnih, železniških, šolskih itd. sistemov. Tako bo prišlo do dubliranja kapacitet, zaradi česar bomo vsi živeli slabše.

Poglejmo elektroenergetske presežke v Bosni. Tam so ljubosumno gradili svoje termoelektrarne, da bi rešili svoje rudarje, računajoč, da bodo tako pritisnili na federacijo, da ne bo pustila graditi nove šoštanjske elektrarne, elektrarne ob Dravi itd. Ker pa energijo potrebujemo, jo bomo pač prisiljeni kupovati pri njih. Mi pa smo, kot odgovor na to, hoteli proizvesti vso potrebno energijo doma. Celo Soško dolino smo bili pripravljeni zaradi tega uničiti. To početje sicer razumem le kot skrajno reakcijo, ker se je rodila iz "kompromisa" v smislu skupnega družbenopolitičnega in gospodarskega razvoja. Povsem razumljivo je, da sedaj v Bosni naslavljajo kritike na "naš"

nacionalizem. Podobno je s Hrvati. Tudi onim po tihem razvijajo v svojih kabinetih neke "svoje" panoge (npr. živilsko, naftno industrijo itd.). Ko pa bomo mi začeli s kemično industrijo, bodo zavpili, "kakšen smisel ima to, saj je že vse pri njih izgrajeno". Tako pride do nasilja "status quo".

Kaj sem hotel s tem povedati? Da nimamo mesta ne v Jugoslaviji in ne v Evropi, če se bomo ravnali samo po tako imenovani teoriji prilagajanja. Kajti tisti narod, ki samo posnema, razen tega še slabo in ki nič ne prispeva v zakladnico kulture in razvoja gospodarstva in znanosti drugih narodov (Evrope in sveta), nima pravice niti posnemati in bo doživel še hujšo usodo. Zaradi tega sodim, da moramo v kulturno ekonomsko "agresijo", toda dostojno tiste kulture, ki jo je slovenski narod vedno nosil in bil njen zastavonoša. Če pa bomo prevzeli le teorijo prilagajanja drugim narodom ali pa federaciji itd., bomo vedno posnemali in zaostajali, ker nas bo prisiljeval "status quo". Ne bomo modernizirali tekstilne industrije, ker imajo v drugih republikah dovolj moderno; drugod bodo zidali nove objekte, mi pa bomo brez denarja za modernizacijo cest itd. Mislim, da je tudi tu potreben kompromis med nacionalizmom in internacionalizmom. Končno ne vidim razloga, da ne bi rekel, da "neki" nacionalni egoizem ima prav tako svoj ustvarjalni moment. Ne moremo ga prosto nadomestiti z "nekim" altruizmom in internacionalizmom, ker ne moremo pri današnji konstelaciji sil nikdar vedeti, ali nas ne bo nekdo izrabil in da bomo morali zaradi "tega" altruizma skozi reakcijo še hujšega egoizma, ko se bomo zaprli kot jež in postali dejansko reakcionarji.

Zaradi tega mislim, da je internacionalizem na današnji stopnji pravzaprav tudi uveljavljanje prioritetnih nalog, ki stojijo pred narodom ne na račun drugega, ampak tudi ne v škodo samega sebe. Menim, da mora nova federacija izhajati iz take sinteze. V tem smislu se moramo vsi angažirati. V tej smeri se mora danes precej pozitivistična znanost v Sloveniji spremeniti v družbeno kritično znanost. Koncept razvoja slovenskega naroda, ki je v izdelavi, bi moral iz kabinetov IS ali pa posameznih institutov kot servisov, preiti "že tudi" na univerzo, na vse stolice, ki bi morale vsaka za svoje področje v skladnem sodelovanju dati pripombe na ta koncept razvoja. Osebno sem to predlagal na kongresu ZKS kot stavek za resolucijo, ki pa ni bil sprejet. Potrebno se je namreč zavedati, da ni več podjetnik tisti, ki danes ustvarja progres, kot ga je oblikoval Schumpeter. Danes se precejšen del progresa ustvarja direktno v univerzitetnih laboratorijih. Za to so dokaz ZDA, Sovjetska zveza, Švedska, Švica, Japonska. Tam raste nova industrija. Ne finansira več univerze industrija in ji zapoveduje, kaj dela, ampak vse širša družba. Takega koncepta razvoja pa nismo uspeli pričeti izdelovati tudi iz razlogov, ker univerza sama ne čuti zadostnega razumevanja za to. Zato mislim, da bi morali to vprašanje čimprej sprožiti na univerzi, preko našega društva, ki je popolnoma mirno, rekel bi celo tolerantno do vseh negativnih pojavov, da bi tudi univerza dala svojo besedo o položaju in perspektivi slovenskega naroda. Dokler pa mi te osvestitve ne bomo imeli, vam odkrito povem, da bodo to samo kriki posameznikov, vpijočih v puščavi, ki jih potem bombardirajo z dobrinami in honorarji, ali pa proglasijo, da jih je treba morda poslati k psihiatru na pregled, ker ne razumejo časa.

Razpravljal bom o nekaterih vidikih slovenskega nacionalnega vprašanja, ki so povezani z univerzialitičnim, svetovnozgodovinskim poslanstvom.

Kot vemo, se je že pri Grkih in Judih rasna (danes bi rekli nacionalna) zavest spremenila v univerzalno poslanstvo. To ima pozneje velik vpliv na ostale narode. Če izpustimo univerzalizem katoliške srednjeveške cerkve ter pred tem rimski univerzalizem, je za Amerikance značilno, da so svoj, spočetka religiozno pobarvan nacionalizem (sprva so se še identificirali z Izraelci in imeli Ameriko za Novi Izrael) pozneje spremenili v ideološkega, pri tem pa seveda ohranili svoje univerzalistično svetovnozgodovinsko poslanstvo. Ameriška nacionalna zavest temelji na prepričanju, da so Amerikanci najsposobnejši privesti človeški razvoj k popolnosti, v boljši, racionalni red, večjo osebno svobodo itd.

Tudi Angleži so se imeli za eno "izgubljenih izraelskih plemen", verovali so, da bodo uresničili napovedi judovstva, prinesli svetu mir in mu zavladali. Pozneje so verovali, da bo vse človeštvo dobili svobodo, ki bo nastala na angleških tleh.

Znano je, da so Francozi svoj krščanski univerzalizem spremenili v racionalni univerzalizem, iščoč svoje svetovnozgodovinsko poslanstvo v njem. Znan je španski, nemški in tudi ruski univerzalizem. Rusi so tudi najprej trdili, da je njihovo poslanstvo predvsem religiozno, danes pa smo priča določenemu ideološkemu nacionalizmu itd.

Vsak dozorel nacionalizem se ne omejuje samo ne nekakšno samoobrambo svojega nacionalnega obstoja, temveč je obrnjen navzven v svet, vendar ne v negativnem smislu. Kolikor ga preveva univerzalistično vsečloveško svetovnozgodovinsko poslanstvo, je ploden in ustvarjalen za vse človeštvo.

Tudi o slovenskem narodnem poslanstvu so se že veliko spraševali. Kaj je smoter našega narodnega obstoja? Kaj je naše mednarodno, univerzalistično poslanstvo? Kakšna naj bo naša vloga v svetovni zgodovini? Za čem naj težimo, za kaj se borimo itd. Pred vojno so nekateri mislili, da je zato, ker smo majhen narod, lahko naša misija, naše poslanstvo predvsemn umetniško, kulturno. Vendar ta umetniška misija slovenstva danes pri nas, posebno pri delu ekonomsko-tehnične inteligence, doživlja očitno krizo. Del te inteligence, in naroda sploh, je odtujen od take nacionalne misli; vidi se potreba po vrednotah, ki bi bile privlačne tudi za te dele našega naroda in bi vendarle izražale nacionalne, svetovnozgodovinske težnje. Potrebno bi bilo slovenstvo modernizirati, najti mu ideološko svetovnozgodovinsko poslanstvo, ki bo vsebovalo poleg kulturnih tudi naše politične, ekonomske in moralne interese in težnje. S tem bomo našo ekonomiko in politiko in ideologijo slovenizirali, slovenstvo pa modernizirali. Našli bomo svojo konkretno nalogo v zgodovini, nalogo, ki jo lahko slutimo, če se poglobimo v naše narodne simbole.

To nikakor ne ogroža našega jugoslovanstva, temveč ga podpira. Seveda, če jugoslovanska ideja obstaja dovolj močna in pomeni resnične težnje vseh naših narodov, če preko nje uresničimo naše nacionalna interese. Če pa ta ideja postaja oportuna, pa se nacionalna ideja od nje distancira. Tako je danes v Angliji.

Nacionalna ideja je v našem stoletju moč, ki sprošča ogromno energije, žal večkrat tudi uničujoče. To je seveda drugo poglavje, ki ga ne bi sedaj načenjal. Ne glede na to v celoti prispeva razvoju človeštva. Vidimo tudi, da se danes celo narodi, ki so manjši od

slovenskega, ne pustijo več izkoriščati in zahtevajo popolno enakopravnost, svobodo, integracijo svojega ozemlja. Danes doživljamo eksplozijo zahteve po pravici in svobodi. Vendar kljub temu slovenski narod, čeprav živi v centru Evrope, ni v celoti uresničil nekaterih osnovnih zahtev vsakega naroda. Del našega naroda je pod sosednimi narodi, kjer jih raznarodujejo. NOB ni v celoti uresničila svojih ciljev, zato jo je potrebno nadaljevati in se boriti za tak svet, za tako Evropo, kjer bodo naše težnje uresničene; ne samo naše, temveč tudi težnje drugih narodov, ki jih še niso uresničili. Tukaj je slovenska ideja najbližja jugoslovanski. Kralj Matjaž, Lepa Vida, Peter Klepec, so še vedno tragični simboli slovenstva, pa tudi naši upi in zagotovila prihodnosti. Nasilna preprečitev nacionalnih teženj lahko samo napravi te težnje še bolj privlačne in močne. Žal je danes del naše mladine zelo nihilistično razpoložen in ali popolno zanika nacionalne vrednote ali pa kaže upor proti tradicionalnim vrednotam. Izhod ni niti v enem niti v drugem, temveč le v sintezi starega in novega. V taki sintezi iščejo izhod tudi drugi narodi. Seveda naše poslanstvo in delovanje navzven pa bomo lahko tem bolj uresničili, čim bolj bomo tudi navznotraj uresničevali ideje predvsem socialne pravičnosti. Mislim, da je eden izmed tako im. čudežnih razlogov obstoja našega naroda ta, da smo ohranili nekakšno plemensko demokracijo. Ker nismo imeli ne lastnega plemstva ne (v določenem času) meščanstva, je prevladala ideja o enakosti med Slovenci. In ta ideja je bila morda eden izmed glavnih razlogov, da smo se ohranili. To je delalo pripadnost slovenstvu privlačno. Tendence po socialni diferenciaciji, ki so se pri drugih narodih v Evropi realizirale in kjer je bila nacionalna ideja samo izraz teženj določenega razreda, se zaradi eksponiranosti našega ozemlja in stalnih sprememb niso mogle uresničiti do tiste mere, ki bi osnovno enakost ogrožalo. Socialna revolucija pri nas je samo potrdila, da so te težnje v Slovencih bistveni sestavni del našega nacionalnega občutja. Slovenci ne prenesemo, da bi kdo izmed nas bil več kot drugi; to ni slabost. Zato je prevelika socialna diferenciacija, ki se ji slovenstvo podzavestno upira (vendar jo nekateri pri nas zagovarjajo in vzpodbujajo), čeprav za ostali svet normalna, pa za naš nadaljnji obstoj lahko usodna in lahko pomeni konec slovenstva. Ideja slovenstva bo dalje živela le, če se bodo vsi sloji zanjo navduševali. Bodo pa se le, če med njimi ne bo velikih razlik. To je tudi lahko eden izmed načinov, da se ohranimo v diaspori med drugimi narodi. Potrebno je graditi tako obliko slovenstva, ki je zaradi majhnosti našega naroda izpostavljena velikim pritiskom in ne more biti edina garancija našega nadaljnjega obstoja.

Pri vsem tem pa ostaja bistveno naše univerzalistično poslanstvo, ki mora biti sinteza vseh naših teženj in s katerim mora biti seznanjen in prežet in v njem vzgojen vsak pripadnik našega naroda ter mu mora pomeniti osnovno orientacijo tudi za zasebno življenje.

DR. VLADIMIR BENKO:*

Tradicionalna analiza mednarodnih odnosov je temeljila na razdelitvi moči med državami in na sposobnostih ter na volji le-teh, da jo izkoriščajo kot silo in za prisiljevanje. Veljavnost takšne analize bi se zdela nesporna tudi danes. V vrhu svetovne hierarhije in koncentracije moči sta dve sili-velikanki, ZDA in Sovjetska zveza. Njune vojne in ekonomske kapacitete se nenehno razvijajo in krepijo. Le-te jima omogočajo, da sa praktično prisotni v slehernem delu sveta. Noben pomembnejši mednarodni problem ni rešljiv brez njunega pristanka: obe rešujeta - s Francijo in V. Britanijo kot statistoma - krizo na Srednjem vzhodu. Svojo boljo vsiljujeta majhnim državam, izkoriščajoč tako imenovane lokalne prednosti. Potemtakem bi se zdelo za majhne države in narode komaj tolažljivo, nikakor pa ne vzpodbudno tisto, kar je pred časom dejal nizozemski fizik in Nobelov nagrajenec H.A.Lorentz, namreč, "da je srečen, ker pripada narodu, ki je premajhen, da bi mogel početi velike neumnosti".

Ta analiza - ki je pravzaprav tisto, kar razumemo kot politični realizem v mednarodnih odnosih - je dajala in še daje pomemben prispevek za razlago faktorjev in odnosov v mednarodni skupnosti. Toda, če naj bi bila moč poglavitni ali celo edini dejavnik, ki uravnava mednarodne odnose, kako sicer razlagati nekatere pojave v njih, n.pr., da se kubanski David še vedno upira ameriškemu Goljatu, ali pa, da ZDA kljub ogromnim virom in sredstvom ne morejo streti majhnega in nerazvitega naroda, kakršen je vietnamski? Od kod tolikšne težave Guliverjev s pritlikavci?

Vsaj o dveh spremembah v mednarodnem okolju bi veljalo govoriti, ko razmišljamo o veljavnosti in mejah tradicionalne analize mednarodnih odnosov, in sicer:

1. Danes je že splošno priznano, da jedrska strategija omejuje svobodo akcije obeh sil-velikank, in to ne samo v njunih medsebojnih razmerjih, marveč tudi takrat, ko bi po indirektni poti mogle priti v konflikt. Te omejitve glede na uporabo moči in preverjanja le-te v silo in prisiljevanje se pojavljajo tudi takrat, ko bi se uporaba politične in ekonomske moči vezana na silo.

2. Implikacije jedrske strategije glede na situacije, ko ne gre za tako imenovane vitalne interese sil-velikank, bi bile - po vsej verjetnosti - drugačne, če ne bi šlo za spremembe v mednarodni skupnosti. Nastanek novih držav, uveljavljanje njihove neodvisnosti, funkcija mednarodnih organizacij v utrjevanju njihove suverenosti in enakosti, prodor ideje o nevmešavanju v notranje zadeve drugih držav itn. so fenomeni, ki karakterizirajo meddržavne vidike mednarodnih odnosov. In ne samo to: predvsem gre za izredno bogastvo oblik in intenzivnosti v odnosih med posamezniki in nedržavnimi skupinami. Prav ti odnosi ustvarjajo tisto, o čemer govori francoski pisec P.Reuter, namreč, "da neposredni odnosi preprečujejo državam, da bi oblikovale zaprte družbe". Intenzivnost komunikacij med posamezniki in nedržavnimi grupami more na posreden način odpirati pota k ustvarjanju svetovnega političnega konsensa okrog tistih vprašanj, ki so danes temeljna za svet, to je eliminiranja uporabe sile v mednarodnih odnosih in nevmešavanja v notranje zadeve drugih držav. Tu imajo svoje mesto in funkcijo majhne države in majhni narodi - še posebej kulturno in gospodarsko razviti -

* Diskusijske prispevke dr. Benka in dr. Paternuja objavljamo v pismeni obliki, ker se nista mogla udeležiti razgovora.

ki niso obremenjeni niti s kompleksom moči niti z ideologijami vodilnih sil današnjega sveta.
Zdi se, da je v tem tudi perspektiva slovenskega naroda in njegovega mesta v mednarodni skupnosti. Svoj položaj v njej utrjuje kot enakopraven subjekt v jugoslovanski socialistični federaciji, ki se v mednarodnih odnosih opredeljuje za politiko neuvrščenosti, odprtih meja in sodelovanja z vsemi državami in narodi. Pomen politike neuvrščenosti za slovenski narod je - po mojem mnenju - zlasti v tem, ker vzpodbuja zunanje stike, ki bi jih v blokovski politiki ne mogli razvijati glede na tendence zavestne izolacije od tistih, nasproti katerim se katera država blokovsko razvršča. V našem konkretnem primeru bi takšna izolacija pomenila intelektualno osiromašitev, skrajno omejene možnosti za izmenjavo idej in izkušenj, capljanje za tehnologijami razvitejših narodov, nizko produktivnost in v skrajni konsekvenci skrivanje lastne inferiornosti v vase zaverovani nacionalizem.

DR. BORIS PATERNU:

NEKAJ MISLI K PROBLEMOM SODOBNEGA SLOVENSTVA

Med neizogibne danosti, ki posegajo vse globlje v življenje evropskega in s tem tudi slovenskega človeka, je gotovo treba postaviti dva pojava: 1. prodor moderne tehnične civilizacije, ki poleg vsega drugega prinaša s seboj tudi novo, trdo in koristno preizkušnjo človekovih delovnih navad, njegove gospodarsko organizacijske pameti in tudi drugih, globljih umskih zmogljivost; 2. razpad vseh velikih ideologij, ki poleg marsičesa druga prinaša s seboj tudi preizkušnjo človekove zmogljivosti za resnično obstajanje, namreč obstajanje brez vnaprejšnjih čustvenih slepil, varnih miselnih dogem in zanesljivih družbenih utopij.

Ta dvojni pretres v smer stvarnosti in resničnosti je za Slovence najbrž nekoliko trši kot za narode z močnejšo civilizacijsko in svobodnejšo politično preteklostjo. Že od svoje prve skupnostne zavesti naprej so bili Slovenci vedno znova ogrožen narod; čezenj so segle skoraj vse velike osvajalne pustolovščine evropske in deloma tudi azijske zgodovine; politična stvarnost je spet in spet zanikala njihov obstoj in njihovo bodočnost. Zaradi vsega tega so si Slovenci potrdilo za ta svet morali iskati tudi nekje zunaj prav tega sveta, najčešče v privzdignjenih, odrešujočih ideologijah. Ta navezanost na obstajanje, ki je bilo v bistvu verniško, dogmatično in notranje nesvobodno, je ostala močna sestavina naše notranje narave, pa naj se tega zavedamo ali ne.

Obdobje tehnične, urbanizirane in znanstvene civilizacije z vsem svojim novim življenjskim slogom že samo po sebi neprizanesljivo trga to našo lastnost in zahteva od nas novih človeških kakovosti, ki jih moramo razviti, če hočemo biti in obstati, tudi obstati kot narod. To sploh ni vprašanje izbire, marveč civilizacijske nuje, neizogibnosti. Naš dogmatični habitus pa je doživel poglavitni udarec že nekoliko prej na političnem področju. Med zadnjo svetovno vojno in tik po njej sta obeh vodilni, zgodovinsko institucionalizirani ideologiji stoletja, ki sta imeli med Slovenci grozeče bojevnike, v

resnici obrnili hrbet našim najbolj elementarnim upom in pravicam: Slovence je najprej izdal Rim, nato pa jih je izdala še Moskva.

Dobro bi bilo, da bi se iz teh zgodb kaj naučili. Pa ne zmede, umika ali celo obupa! In vendar se zdi, da znaten del naših razumnikov spet stopa na pota, ki so pota zbeganosti ali bega nekam nazaj. Dalo bi se spoznati vrsto pojavov, ki sodijo sem, tu naj jih omenim samo dvoje.

Najprej je tu naš nihilizem, tisti "filozofski" oziroma publicistični, ki je že kar opazen glas slovenskega razumništva. Toda ker je nekoliko preglasen, ga ne kaže jemati pretirano tragično. V vsem tem našem nihilizmu je tudi preveč domotožja po bivših verah in bogovih, da bi nas mogel pretresti kot nekaj čisto zaresnega in dokončnega, pa če si tudi nadene ime reizem. S svojo domiselno kritiko nam večkrat celo pomaga k odlaganju starodavnih utvar. Če pa ga presojamo glede na našo splošno nagnjenost k duhovni dremavosti in vse bolj utrjenemu konformizu, je naravnost blažilen, čeprav mu manjka zanesljivih moči za globljo, trajnejšo tvornost.

Popotniki one druge in drugam obrnjene poti so drugačni. Navzven so vse prej kot hrupni, v besedah spodobnejši, v dejanjih preudarnejši, predvsem pa mnogo bolj solidarni med seboj. Vračajo se trumoma in zanesljivo k dobri, stari, desni tradiciji, ki pridno polni naš prostor. Ta smer ima vrsto privilegijev: skoraj četrt stoletja je bila na Slovenskem daleč od oblasti, torej ni mogla delati očitnih grehov in napak, pa je že zato čista; pomeni tudi opozicijo in zraven še prikupno, zmerno opozicijo, brez prehudega tveganja in za zdaj še tolerantno po vrhu; in navsezadnje gre za nekaj "domačega", saj obnavlja stik z dogmatičnim habitusom naše najbolj daljne in po svojem množične tradicije.

Nobena od obeh strani v načelu ne zanika vključevanja Slovencev v žive tokove sodobnega sveta. In vendar vsaka po svoje - z redkimi izjemami - dokazuje nezmožnost resnično tvorne povezave s svetom in z zahtevnejšimi življenjskimi procesi. Ena stran želi biti neskončno odprta in se zato nenehoma izničuje v dinamiki trpnega sprejemanja vsega. Druga se kljub za silo posodobljeni zunanji podobi trmasto zapira v duhovno povprečje provincialne varnosti in rovtarska zdravja.

In vendar bomo Slovenci najbrž mogli obstati samo toliko, kolikor bomo presegli konservativno omejenost in hkrati premagali osebno ter narodno raztapljanje v histerični recepciji tujega.

Čehoslovaška in sodobni svet

ROBERT KALIVODA[*]:

Ne bi želel ponavljati besed tovariša Zumra, ki jih je izrazi v imenu naše celotne delegacije. Želel bi le še enkrat poudariti, da zelo cenimo vaše povabilo in da smo veseli obiska pri vas, ki nam bo omogočil objestransko izmenjavo mnenj. Zavedamo se, da je Jugoslavija sprožila proces destalinizacije v mednarodnem komunističnem gibanju.

Čeprav so tema našega zasedanja splošni problemi sodobnega socializma, menim, da sodi sem tudi ocena razvoja na Čehoslovaškem od januarja do avgusta.

Želel bi povedati nekaj besed o tem razvoju, predvsem s stališča čeških dežel. Menim, da se moje ocenjevanje ne bo razlikovalo od slovaških stališč: sicer pa bodo lahko naši tovariši Slovaki korigirali to stališče, če se jim bo zdelo potrebno. Prav tako poudarjam, da so to moja osebna stališča.

Če pojmujemo pojanuarski razvoj kot člen v procesu destalinizacije, ki se je v Jugoslaviji pričel leta 1948, menim, da je bil pri nas v praksi postavljen najizraziteje problem demokratizacije in demokracije v socialističnem sistemu, in sicer v razdobju, ko ni več antagonističnih razredov.

V proces je bila vključena širša javnost in lahko bi dejali, da je bil prav angažirani del javnosti, ki je dokaj obsežen in ki celo narašča, glavni faktor procesa.

Vloga vodstva je bila v tem, da se mu je januarja posrečilo izvesti prevrat v najvišjih organih države, da je bilo sposobno dojeti gibanje množic, katerim je januar odprl pot in da je postalo reprezentant tega gibanja.

Najpomembnejše dejanje v razvijanju aktivnosti je bilo, da se je posrečilo odpraviti cenzuro in uvesti takšno svobodo tiska in govora, kakršne doslej še ni bilo - po mojem mnenju v nobeni socialistični državi.

Javno mnenje je postalo realna politična sila prav zato, ker ga je posredoval tisk. Toda naši novinarji in publicisti niso bili samo posredniki. Opravili so prvorazredno samostojno politično vlogo; postali so politični organizatorji in politični misleci.

Svoboda govora je dobila tak obseg, da so postale kritične ocene nekaj čisto vsakdanjega. Češke anekdote so naperjene proti osebnostim na vrhu. Politiki so se začeli privajati svojim karikaturam v tisku in jih - tako mislim - pozorno spremljati.

---

[*] Robert Kalivoda je sodelavce filozofskega inštituta Čehoslovaške akademije znanosti, pisec večjega števila filozofskih študij in eden od najbolj aktivnih fizolofskih sodelavcev v pojanuarskem preporodu Čehoslovaške.

Osnovna smer tega demokratizirajočega in demokratičnega gibanja ostaja pri tem popolnoma socialistična.

Še tisti maloštevilni protisocialistični glasovi so le neposredna in zavestna reakcija na stalinizem.

Ozka vez med stalinizmom in socializmom ter istovetenje stalinizma s socializmom je silovito prišla v zavest ljudi, ki so v dvajsetih letih dodobra preizkusili stalinizem. Ta pojav je čutiti tudi med komunisti-intelektualci, saj povzroča nekakšno krizo v njihovi komunistični zavesti ter vzbuja določene buržoazne-demokratične iluzije. Torej, četudi bi neposredno lahko govorili o določeni krizi, je treba njene vzroke iskati v tem, da se identifikacija stalinizma s socializmom v zavesti ljudi sedaj lahko sproščeno izrazi, nadalje v tem, da so v vodstvu še vedno predstavniki starega reda in končno, da so spočetka tudi v tovarnah sprejemali novo smer s skepso, celo z nezaupanjem. To se pokaže zlasti tam, kjer so vodilni funkcionarji - vzgojeni v stari miselnosti - pokazali nezaupanje do nove smeri ali pa so jo celo zavrnili.

V aprilu se situacija kvalitativno spremeni. Izdelan in sprejet je akcijski program in prve sklicane partijske konference (občinske in oblastne) pokažejo javnosti, da se KPČ kot celota resnično razhaja s stalinistično ideologijo in prakso.

Tudi v pojanuarskem razvoju partije se manifestira tista osnovna smer, ki smo jo poprej ugotovili nasploh. V pretežni meri je to partijski aktiv, ki spreminja partijo v novo silo in ki izvaja demokracijo znotraj partije do stopnje, kakršne v komunističnem gibanju po prevzemu oblasti verjetno ni bilo.

Prve sklicane partijske konference zahtevajo hitro sklicanje izrednega kongresa partije, kar vodstvo sprejme. Naslednje partijske konference, sklicane v juniju in juliju, dokončujejo proces kvalitativne spremembe partije, s čimer je dosežena odločilna zmaga naprednih, protistalinističnih sil. Za štirinajsti kongres je bila izvoljena takšna delegacija, ki je - kar se je pozneje izkazalo na kongresu v Vysočanyh - bila sposobna zavarovati dokončavanje sprememb KPČ v marksistično-socialistično partijo, potekanje kongresa v normalnih pogojih in v določenem času. Pod temi pogoji bi kongres nedvomno postavil na trdne temelje politične odnose v ČSSR. Vendar je treba omeniti še vojaško intervencijo varšavske petorice, do katere je prišlo pičle tri tedne pred začetkom kongresa.

Partija, ki je postajala demokratična organizacija, je hotela na kongresu sprejeti tudi nov statut, ki bi zaobsegel pravico manjšin do lastnega stališča in ugovora. Omeniti je še treba pomemben delež številnih članov partije iz vrst inteligence pri pripravi akcijskega programa in tudi pri pripravah kongresnega materiala.

Postopna sprememba KPČ v nosilca socialistične demokracije je prispevala k naraščajočemu zaupanju javnosti v njeno politiko. Dejansko, partija postopoma postaja vodeča politična sila, ki svojo vlogo v družbi ustvarja politično, ne pa administrativno in s pritiskom.

Po razboriti, a odločni zavrnitvi obtožb komunističnih partij varšavske petorice krivulja zaupanja v partijo hitro raste. Ljudstvo spoznava, da protistalinistično stališče ni ideološka kamuflaža. V igro izraziteje vstopa narodna zavest, ki v KPČ spozna dejanskega predstavnika narodne in družbene suverenosti.

Kulminacijsko točko krivulje zaupanja pomeni situacija neposredno po vojaški intervenciji, ko se je v tovarni v Vysočanyh pod zaščito praških delavcev sestal štirinajsti kongres. Kongres v Vysočanyh je višek našega pojanuarskega razvoja in

obrambe socialistične demokracije v državi pod vodstvom politične partije, ki je pred kratkim pomenila pri ljudeh le silo - satelita in sovražnika vsakršne demokracije.

Naš pojanuarski razvoj je imel tudi svoje pomanjkljivosti. Rad bi na kratko omenil tri najpomembnejše.

Eno glavnih pomanjkljivosti vidim v nezadostni jasnosti programa ter v nepopolni (neizdelani) metodi organiziranja, tako znotraj intelektualne levice, kakor tudi med komunisti - intelektualci.

Značilno je, da smo šele četrt leta po avgustovskih dogodkih bili priče velikim, dobro umišljenim in organiziranim akcijam, kot so štrajk študentov in zveze umetnikov ter novinarjev in znanstvenikov. Akcije so bile naperjene proti vse silovitejši tendenci restavriranja, zato so imele dokaj velik pomen in določen učinek.

Omenjena pomanjkljivost je močno vplivala na to, da se je masovna udeležba podjetij in delavskega razreda v pojanuarskem razvoju realizirala počasi in z veliko zamudo. Pri formuliranju nove protistalinistične delavske politike so namreč obstajali resni dvomi in omahovanja, kar je bila posledica nesposobnosti intelektualne levice, da bi pravočasno in jasno izpolnila tisto, kar je od nje zahteval čas.

Tako rekoč do avgusta ni bilo niti jasno niti dojeto, da bi bilo treba našo ekonomsko reformo organsko povezati z uvedbo in realizacijo delavskega samoupravljanja.

Med intelektualci - komunisti in med partijskimi delavci je bilo zadosti močno menedžerstvo in tehnokratsko gledišče. Globja obdelava nove naloge in nove vloge sindikata je bila najbolj zanemarjena.

Značilno je tudi, da je odpor intelektualne levice proti samoupravljanju ponehal šele po avgustu, in šele tedaj je večina pripadnikov levice dojela osnovni ekonomski in politični pomen samoupravnega sistema. Pomembno je tudi, da so študentje šele v štrajku prvič uvrstili med svoje politične zahtevke tudi zahtevo o doslednem uvajanju samoupravljanja.

Počasna kristalizacija programa in neuspešno organiziranje intelektualne levice sta, prav gotovo, negativno vplivala na razvoj aktivnosti delavcev in oteževala ter dušila proces njihovega razvoja.

Po maju krivulja aktivnosti podjetij, kljub temu, vse hitreje narašča. V kritičnih avgustovskih dneh so delavski razred in podjetja že dejansko vodeči nosilci stališč, ki jih je - razen nekaj redkih izjem - zavzelo ljudstvo. Značilno je tudi, da se je po avgustu nedvomiselno in odločno stališče podjetij še okrepilo. Delavstvo postaja glavna politična sila, ki nasprotuje tendencam restavriranja, zato se študentje in zveze ustvarjalnih umetnikov pri svojih akcijah že lahko opro nanj.

Tretja, resna pomanjkljivost je bila, da vodstvo ni našlo pravilnega pristopa do zunanjepolitičnih gledanj na naš pojanuarski razvoj; ni znalo ustvariti ugodnih zunanjih pogojev, ki ne bi ogrožali realizacije osnovnih vrednot našega pojanuarskega razvoja in si zagotoviti nevmešavanje od zunaj.

Problem se ni pokazal šele avgusta. Pojavil se je prej - mislim - neposredno po prevratu v januarju.

Ob koncu bi rad še poudaril, da naš pojanuarski razvoj, navkljub avgustovskemu finalu, po mojem prepričanju, lahko mednarodnemu delavskemu gibanju marsikaj pove:

V tem obdobju se je, kot nikoli doslej, razvila demokratska aktivnost ljudstva - javnost postaja glavni politični subjekt. Pokazalo se je, da demokracija ne ogroža socializma, ampak mu dejansko samo daje smisel. Mednarodno delavsko gibanje je v

izkušnjah čehoslovaškega socializma našlo tisto vrednoto, ki jo je potrebovalo in katero poslej ima. Kako je poslej uporabiti pri preusmerjanju socializma v svetu ni odvisno samo od naše države. Naša dežela lahko dobi kot povračilo zelo veliko, seveda, če se bo njen lastni prispevek resnično spremenil v vrednoto mednarodnega pomena.

MIROSLAV KUSÝ[*]

Čehoslovaški marksistični teoretiki žele dosledno marksistično oceniti pojanuarski razvoj na Čehoslovaškem. To štejemo za dolžnost do sebe, do našega naroda, do drugih socialističnih držav in do mednarodnega delavskega gibanja. Pomembno je slednje, ker se moramo v tej oceni braniti pred različnimi obtožbami zaradi kontrarevolucije, avanturizma, nepremišljenega početja in podobno. Jugoslovanska tla so za nas več kot ugodna, saj so bili prav naši jugoslovanski prijatelji tisti, ki so od vsega začetka spremljali češkoslovaški prerodni proces z razumevanjem in simpatijami, kar - med drugim - izhaja iz njihove lastne izkušnje.

Danes je vsem znano, da januarja 1968. leta na Češkoslovaškem ni šlo samo za nekak "udar". Šlo je za kvalitativno spremembo dotedanjega sistema oblasti, za spremembo dotedanje institucionalne strukture. Povedano z drugimi besedami - šlo je za spremembo privzetega modela "diktature proletariata", ki se je pri nas formiral v obdobju desetih let in ki je od konca 1967. leta šel skozi - na žalost - znane "deformacije".

Mislim, da je možno značaj spremembe na kratko kvalificirati kot "institucionalno revolucijo" t.j. kot revolucijo institucionalne nadgradnje. Pri tem je šlo za prilagoditev zastarele institucionalne strukture kvalitativno novi socialni in ekonomski strukturi. To ni bila revolucija proti socializmu, torej, kontrarevolucija. Nasprotno, to je bila revolucija v *okviru* socializma, v *okviru* obstoječega socialističnega sistema. Pri tem je šlo za dviganje obstoječega socializma pri nas na višjo razvojno stopnjo. Navsezadnje, ta prehod je v marksistični teoriji dejansko že zdavnaj izražen v tezi o prehodu diktature proletariata k splošnoljudski demokraciji. To zasledimo že pri klasikih in v gradivu dvajsetega in dvaindvajsetega kongresa KP SZ. Upam, da teh virov naši kritiki ne bodo obdolževali revizionizma, ideološke kontrarevolucije in diverzije?

Ne bom govoril o napakah, ki smo jih naredili v pojanuarskem procesu - do napak prihaja povsod, kjer se uresničujejo revolucionarni cilji, kjer se išče kaj novega. Rad bi karakteriziral osnovne tendence navedene institucionalne revolucije, njen osnovni namen.

To tendenco je moč karakterizirati *kot proces predajanja uzurpirane oblasti* ljudstvu, v katerega imenu se je v obdobju diktature proletariata izvajala uzurpacija. Ker se je pri nas diktatura proletariata izrodila v diktaturo vladajočih vrhov, je moral biti vodstvo partije tisto, ki se je po januarju odreklo poziciji edinega političnega subjekta v državi.

---

[*] Miroslav Kusý je docent na filozofski fakulteti univerze Komenskega v Bratislavi, član kolegija za filozofijo pri Slovaški akademiji znanosti in avtor večjega števila filozofskih del. Po januarju je zavzemal tudi odgovorne funkcije KP Slovaške, bil pa je v zadnjem času z njih odstranjen.

Pričelo je obnavljati pluraliteto polnopravnih političnih subjektov, ki so nepristransko izražali socialne interese v dialektični igri političnih sil, ki so sodelovale v izgradnji socializma pri nas. Razumljivo je, da tu ne gre za to, da bi se komunisti odrekli sodelovanja v oblasti. Odrekajo se le uzurpaciji te oblasti, njenim diktatorskim oblikam. Njihov delež v oblasti in vodilna vloga komunistične partije se morata tudi odslej uresničevati v novi institucionalni strukturi samo v demokratičnem sistemu.

Med osnovne momente procesa predajanja uzurpirane oblasti sodijo:

1. Predvsem, *dosledno ločevanje partije od države*. O tem se je pri nas diskutiralo po uvedbi nove ustave 1960. leta. S tem vprašanjem se srečujemo tudi na XIII. kongresu Komunistične partije Čehoslovaške, torej v času Novotnega. Vendar vseh teh proklamacij v sistemu centralizirane oblasti in v sistemu takratne mogočne elite ni bilo možno realizirati. S tem smo pričeli šele po januarju. Ta proces ima pravzaprav dve plati:

Prva je deetatizacija partije, druga - ločevanje partije od socialistične države, t.j. odprava stanja, v katerem je ljudska in demokratična država direktno podrejena samo enemu institucionalnemu elementu - četudi komunistični partiji.

2. *Demokracija dotedanje institucionalne strukture*, vseh njenih pozitivnih lastnosti, ki smo jih želeli prevzeti tudi v novo institucionalno strukturo. Upoštevati moram, da je imela prvotna institucionalna struktura, formirana v času od 1945. - 1948. leta, nekatere izrazito demokratične poteze, ki so se pozneje deformirale. Sem sodi na primer Ljudska fronta kot izhodišče za ustvarjanje skupne politične volje pri političnih subjektih kot članih v posameznih političnih partijah in družbenih organizacijah. Zato smo želeli obnoviti dejavnost Ljudske fronte in vseh njenih sestavnih delov na principu političnega partnerstva. Prav tako važen moment je bila obnovitev *predstavniških teles* - ljudskih odborov, slovaškega nacionalnega sveta in ljudske skupščine, ki so institucionalni predstavniki državne oblasti. V sistemu indirektne demokracije bi spoštovanje narodove suverenosti pomenilo spoštovanje suverenosti njegovih predstavniških teles. Prav tako pomemben faktor je bila uporaba znanih demokratičnih mehanizmov, kot: neodvisnost sodišča in sodnikov, ločitev izvršilne oblasti od zakonodaje, poudarjanje funkcije tožilstva kot čuvarja socialistične zakonitosti itd. V obdobju deformacij smo prišli do grenkega spoznanja, da ignoriranje omenjenih demokratičnih mehanizmov ni bilo v prid niti socialistični družbi.

3. Osnovno v novi institucionalni strukturi bi moralo biti *dosledno uvajanje novega ekonomskega sistema*. Ta sistem, namreč, zadeva v bistvo dotedanjega sistema oblasti, najeda jedro okorelega centralizma, dirigiranje in politično manipuliranje z ljudmi. Prenašanje težišča ekonomske politike na podjetja pomeni nastajanje sistema samostojnih ekonomskih subjektov, optimalno uporabo principov samostojnega reguliranja ob pomoči socialističnega tržišča.

4. Po vsem bi moralo pri nas priti do *splošne in bistvene deetatizacije* socializma. Ves čas smo se zavedali, da se v teh pogojih ne bi bilo možno osvoboditi socialistične države; želeli smo ločiti od države vse, kar ni neogibno, kjer državne funkcije direktno ne služijo socialističnim funkcijam. To je pomenilo, podobno tudi na ekonomskem področju, uporabiti princip samostojnega upravljanja za vsa osnovna področja družbenega življenja in ustvariti vsaj dialektično harmonijo med neposredno in posredno demokracijo, med socialistično državo in socialističnim samoupravljanjem. Avgust je marsikaterega naših ciljev in teženj začasno zaustavil. Kljub temu, mislim, da jih je

mogel in jih ne bo mogel trajno zavrniti, posebej zato, ker je naš narod maksimalno enoten v težnjah po realizaciji pojanuarske politike partije in našega vodstva, ker akcijski program ostaja tudi poslej naša osnovna izhodiščna točka. O tem, končno, priča tudi resolucija novembrskega plenuma Centralnega komiteja Komunistične partije Češkoslovaške.

Ko so Sovjeti formulirali vprašanje tako, da je edina oblika socializma tista, ki obstoji v SZ, smo na to odgovarjali in odgovarjamo, da je to protizgodovinsko in preveč ozko gledanje. Kaj ni protizgodovinsko in omejeno pojmovanje, da je razvito samoupravljanje edina oblika socializma? Tak idealen tip - tako je bilo ugotovljeno tudi tu - pravzaprav še ni nikjer realiziran. Na podlagi tega bi lahko logično prišli do sklepa, da socializem še danes ne obstoji!

Povrnil bi se k mislim tovariša Zumra, t.j. k zgodovinski analogiji razvoja socializma in kapitalizma. Ali lahko trdimo, da začetne oblike kapitalizma še niso imele značaja kapitalizma? Na primer tiste, po katerih se je razvijal kapitalizem po francoski revoluciji; ali je to le pogoj za razvoj kapitalizma, in je dejanski kapitalizem nastal, recimo, nekako v tridesetih letih v Združenih državah? Zgodovinsko mi vseeno priznavamo različne etape razvoja kapitalizma, v katerih so postopoma nastajali različni kapitalistični politični sistemi. Prav zato mislim, da lahko govorimo o različnih etapah razvoja socializma in njim ustreznih socialističnih političnih sistemih. Iz istih razlogov ne bi izključeval sovjetske oblike socializma in splošne tendence razvoja socializma. V nasprotnem se bomo znašli na protizgodovinskih pozicijah.

DR. VOJAN RUS:

Eden od osrednjih pojavov sodobnega svetovnega socializma so dogodki na Čehoslovaškem.

Do teh dogodkov bom prišel posredno, izhajajoč iz osnovne teme našega kolokvija: svetovni socializem v sedanjem trenutku.

Sodobno stanje svetovnega socializma označuje naslednje: verjetno še nikoli v dvajsetem stoletju ni obstajal tak prepad med objektivnimi možnostmi socializma na eni in subjektivno nemočjo na drugi strani.

Samo nekaj ilustracij. Politika sile je prišla po vsem svetu v protislovnost, ker je s tako koncentracijo, kot je nuklearna vojna sila, postala nesmiselna, saj vodi do uničenja njenih nosilcev. To pomeni, da politika sile po svoji lastni logiki nujno zahteva prehod v bolj demokratsko, socialistično družbo po vsem svetu.

Drugi primer: na eni strani velikanski napredek proizvajalnih sil in izobrazbe na zapadu ter na drugi kričeče pomanjkanje naprednih subjektov v ZDA, ki bi to možnost pretvorili v bolj humano družbo.

Tretji primer: tudi v ZSSR in v vzhodni Evropi je prišlo do precejšnjega gospodarskega in izobrazbenega napredka, ki vnaša korenite spremembe v socialno strukturo; ZSSR danes ni več nikolajevska dežela. Toda sistem družbenega vodenja v vzhodni Evropi je daleč za temi objektivnimi možnostmi in je močno anahronističen.

Četrti primer: napačno je stališče, da so možnosti za napredek in socializem v nerazvitih deželah obstajale le, dokler so same vodile antikolonialni boj. Tudi po njihovi osvoboditvi obstajajo objektivni pogoji posebnega socialističnega razvoja. V okvirih liberalističnega kapitalizma je nemogoče uresničiti pospešeni gospodarski razvoj, najpomembnejši za te dežele, saj je možen samo v širših družbenih formah, ki vsebujejo možnost socializma. Antikolonialna gibanja so bila sposobna zrušiti kolonializem. Sedaj pa tam skoraj ni nobenega gibanja, ki bi tako uspešno ustvarjalo socialistično obliko gospodarskega razvoja.

Iz tega sledi, da je trenutno v svetu kaj malo političnih sil, ki bi uresničevale sodobne bogate možnosti socializma.

Kako se lahko take sile oblikujejo, je pokazalo izkustvo Čehoslovaške, Vietnama, v precejšnji meri tudi KP Italije in pri nas.

Učinkovite socialistične sile morejo nastati danes samo, če se odločno diferencirajo od vseh sodobnih oblik odtujitve. Sodobna socialistična politična sila se mora distancirati od neokapitalizma, neostalinizma in neokolonializma, pa tudi od njihovih "klasičnih" oblik.

Še danes govorimo večkrat samo o starem kapitalizmu, o starem stalinizmu, o starem kolonializmu - ne da bi proučili tiste nove oblike odtujitve, ki so zrasle iz najnovejših proizvajalnih izobrazbenih in družbenih sil. Brez raziskovanja teh novih oblik odtujitve ni moč izdelati ustrezne taktike in strategije sodobnih socialističnih sil.

Spomnimo se samo izkustva Jugoslavije od londonskega pakta prek delitve interesnih sfer 50 : 50 med Churchillom in Stalinom do najnovejših pritiskov neostalinizma in pritiska Atlantskega pakta, od meja Grčije prek manevrov VI. flote in armadnega korpusa v severni Italiji. Vsa ta dejstva otipljivo kažejo, da moremo obstajati kot socialistična sila samo, če se borimo proti vsem tem oblikam odtujitve.

Taka distanca in samostojnost sodobnih razvitih socialističnih sil ne moreta in ne smeta pomeniti njihove izolacije od komunističnih, socialdemokratskih in osvobodilnih gibanj. Ta distanca je samo odločno vztrajanje na svojih življenjsko utemeljenih principih in odtod prehajanje v sodelovanje z vsemi sodobnimi naprednimi gibanji - toda vedno sorazmerno z njihovo naprednostjo.

S takim delovanjem sodobna humanistična-socialistična gibanja v ČSR ali Jugoslaviji ali Italiji morejo biti učinkoviti katalizatorji, ki stoje čvrsto na principih, delujejo pa objektivno in gibčno kot diferenciatorji sodobne družbe. Učinkovita sodobna socialistična sila - kot kaže izkustvo ČSR in drugih omenjenih sil - je samo tista, ki prerašča največje družbene in mednarodne enostranosti. Seveda še nobena od omenjenih sil ni dosegla optimalne uspehe. V iskanju novih oblik in vsebin je bilo pri nas in v ČSR - pa tudi pri posameznih komunistih - precej nejanosti glede večstrankarskega sistema in parlamentarne demokracije, nejasnosti v ocenah sodobnih svetovnih sil, glede samoupravljanja in podobno. Vendar moramo priznati zlasti čehoslovaškim tovarišem, da so kljub težkim pritiskom uspešno oblikovali take socialistične subjekte. Le-ti so deloma v Čehoslovaški in deloma pri nas uspeli na polarno sintetičen način združiti temeljne strani sodobnega socialističnega gibanja.

Pri tem mislim na praktično dialektično preraščanje že znanih dilem sodobnega socializma. Vemo, da se v sodobnosti neštetokrat zastavlja pratično in teoretično vprašanje: ali je socializem prvenstveno ideja ali praktično gibanje; prvenstveno ekonomski ali moralni sistem; ali je možen samo kot pluralizem ali samo kot

monolitizem; ali je socializem samo spontano gibanje brez institucij ali je samo sistem institucij; ali je pravi socializem prvenstveno kulturna ali oblastniška moč; ali je humanistični socializem družbeno usmerjanje ali spontano gibanje; ali je "absolutna" svoboda brez vsake obveznosti in determinacije ali je determiniranost; ali je socializem samo nekaj nacionalnega ali je samo internacionalen; ali je sodobni socializem absolutna negacija predhodne zgodovine ali ne.

Vse te dileme so v dosedanjih pogojih nastale nujno, so izraz stvarnosti. Pokazale so se pa kot lažne in protisocialistične, kadar so bile razcepljene in absolutizirane. Te enostranosti in razcepe preraščata na dialektični način čehoslovaško in jugoslovansko izkustvo, čeprav le delno in šele s prvimi koraki, z mnogimi slabostmi in ne brez možnosti, da trenutno zopet okrepe stare enostranosti.

Zlasti mislim, da je v pozitivnem smislu pomembno čehoslovaško izkustvo po intervenciji petih držav 21. avgusta 1968. leta. Čehoslovaški odpor neostalinizmu je tako pomembno izkustvo, kakršnega svetovnemu socializmu ni dala še nobena visoko razvita dežela. V Čehoslovaški je kultura s svojimi vrednotami že zmagala neostalinizem, saj je bil tam neoborožen odpor mnogo močnejši kot oborožena sila. Čehoslovaška kultura (pod to kulturo razumem kulturo dela na vseh področjih in kulturo politične organizacije, taktike in discipline) je že pokazala tako nadmoč nad politiko sile, da tega ne bo mogoče nikoli več izbrisati iz zgodovine, četudi bi čehoslovaško socialistično gibanje dobilo še nove udarce in bilo prisiljeno še k nadaljnjim umikom. V Čehoslovaški se je pokazalo, da je kultura lahko istočasno tudi politika, ker se je kultura izoblikovala in nastopila kot politika. Na ta način se porajata politična kultura in kulturna politika. Tako so v ČSR prerasli dilemo: kultura ali politika.

Prerasli so tudi dilemo: ali je socializem sedanjost ali preteklost. Tam je prišla do izraza v sedanjem odporu proti stalinizmu tudi stara čehoslovaška kultura, ki se je začela že z renesanso in s husitizmom in je nikoli ni bilo moč zadušiti. Uspeh sodobnega čehoslovaškega političnega gibanja je tudi v tem, da je absorbiralo to staro kulturo in ni podleglo pozitivnim tradicijam nastalim pred drugo svetovno vojno. Odpor proti neostanilinizmu in staremu je v ČSR uresničila predvsem sodobna tvorna moč, kar se je pokazalo zlasti po 21. avgustu, saj je čehoslovaško politično gibanje začela takrat vse bolj zgubljati iluzije o uspešnosti starih političnih strank in predvojnih političnih oblik in vse bolj nastopati kot nova ustvarjalna sila.

V Čehoslovaški in tudi pri nas smo delno prerasli antiteze: pluralizem ali monolitizem. Naj se zahvalim tovarišu Kalivodi in Kusýju, ker sta tako jasno pokazala, da se je pri njih dilema ali večstrankarski ali enostrankarski sistem pokazala za povsem lažno. Tako v ČSR kot pri nas (z našimi nastopi študentov, prosvetnih delavcev) nastaja nov, višji pluralizem, ki nikakor ni strankarski, ampak je pluralizem družbeno-ustvarjalnih subjektov in tak pluralizem vodi k večji enotnosti naroda, k demokratskemu monolitizmu. Tako so kot družbeno-ustvarjalni subjekti v ČSR nastopili zlasti po 21. avgustu delavski razred, intelektualci in študenti. Ti subjekti so prav v najbolj kritičnem trenutku, takoj po intervenciji, brez posredništva strank ustvarili nov celovit nacionalni subjekt, saj je Čehoslovaška v tem trenutku celo brez najožjega partijskega in državnega vodstva delovala kot en mož. Dialog med temi subjekti je bil in bo včasih tudi trd, med njimi ne more priti do nesporazumov, vendar prav v takem trdem dialogu izrašča socialistični nacionalni subjekt.

Čehoslovaška je tudi dosti uspešneje kot Madžarska v 1956. letu odgovorila na vprašanje ali je socializem in napredek samo ideja in program ali samo gibanje iz dneva v dan, brez vsakih ciljev. Antistalinistično gibanje v Čehoslovaški je bilo prav zato uspešno, ker je že pred januarjem začelo postopno izdelovati svoj program na osnovi svojega akcijskega izkustva in ga kasneje tako jasno oblikovala v t.i. marčevskem akcijskem programu KPČ. Prav primer Čehoslovaške je pokazal, da sta komunistična in delavska stranka lahko koristni le, če v taki meri izgubita vse rekvizite oblastništva, kot ji je v ČSR po januarju 1968 in če stranka predstavlja le idejno-politično vodstvo. ki združuje vse idejno in moralno najaktivnejše ljudi nacije. Prav zato, ker je Čehoslovaška imela že pred 21. avgustom tak jasen, nedogmatičen, neapologetski, na lastnem izkustvu zasnovan, obenem pa vendar v bodočnost obrnjen program - je njen narod jasno vedel, kaj in kako naj dela tudi po 21. avgustu, ko je trenutno sicer bil brez politične "glave", a ne brez ideje, projekta. Prav takega idejnega vodstva gibanja v Madžarski niso imela in so zato morala ostati veliko bolj brez učinka kot gibanje v ČSR.

Dogodki v Čehoslovaški so pokazali tudi, da je najuspešnejše tako revolucionarno vodstvo, ki je iniciator in iniciirano. Tako je pojanuarsko vodstvo KPČ prezentiralo ustrezne vodeče ideje narodu; narod je na organiziran način pritiskal na vodstvo, da je šlo vse naprej. Tak skoraj idealen odnos je bil takrat vzpostavljen tudi med vodstvom KPČ in članstvom te organizacije.

Vsa navajanja tovariša Kalivode in drugih tovarišev iz ČSR odkrivajo tudi lažnost dileme: ali je socializem samo institucija ali samo stihijsko in spotano gibanje. Saj je jugoslovansko in čehoslovaško izkustvo, posebno pa naše študentsko gibanje, pokazalo, da so včasih nujna tudi izven-institucionalna gibanja, ki tudi lahko včasih dajo vzgona socializmu. Mislim, da je po uvajanju samoupravljanja v Jugoslaviji eden od najpomembnejših političnih dogodkov študentsko gibanje v letu 1968, zlasti v obliki in z vsebino, kakršno je dobilo v Beogradu. Vendar pa so skušnje v ČSR in našem študentskem gibanju pokazale, da se mora tudi vse novo in izveninstitucionalno na nek način oblikovati, organizirati, institucionalizirati, če hoče doseči čim večjo napredno učinkovitost. Slišali smo že, da so strokovna društva v ČSR postala učinkovita šele takrat, ko so dobro koordinirala svoje delovanje.

Zato mislim, da je lažna tudi dilema: ali nova ali stara levica. Nova levica, zlasti v zapadni Evropi ima gotovo pozitivne vsebine. V kolikor pa želi biti absolutno izven institucij in "stare" levice, je to dokaz, da je v svojih deželah deloma iztisnjena izven institucij, ker so preveč konzervativne in čvrste, deloma pa še niso izdelale novih konceptov, ki bi združili vse sile levice. V ČSR in pri nas smo to deloma prerasli, saj se nam nova gibanja bolj neposredno vlivajo v napredni tok.

Mislim, da so v ČSR in smo deloma tudi pri nas premagali v najboljših trenutkih absolutno dilemo: svoboda ali determiniranost-zakonitost. V obeh primerih so se pojavili že zares svobodnoustvarjalni družbeni subjekti, ki pa so prav kot taki oblikovali obče nacionalno socialistično disciplino, kakršna je seveda le izraz objektivnih, splošnejših zakonitosti in projektov. Brez take moralne socialistične discipline neostalinizem v Čehoslovaški ne bi doživel takega poraza; kadar pa pri nas ali drugje take discipline ni bilo, tudi ni bilo uspešne akcije naprednih sil.

Naš in čehoslovaški primer je odkril tudi neutemeljenost absolutne dileme: socializem kot ekonomija nasproti socializmu kot morali, saj se je v obeh primerih pokazalo, da je socializem možen samo kot celota teh dveh komponent, da je nemogoče

uspešno gospodarjenje brez nove socialistične morale in nova morala brez novega gospodarskega sistema.

Filozofija je lahko eden od mnogih nujnih subjektov širšega naprednega gibanja v nacionalnih in mednarodnih okvirih. Naša diskusija je prinesla na dan tudi nauk, ki smo se ga v jugoslovanski filozofiji vse preveč počasi in nedosledno učili. Nujno je mnogo bolj temeljito in samostojno oblikovanje antropoloških in drugih filozofskih pojmov. Le tedaj se bo filozofija pojavila v družbenem prostoru ne kot nekakšna nova stranka, ampak kot poseben družbeni dejavnik. Kako zelo nujno je naše samostojno razvijanje filozofskih pojmov, kaže dejstvo, da je evropska filozofija - ne glede na svoje velike zgodovinske pridobitve - še danes podrejena družbenim in miselnim enostranostim in odtujitvam.

Zaradi svoje posebne politične in miselne situacije smo prisiljeni hoditi po samostojni filozofski poti. Bilo bi nesmiselno, če bi se absolutno zapirali pred fenomenologizmom, eksistencializmom, neokantovstvom in neopozitivizmom. Vendar naša misel ne more biti plodna, če je eklektika teh smeri, ampak le, če je njih ustvarjalna kritika z lastnih temeljnih izhodišč. Na primer, heideggerjevsko in husserlovsko stališče, ki absolutno razlikuje filozofijo in znanost ter proglaša filozofijo za absolutno apriorno pred ostalimi znanostmi, je tako prazno in megleno, da nikoli ne more dosledno voditi od občega do posebnega in posameznega, od filozofskega stališča do posebnih znanosti in konkretne politike.

DR. MILADIN ŽIVOTIČ:

Včeraj je bilo povedano, da če trdimo, da v Sovjetski zvezi danes ni socializma, da smo tedaj na nezgodovinski poziciji, da ne priznavamo razvoja in rezultatov, ki jih je dosegla Sovjetska zveza od Oktobrske revolucije do danes. Razvoja ni možno zanikati, a prav tako ni možno negirati, da razvoj poteka v okviru nasprotij, ki so značilna za vsako meščansko družbo. Povedano je bilo, da je socializem proces in da Marx socializma nikoli ni pojmoval kot določen družbeni in politični sistem. Osnovni smisel procesa je v nekakšnem kopernikovskem obratu v odnosu do posameznika in do družbe, v obratu, v katerem se posameznikova družbenost ne meri po sistemu norm in po pravilih vedenja, nastalih v okviru političnih in drugih institucij nad njim, ki odrejajo okvir njegove svobode in obliko vedenja. V socializmu se smisel celote gradi in določa z aktivnostjo tega posameznika, ki ima za seboj le domneve pretekle zgodovine, nima pa več nobene fiksirane avtoritarne družbene norme, kot osnove za svobodo. Prav v tem obratu je smisel procesa, ki ga poimenujemo izgradnja socializma in če takega procesa ni, ni niti socializma.

To kar karakterizira družbene procese v Sovjetski zvezi po Oktobrski revoluciji, je težnja po obnovitvi nove oblike avtoritarne kontrole družbene skupnosti nad posameznikom. Posameznikova družbenost pa se zopet meri z njemu odtujeno družbeno splošnostjo. Ta proces je privedel do pojava družbe, v kateri obstaja vladavina politične birokracije, tehnokracije in vojaške birokracije s pridušenimi, a nenehnimi spopadi med

vojaško in politično birokracijo. Sovjetska družba združuje v sebi nerešen osnovni spopad v meščanski družbi - spopad posameznika in njegove svobode ter avtoritarne družbene celote.

Včeraj je prav tako bilo govora o tem, če lahko to, kar je danes v Sovjetski zvezi poimenujemo neostalinizem ali samo stalinizem. Mislim, da je treba sedanjo situacijo poimenovati neostalinizem, ker se v njej pojavlja vrsta novih elementov v družbenih procesih in družbeni zavesti. Osnovni element je težnja, da tehnološka racionalnost zamenja voluntarizem karizmatske oblasti. To je možno zelo lepo opazovati v okviru tega, kar se danes dogaja s filozofijo v Sovjetski zvezi. Stanje v filozofiji Sovjetske zveze je samo odsev tistega, kar se dogaja v tej deželi po XX. kongresu v družbenem bitju te države.

Omenili so včeraj, da ta tehnokratsko-etatistična družba nima svoje ideologije. Jaz mislim, da ima svojo ideologijo, da jo prav zdaj gradi. Mislim, da naša osnovna naloga, da pričnemo neposreden kritičen dialog s filozofijo Sovjetske zveze. Kolikor mi je znano, izhaja tam s področja filozofije prek šeststo knjig letno. V okviru te filozofije se danes spopadata stara stalinistična garda in nova generacija. Slednja usmerja filozofijo vedno bolj v operacionalizem in funkcionalizem, bojuje se proti teoriji, ki je za vsako ceno opravičevala voluntarizem birokracije, proti teoriji, ki je imela sektaško-demagoški odnos do rezultatov sodobne znanosti. Ne dogaja se več, da homo politicus vsiljuje svoj voluntarizem kot vrhnovno arbitražo pri reševanju vseh,celo izrazito znanstvenih problemov. Spominjate se, da so nekoč zahtevali od Centralnega komiteja, naj rešuje tudi probleme v genetiki. Danes politiki zahtevajo od filozofov, naj pomagajo ustvariti čim bolj učinkovito metodologijo obstoječe politične prakse, da bi se tako izrabili rezultati znanosti, do katerih so prišli v Zahodni Evropi. Težko je v tej novi teoriji najti besedo, kot je "buržoazna znanost" in podobno. Rezultate znanosti je treba uporabiti tako, da bi se ustvarila tehnološko učinkovita politična praksa za vodenje ljudi.

In kako se tu razpravlja o humanizmu? Celotna problematika socialističnega humanizma se reducira na težnjo izoblikovati sistem avtoritativne moralnosti, sistem moralnih norm, vrlin in dolžnosti, ki ima za cilj kar se da funkcionalno vključiti vedenje posameznika v okvir dane celote.

Potemtakem, osnovna karakteristika sodobne sovjetske ideologije je nekak tehnokratsko-scientistični odnos do znanosti, sprejemanja znanosti ne le kot sredstva in orodja za humanizacijo, ampak kot edine možne oblike spoznanja resničnosti. V tem smislu se sodobni operacionalizem v sovjetski filozofiji približuje osnovnim epistemološkim stališčem sodobnega pozitivizma Zahodne Evrope.

Druga osnovna karakteristika se očitno kaže v tem, da se problemi humanizma reducirajo samo na oblikovanje moralnega bitja v okviru obstoječe avtoritarne družbene celote. Zahteva se podružbljanje posameznika v pogojih, ki odtujujejo centre družbene moči in njihovo kontrolo. Na ta način prihajata tehnokratizem in moralizem v dualistično enotnost, kar je značilnost vsake meščanske ideologije. Najbolj karakteristična oblika, v kateri se kaže nov tehnokratski duh v teoretskem mišljenju Sovjetske zveze, so manifesti Zaharova o intelektualni svobodi in mirni koeksistenci ter program, ki skuša kar najbolj ublažiti ideološke razlike med Vzhodom in Zahodom, medtem ko pomenita znanost in tehnika vsemogočno sredstvo za reševanje vseh konfliktnih situacij v sodobnem svetu.

Proti takšnemu tehnokratizmu pogosto nastopi stara stalinistična garda s parolo o boju proti deideologizaciji filozofije. Toda ona ne more ponuditi nič novega. Ponavlja

star program o brezobzirnem služenju vrhu politične birokracije, kot edini obliki partijstva in idejne angažiranosti. Stari in novi soglašajo v filozofiji samo pri reševanju vprašanje o usodi posameznika. Eni in drugi hočejo samo moralistični sistem norm, ki naj kot "načelo upravljanja" ustvari množični konformizem. Takšen konformizem je tudi ustvarjalen. Prav ta dualistična koeksistenca moralizma in tehnokratizma je pripeljala do množičnega konformizma, kateremu se lahko upro samo izjemni heroji, kot ti, ki so na Rdečem trgu glasno protestirali proti okupaciji Češkoslovaške. Ta koeksistenca tehnokratskega duha in moralizma je osnova, na kateri se gradi ideologija sodobne birokratske družbe v SZ. Ta, nova ideologija na svojevrsten način izraža tisto, kar se je zgodilo z delavskim razredom v SZ. Ta razred je prenehal biti subjekt družbenega gibanja in v njegovem imenu zdaj izstopa samo birokratsko-tehnokratsko-vojna elita.

Zato pa je za nas pomembno, da več ne govorimo o krizi socializma, temveč da doumemo, da se socializem tako niti ni gradil. Ker Marx pravi, da ko socializem neposredno postavi svoje osnovne cilje, tedaj dejansko odvrže politični plašč, t. j. on ne gradi politične družbe, temveč vodi k ukinjanju vseh posredovanih političnih odnosov, vodi k izgradnji samoupravne družbe. O socializmu ne moremo govoriti, če ne obstaja proces, v katerem se gradi samoupravna družba.

DR. RUDI SUPEK:

Nekoliko bi spregovoril o sedanji diferenciaciji delavskega gibanja v Evropi v odnosu do čehoslovaških dogodkov. Torej, zavestno bom obravnaval stališče evropskega delavskega gibanja, ker menim, da čehoslovaški dogodki predstavljajo odločilno etapo v diferenciaciji tega gibanja. Vprašanje je, kakšen je smisel diferenciacije? Če rečem diferenciacija gibanja, tedaj menim da to zadeva vse države - socialistične in nesocialistične.

Mislim, da je pri definiranju socializma možno to diferenciacijo, v glavnih potezah, definirati kot diferenciacijo približno dveh tipov ali dveh smeri, dveh tendenc v pojmovanju in definiranju socializma. En tip bi imenoval etatistični socializem, drugega pa samoupravni, čeprav se zdaj uporabljata tudi pojma demokratični in humanistični socializem. Mislim pa, da je samoupravni socializem teoretično ustreznejši in da bolje definira dileme, kadar se po eni strani obravnava etatizem, po drugi strani pa samoupravni socializem. Takoj pa moram povedati, da etatističnega socializma ne enačim s stalinizmom, ker bo slednji ostal kot dilema tudi potem, ko se o Stalinu, verjetno, sploh ne bo več govorilo.

Gre za določene tendence, ki se kažejo v razvojnih strukturalnih spremembah moderne in to prav razvite družbe. Stalinizem se navadno razlaga kot sistem, ki je zrasel na tleh zaostalih dežel in ga je, verjetno, tako najlaže definirati. Toda etatistični socializem se bo kot dilema pojavljal tudi v najrazvitejših državah.

Rad bi samo opozoril, da se zdaj veliko govori o neostalinizmu v odnosu do stalinizma. Mislim, da je razlikovanje med neostalinizmom in stalinizmom do neke mere upravičeno zato, ker sovjetski teoretiki lahko trde, da je prišlo do določenega socialnega,

ekonomskega, političnega, znanstvenega razvoja in da le do ideološkega, žal, ni prišlo. Ta razvoj bi, na kratko, definiral kot razvoj iz karizmatične organizacije oblasti v tehnokratsko organizacijo oblasti. Menim, da je tehnokracija kot ideologija, ki se ukvarja s funkcioniranjem velikih sistemov, morda bolj nevarna za socializem kot stalinizem v svoji tradicionalni, ideološki obliki, ki se demagoško ravna po nekakih socialističnih idealih enakosti. Prav zato, ker se tehnokratski sistemi sklicujejo na tehnično - znanstveno revolucijo in nastopajo v imenu napredka (ustvariti si mitologijo o Sputniku), se pri preoblikovanju družbe oslanjajo na realno silo, a to je, na tehnično in znanstveno revolucijo. Ta, kot progresivno, vsiljuje neko obliko družbe, ki ustreza strogo centralistčni oblasti, s centraliziranimi centri pa izključuje vsakršno obliko direktne demokracije. Tega modela ne bi pojasnjeval, ker je zelo znan; ima svoj aspekt na ekonomski ravni kot centralistično planiranje, ima svojo politično superstrukturo in princip centralizacije funkcij demagoško brani kot "demokratični centralizem".

Za demokratičnim centralizmom se skriva, pravzaprav, centralistično vodenje v velikih sistemih, ki imajo svojo logiko, tehnično in militaristično - militaristični faktor je danes tisti, ki določa tehnokratske strukture; tega ne smemo pozabiti ta faktor je veliko bolj ciničen, kot je bil v svoji klasični obliki stalinizem, ker ne išče nikakršnega "ideološkega opravičila". To je gola logika funkcioniranja centrov moči in uporaba principov splošne organizacije. Ideološko se tudi etatistični socializem lahko sklicuje na stalinistični pozitivizem, ker sta pozitivizem in ideologija velikih sistemov (a to je marksizem v sovjetski verziji) tak marksizem, ki negira dve bistveni antropološki kategoriji: človeško skupnost in človekovo osebnost.

Pojem asociacije svobodnih ljudi zanje ne velja. Zanje obstajajo t.im. "brezrazredni sistemi". Zato so oni že v socializmu, čeprav je možno popolno suženjstvo človekove osebnosti tudi v brezrazredni družbi. Torej, v tehnokratsko - etatističnem smislu je brazrazredna družba možna v neki, na videz, brezrazredni situaciji, kjer je popolna egalizacija, z izjemo ene vladajoče plasti, ki nato postaja morda "nov razred", "nova plast" ali "nova kasta" in drži v svojih rokah vse centre moči. Toda takšna družba zamolčuje nosilce oblasti in se zato lahko sklicuje na uravnilovko.

Sovjetski pozitivistični marksizem je osnova za socialistični etatizem. Vemo, kakšne so njegove lastnosti, ker smo v "Praksisu" obračunali z njim najenergičneje in filozofsko temeljito, ker smo afirmirali avtentični marksizem in avtentično Marxovo misel o kontinuirani osvoboditvi človeka kot osebnosti in kot družbenega bitja.

Doslej stalinistični pozitivizem v SZ ni doživel nikakršne globlje transformacije, temveč je ideološki ščit za tehnokratsko organizacijo. To pravzaprav kaže, da marksizem ne more pojasniti bitne strukture moči, ne da bi pri tem prodrl v dejansko kritiko družbenih procesov. Tudi to je razlog, da v sovjetski filozofiji sploh ni prišlo do destalinizacije. Zato se moramo boriti proti temu, kar poimenujemo stalinizem ali neostalinizem predvsem tako, da demisticiramo vlogo tega "marksizma", torej z ideološkimi sredstvi. Ideologija kot vračanje k avtentični Marxovi misli dobiva danes v delavskem gibanju izreden pomen. Odločilen pomen dobiva zato, da bi omajala moralno in idejno podlago etatističnega socializma in da bi dala argumente progesivnim silam, ki delujejo v teh sistemih. To pomeni, da je dolžnost zlasti filozofov in sociologov, da obračunajo z mistično vlogo tega "marksizma".

Zdaj bi poudaril le, zakaj je samoupravni socializem važen in pomemben za delavsko gibanje v razvitih državah. Predvsem zato, ker je ekonomski, industrijski,

tehnični in znanstveni razvoj usmerjen v centralizacijo družbenih funkcij in družbene moči in to pomeni splošno smer razvoja. Ta smer pelje v vse večjo podrejenost osebnosti in vseh druženih plasti, razen oblastvenih centrov. To je aspekt manipuliranja z ljudmi in z množicami in je postal popularen zlasti po zaslugi študentskih gibanj, ki so se zoperstavili manipuliranju s človekom. Zaradi centralizacije funkcij ima zatiranje človeka tri bistvene aspekte: prvi je *položaj človeka v proizvodnih funkcijah.* Tu so kompleksna vprašanja, s katerimi se danes ukvarjata industrijska sociologija in industrijska psihologija; zlasti se ukvarjata s problemi humanizacije dela, zaradi človekovega podrejanja tehnološkemu procesu, delitvi dela itd., kar je že znano. Drugi aspekt, razumljivo, je *birokratizem, birokracija* torej, monopolizem sil, ki zadeva vse organizacije, od mednarodnih do sindikalnih. Tu se pojavlja problem t.im. direktne demokratizacije in reprezentativne demokracije v najširšem smislu. Tretji aspekt je *aspekt idejnega in kulturnega manipuliranja z ljudmi* zaradi razvoja številnih komunikacijskih sredstev, ki dejansko niso pod družbeno kontrolo.

Zato se danes zahteva po demokratizaciji, kot najširši ljudski zahtevi po svobodi, osredotoča na ta tri področja in se usmeja v samoupravni socializem. V proizvodnji prihaja zaradi avtomatizacije do nove integracije tehničnih kadrov, tehnične inteligence in najrazvitejših slojev delavskega razreda, ker se izgubljajo klasične razlike med proletariatom, zlasti nekvalificiranim in slojem, ki so ga nekoč poimenovali "delavska buržoazija". Struktura delavskega razreda se spreminja, ker se razredni spopad ne dogaja toliko znotraj podjetja, temveč v imenu podjetja proti tistim, ki podjetje kontrolirajo, naj si bo to kapitalist, banka, država, itd. Tako je v kapitalizmu kakor tudi v socializmu. Zato nastaja t.im. "sindikalizem podjetja", katerega so posebno dobro formulirali Vittorio Foa, Bruno Trentin, nato Serge Mallet itd. V industrijsko visoko razvitih družbah je "sindikalizem podjetja" podlaga razrednega boja. Ta sindikalizem se usmerja v samoupravne zahteve, ki so se spontano pojavile v Franciji kot odraz človekovega položaja v sodobni proizvodnji. To je, torej, aspekt, ki kaže pomen in ideje samoupravnega socializma.

Drugi aspekt je tisti, ki se dogaja na področju decentralizacije družbenih sil, torej kot boj proti birokratizmu in etatizmu v vseh političnih oblikah. Tu se danes kaže izvenparlamentarna opozicicja kot kritika sterilnosti klasične reprezentativne parlamentarne demokracije in kot direktna demokracija, kontrola družbene moči nad centri moči, torej ne po parlamentarni poti, temveč z direktno udeležbo in odločanjem, to se pravi v imenu samoupravnosti. Zato pod političnim pluralizmom ne razumemo večpratijskega sistema, ker je - kar dobro vemo - lahko birokratski. Politični pluralizem je za nas direktna kontrola različnih centrov moči. Toda - po mojem mnenju - problem odnosa med klasično reprezentativno demokracijo in samoupravno družbo še vedno ni rešen in je to za enkrat odprt problem. Verjetno je, da se bo na prehodni stopnji socializma pojavljala neka oblika dualistične oblasti, to je kombinacija reprezentativne parlamentarne demokracije in direktne demokracije, kot je zdaj v Jugoslaviji, ki bo imel različne, specifične oblike v posameznih državah. No, to bo vedno nek dualizem principov med reprezentativno in direktno demokracijo.

Tretje področje, ki se mi zdi zelo pomembno, je področje kulture in področje družbene zavesti. Zakaj? Danes v ekspanziji terciarne dejavnosti, propadajo pa primarne in sekundarne, t.j. kmetje in tradicionalno delavstvo. V polni ekspanziji je delavski razred v novi obliki; tu mislim na integracijo manuelnih in intelektualnih dejavnosti kot

najemniških odnosov, kot tehnične intelektualne dejavnosti v delavskih situacijah in celo tudi izrazito intelektualne dejavnosti, kot najemniške dejavnosti. A to je splošna smer razvoja sodobne družbe. Družbena dejavnost kot izobraževanje, prosveta, znanost, intelektualne storitve in celotno področje rekreacije postajajo v sodobni družbi vse pomembnejši. Zato se v ZDA porabi polovica proračuna za hrano, druga polovica pa za rekreacijo, kulturo itd.

Potemtakem, kapitalizem je področje kulture dojel kot bitno področje za manipuliranje z ljudmi. In to kot razvijanje vseh novih in novih potreb, a vendar gre zadovoljevanje potreb mimo osvoboditve človeka kot samostojnega subjekta in mimo njegovega človeškega dostojanstva. Opraviti imamo s hedonizmom na najnižji stopnji. Človeku odvzema svobodo, ker ne odloča niti o svojih potrebah niti o organizaciji kulture, a kljub temu doživlja številna občutja, ugodnosti itd. To je hedonističnost "potrošniške družbe" ali "množične kulture". To, da nastopa v imenu dobrega življenja, demoralizira množice. Glavni zaveznik vladajočega razreda je geslo "dobro življenje" in "vse boljše življenje". Ta hedonizem je glavni zaveznik etatistično-tehnokratskih in birokratskih struktur. Tej ideologiji "boljšega življenja" je treba postaviti nasproti ideologijo *osnovne človekove svobode kot polno odgovornega bitja*, ki sam odloča o svojih življenjskih in družbenih zadevah. Zato smo znova prišli v nekakšno hegeljansko, to pomeni revolucionarno situacijo, ker postaja kategorija svobode osnovna kategorija vpliva na ljudi. Definirati je treba kot popolno človekovo odgovornost, da odloča o lastnem življenju in o svojih potrebah v kulturni organizaciji življenja.

Tukaj se zopet pojavlja ideja samoupravljanja. Videli smo nemške študente, kako razbijajo Springerjevo tiskarno, čeprav še nimajo nikakršne jasne predstave o samoupravnem socializmu. Videli smo nameščence pariške televizije, kako prevzemajo televizijo v svoje roke in uvajajo ljudske programe. Torej, vidimo oblike družbenega upravljanja in samoupravljanja - kar je zopet poseben problem, o katerem bo treba razpravljati. V vsakem primeru družba mora biti subjekt na področju kulture.

Področje kulture postaja torej vse pomembnejše in prav zato postaja tudi vloga idej, ideologije in idejnega delovanja vse važnejša.

Zakaj postaja faktor idejnega delovanja še pomembnejši? Pomemben postaja tudi zaradi razloga, na katerem zlasti insistirajo italijanski komunisti. Namreč, mi ne moremo začeti revolucije z vojno v Evropi, ampak moramo ustvariti revolucijo z mirno koeksistenco. Področje kulture je važno zaradi dveh razlogov: začenja dominirati nad človekovimi potrebami in življenjem; človek se, za razliko od potrebe po kruhu, vse bolj usmerja v kulturne potrebe. Prihaja navskriž s hedonističnim kulturnim manipuliranjem s človekovimi potrebami. Idejni faktor nas pelje v neko hegeljansko situacijo, ker je pojem svobode postal, pri progresivnih silah človeštva, osnovni pojem za sodobno definicijo delavskega agibanja. Socializem pogosto nastopa z neko hedonistično teorijo o vse boljšem življenju, o vse večjem zadovoljevanju ljudskih potreb, v pogojih, ko upada ljudska svoboda in je vse večje podrejanje. A to je glavna ideologija prav etatistično tehnokratskega socializma. Zato ima ideja svobode revolucionarni značaj ne samo za socialistične države, ampak zlasti za visoko razvite kapitalistične države, ki imajo podobno tehnokratsko - etatistično strukturo.

Zato bi želel poudariti samo pomen idejnega faktorja, a to pomeni, marksističnega delovanja v smislu moderne koncepcije človekove svobode, konkretno aplicirane v sodobnih družbenih situacijah v socializmu in v razvitem kapitalizmu.

Torej, zaradi zelo zapletenih pogojev je možno o tem veliko govoriti na področju kulture, toda jaz sem hotel poudariti nek drug moment, ki se mi zdi zelo pomemben. To je *problem socialistične revolucije v pogojih mirne koeksistence med državami*, tisto pri čemer zlasti insistirajo italijanski in mnogi zahodnoevropski komunisti. Tu je razlog, zakaj se zahodni komunisti ne morejo strinjati s politiko blokov, tudi z okupacijo Čehoslovaške ne. Ona pomeni, poleg vseh drugih stvari, negacijo možnosti revolucije v evropskih državah. Ker je treba ustvarjati revolucijo v mirnih pogojih, a ne v vojaških, torej ne z osvajanjem, invazijo ali okupacijo, je treba mobilizirati vse idejne faktorje, vse faktorje družbenega nezadovoljstva in protesta. To je strategija, ki je zelo široka. Sovjetski teoretiki, z njimi Ulbricht in drugi, ne priznavajo, da je leninistična strategija v evropskem delavskem gibanju zastarela. Gre za strategijo v socialno - ekonomsko zaostalih državah. Razvite države potrebujejo veliko bolj izdelano strategijo, bolj kompleksno strategijo, ki bo temeljila na novi situaciji. Leninova strategija je ustrezala svojemu času. Nova strategija zahteva, to hočem poudariti, veliko večjo vlogo idejnega faktorja, t. j. mobilizacijo vseh potencialnih revolucionarnih sil v družbi.

Mi mislimo, da prav ta težnja po antietatističnem in antitehnokratkem socializmu prispeva k novi stragegiji, novemu gibanju. Toda enaki procesi, ki veljajo za delavsko gibanje v zahodnih državah, veljajo tudi za socialistične države. Zato sem nasprotnik vsakršnega socialističnega partikularizma, ker je tudi to nekakšna mistifikacija. Problemi so isti, partikularizem obstaja samo kot specifičnost pri reševanju problemov, vendar so problemi skupni, splošni, a Ulbrichtovo stališče, da je socialistični blok nekaj čisto drugega, je nevzdržen. Gomulka je rekel italijanskim in francoskim komunistom: "Ne prihajajte k nam z vašimi problemi. Mi imamo ene, vi imate druge!". To je mistifikacija, to ni resnica. Problemi so skupni za socialistične države in za delavsko gibanje na zahodu - seveda govorim zdaj o evropski situaciji; drugače je v Afriki, Aziji, Južni Ameriki. Evropska situacija ima skupne probleme na Vzhodu in Zahodu in se skušajo manifestirati v takšnih stališčih.

Po vsem lahko zaključim, da so sedanji marksisti, filozofi in sociologi posebno odgovorni, da bodo problemi teoretično obdelani. Zato se strinjam s predlogom Kalivoda, da bi bil zaželen nek časopis ali revija s to tematiko.

DR. RUDI SUPEK: *

Govoril sem s stališča sociologa in ne s stališča filozofa, a sociologija verjetno čuti potrebo po nekaterih distinkcijah, ki filozofom niso potrebne. Takoj bi povedal, da sem, ko sem govoril o kulturi, rekel, da imam v mislih terciarne dejavnosti, a v teh filozofi številčno najmanj sodelujejo. Sodelujejo različni ljudje, ki konsumirajo kulturne dobrine in vsi ti ljudje imajo do teh kulturnih dobrin nek odnos. Večina v pretežni meri sploh ni marksistično motivirano, ampak z različnimi ideologijami. Tu morajo marksisti razviti idejno kritiko. Hotel sem povedati, da vsebuje to področje toliko elementov, ugodnih za

* Končna replika. Zato je še enkrat navedeno ime istega avtorja.

upor, da bi moralo postati to področje v revoluciji takorekoč, glavni zaveznik proletariata, kot so bili kmetje v Leninovi strategiji. Tudi tu govorim kot sociolog na podlagi konkretne analize tistega, kar se je zgodilo v zvezi s tem od Lenina do danes.

Druga stvar. Ko sem govoril o tendencah v delavskem gibanju, ki gredo po eni strani v smeri tehnokratsko-etatističnega socializma, po drugi strani pa v smeri samoupravnega socializma, sem prav tako govoril kot sociolog in imel pri tem v mislih delavsko gibanje. Točno sem dejal, da so to tendence v delavskem gibanju, nisem pa govoril o marksistični interpretaciji, kaj je eno in kaj drugo, ker je to zelo velik kompleks problemov. To potemtakem pomeni, da se v delavskem gibanju naznanjajo takšne tendence in da jih moramo videti. Ne samo to. Na primer, najradikalnejši predstavniki samoupravnega socializma v naši državi zastopajo nekatere tipično tehnokratske koncepcije. Ne bom jih imenoval. Poznam jih in jih lahko analiziram in citiram. Potemtakem, nekateri politiki lahko istočasno zastopajo dve diametralno nasprotni tendenci v načinu mišljenja. To je zato, kjer so reči veliko bolj komplicirane, kot si lahko mislimo in ker ne moremo vse zreducirati na besede, kot so socializem, stalinizem, identično bistvo itd. Zelo veliko je pojavov, ki bodo, po mojem mnenju, še dolgo trajali v delavskem gibanju, zato sem dejal, da bomo stalinizem morda že pozabili, ko bodo te tendence, verjetno, še obstajale.

V vsakem primeru sem govoril o kompleksnosti teh pojavov zato, ker sem hotel poudariti kompleksnost, ne bistvo, čistost marksistične interpretacije in kritike. To sem hotel iz dveh razlogov. V prvi vrsti zato, ker je naša evropska resničnost zares zelo komplicirana; drugič zato, ker moramo na osnovi te, zelo komplicirane situacije, izdelati dosti kompleksnejšo strategijo, kot je bila Leninova. Na tem instistiram.

In zakaj je, po mojem mnenju, težko priti do takšne kompleksne strategije? Delavskemu gibanju se, po mojem mnenju, še ni posrečilo ustvariti koherentne teorije, ki bo mobilizirala vse sile. Obstaja velika zmeda in veliko nerazčiščenih pojavov v delavskem gibanju. To je zdaj v zvezi s čehoslovaškimi dogodki postalo pomembno. Nekateri pojavi, nekatere koncepcije in nekatere institucije so dozorele do takšne mere, da stalinizma ljudje več ne akceptirajo. Če bi prišlo do okupacije Čehoslovaške pred desetimi leti, to ne bi izzvalo v delavskem gibanju tako odločnega zavračanja kot danes. To pomeni,da so mnoge stvari dozorele. Toda, kako so dozorele in kaj vse se je tu dogajalo, menim, da še ni vse koherentno povedano do konca. Strinjam se s Kalivodo, da nam je potreben (on ima gotovo v mislih v prvi vrsti časopis) velik teoretski napor, da se, na podlagi že na novo dozorele dejanske zavesti v delavskem gibanju, ustvari koherentna vizija o tem, kaj bi, pravzaprav, moral biti socializem. Tudi tu se popolnoma strinjam z najbolj radikalnimi kritikami, kakršne zastopa tudi Kangrga, ker je jasno, da bi moralo biti razčiščevanje, čimbolj radikalno. Toda le-to, ker govorim kot sociolog, bo moralo maksimalno upoštevati konkretne situacije.

Zaradi časovne omejitve, ki jo imamo, se bom potrudil govoriti v obliki tez. Ker ne morem govorit bolj koncizno, kot je možno, mi oprostite, če bom nekoliko daljši.

Mislim, a upam, da so enakega mnenja vsi moji čehoslovaški kolegi, da nas je diskusija, ki smo jo tukaj imeli, zelo obogatila. Osebno smo se prepričali, kako poglobljeno obravnavajo problematiko avtentičnega marksizma jugoslovanski tovariši, a mislim, da so se lahko tudi oni prepričali, koliko si po svojih močeh, mi prizadevamo. Mislim, da se v bistvu ujemamo in da so vsa nasprotja ali razlike, ki se kažejo, samo nasprotja, ki jih je nekoč Mao Ce Tung poimenoval "protislovnosti znotraj naroda". Preprosto povedano - vsi imamo podobno usodo.

Zdi se, da so se tukaj izkristalizirali trije osnovni problemi. Skušal bom, zelo na kratko, spregovoriti nekoliko o njih.

Prvi problem je razlaganje zgodovinske dialektike marksizma. Mnenja sem, da sta marksizem in stalinizem dve popolnoma različni stvari in da o stalinizmu ni možno govoriti kot o nekakšni deformaciji marksizma, ki vsebuje marksistične elemente. Hkrati mislim, da marksizma in socializma ni možno enačiti.Zato se pridružujem tovarišu Koraču, ki je opozoril, da se razvija marksizem kot sestavni del socialističnega gibanja in da so pred Marxom in marksizmom obstajale predmarskistične oblike socializma, ki jih navadno poimenujemo "utopični socializmi". Pri vsem tem nam samim ni jasno, v kolikšni meri so nekateri utopični elementi še danes prisotni v samem marksizmu.

To bi želel ilustrirati z enim problemom. Namreč, socializem pred Marxom ne obstaja samo teoretično, ampak tudi dejansko. Vse bolj je očitno, da je praktično socialistično gibanje eno osnovnih gibal buržoazne revolucije in da v procese te revolucije igra nenavadno pomembno vlogo. Tudi marksizem igra v revoluciji 1848. leta vlogo predmarskističnega socializma s tem, kar so tudi skupne osnovne iluzije celotne predmarksističnega socializma, namreč, da se ta revolucija lahko spremeni v socialistično. To je osnovna iluzija celotnega predmarksističnega socializma, ki ima pomembno vlogo v buržoaznih revolucijah. V tem stadiju je bil do 1948. leta tudi marksizem in je v tem smislu prav tako utopični socializem.

Kar zadeva osrednji problem etatizma in antietatizma, bi želel opozoriti na tisto, kar je tako značilno za ves razvoj nemškega socialističnega gibanja. Namreč, da je nemški socializem etatističen, da igra v njem pojem "Volkstaat" osrednjo vlogo in da Marx in Engels, pod vplivom anarhistične kritike sedemdesetih let in njenih zametkov, predstavljata izjemo v razvoju nemškega socializma. S tem ne bi želel reči, da sta bila pred tem tudi sama etatista, ampak da je anarhistična kritika, naperjena proti nemški socialni demokraciji, neposredno omogočila razviti Marxu in Engelsu svojo antietatistično koncepcijo veliko globje kot prej.

Značilno je, da prav to bit marksizma dalje razvija Lenin ravno v polemiki z nemškimi socialisti.

---

* Sklepna beseda.

Drugo, na kar bi rad opozoril je naslednje: Mislim, da Oktobrske revolucije in stalinizma ni možno ozko povezovati; Oktobrsko revolucijo je oblikoval predvsem Lenin, a protislovja med Leninom in stalinizmom niso protislovja "znotraj naroda".

Končno bi rad, v zvezi z omenjenim, opozoril tudi na notranjo dialektiko stalinizma samega, namreč, da se prav v samem notranjem razvoju stalinizma porajajo antistalinistične sile. Če se v socialističnih državah pojavljajo antistalinistične tendence in antistalinistična gibanja, potem nastajajo prav zaradi omenjene dialektike stalinizma. Mislim, da je tako z Jugoslavijo, kjer se je antistalinistična tendenca, v primerjavi z drugimi socialističnimi državami, najizraziteje razvila in prišla do izraza. Tudi tu je šlo za dialektiko in samonegacijo stalinizma, tako v zunanjem, zunanjepolitičnem, kakor tudi v notranjem, torej notranje-jugoslovanskem aspektu. Toliko torej na kratko o prvem problemu.

Drugi problem, po mojem mnenju, je v tem, da je treba pojasniti osnovne probleme marksizma samega. Znova jih je treba kritično pregledati. Marx je na primer v svojem zgodnjem obdobju, nedvomno pod vplivom Heglovega pojmovanja meščanske družbe, vzporejal politično, socialno in socialistično revolucijo ter primerjal drugo drugi. Mislim, da tudi če Marx ne bi šel dalje - kar je storil - tega preprosto ne bi bilo možno akceptirati, ker zgodovina potrjuje, da buržoazna revolucija ni samo politična, ampak tudi socialna in da isto velja za socialistično revolucijo. Mislim, da je treba res kritično obravnavati Marxa, da je treba vnovič poskušati kritično pregledati osnovne pojme marksistične antropologije, ker je to pogoj za uresničitev marksističnega, političnega in socialnega programa. Gre za pojme kot so: pojem družbeno-človeškega bistva, človekove odtujenosti, človekove prirojenosti, pojem svobode, problem zakonitosti in svobode. Imam vtis, da imajo nekateri od naštetih pojmov še vedno utopične nianse. V svoji zadnji knjigi sem skušal dokazati ali pripomniti, da sta človekovo bistvo in odtujenost romantično-utopična. Mislim, da je te pojme nujno pojasnjevati kot filozofske pogoje pri oblikovanju realnega marksističnega družbeno-političnega programa.

S tem bi prešel na tretji kompleks vprašanj, in to je ustvarjanje realnih perspektiv. Mislim, da je poleg razlage osnovnih antropoloških pojmov pomembna tudi razčlenitev naslednjih ključnih problemov:

Mislim, da pripada Jugoslaviji zgodovinska zasluga, ker je za celotno mednarodno delavsko gibanje samoupravljanje postavila kot osnovni problem. Tu je najbolj pereč problem razvoj socialistične demokracije kot poti k samoupravljanju. Za avtentični marksizem je socialistična demokracija samo določen prehodni štadij na poti k samoupravljanju, v onem smislu, ki ga je Engels poimenoval "Gemeinwesen". Mislim, da je tako treba gledati na socialistično demokracijo.

Pri nas smo, kar je omenil že kolega Strinka, zelo veliko premišljevali o pluralizmu kot osnovni obliki socialistične demokracije. Menim pa, da naše diskusije o tako imenovanem pluralizmu niso bile na visoki ravni, da v njih ni bilo preciznih idej in da so v njih dejansko prihajale do izraza nekakašne iluzije o buržoazno-parlamentarni predstavniški demokraciji tudi med intelektualci-komunisti. Menim, da je omenjena problematika pomembna in da je tovariš Strinka pravilno karakteriziral pluralizem kot svobodno igro sil. Mislim, seveda, da bi morali biti pri razvijanju in realizaciji svobodne igre sil osnova samoupravni organi, ki se pravkar rojevajo, ne pa tradicionalne oblike na socialistični poti k samoupravljanju ne izgubljajo svoje pomembnosti.

Nadalje, mislim na problem modela kulture in kulturnega oblikovanja socialistične družbe. Tu je, med ostalim, treba pojasniti problem, ki ga je poudaril tovariš Supek in katerega je formuliral kot problem preraščanja buržoaznega hedonizma. Buržoazni hedonizem je, po mojem mnennju, možno prevladati samo, če princip ugodja priznamo kot resnično univerzalen princip. O tem govori Marx v svojih "rokopisih", a nanj se objektivno naveže Freud. V tem je nekakšna sistematična vez med Marxom in Freudom, kar sem že skušal nakazati v svoji zadnji knjigi. Tega principa ni možno eliminirati. Nasprotno. Realno moramo preudariti, kako bi ustvariti realni model socialističnega hedonizma. Zelo cenim Herberta Marcusea, vendar mislim, da je njegova kritika buržoaznega hedonizma, kritika t.im. konzumne družbe, dokaj utopična.

Ob koncu, mislim, da v problematiko nastajanja realnega marksističnega programa v socialističnem gibanju sodi tudi razmišljanje o oblikah njegove realizacije. Zavedati se moramo, da ne smemo ostati samo pri "čistem mišljenju" in filozofskih analizah. Moramo iskati in poskušati ustvariti realne moči - nosilce realnega družbenega gibanja - sicer bomo ostali na ravni akademskega filozofiranja. Zato je nujno organsko sodelovanje med filozofi, sociologi, politologi in ekonomisti. V prihodnje ne smemo več ostati samo pri kritiziranju politikov, ker se ne ravnajo po našem pojmovanju socializma. Poiskati moramo realen stik z realnimi silami socialističnega gibanja in njegovimi predstavniki, skupaj moramo poskusiti formirati politiko in politike in si prizadevati, da bo realizirano to, kar štejemo za marksistični socializem.

Ob dvestoletnici francoske revolucije

DUBRAVKA STAJIĆ

SVOBODA TISKA IN PRAVICA DO INFORMACIJ KOT DEMOKRATIČNA PRIDOBITEV MODERNIH DRUŽB

ESEJ

1. Buržoazne revolucije so uvedle v politično življenje široke sloje prebivalstva, dale so vsem državljanom enake politične pravice in jih izenačile v formalnopravnem smislu. Nastanka in razvoja modernih političnih življenj si ne moremo več zamisliti brez dveh komplementarnih pravic: 1. pravice do javnega zbiranja in nastopanja, 2. pravice do izražanja mnenj o političnih in drugih družbenih vprašanjih. Priprava modernih revolucij in modernega političnega življenja je povezana z nastankom javnih glasil. Ni slučaj, da je začel prvi časopis *La Gazette* izhajati leta 1631 v Parizu kot glasilo meščanstva. Časopis *Times*, ki izraža neuradna stališča britanske vlade, je začel izhajati leta 1755. Svoboda tiska je bila zahteva vseh revolucij - od francoske revolucije 1789, revolucije 1830 in 1848, do Pariške komune 1871 in oktobrske revolucije 1917. V prvem letu velike francoske revolucije se je pojavilo 140 novih glasil, v letu 1790 pa še enkrat toliko. S spremembami v meščanski družbi se spremeni tudi dojemanje *bistva svobode tiska*. Zakonodaja deli vse več elementov - v zvezi s tiskom, kot so pogoji za ustanovitev tiskanega glasila (pravni in finančni), prepovedi žaljenja določenih oseb in dobrin (šefa države, tuje časti, verskih prepričanj, političnih institucij). Formalni liberalizem, ki je vedno vsebovan v ustavah kot najvišjih pravnih aktih vseh modernih držav, se v posebnih zakonih zožuje z nizom omejitev, ki imajo jasno razredno-politični namen, da tisk ne bi oviral politične oblasti. V razmerju do svobode mišljenja in izražanja je zakonodajalec vedno restriktiven, širše dojemanje svobode tiska pa zastopajo radikalno orientirane politične stranke in gibanja, strokovne zveze novinarjev in piscev. Odnos med organi oblasti in tiskom je važen del moderne zgodovine v preteklih dveh stoletjih in eden od kazalcev demokratičnosti oziroma avtoritarnosti posameznih sistemov.

Svoboda tiska je tradicionalen izraz za svobodo mišljenja in izražanja in ta svoboda je ena osnovnih političnih svobod. S tem pojmom razumemo pravico, da nekaj objavimo brez predhodne odobritve organov oblasti ali politične organizacije, s tem da se v primerih, ki jih določa zakon, kaznuje zloraba te pravice. Obveščanje postaja v moderni

družbi vedno bolj potrebno zaradi razčlenjenosti družbe, zlasti socialne, in zaradi prepletanja interesov različnih slojev družbe, zaradi vse hitrejših sprememb v proizvodnih odnosih, v upravi in potrebah po hitrih političnih odločitvah. Zato imata politično-partijski tisk in publicistika pomembno vlogo pri informiranju javnosti o raznih aspektih političnega življenja.

Liberalne teorije o tisku so izraz in produkt liberalnega kapitalizma. A konec 19. stoletja začno nastajati nove teorije o socialni funkciji tiska.

2. Ob pojmu tisk in svoboda tiska je vedno, kot nasprotje in težnja k omejevanju te svobode, prisotna kontrola, oziroma cenzura, ki jo izvaja izbrani državni organ v okviru diskrecijskih pooblastil. Teoretsko opravičevanje /zagovarjanje/ cenzure leži v teoriji policijske države. Eden od zagovornikov je bil tudi v zgodovini 19. stoletja v Srbiji. To je bil Jovan RAIĆ, pisec učbenika Liceja v Kragujevcu 1841: "Načelni osnovi umopravoslavne i položitelne policije", v kateri pravi, da je vloga države, da ustanovi "tišino in srečo v državi". Neposredna posledica je omejevanje tiska, ker v svojem bistvu tisk ne le omogoča javnosti dostop do različnih mnenj, ampak vnaša določen nemir, ki kvari tišino, ker kaže družbene probleme pritislovja in nepravilnosti v družbi. Bolj znan je spis K. Marxa, ki je nastal v istem času, leta 1843: "Pripombe k pruski inštrukciji o cenzuri", ki še vedno ni izgubil aktualnosti, kar recipročno pomeni, da omejevanje svobode izražanja mišljenja dobiva v 20. stoletju nove oblike in se dosega z novimi sredstvi. Za prakso mnogih modernih držav je karakteristično geslo: "Sivo v sivem - to je edina, edino dovoljena barva svobode" (MED,T.I. str.180). Bistvo cenzure je izraženo na nedvoumen način, ki bo v praksi potrdil avtoritarne in totalitarne vladavine: "Razsojanje vlade je edini državni razum. Vsakemu drugemu razsojanju in njegovemu brblanju je treba seveda v določenih časovnih okoliščinah res malo popustiti, a naj se to zato pojavlja zavedajoč se tega in lastne brezpravnosti, skromno in upognjeno, resno in dolgočasno" (str. 181). V bistvu cenzure, Marx bi rekel "v njeni družbeni biti", je ne samo strah za oblast, temveč konkretizacija tega strahu, *nezaupanje* do državljanov, ki se tako pretvorijo v podanike. Marx se polemično obrača na pooblaščeni organ cenzure: "Predpostavljate, da bodo uradniki ravnali povsem brezosebeno, brez sovraštva, strasti, omejenosti in človeških slabosti. A sumite tisto, kar je neosebno, *ideje*, da so te polne osebnih spletk in subjektivne podlosti. Instrukcija zahteva neomejeno zaupanje do stanu uradnikov a izhaja iz neomejenega nezaupanja do stanu neuradnikov" (str. 188).

To neposredno v praksi pomeni, da se zmanjšujejo razlike v mišljenjih še preden se javno publicirajo, v strahu pred sankcijo državnega interesa. Marx je privedel kritiko cenzure do njene končne praktične konsekvence: "Cenzura tendence in tendenca cenzure sta darilo nove liberalne inštrukcije" (str. 188). Seveda je edini zaključek, ki ga je lahko naredil radikalni kritik družbe, da "prava radikalna ozdravitev cenzure bi bila njena ukinitev" (str. 195). Vendar pa takoj doda, da so inštrukcije močnejše od ljudi, kar pomeni zavest o nujnosti ukinitve osnovnih vzrokov zasužnjevanja ljudi, tako ekonomskih kot političnih, da bi se šele potem ukinila cenzura.

V današnjih časih so oblike manipuliranja s tiskom in drugimi sredstvi javnega informiranja bolj zakrite, bolj posredne in manj vidne državljanom in njihovi kritiki.

3. Na prehodu iz 19. v 20. stoletje se spreminja družbena zavest in vprašanje svobode tiska se razširja od svobode izražanja mnenj na svobodo posameznika novinarja in zaščito poklica in osebne integritete novinarja. Pojavljajo se novi problemi z novimi

vlogami tiska - poročanje o dogodkih, pojavi se intervju kot nova oblika sporočanja mnenj o družbenih vprašanjih.

Politični boji 19. in 20. stoletja so bili spremljani z prepovedmi tiskanja in razširjanja kritičnih, radikalnih tekstov, v katerih se izražajo mnenja proti vladi, proti državni ureditvi in vladajoči ideologiji. Poleg prepovedi časnikov, ki jo izvajajo organi oblasti proti opoziciji, zaplemb materialov in različnih sankcij tiskarnam in izdajateljem (zaplembe, zaporne kazni, denarne kazni, prepovedi opravljanja dejavnosti), obstaja še posebno sredstvo nedemokratičnega postopka do javnih glasil. To je odsotnost posebnega Zakona o tisku, s čimer se omogoča povsem arbitrarno odločanje in postopanje državnih organov. Temu je podobno sprejemanje takšnih pozitivnih predpisov, ki so nejasni, dvosmiselni in vsebujejo pravne praznine, s katerimi se lahko manipulira v konkretnih primerih. Zakonodaja o tisku je vedno diskriminatorna, odgovorni organi pravosodja imajo diskrecijsko pravico o uporabi zakonskih določil v konkretnih primerih, kar dokazuje, da je pravica do javnega dajanja mnenj v tiskani obliki politično in širše družbeno dejanje in se tako tudi ocenjuje. S tem pa niso izključene različne oblike voluntarizma, političnih pritiskov in drugih oblik samovolje v odnosu do tiska.

4. Oktobrska revolucija je skušala tudi v svobodo tiska uvesti novosti in je zato razglasila svobodo vseh, da uporabljajo sredstva javnega informiranja za svoja mnenja, razen za kontrarevolucionarje, da bi lahko na 1. kongresu kominterne marca 1919 proklamirala novo pravico: "v toč.8. Tezi "Boržuazna demokracija in diktatura proletariata" se doda pravica vseh ljudi, da uporabljajo tiskarne. "Moderni totalitarizmi so med prvimi uvedli prepovedi vseh glasil neistomišljenikov (tako nacisti glasila levice, komunistov in socialdemokratov, stalinisti glasila leve in desne opozicije, anarhistov in drugih). Uvedli so drastične kazni za kršilce in nove oblike politične in policijske kontrole. Nove oblike nadzora nad tiskom odpirajo vprašanje odnosov javne odgovornosti in osebne integritete, a redno pomenijo kršenje ene osnovnih pravic modernih boržuaznih družb, ugrajene v temelje ustavnosti in zakonitosti pravice do privatnosti. Ali je lahko napisan, a neobjavljen tekst osnova za kazenski pregon, je vprašanje, ki v nekaterih zakonodajah ni rešeno še 50 let po nacističnih in stalinističnih pregonih. V odnosu do tiska kažeta nacizem in stalilnizem podobnost in posamezne razlike. Podobnost je v ideološkem izključevanju, kazenskopravni in politični represiji, fizični likvidaciji neistomišljenikov, uglednih novinarjev, kot tudi v kršenju načela o individualizaciji kazni in uporabi sankcij do članov družine. Najočitnejša je razlika v samem postopku, kjer nacisti uporabljajo mistični ritual sežiganja knjig in tiska, stalinizem pa je v imenu razrednega pristopa grobo uvedel avtocenzuro, legitimirano z odloki znanega Harkovskega kongresa pisateljev leta 1934.

5. Svoboda tiska se širše definira v modernih časih kot pravica do informiranja državljanov. To je rezultat družbenega razvoja, v katerem se stališča in odločitve utemeljujejo z informacijami, kar pomeni na posrednih spoznanjih o družbenih procesih, manj pa na osebnih izkušnjah. S tem se odpira še nov prostor za manipulacije s tiskom, zato je že Deklaracija o človekovih pravicah, sprejeta v Združenih narodih 10. 12. 1948, razglasila *pravico vsakega človeka do informacij.* V členu 19 se regulira ta pravica s klavzulo, da ima vsak pravico do svobodnega mišljenja in izražanja, pravico, da ni vznemirjan zaradi svojega mišljenja in izražanja, pravico, da zahteva, dobiva in širi obvestila in ideje s kakršnimi koli sredstvi, neoziraje se na meje. Informacije so osnova

vseh važnješih družbenih odločitev v modernih družbah - tako državnih, političnih, vojaških in strokovnih. Zato lahko trdimo, da je danes, še bolj pa bo to jutri, uprava bazirana na informacijah.

Civilizacija, v kateri živimo, je civilizacija strojev in strahu. Eno močnih sredstev vladanja je tudi strah zaradi nepopolne ali izkrivljene informiranosti. Informacije in tisk kot eden od njenih posrednikov sta sredstvo boja za demokratično javno mnenje in sprejemanje demokratičnih odločitev, istočasno pa tudi sredstvo za manipuliranje s temi pravicami. Francoska meščanska revolucija je deklarirala temeljne pravice, ki so bile razširjene in dograjevane z novimi pravicami in inštrumenti za njihovo zagotovitev v prejšnjih dveh stoletjih. Moto revolucije 1789 "Vojna gradovom, mir kočam" se lahko s stališča socialno-političnih odnosov razširi na vsa področja družbe, vključujoč tudi svobodo tiska. Ta je važno sredstvo v boju proti vladavini strahu, to pa dokazujejo stotine ubitih in izginulih novinarjev širom sveta. Informacije se da uporabiti in zlorabiti, širijo se kljub poskusom oblasti ali drugih, da bi jih prikrili javnosti. Objektivno je informiranost odvisna od treh faktorjev: 1. bogastva družbe, 2. nivoja izobrazbe, 3. širine stališč, ki omogoča samostojno opredeljevanje in ne le sledenje eni odločitvi. Subjektivno je odvisna tudi od obče in politične kulture, od spoštovanja človeka in pravice do razlik v mnenjih. Družba si lahko izbori informiranost na višjem nivoju, kot je nivo njenih trenutnih materialnih možnosti, kot je tudi možno, da je ta nivo nižji od materialnih možnosti.

Iz vsega povedanega lahko zaključimo, da kljub vsem preprekam svoboda tiska ima ne samo bogato zgodovino, ampak tudi lastno bodočnost. Ne moremo si zamisliti niti ene razvite družbe 21. stoletja brez te pravice in njenih novih vidikov.

LITERATURA

Politička enciklopedija, Beograd, 1980,
Pravna enciklopedija, Beograd, 1979,
Mala enciklopedija Prosveta, Beograd, 1984,
Ljudske svobode i prava, Beograd, 1988.
Vrcan,S., Liberalizam (članek v Enciklopedijski rečnik marksizma v izdaji Instituta za medjunarodni radnički pokret, v tisku).

Psihologija

O vrednotah kot (raznovrstni) oblikovalni sestavini človekove osebnosti

ALOJZIJA ŽIDAN

Za sodobno družbo lahko trdimo, da predstavlja informacijsko družbo oziroma družbo informacij. Človek je v svojem vsakdanjem življenju obkrožen s številnimi informacijami, ki predstavljajo močne dejavnike oblikovanja njegove osebnosti in njenega vedenja. Skozi informacije se tudi oblikujejo človekove vrednote. Prav vrednote, ki jih gradijo informacije, so tiste, ki determinirajo človekovo življenje. Spričo tega dejstva ni presenetljivo, da (če) obstaja zelo velik interes za njihovo preučevanje. Preučujejo jih filozofi, sociologi, psihologi, antropologi in še in še bi lahko naštevali.

Za informacije, ki oblikujejo človekove vrednote, so zlasti zainteresirani številni socialni dejavniki. In to spričo dejstva, ker je z njimi mogoče oblikovati človekovo socialno vedenje. Zato se zastavlja problem: koliko je človek kot osebnost sploh svoboden pri oblikovanju svojih vrednot? Koliko je človekova osebnost resnično svobodna osebnost pri (v) svojem vrednotenju? In to tudi tedaj, ko misli, da je pri tem resnično avtonomna osebnost?

Vrednote so pojavi, ki so odvisni od mnogih dejavnikov. Predvsem je ključnega pomena ta, ki mu rečemo sama vsebina vrednote. Pomembno pa je tudi: kdo dejansko vrednoti? Kajti vrednoti posameznik, družina, šola, družba itd. Pa tudi: kako vrednoti?

Prav vrednote so tudi vsebinski element informacije. Vrednote so tiste, ki določajo informiranju smisel. Spričo tega je tudi za znanost posebej pomembno, da ugotovi moč informacije, njeno strukturiranje. Povedano še drugače: (tudi) problem raziskovanja informacij je vedno sočasno povezan z vrednotami informacij.

Preučevanje nanizanih problemov je zelo aktualno. Spričo tega motiva se bomo tudi mi v pričujočem prispevku bavili z obravnavo nekaterih. Tematiko, ki jo bomo obravnavali, lahko natančneje dorečemo kot poskus analize vprašanj: o kakšnih vrstah vrednot (pa) sploh lahko govorimo? Zanimalo nas bo tudi: katere pomembne funkcije lahko pri človekovi osebnosti opravljajo pojavi, imenovani vrednote? Z analizo, ki bo poskusila opredeliti (nekatere) vrste in funkcije vrednot, pa seveda tudi tega, zelo kompleksnega problema ne bomo izčrpali v vsej njegovi širini in globini. Problem bo še ostal, saj je na njegovem področju danes veliko odprtega, nedorečenega. Skratka takšnega, kar sili in mora siliti k nadaljnjemu razmišljanju.

Rečemo lahko, da obstajajo zelo številne klasifikacije (tipologije) vrednot. Le-te temeljijo na upoštevanju zelo različnih kriterijev.

"Poznana je že klasična (in dosti kritiziranna) klasifikacija Allporta, Vernona ter Lindziya, ki deli vrednote na teoretične, ekonomske, estetske, politične ter religiozne."[1]

Trditev o obstoju zelo številnih klasifikacij (tipologij) vrednot ter o njihovem upoštevanju zelo različnih kriterijev pa lahko podkrepimo še z ogledom nekaterih vrednotnih klasifikacij (tipologij).

Milton Rokeach, na primer, razlikuje dve vrsti vrednot: instrumentalne in terminalne. Medtem ko se instrumentalne vrednote nanašajo na zaželene načine obnašanja, pa se terminalne vrednote nanašajo na zaželena končna stanja eksistence, na končne cilje, ki predstavljajo smiselne neke aktivnosti. Tako v okviru instrumentalnih vrednot tudi Rokeach razlikuje moralne vrednote ter vrednote sposobnosti, v okviru terminalnih vrednot pa osebne (personalne) in družbene vrednote. Po Rokeachu imajo terminalne vrednote pretežno intrapersonalni značaj, instrumentalne vrednote (posebno moralne) pa pretežno interpersonalni značaj.

Za posredovano klasifikacijo (tipologijo) vrednot Rokeacha lahko rečemo, da je zgrajena na upoštevanju temeljnega kriterija, ki ga lahko opredelimo kot: vloga vrednote in njena uporaba. Toda, trdimo tudi lahko, da upošteva Rokeach navedeni kriterij pri svoji vrednotni klasifikaciji (tipologiji) v pretirano statičnem pomenu. Ne upošteva namreč, da je odnos med tema dvema vrstama vrednot zelo dinamične narave. Trdi se lahko, da gre za dva sicer ločena, toda funkcionalno povezana elementa: načini obnašanja so instrumenti za doseganje ciljev. "Ta odnos je torej potrebno razumeti fleksibilno: neka terminalna vrednota je prav tako lahko tudi sredstvo za uresničenje nekega cilja - torej druge terminalne vrednote. Pa tudi ista instrumentalna vrednota lahko predstavlja način za doseganje večjega števila ciljev, in tudi nek cilj je lahko dosežen s posredovanjem večjega števila različnih instrumentalnih vrednot."[2]

S klasifikacijo (tipologijo) vrednot, ki temelji na upoštevanju kriterija, kakšna je vloga vrednote in njena uporaba, vendar ne razumljena v statičnem Rokeachovem (temveč v dialektičnem) pomenu, pa se lahko tudi srečamo pri dr. Vojanu Rusu. Tudi le-ta meni, da lahko razlikujemo:

1. vrednote kot cilje
2. in vrednote kot sredstva.

Poleg navedene klasifikacije (tipologije) vrednot pa dr. Vojan Rus tudi opozarja na obstoj še drugih možnih zanimivih klasifikacij vrednot. In sicer: če upoštevamo (kot kriterij) bistvene stopnice v spoznavanju vrednot, potem lahko po njegovem mnenju tudi razlikujemo naslednje vrednote:

1. povsem nezavedne vrednote in protivrednote;
2. slutene (ali občutene) vrednote in protivrednote;
3. figurativno čustvene vrednote in protivrednote;
4. hipotetične vrednote in protivrednote;

---

[1] Ljiljana Bačević, Pristup proučavanju vrednosnih dimenzija međunarodne televizijske razmene, Magistarski rad, FSPN, Ljubljana, 1978, str. 74.
[2] Ibidem, str. 73.

5. izkustveno (in tudi znanstveno) spoznane vrednote in protivrednote;

6. novo zamišljene vrednote.

V zvezi z graditvijo posredovane tipologije vrednot pa njen avtor meni: "Slutnje, figure in hipoteze so stalne sestavine človeškega vrednostnega dojemanja in - v najrazličnejših oblikah - stalno predhodno gradivo vrednostnih sodb in zamisli."[3]

Upoštevajoč kriterij, človekovo ustvarjalnost, tudi lahko razlikujemo:

1. naravne vrednote ter

2. kulturne vrednote.

"Vrednote, ki so rezultat človekove ustvarjalnosti, so kulturne vrednote."[4]

Po mnenju dr. Vojana Rusa pa je možno razlikovati še med naslednjimi vrednotnimi strukturami:

1. vrednota (dobro) - protivrednota (slabo) (upoštevajoč kriterij vrednosti kake vrednote);

2. vrednota na sebi (do sebe) - vrednota do drugega (upoštevajoč kriterij vrednota za koga);

3. možna vrednota - uresničena vrednota (upoštevajoč kriterij uresničevanja vrednote);

4. notranja vrednota - zunanja vrednota (upoštevajoč kriterij lokacije vrednote);

5. pretekla - sedanja - prihodnja vrednota (upoštevajoč kriterij prevladujoče časovne dimenzije v vrednoti);

6. obča - posamična vrednota itd. (upoštevajoč kriterij pripadnosti vrednote).

Klasifikacija (tipologija) vrednot, s katero se lahko srečamo pri dr. Arifu Tanoviću, je grajena na prvenstvenem razlikovanju (prav vseh) vrednot na:

1. individualne ter

2. na družbene vrednote.

Tanovićeva klasifikacija torej pri svojem razlikovanju vrednot upošteva kot temeljni kriterij: kriterij pripadnosti vrednote. Sicer pa Tanović pravi: "Vse vrednote imajo individualno in družbeno komponento: v ekonomiki imamo individualno delo ter uporabno vrednost, kot tudi abstraktno delo ter menjalno vrednost; v morali individualno zavest in družbene norme, v religiji individualno verovanje in cerkveni kodeks, v umetnosti individualno ustvarjalnost ter sodbe kritike in publike, v znanosti individualni raziskovalni akt ter družbeno verifikacijo, v politiki individualne in družbene interese. Največja tako individualna kot družbena vrednota je osebnost. Nekatere človeške vrednote so pretežno individualne, toda nobena ni popolnoma nedružbena. Znanstvenik, pesnik, filozof ustvarjajo vrednote kot osamljeni individui, toda z imanentnim družbenim ciljem. Umetniško delo ne ustvarja družba, temveč osebnost, ki s svojim delom oplemeniti skupnost. Družba ne občuti, ne misli, ne pomni, ne ljubi, temveč delajo to individualni ljudje, ki tvorijo družbo."[5]

Na vprašanje o kakšnih vrstah vrednot lahko govorimo, oziroma, kako le-te klasificirati, odgovarja dr. Jože Šter takole: "Največkrat govorimo o moralnih in umetniških vrednotah, o političnih in znanstvenih vrednotah, o religioznih vrednotah, o vrednotah v športu itn. Vse te razlike so pomembne, toda z vidika naše teme je pomembnejša druga delitev. H graditvi človekove celovitosti, k obstoju in razvijanju

---

[3] Dr. Vojan Rus, Etika in socializem, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976, str. 354.

[4] Ibidem, str. 361.

[5] Dr. Arif Tanović, Vrijednost i vrednovanje, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1972, str. 43.

bistva človeka prispevajo lahko naravne stvari (bitja), kot je na primer zrak, voda, pragozd itn., ali pa produkti človekovega dela, kot so na primer hiša, kruh, samoupravljanje itn."[6]

Iz navedenega razmišljanja lahko torej sklepamo, da je za njihovega avtorja (in sodimo, da povsem upravičeno) pomembnejše vprašanje: koliko neka vrednota prispeva h graditvi človekove celovitosti, kot pa vprašanje, katera vrednota prispeva k temu cilju.

Tako, kot opozarja dr. Arif Tanović, da je možno prav vse vrednote klasificirati na individualne in na družbene oziroma, da so le-te v medsebojno prepletujočem se, dialektičnem odnosu, pa meni tudi dr. Ilija Mrmak. Tudi dr. Mrmak opozarja na to, da lahko pri človeku razlikujemo med njegovim:

1. individualnim in
2. družbenim vrednotenjem.

Oziroma, po mnenju dr. Mrmaka celovitost človekovega bitja in njegovih vrednot nikakor ne predstavlja tudi ovire, da ne bi mogli pri človeku govoriti o njegovih družbenih vrednotah še tudi posebej, ločeno. Toda če človekove družbene vrednote obravnavamo kot posebni (ločeni) predmet analize, dr. Mrmak tudi povsem upravičeno opozarja na to, da je pri takšnem delu potrebno upoštevati izredno pomembno dejstvo. To je, celoto, oziroma, tudi takšne prvine in razsežnosti človekove osebnosti, kot so: njeno aktivnost (delovnost), zavest in ustvarjalnost, zgodovinskost itd. Kajti neupoštevanje tega dejstva nas lahko vodi v različne sociologizme oziroma v enostransko sklepanje, češ da je temeljna in edina določevalka človeka zgolj njegova družbenost. Res je, da je (in da je bila tudi v zgodovini) človekova družbenost vedno izredno pomembna določevalka njegovega izražanja in uresničevanja. Toda, to ni bila edina določevalka njegovega izražanja. Sicer pa o družbenih vrednotah oziroma o njihovem pomenu za življenje posameznika razmišlja dr. Mrmak tudi takole: "Globalni sistem človekovih vrednot vsebuje kot bistven del vrednote njegove družbenosti in družbenega izražanja. To so vrednote, s pomočjo katerih človek kot individuum ali kot človek družbenih skupin izraža svoje temeljne potrebe in interese, cilje in želje po urejanju svojega družbenega življenja, v ožjih ali najširših družbenih razmerah. Te vrednote so odvisne od človekove razvitosti, spoznanj, doživljanj, prepričanj, stališč in drugih njegovih značilnosti, ki so lahko racionalne ali iluzorne, lahko so se razvile pod vplivom lastnih spoznanj, vzgoje v družini, družbi, ali pa pod drugimi vplivi fizičnega in psihičnega življenja. Te vrednote so tudi podlaga za njegovo prostovoljno združevanje v družbene skupine, da bi laže uresničil svoj interes (cilje, želje itd). Te skupine, če so formalno organizirane in institucionalizirane, imajo posebno določene tudi svoje cilje, ki vsebujejo temeljne vrednote teh skupin; vendar pa se vse vrednote vseh posameznikov lahko tudi v čem razlikujejo, odstopajo v tistih svojih razsežnostih, ki niso bistvene za uresničitev vrednot skupine (organizacije). V okviru teh skupin lahko pride do boja glede temeljnih interesov, skupina (organizacija) lahko razpade ali nekatere, tudi bistvene, vrednote zamenja. Namreč, razumeti je treba, da niti v primeru prostovoljnega združevanja interesov ni možna popolna enotnost interesov med individuom in skupino, temveč poteka znotraj teh skupin boj glede vrednot in vrednotenja. Če pa so skupine (organizacije) bolj trdno institucionalizirane, lahko s svojo močjo in avtoriteto zadušijo vse nasprotne individualne interese, pa tudi interese večine, ker se lahko znotraj

---

[6] Dr. Jože Šter, Socialistična morala in morala v socializmu, Knjižnica sindikati, Ljubljana, 1981, str. 27.

organizacij razvijejo centri moči, številčno majhni, ki svojo moč črpajo iz institucionalne organiziranosti."[7]

Ne da bi z ogledom zgolj nekaterih klasifikacij (tipologij) vrednot izčrpali prav vse možne kriterije, ki nastopajo kot določevalci tako razumevanja (zelo širokega) pojma vrednota kot tudi njegovih različnih vrst, moramo vendarle opozoriti na nekatera dejstva. Pa tudi na vprašanje, ki se nam pojavlja ob preučevanju tovrstne tematike. Dejstvo je, da lahko razlikujemo med zelo različnimi vrstami vrednot, med katerimi celo prihaja do boja. In če lahko govorimo tudi, kot smo spoznali, o vrednoti na sebi, o vrednoti za sebe, se zastavlja vprašanje: ali je torej res tudi nekaj lahko vrednota, četudi človek sam to tako ne vrednoti? Izredno pomembno pa je še tudi spoznanje, da je pri človeku kot osebnosti možno razlikovati med dvema, prepletujočima se vrstama vrednotenja: med njegovim individualnim in socialnim vrednotenjem.[8] Proces srečevanja individualnih in socialnih vrednot pa je pri osebnosti prav zaradi dejstva, ker je le-ta v sodobni družbi multimedijski informacijski sprejemnik, mnogokrat zelo neusklajen. Rečemo celo lahko, da gre mnogokrat za proces, v katerem se v osebnosti pojavljajo navzlic medsebojnemu prepletu in pogojevanju njenih individualnih in socialnih vrednot konflikti, protislovja. In prav nastopajoči konflikti, protislovja so v osebnosti tudi vzročni dejavniki potrebnega spreminjanja in dograjevanja njenih različnih vrednot. S spremembami, potekajočimi v osebnosti, pa se osebnost tudi lahko razvija, saj njen razvoj ravno predstavlja oblikovanje novih in preseganje prej oblikovanih vrednot.

Pri osebnosti, na kar nas je že opozorila izvedena analiza, sta torej njena potekajoča procesa individualnega in socialnega vrednotenja v medsebojni povezavi, oziroma predstavljata dialektično celoto.

FUNKCIJE VREDNOT

Napovedali smo že, da se bomo še tudi lotili analize vprašanja: katere pomembne funkcije pa lahko pri človekovi osebnosti opravljajo (tako zelo različno obstoječe) vrednote?

Med pomembne funkcije, ki jih lahko opravljajo vrednote, številni avtorji zlasti uvrščajo sledeče:

- Vrednote lahko koristijo človeku kot standardi (kot oporni vzorčni temelji) za njegovo obnašanje na mnogih področjih. Tako imajo lahko pomembno funkcijo pri človekovem zavzemanju stališč, pri njegovem presojanju, samoocenjevanju, ocenjevanju drugih, vplivanju na druge in podobno. Oziroma poudarja se, da tako kot imajo vrednote pomembno vlogo v makrostrukturi družbe, imajo pomembno vlogo tudi v intimnem svetu posameznikovega življenja. Prav vrednote so posamezniku vodilo, ki lahko usmerja njegovo obnašanje do družbe in do samega sebe.

---

[7] Dr. Ilija Mrmak, Kriza našega družbenega vrednostnega sistema in oblikovanje vrednot, Krizni pojavi (Zbornik razprav), FSPN, CDPI, Ljubljana, 1983, str. 501, 502

[8] Več o tematiki, ki zadeva socialne vrednote, je mogoče spoznati še v viru: Miloš N. Đurić, Postanak, razvitak i promene opštih vrednosti, Savremenik, Beograd, 1967.

- Vrednote pa so tudi tiste, ki človeku omogočajo, da se laže pravilneje odloči. Človek se namreč lahko laže odloči na podlagi presoje dobrih ali slabih posledic nečesa, kar bi želel uresničiti in čemur bi se hotel izogniti. Torej nečesa, kar je vredno ali pa ne.

- Vrednote tudi v osebnosti opravljajo integrativno funkcijo oziroma tudi omogočajo integriranost osebnosti. Osebnost z dobro integriranimi vrednotami je namreč "bolj zdrava", bolj zanesljiva. Skratka, ve, kaj hoče.

- Vrednote osebnost tudi lahko motivirajo. Oziroma, vrednote lahko koristijo osebnosti tudi kot motivacijska sredstva za njeno doseganje zaželenih ciljev.

- Vrednote imajo pomembno vlogo tudi v procesu prilagajanja posameznika družbenemu okolju, v katerem le-ta živi. Prav tako pa tudi v procesu njegove samoaktualizacije.[9]

- V družbenem življenju vrednote tudi dopuščajo predvidevanje. Po vrednotah namreč tudi lahko predvidevamo obnašanje posameznika.

- Zlasti nekatere vrednote imajo izreden pomen tudi za občutek identitete. Lahko so bistven pogoj tudi za sprejemanje drugih vrednot. Oziroma, lahko so pomembnejše celo od - življenja (na primer svoboda, če je ogrožena).

Vrednote so tudi regulatorji konfliktov; v borbi motivov imajo vrednote vlogo arbitra.

Vrednote pa so tudi izvor moralnih norm; determinirajo moralo posameznika in družbenih skupin. Če ne poznamo vrednot, tudi ne moremo dojeti bistva morale.

- "Kar zadeva družbene skupine in družbo v celoti, imajo vrednote in vrednotni sistem funkcijo ohranjanja kontinuitete v razvoju, integrativno funkcijo in funkcijo identifikacije, toda tudi funkcijo temelja za razvijanje konfliktov. Vrednote in vrednostni sistem tudi predstavljajo dejavnik določanja in uresničevanja družbenih ciljev (njihove prednosti in načina uresničevanja) ter osnovo za razvijanje, sprejemanje in transformiranje ideologije."[10]

- Za človekovo osebnost predstavljajo vrednote pomemben instrument, kateri ji z opravljanjem svoje spoznavne funkcije pomaga pri njenem sprejemanju različnih informacij, dobivajoč jih iz multimedijskih informacijskih virov. Opravljanje spoznavne funkcije vrednot se izraža tako, da osebnost laže in hitreje sprejema tiste informativne vsebine, do katerih ima že predhodno oblikovan ustrezen (pozitivni) vrednotni odnos. Oziroma, prav njene že oblikovane vrednote tudi opravljajo pomembno vlogo pri njenem sprejemanju različnih informativnih vsebin. Poznavanje spoznavne funkcije vrednot, ki se pri osebnosti izraža v opravljanju selekcije pri njenem sprejemanju informativnih vsebin, je torej pomembno. Pomembno spričo tega, ker je nujna krepitev kognitivnih temeljev vrednot osebnosti.

- Spoznavna funkcija, ki jo pri osebnosti opravljajo vrednote, pa se nadalje tudi prepleta z njihovo motivacijsko funkcijo. Vrednote tudi delujejo, kot smo že dejali, kot motivacijski cilji, kateri relativno trajno, celovito usmerjajo osebnostno aktivnost. Sicer pa se prepletenost spoznavne in motivacijske funkcije vrednot pri osebnosti lahko izraža takole: (tiste) že oblikovane vrednote osebnosti, ki vplivajo kot pozitivna spoznavna

---

[9] Opozorimo naj, da navedeno funkcijo vrednot še zlasti poudarja A. H. Maslow. Le-ta pripisuje izreden pomen vrednotam, ki ga imajo v procesu prilagajanja posameznika. Oziroma, Maslow govori (v delu: Motivacija ličnosti, Nolit, Beograd, 1982) o prilagojevalni, o ego-obrambeni in o samoaktualizacijski funkciji vrednot. O tem, kako razumeva vrednote Maslow, glej še tudi: Vladimir Vujčić, Sistem vrijednosti i odgoja, Školske novine, Zagreb, 1987, str. 34.

[10] Ljiljana Bačević, Pristup proučavanju vrednosnih dimenzija međunarodne televizijske razmene, Magistarski rad, FSPN, Ljubljana, 1978, str. 74.

določilnica tudi na njeno sprejemanje informativnih vsebin, lahko tudi vplivajo na motivacijo osebnosti. Vrednote imajo lahko avtonomno in heteronomno osnovo, ki pa sta v medsebojnem prepletu. Upoštevajoč tovrstno spoznanje, pa lahko tudi poudarimo, da še zlasti resnične, avtonomne vrednote osebnosti (z vključevanjem svojih širokih kognitivnih sestavin) le-to lahko tudi visoko motivirajo, saj ima do njih kot odnos do nečesa, kar jo izrazito zavezuje. Torej, še zlasti izoblikovane (avtonomne) vrednote tudi lahko vplivajo na razvijanje njene motivacije. Razvita motivacija osebnosti pa je le-tej nenehno potrebna kot nujni dejavnik za njeno sprejemanje ter nadaljnje razvijanje novih, še naprednejših vrednot.

- Opozorimo pa tudi lahko, da vrednote opravljajo funkcijo pomnjenja. Prav vrednote so pojavi, ki lahko pri osebnosti tudi izrazito vplivajo na njeno pomnjenje. Tudi (za)pomnitev informativnih vsebin lahko pri osebnosti poteka hitreje in bolje, če so te vsebine usklajene z vrednotami osebnosti.Včasih pa lahko pri njihovem sprejemu celo prihaja do (delne) prekinjenosti. Osebnost se namreč tudi lahko vztrajno upira (za)pomnitvi tistih informativnih vsebin, ki so zanjo povsem nove. Nove v pomenu neskladanja z njenimi že izoblikovanimi vrednotami. Prav zato se poudarja, da so tudi pri osebnosti vrednote relativno stalne in (včasih izredno) težko spreminjajoče se kategorije.

- Smotrno pa je tudi reči, da vrednote z opravljanjem svojih različnih funkcij lahko vplivajo na obnašanje osebnosti. Ali, rečeno še drugače: pri osebnosti lahko opravljajo vrednote funkcijo možnega vplivanja na njeno obnašanje. Pa tudi funkcijo možnega predvidevanja njenega obnašanja. Toda, ko poudarjamo, da pri osebnosti vrednote tudi lahko opravljajo funkcijo možnega vplivanja na njeno obnašanje, moramo seveda znova reči, da zgolj vrednote osebnosti ne predstavljajo edino določilnico njenega obnašanja. Le-to je tudi določevano z množico drugih dejavnikov, nastopajočih v družbenem okolju. Tako pri tem, kako se bo obnašala osebnost, poleg njenih (osebnih, individualnih in socialnih) vrednot igrajo pomembno vlogo tudi njene ocene, ki temeljijo na predvidevanju, kako bo sprejelo njeno obnašanje tudi družbeno okolje, v katerem osebnost živi.

- Razpravo o funkcijah, ki jih pri osebnosti opravljajo vrednote, lahko še tudi dopolnimo s pomembno ugotovitvijo. Ta je, da prav vrednote pri osebnosti tudi predstavljajo temelj njenega čuta za opravljanje dolžnosti)[11] in odgovornosti. Tudi izrečeno dejstvo ponovno potrjuje, kako zelo aktivno vlogo(e) lahko pri osebnosti opravljajo vrednote. "Do vrednot ima človek namreč odnos kot do nečesa, kar ga zavezuje. Zato bi lahko rekli: kolikor vrednot ima človek, kolikor vrednot je sprejel, toliko ima tudi dolžnosti in odgovornosti. Če ima človek na primer vrline pravičnosti, iskrenosti in druge, tedaj ima do njih tudi dolžnost in odgovornost. Če izpolnujuje te vrline, izpolnjuje tudi določene dolžnosti do sebe, do drugega človeka, do družbene skupine in organizacije.[12]

- Že pri obravnavi funkcij, ki jih opravljajo vrednote tako v življenju posameznika kot v celotnem družbenem življenju, smo tudi opozorili na opravljanje integrativne funkcije vrednot. Povedali smo, da tako, kot lahko vrednote integrirajo posameznikovo

---

[11] O dolžnostih, opredelitvi njihovega bistva, o njihovi relativni in absolutni naravi, o njihovih različnih vrstah itd. glej obširneje še v delih: Pavičević Vuko, O dužnostima (1. in 2. del), Izdavačko preduzeće "Rad", Beograd, 1962.

[12] Dr. Ilija Mrmak, Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Zavod SRS za šolstvo, Novi vidiki, Ljubljana, 1977, str. 176.

osebnost, se njihov integrativni (kohezivni) učinek tudi izraža na globalnem, družbenem nivoju.

SKLEPNA MISEL

V pričujočem prispevku smo torej pojasnili, da je vrednota zelo pomembna oblikovalna sestavina človekove osebnosti. Oblikovalni učinki vrednote na osebnost so zelo različni. Ta raznovrstni pojav se zaradi svoje takšne narave tudi različno klasificira (tipologizira). Toda, navzlic obstoju njegovih različnih klasifikacij (tipologij), lahko tako raznovrstno obstoječe vrednote opravljajo v življenju posameznika in družbe mnoge, v dialektičnem prepletu pogojene, sila pomembne funkcije. Vsa ta spoznanja pa so zelo pomembna, še predvsem za današnji čas, ko vrednotni pojav mnogokrat tako izrazito spreminja svojo naravo, da upravičeno govorimo o pojavu "prevrednotenje vrednot".

VIRI

1) ARHANGELSKI - Mihailovič, Leonid, Marksistkaja etika, Izdatelstvo "Misl", Moskva, 1985.
2) BAĆEVIĆ, L., Pristup proučavanju vrednosnih dimenzija međunarodne televizijske razmene, Magistarski rad, FSPN, Ljubljana, 1978.
3) DURIĆ, M., Postanak, razvitak i promene opštih vrednosti, Savremenik, Beograd, 1967.
4) FILIPOVIĆ, V., O aksiologiji kao temeljnoj filozofskoj disciplini, Zagreb, 1963.
5) HAVELKA, N., Saznajni sadržaj socijalnih stavova (doktorska disertacija), Filozofski fakultet, Beograd, 1972.
6) HAVELKA, N., Emocije u stavovima, Kolarčev narodni univerzitet, Beograd, 1975.
7) JODL, F., Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, I. Band, Stuttgart und Berlin, 1930.
8) JUŽNIČ, S., Politična kultura, Obzorje, Maribor, 1973.
9) KANGRGA, M., Etika in revolucija, Nolit, Beograd, 1981.
10) KIRN, A., Vrednotne razsežnosti znanosti, TIP, Ljubljana, let. 1986, št. 12.
11) MARKOVIĆ, M., Marksistički humanizam i problem vrednosti, Zbornik "Humanizam i socijalizam", Zagreb, 1963.
12) MASLOV, A.H., Motivacija ličnosti, Nolit, Beograd, 1982.
13) MRMAK, I., Kriza našega družbenega vrednostnega sistema in oblikovanje vrednot, Krizni pojavi (Zbornik razprav), FSPN, CDPI, Ljubljana, 1983.
14) MRMAK, I., Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Novi vidiki, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, 1977.
15) PAVIČEVIĆ, V., O dužnostima (1. in 2. del), Izdavačko preduzeže "Rad", Beograd, 1962.
16) RUS, V., Etika in socializem, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976.
17) ŠTER, J., Socialistična morala in morala v socializmu, Knjižnica sindikati, Ljubljana, 1981.
18) TANOVIĆ, A., Vrijednost i vrednovanje, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1972.
19) TOMIĆ, S., Marksizam i vrijednosna orientacija u nastavi, Univerzitet danas, Beograd, let. 1986, št. 1.
20) FEIGE, W., Beiträge zur Methodik des Staatsburger-kundeunterrichts, Volk und Wissen, Berlin, 1975.
21) VUJČIĆ, V., Sistem vrijednosti i odgoja, Školske novine, Zagreb, 1987.
22) ŽIVOTIĆ, M., Čovek i vrednosti, Prosveta, Beograd, 1969.

Osebnost, vrednote in mediji množičnih komunikacij - I. del

MOJCA VIZJAK-PAVŠIČ

1. POJEM KULTURE

Izraz kultura se uporablja v različnih pojmovnih zvezah ter se nanaša na vrsto različnih stvari oziroma pojavov. Posledica tega je tudi veliko število opredelitev pojma kultura.

Kljub temu je večinoma možno uporabljati ali brati ta termin jasno in nekontroverzno: tako govorimo o mladinski kulturi, o kulturni industriji, o kulturni osebi, o slovenski kulturi, o kulturi delavskega razreda, o množični kulturi; ali celo o kultiviranih biserih, bakterijski kulturi, agrikulturi in kultivaciji zemlje. Iz navedenih primerov je razvidno, da je pojem kulture *multidiskurziven;* uporablja se ga v številnih različnih diskurzih, kar pomeni, da ni možno vnesti neke ustaljene definicije tega termina v katerikoli oziroma vsak kontekst in pričakovati, da bo smiselna, temveč je potrebno identificirati diskurzivni kontekst sam. To je lahko diskurz o nacionalizmu, modi, antropologiji, literarni kritiki, vinogradništvu, marksizmu, raziskavah kulture itd. Pomen kulture je tako v različnih kontekstih determiniran na podlagi diferenciacije od drugih pojmov v tem diskurzu in ne brezpogojno na podlagi reference na katerekoli intrinzične ali samorazvidne lastnosti, ki naj bi bile tipično kulturne. Se pravi, to, na kar se termin nanaša, je določeno s samim terminom v njegovem diskurzivnem kontekstu in ne na kak drug način.

1.1. Zgodovinski razvoj pojma kulture

Tako raznolika uporaba pojma kultura korenini v zgodovini uporabe tega termina znotraj različnih diskurzov. Izvira iz latinske besede *cultura,* ki je prvotno označevala obdelovanje zemlje, rastlin. Z razširitvijo je pojem obsegal kulturo bitij od ostrig do bakterij. Kultivacija v tem pomenu implicira ne le rast, pač pa tudi premišljeno skrb za transformiranje "naravnega" v zaželeno "kultivirano" - prizadevanje na podlagi selekcije, napredovanja ali izboljšanja karakteristik. Če apliciramo vse to na ljudi, je jasno, da ponuja termin plodno metaforo za kultivacijo duha - premišljeno gospodarjenje z "naravnimi" kapacitetami, da bi producirali popolne vodje. Ni brez pomena, da prav ta uporaba termina približno koincidira z uveljavljanjem prve stopnje sodobne tržne ekonomije - zgodnji agrarni kapitalizem v 17. in 18. stoletju. Zgodnja hegemonija

aristokratskih zemljeposestniških kapitalistov je bila odvisna od urbanega, industrijskega, komercialnega kapitala. V času, ko so začele ekonomske in politične spremembe izzivati naturalizirane pravice "kultiviranih", da vodijo, se je izoblikoval pomen kulture v smislu produkcije vrste ljudi, ki niso "naravno" (z božansko pravico nasledstva) postavljeni, da vodijo. Kasneje je termin ožigosal Marx (kultura, ki pomeni dela čudežev za bogate, pomeni prav tako cape in korupcijo za revne), dozdevno so ga ignorirali kapitalisti, prepuščen je bil inteligenci.

Ustalil se je zlasti z Matthewom Arnoldom (Marxovim sodobnikom) in njegovimi nasledniki v pomenu, ki se je nanašal na nematerialne, duhovne perfekcije na podlagi razvoja znanja in prakticiranja "visoke" literature, "čistih" umetnosti in "resne" glasbe. Ker je bil cilj perfekcija in ne le razumevanje, ter duhovno in ne materialno, so obravnavali kulturo kot trening "diskriminacije" in "ocenjevanja", kar je temeljilo na "responzivnosti" na "najboljše, kar je bilo mišljenega in rečenega na svetu". Kulturni kritiki so si nato prizadevali, da bi predpisali in ustalili, kaj natančno lahko velja kot "najboljše". Sodobni zagovorniki tega koncepta kulture kot perfekcije so bili vplivni v širjenju ideologije visoko vmeščenim elitam v vladi, administraciji, intelektualnim in celo publicističnim krogom, znotraj katerih je bil lahko njihov sekcijski interes predstavljen kot splošni interes. Tako je elitistično pojmovanje kulture kmalu naletelo na ostre kritike, češ da le-ta razlašča večino ljudi ter ob tem pušča nekaj "kultiviranih" in "nekultivirano" večino. Razvidno je namreč, da obstaja grozljiva stopnja ujemanja med to razdelitvijo kulture in drugimi socialnimi razdelitvami - na primer, na razrede, spol in rase.

"Ozko", "elitistično" pojmovanje kulture je naletelo na ostre kritike tudi pri nekaterih naših družboslovcih, ki se opredeljujejo za cilje, ki so v interesu čim širšega kroga ljudi, delovnega ljudstva itd. Praktiki in teoretiki, ki uporabljajo pojem kulture v tem širokem smislu, poudarjajo, da jim ne gre za podporo relativno maloštevilni družbi umetnikov, kritikov in humanistov, temveč za veliko več. Zavzemajo se, denimo, za to, da kultura ne bi bila nekaj ločenega in specifičnega, ampak da bi bila nekaj občega in vsakomur dostopnega. Podobna teoretična izhodišča so tudi podlaga politike podružbljanja kulture pri nas. Pred časom se je zoper ozko, sektorsko, elitistično pojmovanje kulture postavil hrvaški filozof Vanja Sekulić, za njim pa sta o isti temi pisala Stipe Šuvar in Žarko Puhovski (Rupel, 1986).

Še posebej radikalni transformaciji je bil koncept kulture podvržen v okviru v svetu vplivnih kulturnih raziskav, na katere sta imela močan vpliv zlasti Richard Hoggart in Raymond Williams. Kulturne raziskave, v okviru katerih definirajo kulturo kot *"institucionalno ali neformalno organizirano socialno produkcijo in reprodukcijo smisla, pomena in zavesti"* (O'Sullivan, Hartley, Saunders in Fiske, 1983), so od šestdesetih let dalje pojmovanje kulture temeljito predelale v terminologiji marksizma, feminizma in multikulturnih pristopov. V okviru kulturnih raziskav, katerih viden predstavnik je danes zlasti sociolog Stuart Hall, direktor Centra za kulturne raziskave Univerze v Birminghamu, se kulturo obravnava kot signifikantno sfero reprodukcije neenakosti v socialni moči; z drugimi besedami, kulturo proučujejo kot tisto področje, na katerem postanejo razred, spol, rasa in druge neenakosti naturalizirane in reprezentirane v takih oblikah, ki, kolikor je le možno, zabrišejo zvezo med temi ter ekonomskimi in političnimi neenakostmi. Poleg tega je kultura tudi orodje, s pomočjo katerega in preko katerega določene skupine živijo in vztrajajo v svoji podrejenosti ali nadrejenosti;

oziroma obratno: lahko je tudi področje uporov in odmikanj od veljavnih oblik in praks ustvarjanja pomenov, kar ustvarja kompleksno mrežo personalnih in institucionalnih relacij s konfliktnimi kakor tudi kongruentnimi cilji. Kultura je torej v skladu s temi pojmovanji področje, na katerem se bojuje za hegemonijo in na katerem se le-ta vzpostavlja in je tako prizorišče "kulturnih bojev".

Tako pojmovanje se močno razlikuje od pristopa, ki je značilen za "kulturno kritiko", za katero se termin kultura nanaša na sfero umetnosti, estetike in moralno/kreativnih vrednot. Še bolj pomembna je razlika, da kulturne raziskave ne proučujejo kulturnih referenc glede na intrinzične ali večne vrednote (kako dobro?), temveč glede na splošno mapo socialnih realcij (v čigavem interesu?). Tako se distinkcije med "kulturnimi" in "nekulturnimi" ljudmi ali praksami, značilne za "elitne" tradicije kulturnega kriticizma, obravnavajo v terminih razredov. Pomembno je, da se v okviru kulturnih raziskav distinkcije same, evaluacije in z njimi povezane "diskriminacije" *empirično* preučujejo in analizirajo *(ne zgolj predpostavljajo).* Pozornost na empirični ravni je bila osredotočena na etnografske in tekstualne raziskave tistih kulturnih oblik in praks, na podlagi katerih ljudje izkoriščajo razpoložljive kulturne diskurze, da bi ohranili avtoriteto dominantne ideologije. Tako so začeli preučevati kulture doslej bolj ali manj spregledanih skupin, kot na primer kulturo delavskega razreda ali pa spektakularne mladinske subkulture (hipiji, punkovci, shinheadsi itd.), ki so bile preučevane kot primeri "upora skozi rituale". Veliko pozornosti so namenili tudi analizam sodobnih oblik popularne kulture in medijev množičnega komuniciranja. Cilj je razumeti, kako je kultura (socialna produkcija pomena in zavesti) specificirana sama po sebi ter v odnosu do ekonomije (produkcije) in politike (socialne relacije). To zahteva elaboracijo eksplicitnih in zgodovinsko utemeljenih teoretičnih modelov ter predelavo nekaterih centralnih organizirajočih konceptov na tem področju (na primer razred, ideologija, hegemonija, jezik, subjektivnost). Pomemben vpliv na to smer raziskovanja kulture so imele poleg literarnih ved in zgodovine še psihoanaliza, strukturalizem, semiotika in antropologija.

Za kratko zgodovino kulturnih raziskav je med drugim značilno zanimanje za politiko tako na področju empiričnega kot tudi teoretičnega dela ter kritike ideologij objektivnosti in empiricizma, pa tudi eksplicitna obravnava tega, kar druge akademske discipline pogosto puščajo implicitno - da poteka produkcija védenja (znanja) vedno bodisi v interesu tistih, ki imajo moč, ali tistih, ki se zanjo borijo.

Slovar psihologije (Reber, 1986) navaja dve opredelitvi pojma kultura: (1) *Sistem informacij, ki kodira način, kako ljudje, ki so organizirani v skupino, družbo ali narod, interaktirajo s svojim socialnim in fizičnim okoljem.* V tem pomenu se termin kultura nanaša na skupek pravil, regulacij, običajev in metod interakcije znotraj skupine. Ključen poudarek je na tem, da se kultura nanaša samo na negenetsko dano transmisijo; vsak pripadnik se mora *naučiti* skupne sisteme in strukture. (2) *Skupina ali kolektiv oseb, ki imajo skupen vzorec sistemov, opisan pod (1).*

Za razliko od predhodno navedene definicije kulture "kot institucionalno ali neformalno organizirane socialne produkcije in reprodukcije smisla, pomena in zavesti", v kateri je izrazit poudarek na *produkciji* in *reprodukciji* smisla, pomena in zavesti, definicija kulture, kot se je uveljavila na področju psihologije, poudarja, da gre za *sistem informacij* ter *procese interakcije.* To kar je v prvi definiciji eksplicitno, je v drugi implicitno prisotno, saj se skozi procese interakcije oblikujejo pomen, smisel in zavest,

pa tudi sami sistemi informacij. Razlike v poudarkih niso niti naključne niti presenetljive, saj odražajo značilnosti miselnih tokov na področjih, kjer so se izoblikovale.

1.2. Socializacija kot pojem, soroden pojmu kulturalizacije

Na področju psihologije je uporaba pojma kulturalizacije blizu uporabi pojma socializacije, nekateri avtorji uporabljajo celo pojem kulturalizacije ali akulturacije namesto pojma socializacije. Allport na primer poudarja, da je proces socializacije vedno proces, na podlagi katerega pripadniki družbe pridobivajo tiste oblike vedenja, ki so značilne za kulturo, ki ji pripadajo. Vse oblike vedenja, katerih se posameznik uči, vsi modeli, ki jih mora osvojiti, so oblike vedenja, ki obstajajo v določeni kulturi in znotraj le-te veljajo kot zaželene oz. so zahtevane. Predpisi, kako jesti, počivati, se vesti do drugih ljudi, razlagati svet okoli sebe - so predpisi in razumevanja določene kulture. Ni otroka, ki bi se mogel upreti delovanju kulture in kulturnih norm in ki ne bi vsaj do določene stopnje osvojil za določeno kulturo karakteristične oblike vedenja. Vsakdo je, kot se izraža Allport, ujetnik kulture, v kateri je vzgajan.

Čeprav je socializacija v resnici osvajanje povsem določenih oblik vedenja, vendarle ni upravičeno, kot ugotavlja Rot (1978), izenačevati pojem socializacije s pojmom kulturalizacije, oziroma zamenjevati prvega z drugim. Pojem socializacije je širši od pojma kulturalizacije, Rot (1978) opredeljuje socializacijo kot splošen proces nastajanja socialnega bitja, kulturalizacijo pa kot osvajanje določenih vsebin neke kulture: "Ko proučujemo formiranje posameznika v socialno bitje, nas zanima proces formiranja, ne glede na to, za katero kulturo gre, zanima nas prav to, kar je splošno in skupno vsaki kulturalizaciji. Ko proučujemo procese socializacije, se ne zadovoljujemo s proučevanjem globalnega vpliva nekega kompleksnega faktorja (kar nakazuje pojem kulture), temveč skušamo ugotoviti delovanje posameznih socializacijskih faktorjev.

"Podobno kot koncept kulture je bil tudi koncept socializacije v zadnjih letih podvržen številnim ostrim kritikam in konceptualnim predelavam. Tradicionalni psihološki in sociološki pristopi k proučevanju socializacije so bili deležni temeljitih kritičnih pretresov zlasti z vidika determiniranosti in socialne kontinuitete. Wrong (1961) je pokazal, da se ortodoksne funkcionalistične obravnave nagibajo k temu, da dajejo prevelik poudarek konzervativnosti socializacije. Prepričljivo zavrača pojmovanje o "ohranjanju družbe" in "njeni reprodukciji" zgolj na podlagi enostavnega in neproblematičnega "vmeščanja" posameznikov v preddoločene socialne vloge ter nadalje pokaže, da na ta način ni možno ustrezno obravnavati socialnih sprememb oziroma individualnih variabilnosti. Podobno ugotavlja Musek (1983, 1984), ki poudarja, da je pojem vloge postal nepogrešljiv kot člen, ki povezuje družbo in posameznika; vendar, da so teze, ki iz njega izhajajo (na primer, osebnost je naučeni vlogovni repertoar) sicer mamljivo, a najbrž res veliko preveč poenostavljeno slikanje osebnosti. Kot ugovor na te kritike se je razvilo pojmovanje o aktivni participaciji posameznika, na katero je imela velik vpliv teorija simboličnega interakcionizma G.H. Meada. Mead je dokazoval, da je posameznik aktiven udeleženec v procesu socializacije ter da njegova zmožnost sklepanja in redefiniranja mej in pravil v situaciji učenja raste.

To implicira znaten premik od modela bolj ali manj pasivne "absorbcije", ki je bil značilen za tradicionalne obravnave odnosov stariš - otrok, učitelj - otrok.

Nadaljen logični premik od tega modela implicira raziskovalno delo, ki je potekalo v sedemdesetih letih. Tradicionalne teorije obravnavajo socializacijo kot proces, ki se postopoma ustavi, ko prehaja posameznik iz otroštva v dobo odraslosti. Funkcijo izobraževanja so pogosto videli kot ključno, konec šolanja pa so identificirali s koncem ali vsaj signifikantnim prelomom v tem procesu. V tej zvezi sta pomembni dve vprašanji: ali naj socializacijo obravnavamo kot končen proces, ki se v razvitih industrijskih deželah konča v poznem najstništvu; oziroma, ali je to pravzaprav življenjski proces, prisoten v vseh interakcijah, novih in starih, znanih in neznanih. Berger in Luckmann (1988), na primer, razlikujeta med primarnimi in sekundarnimi oblikami socializacije, toda v svoji razpravi opozarjata, da "socializacija ni nikoli totalna, nikoli končana". Ta vidik obravnave nadalje izpostavlja problem povezave med socializacijo v zgodnjem otroštvu in kasnejšimi izkušnjami. Do kolikšne stopnje so temeljne poteze vedenja in mišljenja oblikovane v otroštvu? V nasprotju z relativno splošno sprejetimi tezami, delo Goffmana (1968), na primer, pokaže, da lahko določeni procesi resocializacije v poklicnih ali institucionalnih pogojih, kot so ječe ali mentalni azili, drastično spremenijo posameznikovo identiteto in mnenje o samem sebi.

Pomembna značilnost sodobnih pristopov k problematiki socializacije je tudi raziskovanje razmerij moči, pri čemer se poudarja, da ortodoksni pristopi vprašanje neenakosti in socialne kontrole zelo pogosto zamegljujejo na podlagi domnevnega konsenza. V tem smislu je bil tako koncept socializacije kot tudi koncept otroštva in mladosti podvržen kritičnim raziskavam (Moscovici, 1972; Ingleby, 1974; Ule, 1986). Relacije, ki se vzpostavljajo v procesih socializacije, so bile postavljene v kontekst razrednih in spolnih relacij. Ta poudarek je močno redefiniral funkcije socializacije v terminih socialne in kulturne reprodukcije specifičnih skupkov vrednot, idej in aktivnnosti, ki vzdržujejo in ohranjajo delitve na socialne razrede, spol idr. ter tako služijo ohranjanju neenakosti in ideologij, ki izvirajo iz njih.

2. OSEBNOST V DRUŽBENEM IN KULTURNEM KONTEKSTU

2.1. Teorije o socialnem izvoru zavesti

R. Jacoby (1981) postavi že v prvih stavkih uvoda v svojo razpravo "Družbena amnezija" (Kritika sodobne psihologije od Adlerja do Lainga) jasno zahtevo, da *mora sleherni študij psihologije hkrati preučevati družbo in kulturo.* Kot ugotavlja tudi J. Musek (1982), je *velika pomanjkljivost psiholoških in nepsiholoških razlag zavesti, da pojmujejo zavest kot načelno individualen pojav* in spričo tega *iščejo tudi izvore zavesti na ravni individualnega* - na primer, kot razvijanje biološko dane preddispozicije. Vsa ta pojmovanja se vrtijo v krogu, kjer je zavest dojeta kot princip individualnosti, hkrati pa individualnost kot princip zavesti. Vsa ta pojmovanja se gibljejo *zunaj dialektike družbenega in individualnega in ostajajo v okviru nedružbenih in nezgodovinskih pojmovanj človekove duševnosti* (čeprav skušajo biti po drugi strani tudi strogo materialistična, predvsem kot evolucionistične koncepcije zavesti).

Na povsem drugačnem teoretičnem izhodišču, v nadaljevanju ugotavlja avtor, je gibanje tistih koncepcij zavesti, ki priznavajo družbeno in historično bit duševnosti, osebnosti in konsekventno tudi zavesti. Pri tem je treba, poudarja nadalje J. Musek, *kot neznanstvena in vulgarna izločiti pojmovanja, da je zavest zgolj avtomatizem socialnih odnosov. Ta pojmovanja jemljejo proces interiorizacije družbenih odnosov kot neproblematičen* in že zato zgrešijo razsežnost znanstvene kritičnosti. Človek je res družbeno bitje, ki odraža kulturno bit človeštva v sebi in ki gradi lastno osebnost kot družbeno nadgradnjo na biološki osnovi. Toda prav individualizacija pomeni konstitutivno dogajanje: človek, ki najprej z razvitjem socialnih odnosov negira sebe kot biološko bitje, mora, da se razvije kot individuum in kot osebnost, ki odraža družbo in kulturo, na nek način spet negirati socialne in kulturne odnose, da jih lahko ponotranji. *Kultura, bivajoča v socialnih odnosih, je čisto druga kvaliteta kot kultura, ki je individualizirana v osebnosti in zavesti posameznika* (Musek, 1982).

Pomemben je poudarek avtorja v njegovih številnih razpravah, da *zavest ni avtomatizem socialnih odnosov, njihovo zgolj "zrcaljenje" na biološki osnovi človeškega posameznika, temveč pojav, ki je konstitutivno odvisen od procesov interiorizacije in njihovih značilnosti.* To dejstvo zlasti rade spregledajo sociološko naravnane teorije zavesti, seveda že zato, ker je sam problem zunaj njihovega delovnega območja. Psihološka teorija zavesti pa ne more mimo tega problema: predvsem ona je poklicana, da *razloži in pojasni socialni izvor zavestnega delovanja,* delovanja, ki je v posamezniku in ki je psihično kakor tudi psihološko, toda delovanje, ki je izvorno povezano s socialnimi procesi in interakcijami.

Presenetljivo je, ugotavlja v nadaljevanju J. Musek, da ta krucialni in temeljni problem še ni zadovoljivo raziskan. Prav ta problem se povezuje praktično z vsemi pomembnimi psihološkimi vprašanji in verjetno ni zmotno pričakovati, da bodo reševanja tega problema vplivala na podobo celotne psihologije. Med obstoječimi psihološkimi teorijami, ki se lotevajo vprašanja o socialnem izvoru zavesti in interiorizaciji socialnih odnosov - nedvomno enega od najtežjih problemov sodobne znanstvene misli - so pomembne, kot ocenjuje J. Musek (1982, 1982, 1983, 1985), predvsem tri teoretske koncepcije: psihoanaliza Sigmunda Freuda, teorija govora in mišljenja pri Levu Vygotskem ter simbolični interakcionizem Georgea Herberta Meada.

Po drugi strani pa avtor ugotavlja, da so te teorije šele v začetnem stadiju, kajti "prav na tem mestu se šele odpre vprašanje, ki je zares bistvenega pomena za psihološko razumevanje osebnosti in njene strukturacije. Kakšna načela in zakonitosti uravnavajo proces internalizacije oziroma asimilacije socialnih odnosov in zahtev in perspektiv" (Musek, 1983, 1984). "Temeljna naloga teorije zavesti je slej ko prej ta, da *razloži in prikaže proces interiorizacije socialnega dialoga,* proces, ki povezuje dve čisto različni stanji - komunikacijo med dvema ali več osebami in individualno zavest, dogajanje, ki se odigrava med posamezniki, in dogajanje, ki se odigrava znotraj posameznika. Več kot očitno je, da te naloge ne more izpolniti nobena druga znanost kot psihologija, saj je prav psihični aparat področje, kjer poteka proces interiorizacije družbenih odnosov. Obravnavane teorije pomenijo šele prvi korak pri pojasnjevanju zakonitosti procesov interiorizacije - temeljna vprašanja so tu še odprta in njihove rešitve bodo nedvomno imele velike posledice za vso našo podobo duševnosti, zavesti in človeka sploh" (Musek, 1982).

2.2. Mediji množičnih komunikacij kot eden od dejavnikov kulturalizacije

Po podatkih številnih empiričnih raziskav so postala sredstva množičnega komuniciranja pomemben element prostočasnih aktivnosti v sodobni urbanizirani družbi. McGuire (1985), ki navaja podatke mednarodnih raziskav, ugotavlja, da znaša konzumpcija medijev množičnega komuniciranja tri do štiri ure v dnevnem življenju povprečnega Evropejca in Američana. Podatki kažejo, da je televizija prižgana več kot šest ur dnevno v povprečnem ameriškem gospodinjstvu in do 20.000 ur gledanja televizije, ki se akumulira pri povprečnem Američanu, ki konča srednjo šolo, presega količino časa, ki ga preživi v razredu.

Tako so postali mediji množičnega komuniciranja, še zlasti televizija, pomemben dejavnik socializacije otrok (Berry, 1980; Comstock in sod., 1978; Liebert, Sprafkin in Davidson, 1982; cit. po Roberts in Maccoby, 1985) in odraslih (Gerbner in Gross, 1974; Gerbner in sod., 1980), ki tekmuje včasih bolj včasih manj enakopravno s tradicionalnimi socializacijskimi faktorji, kot so starši, šola, vrstniki, cerkev itd.

Pri tem se ne opiramo na izsledke raziskav domačih avtorjev iz preprostega razloga: ker niso dostopni. Pregled relevantne strokovne literature namreč kaj hitro potrdi ugotovitev S. Splichala (1989), da "je večji del jugoslovanske komunikologije daleč na periferiji svetovnega razvoja", pri čemer "izrazito prevladujejo teoretične, pogosto intuitivno-spekulativne obravnave problematike, povezane z normativnim idealizmom". Na podlagi natančnega pregleda obstoječe dokumentacije v Jugoslaviji zaključuje avtor: "Empirične obravnave komunikološke problematike se v jugoslovanskih revijah pojavijo šele leta 1969 in do leta 1974 postanejo skoraj dominantne, čeprav se je obenem zmanjšal delež obravnav, oprtih na statistične analize podatkov, potem pa objave izsledkov empiričnega raziskovanja skoraj povsem zamrejo. Že leta 1973 se začne s stagnacijo (celo upadanjem) števila letno objavljenih člankov kazati stagnacija komunikologije, ki oživi šele z osemdesetimi leti - podobno kot pred dvajsetimi leti predvsem s teoretskimi obravnavami problemov, pa tudi s številnimi normativnimi teksti, medtem ko so empirične obravnave še vedno redke" (Splichal, 1989).

2.2.1. Učinki medijev množičnega komuniciranja

Od Petersonovin in Thurstonovih pionirskih prizadevanj, da bi izmerila vpliv D.W. Griffithovega "Rojstva naroda" leta 1933, si raziskovalci na področju humanističnih ved, predvsem psihologi, sociologi in politologi, prizadevajo oceniti, kako sredstva množičnega komuniciranja, zlasti film in televizija, vplivajo na človeška stališča in vedenje. Posledica nekaterih opazovanj in dogodkov, med katerimi je bil morda najbolj fascinanten pojav panike in histerije, ki jo je leta 1938 v ZDA izzvala radijska dramatizacija H.G. Wellsove "Vojne svetov", zgodbe o invaziji Marsovcev na Zemljo, je bilo prepričanje o veliki moči množičnih medijev, pogosto kar o njihovi omnipotentnosti. Kot ugotavlja F. Vreg (1973), se je v času po prvi svetovni vojni rodil mit, da imajo množične komunikacije *per se* neomejeno in gigantsko moč, da učinkujejo na človeško mišljenje, na njegovo vedenje in ravnanje, na njegovo dejavnost - neodvisno od družbenih determinant in drugih vplivov, ki učinkujejo v celotni komunikacijski situaciji. To prepričanje se je odražalo tako na področju teoretične literature, kot tudi v empiričnih raziskavah.

Medtem ko je del raziskovalcev obravnaval medije množičnega komuniciranja z vidika njihovega potenciala, ki naj bi večal posameznikovo znanje, izobrazbo ter vplival na konstruktivne spremembe posameznikovih vrednot, stališč in vedenja, je drugi del raziskovalcev proučeval njihove škodljive posledice, poleg drugih konformizem, eskapizem, odtujitev, manipulacijo, trivializacijo ter niveliranje in homogenizacijo okusa publike. Obema gledanjima je torej skupna, se pravi tako zagovornikom kot tudi kritikom medijev množičnega komuniciranja, predpostavka, da mediji v resnici lahko v veliki meri vplivajo na to, kar ljudje verjamejo in delajo. - Vendar ocenjuje M. Rokeach (1984), po petih desetletjih obsežnega raziskovalnega dela, še vedno ni dovolj trdnih empiričnih dokazov o prepričevalni moči medijev množičnega komuniciranja oziroma o tem, kako in koliko v resnici vplivajo na človeka.

Tako so skušali raziskovalci odkriti tiste značilnosti vsebine in vira sporočila, ki bi povzročile spremembe v stališčih oziroma v vedenju publike. Zato je v teh raziskavah komunikacija skoraj vedno ali vzročna neodvisna variabla ali intervenirajoči proces, na podlagi katerega se vpliva. Precej redkeje proučujejo kakšen atribut komunikacijskega vedenja kot odvisno variablo, kot faktor, na katerega vplivajo druge variable. Na podlagi teh raziskav lahko, kot ugotavljata J.M. McLeod in G.J. O'Keefe (1972), precenimo potencial komunikacijskega sporočila, s katerim želimo doseči določene spremembe v množični publiki in podcenimo vlogo publike glede uporabe množičnih medijev in učinkov nanjo. Večinoma so gradile te raziskave na implicitni predpostavki o "popolni transmisiji" sporočila. Raziskave sprememb stališč, na primer, so gradile na strategiji, po kateri naj bi bili "vsi drugi faktorji konstantni", medtem ko so merili učinke sporočila. Takšna strategija je seveda možna predvsem v eksperimentalni situaciji (te "druge faktorje" so obvladovali konstantne na visoki ravni tako, da so subjekte izolirali in se prepričali, ali so v resnici prebrali sporočilo, poleg tega pa so uporabili še razne druge postopke z namenom, da bi dosegli maksimalno pozornost), medtem ko so za "naravno" situacijo značilni pogoji "šuma". Takšne idealne pogoje, kakršne lahko vzpostavimo v laboratoriju, le redko srečamo v dejanskem življenju, kjer pogoji "šuma" in različni motivi, ki tudi vplivajo na percepcijo oziroma recepcijo, otopijo vpliv sporočila. Z drugimi besedami, ti eksperimenti, čeprav so dali vrsto pomembnih rezultatov, med drugim zamegljujejo oziroma spregledujejo fenomen naravne selekcije gledalca, ki igra zelo pomembno vlogo v procesih vplivanja.

Posledica tovrstnih gledanj in raziskovalnih pristopov je razočaranje, ki ga W. McGuire (1985) jedrnato izraža s stavkom "Toliko gledanja, pa tako majhen učinek". McGuire je namreč opravil izčrpen analitični pregled in evaluacijo raziskav na šestih področjih učinkovanja televizije (na televizijo se je osredotočil, ker je najbolj množične ekspozicije deležen prav ta medij), se pravi, štiri od teh področij proučujejo material, konstruiran z namenom prepričevati (komercialni oglasi, politične kampanje, oglaševanje javnih služb in multimedijska monolitna indoktrinacija), ter dva v zvezi z vsebinami, ki so namenjene bolj zabavi kot direktni persuazivnosti (vpliv nasilnih programov na agresivnost gledalcev in stereotipnih likov na percepcije gledalcev), na podlagi katerega ugotavlja, da je presenetljivo, kako majhen vpliv so zagovorniki in sovražniki komunikacijske industrije uspeli empirično dokazati. Vendar pa svojo razpravo zaključuje z navajanjem dokazov, da imajo mediji množičnih komunikacij vendarle večji vpliv, kot nakazujejo tovrstni empirični podatki. Komunikacijsko vedenje občinstva je nedvomno veliko bolj raznoliko, kot to obsega literatura, ki navaja

predvsem raziskovanje učinkov. Ne le, da lahko oseba prezre ali napačno razume sporočilo, ki ji je namenjeno, pač pa je do medija seveda lahko v veliko bolj aktivnem odnosu, tako da kontrolira oziroma išče sporočilo, ki je v skladu z njenimi potrebami, stališči, vrednotami.

Kot ugotavljata McLeod in O'Keefe (1972), so ti argumenti močan razlog za proučevanje komunikacijskega vedenja kot odvisne variable. Ploden eksperiment tega tipa pa naj bi izpolnjeval naslednje zahteve: prvič, identificirati pomembne vzorce komunikacijskega vedenja; drugič, povezati te vzorce z njihovimi funkcionalnimi predhodniki; ter tretjič, pokazati, da imajo te predhodne komunikacijske vedenjske sekvence funkcionalne konsekvence v obliki komunikacijskih učinkov. Dosedanje empirične raziskave na področju proučevanja množičnih komunikacij le redko izpolnjujejo vse te zahteve.

Na pomanjkljivosti na področju proučevanja učinkov medijev množičnega komuniciranja opozarja tudi F. Vreg (1973, 1985), ki pravi, da se je daljše obdobje v komunikacijskih raziskavah ohranjalo pozitivistično kopičenje empiričnih podatkov, pogosto povsem na aplikativni ravni za ozke potrebe komunikacijskih organizacij; na drugem mestu pa poudarja, da ostajajo neraziskani "dolgoročni" učinki medijev na oblikovanje kulturnih vrednot družbe. "Nedvomno opravljajo množični mediji pomembno vlogo socializacije in akulturacije", pravi F. Vreg in nadaljuje: "Vpliv medijev seveda modificira vpliv družine, šole in prijateljskih skupin. Lahko pa domnevamo, da bodo v razmeroma homogeni družbi ti zunajmedijski vplivi vsebinsko podobni medijskim vplivom, zakaj mediji učinkujejo tudi na primarne skupine. Odprta so še druga vprašanja socialnih učinkov medijev: vpliv na delinkventno vedenje, problem eskapizma, družbene pasivizacije itn. *Opraviti imamo z dolgoročnim procesom interakcije med množičnimi mediji in kulturnimi vrednotami.*"

Eden od poskusov, ki presega nekatere glavne probleme preteklih raziskav, je obsežen eksperiment M. Rokeacha in njegovih sodelavcev, katerega cilj je bil proučiti učinkovanje televizije na socialne kognicije in vedenje (Rokeach, Ball-Rokeach in Grube, 1984). Televizijo so uporabili z namenom vplivati na vrednostne prioritete in na z njimi povezana socialna stališča ter akcije velikega števila (več tisoč) odraslih gledalcev, ki so gledali prav v ta namen producirano 30-minutno televizijsko oddajo z naslovom "Veliki test ameriških vrednot", prostovoljno v zasebnosti svojih domov. Oddajo so predvajali kot javni program na treh komercialnih kanalih istočasno na področju treh mest (Richland, Pasco in Kennewick) v vzhodnem delu države Washington. V Yakimi, 80 milj oddaljenemu mestu z zelo podobno populacijo, ki je bila kontrolno mesto, pa te oddaje niso predvajali. Eksperiment je pokazal dva do tri mesece po predvajanju oddaje signifikantne učinke na socialno pomembne akcije, kot so denarni prispevki za antirasistične, antiseksistične in ekološke organizacije ter na vrednote svobode, enakosti in okolja (na katere so z oddajo želeli vplivati) in na z njimi povezana socialna stališča. Rezultati eksperimenta so po Rokeachovih ocenah "dramatični" oziroma so prekoračili njihova "najbolj drzna pričakovanja". Na tej osnovi Rokeach in njegovi sodelavci zaključujejo: "Izsledki trega eksperimenta nas silijo k zaključku, o katerem bodo verjetno mnogi mislili, da je pretiran: *ena sama 30-minutna iztpostavitev televizijski oddaji lahko signifikantno spremeni človekove temeljne vrednote, z njimi povezana stališča in vedenje velikega števila ljudi za najmanj nekaj mesecev. To ima nedvomno pomembne znanstvene, politične in etične implikacije.*"

Pomembno, pogosto kar ključno vlogo v funkcioniranju sodobnih razvitih industrijskih družb pripisuje medijem množičnih komunikacij frankfurtska kritična šola, ki je dokazovala, da je bilo brezdelje, se pravi prosti čas, industrializirano; zlasti televizija je nadomestila stare družbene oblike preživljanja prostega časa z izolirano in standardizirano zabavo, ki ji dominira profitni motiv, tako kot tudi drugim sektorjem industrije. V masovni družbi je čas brezdelja, je poudarjal T.W. Adorno, konstantno uporabljen za to, da inducira ustrezne vrednote in motive v publiko. Sodobni mediji trenirajo potrošnjo, njihovo latentno sporočilo pa se glasi: "Konzumiraj, da boš srečen!" Veliko pozornosti so namenili predvsem proučevanju t.im. zabavnih vsebin množičnih medijev, ki imajo za nekatere raziskovalce majhen socialen in političen pomen, teoretiki frankfurtske šole pa jim pripisujejo mračno vlogo, ki omamlja občinstvo v politično poslušnost.

Tako zapiše R. Jacoby (1981) že v predgovor v "Družbeno amnezijo" naslednjo trditev: "Naravnost rečeno: individualna psiha zahteva pozornost natančno zato, ker prestaja proces fragmentacije in okamnitve; živa substanca, tisto, kar nam je znano kot individuum, se strjuje. Pokaže se, da - vselej problematični - avtonomni jaz ni več kos družbeni skupnosti, ki po izbiri razpolaga z grobo silo, delom, televizijo ali lokalnim časopisjem", ki dobro odraža značilnosti miselnih tokov, karakterističnih za teoretike frankfurtske šole in njihove naslednike. Za predstavnike frankfurtske šole je namreč osebnost, kot ugotavlja J. Musek (1984), drugotna, družbeno in zgodovinsko posredovana: "Pojem samostojne, integrirane, harmonične osebnosti je za kritično teorijo ideološki konstrukt, v katerem se zrcali ideološki in zato nemogoči ideal meščanske družbe in njene miselnosti, ideal buržoaznega individua. Za tem, kar se zdi kot 'univerzum v malem', kar se zdi organizirani in enotni sistem funkcij in značilnosti, ki naj bi bil centriran v posamezniku in njegovi osebnosti, so v resnici delujoči konfliktni družbeni interesi. Samoodločujoči se zavestni subjekt je ideološka fasada, ki prikriva dejansko družbeno nemoč posameznika, da bi v resnici postal emancipiran in avtonomen. Toda tudi svobodnejši človek v svobodnejši družbi ni tej družbi transcendenten, ni individuum v odnosu do družbe, marveč je nenehno vpleten v družbene odnose; interpenetracija družbe in posameznika je popolna, družbeni odnosi gradijo in naseljujejo osebnost" (Musek, 1984).

Horkheimer in Adorno (1974) sta dokazala, da so radio, film in televizija v produciranju uslužnosti in nereflektirane pokorščine še bolj učinkoviti kot nasilje. Skupni učinek kulturne industrije - termin, ki sta ga Horkheimer in Adorno uporabila za to, da bi že vnaprej izključila razlago, da gre za nekakšno spontano, iz množic samih zraslo kulturo, za sodobno podobo ljudske umetnosti, od katere se kulturna industrija bistveno razlikuje - je po mnenju obeh raziskovalcev neke vrste antirazsvetljenstvo, množična prevara, je sredstvo vklenitve zavesti. "Kulturna industrija preprečuje oblikovanje avtonomnih, samostojnih, zavestno presojajočih in odločajočih se individuov, samo ti pa bi lahko bili predpostavka demokratične družbe, ki se lahko obdrži in razvija le med doraslimi," je zapisal Adorno (1977).

Na podlagi obsežnih analiz TV nadaljevank in filmov je Adorno ugotavljal (1978), da se družbena moč televizije najučinkoviteje odraža v vseprisotnosti stereotipov in njihovem ponavljanju. Medijska industrija zabave je nenehno spreminjajoča se produkcija vedno istega, je zapisal Adorno, katerega je ponavljanje medijskih form spominjalo na monotonijo tekočega traku. "Sama zabava postane ideal, stopi na mesto

višjih vrednot, ki jih masi do kraja vzame, s tem da jih ponavlja še bolj stereotipno kot ponavlja privatno plačane reklamne fraze... Osvoboditev, ki jo obljublja zabava, le osvoboditev od mišljenja kot negacije.... Na mesto poti *per aspera ad astra*, ki predpostavlja stiske in napore, vse bolj stopa premija. Ideologija poveličuje element zaslepljenosti pri odločanju o tem, kateri song bo postal šlager, katera statiska junakinja. Filmi poudarjajo slučajnost" (Horkheimer, Adorno, 1974). Razliko med kulturno industrijo in umetnostjo opredeljuje Adorno tako:

"Namesto, da bi počastila nezavedno in ga dvignila k zavesti, da bi s tem hkrati izpolnila njegovo težnjo in pomirila njegovo razkrojevalno moč, reducira kulturna industrija na čelu s televizijo ljudi še močneje na nezavedne načine obnašanja, kot lahko to opravijo pogoji eksistence, ki grozi s trpljenjem tistemu, ki jo spregleda in, ki obljublja nagrado tistemu, ki jo poveličuje. Besede slikovne pisave so stereotipi. Zagovarjajo jih s tehnološkimi nujnostmi, kot na primer, da je treba v najkrajšem času proizvesti neznanske količine materiala, ali pa, da je treba v večinoma samo četrt ali polurnih skečih gledalcem nemudoma drastično docela razodeti ustroj dramskih oseb. Tistemu, ki to kritizira, odgovarjajo, da je umetnost od nekdaj operirala s stereotipi. Toda razlika med prepredeno psihološko preračunanimi kroji in okorno nespretnimi, med takšnimi, ki hočejo oblikovati ljudi v skladu z množično produkcijo, in takšnimi, ki iz duha alegorije še enkrat zaklinjajo objektivne danosti, je radikalna. Predvsem so bili visoko stilizirani tipi, kot je bil na primer tip commedie dell' arte, zelo odmaknjeni od vsakdanjega bivanja občinstva in ni moglo priti nikomur na misel, da bi svoje lastno izkustvo uredil po zgledu nastopajočih maskiranih klovnov. Stereotipi televizije pa so nasprotno na zunaj, vse do melodije in narečja, enaki Petru in Pavlu. Medtem ko se parole, kakršna je na primer, da so vsi tujci sumljivi ali, da je uspeh najvišje, kar lahko pričakujemo od življenja, ne samo propagirajo, temveč se že s samim vedenjem junaka prikazujejo kot dane od boga in kot enkrat za vselej etablirane; iz tega sledeča morala pogosto govori to kar je povsem v nasprotju s stvarnostjo. Če hoče imeti umetnost opravka s protestom od civilizacije zlorabljenega nezavedenega, ne sme služiti zgolj kot izgovor za zlorabo nezavednega v prid še temeljitejšega civilizacijskega zmaličenja. Če hoče umetnost, da prideta nezavedno in predindividualno do svoje pravice, potem je potreben za to skrajen napor zavesti in individualizacije; če tega napora ni in namesto tega ugodimo nezavednemu s tem, da ga mehanično reproduciramo, potem se nezavedno spridi v golo ideologijo za zavestne cilje, pa naj se ti na koncu izkažejo še tako neumni. Da je v fazi, v kateri sta bili estetska diferenciacija in individualizacija stopnjevani s tako osvobajajočo močjo kakršno srečamo v Proustovih romanih, takšna individualizacija preklicana v prid fetišiziranega, v lastni smoter povzdignjenega kolektivizma, preklicana v korist redkih uživalcev, to sankcionira barbarstvo" (Adorno, 1977, str. 30-31).

J. Curran in J. Seaton (1985) ocenjujeta, da, čeprav je od teh Adornovih in Horkheimerjevih ugotovitev minilo že precej let, lahko za večino masovne zabave še vedno rečemo, da je na koncu koncev to, kar je D. H. Lowrence opisal kot "antiživljenje". Polna je korumpiranega blišča, neustreznih apelov in moralnih dvoumnosti. Ves napredek reducira na materialno rast. Celotna komercialno naravnana medijska industrija tekmuje, da bi ustvarila čim bolj zabavne vsebine, ki bi pritegnile čim več občinstva. Celo v zvezi z novicami in dokumentarci obstaja v tem sektorju pritisk, da bi "zabavali". Tako je velik delež vsebin medijev ustvarjen predvsem zato, da zabava, ugaja, vznemirja, mistificira in tako ohranja pozornost občinstva. Prav tako, kot je malo resnega materiala, predstavljenega brez "sladkornega preliva", je tudi malo - ali skoraj nič - tega, kar bi lahko ocenili kot "čisto zabavo". Namen milnih nadaljevank, kakršni sta "Dinastija" ali "Dallas", raznih komedij, varjetejev ali zabavno-glasbenih oddaj verjetno ni, da bi imeli kakršenkoli neposreden učinek na občinstvo, razen

pritegniti čim širšo pozornost in s tem polniti blagajne njihovih producentov. Toda dokazati je možno, da so šale ali pesmi, ki ne reflektirajo nobenega socialnega stališča, zelo redke, če ne celo nemogoče, prav tako redke pa so tudi šale in pesmi, ki imajo politične posledice. Rešitev socialnih problemov, kot so na dokaj stereotipen način predstavljeni v milnih nadaljevankah in podobnem filmskem gradivu, lahko vpliva na to, kako naj taka in podobna vprašanja obravnavamo v vsakdanjem življenju. Temeljni proces, ki je tu na delu, lahko opišemo s splošnim pojmom *"definiranja situacije"*, njegov pomen pa temelji na podobnem sociološkem zaključku W.I. Thomasa: *"Če človek definira situacije kot realne, so le-te realne v svojih posledicah."*

Ena od bistvenih značilnosti človeka namreč je, kot je ugotovil že Ernst Cassirer, da živi bolj v svetu simbolov, kot v svetu stvari (cit. po Musek, 1977, 1983, 1985). Podobno zaključuje tudi M. Ule (1986), da "ne živimo neposredno v svetu stvari, dogodkov in dejanj, temveč v svetu pomenov, ki ga imajo te realnosti za nas. Šele s percepcijo teh pomenov dobimo interpretacijo lastnih in tujih dejanj in glede na to interpretacijo oziroma definicijo tudi delujemo." Tudi ameriški ekonomski psiholog George Katona trdi, da na ekonomsko vedenje ne vplivajo objektivne ekonomske razmere, temveč take, kot jih potrošniki zaznavajo - take, kot se zrcalijo v njihovi zavesti. Ekonomsko ravnanje torej, po Katonu, ni odvisno zgolj od materialnih (snovnih, fizičnih) dejavnikov, pač pa tudi od človekovega dojemanja in razumevanja okolja, ugotavljanja vzrokov in predvidevanja posledic. Pri tem so po Katonu velikega pomena tudi posameznikovi motivi, nagnjenja, hotenja, stališča, vrednote in pričakovanja, ki jih med drugim pogojujejo oziroma omejujejo gospodarske okoliščine.

Na podlagi obsežnih analiz funkcioniranja množičnih medijev v sodobnih urbaniziranih družbah razvitega zahoda ugotavlja tudi D. McQuail (1983), da je ena od temeljnjih karakteristik sodobnih množičnih medijev *"glorifikacija materialnih vrednot"* ter da so, še zlasti televizija, temelj družbene integracije, *"skupno nakovalo vrednot, idej, informacijskega in kulturnega izražanja"*.

Po mnenju Robertsa in Maccobyja (1985) imajo fiktivne vsebine večine medijev množičnega komuniciranja, zlasti televizije, še posebej signifikantne učinke na recipiente iz dveh razlogov, ker so silno pogoste in ker pogosto *kombinirajo simbolično strukturo in reprezentacijski realizem* ter tako vplivajo na socialno učenje s tem, da *fokusirajo pozornost* in *zaključujejo na take načine, kot v realnem življenju večinoma ni možno.* Vpliv fiktivnega materiala se lahko še poviša, ker se - prav zato, ker je fikcijski - "standardi resnice", ki se običajno uporabljajo pri informacijskih, vzgojnih in prepričevalnih sporočilih, v tej zvrsti TV programa le redko uporabljajo. Tako *izključevanje dvoma* iz značilnosti relacij do zabavnih vsebin verjetno še zvišuje socializacijski potencial medijev.

Glede na to, da sta relaksacija in zabava funkciji interesov, motivov itd., se ljudje medsebojno *razlikujejo* glede izbire materialov in medijev, izbranih v ta namen. J. Caseneuve (1974) ugotavlja bistveno razliko med dvema tipoma televizijskih gledalcev: med tistimi, ki želijo *ubežati družbenim ali osebnim emocionalnim napetostim (escape viewers),* in tistimi, ki nasprotno, *iščejo na malem ekranu to, kar bi jim lahko razširilo kontakt s stvarnostjo.* Katz in Lazarsfeld (cit. po McQuail, 1969) sta pokazala, da velika izpostavljenost popularnim fikcijam služi potrebam, ki so v zvezi s podkulturo grup nižjega socialnega statusa, z nižjo stopnjo družbene aktivnosti in z elementi tesnobe v osebnosti. Podobno je Hazardova študija (1967) pokazala, da velika tesnoba vodi k

gledanju televizijskih fantazijskih vsebin zlasti pri tistih, ki so na dnu kulturne participacije in družbenega statusa. Ta pristop izhaja iz temeljne predpostavke, da so vse človeške akcije usmerjene k zadovoljevanju želja in potreb; da se potrebe lahko zadovoljujejo samo v skladu in s prilagoditvijo okolici; da je vedenje selektivno, da so potrebe različno pomembne in da bo komunikacija različno uporabljena na podlagi cilja priti do rešitve (McQuail, 1983).

V zvezi s tem je relevantna lista karakteristik Schramma, Lyla in Parkerja (cit. po Weiss, 1969), ki diferencira fantazijske vsebine od realističnih (Tabela 1). Ti avtorji tudi poudarjajo, da se mediji običajno predstavljajo otrokom kot zabava, celo s stališča zgodbic, ki se jim berejo: to implicira, da zgodnja stopnja socializacije prispeva k načinu, kako se bodo kasneje uporabljali. Lazarsfeld in Merton (cit. po Weiss, 1969) sta nadalje ugotavljala, da ima visoka izpostavljenost zabavnim, fantazijskim vsebinam lahko za posledico disfunkcionalni ali narkotični eskapizem, pri čemer se pozornost ljudi odvrne stran od resničnih življenjskih problemov in iskanja realističnih solucij.

Tabela 1: "Idealne" značilnosti fantazijskih in realističnih vsebin (Schram, Lyle in Parker, 1961)

Fantazijska vsebina	*Realistična vsebina*
Poziva gledalca naj pozabi svoje probleme v resničnem svetu.	Konstantno usmerja gledalca na probleme resničnega sveta.
Vabi k predaji, relaksaciji in pasivnosti.	Vzpodbuja budnost, živahnost, napor, aktivnosti.
Vzpodbuja emocije.	Vzpodbuja kognicijo.
Deluje predvsem na podlagi ukinjanja pravil resničnega sveta.	Deluje predvsem na podlagi realističnih materialov in situacij.
Teži k temu, da bi (vsaj začasno) odstranila grožnje in anksioznosti ter ponuja celo izpolnitev želja.	Teži k temu, da se gledalec bolj zaveda groženj, morda je zato celo bolj anksiozen, vendar zaradi tega ustrezneje vidi svoj problem.
Nudi užitek (ugodje).	Nudi razsvetlitev.

Te sheme pa nikakor ne smemo tolmačiti na mehaničen način, kot da se značilnosti, navedene v desnem delu, nanašajo zgolj na t.im. "zabavne" vsebine, se pravi na lahkotne filme, nadaljevnke, risanke itd., značilnosti, navedene v desnem delu, pa na dokumentarne in informativno-politične vsebine. Čeprav so za večji del trivialnega "zabavnega" programa dejansko bolj značilne karakteristike, navedene v levem delu sheme, in za dokumentarni ter informativno-politični program bolj karakteristike, navedene v desnem delu, ta razdelitev v realnosti nikakor ni tako preprosta; kajti kot kaže velik del analiz vsebin množičnih medijev se te značilnosti močno prepletajo. Kot

ugotavljajo številni raziskovalci na področju množičnih komunikacij, so tudi informativno-politične in dokumentarne vsebine pogosto "fikcijske", daleč od objektivnosti in realnosti, čeprav se sklicujejo prav nanjo, pa tudi obratno, marsikak "zabavni" film ali nadaljevanka ima precej zveze z realnim življenjem, čeprav je postavljen v svet domišljije.

Mediji, ugotavlja S. Hall (1977), nam pomagajo, "ne enostavno, da *vemo več* o svetu, temveč, da ga *osmislimo*". Mediji množičnega komuniciranja v skladu s tem pristopom niso grobi propagandni agentje. Oni organizirajo razumevanje občinstva, značilnost splošnih interpretacij, ki se širijo preko množično-medijske ponudbe pa je, da ustrezajo tistim, ki imajo ekonomsko in politično moč ter da so za njih kar najmanj izzivalne. Kot sta ugotovila že Lang in Lang, mediji torej ne le, da prenašajo sporočila, temveč *strukturirajo "realnost" s tem, da selekcionirajo, poudarjajo in interpretirajo dogodke*. Posledica je, da mediji preko učinkovanja na zavest težijo k temu, kot sta pokazala Lazarsfeld in Merton, da podeljujejo *status, prestiž in legitimnost ljudem in dogodkom*.

Empirično dobro podprto teorijo o tem, kako lahko analiza vsebine množičnih medijev razkrije globje kulturne pojave, je izdelal G. Gerbner (Gerbner, Gross in Melody, 1973; Gerbner in Gross, 1974; Gerbner, Gross, Morgan in Signorielli, 1980), ki izhaja iz prepričanja, da kultura komunicira skozi totalni medijski output in da ta komunikacija vzdržuje ali modificira širok konsenz o vrednotah v kulturi. Po Gerbnerju je sistematična analiza vsebine zelo pomembna, ker je le tako možno analizirati celoten sistem sporočil in ne le posameznikovo izkušnjo z njo. Po njegovem mnenju je signifikantna prav "masovnost" sodobne medijske kulture, njena široko razširjena dostopnost in razpoložljivost. V zvezi s tem Gerbner poudarja, da je pomemben vzorec, na katerem temelji televizijski program v celoti, in ne le posamezna oddaja. Te vzorce lahko gledalec absorbira, ne da bi se tega kdaj zavestno ovedel. Cilj Gerbnerjevih analiz je razkriti in empirično dokazati te vzorce. Na podlagi obsežnih večletnih empiričnih raziskav Gerbner s sodelavci zaključuje, da je televizija osrednje kulturno orožje v sodobni urbanizirani družbi ter da je njen *dominantni vpliv ojačevanje* in ne toliko spreminjanje konvencionalnih vrednot in prepričanj. V zvezi s televizijo ugotavljajo, da ima edinstveno zmožnost "kultivirati" temeljne predpostavke o naravi socialne realnosti. Ta zmožnost pa izhaja iz naslednjega:

1. *Uniformiranost sistema sporočil*, ki v svojih temeljih reflektira konvencionalne vrednote, prepričanja in vedenje, kar perpetuira status quo.

2. *Realizem*, s katerim se ta uniformni pogled na naravo družbe predstavlja in ki zakriva umetno selektivno naravo televizijske drame.

3. Takorekoč *univerzalna, ritualistična in neselektivna uporaba medijev* v določenih podskupinah prebivalstva.

Na podlagi teh predpostavk postavljajo hipoteze (in jih tudi empirično preverjajo), da bolj ko posameznik gleda televizijo, bolj njegov pogled na socialno realnost reflektira gledanje televizije; vpliv, ki se lahko manifestira kot enostavna pozitivna zveza med količino izpostavljenosti televiziji in sprejemanjem televizijske realnosti, ali v enem od dveh subprocesov. Prvega imenujejo *"glavni tok"* in se nanaša na oslabljen vpliv medsebojno tekmujočih socialnih silnic, kar je značilno zlasti za gledalce televizije v določenih podskupinah, ki TV zelo veliko gledajo. Na primer, velike količine gledanja televizije močno zmanjšajo vpliv drugih informacijskih virov, ki omogočajo definicijo

realnosti, ki je drugačna od tiste, ki jo zagotavlja televizija. Večje število informacijskih virov dokumentirano uporabljajo bolj izobraženi ljudje z višjimi dohodki in kot kaže, ti alternativni viri nevtralizirajo ali tudi prevladajo televizijsko opredeljevanje realnosti. Drugi subproces pa imenujejo *"resonanca"* in se nanaša na jačanje kultivacijskega učinka, ko televizijska definicija realnosti konvergira z vsakdanjo realnostjo.

Na protislovno funkcijo televizije je že v času začetnega uveljavljanja novih komunikacijskih medijev opozoril raziskovalec vizualne percepcije in teoretik kinematografske umetnosti Rudolf Arnheim (1962, 1966, 1985), ki je že v dvajsetih letih tega stoletja skušal postaviti temelje teoriji medija ali materiala *(Materialtheorie)* in katerega opisi lastnosti novih medijev in ugotovitve so še vedno aktualni in veljavni. Po tej teoriji se "prikazi stvarnosti v umetnosti in znanosti javljajo v takih formah, ki jih bolj pogojujejo lastnosti uporabljenega medija ali materiala kot sam predmet prikazovanja". Izhajajoč iz odkritij berlinske geštaltistične šole (M. Werheimer, W. Köhler), ki je v tistem času postavljala temelje gestaltistični teoriji, je Arnheim našel potrdilo za prepričanje, da "tudi umetniško delo ni samo imitacija ali selektivno podvajanje stvarnosti", da predstavlja "preoblikovanje opaženih lastnosti (resničnosti) v forme medija". Raziskujoč delovanje novega medija, je ugotovil, da je televizija izjemno pomemben izum, ki služi zmanjšanju neravnotežja, ki obstaja med razponom človekovih interesov in omejenostjo njegovih čutil ter počasnostjo njegovega telesa. Omogoča boljše spoznavanje sveta, še posebej pa daje vtis mnogoplastnosti stvari, ki se dogajajo istočasno na različnih mestih. Prvič v zgodovini ima človek možnost izkušati simultanost kot tako in ne v časovnem zaporedju. Vendar je ob tem Arnheim opozoril še na naslednje: *te pomembne spremembe ne izziva sama tehnična ureditev, televizijski aparat sam po sebi. S tem, ko prenaša surov material življenja, bo televizija koristila samo tistemu, ki jo zna gledati, drugo vrsto gledalcev pa bo slika na ekranu vznemirila in očarala.* Zaradi tega ne bi smeli precenjevati vloge naših čutil, kajti resnična narava sveta, kot se prenaša v surovem stanju, se ne odkriva očem in ušesom neposredno. Tako se nek politični dogodek ali neka oblika oblasti, pravi Arnheim, ne prikazuje vedno v manifestacijah, ki bi jih lahko neposredno opazovali. Zato je potreben "selektivni princip in kritična presoja". Tako pravi nadalje Arnheim, da "kolikor predstavlja ta prostorsko-časovna zmaga, ki jo človek uresničuje z novim medijem, izredno obogatitev našega perceptivnega sveta, ona prav tako razvija kult čutnih spodbud, značilnih za stališča naše dobe". Človekova slika sveta postaja s televizijo točnejša in popolnejša kot je bila kdaj v preteklosti, vendar istočasno ta novi medij "zožuje področje miselne dejavnosti". Glede na to, da je po Arnheimu "področje govornega in pisanega jezika področje misli" in da "uporaba jezika sili človeški razum, da ustvarja pojme", zaključuje, da "v kolikor postajajo naša sredstva neposredne izkušnje bolj izpopolnjena, toliko laže podlegamo iluziji, da je nazorno opazovanje enako spoznavanju in razumevanju, kajti da bi stvari laže opisali, je potrebno izbirati, vzporejati, misliti. Ko pa komunikacija poteka na podlagi kazanja s prstom, se usta učijo molčati, roka preneha pisati in duh zakrni. Zaradi tega je televizija težka preizkušnja naše modrosti. Če bomo uspeli obvladati ta novi medij, nas bo obogatil, prav tako pa lahko uspava naš duh."

(Se nadaljuje)

Spol, spolne vloge in vrednote

JANEK MUSEK

VREDNOSTNA ORIENTACIJA IN SPOL

Razlike v vrednotenju, vrednostnih orientacijah, hierarhijah in sistemih se vključujejo v tradicionalno koncepcijo spolnih vlog, "ženskosti" in "moškosti" ali psihološke spolne sheme, kot označujejo kognitivni aspekt spolne vloge ter njeno "tipiziranje" novejši avtorji (Bem, 1981; Larsen & Seidman, 1986; Markus in sod., 1982). Pri tem seveda ni mogoče gledati na razlike v v vrednostnih orientacijah med moškimi in ženskami kot na povsem pristen odraz genuinih, naravnih in bioloških razlik med spoloma. Medkulturne primerjave jasno kažejo, da so vsebinske značilnosti maskulinosti in femininosti labilne in prehodne. V neki kulturi velja določena lastnost ali opravilo lahko za "žensko", medtem ko bo v drugi kulturi ista stvar veljala za "moško". To seveda pomeni, da takšne lastnosti ne morejo biti posledica spolne naravnanosti, marveč so naučene v skladu z delovanjem obstoječih predstav o spolnih vlogah ter njihovem vplivanju na socialno učenje in socializacijo.

Med splošno ugotovljene medspolne razlike v vrednotenju bi torej sodila predvsem večja emocionalnost, intuitivnost in altruistična usmerjenost žensk na eni strani ter večja agresivnost (agonalnost in konkurenčnost), spolna dovzetnost in dosežkovna naravnanost moških. To je morda delno v zvezi s procesi naravnega izbora, ki je moral ženskam preskrbeti več sposobnosti za samopreživetje in nego potomstva, moškim pa več sposobnosti za zaščito rodu in delovne obveze. Morda lahko razumno pričakujemo, da se bodo te lastnosti pokazale tudi v tem kako pripadniki obeh spolov ocenjujejo različne vrednote.

Le relativno redke značilnosti spolnih vlog bi lahko imeli za univerzalne in v njih videli morebiten odraz genuine spolne pripadnosti. Tudi med univerzalnimi razlikami v vrednotenju - univerzalnimi zato, ker jih najdemo v različnih kulturah - so nekatere verjetno predvsem odraz medkulturno uveljavljenih in razširjenih vzorcev različnih socializacijskih slogov in strategij, ki jih v teh kulturnih okoljih doživljajo pripadniki in pripadnice obeh spolov. Tako so očitno transkulturno konsistentne določene razlike v vrednostnih orientacijah moških in žensk: moški bolj cenijo kompetentnost in uspešnost, ženske pa bolj cenijo varnost in osebno moralnost (Bond, 1988). Moške v mnogih kulturah bolj vzgajajo v smeri uspešnosti in storilnostne naravnanosti, k uveljavljanju v družbi ter h kompetentnosti, medtem ko ženske bolj k varnosti, altruizmu in moralnosti. Gre za razliko, ki jo je pred časom označil Bakan (1966) kot nasprotje med "agentnostjo" (delovanjem v družbi) ter "komunijo" (delovanjem v domačem krogu).

Še več razlik lahko pričakujemo *znotraj kulture* na podlagi pridobljenih vzorcev vedenja in presojanja, ki so vključeni v obstoječe spolne vloge in jih pripadniki spolov

bolj ali manj nezavedno asimilirajjo v svoje obnašanje, stališča in naravnanosti v teku socializacije in osebnostnega razvoja. Morda bi utegnila biti zanimiva posebno tista vrednotenja pripadnikov enega ali drugega spola, ki imajo kompenzatorični značaj, in pa ona druga, ki imajo asimilacijski značaj: vrednostna orientacija in hierarhija lahko odražata na eni strani pomanjkanje želenega (kar potlej toliko više vrednotimo), kakor tudi dejanske pozitivne izkušnje z določenim vrednostnim področjem. Po drugi strani bi lahko govorili tudi o razliki med usmeritvijo, naravnanostmi in pričakovanji na vrednostnem področju ter dejanskim delovanjem na teh področjih. Nevrotične osebe bodo često (bolj kot emocionalno stabilne) izražale svoje visoko vrednotenje estetskih, samouresničitvenih in poklicnih idealov, čeprav jih bodo manj dosegale in izkušale. Po drugi strani bo npr. lepoto bolj cenil tudi umetnik, ki je estetsko doživljanje ter izkustvo zares povzdignil na nivo, ki ga v vsakdanjem življenju ne poznamo.

Življenske izkušnje pripadnikov enega ali drugega spola, ki izvirajo iz obnašanja, prirejenega spolnim vlogam in pričakovanjem, lahko vodijo do tega, da bodo eni ali drugi bolj cenili to, za kar so v življenjski situaciji prikrajšani (kompenzatorno vrednotenje), ali pa to, kar se jim je v življenju posebno priljubilo (asimilatorno vrednotenje).

Nekatere pomembne raziskave v svetu so dale nekaj osnovnih odgovorov na vprašanje, kakšne so razlike med spoloma pri ocenjevanju temeljnih vrednot. Te razlike so npr. zanimale tudi znanega ameriškega psihologa Rokeacha, avtorja morda danes najbolj uporabljane lestvice vrednot pri večjem številu respondentov. Zaradi velikega vzorca so rezultati zelo indikativni.

Tabela 1

Razlike med spoloma na Rokeachovi lestvici terminalnih vrednot (modificirano po Pogačnik, 1987)

VREDNOTE	MOŠKI (n=665)	rang	ŽENSKE (n=744)	rang	p
mir na svetu	3.8	1	3.0	1	***(p<0.001)
družinska varnost	3.8	2	3.8	2	
svoboda	4.9	3	6.1	3	** (p<0.01)
sreča	7.9	5	7.4	5	* (p<0.05)
samospoštovanje	8.2	6	7.4	6	** (p<0.01)
modrost	8.5	8	7.7	7	* (p<0.05)
odrešenje	9.9	12	7.3	4	***(p<0.001)
udobno življenje	7.8	4	10.0	13	***(p<0.001)
občutek dovršitve	8.3	7	9.4	10	** (p<0.01)
enakost	8.9	9	8.3	8	
zvesto prijateljstvo	9.6	11	9.1	9	
narodna zavest	9.2	10	9.8	11	
notranja harmonija	11.1	13	9.8	12	***(p<0.001)
zrela ljubezen	12.6	14	12.3	14	
svet lepote	13.6	15	13.5	15	
družbena priznanost	13.8	16	15.0	17	***(p<0.001)
veselje	14.2	17	15.0	16	** (p<0.01)
razburljivo življenje	14.6	18	15.8	18	***(p<0.001)

Podatki kažejo, da se pojavljajo razlike med spoloma pri večjem delu vrednot. Vendar pa te razlike, če upoštevamo range, niso ekstremne; prav nasprotno, največkrat gre za razlike,ki so sicer statistično signifikantne (veliki vzorci!), vendar pa so rangi teh vrednot zelo podobni ali celo enaki. Zares velika razlika je v ocenah vrednot UDOBNO ŽIVLJENJE in ODREŠENJE. Za več kot eno samo mesto v rangih se razlikujeta le še vrednoti OBČUTEK DOVRŠITVE in ZVESTO PRIJATELJSTVO. Če strnemo razlike, ugotovimo, da moški bistveno bolj kot ženske cenijo UDOBNO ŽIVLJENJE in DRUŽBENO PRIZNANOST. Ženske pa bolj cenijo ODREŠENJE, MIR NA SVETU, SREČO, NOTRANJO HARMONIJO, MODROST in SAMOSPOŠTOVANJE. Za ameriško populacijo (vsaj za tisto izpred okrog dvajsetih let) bi torej veljala ugotovitev, da najdemo nekaj bistvenih razlike med spoloma v vrednostni orientaciji. Ženske so bolj orientirane k religioznim in duhovnim vrednotam (odrešenje, modrost), k notranjim vrednotam in miru (notranja harmonija, samospoštovanje, sreča, mir na svetu). Moški so bolj orientirani k hedonskim vrednotam (udobno življenje, veselje, razburljivo življenje), k storilnosti, ustvarjanju in (družbenemu) doseganju (občutek dovršitve, družbena priznanost), k elevteričnim vrednotam (svoboda).

Te razlike se kar lepo ujemajo s tradicionalnim pojmovanjem razlik med spoloma; po tem pojmovanju naj bi bile ženske bolj emotivne, osebno in družinsko orientirane, miroljubne; vsaj po gornjih podatkih bi lahko zatrdili, da so v splošnem tudi bolj religiozne in duhovno orientirane. Moški naj bi bili v splošnem bolj agresivni, tekmovalni, storilnostno naravnani, libidni (hedonistični), teže naj bi prenašali omejitve. Zanimivo je, da je po Rokeachu pri ženskah opaziti višje vrednotenje samospoštovnja; v tem se morda odraža dejstvo, da so ženske zaradi svoje družebne vloge in odrinjenosti prizadete v samospoštovanju in da so posebno občutljive na to vrednoto (kompenzacijsko vrednotenje?).

V eni naših raziskav je Pogačnik (1987) primerjal rang lestvice 22 vrednot (iz njegove lestvice vrednot LV) pri moških in ženskah iz treh vzorcev: dijaškega, višješolskega in odraslega. Tabela 2 kaže dobljene range vrednot in razlike med moškimi in ženskami. Pomembne razlike nastopajo pri vrednotah IMETJE, LJUBEZEN, USTVARJALNI DOSEŽKI (te ocenjujejo kot bolj pomembne moški) in pri vrednotah OSEBNA VARNOST, POČITEK, RAZUMEVANJE S STARŠI, SVET LEPOTE in UDOBNO ŽIVLJENJE (kjer se pojavlja višji rang pri ženskah). Pri vzorcu odraslih bi lahko opazili tendenco k različnemu ocenjevanju še pri vrednotah MOČ, OSEBNA IZPOPOLNITEV, PRESKRBLJENOST S HRANO IN PIJAČO ("gospodinjsko" razumljena potreba?), kjer so višji rangi pri ženskah in vrednotah SPOŠTOVANJE DRUŽBENIH NAČEL ter UGLED V DRUŽBI, kjer je višji rang pri moških. Toda razlike niso konsistentne in morda se pojavljajo tudi interakcije med spremeljivkami spola, starosti in izobrazbe. Kljub temu so nekatere razlike, ki jih ugotavlja Pogačnik, v soglasju s splošnim trendom, da moški bolj cenijo ustvarjanje, materialno uspešnost in spolnost, ženske pa bolj osebno varnost ter medosebne odnose. Pogačnikove ugotovitve se delno ujemajo tudi z rezultati študij, ki jih bomo navedli v nadaljevanju.

Tabela 2

Povprečni rangi vrednot glede na spol (Pogačnik, 1987)

VREDNOTA	DIJAKI ženske N=102	DIJAKI moški N=114	VŠOD ženske N=38	VŠOD moški N=26	SAVA ženske N=75	SAVA moški N=140
družbena pripadnost	10.17	10.50	9.17	9.50	9.08	9.15
imetje	18.32*	16.00	17.17	16.75	17.55*	15.18
ljubezen	10.30	11.00	10.50*	4.83	14.75*	9.73
moč	16.00	16.86	16.17	16.50	14.71	17.15
nove izkušnje	13.25	12.28	12.50	11.00	12.94	12.65
osebna izpolnitev	8.63	7.25	5.00	8.50	5.11	7.86
osebna varnost	9.64	10.30	11.00	10.00	7.75*	11.19
otroci	10.50	11.75	8.25	11.83	7.20	7.67
počitek	16.00	16.50	16.25*	17.50	17.19	16.78
poklic	5.14	4.77	8.83	8.00	5.59	4.48
preskrbljenost s hrano,pijačo	13.00	13.50	14.50	16.00	14.33	16.33
razumevanjem razumevanje s starši	3.19	4.72	6.70*	8.90	9.42	8.17
spoštovanje družbenih načel	7.70	7.17	15.17	16.00	19.08	7.77
svet lepote	14.50*	18.71	13.50	11.50	14.75	15.93
svoboda	5.41	4.88	6.17	4.00	6.13	7.15
udobno življenje	15.70	15.50	14.17	14.00	16.42*	17.84
ugled v družbi	17.10	15.50	16.10	15.00	16.36	14.46
ustvarjalni dosežki	13.79*	10.17	13.75	10.50	11.60	9.73
vera	21.70	21.78	21.74	21.78	21.85	21.86
zvesto prijateljstvo	8.23	8.50	8.00	6.17	9.80	9.00

RAZISKOVALNI REZULTATI

I. študija: srednješolci

Primerjalne podatke o tem, kako ocenjujejo različne vrednote pripadniki obeh spolov, nam lahko posredujejo tudi naše raziskave vrednot. V eni teh raziskav je sodelovalo 100 srednješolcev, od tega 54 žensk in 46 moških. Šlo je za dijake družboslovne in tehnične srednje šole. Starost se je gibala v povprečju okrog 18 let. Raziskava je potekala v letu 1984 in 1985. Kot mera za ugotavljanje vrednot in vrednostne usmerjenosti je bila uporabljena Muskova lestvica vrednot, ki zajema 37 različnih vrednot (Musek, 1986; Mohorič, Brenk in Musek, 1986).

Razlike v ocenjevanju posameznih vrednot prikazuje tabela 3. V prvi skupini vrednot,ki zajema pretežno (vendar ne izključno) hedonske vrednote (UDOBJE, SPOLNOST, ZANIMIVO ŽIVLJENJE, DENAR, IZGLED, INTIMNOST, NAVEZANOST) se je signifikantna razlika pojavila pri vrednoti INTIMNOST ("imeti dovolj zasebnega življenja ter intimnosti"). To vrednoto ocenjujejo ženske v primerjavi z moškimi kot signifikantno bolj pomembno. Pri drugi skupini vrednot je signifikantna razlika pri vrednoti UGLED ("uživati ugled in spoštovanje v družbi"), ki jo spet ženske ocenjujejo kot bolj pomembno. V tretji skupini sta dve takšni vrednoti: LEPOTA ("uživati v umetnosti in lepoti") in UPANJE ("upati in verjeti v prihodnost"); spet obe cenijo ženske kot signifikanstno bolj pomembne. V naslednji skupini ocenjujejo tokrat moški kot pomembnejšo vrednoto ZDRAVJE ("ceniti in čuvati zdravje"). V peti skupini vrednot je pomembna razlika pri vrednoti ALTRUIZEM ("biti skupaj z ljudmi in jim pomagati"), ki je spet bistveno pomembnejša za ženske. Od preostalih vrednot se spola pomembno razlikujeta še v oceni vrednot RESNICA ("spoznavati resnico o sebi, življenju in svetu") in UVELJAVLJANJE ("znati uveljaviti sebe in svojo voljo"). Pri obeh menijo ženske, da gre za pomembnejšo vrednoto.

Tabela 3

Razlike med spoloma v ocenjevanju vrednot pri srednješolcih (N=100; 54 žensk, 46 moških; starost okrog 18 let)

vrednote	ženske	moški	t	pomembnost
udobje	4.48	4.41	0.17	.864
spolnost	5.67	5.91	0.77-	.446
zanimivo življ.	5.85	5.46	1.12	.268
denar	3.96	4.54	1.55-	.124
izgled	4.87	4.84	1.12	.267
intimnost	5.98	5.07	3.01	.004**
navezanost	5.41	5.46	0.15-	.883
red	4.65	4.63	0.05	.964
vzorniki	3.80	3.89	0.24-	.814
ugled	5.44	4.80	1.99	.050*
tradicija	4.20	4.00	0.56	.576
poštenje	5.87	5.83	0.17	.866
načela	5.80	5.43	1.25	.214
otroci	5.54	5.57	0.08-	.935
zanimiv poklic	6.57	6.13	1.96	.055x
napredek	5.28	5.35	0.22-	.827
enakost	5.70	5.63	0.26	.796
lepota	5.35	4.43	2.59	.011**
upanje	5.61	4.74	2.33	.022*

vrednote	ženske	moški	t	pomembnost
zdravje	6.04	6.52	2.25-	.027*
hrana	5.04	5.54	1.48-	.141
prijateljstvo	6.59	6.20	1.80	.070x
družabnost	5.78	5.87	0.35-	.726
prosti čas	5.91	5.30	1.93	.057x
zabava	5.63	5.93	1.04-	.303
ljubezen	6.41	6.48	0.41-	.68
altruizem	6.17	5.24	3.66	.000***
mir	6.35	6.15	0.92	.359
ustvarjanje	5.59	5.83	0.90-	.368
svoboda	6.11	5.98	0.63	.531
varnost	5.83	5.26	1.88	.063x
osebna rast	6.31	6.02	1.27	.207
resnica	6.11	4.80	4.00	.000***
družinska sreča	6.35	6.35	0.02	.986
gibanje	5.48	5.26	0.72	.475
uveljavljanje	5.61	4.52	3.40	.001***
izkazovanje	5.81	5.26	1.68	.098x

Pogled na tabelirane podatke nam pokaže še nekaj zanimivega. V splošnem ocenjujejo ženske navedene vrednote kot pomembnejše v primerjavi z moškimi. Zato so morda primerjave med sredinami sistematično popačene; razlike med ženskami in moškimi ocenami so morda tudi odraz splošnega trenda, da ženske dajejo višje ocene. To pa pomeni, da morda v primeru, ko imamo višje ocene pri ženskah, sistematično precenjujemo obstajanje razlik (ki so dejansko manj pomembne) in v primeru, ko imamo višje ocene pri moških, sistematično podcenjujemo obstoj razlik (ki so morda bolj pomembne). To popačenje bi korigirali, če bi npr. "umetno" dvignili VSE ocene moških (ali zmanjšali vse ocene žensk).

Pomagamo si lahko tudi na drug način, tako da primerjamo range dobljenih ocen. Naslednja tabela nam kaže, kakšen rang imajo posamezne vrednote pri ocenah pomembnosti, ki so jim jih dale ženske in moški.

Tabela 4

Razlike med rangi vrednot pri ženskah in pri moških (isti vzorec kot v tabeli 3)

VREDNOTA	rang ženske	rang moški	razlika
prijateljstvo	1	4	(-3)
zanimiv poklic	2	6	(-4)
ljubezen	3	2	(+1)
mir	4	5	(-1)
družinska sreča	5	3	(+2)
osebna rast	6	7	(-1)
altruizem	7	25	(-18)
svoboda	8	8	(0)
resnica	9	28.5	(-19.5)
zdravje	10	1	(+9)
intimnost	11	26	(-15)
prosti čas	12	21	(-9)
poštenje	13	12.5	(+0.5)
zanimivo življenje	14	17.5	(-3.5)
varnost	15	23	(-8)
izkazovanje	16	23	(-7)
načela	17	19	(-2)
družabnost	18	11	(+7)
enakost	19	14	(+5)
spolnost	20	10	(+10)
zabava	21	9	(+12)
upanje	22	30	(-8)
uveljavljanje	23	33	(-10)
ustvarjanje	24	12.5	(+11.5)
otroci	25	15	(+10)
gibanje	26	23	(+3)
ugled	27	28.5	(-1.5)
navezanost	28	17.5	(+10.5)
lepota	29	34	(-5)
napredek	30	20	(+10)
izgled	32	16	(+15)
red	33	31	(+2)
udobje	34	35	(-1)
tradicija	35	36	(-1)
denar	36	32	(+4)
vzorniki	37	37	(0)

Razlike med rangi so kar "zgovorne". Vrednote, ki imajo pri ženskah bistveno višji rang kot pri moških, so, če gremo po vrsti: RESNICA (razlika je kar 19.5; pri ženskah na 9. pri moških na 28.-29. rangu!), ALTRUIZEM (18), INTIMNOST (15),

UVELJAVLJANJE (10), PROSTI ČAS (9), VARNOST (8), UPANJE (8), IZKAZOVANJE (7), LEPOTA (5) in ZANIMIV POKLIC (4).

Pri moških pa imajo bistveno višji rang kot pri ženskah vrednote HRANA (15), ZABAVA (12), USTVARJANJE (11.5), NAVEZANOST (10.5), NAPREDEK (10), SPOLNOST (10), OTROCI (10), ZDRAVJE (9), DRUŽABNOST (7), ENAKOST (5), IZGLED (5), DENAR (4).

Če bi skušali zdaj upoštevati oboje rezultate, tako razlike v ocenah kot razlike v rangih, bi lahko vendarle rekli, da so med žensko in moško mladino bistvene razlike v vrednostnih orientacijah. Kot kaže, je za vrednostno orientacijo žensk značilno poudarjanje altruističnih, notranjih in osebnih vrednosti. Ženske so tudi vrednostno videti bolj usmerjene v emotivni in doživljajski svet. Pri moških pa je bolj v ospredju čutna, hedonska in materialna usmerjenost, pa tudi usmerjenost v delo, ustvarjanje in napredek.

Vendar pa ne smemo pozabiti, da razlike v ocenah niso zares drastične in da tako moški kot ženske kvalitativno ocenjujejo temeljne vrednote približno enako. Statistično gledano seveda postanejo razlike kmalu pomembne, toda pri vsem tem gre največkrat za razlike v stopnji vrednotenja, nikakor pa ne v smeri ali kvaliteti vrednotenja.

II. študija: odrasli

V drugi raziskavi so ocenjevale vrednote odrasle osebe različnega spola, starosti in izobrazbe. Numerus vzorca je bil 133 oseb. Tabela 5 prikazuje korelacije med ocenami posameznih vrednot iz Muskove lestvice 37 vrednot in spolom.

Tabela 5

Korelacija med spolom in oceno pomembnosti vrednot (vzorec 133 odraslih oseb)

VREDNOTA	KOEFICIENT KORELACIJE
zdravje	0.02
upanje	0.10
ljubezen	-0.02
denar	-0.06
ustvarjanje	-0.22*
uveljavljanje	-0.07
tradicija	0.07
prostor/gibanje	-0.01
red/disciplina	0.01
mir/sloga	0.06
prosti čas	0.07
altruizem	0.15
varnost	0.13
zanimivo življenje	-0.05
udobje	-0.02

VREDNOTA	KOEFICIENT KORELACIJE
izkazovanje	-0.12
svoboda	-0.07
lepota	0.08
zabava	-0.14
prijateljstvo	0.14
otroci	0.14
enakost	0.11
zanimiv poklic	-0.02
družinska sreča	0.08
ugled	0.02
hrana/pijača	-0.09
napredek	-0.16
poštenje	0.10
fizična privlačnost (izgled)	0.01
družabnost	0.00
vzorniki	-0.07
načela	-0.09
intimnost	-0.08
resnica	-0.03
spolnost	-0.24**
osebna rast	-0.16
navezanost	0.06

Tudi ti podatki kažejo na zelo zmerno povezanost spola z ocenjevanjem pomembnosti vrednot. Statistično signifikantna je korelacija le pri vrednotah USTVARJANJE in SPOLNOST, obe ocenjujejo moški kot pomembnejši. To se nekako ujema s podatki, ki smo jih dobili pri vzorcu mladostnikov. Morda bi kazalo omeniti še tiste vrednote, kjer se korelacija približuje statistični pomembnosti: moški tendirajo k višjemu vrednotenju OSEBNE RASTI, ZABAVE ter NAPREDKA, ženske pa k višjemu vrednotenju ALTRUIZMA, VARNOSTI, PRIJATELJSTVA in OTROK. Vse to se ujema z ugotovitvami, ki smo jih že navedli: med vrednotami, ki jim dajejo prednost moški (v primerjavi z ženskami), so hedonske vrednote in ustvarjanje, med vrednotami, ki jim dajejo prednost ženske, pa so altruistične vrednote.

III. študija: končana osnovna šola

Majhne razlike med spoloma pri ravnokar obravnavanem vzorcu odraslih oseb so kar malce presenetljive. Ali je mogoče, da se te razlike pri heterogeni odrasli populaciji na nek način zabrišejo? Na to vprašanje bi lahko jasno odgovorile le raziskave, ki bi omogočile, da dobimo vpogled v vrednostne hierarhije pri različnih starostih odrasle populacije. Prav mogoče je, da v bolj homogenih skupinah nastopajo večje razlike, da pa se te razlike zaradi različnih smeri razlik nato v celotni populaciji izničijo. Toda po drugi strani bi le pričakovali vsaj nekoliko večjo potrditev najbolj pričakovanih razlik, zlasti pri vrednotah, kjer te razlike niso le večkrat ugotovljene, temveč celo medkulturno stabilne.

Laže odgovorimo na vprašanje, kako je s pojavljanjem razlik med spoloma v vrednotenjih pri populaciji, ki je še mlajša od prej obravnavanega vzorca srednješolcev. Gre za rezultate raziskave, ki je zajela 52 fantov in 20 deklet v starosti okrog 15 let. Eni in drugi so ocenjevali 20 vrednot na sedemstopenjski ocenjevalni lestvici. Rezultate prikazuje tabela 6.

Iz tabele je razvidno, da fantje ocenjujejo kot pomembnejše vrednote DENAR, ZANIMIVO ŽIVLJENJE, dekleta pa UPANJE, POŠTENO ŽIVLJENJE, UVELJAVLJANJE, LEPOTA, DRUŽINSKA SREČA in SAMOIZPOPOLNJEVANJE. Ti rezultati ponovno - v precejšnjem soglasju z nekaterimi že navedenimi iz drugih raziskav - kažejo, da je v vrednostni hierarhiji moških relativno več poudarka na materialni uspešnosti in dosežkih v življenju, pri vrednostni orientaciji žensk pa so bolj poudarjeni vidiki osebnega doživljanja (upanje, notranja poštenost, lepota), družinskega življenja in osebnostne rasti.

Tabela 6

Razlike med fanti in dekleti v oceni pomembnosti 20 vrednot
(N=72; N fantov=52, N deklet=20; starost okrog 15 let)

vrednota	fantje		dekleta
družba	6.08		6.30
denar	5.65	>	4.80
ljubezen	6.52		6.80
razumevanje s starši	6.54		6.90
upanje	4.94	<	6.55
pošteno življenje	5.92	<	6.55
uveljavljanje	5.29	<	6.10
varnost	6.12		6.60
zanimivo življenje	6.56	>	6.05
lepota	5.21	<	6.15
zabava	6.27		6.75
prijateljstvo	6.60		6.90
družinska sreča	6.06	<	6.75
delo	6.40		6.50
ugled	5.88		5.95
hrana in pijača	6.04		5.85
privlačen izgled	5.87		6.05
vzorniki	4.25		4.45
samoizpopolnjevanje	5.79	<	6.35
vera v posmrtno življenje	2.94		3.30

TRADICIONALNA SPOLNA VLOGA, ŽIVLJENJSKA SITUACIJA IN "NARAVNI" SPOL

Prvi in najsplošnejši zaključek glede odnosov med spolom in vrednotami bi kazal na zmeren vpliv spolne pripadnosti na ocenjevanje vrednot (vrednostne hierarhije in vrednotno orientacijo) pri posameznikih. Težko bi npr. lahko govorili o izrazito "ženski" ali pa "moški" vrednostni orientaciji. Glede vrednostne naravnanosti so med ženskami in moškimi verjetno manjše razlike, kot so denimo med različnimi kulturami, sloji, poklicnimi skupinami in kot so morda celo med starostnimi skupinami. To velja vsaj za vodilne vrednote. Zdi se, da socializacija in kulturno učenje ne dovoljujeta med spoloma tolikšnih razlik v vrednotenju in v ocenjevanju temeljnih vrednot, kot jih sicer dovoljujeta in celo zahtevata v socialnem in drugem obnašanju, kar se lepo vidi v še vedno dovolj razločenih spolnih vlogah. Kulturne norme, standardi in vrednote dopuščajo in tudi začrtujejo mnogo vlogovnih in vedenjskih razlik med spoloma, vendar pa kot kaže od obeh spolov v dokaj izenačeni meri zahtevajo spoštovanje in vrednotenje teh standardov in smernic. Zaradi tega navsezadnje ni presenetljivo, če raziskave kažejo na razmeroma majhne razlike med spoloma v vrednotenju in vrednostnih orientacijah (naravnanostih).

Razlike pa seveda vendarle obstajajo. Iz rezultatov raziskav, ki smo jih navajali, bi lahko izluščili nekaj takšnih razlik, ki so videti kolikor toliko stabilne (pojavljajo se pri različnih raziskavah). Tako je videti, da ženske v splošnem višje cenijo lepoto, upanje (na prihodnost), uveljavljanje svojih želja, altruizem, spoznavanje resnice, intimnost in osebno rast (samoizpoponjevanje). Po drugi strani kaže, da pri moških više kotirajo zdravje, ustvarjanje, imetje (denar) in verjetno ljubezen v povezavi s spolnostjo. Morda bi se kar dalo reči, da so ženske vrednostno bolj usmerjene k emotivnemu življenju, ekspresiji in k osebnim zadevam, medtem ko so moški bolj naravnani k dosežkom in uživanju.

Zanimivo je vprašanje, koliko lahko te razlike pripišemo naučenim spolnim vlogam, realni življenjski situaciji pripadnikov enega ali drugega spola ali pa naravnim spolnim karakteristikam. To vprašanje je kajpak aktualno vselej, kadar le imamo opraviti z različnostmi med spoloma. Morda bi nekatere razlike v vrednotenju povezali s često ugotavljano večjo stopnjo emocionalnosti, labilnosti in introverzije pri ženskah: vendar seveda ostaja vprašljivo, ali so to bolj genuine ali pa vlogovno priučene značilnosti.

Prav zanimivo je iskati "nasprotna vzporedja" pri vrednotenju z ozirom na spol. Tako je videti, da so moški bolj usmereni k spolnosti in spolnemu pojmovanju ljubezni (in ju više cenijo), medtem ko so ženske bolj usmerjene v vrednotenje intimnosti, medsebojnega razumevanja in altruizma. Moški so, kot je videti, bolj občutljivi na zdravje in imetje, ženske bolj na osebno integriteto. Moški so bolj storilnostno in dosežkovno naravnani, bolj konkurenčni in agonistični, ženske pa očitno bolj cenijo nekatere pomembne duhovne vrednote. Moški so verjetno nekoliko bolj hedonistični, toda ženske bolj cenijo lepoto umetnosti in narave.

Ni se lahko ubraniti vtisu, da so nekatere razlike povezane z realno življenjensko situacijo. Ta lahko vpliva na ocene vrednot na dva, lahko povsem nasprotna načina: po eni strani bomo npr. bolj cenili tisto, česar nam manjka ("vrednote pomanjkanja"), po drugi strani pa bomo morda tudi bolj cenili tisto, kar poznamo in čemur se težko

odpovemo. V vsakem primeru bo imela za nas veliko težo stvar, za katero si prizadevamo, ne glede na to, ali nam je manjka in jo pogrešamo, ali pa nam pripada in je na pogrešamo. Zdi se, da pri vrednotenju prihajata v poštev obe "logiki". Višje ocene vrednot uveljavljanja in izkazovanja pri ženskah so morda posledica tega, da pripadnice tega spola v večji meri pogrešajo uresničenost teh vrednot, kar pač izvira iz njihove življenjske realnosti. Morda bi nekaj podobnega lahko veljalo tudi za višje ocene, ki jih dajejo ženske osebnostni rasti, lepoti, upanju, prostemu času; vse to so namreč vrednote, ki bi jih lahko cenil zlasti nekdo, pri katerem (še) niso dovolj uresničene. Zanimivo je, da so prav to tudi vrednote, ki jih bolj cenijo emocionalno labilne, kakor pa stabilne osebe; in znano je, da je pri ženskah bistveno več emocionalnosti in tudi čustvene labilnosti. Podobno pa morda moški bolj cenijo zdravje, saj je znano, da je prav "krepki" spol zdravstveno bolj ogrožen in občutljiv. Nasprotna logika morda velja za višje ocene hedonskih in lukrativnih vrednot pri moških.

Ob rezultatih, s katerimi razpolagamo, se pojavlja še več drugih vprašanj. Zanimiva so zlasti vprašanja, ki zadevajo različne interakcije med spolom in drugimi dejavniki, ki se kažejo v ocenjevanju vrednot.

Kako se npr. odražajo razlike med spoloma v vrednotenju pri različnih kulturah? Če primerjamo naše podatke (tabele 2,3,6) s podatki Miltona Rokeacha iz ZDA (tabela 1), v resnici najdemo nekaj takšnih razlik. Najbolj "pade" v oči dejstvo, da se pomembne razlike med spoloma pojavljajo pri večini vrednot Rokeacheve lestvice, medtem ko v naših raziskavah te razlike niso tako izrazite (kar nam je narekovalo sklepno formulacijo o zmernih razlikah). Vendar je treba reči, da tudi razlike, ki jih ugotavlja Rokeach, niso ravno drastične. Ker so ugotovljene na velikih vzorcih, so seveda te razlike zelo signifikantne. Pojavljajo se celo signifikantne razlike med vrednotami, ki so pri obeh spolih na istem rangu. MIR NA SVETU je pri obeh spolih najviše ocenjena vrednota, vendar je razlika v vrednosti povprečnih rangov pomembna; enako velja za vrednote SVOBODA (3. rang pri obeh spolih), SREČA (5. rang), SAMOSPOŠTOVANJE (6. rang), RAZBURLJIVO ŽIVLJENJE (18. rang), majhne razlike v rangih so tudi pri vrednotah MODROST, NOTRANJA HARMONIJA, VESELJE, DRUŽBENA PRIZNANOST.

Nekateri Rokeachevi podatki se dobro skladajo tudi z našimi ugotovitvami. Pri nas tako kot v ZDA, ženske bolj cenijo notranje, osebne in duhovne vrednote (notranja harmonija, samospoštovanje, odrešenje pri Rokeachu, samoizpopolnjevanje, osebna rast, samoafirmacija, upanje, vera pri naših raziskavah). Moški v obeh primerih bolj cenijo kompetentnost, dosežke in hedonske ter materialne vrednote (pri Rokeachu npr. občutek dovršitve, udobno življenje, pri nas ustvarjalni dosežki, denar oziroma imetje). Druge razlike pa se v obeh primerih niso potrdile. Tako je npr. v naših raziskavah vrednotenje lepote skoraj med najbolj značilnimi "ženskimi" vrednotami, medtem ko pri Američanih tu med spoloma ni bistvenih razlik. Pri Američanih so po drugi strani bolj jasno izpadle nekatere tradicionalno "moške" vrednote, npr. avanturizem (razburljivo življenje), svoboda, družbena priznanost. Upoštevati pa moramo seveda tudi dejstvo, da naši rezultati niso direktno primerljivi z Rokeachevimi; navsezadnje gre za nekoliko drugače formulirane vrednote (v večini primerov) in seveda tudi za različnosti v vzorcih.

Nedvomno obstajajo tudi druge interakcije s spolom pri ocenjevanju vrednot. To velja npr. za starost, šolanje, poklic in morda še katere dejavnike. Pomembnejše od teh interakcij bomo obravnavali v zvezi s temi spremenljivkami v drugih poglavjih.

Na koncu bi lahko zaključili, da v ocenjevanju vrednot obstajajo razlike med spoloma, da pa te razlike ne kažejo na velika nasprotja v ocenah. Bolj gre za razlike v relativnih poudarkih in rangih določenih vrednot. Na podlagi raziskovalnih rezultatov lahko sodimo, da ženske bolj cenijo vrednote, ki so v zvezi z emotivnim in duhovnim življenjem, osebnim razvojem in harmonijo, samospoštovanjem in samoafirmacijo, medsebojnim razumevanjem ter altruizmom. Moški bolj (kot ženske) cenijo ustvarjalnost in dosežke, materialne dobrine in telesno zdravje ter družbeni red (glej spodnjo razpredelnico).

Tabela 7

Sklepni pregled razlik med spoloma v vrednotenju

ŽENSKE	MOŠKI
osebni razvoj (osebna rast, osebna izpopolnitev)	kompetentnost, ustvarjalnost in dosežki (ustvarjati novo in pomembno, ustvarjalni dosežki)
duhovne vrednote (resnica, upanje, vera)	materialne in hedonske vrednote (imetje, denar, zdravje)
samospoštovanje, samoafirmacija (uveljavljanje sebe in svoje volje)	družbeni red (spoštovanje družbenih načel)
socialne vrednote in altruizem (biti z drugimi in pomagati)	
V SPLOŠNEM: više vrednotijo emotivno, osebno, doživljajsko, notranje, duhovno; mir, harmonijo- altruizem	V SPLOŠNEM: više vrednotijo čutno, zunanje, materialno; ustvarjanje in dosežke; aktivnost in kosanje; hierarhijo in družbeno disciplino

Ugotovljene razlike so po vsej verjetnosti odraz življenjske situacije, socializiacijskega procesa in izkušenj, ki prevladujejo pri obeh spolih. To pa je zopet lahko posledica bodisi genuinih razlik med spoloma ("naravnega" spola), bodisi naučenih spolnih vlog in pričakovanj. Prav mogoče je, da se v opaženih razlikah skrivajo nekatere poteze, ki jih vsebuje tradicionalni koncept "ženskosti" (emocionalnost, altruistični čut, več subtilnosti) in "moškosti" (agresivnost in agonizem, trda fizičnost in materialnost) in so morda res tesneje povezane z naravno spolno pripadnostjo. Druge razlike bolj verjetno izvirajo iz družbenega posredovanja in socialnega učenja, ki zajema seveda tudi obnašanje, konformno spolnim vlogam: odrinjenost žensk iz sfere družbenega uveljavljanja, dosežkovna naravnanost moških idr. Verjetno je pri ocenah vrednot, ki jih dajejo ženske in moški, prisoten tako moment kompenzatoričnega vrednotenja (cenimo tisto, česar nam primanjkuje) kot tudi moment

asimilatornega vrednotenja (cenimo to, kar se nam je priljubilo). V celoti je torej podoba razlik v vrednotenju, ki jih ugotavljamo med spoloma, kljub temu da te razlike niso izredno velike, dokaj kompleksna in jo lahko razumemo dobro samo, če upoštevamo prepletanje mnogih faktorjev in mehanizmov.

Med temi bi veljalo opozoriti na proces spreminjanja tradicionalnih spolnih vlog, shem in identitet, ki ga zlasti v razvitem svetu opažamo že dolgo. Delno se to spreminjanje kaže v pojavljanju t.i. psihološke (za razliko od biološke) androginije: sprejemanja vedenjskih in kognitivnih vzorcev, ki niso spolno enostranski, marveč so tipični za *obe* tradicionalni spolni vlogi, za maskulinost in femininost (npr. Bem, 1974; Harrington & Andersen, 1981; Spence & Helmreich, 1981). Psihološka androginija predstavlja torej vzorec obnašanja, ki ga ne smemo mešati z neizrazitostjo spolne vloge: psihološko androgine osebe niso tiste, ki so spolno vlogovno "indiferentne", temveč tiste, ki so prevzele nekatere značinosti tradicionalne ženske in moške vloge. Morda je tudi porast psihološke androginije razlog, zaradi katerega razlike vrednostnih hierarhij in usmeritev pri obeh spolih v našem kulturnem krogu niso posebno velike.

Ponovno pa moramo tudi poudariti, da so ugotovljene razlike v precejšnjem soglasju z razlikami, ki so jih kot transkulturno veljavne ugotavljali v medkulturnih raziskavah. Te potrjujejo relativno močnejšo orientiranost moških h kompetentnosti (dosežkom, neodvisnosti) in uspešnosti (udobje, moč, ugled) ter žensk k varnosti, osebni moralnosti in altruizmu.

LITERATURA

Bakan, D., The duality of human existence, Chicago, Rand Mc Nally, 1966.

Bem, S.L., The measurement of psychological androginy, Journal of Consulting and Clinical Psychology, 1974, št. 42, str. 155-162.

Bem, S.L., Gender schema theory: A cognitive account of sex typing, Psychological Review, 1981, št. 88, str. 354-364.

Bond, M.H., Finding universal dimensions of individual variation in multicultural studies of values: The Rokeach and Chinese Value Surveys, Journal of Personality and Social Psychology, 1988, 55, 6, str. 1009-1015.

Harrington, D.M. & Andersen, S.M., Creativity, masculinity, femininity, and three models of androginy, Journal of Personality and Social Psychology, 1981, št. 41, str. 744-757.

Larsen, R.J. & Seidman, E., Gender schema theory and sex role inventories: Some conceptual and psychometric considerations, Journal of Personality and Social Psychology, 1986, št. 50, str. 205-211.

Markus, H. in sod., Self schemas and gender, Journal of Personality and Social Psychology, 1982, št. 42, str. 38-50.

Mohorčič, I., Brenk,K. in Musek, J., Zadovoljenost, temeljnih motivov, vrednote, življenjski cilji ter odločitve, Anthropos, 1986, št. 1-2, str. 66-71.

Musek, J., Temeljne kategorije in dimenzije vrednot ter vrednostne usmerjenosti, Anthropos, 1986, št. 1-2, str. 49-57.

Pogačnik, V., I.V. Lestvica individualnih vrednot, Priročnik, Ljubljana, Zavod za produktivnost dela, 1987.

Spence, J.T. & Helmreich, R.L., Androginy versus gender schema: A comment on Bem's gender schema theory, Psychological Review, 1981, št. 88, str. 365-368.

K strukturi možganov
1. del

DUŠAN RUTAR

Leta 1984 se je začela v Trstu predvidena serija mednarodnih srečanj z različnih področij, katerih temeljna naloga je ukvarjanje s preprostim vprašanjem; kako delujejo možgani. Srečanja na mednarodni ravni naj bi bila vsaki dve leti in drugo srečanje je bilo od 16. - 19. septembra 1986 v Bad Homburgu. V našem prispevku bi radi predstavili nekaj premislekov glede delovanja možganov, kakor so jih premislili strokovnjaki s področja fizike, fiziologije, anatomije, etologije, nevrofiziologije, psihofizike, kognitivne psihologije, psiholingvistike, matematike, sistemskih teorij itd. itd.

Trije temeljni problemi se postavljajo pred nas, pravita Ulrich Michael Leinhos in Werner von Seelen (1):

a) visoka kompleksnost sistemov,

b) dejstvo, da so subsistemi *v načelu neločjivi* (podčr. D.R.),

c) narava empiričnih podatkov, ki jih dobijo možgani. (2)

Zaradi izjemno visoke kompleksnosti, na katero naletimo, ko opazujemo delovanje možganov, prihaja do naslednjega problema: če želimo skozi modele zajeti celotno funkcioniranje, se to izkaže za praktično nemogoče podjetje, ko pa skušamo parcialno modelirati funkcije in subsisteme, izgubimo omenjeno kompleksnost. Začne se nam vsiljevati domneva, da možganov sploh ni mogoče obravnavati drugače kot nekakšne zelo zapletene celote. Vprašanje bi zato bilo: kako misliti integracijo? Po mnenju zgoraj omenjenih avtorjev, postaja stopnja organizacije vse bolj "a limiting condition" in vse manj "an experimental parameter". (3)

Osnovne značilnosti možganskega delovanja bi lahko strnili v naslednje kategorije: plastičnost pri prevajanju impulzov, fleksibilnost in visoka toleranca za napake. (4) Za razumevanje teh procesov potrebujemo hipotezo o *vzporednem procesiranju*, ki temelji na "activity pattern of a matrix of neuron-like elements" (5), kjer je aktivnost posamezne enote odvisna od trenutne stopnje ekscitacije in/ali inhibicije. Gre za vzporedno aktivacijo (vedno se aktivira več enot hkrati). Distribucija informacij in vskladiščenje leteh poteka po matricah, ki jih sestavljajo posamezne enote. Povsem razumljivo je, da ob takšni kompleksnosti delovanja potrebujemo visoko toleranco za napake, ki je sodobni računalniki še niso sposobni. Možgani avtomatično evaluirajo situacije, v katerih se znajdejo, iščejo relevantne informacije, jih vskladiščijo kot znanje in fleksibilno reagirajo na nove, nepredvidene in nepredvidljive situacije, pri tem pa se napake, do katerih pride, tolerirajo. Še enkrat lahko ponovimo, da je osnovni problem pri tem naslednji: kako konceptualno zajeti oz. razumeti takšne procese?

V najbolj grobem približku odgovoru na zgornje vprašanje se lahko zadovoljimo s tremi koncepti, ki se pojavljajo na nivoju detekcije impulzov. Najbolj pogost koncept je koncept *reprezentacije impulzov*, ali natančneje posameznih komponent impulzov, saj impulzi nikoli niso homogeni in nedeljivi, pač pa jih sestavljajo posamezne komponente. Naslednji pogost koncept je *periferno filtriranje*. Reprezentacijo vedno razumemo v *polju*, ki predstavlja določeno strukturo, ki deluje kot filter. Zadnji koncept, ki ga omenjamo, je *procesiranje*. Posamezne komponente so zajete v procese obdelave in transformacij, kar običajno zasleduje vprašanje o najmanjši enoti, ki se procesira. To seveda pomeni, da je procesiranje vedno povezano z vsaj dvema signaloma, med katerima mora obstajati določena razlika, saj v nasprotnem primeru sploh ne moremo govoriti o detekciji. Najmanjša diskriminacija pa ni jasno določljiva, saj v različnih situacijah evocira različen odgovor. Danes velja, da "detection can only be described within the framework of probability theory" (7).

Za primer lahko vzamemo prepoznavanje audio signalov. Zelo dobro teorijo o detekciji teh signalov je razvil J.L. Goldstein (1973). Po njegovem mnenju gre za proces, ki ga je mogoče razdeliti na dve fazi. Prva faza je determinacija posameznih komponent signala (pri tem se pojavljajo napake), druga faza pa predstavlja determinacijo sinteze komponent, ki je istočasno tudi največji skupni delitelj posameznih frekvenc. De Boer (8) je odkril, da nevronalna aktivnost, ki jo zasledimo pri kodiranju zvočnih signalov, vsebuje kodiranje tako amplitude kot časovne oblike dražljaja. Med obema ni nobene bistvene razlike, dokler je kodiranje popolno. V nasprotnem primeru se pojavi razlika.

Verjetnost moramo razumeti v smislu nedoločenosti ali nejasne določenosti, To predpostavko izjemno potrjujejo raziskave, o katerih poroča G. L. Gerstein (9), ki našteva tri bistvene lastnosti živčnega sistema: a) stohastična narava njegove aktivnosti, b) prevlada spontane aktivnosti, c) ne-stalnost (ibid.) Zaradi omenjenih značilnosti živčnega sistema moramo opazovati sitem dlje časa, pri tem pa se nam zgodi, da se soočamo z vedno večjim število učinkov ne-stalnosti sitema. Druga težava, na katero naletimo, je še hujša, število možnih kombinacij med desetimi nevroni v desetih pogojih naraste na nekaj tisoč in zopet smo pri že omenjeni kompleksnosti in poskusih, da bi mogli opazovati aktivnosti kot enotno entiteto.

Gerstein ponuja model, ki predstavlja rešitev omenjenega problema. Vsak od N nevronov naj bo predstavljen kot delec v N prostoru. Razdalje med njimi so enake, vsak zaseda vogal hiperkocke. Vsak delec ima "naboj", potrebujemo pa še vektor, s pomočjo katerega pojasnimo interakcijo delcev glede na neko silo, ki ima določeno smer. Ta zelo poenostavljena shema nam da rezultat, ki je približno takle: če opazujemo nekaj setov nevronov, ki se znajdejo v medsebojnih interakcijah, bomo dobili "model", v katerem bomo lahko opazili kondenzacijo v nekaj klustrov delcev. Model nam tako predstavlja prostorsko predstavitev, ki opisuje interakcije delcev. S tem smo nekako uspeli simultano opazovati nevrone, ne da bi pri tem izgubili kompleksnost.

Raziskave so nadalje pokazale, da je sodelovanje med posameznimi nevroni zelo odvisno od "current stimulans conditions", kar pomeni, da je pomembno, kakšni so bili predhodni pogoji. Kljub temu pa je mogoče opaziti nekaj, kar se imenuje "pattern repetition". Ti vzorci pa kažejo na relativno splošno lastnost delovanja živčnega sistema.(ibid.) Iz tega lahko sklepamo, da celo isti dražljaj ne bo evociral enake organizacije, ker je to odvisno od prejšnjega stanja in organizacije nevronov. Vseeno pa obstaja določena stalnost vzorcev.

Pri interpratacijі multinevronalnega povezovanja loči Gerstein dva nivoja, in sicer "raw" cooperativity in "corrected" cooperativity. Prva pomeni "the quantity that is actually available to the neurons in the brain during the processing of information" (ib., str.70), medtem ko je druga "purely a contruct" (ib.).

Kot smo že večkrat omenili, potekajo teoretski spopadi - spopadi na nivoju konstruktov - v smeri razumevanja razlike med "anatomical connectivity" in "effective connectivity", kolikor je takšno razlikovanje sploh smiselno in ni bolje prvo vzeti samo kot instrumentalno hipotezo, saj ni jasno, kako bi sploh lahko mislili raven anatomije, razen v čisto kvantitativnih izrazih. Pa tudi v tem primeru bi že uporabljali model, ki so mu lastni določeni izrazi kvalitete.

Vsak dražljaj se pojavi na različnih mestih določene mreže in vprašanje je, kako se spreminja sama montaža ali struktura ali mreža. Po eni razlagi se montaža spreminja skupaj z dražljajem, po drugi razlagi pa lahko "effective connectivity" razumemo kot "the actual path that the disturbance took through the neuronal mass" (ib., str. 71). Če sprejmemo zgornjo trditev o tem, da dražljaj zavzame različna mesta v strukturi, potem ni potrebno, da vpeljemo "context dependent changes". "Disturbance" v tem primeru razumemo kot kodiranje informacije, medtem ko to ločimo od poti propagiranja same informacije. Poti za različne dražljaje bodo različne, kar predpostavlja, da bodo različni dražljaji vstopili in se zapisali v večjo mrežo na različnih mestih. *Aiple(10)* s tem v zvezi omenja naslednji eksperiment, ki je sam po sebi precej preprost: stimuliramo posebej desno in posebej levo oko. Dobili bomo različne oblike ekscitacije, iz česar avtor potegne naslednji sklep: dražili smo isto nevronalno mrežo, sama ekscitacija pa je propagirala različne poti. To je podobno, kot če bi v isto jezero metali kamenje samo na različnih mestih.

Aertsen(11) je bistvo do sedaj povedanega strnil v naslednjo ugotovitev: povezave med nevroni so odvisne od dražljaja, njegovega konteksta oz. od preteklega dogajanja glede samega dražljaja in strukture, kamor se vmešča. K temu bi lahko dodali, da sam dražljaj vzpostavlja kontekst in nam zaradi tega razumevanje "iz konteksta" neposredno nič ne pomaga, saj nivo razumevanja vzpostavlja sam dražljaj. Zopet gre za vprašanje o tem, ali obstaja jezero, v katerega na različnih mestih mečemo kamenje in dobimo različne strukture, ali pa imamo dražljaje, ki spreminjajo strukturo sistema, kar pomeni, da v času sistem ves čas spreminja svojo konfiguracijo.

Braitenberg (12) meni, da je takšno razlikovanje še zelo preprosto, skoraj naivno, zato stvar nekoliko zakomplicira. Omeji se na piramidalne celice, za katere velja, da je verjetnost za "connection between two pyramidal cells" tudi v primeru, ko sta celici zelo blizu skupaj (npr. 100 mikronov), zelo nizka. Braitenberg navaja zaključek, do katerega so prišli na osnovi raziskav in ki se glasi: večina celic med seboj ni povezanih, če pa že so, je povezava zelo šibka (ibid.). Vpliv enega nevrona na drugega je torej zelo šibak ali pa ga sploh ni. Kjer pa je mnogo celic aktivnih, lahko govorimo o "montaži" celic, ki je odvisna od takoimenovanega *"input pattern"*. Povezanost med posameznimi celicami je funkcija vhodnega vzorca, nekateri avtorji uporabljajo tudi izraz *"receptive field"*, vsekakor pa moramo dodati, da ni popolnoma razčiščeno, kaj naj bi to sploh bilo. Johannesma (13) s tem v zvezi razlikuje mrežo s povratno informacijo in mrežo brez nje. Slednjo imenuje *"reaktivna"*, ker zgolj reagira na dražljaj, vendar dokler govorimo o linearnih sistemih, ki jih je mogoče z matematičnimi transformacijami reformulirati. Bolj kompleksne so nelinearne mreže, tj. mreže z nelinearno povratno informacijo, ki jih

Johannesma imenuje *"kreativna"*. Za tak sistem izgubijo povprečja in korelacijske funkcije vsak smisel, kajti na razpolago nimamo nikakršnega splošnega postopka, s katerim bi se približali strukturi mreže. Zanesti se moramo na individualni pristop. Johannesma na tem mestu naredi zanimiv izlet na področje psiholingvistike in spregovori o sintaksi in semantiki nevronov, o označevalcu in označenem. Medtem ko pomenijo relacije med posamičnimi nevroni "pomen" ali semantični aspekt nevrona, je sintaktični aspekt odvisen od načina povezovanja aktivnosti različnih nevronov (ib., str. 97). Po avtorjevem mnenju se moramo orientirati na označeno in ne na označevalce, kar zvezi že na tej ravni povsem nepreprečljivo. Raziskujemo lahko strukturo, medsebojne relacije, ne moremo pa zagrabiti samega "pomena", saj za kaj takega zopet potrebujemo označevalce. Nelinearni feedback nam ne omogoča neposrednega dostopa do "pomena".

Ker si s povprečjem ne moremo kaj dosti pomagati, se postavi zanimivo vprašanje o *"unique event"* (pomeni "a certain pattern of activity which repeate in the data more frequently than one would expect by chance"/Gerstein, ibid., str. 97/). Takšen dogodek ni nujno povezan s kakršnimkoli dražljajem. Gre preprosto za to, da po hipotezi o "generatorjih" lahko poslušate ali gledate nevronski sistem.

Hipoteza o generatorjih je dokaj preprosta, gre pa takole: v primeru vizuelnih nevronov bo vsak "vžig"/fire/ generiral podobo, kar se imenuje *"neuroscope"*. Analogno v primeru avditornih nevronov govorimo o *"neurophone"*.

Toda to še ni konec, saj je vsak nevron prisoten pri zapisovanju različnih dražljajev. V ta namen, ki je povezan še z nekim drugim namenom, je Shaw (14) spregovoril o *prostorsko-časovnem kodiranju* informacij, ob tem pa se postavi še zelo zapleteno vprašanje o že omenjenem "vžigu". Jasno je namreč, da en sam nevron ne more "vžgati" ali "prižgati" drugega, zato je edino smiselno govoriti o vzorčenju /sampling/. Procesiranje pa lahko razdelimo na globalno in lokalno in težave nastanejo v obeh primerih. Ko skušamo lokalizirati vzorčenje, se nam zna zgoditi, da se izgubimo v hrupu/šumu/ zaradi ostalih nevronov, polega tega pa v skupini nevronov prihaja tudi do *spontane aktivnosti*. Na globalni ravni (procesiranje verjetno poteka prav na tej ravni) pa lahko izgubimo niz detajlov, ki jih zaradi načina pristopanja ne moremo opaziti. Osnovni namen vsakega opazovanja, bodi lokalnega bodi globalnega, je v spoznavanju določene organiziranosti opazovanega. C. von der Malsburg in W. Singer (15) ločita tri splošne aspekte organiziranja:

(1) *samoojačevanje*, ki je analogno reprodukciji v evoluciji. Generator organiziranja so fluktuacije, ki so slučajne.

(2) *omejitev določenga vira* privede do tekmovanja med fluktuacijami in do selekcije. Generator je tekmovanje in selekcija omogoči končno prevlado določenga faktorja.

(3) *sodelovanje fluktuacij*, fluktuacija na enem področju lahko "enhance the fitness of some of the others" (ibid.).

Bistven sklep, ki ga lahko naredimo na osnovi zgoraj omenjenih načel, je, da "global order can arise from local interactions" (ibid.). Že prej omenjeno prostorsko-časovno kodiranje sedaj lahko lažje razumemo: celice so med seboj povezane, čeprav niso prostorsko blizu, njihov vzorec bomo opazili šele v času.

Da bi nastala nevronska mreža, potrebujemo poleg impulzov še pravila medsebojnega povezovanja. Ekscitatorna povezanost med dvema celicama bo povečala verjetnost, da se bosta kasneje oba nevrona simultano "prižgala". Obratno inhibicija

verjetnost zmanjšuje. Zaradi mehanizma, ki vzdržuje povprečno stopnjo aktivacije v celici konstatno, bodo določene sinapse ojačale, druge pa bodo oslabele in na koncu izginile. Ker posamična sinapsa ne more ustvariti določenega odgovora, mora sodelovati z drugimi sinapsami, pravila takšnega sodelovanja in tekmovanja pa so lokalna. Globalni red nastane na način optimalne vzajemne konsistentnosti vseh lokalnih pravil, kar pomeni, da moramo predpostaviti nekakšno centralno kontrolo, ki ni brez povezave z biološko zaželenostjo.

Če apliciramo te osnovne ugotovitve na delovanje vizuelnega sitema, bomo spoznali nakaj zelo zanimivih, celo presenetljivih stvari.

Prvo zanimivo vprašanje se glasi takole: kako posamezna vlakna najdejo ciljno pozicijo/target position/? Retinalna vlakna razvijejo stike /retino-tectal contacts/, ki nastanejo skozi selekcijo, kar pomeni, da uspešni stiki jačajo in se šibki razkrojijo. Uspešnost se v tem primeru meri s stopnjo, s katero uspe stik povezati pred- in postsinaptične signale. Ker lahko nastane več struktur, ki niso med seboj vsklajene, moramo zopet predpostaviti nekakšen globalni red, ki fiksira orientacije. Samoojačevanje fluktuacij je tako šibko, da lahko nastane samo globalni red. Zaradi tega je nastajanje takšnega urejenega sistema zelo dolgotrajno, še posebno, če je več ekvivalentnih globalnih redov, ki tekmujejo med seboj. Seveda ni mogoče, da bi nastal *katerikoli* red, saj obstaja selekcija le med omejenim številom urejenih vzorcev.

Na začetku imamo tako predobstoječe mreže na retini in tectumu, mehanizme, ki urejajo oz. razvijajo *"initial mapping"* (A+B)[1] in genetsko določena pravila, ki omogočajo rast stikov. Stiki se selektivno ojačujejo in tektalne celice se spremenijo v selektivne detektorje za te vzroce. Zaradi selekcije, ki je posledica odločanja celice glede več možnih aferentnih vzorcev /= skupina vlaken, ki prihajajo z različnih mest na retini/, nastanejo "receptive fields", ki jih oblikujejo retinalni vzorci in tekmovanje afrentnih vlaken. Ker več celic tekmuje za več vzorcev, bodo različne celice predstavljale različna mesta na retini, kar v drugih kontekstih imenujemo *"competive learning"*. V nadaljevanju se postavi vprašanje, kako na nivoju primarnega vizuelnega korteksa poteka orientiranje. Kortikalne celice imajo na razpolago določen čas, v katerem morajo odgovoriti na dražljaj, ki pride po aferentnih poteh, in ta čas je dovolj dolg, da pride do izmenjave nekaj intrakortikalnih ekscitacij in inhibicij. Odgovor bo zato bistveno odvisen od intrakortikalnih dogajanj in ne toliko od aferentne organizacije. Več avtorjev je predložilo hipotezo o takoim. "cooperative mechanisms of orientation selectivity", ki gre nekako takole: več skupin nevronov med seboj tekmuje za odgovor na vidni dražljaj. Skupine druga drugo inhibirajo, različna orientacija pa pomeni zmago različne skupine nevronov. V nekaj milisekundah bo zmagala določena skupina, ki ji zadošča, da ima samo 1 % več aferentnih ekscitacij od ostalih. Kortikalna skupina tako pridobi "a composite receptive field", ki omogoči jasno in ostro orientacijo. Različne skupine se specializirajo na različne orientacije, med seboj pa se inhibirajo, kot smo že omenili.

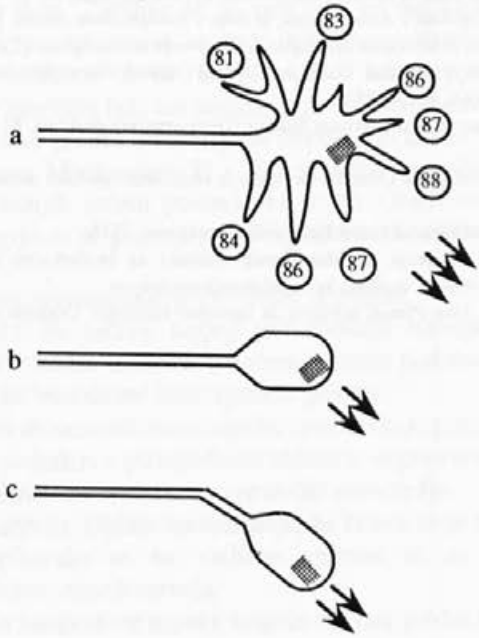
Če je zveza med vidnim dražljajem in kortikalnimi vzorci fiksirana ob rojstvu, potem nimamo nobenih organizacijskih težav, zato pa nastopijo težave v ontogenetskem smislu. Dejali smo že, da organizacije možganov ni brez kreativnosti oz. samoorganiziranja, in večkrat je že bilo poudarjeno, da geni niti slučajno ne morejo

---

[1] A = mehanizem, ki vodi vlakna v tectum.
B = mehanizem, ki vzpostavlja vlakna oz. njihove končiče znotraj tectuma.

vsebovati vseh informacij, potrebnih za opis možganov. Ne smemo pozabiti, da samo cerebralni korteks vsebuje 10^{14} sinaps in da bi jih opisali potrebujemo več kot 33 10^{14} bitov informacij. Filogeneza vretenčarjev pa traja manj kot 10^9 let. Preprost račun nam pove, da pridemo samo do nekaj bilijonov bitov, če pripišemo vsaki generaciji samo eno leto, in vsaka akumulira nekaj bitov genetskih informacij. Sklep, ki ga zato moramo potegniti, je naslednji: *samoorganizacija je nujna*, obstajajo pa določena splošna pravila in visoka toleranca za napake oz. mehanizmi za korekcijo napak, ki omogočajo to samoorganiziranje.

Alfred Gierer (16) je to vprašanje razdelil na dvoje. Najprej je naletel na problem, kako posamezna vlakna "najdejo pot", ko se razvijajo, in nato na problem, ki zadeva topološke odnose med ciljnim področjem in začetnim poljem. Po njegovem mnenju lahko oba problema rešimo s pomočjo *"a molecular gradient scheme"*, ki zahteva samo nekaj genov. Grobo vzeto, shema zagovarja samoorganizacijo s pomočjo dveh mehanizmov. Prvi se imenuje "kratkotrajna avtokatalitična aktivacija" (short range autocatalytic activation), drugi pa "širša 'lateralna' inhibicija" (wider range "lateral" inhibition). Lokalna aktivacija se stopnjuje, inhibicija pa poskrbi, da ostane lokalna, dokler se ne proizvede stabilen prostorski vzorec. Nato pride do odgovora celice na določeno koncentracijo (maksimalna adhezija), kasneje se proces ponavlja. Vlakno "ve", da je doseglo ciljno področje, tako da zazna visoko stopnjo določenih tvorb, ki so blizu cilja, vendar to ne velja vedno. Posredi je tudi branje biokemičnih signalov, ki so kvalitativno drugačni od gradienta v ciljnem področju.



Slika 1: *Model navigacije aksonalnega češarka*

(a) parameter p, ki nastaja s pomočjo interakcij češarka s komponentami ciljne membrane, nekoliko variira v svojih vrednostih okrog češarka. Numerične vrednosti so tukaj arbitrarno izbrane. Znotraj-celični vzorec nastaja s pomočjo avtokatalize in lateralne inhibicije, pri tem pa nastaja fokus aktivacije (v našem primeru gre v smeri največje vrednosti p-ja). (b,c) prikazujeta smer razvoja vlakna k ciljnemu področju, ki je maksimalna vrednost parametra p.

Lahko pride tudi do primera, ko nastaneta dva fokusa. Pri tem bo pri rasti vlakna prišlo do razvejitve, vendar se bo takšen odcep hitro končal.

(se nadaljuje)

LITERATURA

(1) Leinhos,U.M. dela na Institutu za zoologijo III, Univerze Johannes Gutenberg, Mainz, Zvezna republika Nemčija. Prav tam raziskuje tudi W. von Seelen.

(2) Leinhos,U.M., W. von, Seelen, An Introduction to Theoretical Neuroscience as Portrayed in this Book, v Seeln, W.von, Shaw,G., Leinhos,U.M. (edits.), Organization of Neural Networks, VCH Verlagsgesellschaft mbH, ZRN, 1988, str. 1-15.

(3) ibid., str. 3.

(4) ibid., str. 8.

(5) ibid., str. 9.

(6) ibid., str. 9.

(7) Boer,E.de, Pattern Recognition of Spectral Infromation in Hearing, ibid., str. 31-49.

(8) Boer,E.de raziskuje na Univerzi v Amsterdamu, in sicer v Audiološkem centru, Nizozemska.

(9) Gerstein,G.L. raziskuje na Oddelku za fiziologijo G4 Univerze v Pennsylvaniji, ZDA.

(10) Aertsen,A., Informtion Flow and State in Cortical Neural Networks: Interpretaing Multi-Neuron Experiments (Discussion), ibid., str. 77-85.

(11) Aertsen,A., Curent Issues in Multi-Neuron Studies (Discourse on), ibid., str. 87-107.

(12) ibid., str. 94.

(13) Johannesma,P.I.M. raziskuje na Oddelku za fiziko in biofiziko Katoliške univerze Nijmegen, Nijmegen, Nizozemska.

(14) Shaw,G. raziskuje na Oddelku za fiziko Kalifornijske univerze, ZDA.

(15) Malsburg,C. von der raziskuje na Max-Planck institutu za biofizikalno kemijo, Göttingen, ZRN. W.Singer. raziskuje na Max-Planck institutu za raziskovanje možganov.

(16) Gierer,A. raziskuje na Max-Planck institutu za razvojno biologijo, Oddelek za molekularno biologijo, Tübingen, ZRN.

Preverjanje Piagetove teorije kognitivnega razvoja: structure d'ensemble, formalno-logično mišljenje in model ekvilibracije

DARJA PICIGA

UVOD

Po več kot petdesetletnem Piagetovem spreminjanju in predvsem dograjevanju teorije, ki naj razloži nastanek znanja in mišljenja pri človeku, je težko določiti bistvene postavke te teorije. Piaget je v svojem razvoju genetične epistemologije le redko zavrnil predhodno teoretično delo. Zgodilo se je tudi, da so nekateri konstrukti (kot sta egocentrizem in intuicija), na katere se je v določenem obdobju pogosto skliceval, izginili iz njegovega dela, ne da bi razložil, kaj je bilo z njimi narobe. Evolucija Piagetove teorije se je razvijala bolj kot dodajanje novih elementov, ne pa nadomeščanje starih. Značilen pa je tudi proces spreminjanja stopnje, do katere je poudarjal določene aspekte razlage. Jacques Montangero, ki v Ženevi velja za najboljšega poznavalca te teorije, poudarja naslednjih sedem postavk, ki so po njegovem mnenju bistvene za genetično epistemologijo in se pojavljajo v Piagetovem delu od prvih publikacij dalje (1985, str. 128-129):

"1. *Razvojni aspekt:* spoznavanje je razvijajoč se proces.

2. *Biološki aspekt:* Na začetni stopnji psihološkega razvoja izhaja spoznanje iz bioloških procesov. V vsakem trenutku v razvoju obstaja podobnost med kognitivnimi funkcijami in procesi ter biološkimi funkcijami in procesi.

3. *Strukturalistični in racionalistični aspekt:* spoznavanje poteka preko obdelovanja zunanjih in notranjih podatkov s psihološkimi oblikami organizacije (strukturami, *senso latu* in *senso strictu*). Strukture *senso strictu* so oblike ravnotežja.

4. *"Nomotetski" aspekt:* Oblike spoznavanja, za katere se je Piaget zanimal, imajo splošen karakter; aplicirajo se na različne vsebine in so značilne za večino posameznikov na podobni stopnji razvoja.

5. *Sekvencialni in integrativni aspekt:* kognitivna rast producira oblike naraščajoče kompleksnosti:

a) Elementarne oblike se integrirajo v bolj izdelane.

b) Sekvenca pojavljanja oblik je za določeno področje v toku razvoja invariantna.

c) Prehod na bolj kompleksne oblike predstavlja kvalitativno spremembo.

6. *Dialektika sinhronije in diahronije*, ali stabilnosti in spremembe: razvojna epistemologija mora upoštevati tako forme spoznanja kot razvijajoči se proces, ki razloži prehod med njimi, ker je ravnotežje rezultat približevanja ravnotežju. Zato mora razvojna epistemologija vključevati tako stabilnost (invariante) kot spremembe (transformacije) tako v vsebini spoznavanja kot v njegovi obliki in razvoju.

7. *Konstruktivizem:* Razvoj kognicije je posledica interakcije med spoznavajočim subjektom in realnostjo. Kot posledica tega je razvoj odvisen tako od aktivnosti subjektov, od njihovih struktur in samoregulacijskih mehanizmov, kot od značilnosti njihovega okolja."

Tako Montangero kot Beilin (1985[a]) se strinjata v tem, kateri element je mogoče izločiti iz Piagetovega dela brez škode za teorijo genetične epistemologije. To so specifični abstraktni modeli miselnih struktur. Tudi Piaget je v svojem zadnjem obdobju čutil potrebo, da nadomesti ali dopolni svoje predhodne ekstenzionalne logične modele (to je grupe in grupiranja) z logiko pomena. Ta naloga je ostala nedokončana.

Koncept strukturirane celote (structure d'ensemble) razlaga kvalitativne napredke v rezoniranju. Na določeni stopnji v razvoju se ločeni delčki znanja grupirajo skupaj in konstituirajo strukturirano celoto. Ta celota je kvalitativno različna od vsote svojih delov. V Piagetovem delu sta značilni strukturi konkretno-logičnih operacij (grupiranje) in formalno-logičnih operacij (grupa). V zadnjih dveh desetletjih, za katera je karakteristična dominacija funkcionalističnih konceptov v psihologiji (Beilin, 1985 b), so se pojavila številna empirično podkrepljena in tudi teoretično zasnovana zavračanja koncepta formalnega mišljenja kot vseobsegajočega kombinatornega sistema, ki naj bi determiniral celotno subjektovo kognitivno aktivnost. V nadaljevanju bom orisala empirično testiranje, kritike ter poskuse zagovora tega dela Piagetove teorije. Bistvena kritika modela formalnih operacij izhaja iz empiričnih podatkov, ki so dokazovala vezanost teh operacij na posamezna področja (domain-specifity). Če "structures d'ensemble" izhajajo iz splošnih reorganizacij, ki rezultirajo v določenem sinhronizmu dosežkov v določenem trenutku razvoja, potem je zelo težko razložiti pojav horizontalnih zamikov (décalages), to je uporabe določene operacije oz. operativne strukture v odvisnosti od vsebine, na katero se aplicira. Ti zamiki niso značilni samo za formalno mišljenje, ampak so v večji meri opisani v razvoju konkretno-logičnih operacij: znan je zamik v razvoju pojmov konzervacije, ki se najprej razvija za diskontinuirane količine (okrog 6. leta starosti), šele s pojavom formalnih operacij pa za volumen in gostoto.

Piaget je razložil obstoj horizontalnih zamikov z odpori, ki jih subjektovi strukturirajoči aktivnosti predstavljajo figurativni aspekti situacije (to so odpori objekta). V klasični repertoar zagovornikov Piagetove teorije sodi tudi razlaga s "competence" in "performance" nivoji, ki bo predstavljena v nadaljevanju. De Ribupierre, Rieben in Lautrey (1985) ugotavljajo, da bi morali horizontalni zamiki obstojati za vse subjekte v enaki meri (kolektivni zamiki), če naj bi veljala razlaga z odpori objektov. Vendar so ti avtorji za konkretno-logične operacije ugotovili t.i. individualne zamike, saj so se pri nalogah z operativnimi in figurativnimi aspekti za različne subjekte pojavljali zamiki v različni smeri. Montangero pa išče drugačno razlago za zamike: samo vsebina, ki je bila organizirana do določene stopnje, se lahko "obdeluje" na operativni način. Ne glede na različne razlage horizontalnih zamikov pa ostaja dejstvo, da s sedanjimi raziskovalnimi

metodami ni mogoče empirično dokazati obstoja strukturirane celote, ene najbolj kritičnih točk Piagetove teorije.

Klasični problem pri razlaganju spoznavne rasti je vprašanje relativnega vpliva vrojenih sposobnosti in zunanjih faktorjev na razvoj. Piaget zavarača tako aprioristično (nativistično) kot empiristično pozicijo in postulira konstruktivizem kot eno temeljnih postavk svoje teorije. Pomembno vlogo ima samo-regulirajoči mehanizem, to je mehanizem uravnoteževanja. Model ekvilibracije (uravnoteževanja) razlaga kognitivni razvoj s prehodom od začetno nediferenciranih struktur (in torej izvorov notranjih nasprotij) do istočasno na koherenten način diferenciranih in koordiniranih struktur. To so osnovni procesi napredujoče ekvilibracije, periodičnih disekvilibracij in ponavljajočih se reekvilibracij. Ti procesi prevladujejo v celotnem mentalnem razvoju.

Kot povzemata Moessinger in Poulin-Dubois (1981), so izvori disekvilibracij kontradikcije (posebej na preoperativni stopnji), ovire asimilaciji (to je odpori objektov ali ne-recipročna asimilacija shem) in vrzeli - "gaps" ("potrebe" v funkcionalistični tradiciji).

Začetki spoznanj in nediferencirane strukture v različnih področjih vključujejo implicitne ali celo eksplicitne kontradikcije (protislovja). Relativna nediferenciacija med časom in hitrostjo lahko vodi tako do sodb tipa "hitreje=dalj=več časa" kot do sodb "prišel hitreje=manj časa". Neločevanje v zvezi s pojmom teže omogoča mladim subjektom, da istočasno ugotavljajo, da majhni čolni plavajo, ker so lahki in jih voda nosi, ter da veliki čolni plavajo, ker so težki in se lahko sami nosijo.

Neizogibno je, da subjekti prej ali slej občutijo take kontradikcije, in iskanje poti za njihovo preseganje vodi tako k distinkcijam (to je diferenciaciji spoznanj) kot h koherencam - to je h koordinaciji spoznanj. Te distinkcije in te koherence lahko subjekt doseže le s preoblikovanjem in relativizacijo spoznanj. Tako npr. za mlade otroke isti objekt ne more biti istočasno večji kot drugi in manjši kot tretji, ker ne more biti istočasno velik in majhen. Šele kasneje relativira ta dva atributa.

Tudi teorija ekvilibracije je doživela številne kritike, ki jih bom skušala povzeti v zadnjem delu članka. Seveda moj prikaz diskusij o veljavnosti Piagetove teorije in poskusov njenega dopolnjevanja ni popoln; na nekatere opozarjam tudi na drugih mestih (npr. Piciga, 1989; Piciga, poslano v tisk). Širši okvir, ki opozarja na bistvene pomanjkljivosti te teorije, pa lahko najdemo v Beilinovi (1985 b) označitvi novega funkcionalizma, ki je nastal kot odgovor na strukturalizem tako Piageta kot tudi drugih avtorjev. Za večino sodobnih trendov in konceptov v razvojni psihologiji je značilno, da se zavzemajo za specifičnost po področjih, generalizacije morajo biti čim bližje podatkom iz opazovanja, teorije se konstruirajo od spodaj navzgor, poudarja se vpliv konteksta na funkcijo.

Formalno-logične operacije z vidika ločevanja med pojavnim in globinskim nivojem mišljenja

V slovenski znanstveni prostor je Piagetov koncept formalno-logičnih operacij vstopil precej pozno, dejansko pred kakimi desetimi leti. Najbolj vidna je predstavitev v knjigi Intelektualni razvoj deteta (Pijaže, Inhelder, 1978), v slovenskem znanstvenem tisku pa predvsem v Kunst-Gnamuš (1979) in v Štante, Winter (1984).

Bärbel Inhelder in Jean Piaget sta leta 1958 (1972) predstavila model razvoja mišljenja po stadiju konkretno-logičnih operacij.Okrog 11. leta se pojavijo začetki te nove strukture mišljenja, in ta razvoj naj bi se zaključil okrog 15. leta starosti. Najpomembnejša lastnost formalno-logičnega mišljenja je obrnjena relacija med možnim in realnim, to je podrejenost realnega možnemu. Iz te značilnosti je možno izpeljati tudi ostale tri karakteristike ravnotežja na tem stadiju:

- *izjavna ali propozicionalna logika* (to je logika vseh možnih kombinacij in ne verbalna logika): adolescent je npr. sposoben formulirati vse možne hipoteze in jih nato preveriti s sistematično eksperimentalno metodo - izločanje faktorjev po principu "vse ostalo ostane isto";
- *sistem operacij na drugo potenco* (grupa INRC: I = identična operacija, N = negacija, R = reciprok, C = korelativ). Konkretne operacije lahko imenujemo operacije na prvo potenco, ker se nanašajo direktno na objekte. Primer je strukturiranje odnosov med danimi elementi. Možno pa je tudi strukturirati relacije med relacijami, kot je npr. v primeru proporcev, ki jih subjekt obvlada na stadiju formalnih operacij;
- formalno mišljenje tvori *kombinatorni sistem.* V mišljenju adolescenta in odraslega obstaja vseh 16 binarnih operacij, znanih iz formalne logike (matrika 16 elementov, formirana z dvema propozicijama in njunima negacijama), ki tvorijo strukturirano celoto. V ilustracijo formalnega mišljenja bom opisala operacionalno shemo pri koordinaciji dveh sistemov referenc, v kateri najdemo grupo INRC.

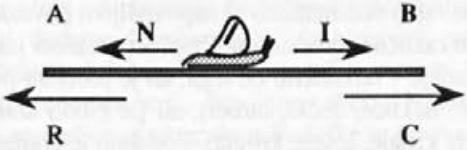
Koordinacija dveh sistemov referenc: V eksperimentu (ki ga je Piaget opisal že leta 1946) se polža spravi v gibanje na deski, ki se lahko premika ali v isto ali v nasprotno smer kot polž. Subjekt na konkretni stopnji ve zelo dobro, da se lahko polž premika z leve na desno in se lahko vrne z desne na levo, kar je inverzna operacija, ki izniči predhodno. Prav tako ve, da če je polž nepremičen na deski, bo gibanje deske z leve na desno povzročilo, da bo polž končal na isti točki (v odnosu na zunanji referenčni okvir) in da ga bo nasprotno gibanje deske vrnilo na začetno točko. Toda šele na stopnji formalnih operacij je možna predikcija za obe vrsti gibanj simultano, kajti potrebno je koordinirati dva sistema referenc, od katerih je eden mobilen in drugi imobilen. Težava leži npr. v razumevanju dejstva, da se lahko polževo gibanje z leve na desno kompenzira s premikom deske od desne na levo, in da polž v tem primeru ostane na istem mestu (v odnosu na referenčni okvir) brez nasprotnega gibanja.

Podobno je v primeru, ko se veliko število igrač-kolesarjev premika z enakomerno hitrostjo in v enakomernih razmikih pred opazovalcem. Opazovalca vprašamo, ali bo videl več kolesarjev v istem časovnem intervalu, če ostane nepremičen, če hodi v nasprotni smeri kot kolesarji ali če hodi v isti smeri. Tudi ta problem se reši šele na stopnji formalnih operacij.

Težava pri tovrstnih problemih leži v razlikovanju in kombiniranju dveh vrst transformacij: 1. izničenja (npr. vračanje polža iz B v A, potem ko se je premaknil iz A v B); 2. kompenzacija (npr. ko gre polž iz A v B, medtem ko se deska premakne iz B v A). Problem torej vključuje koordinacijo dveh sistemov, vsak od njiju vsebuje direktno in inverzno operacijo, toda eden od sistemov je v odnosu kompenzacije ali simetrije na drugega. Takoj se lahko vidi, da je ta koordinacija enaka tisi, ki se doseže z grupo INRC, ker je N inverz od I, in C od R, medtem ko je R simetrična oz. kompenzira I (recipročnost).

Torej je problem ločiti inverzijo N od recipročnosti R istočasno, ko se ju koordinira. Zato ta problem ni možno rešiti pred stadijem formalnega mišljenja.

Pri prvem primeru lahko gibanje polža iz A do B označimo z I in N bo njegovo gibanje iz B v A; R bo gibanje deske iz B v A (torej R = C od N) in C bo gibanje deske iz A v B (torej C od I = N od R):



Po knjigi "De la logique de l'enfant a la logique de l'adolescent" je proučevanje logičnega mišljenja postalo zanimivo področje tako za psihologe kot za znanstvenike tistih ved, za katere so zlasti značilni procesi logičnega sklepanja (filozofi, matematiki, fiziki, itd.). E. Neimarck (1979) ugotavlja čedalje večje sprejemanje obstoja stadija odraslega mšljenja, ki je v strukturi in lastnostih kvalitativno različno od stadija konkretnih operacij. Še vedno je najbolj izdelana in najbolj obširna obravnava odraslega mišljenja tista, ki sta jo podala Inhelderjeva in Piaget leta 1958. Čeprav so številni avtoriji skušali izdelati nove metode za ugotavljanje formalno-logičnega mišljenja (npr. Scadamarlia 1977; Siegler Atlas, 1976), se še vedno največkrat uporabljajo originalne naloge Inhelderjeve in Piageta. Vendar ostaja veliko skepticizma glede splošnosti formalnega mišljenja, metodologije ugotavljanja in teoretične karakterizacije njegovih bistvenih vsebin.

Kot povzemata Štante, Winter, se je Piaget sam leta 1972 (članek Intelectual evolution from adolescence to adulthood, povzeto po Modgil, Modgil, 1976 a) moral soočiti z rezultati, ki so pokazali, da do 15. leta vsi adolescenti ne dosežejo stadija fromalnih operacij, nekatere raziskave celo pri vseh odraslih niso našle značinosti formalnega stadija (Modgil, Modgil 1976 a; Stone Day, 1980). Pod vplivom teh kritik je moral Piaget že leta 1972 postaviti naslednjo tezo: *vsi normalni ljudje naj bi dosegli nivo formalnih operacij do 20. leta starosti, in to le na področju, kjer se njihove sposobnosti najbolj razvijejo, in pri poklicni specializaciji.*

Tudi rezultati S. Grbić (1982), pridobljeni na vzorcu beograjskih adolescentov, potrjujejo to hipotezo. Avtorica je proučevala karakteristike logičnega mišljenja adolescentov (17 - 18 let) s štirimi netestnimi metodami, ki izhajajo iz dominantnih teorij razvoja mišljenja. Posamezne metode ugotavljajo razvitost naslednjih oblik mišljenja: 16 binarnih interpropozicionalnih operacij, hipotetično zaključevanje, operacije klasifikacije in formiranje hierarhično urejenih pojmov. Korelacije med posameznimi metodami so majhne, kar vodi k zaključku, da je mišljenje subjektov specializirano. Iz rezultatov je tudi razvidno, da adolescenti v večini primerov niso dosegli stadija formalnih operacij, kot sta ga Inhelderjeva in Piaget prvotno definirala.

Ideja, da način uporabljanja formalnih struktur ni nujno enak v vseh primerih, se nanaša tudi na mnoge rezultate tujih avtorjev, ki so pokazali, da lahko sposobnosti formalnega mišljenja obstajajo v enem kontekstu, v drugem, na videz tesno povezanem, pa ne, oz. da preskušnje formalnega mišljenja ne merijo enotne dimenzije sposobnosti (npr. Bart 1971; Kuhn, Ho, Adams, 1979; Linn, Swiney, 1981; Martorano, 1977; Roberge, Flexer, 1979; White, Ferstenberg, 1978).

Rezultate empiričnih študij, ki so pokazale intraindividualne nekonsistentnosti v uporabi konkretno - ali fromalno-operacionalnega mišljenja pri širokem razponu nalog, so mnogi kritiki uporabili kot očitek Piagetovemu pojmovanju strukture (Broughton, 1981 a). Piaget je že leta 1941 predlagal hipotezo o horizontalnem zamiku, ki razloži sistematične nekonsistentnosti. Poskušal je pokazati, kako je fenomen empiričnega zamika na določenih nalogah sistematično in napovedljivo povezan z "odpori" objektov, vgrajenimi v materialih različnih preskušenj. Preprost problem inkluzije razredov otroci lahko rešijo prej ali kasneje v odvisnosti od tega, ali je problem postavljen z materialom intuitivne naprave (npr. deklice, dečki, otroci), ali pa z bolj kompleksnim materialom (npr. redeče krogle, bele krogle, lesene krogle). Podobno je konzervacija količin, ki je v naravi v bistvu operativna, hitreje rešena na področju snovi kot na področju teže. Popolnost operativnega mišljenja zahteva brez dvoma neodvisnost od neposredne vsebine, toda dokler je otrok na stopnji konkretnih operacij, se ta pogoj še ne realizira. Laurendeau in Pinard (1962) ugotavljata, da na rezultat vplivajo kompleksnost materiala, izkušnje subjekta in instrukcije.

Flavell in Wohlwill (1969) sta sugerirala, da četudi so horizontalni zamiki ostali ad hoc konstrukti v Piagetovi teoriji, in zato podvrženi najrazličnejšim zlorabam, jih je možno sistematično razložiti v okviru *modela ločevanja med "competence" in "performance" (globinskim in pojavnim nivojem). "Competence" pomeni notranje posedovanje neke operacije, "performance" pa zmožnost aplicirati operacijo na določeno nalogo.* Avtorja sta definirala štiri faze v oblikovanju nove kognitivne strukture. V prvi se dana operacija še ni začela razvijati in posameznik ni uspešen na nobeni nalogi, ki zahteva to operacijo. V drugi fazi se operacija razvija na globinskem nivoju in verjetnost uspeha na določeni nalogi, četudi vedno večja od 0, je odvisna od "performance" faktorjev, vsebovanih v nalogi. V tretji fazi je operacija popolnoma razvita na "competence" nivoju, vendar lahko "performance" faktorji še vedno ovirajo njeno aplikacijo na določeno nalogo. Upad v velikosti teh horizontalnih zamikov med tretjo fazo je zaključen v fazi 4, v kateri "performance" faktorji nič več ne ovirajo uspešne aplikacije operacije. Ločevanje med globinskim in pojavnim nivojem se je izkazalo kot zelo uspešna obramba pred kritiki Piagetovega stadija formalnih operacij, ki so v analizi protokolov našli dokaze samo za nekatere, ne pa za vseh 16 propozicionalnih operacij (npr. Bynum in ostali, 1972 - analizirali so edini protokol, v katerem sta Inhelder in Piaget našla vseh 16 operacij). Ti rezultati so namreč vodili k pomislekom, ali popolnoma razviti formalni misleci dejansko uporabljajo vseh 16 operacij izjavne logike. Kritiki tovrstnih pomislekov so poudarjali, da ni možno uporabljati pojavnih podatkov za sklepanje o ustreznosti detajlov v globinskem modelu.

Število "performance" faktorjev, ki lahko blokirajo uporabo operacij, je v zadnjih letih hitro naraščalo (Stone, Day, 1980). Pogosto so opisani v izrazih informacijskega procesiranja ali avtomatičnih aspektov subjekta. Ta kategorija vključuje mehanizme pozornosti, spomin za relevantne informacije, razumevanje verbalnih instrukcij, sposobnost dajanja verbalnih razlag, kognitivne stile, zaupanje ali pomanjkanje zaupanja v presojanje itd. Pogosto so za razlago horizontalnih zamikov uporabljene karakteristike nalog, kot so domačnost (bližina), abstraktnost in kompleksnost stimulusov, vendar je jasno, da te variacije v nalogah učinkujejo na uspeh na način, da vplivajo na informacijske procese.

Čeprav so nekatere študije potrdile štiristopenjski model doseganja operacije (npr. Berzonsky, 1971; Moshman, 1977), Stone in Day (1980) opozarjata na nevarnost

negativnega racionalizma. Pod slednjim razumeta takšno strategijo ocenjevanja kognitivnega razvoja, v katerem se otrokovo mišljenje eksplicira v izrazih deviacij od popolnoma formaliziranega logičnega računa. To lahko raziskovalce vodi k ločenemu ugotavljanju številnih različnih spretnosti informacijskih procesov, kar lahko blokira demonstracijo "competence". Ta pristop lahko vodi celo k temu, da postane v principu nemogoče dokazati, da otrok ne poseduje določene kognitivne operacije - ker bi bilo vedno mogoče določiti dodatne "performance" faktorje kot potencialno razlago za otrokov neuspeh, da dokaže določeno "competence" v svojem "performance". Kljub težavam v definiranju "competence", številnim alternativnim modelom zanjo in ugotovitvi, da je odnos mentalnih struktur do psihološke in bihevioralne aktivnosti težji, kot se je predpostavljajo, pa Broughton (1981 a) meni, da ni razloga za obup.

Neimarckova (1979) ocenjuje, da so mnogi raziskovalci prepričani, da so sposobnosti adolescentov boljše, kot bi se lahko sklepalo iz na splošno revnih rezultatov, celo med odraslimi. Nekateri skušajo to dokazati z ugotavljanjem variabel v nalogeh, ki lahko interferirajo z optimalnim uspehom. Vendar teza, da bi subjektom bolj domač material prej vodil k formalnim operacijam kot arbitraren, abstrakten ali simboličen material, ni bila enotno potrjena. Številni zanimivi rezultati pa izhajajo iz hipoteze o vplivu manipulacije navodil na uspeh v nalogah formalnega mišljenja. Tovrstni rezultati sugerirajo, da so zgodnejša dela previsoko postavila začetek formalnih operacij (med drugim Slater, Kingston, 1981; Linn, Swiney, 1981).

Logično-matematične operacije in nadpovprečna inteligentnost

Koncept kognitivnega razvoja kot serije kvalitativno različnih razvojnih faz nujno postavi vprašanje odnosa med Piagetovimi merami kognitivnega razvoja in psihometričnimi testi inteligentnosti. Ta problem je tako širok, da bi zahteval posebno študijo. Zato bom samo nakazala različne razlage tega vprašanja z naslednjega vidika: v kolikšni meri lahko višja inteligentnost implicira bolj razvite strukture mišljenja.

R. A. Webb (1974) je proučeval 25 nadarjenih otrok (IQ > 160) v starosti 6,2 - 11,4 let. Najbolj presenetljiv rezultat je uspeh nadpovprečno inteligentnih otrok na konkretno-operativnih problemih, ki so težki za starejše, povprečne otroke. Vendar so podatki pokazali, da nadarjeni otroci pod 11. letom ne zmorejo reševati nalog formalnega nivoja. Tudi podatki drugih avtorjev potrjujejo, da IQ ali mentalna starost ne napoveduje doseganja operacij novega stadija. Webb razlaga rezultate z analogijo med inteligentnostjo in spretno uporabo orodij. Razvoj samih orodij (operacij) je lahko preko različnih okolij relativno stabilna, specifična značilnost človeške vrste in omejena (ovirana) s faktorji dozorevanja. Kako dobro bodo orodja uporabljena, je na drugi strani odvisno od veliko stvari, ki vključujejo izkušnjo in inteligentnost. Nadarjeni otroci v primerjavi s svojimi vrstniki zelo dobro uporabljajo orodja, karakteristična za njihovo razvojno stopnjo.

Webb ugotavlja, da opisana razlaga narave stadijev in horizontalnega razmika ni popolnoma v skladu s Piagetovim stališčem, po katerem so operacije identificirane z nalogami in ki implicira notranjo sposobnost, ki jo vzorec nalog le nepopolno spremeni. Rezultati pa so potrdili Webbovo hipotezo, da tiste naloge, ki so značilne za prehode med stadiji (npr. preproste naloge konzervacije ali klasifikacije) - korelirajo z IQ, če sploh, le v omejenem starostnem obsegu (to je pri 5 - 7 let za preproste naloge

konzervacije in pri 11 - 13/14 let za formalne operacije). Naloge, ki so težki preskusi določenih operacij (npr. konzervacija teže ali volumna za konkretno-operativne otroke), bi po drugi strani morale pokazati opazne korelacije z rezultati IQ znotraj stadijev.

Za obdobje prehoda na konkretno-operativni nivo potrjujejo to hipotezo rezultati študije na ljubljanskih otrocih pred vstopom v šolo (Horvat, 1983). Avtor ugotavlja, da sicer obstajajo statistično pomembne zveze med analitičnim in psihometričnim načinom merjenja kognitivnega razvoja, vendar niso tako velike, da bi lahko govorili o dejansko pomembni povezanosti (najvišje korelacije med 0,30 in 0,40, kar pomeni do 15 % skupnega dela pojasnjene variance).

Keating (1976) je proučeval naslednjo hipotezo: nadarjenost, merjena s psihosimetričnimi testi, implicira tudi zgodnejšo zrelost v razvoju mišljenja. Ta hipoteza je bila potrjena s primerjavo nadarjenih in povprečnih skupin 5. in in 7. razreda osnovne šole na psihometričnih preskusih in nalogah Piagetovega tipa. Nadarjeni učenci 5. razreda so bili na višji razvojni stopnji kot povprečni učenci 7. razreda (rezultati na psihometričnem testu sposobnosti abstraktnega mišljenja in Piagetovih nalogah). Avtor domneva, da nadarjenost vodi k zgodnejši zrelosti, mogoče na naslednji način: po Piagetu se kognitivni razvoj odvija kot interakcija organizma in okolja, torej je bolj nadarjen posameznik v prednosti, da se hitreje giblje skozi sukcesivne stadije. To pa zaradi tega, ker bi bil nadarjen otrok vključen v bolj različne in zanimive interakcije z okoljem, kar generira večjo količino koristnih informacij, in bi bil tudi sposoben učinkovito uporabiti dobljene informacije. Po mnenju avtorja to sugerira, da, kjer je razvoj tesneje povezan s fiziološkim dozorevanjem (kot bi se zdelo v primeru sprememb stadijev: 2 leti, 6 - 7 let, 12 - 15 let), bi bila nadarjenost manj izražena kot takrat, ko je razvoj tesneje navezan na interakcijo z okoljem (kot bi bilo v primeru znotraj stadijev). Keating meni, da ni razloga za definiranje dveh vrst inteligentnosti, kot se je zavzemala DeVries, ampak je rezultate možno razložiti, kot da kažejo dve perspektivi iste sposobnosti.

V nasprotju s temi ugotovitvami pa so rezultati, ki so jih Brekke in ostali (1976) dobili v študiji z nadpovprečno sposobnimi otroci (IQ = ali >130, starost 9;5 - 12;6 let). Ti otroci niso bolje reševali nalog konzervacije kot njihovi nenadarjeni vrstniki. Avtorji skušajo razložiti te rezultate v povezavi z rezultati mentalno retardiranih otrok - slednji so bili v nalogah konzervacije slabši kot njihovi povprečno sposobni vrstniki. Možna je razlaga, da so na nižjih stopnjah običajni testi inteligentnosti bolj konsistentni s Piagetovo teorijo kot na višjih stopnjah. Možna pa je še dopolnitev te teze z efektom praga: če je prisoten deficit ali v okolju ali v mentalni kapaciteti, se lahko pričakuje retardacija v doseganju konzervacije. Toda ko so ti deficiti odstranjeni, dodatna obogatitev (v našem primeru več inteligentnosti) nima nobenega nadaljnjega učinka na doseganje konzervacije. Tudi Neimarck (1979) ugotavlja, da obstajajo dokazi za minimalno stopnjo mentalne starosti kot nujen (toda mogoče ne zadosten) pogoj za doseganje formalnih operacij. Ta zaključek sugerirajo raziskave z mentalno retardiranimi na enem ekstremu in nadarjenimi otroci na drugem ekstremu.

Poskusi neposredne akceleracije formalnih operacij

Trening študije ali eksperimenti z učenjem so danes nepogrešljivi za vsak resen projekt razvojno-psihološkega proučevanja. Preseganje deskriptivnih opisov značilnosti

mišljenja ter preverjanje kompleksnih globinskih teorij je možno le, če se mišljenje proučuje v procesu spreminjanja oz. razvoja (Piciga, poslano v tisk).

V zadnjih dveh desetletjih je bilo veliko poskusov treninga formalnih operacij pri subjektih različnih starosti. Še leta 1971 je Lowell (posneto po Modgil, 1974) ugotavljal, da obstajajo le razpršeni in fragmentarni poskusi treninga formalnih operacij, pa še ti so bolj v skladu s stališčem, da ima trening na nalogah, ki vsebujejo (zahtevajo) formalno mišljenje, le majhno vrednost transfera. Številne kasnejše študije poročajo, da so *predadolescenti sposobni uporabljati formalne operacije po kratkem obdobju (tudi le po 20 minutah) treninga.* Vendar pa so imele nekatere študije manj ugodne rezultate, saj so pokazale le malo ali sploh nobenega napredka v formalnih operacijah po kratkem treningu. Ugodnejši rezultati so bili doseženi šele po *širši intervenciji, in napredek je bil pogosto omejen na posameznike, ki so bili v prehodu s konkretnih na formalne operacije,* še preden se je trening začel (Greenbow in ostali, 1981). Predstavili bomo nekaj študij iz ene in druge skupine. Na splošno lahko ugotovimo, da tudi tu veljajo Modgilove ugotovitve (1974), ki jih je formuliral v zvezi s poskusi akceleracije logično-matematičnih operacij. Uspeh v teh študijah je po avtorjevem mnenju lahko odvisen od:

- otrokovega nivoja razvoja na začetku treninga,
- uporabljene metode treninga,
- uporabljenih nalog,
- količine treninga,
- kriterijev, ki so bili uporabljeni za evalvacijo uspeha.

Brainerd in Allen (1971) sta bila po lastnih navedbah prva, ki sta skušala pospešiti doseganje enega od formalnih konceptov konzervacije (konzervacija gostote). V njuni študiji so sodelovali učenci v starosti 10;2 - 11;7 let. V eksperimentalni skupini je bil štirikrat ponovljen preskus konzervacije gostote, ki se je razlikoval od pred- in posttesta v tem, da so subjekti dobili povratno informacijo in da je bil material drugačne barve. V začetnem in končnem testiranju so bili uporabljeni še preskusi konzervacije trdnega in tekočega volumna. Avtorja sta ugotovila, da je efekt treninga večji kot za katerikoli dotedanji poskus akceleracije konkretnih konzervacij, prav tako se je pojavil tudi transfer na druge koncepte konzervacije, kar se pri poskusih treninga konkretnih kozervacij ni dogajalo. Razlago za večjo splošnost koncepta konzervacije iščeta avtorja v značilnostih razvoja operacij: medtem ko so začetne internalizacije mentalnih operacij lahko izolirani dosežki, pa se zdi razumno predpostavljati, da kasnejše koordinacije teh istih operacij uvedejo nekaj splošnosti v kognitivni sistem.

Siegler in Atlas (1976) sta navajala pomanjkljivost treninga strategij (značilnih za formalni nivo mišljenja): težava je v tem, da lahko navidezno primerljivi postopki treninga dajejo čisto različne rezultate; postopki so tudi velikokrat pomanjkljivo opisani. Pogosto je opazen razkorak med konceptualno ravnijo, na kateri raziskovalec interpretira postopke, in dejansko ravnijo izvedbe treninga. Tudi če so postopki zadovoljivo specificirani, se malo pozornosti posveča razliki med tem, kaj se je naučilo, in tem, kaj se je učilo.

Avtorja sta kot delno rešitev za te pomanjkljivosti predlagala formalno predstavitev strategij, ki se poučujejo, to je v obliki računalniških programov ali diagramov poteka (flow diagrams). V svojem eksperimentu sta razvijala "scientific reasoning skill", in sicer odkrivanje interaktivnih vzorcev v podatkih pri 10 - 13 letnikih. Rezultati so pokazali, da je bila metoda treninga uspešna in da so se otroci naučili sistematične

strategije za reševanje vrste problemov. Avtorja opozarjata, da je pri takih študijah vedno vprašanje, ali so subjekti res osvojili tiste strategije, ki naj bi jih obvladali, ali pa so pretvorili te postopke v čisto druge.

Lunzer in Coombes (Modgil, Modgil, 1976 a) sta leta 1969 pomagala subjektom v starosti 7,9,11 in 13 let z navodili, da bi ugotovili pomembnost ohranjanja konstatnih variabel in da bi prišli do ustrezne realizacije cilja kombinatornega sistema skozi prezentacijo treh Piagetovih nalog na točkah, kjer so prej neadekvatno razmišljali. Uspeh je bil očiten, in to največji pri najstareši grupi. Avtorja sta sugerirala, da se lahko formalno mišljenje definira kot sposobnost pridobivanja (profitiranja) od inštrukcij. Siegler, Liebert in Liebert so leta 1973 poskušali učiti 10 - 11 letne subjekte reševati problem nihala od Inhelder-Piageta (Modgil, Modgil, 1976 a). Začetna metoda treninga je vključevala predstavitev konceptualnega okvira, dveh analognih problemov in merskega inštrumenta (štoparice). Pokazalo se je, da je bil postopek učinkovit, če je bil izključen ali konceptualni okvir ali analogni trening, ne pa če sta bila oba odsotna. Rezultati so potrdili opazovanja Inhelderjeve in Piageta, da 10 - 11 letniki brez pomoči redko rešijo problem nihala, niso pa podprli njunega sklepa, da stopnja kognitivnega razvoja pri subjektih ni omogočila izkoristiti instrukcije. Četudi je bila ta študija uspešna pri uvajanju formalnih znanstvenih konceptov, je bila omejena na področje analize podatkov. Eksperimentalni postopek je bil vnaprej pripravljen in edina naloga je bila napovedati in razložiti rezultate. Zato sta Siegler in Liebert leta 1975 razširila to raziskavo na otrokovo doseganje spretnosti načrtovanja eksperimenta, posebno planiranje in izvedbo faktorskih (factorial) eksperimentov. Vključeni so bili 10 - letni in 13 - letni učenci ter trije eksperimentalni pogoji: konceptualni okviri in analogni problemi; samo konceptualni okvir; kontrolna grupa. Pri prvem pogoju je bila uspešnost produciranja popolne faktorske razvrstitve večje kot pri drugem pogoju, pri tem pa večja kot v kontrolni skupini.

Kimbell je leta 1973 (Modgil, Modgil, 1976 a) na podlagi obširnih študij zaključil, da je možno v kratkem času naučiti formalnega mišljenja tudi tehnološko manj razvita ljudstva, uspešne in neuspešne študente.

Greenbowe in ostali (1981) so ostro kritizirali študijo Sieglerja, Lieberta in Lieberta iz leta 1973, podobna kritika pa bi bila verjetno umestna tudi za mnoge druge poskuse razvijanja formalnih operacij. *Neenotnost v tem, kaj se sprejme kot dokaz formalnih operacij*, se avtorjem zdi eden od vzrokov za razlike v učinkovitosti treninga. Siegler je trdil, da je 11 - letnike v 20 minutah naučil reševati problem nihala. Vendar je njegov problem veliko manj struktuiran kot originalni problem Inhelderjeve in Piageta iz leta 1958. Ponovitev eksperimenta Sieglerja, Lieberta in Lieberta, ki mu je bil dodan preskus na sorodnih nalogah in posttest po daljšem obdobju, je pokazala majhen transfer in nobenega efekta treninga na 2. posttestu. Avtorji sugerirajo, da je efekt treninga možno bolje razložiti kot aplikacijo zapomnjenih algoritmov, ne pa kot razvoj formalnih operacij. Greenbowe in ostali opozarjajo na dodaten problem pri interpretaciji rezultatov treninga formalnih operacij: ne vemo, do katere stopnje je neuspeh pri uporabi formalnih operacij le rezultat neuspeha uporabe struktur, ki so dejansko prisotne (tj. razvite na "competence" nivoju), in ne vemo, koliko na uspeh vplivajo domačnost vsebine ali omejitve spomina.

Dufoyer in soavtorji (1974) poročajo o študiji, ki so jo izvedli z manj sposobnimi in na šolo slabo prilagojenimi otroci v starosti 12;3 do 15;10 let. Bili so na stopnji

konkretnih operacij. Faza treninga je vsebovala verbalne razlage in manipulacije. Namen eksperimentalne faze je bil doseči, da subjekti osvojijo kombinatorni sistem - da so zmožni sistematično proučiti vse možne kombinacije. Dva tedna kasneje so otroci reševali eksperiment z drugačnim materialom in isto strukturo. Nihče od subjektov ni bil sposoben doseči formalnega nivoja, vendar so bili opaženi napredki v okviru konkretnega stadija. Avtorji sami priznavajo, da je eksperiment pomanjkljiv, dodamo lahko le to, da bi njihovi subjekti verjetno uspeli rešiti 2. eksperiment (ki je zahteval III. B stopnjo), če bi bili prej na prehodnem stadiju med konkretnim in formalnim mišljenjem oz. na stadiju III. A.

Tomlison-Keasey (povzeto po Modgil, Modgil, 1976 a) je v eksperiment vključila osebe ženskega spola v starosti 11, 19 in 54 let. Postopek treninga je bil prilagojen stopnji kognitivnega razvoja posameznika in je vključeval konflikt med obstoječimi strukturami in realnostjo ter aktivno participacijo. Vse grupe so pokazale pomemben porast v uspešnosti na takojšnjem posttestu, vendar se rezultati niso generalizirali na kasnejši posttest. Sticht je sugeriral, da ni ustrezen zaključek o nemožnosti akceleracije stadijev, ampak da metode odkrivanja (discovery) mogoče niso ustrezne.

Bolj obetavne so raziskave *Deanne Kuhn* in njenih številnih sodelavcev. Kuhn in Agelev (1976) sta v svojo študijo vključila učence 4. in 5. razreda osnovne šole. V začetnem preskusu so reševali kemični problem in problem nihala. Eksperimentalna faza je vsebovala 15-tedenski program, v katerem so imeli subjekti priložnost soočanja s problemi, izomorfni v strukturi z nalogo nihala (v nasprotju s klasičnimi trening tehnikami). Subjekti so pokazali napredek na takojšnjem posttestu in testiranju z zaostankom 1 meseca. Tisti subjekti, ki so se udeležili specifičnega treninga reševanja problemov, niso pokazali večjega napredka kot subjekti, ki so bili le "izpostavljeni" problemom. Rezultati so potrdili Piagetovo hipotezo ekvilibracije.

Kuhn, Ho in Adams (1979) so uporabili enak postopek nedirektivnega tipa, katerega namen ni bil direktno učiti subjekte fromalnih strategij, ampak jim dati ponavljajoče možnosti za reševanje problemov, ki zahtevajo formalno mišljenje. Četudi je eksperimentator spodbujal subjekte (npr. z vprašanji tipa: "Kaj mislite, da ste našli?"), je edina povratna informacija, ki so jo le-ti dobili, izhajala iz njihovih akcij na fizičnih materialih. V eksperiment sta bili vključeni dve različni starostni skupini: predadolescenti in študenti 1. letnika kolidža. Kljub začetnemu izenačevanju obeh skupin je večina subjektov druge grupe pokazala takojšnje in obstojno formalno mišljenje, medtem ko je mlajša skupina le postopoma in skromno napredovala. Razlaga te študije je identična tezi, na katero so opozorili Greenbowe in ostali (1981): odsotnost stadija formalnega mišljenja pri reševanju problemov je pri mnogih starejših adolescentih in odraslih lahko v veliki meri odraz težav v "kongitivnem procesiranju", ne pa odsotnost notranjih sposobnosti mišljenja ("competence").

Vpliv poučevanja znanosti na razvoj logičnega mišljenja

Snov tega poglavja povzemam po Modgil, Modgil (1976 b). Karplus je leta 1964 razvil *"Science Curriculum Improvement Scheme"* (SCIS). Cilj tega programa je naslednji: "pospešiti razvoj mišljenja na stopnjo formalnih operacij". Linn in Thier sta leta 1975 raziskala učinek SCIS programa na razvoj logičnega mišljenja pri otrocih. Primerjala sta učence 5. razreda, ki so študirali vsaj eno enoto po SCIS (Izvori Energije),

in učence 5. in 8. razreda, ki niso delali po SCIS. Avtorja sta ugotovila, da so tisti učenci 5. razreda, ki so študirali po SCIS, bolje obvladali formalno mišljenje kot ostali učenci 5. razreda; njihovi rezultati so se približevali rezultatom učencev 8. razreda. Logično mišljenje je najverjetneje napredovalo kot rezultat eksplicitnega imenovanja variabel in eksperimentiranja z materiali v interakciji s sošolci.

Almy in ostali so leta 1971 poročali o raziskovanju učinkov učenja bazičnih konceptov matematike in znanosti na sposobnosti logičnega mišljenja pri učencih 2. razreda osnovne šole. Skupina otrok, ki ni imela nobenega predpisanega "pouka" (lessons) v vrtcu ali 1. razredu OŠ je enako napredovala, kot skupina otrok, ki so imeli tak pouk od vrtca naprej. Toda skupini sta bili uspešnejši od skupine, katerih pouk se je začel šele v 1. razredu. Jasnejši so rezultati Coltove študije iz leta 1972. Med drugim je proučeval učinkovitost kurikuluma znanstvenih disciplin, ki je temeljil na sistematični analizi nalog, na razvoj sposobnosti klasificiranja. Rezultati so potrdili uspešnost takega programa.

Eksperimentalni material Pearceove raziskave iz leta 1972 je temeljil na teoriji intelektualnega razvoja po Piagetu in na Skinnerjevi teoriji sekundarnega podkrepljanja. Vzorec je vseboval 72 subjektov, učenci pa so bili na konkretni stopnji razvoja v predtestiranju. Po programu "life science" (biologija) je eksperimentalna grupa pokazala pomemben napredek v intelektualni uspešnosti na stadij formalnih operacij, medtem ko v kontrolni skupini ni bilo tega premika. Vendar je tudi kontrolna skupina pomembno napredovala, in sicer le znotraj stadija konkretnih operacij. Obe skupini sta bili enako uspešni v osvajanju znanj iz "life science", medtem ko rezultati kažejo, da je aktivna metoda učenja, ki zagotavlja učencem možnosti za delovanje na njihovi stopnji razvoja, lahko uspešnejša v spodbujanju prehoda iz konkretnega na formalni nivo.

Ob koncu pregleda raziskav, ki so vključevale spodbujanje formalnih operacij, lahko ugotovimo, da je veliko raziskovalcev skušalo pospešiti razvoj logično-matematičnega mišljenja v različnih starostnih obdobjih. Njihovi rezultati so protislovni in za razlago teh divergenc se zdi najverjetnejša domneva, da so uspešni primeri treninga pri mlajših otrocih le rezultat aplikacije zapomnjenih algoritmov. Za spremembe na globinskem ("competence") nivoju pa je nujno, da je subjekt po kronološki in mentalni starosti blizu nivoju, ko se sposobnost prirodno pojavlja.

Alternativne konceptualizacije in dograjevanje modela formalnih operacij

Četudi se ameriški psihologi čedalje bolj zavedajo dela Jeana Piageta, pa se še naprej upirajo njegovi klinični metodi in njegovi strukturalistični teoriji. Le malo raziskovalcev interpretira svoje rezultate v okviru grupe INRC transformacij ali 16 binarnih kombinacij propozicij (Neimarck, 1979). Med ameriškimi psihologi je še vedno odprto vprašanje, kaj tvori formalne operacije (Greenbowe in ostali, 1981). Prav nič ne presenečajo alternativne konceptualizacije logične sposobnosti - "competence" oz. alternativno razumevanje formalnih operacij (npr. Ennis, 1976; Strauss, Kroy, 1977).

Zanimivo dopolnitev Piagetove teorije sta podali Kuhn in Brannock (1977), ki opozarjata, da imajo v vsakdanjem življenju ljudje le malo možnosti za izvedbo eksperimenta, v katerem se spreminja ena variabla, ostale pa so konstantne. Večjo zunanjo veljavnost naj bi imela situacija "naravnega eksperimenta", v katerem so na voljo številna opazovanja variacij na večih variablah istočasno.

Seveda so tudi v Evropi nastajali novi modeli formalnih operacij kot kritika koncepcije piagetistične šole (npr. Grize, 1985). J. B. Grize opozarja, da je razvoj v logiki in matematiki pripeljal do odkritja novih logičnih struktur, ki v času, ko je Piaget razlagal konkretno in formalno-logično mišljenje, še niso bile poznane. Zato ta avtor ugotavlja, da je grupa ISTQ prav tako ustrezna za opis kognitivnih struktur kot grupa INRC, ki naj bi bila značilna za formalno mišljenje. Isti avtor tudi opozarja na omejeno vlogo, ki jo v tem kontekstu igrajo logično-matematični modeli.

V skladu z napredkom piagetove misli v zadnjih desetletjih L. Smith (1987) razvija interpretacijo formalnih operacij v smislu konstruktivističnega pristopa: atribucija formalno-operativnega mišljenja je odvisna o individualne generalizacije klasifikatornih sposobnosti, ki so prisotne v stadiju konkretnih operacij.

V literaturi zasledimo tudi poskuse, da bi našli stadije, ki sledijo stadiju formalnega mišljenja. Kramer (1983) ugotavlja, da so tem konceptualizacijam mišljenja odraslih skupne naslednje poteze:

- realizacija relativistične, neabsolutne narave mišljenja,
- sprejem kontradikcij in
- integracija kontradikcij v vseobsegajočo celoto.

Te konceptualizacije so v nasprotju z Rieglovo (Štante, Winter) hipotezo, da posamezniki lahko dosežejo dialektično zrelost, ne da bi kdajkoli prešli obdobje formalnih ali celo konkretnih operacij. Tudi Kramer, Woodruff (1986) v empirični študiji dokazujeta, da se dialektično mišljenje razvije šele po stadiju formalnih operacij. Formalne operacije so nujne, toda ne zadostne za sprejem kontradikcij in njihovo integracijo v dialektično celoto. Po drugi strani pa je zavedanje relativnosti nujno, toda ne zadostno za formalne operacije. Ti rezultati podpirajo tezo, da lahko relativistično in dialektično mišljenje narašča v poznejšem življenju in da je dialektično, toda ne relativistično mišljenje, pogosto postformalno operativno.

Tudi rezultati študije, ki sta jo izvedla Demetriou in Efklides (1985), nasprotujejo Rieglovi tezi o "bližnjicah" k relativističnemu in dialektičnemu mišljenju. Subjekti v starosti 45 let so namreč dosegali slabše rezultate kot 21-letniki, še posebej v sposobnosti razumevanja različnih možnosti in premišljanja o njih. Obširna študija teh avtorjev je zanimiva tudi zato, ker razvija model formalnega in postformalnega mišljenja z integracijo bistvenih postavk funkcionalističnih in strukturalističnih teorij, torej v smeri nove sinteze, za katero se zavzema Beilin (1985 b). Avtorja z razumevanjem sprejemata dejstvo, da večina raziskovalcev formalnega mišljenja dobljenih rezultatov ne razlaga s pomočjo grupe INRC ali 16 binarnih kombinacij propozicij, saj je veljavnost piagetistične "structure d'ensemble" vprašljiva tako z vidika empiričnih dejstev kot teoretične analize. Vendar obstaja le malo teoretičnih alternativ, ki so poskušale zaobjeti obstoječe empirične podatke o formalnem mišljenju. Ta cilj naj bi dosegel model STRATAMO, ki ga predlagata Demetriou in Efklides, in predpostavlja dva nivoja formalnega mišljenja: nivo strategije (STRA) in nivo taktike (TA). Taktike naj bi bile strukturirane v različnih sferah sposobnosti in razvoj v vsaki od teh sfer poteka v seriji stopenj. Relacijska sfera se nanaša na razumevanje matematičnega in/ali fizičnega razmerja (RATIO) in konceptov proporcionalnosti. Sposobnost eksperimentalne sfere pa vključuje kombinatorno rezoniranje, hipotetično-deduktivno rezoniranje in eksperimentalno vedenje. Tretjo sfero označujeta avtorja kot korelacijsko-probabilistično. Rezultati so potrdili obstoj prvih dveh sfer (tretje sfere v raziskavo nista

vključila), nivo strategije pa ni bil jasno identificiran. Avtorja zato poskušata integrirati model STRATAMO z drugimi sodobnimi teorijami mišljenja in načrtujeta nova empirična preverjanja modela.

Teorija ekvilibracije: apriorizem kljub postuliranju interakcije

Veliko psihologov (na čelu z Vigotskim) in tudi predstavnikov drugih ved je skušalo analizirati, ovrednotiti, zavrniti ali dopolniti razmišljanja švicarskega velikana razvojne psihologije. Poleg nedoslednosti v njegovem odnosu do socialnega v intelektualnem razvoju so opozarjali še na mnoge druge pomanjkljivosti v teoriji in empiričnem raziskovanju. Mnoge kritike je "zapeljal" Piagetov način izražanja: v njegovih delih le redko najdemo popolne in eksplicitne definicije pojnov, ki jih uvaja, včasih pa so te definicije v sebi celo protislovne.*

Svoje ideje razvija v obliki dialoga s samim seboj, tako da ni vedno enostavno ugotoviti, kakšno stališče dejansko zagovarja. Teorij, ki jih je konstruiral, ni vedno sistematično formuliral, kar še posebej velja za njegova zgodnja dela. Zato Piagetovih del ni možno kritizirati na ta način, da se iztrga določen odlomek in se dokaže napačnost ali protislovnost ideje, vsebovane v njem. Ne, za kritiko takega misleca, kot je Piaget, je potrebno iz celotne knjige ali sploh iz vsega opusa izluščiti tiste implicitne ideje in teorije, ki so ga vodile pri raziskovanju in konstruiranju teorij. Genialen primer take kritike je Vigotskega (1977) kritika ideje egocentrizma, ki jo je "odkril" za temeljni kamen Piagetove implicitne teorije v delih iz 20 let.

Že v prvih Piagetovih delih (npr. Piaget, 1972, 1978) pa se kaže osnovni problem njegovega celotnega opusa: v kolikšni meri je mišljenje otroka rezultat delovanja ali "pritiska" zunanjega sveta in torej posledica učenja, koliko pa se razvija po sebi lastnih zakonitostih, neodvisnih od neposredne izkušnje in je tako rezultat delovanja nekega vrojenega mehanizma - maturacije. V tem prvem obdobju Piaget sicer zagovarja stališče, da je znanje rezultat delovanja zunanjega sveta, vendar je otrok v prvih letih življenja popolnoma *nesprejemljiv za izkušnjo* in živi v svetu, ki nima prav ničesar skupnega z realnim svetom. Tudi za obdobje 3 - 7 let se Piaget (kot ugotavlja Vigotski) bolj trudi najti tiste značinosti egocentrizma, ki ga povezujejo s tem primitivnim avtističnim mišljenjem, kot pa lastnosti razumnega (usmerjenega) mišljenja. V kasnejšem razvoju se egocentrični način mišljenja postopoma umika pritisku razumne misli, ki je otroku "vsajena" od zunaj, vendar ostajajo mehanizmi delovanja zunanjega sveta nepojasnjeni.

Vigotski je dokazal, da avtistično mišljenje ni prvotna stopnja, iz katere se razvijejo vse nadaljnje oblike mišljenja, in eksperimentalno zavrnil dejstveno osnovo Piagetove teorije. Apriorizem švicarskega avtorja pa se v kasnejših delih (iz sredine tega stoletja) pokaže na drugačen način. Izvor mišljenja išče sedaj v akciji, primarna oblika mišljenja ni več avtistična. Značilna pa je *ostra delitev na logično-matematično in fizično izkušnjo*, ki imata vsaka svoj izvor: prva je povsem pod vplivom notranje aktivnosti subjekta, fizična izkušnja pa črpa iz objektov, vendar daje le specifične podatke o svetu,

* Broughton (1981 b) opozarja na Piagetovo nejasno definicijo pojma akcije. Opredelitev "operacionalne aktivnosti" je dovolj široka, da vključuje perceptivno "akcijo", kot npr. opazovanje ali poslušanje, in odprte procese ideacije ali imaginacije. Protislovnost tako široke definicije akcije je v naslednjem: če vsi psihični procesi vključujejo akcijo, je nemogoče ločiti tiste, ki jo vključujejo, od tistih, ki je ne. Piagetova ugotovitev, da znanje izhaja iz akcije, postane torej prazna (brezpredmetna).

ki nimajo nobene zveze z otrokovimi pojmi in akcijami (Elkajnd, 1979). Do spoznanj o svetu - to je tudi do razlag fizičnih pojavov - naj bi otrok prihajal le z lastno aktivnostjo, neodvisno od delovanja zunanjega sveta. Z nadaljnjim razvojem je Piaget mehanizme izmenjave med organizmom in okoljem čedalje podrobneje opisoval; vedno pogosteje piše o tem, kako prihaja preko interakcije z okoljem do izgrajevanja mentalnih shem in struktur. Toda ko se bralec pregrize skozi njegove zamotane razlage in opise, se počuti nekako zmedenega, nezadovoljnega: modus operandi izmenjav med zunanjim in notranjim svetom namreč še vedno ni pojasnjen. Mišljenje se razvija po sebi lastnih zakonitostih, konstrukti, ki jih uvaja Piaget za razlago vloge izkušnje in učenja (npr. koncept ekvilibracije), pa ne doprinesejo bistveno k razumevanju teh procesov. To so značilnosti Piagetove teorije, ki jih najdemo tudi v sodobnih kritikah.

Broughton (1981 a,b) je s filozofskega stališča skušal osvetliti prednosti in pomanjkljivosti Piagetove teorije. Model, s katerim švicarski avtor razlaga odnos med organizmom in okoljem, je *model adaptacije* - to je dvojnega procesa akomodacije in asimilacije. Metafora prebave, ki jo pogosto uporablja pri pojasnjevanju tega modela, ne more pojasniti nekaterih bistvenih vprašanj: npr. kako razum ve, na kakšen način naj se akomodira, da bo naredil svojo "hrano" bolj "okusno"? Živi sistemi lahko absorbirajo le stvari, ki so podobne njim (as - SIMIL - action), mišljenje pa razume tudi tisto, kar mu ni podobno. Primerjava z življenjsko funkcijo prebave ne omogoči razlage razumevanja (ki je več kot metaforični proces razkrajanja in absorbcije) ali nezmožnosti razumevanja (ki je več kot zavrnitev neprebavljivega) (Broughton,1981 b).

Da bi dokazal soodvisnost procesov asimilacije in akomodacije, je Piaget uvedel *koncept ekvilibracije*, ki ga je v zadnjem obdobju svojega dela s sodelavci intenzivno dograjeval. Vendar, kot ugotavlja Jack A. Rowell (1983), je model iz leta 1977** le prva ovrgljiva varianta. Broughton (1981 b) in Rowell povzemata številne kritike tega modela*** in ugotavljata, da model pušča več nerešenih kot rešenih problemov, in lahko se postavi vprašanje njegove znanstvne vrednosti. Broughton ugotavlja, da ločevanje procesa spoznavanja v dva ločena procesa (asimilacija in akomodacija; logična in znanstvena metoda) ni omogočilo dejanske interakcije izkušnje in razuma ali interakcije posameznika in okolja. Mogoče je Piaget preveč ambiciozno iskal splošno teorijo, ki bi zaobsegla ontogenezo, filogenezo in etnogenezo - pa je ustvaril (dosegel) *splošno opisno metafiziko permanence in spremembe*, popolnoma abstraktno teorijo pogojev, ki jih mora izpolniti vsako posebno poročilo o bivanju in spremembi. Vendar Rowell meni, da je še dovolj razlogov za nadaljevanje razvoja koncepta ekvilibracije in da lahko pričakujemo povečanje njegove preciznosti, pojasnjevalne moči in možnosti preverjanja.

Modelu je možno tudi očitati pretirano odvisnost od pojma predispozicij v notranji organizaciji, ki je tako skrivnosten, da ni možno določiti, kateri elementi v okolju bodo povzročili perturbacijo v subjektu. Kaj je tisto, kar aktivira ali zmanjša aktivnost sheme, ki je bila "zmotena"? Zakaj je določena shema aktivirana prej kot druga, kaj subjekt počne v odsotnosti perturbacije? (Broughton, 1981 b)

** kompleksen model procesa, s katerim asimilacija in akomodacija preideta zaporedna stanja neravnotežja in reekvilibracije - model, ki omogoča tudi testiranje koncepta ekvilibracije;

*** npr. da razlaga le *kako*, ne pa *zakaj* se pojavi naraščajoča ekvilibracija; da je model asimilacije/akomodacije teže aplicirati, ko prehajamo s senzomotoričnega na formalni stadij; obstaja močna tendenca asimilacije, da konceptualno dominira nad akomodacijo.

Broughton med drugim tudi ugotavlja, da lahko Piagetovo interakcionalistično psihologijo pojmujemo kot približevanje med racionalistično in empiristično tradicijo. Tudi Kant se je trudil za podobno povezavo. Opustil je razlaganje načina, na katerega se um prilagaja zunanjim objektom, in se raje vprašal, kako se lahko objekti (razum) prilagodijo naši a priori kognitivni sposobnosti. Izkušnja zahteva "apriorni" interpretativni proces spoznavanja. Zunanja observacija ni več neusmerjena in "neolepšana", sedaj je postavljena na konec ekstremnega racionalnega procesa. Slednji vsebuje a priori regulativne principe, ki so neodvisni od empiričnih podatkov in ki določajo pogoje ter tip empiričnega dokaza, ki odgovarja določenemu tipu vprašanja.

Kot ugotavlja Broughton, Piaget ni prevzel celotne Kantove dediščine. V definiciji vrhunca spoznavanja na formalni stopnji najdemo značilnosti pozitivistične pozicije. Kot posledica tega pa je Piaget zgrešil dejstvo, da je opaženi svet več kot odnos vzrok/posledica. Že Kant je ugotavljal, da posameznikovega praktičnega odnosa do sveta ne moremo reducirati na hipotetično-deduktivno zvezo. Povrh vsega je Piaget le *vzpostavil nasprotje med racionalnim in empiričnim, logiko in metodo, dedukcijo in indukcijo, ne da bi kdajkoli resnično pojasnil povezavo.* Podobno kot pri asimilaciji in akomodaciji deli epistemološko problematiko v dva dela, pri čemer uravnotežuje racionalistični kocept z empiristično protiutežjo. Broughtonu se zdi, da švicarski epistemolog upa z uvajanjem meglene ideje "interakcije", da bo nekako razložil delovanje struktur, odnos razuma do akcije, konstrukcijo znanja, napredovanje razvoja. Kot smo videli v zgodovini funkcionalistične misli, je koncept "interakcije" medlo in prej brezupno mašilo, ki, kljub nasprotnim dokazovanjem, implicitno potrjuje nujnost in naravno sovražnost med organizmom in okoljem, subjektom in objektom, ali celo posameznikom in družbo. Ko srečamo proces, ki se upira analizi, težimo k temu, da uvedemo dvodelno metaforo kot "čudodelno zdravilo za vse bolezni" (panaceo). Ko sta definirana dva komplementarna procesa, se lahko uporabi pojem "interakcije", da bi dobili vtis, da je epistemologija končno popolna. Če pa si kdo drzne "odpreti" pojem "interakcije", se izkaže za resnično Pandorino skrinjico. Vsi "hudiči" razuma so spet spuščeni, da se potepajo po svetu. In tako se bo nadaljevalo, dokler ne bo predlagana resnična interprenetracija izkušnje in razuma, indivuduuma in okolja.

Piaget teži k temu, da *reducira empirično le na akcijo.* Perceptivni mehanizmi (ki spontano centrirajo in popačijo realnost) morajo biti korigirani s kognitivnimi operacijami (torej z aktivnostjo "decentracije"). Toda slika akcije kot eksperimentalne predikcije in fidbeka povzroča težave pri ugotavljanju dejstva, da naša shematična akcija ni uspela asimilirati, ali da sta dve akcijski shemi v konfliktu. Če naj ima zunanjo objektivno referenco, se mora dokaz za napako ali konflikt pojaviti na stopnji izkušnje, pred stopnjo strukturirane kognicije ali razuma. Izkušnja lahko vodi h kognitivnemu restrukturiranju le, če vstopi v konceptualno razumevanje. Toda če se izkušnja konstruira kot vrsta akcije, in percepcija nima konceptualne avtonomije glede na kognicijo, je močno dvomljiva možnost, da fidbek dejansko povratno posreduje korekcije na strukturno raven. Ni nobene jasne poti, po kateri naj bi dokaz dosegel raven strukturne organizacije, še manj pa njeno transformacijo. Broughton priznava, da je Piagetov glavni prispevek k pedagoški praksi, psihologiji in epistemologiji, da je razložil, da določene stvari ni mogoče izkusiti zaradi nezadostne ravni razvoja struktur. Vendar tak prispevek zahteva protiutež, tako da lahko računamo tudi na potencialno vlogo izkušnje v pospeševanju spremembe. Piaget konstruira razvoj kot progresivno

samozaupanje, v katerem anticipacija izkušnje postane pomembnejša od izkušnje same. Čeprav to naraščajoče samozaupanje ne more eliminirati kontradikcij, dejansko ločuje posameznika od perturbacij okolja in formalizira izkušnjo v abstraktne modele, osvobojene konkretnih specifičnosti. Ker kognitivnega razvoja ni mogoče razložiti preko njegove interakcije z okoljem, je nujno, da se ta razvoj zdi čedalje bolj *avtonomno se razvijajoč program*, ki je na nek način vrojen (vse Broughton, 1981 b).

Piagetu je empirično dejstvo, da so nekateri subjekti prej osvojili oz. imeli razvito določeno razlago, preden so se je učili v šoli, dokaz za neodvisnost razvoja kavzalnosti od šolskega učenja in vplivov okolja ter za odvisnost od sprememb v logično-matematičnih strukturah. Ne upošteva pa možnosti, da se je otrok s temi razlagami srečal na drugem mestu - npr. pri starejših sorojencih, na TV ali v kakšni knjigi, da so mu povedali starši itd. Ugotovitev, da pri Piagetu *ni mesta za vpliv izkušnje na mentalne strukture*, naj bi po Broughtovem mnenju veljala tudi za fizično izkušnjo. Vendar lahko najdemo v njegovi zadnji knjigi o kavzalnosti nekaj primerov, ki naj bi pokazali, kako se operativne strukture, vsebovane v realnosti, pojavijo v razumu šele istočasno z razumevanjem določenega pojava in pred tem niso bile prisotne. V tej ugotovitvi se kaže pot za plodnejša proučevanja vloge fizične izkušnje, vendar je Piagetu še vedno možno očitati aprioristično pozicijo: v knjigi "Les explications causales" prevladujejo primeri atribucije že razvitih operativnih struktur subjekta objektom. Razlage pripisovanja struktur, razvitih po notranjih zakonitostih razuma, pojavom v zunanjem svetu, so bolj prepričjive kot opisi obratnih procesov. Tudi ko Piaget v razgovoru z Bringuierjem (1977) pojasnjuje svojo teorijo kavzalnosti, omenja le atribucijo notranjih operacij pojavom fizičnega sveta.

Trditve o neupoštevanju vplivov zunanjega sveta veljajo za *interakcijo subjekta s socialnim okoljem* še v veliko večji meri kot za fizično izkušnjo. Po Piagetovem opisu naj bi otrok prišel do novih spoznanj samostojno, kvečjemu preko izmenjave z materialnim svetom. Kako pravilna je ugotovitev, ki sta jo formulirala Doise in Mugny (1981): čeprav Piaget načelno priznava pogojenost razuma s socialnim okoljem, pa v njegovih opisih empiričnih raziskovanj in v teoretičnih razlagah zaman iščemo to povezavo. Otrok naj bi le preko lastnega delovanja na zunanji, materialni svet prihajal do novih spoznanj o njem - in to do spoznanj, ki so zahtevala stoletja in stoletja truda največjih mislecev človeštva!

Za *efektivno področje* Piaget (Bringuier, 1977) sam priznava, da ga ne zanima zaradi tega, ker ni psiholog, ampak epistemolog: eksperimentalne psihologije se je lotil zgolj zaradi tega, ker je želel dobiti dejstva o razvoju znanja. Tudi Broughton (1981 b) ugotavlja, da Piaget ni pripomogel k razumevanju neepistemološke akcije. Zožil je pojem akcije na ta način, da je izločil vse, kar ni epistemološkega: *subjekt spreminja svet le zato, da bi ga spoznal.* Piaget preprosto ignorira vprašanje, kako subjekt želi in deluje, kako ločiti voljno in nevoljno vedenje, kako dejanje izraža "sebe", kako se lahko mišljenje in želja združita v akciji. Nekje v Piagetovem modelu je medlo spoznanje, da je akcija motivirana z opaženo diskrepanco glede na shemo in/ali notranjimi strukturalnimi kontradikcijami. Vendar to ne pripomore k ločevanju človeške akcije od teleološkega vedenja kiberntičnega stroja. Na kratko, kognitivne strukture Piagetovega individuuma se zdijo Broughtonu tako izolirane od dejanske praktične implementacije, kot so imune za dokaz perceptivne izkušnje.

LITERATURA

Bart,W.M., The factor structure of formal operations, British Journal of Educational Psychology, 1971, zv. 41, str. 70-77.

Beilin,H., Dispensable and Indispensable Elements in Piaget's Theory, v: Montangero J.: Genetic Epistemology: Yesterday and Today, CUNY, New York, 1985.

Beilin,H., Current Trends in Cognitive Development Research: Toward a New Synthesis, seminar Piaget Today, Fondation Archives Jean Piaget, 1985 (prevod objavljen v Anthropos, 1987, št.1-2).

Berzonsky,M.D., Interdependence of Inhelder and Piaget's Model of Logical Thinking, Developmental Psychology, 1971, zv. 4, št. 3, str.469-476.

Brainerd,C.J., Allen,T.W., Training and Generalization of Density Conservation: Effects of Feedback and Consecutive Similar Stimuli, Child Development, 1971, zv. 42, str.693-704.

Brekke,B., Johnson,L., Williams,J.D., Morrison,E., Conservation of Weight with the Gifted, The Journal of Genetic Psychology, 1976, zv. 129, str.179-184.

Bringuier,J.C., Conversations libres avec Jean Piaget, Robert Laffont, Paris, 1977.

Broughton,J.M., Piaget's Structural Developmental Psychology: II.Logic and Psychology, Human Development, 1981, zv. 24, str.195-224.

Broughton,J.M., Piaget's Structural Developmental Psychology: III. Function and the Problem of Knowledge, Human Development, 1981, zv. 24, str.257-285.

Bynum,T.W., Thomas,J.A., Weitz,L.J., Truth-Functional Logic in Formal Operational Thinking: Inhelder and Piaget's Evidence, Developmental Psychology, 1972, zv. 7, št. 2,str.129-132.

Demetriou,A., Efklides,A., Structure and Sequence of Formal and Postformal Thought: General Patterns and Individual Differences, Child Developoment, 1985, 56, str.1062-1091.

De Ribau, A., Rieben,L., Lautrey,J., Horizontal Décalages and Individual Differences in the Developoment of Concrete Operations, v: Shulman,V.L., Restiano-Baumann,L.C.R. in Butler,L.(Eds.), The Future of Piagetian Theory - The Neo-Piagetians, Plenum Press, New York, 1985.

Doise,W., Mugny,G., Le developpment social de l'intelligence, InterEditions, Paris, 1981.

Dufoyer,J.P., Mazurie,L., Recoules,C., Une tentative d'entrainement d'eleves de Classes de perfectionnement a l'atteinte du niveau operatoire formel, Enface, 1974, št. 3-5,str.175-181.

Elkajnd,D., Kako duša raste: Dva puta mentalnog razvoja, Predškolsko dete, 1979, št. 1-2, str.161-169.

Ennis,R.H., An Alternative to Piaget's Conceptualization of Logical Competence, Child Development, 1976, zv. 47, str.903-919.

Flavell,J.H., Wohlwill,J.F., Formal and Functional Aspects of Cognitive Development, v: Elkind D., Flavell J.H. (eds.): Studies in Cognitive Development, Oxford University Press, New York, 1969.

Grbić,S., Ispitivanje logičkog mišljenja kod adolescenta, neobljavljena magistrska naloga, Filozofski fakultet, Beograd, 1982.

Grize,J.B., La Logique Operatoire, Piaget Today, Fondation Archives Jean Piaget, Genève, 1985.

Greenbowe,T., Herron,J.D., Lucas,C., Nurrenbern,S., Staver,J.R., Ward,C.R., Teaching Preadolescents to Act as Scientists: Replication and Extension of an Earlier Study, Journal of Educational Psychology, 1981, zv.73, št. 5,str.705-711.

Horvat,L., Vpliv sistematične predšolske vzgoje na otrokov intelektualni razvoj s psihometričnega in kvalitativno-analitičnega aspekta, neobjavljena doktorska dizertacija, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1983.

Inhelder,B., Piaget,J., The growth of logical thinking from childhood to adolescence, Routledlge and Kegan Paul, London, 1972 (original: 1958).

Keating,D.P., Piagetaian Approach to Intellectual Precocity, v: Keating,D.P. (ed.): Intellectual Talent: Research and Development, The Jones Hopkins University Press, Baltimore, 1976.

Kolberg,L., Rano obrazovanje: Kognitivno-razvojno shvatanje, v: Kognitivni razvoj deteta (ur.Mirić J.), Savez društava psihologa Srbije, Beograd, 1983.

Kramer,D.A., Post-Formal Operations? A Need for Further Conceptualization, Human Development, 1983, zv. 26, str.91-105.

Kramer,D.A., Woodruff,D.S., Relativistic and Dialectical Thought in Three Adult Age-groups, Human Development, 1986, 29, str.280-290.

Kuhn,D., Angelev,J., An Experimental Study of the Development of Formal Operational Thought, Child Developoment, 1976, zv.47, str.697-706.

Kuhn.D., Brannock,J., Development of the Isolation of Variables Scheme in Experimental and "Natural Experiment" Contexts, Developmental Psychology, 1977, zv.13, št.1, str.9-14.

Kuhn,D., Ho,V., Adams,C., Formal Reasoning among Pre-and Late Adolescents, Child Development, 1979, zv. 50, str. 1128-1135.

Kuhn,D., Phelps,H., The Development of Children's Comprehension of Causal Direction, Child Development, 1976, zv.47, str.248-251.

Laurendeau,M., Pinard,A., La pensée causale, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

Linn,M.C., Swiney,J.F., Individual Differences in Formal Thought: Role of Expectations and Aptitudes, Journal of Educational Psychology, 1981, zv.73, št.2, str.274-286.

Martorano,S.,C., A Developmental Analysis of Performance on Piaget's Formal Operations Tasks, Developmental Psychology, 1977, zv.13, št.6, str.666-672.

Modgil,S., Piagetian Reseaarach: A Handbook of Recent Studies, NFER,Windsor, 1974.

Modgil,S., Modgil,C., Piagetian Research: Compilation and Commentary, Volume Three, NFER,Windsor, 1976a

Modgil,S., Modgil,C., Piagetian Research: Compilation and Commentary, Volume Four, NFER,Windsor, 1976 b.

Moessinger,P., Poulin-Dubois,D., Piaget on Abstraction, Human Development, 1981, zv.24, str.347-353.

Montangero,J., Genetic Epistemology: Yesterday and Today, City University of New York, New York, 1985.

Moshman,D., Consolidation and Stage Formation in the Emergence of Formal Operations, Developmental Psychology, 1977, zv.12, št. 2,str.95-100.

Neimark,E.D., Current Status of Formal Operations Research, Human Develoment, 1979, zv.22, str.60-67.

Piaget,J., The Child's Conception of Physical Causality, Littlefield, Adams and Co., Totowa, New Jersey, 1972, (Orig. 1927).

Piaget,J., Das Weltbild des Kindes, Stuttgart, 1978 (org.: 1926).

Piaget,J., Garcia,R., Understanding Causality, Norton & Company, New York, 1974.

Pijaže,Ž., Inhelder,B., Intelektualni razvoj deteta, Zavod za udžbenike in nastavna sredstva, Beograd, 1978.

Piciga,D., Piagetov čas šele prihaja: Nekaj izmenjanih misli s profesorico Bärbel Inhelder v Ženevi, Naši razgledi, 1989, št. 3, str. 69.

Piciga,D., Eksperimenti s spodbujanjem mišljenja in nekateri sodobni trendi v razvojni psihologiji (poslano v tisk v Sodobno pedagogiko).

Roberge,J.J., Flexer,B., Further Examination of Formal Operational Reasoning Abilities, Child Development, 1979, zv. 50, str.478-484.

Rowell,J.A., Equilibration: Developing the Hard Core of the Piagetian Research Program, Human Develompment, 1983,zv.26, str.61-71.

Scadamarlia,M., Information Processing Capacity and the Problem of Horizontal Decalage: A Demonstration Using Combinatorial Reasoning Tasks, Child Development, 1977, zv.48, str.28-37.

Siegler,R.S., Atlas,M., Acguisition of Formal Scientific Reasoning by 10-and 13-Year-Olds: Detecting Interactive Patterns in Data, Journal of Educational Psychology, 1976,zv.68,št.3, str.360-370.

Slater,A.M., Kingston,D.J., Competence and performance variables in the assessment of formal operational skills, British Journal of Educational Psychology, 1981, zv.51,str.163-169.

Smith,L., A Constructivist Interpretation of Formal Operations, Human Development, 1987, 30,str.341-354.

Stone,C.A., Day,M.C., Competence and Performance Models and the Characterization of Formal Operational Skills, Human Development, 1980, zv.23, str.323-353.

Strauss,S., Kroy,M., The Child as Logician or Methodologist? A Critique of Formal Operations, Human Development, 1977,zv.20,str.102-117.

Štante,M., Winter,M., Prehod s konkretnega na fromalno logični nivo mišljenja, Anthropos, 1984, št. I-II, str. 107-116.

Vigotski,L., Mišljenje i govor, Nolit, Beograd, 1977.

Webb,R.A., Concrete and Formal Operations of very Bright 6-to 11-year Olds, Human Development, 1974,zv.17,str.292-300.

White,K.M., Ferstenberg,A., Professional specialization and formal operations: the balance tasks, The Journal of Genetic Psychology, 1978,zv.133,str.97-104.

Stopnje intencionalnosti

MATJAŽ POTRČ

Kako je mogoče, da se nekateri deli materije nanašajo na zunanji svet, drugi pa ne? Kako je mogoče, da je lahko moje duševno stanje naperjeno na računalnik, računalnik pa po vsej verjetnosti ne more biti usmerjen na moje duševno stanje? Kako razložiti intencionalna stanja gotovo ni lahko vprašanje.

Ena od možnih poti do odgovora na to vprašanje je v natančnejšem pregledu razvoja intencionalnosti. Možno je, da intencionalnih stanj ne moremo opredeliti kot "vse ali nič", ampak da so stopnjevita. Obstaja torej možnost, da so v naravi predintencionalna stanja, ki se kasneje razvijejo v visokorazvita intencionalna stanja.

Pri živalih gotovo obstajajo kakšna usmeritvena stanja. Vendar jih ne moremo šteti za popolnoma razvita intencionalna stanja. Poleg le-teh pa bi se v ljudeh lahko skrivala tudi predintencionalna stanja, ki so značila za razvojne začetke intencionalnosti.

Sprejetje predintencionalnih stanj pri ljudeh bi ustrezalo zahtevam po realistični podobi duha. Te zahteve med drugim vsebujejo metodologijo minimalne racionalnosti (Cherniak, 1986). Ta se seveda usmerja proti takšnim metodologijam, ki bi vsebovale idealizirane modele racionalnosti.

Idealizirani modeli niso namenjali dovolj pozornosti racionalnosti, kot ta obstaja v končnih bitjih, katerih osnovna naloga je odziv na spreminjajoče se okolje, v katerem se nahajajo. Nove metodologije za razlago racionalnosti bi morali razvijati s tega stališča (Harman, 1986).

S tega stališča lahko gledamo tudi na razpravo o intencionalnosti čustev.

Pri razlaganju čustev se že na začetku pojavijo težave. Po eni strani vsaka vključitev čustev v razpravo zamaja togo racionalistično držo. Čustva se ne zdijo racionalna, predvsem pa niso nevtralna. Kot taka so na nekaj usmerjena - na svoje predmete. Po drugi strani pa jih ta usmerjenost postavlja za model racionalnih intencionalnih stanj.

Sam menim, da čustva dopuščajo intencionalno razlago. Kljub temu pa bi jih morali najprej upoštevati predvsem kot nekaj, kar sodeluje pri predintencionalnih odzivih organizma. Ne pa že kar od začetka v popolnoma razvitih intencionalnih stanjih. Čustva ustrezajo zahtevam po minimalni racionalnosti ravno zavoljo svojih mehanizmov, ki jih usmerjajo k predmetom.

Bistvo spora o intencionalnosti čustev pa je verjetno kar v sporu o sami intencionalnosti: ali slednja dopušča stopnjevitost ali pa je ne?

Če hočemo jasno razumeti izhodišče katerekoli razprave o intencionalnosti, nam mora biti najprej jasno, o čem govorimo. Intencionalnost je naperjenost nekaterih stanj,

npr. materialnih stanj v možganih organizma k zunanjim okoliščinam (predvsem k predmetom, ki so pomembni za organizem - za njegovo preživetje v okolju).

Obstajata dva načina vključevanja zunanjih okoliščin ali zunanjih predmetov v razlago intencionalnosti, še posebej če morajo biti intencionalna stanja predstavljena kot stopnjevita.

Menimo lahko, da predmeti nastopajo zgolj pri usmerjenosti najvišjih intencionalnih stanj. Lahko pa jih obravnavamo tudi tako, kot da nastopajo pri intencionalnih stanjih od samega začetka intencionalnega stopnjevanja. Razlago s pomočjo zunanjih predmetov bi tako lahko razumeli, kot da nastopa na *začetku* ali na *koncu* stopnjevanja intencionalnih stanj. Sam bi se zavzel za drugo možnost.

Da bi to razložil, si lahko pomagam z analogijo, izposojeno pri razlagi zaznavanja. Upam, da bom tako lahko dal vedeti, kam merim. Ponavadi se zdi, da se predmeti nujno vključujejo v razlago zaznav na najvišji ravni, na koncu zaznavnega procesa. To je res, če jemljemo zaznavni mehanizem in njegovo strukturo kot eksplanandum. V Marrovem modelu videnja npr. bi zaznava predmetov nastopila na najbolj pretanjeni 3D ravni (tj. tridimenzionalna raven). Vendar je na drugi strani isti model že od samega začetka jasno prežet z usmerjenostjo k predmetom: osnovna naloga vidnega spoznanja je zaznavanje zunanjih predmetov v našem okolju. S tega stališča je Marrov model povnanjen, eksternalističen (Garfield, 1987).

Kot sem že rekel, nam uvajanje stopenj v intencionalnost pomaga pri razlagi, kako je sploh mogoče, da obstajajo intencionalna stanja, in zakaj so nekatera materialna stanja usmerjena k nekaterim (dejanskim ali možnim) stanjem.

Začel bom s predstavitvijo stališča, ki se *konča* z intencionalnimi stanji, vkolikor so slednja usmerjena k predmetom in vključujejo singularno referenco. Pozneje ga bom skušal kritizirati.

Glede na to stališče obstajajo naslednje stopnje intencionalnosti:

Navidezna intencionalnost ---------->	Sintaktična intencionalnost ---------->	Intencionalnost, ki vključuje singularno referenco

Navidezna intencionalnost naj bi vključevala osnovne tropizme. Sintaktična intencionalnost mi pomeni vmesno raven. Ta bi praktično vključevala predstave, ki so v semantičnih in logičnih razmerjih z mrežo ostalih predstav. In končno bi najvišja, resnično duševna intencionalnost vključevala organizmovo zmožnost upravljanja s singularno referenco.

Kot uresničenje teh različnih stopenj intencionalnosti uvaja Sousa (1988) dve obliki teleologije. Prvo imenuje prilagoditvena, drugo pa intencionalna teleologija.

Prilagoditvena teleologija določa obnašanje organizma (verjetno s pomočjo njegovega fiziološkega ožičenja) na navidezno mehanski način, z namenom, da bi le-to ustrezalo okolju.

Po drugi strani je intencionalna teleologija določena z motivacijo organizma, ki upošteva porazlikovane in ne izključno mehanske odzive na svoje okolje.

Oba dva tipa teleologije sta povezana z obema ustreznima zvrstema instinktov - T-instiktom in H-instinktom.

T-instinkt je determinističen, H-instinkt pa je dovzeten za različne odzive (?) organizma na njegovo okolje.

Na tej stopnji se vprašanje o stopnjah intencionalnosti dejansko prevesi v vprašanje o dveh osnovnih intencionalnih stanjih*. T-instinkt uvaja navidezno intencionalnost, H-instinkt pa uvaja docela razvito intencionalnost.

Navidezna intencionalnost, ki obstaja v organizmu, ki je zmožen zgolj T-instinkta, nastopa obenem s prilagoditveno teleologijo. Prilagoditvena intencionalnost dopušča organizmove mehanske ožičene odzive. Pravzaprav je to neduševna zvrst intencionalnosti. Za primer lahko navedemo zajca, ki se odziva z enakim cik-cakanjem kadar poskuša ubežati lisici ali pa drvečemu avtomobilu. Zgodi pa se, da avtomobil zajca zadene, ker zajec ni do dovolj pretanjene stopnje ločeval med različnimi možnostmi odzivov na spreminjajoče se okolje.

Po drugi strani pa sem sam na splošno gledano zmožen ubežati po cesti drvečemu avtomobilu, ker sem sposoben namerno upoštevati različne možnosti okolja, v katerega sem vključen. Razlog za to je v mojem sodelovanju pri popolnoma razviti intencionalnosti in ker imam na voljo stanja H-instinkta (humanega instinkta), ki so značina za ljudi.

Vendar pa temu merilu za razlikovanje med determinizmom in preudarkom pri odzivih organizma, na podlagi T-instinktov in H-instinkotv vseeno odpove. Merilo, glede na katerega lahko svobodno odgovarjam na zunanje pritiske, bi bilo, da imam v primerjavi s psom bogatejšo izbiro odzivov na okolje. Lahko pa se zgodi, da obvladam le z zmožnostjo druge množice odgovorov. Morda bolj previdno ločujem različne množice v celotni situaciji, kjer avto drvi po cesti. Zajec pa morda razpolaga s podrobnimi odzivi glede na kakšno drugo množico. Razlikovanje kot merilo za obstoj popolnoma razvite intencionalnosti pri organizmih torej odpove.

Vendar to še ni vse. Za T-instinkte smo dejali, da uvajajo navidezno intencionalnost. Zasledimo jih na primer v dejavnosti ptice, ko ta gradi gnezdo. Ptice ne morejo graditi gnezd, dokler niso v okolju izpolnjeni določeni pogoji. Najprej mora ptič zbrati material za gradnjo. Na tej stopnji se pojavijo učinki povratnega delovanja. Iz pojavov povratnega delovanja se razvijejo predstavitveni pojavi. Vendar pa tudi to še ni dovolj za pojav prave intencionalnosti. Zadostuje le za neduševno oziroma za navidezno intencionalnost.

Ne glede na to, da imamo tu navidezno intencionalnost, pa ta že kaže določene poteze, značilne za pravo intencionalnost. Organizem se na tej stopnji odziva predvsem na način, ki nam dovoljuje, da lahko govorimo o intencionalnem neobstoju. Ni nujno, da obstaja predmet, h katermu je usmerjeno instinktivno stanje. Po drugi strani pa je navidezna intencionalnost, ki je tudi prisotna na tej stopnji, zaznamovana s potezo splošnosti. Splošnost sama je zaznamovana z dejstvom, da intencionalnost ni specifična in da ni usmerjena k posameznostim.

Navidezna intencionalnost bi tako bila prisotna v zaznavanju mojega psa Fida: v resnici ne zaznava *mene*, ampak zaznava moje lastnosti. Zmožen je le *de dicto* zaznavanja.

---

* Glej tudi Mohan Matthen, 1988, in Fred Dretske, 1988.

Po drugi strani pa je popolnoma razvita intencionalnost možna na stopnji, na kateri je organizem zmožen singularne reference, neizmerljive, *de re*. Zaznavam ga kot nekaj, čemur bi lahko dejal posamični predmet.

Na to sem pravzaprav mislil prej, ko sem omenjal zmožnost intencionalne, *de re* usmerjenosti k določenemu zunanjemu predmetu.

Najvišja stopnja intencionalnosti, kjer obstaja neizmuzljiva identifikacija (v primeru, ko dolgujem muzeju Louvre *točno določen* predmet - originalni portret Mone Lise, v nasprotju s primerom, ko ti dolgujem 5 dinarjev; za plačilo svojega dolga ti lahko dam kakršenkoli 5-dinarski kovanec, medtem ko moram za poravnavo svojega dolga Louvru vrniti prav določeno sliko Mone Lise), je označena z usmerjenostjo k predmetu.

Vse to zveni kar v redu. Vendar bom ugotovil, da zgodba zavaja. Ali vsaj to, da ni dobro zastavljena.

Je mar res tako, da zaznava Fido zgolj lastnosti, kjer jaz sam zaznavam posameznika? Manjka nam dokaz, da je Fido navezan na lastnosti sklede in ne na skledo kot *točno določen* predmet. Isto velja za dojenčka. Čemu naj bi odrasli imeli določeno intencionalnost, ki je dojenčki nimajo? Kje so merila?

Če upravičenja nimamo na voljo, si ga moramo poskusiti priskrbeti. Vendar pa to lahko zgodbo obrne. Predmeti morajo priti na začetek intencionalnega stopnjevanja, ne pa na njegov konec.

Trdim, da celo na stopnjah t. i. navidezne intencionalnosti obstaja usmerjenost organizma, ki vsebuje ali ima intencionalna miselna stanja, usmerjena k zunanjemu svetu. Običajno je to zunanji svet, v katerem se nahajajo predmeti.

Za Fida se morda zdi, da se mehanično odziva na okolje. Vendar pa je jasno, da so njegovi odzivi usmerjeni k zanj pomembnim stvarem, k predmetom v njegovem okolju, na katere se tudi mora odzvati. Usmerjenost k zunanjim predmetom je torej odločilna celo za stopnjo navidezno intencionalnega odgovora.

Ta smer mišljenja je celo še bolj pomembna, ker odzive na vseh stopnjah intencionalnosti usmerjajo zunanji predmeti. Prav to jih stori za intencionalne odzive. Brez zunanjih predmetov, ki združujejo različne stopnje intencionalnosti, bi le-teh sploh ne mogli šteti za intencionalne stopnje.

Moj argument bi bil na kratko takšenle:

Prehod od T-instinkta k H-instinktu, od navidezne intencionalnosti k intencionalnosti, je mogoč le v primeru, ko obstaja vez, ki ju združuje.

Vez med navidezno intencionalnostjo in intencionalnostjo zagotavljajo zunanji predmeti.

SKLEP

Prehod od navidezne intencionalnosti k intencionalnosti je možen le, če sta obe stopnji osredotočeni na zunanje predmete.

Zdi se, da je to edini način, ki dopušča razvojno razlago različnih stopenj intencionalnosti. To je edini način, ki nam dovoljuje, da le-te opazujemo kot razvojne stopnje istega pojava.

Naslednje vprašanje, ki si ga moramo zastaviti, je, kaj povzroča razliko med različnimi stopnjami intencionalnosti. Če je usmerjenost k zunanjemu predmetu običajni

pogoj za pojav intencionalnih stanj, kaj nam tedaj dovoljuje govoriti o navidezni intencionalnosti, kot da je drugačna glede na docela razvito intencionalnost?

Spomnimo se, da se, v nasprotju s prejšnjim pogledom, intencionalnost začenja z neposredno usmerjenostjo organizma k predmetom v okolju. To bi pomenilo, da imamo v primeru navidezne intencionalnosti *de re* razmerja. Pravzaprav bi bilo bolje, če bi govorili o predmetih. Fido je usmerjen k predmetom v svojem okolju, na primer h kosti. Višje stopnje intencionalnosti store ta odnos bolj posreden. Najprej obstaja kombinacija različnih sintaktičnih usmerjenosti k predmetom. Kost je pod kamnom. K temu je pes usmerjen. Ni res, da bi bil v največji meri usmerjen k lastnostim kosti in kamna. V resnici mu *gre za njegovo kost.* Črvi npr. so usmerjeni k nečemu, kar bi pri njih ustrezalo tistemu, kar zunanji predmeti pomenijo ljudem.

Razlika med navidezno intencionalnostjo in docela razvito intencionalnostjo obstaja v dejstvu, da so intencionalnosti višje stopnje v bolj posrednem razmerju s predmeti (vključujejo uporabo sintaktičnih lastnosti, ki jih prinašata logika in jezik).

Z osredotočenjem na predmete že od samega začetka, se ohranjajo povezave med različnimi stopnjami.

Lastnosti docela razvite intencionalnosti bi tako vpeljale intencionalni neobstoj in splošnost. Ne zdi se primerno, da bi jih uporabljali na nižjih stopnjah intencionalnega razvoja. Usmerjenost k neobstoječemu in splošnemu je tipična zmožnost ljudi, ne pa psov. Zagotovo pa so psi usmerjeni k posameznim kostem.

Tukaj se je de Sousa v svojem prikazu zmotil. Razlog je verjetno ta, da je želel ohraniti intencionalnost čustev kot osnovno vrsto intencionalnosti.

Lahko je slednja osnovna predintencionalnost, ker je usmerjena k predmetom. Ljubezen in bes sta, bolj kot preudarjajoče razglabljanje o njiju, neposredno usmerjena k svojim predmetom. To pa je tudi tisto, kar se dogaja pri singularni referenci.

Singularna referenca ne omogoča neposrednega pristopa k predmetom; je še najbolj zapletena. V tem pomenu lahko govorimo o singularni referenci kot o delu popolnoma razvite intencionalnosti.

Usmerjenost organizmov k zunanjim predmetom ali k njihovim ekvivalentom v okolju pa je celo bolj jasno začrtana na začetnih razvojnih stopnjah intencionalnih stanj.

LITERATURA

Cherniak, Christopher: *Minimal Rationality*, Cambridge, 1986, MA. MIT Press.
de Sousa, Ronald: *The Rationality of Emotion*, Cambridge, 1988, MA. MIT Press.
Dretske, Fred: *Explaining Behavior*, Cambridge, 1988, MA. MIT Press.
Garfield, L.Jay: *Modularity in Knowledge. Representation and Natural Language Understanding.* Cambridge, 1987, MA. MIT Press.
Harman, Gilbert: *Change in View*, Cambridge, 1986, MA. MIT Press.
Matthen, Mohan: "Biological Functions and Perceptual Content", *The Journal of Philosophy*, 1988, 85: 5-27.

Socialna kognicija: zgodovinsko ozadje

VELKO S. RUS

Socialna kognicija je sorazmerno nov koncept v socialni psihologiji. Po Taylorju (1981) je socialna kognicija leta 1981 "obhajala" šele 5. obletnico.

Kaj je pravzaprav kognicija in kaj je socialna kognicija? Kognicija je aktivnost (spo)znanja: gre za doseganje, organizacijo in uporabo znanja.

V kognitivni psihologiji obstaja nekaj centralnih pojmov: med njimi sta tudi pojma reprezentacije in procesiranja. Glede pojma reprezentacije v socialni psihološki literaturi ponavadi zasledimo, da je to nekaj, kar nadomešča nekaj drugega. V kognitivni psihologiji se namreč glavni interes ne usmerja na fizične , temveč na kognitivne oz. mentalne entitete. Odnos med fizičnimi in kognitivnimi entitetami se včasih primerja celo z odnosom med "hardware-om" in "software-om". Za modele reprezentacij v socialni psihologiji je poleg tega značilno, da vključujejo številne tipe: propozicije, relacijske mreže, digitalne matrike, multikomponentne vektorje itd..

V kognitivni psihologji so reprezentacije strukturalni vidik, procesiranje pa funkcionalni vidik. Psihologijo pri tem zanimata vsaj dva nivoja procesiranja. Prvi je izključno kognitivni nivo. Drugi pa je raven, kjer miselni procesi motivirajo akcijo.

Kako pa je z definicijo socialne kognicije? Srečujemo se npr. z opredelitvijo, da je socialna kognicija karkoli, kar izraža posameznikov kognitivni odnos do socialnega sveta (Taylor, 1981). Nekateri avtorji pa socialno kognicijo ločijo od socialno kognitivne psihologije. Socialna kognicija naj bi poudarjala vlogo *kognicije* pri socialnih pojavih. Socialna kognitivna psihologija pa naj bi poudarjala vlogo kognicije pri *socialnih* pojavih. Morda je primernejša definicija, ki pravi, da je za socialno kognicijo značilno raziskovanje kognitivne strukture in procesov, ki predstavljajo osnovo percepcije.

Socialna kognicija kot pomemben novi tok v socialni psihologiji ima dva zgodovinska izvora: asociacionističnega in konstrukcionističnega. Prvega zanima, kako opazovalec kombinira percipirane elemente realnega sveta. Konstrukcionizem pa se sprašuje, kako se pri opazovalcu oblikujejo ideje o socialnem svetu.

Asociacionizem predpostavlja obstoj bazičnih enot. Te z asociacijskimi vezmi sestavljao večje enote. Asociacionizem lahko razdelimo na klasični asociacionizem in neoasociacionizem. Klasične principe asociacionizma je v 3. stoletju pred našim štetjem formuliral že Aristotel. Uvedel je asociacionistična načela podobnosti in kontrasta, stičnosti, podobnosti in dobre oblike. Njegovi komentarji v zvezi z zadnjim načelom so relevantni celo v zvezi z modernimi teorijami shem.

Angleški asociacionisti (Berkeley, Hobbes, Locke) so sprejeli Aristotelove principe asociativnosti, vendar pa so zanemarili Aristotelov dinamični model "aktivnega duha" in njegovih funkcij. Na tovrstno izročilo pa se je oprl Ebbinghaus. V njegovih preskusih so enote spomina predstavljali nesmiselni zlogi. Opazil je, da je pomnjenje zlogov odvisno od števila ponovitev in da je priklic odvisen od stičnosti. Ebbinghausov asociacionizem je predpostavljal nekakšno minimalno pojmovanje kognitivne strukture. Ni več temeljil na preprostih asociativnih diadah. Glede na procesualni vidik pa je Ebbinghaus vpeljal asociativna načela ponavljanja, stičnosti, intenzivnosti interesa, individualne razlike in pomen vsebine. Nesmiselne zloge je uporabljal kot stimuluse ravno zato, da bi kontroliral vpliv zadnjih treh dejavnikov. Manipuliral je s faktorjem ponovitev in stičnosti.

Asociacionizem se je nadaljeval v behavioristični verziji, na začetku najprej po znanem kalupu S - R (dražljaj - odgovor). Za razliko od zgodnjega behaviorizma je kasnejši behaviorizem poudarjal pomen t. im. mediacijskih odgovorov kot intervenirajočih spremenljivk med dražljajem in reakcijo. Z mediacijskimi odgovori se je v kasnejšem behaviorizmu pojavil nekakšen ekvivalent pojma "ideje". Hkrati pa so se asociacionistični principi začelo enačiti z zakoni klasičnega pogojevanja. Behavioristična verzija asociacionizma je tako ustoličila predvsem pasivne procese psihološkega funkcioniranja.

E. L. Thorndike in J. B. Watson sta behavioristični pristop na svoj način okrepila tako, da sta pri pojmu učenja poudarjala predvsem moč asociacij med S in R.

Pri zgodnjem behaviorizmu je učenje nekakšen mehanični proces, kjer so pomembni uspešni odgovori (R), ki se utrjujejo (ojačujejo) s ponavljanjem ali nagradami.

Vendar pa behaviorizem v svoji začetni obliki v 20. stoletju ni ravno pridobil na priljubljenosti. Ravno nasprotno: zaradi vztrajnega zavaračanja t. i. mentalnih konceptov, kot so npr. ideje, so njegove omejenosti postajale vse bolj očitne. Ta očitnost je bila še zlasti izrazita pri "neobservabilnih intervenirajočih spremenljivkah", brez katerih npr. ni možna razlaga lingvističnih fenomenov. Kasnejše kritike so poudarjale tudi behavioristično pomanjkljivost v zvezi z različnimi nivoji organizacije, ki presega sukcesivno členovitost S - R parov. (Piagetovi izsledki npr. ne temeljijo na teoretski koncepciji atomiziranega asociacionizma). Zgodnji asociacionizem povrh vsega ni uspel v obrazložitvi svoje bistvene predpostavke: povezave elementov. Način njihove povezave je nampreč ostala skrivnost. Zato so nekateri poudarjali, da ima (je imel) klasični asociacionizem zgolj vrednost deskriptivne analize. Nadaljni psihološki razvoj je šel zato naprej ali v zapuščanje asociacionizma in prevzemanje novih konceptov, ali pa v nadaljnji razvoj teorije asociacionizma.

Večina neoasociacionističnih teorij, ki so neodvisno nastajale v kognitivni psihologiji, je skušala preseči pomanjkljivosti t. im tradicionalnega asociacionizma. Večina teh teorij se navezuje na tradicijo in izkušnje teorije učenja. Bolj kot percepcijo in višje psihološke procese poudarjajo pomen spomina. Različnim neoasociacionističnim teorijam je skupno predvsem to, da govorijo o modelih asociativnih mrež, ki imajo skupne strukturalne in procesualne vidike. Kognitivne strukture, to so različna asociativna vozlišča, povezana z asociativnimi vezmi, ki predstavljajo določeno organizacijo znanja.

"Vozlišča" predtavljajo kognitivne elemente. Različni avtorji pa jih različno poimenujejo. Za Hayes - Rotha (1977) so to kogiti ("cogits"), za Collinsa in Loftusa (1975) pa so to koncepti, značilnosti ali poteze. Tako pri Hayes - Rothu kot pri Collinsu

so omenjeni elementi nekakšne osnovne, majhne enote. Drugi avtorji pa omenjajo posredujoče strukture (Anderson, 1980) oz. večje celote, kot so npr. t. i. inkluzivna shema (Anderson, 1980). Tudi pri neoasociacionističnih modelih se pojavljajo asociacije po stičnosti, podobnosti, pogostnosti in "novosti" (recency).

Temeljna značilnost procesov pa je asociativna moč. Ta je opredeljena kot funkcija pogostnosti in oddaljenosti (recency) izpostavljanja dražljajem. Številne neoasociacionistične teorije imajo svoj izvor v modelih računalniške simulacije.

J. Landman in M. Manis (1983) omenjata tri neoasociacionistične teorije, ki so imele najbolj pomemben vpliv na teorije socialne kognicije. To so: 1) teorija asociativne mreže Andersona in Bowerja (1983), 2) teorija širjenja aktivacije Collinsa in Loftusa (1975), 3) teorija zbiranja znanja Hayes - Rotha (1977).

V Anderson - Bowerjevem modelu so t.i. propozicije tiste, ki predstavljajo osnovne informacijske enote. Propozicije zajemajo eno ali več asociacij in so najmanjše enote pomena. Anderson in Bower omenjata različne vrste asociacij: asociacije tipa kontekst - dejstvo, čas - lokacija, relacija - objekt in subjekt - predikat.

Collins in Loftus pojmujeta spomin kot proces širjenja aktivacije na t.i. paralelni način. V njunem modelu vozlišča predstavljajo stimulirane koncepte, ki so povezani z asociativnimi potmi (pathways). Stopnja aktivacije je obratno sorazmerna funkcija števila povezav, ki naj bi bile zajete v aktivaciji. Tako za teorijo Andersona in Bowerja, kot za teorijo Collinsa in Loftusa je značilen t.i. "fan effect" (učinek pahljače) predikcije: večje je število dejstev, ki izhajajo iz nekega input koncepta, daljši je reakcijski čas, potreben za prepoznavanje, identifikacijo ali preverjanje določenega dejstva. Za ugotavljanje previlnosti trditve "Tulipan je roža" je po tej teoriji potreben daljši čas, kot za verifikacijo trditve "Tulipan je rastlina." Zakaj? Koncept "rastlina" zajema namreč več asociativnih povezav, kot pa pojem roža.

Collinsu in Loftusu se zdi paralelni tip spominskega iskanja ustreznejši od serialnega. V prvem se namreč aktivacija širi simultano glede na "input koncept".

Tretja neoasociacionistična teorija, ki se je pojavila v socialni kognitivni psihologiji, pa je teorija Hayes - Rotha. (1977). Po njegovem mnenju se učni proces pojavlja kot rekurzivno ojačanje in zbiranje t.i. kogit reprezentacij (cogit representations). Ti se kasneje združujejo v reprezentacije višjega reda. Hayes - Rothova teorija se "zgleduje" po Hebbovi teoriji zbiranja celic. Hebb je v svoji teoriji postuliral, da lahko ponavljajoča se aktivacija določene skupine nevronov eventuelno pripelje do nove interakcije celic. Ena od pomembnih značilnosti "kogitov" naj bi bila njihova spremenljivost. Kogiti t.i. nižjega reda se zbirajo z asociacijami. Asociativna moč narašča s pogostnostjo in manjšo časovno oddaljenostjo aktivacije. Pri Hayes - Rothovi teoriji je pomembno naslednje: ko so informacije enkrat združene, je informacija o strukturi kot celoti lažje dosegljiva kot pa informacije o katermkoli delu te strukture. To se zgodi (po Hayes - Rothu) zato, ker dosegljivost kateregakoli dela integrirane strukture zahteva njeno predhodno razgradnjo (dekompozicijo). (Ljudje npr. vizuelno lažje identificirajo prezentirane besede, kot pa posamične črke, ki jih sestavljajo. Predpostavka o težnji dosegljivosti delov določene celote se imenuje dekompozicijska hipoteza.

Asociacionizem je bil deležen kritike predvsem s strani gestaltizma. Kot nasprotje pasivnega "posnemanja" stimulusa je gestalt pristop poudaril aktivno oblikovanje (konstrukcijo) znanja s strani tistega, ki znanje pridobiva. Iz asociacionistične perspektive je struktura videti elementaristična, relativno neorganizirana in kvalitativno

nespremenljiva. Konstrukcionistični pristop pa strukturo percipira kot kvalitativno spremenljivo, bolj holistično in organizirano. Bartlett je npr. že v tridesetih letih poudarjal, da je spomin bolj konstrukcija, kot pa "čista reprodukcija".

Asociacionizem percipira procesiranje predsvem kot pasivno, konstrukcionizem pa kot aktivno in odvisno od konteksta. Landman in Manis (1983) omenjata tri konstrukcionistične pristope, ki se izrazito ločijo od asociacionizma:

1) Gestalt psihologijo,
2) Bartelettovo teorije sheme,
3) Smithov organizacijski model.

Gestaltistična šola je pri asociacionizmu kritizirala njegov atomizem in zanemarjanje organizacije in forme. Pojavil pa se je tudi očitek v zvezi z ekonomičnostjo: množica elementov in zvez je lahko v določeni situaciji tudi bolj ali manj irelevantna, nepomembna. Gestalt smer je poudarjala, da je učenje razvoj, ne pa mehaničen proces. Tako ljudje kot živali pogosto (kognitivno) reorganizirajo situacijo z vpogledom, ne pa zgolj slučajno, oz. z metodo poskusov in napak. Za gestaltiste so glavni teoretični konstrukti "organizirane celote", ne pa neodvisni kognitivni elementi. Landman in Manis (1983) poudarjata, da je Kohler ločil med asociacionističnimi in gestalt celotami: zanj organizirane celote niso zgolj večje, ampak tudi kakovostno drugačne celote. Tudi gestalt pogled na proces je drugačen od asociacionističnega. Gestalt šola poudarja multiple in medsebojno odvisne kakovostne principe: procesi strukturiranja in organiziranja so odvisni, ne pa izolirani od drugih kognitivnih procesov. Reševanje problemov je tako odvisno od razumevanja, to je odvisno od priklica, itd..

Že Ebbinghaus je ugotovil, da na pomnenje vplivajo naslednji faktorji: ponavljanje, stičnost, vsebina pomnjenega, interes za vsebino in kulturne oz. individualne razlike v interesu za vsebino. Ebbinghaus se je ukvarjal predvsem s prvima dvema, Bartlett pa z ostalimi tremi faktorji. Zanj je vsak spomin pravzaprav konstruirajoč spomin. Kultura oz. socialno okolje (različne skupine) so tisti relativno stalen okvir (framework) institucij in navad, ki predstavlja "shematično osnovo" za konstruirajoč spomin (Landman in Manis, 1983). Sheme so pri Bartelettu tisti okvir, ki je aktiven in spreminjajoč. Bartelett je opazil, da ljudje obnavljajo tiste zgodbe, ki so nastale v drugačnem kulturnem okolju na ta način, da jih prilagajajo kulturnemu okvirju lastnega socialnega okolja. Pri tem so procesi spreminjanja povezani s kognitivnimi procesi percepcije, imaginacije in sklepanja. Če je spomin aktivna konstrukcija "pomensko višjih enot", ne pa zgolj pasivna reprodukcija, potem morajo tudi operacijski principi vsebovati aktivne, v osebnosti utemeljene procese. Zato je Bartelett klasičnemu principu asociocionizma dodal nove kakovostne principe. Eden takih je npr. konvencionalizacija (conventionalization). Gre za splošne proces, ki je podoben Piagetovemu principu asimilacije. Konvencionalizacija je aktivno spreminjanje novega materiala v skladu s kulturnimi konvencijami, navadami, normami in pričakovanji populacije v določenem socialnem okolju. Asimilacija pa je ena glavnih vrst konvencionalizacije. To je prilaganjanje novih elementov, tako da ustrezajo obstoječim pričakovanjem. Ostale oblike konvencionalizacije pa so simplifikacija, elaboracija in retencija informacij, ki so relevantne glede na shemo in socialno kontrukcijo (social construcitvness): pri tem se različni elementi združujejo v skladu z razvojno usmeritvijo skupine. Danes tudi moderni kognitivisti poudarjajo pomen nekvantitativnih principov v kogniciji. Za Barteletta je značilno, da je sprejel oba principa: asociacionističnega in konstrukcionističnega. V metodološkem pristopu pa je dajal prednost zadnjemu.

Z analognimi problemi strukture v psihološki percepciji se je tako kot Bartelett ukvarjal tudi E.E. Smith. V zvezi s strukturo Smith posnema neoasociacionistični model: znanje se lahko shranjuje v asociativnih mrežah. Za Smitha je asociativni efekt "pahljače" (fan effect) nekaj paradoksalnega. Verifikacija določenih propozicij je po tej teoriji odvisna od števila asociacij, ki reprezentirajo določen pojav. Verifikacija je težja, če je asociacij več. Smith pa meni, da je to v nasprotju z zdravim razumom. Iz vsakdanjega izkustva vemo, da smo na odgovor na nekaj toliko bolj pripravljeni, kolikor več o tem vemo. Rešitev omenjenega paradoksa vidi Smith v organizacijskih mehanizmih, ki delujejo v najmanj treh tipih okoliščin: 1) ko lahko pride do razmejevanja v distrinktivne razrede, 2) ko lahko pride do integracije na osnovi prejšnjega znanja in 3) ko obstajajo natančno korelirani predikati. Smith močno poudarja aktivno naravo spomina. Pri spominu ima po njem zelo pomembno vlogo tudi razumevanje. Razumevanje je aktivnejši proces od pogostosti in neposrednosti aktivacije. Razumevanje in sklepanje imata po njem celo prednost pred t.i. pasivnim spominom.

Za dosedaj omenjene avtorje je značilno, da v okviru njihovih teorij koncepti na nižjih nivojih funkcionirajo kot kognitivne enote. Anderson (1980) pa skuša s svojim modelom ugotoviti, ali lahko sheme in skripte ("scripts") tudi na višjih nivojih funkcionirajo kot kognitivne enote. Zato je bistvena značilnost Andersonovega modela specifikacija kriterijev za odločanje o tem, ali določeni kognitivni kompleksi lahko obstajajo kot enote oz. celote. Do združevanja naj bi prihajalo tedaj, ko je v delujočem spominu serija elementov v korespondenci z obstoječo strukturo znanja. Novo "vozlišče" pri združevanju nastaja tako, da se v vozlišče povežejo prej nepovezane vezi - asociacije. Neoasociacionistična teorija spomina se pri Andersonu pojavlja kot lingvistično strukturirana reprezentacija med koncepti in propozicijami. Tako kot Collins in Loftus, tudi Anderson (1980) kot temeljni problem svojega modela zastavlja odnos med jezikom in pomenom. Ker pa kognitivni kompleksi funcionirajo kot enote - celice, gre za t.i. "vse ali nič učenje". To pomeni naslednje: če se pri učenju ali ponavljanju vsi elementi določene propozicije ali sheme obnašajo kot celota, potem shema oz. propozicija predstavlja kognitivno enoto. Pojem kognitivne strukture se je pri Andersonu razvijal od koncepta in propozicije k višjim enotam, kot so npr. sheme in skripti. Anderson prav tako dopušča možnost interakcije spominskih in višjih spoznavnih procesov.

Dosedanji prikaz nam v tem trenutku že omogoča medsebojno primerjavo temeljnih značilnosti asociacionizma in konstrukcionizma. Glede na strukturo oba pristopa predpostavljata višje in kompleksne enote, ki so sestavljene iz manjših enot. Nekateri neoasociacionisti so začeli celo upoštevati nekatere gestalt principe: kompleksnejše kognitivne enote naj bi bile v določenem primeru kvalitativno drugačne od posameznih konstitutivnih elementov. Landman in Manis (1983) navajata naslednje značilnosti neoasociacionističnih teorij: elementaristične reprezentacije bolj ali manj atomističnih elementov, ki jih povezujejo neodvisne vezi, pasivno procesiranje, ki je serialno, podvrženo pa je količinskim in mehanskim principom asociacij po stičnosti, pogostnosti itd..

Konstrukcionistične teorije oz. teorije shem pa postulirajo poseben tip reprezentacij višjega reda, v katerih lahko tudi prej neodvisni elementi zgubijo svojo neodvisnot. To se zgodi tedaj, ko se omenjeni elementi združujejo v t.i. kognitivne module višjega reda,

ki pa so kvalitativno drugačni kot posamezni konstitutivni elementi. Konstrukcionizem predpostavlja tak tip procesiranja, ki temelji na kakovostnih principih, kot so asimilacija, akomodacija, simplifikacija in izkrivljanje (distortion).

Za socialno kognitivno psihologijo je značilno, da skuša v svojem okvirju aplicirati tako asociacionistične kot konstrukcionistične principe.

Poleg principa podobnosti, frekvence (pogostnosti) in časovnega odmika naj bi na oblikovanje asociativnih mrež vplivalo tudi razpoloženje. Take teoretične predpostavke, ki so se pojavile v okvirju asociacionizma, pa so temeljile na širših definicijah kognicije. Ta področja kognitivne in socialne kognitivne psihologije pa so še vedno relativno neraziskana. Landman in Manis (1983) v zvezi z omenjeno problematiko navajata dva zanimiva pojava: "statedependent" in mood-congruity učinek. Prevedli bi ju lahko kot učinek odvisnosti od stanja in kot učinek kongruentnosti z razpoloženjem.

Priklic, ki je odvisen od stanja (state-dependent recall), je facililtiran za dogodke, ko je bilo razpoloženje ob učenju enako kot razpoloženje ob priklicu. Efekt kongruentnosti z razpoloženjem (mood-congruity effect) pa je po Bowerju (1981) facilitacija učenja zaradi sovpadanja razpoloženja pri učenju s (percipiranim) "emocionalnim tonom" stimulusa. Do razpoloženjsko-kongruentnega učenja oz. prilica prihaja npr. takrat, ko je učenje uspešnejše oz. priklic boljši. Razpoloženjsko - kongruentni efekt je npr. uspešnejše učenje oz. boljši priklic v primeru, ko je narava stumulusa v trenutku ekspozicije percipirana v emocionalni konsistenci z rapoloženjem v trenutku učenja. (O žalostnih ljudeh naj bi se v tem primeru naučili več, ko smo žalostni, kar pa je seveda vprašanje. Razpoloženje mora biti verjetno táko, da omogoča neko ustrezno psihološko funkcioniranje. Če temu ni tako, je lahko naše razpoloženje funkcionalno inhibitorno. V stanju hude depresije bomo npr. težko uspešnejši v učenju o depresiji oz. depresivnih ljudeh.

Po Bowerju (1981) se oba efekta pojavljata tako v zvezi z učenjem, kot v zvezi s spominom, imaginacijo, percepcijo samega sebe in socialnim sklepanjem.

Efekte v zvezi z razpoloženjem upoštevajo tudi nekateri konstrukti asociativnih mrež. Propozicije in koncepti naj bi bili kot posebna vozlišča s t.i. emocionalnimi vozlišči povezani z asociacijskimi vezmi. Aktivacija pa se skozi spominsko - emocionalno strukturo širi ustrezno z neo-asociacionističnimi principi asociativne moči in ustrezno z vozliščnimi intersekcijami.

Kljub vsem pa je socialna kognitivna psihologija najbolj izrazito in jasno povezana s konstrukcionistično smerjo, predvsem s teorijo sheme, katere začetnik je Bartelett.

Z opredelitvijo pojma "shema" pa se je v okvirju socialne kognitivne psihologije ukvarjalo še nekaj avtorjev. Hastie (1981) je shemo npr. opredelil kot abstraktno, generalno strukturo, ki vzpostavlja relacije med specifičnimi dogodki in entitetami. Sheme so drugod še opisane npr. kot kognitivne strukture predhodno organiziranega znanja, ki je abstrahirano iz izkušenj. Pri shemah se nadalje poudarja dimenzija generalno-specifično pri znanju. Največji konsenz pa se pojavlja v zvezi z naslednjimi značilnostmi sheme: sheme so kognitivne strukture, predstavljajo tako generalno kot specifično znanje, vplivajo na kognitivno procesiranje. Landman in Manis (1983) omenjata tudi naslednjo definicijo sheme Fiskeja in Limillea, ki vidno podčrtava razliko glede na asociativni pristop: 1) pri shemah gre bolj za procese konstrukcije, kot pa za nekakšno imitativno verodostojnost, 2) za abstrakcijo na različnih nivojih bolj, kot za enostavno zbirko podatkov, 3) za strukturo, ki temelji na izkustvu bolj, kot za strukturo,

ki je v celoti determinirana z genetičnimi faktorji ali pa zgolj z vplivi okolja, 4) pri shemah gre prav tako za afekte kot za procese sklepanja. -- Vendar pa nekateri teoretiki ne sprejemajo vključevanje afektov v "definicijsko območje" sheme. Taylor in Crocker (1981) shemo npr. omejujeta na izključno kognitivno področje.

Landman in Manis (1983) menita, da je koncept sheme zelo inovativen in morda celo revolucionaren. Hkrati pa omenjata, da je še vedno pomanjkljivo oz. premalo natančno opredeljen (pojmovno torej ni preveč revolucionaren, op. a.).

Na drugi strani pa nekatere opredelitve shem postajajo skoraj vseobsegajoče. Hastie (1981) k opredelitvi shem šteje pojme kot: abstraktne hipoteze, skripte (scripts), načrti, prototipi, organizacijski principi itd.. Taylor in Crocker (1981) pa govorita o "okvirjih" (frames), prototipih in skriptah. Sheme, stereotipi, skripte in prototipi so pravzaprav modeli kompleksnejšega mišljenja. Kažejo pa na naraščajočo priljubljenost konstrukcionističnega pristopa. Ta je npr. prišel do veljave pri naslednjih vprašanjih: Kako se pri nekom organizira percepcija samega sebe? Kako lahko kognitivna organizacija znanja o samem sebi vpliva na procesiranje socialnih informacij? Ali se lahko socialna informacija kognitivno organizira in reorganizira na ta način, da se oblikuje kognitivna struktura višjega reda (shema), ki je kvalitativno različna od prvotne agregacije elementov? Kako socialna pričakovanja v zvezi z grupami (stereotipi) vplivajo na procesiranje informacij o članih teh skupin? Kako socialna pričakovanja v zvezi s stuacijami in dogodki (skripte) vplivajo na procesiranje informacij v zvezi s temi dogodki? Kako se socialni dražljaji kategorizirajo in kako socialne kategorizacije (prototipi) vplivajona procesiranje socialne informacije? (Landman in Manis, 1983). Eden prvih, ki se je ukvarjal s preučevanjem individualnih razlik v shematičnem strukturiranju in procesiranju, pa je bil Markus (1977).

Kot eden starejših konstruktov v socialni psihologiji, ki je bil podoben konstruktu sheme, je pojem stereotipa. Nekatere novejše teorije predpostavljajo, da lahko na oblikovanje stereotipov vplivajo čisto kognitivni faktorji. Prvotno se je namreč poudarjal predvsem emocionalni in obrambni značaj stereotipov. Stereotip se je definiral predvsem kot pretirano poenostavljena kategorična sodba, odporna na spremembe. Novejše definicije pa pomenijo (manjši) odmik od motivacijskih in psihodinamskih razlag, oz. premik k čistejšim kognitivnim faktorjem. Na žalost tudi v novejših trendih (čisto kognitivnih) obstaja nevarnost pretirano enostranskih razlag. Enostransko kognitivne teorije ne morejo konkurirati enostransko psihodinamskim (op.a.).

V novejšem pomenu besede pa se stereotipi obravnavajo predvsem v smislu shem kot gestaltov višjega reda, ki usmerjajo kognitivno procesiranje. Tudi Hastie (1981) omenja grupne sterotipe kot eno od vrst shem. Taylor in Crocker (1981) pa stereotipne koncepcije socialnih skupin uvrščata v razred shem socialnih skupin. Na zelo pomembno razlikovanje med člani, ki pripadajo "naši skupini", in člani, ki pripadajo drugim skupinam, oz. niso člani "naše skupine" je opozoril Tajfel. To razlikovanje je izrazil kot razlikovanje med "ingroup in outgroup". V seriji raziskovanj je ugotovil, da obstaja močna tendenca favoriziranja članov "naše skupine" (ingroup), te člane se bolj nagrajuje in se jih percipira kot "boljše" od ostalih. Tajfelovo raziskovanje procesov kategorizacije se je nanašalo predvsem na tendenco podcenjevanja "outgrup" glede na "ingroup". Park in Rothbart (1982) pa sta poudarila še pomen t.i. "outgroup homogeneity" - homogenost zunanjih: medtem ko ljudje praviloma opažajo individualne razlike in druge variacije med člani "svoje skupine" ("med našimi"), pa člane drugih

skupin ("outgroup) percipirajo kot podvržene eni sami centralni tendenci. Med takimi člani opažajo zelo malo individualnih razlik. Lindville (1982) je poleg tega pokazal, da se "outgroup" percipira kot manj kompleksna od "ingroup".

Čeprav nekateri teoretiki socialne kognicije enačijo stereotipe in sheme, pa ta dva koncepta seveda nista sinonima. Stereotipe pa lahko prikažemo kot nekakšen pod-razred znotraj splošne kategorije shem. Diferencialne značilnosti med pojmom sheme in stereotipa so naslednje:

1) stereotipi vključujejo veliko višjo stopnjo afektivne in motivacijske dimenzije, kot katerikola druga vrsta sheme,

2) stereotipi se nanašajo na osebe, ki so člani določenih skupin,

3) stereotipi poudarjajo pomen socialnega pri konstituiranju individualnega (privatnega) celo bolj kot koncepti shem pri avtorjih po Barteletu.

Konstrukt, ki v socalni psihologiji pomeni nekaj zelo novega, pa je pojem "skripte" (scripts). Koncept "scripta" se je razvil iz koncepta umetne inteligence. Šlo je predvsem za poskuse "procesiranja" razumevanja zgodb s pomočjo računalnika. Težilo se je k pridobivanju kompleksnejših, bolj dinamičnih in manj "racionalističnih" kognitivnih enot. Abelson (1976) je opredelil "script" kot koherentno sekvenco dogodkov, ki jih posameznik pričakuje in v katerih je on sam zajet ali kot udeleženec ali kot opazovalec. Prav tako kot sheme, so tudi skripte t.i. hipotetične strukture znanja. Prav tako kot sheme, tudi "scripte" vplivajo na kognitivne aktivnosti oz. funcioniranja. Abelson (1981) jih npr. opredeljuje kot sklope pričakovanj, oz. kot kognitivne strukture, ki v trenutku lastne aktivacije omogočajo organizacijo znanja v zvezi z določenimi situacijami. Abelson (1976) omenja tri tipe skript: 1) epizodične skripte (ki so specifična vinjeta), 2) kategorialne skripte (ki so medsebojno povezane vinjete, oz. celota vinjet) in 3) hipotetične skripte (ki so generalizirane skupine dogodkov z abstrahiranimi značilnostmi, ki so najbolj pomembne).

Za shemo in skripte je značilno, da imajo številne skupne, pa tudi različne elemente. Skripte so npr. veliko bolj povezane z vedenjem, kot pa je to značilno za veliko večino koncepcij v zvezi s shemami.

Tretji koncept, ki ga v socialni psihologiji omenjamo kot nekaj novega, je prototip. Kot sheme in stereotipi, tudi prototipi predstavljajo kognitivne strukture višjega reda. To so strukture, ki reprezentirajo in povezujejo informacije na splošnem in specifičnem nivoju. Prav tako tudi vplivajo na kognitivno procesiranje.

Hastie (1981) pa pravi, da je prototip tista vrsta kategorije, ki izraža centralno tendenco določenega razreda pojavov. Opredelitev očitno temelji na statističnem pristopu. Njena pomanjkljivost je npr. v tem, da ne poudarja izrecno, da gre za centralno tendenco "primerkov" določenega razreda. V tem smislu je modalni primerek razreda hkrati tudi prototip. Tak pojem prototipa ni isto kot pojem prototipa v smislu določenega modela. Kot model je prototip predvsem prvi, poskusni primerek neke bodoče serije. Na področju klasifikacije objektov se tako govori npr. o prototipu letal, avtomobilov, strojev, pohištva itd.. Prototip kot prvi, poskusni premerek ni nujno tudi najbolj pogosti primerek.

Na psihologijo t.i. klasifikacijskih sistemov so močno vplivale Roscheve raziskave na področju percepcije objektov oz. stvari. Roscheva se je namreč tudi na tem področju ukvarjala s pojmom prototipa. Pred njo so tovrstne raziskave zgledale približno tako, da so se izkale predvsem tiste značilnosti objektov, ki jasno razmejujejo primerke enega

razreda od primerkov drugega razreda. Šlo je za študije, ki so uporabljale predvsem arbitrarno definirane konceptualne kategorije. Določene objekte, ki so variirali v obliki, velikosti in barvi, so morale poskusne osebe uvrstiti v eno od kategorij. To so bile kategorije, ki so bile poimenovane arbitrarno. Ponavadi so bili to nesmiselni zlogi (COM in FED npr.). Poskusnim osebam so objekte prezentirali sukcesivno enega za drugim. Od njih so zahtevali, da vsak objekt uvrstijo v eno od kategorij. To je pomenilo, da so ga poskusne osebe poimenovale s COM in FED. Eksperimentator je pri poskusnih osebah ojačal tiste odgovore, ki so bili v skladu s predhodno izbranimi pravili kategorizacije (objekti določene barve, npr. COM, drugi objekti FED). Za kategorije, ki so jih preučevali na ta način, je bilo značilno, da so bile organizirane na tipično konjunktiven način: vsi primerki določene kategorije so imeli nek skupen atribut (vsi objekti enake barve) ali pa nekaj skupnih atributov (objekti, ki jim je skupna hkrati velikost in barva). Raziskovalce so pri tem zanimala vprašanja, kot je npr. hitrost, s katero se lahko obvladajo različni kategorialni sistemi, pa vprašanja treninga in njegovega transfera. Roscheva pa je svoje raziskave zastavila precej drugače. Namesto "umetnih", arbitrarno izbranih kategorij se je lotila kategorij t.i. realnega sveta. S tem je pravzaprav "priznala" obstoj jezika in njegovega pomena v psihologiji. Roscheva je tudi neke vrste psiholingvist, čeprav tega nikjer ni poudarjala. Njen pristop pomeni hkrati odstop od striktnega beheviorizma. Z upoštevanjem jezika se namreč nujno upoštevajo tudi mediacijski procesi. Tu pa je Roscheva nekoliko nejasna: kategorije po njenem mnenju izhajajo iz objektivnih značilnosti zunanjega sveta, ne pa iz kulturno in zgodovinsko pogojenih okoliščin njihovega "poimenovanja". Glede vrste dražljajev, ki se uporabljajo v raziskavah E. Rosheve, pa je treba opozoriti še na eno posebnost. Raziskovalci pred njo so operirali predvsem z "ortogonalnim univerzumom stimulusov". To pomeni, da so bili dražljaji med seboj izključujoče različni, razen pri tistih atributih, ki so bili vsem dražljajem skupni. Med različnimi dimenzijami stimulusov ni bilo nobenih relacij. Rosheva pa nasprotno poudarja, da je za dražljaje zunanjega sveta značilna zelo jasna korelacijska struktura. Tretji vidik, ki je značilen za Roschevo in ki jo loči od predhodnih raziskovalcev, pa so kriteriji klasifikacije objektov. Meni, da se kategorije zelo pogosto organizirajo okoli prototipov, ki so tipični in visoko reprezentativni primerki določenega splošnega razreda. (Klasični kriteriji klasifikacije predpostavljajo, da imajo vsi primerki določenega razreda vse atribute, značilne za določeno kategorijo, kategorije pa so med seboj zelo jasno razmejene). Prototipični pristop ponuja dve dimenziji kategoriziranja: Horizontalno in vertikalno. Glede na horizontalno dimenzijo so lahko primerki bolj ali manj prototipični člani določene kategorije. Vertikalna dimenzija kategorizacije pa pomeni raven posploševanja, ki ga zajema kategorija. Pri Roschevi se pojavljajo predvsem trije nivoji inkluzivnosti oz. abstrakcije. Najbolj abstrakten nivo je t.i. superordiniran, naslednji nižji je intermediacijski oz. bazični, "najbolj spodaj" pa je najbolj konkreten oz. subordiniran nivo. Zdi se, da je za vsakdanjo kategorizacijo najbolj primeren srednji, oz. bazični nivo. Najustreznejši je zaradi svoje kombinacije specifičnosti in splošnosti. Kako pa lahko koncept prototipa primerjamo z drugimi "kognitivnimi modulu višjega reda"? Taylor in Crocker (1981) in Hastie (1981) poudarjajo, da je pojem prototipa podoben in kompatibilen s pojmom sheme. Taylor in Crocker opozarjata npr. na podobnost v hierarhični strukturi: pri prototipih oseb so poteze (intraverzija inteligentnost itd.) tiste, ki zavzemajo najnižji nivo abstrakcije, specifična vedenja in atributi pa zavzemajo

najnižji nivo. Obstaja tudi direktna zveza med prototipi in pojmom sheme. Abelson (1981) tako poudarja, da je prototipični "script" tisti, ki zajema čimveč izkustveno najbolj pogostnih dogodkov. Abelson prav tako predpostavlja, da se lahko prototipičnost "script"-ov reliabilno ocenjuje. Njegov računalniški model obravnava kategorije in kategorizacijske procese kot neločljive od znanja in procesov sklepanja. Cohen (1981) pa je kar najtesneje povezal koncepta prototipa in stereotipa. Zato sinonimno uporablja pojma "kategorije oseb" in "zaposlitveni stereotipi".

Na področju socialne kognicije lahko govorimo tudi o konvergenci med asociacionizmom in konstrukcionizmom. Pri tem velja opozoriti, da pojem konvergence v tem primeru morda ni najbolj posrečeno izbran. Primerneje bi bilo govoriti o sintezi teh dveh pristopov. Gre seveda za sintezo, do katere ni prišlo zgolj slučajno. Do nje prihaja predvsem s poskusi kompenzacije pomanjkljivosti, ki se pojavljajo pri povsem izoliranih pristopih. Zato se zlasti v osemdesetih letih pojavlja vse več raziskav, ki terminološko kombinirajo asociacionizem in konstrukcionizem. Landman in Manis (1983) omenjata naslednja področja kombinacij asociacionističnega in konstrukcionističnega pristopa: asociativne sheme pri impresiji oseb in pri spominu, teme ("themes") kot asociativne mreže pri oblikovanju impresije in pri spominu. Velja omeniti tudi poročila Rossa in Bowerja (1981), ki sta model sheme diferencirala od asociacionističnega modela in vsakega od njiju specificirala na matematični način. V seriji treh eksperimentov sta oba modela tudi primerjalno testirala. Rezultati, do katerih sta prišla, kažejo, da dobljeni podatki pogosto ne uspevajo razlikovati med obema modeloma.

(Z asociativnimi shemami v zvezi z impresijo oseb in spominom sta se intenzivno ukvarjala Hastie in Kumar (1979). Zanimal ju je zlasti priklic tiste informacije, ki je ali konsistentna ali nekonsistentna z originalno impresijo osebnostnih karakteristik pri drugih ljudeh.) Subjekti so najprej na glas prebrali osem pridevnikov, ki so izražali osebnostne poteze. Vsi ti pridevniki pa so bili sinonimi določene osebnostne lastnosti: prijateljski, inteligenten, pošten. Npr. eksperimentatorji so na ta način "inducirali" posebno shemo. To je bila shema, ki se je oblikovala pri subjektih, ki so opazovali osebnostne značilnosti ocenjevane osebe. Subjekti so nadalje "naštudirali" tudi množico postavk, ki so se nanašale na vedenje iste osebe. Proporc informacij o vedenju osebe je bil konsistenten, nekonsistenten in nevtralen glede na pričakovanja, ki so variirala glede na eksperimentalne pogoje. Subjekti so morali oblikovati določeno impresijo o osebi, hkrati pa so si morali zapomniti informacije. Subjekti so bili nato podvrženi preskusom svobodnega priklica: na tem preskusu so se subjekti (poskusne osebe) zapomnili večjo količino vedenjskih opisov, ki so izražali nekonsistentna vedenja glede na začetno ustvarjena pričakovanja. To pomeni, da so si zapomnili manjšo količino tistih vedenjskih opisov, ki so izražali konsistentna vedenja z načetnim pričakovanjem. Ta učinek sta opazila v vseh treh eksperimentih. Učinek je bil hkrati odvisen od števila nekongruentnih postavk: Manjše je bilo število nekongruentnih itemov, večja je bila verjetnost priklica postavk ravno iz tega seta (Landman in Manis, 1983).

BIBLIOGRAFIJA:

Abelson, R.P., Script processing in attitude formation and decision making, v Caroll, J.S. in Payne, J.N. (ed.), Cognition and social behavior, Hilsdale, New Jersey, 1976.

Abelson, R.P., Psycholgical status of the script concept, American Psychologist, 36, 1981, str. 715-729.
Anderson, J.R., Bower, G.H., Human associative memory, Winston & Sons, Washington, 1973.
Bower, G.H., Mood and memory, American Psychologist, 19891, 36, str. 129-148.
Cohen, C.E., Person categories in social perception: testing some boundaries of the processing effects of prior knowledge, Journal of Personality and Social Psychology, 40, 1981, str. 441-452.
Collins, A.M. & Loftus, E.F., A spreading activation theory of semantic processing, Psychological Review, 1975, 82, str. 407-428.
Hastie, R., Kumar, P.A., Person memory: Personality traits as organizing principles in memory for behaviors, Journal of Personality and social Psychology, 1979, 37, str. 25-38.
Hastie, R., Schematic principles of human memory, V Higgins, E.T., Herman, C.A. & Zanna, M.P. (Ed.), Social cognition: The Ontario-Symposium, Vol. 1, Hillsdale, New Jersey: Erlbaum, 1981.
Hayes Roth, B., Evolution of cognitive structures and processes, Psychological Review, 1977, 84, str. 260-278.
Landman, J., Manis, M., Social cognition: some historical and theoretical perspectives, v Berkowitz (Ed.): Advances in esperimental social psychology, Vol. 16, New York, 1983, str. 49-125.
Lindville, P.W., The complexity extremity effect and age-based sterotyping, Journal of Personality and Social Psychology, 42,1982, str. 193-211.
Markus, H., Self - schemata and processing: information about the Self, Journal of Personality and Social Psychology, 35, 1977, str. 63-78.
Park, B., Rothbart, M., Perception of out-group homogencity and levels of social categorization: Memory for the subordinate attributes of in-group and out-group members, Journal of Personality and Social Psychology, 42, 1982, str. 1051-1068.
Rosch, E. & Lloyd, B.B., Cognition and categorization, Hilsdalle, New Jersey, Erlbaum, 1978.
Ross, B.H., Bower, G.H., Comparisons of models of associative recall, Memory and Cognition, 9, 1981, str. 1-16.
Taylor, S.E., Crocker, J., Schematic bases of social information Processing, v Higgins, E.T., Herman, A.C. & Zanna, M.P. (Ed.), Social cognition: The Ontario Symposium, Hilsdalle, New Yersey, 1981.
Taylor, S.E., The interface od cognitive and social psychology, v J. Harvey (Ed): Cognition, social behaviour and the environment, Hilsdal le, New Yersey: Erlbaum, 1981.

Zaupanje v medosebnih odnosih

TANJA LAMOVEC

1. PRISTOPI K PROUČEVANJU ZAUPANJA

Eksperimentalne raziskave medosebnega zaupanja so se pričele v petdesetih letih in so se odvijale v okviru treh različnih usmeritev: teorije socialne izmenjave, teorije socialnega učenja ter atribucijske teorije. Vsaka od teh usmeritev je obravnavala le nekatere vidike tega kompleksnega pojava in pripomogla k izdelavi merskih pripomočkov kot tudi različnih raziskovalnih paradigem. V nekaj desetletjih se je tako nabralo kar precej spoznanj, ki pa so med seboj le slabo povezana in se pogosto nanašajo na različne vidike zaupanja, ki niso dovolj natančno opredeljeni. V zadnjem času se je v svetu zelo povečalo zanimanje za bolj sistematično proučevanje te pomembne problematike, hkrati pa so se pokazale tako potrebe kot tudi možnosti za izgradnjo širšega teoretskega okvirja, ki bi združeval prednosti posameznih pristopov in jih hkrati povezoval v širšo celoto, ki bi omogočila sistematično proučevanje medsebojnega vplivanja številnih dejavnikov. Oglejmo si najprej posamezne usmeritve in njihove značilnosti.

1.1. Teorija socialne izmenjave

Teorija socialne izmenjave obravnava razmerje med koristmi in škodo, ki jo prinaša določen medosebni odnos, kot tudi vpliv tega razmerja na vedenje in motivacijo udeležencev. Pojem zaupanja je v okviru te usmeritve prvi poskušal opredeliti Morton *Deutsch* (1958). Po njegovem pojmovanju so osnovni elementi zaupanja *predvidljivost* oziroma pričakovanje o tem, kako se bodo razvijali dogodki v prihodnosti, kot tudi določena *motivacijska usmerjenost*, ki se kaže v pripravljenosti emocionalnega vlaganja v pričakovani izid. Avtor pripominja, da je razmerje med koristmi in škodo pri zaupanju ravno obratno od tistega, ki velja za igre na srečo. Pri slednjih imamo le malo izgubiti, pridobimo pa lahko veliko. Človek, ki zaupa, pa bo utrpel večjo škodo, če se bo njegovo zaupanje izkazalo za neupravičeno, kot bi bile koristi, če bi se njegovo zaupanje izpolnilo. To pomeni, da je za posameznika bolje, da ne zaupa, kot da zaupa, a se njegovo zaupanje ne uresniči. Na osnovi tega se lahko vprašamo, kako to, da si ljudje sploh zaupajo, vsaj v tisti meri, ki omogoča normalno delovanje družbe. Odgovor na to,

čeprav ne povsem zadovoljiv, vidi avtor v stopnji *verjetnosti:* pri igrah na srečo je možnost dobitka majhna, zaupamo pa le tedaj, kadar je verjetnost ugodnega izida razmeroma velika.

Temeljne značilnosti situacije, v kateri mora posameznik izbirati med zaupanjem in nezaupanjem, so po Deutschovem mnenju naslednje:

1. Izbira lahko privede do koristnih ali škodljivih posledic.
2. Če bodo posledice koristne ali škodljive, je odvisno od vedenja druge osebe.
3. Posameznik domneva, da bi bile negativne posledice večje od pozitivnih.
4. Če posameznik pričakuje, da je verjetnost pozitivnih posledic razmeroma visoka, se bo odločil za zaupanje.

Navedena opredelitev je povsem operativna in ne zajema vseh dimenzij medosebnega zaupanja. Izhaja iz raziskovalne metodologije, ki temelji na znani igri: "Zapornikova dilema". Pri tej igri sodelujeta dva igralca, ki se lahko odločita za strategijo sodelovanja ali tekmovanja. Če se oba odločita za sodelovanje, imata od tega zmerno korist. Če se oba odločita za tekmovanje, je korist za vsakega še manjša. Če se eden odloči za sodelovanje, drugi pa za tekmovanje, bo korist slednjega največja, tisti, ki se je odločil za sodelovanje, pa bo največ izgubil.

Avtor je domneval, da odločitev za sodelovanje pod navedenimi pogoji temelji na medosebnem zaupanju. Prednost tega pristopa je v tem, da omogoča objektivno merjenje, pomanjkljivost pa je v ožini zastavljene problematike, ki ne omogoča upoštevanja vseh dejavnikov, ki delujejo v vsakdanjih življenjskih situacijah. Zato je vprašljivo, če smo upravičeni posploševati rezultate, dobljene v dokaj umetni laboratorijski situaciji kot splošno veljavne.

Avtor je izvedel večje število precej domiselnih poskusov, v katerih je spreminjal vpliv različnih dejavnikov, ki naj bi vplivali na medosebno zaupanje. Med njimi velja omeniti predvsem naslednje:

- namere, ki jih posameznik pripisuje objektu zaupanja,
- zmožnost objekta zaupanja, da povzroči zaželeni izid,
- odnose moči med objektom zaupanja in osebo, ki zaupa,
- vpliv komunikacije in različnih vrst dogovarjanja na razvoj medosebnega zaupanja v dvojici,
- odnos stopnje samospoštovanja na pripravljenost za zaupanje.

1.2. Teorija socialnega učenja

Teorija socialnega učenja poudarja vpliv izkušenj, ki si jih otrok pridobi v procesu socializacije v določenem socialnem okolju. Od rojstva dalje se otrok srečuje z različnimi osebami, ki ravnajo z njim dobro ali slabo in ki držijo svoje obljube ali pa tudi ne. Na osnovi teh izkušenj naj bi se razvila določena stopnja *generaliziranega zaupanja.* Na eni skrajnosti so osebe, ki na splošno zaupajo vsakomur, dokler se ne izkaže, da je njihovo zaupanje neupravičeno, na drugi pa so tiste, ki ne zaupajo nikomur, dokler ne dokaže, da je vreden zaupanja. Večina ljudi se nahaja nekje v sredini med obema skrajnostima.

Zamisel o generaliziranem zaupanju ni nova, saj jo najdemo v delih številnih neoanalitično usmerjenih avtorjev, med katerimi naj omenim le Ericha Fromma, Karen

Horneyevo in Erika Eriksona. Slednji je razvoj zaupanja pojmoval kot osrednjo nalogo, ki jo mora otrok razrešiti v prvem stadiju psihosocialnega razvoja in tako ustvariti ravnotežje med temeljnim zaupanjem in nezaupanjem. Če so otrokove biološke in socialne potrebe v tem obdobju zadovoljene na predvidljiv način, bo prevladalo temeljno zaupanje. Kasnejše otrokove izkušnje z drugimi ljudmi povzročijo, da se zaupanje generalizira na svet kot celoto. Omenjeni avtorji pripisujejo zaupanju odločilen pomen v razvoju osebnosti, zaupanje samo pa vidijo kot temeljno človeško potrebo.

Julian *Rotter* (1971) se v vsebinskem in razvojnem pogledu navezuje na prej navedene avtorje, ki so bili predvsem klinično usmerjeni, sam pa je izbral drugačen pristop, saj je želel svoje domneve eksperimentalno preveriti. Kot je to pogosto pri eksperimentalno usmerjenih avtorjih, je Rotter v primerjavi z neoanalitiki pojem zaupanja dokaj poenostavil. Tudi v primerjavi s teoretiki socialne izmenjave, ki jih avtor kritizira zaradi neustrezne metodologije, s katero ni mogoče ponazoriti dejanskih medosebnih odnosov, je Rotterjev pojem zaupanja še ožji. Ne upošteva niti motivacijske naravnanosti, niti stopnje negotovosti izida, temveč ga opredeljuje le na osnovi *pričakovanja*. Posameznikovo vedenje naj bi bilo odvisno od pričakovanja, da bo privedlo do pozitivnega ojačanja. Izkušnje s pozitivnim in negativnim ojačanjem so pri različnih ljudeh različne, zato se razlikujejo tudi njihova pričakovanja. Pričakovanje se v Rotterjevi teoriji zaupanja nanaša pravzaprav le na pripisovanje resničnosti verbalnim izjavam drugih. Z drugimi besedami lahko rečemo, da zaupanje ni nič drugega kot pripravljenost verjeti besedam drugih.

Rotter se je v svojih raziskavah osredotočil predvsem na individualne razlike v splošnih pričakovanjih ljudi glede tega, če drugi lažejo ali govorijo resnico. Pri tem ni upošteval niti situacijskih dejavnikov, niti možnih koristi ali škode, ki lahko nastane kot posledica zaupanja. Pomemben je predvsem zato, ker je izdelal *Lestvico medosebnega zaupanja* (Interpersonal trust scale - ITS, 1967). Lestvica meri zaupanje kot osebnostno potezo in korelira z rezultati, ki so jih dobili na osnovi sociometričnih preizkušenj. Vprašanja se nanašajo na neposredno vedenje v medosebnih odnosih, vključujejo pa tudi stališča do nosilcev politične moči in predstavnikov avtoritete. Zaupanje kot osebnostna lastnost se pokaže predvsem v situacijah, ki niso jasno opredeljene, v nasprotnem primeru pa navadno prevlada vpliv situacijskih dejavnikov. Lestvica sicer nima najbolj ugodnih metrijskih karakteristik, vzpodbudila pa je zanimanje za tovrstni pristop kot tudi prizadevanja za izdelavo ustreznejših merskih instrumentov.

1.3. Atribucijska teorija

Atribucijska teorija je naziv, ki se nanaša na skupino spoznanj o tem, kako ljudje zaznavajo vzroke vedenja, katere so tipične napake v pripisovanju vzročnosti ter po katerih načelih poteka proces atribucije. S stališča atribucijske teorije sloni medosebno zaupanje predvsem na oceni, koliko so drugi vredni zaupanja (trustworthiness). Poudarek torej ni na lastnostih subjekta (zaupljivost), temveč na značilnostih *objekta* zaupanja (zaupanja-vrednost). Predstavniki te usmeritve so se zanimali predvsem za *situacijske* determinante zaupanja in izvedli nekaj najboljših raziskav s tega področja, pri čemer so upoštevali tudi tiste vidike, ki sta jih poudarjali prej opisani usmeritvi. Oglejmo si nekatere najbolj zanimive ugotovitve.

Najpomembnejša situacijska determinanta zaupanja je stopnja *komunikacije* med obema udeležencema. Čim več pomembnih podatkov smo pripravljeni razkriti drugemu, toliko bolj nam bo zaupal in toliko več bo pripravljen sam razkriti. Recipročnost komunikacije še povečuje zaupanje. Zaupanje deluje kot *samouresničujoča prerokba:* če drugi začuti, da mu zaupamo, bo navadno skušal naše zaupanje upravičiti. Velja tudi obratno: če nekomu ne zaupamo, se bo to neizogibno pokazalo v našem vedenju, kar bo povzročilo, da se v začetku morda neosnovana domneva zares uresniči. Domneve, ki jih imamo o drugih, pomembno vplivajo na naš odnos do njih, s tem pa v precejšnji meri določajo tudi reakcije drugih.

Druga pomembna determinanta zaupanja je stopnja *tveganja.* Posameznik, ki pove nekaj o sebi, tvega, da se mu bo drugi morda posmehoval, ga zavrnil ali ga negativno ocenil. Če na osnovi predhodnih izkušenj ocenimo, da je tveganje preveliko, se seveda ne bomo odločili za zaupanje. Po drugi strani pa velja, da tudi popolna odsotnost tveganja na zaupanje ne deluje optimalno: če smo popolnoma prepričani, da bo drugi sprejel prav vse, bomo to sčasoma nehote začeli izkoriščati, s tem pa bomo omajali zaupanje drugega. Določena stopnja tveganja je torej nujno potrebna, saj omogoča *obojestranski nadzor.* Meja med dvomom v partnerja in tolerantnostjo do njega je zelo občutljiva in zahteva precejšnjo fleksibilnost. Če smo pretirano sumničavi, se kaj kmalu ustvari začarani krog samouresničujoče prerokbe. Če pa smo pretirano tolerantni, izzivamo težnjo po izkoriščanju. Raziskave na splošno potrjujejo veljavnost ameriškega pregovora: "Zaupaj, ampak vseeno premešaj karte!"

Tretja determinanta se nanaša na *pričakovanja* o tem, koliko velja zaupati ljudem nasploh in koliko specifični osebi. Prva skupina pričakovanj je odvisna od izkušenj, ki segajo vse do otroštva in jih najbolj izčrpno opisujejo neoanalitični avtorji. Predstavniki atribucijske teorije so izvedli nekaj retrospektivnih raziskav, ki se v splošnem skladajo z navajanji teh avtorjev, osvetlile pa so tudi neke nove vidike. Tako npr. poročajo (po Stark, 1978), da so matere zaupljivih ljudi z njimi več komunicirale ter izražale več pozitivnih emocij kot matere nezaupljivih ljudi. Slednji so dobivali več negativnih ukazov (npr. "Ne delaj tega!") in manj izrazov pozitivnega zanimanja kot zaupljivi. Zanimivo je, da nezaupljivi niso bili deležni večjega števila groženj kot zaupljivi, vendar pa jih njihovi starši pogosteje niso uresničevali. Starši zaupljivih ljudi so v večji meri izpolnjevali tako obljube kot grožnje.

Avtorji razlagajo dobljene rezultate s prepletanjem kognitivnih in emocionalnih dejavnikov: istočasno, ko se otrok uči, če ljudje držijo svoje obljube in grožnje ali ne, se na njih tudi čustveno odziva in jih ocenjuje. Otroci, ki so deležni prelomljenih obljub, ocenjujejo ljudi kot nepoštene, nezanesljive, krute ali hudobne. Kadar ni izrazitih situacijskih determinant (npr. ko srečamo neznano osebo), bo odločitev odvisna od splošnega zaupanja. Nezaupljiva oseba bo v neznancu le redko videla "pošten obraz", zato bo zahtevala več informacij, saj je njeno tveganje subjektivno večje kot za zaupljivo osebo. Za dosego iste ravni subjektivnega zaupanja bo nezaupljiva oseba postavila precej višje kriterije, često previsoke. Nezaupljive osebe hkrati tudi precenjujejo možnost škode nasproti koristi, precenjujejo pa tudi moč drugega.

Druga skupina pričakovanj se nanaša na vedenjske in statusne značilnosti specifične osebe, ki določajo, v koliki meri bomo verjeli njenim obljubam in grožnjam. Rezultati so pokazali naslednje. Kadar imata oba udeleženca enako moč (kot npr. pri klasični varianti igre Zapornikova dilema), je stopnja zaupanja v obljube drugega odvisna od

preteklih izkušenj s to osebo: čim večkrat je doslej držala obljubo, toliko bolj ji zaupamo. Če Zapornikovo dilemo priredimo tako, da se razmerje moči spremeni v korist enega od partnerjev, se pokažejo naslednje značilnosti: šibkejši partner navadno začne izkoriščati močnejšega, če močno verjame njegovim obljubam, da bo slednji izbral taktiko sodelovanja. Močnejši partner pa se pogosto sploh ne meni za obljube šibkejšega in izbere tekmovalno taktiko.

In koliko verjamemo grožnjam? Rezultati kažejo, da navadno verjamemo grožnji osebe, ki je v preteklosti svoje grožnje uresničila v več kot polovici primerov, sicer njenim grožnjam ne verjamemo. Če grožnjo spremlja prijazno vedenje, oziroma, če je izražena s prijaznim glasom, večina ljudi grožnji ne verjame, temveč bolj verjame neverbalnemu vedenju.

Čim bolj lahko verjamemo obljubam drugega, toliko več naklonjenosti bomo čutili do njega. Če lahko verjamemo njegovim grožnjam, zato ne bomo čutili prav nič več naklonjenosti. To se zdi samo po sebi umevno, vendar ima, kot bomo videli kasneje, pomembne implikacije. Ljudi, ki držijo svoje obljube, navadno ocenjujemo kot prijazne in šibke, tiste pa, ki jih ne držijo, kot neprijazne in močne. Ljudi, ki dejansko uresničijo svoje grožnje, ocenjujemo kot močnejše od tistih, ki svojih groženj ne uresničijo.

Če ista oseba obljublja in grozi, poteka transfer le od obljub na grožnje, obratno pa ne. To pomeni, da osebi, ki drži svoje obljube, verjamemo tudi tedaj, kadar nam grozi. Če pa nas drugi s svojim vedenjem prepriča, da lahko verjamemo njegovim grožnjam, zaradi tega ne bomo nič bolj pripravljeni verjeti njegovim obljubam. Ta ugotovitev ima pomembne implikacije tako v medosebnih kot tudi v mednarodnih odnosih: pomeni, da moramo najprej poskrbeti, da bodo drugi lahko verjeli našim obljubam, če hočemo, da verjamejo grožnjam. Če bomo začeli z grožnjami, obljubam še vedno ne bodo verjeli.

Zelo pomembne so tudi teoretične implikacije. Če bi bile pretekle izkušnje z neko osebo ali osebami *izključna* determinantna zaupanja, bi morali v enaki meri verjeti obljubam neke osebe, če verjamemo njenim grožnjam. Zakaj se to ne zgodi? Zato, ker zaupanje ni odvisno samo od *predvidljivosti*, temveč tudi od *naklonjenosti*.

Naklonjenost, oziroma prisotnost *pozitivnih emocij* je četrta determinanta zaupanja. Osebo, ki nam grozi, čustveno doživljamo negativno, tisto, ki nam obljublja, pa pozitivno. Prisotnost pozitivnih čustev ustvari določeno emocionalno klimo, ki je predpogoj zaupanja. Čisto objektivni podatki, ne glede na njihovo prepričljivost, za vzpostavitev zaupanja ne zadostujejo. Po drugi strani nam je pogosto zadosten razlog za zaupanje že to, da se nam neka oseba zdi simpatična, pa čeprav ne razpolagamo z nikakršnimi objektivnimi podatki o njej. Tudi klinične izkušnje kažejo, da je prisotnost pozitivnih emocij tisti odločilni dejavnik, ki v procesu socializacije bistveno vpliva na razvoj zaupanja, medtem ko je konsistentnost oziroma predvidljivost sekundarnega pomena in učinkuje le v povezavi s pozitivnimi čustvi.

Vidimo torej, da so vse štiri determinante zaupanja bolj ali manj neločljivo povezane, zato jih je treba na tak način tudi proučevati. Za sistematično raziskovanje medsebojnih vplivov različnih determinant atribucijski pristop ne ustreza. Potreben je nov konceptualni model medsebojnega zaupanja.

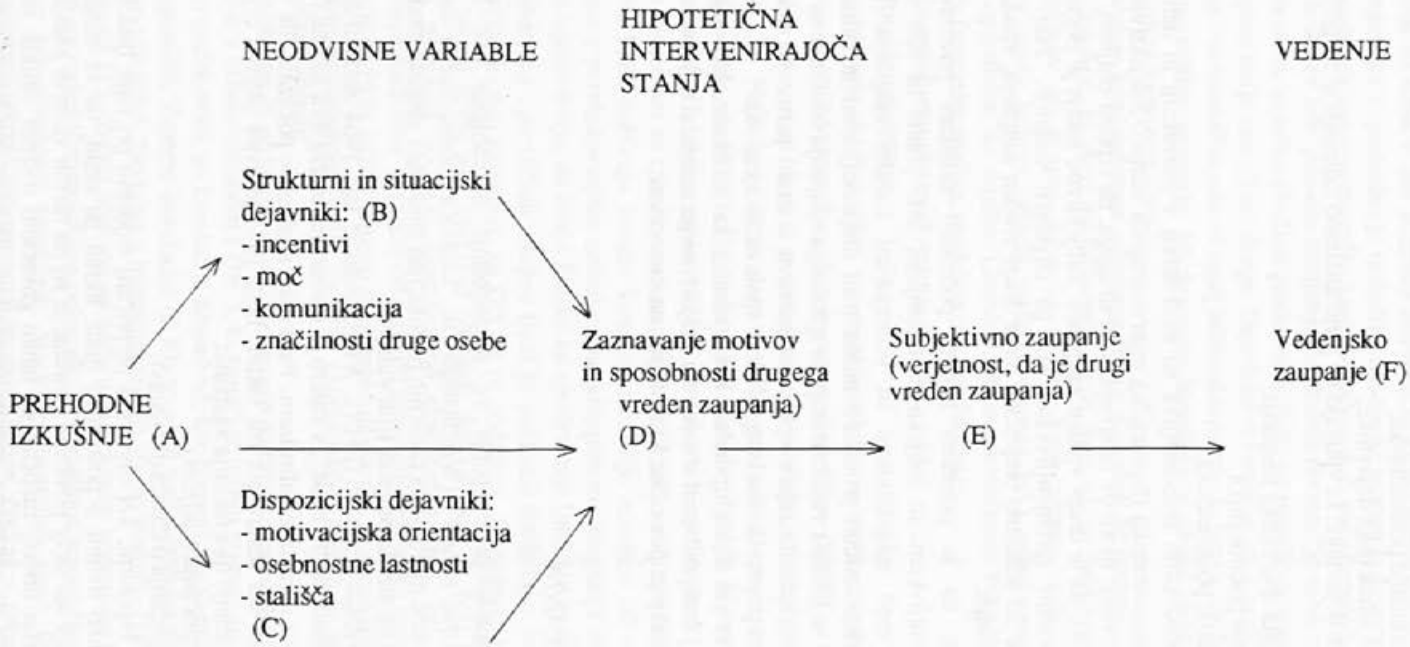
1.4. Novi konceptualni modeli

V zadnjem času številni avtorji izražajo potrebo po novem konceptualnem modelu za proučevanje medsebojnega zaupanja, znani pa so tudi nekateri začetni poskusi njegove izgradnje. Kakšen naj bo novi model? *Thorslund* (1976) meni, da mora združevati posamezne vidike vseh treh pristopov. Predlaga tudi bolj podrobno opredelitev in razločevanje posameznih elementov zaupanja. Med njimi navaja štiri najpomembnejše elemente, ki v raziskavah pogosto niso jasno razmejeni, čeprav za vsakega od njih veljajo povsem drugačne zakonitosti. Ti elementi so:

- značilnosti situacije, za katero je relevanten pojem zaupanja,
- zaupanje kot mentalno stanje,
- atribucije glede tega, koliko je objekt vreden zaupanja,
- zaupljivo vedenje.

Za situacije, v katerih se pojavlja vprašanje zaupanja, je po avtorjevem mnenju značilno dvoje: izid je odvisen od vedenja drugega, odvisni posameznik pa goji neko pričakovanje v zvezi z izidom. Zaupanje kot mentalno stanje lahko opredelimo kot pozitivno oceno zaznanega dejstva, da ima nekdo drug nadzor nad posameznikovim izidom. Ta ocena temelji na prepričanju, da je drugi vreden zaupanja. Biti vreden zaupanja je lastnost, ki jo pripišemo drugemu. Zaupljivo vedenje je lahko, *ni pa nujno* rezultat zaupanja kot mentalnega stanja.

Knee in *Knox* (1970) sta storila korak naprej in dejansko izdelala model, ki ga prikazuje naslednja shema:



Knee in Knox: Konceptualni model za proučevanje medosebnega zaupanja

Model vključuje tri vrste neodvisnih spremenljivk:

A - predhodne izkušnje posameznika,

B - strukturne in situacijske dejavnike,

C - dispozicijske dejavnike, ki vplivajo na generalizirano zaupanje in na pripravljenost tvegati.

Avtorja razlikujeta dva vidika zaupanja:

- opaženo vedenje posameznika,
- subjektivno stanje posameznika.

Vse tri vrste neodvisnih spremenljivk so med seboj v interakciji in delujejo na subjektivno stanje posameznika (hipotetična intervenirajoča stanja). Subjektivno stanje vključuje tako zaznavanje motivov in sposobnosti drugega, da izpolni obljubo, kot tudi subjektivno verjetnost, da je drugi vreden zaupanja. Subjektivno stanje je pogosto bolj povezano z navedenimi spremenljivkami kot pa dejansko vedenje. Tako je npr. posameznik lahko le 20 odstotno prepričan, da je drugi vreden zaupanja, vendar se bo obnašal, kot da mu zaupa.

Avtorja menita, da je potrebno najprej podrobno raziskati povezave med neodvisnimi spremenljivkami in subjektivnim stanjem, Šele potem bi bilo smiselno raziskovati odnos med subjektivnimi in vedenjskimi kazalci zaupanja. Posebno pomembno je, da sistematično proučimo odnos med dispozicijskimi in situacijskimi dejavniki: npr. kako se ljudje z različno stopnjo splošnega zaupanja odzivajo na različne situacijske dejavnike; kako ta odziv vpliva na zaznavo s strani partnerja; v kakšnem odnosu je zaupanje in pripravljenost tvegati; ali se spola razlikujeta, itd.

Opisani model se zdi dokaj uporaben kot izhodišče za raziskave. Ker naj bi bilo težišče raziskav v tej fazi predvsem v merjenju subjektivnega stanja, si oglejmo nekatere najpomembnejše merske pripomočke, ki temeljijo na samooceni.

2. *MERJENJE ZAUPANJA*

Za merjenje splošnega zaupanja se najpogosteje uporabljata dve lestvici: "Pojmovanje človekove narave" (Wrightsman) in "Lestvica medosebnega zaupanja" (Rotter). Korelacija med njima je na različnih populacijah študentov znašala med 0,62 in 0,76, kar pomeni, da ne merita povsem istih vidikov.

Pojmovanje človekove narave (PHN). Wrightsman je leta 1964 sestavil lestvico: "Philosophies of human nature scale", s katero je nameraval meriti dva ločena faktorja: zaupanje v človekovo naravo ter altruizem. Faktorska analiza je pokazala, da se obeh faktorjev ne da ločiti, ker sestavljata isti faktor. Leta 1974 je avtor objavil revidirano verzijo lestvice, ki vsebuje dva faktorja zaupanja:

1. Negativna prepričanja (cinizem),
2. Pozitivna prepričanja o človekovi naravi.

Dimenziji nista bipolarni, ker obe vrsti prepričanj najdemo pri istih ljudeh. Tako npr. posameznik lahko dvomi o poštenosti ljudi, hkrati pa meni, da se nanje lahko zanese. Obe dimenziji sta sicer povezani (korelacije so na raznih vzorcih znašale od -0,27 do -0,61), vendar dovolj različni, da lahko govorimo o dveh vidikih zaupanja. Korelacije med njima so negativne, vendar premajhne, da bi iz ene lahko sklepali na drugo.

Ugotovitev, da ima človek lahko o isti stvari tako pozitivna kot negativna prepričanja, ni nova. Pojav je opisal že Freud in ga je imenoval *ambivalentnost*. V zvezi z zaupanjem ga je podrobneje razložil Erikson, ki je menil, da mora otrok v vsaki fazi psihosocialnega razvoja razrešiti tako pozitivne kot tudi negativne vidike specifične problematike (v tem primeru zaupanja) in doseči ravnotežje med njima. Lahko se npr. zgodi, da otrok uspešno obvlada pozitivne vidike, ne razreši pa negativnih, oziroma, da eno skupino bolje razreši od druge. Doseženo ravnotežje bo v vsakem od teh primerov drugačno. Na teoretični osnovi torej lahko sklepamo, da lestvica meri tako pozitivne kot negativne vidike zaupanja, ki dejansko obstajajo v obliki dveh, med seboj delno neodvisnih skupin prepričanj.

Lestvica medosebnega zaupanja (ITS). Kot sem že omenila, je Rotter leta 1967 sestavil lestvico, ki meri pričakovanja glede tega, ali se lahko zanesemo na obljube posameznikov ali skupin. Lestvica zajema širok vzorec situacij oziroma socialnih objektov (starši, sošolci, učitelji, politiki, vrstniki, itd.), nekaj postavk pa se nanaša na splošni optimizem do družbe. Lestvico lahko uporabljamo kot celoto,ali pa jo, kot je pokazala faktorska analiza, razdelimo na dva faktorja:

1. Zaupanje vrstnikom in znanim osebam,
2. Politično zaupanje.

Oba faktorja sta med seboj v zmerni korelaciji in merita stopnjo, v kateri se lahko zanesemo na obljube znanih oseb oziroma predstavnikov družbe.

Primerjava obeh lestvic je pokazala, da vsebujeta dokaj podobne postavke (20 oziroma 25). Najbolj se prekrivajo stališča do ljudi in družbe nasploh. Razlika je predvsem v tem, da PHN bolj poudarja *emocionalni*, ITS pa *kognitivni* vidik zaupanja (pričakovanje). Celotni rezultat na ITS je pri obeh spolih enak, čeprav ženske bolj zaupajo vrstnikom in znanim osebam, moški pa kažejo več zaupanja nosilcem politične moči. Na PHN dobivajo ženske konsistentno višje rezultate od moških, kar si lahko razložimo s prevladovanjem emocionalne komponente zaupanja in se sklada z večkrat potrjeno ugotovitvijo, da imajo ženske na splošno raje ljudi kot moški.

Primerjava *specifičnih skupin* ljudi je pokazala naslednje: delinkventi kažejo na PHN nižjo stopnjo zaupanja, za ITS pa ni podatkov. Pripadniki poklicev, ki delajo z ljudmi, so na PHN bolj zaupljivi od ljudi, katerih delo je bolj povezano s stvarmi; klinični psihologi so bolj zaupljivi od eksperimentalnih, itd. Povprečna stopnja zaupljivosti študentov je precej odvisna od trenutnih družbenih razmer: od leta 1962 do 1968 se je na PHN znižala za eno standardno deviacijo, za ravno toliko pa se je povečala manifestna anksioznost. Vpliv socialno ekonomskega statusa ni jasen, ker so rezultati dokaj nekonsistentni.

Osebnostni in *vedenjski* korelati zaupanja so razmeroma slabo proučeni. Najvišje so korelacije z makiavelizmom (-0,67), ki označuje težnjo po manipuliranju z ljudmi. Kot bi lahko pričakovali, so korelacije negativne, kar pomeni, da se makiavelizem povezuje z nezaupanjem. Zmerne korelacije (0.30) so našli tudi s potrebo po socialni zaželenosti (Crowne-Marlowe, 1964) ter z internalnostjo (0,30) po Rotterju (1966). Vsi ti podatki se nanašajo na ITS. Z isto lestvico so našli tudi nekatere vedenjske korelate zaupljivosti. Tako so sociometrične raziskave pokazale, da obnašanje nezaupljivih zares vzbuja manj zaupanja kot obnašanje zaupljivih. V eksperimentalnih igrah (Zapornikova dilema) zaupljivi manj izkoriščajo partnerja in manj lažejo, čeprav v tekmovalnih pogojih nič bolj ne zaupajo kot nezaupljivi. Razlikujejo se tudi temeljni vzorci komunikacije

zaupljivih in nezaupljivih: zaupljivi kažejo več neverbalnih znakov pripravljenosti na pomoč, pozitivnega vrednotenja partnerja, njihova sporočila pa so tudi skladnejša. Na splošno lahko zaključimo, da dobljeni rezultati potrjujejo veljavnost obeh lestvic.

Vedenjska merila zaupanja v medosebnih odnosih so zaenkrat še zelo nezanesljiva, saj strokovnjakom še ni uspelo najti ustreznih kriterijev. V začetku se je zdelo, da predstavljajo eksperimentalne igre dokaj dobro merilo. Posameznik, ki se odloči za strategijo sodelovanja, naj bi domnevno to storil iz zaupanja. Vendar pa ni nujno, da sodelovanje vedno pomeni zaupanje. Nekateri študentje so namreč izbirali taktiko sodelovanja tudi v primeru, ko so pričakovali, da bo partner izbral nasprotni odgovor. Ti študentje na obeh lestvicah niso kazali zaupljivosti. Potrebno je torej upoštevati tudi pričakovanje in ne samo vedenje. Študentje, ki so v določenih pogojih izbirali taktiko sodelovanja in hkrati pričakovali, da bo enako odgovoril tudi partner, so kazali visoko stopnjo zaupanja na PHN.

Drugo vedenjsko merilo je zelo preprosto, vendar dokaj zanesljivo, a ni vedno uporabno. Posameznika z zavezanimi očmi postavimo v sredino manjše skupine ter mu zagotovimo, da ga bo skupina ujela. Njegova naloga je, da se nagne nazaj in se prepusti skupini. V primeru, če ga skupina ne bi ujela, bi seveda padel na hrbet. Merimo reakcijski čas: nezaupljive osebe se dolgo obotavljajo. Potrebno je seveda izključiti možnost, da se reakcijski čas podaljša iz drugih razlogov. Tako imajo npr. starejše osebe v tej situaciji precej daljše reakcijske čase.

Nekateri raziskovalci poskušajo meriti zaupanje s posebnim eksperimentalnim postopkom. Dokaj domiseln poskus je izvedel Geller (1967), ki je zbral prostovoljce za domneven poskus slušnega razlikovanja tonov. Imel je dva gumba: na enega je bilo treba pritisniti, kadar je bil zvok enak prejšnjemu, na drugega pa tedaj, kadar se je razlikoval. Na začetku je eksperimentator preizkusil gumbe. Ko je pritisnil na prvega, je "nastal" kratek stik, pokazal se je dim, eksperimentator pa je, kakor v krču, glasno zavpil. Nato je še nekaj sekund obračal stikala ter izjavil, da je vse popravljeno. Merili so reakcijske čase, ki so potekli, preden so preizkušanci pritisnili na sporni gumb (če sploh so, zapisovali pa so si tudi njihove spontane komentarje. Korelacija reakcijskih časov z ITS je bila 0,38.

Avtor je izvedel več variacij opisanega poskusa. V eni od njih so preizkušanci pred tem opravili nek drug poskus, ki je temeljil na zavajanju. Rekli so jim, da se bodo po telefonu pogovarjali z drugo osebo, v resnici pa je bil pogovor posnet na magnetofonu, kar so preizkušanci seveda opazili. Po tej izkušnji večina preizkušancev ni več zaupala in ni hotela pritisniti na gumb. Avtor meni, da je odkril, kako razlikovati med zaupanjem in lahkovernostjo: zaupljivi prenehajo zaupati, če so bili prej prevarani, lahkoverni pa zaupajo še kar naprej.

3. ZAUPANJE V INTIMNIH ODNOSIH

Rempel, Holmes in Zanna (1985) so izdelali model za preučevanje zaupanja v intimnih odnosih. Iz teorije so prevzeli nekatere temeljne predpostavke o elementih zaupanja, in sicer:

1. Zaupanje se razvije ob zorenju odnosa kot rezultat preteklih izkušenj.
2. Na razvoj zaupanja pomembno vplivajo atribucije o zanesljivosti partnerja.

3. Zaupanje je tesno povezano s pripravljenostjo na tveganje.

4. Zaupanje spremljajo občutki prepričanja, da bo partner ravnal v našo korist ter prepričanje v trdnost odnosa.

Na osnovi teh predpostavk so avtorji izdelali *procesni* model, ki ponazarja, kako se z razvojem odnosa pomen posameznih elementov spreminja. Model vključuje tri stopnje:

1. V začetni fazi odnosa je odločilnega pomena *predvidljivost* partnerjevega vedenja, ki omogoča, da si ustvarimo splošno pričakovanje o verjetnosti določenih izidov. Predvidljivost partnerjevega vedenja je odvisna od številnih dejavnikov, predvsem pa od konsistentnosti njegovega obnašanja ter stabilnosti socialnega okolja.

2. Ko se odnos razvija, se pozornost preusmeri od specifičnih oblik vedenja k oceni kvalitet in značilnosti, ki jih pripisujemo partnerjevi osebnosti. To označujemo kot *zanesljivost*. Zaupanje se tu nanaša na osebo in ne na predvidljivost posameznih dejanj. Predvidljivost je pomemben vir podatkov, iz katerih izvajamo atribucije o zanesljivosti, obratno pa ne velja: zanesljivost ne vključuje nujno tudi predvidljivosti.

3. Na osnovi predvidljivosti in zanesljivosti se ob prisotnosti še nekaterih drugih dejavnikov (npr. pozitivna čustva, ustrezno samospoštovanje) razvije *vera* v partnerja. Vera v partnerja izraža čustveno varnost, ki omogoča generalizacijo podatkov, ki jih imamo o partnerju tudi na prihodnje situacije. Vključuje gotovost, da bo partner tudi v prihodnosti ustrezno ravnal. Zveza med predvidljivostjo, zanesljivostjo in vero v partnerja ni povsem direktna. Odločilnega pomena so le tisti elementi predvidljivosti in zanesljivosti, ki kažejo na ustreznost partnerjevih motivov.

Avtorji ločijo tri vrste *atribucij* partnerjevih *motivov*:

1. *Intrinsične* atribucije so tiste, kjer je *pomemben* sam *odnos*. V ospredju so značilnosti, kot npr. doživljanje skupnega zadovoljstva, bližine in topline. Intrinsične atribucije so tesno povezane z ljubeznijo, srečo, skupno identiteto ter nesebično skrbijo za partnerja.

2. *Ekstrinsične* atribucije se nanašajo na *koristi*, ki jih partnerja imata *od odnosa*. Koristi so lahko materialne, socialni status, možnost novih aktivnosti, spoznavanje novih prijateljev itd. Ekstrinsične atribucije so v negativni korelaciji z ljubezenskimi čustvi, po nekaterih podatkih pa jih celo zmanjšujejo.

3. *Instrumentalne* atribucije se nanašajo na *koristi*, ki jih imata partnerja *drug od drugega*. Sem spada izmenjava dobrin, kot so npr. usluge, spolnost, podpora itd. Instrumentalne atribucije so zelo kompleksne in lahko vključujejo različne vidike. Skupno jim je to, da je v ospredju socialna izmenjava v nasprotju z neposrednim odzivanjem na partnerjeve potrebe. Koristi, ki jih odnos prinaša, so same sebi namen, odnos pa je le sredstvo. Negativna (a pogosto neosveščena) implikacija je, da bi bil odnos brez vrednosti, če koristi ne bi bilo več (npr. težka bolezen partnerja). Instrumentalne atribucije pa vključujejo tudi pozitivne implikacije: vsebujejo potrditev, da je partner vreden in privlačen. Ker ima določene lastnosti, je vredno ohranjati odnos. Pri instrumentalnih atribucijah je odločilno, če prevladujejo pozitivne ali negativne implikacije. Prve povečujejo ljubezenska čustva, druge pa jih zmanjšujejo.

Predvidljivost, zanesljivost in vera v partnerja izvirajo iz različnih ravni kognitivne in emocionalne abstrakcije. Model je zasnovan hierarhično in predpostavlja razvojno napredovanje: za razvoj vsake posamezne komponente je potreben čas in emocionalno vlaganje. Komponente se med seboj ne izključujejo, kvaliteta odnosa pa je odvisna od tega, katere od njih prevladujejo.

Avtorji so izvedli tudi raziskavo, s katero so želeli svoj model preveriti. Domnevali so, da bodo našli visoke korelacije med ljubeznijo in vero v partnerja ter zmerne korelacije z zanesljivostjo. Nadalje so predvidevali znatne korelacije med vero v partnerja in intrinsičnimi atribucijami motivov partnerja. Korelacije z instrumentalnimi atribucijami naj bi bile manjše, z ekstrinsičnimi pa negativne.

V raziskavi je sodelovalo 47 parov (od tega 30 poročenih), povprečno trajanje odnosa pa je bilo 9 let. Vsi preizkušanci so neodvisno izpolnili več vprašalnikov:

1. *Lestvica zaupanja* (TS): meri tri faktorje: predvidljivost, zanesljivost in vero v partnerja.

2. *Lestvica motivacije* (MS): meri intrinsične, ekstrinsične in instrumentalne atribucije motivov posameznika kot tudi njegovega partnerja. Obe lestvici so sestavili avtorji in ju tudi psihometrično obdelali.

3. *Lestvica ljubezni* (Rubin, 1970): meri ljubezen in všečnost (liking).

Rezultati so potrdili večino zastavljenih hipotez. Najpomembnejši vidik zaupanja v intimnih odnosih je bila vera v partnerja, ki je visoko korelirala z merili ljubezni, sreče, pa tudi z intrinsičnimi atribucijami partnerjeve motivacije. Korelacije zanesljivosti in ljubezni so bile nižje, predvidljivost pa je z ljubeznijo korelirala le v negativnem smislu: skrajna nepredvidljivost je bila z ljubeznijo v negativni korelaciji, predvidljivost v pozitivnem smislu pa je bila nepomembna.

Nepričakovana je bila ugotovitev, da so pri ženskah vsi trije vidiki zaupanja v visoki korelaciji. Pojem zaupanja je pri ženskah očitno bolj globalen, manj diferenciran in tesno povezan z mnogimi pragmatičnimi vidiki. To naj bi izviralo iz večje socialne odvisnosti žensk, sklada pa se tudi z večkrat preverjeno ugotovitvijo (npr. Rubin, 1970), da moški v povprečju bolj nagibajo k romantični usmerjenosti, ženske pa so v ljubezni bolj pod vplivom praktičnih vidikov. Ljubezenska čustva pri moških so se v pričujoči raziskavi dokaj konsistentno povezovala z intrinsičnimi atribucijami lastnih in partnerjevih motivov, pri ženskah pa so bila enako tesno povezana z intrinsičnimi kot tudi z instrumentalnimi atribucijami.

Raziskava je dala še eno zanimivo ugotovitev: ko so posamezniki ocenjevali lastne motive, so manj razločevali med intrinsično in instrumentalno motivacijo. Mnoga dejanja, ki jih je njihov partner označil kot instrumentalna, so sami doživljali kot intrinsično motivirana. Avtorji ponujajo dve razlagi: delno naj bi vplivala težnja po dajanju odgovorov, ki so v skladu z idealno podobo sebe in služijo povečevanju samospoštovanja, delno pa naj bi rezultat izražal drugačno perspektivo: kadar nekomu pomagamo, često občutimo močno notranje zadovoljstvo, ki daje občutek intrinsične motiviranosti. Partner iz svoje perspektive tega ne zazna, temveč sklepa, da je dejanje pač del socialne izmenjave. Zaključimo lahko, da so rezultati potrdili veljavnost predlaganega modela kot tudi uporabljenih merskih instrumentov.

VIRI

1. Deutsch, M., Cooperation and trust: Some notes. V: Jones, M.R.: Nebraska symposium on motivation, Lincoln, University of Nebraska Press, 1962.

2. Erikson, E.H., Childhood and society, New York, Norton, 1950.

3. Hamsher, J.H., Geller, J.D., Rotter, J.B., Interpersonal trust, internal-external control and the Warren Commission report, J. Pers. Soc. Psychol., 1968, št. 9, str. 210-215.

4. Kee, H.W., Knox, R.E., Conceptual and methodological considerations in the study of trust and suspicion, J. Conflict Resolution, 1970, št. 14, str. 357-366.
5. Lamovec, T., Priročnik za psihologijo motivacije in emocij, Ljubljana, FF, 1988.
6. Lamovec, T., Spretnosti v medosebnih odnosih, v tisku
7. Loomis, J.L., Communication, the development of trust and cooperative behavior, Human relations, 1959, št. 12, str. 305-315.
8. Rempel, J.K., Holmes, J.G., Zanna, M.P., Trust in close relationships, J. Pers. Soc. Psychol., 1985, št. 49, str. 95-112.
9. Rotter, J.B., A new scale for the measurement of interpersonal trust. J. Pers., 1967, št. 35, str. 651-665.
10. Rubin, Z., Measurement of romantic love, J. Pers. Soc. Psychol., 1970, št. 16, str. 2.
11. Stark, L. Trust., V: London, H., Exner, J.E.: Dimensions of personality, New York, Wiley, 1978.
12. Tedeschi, J.T., Attributions, liking and power. V: Huston, T.: Perspectives on interpersonal attraction, New York, Academic Press, 1973.
13. Thorslund, C., Interpersonal trust: A review and examination of the concept, Göteborg Psichol. Rep., 6, 6, 1976.
14. Wright, T.L., Tedeschi, R.G., Factor analysis of the interpersonal trust scale, J. Counsel. Clin. Psychol., 1975, št. 43, str. 470-477.

Temeljna psihološka spoznanja o moralnem razvoju

2. del (nadaljevanje in konec)

MAJA ZUPANČIČ

5. DEJAVNIKI MORALNEGA RAZVOJA

Kot temeljne in najširše dejavnike moralnosti definiramo posameznikove genetske potenciale, njegovo interakcijsko zgodovino (interakcija otrok-starši, otrok-vrstniki, otrok-učitelji itd.) in otrokovo lastno aktivnost, saj je posameznik v svojem srečanju z okoljem aktiven, ga spreminja in tako vpliva na lasten razvoj (Lerner, 1983)[1]. Z vidika pozicije sodobne psihologije moralnega razvoja se otrok ne rodi niti dober niti slab, temveč amoralen. S tem sicer nekoliko spominja na koncept tabule rase, vendar ni njegova direktna aplikacija v sodobno psihološko teorijo. Moralni razvoj je odvisen od genetskega prenosa v smislu določenih kapacitet, ki so posamezniku na voljo za njegovo funkcioniranje, te pa so poleg od genetsko določene stopnje, do katere se lahko maksimalno razvijejo, odvisne tudi od pogojev okolja in posameznikove samoaktivnosti. Izmed teh kapacitet so vsekakor najpomembnejši kognitivni faktorji.

5.1. Kognitivni faktorji

Precej preprosta in danes široko uporabljena je Skinnerjeva definicija kognicije (1968)[1], po kateri se kognicija nanaša na proces spoznanja oz. védenja o tem, kako stvari napraviti in samega védenja o stvareh. Obstaja sicer več različnih tipov kognicije, vendar se zdi povsem sprejemljiva Chandlerjeva trditev o kogniciji kot o notranje družbenemu pojavu, saj predstavlja interakcijo med subjektom in objektom in tako ne more vsebovati čiste objektivne, fizične realnosti. Vsi kognitivni procesi nastajajo in potekajo v socialnem kontekstu.

Različne empirične študije (zlasti Piagetove in Kohlbergove) so pokazale na močno kognitivno utemeljnost moralnega razvoja. Največje povezanosti so našli z inteligentnostjo, operativnostjo mišljenja, kognitivnim stilom in starostjo (mentalno in kronološko).

a) Inteligentnost

Inteligentnost kot globalna sposobnost posameznika, da ravna smotrno, razumno misli in učinkovito obvladuje svoje okolje (Wechsler) je v močni pozitivni korelaciji z moralnim razvojem, zlasti z razvojem moralnega presojanja. Korelacije znašajo do 75 (Hanks, 1985).[4]

Velikost povezanosti pa je odvisna tako od uporabljenih merskih instrumentov, kot od kronološke in mentalne starosti otroka. Raziskava v Ljubljani (Zupančič, 1982)[18] je pokazala, da je povezanost med inteligentnostjo in moralnim presojanjem večja pri starejših otrocih (kronološka starost 120 mesecev, uporabljen test LTIN, r znaša .52) kot pri mentalno retardiranih (KS 121 mesecev, mentalna starost 81 mesecev, uporabljen test LTIN, r znaša .38) in mlajših normalnih otrocih (KS 81 mesecev, MS 81 mesecev, uporabljen test LTIN, r znaša .19).

Stopnja inteligentnosti bolj kot drugi osebnostni faktorji determinira kvaliteto posameznikovih moralnih sodb, saj se razlike v moralnem presojanju enako starih (12-15 let) posameznikov ob kontroli IQ ne pojavljajo (Hanks, 1985).[4] To pa še ne pomeni, da so otroci na intelektualno nižji stopnji nesposobni moralnega presojanja. Lahko rečemo le, da so njihove moralne sodbe manj zrele. Določena stopnja inteligentnosti je potrebna zato, da otrok lahko sploh razlikuje med dobrim in slabim in da je sposoben predvideti posledice svojih dejanj. Čeprav imajo inteligentnejši otroci v povprečju bolj zrele moralne sodbe, še ne pomeni, da je potrebna inteligentnost na zelo visoki stopnji, da se otrok obnaša moralno. Inteligentnost prispeva zlasti k temu, da otroci hitro dojamejo zveze med različnimi stvarmi in pojavi, jih vrednotijo glede na različne karakteristike, prednost posameznim argumentom dajejo na podlagi premisleka in to tistim, ki so bolj bistveni v konkretni situaciji. Pri starejših otrocih je moralno presojanje nekoliko bolj povezano z inteligentnostjo kot pri mlajših otrocih.

S podobnostjo številnih razlik, ki se pojavljajo v socialnem vedenju med normalnimi in mentalno retandiranimi otroci ter razlik med starejšimi in mlajšimi otroci (Guskin, 1963),[7] različni avtorji sklepajo na močno kognitivno determiniranost moralnega razvoja. Taka pojmovanja izhajajo iz Binetove diagnoze mentalne retardacije, ki predpostavlja določeno enačenje mentalno retardiranega otroka z mlajšim normalnim, čeprav sodobna psihološka spoznanja kažejo, da tako enačenje ni upravičeno.

Normalen mlajši in starejši mentalno zaostali otrok se razvijata z različno hitrostjo mentalnega razvoja in se tako le srečata v nekem trenutku v isti točki. Že v naslednjem trenutku bosta šla vsak svojo razvojno pot. Normalni otrok bo hitreje napredoval in bo v istem času dosegel več kot mentalno zaostali.

Če hipoteza drži, bi se morale pokazati tudi neke razlike v trenutku, ko sta otroka na isti točki. Raziskave so tej hipotezi v prid pokazale, da mentalno zaostali in normalni otroci ne dosežejo enakega testnega skora na enak način. Magaret in Thompson sta 1949[8] ugotovila, da normalni posamezniki dosežejo določeno mentalno starost na podlagi testov, ki so bolj zasičeni s splošnim faktorjem inteligentnosti. Na dosežke mentalno zasotalih pa precej vplivajo slučajni faktorji, ki jih je težko identificirati. To velja tudi za odnos povprečni - nadpovprečni.[7]

Zazzo je 1961[8] v svoji študiji ugotovil, da se mentalno zaostali otrok razlikuje od normalnega po različni hitrosti razvoja mentalnih funkcij. Med njima ne gre le za

različni nivo, temveč tudi za razliko v celotni organizaciji mentalnih funkcij. Kasneje so ugotovili, da mentalno zaostali otrok nima samo drugačne organizacije kognitivne sfere, temveč celotne osebnosti. Zazzo je ta časovni razkorak v ritmu razvoja posameznih kognitivnih funkcij imenoval heterohronija.

Nekatere raziskave sicer kažejo (Inhelder, Green, 1971)[8], da obstajajo velike podobnnosti med kognitivnimi svojstvi starejšega mentalno zaostalega in mlajšega normalnega otroka, tako da globalno gledano kategorije mentalne zaostalosti lahko definiramo s pomočjo razvojnih faz v Pigaetovem sistemu, čeprav obstajajo med njimi tudi kvalitativne razlike. Pri debilnih obstajajo velike nenormalne oscilacije v mišljenju, tj. kolebanje med reakcijami, ki so karakteristične za razvojno stopnjo, na kateri se nahajajo in reakcijami predhodnih stopenj. Hkrati obstaja tudi razkorak v razvoju posameznih aspektov njihovega operacionalnega sistema.

b) Operacionalnost mišljenja

Piaget definira mentalno operacijo kot reverzibilno interiorizionalno akcijo. Tj. posameznik je sposoben v mislih operirati z dvema dimenzijama oz. dogodkoma istočasno. V povprečju so pojavi med sedmim in osmim letom otrokove starosti. Na preoperacionalni stopnji otrok v svojem mišljenju lahko uporablja simbole in druge oblike reprezentacij, ne more pa v mislih izvesti neke akcije hkrati v nasprotnih smereh. Operacije se razvojno najprej nanašajo na konkretne objekte, šele okoli enajstega in dvanajstega leta pa tudi na abstraktne.

Otroci, ki že funkcionirajo na operacionalni stropnji, bolj zrelo moralno presojajo kot tisti na preoperacionalni stopnji. Preoperacionalna stopnja vsebuje unilateralno spoštovanje neke osebe in egocentrično zmešnjavo lastnih perspektiv s perspektivami drugih oseb (Sato, 1980)[14]. Decentracija v mišljenju kot pogoj za pojav operativnosti je temu ustrezno v pozitivni povezavi z moralnim presojanjem. Rotenberg (1980)[13] navaja srednje močne korelacije za vzorce predšolskih otrok (r = .43). Egocentrizem (pomanjkanje decentracije v mišljenju) otroku predstavlja kognitivno oviro pri moralnem presojanju, saj zato misli, da obstaja le en sam pogled na stvarnost in na pravilnost oz. nepravilnost človekovih postopkov, ki je pri vseh ljudeh enak in tako vidi družbena pravila bolj kot fizične pravilnosti, ne pa kot psihosocialna pričakovanja, ki se lahko menjajo.

Tudi v študiji o povezanosti moralnega presojanja z različnimi kognitivnimi faktorji, ki je bila izvedena na vzorcu ljubljanskih predšolskih, šolskih in mentalno retardiranih otrok, se kažejo podobne tendence glede operativnosti mišljenja na konkretni ravni (Zupančič, 1982)[18]. Velikost povezanosti je odvisna od kronološke in mentalne starosti otrok. Najnižja je pri kronološko najmlajših, najvišja pa pri kronološko in mentalno najstarejših otrocih, kar kaže , da operativnost v mišljenju igra večjo vlogo pri starejših otrocih. Povezanost med moralnim presojanjem in operativnostjo mišljenja na konkretni ravni so celo višje kot povezanosti z inteligentnostjo (Zupančič, 1982)[18].

c) Kognitivni stil

Kognitivni stil označuje razmeroma trajne individualne posebnosti v spoznavni organizaciji in funkcioniranju posameznika glede na njegov način sprejemanja, predelave, organizranja in ohranjevanja informacij ter reševanja problemov na njihovi podlagi.

Messick je 1970 definiral 9 kognitivnih stilov:

1. niveliranje - izostrovanje,
2. tolerantnost do dvosmiselnosti - netolerantnost,
3. fleksibilnost - čvrsta intelektualna kontrola,
4. celovitost pregleda - osredotočenost k posameznostim,
5. kognitivna kompleksnost - enostavnost,
6. širok način razvrščanja kategorij - ozek način,
7. refleksivnost - impulzivnost,
8. odvisnost od zaznavnega polja - neodvisnost,
9. stil tvorjenja pojmov: tvorjenje pojmov višjega reda, tvorjenje relacijskih pojmov in tvorjenje analitskih pojmov.

Stil refleksivnost oz. impulzivnost se kaže v meri posameznikovega upoštevanja in tehtanja informacij o različnih možnostih rešitve v problemskih situacijah. Kot impulzivne označujemo tiste, ki se hitro in brez premisleka odločijo za neko rešitev, kot reflektivne pa tiste, ki premišljujejo in tehtajo razne možnosti za svoje odločitve.

Ugotovljeno je, da je ta stil razmeroma stabilna poteza osebnosti in da je precej odvisna od družinske vzgoje. Novejše raziskave so pokazale, da ta kognitivni stil korelira z zrelostjo moralnega presojanja. Kagan je najprej ugotovil, da reflektivnost nanašča s starostjo, dalje pa sta Schleifer in Douglas ob kontroli starosti našla pomembno pozitivno korelacijo med zrelostjo presojanja in reflektivnostjo. Bolj ko je pri otroku izražena reflektivnost, bolj upošteva namen v svojih moralnih sodbah. V raziskavi na predšolskih otrocih so ugotovili med moralno zrelostjo (upoštevanje namena in posledic pri moralnem presojanju) in impulzivnostjo koleracijo r = -0.53 (Rotenberg, 1980)[13]. V isti raziskavi so ugotovili ,da je mogoče s treningom oz. navajanjem k reflektivnem stilu bistveno izboljšati otrokovo moralno presojanje v smislu večje zrelosti. Otrokom eksperimentalne skupine so dali reflektivno navodilo, ki naj bi vzpodbudilo k sistematičnem iskanju informacij iz zgodbic. Otrok je moral premisliti o vseh razlogih, zakaj bi bil nek protagonist zgodbe lahko dober ali slab. Kontrolni skupini navodila niso dali.Skupina v reflektivnem pogoju je dosegla pomembno boljše rezultate v dajanju kombiniranih sodb (upoštevanje namena in posledic) ter v presojanju glede na namen kršitelja kot kontrolna skupina. V presojanju dejanja na podlagi konsekvenc pa med skupinama ni bilo razlik. Vse to navaja k sklepu, da je na moralni razvoj možno posredno vplivati preko kognitivnega stila (navajanje k razmišljanju v problemskih situacijah, iskanje in tehtanje različnih možnih informacij iz njih, navajanje na ugotavljanje vzrokov lastnemu ravnanju in ravnanju drugih). Tako si bo otrok razvil reflektivno strategijo iskanja informacij in formiranja zaključkov, kar se bo pozitivno odražalo na njegovem moralnem področju.

Kognitivni faktorji verjetno vplivajo na moralno presojanje v smislu strategije iskanja informacij, sposobnosti pridobivanja čim večjega števila informacij iz danih

situacij, sposobnosti operiranja z večimi informacijami hkrati, sposobnosti dajanja ustrezne teže določenim informacijam oz. sposobnosti izločanja nebistvenih informacij ter sposobnosti te informacije ustrezno uporabiti v dani situaciji.

c) Starost

Na področju razvojne psihologije je M. Trautner[17] prvi opozoril na spornost variable "starost" pri proučevanju razvoja duševnih procesov, saj starost sama ni psihološka variabla, temveč le fizikalna količina, ki nam ne more ničesar razložiti. Ker različni avtorji starosti ne upoštevajo kot le časovnega kontinuuma determinant razvoja, prihaja do zanemarjenja individualnih razlik med enako starimi osebami in do napačnih razlag o pomembnosti zvez med spremembami v razvoju.

Različni avtorji so proučevali tako vpliv kronološke kot mentalne starosti na razvojno stopnjo različnih psihičnih funkcij.

Nekateri avtorji razlike med obema starostima sploh niso upoštevali npr. Rotenberg[18], ko navaja pozitivne povezanosti med otrokovo starostjo in decentracijo ter starostjo in zrelostjo moralnega presojanja. Ker je stopnja povezanosti med decentracijo in moralnim presojanjem nižja, avtor sklepa, da sta decentracija v mišljenju in stopnja zrelosti moralnega presojanja dikretno odvisna od kronološke zrelosti.

Avtorji, ki so ločili mentalno od kronološke starosti, ugotavljajo, da je mentalna starost najpomembnejši faktor, ki determinira posameznikovo moralno zrelost (Taylor, Achenbach, 1975)[4], medtem ko kronološka starost sama nima pomebnega vpliva na moralne sodbe.

Hanks je v svoji študiji ugotovil, da se otroci v kronološki starosti od 12 do 15 let med seboj ne razlikujejo pomembno v stopnji moralnega presojanja, medtem ko P.H. Whiteman in K.P.Kosier (1964)[4] in kasneje Petrovich (1982)[4] ugotavljajo, da ni le nivo kognitivnega razvoja, temveč tudi kronološka starost sama, v povezavi z moralnim razvojem, kar pomeni, da je določena stopnja zrelosti, ki je pogojena z dozorevanjem živčnega sistema potrebna, čeprav ne zadostna za razvoj moralnosti. Tako lahko kronološko starost samo pojmujemo kot sestavljeno variablo, v katero sta vključena tako dozorevanje, ki rezultira v stopnji razvitosti živčnih in s tem posredno kognitivnih struktur, kot socialne izkušnje.

5.2. Socio-kulturni faktorji

Socio-kulturni faktorji na moralni razvoj vplivajo prek interakcije s starši, vrstniki in širšim družbenim okoljem. Če je otrok v interakciji z okoljem, v katerem dominirajo okoliščine, ki zahtevajo vzorec obnašanja, značilen za nižjo stopnjo otrokovega razvoja oz. je tak vzorec bolj adaptiran specifičnim okoliščinam, je moralni razvoj otroka upočasnjen. Intenzivna interakcija z vrstniki pospešuje moralni razvoj (Piaget), čeprav nekatere raziskave kažejo, da kvantiteta interakcije nujno ne vpliva na moralni razvoj. Krebs[6] npr. ni našel pomembnih razlik med šetletnimi socialno izoliranimi otroci in tistimi, ki so imeli recipročna prijateljstva.

Socialna interackija posamezniku omogoča direktno izkušnjo o pravilih obnašanja preko spoznanja o ravnanju v dejanskem socio-moralnem svetu in preko seznanjanja s sistemov družbenih vlog. Tip socialne interakcije pa je med drugim odvisen od SES, načina vzgoje otroka, njegovega spola in spola staršev ter od posameznikove predpisane in pričakovane družbene vloge, v nekaterih primerih tudi od kvantitete interakcije.

a) Socialno-ekonomski status (SES)

SES otrokovih staršev oz. njihov izobrazbeni nivo je v pozitivni povezanosti z njegovim moralnim razvojem Delno je to indirekten rezultat statusnih razlik v inteligentnosti (IQ), pozitivna povezanost pa obstaja tudi ob kontroli IQ (Boehem)[6].

Statusne razlike se lahko pojavljajo zaradi razlik v družinski vzgoji, razlik v izkušnjah z avtoritetami izven doma in z razlikami v pomoči otrokom s strani staršev. Starši nižjega SES imajo bolj pozitivno stališče do avtoritativne vzgoje in kaznovanja kot starši srednjega SES, kar nekoliko upočasnuje otrokov razvoj v smeri avtonomnosti. Otroci nižjega SES preživijo več časa izven doma z vrstniki in imajo zato več kontaktov z zakoni prisile in drugimi simboli odrasle avtoritete, kar lahko zavira razvoj v smeri avtonomnosti. Otroci srednjega SES porabijo manj časa z vrstniki in ob reševanju konfliktov sprejemajo več pomoči s strani staršev, kar bi lahko pozitivno vplivalo na interakcijo med njimi v smislu recipročnosti.

Kohlberg[9] v zvezi s socio-kulturnimi faktorji ugotavlja, da so razlike v posameznikovi morali odvisne od intenzivnosti njegove socialne participacije, ki je pogojena s SES. Človek nižjega SES zelo malo ali sploh ne sodeluje v družbenih institucijah in so zanj enostavno objekt prisile. Človek srednjega SES pa gleda na družbo in njene zakone kot na produkte različnih ideoloških in interesnih skupin, ki stremijo za tem, da izberejo najboljšo odločitev za urejanje socialnega življenja. Omenjenih rezultatov in interpretacije ne smemo generalizirati na naše družbene razmere.

Starši nižjega in srednjega SES se sicer malo razlikujejo po postavljenem rangu moralnih vrednot, ki bi jih želeli za svoje otroke. Oboji najviše postavljajo poštenost. Vendar pa se njihovi otroci po stopnji poštenosti nekoliko razlikujejo.. Otroci višje ekonomske skupine z leti postajajo bolj pošteni kot otroci nižje skupine. Najbolj sprejemljiva razlaga za take razlike v moralnem vedenju je ta, da so te nastale zaradi razlik v priložnostih za socialno sodelovanje in prevzemanje različnih družbenih vlog. Te razlike so pogojene s SES. Od posameznikove pozicije v družbi je odvisna njegova razlaga raznih družbenih institucij in moralnih norm družbe. Na pravila in zakone gleda čisto drugače tisti, ki pri postavljanju le-teh sodeluje, kot pa tisti, ki je pasiven. Dejstvo, da človek nima sam nobenega vpliva na tok dogajanja, ki ga te institucije določajo zanj, pomeni, da mu ne preostane nič drugega, kot da se postavljenim pravilom in normam podredi ali ne.

Ljudje z višjega SES pa več sodelujejo v družbenih institucijah in dajejo večji pomen sodelovanju. Na družbena pravila in zakone gledajo kot na produkte različnih ideoloških in interesnih skupin, ki stremijo za tem, da izberejo najboljšo možno odločitev, ki bo pomagala urejati družbeno življenje. Slednje pravilom obnašanja pojmujejo kot demokratično ustvarjanje reda. Če se nekdo s postavljenimi pravili ne

strinja in se jim ne podredi, jih mora poskušati spremeniti, ne pa jih kršiti. Vendar tako interpretacijo z vidika statusne pogojenosti socialne participacije lahko le zelo omejeno apliciramo na naše družbene razmere.

b) Odnos otrok - starši in tip vzgoje otroka

Odnos otrok-starši pomeni podlago otrokovim izkušnjam o svetu, naravi njegovih medosebnih odnosov in prevzemanju različnih vlog v življenju. Nedoslednost v disciplinskih ukrepih staršev je za razvoj otrokove moralnosti še bolj negativna od brezpogojnega, enostranskega odnosa, ki ga Piaget imenuje moralnost pod pritiskom. Prav tako razvoj moralnosti v smeri avtonomnosti ovira atmosfera, kjer je med starši in otrokom malo komunikacij in prevladujejo zapovedi, ali kjer so otroci prepuščeni samim sebi in starši slabo skrbijo zanje, kjer ni enakopravnosti, vzajemne pomoči in razumevanja, otrok pa je preobremenjen z zahtevami, katerih vzrokov še ne more dojeti in jih interpretirati drugače kot fizične fenomene.

V normalnih pogojih družinske interakcije otroci občudujejo svojo družino. Če je obnašanje njenih članov družbeno negativno in nesprejemljivo, bo otrok tudi tako obnašanje usvojil kot standard in se bo obnašal na način, ki ga družba obsoja. Če pa so odnosi starši - otrok nezadovoljivi, se lahko odražajo v nespoštovanju in destruktivnosti, bežanju iz šole in celo v mladinski delinkventnosti.

Družina lahko s svojimi vzgojnimi postopki vpliva na to, da se bo otrokov moralni razvoj odvijal v smeri avtonomnosti. Starši se morajo vživeti v otroka oz. na njegovo razvojno stopnjo in mu dajati občutek enakosti s poudarkom na obveznostih ter pomanjkljivostih pri opravljanju nalog, ki mu jih postavljajo. V primerih iz vsakodnevnega življenja naj ugotavljajo njegove potrebe in pomanjkljivosti njegovih dejanj ter mu nakazujejo posledice. Ob tem pa morajo ustarjati atmosfero vzajemne pomoči in razumevanja. Če bodo odnosi starši-otrok takšni, bodo starši lahko bolj vplivali na otrokovo moralno obnašanje kot katerakoli druga avtoriteta. Močne emocionalne reakcije bomo opazili pri otroku takoj, ko bomo od njega zahtevali nekaj, kar je v nasprotju s pravili, ki so jih postavili njegovi starši. Ugotovljeno je, da niti stopnja uporabe nagrade, odsotnost fizičnega kaznovanja, niti to, kako zgodaj in v kolikšni meri so starši postavljali otrokom svoje zahteve in jih učili raznih dobrih navad, ne vpliva toliko na otrokovo moralno vedenje kot topla emocionalna klima doma.

Najzanesljivejše povezanosti so raziskovalci našli med tipom vzgoje, ki izraža moč vzgojitelja, in pokazatelji moralnega razvoja otroka. Rezultati so konsistentni za otroke vseh starosti in obeh spolov. Vzgoja z izražanjem moči, agresivnosti, fizične kazni, odtegnitvijo materialnih objektov ima negativno vlogo v moralnem razvoju, čeprav pod določenimi pogoji (laboratorij, velika intenzivnost in pojavljanje neposredno pod dejanju) povzroči takojšnjo potlačitev k zadovoljevanju usmerjene odgovore.

Vzgoja, kjer prevladujejo tehnike kaznovanja z odtegnitvijo ljubezni (ignoriranje, izolacije otroka, ekspresija jeze in neodobravanje) ima pozitiven vpliv na otrokov moralni razvoj le pod pogojem, da so starši na otroka čustveno navezani in so mu naklonjeni. Vendar pa so eksperimentalni rezultati s tega področja različni. Odtegnitev ljubezni lahko prispeva tudi k povečanju otrokove potrebe po odobravanju, zato ni

orientiran toliko k rešitvi problemov kot k ravnanju v skladu z zahtevami, s katerimi bo dosegel nagrado.

Vzgoja, kjer prevladujejo tehnike indukcije (pojasnjevanja in razlaganja zahtev, nakazovanja posledic, motiviranje in usmerjanje otroka k bolj sprejemljivemu vedenju) v splošnem pozitivno vpliva na moralni razvoj, v nobenem primeru pa ni v negativni zvezi z indeksi moralnega vedenja.

c) Širše socio-kulturno okolje

Mnoge antropološke, sociološke in psihološke študije so pokazale, da je sociokulturno okolje pomemben dejavnik pri oblikovanju posameznikove osebnosti, njegovega načina razmišnjanja in tolmačenja stvari, ki se mu v življenju zdijo pomembne. O kulturi je navedenih že prek 200 definicij, na kontinuumu od same umetnosti do celotne človekove civilizacije. Zaradi težav pri izbiri sprejemljive definicije je koristneje, da se omejimo na kontekstualne uporabe termina kultura. Schafer[15] ga uporablja v štirih kontekstih: umetnostnem, družbenem, antropološkem in ideološkem. V antropološkem smislu bi lahko rekli, da je kultura "predpisani" sistem obnašanja, ki vsebuje običaje, navade, institucije, socio-ekonomske odnose in naučene načine obnašanja, kot so stališča, prepričanja, vrednote ipd. Kultura determinira način posameznikovega obnašanja in prilagajanja preko spodbujanja določenih načinov vedenja in s tem posredno vpliva na razvoj njegovih osebnostnih karakteristik in oblikovanje vrednot.

Glede na oblike obnašanja, preko katerih socialne vrednote vstopajo v življenje posameznikov, se kulture med seboj močno razlikujejo.

Antropologi so se v svojih študijah pogosto omejevali le na primerjave med osebnostnimi karakteristikami in vrednostnimi sistemi plemen različnih primitivnih kultur s pripadniki zahodne kulture in med njimi ugotovili veliko razlike. Obstajajo pa tudi razlike med narodi znotraj zahodne kulture. Te vrste raziskav pa so dosedaj še metodološko pomanjkljive in nezanesljive. Poudarjajo zlasti primarne družbene institucije in z njimi povezane načine vzgoje otrok kot faktorje, ki vplivajo na posameznikove osebnostne karakteristike, motive, stališča in vrednote.

Kulture se razlikujejo tako glede pojmovanja posameznikovega "jaz-a" in načina usposabljanja posameznika za življenje, kot v pojmovanju socialne situacije same. Z aspekta zahodne kulture socialni odnosi obstajajo le med ljudmi, medtem ko razne primitivne kulture kot socialne pojmujejo tudi odnose med ljudmi in "ne-ljudmi", npr. živalmi, naravnimi pojavi. Tako jim socialno vrednoto lahko pomeni obisk npr. skale ali drevesa, s katerimi se čutijo povezani (Lee).[11]

Samo taka razlaga pa bi bila nepopolna. Način vzgoje otroka sicer pomembno vpliva na njegovo obnašanje in njegove lastnosti, vendar pa tu ne smemo zanemariti z zgodovino pogojenih tradicij, konstitucijskih razlik med posamezniki, trenutne ekonomske situacije, proizvajalnih sil in proizvajalnih odnosov. Način življenja neke družbe in lastnosti, ki so karakteristične za njene pripadnike, rezultira s celotnega kompleksa zgodovinskih, ekonomskih, socialnih in psiholoških faktorjev. Res pa se ta način življenja izraža tudi v odnosih staršev do otrok (Fromm)[12].

Prav tako je družbeni sistem, kot način in oblika vzajemnih odnosov med člani skupin ali širše skupnosti o določenem sistemu delovanja, v katerem se posamezniki orientirajo z obstoječimi normami in pričakovanji, ki so povezane z njim, eden izmed pomembnih faktorjev, ki vplivajo na formiranje osebnosti in oblikovanje njenih vrednot oz. vrednostnega sistema. Na osebnost lahko deluje tako posredno kot neposredno. Neposredno preko postavljanja določenih načel obnašanja in vsiljevanja določene morale, posredno pa preko družine, šolskega sistema ter sistema položajev in vlog posameznika v njem. Eden izmed bistvenih vzrokov za takšen vpliv je v tem, da je od družbene ureditve odvisno, kakšne možnosti ima posameznik za svoj razvoj v njej. E. Fromm daje pri oblikovanju osebnosti odločilen vpliv socialnim faktorjem, med katerimi družbeni sistem postavlja na prvo mesto. Ta na osebnost vpliva predvsem preko razlik v premoženjskem stanju, družbeni moči in družbenemu vplivu. Kolikor večje so razlike med družbenimi sistemi, toliko večje so razlike med posamezniki.

Tudi nekatere medkulturne študije o tipičnih oblikah vedenja adolescentov so pokazale na socio-kulturni izvor posameznikovih oblik vedenja. Tako se celo tiste oblike vedenja, ki so posledica dozorevanja organizma, pod vplivom različnih socio-kulturnih razmer pri adolescentih različno izražajo (Toličič)[16].

Obširna interkulturna študija o vrednotah študentov ZDA, Kanade, Avstralije, Izraela in Nove Gvineje, izvedena v sedemdesetih letih, kaže, da so vrednote mladih v podobnejših socio-kulturnih okoljih podobnejše in obratno. Razlike so najmanjše med mladimi v ZDA in Kanadi, Avstralci pa se že nekoliko bolj razlikujejo. Američani so bolj materialistično in storilnostno usmerjeni ter so bolj religiozni. Avstralci pa večjo vrednost pripisujejo svobodi duha, aktivnemu življenju, veselju in zabavi ter medosebnim odnosom. Te razlike avtorji interpretirajo v smislu zgodovinskih vplivov in sociioloških variabel. V severnoameriški družbi je poudarek bolj na dosežku, v avstralski pa na tovarništvu kot na splošni družbeni vrednosti (Lipset, Clark, Ward)[2]. Še večje so razlike med vrednotami izraelskih in gvinejskih študentov v primerjavi s študenti prvih treh dežel. Pri Izraelcih so najpomembnejše vrednote v zvezi z nacionalno varnostjo, osebne in interpersonalne pa so manj aktualne. Rokeach (1973)[2] rezultate interpretira s stresom, pod katerim so Izraelci živeli v času izvajanja preizkušnje. Študentje z Nove Gvineje prav tako visoko pomembnost pripisujejo nacionalni varnosti, miru v svetu, poleg tega pa tudi religiji. To odraža vrednote razvijajoče se dežele, ki teži po nacionalnem združevanju, politični varnosti in neodvisnosti (Feather, 1975)[2].

Tudi medkulturna primerjava med vrednotami slovenskih in kanadskih mladostnikov (Zupančič, 1986)[19] kaže na močno socio-kulturno pogojenost vrednostnih sodb. Slovenski mladostniki so bolj sociocentrično in hedonistično orientirani, kanadski pa egocentrični (individualna uspešnost, pretiž, zunanji videz) in materialistično. Kaže, da so nekatere vrednote univerzalne, tj. odraz človekovih generičnih potreb (sreča, ljubezen, zdravje), druge pa specifične glede na socio-kulturno okolje (lepota, poštenost, uspeh). Terminalne vrednote, tj. želje in potrebe ljudi, so univerzalnejše kot instrumentalne, tj. načini zadovoljevanja želja (Rokeach 1974, Zupančič 1986).[2,19]

Rezultati medkulturnih empiričnih študij celo kažejo, da niti vrstni red stopenj v moralnem razvoju ni univerzalen. Univerzalnost stopenjskih teorij moralnega razvoja, zlasti kognitivnih, velja le za vzorec zahodne civilizacije.

Med nekaterimi indijanskimi in afriškimi plemeni narašča moralni realizem in pojmovanje moralnih pravil kot rigidnih, fiksnih in nesprejmljivih, med nekaterimi ni

nobenih starostnih orientacij (Harighurst, Neugarten)[6]. V okviru arabske kulture pa so ugotovili hitrejši razvoj do stopnje konvencionalnega moralnega presojanja kot v zapadni kulturi, vendar tudi fiksacijo na tej stopnji (Kohlber).

Kaže, da se različne teorije moralnega razvoja, kot kognitivnega in osebnostnega razvoja nasploh, naslanjajo le na določen tip spoznanja, znanja in drugih psihičnih vsebin (npr. formlano logično mišljenje, avtonomna moralnost), ki niso splošna značilnost človekove vrste, temveč izhajajo s specifičnih zgodovinskih, kulturnih in ekonomskih procesov.

5.3. Situacijski faktorji

Hartshorne in May kot najbolj znana raziskovalca, ki sta proučevala vpliv situacijskih faktorjev na posameznikovo moralno vedenje, sta prišla do zaključkov, da so situacijski faktorji najpomembnejši pri predikciji otrokovega dejanskega obnašanja. Ugotovila sta, da se ljudje po različnih moralnih lastnostih ne delijo na moralne in nemoralne, temveč se indeksi njihovega vedenja distribuirajo po zvonasti krivulji. Tendenca k nemoralnim dejanjem je odvisna od stopnje tveganja oz. verjetnosti detekcij. Obnašanje, ki ni motivirano s kaznovanjem ali možnostjo odkritja, je determinirano tudi s situacijskimi faktorji grupnega odobravanja.

Znanje o moralno pravilnem obnašanju le malo vpliva na posameznikovo vedenje. Tudi moralna načela, ki jih je posameznik izoblikoval, so le eden izmed dejavnikov, ki vplivajo na obnašanje v dani socialni situaciji. Določena stopnja znanja in usvojenosti moralnih norm je sicer potrebna, da se posameznik sploh lahko obnaša moralno, vendar pa ni tudi zadostna.

Specifično dejanje sicer determinirajo situacijski faktorji, vendar je predispozicija za moralno vedenje v otrokovi sposobnosti presojanja, predvidevanja posledic dejanj in sposobnosti odlaganja nagrad, tj. močjo ega. Moralno vedenje lahko razlagamo le v skupnem kontekstu posameznikovih potreb, sposobnosti, grupnih vrednot in zahtev situacije. S psihološkega aspekta gledano ne more biti nobeno obnašanje povsem dobro ali povsem slabo, ker obstaja preveč standardov za presojanje moralnih dejanj, da bi lahko oblikovali absolutno sodbo. Moralnega vedenja in moralnega karakterja posameznika tako ne moremo označiti kot produkt dobrih ali slabih motivov ter dobre ali slabe osebnosti.

LITERATURA

1. Bijou, W.S., Child Development: The Basic Strage of Early Childhood, Prentice Hall Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1976.
2. Feather, N.T., Values in Adolescence, In Adelson J. (ed.): Handbook of Adolescent Psychology, J.Wiley and Sons, New York, 1980.
3. Grueneich, R., Issues in the Developmental Study of How Children Use Intention and Consequence Information to Make Moral Evaluations, Child Development, 1982, str.53.
4. Hanks, R., Moral Reasoning in Adolescents: A Feature of Intelligence or Social Maladjustement? The Journal of Moral Education, zv.14, st. 1, Jan 1985.
5. Hendley, B., Butter, E.J., Moral Jugements by Children of the Intentional Behaviour of Friends and Strangers, The Journal of Genetic Psychology, 1981, str. 139.
6. Hoffman, M., Moral Development, In: Carmichael's Manual of Child Psychology (ed.Mussen P.), J.Wiley and Sons Inc., New York, 1970.
7. Israely, Y., The Moral Development of Mentally Reatarded Children: Review on the Literature, The Journal of Moral Education, zv. 14,št.1, Jan 1985.
8. Ivić, I., Milinković, M., Rosandić, R., Smiljanić, V., Razvoj i merenje inteligencije, Zavod za udžbenike i nastavna sredstava, Beograd, 1976.
9. Kohlberg, L., Moral Education in the Schools, In: Studies in Adolescence (ed. R.E.Grinder), Macmillan Publ. Co.Inc., New York, 1975.
10. Langer, J., Teorije psihičkog razvoja, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1981.
11. Lee, D., Culture and the Experience of Value, In: New Knowledge in Human Values (ed. A.H.Maslow), Regnery /Gateway Inc., South Bend, Indiana, 1959.
12. Rot, N., Psihologija osebnosti, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1968.
13. Rotenberg, K.J., Cognitive Processes and Young Childrens Use of Intention and Consequence Information in Moral Judgement, Merril Palmer Quarterly, 1980, str. 26.
14. Sato, F., A Longitudinal Study on Development of Kindergarten Children Operational and Structural Development and Socialization, Fokuku Psychologica Folia, 1980, str. 39.
15. Schafer, P.D., Aspects of Canadian Cultural Policy, Unesco, Paris, 1976.
16. Toličič, I., Nekaj izsledkov primerjalne študije problemov ameriških in slovenskih adolescentov, Slovenija-Paralele 76/44, TT Ljubljana, TOZD EPDJ Paralele, 1974.
17. Trautner, H., Lehrbuch der Entwicklungspsychologie, Göttingen, 1978.
18. Zupančič, M., Nekatere značilnosti moralnega razvoja pri normalnih in mentalno retardiranih otrocih in njegova povezava s kognitivnim faktorji, dipl.naloga, FF, Ljubljana, 1982.
19. Zupančič, M., Psihosocialna pogojenost moralnih vrednot pri mladostnikih, mag.naloga, FF, Ljubljana, 1987.
20. Wright, D., The Psychology of Moral Behaviour, Hazell Watson and Viney Ltd, Aylesbury, 1977.

Filozofija

Appendix

Bibliography

Konflikt interpretacij kot resnica soočanja različnih hermenevtičnih modelov

BORUT PIHLER

"Razlike rojevajo konflikte,
konflikti rojevajo resnice."

Hermenevtični modeli kot modeli našega teoretskega bivanja motrijo tisto, kar je razumeti, znotraj ujetosti v fundamentalnejše filozofske in iz njih izpeljane metodološke modele, pri čemer se ravno kot modeli razumevanja vzpostavljajo skozi razliko: samó filozofsko, teoretsko in metodološko legitimna razlika jim podarja pogoje možnosti veljavnosti in smiselnosti znotraj bestiarija nasprotnikov in nasprotnic, od katerih pretendirajo nekateri oz. nekatere na status resnice brez diference. Usoda takšnih pretendentov vedno končuje v opciji totalitete oziroma totalitarni opciji. Heglovske sanje so postale sanjana realnost ideoloških modelov razumevanja v pričujočem stoletju, modelov, katerih neznosna lahkotnost je sežgala svojo razliko v Auschwitzu. Dozdeva se, da se iz te sanjane realnosti počasi prebujamo, to prebujanje pa je vezano na fundamentalno spoznanje, da je mišljenje lahko legitimno zgolj kot mišljenje razlike znotraj razlik, se pravi kot mišljenje razlike v ontološkem in ontičnem smislu: vzklik "vive la différence!" dobi nov pomen: razlika pomeni dobesedno možnost teoretskega dihanja znotraj različnih hermenevtičnih modelov, "la loi cruelle de la différence" pa dejansko dokončno slovo od krutosti že omenjenih pretendentov. Kdor prenese razliko, mora prenesti konflikt. kdor prenese konflikt, mora prenesti resnico. S to damo pa nikoli ni bilo lahko. Prenesti oz. vzdržati resnico pomeni tu dejansko slovo od nje: tisto, kar nam ostaja v rokah, so modeli resnic, ki se vzpostavljajo skozi razliko in razlike, modeli, ki se teoretsko osmišljajo skozi različne filozofske in metodološke performanse: odpre se obsežno polje teoretskega delovanja, katerega horizont je v principu nesklenjen; nesklenjenosti tega horizonta je strukturno homologna nesklenjenosti posameznih hermenevtičnih modelov, se pravi modelov umevanja in razumevanja tistega, kar je umeti in razumeti. Različni modeli rojevajo konflikte. In to ni nič slabega. Nasprotno. Znotraj sveta življenja se nekaj takega, kar se je nekoč imenovalo filozofija, takó sploh šele začenja; velja pa prav tako za področja posebnih znanosti (takó humanističnih kot naravoslovnih), kolikor tudi te poskušajo kaj razumeti in ne zgolj pojasniti.

Hermenevtično konkretizacijo opisanega stanja je poimenoval Paul Ricoeur s sintagmo "konflikt interpretacij", hkrati pa takó tudi naslovil knjigo, ki predstavlja sklop

večjega števila študij na to témo. Idejo pluralizma teoretskih konceptov povzame deset let pozneje Jean-Francois Lyotard v svojem kratkem zapisu, ki je izšel v obliki knjige z naslovom "La condition postmoderne" (Pariz, 1979), ne sklicujoč se neposredno na Paula Ricoeruja. Vendar to na tem mestu ni pomembno. Nas zanima že omenjana situacija konflikta interpretacij, tu zožena v dvojnostnem smislu: vezana po eni strani na zgodovino hermenevtike, po drugi strani orientirana ob sodobnih filozofskih modelih; avtor, ki nas bo predvsem zanimal: Paul Ricoeur /"Le conflit des inteprétations" - Essais d'herméneutique, Editions du Seuil, Paris 1969 (zbirka študij, ki so izhajale v letih 1960-1969): sicer je Ricouer avtor niza filozofskih del: "Gabriel Marcel et Karl Jaspers", "Karl Jaspers et la philosophie de l'existence", "Histoire et vérité", "De l'interprétation - Essai sur Freud", "Philosophie de la volonté" I, II, "Idéas directtrices poiur une phénoménologie d'Edmund Husserl", "La Métaphore vive", "Temps et Récit" I, II, III; in drugih./

Ricoeur vpelje problematiko hermenevtike skozi dvojno optiko: po eni strani je zanj zavezujoč trenutek, ko pride do medsebojnega povezovanja med hermenevtiko in fenomenologijo, po drugi strani ve, da je hermenevtika to, kar je, zgolj skozi dva tisoč pet stoletno zgodovino zahodnoevropske civilizacije. Konkretizacija vprašanja, ki ga zanima v študiji "Eksistenca in hermenevtika", zahteva tako hipen pogled v preteklost in bežno refleksijo mest, ki so za njegov problem pomembna. - Izvor hermenevtičnega fenomena v antični Grčiji; razvoj hermenevtične problematike na področju eksegeze (predvsem eksegeze biblije): osrednji problem eksgeze kot discipline je, kako razumeti nek tekst, dalje, problem interpretacije, ki se dogaja znotraj določenega komunikacijskega sklopa, ki zaobsega tradicijo in aktualno stanje duha; problem vnaprejšnjih sodb, predsodkov, dogem, avtoritete, pisave, ipd. Vprašanje, ki si ga moramo postaviti po Ricoeurju, je naslednje; zakaj in v čem zadevajo bistvenostno eksegetska vprašanja filozofijo? Odgovor, ki ga tu Ricoeur delno preuranjeno ponudi, je naslednji: predvsem iz dveh razlogov:

(1) - eksegeza poseduje zaključeno teorijo znaka (signe) in pomena (signification); da jo lahko najdemo že v Avguštinovem delu "De doctrina christiana";

(2) - tej teoriji prirejeno komplementarno spoznanje, da lahko vsak tekst nosi v sebi potentialiter več pomenskih slojev.

Kar nadalje pomeni, da velja izdelati takšen pojem pomena, ki je mnogo kompleksnejši od pomena oz. teorije takoimenovanih enoznačnih znakov, ki jo zahteva logika deduktivnega dokazovanja (Le **C**onflit **d**es **I**nterprétations; **CdI,** 8). Pri hermenevtiki kot metodološki hermenevtiki je tako prisoten splošen problem razumevanja, kar pomeni, da hermenevtika kot "hermenevtiké téchne" ni zgolj čista tehnika dešifracije smisla. Tak hermenevtični koncept ima po Ricoeurju svoj izvor že pri Aristotelu, oziroma opredelitvi smisla besede hermenevtika, kot jo najdemo v njegovi "Perì Hermeneías" (eni od knjig "Organona"). Tu najde Ricoeur naslednje bistvene stvari: pri Aristotelu "hermeneia" ni omejena na alegorijo, ki kot taka zahteva razlago, tolmačenje oz. interpretacijo, pač pa je vezana na vsako smiselnostno govorjenje, celo smiselnostni govor sam je pri Aristotelu dojet kot "hermeneia", bolj enostavno povedano: že v tistem trenutku, ko izrekamo nekaj o nečem, interpretiramo dejanskost. Vsako govorjenje, da je "hermeneia" zato, ker posega izjava s posredovanjem smiselnostnih izjav po dejanskosti, ali celo poskuša postati zamena za njo. In konsekvenca: izjava ni nikoli goli izvleček iz domenvno nespornih čutnih vtisov, ki se

nanašajo neposredno na stvari. In ravno v tem najde Paul Ricoeur prvo in izvorno razmerje med konceptom interpretacije in konceptom razumevanja, izvorno razmerje, iz katerega sledijo pozneje tehnična vprašanja razlage tekstov, vprašanje različnih teorij pomena, lingvistična vprašanja in v nadaljnjem vse tisto, kar zaobsega "hermenevtični kozmos". Razvoj, zgodovinski razvoj, je bil na tem področju počasen, vendar zanesljiv; konceptualizacija tega razvoja je vedno odvisna od avtorja, ki ga tematizira: Ricoeur se tu obnaša tradicionalno: na prelomu iz osemnajstega v devetnajsto stoletje se iz eksegeze razvije splošna hermenevtika; pri Schleiermacherju se postavi vprašanje po razumevanju kot takem, medtem ko postane pri Diltheyu hermenevtični problem flozofski problem par excellence: sámo zgodovinsko dogajanje postane hermencia, svet dojet kot tekst, duhoslovne znanosti pa konceptualizirane s pomočjo hermenevtičnega metodološkega instrumentarija, ki se veže tu z njegovo filozofijo življenja, vse s ciljem, da bi pridobile duhoslovne znanosti isto rigorozno veljavnost, kot jo sicer poseduje naravoslovje.

Diltheyu je šlo za to, da se izdela takšna kritika zgodovinskega spoznanja, ki bi bila utemeljena in domišljena prav tako kot Kantova "Kritika čistega uma". Diltheyevemu načrtu "kritike historičnega uma" bi se naj podredili različni postopki klasične hermenevtike: tematiziranje notranje povezanosti teksta, problematika vzajemnega sklopa, aspekti zunanjih pogojev, ki so soprisotni v nastajanju teksta, psihološke predpostavke, soprisotne v nastajanju teksta idr.

Ricoeur izpostavi tu naslednje: pri Diltheyu prebije hermenevtični problem okvire spoznavne teorije: (raz)umevanje postane psihološki problem /izraz "razumevanje" uporabljamo kot metodološki pojem, izraz "umevanje", kadar govorimo o filozofski hermenevtiki, "(raz)umevanje", ko merimo na njuno hkratno prisotnost v določenem teoretskem konceptu/, kajti (raz)umevanje pomeni za končno bitje postaviti oz. vživeti ("einfühlen") se v neko drugo življenje, življenje z njegovimi kategorijami pa tematizira Dilthey v svoji "Lebensphilosophie". - Konceptualizacija zgodovinskosti (raz)umevanja pri Diltheyu proizvede nadaljnje probleme; paradoks zgodovinskosti: kako lahko zgodovinsko bitje zgodovinsko (raz)umeva zgodovino? Na kak način se življenje skozi proces izražanja objektivira? Kako je skozi proces objektiviziranja pomendajajoče in kaj je s tistim, ki te pomene razumeva? Hkrati postaja očitno, da je sámo dogajanje moči življenja nekaj drugega kot (raz)umevanje proizvedenih pomenov i njihovo povezovanje v strukturirane smiselnostne sklope. (CdI, 9). Na tem mestu se zgodi nekaj, kar je sicer značilno za Ricoeurja in kar se sprva dozdeva kot prakticiranje eklekticizma. Kaj se zgodi? - Ricoeur ravna tu dejansko zelo enostavno. Postavi si vprašanje: če življenje že v sami svojo osnovi ne bi bilo nosilec pomena, ne bi moglo (raz)umevanje nikjer začeti, in ali tako ni potrebno, da bi namreč lahko fiksirali izhodiščno točko za (raz)umevanje, vnesti v življenje sámo tisti imanentni razvoj, ki ga je Hegel dojel kot razvoj pojma? Sledi sklep: na področju fenomenologije velja iskati teoretske reference, na kateri bi lahko navezali hermenevtični problem; hermenevtiko velja filozofsko utemeljiti v fenomenologiji. Vendar je zdaj tu že govor o fenomenologiji à la Heidegger in Gadamer, oziroma o njenih izvorih pri Husserlu. Milo rečeno, gre za razmišljanje en passant. Vendar je tu pomembnejše nekaj drugega: na tem mestu in na naslednjih postane razvidno, kako vpelje Paul Ricoeur različne filozofske modele kot hermenevtične modele, kako jih konceptualizira kot medsebojno dopolnjujoče se, namreč v tem smislu, da ima vsak hermenevtični model prav na svojem nivoju: torej pravi medsebojno koordiniran teoretski pluralizem, in veliko manj konflikt interpretacij. Vendar o tem nekaj več besed ob koncu naše študije.

Kako utemeljiti hermenevtiko v fenomenologiji? Ricoeur meni, da je to moč storiti na dva načina:

(1) - tako, da enostavno sestopimo na teren ontologije *umevanja* (Heidegger, Gadamer);

(2) - tako, da izberemo daljšo pot, ki vodi preko metodoloških refleksij *razumevanja* (in drugih hermenevtičnih kategorij) v eksegezi, zgodovini, psihoanalizi, Heglovi fenomenologiji duha, po poti, ki vodi tudi preko lingvističnih, semantičnih, etnoloških, strukturalnih in drugih problemov.

Tu se že začenja nakazovati *"hermenevtični kozmos"* v delu Paula Ricoeurja; tu, kot smo že nekje napisali, postane hermenevtika vse. To je edinstven hermenevtični koncept, vezan v veliki meri, ali celo izključno, na izjemno teoretsko erudicijo njegovega avtorja. Ricoeur je to počel že v časih, ko je bilo takšno početje za Sartra nekaj nezaslišanega, za strukturaliste in Lacana pa vsaj nekaj močno dvomljivega (en passant je Lacan pogubno kritiziral hermenevtiko), pa tudi za avtorja pričujoče študije nekaj, čemur bi se naj prava filozofija izognila. Tisto, kar je Paul Ricoeur pomembnega anticipiral, in to ne glede, ali se z njegovim konceptom strinjamo ali ne, je prezentiranje možnosti teoretskega sobivanja različnih filozofskih modelov, ki se lahko medsebojno dopolnjujejo, ali pa so med seboj v konfliktu, ki pa s svojo prisotno dejanskostjo potrjujejo možnosti pluralizma filozofskih modelov; in samo preko tega pluralizma filozofskih modelov je možen korak k dejanski "demokraciji mišljenja", demokracija mišljenja pa je pogoj možnosti našega konkretnega sobivanja na način demokracije. Čisto enostavno povedano: noben teoretski koncept ne more legitimno položiti roke na celoto; Heglove sanje so dokončno izsanjane, zanimivo, da Husserlove niso.

Kako kritizira Ricoeur možnost vzpostavitve direktne ontologije? Ontologija umevanja, kot jo še imenuje, ne jemlje v ozir problematike hermenevtične metode, prodre takoj v domeno ontologije končnega bivajočega, najde umevanje kot modus biti, kot temeljni način biti tubiti ("Dasein"). Namesto vprašanja: pod kakšnimi pogoji lahko spoznavajoči subjekt *razumeva* nek tekst ali zgodovino, je postavljeno vprašanje: kako je strukturirano bivajoče, katere bit je odlikovana z *umevanjem*? in še: hermenevtični problem postane tako delno področje analitike tistega bivajočega, tistega tubitno bivajočega, ki eksistira kot umevajoče. Ricoeur drugače: "Preden bom pojasnil, zakaj predlagam sledenje bolj vijugasti in težji poti posuti z lingvističnimi in semantičnimi razmišljanji, naj priznam polno legitimnost te ontologije umevanja." (CdI, 10). Odnos pa podrobneje fiksira takole: ontologija umevanja, da ni kontrarna možnost njegovi poziciji, da analitika tubiti ni drugi pol v alternativi, ki bi nas prisiljevala, da izbiramo med ontologijo umevanja in spoznavno teorijo interpretacije. Ricoeur se tako ne odreka refleksiji na nivoju ontologije, ne sprejema pa vzpostavitve takšne ontologije, ki se umika metodološki zahtevi in se dviguje nad krog interpretacije, ki ga sama teoretizira. Heideggrova in Gadamerjeva ontološka zahteva je tu postavljena pod vprašaj, vendar ne na tak način, kot je to storjeno pri Emiliju Bettiju, kjer je ontologija dejansko vržena čez krov.

Ontologija ostaja pri Ricoerju cilj, je na koncu in ne na začetku poti; problem pa se tako postavi v obliki naslednjega vprašanja: kaj se zgodi s spoznavno teorijo interpretacije, ki izhaja iz refleksije o eksegezi, o metoditiki zgodovine, refleksije o psihoanalizi, o strukturalizmu idr., če je konfrontirana z ontologijo umevanja?

Poskušajmo premisliti z Ricoeurjem bistvene momente te ontologije umevanja. - Kako razumeti preobrat, ki postavlja na mesto spoznavne teorije interpretacije

ontologijo umevanja? Na začetku je potrebno preseči predvsem ,po Ricoeurju, subjekt - objekt konstelacijo in postaviti v središče spraševanja bit sámo. Tubit kot "tu" vse biti se razkrije kot tisto bivajoče, ki eksistira v modusu umevanja biti. Umevanje ni več modus spoznanja, pač pa način biti tistega bivajočega, ki eksistira kot umevajoče. Po Ricoeurju je v principu v to smer prodiral že Dilthey; pomembneje pa je, ko gre za oblikovanje hermenevtike v ontoloških pojmih, kaj je v tej zvezi z relacijo Husserl - Heidegger, pri čemer da se pri tako zastavljenem vprašanju nujno znajdemo v situaciji, ko je potrebno Husserla interpretirati skozi Heideggrove pojme. Izhodiščno delo za tak pristop je Husserlova "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie". Tu se da najti marsikaj, kar imenuje Ricoeur "fenomenološka pobuda za ontologijo". Husserlov prispevek k hermenevtiki da ima dvojen značaj:

(1) - po eni strani izpeljuje v poslednji fazi fenomenologije kritiko objektivizma do njenih poslednjih konsekvenc;

(2) - po drugi strani se že pripravlja pot ontologiji umevanja; tematiziran je pojem "Lebenswelta", se pravi nivo izkustva, ki je pred vsakim subjekt-objekt odnosom.

Osnovo za to pa najde Ricoeur že v dejstvu, da tematizira Husserl "Logičnih raziskav" subjekt kot intencionalni pol, kot nosilca intencionalnosti, ki mu ne stoji nasproti kot korelat narava, pač pa polje pomenov. Fenomeni so korelati intencionalnega življenja, oziroma pomenske enote, ki izraščajo iz intencionalnega življenja.

Pri Heideggru gredo stvari radikalno naprej in ker osnovne poteze njegovega poskusa že poznamo, zgolj še ta za Ricoeurja pomembna naznaka: vprašanje resnice se več ne postavlja kot problem metode, pač pa vprašanje po pojavljanju biti za bivajoče, ki eksistira v umevanju biti (CdI, 14). Od čiste ontološke zahteve pa se velja po Ricoeurju na vsak način distancirati. Zakaj? Ni v stanju odgovoriti na vsa tista vprašanja, ki predpostavljajo osnovni motiv Ricoeurjevega početja: kako oblikovati organon za eksegezo, orodje, metodloški aparat, ki bo omogočal njeno funkcioniranje? Kako utemeljiti humanistične znanosti nasproti naravoslovju? Na kakšni osnovi je možno dati ustrezno sodbo znotraj *konflikta interpretacij*, ki so uperjene na isti tekst ali isti zgodovinski dogodek (ključno vprašanje)?

Če Heidegger v metodološkem smislu ne daje nikakršnih konkretnih odgovorov, potem je po Ricoerju primerneje začeti pri izpeljanih formah razumevanja in znotraj njih nakazati mesto njihovega izvora (CdI, 14). To nadalje pomeni, da velja začeti na tistem nivoju, kjer se razumevanje dogaja; področje dogajanja razumevanja pa je *jezik*. Teoretski interes se tako osredini ob tistih disciplinah, ki negujejo interpretacijo na metodloški način; resnica in metoda nista več ločevani. Kaj še ni tematizirano? Tisti, ki razumeva. Umevanje, ki rezultira iz analitike tubiti, za Ricoeurja ni sprejemljivo, vsaj na začetku ne. Pomeni zanj nadalje, da je potrebno izdelati novo problematiko eksistence, to pa da je možno zgolj na osnovi tistega pojma interpretacije, ki je skupen vsem hermenevtičnim disciplinam, oziroma bolje, na osnovi semantične konceptualizacije takšnega pojma interpretacije. Ta semantična konceptualizacija pri Ricoeurju pa živi, oziroma je struktuirana, iz osrednje teme oz. problematike *znakov z večkratnim smislom, simbolnih znakov z večkratnim smislom* /"multiple sens"/ (CdI, 15).

Če poskušamo še na kratko pojasniti, kako tematizira Ricoeur pristop k vprašanju po eksistenci po poti semantike: semantična osvetlitev mora pokazati, da je razumevanje večznačnih ali simbolnih izražanj moment samorazumevanja: semantičnemu aspektu se tako pridruži refleksivni. Vendar to še ni vse: subjekt razumevanja postaja *eksistenca*, ki

odkriva skozi posredovanje razlage svojega življenja, da je postavljena kot nekaj bivajočega, še preden sámo sebe postavlja: "Tako bi odkrila hermenevtika način eksistiranja, ki bi skoz in skoz ostajal *biti-interpretiran*. Samó refleksija, ki se sama ukinja kot refleksija, lahko vodi do ontoloških korenin razumevanja" (CdI, 5). Tako se razgrnejo pred nami *semantični, refleksivni, eksistencialni* in *ontološki* nivo.

Za sámo tematiziranje hermenevtičnega polja pa je odločilnega pomena *semantični nivo:* potrebno je namreč dojeti in sprejeti uvid, da se vsako ontično razumevanje ali ontološko umevanje izražata najprej in vedno v *jeziku* oz. skozi posredovanje jezikovnega fenomena. To pomeni nadalje za Ricoeurja, da je potrebno iskati v *semantiki* centralno os, na katero lahko naslonimo celotno hermenevtično polje, ki posredno in neposredno živi iz fundamentalnega Gadamerjevega spoznanja: "Bit, ki jo lahko (raz)umevamo, je jezik." - Če je semantika tako odločilnega pomena, potem velja izdelati tisto, kar imenuje Ricoeur *"semantični vozel hermenevtike"* ("le noeud sémantique"), ne glede na to, za kakšno hermenevtiko gre. S hermenevtiko so namreč težave že na samem začetku, ker je dejansko izredno kompleksen in razvejan fenomen: v osnovi počiva troje fundamentalnih možnosti: (1) - *filozofska* hermenevtika, (2) - hermenevtika kot *splošna teorija interpretacije* v metodološkem smislu, (3) - *specialne* hermenevtike. In tu se celo zgodba šele začne: obstajajo različni modeli filozofskih hermenevtik, splošnih teorij interpretacije je cel niz, medtem ko bi bilo potrebno za sistematiziranje specialnih hermenevtik, samó osnovno sistematiziranje, posebno znanstveno delo. To velja na tem mestu omeniti, ker se dogaja (tudi pri nas), da se recimo določena specialna hermenevtika ponuja kot "hermenevtika", ali pa da se posamezni interpretacijski problemi posebnih ved ponujajo kot "hermenevtični" problemi. Napredujoči posel filozofije in znanosti pa je ravno v subtilnem in preciznem razlikovanju fenomenov, ki jih poskušata dojeti in konceptualizirati; tu niso važne samó razlike, ampak celo nianse.

Ricoeurju gre za izdelvo fundamentalnih aspektov hermenevtike, in tisto, kar najpoprej najde kot skupen element v različnih hermenevtičnih disciplinah (kot jih on razume), od eksegeze do psihoanalize, je čisto določena *arhitektura smisla* ("architecture du sens"), ki da jo karakterizira eksistenca *dvojnega smisla* ("double sens") ali *večkratnega smisla* ("multiple sens"), kar vse je dejansko manifestacija strukture smisla ("structure du sens"), ki se vzpostavlja skozi dejstvo, da skoz in skoz nekaj razkriva in nekaj prikriva. Tako se analiza jezika pri Ricoeurju osredini v semantiki "razkritosti - prikritosti" ("montré-caché), v semantiki "razkrivanja-prikrivanja", ali drugače, v semantiki večznačnih izraznih form. Te večznačne izrazne forme poimenuje Ricoeur s skupnim izrazom *simbolika* ("la symbolique"). Kot bomo videli pozneje, daje Ricoeur pojmu simbola univerzalni pomen, po drugi strani pa to ni tisti pomen, ki ga daje pojmu simbola oz. pojmu simbolne forme Ernst Cassirer, ki je fenomen simbolnega povzel v samo definicijo človeka kot "animal symbolicum", oziroma kot "animal symbola formans". Cassirer pozna pet fundamentalnih simbolnih form (jezik, mit, religija, umetnost, znanost; v razpravi "Essay on Man" zadevo delno razširi), ki jih zgodovinsko in logično konceptualizira na tak način, da predstavlja njegovo izredno obsežno delo "Filozofija simbolnih form" I, II, III celoto človekovega simbolnega delovanja, celoto, ki jo Cassirer označuje kot celoto *"kulture"* (koncept kulture je tu specifično Cassirerjev), filozofijo simbolnih form pa kot *filozofijo kulture*. Pri Paulu Ricoeurju je stvar bistveno drugačna, čeprav gre tudi tudi pri njem za univerzalizacijo pojma

simbola; dobesedno označuje simbol takole: "Simbol je zame vsaka pomenska struktura, kjer označuje neposredni, primarni, dobesedni smisel, po vrhu še drugi, posredni, sekundarni, figurativni smisel, ki je lahko dojet samó preko primarnega. To področje izrazov z dvojnim smislom konstituira pristno hermenevtično polje" (CdI, 16). -Temu dojetju *simbola* ustrezno dobi tudi pojem *interpretacije* čisto določen pomen: "...; interpretacija, bomo rekli, je miselno delo, ki obstoji v dešifriranju prikritega smisla v prisotnem, v razvijanju pomenskih nivojev, ki jih implicira dobesedni pomen; ..." (CdI, 16). *Simbol* in *interpretacija* postaneta tako komplementarna oz. korelativna pojma: eden napotuje na drugega; z interpretacijo imamo opravka takrat, ko nam danost simbola prezentira večkratni smisel, in samo skozi interpretacijo se lahko tako večkratnost smisla razkriva. Simbol in interpretacija predstavljata fundamentum Ricoeurjevega hermenevtičnega kozmosa, po drugi strani pa reprezentirata dvojnostno omejitev semantičnega polja; iz te omejitve pa rezultira po Ricoeurju vrsta nalog. Glede na simbolne izrazne forme se mu zdi naloga lingvistične analize dvojna:

(1)^0 - po eni strani je potrebno spraviti skupaj kar se da širok in popoln inventar simbolnih form. Za začetek takšne raziskave je po Ricoeurju induktivni postopek edina možna pot, če hoče odkriti *skupno strukturo* različnih oblik simbolnega izraza. Vsi simbolni izrazi so bistveno zavezani jeziku.

(2)^0 - Nastali inventar različnih oblik simbolnega izraza pa zahteva kot svojo dopolnitev *"kriteriologijo"* ("critériologie"), ki mora ugotoviti semantično konstitucijo sorodnih form: konstitucijo metafore, alegorije idr. Odgovoriti na vprašanje, kakšno vlogo igra alegorija pri prenosu smisla ("transfert du sens")? Ali je analogija edina možnost povezovanja enega smisla z drugim? Kako je možno intergrirati v konstitucijo simbolnega smisla tiste sanjske mehanizme, ki jih je odkril Freud? Ali jih lahko brez nadaljnjega priključimo k retoričnim formam metafore in metonimije? In druga vprašanja, na katera mora odgovoriti, glede na problem inherentne strukture simbolov, kriteriologija.

Ta *kriteriologija*, kakor imenuje Ricoeur raziskovanje možnosti prenosov smisla, mora biti povezana z raziskavo *postopka interpretacije*. Kot namreč vemo, definira Ricoeur polje simbolnih izrazov v strogi korelaciji z metodami interpretacije. To nadalje pomeni, da je tudi narava problemov na obeh področjih korelativna. Problem različnih hermenevtičnih disciplin, ki se , denimo, lahko ukvajrajo z enim in istim tekstom: recimo, da nek tekst najprej razložimo z metodo fenomenologije religije, nato s psihoanalizo, pa s klasično strukturalno metodo, (očitno je, da bomo takó prišli do bistveno različnih konstitucij smisla), je Ricoeur rešil na tak način, da izpeljuje svoj pojem interpretacije iz *večkratne determinacije* simbolov ali njihove *naddoločenosti*. Vsaka posebna interpretacija aktualizira enega od aspektov večkratne determinacije in prevaja mnogoznačnost simbola s pomočjo določenega modela tolmačenja v svoj "kod". S tega zornega kota postane ena od nalog kriteriologije tudi tematiziranje odnosa oblike interpretacije do teoretske strukture vsakokratnega hermenevtičnega modela. To še nadalje pomeni: nikakor ne gre imeti omejene optike posameznega hermenevtičnega modela za njegov manko, ker je ravno izbor te optike njegov najpristnejši smisel. Hkrati pa to dejstvo posredno vzpostavlja polno legitimnost različnih hermenevtičnih modelov, tako da ne gre zgolj za *specialne*, ampak za *specialistične* modele, katerih rezultatski korelat je ustrezno konstituiran smisel. Še nadalje pa to pomeni, da je s tem hkrati onemogočena možnost vzpostavitve kakršnegakoli objestnega hermenevtičnega modela, ki bi si drznil položiti roko na celoto. In tako je prav.

Ena od konsekvenc Ricoeurjevega opredeljevanja semantične naloge hermenevtke je, da ni možno ločevati pojma resnice od pojma metode. To ni samo po sebi umevno: pri Gadamerju je na primer hermenevtično izkustvo resnice pred vsakim metodološkim dojetjem. Naslednja konsekvenca (pomembna je zaradi Ricoeurjevega siceršnjega odnosa do fenomenologije) je v razmejevanju nasproti "teoriji pomena "pri zgodnjem Husserlu, kjer je pomen dojet kot ireduktibilni ekvivokni pomen. Zato fenomenologija "Logičnih raziskav" ne more biti hermenevtična, lahko pa je po Ricoeurju fenomonologija poznega Husserla, se pravi fenomenologija "Lebenswelta", ki ga karakterizirata temeljna dvosmiselnost (CdI, 19). Vendar to početje hermenevtike, omejeno na polje semantike izrazov z multiplim smislom, tudi če se sklicuje na posamezne filozofe, še ni filozofsko, oziroma, kot pravi Ricoeur, ne zadošča, da bi označili hermenevtiko za filozofsko. Kako priti torej do filozofske hermenevtike?

Najpoprej pa je potrebno priznati, da je fenomen jezika funkcija nečesa drugega, da ga naddoloča neka druga bistvenost, da je ujet v čisto določena posredovanja, ki imajo nelingvistični karakter. Jezik je po Ricoeurju napoten na eksistenco, to pa da nas vrača k Heideggru. Preseganje lingvističnega nivoja motivira želja po ontologiji, vendar ta želja sama kot taka ne zadošča. Na tem mestu se Ricoeurju vrne že znan problem: kako povezati semantiko z ontologijo, ne da bi se izpostavili očitkom, ki so bili izrečeni Heideggrovi analitiki tubiti? Ricoeur odgovori enostavno in jasno: vmesna stopnja na poti do eksistence je refleksija, ki povezuje razumevanje znakov s samorazumevanjem. Ko je govor o refleksiji, smo takoj pri Husserlu: hermenevtiko velja ponovno cepiti na fenomenologijo: v modificirani obliki na teorijo pomena "logičnih raziskav", hkrati pa tudi na nivoju problematike cogita, ki jo Husserl razvija od "Idej ... I" do "Kartezijanskih meditacij". Kakšni so nadaljnji koraki?

Ricoeur jih naznači takole: vpeljava dvojnih pomenov na semantično polje pomeni opustitev ideala enoznačnosti, ki ga proklamirajo "Logične raziskave"; omejevanje dvosmiselnih pomenov s samospoznanjem pomeni hkrati fundamentalno spreminjanje problematike cogita; ta interna reforma refleksivne filozofije prinaša po Ricoeurju možnosti za odkritje nove dimenzije eksistence, hkrati pa pomeni razstrelitev cogita. Kaj to pomeni?

Ricoeur vpelje sintagmo "le soi de la compréhension de soi". Za ta "soi", "sebstvo", "das Selbst", "jaz", ne vemo vnaprej, ampak šele po interpretaciji, čeprav je to usvojitev vodila želja, da bi razumeli sami sebe. Zakaj je temu tako? Ali konkretno: zakaj se lahko "le soi", ki *vodi* interpretacijo, ponovno doseže zgolj kot *rezultat* interpretacije? - Po Ricoeurju iz dveh razlogov: kartezijanski cogito, ki se konstituira skozi preskus dvoma, je *nična*, čeprav *nepreseglji*va resnica. Kaj to konkretno pomeni?

Ricoeur razume zadevo na naslednji način: Descartesov cogito me cogitare je resnica, vendar resnica, ki sama sebe postavlja in se kot taka ne da niti verificirati niti deducirati. Hkrati postavlja bit in akt, eksistenco in dejanje duha: sem - mislim; eksistirati pomeni zato misliti: eksistiram, kolikor mislim. Ta resnica pa je nična, in to po Ricoeurju zaradi naslednjega: nična, ker predstavlja zgolj prvi korak, ki mu ne more slediti drugi tako dolgo, dokler se ego ega cogita ne najde ponovno (in šele sedaj dejansko zares) v ogledalu svojih objektov, svojih del in svojih dejanj: "Refleksija je slepa intuicija, če ni posredovana skozi tisto, kar je Dilthey imenoval izraze, v katerih se objektivira življenje" (CdI, 21). Izrazi,, v katerih se objektivira življenje, pa so ravno tisto, kar je potrebno razumeti. Ricoeurjev "hermenevtični kozmos" živi iz tovrstnega

tematiziranja, čeprav pri njem ta sklop še ni do konca izčiščen oz. izkristaliziran. V nekem tekstu smo to poskušali narediti na naslednji način: *Lebenswelt* kot področje objektivacij življenja je domena *prâxisa*, te objektivacije življenja, kot smiselnostno objektivirane objektivacije, predstavljajo področje *simbolnih form*, ki spadajo kot entia creata na področje *poíesisa*, medtem ko je *hermenevtična fenomenologija* /opredeljujemo jo kot razumevanje in razlaga tistega, kar se daje za zavest, v metodološkem smislu, pri čemer zaobsega pojem "hermeneíe" razumevanje in razlago, tisto pa, kar se daje za zavest so "phainómena"; kolikor stopi v ospredje interes za sam "lógos" teh fenomenov, dobi opredelitev hermenevtične fenomenologije novo razsežnost: postane *filozofija (raz)umevanja in razlaga tistega, kar se daje za zavest.* Izraz filozofija ohranjamo, ker ga je večina filozofov dvajsetega stoletja brez pravega razloga vrgla čez krov. Na tem mestu žal ne moremo v tej zvezi vzpostavljati odnosa do Heideggra, Gadamerja in drugih, ker bi že sámo vzpostavljanje razlike nasproti Heideggru, in to zgolj razlike, kar zadeva konceptualizacijo hermenevtične fenomenologije, zahtevalo posebno študijo. Po drugi strani smo tudi svoj koncept tu samó izhodiščno opredelili/, medtem ko je *hermenevtična fenomenologija* kot hermenevtika kot hermenevtiké téchne zavezana ravno dimenziji tega *téchne*. - Ricoeur, kot rečeno, svojega hermenevtičnega kozmosa ne izčisti, kar je v veliki meri razumljivo; področja, na katera se je podal v svojih delih, so izjemno obsežna, po drugi strani pa je njegov interes v prvi vrsti teoretski, in šele potem filozofski. Recimo, da gre pri njem za teoretsko uporabo filozofije.

Kako je moč preseči refleksijo kot slepo intuicijo? Nekaj že vemo o tem preseganju, ki je po Ricoeurju tudi v tem: refleksija lahko zaobsežе naš akt eksistence samó, kolikor predstavlja kritiko del in dejanj, ki so znaki ("signes") tega akta eksistence. Refleksija kot kritika, ne v Kantovskem smislu postavitve vprašanja po pogojih možnosti našega védenja, pač pa kritika v smislu jasnega ozavedenja, da je cogito ponovno dosegljiv zgolj, ali bolje: dejansko dosegljiv zgolj po poti interpretacije objektivacij življenja. Tako bi naj bila refleksija usvojitev našega stremljenja po eksistenci in naše želje po biti skozi dela in dejanja, ki pričajo o tem stremljenju in tej želji. Kartezijanski cogito pa ima še eno "napako": da ni samo nična in nepresegljiva resnica, hkrati je prostor, kot pravi Ricoeur, ki je od samega začetka napolnjen z napačno vsebino in je kot tak "napačni cogito", je cogito samoprevare. Kaj te hude stvari pomenijo? - Po eni strani so vse hermenevtične discipline odkrile (Hegel znotraj svojega koncepta "fenomenologije duha"), da je neposredna zavest predvsem napačna zavest ("conscience fausse"), po drugi strani so trije veliki "razdiralci mask" - Marx, Nietzsche, Freud - utemeljili metode, s pomočjo katerih je moč razkriti zvijačo kartezijanskega cogita. S tega mesta vodi pot v tri različne smeri, oziroma tri obljubljene dežele: *svet ekonomije, volja do moči, nezavedno.* Z aspekta Ricouerjeve hermenevtične potrebe, ali bolje: hermenevtične zahteve, stopi v ospredje tretja: *nezavedno* in njegova psihoanalitska konceptualizacija; svet ekonomije in volja do moči sta s stališča hermenevtičnega motrenja v strogem pomenu besede že mejna fenomena. Psihoanaliza pa je že na samem začetku za hermenevtika predmet par excellence, oziroma bolje povedano: predmet in izhodišče psihoanalize je hermenevtični predmet par excellence: *jezik*; vendar kot bomo videli: na čisto določen način tematiziran jezik. Ricoeur naredi naslednje korake: najprej prizna kot neizpodbitno dejstvo eksistenco jezika, ki ni zreduciran na univokne pomene; zavest kot zavest je vezana na jezik kot simbolno formo v Ricoeurjevem smislu (če se

spomnimo: simbol je za Ricoeurju znak z dvojnim ali večkratni smislom); želja kot potlačena želja se izraža skozi simbolne forme na nivoju sanj, v načinih govorjenja, v sagah, mitih. Jezik je dojet skozi optiko večkratnega smisla, sama hermenevtika pa poseduje po Ricoeurju svoj zadostni razlog zgolj, se pravi, da je utemeljena v radikalnem smislu zgolj, kolikor je moči najti v sami naravi refleksivnega mišljenja *logiko dvojnega smisla.* Takšna logika po Ricoeurju nima več formalnega, pač pa *transcendentalni* karakter: ukvarja se s pogoji možnosti, sicer ne s pogoji možnosti objektivnosti narave, pač pa, kot pravi Ricoeur, s pogoji možnosti usvajanja naše želje po biti. V tem smislu da lahko imenujeno logiko dvojnega smisla, ki je konstitutivna za hermenevtiko, transcendentalno. Da bi stvar še nadalje pojasnil, se Ricoeur takoj na začetku poskuša distancirati od potencialnih nesporazumov v zvezi z "logiko dvoumnosti": da je potrebno principielno razlikovati med dvoumnostjo, ki nastane zaradi *presežka smisla* in ki je predmet hermenevtike, in dvoumnostjo, ki nastane zaradi *konfuznosti smisla,* konfuznosti, ki jo odstranjuje in *mora* odstranjevati logika kot formalna logika. Še vprašanje, ki se takoj postavi: v čem je lahko ta razlika utemljena, če je očitno, da ne more biti utemeljena zgolj na semantičnem nivoju? "Samó problematika refleksije vzpostavlja kot legitimno semantiko dvojnega smisla" (CdI, 23).

Naslednji nivo je eksistencialni nivo; kako razume v tem kontekstu stvar Ricoeur? Nasproti Heideggru se ograjuje na naslednji način: *ontologija umevanja* à la Heidegger, ontologija kot rezultat neposrednega preobrata: "modus biti" (mode d'être") je tu forsiran nasproti "modusu spoznanja" ("mode de connaître"), da lahko predstavlja za posredno in stopenjsko pot, samó horizont, bolj tendenco kot fakticiteto.Temu da je takó predvsem zaradi tega,ker da ni moč stopiti na tla neke ločene ontologlije, ker da se bit razkriva zgolj skozi postopek interpretacije. Tako ostaja po Ricoeurju ontologija umevanja ujeta v metodologijo interpretacije, ki je kot interpretacija zavezana fenomenu hermenevtičnega, kot ga je tematiziral Heidegger. Heidegger proti Heideggru? - Na tem mestu nas to ne zanima; zanimive pa so v tej zvezi konsekvence, ki jih sicer potegne Ricoeur iz pravkar predstavljenih premis: samo skozi *konflikt različnih hermenevtik* se nam lahko razkrije slutnja *interpretirane biti,* in izza slutnje *resnica biti.* Konflikt, interpretacija, resnica - ti fenomeni so v Ricoeurjevem hermenevtičnem kozmosu na usoden način povezani med seboj. Konflikt pa velja tu razumeti v čisto določenem smislu: konflikt interpretacij je dejansko tu *igra razlik,* kolikor gre za sámo bit, *ontološka igra razlik, ontološka igra krutega zakona razlike.* In samó znotraj tega *konflikta kot igre* je moč zaslutiti možnost ontologije. Toda kakšne ontologije?

Ricoeur je tu briljantno dosleden: vsaka posamezna hermenevtika, vsak posamezni hermenevtični model, vsak posamezni model interpretacije razkriva enega od aspektov eksistence (sic!), eksistence, ki utemeljuje njeno metodo, vendar to nikakor ne pomeni, da lahko dospemo s seštevanjem hermenevtičnih modelov do celote, ali vsaj do potencialne celote. Ne. Kaj je potem z možnostjo ontologije? Če nam je bit dostopna skozi različne interpretacijske modele v svoji razlomljenosti, nikoli kot cela bit, ali kot bit sáma, potem je lahko ustrezen pendant tej ontološki situaciji zgolj *pre-* in *razlomljena ontologija:* "Implicitna ontologija, da še več, prelomljena ontologija - tudi to je že ontologija" (CdI, 23). Zato je rezultat konflikta interpretacij sproščujoč: nobena ontologija (tudi *ne* Adornova *negativna ontologija) ne* poseduje več legitimne pravice, da bi se vlegla s svojim truplom na ostale ontologije: vse so del, nobena ni celota; medsebojno pa se per definitionem ne dajo seštevati; spremenjen hermenevtični aspekt

pomeni opustitev prejšnjega. Tako kot se lahko poročimo z novo žensko šele, ko se ločimo od prejšnje, tako je tudi z našim odnosom do ontologij: ontološki harem ni možen. Lahko imamo ljubice, z vsem tveganjem, ki iz tega izvira. Vendar vse te stvari tu niso toliko pomembne; pomembno je, da si nobena ontologija ne more privoščiti več legitimno (res je, da lahko to stori s pomočjo nasilja) luksuza totalitete. V tem kontekstu dobivata misli "celota je neresnično" in "resnica je necela" nov pomen, sam ontični rezultat takšne ontološke optike pa tisto, kar smo na začetku te študije označili s sintagmo "demokracija mišljenja": razlik se ni treba več bati, samo skozi razlike se sami sploh šele vzpostavljamo.

Slovo od ontologije, ki polaga svojo roko na celoto, pa pomeni hkrati slovo od kartezijanskega subjekta refleksije, ali bolj enostavno povedano jaz-a kot golega nosilca zavesti.

To operacijo se da izpeljati s pomočjo psihoanalitske hermenevtike. Kako to stori Ricoeur? Psihoanalitska interpretacija se skoz in skoz postavlja nasproti zahtevi zavesti, da je zavest kot zavest sáma izvor smisla. Narcisoidni cogito kot zavest živi znotraj te fundamentalne samoprevare, temu ustrezno pa se obnaša filozof, ki meni, da poseduje izvor smisla. Odvzem ogledala narcisoidnemu jaz-u opisuje Ricoeur na naslednji način: "...; da odvzem predstavlja prav gotovoto še peripetijo refleksije; toda postati mora realna izguba tega najbolj arhaičnega objekta: jaz-a. O subjektu refleksije je torej potrebno reči, kar izreka evangelij o duši: potrebno jo je zgubiti, da bi jo lahko rešili" (CdI, 24). Prav tako govori psihoanaliza o izgubljenih objektih, ki jih je potrebno ponovno najti. To odkritje mora povzeti vase refleksivna filozofija" "...; il faut perdre le moi pour trouver le je" (CdI, 24). Če to prevedemo na naslednji način "...; potrebno je zgubiti jaz, da bi našli sebe"; smisel stavka pa je naslednji: če predstavlja "moi" niz imaginarnih identifikacij jaz-a, bi naj predstavljal ta "je" dejanski oz. resnični jaz, jaz, ki ni narcisoidno travmatiziran. Vse to pomeni za Ricoeurja, da postane psihoanaliza neizogibljiv hermenevtični postopek za filozofijo,in to ne glede na to, kako jo opredelimo, kot filozofijo, kot filozofsko disciplino, ali kot disciplino za filozofijo. S hermenevtičnega aspekta postanejo pomembne naslednje stvari: dejstvo nezavednega razkriva strukturni sklop pomenov na nivoju, ki je v odnosu do neposredne zavesti potlačen; celo to postane očitno, da se dejansko izvorni pomenski sklopi organizirajo na mestu smisla, ki ga je potrebno ločevati od mesta, kjer se zadržuje neposredna zavest. Realizem nezavednega nam po Ricoeurju razkrije niz sklopov, ki so usodnega pomena za hermenevtiko, ki se je znebila predsodkov kartezijansko orientirane subjektivitete: topografski in ekonomski sloj predstav, fantazijskih slik, simptomov, simbolov, na nov način zastavljeno vprašanje odnosa med pomenom in željo, smislom in energijo, jezikom in nezavednim. V skrajni instanci to pomeni, da cogito ne postavllja več samega sebe, pač pa da je vpet na os želje. Nekaj deluje izza polja zavednega, in to delovanje konceptualizira tisto, kar imenuje Ricoeur *arheologija subjekta*: skozi to arheologijo postaja prezentna eksistenca, ki pa je sáma vpeta v proces interpretacije,ki ga sproža.

Hermenevtičnemu modelu "arheologije subjekta" postavi Ricoeur nasproti komplementarni model hermenevtike in ga imenuje čisto enostavno *fenomenologija duha;* ta model da premesti izvor smisla: smisel ni več izza subjekta, pač pa pred njim: fenomenologija duha predstavlja tako dejansko *teleologijo subjekta.* Ricoeurjeva hermenevtika fenomenologije duha se neposredno zgleduje ob Heglovi, lahko bi rekli, da je hermenevtično aplicirana Heglova fenomenologija: "Psihoanaliza nam je

predlagala regresijo k arhaičnemu, fenomenologija duha nam predlaga gibanje, pri katerem najdeva vsaka figura svoj smisel, ne v tisti, ki je pred njo, pač pa v tisti, ki ji sledi, ..." (CdI, 25). Teleologijo subjekta označuje tako naslednja naravnanost: zavest je vedno že sáma pred sámo seboj, usmerjena je na napredujoči smisel, ki ukinja vse njene prejšnje stopnje in jih ohranja v naslednji. Nekaj pa tu Ricoeur z aspekta svojega *hermenevtičnega interesa* še posebej izpostavi: najpomembneje da je, da se obe: tako arheologija subjekta kot teleologija subjekta, vzpostavljata zgolj v procesu *interpretacije same*, se pravi, da ne predstavljata vnaprejšnjih metodoloških monstrumov, sta branje skritega smisla. Eksistenca pa da postaja "un soi", človeški in zrel "soi", koliko dosega ta smisel, ki živi v delih, institucijah, kulturnih spomenikih, simbolnih formah, v katerih se je objektiviralo življenje.

V študiji "Eksistenca in hermenevtika" konceptualizira Ricoeur še hermenevtični model *fenomenologije religije* (Van der Leeuw, Mircea Eliade), ki se prav tako na svoj način ontološko orientira. Stvari ob koncu sistematizira takole: vsaka od teh treh hermenevtik da kaže na svoj način v smer ontoloških temeljev razumevanja, da razkriva odvisnost jaz-a od eksistence: (1) - psihoanaliza razkriva to odvisnost z arheologijo subjekta; (2) - fenomenologija duha s teleologijo oblik zavesti; (3) - fenomenologija religije v znakih svetega; sveto je ekskluzivno področje religije. Tisto, kar neposredno sledi iz Ricoeurjevega koncepta, je naslednje: ontologije ne moremo ločevati od interpretacijskih modelov; različne hermenevtične modele lahko dojamemo kot različne jezikovne igre, dokler ostajamo na lingvističnem nivoju; v trenutku, ko postane očitno, da je vsaka utemeljena v določeni eksistencialni funkciji, izgine začetna domnevna poljubnost "jezikovne igre". V tem smislu ima po Ricoeurju psihoanaliza svojo utemeljitev v *arheologiji subjekta*, fenomonologija duha v *teleologiji subjekta*, fenomonologija religije v *eshatologiji subjekta*. Enotna ontološka struktura, čeprav razlomljena, pa se razkriva ravno skozi sobivanje različnih rivalizirajočih hermenevtik, katerih število je znotraj Ricoeurjevega *hermenevtičnega kozmosa* principielno neomejeno: zato ni in ne more biti nikakršne ovire, da ne bi bili posamezni modeli *strukturalne analize* konceptualizirani kot hermenevtični modeli. V študiji "Struktura in hermenevtika" naredi Ricoeur ta korak.

Vpeljava strukturalizma pri Ricoeurju ni načelne, pač pa problemske narave. Ob vprašanju, kakšen je odnos med hermenevtiko in izročilom, se sproži še naslednje vprašanje: kakšen je odnos med časom izročila in časom interpretacije? Ne moremo se izogniti dejstvu, da interpretiramo vedno iz čisto določene točke, mesta, preko katerega ne moremo skočiti prav tako, kakor ne moremo skočiti preko svoje lastne sence, ko poskušamo pojasniti izročilo oz. tradicijo, znotraj katere samo živimo in dihamo. Pomeni za Ricoeurja: čas interpretacije mora pripadati času izročila, izročilo sámo živi sámo skozi interpretacijo, samo v mediju interpretacije najdeva svoje trajanje in svoje življenje. Na osnovi predpostavke, da ta vzajemna pripadnost obeh oblik časovnosti ni neposredno dana, sledi vprašanje: na kak način se srečuje interpretacija s časom izročila? Takorekoč forsirano stopi v ospredje ugotovitev, da bo očitno potrebna neka tretja oblika časovnosti, ki bi nastopila v funkciji mediacije med prvima dvema. Ricoeur jo vpelje na naslednji način: "Poskušam najti neko tretjo časovnost, globlji čas, ki bi bil vpisan v bogastvu smisla in ki bi omogočal križanje teh dveh časovnosti. Ta čas bi bil sam čas smisla. To bi bila neke vrste časovna nabitost, ki bi jo izvorno nosil nastop smisla" (CdI, 31). Ta časovna nabitost bi omogočala konfrontacijo in združitev prvih

dveh oblik časovnosti. Kaj to pomeni?Ricoeur je zelo jasen: ta časovna nabitost da je bistveno zavezana semantični konstituciji, se pravi simbolu in njegovi vsebinski opredelitvi, ki je vezana na soprisotnost dvojnega smisla. Kot to že vemo: simbol je po Ricoeurju semantično tako konstituiran, da posreduje skozi določen smisel še nek drugi smisel. Ali drugače: primarni, dobesedno, svetni, pogosto fizični smisel, napotuje na duhovni, eksistencialni, ontološki smisel. In v tem tiči ravno prava narava simbola: prisiljuje nas k interpretaciji ravno zato, ker govori več, kot neposredno izraža; in med tem *presežkom smisla* in *časovno nabitostjo* mora obstajati po Ricoeurju nek bistven odnos. Pojasnitev tega bistvenega odnosa pa je po Ricoeurju vezana na posamezne aspekte strukturalne metode.

Izhodiščna predpostavka je, da lahko lingvistični strukturalni model odnosov med sinhronijo in diahronijo pripomore k razumevanju posebne zgodovinskosti simbolov. Tisto, kar se da reči o teh odnosih oz. fundamentalnem odnosu, je, da gre za podreditev diahronije sinhroniji: diahronija poseduje svoj pomen samó v odnosu do sinhronije. Kar je še pomembno za Ricoeurja: lingvistični zakoni se nanašajo na nezavedno in v tem smislu nerefleksivno, nezgodovinsko področje duha. Ne na psihoanalitsko nezavedno želje, ampak transcendentalno nezavedno. Ta lingivistični model se je začel prenašati na strukturalno antropologijo in po Lévi-Straussu je fonološki preobrat na tem področju odigral isto vlogo kot jedrska fizika na področju naravoslovja. V čem je radikalnost fonološkega preobrata? V članku Trubeckoja "La phonologie actuelle", ki ima programatski karakter, najde Ricoeur štiri temeljne poteze fonološke metode, ki ga zanimajo: (1) - fonologija prehaja od študija zavestnih jezikovnih pojavov na njihove nezavedne infrastrukture; (2) - zavrača zahtevo, da bi izraze obravnavali kot neodvisne entitete in konceptualizira relacije med izrazi kot temelj svoje analize; (3) - uvaja pojem sistema; (4) - poskuša odkrivati splošne zakone, ki jih lahko najdemo bodisi s pomočjo indukcije bodisi s pomočjo logičnega deduciranja in vse to naj bi jim dajalo brezpogojni in apriorni karakter.

Lévi-Strauss, kot rečeno, transponira ta odnos na področje antropologije, Ricoeur pa si postavi vprašanje po tem, kaj pooblašča to prvo transpozicijo lingvističnega modela. In odgovor? Sistem sorodnosti je prav takó komunikacijski sistem kot jezik. Sorodnost med sistemom jezika in sistemom družbe se po Lévi-Straussu ("Strukturalna antropologija") razkriva kot najbližji analogon. Tudi sistem družbe predstavlja ustvarjen sistem predstav in ni konsekvenca razvoja faktične situacije. Pravila poroke, oziroma kako zagotoviti cirkulacijo žensk znotraj določene socialne skupine,predstavljajo nadomestitev neposrednih bioloških odnosov s sociološkim sistemom zvez. Ricoeur pa najde mesto pri Lévi-Straussu, ki se mu zdi še posebej pomembno, na tem mestu razvija Lévi-Strauss misel, da pojasnjuje izvorni nagon po izmenjavi žensk, s tem da vzvratno deluje na izhodiščni lingvistični model, v določeni meri izvor jezika nasploh: ali ni potrebno, kakor v primeru zamenjave žensk, izvornega impulza, ki je ljudi prisilil, da izmenjujejo besede, iskati v dvojni predstavi, rezultatu simbolne funkcije pri njenem prvem pojavljanju? Tako postavljena zadeva je več kot zanimiva za Ricoeurja (CdI, 41): v trenutku, ko je glas dojet kot nekaj, kar ima neposredno vrednost za tistega, ki govori, in tistega, ki posluša, dobi protislovno naravo, katere nevtralizacija je možna samó preko menjave komplementarnih vrednosti, na katero se zreducira celotno socialno življenje.

Zakaj so te stvari za Ricoeurja pomembne? Neposredno pomenijo, da začenja strukturalizem dejansko na že konstituiranih tleh dvojne predstave kot rezultata

simbolne funkcije. Področje simbolnega in simbolne funkcije pa je Ricoeurjeva domena. Vendar je za Ricoeurja zanimivo še nekaj: da bi utemeljil Lévi-Strauss korelacijo med jezikom in kulturo, se sklicuje na tretji člen: človeški duh. Ta posrednik pa nas postavlja po Ricoeurju pred težke probleme: dojemanje tega duha da namreč ne moremo zreducirati zgolj na dojemanje s pomočjo strukturnih analogij oz. bolje homologij. Z drugimi besedami bi to pomenilo, da je ta tretji člen nekaj, kar ne spada več v domeno strukturalne racionalnosti, oziroma da gre tu za razumevanje, ki se več ne podreja fonološkim principom. Vse to pa za Ricoeurja neposredno pomeni, da ima strukturalna metoda svoje meje in da je legitimna v tolikšni meri, kolikor je v stanju reflektirati pogoje možnosti svoje veljavnosti. Konsekcence so v tem smislu naslednje: homologij ne gre iskati med jezikom in načini obnašanja, pač pa med pravkar formaliziranimi homogenimi izrazi jezikovne strukture in ustrezno formaliziranimi socialno strukturiranimi vedenjskimi modeli (CdI, 42). Antropologija postane takó splošna teorija odnosov in s tem primerna za analizo družb na osnovi diferencialnih značilnosti, ki so lastne sistemom odnosov in ki definirajo ene in druge. Ricoeur opredeli tu svoj problem na nov način: "Moj problem se takó precizira: kakšno je mesto 'splošne teorije odnosov' znotraj splošne teorije smisla? Ko gre za umetnost in religijo, kaj razumevamo, ko razumevamo strukturo? In v kakšnem smislu je razumevanje strukture poučno za hermenevtično razumevanje, ki se obrača nasproti ponovnemu povzemanju signifikantnih intenc" (CdI, 42-43)?

Pri Lévi-Straussu pa zanima Ricoeurja še nekaj: v kolikšni meri je legitimna posplošitev strukturalnega raziskovanja, ki jo izpelje Lévi-Strauss v "Divji misli", ko se vendar tu giblje na posebnem področju mišljenja, "divjega mišljenja"? Določen model mišljenja je tu analiziran kot globalni fenomen, hkrati pa je divja oblika mišljenja v svoji osnovni strukturi tematizirana kot homologna sodobnemu znanstveno-logičnemu mišljenju: "...: njene razvejane klasifikacije, njeni precizni seznami imen, so klasifikatorično mišljenje sámo, toda delujoče, kakor pravi Lévi-Strauss, na drugem strateškem nivoju, nivoju čutnega. Divja misel je misel reda, toda to je misel, ki se ne misli" (CdI, 43-44). Metodološko se ujema s strukturalizmom; kot povzema Ricoeur: divja misel predstavlja nezavedni red, ki ga lahko konceptualiziramo kot sistem razlik, kot sistem, ki raziskuje objektivno, neodvisno od opazovalca. Cilj takega razumevanja ni dojeti prisotnih intenc smisla, pač pa gre za iskanje modela racionalnosti določenega koda pravil transformacije, ki leži v temelju homologij med strukturami. Ta kod je prisoten na različnih nivojih: na nivoju organizacije plemena, seznama imen, klasifikacije živali in rastlin, na nivoju mitov, umetnosti. Osnovno karakteristiko te metode označuje Ricoeur na kratko takole: "..." to je odločitev za sintakso nasproti semantiki" (CdI, 44).

Še nekatere stvari zanimajo Ricoeurja pri Lévi-Straussu: njegova konceptualizacija odnosa med "strukturo" in "dogodkom" (izpeljana iz lingvističnih pojmov sinhronije in diahronije), izkustvo totemizma, da lahko forma strukture ostaja dalje, čeprav pade struktura sáma kot žrtev dogodka (izkustvo, ki nas danes neposredno zadeva), mitska zgodovinskost je potegnjena v delo racionalnosti. In še dvoje nezadostnosti: Lévi-Strauss konceptualizira "divjo misel" na osnovi prednostnega primera, ki da predstavlja prej izjemo kot tipični primer; prehod od strukturalne znanosti do strukturalne filozofije ni niti koherenten niti zadosten.

Teoretska operacija strukturalne antropologije pa se razkrije po Ricoeurju v dovolj jasni luči šele, če ji postavimo nasproti kerigmatični tip hermenevtike. Ricoeur navaja

poglavje "Teologija zgodovinskih izročil Izraela" iz knjige Gerharda von Rada "Theologie des Alten Testaments", Bd. I, München 4 1962, kjer je razvita konceptualizacija, ki je nasprotna misli totemizma, tako da se odnos med sinhronijo in diahronijo postavlja ravno obratno: s tem pa dobiva po Ricoeurju problem razmerja med strukturalnim in hermenevtičnim razumevanjem še odločilnejši pomen. Pri kerigmi poseduje zgodovinskost izrazito prednost nasproti sistemu oz. strukturi; ali drugače povedano: diahroniji je priznana višja stopnja racionalnosti kot sinhroniji. Pomeni: aktualna postane problematizacija lingvističnega modela in s tem hkrati problematizacija dometa, teoretskega dometa, njegove etnološke aplikacije. Tisto, kar se da po Ricoeurju dobiti iz konfrontacije kerigme in totemizma, je hermenevtično spoznanje, da gre pri teh dveh modelih za dvoje skrajnih polov znotraj siceršnjega niza hermenevtičnih modelov: "V tej verigi tipov, tako označenih po svojih dveh polih, poseduje časovnost - časovnost tradicije in časovnost intrepretacije - različno smer, odvisno od tega, ali je sinhronija važnejša od diahronije ali obratno: na enem ekstremu, ekstremu totemističnega tipa, imamo prelomljeno časovnost /.../ na drugem ekstremu, ekstremu kerigmatičnega tipa, pa je časovnost uravnana skozi kontinuirano povzemanje smisla v interpretirajoči tradiciji (CdI, 52-53). Pomen obeh teh tipov je v tem, ker kažeta vzajemno drug drugemu teoretske meje legitimnosti.

Na kakšen način je sedaj moč potegniti strukturalni teoretski model na področje hermenevtičnega kozmosa? Ricoeur je v tej zvezi jasen: strukturalno dešifriranje kodov je potrebno dojeti kot objektivno etapo na poti do razumevanja smisla, medtem ko lahko samo refleksivna filozofija kot hermenevtika združuje razumevanje drugega in njegovih znakov v različnih kulturah s samorazumevanjem. Še drugače to pomeni, da predstavlja strukturalni način teoretskega motrenja nujno etapo na poti vsakega hermenevtičnega razumevanja, in to kljub temu, da eksistirata hermenevtično in strukturalno razumevanje na dveh različnih nivojih: strukturalno *pojasnjevanje* se nanaša na (1) - nezavedni sistem, ki (2) - ki se konstituira skozi razlike in nasprotja (skozi signifikantne odmike), ki so (3) - neodvisna od opazovalca. Hermenevtično *razumevanje* smisla pa se dogaja (1) - skozi zavestno povzemanje (2) - naddeterminiranega simbolnega sporočila, (3) - skozi povzemanje, ki predstavlja delovanje interpreta in ki se napotuje neposredno na semantično polje in se tako zavezuje modelu hermenevtičnega kroga. Takó razmeji Ricoeur med seboj strukturalno pojasnjevanje od hermenevtičnega razumevanja, pri čemer pa predstavlja zanj dejanski problem, kako ta dva modela med seboj povezati.

Potrebna je ponovno vrnitev k Lévi-Straussu, oziroma k njegovemu tematiziranju dvojne predstave kot rezultate *simbolne funkcije* pri njenem prvem pojavljanju: protislovna narava te funkcije se lahko nevtralizirana samó skozi menjavo komplementarnih vrednosti, na katero se reducira celotno socialno življenje. In ravno opredelitev simbolne funkcije pri Lévi-Straussu omogoča po Ricoerju legitimno povezovanje med hermenevtiko in strukturalizmom, oziroma, kot pravi Ricoeur, povezovanje, ki ne bi bilo eklekticizem (CdI, 58-59). - Kako je s tem pri Lévi-Straussu? Pri njem gre za podvojitev funkcije znaka in ne za tisto podvojitev, ki utemeljuje dvojni smisel simbolov. Toda tisto, kar velja za znak v njegovem primarnem smislu, velja po Ricoeurju šele za dvojni smisel simbolov; razumevanje tega dvojnega smisla pa ima v temelju hermenevtični karakter. Strukturalno razumevanje komplementarnih vrednosti pa po svoji strani predpostavlja razumevanje dvojnega smisla. To še nadalje pomeni, da lahko najdemo vedno v osnovi *strukturalnih homolgoij semantične analogije*, ki sploh

šele omogočajo primerjavo z različnimi nivoji realnosti, katerih prevedljivost pa je zagotovljena v kodu (CdI, 59). V temelju koda leži ustrezanje, afiniteta vsebin (sic!), se pravi šifra: "Zaradi tega se strukturalno razumevanje nikoli ne dogaja brez določene stopnje hermenevtičnega razumevanja, tudi če le-to ni tematizirano" (CdI, 59).

Potrebno pa je po Ricoeurju opredeliti razmerje med filozofsko naravnano interpretacijo in strukturalnim pojasnjevanjem še z druge plati. Kaj to pomeni?

Po eni strani predstavlja *strukturalno pojasnjevanje* nujno stopnjo dojetja smisla, in sicer stopnjo znanstvene objektivnosti. Po drugi strani ni možno dojetje smisla brez minimuma *razumevanja struktur*. Hkrati pa ni strukturalne analize brez *hermenevtičnega razumevanja:* hermenevtično razumevanje je ujeto v okvir celote, ki omejuje pomene in smisel simbolov in jih artikulira znotraj strukturne in strukturirane celote: "Razumevanje struktur tedaj ni zunanje razumevanje, ki bi imelo za nalogo: misliti izhajajoč iz simbolov; v današnjem času je nujen posrednik med naivnostjo simbolnega mišljenja in hermenevtičnim razumevanjem" (CdI, 63).

Na tem mestu se takorekoč samo od sebe zastavlja nekaj vprašanj: Ali je s tem res razrešen odnos med hermenevtiko in strukturalizmom? Ali ne gre tu zgolj za hermenevtično uporabo Lévi-Straussove strukturalne antropologije? Kaj je s tistimi aspekti strukturalizma in poststrukturalizma (z aspekti, ki so za sam karakter strukturalizma osrednjega pomena), ki predstavljajo radikalno vrnitev k problematiki *pisave*? Kakšen je v tem kontekstu odnos med hermenevtiko in gramatologijo, če živi celotno gramatološko podjetje iz "krutega zakona razlike" nasproti hermenevtiki, če živi hermenevtika á la Ricoeur še vedno iz "subjekta interpretacije" (za katerega velja sicer reči, da je psihoanalitsko "očiščen"), medtem ko proklamira gramatologija *"l'éclipse irréversible du sujet"*, če gre hermenevtiki še vedno za *smisel* ki res ni več smisel "an sich" oz. smisel z veliko začetnico, ampak skozi konkretni hermenevtični model posredovani smisel, medtem ko predstavlja gramatologija *pluralno igro mask*, izza katerih se je smisel dokončno poslovil, če insistira hermenevtika na *mediaciji* in *priznanju*, gramatologija pa na *dekonstrukciji* in *krutosti*, če gradi hermenevtika na *"bonne foi"*, gramatologija na *"mauvaise foi"*, če dopušča hermenevtika izhodiščno *napačno razumevanje*, medtem ko dopušča gramatologija *hoteno napačno razumevanje*, če je pozicija hermenevtike glede na njeno zahtevo po filozofski legitimnosti *"gigantomachia peri tes ousias"*, medtem ko se postavlja za gramatologijo kot edino možna situacija *"topomachije"*, če je vezana *zgodovina hermenevtike* na zgodovino metafizike in represijo, ki jo je metafizika izvajala, medtem ko je *apokrifna zgodovina gramatologije* vezana na subverzivno funkcijo pisave in represijo, ki je bila izvajana nad njo, če je tisto, kar je za hermenevtiko *Dilthey*, za gramatologijo *Nietzsche*, ali, če sprejmemo trditev Jeana Greischa, da označuje fundamentalno optiko hermenevtike *singularitetа*, medtem ko da bistveno označuje gramatologijo *pluralnost pozicij?!* /Jean Greisch: "Herméneutique et grammatologie", Paris 1977/. - Potrebno je priznati, da se z aspekta "gramatološkega kozmosa" močno zamaje "hermenevtični kozmos", dozdevno pa se skozi nekatere razumevanjske modele Derridajeve misli takorekoč dokončno sesuje. Stvari niso dejansko tako hude, čeprav je radikalna subverzivna pozicija *pisave* očitna in čeprav se lahko strinjamo z Greischom, da predstavlja srečanje z gramatologijo kulturni šok ("choc culturel"), od katerega si še nismo opomogli. Dvoje velja v tej zvezi vzeti na znanje: ključno pozicijo zavzema tako znotraj tradicije hermenevtike kot znotraj tradicije gramatologije Martin Heidegger (če predstavlja zadnji del hermenevtične

naveze trojica: Dilthey, Husserl, Heidegger; zadnji del gramatološke naveze pa: Nietzsche, Heidegger, Levinas), kar pomeni, da sta hermenevtika in gramatologija v nekem usodnem zgodovinskem odnosu; po drugi strani pa se znotraj gramatološke dejavnosti zgodi še nekaj usodnega: razmišljanje o fenomenu moči ("Macht", "puissance") ni več farizejsko, kar pa nikakor ne pomeni, da je nihilistično. Fenomeni kot fenomeni, se pravi tisto, kar se daje za zavest, se vzpostavljajo skozi *razliko* ("différence") in *moč* ("puissance"),in ravno to je tisto, kar je Martin Heidegger poimenoval z "sein-können" ("móči-biti"), ki pa je hkrati "sein-lassen" ("pustiti-biti") drugega /fenomena/, ki se vzpostavlja skozi razliko in svojim lastnim "sein-können". Fenomenu "močí" je potrebno vrniti nejgovo ontološko digniteto; moč kot moč sploh šele vzpostavlja fenomene v njihovi večji ali manjši intenzivnosti v smislu"sein-können", "moči-biti"; to pa ima določene konsekvence za sam fundamentalni kategorialni sklop, ki smo ga našli v tej študiji izza tistega, kar označujemo s sintagmo *hermenevtična fenomenologija*. Rekli smo, da nam pomeni hermenevtična fenomenologija *filozofsko (raz)umevanje in razlage tistega, kar se daje za zavest*, pri čemer so izhodiščno izskočili naslednji sklopi: tisto, kar se daje za zavest, je na eni strani *Lebenswelt*, ki je kot področje objektivacij življenja, domena *"prâxisa"*, na drugi strani svet *simbolnih form*, ki spadajo kot entia creata na področje *"poíesisa"*; hermenevtika kot *hermeneutiké téchne* je funkcija tega *"téchne"*, medtem ko je tisto, *po čemer se tisto*, kar se daje za zavest, se pravi fenomeni, vzpostavlja kot to, kar je, moč, *"dýnamis"*. Konstelacija *"téchne - poíesis - prâxis"* dobi šele tu svojo poslednjo utemeljitev; kot legitimna se sedaj vzpostavlja v novi obliki: *"téchne - poíesis - prâxis - dýnamis"*.

***

Če naredimo na tem mestu nekaj korakov nazaj: gramatologija kakor da minira dokončno Ricoeurjev hermenevtični kozmos; z aspekta Ricoeurjeve konceptualizacije pa lahko rečemo, da predstavlja gramatologija nov hermenevtični model: gre ji za razumevanje in razlago fenomena pisave, usodo pisave in zgodovino njenega učinkovanja, pri čemer je res, da je Derridajeva *"l'écriture"* nekaj bistveno drugega kot recimo Luthrova *"sola scriptura"* (se pravi njegova zahteva po "zgolj pisavi" kot kriteriju razumevanja). Ni potrebno, kot se dozdeva, v zvezi s tem vprašanjem delati kompromisov; odreši nas gramatologija s svojim konceptom "topomahije": samó in edino znotraj te topomahije se da priti do "raztrganin" resnice (tudi resnice odnosa med hermenevtiko in gramatologijo). Hkrati pa si lahko postavimo še vprašanje: ali ni "topomahija" sinonim za "konflikt interpretacij", ali, ali ni celo resnica tega konflikta?

Če poskušamo na tem mestu nanizati še nekatere gramatološke zahteve, ki poskušajo skozi "kruti zakon diference" artikulirati razlike nasproti hermenevtiki: vprašanje po pisavi za gramatologijo ni sámo po sebi razumljivo vprašanja, zato ni naključje, da se v zvezi s tem postavlja vprašanje po tem, kakšnim pogojem mora biti zadoščeno, da bi lahko formulirali pristno filozofsko vprašanje po pisavi (HeG, 39)?Kakšne in katere filozofske geste so omogočile to vprašanje? Kaj je z zgodovino pozabe pisave? Kaj je s splošno znanostjo o pisavi? Kaj je z razliko med gramatološkim rezom in hermenevtičnim rezom? Zakaj postane osrednji del Derridajevega teoretskega interesa Rousseau? Kaj pomeni, da gramatologija ne more več zahtevati, da bi bila humanistična znanost, še manj da bi bila področna disciplina? V čem je vsebina

gramatološke zahteve po "le changement du terrain"? Sprememba terena zaradi tega, ker pomeni vsako ostajanje na področju metafizike za ta "changement" dejansko zgolj spreminjanje kombinacij znotraj danega oz. dejanskega, medtem ko se resnične spremembe dogajajo znotraj potencialnega. "Le changement du terrain" pomeni za Derridaja naslednje: odločiti se zapustiti dani teren na diskontinuiran način, kot izpad, se brutalno nastaniti zunaj, potrjujoč prelom in razliko kot absolutna. To pa implicira vpotegnitev fenomena "močí" (v smislu "sein-können" in "sein-lassen"). Tako dobi stavek, ki smo ga nekoč zapisali: "tout comprendre pour tout changer" novo dimenezijo: "tout comprendre pour *pouvoir* tout changer". Tisto, kar bi lahko rekli ob koncu o razmerju med hermenevtiko in gramatologijo, in o njunem globalnem konfliktu, je naslednje: gramatologja gre z izdrto sabljo na metafizične sanjske ostanke ("Traumreste"), na katere je hermenevtika v veliki meri še navezana. Hermenevtika si izbira pozicijo smisla (središča), gramatologija pozicijo *roba* (metafizičnega prepada). In če privzamemo Nietzschejevo misel "kdor ni ptica, naj ne seda na robove prepadov", je to hkrati izziv gramatološkemu umu: Nietzsche je padel v prepad; kaj lahko stori gramatologija, da bi se izognila podobni usodi? Najbrž so to na tem mestu odvečna in prenagljena vprašanja, ker je gramatološko podjetje okupirano z nizom posebnih vprašanj (recimo temu: z aplikacijo gramatološke metode na posameznih posebnih področjih), tako da se ni treba bati, da bi doživelo Nietzschejevo usodo. Tudi v tem smislu je zelo blizu hermenevtičnemu početju, kot si ga predstavlja Paul Ricoeur; dekonstrukcija zgodovine zahodnoevropske misli kot zgodovine metafizike je dejansko zavezana tistemu, kar hoče dekonstruirati: če bi to poimenovali z *gramatološkim krogom*, bi se ta razlikoval od *hermenevtičnega* po tem, da je dal slovo naivnosti smisla in vzel nase usodo moči kot večnega vračanja enakega; amor fati in amor scripturae si podata roki, kot fenomena pa sta ujeta v *ontološki krog* močí.

Spraševanje po smislu v fenomenološki filozofiji E.Husserla

ANDRINA TONKLI

Frege je distinkacijo med pomenom (Bedeutung) in smislom (Sinn) uvedel in določil znotraj svojega koncepta logične utemeljitve matematike; taka utemeljitev je možna pod pogojem, da se logiko dokončno razmeji od psihologije in se jo očisti slehernega psihologizma.

Vprašanje Fregejevega vpliva na Husserla je bilo že večkrat zastavljeno in je mogoče celo zanimivo, mislim pa, da nam "pravniška" obravnava vplivov ali vzpodbud (v skrajni konsekvenci) ne more povedati o sami Husserlovi filozofiji nič bistvenega, ker je le-tej nujno vnanja; še posebej pa ne tedaj, če takemu početju botruje podtikanje (ki seveda nima s samim Fregerjem nobene zveze), da Husserlovo filozofiranje ni nič drugega kot nejasna in komplicirana formulacija (v kateri takoj razpoznamo "metafizično" maniro) tega, kar je že Frege izrazil "kratko in jedernato".

Če nas Husserl ne zanima kot morebitni matematik, logik ali celo teoretik jezika, ampak kot filozof, tedaj to pomeni, da nas zanima Husserlov koncept smisla, kakor fungira znotraj njegove filozofije, tj. kolikor je predmet temeljnega filozofskega in ne parcialno znanstvenega spraševanja. Filozofije ni mogoče reducirati na eno imed partikularnih znanosti, še manj pa ne kakršnekoli partikularne vplive in je torej tudi ni mogoče z njimi pojasniti. Filozofije ni mogoče dojeti kot partikularno znanost zato, ker njen predmet ni nikoli dani parcialni del realnosti, ampak vselej spraševanje po realnosti kot taki; filozofski medij ni ekzaktnost faktografije in matematizacije, ampak domišljenost, principielnost in konsekventnost misli.

Morebitni ugovor, ki odreka filozofiji avtonomno mesto v intelektualnem globusu, češ da je kot taka zgolj nepotrebni nebulozni presežek, pa pobijamo tako, da mu vrnemo njegovo lastno sporočilo: ta ugovor ne zadeva filozofije, ker je izrečen iz zavesti, reducirane na zdravorazumarsko stopnjo, tam pa filozofije vendar nikoli ni bilo, ker je ne more biti.

Vprašanje, ki se nam v zvezi z mestom in funkcijo smisla v Husserlovi filozofiji najprej zastavlja, je: ali je Husserl sploh konsekvento razlikoval med pomenom in smislom? Husserl dejansko uporablja na določenih mestih ta dva izraza "sinonimno", in sicer znotraj področja formalne logike in apofantike (oz. na terenu "logosa" sploh). Navedli bomo daljši citat iz "Idej I.", ki nas napotuje na interpretacijo, da distinkcija med pomenom in smislom pri Husserlu ni izvedena znotraj "sfere izraženega", ampak je

za to potrebna razlika med "sfero stavka" kot tako in fenomenološko pojasnitvijo le-te, oz. fenomenologijo sploh. Pri tem je seveda treba vedeti, da fenomenološka filozofija ne gradi (tako kot tradicionalna) na logiki, ampak skuša prodreti na področje predpredikativnega, od koder je šele mogoče pojasniti logični, oz. predikativni način mišljenja v njegovi lastni predpostavki.

"Ozrimo se izrecno na 'pomenjenje' (Bedeuten') in 'pomen' (Bedeutung'). Izvorno se ti dve besedi nanašata le na jezikovno sfero 'izraženega'. Toda malodane neizogiben in pomembnejši je tisti korak spoznanja, ki razširi pomen teh dveh besed in ga ustrezno modificira, in sicer tako, da ju je mogoče aplicirati na celotno noetsko-noematsko sfero: torej na vse akte, pa če imajo zvezo z izražajočimi ali ne. Tako smo tudi kar naprej govorili o 'smislu' - beseda, ki se jo v splošnem uporablja enakovredno s 'pomenom'. Zaradi razločnosti pa hočemo dati besedi *pomen* prednost, ko govorimo o starem pojmu in posebej o *'logičnem'* ali *'izražajočem' pomenu.* Besedo *smisel* pa uporabljamo tako prej kot slej v širšem obsegu. " (I.str. 285)

To neznatno distrikcijo razširimo v naslednjo tezo (ki jo bomo skušali kasneje preveriti z razgrnitvijo določenih poglavij iz "Idej"): Fenomenološko spraševanje je prav spraševanje po smislu (stvari same). To je dosledno ponavljanje transcendentalnega vprašanja KAKO (je stvar sama možna). Dosledno ponavljanje tega vprašanja nas zadrži na pred-teoretski ravni. Teoretska raven je namreč raven objektiviranja, nas kot fenomenologe pa ne zanima kar naravnost, DA neka stvar je in KAJ je njen realni atribut, ampak se sprašujemo ravno po predpostavkah, namreč po: kako pred-danosti tega objekta, te te rei; z drugimi besedami: ne zanima nas direktno pomen stvari po sebi, ampak njen smisel za nas.

Fenomenologija se torej sprašuje po smislu sveta, po smislu bivajočega, kot se le-ta konstituira za nas, in ne kar naravnost (schlechthin) po najpomembnejšem, najvišjem, ... bivajočem, po najbolj bivajočem. Vprašanje po predpostavki, oz. po izvorni konstituciji sveta kot sveta pa terja sestop na predstavni teren.

Pri tem velja opozoriti to, da razlika svetno - predsvetno in onološka, tj., ta razlika ne eksistira kot podvajanje sveta, ampak gre le za miselno naravnanost, za način gledanja onkraj utečenih načinov, ki naj pojasni taisti svet v njegovi izvorni danosti. Jasno je, da gledališče, s katerega naj se pojasni sama predpostavka sveta, ne more biti situirano znotraj preddanega sveta, tj. znotraj sveta kot predsodka.

Osnovna fenomenološka maksima: "K stvarem samim!" pove, da cilj fenomenologije ne more biti izumljanje in konstruiranje novih stvari; fenomenološka filozofija jemlje prav "stvari tradicionalne filozofije (svet, resnica, subjektiviteta) kot vodila pojasnjevanja in eksplikacije, da bi jim v tej pojasnitvi in eksplikaciji prišla *do živega* (jih razgrnila v njihovem lastnem življenju).

Tu hočemo podati predvsem eksplikacijo smisla, kot jo najdemo v "Idejah I.", in sicer v poglavjih: "Noesis in noema", "K problematiki noetsko-noematskih struktur" ter "Noematski smisel in odnos do predmeta" (str. 200 do 310).

Da bi zaslutili teren predpredikativnosti, vzemimo najprej za primer fenomenološko pojasnitev predicirajoče sodbe! Vsaka sodba je sodba o nečem: nekaj sodi, pritika neke predikate nekemu subjektu,... Pustimo zdaj to prediciranje, naj se ravna po svojih logičnih pravilih, in poglejmo tisto živo ozadje, ki v sami logiki ne pride nikoli do besede. Izvorno je sojenje življenja v aktih sojenja, je doživljaj sodbe (ki ga ne smemo izenačiti s psihološkim doživljajem - to bi bilo zgolj reduciranje ene znanosti na drugo -

ampak ga moramo dojeti kot izvorni fenomen pred vsakršno znanstveno interpretacijo). Vsakemu doživljaju sodbe pripada "sojeno kot tako", to običajno imenujemo enostavno - sodba. Sojeno kot tako pa zopet ni isto kot presojeno, namreč predmet.

Poglejmo nek enostavnejši primer, npr. zaznavanje jablane na vrtu (s88). V običajni "naravni naravnanosti", v kateri smo se navadili živeti, je jablana za nas nekaj realno obstoječega, v neki prostorski stvarnosti izven nas (torej nam transcendentna), na drugi strani pa jemljemo zaznavanje kot psihično stanje, ki pripada realnemu (psiho-fizičnemu) človeku; med realnim človekom in realno jablano obstajajo torej realni odnosi. Če hočemo priti do izvorne fenomenološke naravnanosti, moramo privajeno naravnanost, ki se je zakoreninila kot nekaj samoumevnega, odstraniti: svet, ki ga vedno dojemamo kot nekaj dejanskega, moramo postaviti v oklepaje, vzdržati se moramo običajnega odnosa do stvarnosti - vršiti moramo epohé. "Deobjektivizacijo" pa je treba izvršiti tudi na strani zaznavajočega človeka - njegovo psiho-fizično realnost postavimo v oklepaj. Z opisano redukcijo se nam razpre fenomenološko polje čistih doživljajev, ki jih zdaj podvržemo fenomenološki analizi.

Doživljaj je intencionalen - je vedno doživljaj nečesa. Intencionalnost je splošna struktura zavesti kot "zavesti o nečem" in tako tudi splošna struktura vseh doživljajev zavesti. Zavest o nečem kot intencionalna zavest pa takoj pokaže neko dvojnost: namreč samo intencijo in tisto intendirano. Doživljaj (kot intencionalni doživljaj) sestavljata dve bistveno sopripadni komponenti: noesa in noema. Noesa pa je sama sestavljena iz noetične intencionalne forme, to je iz intencije same in iz neintencionalne senzualne materije, čutne vsebine. Vsak intencionalni doživljaj je zaradi neotičnega momenta prav noetičen, kar pomeni, da v sebi skriva smisle in je tako smiseldajajoč. Noetičnemu momentu doživljaja ustreza na strani tega "o nečem" noematski korelat - noema. Če je noetični moment doživljaja dajanje smisla, potem je njegov noematski korelat prav smisel (intenciji dajanja smisla ustreza intendirani korelat tj. smisel kot tak).

Noema ni realen objekt narave (ta zapade oklepajem), ni pa niti reelen moment doživljaja, čeprav mu neločljivo pripada.

Noematski korelat namreč pripada doživljaju *intencionalno* in ne imanentno (reelno). (Reelni moment doživljaja je samo noesa, njena forma in materija).

Po redukciji torej dobimo različne vrste čistih doživljajev, ki jim intencionalno pripada doživljeno kot tako (v fantaziji fantazirano kot tako, v zaznavanju zaznano kot tako, v spominjanju spominjano kot tako,...). Čeprav gre npr. vedno za isto drevo, pa so noematski korelati lahko zelo različni (doživljeno kot tako se pojavlja enkrat kot fiktum, potem kot "živa dejanskost", pa zopet kot spominska reprezentacija, ...).

Doživljaj, ki se je na začetku morda zdel nekaj enostavnega, se nenadoma kaže kot kompleksen; vprašanje, kako ga bomo opisali pa postane odvisno od tega, na kateri moment v doživljaju bomo naravnali svojo pozornost.

Pozornost *(atencionalnost)* pa je zopet treba dojeti kot doživljaj ali akt pozornosti, in sicer je to akt čistega jaza kot pogled (Blickstrahl), ki osvetli predmet pozornosti. Pogled čistega jaza nosi v sebi zavzemanje stališča; zavzemanje stališča je tako akt jaza samega. Jaz "živi" v takih aktih, v intencionalnih doživljajih, ki imajo splošno formo cogita, živi kot "prosto bistvo". *Prosto bistvo* pa ne pomeni nič drugega kot odprti horizont vseh življenjskih modusov, spontanih storitev, izkustva objektov nasploh. Vse, kar je deležno pozornosti jaz-pogleda, spada k jaz-aktualnosti, ostalo pa k njegovi potencionalnosti.

Obrnimo zdaj našo pozornost na noemo; noema sicer ni samostojna (je zgolj korelat), vseeno pa jo lahko analiziramo posebej.

Noetično je polje enotnost konstituirajočega množtva aktov zavesti (zaznavanje, spominjanja, ...), ki se ravna na en in isti predmet (npr. na drevo). Ta intencionalni identični predmet pa se potem pojavlja zaznavanju primerno, spominjanju primerno... Identični intencionalnni objekt se torej zopet daje v množtvu različnih *danostnih načinov* (ki niso ne realni ne reelni - niso načini zavesti, ampak *načini, v katerih se daje samo zavestno kot tako).* Zavest torej postavlja enotnost (bolje: vsebuje intencijo enotnosti), sama pa vedno kaže podobo množtva (aktov), intendirana enotnost pripada le intencionalnemu objektu ali "predmetnemu smislu", tj. identičnemu "objektivnemu v kako pojavljanja". *To je nova fenomenološka objektivnost* ki bi jo lahko imenovali idealna v nasprotju z realno ali reelno).

Identično kot tako imenuje Husserl noematsko jedro, ki kot enotnost zbira okrog sebe različne načine karakteriziranja, noematske karakterje (skozi katere se ta enotnost pojavlja ali daje: zaznavanju primerno, domišljanju primerno...).

Noema se torej razplasti v intencionalno jedro (ki zaenkrat še kaže podobo enotnosti) in v karakterje (množtvo načinov dajanja tega identičnega). Zakaj označi Husserl to identitetno jedro za idejno, bomo odgovorili na koncu.

Noematsko jedro, "intencionalni predmet kot tak" je nosilec noematskih karakterjev. Vrste teh karakterjev so zelo različne, ker pripadajo popolnoma različnim dimenzijam karakteriziranja. Omenjali smo že karakteriziranje po "časovni osi": direktno zaznanemu kot takemu pripada karakter sedanjega, spominjanemu - preteklega. Posebno pozornost bomo posvetili skupini karakterjev, ki se od omenjenih popolnoma razlikujejo - gre za "doksične" karakterje ali karakterje vere/prepričanja ali korelativno rečeno: karakterje biti.

V novi vrsti karakteriziranja gledamo zaznavanje kot "gotovo vero", ki ji ustreza noematski korelat: pojavljajoči objekt v bitnem karakterju "dejanski". Isti noetično/noematski karakter lahko pripada tudi gotovemu spominjanju kot veri - "tisto, kar je bilo dejansko",... Tak način karakteriziranja imenuje Husserl bit-"postavljajoči" akti ali "tetični" akti (s 102,..)

Izraz "tetični akt" ("bit postavljajoči akt") nas hkrati napotuje na sam akt, na stališče, iz katerega se določena "teza" postavlja, obenem pa je narava tetičnosti (teznosti) prav ta, da svoje lastno izhodišče pušča izven ozira, ga ne tematizira.

Zaznavanju primerno pojavljajoče je imelo do zdaj vseskozi karakter "dejansko" bivajočega. Način "gotove" vere pa lahko preide v zgolj predpostavljanje, domnevo, vprašanje, dvom, pojavljajoče (naj bo originarno, reproduktivno ali kako drugače karakterizirano) pa privzame modalitete biti, kot so: možno, verjetno, vprašljivo, dvomljivo... Gotovost vere igra pri tem vlogo nemodificirane, nemodalizirane praforme možnih načinov vere. Temu ustreza korelat - bitni karakter nasploh: "gotovo" ali "dejansko" bivajoče.

Gibljemo se v predznanstvenem svetu dokse. V fenomenološki pojasnitvi dokse vidi Husserl temelj za pojasnitev episteme. Frapantno sporočilo: vsa t.im. episteme sloni na doksi. Doksa je temelj vse znanosti (znanosti, vzete kar najširše). Zaničevana in preskočena doksa je nemišljena predpostavka za znanstvene nadgradnje, ki zaradi te fundamentalne nedomišljenosti sama ne more biti nič drugega kot mnenje.

Tetična narava zavesti nas neprenehoma sili v izvrševanje pred-postavk in tako onemogoča brezinteresno, netendenčno opazovanje izhodišč. Tetičnost smo "razkrinkali " že s tem, da smo jo uzrli kot akt, akt pa je vedno atencionalen in kot tak zmeraj nosi v

sebi zavzemanje stališča (ki pa se v samem izvrševanju teze prikrije). S tem smo si odprli nov horizont možnih tematizacij. Za kaj gre?

Mi lahko *po eni strani* živimo npr. v zavestni verjetnosti (v domnevanju) ter se tako živeči ravnamo na to, kar je verjetno. *Po drugi strani* pa se lahko preusmerimo na karakter verjetnosti kot tak. To pomeni, da uvidimo samo verjetnost ter jo ekspliciramo na objektnem smislu (verjetnem kot takem) kot verjetno bit (bivajoče karakteriziramo kot verjetno bivajoče). Z drugimi besedami: *uvidimo samo verjetnost verjetnega.* (To seveda velja za vse doksične postavke biti kot: gotove-dejanske, dvomljive, vprašljive...).

Vsak intencionalni doživljaj je torej prav doksičen, je mnenje, ki postavlja menjeno kot tako (objektivni smisel) v različnih karakterjih biti. Tematizacija dokse pa nam pokaže, da objektivnost objekta ni nekaj samoumevnega, nekaj, kar je stvarem tako rekoč podarjeno (ob stvarjenju), ampak ima svoj izvor v tetični naravi same zavesti.

Da bi prišli do terena, na katerem se pravkar gibljemo, smo morali uvodno izvršiti redukcijo, "poudarjeno" objektivnost in realnost smo morali postaviti iz akcije, da bi jo lahko tematizirali. Pri tem smo se intuitivno posluževali neke modifikacije zavesti (tetične zavesti), ki jo bomo zdaj eksplicirali. Gre za čisto posebno modifikacijo v sferi vere; njena posebnost je v tem, da se tiče prav doksične sfere, a ji ne pripada. Ta modifikacija je *neutralizacija*, ki ukine vso doksično modalnost (vendar ne na način negacije - negacija je le tetični modus in postavlja nebit, ki je zgolj modus biti). Neutralizacija je protiutež vsem zavestnim storitvam; te storitve neutralizira, jim vzame moč. Neutralizacija pomeni zavestno: vzdržati-se-storitev, postaviti-iz-akcije, "dati-v-oklepaje", "zgolj-misliti"-popolnoma brezinteresno. Neutralizacija je torej modifikacija zavesti, ki omogoča redukcijo, ki zaustavi direktno postavljanje objektov kot tako ali drugače že bivajočih; s to "blokado" odpre možnost za tematizacijo same tetičnosti zavesti, iz katere se pojasni konstitucija predmetnosti.

Zavest sama se nam zdaj kaže kot dvojna: kot pozicionalna in kot neutralna. Na eni strani imamo doksične, dejansko postavljajoče akte, na drugi strani neutralne modifikacije le-teh, na eni strani dejansko noemo, na drugi le njeno protisliko, tj. "zgolj mišljeno".

V dosedanjih analizah doživljaja smo govorili o noesi, ki ji bistveno pripada noematska "vsebina"-smisel kot korelat. Noema je intendirano kot tako, ki se najprej kaže kot enotni korelat mnoštva intencionalnih aktov; mnoštvu intencionalnih aktov pa ustreza na strani noeme mnoštvo noematskih karakterjev, ki to enotno jedro noeme potegnejo v tok modifikacij. Doslej smo govorili le o karakterjih, zdaj hočemo govoriti o tem *jedru* samem.

Na začetku smo rekli, da zavesti pripada zavestno kot tako, tj. njena vsebina ali smisel, skozi katerega se zavest nanaša na svoj predmet, na svoj intencionalni identični "kaj".

Odnos noesa-noema se ne pokriva z odnosom zavest-predmet: pogled jaza se ravna na predmetno tako, da prebije noematsko jedro, ker mora priti do najbolj notranjega momenta noeme. To pa ni jedro samo (čeprav se je prej kazalo kot identični nosilec karakterjev), ampak NEKAJ, neka centralna točka jedra kot nosilec modifikacij "menjenega kot takega" (tj. modifikacij smisla). Čim postanemo pozorni na jedro in kakor postanemo, se nam le-to "razplasti".

Če torej živimo v cogitu, se ravnamo na predmetnost (k njegovi neomi spada "predmetnost"), ki jo opisujemo v teh mejah: "mnenja predmetnosti, točno tako, kakor je

menjena" - zanima nas zavestno kot tako in ne načini, kako je menjena" - zanima nas zavestno kot tako in ne načini, kako je zavestno (zaznavi primerno, spominjanju primerno, dano...). Vsaka zavest ima torej svoj "kaj" in vsaka meni svojo predmetnost.

Skozi opisovanje in eksplikacijo le-tega pa dobimo množtvo določenih (ali nedoločenih - prazno menjenih) "predikatov" kot "vsebino" noematskega jedra. Ti predikati pa morajo zopet biti predikati nečesa; to *nekaj* je centralna točka enotnosti, nosilec predikatov. Rekli bomo: intencionalni objekt, ki je v kontinuiranem sintetičnem toku zavesti vedno zavesten, se daje na različne načine, a je kljub temu "taisti". Daje se v različnih predikatih, kaže se z različnih strani, a sam objekt ostaja identičen. Identični intencionalni objekt se torej izdvoji iz množtva spreminjajočih se predikatov kot centralni noematski moment: "predmet", "objekt", "identično" - "določljivi subjekt svojih možnih predikatov - čisti X, v abstrakciji od vseh predikatov.

Tako torej leži v vsaki noemi nek čist predmetni "nekaj" ("nek-kaj") kot točka enotnosti. V noematskem oziru je treba torej razlikovati dva pojma predmeta: "to čisto enotnost, ta *noematični 'predmet nasploh'* in 'predmet v kako svojih določenosti'..." 'Smisel', o katerem vedno znova govorimo, je *ta noematski 'predmet v kako'*,... "(Ideen I., str. 303)

Smisel vseskozi "lovimo" v smeri "kaj" (zavestnega/doživljenega kot takega), vendar pa se nam ta identični "kaj" vedno znova izmakne - najprej se zapre v noematsko jedro, ki se kaže kot monolitni nosilec karakterjev, ko podvržemo samo jedro eksplikaciji, se javlja kot "nekaj", ki nosi predikate (tj. vsebino noematskega jedra, vsebina pa je sinonim za smisel). Vsakokratna tematizacija nam torej navrže le množtvo načinov (bodisi karakteriziranja bodisi prediciranja), nikoli enotnosti same. Smisel je pravzaprav definiran kot tisto, *prek česar* se zavest ravna na svoj predmet (str. 202) (ali specialno: "Vsaka noema ima neko *"vsebino"*, namreč svoj "smisel" in se skozi njega nanaša na 'svoj' *predmet*." (str. 297). Smisli so torej tisto, kar "puščamo za seboj", v "lovu" na identični "kaj" (X). Ali je ta "X" neulovljiv, ali je potem to Kantov X-ignotum stvari na sebi?

Smisel je torej bistvena sestavina noeme in ne more manjkati, kot ne more manjkati tudi točka enotnosti, čisti določljivi X. Ni "smisla" brez "nečesa". Torej nosilec smisla spada k smislu in je določljiv. O smislu bi pravzaprav morali govoriti v množini: več smislov, različni smisli se nanašajo na taisti predmetni X.

Smisel, kot smo ga določili dosedaj, ni konkreten, ampak le abstraktna forma, ki je vgrajena v noemo, zato ga moramo zdaj konkretizirati.

Če nazorno zapopademo "menjeno točno z vsebino določb, v kateri je menjeno", dobimo drug pojem "predmeta v kako": namreč "v kako svojih *danostnih načinov*". S tem dobi jedro svojo polnost - smisel stopi pred nas v modusu svoje izpolnitve. To ni več zgolj formalni noematski smisel: "predmet v kako določenosti", ampak stvarni (predmetni) smisel: "predmet v kako svojih danostnih načinov". Če pa vzamemo smisel polno, v njegovi nazorni izpolnitvi, dobimo centralni pojem fenomenološke filozofije: pojem POJAVLJANJA. Iz tega lahko zaključimo: smisel je v istem razmerju do pojavov fenomenologije, kot je pomen do stvari po sebi tradicionalne filozofije.

Husserlov X ni X-ignotum, saj se X ravno razgrinja v vseh svojih načinih pojavljanja (polnih smislih). Pri tem moramo vedeti, da pojavljanje ni "zgolj pojav" neke stvari na sebi, ampak se pojavi fenomenologije tisto zadnje, kar fungira, za pojavljanjem fenomenov se ne skriva nobena, nam nespoznatna, narava na sebi. Pojavljanje je namreč

ravno originarno dejanje "stvari" v fenomenološkem smislu, tj. ne stvari naravne naravnanosti, ampak v izvornem modusu - kot korelator.

Celotno formoslovlje smisla, skupaj s tetičnimi karakterji, predstavlja tisto temeljno pojasnitev stavka sploh in logičnega stavka, "logičnega" pomena, predikacije... posebej, o kateri smo govorili v uvodu. Vsaka Husserlova fenomenološka pojasnitev pa je trojno strukturirana, tako imamo tukaj: dajanje smislu (intencijo) - smisel (intendirano) - izpolnitev smisla (v zrenju danega). ("Srednji člen" je tisto, kar nefenomenološko razmišljanje vzame kot tisto samoumevno - izven korelacije, ki ga šele ustrezno pojasnjuje.

Še vedno pa nam ni uspelo zagrabiti enotnosti same. Prišli pa smo že tako daleč, da se lahko vprašamo, ali je sploh možno zagrabiti enotnost pojava, saj je bistvo pojava prav množtvo pojavljanja. Torej se bomo vprašali drugače: od kod sploh identiteta, če pa imamo vseskozi opraviti zgolj z množtvom?

Da bi odgovorili, moramo preskočiti iz faktičnih analiz struktur zavesti na analizo bistev, tj. iz fenomenološke metodike v fenomenologijo uma.

Odgovor je tu pravzaprav enostaven: v zrenju bistev zapopademo "idejo" stvari, najprej kot prazno - neizpolnjeno idejo ene in iste individualne stvari. Sama stvar je dana kot NEKAJ "in tako naprej", "nek kaj", ki ga je mogoče določati "in infinitum" (v neskončnem odprtem horizontu možnih načinov pojavljanja). Omenjeni "i.t.d." je moment v stvari-noemi ideje in se ga ne da odpraviti.

Vsaka ideja ima svojo konstitutivno formo:

- stvar se daje v svojem idealnem bistvu npr. kot res temporalis, torej v nujni formi časa. Ideacija nas seznani s stvarjo kot nujno trajajočo (kot spremljajočo se v odprtem horizontu časa);

- stvar se dalje daje svoji ideji primerno kot res extensa, to pomeni, da je v prostorskem oziru sposobna neskončnih modifikacij;

- končno je stvar res materialis, substancialna enotnost možnih sprememb.

Individualna stvar se nam torej daje v svojem gibanju, približevanju, oddaljevanju, spreminjanju,... v kontinumu zorov enotne zavesti, ki ravna svoj pogled na identično, na X smisla, na to eno in isto, ki pa se vseskozi spreminja (to velja tako za "partikularne stvari", kot za "regionalne").

Kako sploh mislimo enotnost v tem množtvu pojavljanja? Mislimo jo kot idejo stvari, npr. kot res extenso. Toda tu se nam zopet zastavi problem konstitucije te predstave prostora. Uvideti je treba korelacijo med pojavljajočim kot intencijo enotnosti in neskončnostjo množtva pojavljanja kot takega. To je korelacija med množtvom zavesti in zavestnim kot taisto stvarjo; toda "zavestno kot taista stvar" je zgolj intencionalna ideja stvari, tj. intencionana možnost stvari. Ideja pa je lahko vzeta le kot *vodilo*. "Fenomenologija ne sodi ontološko, ker spozna ontološki pojem ali stavek kot indeks za konstitutivno bistveno sopripadnost, ker vidi v njem vodilo za intuitivna napotila, ki imajo svojo upravičenost in svojo veljavnost v samih sebi" (str. 359).

Kaj je torej predmet, identični *nekaj*, X za fenomenologijo? Predmet je intencionalni objekt, njegov "kaj", njegovo identiteto vzremo kot prazen X, ki fungira zgolj kot vodilo fenomenoloških analiz in eksplikacij, v katerih šele zadobi svojo polnost. To popolnjevanje identičnega bistva predmeta pa se kaže kot množtvo izpolnjenih predmetnih smislov, predmetnega pojavljanja, ki nam odkrije tisto pravo "naravo" predmeta - predmet kot pojav. Bistvo kot bistvo pojava ni več zaprto enotno kajstvo

predmeta, ampak mora ostati odprta intencija, ker je pojavljanje pojava možno in infinitum; intencija bistva se torej lahko popolni le limitno.

Področje fenomenologije je torej področje izvorne pojasnitve konstitucije predmeta in se kaže kot razgrnitev načinov njegovega pojavljanja. "Predmeti" fenomenologije so fenomeni. Fenomenološka pojasnitev pomena pa se kaže kot "osmišljanje" pomena. "Kaj" fenomenologije je fundiran v "kako".

Predmet in pojmovni pomen za fenomenologijo nista nekaj izvornega, zato mišljenju, ki pretendira na brezpogojno veljavnost, ne moreta služiti kot "že gotov material", ampak kot izhodišče za svojo lastno pojasnitev.

LITERATURA:

Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I., Husserliana III/1, M.Nijhoff, 1976, Haag.

Teoretski presek sistemske znanstvene paradigme

BOGOMIL FERFILA

1. POJEM SISTEM V ZGODOVINI DRUŽBOSLOVNE IN EKONOMSKE MISLI

Pojem sistem je star toliko kot evropska filozofija. Lahko rečemo, da izvore idéje o sistemu najdemo v razmišljanjih starogrških mislecev Aristotela, Platona, Demokrita in drugih, ki so spoznali, da v njihovem okolju obstaja nek red, ki je razumljiv in ki se ga da upravljati.

Znano je npr. Aristotelovo razumevanje namembnosti oziroma teleologije (grško télos = namen), ki temelji na predpostavki, da ima vse dogajanje naprej določen smoter in da so vsi pojavi smotrni. Po teleologiji, katere predstavniki so bili tudi Anaksagora, Platon, stoiki in kasneje srednjeveški filozofi, v naravi vse poteka v skladu z imanentnimi nameni, ki se nahajajo v samih procesih. Naloga in smisel filozofije pa je tudi, da odkriva in razlaga namen posameznih predmetov in pojavov.

Posebej je potrebno izpostaviti Aristotelovo misel, da je "celota več kot samo seštevek vseh njenih delov", ki predstavlja eno od pomembnih postavk sistemskega mišljenja. Pojem celote namreč predstavlja izhodišče opazovanja predmeta in pojava kot sistema. Pojem celote je prav tako eno ključnih vprašanj dialektičnega materializma in narave dialektičnih razvojnih procesov.

Zadržimo se še nekoliko pri filozofski osnovi geneze pojma celote oziroma sistema.

V antičnem obdobju sta razvita dva diametralno nasprotna filozofska koncepta celote - metafizični finalizem in mehanicizem.

Metafizični finalizem je nastal v delih Platona in Aristotela. Izhaja iz ideje, da vsako celoto označuje nek specifičen dejavnik, ki tej vsoti delov daje značilnosti celote. Torej ima vsaka celota, ki je sestavljena iz delov, neko lastnost, ki je različna od lastnosti njenih sestavnih delov. V tem smislu je celota "nadrejena" delom, bolj razvita od njih (saj je vsota delov).

Mehanicizem označuje med ostalimi tudi materialistično filozofijo Demokrita. Po njegovem ima celota prav tiste lastnosti, ki so značilne tudi za njene sestavne elemente. V skladu s tem je ugotovitev, da je celoto mogoče spoznati s proučitvijo njenih delov. Celota je torej mehanično razumljena kot seštevek njenih delov ter se jo proučuje preko razčlenjevanja in analize njenih komponent.

Metafizični finalizem ni bil sposoben utemeljiti razlike med lastnostnim celote in njenih delov brez metafizičnih ali religioznih (iracionalnih) kategorij. Tako je mehanicizem predstavljal osnovo znanstvene paradigme faze analitičnih metod[1].

---

[1] O tej fazi govorimo, če sprejmemo periodizacijo razvoja znanstvene misli, ki v celotni zgodovini človekovega mišljenja loči tri temeljne metodološke etape: 1. obdobje metode observacije; 2. obodbje analitičnih metod; 3. obodbje sistemskih metod. V. Srića, Sistem, informacija, kompjutor, Informator, Zagreb, 1984, str. 10.

Koncem 19. stoletja pride do sprememb v razumevanju celote; mehanicizem ni bil sposoben razumevanja (še manj razreševanja) zapletenih celot (kot so npr. biološki sistem, organizacijski sistem).

Heglova dialektika in njena nadaljnja razdelava v filozofiji dialektičnega materializma Karla Marxa pomeni prelom v pojmovanju problema celote. Posebne lastnosti celote glede na lastnosti delov se ne pojasnjuje več na metafizični način ali z nekakšno abstraktno, transcendentalno namenskostjo, temveč kot posledico zakonitosti interakcije sestavnih delov celote.

Dialektični materializem opredeljuje *celote* kot *materialne sisteme*, katerih *elemente povezujejo vzročno-posledični odnosi*. Celota ima *drugačne značilnosti* kot *njene sestavine*, drugačen način funkcioniranja, ki ga ne moremo izpeljati iz načina funkcioniranja njenih komponent. Obstoj celote je povezan z dialektično naravo razvojnih procesov. V sistemu nastajajo protislovja, ki ga pogojujejo in predstavljajo gibalne sile njegovega razvoja tako v kvantitativnem kot v kvalitativnem pogledu.

Idejo o sistemu najdemo v razvoju ekonomske misli pred pojavom t.i. splošne teorije sistemov, čeprav mnogi sistemski teoretiki dokazujejo v svojih delih, da so oni prvi, ki so dali pobudo za uporabo tega termina tudi na ekonomskem področju.

Kljub temu, da termin sistem ni bil uporabljan in razvijan kot ga razvija splošna sistemska teorija, sistemski pristop zavzema pomembno mesto v razvoju ekonomske misli.

Gospodarstva, poenostavljena (reducirana) na nekaj temeljnih komponent, ob nekaterih predpostavkah posameznih ekonomistov, predstavljajo teoretične ekonomske sisteme, s katerimi želijo pokazati, rešiti številne in mnogovrstne probleme, s katerimi se je ukvarjala ekonomska misel v različnih časovnih obdobjih. Resnejši pristopi k oblikovanju ekonomskih sistemov so vezani na tisto razvojno stopnjo nastajajoče ekonomske znanosti, ko le-ta postane narodnogospodarska veda (politična ekonomija). To pa je bilo tedaj, ko so se iz razdrobljenih, v precejšnji meri avtarkičnih gospodarstev mest in fevdalnih grofij razvila enotna nacionalna gospodarstva (nastanek kapitalizma).

Prva sistematičnejša poskusa, da razvijeta neko misel o funkcioniranju gospodarstva v obliki nekega ekonomskega sistema, sta bila merkantilistični in fiziokratski nauk o gospodarstvu.

Merkantilistični vzorec ekonomskega sistema je blagovni tip gospodarstva s primarnim poudarkom na menjavi ter sekundarnim poudarkom na razvoju manufakture. Najpomembnejši predstavniki: W. Staford, A. de Monchretien, D. North, J. Locke, D. Hume.

Fiziokratski nauk predstavlja z vidika ekonomske analize razvitejši pristop, obenem pa pomeni progresivno antitezo na merkantilistični ekonomski sistem, saj poudarja delitev dela, produkcijo.

F. Quesnay je s svojimi učenci razvil centralno tezo fiziokratizma, da je vir bogastva države kmetijstvo. Ta nauk je predstavil v analitični shemi, znani kot "tableau economique", katera odkriva na podlagi splošne medsebojne odvisnosti vseh sektorjev in vseh elementov ekonomskega procesa univerzalno kompatibilnost (združljivost) in celo komplementarnost individualnih interesov v konkurenčni družbi[2]. Gre za vzorec liberalnega, prosto konkurenčnega kapitalističnega ekonomskega sistema, ki je v

[2] I.R. Hoss, Systems Analysis in Public Policy, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1972, str. 33.

obdobju prvotne akumulacije kapitala vključeval tudi državo kot pomembni regulator gospodarskih procesov.

Tako predstavljena teorija družbene reprodukcije, ki pokaže, kako pride do proste blagovne produkcije kapitala tako v blagovni kot v denarni obliki, se šteje za prvo metodo, ki ponazarja ekonomsko ravnovesje[3]. Fiziokrati (poleg F. Quesnaya še R.J. Turgot, V. Mirabeau, Dupout de Nemours, Le Trosnel) so namreč menili, da bi njihov tip ekonomskega sistema (temelječ na naravnih zakonih) sam od sebe ustvarjal neko prirodno ravnotežje.

Pri kasnejših ekonomistih se je pojavila težnja, ki zahteva od analize medsebojne odvisnosti oblikovanje takšnih odnosov, po katerih bi bil mogoč izračun cen in količin proizvodov in proizvodnih sredstev, ki tvorijo ekonomski sistem - gospodarstvo. Te zahteve je rešila matematična ekonomska šola oziroma njen glavni predstavnik Leon Walras.

Ob pomoči teoretične fizike je formuliral sistem petih enačb, s katerimi izraža ekonomske odnose:

- enačba povpraševanja po nedenarnih dobrinah,
- enačba stroškov,
- enačba količine proizvodnih storitev,
- enačba tako imenovane tehnične substitucije
- enačba ponudbe proizvodnih storitev.[4]

Glavni problem, s katerim se je ukvarjal, je bilo ravnovesje. S pomočjo zgoraj navedenih enačb je razvil teorijo o splošnem ravnovesju, ki je vključevala področja menjave, produkcije kapitala in denarja. V bistvu je bil to nek zaprt sistem, v katerem ima vsaka dobrina svojo enačbo. Algebrajske enačbe so izražale le funkcionalne odnose (odnose medodvisnosti) ne pa tudi kavzalnih (vzročno posledičnih) odnosov, katerih Walras ni raziskoval. Njegovo delo pomeni začetek uporabljanja matematike pri reševanju najrazličnejših ekonomskih problemov, zlasti ravnovesja gospodarstva.

S sistemskim ravnovesjem sta se ukvarjala zlasti makroekonomista John M. Keynes in Wassily Leontief.

Keynes je razvil teorijo o splošnem ravnotežju ob polni zaposlenosti vseh produkcijskih faktorjev. Trdi, da kapitalistično gospodarstvo ne vodi samo po sebi do polne zaposlenosti, zatorej je nujna intervencija države, če se le-to hoče izvleči iz nezaposlenosti, depresije oziroma krize. Sistem investicij in prihrankov mora biti v ravnotežju (I = S) ob polni zaposlenosti vseh produkcijskih faktorjev. To je stanje, ki ga mora dosegati gospodarstvo tekom razvoja, da bi obdržalo svojo stabilnost. Keynes zato priporoča za odpravljanje motenj ukrepe na področju kreditne politike (zmanjševanje obrestne mere, da bi s tem oživele zasebne investicije), davčne politike (zmanjševanje davkov, da bi se povečalo skupno efektivno povpraševanje in prerazdelitev narodnega dohodka) ter državne ukrepe (organizacija javnih del).

Keynesova teorija je primer odprtega sistema, kjer je država z organizacijo javnih del tisti zunanji dejavnik, ki vpliva na ravnotežje sistema investicij in prihrankov.

W. Leontief je razvil analizo vnosa-iznosa, ali z drugo besedo input-output tabelo. To je empirično in matematično-statistična metoda proučevanja makroekonomskih

---

[3] Ibid, str. 34.
[4] O. Blagojević, Ekonomske doktrine, Privredni pregled, Beograd, 1971, str. 339.

kategorij. Končni cilj je nek novi razvejani "tableau economique" - kot notranje kavzalne kvantitativne slike, ki naj bi vnaprej bolj ali manj natančno pokazala prozvodnjo raznih vrsta blaga, stroškov uporabe resursov, storitev in osnovnih sredstev, nujno potrebnih za reprodukcijo[5].

V tem zaprtem sistemu gospodarske aktivnosti vlada neko medsebojno razmerje, ki povezuje vse sektorje gospodarstva. To je razmerje med vhodom in izhodom oziroma razmerje med produkcijo raznih vrst proizvodov in zahtevami po teh proizvodih.

Podobni poskusi kvantitativnega pojmovanja sistema so tudi Marxove sheme razširjene reprodukcije. Vendar pri njem najdemo tudi bolj abstraktno razumevanje sistema. Pojmuje ga kot zaokroženo miselno (logično) urejeno celoto med seboj povezanih istovrstnih ekonomskih kategorij, s katerimi abstraktno-teoretično opredelimo neko večjo ali manjšo celoto ekonomskih odnosov v družbi. Marx išče zvezo med teortično realnostjo in stvarnimi pojavi. Proces oblikovanja ekonomskega sistema gre v smeri od najpreprostejših abstrakcij h konkretnemu. Zato prične v Kapitalu svojo politekonomsko analizo z blagom kot elementarno obliko kapitalističnega bogastva, potem pa uvede še delo, uporabno vrednost, presežno vrednost, kapital itd. Marxova znanstvena metoda je tako v bistvu dialektična sistemska metoda, s katero oblikujemo ekonomske sisteme od najpreprostejših kategorij, tako da jih povezujemo z vse bolj konkretnimi kategorijami (sukcesivna konkretizacija). Njegovo teoretično konstruiranje družbene zgradbe je zgodovinsko materialistično - gradi jo iz materialnega življenja (krogotoka), ekonomske baze, iz katere izrašča njena pravno politična nadstavba. Ekonomsko osnovo pa moramo razumeti kot materialni, tehnično tehnološki kompleks ter kot celoto ekonomskih, produkcijskih odnosov. Človeka kot ekonomsko bitje tudi razdelimo po dveh osih - kot delovno silo ga vključujemo v produktivne sile, kot subjekt produciranja pa v ekonomske odnose. Marx je svoj raziskovalni interes osredotočil predvsem na odkrivanje objektivnih zgodovinsloj oblik družbe, načinov proučevanja, v katerih je živela in delovala človeška družba v zgodovini (periodizacija ekonomskega razvoja družbe). Zavedal se je, da je dialektična metoda nujno konkretno zgodovinsko spoznavna[6]. Samo zgodovinsko objektivno-konkretno potrjuje teoretično abstraktne miselne sheme kot pravilne ali napravilne[7].

---

[5] Ibid, str. 494.

[6] Danes se srečujemo z inflacijo larpurlatističnega metodologiziranja in teoretizairanja (tako pri nas, kot v svetu), ki je ločeno od realnega spoznavnega procesa (vezanega za konkretne probleme družbene prakse ali družbene teorije). Več o tem glej v: N. Luhmann, Teorija sistema, Globus, Zagreb, 1981.

[7] F. Černe, Splošna teorija ekonomskega sistema družbe, ČZ, Uradni list SRS, Ljubjana, 1981, str. 40-57.

2. SISTEMSKO MIŠLJENJE V SODODBNIH ZNANSTVENIH TOKOVIH[8]

Na takšna izvajanja je lahko neposredno navezala sistemska teorija 20. stoletja[9] (kibernetika - splošna teorija sistemov, teorija informacij, teorija upravljanja; sistemska analiza; sistemska dinamika; neofunkcionalizem itd.).[10] Zlasti veliko je obetala splošna teorija sistemov, ki si je zastavila optimistični cilj integriranja vseh znanstvenih disciplin s tem, da bi izdelala enotno metodo za univerzalne zakonitosti, ki vladajo na različnih področjih. Gradi zlasti na štirih izhodiščnih podmenah:

- spoznanje, da na vseh področjih empiričnega sveta obstajajo univerzalni zakoni, ki tvorijo nek sistem. Znanost se je dosedaj predvsem razvijala v smeri specializacije, obvladovanja vse manjšega delčka sveta, ne pa toliko v smeri iskanja skupnih značilnosti;
- prepričanje, da je potrebno razvijati neko sistematsko mišljenje kot racionalno metodo za reševanje problemov na področju uravnavanja človeškega delovanja na naravo, medsebojnih družbenih odnosov oziroma razvijanja tehnično tehnološkega kompleksa;
- obstaja potencialna nevarnost, da se zaradi zapiranja posamenih znanosti samih vase (kot posledica oženja predmeta raziskovanja) prekine komuniciranje in sodelovanje med njimi - vzajemno oplajanje razultatov različnih disciplin;
- metodološko izhodišče, da je zaradi (novoodkrite) večje univerzalnosti in integriranosti gospodarstva, družbe, sveta potrebno spremeniti raziskovalni pristop - ne pristopati k celoti (sistemu) preko predhodnega proučevanja njenih delov (podsistemov) - kot to počne analitično mišljenje, marveč najprej proučevanje celote, potem šele proučevanje delov[11].

Splošna teorija sistemov razume sistem kot skupek elementov ter njihovih notranjih in zunanjih povezav, interakcij. Pomeni miselni abstraktni odsev realnega objekta, urejeno celoto njegovih bistvenih elementov. Razpored elementov sistema v obliki medsebojnih zvez, povezav, razmerij imenuje splošna teorija sistema strukturo sistema. Sistem je deljiv na manjše podsisteme, in obratno - vsak sistem je del večjega sistema. Tudi svet (narava) je ogromna hierarhija sistemov.

Sistem, ki ima povezave z okoljem (vhod, izhod) je odprt sistem, tisti, ki jih nima, pa je zaprti (izolirani, avtarkični) sistem. Sistem je celota, ki se ne more razstaviti na svoje elemente, ne da bi se pri tem izgubile njene osnovne značilnosti. Splošna teorija sistemov je razvila tudi pojem samourejevanja (družbenih) sistemov. Družbeni sistemi lahko povečajo raven svoje organiziranosti razen z negentropijo iz okolja tudi s

---

[8] Značilnosti novejšega razvoja družboslovnih disciplin:
- odkrivanje in opredeljevanje novih področij raziskovanja, nastanek velikega števila novih znanstvenih disciplin;
- vse večje osamosvajanje od filozofije, od osmišljanja abstraktnih teoretičnih konstrukcij in generalizacij ter postopno približevanje naravoslovnim znanostim - uporaba matematike, statistike in empirično kvantitativnih raziskovalnih metod;
- korenite spremembe v značaju in organizaciji znanstvenga dela in raziskovanja - od individualnih k kolektivnim metodam;
- prehod družboslovnih znanosti iz akademskih institucij v gospodarstvo.

[9] Sistemski pristop je omogočil, da se uspešno rešijo družbeni problemi, ki jih z dosedanjo (analitično) paradigmo ni bilo mogoče niti celovito formulirati. Gre predvsem za razliko v procesu, logiki spoznavnega procesa. Analitična paradigma temelji na hevrističnem pristopu, ki raziskukje problem preko vrste poskusov in zmot, dokler ne pride do sprejemljivega razultata. Ocena vsakega prejšnjega poskusa se upošteva, da bi bil rezultat naslednjega poskusa boljši od prejšnjega. Sistemska paradigma pa uporablja algoritem kot vnaprej določeno proceduro, celoto instrukcij oz. raziskovalnih korakov, s katerimi razrešuje nek problem.
Glej: V. Srića, Sistem, informacija, kompjuter, Informator, Zagreb, 1981.

[10] Glej: V. Štambuk, Kibernetika, Delavska enotnost, Ljubljana, 1979.

[11] F. Čeme, Splošna teorija ekonomskega sistema družbe, ČZP, Uradni list, Ljubljana 1981, str. 21.

črpanjem energije iz lastnih virov, iz reorganizacije svojih sestavnih delov in njihovih medsebojnih razmerij (prav to razlikuje družbene sisteme od tehničnih in bioloških).

Splošna teorija sistemov izhaja predvsem iz sistemov, ki ne morejo izboljšati svojega delovanja, če ne dobe ustreznih impulzov (negentropije) iz okolja. Enako velja za kibernetiko, ki temelji na t.i. sistemu s smotrnim obnašanjem, ki sestoji iz upravljalskega podsistema in upravljanega podsistema kot objekta upravljanja. Kibernetika raziskuje tisto, kar je obstoječe, in možnosti, da s tem upravlja v skladu z vnaprej danimi cilji ali vnaprej sprejetimi vrednotami. Ukvarja se z ravnanjem subjekta, upravljanjem (spoznavanjem in usmerjanjem) tega ravnavnja ter s kontrolo ravnanja, pri čemer je poudarek predvsem na celovitosti in kvantifikaciji njenih spoznanj. Splošna teorija sistemov tako izhaja v prvi vrsti iz naravoslovja, tehnike, matematike (sistem predstavlja v obliki grafov in matrik), mnogo šibkejša pa je njena utemeljenost oz. poznavanje družboslovnega sklopa.

Značilno za teorijo informacij je, da pojmuje informacijo kot družbeno kategorijo, na podlagi tako percepiranih informacij pa skuša teorija upravljanja razviti ustrezne tehnike in načine upravljanja sistemov predvsem z uporabo nekaj dobro razdelanih metod (teorija iger, mrežno planiranje itd.).

Sistemska analiza je nova tehnika za analiziranje problemov (sistemov). Omogoča pridobivanje ustreznih podatkov (razvija ustrezen način mišljenja in referenčni okvir) za kibernetsko aplikacijo. Pomeni uporabo znanstvenih metod (analogije, asimilacije, metode algoritmizacije) s ciljem, da se predlaga najustreznejše odločitve, politiko (zato je bolj tehnična kot znanstvena disciplina).

Poglejmo še njen algoritem raziskovanja, sprejemanja odločitev: 1. opredelitev cilja, 2. opredelitev samega problema, 3. zbiranje podatkov, 4. ugotavljanje alternativ in njihovo testiranje, 5. ponovna opredelitev problema, 6. sprejetje dokončnih odločitev.

Sistemska dinamika je metodologija raziskovanja, modeliranja, simuliranja in optimiziranja zapletenih dinamičnih sistemov. Pomeni konkretno uporabo sistemskega mišljenja in kibernetike na problema upravljanja zapletenih sistemov.

Neofunkcionalizem predstavlja nekako sintezo spoznanj splošne teorije sistemov in funkcionalistične teorije. S takšno sintezo mu uspe pomembno dograditi svojo teoretsko paradigmo in obenem nevtralizirati vrsto kritik. Klasični funkcionalizem je proučeval družbo kot zaprt sistem, kot organsko celoto, v kateri so vsi sestavni deli medsebojno odvisni in v kateri je normativna ureditev tisti element, ki ji daje povezovalno moč. Neofunkcionalizem pa govori o odprtem sistemu, odpravlja pozitivno funkcijo, vztraja na negentropiji, na pojavu, da so vsi družbeni sistemi proizvod človeške dejavnosti in se torej nagibajo k nenehnemu razvoju ter na pojmu ekvifinalnosti - na možnosti, da se vsak sistem samostojno razvija ter da imata dva ista sistema različne poti razvoja in načine doseganja ciljev. Neofuncionalizem ne razlikuje več funkcionalnega in disfuncionalnega ravnanja, ker sprejema možnost razpada družbenega sistema (kritika je namreč funkcionalizmu zamerila odsotnost konfliktov, odsotnost možnosti razpada sistema, prepotenciranje integrativnih tendenc). Uvaja konflikt kot osnovo sistema, saj trdi, da obstaja stalen konflikt med ohranitvenimi in prilagoditvenimi mehanizmi.

Neofunkcionalizem zamenja normativni red (splet skupnih vrednot, ki jih posameznik sprejema preko socializacije in sankcij), ki je srž klasičnega funkcionalizma, s ciljem. Cilj je interaktivna moč znotraj sistema, dopolnjen pa je še s homeostazo sistema. Homeostaza (dinamično ravnotežje) pomeni sposobnost sistema, da se prilagaja notranjim in zunanjim spremembam (na podlagi negativne povratne zveze).

3. POMANKLJIVOSTI SODOBNE SISTEMSKE PARADIGME

Kot številne druge (vse) znanstvene paradigme, tudi splošna sistemska teorija in vse ostale discipline, ki iz nje izhajajo, niso uspele zadovoljivo vključiti človeka kot biološko in družbeno bitje v svoj znanstveni instrumentarij (zelo verjetno gre za nerešljiv problem). Človeški element kot disfunkcionalni dejavnik v okviru sistema se je skušalo nevtralizirati na dva načina:

- človeka izključiti iz sistema, nadomestiti z računi,
- človeka formalizirati, standardizirati.

Čeprav si splošna teorija ni posebej prizadevala razumeti in vključiti človeško in družbeno, je bila prepričana, da je njena metodologija neposredno uporabna tudi pri razreševanju družbenih in človeških problemov. Premalo je upoštevala različnost družbenih in tehničnih sistemov. Tehnični sistemi, ki so deterministični in pri katerih ni nasprotujočih interesov, podsistemov, ustvarjajo totalna stanja - matematično ravnotežje, stabilnost, optimalnost. Družbeni sistemi pa so stohastični, pri njih so protislovja interesov zelo pogosta in zato takšna totalna stanja uresničujejo glede na konkretne možnosti, ki so odvisne od stopnje razvitosti sistema, razlik v interesih raznih socialnih skupin, vpliva okolja. Iz izhodiščne napake splošne teorije sistemov - neupoštevanje človeka kot poglavitnega gradbenega elementa sistema družbe - izhaja tudi njena naslednja pomanjkljivost. Za obstoj in razvoj družbenih sistemov so bistveni notranji procesi, produkcija energije znotraj sistema, ne pa toliko zunanje sile.

F. Černe ugotavlja, da je splošna teorija sistema pretežno dolgoročna, formalnologična statična teorija sistema, ki dovoljuje le manjše spremembe, saj njen (homeostatični) servomehanizem hitro vrača sistem v prejšnje stanje ravnotežja. Procesi sistema so brez zgodovinske (časovne) razsežnosti (za biološke in tehnične sisteme je čas nekaj zunanjega, relativno pomemben le na dolgi rok.

Pri družbenih sistemih pa je čas bistven in zgodovina njihov sestavni del. Verjetno preostro "oceni" splošno sistemsko teorijo le kot "tehnično instrumentalni pripomoček za neko splošno družbeno teorijo sistema"[12] (V nasprotju z njim jo vrsta avtorjev - R. Stojanović, V. Srića, V. Štambuk, M. Mulej - pojmuje kot posebno obliko in nadaljevanje dialektike).

Tudi kibernetika je dosledna v izogibanju obravnavanja kakršnegakoli socialnega subjekta (tako upravljalskih kot upravljanih slojev). Pri njenem razumevanju sistema so praviloma zanemarjene vsebine socialnih procesov, katere proučujemo s pomočjo sistemov kot abstraktnih miselnih odslikav stvarnosti (sistem kot predmet, ne pa kot instrument proučevanja). Prav tako se ne ukvarja z vprašanjem zgodovinskih silnic spreminjanja družbenih sistemov in z oblikovanjem splošnega teoretičnega okvira razvoja kibernetike. Lahko bi celo rekli, da je njena teoretična zgradba postavljena s smotrom ohranitve in obnavljanja razvite kapitalistične družbe in njenega ključnega sloja (razreda) - tehnobirokracije.

---

12 F. Černe, Splošna teorija ekon. sistema družbe, ČZP, Uradni list SRS, Ljubljana, 1981, str. 3.

4. NEKAJ SKUPNIH TOČK SISTEMSKEGA IN DIALEKTIČNEGA PRISTOPA

Stičnih točk med dialektičnim materializmom in sistemskim pristopom lahko najdemo celo vrsto. Marx je pri iskanju zakonitosti procesa reprodukcije v svojih shemah uporabil tipični sistemski model, ki ima vse sistemske komponente - vhode, proces, izhode, povratno vez.

Metodo abstrakcije, ki se je je Marx često posluževal, lahko pojnovno izenačimo z metodo črne škatlice.[13]

Spet drugi avtorji Marxu pripisujejo, da je pri razlagi oblikovanja mezde v kapitalizmu uporabljal teorijo iger.[14]

Lenin pa je v svoji znameniti teoriji odraza podal "sijajno filozofsko rešitev problemov, ki jih kibernetika proučuje na področju naravoslovnih znanosti".[15]

Poskušajmo nekoliko podrobneje in bolj argumentirano soočiti odnos sistemskega mišljenja oziroma njegovih osrednjih formaliziranih področij (kibernetike in splošne teorije sistemov) s principi dialektike ter odslikati nekaj konkretnejših zaključkov o relaciji teh dveh pomembnih znanstvenih paradigm.[16]

1. Vsi pojavi v naravi in družbi so medsebojno povezani in vplivajo drug na drugega

Ta teza pomeni tudi izhodišče sistemskega mišljenja. Iz povezane celote se izloči relativno izolirane sisteme, ki se jih analizira zaradi spoznavanja principov transformacije, ki v njih poteka. Spoznanja se uporabi za izboljšanje funkcioniranja sistema v skladu z njegovimi cilji.

Ekvivalent prvega principa dialektike je v sistemski teoriji teza, da je vsak sistem podsistem nekega večjega sistema, obenem pa je sestavljen iz delov, ki so vsak za sebe spet sistemi, ki so v neprestani interakciji s svojim okoljem. Nekaj značilnosti relacije celota del:

- Deli so sestavine celote, če posedujejo njene bistvene značilnosti. V nasprotnem primeru izgubijo stik z njo, propadajo. Kot primer lahko navedemo relacijo podjetje narodno gospodarstvo ali pa narodno gospodarstvo širši gospodarski kompleks, v katerega se vključuje oz. je v njem locirano.

- Deli pa morajo glede na celoto ohraniti tudi določeno stopnjo samostojnosti (sistem naj ne predstavlja amorfne mase vanj posrkanih delov). To je dokaj slično temeljnemu spoznanju dialektike o proučevanju razmerja deli celota - zavrača namreč vsrkanje delov v celoto ali celote v dele ter vztraja na proučevanju enih in drugih v celostnosti njihovih značilnosti.

- Zato je potrebno za vsak konkreten sistem na vsaki etapi njegovega razvoja dvoje - po eni strani se je potrebno izogniti preveliki avtonomnosti delov, ki onemogoča optimalen odnos celote in dela, saj povzroča konflikt in nekoordiniranost delovanja, po drugi strani pa ima prevelika podrejenost dela celoti za posledico nesposobnost hitrega prilagajanja spremembam (tržnim, tehničnim npr.). Saj posamezen del nima razvitih

---

[13] Glej: V. Srića, Informacijski sistemi, Informator, Zagreb, 1978, str. 15-18.
[14] Npr. G. Klaus, Kybernetik und Gesellschaft, Dietz, Berlin, 1965, str. 18-19.
[15] V. D. Moiseey, Centralnie idei i filosofskie osnovi kibernetiki, Misli, Moskva, 1965, str. 117.
[16] Glej: V. Srića, Marksistička misao i kibernetika, Simpozij USEFJ, Bled, 1973.

ustreznih avtonomnih mehanizmov. Odnos celota del je zato ključni problem vsakega družbnega sistema (v našem sistemu se postavlja v še posebej zaostreni obliki).

- Zaprt družbeni sistem ne obstaja - vsak družbeni sistem izmenjuje materijo, energijo ali informacije z okoljem. V enotnosti prostora - časa se v razvoju sistema povečuje njegova prepletenost (število povezav) z okoljem. Podobni procesi potekajo tudi v okolju - postaja vse bolj strukturirano, zapleteno. Zato potrebuje (tržni) sistem (npr. OZD) vse več materije, informacij, energije, da bi to svoje okolje čim bolj spoznal, našel svoje mesto v njem itd.

2. Vse, kar nastopa v obstoječih oblikah, je nastalo, se razvija in izginja.

Temu zakonu dialektičnega materializma lahko sistemski pristop pomembno prispeva s kvantitativno analizo dinamičnosti sistema.

Splošna teorija sistema se ukvarja predvsem s formalizacijo sistemskega mišljenja na področju rasti in razvoja sistema. Družbeni sistem je nenehno v gibanju, zato je njegova statičnost le trenutek, točka v dinamičnem loku gibanja sistema. Statiko je mogoče opredeliti le v sklopu dinamike. Npr. če napravimo presek poslovanja OZD v nekem momentu, nam je poleg kazalcev uspešnosti tistega trenutka pomembna tudi njihova dinamična lociranost - ali naraščajo, upadajo, nihajo z njihovimi odstopanji itd. Gibanje pa ima za posledico razvoj. Engels v Dialektiki prirode, opredeljuje gibanje kot vzajemno delovanje teles (kar tvori bit njihove povezanosti), O. Lange pa na tej osnovi definira razvoj, izhajajoč iz nujnosti obstoja protislovij v sistemu: "Protislovja v sistem uvajajo spremembe, ki pomenijo prilagajanje in protislovja izginjajo. Vendar prav te spremembe odpirajo pot novim protislovjem, ki spet uvajajo nove spremembe itd. Kot rezultat, celote ne morejo nikdar ostati nespremenjene; one se morajo stalno spreminjati. Spremembe pa kažejo določeno smer; z drugimi besedami, predstavljajo proces razvoja."[17]

Družbeni sistemi se nenehno spreminjajo in razvijajo v smeri vse večje zapletenosti. Vanjo vstopajo vedno novi elementi, stari izpadajo. Njihov dinamizem ne pozna trajnih elementov družbenih sistemov. Preprostejše, nerazvite sestavine izpodrinejo razvitejše, zapletenejše. (Ali je možno bolj plastično ponazoriti Marxovo izvajanje v Predgovoru k prvi izdaji Kapitala, kjer razume družbo kot organizem v stalnem procesu preobrazbe?)

3. Razvoj pojavov in stvari povzroča kvantitativne razlike, ki na določeni razvojni stopnji pomenijo tudi kvalitativne preskoke

Sistemski pristop in kibernetsko modeliranje omogočata prehod z deduktivnega, kvalitativnega presojanja pojavov, procesov, predmetov (posebej značilnega za družboslovne discipline) na ekzaktno kvantifikacijo.

Sistemski modeli omogočajo lažje odkrivanje zapletenih zakonitosti in pravil obnašanja v dinamičnih sistemih. Sistemska metodologija omogoča možnost uporabe enotne terminologije in preciznega izražanja opazovanih oz. proučevanih pojavov. V

---

[17] O. Lange, Wholes and Parts, A. General Theory of System Behavior, Oxford - Warszawa, 1965, str. 1.

najsodobnejši inačici splošne teorije sistemov v t.i. teoriji autopoietskih (samotranscendentnih) sistemov postane centralno vprašanje preraščanje kvantitete v kvaliteto kot posledica procesov znotraj sistema /ne toliko kot posledica zunanjih vplivov, kar je bila dominantna značilnost (pomanjkljivost) splošne teorije sistemov/.

Kvantitaivne predpostavke novega kvalitativnega nivoja se imenuje "kritična fluktuacija" ter se jih razume kot rezultat delovanja mehanizma povratne zveze v sistemih.[18]

R. Stojanović pa kot značilnost splošne teorije sistema poudarja predvsem enotnost kvantitete in kvalitete v vsakem realnem sistemu. Vsaka kvantitaivna sprememba je tudi kvalitativna. Zato je potrebno zakon prehajanja kvantitete v kvaliteto razumeti kot prehod (spreminjanja) enega sistema v drugega, ki je višjega ali nižjega reda v odvisnosti od trenda razvoja tega sistema. "Vsak dinamični sistem se v svojem gibanju in razvoju spreminja, v njemu postopoma - in kvantitativno - prevladajo značilnosti novega sistema, v katerega se spreminja."[19]

4. Gibalno silo razvoja predstavlja boj notranjih protislovij v predmetih in pojavih

Notranja protislovja v sistemskem raziskovanju nastopajo preko pravil interakcije sistemskih komponent.

Sistemsko modeliranje (sistemska dinamika) omogoča natančen pregled takšnih kreativnih vzgibov kvalitativnega razvoja sistema ali njegovega propadanja.

Potrebno je poudariti, da se ta dialektična zakonitost kaže (uporablja) predvsem v analizi razvoja družbenih pojavov, medtem ko je v analizi naravoslovnih ali fizikalnih pojavov ni mogoče niti dokazati niti zanikati.

Kibernetska oz. sistemska raziskovanja skušajo pojasniti osnovne vzroke, oblike in značilnosti razvoja sistemov. Vendar je njihovo razumevanje dialektike protislovij obogateno s pomembno novo dimenzijo - izhaja iz hierarhične strukture družbenih sistemov. To so sistemi z več nivojev in več ciljev.[20]

Eden od velikih prispevkov sistemskega pristopa je njegovo preseganje poenostavljanja (tako značilnega tudi za našo družboslovje) "dvodimenzionalnosti", "dveh nivojev", "dveh ekstremov": individualno-družbeno; mikro ekonomija-makro ekonomija; privatna lastnina-družbena lastnina; sfera plana-sfera trga; kapitalizem-socializem; razviti-nerazviti itd.

Ob takšnem izboru in soočanju ekstremnih elementov sistema (kontinuuma) se seveda zabriše njihova povezanost, saj so izpuščene vmesne stopnje, normalni postopni prehodi od enega do drugega ekstrema. Ob upoštevanju samo ekstremov, mej nekega sistema, se je zelo poenostavljeno razumelo in forumuliralo tudi njegova protislovja. Postavljalo se jih je kot protislovja nasprotnih mejnih elementov, ne upoštevajoč pravi obseg in veliko raznolikost realno obstoječih stopenj protislovnosti (le-ta se zmanjšuje, čim bolj se oddaljujemo od mejnih elementov sistema). Lahko rečemo, da je takšno poenostavljanje neustrezno za analizo gibanja in razvoja tako ekonomskega kot

---

[18] I. Prigogine et al., Stability, Fluctuations, and Complexity, Cooperative Phenomena, st. 2, 1975, str. 103-109.

[19] R. Stojanović, Veliki ekonomski sistemi, IEI, Beograd, 1971, str. 15.

[20] Glej: M.D. Mesarović, A Conceptual Framework for the Studies of Multi-level-goal Systems, Systems Research Center, Case Institute of Technology, Ohio, 1965.

političnega sistema. V stvarnosti namreč ne obstajajo dva ali trije nivoji (level, order), marveč gre za cel niz (spekter, kontinuum) nivojev (J. Tinbergen uporablja posrečen termin - systems of levels).

Nivojska strukturiranost - hierarhičnost je seveda pri vseh družbenih, pa zato tudi ekonomskih in političnih sistemih močno zapletena. To je posledica ne samo obstoja velikega števila nivojev, marveč tudi različnega ranga prioritete različnih podsistemov v okviru določenega sistema (gledano tako v časovnem obdobju - zgodovinsko spreminjanje kot v določenem trenutku). Niti sistemi istega nivoja nimajo enakega ranga (npr. različne panoge gospodarske dejavnosti, različne DPO). Podobno kot lahko govorimo o sistemu nivojev, lahko govorimo tudi o sistemu prioritet, ki se tudi nenehno spreminja. Nivojskost oziroma hierarhičnost je v sistemskem mišljenju razumljena v izrazito funkcionalnem smislu - aktivnost enote višjega nivoja ima neposreden vpliv na aktivnost enote nižjega nivoja, ki povratno vpliva le posredno - preko funkcioniranja velikega sistema, ki mu oba podsistema pripadata.

Glede avtoritet o sistemu je potrebno izpostaviti prednost marksistične družboslovne (ekonomske) teorije, ki vključuje vrsto prioritet: primat baze nad nadgradnjo, I. oddelka nad II. oddelkom, proizvodnje nad razdelitvijo, menjavo in potrošnjo itd. Pogosto se srečujemo s vulgarizacijo, poenostavljanjem tega zapletenega razmerja, čeprav Marx ni primat nikoli postavljal kot absolutni primat. Prav tako je Marx vedno poudarjal povraten vpliv (kar bi kibernetiki imenovali povratna zanka, loop) npr. nadgradnje na bazo, potrošnje na proizvodnjo itd.[21]

Npr. primat ekonomskega podsistema (nad politično-pravnim, kulturnim, obrambnim itd.) v sklopu družbenega sistema bi lahko izvajali iz dejstva, da edino on producira materijo in energijo (infomacije producirajo vsi podsistemi), ki pa jo potrebujejo kot vhodni element vsi ostali družbeni podsistemi. "Drugouvrščenost" politično-pravnega podsistema pa bi lahko utemeljevali s pomenom produkcije informacij, odločitev (ki so le udejanjene informacije), ki so takšne narave (nivoja), da direktno pogojujejo aktivnost vseh ostalih podsistemov (često odvzamejo primat tudi ekonomskemu podsistemu). Seveda pa obstajajo tudi številni povratni vplivi, katerih vloga in pomen se nenehno spreminjata.

5. Razvoj vseh pojavov v naravi in družbi poteka preko dialektičnega zakona negacije

Tudi ta princip dialektike lahko najdemo v koncepcijah sistemskega mišljenja.

Sistemi se v svojem razvoju gibljejo skozi določena strukturna in funkcionalna stanja, iz manj stabilnih v stabilnejša področja, negirajoč dotedanjo strukturo in obnašanje.

6. Vsi obči pojavi so specifični v svojih posebnih konkretnih okoliščinah

To stališče dialektike - princip konkretne resnice, sistemsko mišljenje dosega po induktivni poti. S proučevanjem različnih objektov, kot so stroj, človek in družba (te

---

[21] Oblimeje: R. Stojanović, Veliki ekonomski sistemi, IEI, Beograd, 1970, str. 17-27.

elemente nekateri avtorji smatrajo za osnovne predmete raziskovanja kibernetike[22]) se spozna skupne značilnosti abstraktnih sistemov. Splošne značilnosti pa so pri posameznih konkretnih sistemih različne, saj se ti sistemi nahajajo in delujejo v različno strukturiranih okoljih. Prav pojem interakcije sistema in okolja odraža konkretno tretiranje posameznega sistema kot specifikuma.

Pri proučevanju relacije sistemsko mišljenje dialektika se moramo (tako kot povsod) izogibati ekstremnih pojmovanj. Ne moremo sprejeti stališča, da med njima ne obstajata prav nikakršna skladnost in povezanost, kakor tudi ne popolno izenačevanje obeh znanstvenih paradigm.[23]

"Naše mišljenje je, da so kibernetika, splošna teorija sistema, sistemska dinamika in ostala področja teorije ali aplikacije sistemskega mišljenja logično nadaljevanje in podaljšek dialektike. Sistemsko mišljenje predstavlja sodobno nadgradnjo dialektike. Je toliko bolj perspektivno in uspešno, kolikor bolj se poslužuje filozofske osnove dialektike. Vendar je resnično tudi obratno: dialektična metoda je lahko v sodobnih pogojih živa ter se dinamično razvija samo z uporabo dosežkov sistemske metodologije."[24]

5. DIALEKTIČNI TEORIJI SISTEMOV

Nekoliko se bom v metodološkem sklopu zadržal še pri dveh inačicah dialektične teorije sistemov, ki sta obe eksplicitno skušali sintetizirati dialektično in sistemsko mišljenje. Gre za dialektično teorijo sistemov M. Muleja in socialno dialektično teorijo sistema družbe F. Černeta. Prva teorija je obstala na začetnih izhodiščih, na oblikovanju njenih temeljnih načel, spoznanj in predstavlja bolj zastavitev potencialno produktivne smeri razmišljanja in teoretiziranja, konceptualno zasnovo neke teorije; socialno dialektična teorija sistema družbe pa pomeni že dokaj razdelano raziskovalno-razlagalno metodo, ki v resnici združuje številne odlike dialektične in sistemske paradigme. F. Černe jo tudi uporabi, aplicira na izdelavo teorije ekonomskega sistema in njegove analize. Uporabi jo le na splošnem občem nivoju postavljanja in obravnavanja ekonomskega sistema (ne pa tudi, vsaj eksplicitno, na ostalih "nižjih" nivojih - zgodovinsko formacijski nivo, fazno formacijski nivo, istodobno variacijski (formacijski) nivo, nacionalno gospodarski nivo). Oblikuje pa njene osnovne principe, kriterije, ki pa jih ne poskuša generalizirati za druge (ne le ekonomske) sisteme (podsisteme[25]), čeprav menim da številna spoznanja ekonomskih pojavov (zakonitosti) neposredno ali posredno veljajo tudi na politološkem področju (pa tudi na drugih, ki niso v fokusu našega interesa).

M. Mulej[26] kot razlog za oblikovanje (koncepta) dialektične teorije sistemov navaja razlog, da v analizi ne zadošča več le splošna teorija sistemov (ker je preveč

---

[22] J. Bober, Stroj, čovjek, društvo - kibernetika, Naprijed, Zagreb, 1970.
[23] J. Guillaumand, Cybemétique et matérialisme dialéctique, Paris, 1965.
[24] V. Srića, Sistem, informacija, kompjutor, Informator, Zagreb, 1981, str. 284.
[25] F. Černe, Splošna teorija ekonomskega sistema družbe, ČZ Uradni list SRS, Ljubljana 1981
[26] M. Mulej, Ustvarjalno delo in dialektična teorija sistemov, Razvojni center, Celje, 1979.

fenomenološka, formalizirana), v sintezi pa ne več samo materialistična dialektika (ker je preveč splošna in vseobsegajoča ter premalo jasno razmejuje obravnavani predmet od drugih ter tako ne postavlja dovolj ostrih ločnic obravnavanja in veljavnosti doseženih rezultatov).

Pravzaprav lahko celoten koncept reduciramo na deset osnovnih pravil metodologije dialektične teorije sistemov:

1. Celovitost obravnavanja (potrebno uporabiti čim več soodvisnih sistemov miselnih slik stvarnosti, čim več vidikov);

2. Odprtost, neizoliranost obravnavanja

(dialog z drugimi, ki gledajo na stvari drugače);

3. Dinamičnost obravnavanja

(sposobnost prilagajanja in tem sposobnost upoštevanja dejstev, da so z drugih vidikov lahko prišli do drugačnih, lahko tudi pomembnejših spoznanj);

4. Interdisciplinarnost obravnavanja

(obravnavanje z različnih vidikov odpira vpogled v različne dele resnice, ki bodo sposobni dati celovito spoznanje v medsebojni povezavi);

5. Verjetnost pri obravnavanju;

6. Materialistična dialektika zlasti v fazi analize(le z metodologijo materialistične dialektike bomo sposobni zagotoviti celovitost, odprtost, neizoliranost, interdisciplinirano, verjetnost in dinamičnost na tak način, da bo prišla do izraza dejanska življenjska soodvisnost med pojavi, med deli pojavov in zato tudi med spoznanji in med deli spoznanj, do katerih pripelje faza analize. Faza analize se postavlja tako pri oblikovanju ciljev kot pri delu za dosego že postavljenih ciljev);

7. Razmejitev po tipih sistemov v fazi sinteze;

8. Realistično posploševanje spoznanj;

9. Dialektičen, ne posamičen in enostranski sistem

(pomeni celoto soodvisnih sistemov, ki pove več kot vsota, ker upošteva bistven vpliv medsebojnih povezav, odnosov);

10. Analiza in sinteza sta dve soodvisni fazi.

F. Černe meni, da mora socialno dialektična teorija sistema družbe biti tako znanstvena kot tudi humanistično-socialno-kulturna. Temeljiti mora na nekih občih (univerzalnih) zakonih, pa na posebnih specifično družboslovnih zakonih (ki veljajo lahko tudi le za posamezno disciplino).

Sistem je rezultat sistematiziranja kot urejanja na podlagi nekih načel (principov). Zato je sistem principielno urejen objekt, rezultat miselnega procesa, abstrakcije, ki obenem reproducira in transformira objekt raziskovanja) v stvarnem objektu, kot tudi (bolj ali manj - glede na ustreznost sistematiziranja) stvarni objekt v svojem realnem bistvu. Sistem je relativno spoznani stvarni objekt, njegova teoretična osmislitev in predstavitev, reprezentativno funkcionalno smotrno urejena celota poglavitnih sestavin ter zunanjih in notranjih povezav. Ker je stvarni objekt lahko v (relativnem) mirovanju ali (relativnem) gibanju, je tudi njegov sistemski odsev lahko strukturni (zgradbeni) statično-anatomični ali pa funkcionalno-interakcijski, operativno-dinamični sistem. Pri tvorjenju sistemov je potrebno tako empirično (statično) registriranje pojavov ter induktivno sklepanje kot tudi dedukcija, ki temelji na procesih abstrakcije in generalizacije.

Potrebno je skratka prehajanje od pojavnega, stvarnega sveta k njegovemu bistvu, pa potem v obratni smeri od (bolj ali manj) izhodiščne abstrakcije spet nazaj k mnogostranski konkretnosti.

Sistem je sestavljen iz elementov, najpomembnejši je primarni element. Hierarhija sestavin oziroma njihov pomen za sistem se spreminja z dialektiko vseh delov, ki ga tvorijo, ter s položajem sistema v okolju. Vrednost, pomen posamezne sestavine, je določena glede na njene funkcije (pomen teh funkcij za družbo).

Postmodernistično oživljanje Adorna

OBRAD SAVIĆ

"Sovraštvo proti modernemu in sovraštvo proti zastarelemu sta eno in isto"
T. Adorno: MINIMA MORALIA

Zadnja leta smo soočeni s prodirajočim valom povečanega zanimanja za Adorna: smo skoraj v središču Adornove renesanse, ki jo spodbujajo vedno pogostejše diskusije o krizi, razpadu, pa tudi koncu svetovne Moderne. Z drugimi besedami, vedno bolj številne razprave o postmoderni so skoraj do restavracijskega sijaja privedle Adorna v središče filozofskega zanimanja. Relativno močno in trajno delovanje Adornove filozofije, to čudno sposobnost preživetja lahko med drugim pojasnimo z mnogostranskimi zvezami kritične teorije z drugimi raziskovalnimi usmeritvami. Svojo prodornost dolguje Adornova misel tudi okoliščini, da je bila od nekdaj *odprta* (receptivna pripravljenost) za druge poglede, ki jih je lahko vrskala vase. Še več, Adornovi miselni eksperimenti so omogočali številna heterogena nadaljevanja. V tem smislu lahko trdimo, da je v ozadju delovanje kritične teorije ostal filozofsko živ in trajen predvsem Adornov (in delno Benjaminov) nauk. Zdi se, da je Adornova filozofska akutalnost v velikem nasprotju z vedno bolj vidnim odmiranjem protagonistov frankfurtske šole. Zato zgodovino dokončnega odmiranja enih in preživetja drugih protagonistov te miselne šole. Proces oblikovanja postmodernističnih razprav, ki jih je navdihnil Adorno, še posebej dokumentirajo omenjeno trditev. Kaj je tisto v Adornovi filozofiji, v njegovem načinu modrovanja, kar mu je omogočilo, da preživi številne interpretacijske valove in teoretske mode ter se dokončno vrine v samo središče najnovejših filozofskih diskusij?

Odgovora na to vprašanje ni mogoče omejiti in reducirati na rekonstrukcijo "subtilnih in skrbnih filozofskih analiz" Adornove kritične teorije, ki so jih ponudili Bons, Honet, Zelner, Dubiell in drugi. Celo priznani poznavalci kritične teorije in to od Habermassa in Velmerja do Bubnerja in Jaya ter prosvetljena Adornova naslednika, Schnedelbach in Kulenkampf, so diskretno menili, da je izredno težavno, skorajda tvegano, pisati o Adornu. V zelo obsežni in povečani sekundarni literaturi - ki vztrajno vpliva na aktualnost Adornove kritične teorije - v glavnem dominirajo konvencionalne strategije tolmačenja. Posebno v zgodnjih, pretežno akademskih diskusijah, je bila Adornova misel prehitro katalogizirana po načelih interdisciplinarne selekcije. Adorno

se je tu pojavljal kot konvencionalni muzikolog in kulturolog ali kot akademski sociolog, psiholog in filozof. Vsak si je lastil svojega interdisciplinarno "udomačenega" Adorna. Kasneje bolj napredne diskusije opuščajo ambicijo, da bi heteronomne figure doktrinarno homogenizirale in akademsko discplinirale Adornovo mišljenje. Obstoječe aporije, iskanja in dileme Adornovih miselnih eksperimentov so registrirane kot trenutki notranje zgodovine konstituiranja njegove filozofije. "Logika razsula" - ki le imanentno reflektira logiko razpadlega življenja - je postala *signum* Adornove pisateljske prakse. Aporetičnost Adornovega "atonalnega mišljenja" (Georg Picht) ni prepoznana samo kot njegov filozofski "program", ampak tudi kot sama "produktivna moč mišljenja in energija kritične reflektiranosti". To fazo Adornove recepcije najbolj komentira novejši zbornik *Die negative dialektik Adornos* 1984 in znana, skoraj programska izjava Karla Brauna: "Proglasiti Adorna za nedvomnega pripadnika določene filozofske smeri je povsem nemogoče. Običajna razvrščanja v neomarksizem, v filozofijo eksistence ali v filozofijo življenja, ostajajo *zunanja*". V bistvu je Adorno hotel kritično reflektirati skupni napredni duhovni dosežek nekega časa. Njegova filozofija temelji med drugim na kritičnem obračunavanju z vplivnimi duhovnimi tokovi zadnjih dveh obdobij: tu je črpal svoje produktivne miselne spodbude in spoznanja. V tem smislu skoraj ni mogoče zasnovati nek *subtilen* interpretacijski model, sicer protislovnih razvojnih faz njegovega mišljenja. Nedavno je Martin Jay (*Adorno*, 1984) opozoril, da noben zahteven poskus integracijske, celovite in sistemske rekonstrukcije Adornove misli, ne zadene svojega predmeta. Večplastna in bogata teoretska dejavnost in mnogostranske produktivne zveze z drugimi intelektualnimi tradicijami so že od začetka preprečile Adornu, da bi se doktrinarno vezal na določeno mišljenjsko šolo. Jay zlasti vztraja na mnenju, da se Adornova misel inicialno upira vsakemu reduciranju na en sam teoretski ukrep. Postopek sprejemanja *neke* teze ali ideje, ki bi potem služila kot ključ za razumevanje *celotne* Adornove misli, je v protislovju z njenim najglobljim potencialom: ta misel živi od lastne hiperprodukcije razlik (razdrobljena, decentralizirana, skoraj neulovljiva miselna praksa), ki se z nikakršnimi naknadnimi postopki ne morejo sinhronizirati v Sistem. Zahteva po celovitem in zaokroženem razumevanju, tolmačenju in prisvajanju Adornove filozofije neposredno ogroža njene najgloblje antisistemske impulze. Ni po naključju slavno zbirko aforizmov in mikro esejev, *Minima moralia* Habermass pravkar proglasil za najboljšo in najpomembnejšo Adornovo knjigo. Poleg vsega je še v skladu z lastnim razumevanjem Adorno trdil, da se njegova večplastna, razdrobljena in razsrediščena misel upira vsaki nasilni homogenizaciji. Po nepreklicnem zlomu Heglovega sistema je Adorno, bolj ko kateri koli drug sodobni filozof, rušil to, kar je Hans Albert po pravici imenoval - *mit totalnega uma.*

Da bi Adornovo mišljenje podvrgla njegovim lastnim merilom, je razsvetljenjska literatura glede na tradicijo prevzela neko novo, umirjeno, skoraj zgrešeno tolmačenje. Programsko namreč trdi, da lahko le izniansiran, diferenciran in fragmentaren pristop mobilizira in obnovi avtentičnega duha tiste filozofije, ki samo sebe razume kot "fragmentarno sled aktov kritične refleksije". Tu deluje neka *strategija mozaičnega branja*, ki pripravlja pogoje in odpira možnost globinskega razgovora z Adornom. Pravilna je domneva, da strategija mozaičnega branja najbolj ustreza duhu Adornovega mišljenja, ki ga lahko od vsebinsko-filozofskih motivov do formalno-stilskih konstrukcij opišemo kot labirint fragmentarnega mišljenja. Tukaj zlasti vztrajamo na Adornovih stilskih vajah, ki so *fragment* (beležke, gesla, komentarji, epigrami, nauki, aforizmi,

eseji, itd.) dvignile na raven univerzalne oblike filozofskega govora. Naloga fragmentarne pisateljske prakse (ki jo je že Nietzche s svojim "aforističnim mišljenjem" privedel do pojma) je, da stalno neti anti-semitske impulze. Lahko trdimo, da je bil ravno Adornov stil sklepanja v slavnem sporu o pozitivizmu (*Der Positivismusstreit*, 1975) zadnji korak pri rastočem oddaljevanju od dialektike kot "priviligirane misli". Tam je Adorno programsko poudaril: "Dialektična teorija se mora vedno bolj oddaljevati od oblik Sistema ... Zato, ker se v postliberalnem obličju družbe njegova sistemska enotnost kot totalnost amalgamira z represijo". Videti je, da je Adorno prevzel od Benjamina strategijo *mikroskopskega pogleda*, ki znotraj razjeda in ruši dialektični mit totalnega uma. Razliko glede na Hegla Adorno bistveno določa kot razliko med interesi: "Pravi interes filozofije je tam, kjer je Hegel v skladu s tradicijo pokazal svojo nezainteresiranost: pri brezpojmovnem, posameznem in posebnem". Adorno ni prenesel Heglove "afirmativne dialektike", ki želi s svojim nasilnim izenačevanjem (načelo identitete) pomiriti splošno in posebno ter izkoreniniti njune razlike. Kardinalni greh nemškega idealizma, za katerega ga sedaj kaznuje pozitivistična kritika, je bil v tem, da je ukinil napetost v samem srcu mišljenja. Fetišistični vidik takega mišljenja, ki mu ni za lastno gibalno konsekvenco, je najbolj razviden v "vladavini pojmov", ki je po Adornu sublimirani izraz vladavine v stvarnosti (Dialektik der Aufklärung, 1947). Spremeniti to smer pojmovnosti, vrniti jo neidentičnemu, ostaja programsko načelo Adornove *negativne* dialektike. Zato so si nadarjeni Adornovi nasledniki prizadevali, da bi določene stilske figure njegovega mišljenja, posebno tiste, ki netijo antisemitske impulze, vzvratno nanašali na njegovo filozofijo. Ena od metafor, ki so jo mobilizirali in stalno uporabljali za aktiviranje energije kritične reflektiranosti, je *polje moči* (Kraftfeld), v katerem vlada dinamična napetost. To polje napetosti predstavlja notranje energetsko načelo "delovanja pojmov", ki teži k temu, da bi dosegel tisto, kar je nepojmljivo. S "poljem moči" (znotraj katerega se razbijajo okosteneli pojmi in drobi njihov fiksirani pomen) se mišljenje samokonstituira in dviga na stopnjo radikalno negativne, do skrajnih posledic razvite kritične zavesti. *Sozvezdje* je druga pomembna Adornova - od Benjamina sposojena ostroumna metafora - ki je mobilizirana za obrzdanje "sistemskih impulzov" filozofskega mišljenja. Astronomska metafora "sozvezdje", da uporabim Benjaminov jezik, kaže na paralelno in enakopravno eksistenco zvezd znotraj kozmičnega obloka. Metafora izključuje pojav "črne luknje", ki bi absorbirala, nivelirala in v sebi ukinila vse razlike nebesnega svoda. Z drugimi besedami, vsi elementi Adornovega "ognjemetnega mišljenja" imajo enakopraven status in vlogo znotraj disperzivnega teoretskega horizonta. Neponovljivo je ukinjen "pooblaščeni diskurz" in priviligirani Logos, ki sistematsko grozi z miselno homogenizacijo.

Cilj stilizirane eksegeze Adornovih spisov in poseben namen teh plodnih interpretacij je bil v tem, da bi osvobajajoče oživile filozofski stil, ki neti antisistemske impulze in proces gnitja absolutnega duha. Tu deluje plodna recepcija, ki vzpostavlja vzvratno učinkovanje Adornovega stila na njega samega, zlasti tam, kjer z ustreznimi komentarji preprečuje vsako možnost, da bi se večplastna, policentrična in fragmentarna misel sistematsko organizirala. V tem smislu je zgodovina dosedanje recepcije njegovega mišljenja izredno poučna: da bi rekonstruirali arhitekturo Adornove misli, so dosedanje interpretacije njegovo filozofijo načrtno razstavile v *miselne modele*. Čeprav je Adornova filozofija v svojem miselnem toku nepregledna in zamotana ter posredna,

njeni miselni modeli znova vzpostavljajo panoramske karte in kažipote, s pomočjo katerih se lahko edino orientiramo. Dosedanja literatura je registrirala pet miselnih modelov, ki rekonstruktivno skicirajo proces zgodovine samokonstituiranja Adornove kritične teorije.

Heglovsko stilizirana *Marksistična dediščina* je prvi model, ki je - posebno znotraj zgodnje kritične teorije - oblikoval nenavadno močno recepcijsko polje. Čeprav je sodeloval v zgodnjih diskusijah o marksizmu, in to zlasti v polemikah z Lukáczem in Korschem, se ni Adorno nikoli doktrinarno vezal na omenjeno tradicijo. Za razliko od ortodoksnega marksizma, za katerega je po Marxovih besedah rekel Hegel "brezpogojno zadnjo besedo vsake filozofije" skuša Adorno in na splošno vsa kritična teorija dialektiki odrekati pravico do "priviligiranega mišljenja". Za razliko od militantnih heglovcev, ki jemljejo stvarnost, objekt samo kot "gigantsko projekcijo absolutne imanence" duha in subjekta, teži Adorno k temu, da vrne dialektiki dostojanstvo *negativnega* mišljenja. Delovanje pojmov mora vedno znova biti na ravni tistega drugega, različnega in heterogenega. Adornovo mišljenje računa s posameznim, slučajnim in marginalnim, ker se želi izogniti diktaturi poustvarjene totalitete. Dialektično racionalnost je od začetka sprejel kot organon samokritike pojmov, ki si prizadeva doseči tisto nepojmljivo. Čeprav za Adorna ne moremo reči, da je nekakšen ugledni tolmač Marxa in še manj njegov naslednik, je v njegovem mišljenju vtisnjen pečat in neizbežno globinsko obeležje dialektike, celo kadar je negativna. Njegova filozofija nosi oznake tistega Sistema - Heglovega -, ki ga je Adorno neutrudno kritično razgrajeval. Kljub tem dejstvom predstavlja vsak naknadni poskus niveliranja Adornovega fragmentarnega mišljenja - ki bi se vrednotilo in ocenjevalo glede na stopnjo vdanosti in zavestobe neki doktrini (Marxovi) - regresivni postopek, ki vodi s spontanim razvojem nazaj v Sistem (imperializem nekega stališča).

Estetike moderne, ki so jo apostrofirali Adornovi literarni nasledniki, predstavlja drugi model, ki oblikuje zapleteno konfiguracijo miselnih eksperimentov. Knapp je opozoril tudi (G. Knapp, Theodor W. Adorno, 1980) na tiste motive v Adornovem mišljenju, ki nosijo glasbeni pečat. Sama tema "dialektika v duhu glasbe" odkriva skrite predpostavke zgodovine dela *negativna dialektika,* ki sega s svojimi koreninami v glasbeno kritiko dvajstetih let. Adorno je resnično ob neki priložnosti sam sebe imenoval "glasbenika druge dunajske šole" in s tem dal priznanje Albanu Bergu in Arnoldu Schönbergu. Dunajska moderna je posebno v liku Schönbergove "atonalne glasbe" neposredno vplivala na proces formiranja Adornovega sloga sklepanja, po katerem filozofijo ne smemo reducirati na kategorije, ampak jo v določenem smislu moramo šele komponirati. Svojo filozofijo komponira Adorno po vzoru glasbene Moderne - po antinomičnih oblikah nove glasbe - a disonanco obravnava kot resnico harmonije. Ideja "razcepa" in "logike razsula" nujno kaže na učinke izkorinjene stilske obveznosti dunajske Moderne. V vsakem primeru zgodnjo *estetsko izkušnjo* Moderne prepoznavamo kot substanco in gibalno moč Adornovega filozofiranja, ki hkrati predstavlja predmetno področje, na katerem se razvijajo filozofski motivi, ti pa anticipirajo bistvene motive v njegovem kasnejšem razmišljanju. Poleg Schönberga in drugih mojstrov dunajske šole, je zlasti obrnjena pozornost na to, kako so literarni protagonisti dunajske Moderne Krauss in Hofmannstahl (ki so sledeč Hölderlinu razbili simbolično enotnost umetniškega dela) vplivali na Adornovo skoraj časopisno obliko filozofiranja. Mikrološka prevlada aforizmov, epigramov in esejev, ki sledi Kraussovi,

pomeni nasprotovanje sistemskemu mišljenju, ki ga je še Nietzsche denunciral kot "volja za neiskrenost". Adorno ni prikrival, da je bil stalinistični učenec mojstra besede Karla Kraussa: javno je priznaval, da je ostal v literarnem pogledu zanj merodajen slavni avtor časopisa Plamenica *(Die Fackel)*. "Sovraštvo do fraze, do artizma razdelana sintaktična kompizicija, naklonjenost aforizmu in pregnantnemu izrazu, vse to povezuje jezik *minima moralia* s prozo tistega avtorja, ki je prebedel cele noči, trudeč se, da bi predrzno vlačugo besedo ponovno spremenil v devico" (Karlo Petacci). V literaturi je preusmerjena pozornost ravno na osupljivo bližino in podobnost zbirke *Minima moralia* s Kraussovo esejistično aforistično pisateljsko prakso. V svojem eseju o Karlu Kraussu, *Morala in kriminal*, je Adorno hvalil njegovo prozo, ki je kazala skrajno ravnodušen odnos do velikih literarnih oblik. Še več, po jezikovni moči posameznih formulacij, v pregnanosti podrobnosti, pa tudi v bogastvu sintaktičnih oblik po Adornu ni Kraussa presegal noben od njegovih sodobnikov. Toda Adornova vdanost Krausu se konča tam, kjer se ta veliki "apokaliptični satirik" (Edward Times) nagiba k nereflektirani pozitivnosti, ki izgublja pomen za formiranje pozicije neke negativne dialektike. Ta, kjer Krauss fetišizira umetniško eksistenco, postavlja miselni okvir, znotraj katerega se Adorno oddaljuje od svojega literarnega vzornika. Moč, ki jo Kraus v svojih satirih črpa iz neizdiferenciranega dualizma (ne tematizirane logike dobrega in zla) je hkrati tudi njegova slabost. Kolikor bolj ohranja Kraussova proza svoj humanizem nespremenljiv, toliko bolj se oprijema restavrativnih potez. Kljub tej gotovo izjemni Kraussovi kritiki je v Adornovih *Tezah o jeziku filozofov* viden vsestranski vpliv modernistične destrukcije jezika. Kraussov programski rek, da je "jezik edina himera, katere varljivost je neskončna", omogoča kasnejšo Adornovo trditev, da se "danes filozof nahaja v poziciji razpadlega jezika. Njegovo gradivo so razvaline besed". Ob zatonu dunajske Moderne je Krauss razkril nastajanje jezikovne revščine, ki je čista kristalizacija družbenega pustošenja. Tudi od estetske Moderne je Adorno podedoval strast za esejem, ki upošteva neidentičnost, aporetično misel pa je povzdignil na stopnjo univerzalnega filozofskega govora. V vsakem primeru je Adorno nosil v sebi dunajske impulze, ki jim dolguje del svoje filozofske identitete.

Kulturni konzervatizem mandarinov predstavlja tretji model, ki je posebno vplival na oblikovanje Adornovega mišljenja. Kljub marksistični dediščini in modernistični senzibilnosti, se je Adorno pogosto vračal k romantičnemu antikapitalizmu. Njegov nenavaden prezir do množičnih družb in neobrzdano sovraštva do populistične kulture in narodnih demokracij ("barbarski kolektivi, ki likvidirajo subjekt") najde svoje oporišče in svojo utemeljenost v romantični korekciji sveta Moderne. V kultu novega in s tem tudi v ideji Moderne je po Adornu protest proti temu, da ni ničesar novega več. Pogosto je vztrajal na priviligirani poziciji kulturnega mandarina (večkrat so ga imenovali "čuden duhovni aristokrat"), ki s prezirom odklanja izenačevalno funkcijo množične kulture. Sicer pa je - za razliko od konzervativnih kritikov množične kulture - Adorno zavrnil obrambo elitne kulture. Zlasti so mu bile tuje puritanske poteze, ki so obarvale Huxleyevo izrazito odklanjanje množične kulture. Težil je k osvoboditvi naprednih prvin v romantičnem antikapitalizmu, ter skušal reakcionarne argumente proti množični kulturi spremeniti v prosvetljenske zgodbe. Adornov romantični antikapitalizem - ki ima svoje korenine v Nietzscheju in Schopenhauerju - in z njim v zvezi pesimizem, ki s seboj prinaša zavest o univerzalnih in procesih množične kulture - so pogosto stilizirali levičarsko. Odkriti prezir do "kulturne industrije", ki ga je že Spengler označil kot

"kolektivno barbarstvo z enakimi možnostmi", je težko demokratsko upravičiti. Kljub iskrenim prizadevanje, da bi se Adornova romantična misel demokratsko radikalizirala, ostaja vtis, da ima nauk o "stiliziranem barbastvu množične kulture" antipopulistični prizvok.

Židovska tradicija je četrti model, ki je obeležil in določil duha ter značaj Adornovega mišljenja. Številni raziskovalci so dokazovali Adornov ambivalenten odnos do židovskega porekla, ki ga je, kot se zdi, odklanjajoče sprejemal. Prizvok židovske dediščine se v Adornovem mišljenju kaže v "usihanju utopične želje", ki je skrito povezana z židovsko prepovedjo slikanja bogov in raja. Adornova "melanholična znanost" (G. Ross) hrani spomin na kolektivno apatijo proti sistematičnemu iztrebljanju Židov. Njegova "misel eksila" kaže na državljansko hladnost, ki pomeni prilagajanje na krivico. Iz dramatične zgodovine svojega naroda ("Židje so bili pred diasporo nomadi, potepuški narod - skriti cigani zgodovine?) je dognal tesno zvezo med antisemitizmom in totalitarizmom. "Židje so najbolj vztrajna grobnica tistega drugega, različnega in neidentičnega, ki ga želi totalitarizem 20. stoletja likvidirati: Auschwitz potrjuje filozofemu čisto identiteto kot smrt. "Sistematično iztrebljanje Židov je v kritični teoriji obarvano le kot moment univerzalne krivice. Hitler je logični izhod iz patologije Moderne, ki je ovekovečena v strahoti regresivnih diktatur. Kolikor državljani celo priznavajo, da antisemit nima prav, bi želel, pravi Adorno, da tudi Židje ne bi imeli prav. Ničevost in brezvsebinskost vseh kolektivnih ritualov, pa tudi ritualna žrtvovanja - priča, kako gospodarijo z življenjem maščevalne skupine. Adornu se je vsekakor zdelo, da moramo ponovno zastaviti vprašanje o poraženem v času njegove likvidacije. Verjel je, da iz kritične teorije kot "misli eksila" govorijo poraženci, ki jim glede na zmagovalca, pripada resnica.

Proto-dekonstruktivistični impulzi predstavljajo peti in zadnji model, ki je vplival na proces živega formiranja Adornovega mišljenja. Zadnja leta postajajo vse očitnejše tematske sorodnosti med francoskimi poststrukturalisti in protagonisti prve generacije frankfurtske šole, in posebno Adorna. Resnično, tisto, kar mogoče najbolj presneča, je dejstvo, da je bilo potrebno toliko časa za pravilno oceno čudežne prepletenosti teh dveh mišljenjskih šol. Dobro je znana nekakšna nedoločena "vsenavzočnost" Adornove kritične teorije v francoskem poststrukturalizmu. Še več, lahko govorimo o določeni diskurzivni konvergenci, pa tudi osebnem približevanju francoskih in nemških mislecev. Lahko opozorimo na to, kako je v času eksila v Parizu leta 1930 Benjamin sodeloval pri delu protodekonstruktivističnega kroga "College de Sociologie", ki ga je vodil George Bataille. Temu lahko dodamo tudi podatke, da je Derrida s spoštovanjem pisal o Valterju Benjaminu in da lahko subtilnejšo zvezo med Adornom in Derridajem posredno vzpostavimo pred Rosenzweiga, tj. prek njegovega francoskega nadaljevalca Emannuela Levinasa. Pred koncem življenja je v razgovoru z Roleom Foucault opozoril: seveda, če bi poznal frankfurtsko šolo, če bi tedaj vedel zanjo, ne bi govoril kopice neumnosti in bi se izognil mnogim okolišanjem pri tem, ko sem skušal hoditi po lastni poti, čeprav je medtem frankfurtska šola odprla vse avenije". Avtor spisa *Adorno kot hudič* (1974) (Liotar) je šel dlje in v omenjenem delu kritično povzel Adornov prikaz propada metafizike in gibanje k "mikrologiji", s katero je osvetlil svoj prihod v Postmoderno. Po drugi strani so tudi sodobni nadaljevalci frankfurtske šole, predvsem Habermass *(Filozofski diskurz moderne, 1985)* in Velmer *(Dialektika moderne in postmoderne, 1985)* začeli raziskovati notranji pejsaž poststrukturalizma, da bi ugotovili točko

križanja in razhajanja z lastno tradicijo. Nedavno je Peter Jus *(Adorno, poststrukturalism and critique of identitiy,* 1886) navedel najbolj vidne skupne Adornove preokupacije in preokupacije poststrukturalistov. Diskurzivno približevanje se giblje po liniji od kritike jezika in uma, prek odklanjanja fundamentalizma v filozofiji zaradi podtalnih zvez med metafiziko identitete in strukturno dominacije, pa vse do frontalne destrukcije celotne strukture racionalnosti, ki je neposredno vodila polemike o Postmoderni. Zvezo med Adornom in poststrukturalisti je utrdilo njihovo objestransko naslanjanje na Nietzschejevo demontiranje identitete, ki je po svojem pojmu totalno. Te neodvisne filozofske sobojevnike povezuje zlasti projekt razrušitve "pojmovnega imperializma". Često so vzporedno in povsem neodvisno prihajali do istega spoznanja, da lahko danes teorija deluje samo še kot transgresivna praska razgrajevanja univerzalističnih modelov sklepanja. V obeh primerih mikrološka analiza ruši velike sinteze - totaliziranje v Sistem - ki so bile v glavnem zaščitni znak ambicioznih novoheglovcev.

Kljub nevarnosti, da bi Adorna spremenili v dekonstruktivista z nemškim naglasom, lahko trdimo, da je prav on anticipiral številne "francoske teme". Adorna so imeli za nekakšnega dekonstruktivističnega predhodnika z močnimi postmodernističnimi impulzi. Sam je, brez stranskih vplivov, videl, kakor sugerira Rainer Nagel *(The scene of the other: Adornos negativne dialectic in the contex of poststructuralism, 1983*), da je danes mišljenje v "neprekinjenem stanju začasne sodbe". Ta trditev se ujema z Liotarjevim razglasom o koncu "Velikih Zgodb" in o smrti "priviligiranega diskurza". Odprte diskurzivne formacije delujejo skoraj po vzoru na Adornove čudežno prepletene figure mišljenja. Pri tem vse figure mišljenja enako in enakopravno ustvarjajo neko mikrodiskurzivno prakso, ki je Adorna neposredno privedla v samo središče postmodernistične Zgodbe. Adornovo mišljenje v modelih za vedno opušča nekdanje sanje o prvi, substancialni filozofiji. V programskem tekstu *Čemu še filozofija* (1962) Adorno poudarja paradoks modernega mišljenja: "Filozofija, kakršna bi lahko po vsem edino še bila odgovorna, si ne bi smela več domišljati, da je kos absolutnemu". Tu deluje, da povemo z Liotarjevim žargonom, reduciran pluralizem "jezikovnih iger", ki postavlja v prvi plan lokalni značaj vseh diskurzov, enotnosti in legitimacij. Danes po pravici govorimo o "kritika uma po Adornu", kjer najdemo začetke filozofije Postmoderne. Dobro je znano, da Adornove "modelske analize", nasprotne, pa tudi protislovne figure mišljenja nikoli niso oblikovale edinstvenega teoretskega sklopa. Njegovi miselni eksperimenti se izmikajo vsakemu konceptualnemu hogomeniziranju: Adorno je bil bolj od kateregakoli drugega pripadnika frankfurtske šole dojemljiv za najrazličnejše teoretske vplive in miselne vzpodbude. Njegova produktivna odprtost je vzvratno vplivala na oblikovanje sodobnih diskusij in vse številnejših razprav znotraj postmoderne. Razsvetljeno branje Adorna kaže, da samo gibanje po obročastih robovih njegove filozofije lahko zadene njeno postmodernistično razsrediščeno jedro. Tak razlaščeni diskurz je začetek konca pooblaščenega Logosa in substancialne racionalnosti. Samodestabilizirana filozofija, ta "podivjani diskurz" (Liotar) je vse tisto, kar nam je preostalo od duha "žilave teorije". Adorno je po pravici imenovan "Odisej duha": bil je eden od redkih filozofov, ki je bil solidaren z mišljenjem v trenutku njegovega razpada. Pogumen in ne da bi ga grizla vest, se je spustil v razbrzdano in totalno kritiko uma: sam je sledil Kantu in se uprl "ohromljanju uma", ki ga je um storil sam sebi v obliki obreda svoje znanstvene in filozofske iniciacije.

Prevedla: Jana Šivec

Kvas zemlje: premišljanja o vlogi umetnosti v človeškem svetu

JOŽEF MUHOVIČ

* *Vloga umetnosti v človeškem svetu*
* *Odkritje umetnosti kot predmeta*
* *Umetnost in znanost*

1. POSTAVITEV PROBLEMA

Umetnost, kot nam jo pogosto slikajo številna osebna videnja in nam jo zmore predstaviti moderna veda, je nekakšna stvariteljska *iregularnost* sveta: po "duhovni" vrednosti svojih prizadevanj je odločno previsoko, da bi jo bilo moč brez svetoskrunstva pritegniti v atmosfero normalnih človeških aktivnosti, po "uporabnosti" svojih rezultatov in v njih izkazanem mišljenju pa že spet tako daleč od "resničnega" življenja, da bi jo bilo nemogoče in nespametno razumevati v terminih praktične koristnosti. V obeh primerih - preko nedomišljenega občudovanja in preko premajhnega zavedanja vrednosti - pa ostaja umetnost odrinjena, izkoreninjena oziroma odbita na robu življenja - kot sanja, reprezentančni okras ali azil brezdelnežev in sanjačev. Po eni strani je nekaj ne-normalnega oz. nad-normalnega (super-fenomen), po drugi nekaj nepraktičnega in nekoristnega (epi-fenomen) - obakrat pa nič več in nič manj kot dezerterstvo (beg v "višje sfere", izmikanje) iz vsakdanjih človeških naporov, če že ne kar nekakšna razsipnost in entropično uhajanje človeške energije.

Tisto, kar je proizvod življenja, ostaja na njegovem robu... To pa ne velja samo za spontano doživljanje. Prav nič manj kot v njegovem okviru ni umetnosti na obrobju tudi v znanstvenih razlagah sveta in človeka. Znanost se je sicer stalno vrtela okoli umetnosti, pa se ji vendar nikoli ni upala prav blizu. Po materialni plati so pač umetnostni artefakti predvsem "dokumenti časa" - včasih zelo krhki in fragmentarni. Torej jih je dovolj skrbno popisati in, če mogoče, datirati. Vsebinska in doživljajska plat pa nam jih zopet kaže kot nekaj nadvse pretanjenega, kompleksnega, spremenljivega in enigmatičnega. Le kdo bi si jo upal navezati na svet zakonitosti in "formul"? - Umetnost je - strogo vzeto - lahko predmet znanstvenega proučevanja zgolj kot "telo" in "dokument", pravijo. Nič čudnega torej, da jo ta "polovična" prisotnost neogibno vrtinči na periferijo zanimanj in dogajanj.

Umetnost je torej na obrobju prvič zato, ker živi svet, ki domnevno ne oblikuje kaj več kot neznaten in zelo "specialen" del človeškega vesolja, in drugič zato, ker se, skladno s pravkar rečenim, zdi, da odmev njenih rezultatov in njihov študij nikoli ne bo mogel biti resnično in široko uporaben.

Pa smo se že kdaj zares zamislili nad takšnim stanjem? Smo si že kdaj poiskusili predstavljati, da bi se umetnost, ki bi bila le neko elitistično razkošje ali parazitska aktivnost*, lahko tisočletja (!) obdržala na puščici človekovega civilizacijskega vijuganja vzdolž osi časa? In še posebej: bi jo lahko vsakokrat s tolikšno zanesljivostjo srečali na konici najbolj eminentne zapuščine preteklih dob, če bi bilo tako? - Za svet biologije vemo, da se v njegovem okviru s prosto konkurenco možnosti, po poti t.i. "naravne selekcije" neusmiljeno izločajo iz "igre" biološke oblike in funkcije, ki bodisi ne zmorejo več ustrezno izpolnjevati nalog, za katere so bile razvite, bodisi njihove storitve niso več potrebne. Le zakaj bi bilo drugače v svetu prav tako - če ne še bolj-, kompleksnih razmerij, ki jih izkazujeta kultura in misel?

2. VLOGA UMETNOSTI V ČLOVEŠKEM SVETU

"Postrgajte stari kvas, da boste novo testo..." (1 Kor 5, 7)

Umetnost se je - skoraj kot misel res rodila takrat, ko so gmotne (preživetvene) skrbi življenja stopile nekoliko v ozadje. Pojavila se je kot nekakšno kipenje notranje dejavnosti, kot duhovno vzpodbujeni in psiho-fizično koordinirani elan, s katerim je človek prvič v zgodovini uspel *pečat svoje volje vtisniti materiji, ki ni bila on sam oz. njegov neposredni podaljšek*. S takšno fiziognomijo pa je umetnost kar najbolj odločno vstopila v sredo človekovih bivanjskih perspektiv. Vanje je namreč takoj vnesla dve, produktivno in generično nadvse ključni in aktualni komponenti. Najprej neko *elementarno, razvijajočo se stopnjo psihične konsistentnosti* (volja, fantazijska sila, namera, zamisel) in psiho-fizične usklajenosti (smisel za opazovanje, spretnost). Hkrati in v povezavi s tem pa tudi neko *temeljno sposobnost, da se prestopi okvir zgolj anatomskega udejstvovanja*, s čimer se je človekova najbolj živa in perspektivna sila preselila v produkcijo od telesa ločenih **umetnih oblik,** v katerih se misel oprime materije in pri tem naravne tvari in naravno dane oblike preoblikuje v **kulturne forme**. V teh kulturnih formah izkazuje človek svoje pojmovanje sveta in preoblikuje svoje življenjsko okolje hkrati na dveh ravninah. V mišljenju ga zazna, spozna in **izrazi s pomočjo znakov**. Ker pa so znaki materialne narave, misel objektivirajo, jo prenesejo na materialno raven in pri tem *snov preoblikujejo iz prvotnega naravnega* (danega) *stanja v novo, zamišljeno stanje*. Te nove OBLIKE materialov nosijo pomene, ki so jih pre-oblikovali: so enotnost pomena in materije, simboličnosti in formalnosti. Temeljna značilnost kulturnih form je potemtakem v tem, da vedno prenašajo sporočila (komunikacija!) v svoji obliki, poleg tega, da so tudi ta oblika sama. Kot preoblikovane

* S tem seveda nočem zanikati dejstva, da se pod umetnostjo lahko često predstavljajo tudi takšni "ekscesi".

stvarnosti nosijo v sebi določene **programe za delovanje, programe pre-oblikovanja**, ki jih je proizvedlo, **in modele form,** ki jih je mogoče izvesti (prirejeno po Butina 1983).

To pa že tudi pomeni, da kulturne forme, katerih posebno izraziti in ključni primer so ravno umetniški produkti, predstavljajo še kaj več kot golo popestritev vsakdanjika. V njih moramo gledati kažipot, če že ne kar smernice za nova pojmovanja sveta in še zlasti za nove, vznemirljive in predvsem uresničljive vidike njegovega pre-oblikovanja.

Umetniške forme torej niso niti zgolj dekorativna igračkanja niti samo "poetične oaze" niti preproste ilustracije oz. figurativni kronisti človekove preteklosti in sedanjosti, marveč so **s produktivnimi spoznanji** in **postopki,** ki so se v njih utelesili in s tem življenjsko verificirali, v veliko polnejšem smislu **uporabni prototipi človekove ustvarjalne prihodnosti** na ustreznem področju stvarnosti, da, **dobesedne anticipacije stvari,** ki lahko pridejo. Zato se je vselej tudi zgodilo, da so najbolj pretanjene prijeme in najbolj prodorne dosežke umetnosti pri priči uporabili in vgradili v kako sredstvo za obvladovanje (=pre-oblikovanje) sveta in za animiranje človekovih stvariteljskih potencialov.

Vse to pa nam govori eno samo stvar, namreč to, da umetnost vsemu videzu navkljub funkcionalno ni prav nič na obrobju življenja, celo več, da se nam, nasprotno, prikazuje kot ultra-živa, ultra-občutljiva in ultra-aktivna konica njegovega najbolj dejavnega in najbolj počlovečenega jedra. In sicer iz vsaj dveh razlogov. - Najprej zato, ker s produkcijo simboličnih oz. znakovnih "izkazovanj življenja misli" (Marx) omogoča *objektivacijo individualnih psihičnih resničnosti, njihovo kulturno komunikacijo,* verifikacijo, nadgradnjo in medsebojno oplojevanje. In drugič zato, ker **v načinu obvladovanja izazne materije** krči pot novim prijemom v pre-oblikovanju sveta in s tem novim človekovim življenjskim načinom.

Znakovnost, ki prebija življenjsko izolacijo "mislečega zrnca" ("Grain de pensée", Teilhard de Chardin) in omogoča tvorbo kulturne resničnosti in **kreativna transcendenca danega** in že doseženega - popolnoma gotovi smo lahko, da bi človek brez teh dveh civilizacijskih "Arhimedovih točk" nikoli ne zmogel takega poleta in takih graditvenih naporov, kot jih izkazujejo konture njegovih dosežkov. Sicer je res, da znakovnost in preseganje že doseženega sama po sebi nista pridržana samo umetnosti, marveč ju v taki ali drugačni obliki srečujemo tudi v znanosti in nasploh v vsaki zares produktivni človeški dejavnosti, je pa po drugi strani tudi res, da sta bili obe vzmeti človekovega življenjskega vzgona z umetnostjo **rojeni** in se v njej na prav poseben in posebno intimen način tudi uresničujeta - namreč pod najbolj izrazito človeškim znamenjem **pooseblјanja** ali **personalizacije.**

- Komaj se je včloveku ukresala misel in je njegova zavest postala sposobna, da se ozre nase in se vidi v strnjeni preprostnosti svojih moči, že se je tudi pojavila potreba, da se človek RAZLIKUJE od drugih, da se raz-enači (diferencira), da se po-kaže kot "jaz", kot "oseba". Delo vseh človeških del je kar naenkrat in za vedno postalo prizadevanje, da se v vsakem delcu človeške mase izgradi neko *absolutno originalno središče, v katerem vesolje odseva na edinstven in neponovljiv način* (prirejeno po Chardin 1978: 290-291). Izražati enkratnost, neponovljivost in na edinstven način preraščati že dano. To je tisto **bistveno,** kar zahteva in potrebuje človek, da je lahko resnično človek v najglobljem pomenu te besede - namreč **(originalna) osebnost,** ne pa monotoni in zato zamenljivi delec mase, v kateri se mora izgubiti kot kapljice v vodi ali se do brezimnosti raztopiti kot zrnca soli v velikem morju. - Gomazenje panja, mravljišča ali termitnjaka nam razkriva množico tipiziranih enot, ki se s svojo biološko energijo preprosto dajejo

na razpolago "živemu stroju", v katerega so potopljene. Funkcionalna specializacija in tipizacija jim odžira sleherno značilnost osebka, tj. sleherno možnost samostojne, netipične intervencije v sistemu, katerega sicer nujni, a tudi brezbrižni in zamenljivi členi so. Od tod izvira tista tolikokrat občudovana urejenost, s katero se delovanje panja ali mravljišča izkazuje kot natančni urni mehanizem. Prav od tod pa - ne pozabimo! - izvira tudi toga, okostenela in neinventivna organizacija "prav funkcionirajočih vijakov". To pa je gibanje, ki je ravno nasprotno temu, kar se dogaja v človeški masi.

Pri človeku, ki ga navdihuje in vodi zavest (refleksija), je predanost kolektivu popolnoma drugačna kot v primeru "žuželčje psihologije". Človeški delec stremi za tem, da se - in to kolikor bolj je človeški - kolektivu, v katerega je vpet, in od katerega prejema življenjski vzgon, *ne prepusti*, marveč ga skuša po svojih močeh in v skladu s svojo posebnostjo **aktivno sooblikovati.** In sicer s tem, da se s postopno individualizacijo pooseblja. Človeški delec si iz neke zvestobe življenjskim potencam, ki so se nakopičile v njem, prizadeva povzpeti se do skrajnih meja tega, kar je v njem edinstvenega in nezamenljivega. Skuša se zavedeti sebe prav do konca dogajanja, si izgraditi lastno **identiteto** in postati čimbolj različen od drugih. To pa ne zato, da bi se osamil in izoliral v takem ali drugačnem *egoizmu* (Ego raste v obratnem sorazmerju z egoizmom, piše Chardin), marveč da bi se prav s svojo posebnostjo, prav s tem, kar mu je najbolj notranje in dokončno, suvereno, kot **protagonist** vključil v izgradnjo človeškega družbenega vesolja in mu dal svoj neizbrisni pečat. Človek po eni strani kot človek teži k temu, da bi postal kvalitativno čimbolj različen od drugih, **raz-enačen**, po drugi strani pa, da bi se prav preko te svoje različnosti, ki jo uveljavlja, dejavno povezal z drugimi, jih animiral in obogatil, vtem ko bi hkrati tudi sam sebe v prosti konkurenčnosti razlik ustvarjalno verificiral. *Najgloblja in najbolj naravna težnja človeka je, da bi postal osebnost in deloval kot osebnost.* Ob tem pa je nujno povedati dvoje: 1. to, da je poosebljanje "mislečega zrnca" proces, ki ima celo lestvico intenzitet oz. stopenj, in 2. da bo človeški delec, čimbolj bo pač poosebljen, v svojem delovanju tem prej reagiral tudi na v družbi in času sicer komaj zaznavne premike v ravnovesju aktualnega mišljenja in njemu ustrezne prakse, da bo torej ne samo individualist, marveč **angažiran subjekt**, kot pravimo.

Poosebljanje ali personalizacijo bi torej lahko definiral kot neko - človekovi naravi kongenialno - stopnjevito ontoevolutivno transformacijo, ki na individualiziran način vodi h koreninam človeškega bitja in v njih akumuliranim sokovom, jih spoznava, osmišlja in kultivira do stopnje središča, v katerem danosti in možnosti vesolja odsevajo, učinkujejo, se izbirajo, kombinirajo, spreminjajo in pre-oblikujejo **na edinstven in neponovljiv način.** Poosebljanje je operacija, ki je sorodna nastavitvi globinske ostrine pri fotografskem aparatu ali, če hočete, toku deroče reke, ki samosvoje drevi s sabo material bregov, ga premeša in preoblikuje ter končno odloži kot rodovitni mulj. Po svojem bistvu je koekstenzivna funkcionalnemu osredinjenju oz. koncentraciji naravnih sil in sil človeške narave, po svojem učinku pa je dejavno središče izvirnih pogledov in akcij. *S poosebljanjem se z vsem poudarkom operativnosti zavest vprega v dejstva in fantazija v akcijo.* Z njim se človek kreativno pomljajuje, se s strastno izgrajevanim vrhuncem svoje ustvarjalne zmogljivosti avtentično vpleta v svet in z njim tudi dosega višek svoje originalnosti in življenjske izpolnjenosti.

Že od nekdaj pa se je človek posebno **intenzivno** poosebljal v okviru umetnosti. Umetniška praksa namreč človeku že po svoji temeljni naravi postavlja nekaj zahtev, ki

ga, če jih uspe zadovoljiti, neogibno vodijo k osebnemu in preko njega celo k humano univerzalnemu. Najprej zahteva od njega skrajno prežemanje v njem stekajočih se energij, nato nenehno poglabljanje njegovih kreativnih potencialov in njihovo ekstrapolacijo v smeri originalno zastavljenih ciljev in slednjič, kot krono, še izviren, suvereno formuliran kozmos ("svet") pojmovanj in dosežkov, v katerem se dotik njegovih lastnih človeških temeljev brez zmešnjave prelije v arhetipične globine humanega.

a) Jedro sleherne umetniške produkcije je v tem, da se v njej - v skladu z naravo njenih izrazil - bolj ali manj tesno in bolj ali manj očitno povezujejo snovne, čutne čustvene in miselne komponentne v so-delujočo in so-učinkujočo celoto. Ko pravim "se povezujejo", to seveda pomeni, da jih je v teku ustvarjalnega procesa v so-podpirajoče se in so-prežemajoče omrežje naravnal ustvarjalec, ko se je poprej sam - bolj kot v katerikoli drugi človeški dejavnosti -izpostavil kot "fokus konvergence" za ves čudoviti speakter njihovih posebnosti in kreativnih potenc. Umetniški ustvarjalec mora torej, da bi si priskrbel zadostne temelje za pohod k umetniški formi, najprej zbrati, **osrediniti v sebi,** ali z drugimi besedami, **po-osebiti** kopico energij z različnih področij. Vsa ta področja (prostorsko-materialno, psihično, kulturno) in vse te energije mora dobro spoznati v njihovih **medsebojnih povezavah**, mora jih operacionalno prežeti, obvladati in interiorizirati, da bi mu lahko služile kot izrazna sredstva in dajale celovito podlago njegovemu početju. Lahko rečemo, da umetnik najprej pooseblja svet...

b) Ko pa si v tem poživljajočem - in nikoli zares končanem - delu nabere ustvarjalnih moči, mora umetnik poosebiti...**sebe.** Najti mora tisto problematiko in tisti cilj, ki ga bo tako do kraja prevzel, da bo zanj s strastjo in z veseljem zastavil totaliteto ustvarjalnih moči, ki so se nakopičile v njem. Sam sebe, tj. vse, kar se je v njem nabralo najbolj čistega in mikavnega, mora izluščiti in povzdigniti do stopnje ideje, zamisli, hipoteze. To pa je veliko delo refleksije. - Če natančno opazujemo, nam bo hitro jasno, da se običajno iztezamo v osmišljenost in svobodo le z dokaj majhnim, nič kaj posebnim vršičkom samega sebe. Dobro se poznamo in uspešno delujemo le v precej omejenem krogu. Onstran zidov tega območja pa se začenja noč, kjer sicer mrgoli vsebin, odnosov in dogajanj, a je vendar noč, noč vsega, kar biva v nas in okoli nas, mimo naše volje in celo proti njej (prirejeno po Chardin 1975: 41). V tej noči so dogajanja, ki nas *podstavljajo,* v njej so naši *temelji* in *korenine.* Spustiti se kot "intranavt" v te globine, dotakniti se še neodkritih in plodnih področij tega brezbrežja ter jih **v luči umetniških izrazil postaviti na svoj ustvarjalni horizont** - to pomeni nič več in nič manj kot postaviti temelje svojemu najbolj **avtentičnemu** in najbolj **intimnemu** izkazovanju življenja. *Umetnik pooseblja sebe v svetu...*

c) To pa, kar je pri obeh opisanih nivojih oz. planih poosebljanja, ki ju prakticira človek v umetniškemu ustvarjanju, najvažnejše, ni kaka "naravna" ali funkcionalna prioriteta med njima, marveč dejstvo, da sta oba plana, ko sta enkrat inicialno vžgana kot "življenjski" odločitvi oz. usmeritvi, dve *operacionalno sovreženi spremenljivki,* katerih prostorsko-časovni izraz je umetniška forma kot specifična, avtorsko zasnovana in izrecno (jezikovno) formulirana oblika refleksije sveta in človeka v njem. Raziskovanje celovite povezanosti energij v umetniških izrazilih in okrog njih podžiga razkrivanje bivanjskih temeljev in ustvarjalnih potenc človeka, in narobe, refleksija človekovih avtentičnih potreb in njegovega avtentičnega položaja v svetu daje dodatno urnost in polet umetniškim formulacijam... Koncentracija na eni strani povleče za sabo koncentracijo na drugi in narobe. Ob tem pa se obe ravni poosebljanja ne le vzajemno

poglabljata, pač pa se, ker se obe srečujeta v *realnem pre-oblikovanju naravne* (materija) in *človeške* (psihične) *stvarnosti*, artikulirata tako, da postaneta dostopni ne samo tistemu, ki se v njem dovršujeta, marveč v strukturi umetniške forme tudi drugim. V čudoviti povezavi poglobitve stroke in življenja poosebljena koncentracija življenjskega elana **zapušča izolacijo delca,** v katerem se je spočela, in se, prevedena v gesto, pesem ples, glasbo, sliko..., **v objektivirani obliki daje na voljo drugim "mislečim zrncem".** Poosebljeni napor posameznika postane kulturna, tj. *interpersonalna resničnost.*

V čem pa je vrednost te individualne prizadevnosti, tega osebnega pečata stvarnosti, ki nam skozi strukturo umetnine križa pot? Zakaj naj bi se ukvarjali z njim? - Najprej gotovo zato, ker kot objektivirana stvarnosti spreminja naše življenjsko okolje, če pridemo z njim v stik, in samodejno zahteva opredelitev našega odnosa do njega. Nadalje zato, ker se je v strukturi umetniškega dela utelesil najbolj prožni, celoviti in zgoščeni val nekega človeškega prizadevanja, val, ki je v "prodoru skozi materijo odložil cvet svojih naporov, spoznanj in vizij, s pomočjo katerih lahko tudi mi postanemo deležni edinstvenega kreativnega vzgona in se ob njem celo ustvarjalno podžgemo. Še zlasti pa zato, ker se umetniške forme, četudi so bile porojene le iz neke osebne zagnanosti, iz potreb in videnj nekega "osebnega vesolja", v svojih učinkih prav nič ne omejujejo zgolj nanje, marveč nezadržno vstopajo v nadindividualne dimenzije humanega, preprosto zato, ker iz podobno nadindividualnih dimenzij tudi izhajajo.

V obeh ravneh poosebljanja, ki smo ju opisali, in v njunem ustvarjalnem so-artikuliranju v umetniški praksi, smo v temelju pravzaprav sledili enemu samemu procesu - namreč postopnemu **pojmovnemu** zgoščanju in prežemanju celega spektra energij in dogajanj, ki "od zunaj" in "od znotraj" konstituirajo relief neke človeške eksistence. Gre za energije in dogajanja, ki niso prav nič samo umetnikova last, marveč splošno človeško "okolje". Umetnik te "sile" (npr. naravna stanja in dogajanja, kulturne vzorce, občutke, zaznave, misli...) "*samo*" intenzivno pretaka skozse, jih osmišlja, osmišljeno dovaja v medsebojne zveze ter *pojmovno kombinira v nove sinteze,* ki niso vnaprej dane v obstoječih pojavih, so pa *uresničljive v umetniških produktih.* Energije in dogajanjam ki so "last" nas vseh, torej umetnik **samó** ustvarjalno koncentrira in na tej podlagi uresniči docela nove oblike njihovega sodelovanja. Iz njihove življenjske inertnosti in fragmentarnosti jih - ne da bi se pri tem katerakoli od uporablenih sil morala odpovedati svojemu najbolj natančnemu in najbolj razpoznavnemu bistvu-naravnava v intenzivne, prečiščene in celovite "aranžmaje", v katerih človeku njegovo okolje in njegovi bivanjski horizonti stopijo posebno **intenzivno** nasproti. Gre seveda za "aranžmaje" oz. ureditve materialnih nosilcev, ki te energije in dogajanja bodisi nosijo bodisi z možnostjo manipulacij, ki jih omogočajo, vzpodbujajo. Ker pa se v teh formalnih ureditvah ki so nosilna plast umetniških del, ogromna širina energij in dogajanj, ki jih podstavlja, prav nič ne izgubi in popači, marveč se celo še intenzivira in pospeši v ognju poosebljene zgostitve, je razumljivo, da se v umetniških delih pahljača stekajočih se in prežetih dogajanj zopet razpre in obudi v sebi vse, iz česar je bila rojena. In človek vidi. Njegov pogled se prečiščen (*kátarhsis!*) razpne preko zmede in *neizraznosti* dogajanj, ki ga ovijajo, potopi se v najbolj vitalne globine samega sebe in se neogibno zazre v obraz novim, še nedoseženim obzorjem in to ravno preko poosebljene koncentracije, ki se je rodila v enem samem "mislečem zrncu" in domnevno samo zanj.

S tega stališča bi torej smeli reči, da se v umetniški ustvarjalnosti dogaja nekaj podobnega kot v leči, ki vsrkava in potrpežljivo zbira blodeče žarke visokega ozračja ter

jih koncentrira do mere, ko lahko v postoterjenem zagonu prižgejo plamen. Umetniška dela so prav take leče, ki zbirajo naravne sile in ustvarjalne sile naše človeške narave v sinergične "svežnje", katerih so-delujoča narava nazorno kaže nenavadno moč in izjemne potence prav tistih običajnih sil z dosega roke. Narava in človek zasijeta v novi luči...

Pooseblјanje, iz katerega izraščajo umetniška dela, torej ni neka individualistična slepa ulica, marveč "razgledišče nad pokrajino", ki lahko služi vsakomur, ki se je voljan in sposoben nanj povzpeti. In katera ustvarjalna perspektiva bi bila lahko še lepša in polnejša kot ta, s katero človek na vrhuncu svojega lastnega osebnega zorenja sreča tudi višek svoje odmevnosti v svetu? - Osebno, ki prehaja v univerzalno. Osebno-univerzalno...

Univerzalnost umetniških rezultatov pa obsega poleg možnosti univerzalnega dostopa do njih (izrecna formuliranost) in široke sinteze dogajanj, ki se v njih razodeva (kompleksnost), še neko dodatno kvaliteto - namreč univerzalnost zadovoljitve potreb, ki se izpolnjujejo z njimi (večplastnost). - Vsako umetniško delo popolnoma naravno izhaja iz določene, bolj ali manj jasno in bolj ali manj močno občutene **potrebe**, iz *zavestne potrebe* torej, ki je podlaga oblikovalni nameri, zamisli in akciji. Kot "notranje bivanjsko protislovje, ki zahteva razrešitev" (Vojan Rus 1977: 258), je potreba *gonilo*, kot jedro zadovoljitve pa tudi cilj (sleherne) človeške akcije. Vendar pa je v primeru umetnosti treba upoštevati dve posebnosti, ki zadovoljitev potreb na umetniški način v pomembnem oziru ločita od vseh drugih načinov zadovoljitve potreb. - Rekli smo že, da umetnost zadovoljuje človekove potrebe *s posebno izrabo naravnih energij in dogajanj*, točneje, s posebno izrabo njihovih materialnih nosilcev. Dostaviti pa je treba, da umetnost te naravne (čutne) energije in dogajanja izkorišča v njihovi **celovitosti**, z vsemi njihovimi plastmi, torej tudi z njihovimi čustvenimi, nezavednimi, iracionalnimi resonancami, ki jih vzbujajo v človeški psihi. To je povezano s tem, da so te energije in dogajanja v človekovem doživljanju tesno zlita s celo vrsto odzivov in vsebin, ki jih je nanje navezalo dolgotrajno filogenetsko in ontogenetsko izkustvo z njimi. Sleherna njihova psihična aktivacija torej zaniha ogromno pahljačo doživljajskih in vrednostnih odtenkov. So pa le redki konteksti, ki temu bogastvu resnično puste do besede. Umetnost to pomensko in aksiološko zniansiranost s pridom izkorišča. Njeni produkti so namreč vsaj toliko kot duhovni tudi ČUTNI, torej podvrženi čutnemu zaznavanju. Čutno zaznavanje pa je, piše Milan Butina, celostno, se pravi, da vplete celega človeka. Zato je recepcija umetnine s psihološkega stališča v resnici oživljanje, ki zajema veliko več, kot je umetnik položil vanjo. Vsak konzument dodaja osebne vsebine, ki jih je v osebni psihološki izkušnji doživel v zvezi s čutnim področjem, ki je temelj umetnine. Prava umetnost, dodaja Butina, je zato vedno sodobna, ker se vedno znova reflektira v sodobnih zavestnih živih subjektov kot vedno novo estetsko doživetje (Butina 1984: 348).

- Kot drugo pa je potrebno povedati, da človeške potrebe prav zavoljo večplastnosti psihičnih vsebin nimajo samo zavestnih komponent, ampak ravno toliko, če ne še več, podzavestnih, čustvenih in iracionalnih, ki jih umetnosti, ker namerno izkoriščajo pomensko zniansiranost dogajanj, s katerimi delajo, lahko razrešijo in zadovoljijo, medtem ko jih znanost in druge oblike produkcij le stežka ali pa sploh ne. V možnosti umetnosti nasploh je torej, piše Milan Butina, "da zadovoljuje ne samo zavestno zaznane (čeprav na hoten, zavesten način!, JM) in racionalno spoznane potrebe, ampak tudi njim kongruentne nezavedne, čustvene in iracionalne potrebe... Če bi umetnost odgovorila in zadovoljila samo zavestno spoznane potrebe, potem bi jo razvoj razvrednotil tisti hip, ko

bi bili ti zavestno zaznani problemi premagani in zadovoljeni, kakor se to dogaja v znanstvenem in tehničnem spoznanju. Umetnost pa odgovarja tudi na zavestno in racionalno nezaznane potrebe, ki so splošni in najbrž večni človeški problemi in ki jim zato ni mogoče vedno dati zavestnih odgovorov in racionalnih razrešitev, ali pa se jim ti zavestni odgovori in razrešitve prilagajo tako, da zadovoljujejo iste potrebe na vsakokrat drugačen način. Človek in človeštvo samega sebe še premalo poznata, da bi večino tovrstnih potreb in problemov lahko sploh zavestno zaznala, čeprav jih nejasno, pa vendar močno občutita" (Butina 1982: 253-254).

3.ODKRITJE UMETNOSTI KOT PREDMETA

"Glej, stojim pri vratih in trkam. Če kdo sliši moj glas in vrata odpre..." (Raz 3, 20)
Svet človeku kljub svoji danosti ni nekaj danega, ampak nekaj za-danega. Dogodki sodijo v nalogo in ne v rešitev.

Znakovnost, ki podžiga kulturno komunikacijo, *transcendenca danega*, ki nenehno širi bivanjska obzorja, in zdaj še *vrhunska zagretost osebnega*, ki se razpenja v dimenzije univerzalno humanega...

Če natančenje premislimo vso to trojno učinkovitost, s katero se umetnost razrašča v človeškem svetu, in če obenem odmislimo vso ono, v dobršni meri nedomišljeno in naivno neučakanost, ki je v zgodovini tu pa tam umetnost hotela vpreči v galejo prosvetiteljske instrumentalnosti in političnega aktivizma, potem nikakor ne moremo pritegniti niti tistim, ki na umetnost gledajo zgolj kot na neko ezoterično in hermetično dejavnost, niti onim, ki v njej vidijo zgolj epifenomen. - Razmislek, ki smo ga opravili, nam je pač neizpodbitno pokazal, da umetnost tako po svojem funkcionalnem ustroju kot po nalogah, ki jih je sposobna opravljati, ni prav nič na obrobju človekovih življenjskih prizadevanj in še manj le z eno nogo v njih. Če se umetnost včasih res tako obravnava, potem je veliko razlogov, da se takšno stanje spremeni.

Eden najpomembnejših je gotovo ta, da se umetnost, kot smo videli, v svojem funkcioniranju in učinkovanju izkazuje kot najbolj **dosledni** in najbolj **sočni generator človekove bivanjske integritete**. Z njo namreč človek, bolj kot kjerkoli, uspeva vse temeljne predpostavke svoje eksistence - naravo, telo, duh in kulturo skupnosti, ki ji pripada - zliti v en sam enoten in neznansko okrepljeni izbrizg, s katerim dosega neslutene ustvarjalne **perspektive** in nesluteno aktivacijo sveta v sebi in sebe v svetu.

Narava umetniškega oblikovanja in izraznih prvin, ki ga utemeljujejo, namreč človeka neogibno naravnava k raziskovanju in svobodnemu (=zavestnemu) *konstruiranju obstojnih in plodnih ravnovesij med predpostavkami človeške produkcije*, ravnovesij, ki postanejo, ko so uresničena v umetniški formi, prej ali slej in za daljši ali krajši čas trdne in navdušujoče postojanke človekovih ustvarjalnih prizadevanj. Najbolj posplošeno strukturo vzpostavljanja takih umetniških in obenem civilizacijskih mejnikov bi lahko z Milanom Butino takole opisali: telo terja, da se v proizvodu

zadovolje njegove temeljne zahteve (npr.anatomska ustreznost, čutna smotrnost ipd.), zavest zato poišče ali ustvari možnosti, da je to v čim večji meri doseženo v skladu z zahtevami materije in kulture, ki proces zamejujeta, pri tem pa preseže zgolj materialno in čutno dimenzijo in vstopi v neskončne dimenzije duha (Butina 1982: 298). Ta harmonična zlitost oz. prilagojenost materialnih, telesnih, čutnih duhovnih in kulturnih komponent pa je tudi tista, po kateri se umetniški proizvodi ločijo od zgolj tehničnih, v katerih so ponavadi povezane miselne in snovne prvine neglede na zahteve našega telesa in čutov, torej na neestetski način (če izhajamo iz pomena grške besede aisthetos - to, kar je možno občutiti) (Butina 1984: 353).

Pri tem pa je, kolikor to še ni bilo dovolj razvidno, treba povedati, da strukturalna celovitost umetniških del ni prav nič samo načelna oz "kabinetna". Najprej zato, ker ni zgolj miselno, abstraktno formulirana, marveč **dejavno realizirana** v čutni materiji. In drugič zato, ker umetniški produkti - četudi so čisti estetski predmeti, se pravi, da neposredno ne izpolnjujejo nobene uporabne funkcije - v strukturi svojih oblik vendarle nosijo izražene vse potencialne možnosti za oblikovanje tudi povsem uporabnih predmetov na vseh področjih človeške materialne produkcije. V umetniških produktih akumulirana spoznanja se torej lahko spontano prelivajo tudi v pre-oblikovanje čisto pragmatičnega, življenjskega okolja. Pri tem lahko znanstvenim in tehničnim produktom, ki teže v prvi vrsti k funkcionalni prilagoditvi *smotru proizvoda*, dodajo še **estetsko** (telesu in čutom ustrezno) *prilagojenost uporabniku tega proizvoda*, torej človeku (Butina 1984: 353). Svet tako dobiva humane dimenzije...

Umetnost, ki intenzivira človekovo bivanjsko in ustvarjalno integriteto, umetnost, ki plemeniti človekovo življenjsko okolje... Če iščemo besedo, ki bi bolje kot vse druge izrazila vlogo umetnosti v človeškem svetu, potem nam je samo ponoviti tisto, kar smo že na začetku tega zapisa postavili na njegovo čelo: Kvas Zemlje...

Umetnost - preobražujoči kvas zemlje...

V svoji knjigi z naslovom "*Možnost nove estetike*" filozof Vojan Rus poudarja, da je "ustvarjalnost... izgubljeni ključ filozofije in njenega razumevanja umetnosti" (Rus 1983: 23). Mi pa lahko - potem ko smo se argumentirano prepričali o tem, da umetnost po svoji temeljni naravi ni in ne more biti zgolj neka parcialna človeška dejavnost, neka stvariteljska anomalija ali iregularnost, pač pa prototip kreativne moči, celovitosti, spontanosti in neverjetnosti - to tezo tudi obrnemo in rečemo, da je tudi **struktura umetniške kreativnosti** takšen "izgubljeni ključ" za razumevanje človeške ustvarjalnosti, ključ, ki ga kljub njegovi neposredni bližnjosti tako tipaje iščemo. Vedno bolj se namreč dozdeva - in to povsem upravičeno -, da človek ne bo nikdar sposoben razumeti in kibernetizirati niti umetnosti niti svoje šokantne kreativne sile, **če ne bo dejavnega bistva prve uspel vstaviti v srce druge.** - To izhodišče pa dobi še prav posebeno vrednost, ko se zavemo nekega elementarnega dejstva, ki ga je v eseju "človeški čut" *(Le Sens Humain)* Teilhard de Chardin takole formuliral: "Človek ne bo nikdar uspel odkriti in izmojstriti *(maîtriser)* sil sveta, ne da bi hkrati spoznal, da je on sam, (njegova ustvarjalnost, JM) najbolj plemenita in strahovita energija Zemlje" (Chardin 1973: 27).

Kot "prototip" najbolj celovite in kompleksne človekove produkcije je umetnost kažipot k vzmetem in koreninam te "strahovite energije". In če je temu tako, ali ni potem nekaj najbolj naravnega tudi to, da najde umetnost posebno pomembno, da naravno priviligirano mesto tudi v znanstvenih razlagah človeka?...

4. UMETNOST IN ZNANOST

"Zato, glej, jo privabim, jo povedem v puščavo, spregovorim ji na srce..." (Oz 1, 16)

Znanost se lahko dokoplje do spoznanja umetnosti le, če jo uspe zagrabiti pri njenih koreninah. Korenine umetnosti pa so *v njeni specifični pojmovnosti.* - Ta je po svoji naravi **sinkretična**. Z oznako "sinkretičen", ki jo je za opis umetniške pojmovnosti prvi uporabil Milan Butnina (1985), hočem povedati, da umetniški pojmi po svoji naravi niso abstraktni na način znanstvenih pojmov, ker so tesno vezani na svoje materialne nosilce in čutne modalitete zaznavanja, ki so podlaga umetniške produkcije. Zato so hkrati po eni strani **miselno-abstraktni,** po drugi pa **čutno-konkretni,** ker jih le tako lahko definiramo njihovi naravi ustrezno. Definicija nekega umetniškega pojma mora zato zajemati tako njegovo miselno abstraktnost kot njegovo čutno konkretnost (Butina 1985). Tu pa seveda nastopi za znanost vrsta metodoloških problemov.

- Prvi je že kar v tem, *da se narava znanstvene pojmovnosti ne pokriva z naravo umetniške pojmovnosti*, ali pa se le delno pokriva, kar nujno privede do enostranosti, nerazumevanj in celo do nesporazumov. - Še dodaten problem pa predstavlja dejstvo, da se umetniški pojmi ne le strukturno ne pokrivajo z znanstvenimi, marveč da se poleg tega nanašajo še na prav specifično problematiko - na problematiko umetniške formalizacije in umetniške formalnosti, tj. na problematiko čutno-materialne **organizacije** umetniških form. Te problematike pa se v direktni in popolnoma ustrezni obliki ne more polastiti nobena znanstvena disciplina. Zakaj? Da bi odgovorili na to vprašanje se moramo najprej vprašati v čem je bistvo neke znanstvene discipline. Odgovorimo lahko takole: bistvo neke znanstvene discipline je specifičen korpus temeljnih pojmov, ki so povezani v "pojmovni aparat" te discipline; ti pojmi in seveda tudi ves pojmovni aparat so bili izgrajeni oz. formulirani zato in tako, *da bi lahko zajemali problematiko, ki to vedo zanima;* v njih se torej izkazuje posebni raziskovalni interes vede, njene raziskovalne metode, še zlasti pa njen posebni jezik, ki zagotovo ni jezik umetnosti. "Ko znanstvenik katerekoli stroke deluje znotraj svoje discipline...", piše logik Frane Jerman (1973: 39), "je omejen na jezik svoje stroke in na njem že utrjene metode. Prav gotovo se znotraj konkretnih delovnih procesov ne more vprašati ničesar takega, kar bi presegalo meje jezika te znanosti. Fizik si načeloma (kot fizik) lahko zastavlja samo fizikalna vprašanja..." in tudi daje samo fizikalne odgovore. To misel, ki ni drugega kot operacionalizirana razširitev ene od tez Wittgensteinovega Traktata, ki pravi, da *"meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta"* (*Tractatus*, 5.6), lahko uporabimo tudi v zvezi z našo temo in rečemo: kadarkoli se neka znanost loteva proučevanja umetnosti, vedno iz nje izbere samo tisto problematiko, ki jo lahko zajamejo njeni pojmi in jo njen jezik lahko izrazi. Torej bo npr. filozof tudi iz proučevanja umetnosti potegnil le filozofsko problematiko, psiholog psihološko, sociolog sociološko itd.; pri tem pa bo določen del problematike, ki je umetnosti imanentna, samo njej lastna, še vedno ušel skozi pore filtrov različnih znanstvenih pojmovnih mrež. V znanstvenem proučevanju umetnosti torej vedno ostaja nekakšen izostanek oz. *residuum*, za katerim si različne stroke sicer prizadevajo, a ga ne morejo

zajeti, ker preprosto prehaja meje njihove pojmovnosti in jezika. In ta ostanek je prav pojmovnost umetniške figurativnosti.

Znanosti umetnosti torej ne morejo zajeti in pojasniti na njej ustrezen način, ker jo lahko pojasnjujejo le na **njim lasten način,** piše Milan Butina. Vedno ostajajo **teorije o umetnosti** in nikoli **ne morejo postati teorije umetnosti.** "Tako na primer estetika ni filozofska teorija umetnosti, temveč je filozofska teorija o umetnosti. Lahko pa je filozofska teorija ali nauk o lepem, ker je vprašanje lepega vprašanja recepcije in ne ustvarjanja umetnosti. Umetniki vedno znova predlagajo nove možnosti eksistence lepega, ki jih neka skupnost potem zavrne ali sprejme, filozofija pa teoretično obdela v teoriji o lepem. Znanosti so vedno prepričane, da oblikujejo **teorije umetnosti** in se navadno niti ne zavedajo, da je največ, kar lahko ustvarijo, **teorija o umetnosti"** (Butina 1985: rokopis). To pa seveda ne pomeni, da je znanstveno raziskovanje v proučevanju umetnosti vedno in nujno neuspešno ter da se umetnosti komaj dotakne. Pomeni samo, da pojmovnost in jezik neke znanstvene discipline v direktni obliki bistva umetnosti ne moreta zajeti in izraziti, ker imata svoje korenine v problematiki, ki je lastna znanosti, ne umetnosti. Možno - in še zlasti potrebno - pa je, da se z znanstvenimi metodami, tj. z metodami refleksije, sistematičnosti, kritičnosti in strogosti, izoblikuje pojmovni aparat, *ki bo izraščal iz same umetniške prakse ter bo zategadelj sposoben zajeti njej - ne znanosti - imanentno problematiko.* Milan Butina ob tem piše (1985: rokopis), da mora teorija umetnosti uporabljati vse tiste znanstvene teorije, ki ji lahko pomagajo pri njenem raziskovanju, *da pa je ob tem potrebno iskati možnost za študij umetnosti, ki bo izhajal iz strukture same umetniške prakse.* - Nujno je torej znanstveno fundirano teoretično raziskovanje, ki bo raslo neposredno iz zakonitosti proučevane umetnosti, ki bo torej svoje korenine imelo v njej in ne izven nje. To je še posebej pomembno, ker je, kot že rečeno, raziskovanje umetnostnih dogajanj ne le uvod v njihovo "uživanje", pač pa nič več in nič manj kot poglobitev in razžaritev človekovih kreativnih potencialov.

5. ZA KONEC

Dejstvo je, da se danes še (že?) premalo zavedamo, kako neverjetne in nove moči so se z umetnostjo sprožile - in se (lahko) še sprožajo - v nas, in jih zato tudi ne moremo obvladati in vdeti v naše življenjske perspektive. Tako kot nam prišepetuje nezdrava stara navada in danes pogosto prevladujoča storilnostna optika, v umetnosti še vedno radi videvamo le sredstvo, ki naj nam na vse bolj lahek način oskrbi **zabavo** in **okras.** Pegaza vpregamo v galejo. In Pegaz hira - oziroma je na tem, da se sprijazni z marginalnostjo te tlake. Nujno pa bo moral priti trenutek, ko se bo človek (spet?) zavedel očitnega nesorazmerja te vprege in priznal, da mu umetnost ni le neko dodatno in postransko opravilo, pač pa prototip ustvarjalne akcije in naravni izhod v še nedoseženo in novo (prirejeno po Chardin 1965: 311).

Če pogledamo stališča njene historične vkoreninjenosti v človeški svet in še posebej v stališča njene ustvarjalne in preoblikujoče sile, potem bi z moje strani obstajala vsaj dva zelo resna razloga, da umetnost pritegnemo v jedro človekovih graditvenih naporov in se nad njo tudi razsikovalno zamislimo.

Prvi pomenljiv razlog bi bil že kar v dejstvu, da si prva energetska svoboda in s tem prva spontanost, ki jo koncem paleolitika izkaže človek na prizorišče zgodovine,

nemudoma izbere znamenje umetnosti, da se pod njim razodene. Komaj se s pojavom *Homo sapiensa* v *rennski dobi* misel naenkrat osvobodi, že se tudi, še vsa gorka od eksplozije, oblikotvorno razlije po stenah podzemeljskih votlin (Chardin 1965: 224). Umetnost se torej že s samim svojim rojstvom izkaže, kot povzetek in krona najčistejših in najbolj vitalnih (=svobodnih) v človeku zabrstelih sil. Potemtakem ni samo spremljava, marveč cvet, kot cvet pa tudi najimenitnejše prožilo in kvas človekovega civilizacijskega vijuganja vzdolž osi časa.

Drugi razlog pa je v tem, da se nam umetnost tako v svoji individualni kot družbeni obliki funkcionalno predstavlja kot **najbolj celovito in sintetično produktivno dejanje,** v katerem kot odmev pristne logike človeške evolucije konvergirajo in se v svojih učinkih medsebojno navdušujejo in podpirajo najbolj produktivne niti našega sveta: duh in materija, kontemplacija in akcija, intuicija in čutnost, razum in čustva..., s čimer nas umetnost - zlasti v pogojih naraščajoče delitve dela in izgubljajočega se čuta za velike celote - neposredno spominja kreativnih korenin, iz katerih smo rojeni, in nas obenem opominja oz. vzpodbuja k produktivni celovitosti, zahvaljajoč kateri je kompleks *Homo sapiens* dosegel status najbolj odprte in pomične točke "preobražujoče se materije".

Kolikor niso izvajanja na teh straneh vseskozi zmotna, potem nas že ti dve dejstvi spodbujata v misli, da se z razvozlavanjem umetnosti bistveno bogatimo v znanju, kako je bil človeški svet ustvarjen in kako naj se ustvarja še naprej.To pa pomeni - in samo to bi rade povedale pričujoče strani - da umetnost *ni le neko parazitsko, igračkasto in nekoristno vrtinčenje ustvarjalnih energij sredi prostočasnih samot, marveč - če le hočemo in zmoremo iti stvarem do dna - prodorni vrtinec, v katerem se kali, animira, počlovečuje in hrani kratko malo vesoljna volja do ustvarjanja. In to je daleč od vsakega naivnega pragmatizma.*

Torej: Umetnost - ne kot obrobno in nekoristno torišče človeškega sveta, kot je bilo pre-dolgo časa v navadi, temveč kot generator, kot os in puščica ustvarjalnosti, kar je veliko veliko lepše (prirejeno po Chardin 1965: 30).

VIRI:

Batteson, Gregory, *Geist und Natur, Eine notwendige Einheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.

Britsch, Gustaf, *Theorie der bildenden Kunst*, Ratingen, Aloys Henn Verlag, 1952.

Butina, Milan, *Elementi likovne prakse*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1982.

Butina, Milan, *Nekatere prvine estetike oblačil*, rokopis, 1983.

Butina, Milan, *Slikarsko mišljenje*, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1984.

Butina, Milan, *Likovna teorija kot notranje ogrodje teorije likovne vzgoje*, rokopis, 1985.

Chardin, Pierre Teilhard de, *Le Phénomène Humain*, Paris, Éd. du Seuil, 1965.

Chardin, Pierre, Teilhard de, *Comment comprendre et utiliser l'Art dans la ligne de l'Énergie humaine*, v:

Chardin, Pierre Teilhard de, *Les Directuions de l'Avenir*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.

Chardin, Pierre Teilhard de, *Božje okolje*, Celje, Mohorjeva družba, 1975.

Charon, Jean E., *L'Esprit - cet inconu*, Paris, Albin Michel, 1977.

Chaumont, Charles, *Le secrèt de la beautè, Essai sur le pouvoir et les contradiction*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

Hirsch, E. D., (E.D.Hirsch) *Načela tumačenja*, Beograd, Nolit, 1983.

Hulsebosch, Jan, *Grenzheit der Welt. Wendezeit der westlichen Kultur*, predavanje na 25. Internationale Chemiefastertagung, Dunaj/Avstrija, 1986.

Jerman, Franc, *Razmišljanja o sodobni logiki*, v: *Meje spoznanja*, Celje, Mohorjeva družba, 1973.

Leroi-Gourhan, Andre, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

Peirce, Charles Sanders, (C. S. Pirs) *Pragmatizam*, Beograd, Grafos, 1979.
Rader, Melvin, *A Modern Book of Esthetics*, New York, Holt, Reinhardt and Winston, 1979
Rus, Vojan, *Možnost nove estetike*, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1983.
Whitehead, Alfred North, *The Aims of Education*, New York , The New American Library of World Literature, 1961.
Wittgenstein, Ludwig, *Logično-filozofski traktat*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1976.

Med Rosdolskim in Negrijem
2. del (nadaljevanje in konec)

PAVEL ZGAGA

VZPON IN ZATON REKONSTRUIRANJA KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE 1968-1978

V sodobnih recepcijah Marxove kritike politične ekonomije, tj. nasproti njenemu sprevračanju v "marksistično politično ekonomijo", pa tudi zoper njeno "kvantitativno" kritiko, so se - shematično govoreč - do konca šestdesetih let razvile *tri šole*. Poenostavimo in pričnimo z (zahodno)-*nemško*. Nastala je v razmerah, v katerih je socialdemokracija, zmerjana z "reformistično" stranko, izgubljala celo pravico do takšnega epiteta, in v razmerah, ki dobrih trideset let niso poznale ne tako, ne drugače orientirane komunistične stranke. V svoji pogosto "dislocirani" podobi, a še vedno v nemškem jeziku in v določeni navezavi na tisto literarno produkcijo v tem jeziku, ki je nastajala na prelomu iz dvajsetih v trideseta leta, je vsaj obrobno vznikala tudi v drugih, zunanjih okoliščinah, ki pa v načelu niso delovale nič manj inhibitorno. Od začetka je kazala zvestobo svoji veliki nacionalni filozofski in sploh teoretski dediščini, ki je onstran Rena - razen mogoče v tridesetih letih - niso nikoli pretirano čislali. Ta smer se neposredno ni mogla niti na negataiven način navezati na kakšne neposredno aktivistično usmerjene predhodnike, predvčerajšnje antifašiste in včerajšnje eksistencialiste, pač pa le na nekaj strogih teoretikov, ki jih je nacizem (vsaj delno pa tudi stalinizem) pognal daleč od doma in v razmere, ki jim niso bile naklonjene; po povojni vrnitvi v neke spet čisto tretje razmere pa so morali - in mogli - zadržati svoj strogo teoretski videz, ki so se ga oprijele še medtem nabrane poteze kulturnega pesimizma. Sem so se končno navezale tudi nekatere bližnje nacionalne produkcije oz. posamezniki. Ta šola je - prav skupaj s pripadniki zunaj ožjih nacionalnih meja - Leninov aforizem o branju *Kapitala* skozi *Logiko* pripeljala najbolj daleč; največkrat kar v določeno nasprotje z Leninovo intenco. Od vsega začetka je bila orientirana strogo antipozitivistično, pa spet ne tako, da bi pristala v enostavnem nasprotju: s konceptom "kritične znanosti", s konceptom "Erkenntniskritik", katerega najizrazitejše prvine nahaja natanko v Marxovi izpeljavi kritike politične ekonomije, poskuša rehabilitirati "spekulativno" (tj. "dejstva" problematizirajočo) razsežnost dialektičnega mišljenja kot bistveno *status quo* transcendirajočo moč, kot emancipatorično potenco. Vendar se spet

ravno v tej nujni korekturi in v zoperstavljanju prevladujočim interpretacijam "ekonomskega Marxa" v zgodovini marksizma (oz. v diskusiji o Marxu in marksizmu sploh) ter ob svojem poudarjanju pomena metode dialektične *kritike* ta šola odmakne *predmetu* kritike (ne glede na teoretsko zagotavljanje njune nujno medsebojne integriranosti): politični ekonomiji kot "anatomiji meščanske družbe".[1] Konsekvence takšne enostranosti, ki imajo ob svojih čisto historičnih torej tudi svoje čisto teoretske vzroke, so se nenazadnje pokazale v tem, da v tej šoli, zavarovani tako pred dogmatizmom objektivizma kot tudi pred voluntarizmom subjektivizma, zeva globok prepad med tistim, čemur se v zgodovini marksizma že tradicionalno pravi "razmerje teorije in prakse". Vendar je to - kot pri dialektiki vsakega prepada - lahko tudi prednost.

Če smo prvi šoli rekli (zahodno)nemška, tedaj naj bo druga *francoska* (tako kot v prejšnjem, pa tudi v primeru, ki bo še sledil, seveda ne gre za oznako v pomenu nacionalne omejenosti in ekskluzivnosti, temveč predvsem za tiste specifične "nacionalne" situacije, ki so generirale različnost prakticiranih diskurzov): prav tako datira iz sredine šestdesetih let in je neločljivo povezana z imenom L. Althussera; prisega na "zrelega" Marxa in "strogo" materialistično teorijo, ni pa je mogoče enoznačno reducirati na kategorijo pozitivizma, kot se je prikazovala v poprejšnji zgodovini marksizma. Vendar pa odkrito goji, negativno izraženo, vso potrebno antipatijo do marksovske "metafizike" ter zlasti do "heglovstva". Če so eno izmed najbolj obetavnih tekstualnih vzpodbud prvi šoli dajali v šestdesetih letih končno razkriti *Očrti*, potem v okviru te druge šole in v primerjavi z drugimi recepcijami Marxa zanje zelo dolgo ni vladalo prav nobeno resno zanimanje: najprej zato, ker so ob prvem navdušenju zanje izzvali določen revivalizem ali "labodji spev" mladomarksovske, antropološko-etične, humanistične problematike; ko pa je ta končno zamrl, so postali *Očrti* temeljni argument "heglovskega marksizma". Vsekakor pa je tudi ta šola daleč od tega, da bi bila enoznačna in v svojih dvajsetih letih obstoja je zarisala očiten razvoj. Če je mojster sam leta 1965 retorično pozival - *Lire le Capital !*, potem se njegovo nasledstvo sredi osemdesetih let retorično sprašuje - *Que faire du Capital?*[2].

---

[1] - Prim. delo F. Schraderja *Restauration und Revolution*, Hildesheim, 1980 (na katerega smo opozorili že v prvem, prejšnjem delu članka), ki analizira interpretacijo razmerja Marx-Hegel v sodobnem zahodnonemškem prostoru tako: "Vsem tem delom je skupno dvoje: kritiko politične ekonomije obravnavajo kot zaprt sistem kritike ekonomskih pojmov, ne da bi sploh posegli k sami politični ekonomiji, in konsekventno zasleplujejo genetični vidik Marxovega teoretskega razvoja." Dodajmo, kar pa bo moč še nekoliko natančneje razviti kasneje, da se ob tej redukciji kot najdalekosežnejša konsekvenca rado dogaja, da slovite "dialektike osvobajanja" ni mogoče razviti zunaj in onstran "dialektike pojma".

[2] - L. Althusser (et al.), *Lire le Capital*, Paris, 1965.

J. Bidet, *Que faire du "Capital"?*, Paris, 1985.

Če v prvem spisu *Očrti* praktično sploh ne nastopajo (kolikor pa nastopajo, jih označuje podoba, ki jo je npr. Balibar orisal takole: "razni pripravljalni osnutki za *Kapital*, zbrani <sic: "rassemblés!> v *Grundrisse*" itd.; prim. skrajšano verzijo *Lire le Capital*, Paris, 1971, str. 80), čeprav po prvem resnejšem valu njihove recepcije v zgodnjih šestdesetih letih ni bilo več moč pričakovati resnejše teoretske prenove brez njihove podrobne obravnave, so dvajset let pozneje, pri Bidetu, postali tako rekoč centralni predmet raziskovanja.

Problem "početja s *Kapitalom"* pa je, stodvajset let po njegovem nastanku, seveda nemogoče artikulirati mimo vse dosedanje, zlasti pa še sodobne recepcije in interpretacije. Če je Althusser s svojo interpretacijo nastopil predvsem zoper tiste orientacije, ki jih je vzdrževal tok povojnega antropološkega in humanističnega marksizma - ob takšni animaciji in glede na specifično francosko teoretsko-historično situacijo vanjo *Očrti* niso niti smeli, niti mogli vstopiti -, dvajset let pozneje ni več mogoče spregledati, da so v sodobni diskusiji o Marxu in marksizmu poleg *Ekonomsko - filozofskih rokopisov* in *Kapitala* tretjo glavno vlogo odigrali ravno še rokopisi iz leta 1857-58, Marxovi *Očrti*. Še vedno pa je vsaj deloma ohranjen predsodek, ki zvaja oba znamenita rokopisa, za razliko od publiciranega *Kapitala*, na isti imenovalec, čeprav je Althusser natanko v čas, ki se odpira med njima, postavil znamenito "epistemološko zarezo". Bidet zdaj gleda takole: "Velja podčrtati, da je prevladujoča tendenca v filozofski marksistični literaturi (kakršnekoli 'obedience' bi že bila) bila in je ostala zaobrnjeno branje te zgodovine: interpretirati *Kapital* z *Grundrisse*, te pa z *Rokopisi* iz leta 1844. Skratka, hermenevtični pogled, ki se vrača k Heglu ter vpisuje diskurz *Kapitala* v humanistično revolucionarno metafiziko. Da je bil to **pogled teoretske nevtralizacije marksizma**, se mi zdi v načelu jasno utemeljeno v refleksiji L. Althussera, ki je pokazal, zakaj bi bila dobra obratna pot: to je pot produkcije, ki začenja pri izvirnih kategorijah, sposojenih pri nemški filozofiji in klasični ekonomiji. Pot *novega diskurza, ki se artikulira v specifičnih kategorijah, ne da bi s prejšnjimi tvoril sistem, in torej prejšnje oddaljuje od sebe.* Reinvestirati filozofsko antropologijo v kategorije *Kapitala*, ne priznavajoč sistematični okvir, v katerem dobivajo smisel, pomeni odvzeti jim njihovo umestnost".[3] Ta "hermenevtični pogled", ki se je v literaturi, ki obravnava "razmerje plana in načina prikaza *Kapitala* do heglovskega modela", utemeljil v največji meri ravno skozi recepcijo *Očrtov*, je treba zdaj resno vzeti z dveh strani.[4] Nasproti njemu pa je treba utemeljiti možnost takšne *preinterpretacije Očrtov*, v

---

[3]- J. Bidet, nav. delo, str. 15. - Kasneje v spisu beremo, da je moč ločiti dva pristopa k "zrelemu" Marxu: "marksistična tradicija prenaša dve interpretaciji metode, logično-historično ter strogo kategorialno. Prepir o tem še zdaleč ni enostavno tehničen: je mesto simbolične izključitve, kjer se takorekoč zoperstavljata idealizem in materializem. <...> Tendenca k logično-historični interpretaciji je močno razširjena na Vzhodu, tako v sovjetskih in vzhodnonemških priročnikih, v MEGA. Dolgo je prevladovala v literaturi komunističnega gibanja. Različno razvito jo je moč najti pri mnogih novejših avtorjih, kot so V. Vigodskij, H. Holzkam, J. Zeleny. Združuje se s koncepcijo, ki historični materializem integrira v dialektični okvir, ki tvori skupno matrico analize družbenih form in filozofske antropologije. Prav proti njej so marksisti, na katere je vplivala Frankfurtska šola, razvili 'dialektično' branje (enako drago nekaterim sovjetskim). Althusserovska struja zoperstavlja tema interpretacijama branje, ki ni niti historizirajoče, niti dialektično." - Ibid., str. 150-151. - V parafraziranju nekega znanega izreka iz davne zgodovine marksizma bi bilo moč reči, da tisto, kar je ta struja marksizma prispevala k teoriji, ni napravila *zaradi* Marxa, ampak *kljub* njemu.

"'Logično-historična' interpretacija ima še kako vidno apologetsko funkcijo: prihodnjemu dogajanju zgodovine pridaja nujnost, ki pripada razvitju kategorialne logike. <...> Strogo kategorialna koncepcija prikaza, ki gre od 'abstraktnega' h 'konkretnemu', usmerja k določeni teoriji znanosti, po kateri <ta par> konstituirata dva pola sistematične miselne totalitete, sredstvo teoretskega prisvajanja dejanskosti" (Ibid., str. 169). "Kolikor marksovski diskurz vsebuje to nerazlikovanje med kategorijami strukture in kategorijami tendence, ostaja filozofija zgodovine - tostran historičnega materializma" (Ibid., str. 168).

[4] - "Z ene strani zato, ker se dela althusserijanske šole, ki dajejo v tem smislu odločilne indikacije, nanašajo predvsem na rez med mladim in zrelim Marxom. Toda prvi resnično "zrel" prikaz načina kapitalistične produkcije, tj. *Grundrisse*, - 'zrel' prikaz zato, ker korektno artikulira vprašanje presežne vrednosti glede na svoj temelj, vrednost, to pa glede na njeno preobraženo formo cene produkcije - ostaja v velikem delu zavit v heglovske filozofske forme in lahko v očeh različnih interpretov tako velja kot 'najbogatejši' moment Marxove misli (cf. A. Negri, 1979). Z druge strani <...> so številna dela, zlasti od šestdesetih let sem, analizirala in podčrtavala to heglovsko matrico *Grundrisse* ter njeno ohranjanje v *Kapitalu* (cf. H. Reichelt 1970, J.

kateri bi se glede na njihovo koncepcijo izrazilo "odpovedovanje v kasnejših verzijah"[5] kritike politične ekonomije. Hotenje takšnega utemeljevanja skoraj bolj zgovorno kot sam tekst Bidetove analize prikazujejo podnaslovi šestega poglavja: "Dvoumnosti *Grundrisse* ter prvobitne verzije *H kritiki*", "*Kapital* prinaša popravek", "Kritika dialektike *Grindrisse*", "Pohvala ne-dialektiki *Kapitala*". Specifičen, homogen tok, v katerem se razvijajo *Očrti*, tista njihova nedvoumna značilnost *posebnega* Marxovega teksta, ki ga je sicer razkrila že zgodnja faza recepcije, v okviru "francoske šole" šele zdaj ni več ignorirana, niti ni zanikana. Le princip "zareze" je treba dopolniti: s tem, ko se jo "pomika vse bolj nazaj" in ko se kaže, "da je celotno Marxovo delo opredeljeno z nekim protislovjem, ki zadeva vsak teorem",[6] se razkrije ("nezavedno") tudi tisto, kar je na njem racionalnega - *ni* "enoznačnega Marxa". Zdaj je treba v primerjavi "raznih variant"[7] Marxovega zrelega in poznega dela pokazati zoperstavljenost dveh "diskurzov": "teorije kapitalističnega načina produkcije" ter tistega, ki je "utemeljen na metafizičnih kategorijah". "Kaj se dogaja s temi <dialektičnimi, heglovskimi, v *Očrtih* uporabljenimi> figurami in kategorijami v razvijanju in dozorevanju marksovskega sistema? S kakšnimi logičnimi nujnostmi so bile preklicane ali završene? Je Marx heglovec? Ali zahteva **posebni predmet,** ki ga konstituira, način kapitalistične produkcije, prikaz, ki ga karakterizira **'svojska logika'**? Ali se nova teorija ne razvija prej tako, da 'svojsko logiko' radikalno odstrani?" Tudi če preskočimo dvajset strani argumentiranja, nam odgovora ne bo težko razumeti: "*Posebni predmet ima posebne kategorije.* **Nima posebne logike**".[8] In če je zgoraj Reichelt iz koncepcije "metode na

---

D'Hondt, J. Texier itd.). Naposled se je nedavno pokazala struja (H. Denis, 1980), ki poskuša rešiti *Kapital* ricardovskega pozitivizma, ki naj bi mu grozil, in ki predlaga vrnitev k *Grundrisse* v prepričanju, da se v njihovi dialektiki nahaja najboljša možnost avtentične znanosti zgodovine" - (Ibid., str. 119-120).

5 - Ibid., str. 119.

6 - Prim. H. Reichelt, *Dve inačici historičnega materializma.* - Vestnik IMŠ SAZU, št. 1-2/1986, str. 71.

7 - V uvodu svojega dela govori Bidet (nav.delo, str. 13), da lahko razlikujemo tri rokopise (1857-58, 1861-63, 1863-65) ter tri izdaje *Kapitala* (1867, 1873, 1872-75). Zadnja, tj. francoska, je izhajala v snopičih. Takšno razlikovanje in primerjanje je po svoje uveljavljala tudi "nemška" šola. To smo videli že pri Backhausu, za katerega velja, da se "dialektične implikacije problematike vrednostne forme" v Marxovem poznem delu vse bolj izgubljajo. - G. Morf je bil leta 1970 na drug način bolj precizen (prim. njegovo *Geschichte und Dialektik in der Politischen Ökonomie*, Frankfurt 1970, str. 235): "Dodatek k prvi izdaji *Kapitala* izgleda kot poseg nazaj na način prikaza v grobem osnutku, kot izrecen rekurz na *dialektiko*, brez katere prikaza v *Kapitalu*, v katerem je 'filozofska fraza' eliminirana, ne moremo razumeti. V *Kapitalu* se dialektika bere empirično, v grobem osnutku se empirija bere dialektično."

V neki točki se obe šoli torej vendarle "ujemata" ("enotnost nasprotij"): "V *Grundrisse* predstavlja prikaz dialektično formo, ki jo inspirira heglovska logika in je predmetu neadekvatna. V izdaji iz leta 1867 uvaja *Dodatek* odločilni par relativne/ekvivaletne forme, ki dopušča prekoračitev problematike relativne vrednosti. Vendar tu še prevladuje tematika bistva in fenomena, ki zatemnjuje specifični teren teorije. - V *Kapitalu*, kjer zavzame prikaz zahtevam teorije prikladnejšo obliko, ni več 'dialektike forme vrednosti'". - J. Bidet, nav.delo, str. 231.

8 - Ibid., str. 149 in 170.- Argumentiranje poteka v svojem zadnjem delu tako:

"heglovska dediščina dialektične forme prikaza, figure, ki se navezujejo nanjo ter njihova interferenca z določenimi antropološkimi temami postavljajo vsaj na določenih stopnjah oviro razvoju analize, ko zatemnjuje ali enigmatizira različne vidike, celo obči pomen teorije" (str. 161).

Ob vprašanju prisotnosti koncepta odtujitve v *Očrtih* pa beremo: "Z lahkoto se razpozna prvo slabost tega kritičnega diskurza: utemeljen na metafizičnih kategorijah je tako nedoločen, da ga je moč aplicirati na vsak način produkcije, v katerem delo obvladovanega razreda producira sredstva produkcije, ki si jih prisvaja vladajoči razred. Posebno teoriji načina kapitalistične produkcije torej ne bi ustrezal" - (str. 167). - V zvezi z obravnavanjem teoretskih razsežnosti prevajanja pa je zanimiva tudi

preklic", metode, o kateri "ločeno od vsebine ni moč ničesar reči", izpeljal tudi politično ekonomijo kot "znanost na preklic" ter kapitalizem kot "zaključeno svetovno epoho", nas ta, nasprotna *epistemološka* pozicija pripelje tudi do nasprotnih (še mnogo bolj meglenih) *praktičnih* konsekvenc: "*Kapital* se torej ne more definirati niti kot ekonomija, niti kot sociologija, niti kot kritika (politične ekonomije). Kot nedokončani fragment obče teorije načina kapitalistične produkcije konstituira '*politično ekonomijo*', toda v posebnem smislu, definiranem v programu historičnega materializma, in ki sestoji najprej v mišljenju neločljivosti teh dveh terminov. Le glede na uspešnost tega programa *Kapital* konstituira originalen diskurz in vsebuje kritiko."[9]

Druga šola se torej dokončuje, prihaja do svoje celotne podobe že *zunaj* glavnega razdobja recepcije *Očrtov* - to je, že kot refleksija te recepcije iz perspektive posebne "teoretske prakse". Drugače to očitno tudi ne bi bilo možno. Recepcija *Očrtov*, ki ni zajela le omejenih, ožji "stroki" zanimivih filoloških, muzejskih ali genetično-rekonstrukcijskih vidikov, pač pa je v njih razkrila *temeljni teoretski problem svoje dobe*, se je lahko utemeljevala torej le iz perspektive drugačnih "teoretskih praks", drugačnih teoretskih senzibilnosti, ki pa so v vsakem primeru historično določene. Ne glede na nasprotujoče si rezultate "epistemološke" oz. "spoznavnokritične" razprave ob konceptu kritike politične ekonomije sta si obe strani v nečem gotovo identični: v konstatiranju razlik med dialektičnima prikazoma (logičnima strukturama) *Očrtov* in *Kapitala*. V interpretacijah teh razlik, ki so lahko potencirane do nasprotij in protislovij, pa ni nikakršne identitete več. Tu temelji zoperstavljenost obeh usmeritev: na eni strani Marx začenja s Heglom, da bi preko mukotrpnega razčiščevanja z dialektično "retoriko" v rokopisih do končnih del vsaj fragmentarno "našel sebe", tj. "teorijo kapitalističnega načina produkcije", "originalni diskurz", ki dokončno odstranjuje zadnjo sled "metafizike" in v katerem se ujemata politična ekonomija ter historični materializem kot razmejitev od vsake filozofije zgodovine, evolucionizma in humanistične metafizike ter teleologije. Na drugi strani Marx prav tako začenja s Heglom, da bi preko mukotrpnega iskanja predmetu samemu kakor tudi publiki ustreznega *načina prikaza* v različnih variantah (pričetka) besedila *Kapitala* postopoma pravzaprav izgubljal začetno - in zato, ker začetno, tudi še neizoblikovano - polnost izraza in dialektične kritike. Nek moment, ki je stal v središču debate o "zgodnjem Marxu", se je torej naselil tudi sem; toda če so v središču prejšnje stali Pariški rokopisi v razmerju do *Kapitala*, so njihovo mesto zdaj prevzeli *Očrti*. Ni šlo le za formalno premestitev ter s tem za ohranitev starih front; ta premestitev je močno preobrazila samo vsebino diskusije. Ena temeljnih kategorij, ob kateri je moč opazovati te metamorfoze, je ne nazadnje kategorija kritike same, razumljene kot "prikaz sistema ter skozi prikaz njegova kritika" (MEW 29:550). Ta koncept kritike je fundamentalno drugačen od tistega, ki bi ga bilo moč s tem v zvezi

---

naslednja, še vedno na kategorijo odtujitve navezujoča se pripomba: "Francoski prevod, ki okleščа heglovske teme <tj. prevod *Kapitala* v osmih zvezkih pri Ed. Sociales>, še bolj razodeva oddaljevanje v odnosu na to kategorijo" (str. 168).

"'Dialektične' figure" in njihova "intenzivna eksperimentalno-instrumentalna uporaba v prvih verzijah" kritike politične ekonomije "vodi v različne teoretske slepe ulice", "številne konfuzije" in "banalizacije". "Enako je končno z antropološko temetiko, ki igra v *Grundrisse* tako veliko vlogo in se briše le zelo postopoma. Osrednja kategorija *alienacije*, ki predstavlja ravno os filozofske kritike, zaradi tega ne more biti vključena med kategorije načina kapistalistične produkcije. <...> Teorija pa je veljavna le v meri, v kateri so jasno definirane meje znanja, ki ga lahko preskrbi - po meri 'strateške' uporabe, ki sem jo zgoraj razločil od njene teleološko-mitične uporabe" (str. 170).

[9] - Ibid., str. 272.

destilirati iz zgodnjih spisov. Če je prva šola usodno navezana prav nanj, potem je v drugi spoznan za balast, ki ga mora zamenjati nov koncept "teorije". In če je v nekih specifičnih razmerah vztrajanje pri konceptu "kritike" v pomembni meri končno res vodilo v intelektualno izolacijo emancipatorične teorije, spremljano z rušenjem mnogih mostov, ki naj bi jo spajale s historičnimi socialnimi gibanji samimi, je to vztrajanje obenem ravno način konserviranja (tradicij) emancipatorične *teorije*, zapopadene v poskusih formuliranja razmerja subjekta in objekta, tega generatorja dialektike. Umik v objektivizem, čeprav ga lahko (dozdevno) spremljajo določene teoretske razrešitve, ki pa so dejansko produktivne le tam, kjer problematizirajo, ne pa odpravljajo vitalne točke emancipatorične teoretske tradicije (npr. problematika subjekta), interferira - podobno kot že tolikokrat prej - s pozicijo "vkopane" *partije* v nasprotju z "gverilskim" *gibanjem*.

Politični intelektualizem in politični dogmatizem dopolnjuje v silogizem politični voluntarizem. Tretjo šolo lahko tedaj imenujemo kot *italijansko*. Tudi tukaj je imela recepcija *Očrtov* posebej vidno vlogo.[10] Toda če se je Trontijeva interpretacija nanje še lahko navezovala kot na recepcijsko povsem neomadeževano Marxovo besedilo, in to dejstvo je označevalo tudi odnos drugih zgodnjih interpretov rokopisov iz zime 1857-58 ter dajalo njihovim intervencijam določeno gratis prednost, Negriju na koncu sedemdesetih let kaj takega ni bilo več mogoče. Njegova interpretacija *Očrtov*, ki torej nujno reflektira svoje lastne predhodnice, še vedno spada (ali bolje: pravkar zaključuje) v tisto fazo njihove recepcije, v kateri nastopajo kot "medijski", ne pa še kot "klasični" tekst: nanje se še vedno navezuje predvsem pričakovanje, da utegnejo radikalno posredovati v aktualnih teoretskih kontroverzah. To je tudi razlog, da jih v tej analizi postavljamo na sam konec.

Kot so to počeli že interpreti šestdesetih let, tudi Negri (z vso potrebno dinamičnostjo italijanskega temperamenta) zagotavlja, da tu ne gre za običajno, pa čeprav *temeljno* delo iz Marxovega rokopisnega opusa; še več: "Odkritje *Grundrisse* nam vrača Marxa".[11] Kar je vsaj na začetku ob tem še posebej presenetljivo, je

---

10 - "Omeniti želim samo interpretaciji, ki sta po mojem mnenju odšli najdlje v tej smeri (tj. kritika politične ekonomije kot kritika socializma). Obe sodita v tisto marksistično tradicijo, ki so jo vladajoče marksistične razprave vsaj podcenjevale, če že ne ignorirale. Prva je na začetku te tradicije, druga na njenem koncu. V mislih imam razpravo Maria Trontija *Marx, forza-lavoro, classe operaia*, napisano pred dvajsetimi leti, in Antonia Negrija delovni zvezek ob *Očrtih, Marx oltre Marx*, ki je izšel konec sedemdesetih let. <...> Kar utegne biti zanimivo za našo temo, je dejstvo, da sta tako Tronti kot Negri pripisovala pri tem centralno mesto v Marxovem opusu prav *Očrtom*." - T. Mastnak, *H kritiki Marxovega pojma "bürgerliche Gesellschaft" v Očrtih*... Vestnik IMŠ SAZU, št. 1-2/1986, str. 67-68.

To dejstvo jemljemo v obravnavo tudi tu; interpretaciji pa ne analiziramo le iz zavesti zloma "leninističnega" branja kritike politične ekonomije v tem desetletju, pač pa nas zanima destilacija njihove potencialne "politično-filozofske" vsebine: kakšno potencialno notranjo "filozofijo" in kakšne potencialne "spoznavno-teoretske" konsekvence prinaša, da ji v tem desetletju tako glasno očitajo zlom tudi njeni nekdaj najbolj vneti zagovorniki.

11 - A. Negri, *Marx oltre Marx*, Milano, 1979, str. 29 (sl.prev., str. 133). - Prim. v celoti, ibid.: "Smo namreč v fazi ponovne utemeljitve revolucionarnega gibanja, in to ne v minoritetni obliki. Ortodoksija nas prav nič ne briga. Prav nasprotno, če bi lahko delali brez Marxa, bi bili srečni. V tem primeru je prišlo do cezure, res je prišlo do nje. Teorijo vrednosti uporabljajo proti nam kot krepelo. Odkritje *Grundrisse* nam vrača Marxa. Zaradi njihove moči, ne zaradi naše zvestobe. Nimamo več niti veselja niti naloge govoriti z ortodoksi, naše govorice so različne, opustili smo razpoznavne znake. In vendar nam *Grundrisse* v več pomenih vračajo Marxa. Predvsem kot teoretika velikih pretresov kapitala na ravni krize zakona vrednosti. <...> Marx iz *Grundrisse* dobro ve, da ni nobene teoretske alternative, da je ta ali funkcija množičnega gibanja ali pa je ni, da za teorijo ni delegiranja. Sinteza različnih elementov Marxove analize počiva torej na definiciji krize kot momenta nujne ponovne utemeljitve revolucionarnega gibanja."

Negrijevo kategorično postavljanje *Očrtov* pred in nad *Kapital*; to se je ob koncu šestdesetih let prvič pokazalo kot ločnica "logično-historične" ter "althusserijanske" interpretacije kritike politične ekonomije. Že uvodoma se namreč sprašuje: "Marx onkraj Marxa? *Grundrisse* onkraj *Kapitala*?"; "nejasnostim *Kapitala*" glede na *Očrte* lahko kasneje sledimo skozi vso analizo in tudi na njenem zaključku so "*Grundrisse* pred *Kapitaom*".[12] Po formalni plati je ta način primerjave pripadal "humanistom" in kasneje "heglovcem", ob tem pa nikakor ne gre pozabiti, da je vsaj posredno botroval nastanku Negrijevega "delovnega zvezka o *Grundrisse*" prav Althusser sam.[13] Negri poskuša glede na poglavitne predhodne interpratacije *Očrtov* zavzeti čimbolj lastno stališče: "Najbolj uglednim interpretom *Grundrisse* <...> ni uspelo prebrati besedila takšnega, kakršno je, ampak so na njem preizkušali nasilne in reduktivne posege. <...> Aplicira se historiografsko nemarksovsko metodologijo, ki je zadovoljna z genetsko kontinuiteto, razvojem idej, ne pazi pa - vsaj ne dovolj skrbno - na skoke, cezure, pluralnost horizontov, nujnost prakse." Da pa bi deloval obenem kot dober učenec in ne preveč vajeniško, nadaljuje: "S substancialnega stališča pa *Grundrisse* prihajajo pred metodološko rigorozno materialistično cezuro, ki označuje Marxovo 'teorijo': so **zadnje izmed mladostnih del,** konceptualne zveze in ritem analize so deloma še naključni in domišljijski, <...> materialne zveze nadomešča s **skoraj metafizičnimi, vsekakor organicističnimi** (kot v *Die Formen)* ali **humanističnimi** vplivi (kot v *Fragmentu o strojih*). <...> Priznati moram, da pogosto **ne vem, kako bi takšnim kritikam odgovoril.** <...> Kako pojasniti, da Marxovemu deliriju ne moremo pripisati delirija snovi, v katerem razgibava in pretresa svoje kritične instrumente? Da je **izjemnost** *Grundrisse*, zanesenost Marxove znanosti poglobitve protislovja do nerazrešljivega materialnega antagonizma, prav v prikazu in skrajnih določitvah te snovi? <...> V tej znanosti, ki gre od protislovja k antagonizmu, ni prostora za humanizem, četudi se v njej v resnici daje prostor za delirij snovi".[14] Nasproti obema zoperstavljenima načinoma branja *Očrtov* se zopet vrača,

---

12 - Ibid., str. 26 (130), 141 (248), 194 (317). Prednost, ki jo imajo po Negrijevem mnenju *Očrti* pred *Kapitalom*, seveda ni v vprašanju o metodi, še manj v vračanju k takšnim kategorijam, kot je npr. odtujitev, pač pa v tem, da se v njih "marksizem" kaže kot "*znanost krize in prevrata*": "*V Grundrisse je marksizem antiekonomska teorija*, kritika se ne pusti omejiti na politično ekonomijo, pač pa je znanost sama antagonističen moment" (ibid., str. 22 (125)). "Korektno raven branja *Kapitala* lahko ponovno zavzamemo <...> samo, če *Kapital* podvržemo kritiki *Grundrisse*". - Ibid., str. 30 (134). - Bolj direktnega - in ob tem "originalnega" - izziva althusserijanske koncepcije si pač ni moč misliti. Pa vendar se bo tudi tu pokazalo, koliko dolguje Negri prav njej, ali vsaj to, koliko ima z njo skupnega.

13 - "V tem delovnem zvezku sem zbral gradivo, ki mi je spomladi leta 1978 služilo kot opora pri vodenju novih seminarjev o *Grundrisse* na École Normale Supérieure <...>. Rad bi se zahvalil prevsem Luisu Althusserju, ker me je povabil k temu seminarju" (Ibid., str. 11 (111)).

14 - Ibid., str. 26-27 (130-131).

Zveza, ali bolje, enosmerne sorodnost z Althusserjevo šolo se bo sicer najrazločneje prikazala ob vprašanjih metode. Toda tudi na drugih mestih se Negri vsaj mimogrede vrača k problematiziranju tega razmerja. Tako se ve, komu ob *Oblikah* (ki jih sicer sam na nekem mestu naslavlja kot "traktatek" - prim. ibid., str. 117 (231) dopoveduje, "da *da je ta rokopis organični del Grundrisse*" itd. (str. 117 (231)), na drugi strani pa spet "Althusser ni storil slabo, ker je razmejevanje od tega neslanega čveka <tj. "humanizma"> in njegovo izločanje iz teorije pojmoval kot znak dobrega marksizma" (str. 163 (282)).

Posebej resno pa se Negri z različnimi interpretacijami *Očrtov* ne ukvarja - kot se posebej resno sploh ne ukvarja z ničemer, kar bi zadevalo "filologijo" in "filozofski 'taumasestein'". Vigodskij je zanj "*new look diamata*" (str. 27 (131)), njegova interpretacija je "zlobna in pretkana" (str. 28 (131-132)); Rosdolskemu pa posveča naslednji stavek: "Njegovo branje *Grundrisse* poskuša posredovati izjemno novost besedila - ki jo

podobno kot že na začetku njihove recepcije - pri Trontiju zgodnjih šestdesetih let - "leninistično" branje kritike politične ekonomije: "Dejstvo je, da *Grundrisse* niso besedilo, ki bi bilo zgolj filološko uporabno za raziskovanje *Kapitala*: so *politično besedilo*, so združitev presoje o revolucionarni možnosti, ponujajoči se z 'bližajočo se krizo', ter teoretske volje do njej ustrezne sinteze komunistične akcije delavskega razreda, - so teorija tega dinamičnega razmerja. Problem njihovega branja je torej v tem, da po potrebi priženemo do konca identifikacijo ne le in ne toliko homogenosti kot **razlik glede na druge Marxove tekste**, še posebej glede na *Kapital*. <...> 'Čarov metode' *Kapitala*, so priznavali italijanski tovariši, ni veliko: 'zapora raziskave', so sklepali. Opredmetenje kategorij *Kapitala* zaustavi akcijo revolucionarne subjektivnosti. Kaj niso - kot bomo videli v nadaljevanju - *Grundrisse*, nasprotno, **prav besedilo v oporo revolucionarni subjektivnosti?** Kaj ne rekonstruirajo tistega, kar je marksistična tradicija prepogostokrat strla, enotnost konstitucije in strateškega projekta delavske subjektivnosti? Kaj ne **predstavljajo *celotnega* Marxa,** ki ga druga besedila razkosajo in enostransko definirajo?"[15]

Temeljna poteza takšnega branja je skrajni politični redukcionizem teoretske logike in njenih kategorij.[16] Tisto, kar Negrija privlači k *Očrtom* in kar mu ob njih do neke mere to substitucijo tudi omogoča, je povsem isti moment, ki je vznemirjal že njihova branja leta 1968. Zunanji motivi, ki so v poznem poletju 1857 Marxa pripravili k pisanju, so privlačni za vsako kasnejšo revolucionarno nestrpnost. Toda Marx je povezoval "pričakovanje dêluge" z nujnostjo teoretske "anatomije meščanske družbe" in "ko bi mi v družbi, kakor je, ne nahajali skritih materialnih produkcijskih razmerij in njim ustreznih občevalnih razmerij za brezrazredno družbo, bi vsi poskusi, pognati staro družbo v zrak, bili donkihotstvo" (METI 79.7-10). Ta vidik je bil tisti, ki je v historični situaciji ob koncu šestdesetih let ter v okviru razprave o metodi (teoretsko!) rekonstruiral "heglovski" tok recepcije, zlasti tam, kjer so interpreti ob posameznih znanih pasažah iz *Očrtov* ugotavljali njihovo aktualnost glede na doseženo stopnjo razvoja kapitalističnega načina produkcije. Ta in povsem isti poudarek *Očrtov* pa Negri postavlja v drugačno interpretacijsko luč: "Katastrofizem *Grundrisse*, o katerem se je toliko govorilo, je v resnici aluzija na to politično-praktično zvezo, na ta moment, ki ga mora **sila delavskega razreda** zaukazati **nasproti sistemu vrednosti**".[17]

Rosdolsky pogosto zazna z naivnostjo intelektualca - s kontinuiteto ortodoksije. Nam to ne ustreza." (Ibid., str. 29 (133)).

15 - Ibid. str. 19 (121)).

16 - *Grundrisse* torej konstituirajo subjektiven pristop ('bližajoča se kriza') k analizi revolucionarne subjektivnosti v kapitalskem procesu. <...> Vsi formalni dualizmi, o katerih se pogosto čveka (teoretska analiza kapitala nasproti politike, dialektika nasproti materializmu, objektivizem in subjektivizem) tu takorekoč pogorijo in se zlijejo v realni dualizem, ki ga v antagonistični formi konstituira kapitalski proces" (Ibid., str. 21 (124)).

"Gre skratka za rekonstrukcijo Marxovih terminov tematike komunizma, med katastrofo in proletarskim samouvrednotenjem" (str. 31 (135)). - "Vse je bilo reducirano in uničeno v imenu principa razrednega boja, teorije presežne vrednosti" (str. 113 (227)). - "<...> vsako ekonomistično fenomenologijo krize privedemo k njenemu razrednemu temelju" (str. 112 (226)). - "<...> pojem mezde, ki se v *Grundrisse* približuje pojmu delavskega razreda in revolucionarni subjektivnosti" (str. 19 (120)). - "Kategorije razrednega boja postanejo kategorije kapitala" (str. 86 (198)). - "Samo razredni boj giblje kapital" (str. 126 (241)). - Samo razredni antagonizem je "gibalo razvoja sistema" (str. 64 (172)).

17 - Ibid., str. 29-30 (134).

Politični redukcionizem kritike politične ekonomije ima svoje povsem "epistemološke" konsekvence. Ena izmed njih se že čisto na površini Negrijevega teksta prikazuje v *slogu*, ki kot da ga je oplazil žar "kulturne revolucije" in v katerem so najprej potrgane vse zveze s teoretsko bazo ter tradicijo marksistične terminologije, nato pa spet zlepljene z eklektičnimi lepili; ob vsem skupaj pa najbolj fundamentalno vozle kritike politične ekonomije razrešuje z metodami Aleksandrovega meča: "To, in pika. Preprosto."[18] Tako je tudi vrednostno razmerje "samo fikcija, ki se razgrinja nad družbeno-politično naddoločenostjo razrednega konflikta" in denar nastopa le "*kot kriza* zakona vrednosti".[19] "Dobro pazite!":[20] "Vrednost in denar sta isti drek"; oziroma: "Vrednost je denar, je tisto sranje, za katerega ni nobene alternative razen uničenja: ukinitev denarja."[21] Ta *slog* sam je posredovan v ihtavem iskanju bližnjice preko labirintov prehoda vrednosti v denar, vrednostne forme, fetišizma itd., in se svojim izvorom ustrezno zaključuje v ontologiji "razrednega sovraštva": "Če gre za teorijo vrednosti, ali jo <Marx> lahko postavlja zunaj <...> izkoriščanja? Naivnost Marxovega pristopa se mi začenja zdeti koristna. Toliko razrednega sovraštva je v tem pristopu k snovi! Denar ima to prednost, da mi neposredno prikazuje umazano plat družbenega vrednostnega razmerja, takoj mi pokaže vrednost kot komandirano menjavo, ki je organizirana za izkoriščanje. Ni se mi potrebno poglabljati v heglovstvo, če hočem razkriti dvojni obraz blaga, vrednosti: denar ima samo en obraz, obraz gospodarja.

To je tipični <sic: Negrijev interpretacijski!> pristop <k!> *Grundrisse*, videli ga bomo povsod: poudarja *najprej praktični antagonizem, znotraj katerekoli kategorialne utemeljitve*. Teorija vrednosti kot teorija kategorialne sinteze je zapuščina klasikov in meščanske mistifikacije, brez katere odlično shajamo, če hočemo vstopiti na področje revolucije."[22]

Najpomembnejši del konsekvenc ontologiziranja "razrednega boja" pa zadeva vprašanje o dialektiki. Postopek političnega redukcionizma se tukaj, če ga teoretsko obnovimo (kajti razgrajen je v "deintelektualizirane" prvine), sicer ne kaže kot "suspenz" dialektike, zato pa kot izvor *dvočlene dialektike antagonizma*. Negri odkrito priznava: "Dolgoletna polemika o Marxovi metodologiji in razmerji med *Heglom* in *Marxom* se mi nikoli ni zdela preveč zanimiva. Ne zdi se mi, da bi bil Marx heglovec: dovolj je, da preberemo Marxa in Hegla."[23] Če se je tu poleg sploh moč opreti na kakega, vsaj "delnega" Marxa, potem bi bil to lahko kvečjemu Marx iz Neue Rheinische

---

18 - Ibid., str. 93 (205).

19 - Ibid., str. 35 (140).

20 - Prim. ibid., str. 43, 49, 58, 65, 121, 146 (148, 155, 165, 173, 236, 263).

21 - Ibid., str. 34 (138) in 40 (145).

22 - Ibid., str. 34-35 (138). - "Razlika med *Grundrisse* in kasnejšimi Marxovimi deli je v dejstvu, da v prvih *zakon vrednosti ni prikazan samo posredno, ampak neposredno kot zakon izkoriščanja*" (str. 35 (139)). - "Prehod od denarne forme k blagovni formi, od *Grundrisse* h *Kapitalu*, dodaja samo abstraktnost in konfuznost, - to, kar določa naskok na problem blaga, je bolj idealistična, bolj heglovska metoda, kljub vsem nasprotnim nameram in izjavam. <...> Denar je konkretna stvar, ki vsebuje vse dinamizme in protislovja vrednosti <...> brez prazne abstrakcije razpravljanja o vrednosti." (Str. 50 (156)). - "<...> brez izkoriščanja ni nikakršne vrednosti" (str. 93 (205)). - Sklep: preiti je treba "od kritike denarja h kritiki oblasti" (str. 51 (157)).

23 - Ibid., str. 67 (176). - "Zato, ker je Marx revolucionaren, materialist, ponovno revolucionaren, političen, praktičen tako v metodologiji kakor v substancialnem delu svojega opusa." - Ibid., str. 68 (177). Kakšne bistveno dopolnjujoče argumentacije za takšno sodbo razen tega stavka pri Negriju ni najti.

Zeitung ter Neue Rheinische Zeitung - Politisch-ökonomische Revue, ki pa je tudi razcepljen na tistega, "ki smo se ga učili v partijskih šolah", ter tistega, "ki smo ga, nasprotno, ponovno oživeli v praktično-teoretskem podvzemanju delavskega in proletarskega boja".[24] Toda prav v začetnem obdobju Marxove emigracije v Londonu najde del sodobnega raziskovanja nek odločilen premik njegovega teoretskega fokusa, premik od "**revolucije in reakcije h krizi in prosperiteti,** ki se pokaže na področju cirkulacije" [25].Ob študiju "currency", tj. cirkulacijskih vprašanj, Marx začenja pač z najbolj "empiričnim" momentom dialektike meščanske družbe; na tem momentu ("površina") je nasedlo *največ* reformističnih socialističnih poskusov dotlej, pa naj je šlo v teoriji bodisi za zahtevo po spremembi, bodisi po odpravi cirkulacijskega razmerja, "ne da bi se dotaknili obstoječih produkcijskih razmerij in na njih opirajočih se družbenih razmerij" (METI 49.8-9). Razlog nespregledane čeri je bolj kot neposredno političen ravno teoretski; ni ga moč zapopasti s tisto paradigmo mišljenja, s katero si je dvigajoče se evropsko meščanstvo svoj čas izborilo svoje tisočletno kraljestvo na zemlji: "Pustite papeža, toda spremenite vsakogar v papeža" (METI 52.22).- "Dejansko vprašanje se glasi: ali ne postane s samim meščanskim sistemom menjave potreben tudi specifičen instrument menjave?" (METI 52.28-30). "Kvalitativna" analiza teh vprašanj, ob kateri je bilo treba vzporedno razvijati tudi novo paradigmo mišljenja, vodi do spoznanja, da tega "instrumenta" ni moč odpraviti (še manj spremeniti), "vse dokler ostaja menjalna vrednost **družbena forma produkta**" (METI 68.5-6). To ni odstopanje pred revolucionarnimi možnostmi, pač pa njihovo raziskovanje "v stvareh samih", "anatomija meščanske družbe". Premik od analize razmerja "revolucije in reakcije" kot razmerja zoperstavljenih "volj", čiste subjektivnosti, k študiju razmerja "krize in prosperitete" kot "ljudem lastne tuje objektivnosti", v kateri se zrcali postvarelost njihovih lastnih razmerij, zato ni korak vstran ali odpoved "razrednemu boju", pač pa odvračanje od prevladujočega revolucionarnega "donkihotstva" ter tistega mišljenja, ki niti na sprevrnjen način ni zapopadlo dejanske sprevrnjenosti sveta. Gotovo ni naključje, da se je prav na točki, na kateri se je razmerje med "reakcijo in revolucijo" historično odločilno nagnilo na strani prve, Marx vračal k Heglovi interpretaciji "ponavljanja" zgodovine, iz katere se je izvil kasneje tako znamenit, a največkrat preslišan ali nerazumljen stavek: "Ljudje delajo svojo zgodovino sami, toda ne delajo je, kot bi se jim zahotelo in v okoliščinah, ki bi si jih izbrali sami, temveč v okoliščinah, kot neposredno obstajajo, sa dane in podedovane" (MEW 8:115, MEID III:452). Ravno v nedešifriranem procesu, v katerem se "subjektivno delovanje" prevrača v postvarele "objektivne razmere", se skriva tisti vzvod, ki revolucionarna hotenja, subjektivne volje in čiste duše "dialektike osvobajanja" ne-ve-se-kako sprevrne v značilni cinizem zgodovine, ki ga spremljajo grozljive maske persistentnih in celo potenciranih gospostvenih razmerij.

---

24 - Ibid., str. 26 (129).

25 - F. E. Schrader, nav.delo, str. 22.

Po Negriju se z "razcepom Marxove misli na objektivistično (ekonomija) in subjektivistično (politika) pozicijo <...> Marxa vrne objektivizmu in ekonomizmu in se ga prevede v alibi za paraliziranje revolucionarne misli in akcije".[26] S tem, ko reduciramo ekonomske kategorije na politične, ko reduciramo "razmere" same na "voljo", pa ne le da izgine videz subjektivizma kot zgolj enostavnega nasprotja objektivizma, pač pa se utemelji ključni vzvod zgodovinskega gibanja - "antagonizem", "logika antagonizma", končno, "ločitev". Tu se zdaj tudi razjasnjuje osrednji motiv, zaradi katerega se Negri loteva *Očrtov* in ob katerem se vrača k "Marxu onstran Marxa": nasproti "objektivističnega" in "determinističnega" Marxa *Kapitala* (videti je, da Negri ne nahaja glede tega nobenih razlik med "ortodoksnimi" šolami "marksistične politične ekonomije" ter rekonstrukcijami "kritike politične ekonomije") se v *Očrtih* razkriva "*avtonomija delavskega razreda glede na razvoj kapitala*", skoznje "prisostvujemo vse bolj nujnemu *napredujočemu gibanju teorije* k identifikaciji temeljnega momenta v *antagonizmu kolektivni delavec - kolektivni kapitalist*, reprezentiran v formi krize".[27] Kolikor Negri vztraja pri pojmu dialektike, je ta torej prikazana kot izrazito dvočlena, kot spopad dveh subjektivnih *volj*, kajti "vsako razmerje napenja volja".[28] Kategorialno razmerje "razrednega boja" in "krize" nič več ne usmerja k tročleni "dialektiki izmirjanja" v "objektivistični" teoriji zloma kapitalističnega produkcijskega načina; v zoperstvljanju krize in prosperitete je treba v *Očrtnih* brati konceptualno vznikavanje "delavske subjektivnosti": "Kriza in razredni boj se artikulirata tako globoko, da se prva v tej **antagonistični dialektiki** hitro oblikuje kot **katastrofa**, druga pa kot **komunizem**, kot realen, fizičen pol neizprosne in nujne volje, da se odstrani nasprotnika".[29] Dvočlena dialektika se seveda ne zaključuje v nikakršni *odpravi*, v nikakršnem preseganju zrcalne istosti antagonističnih polov, vsakega posebej kot "svojega lastnega drugega"; je "*logika ločitve* proti vserazrešljivi dialektiki"[30]. Izhajajoč iz svoje specifične interpretacijske orientacije in opirajoč se na Marxove rokopise iz leta 1857-58, toda na te rokopise kot posredovane z diskusijo nekako desetletja pred svojim branjem, Negri očitno meni, da mu je uspelo preseči tisti dualizem, v katerega sta se zapletli prejšnji dve šoli: "*Zanikati dialektiko*, to večno formulo židovsko-krščanske misli, to parafrazo - v zahodnem svetu

---

26 - A. Negri, nav. delo, str. 146 (263).

"Zanikamo <...> možnost obče interpretacije Marxove misli, ki bi izhajala iz objektivističnega pojmovanja in definitivnega pripisovanja njegovega razpravljanja ekonomiji." - Ibid.

27 - Ibid., str. 110(224) in 16 (119).

28 - Ibid., str. 145 (262). - "Grundrisse hočejo teorijo delavske subjektivnosti, obmjeno zoper dobičkonosno teorijo kapitalistične subjektivnosti" (str. 103 (216)). - In: "Če je na eni strani subjekt kapital, mora biti na drugi strani subjekt delo" (str. 133 (249)). Očitno je, da gre za povsem "svobodno" interpretativno hotenje, ki naj nasproti "politični ekonomiji" in njenemu "kapitalskemu subjektu" vzpostavi "neodvisno logiko delavskega subjekta" (str. 143 (259)).

29 - Ibid., str. 20 (123). - Marxova dialektika potemtakem "ni Heglova dialektika nujnega posredovanja, ni Proudhonova dialektika zakona vrednosti, ampak je logika antagonizma, tveganja, odprtosti" (str. 42 (147)); njene kategorije "neprestano napotujejo k subjektivnosti antagonizma" (str. 46 (151)), " transformiranje temeljnega antagonizma v odkrit proletarski boj konstituira <...> ključ zgodovinskega napredka" (str. 83 (194)) in "samo antagonizem določa gibanje" (ibid.). *Očrti* zato ne nastopajo "z vidika sinteze, ampak z vidika antagonizma. Antagonizem lahko obstaja le, če se kapitalsko razmerje ne zaključuje v sintezi" (str. 35 (139)). Revolucionarne metode ne dosežemo, "dokler ne zapopademo ne le strukturalno (kapitalistično) subjektivnost, ampak subjektivnosti, ki dialektično konstituirata strukturo (bojujoča se razreda)" (str. 55 (162)).

30 - Ibid., str. 139 (255). - Logika ločitve je nujna konsekvenca "antagonistične logike, ki temelji na zoperstavljenih in ireduktibilnih subjektih" (str. 175 (296)).

- za racionalnost: pri Marxu smo prebrali najbolj razvit načrt, usmerjen k temu uničenju". To je, analiza *Očrtov* pomaga napredovati "do središča: *do Marxove kritike vsake dialektične forme.* <...> Konec dialektike? Da, zato, ker miselni akt tukaj nikakor ni neodvisen od kolektivne prakse, ki konstituira subjekt kot gibanje h komunizmu".[31] S tem naj bi bil presežen teoretski pat diskusije o metodi in pridobljena naj bi bila "osvoboditev subjektivnosti" - v resnici pa se znajdemo na "neskončni planjavi potočkov užitka", sredi katere nam daje branje *Očrtov* spodbude, kakršne dobivajo "čebele od rož. To, da gremo 'onstran' Marxa, nas radosti."[32]

Celotna diskusija in številni, včasih diametralno nasprotni poskusi restavriranja tiste potencialnosti Marxove kritike politične ekonomije, ki jo je v njej prebrala vsaj leninska generacije, skozi prenovljeno diskusijo, ki je eno izmed svojih najpomembnejših spodbud našla v recepciji rokopisov iz leta 1857-58, ni rezultirala praktično v nikakršni ponovni sintezi "hladnega" in "toplega" vala v marksizmu, kot je to imenoval E. Bloch, čeprav se je venomer pletla ravno okrog nje ter včasih verjela, da je prav v na novo "odkritih" rokopisih našla vzvod neke takšne sinteze. Rezultati te diskusije so bili enkrat v tem, da so jo s takšno ali drugačno "zarezo" do konca "razhladili", spet drugič v tem, da so jo "uparili" s potenciranim hotenjem takojšnjih rezultatov. V vsakem primeru je šlo za ukinjanje same njene možnosti, kot dialektike "resnice in pravice", iskanja prehoda med čermi antinomij in postulatov "čistega" ter "praktičnega" uma. To "ukinjanje" seveda ni čisto teoretski, pač pa historični rezultat; prav v tem so se protislovne tendence dosedanje diskusije v najnovejšem času pričele ujemati. "Izostanek revolucije pa zadeva zdaj tudi metodo, ki jo uporablja Marx v kritiki politične ekonomije. Razlog za umik iz 'emfatične dialektike na reducirano' <G. Göhler> moramo nedvomno iskati v tem spremenjenem položaju. Marx nenehno spreminja prikaz, dialektični motivi so vse bolj redki, kljub temu pa ne bomo pri njem nikjer zasledili poskusa, da bi opredelil dialektično metodo samo ali da bi redefiniral sam pojem dialektike. **Kritika politične ekonomije** se vse bolj spreminja v **strukturno teorijo kapitalizma.**"[33] Kaj ni moč tudi v tej inerpretaciji Marxovega razvoja razbrati "nezavedno" naše dobe same? Kaj ni v tem razvijanju prisotna logika sodobne diskusije o Marxu in marksizmu, zlasti tisti njen del, v katerem so aktivno sodelovali *Očrti*? Izostanek "revolucije" na prelomu iz šestdesetih v sedemdeseta leta pomeni temeljit preokret v razumevanju *metode*: v "epistemoloških" in "spoznavnokritičnih", nič manj pa tudi ne v "strateških" koncepcijah. Različna branja *Očrtov* nam pri tem posredujejo možnost branja teh zaokretov, pritajenih v vrsti motečih površinskih fenomenov sodobnosti; "filološko" branje je še vedno možno in potrebno.

V vseh teh branjih pa se nam končno neka osvojena kota razodeva kot le preveč pomembna, da bi jo zaradi nekega historičnega poraza opustili tudi teoretsko. Kot smo prej namignili na Blochovo metaforo o "toplem" in "hladnem" valu v marksizmu, si bomo zdaj pomagali z neko manj znano Marcusejevo pripombo: "Kot brezupen filozof, za katerega je filozofija postala neločjiva od politike, se bojim, da bom moral danes

---

31 - Ibid., str. 197 (320). - "Tako kot je bila dialektična logika razbita v logiko ločitve in tako kot je logika ločitve omogočila <...> konstituirati antagonistične like subjekta, tako bi sedaj morali priti do <...> prehoda od zakona vrednosti k zakonu samouvrednotenja" itd. (str. 188 (311)).

32 - Ibid. str. 159 (278) in 31 (135).

33 - H. Reichelt, *Dve inačici historičnega materializma.* Vestnik IMŠ SAZU, št. 1-2/1986, str. 90.

tukaj govoriti pretežno filozofsko in vas zato prosim, da mi oprostite. Govorimo o dialektiki osvobajanja (kar je pravzaprav pleonazem, ker mislim, da je vsaka dialektika osvobajanje) in ne samo osvobajanja v intelektualnem smislu, temveč osvobajanja, ki zaobjema duha in telo, osvobajanja, ki zaobjema vse človeško bivanje. Spomnite se Platona: osvobajanje od bivanja v pečini. Spomnite se Hegla: osvobajanje v smislu napredka in svobode v historičnem merilu. Spomnite se Marxa. V katerem smislu je vsaka dialektika osvobajanje? Je osvobajanje od represivnega, slabega, napačnega sistema - pa naj je to organski sistem, družbeni sistem, mentalni ali intelektualni sistem: **osvobajanje s pomočjo sil, ki se razvijajo znotraj takšnega sistema**. To je odločilna točka."[34] To je - kakorkoli že "abstraktna" - tudi odločilna točka materialistične dialektike, in kot omenja Marcuse, neločljiva od velikih *miselnih* in *emancipatoričnih* tradicij. Ne le "hladnih" mislecev od Platona do Marcuseja samega; enako neločljiva je tudi od tistega "toplega" pulziranja, ki sega od davnih religijskih sekt do socialnih gibanj najnovejšega časa, od Ecovih krščanskih heretikov onstran samostanskih zidov, za katerimi vodijo učeni menihi dispute o Kristusovem siromaštvu, do "Črne Marije" iz Czestochowa poljskih delavcev našega desetletja, izgubljenih iz horizontov "realnega znanstvenega socializma".[35] - V tej točki mišljenje predira kopreno lastne postvarelosti in prodira do njenega izvora v procesu postvaritve. Ne dualistična dialektika, antagonizem dobrega in zla, dvoje "ireduktibilnih" subjektov, pač pa spoznavanje moči, "ki se razvijajo znotraj napačnega sistema", nakazuje "preko predpostavke in priganja k sprejetju nove zgodovinske podobe" (METI 130.20-21). To je bila pravzaprav - kot smo na mnogih mestih tudi že videli - ena izmed odločilnih točk, zaradi katere so v določenih historičnih pogojih postali *Očrti* tako privlačni, oziroma, zaradi katere se je neka specifična recepcijska in interpretacijska slepota nenadoma nehala. V njih je bila razločno očrtana metoda, ki "vodi k točkam, na katerih se nakazuje odpravljanje zdajšnje podobe produkcijskih razmerij - in tako foreshadowing prihodnosti, nastajajoče gibanje. Če se po eni strani predmeščanske faze prikazujejo kot *zgolj historične*, tj. odpravljene predpostavke, se zdajšnji pogoji produkcije prikazujejo kot *historične predpostavke* za novo družbeno stanje" (METI 315.29-34).

Tisto, kar je sprva privlačilo predvsem izkušenejše teoretike, ki v obdobju povojne prosperitete in stabilizacije svetovnih gospostvenih razmerij niso opustili "revolucionarnega pričakovanja", je bila predvsem ravno dialektika, ki jo je Marx v *Očrtih* izžemal iz samih "zdajšnjih pogojev produkcije": "velika zgodovinska plat kapitala", njegove "civilizatorske tendence". Prav s tem so se jim rokopisi iz zime 1857-58 izkazali za bistveno dopolnitev v tem pogledu enigmatičnega *Kapitala*, bistvena dopolnitev s

---

34 - H. Marcuse, *Oslobodjenje od društva obilja*, v *Dijalektika oslobodjenja* (izd. D. Cooper), Praxis, Zagreb, 1969, str. 257.

35 - V neki polemiki o Očrtih ter vprašanju metode navajata Postone in Reinicke s tem v zvezi zanimivo opombo: "Mimogrede je treba pripomniti, da je Nicolausova predstava o misticizmu sama dokaj omejena in jo je v najboljšem primeru moč uporabiti na poznem Schellingu, ki je bil pripeljan v Berlin, da bi zavrnil 'zmajevo seme Heglove filozofije'. Izenačevanje idealizma s tako temačno obliko misticizma med drugim opozarja na popolno ignoranco emancipatoričnih oblik plebejskega misticizma, v katerih tradicijo se je prištevala tudi Heglova filozofija. Kot sta pokazala Ernst Bloch <...> in Herman Ley <...>, je bil plebejski misticizem, navljub svoji reakcionarni zlorabi, predhodnik proletarskega gibanja. Izražal je emancipatorično gibanje nižjih razredov v času zgodnjega razvoja kapitalističnih razmerij in osvobodilnih bojev proti plemstvu. Primitivna komunistična misel misticizma, od Paracelsusa, Jakoba Böhmeja in Thomasa Münzerja, je na mnoge načine vstopala v začetke proletarskega gibanja. Heglova misel, posredovana s švabskim pietizmom, stoji v tej emancipatorični tradiciji." - M. Postone - H. Reinicke, *On Nicolaus "Introduction" to the Grundrisse*, Telos, No. 22, Winter 1974-75, str. 132.

stališča sedanjosti.[36] Negriju, za katerega smo že ugotovili, da stoji na drugem bregu tega zgodovinskega obdobja, pa je prav ta moment Marxove misli najbolj neprijeten: "Včasih <...> si zaželimo, da bi kričali ob Marxovem cinizmu, tako poudarja linearnost procesa in civilizacijsko funkcijo kapitala. Ta težnja živi tudi v njegovih naslednjih delih".[37] Aksiom, od katerega ne odstopa, je, da "*komunizem nikakor ni produkt kapitalističnega razvoja*";[38] aksiom komunističnega solipsizma. Vendar je tu blizu, še vedno na istem bregu tega zgodovinskega obdobja, vsaj ob eni točki njegova analiza vredna posebne pozornosti. Za "historične optimiste", ki so stali še na onem bregu, je "razvoj tehnologije očitno naganjal proti stanju, v katerem izginja dosedanja človeka pohabljajoča delitev dela in z njo vse težaštvo, na njeno mesto pa je lahko postavljeno **delo kot svobodno udejanjanje duhovnih in telesnih sil**".[39] Strukturalna kriza meščanske produkcije, ki so jo ti "optimisti" pričakovali podobno težko, kot Marx svojčas njen "déluge", pa vsaj doslej prej kaže na nadaljnjo in strašnješo "degradacijo dela" (H. Braverman) kot na njegovo "svobodno udejanjanje". Še naprej ostaja *nerešeno* "ključno strateško vprašanje: ali je s stališča dela družbeno možna 'družbena sinteza', ki bi združila materialne in duhovne producente proti 'lastnikom predmetnih pogojev dela' in ustvarila pogoje za razvoj svobodne ustvarjalnosti na polu dela?"[40] Resda sicer še vedno znotraj svojega specifičnega interpretatorskega fokusa Negri vendar obuja tezo, ki je bila od Marxa sem v mnogih marksizmih prepogosto ignorirana: "*osvoboditev dela je osvoboditev od dela*".[41] V kakšni meri ostaja to geslo pred sodobnim teoretskim mišljenjem še vedno kot *šifra*, rešena le do obče "enačbe" o ukinitvi "zakona vrednosti", nakazujejo le redki poskusi obnavljanja "neke dimenzije Marxovega mišljenja":

---

36 - "Toda v *Grobem osnutku* so izpeljave o mašineriji, ki v *Kapitalu* manjkajo; izpeljave, ki jih je - čeprav so bile napisane pred več kot sto leti - danes moč brati le z zadržanim dihom, ker vsebujejo ene najbolj smelih vizij človeškega duha." - R. Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"*, Frankfurt, 1968, str. 500. - Prim. tudi E. Mandel, *Entstehung und Entwicklung...*, Reinbeck bei Hamburg, 1982, str. 106: "Vendar za Marxa v nasprotju z mnogimi, ki se sklicujejo na njegov nauk, ne obstaja nikakršno protislovje med dejstvom, da pripoznava in podrčtuje to 'historično nujno misijo' kapitalizma, ter dejstvom, da razgalja vse izkoriščevalske, nečloveške in zatiralske lastnosti tega produkcijskega načina. Marx je trajno ohranjal *oba protislovna vidika* historične dejanskosti pred očmi in tako se je trajno izognil dvojni čeri subjektivizma in objektivizma."

37 - A. Negri, nav. delo, str. 130 (245). - Treba je "nujno *prekiniti z vsakim pojmovanjem, ki pretendira na to, da bi razvoj produktivnih sil* (ali bolje, produktivne sile človeškega dela) *povezalo z razvojem kapitala*" (str. 82 (193)). - Da "komunizem vznikne iz intenzivnosti protislovij, ki jih reprezentira pojem svetovnega trga"? - "Jasno je, da mi takšno postavljanje problema ni všeč." (Str. 160 in 161 (279 in 280)). - Zakaj? Ker se tu problem "preoblikuje v en sam *proces*, ki je *znotraj dialektike kapitala*" (str. 161 (280)).

38 - Ibid., str. 174 (294). - "Pot materializma je pot subjektivnosti. Pot subjektivnosti je pot materialnega konstituiranja komunizma. Subjektivnost je delavski razred, ločen, gibalo razvoja, krize, prehoda, komunizma" (str. 163 (282-283)). "Kriza", "antagonizem", "ločitev" itd. - to "zaporedje kategorij" tu določa točka, "na kateri revolucionarni subjekt *izstopi iz* razmerja s kapitalom" (str. 173 (294)).

39 - R. Rósdolsky, nav.delo, str. 504.

40 - B. Debenjak, "*Le travail merchandise qui est d'une réalité effrayante...*"; Vestnik IMŠ SAZU, št. 1-2, 1986, str. 65.

41 - A. Negri, nav. delo, str. 169 (286). - "Da bi na najstrožji način označil to transformacijo <v komunizem>, Marx vztraja pri *ukinitvi dela*. Osvoboditev dela je osvoboditev *od* dela. Ustvarjalnost komunističnega dela ne vključuje nikakršnega odnosa z organizacijo kapitalističnega dela" (str. 174 (296)).

"dimenzije komunizma kot izključitve politične ekonomije in mere bogastva v terminih samodeterminiranih možnosti sreče, ne pa količine menjalne vrednosti".[42] Vendar to ne pomeni, da je teoretska misel s tem odvezana problematiziranja razmerja, ki je tu nastopalo kot razmerje med *filozofijo* ter *ekonomijo*, da lahko "svobodno" pristopi k izgrajevanju "nove socialne teorije". Prav to razmerje, čigar dejanskost postavlja meščanska civilizacija ostreje kot katerakoli druga epoha, pa njena zavest očitno zapopada le z največjimi težavami: vedno znova odstopa od njega in ga hote ali nehote pozablja, vsakokrat ob nekoliko drugačnih historičnih utemeljitvah. Zato ostaja artikulacija tega razmerja, ki utemeljuje transcendenco realnega v njem samem, imperativ vsake nadaljnje socialne teorije, ki se noče znajti pod nivojem lastnih tradicij.

---

42 - A. Gorz, *Adieux au prolétariat*, Paris, 1980, str. 132-133. - "Ideja, da mora družbeno delo z ekonomskim ciljem služiti povečevanju sfere individualne avtonomije <...> je bila osrednja že pri Marxu". - Ibid., str. 123. - To dimenzijo so "socialistični in 'komunistični' (z izjemo italijanskih disidentskih skupin od Manifesta do različnih 'avtonomnih' tokov <imensko navaja le Negrija> ignorirali"; razvita je "zlasti evidentno v *Grundrisse*, ki pa jih je uradni francoski marksizem zavrgel kot lastne 'ameriški levici'" - Ibid., str. 132-133 ter op. 15 in 16. - O tem, da moment "ekonomije razvoja individualnosti" ni ločljiv od "dialektike osvobajanja", na tem mestu z Gorzom ne bomo razpravljali.

Reaktualizacija Fichtejeve filozofije

MARIJA ŠVAJNCER

Fichtejeva filozofija je v sodobnem času lahko izhodišče za premislek tako s formalnega kot z vsebinskega vidika, če nekoliko parafraziramo njegovi izvirni pojmovanji forme in vsebine. Formalni aspekt pomeni refleksijo tistega, kar je imel teoretik povedati o filozofiji kot o znanosti oziroma o filozofiji kot nauku o znanosti, vsebinski aspekt pa eksplicitna stališča o družbi, državi in svobodi. Ker med revolucijo in svobodo pogosto napravi enačaj, je ne navajamo posebej. Fichte priznava znanstveno formo filozofije oziroma tako imenovano sistematsko formo celote, torej ni treba iti iz miselnega horizonta filozofije in iskati nov predmet. Pustimo ob strani razločevanje filozofovih privatnih in javnih predavanj ter za izhodišče postavimo nekatera njegova pojmovanja, ki nakazujejo možnost odgovora na vprašanje, kakšno je razmerje med epistemološko-hermenevtičnim scientizmom in humanizmom.

Ko govori o osnovi znanosti praktičnega, poda na začetku tri načela celovitega nauka o znanosti: Jaz in Ne-jaz se vzajemno določata, Jaz postavlja sebe za določenega s pomočjo Ne-jaza in Jaz postavlja sebe kot takega, da določa Ne-jaz. Fichte trdi: "Jaz je absolutno dejaven in samo dejaven - to je absolutna predpostavka."[1] Avtor skuša dokazati, da um sploh ne more biti teoretičen, če ni tudi praktičen: v človeku namreč ne more biti inteligence, če v njem ni tudi praktične moči. Treba je najti točko, v kateri se združujejo absolutni, praktični in inteligentni/teoretični Jaz. Fichte govori tudi o združitveni točki med absolutno, praktično in inteligentno bitjo Jaza. Jaz hoče zaobseči vso realnost in zapolniti neskončnost; v tej zahtevi je ideja absolutno postavljenega, neskončnega Jaza in prav to je absolutni Jaz. Seveda pa mora Jaz o sebi reflektirati, ali zares obsega v sebi vso realnost. Z idejo absolutno postavljenega in neskončnega Jaza mora preiti v neskončnost in le toliko, kolikor to uresničuje, je praktičen. Teoretičnost je treba povezovati z izhajanjem iz omenjene ideje absolutno postavljenega, neskončnega Jaza, in se spraševati še o določenosti s čim drugim, ne pa samo z Jazom. Znanost, ki govori o teh vprašanjih, je transcendentalna, saj pojasnjuje sleherno zavest iz nečesa, kar obstaja neodvisno od vsake zavesti in se ravna po lastnih zakonih; to neodvisno pa potem znova postane produkt njene lastne moči mišljenja.[2]

Gre za to, da reaktualizacija Fichtejeve filozofije ne pomeni samovoljne poenostavitve in s tem pretiranega odmika od tega, kar je mislec v resnici zapisal.

---

[1] Johann Gottlieb Fichte: Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794), Zagreb, Naprijed, 1974, str. 185.
[2] Prav tam, str. 209-212.

Pomislek se nanaša na eksplikacijo vedoslovja, torej sistem vzajemno povezanih in dialektično prepletenih postavk, utemeljenih z načeli identitete, nasprotja in razloga, medtem ko so nekatera nravstvena in družboslovna določila povsem stvarna, preprosta in realistično zavezujoča. Tako je treba razumeti tudi Fichtejevo predstavitev znanstvenika. Če se namreč o problematiki sprašujemo kot znanstveniki, potem se ne moremo izogniti vprašanju, kakšna je določitev človeka v družbi, kajti znanstvenik je za Fichteja največji in najbolj resničen človek. Človek je, ker je; to je karakter absolutnega bitja, bitja zaradi njega samega, kolikor ga imamo za umno in samo umno bitje. Človek naj bo to, kar je, kratko malo zato, ker je, zakaj človek sam je namen.[3] Fichte ne priznava znanosti, ki si ne bi prizadevala za razvoj kulture in humanosti. Temelj vsake posamezne zavesti je svoboda na sebi, pozitivni značaj družbe pa je medsebojno delovanje s svobodo. Nihče nikogar ne sme imeti za sredstvo.

Fichte poudarja, da je znanstvenik samo toliko znanstvenik, kolikor ga obravnavamo v družbi.[4] Obvladovati mora filozofsko, filozofsko-zgodovinsko in zgodovinsko vědenje ter imeti stalni nadzor nad resničnim napredkom človeškega rodu nasploh in nenehno pospeševati ta napredek. Znanstvenik je usmerjen v družbo: povnanjiti mora sposobnost sporočanja in dovzetnosti zanj. Fichte je prepričan, da je celo učitelj in vzgojitelj človeškega rodu, in se s tem prepričanjem pomakne k zahtevi, da mora biti moralno najboljši človek svojega obdobja. Domnevna rigoroznost in radikalnost te zahteve se razblinita, če pomislimo na posledice tistih znanstvenih prizadevanj, ki v sodobnem času negirajo etične implikacije scientizma.

Po Fichtejevem mnenju je namen zemeljskega življenja človeštva ta, da v njem svobodno uredi vsa svoja razmerja po umu. Obstaja pet temeljnih epoh zemeljskega življenja. Če je prva stanje nedolžnosti človeškega rodu, torej tista, v kateri se uveljavlja brezpogojno gospostvo uma preko instinkta, druga stanje začetnega greha, se pravi ona, v kateri je nagon uma preoblikovan v vnanjo prisilno avtoriteto, to pomeni, da niso podani poslednji temelji pozitivnih naukov oziroma njihovih sistemov in se jim je treba podrejati kot dogmam, tretja stanje dovršene grešnosti, za Fichteja epoha osvoboditve, neposredno od ukazovalne avtoritete, posredno pa od suverenosti instinkta uma in uma sploh v kakršni koli obliki, ta doba je povsem brezbrižna do resnice, četrta stanje začenjajočega se odrešenja in peta stanje dovršenega odrešenja in posvečenja, torej umetelnosti uma in graditve v dober odtis uma, potem smo zdaj morebiti v četrti epohi, v epohi znanosti uma, času, v katerem resnica velja za najvišje.[5] Njeno veljavnost je mogoče razumeti kot sestavino nasprotja med normativnim in dejanskim, med razglašenim in uresničenim. Dokopati se skušamo do filozofske slike naše dobe, o čemer pravi Fichte naslednje: "Filozofskega pa lahko imenujemo samo tisti pogled, ki zvaja obstoječo raznolikost izkustva na enotnost enega skupnega principa in ki spet iz te enotnosti izčrpno razlaga in izpeljuje raznoliko."[6] Če premišljujemo filozofsko, potem po Fichtejevem mnenju premišljujemo znanstveno, saj je filozofija znanost. V slehernem primeru je zanj nujna strogost pojma. Seveda je vprašanje, ali je tu in tam morda ne

---

[3] Johann Gottlieb Fichte/Johan Gotlib Fihte: Zatvorena trgovačka država, Pet predavanja o određenju naučnika, Beograd, Nolit, 1979, str. 142-143.
[4] Prav tam, str. 160.
[5] Johann Gottlieb Fichte: Izbrani spisi, Ljubljana, Slovenska matica, 1984, str. 286.
[6] Prav tam, str. 280.

ovirata relativnost in iracionalnost etičnosti kot nujne razsežnosti Fichtejevih prizadevanj.

Teoretik se zaveda odprtosti in razrahljanosti relacije umna država - stvarna država. Stvarna država je namreč tista, ki postopoma utemeljuje umno državo. Politika kot znanost o vladanju je zanj na sredi med dano in umno državo. Država množico ljudi združuje v zaprto celoto; samo s pomočjo države je utemeljen in zagotovljen pravni obstoj lastnine. Mislec pravi:"Proizvodnja je osnova države; je najvišje merilo, po katerem se ravna vse drugo."[7] Trgovsko se država zapira v svoje meje, saj je zaradi kakovosti vseh faz proizvajalnega procesa samozadostna, sočasno pa prav s to kvaliteto participira pri tem, kar je lepo in dobro na celotni površini Zemlje. Takšna trditev najbrž ne bi vzdržala kritike. Fichte prihaja v nasprotje s samim sabo: eksplicite govori, da se v trgovski državi odvija boj vseh proti vsem in da se torej svobodni trg izključuje s humanizmom, hkrati pa je pobudnik človekoljubja in plemenitosti. Tudi mi smo za tržno gospodarstvo kot izhod iz kriznega položaja, zanj pa je pač treba žrtvovati deklarirana načela solidarnosti med neposrednimi proizvajalci in druga moralna določila. To, da bi bilo mogoče humanost potisniti v neproizvodne sfere, je pojmovanje, ki še zmeraj verjame, da je moč imeti posamezne družbene segmente za povsem izolirane in nepovezane.

Izvor Fichtijevega razumevanja države je treba iskati v odtujilni pogodbi. Vsi udeleženci pogodbe so namreč dali vsem neko pravico do drugih. Moralnost jih sicer zavezuje, vendar v tem ni nič absolutnega. V meščanski družbi naj bi imeli vsi enake pravice in dolžnosti. Človek je najprej res sam svoja lastnina, vendar to nima ničesar opraviti z egoizmom ali egotizmom - prvega ima Fichte za korenine vsake druge pokvarjenosti. Zakaj se je človek sploh lotil pogodbe z državo? Najprej obstaja pojem človek in šele nato državljan, človek pa sestavlja družbo. Avtor zapiše: "Pri besedi družba razlikujem dva glavna pomena; prvega, ki izraža fizični odnos več ljudi med seboj, ki ni nič drugega kot medsebojno razmerje v prostoru; in drugič, ko izraža neki moralen odnos, razmerje obojestranskih pravic in dolžnosti enega proti drugemu in obratno."[8] Vsaka družba je torej nastala s pogodbo. Ta dogovor je imel moralne razsežnosti, saj v zakonu svobode velja načelo, da ne smeš ovirati svobode, kolikor nekdo ne ovira tvoje.

Človek je z družbenim nagonom predestiniran, da živi v družbi. Kot anticipacija odmiranja države velja Fichtejeva ugotovitev, da je država samo sredstvo za dosego popolne drube.[9] Država si mora prizadevati za lastno uničenje - namen vsake vlade je namreč ta, da napravi samo sebe za odvečno. Dokler se to ne bo uresničilo, po Fichtejevem mnenju sploh še nismo resnični ljudje. Namen družbe se usmerja v popolno enotnost in enodušnost z vsemi možnimi člani, vendar ne smemo prezreti, da je to za avtorja cilj, ne pa določitev človeka v družbi. Približevanje temu cilju Fichte imenuje združevanje, in šele to je resnična določitev človeka v družbi.[10] Človek se torej ustvarja v družbi, akt njegove svobode je določen z moralnim zakonom, kategoričnim imperativom Kantove vrste. Človek je sočasno družbeni proizvod in dejavnik, ki naj deluje v korist družbe: svoje najboljše moči naj usmeri v poslednji smoter družbe, torej v

---

7 Glej opombo št. 3, str. 23.
8 Glej opombo št. 5, str. 27.
9 Glej opombo št. 3, str. 153.
10 Prav tam, str. 158.

plemenitenje človeškega rodu, osvobajanje naravne prisile in v samostojnost oziroma samodejnost.[11] V vseh teh prizadevanjih je poglavitna svobodna izbira. Dodan je še imperativ, da tisti, ki sam ni dober človek, ne sme sodelovati. Poudariti velja, da gre v slehernem primeru za zunanje manifestacije njegove dobrote oziroma moralne podobe nasploh, torej za fenomene, medtem ko bistvo na sebi ostaja skrito. Fichte ve, da se mnogi sklicujejo na neko prvotno zlobnost ljudi, vendar pa sam zanjo nima racionalnih dokazov; v ospredje namreč postavlja najstvo, ki ga apriorno skuša določevati kot pozitivnost.

Državljan je vezan s prostovoljno državljansko pogodbo. Fichte jo grafično ponazori s krogi, izmed katerih ima največjo veljavo področje vesti, nato pa mu sledijo: področje naravnega prava, pogodb nasploh in šele na koncu področje državne pogodbe. Ta vrednostni vrstni red je mogoče razumeti tako, da človek kot individualno, zasebno in svobodno bitje ne sme biti zanikan v nobeni skupnosti oziroma povezanosti z drugimi posamezniki, ampak mora biti ta skupnost kakovostna sinteza posameznih, individualnih volj. Zasebnik mora imeti zadostne razloge, da želi živeti v skupnosti. Morda bi lahko celo rekli, da bi morala biti skupnost seštevek tistega, kar je v ljudeh najboljše in se tudi zunanje manifestira.

Fichtejev projekt države je realen, kritičen in včasih tudi ironičen. Pravi: "Vem, da je o tu navrženih točkah država že od nekdaj marsikaj odrejala; vem pa tudi, da si je država od nekdaj prizadevala, da bi nas navadila na to, da bi bili stroji in ne samostojna bitja."[12] Če poznamo to njegovo misel, potem je toliko bolj utopistično predvidevanje, da ima vsak državljan popolno pravico do izstopa iz države. To je bodisi posameznikova odločitev, bodisi korak večjega števila ljudi; ti se kratko malo odcepijo in tako nastane nova država, z njo pa seveda nova pogodba. Zgodovinsko in dolgoročno gledano se to lahko sicer dogodi, vendar ne od danes do jutri in ne po mirni poti.

Fichte zagotavlja, da je njegov sistem prvi sistem svobode, ta pa naj bi ponujala, spodbujala, dajala in omogočala vsakovrstne možnosti. Kako teoretično opredeljuje svobodo? "Absolutna dejavnost je predikat, ki mi gre nasploh in neposredno; kavzalnost zaradi pojma pa je njegov edini možni prikaz, ki postaja potreben zaradi zakonov zavesti. V tej zadnji podobi imenujemo absolutno dejavnost tudi *svoboda*. Svoboda je čutna predstava samodejavnosti, in ta nastaja zaradi nasprotja z vezanostjo objekta in nas samih kot inteligence, kolikor to nanašamo nase."[13]

Fichtejeve hipostazirane abstrakcije ne negirajo možnosti individualne svobode in dejavnosti. Velik pomen je že pripisan človeškemu rodu oziroma pojmovanju, da je človek člen v verigi človeškega rodu. Um kot temeljni zakon življenja nekega človeka dopušča tudi praktični um. Povezanost, nujnost in smotrnost so pomembna določila Fichtejeve filozofije. Bistvo absolutne države je, da so vse individualne sile usmerjene k življenju roda, smoter roda pa sta kultura in subsistenca. Močno relativizira pojem državljanske svobode: obstajala naj bi nasploh, medtem ko je politična svoboda potrebna kvečjemu za enega. V bistvu išče najboljšo formo, marsikaj konkretnega pa ostane povsem prikrito.

Darko Štrajn v svoji knjigi Subjekt svobode, delu, ki ga je mogoče ovrednotiti kot pomemben prispevek k razvoju slovenske filozofije in izviren premislek o Fichtejevi

---

[11] Prav tam, str. 169.
[12] Glej opombo št. 5, str. 39.
[13] Prav tam, str. 204-205.

filozofiji, refleksijo, ki se kakovostno postavlja ob bok premislekom svetovnih filozofemov o tej problematiki, med drugim navaja, da je Fichtejevo filozofijo mogoče uvrstiti med tiste filozofije, "katerih prispevek lahko izmerimo prej v dilemah in zagatah kakor v rešitvah, ki jih predlagajo, pa naj so te filozofije še tako gotove v trdnost svojih provizorijev.[14] S to ugotovitvijo je mogoče tudi skleniti premislek o reaktualizaciji Fichtejeve filozofije - ta ni nikakršno nekritično posnemanje in prevzemanje, ampak je kritično in samokritično branje tega nemškega klasičnega idealističnega filozofa ali subjektivnega idealista, za kakršnega so ga mnogi imeli. Iz zapletenosti celote je moč izluščiti živost, sočasno pa zavrniti antisemitizem in antifeminizem. S tem pa se že pokaže, da je njegova moralnost pogosto zgolj moralizem, ki se ne more ali noče izogniti ideoloških implikacij.

Začetna dilema o razmerju med epistemološko-hermenevtičnim scientizmom na eni strani in humanizmom na drugi se prevesi v ugotovitev, da razrešitev ni mogoča brez ostanka. Morda je v prvem delu celo več zastavkov za humanizem - v mislih imamo celovito dialektiko vsakovrstnih principov formalnega, medtem ko se drugi s povsem človeško nestrpnostjo nekako načenja in ruši. Fichtejevo revolucionarnost, liberalizem, racionalizem in progresizem je treba iskati predvsem v tem prvem epistemološko-hermenevtičnem scientizmu; v drugem bi jo bilo mogoče zasledovati le tedaj, če bi pojem prakse tako poenostavili, da bi iz nje napravili nereflektirano in nezavedno dejavnost čutne vrste. V marsičem namreč spominja na sodobne politične floskule in fraze: deluj, bodi svoboden, bodi dober ipd. Dejanskost nikoli ne prenese ukazov in predpisov, ki niso tudi ozemljeni in zakoreninjeni v njej. Dejanskost sama se mora gnati za temi pozivi, v njej sami se mora kopičiti energija v materialnem in ubeseditvenem pomenu.

LITERATURA

Basta, Danilo N., Fihte i Francuska revolucija, Beograd, Istraživačko-izdavački centar, 1980.

Debenjak, Božidar, Vstop v marksistično filozofijo, Ljubljana, Komunist, 1977.

Fichte, Johann Gottlieb, Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794), Zagreb, Naprijed, 1974.

Fichte, Johann Gottlieb/Fihte, Johan Gotlib, Učenje o nauci, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1976.

Fichte, Johann Gottlieb/Fihte, Johan Gotlib, Zatvorena trgovačka država, Pet predavanja o određenju naučnika, Beograd, Nolit, 1979.

Fichte, Johann Gottlieb, Izbrani spisi, Ljubljana, Slovenska matica, 1984.

Miščević, Nenad, Govor drugega, Beograd, Mladost, 1977.

Štrajn, Darko, Subjekt svobode, K vprašanju aktualnosti fichtejevskega subjekta, Ljubljana, Delavska enotnost, 1987.

14 Darko Štrajn: Subjekt svobode, K vprašanju aktualnosti fichtejevskega subjekta, Ljubljana, Delavska enotnost, 1987, str. 10.

Antropologija človekove svobode

BOGOMIR NOVAK

1. ZASTAVITEV PROBLEMA

K navedeni temi je mogoče pristopiti iz različnih vidikov zaradi njene večplastnosti in interdisciplinarnosti.[1] S stališča filozofske antropologije 20. stol. bomo proučevali, ali in kako je možna človekova svoboda v sodobnem svetu. Zanimalo nas bo tudi vprašanje, ali antropologija pripravlja novo paradigmo znanosti in življenja, kolikor ji gre za kritiko homo fabera in homo duplexa.

V zgodovini zasledimo različne koncepte človekove svobode. Za stare Grke je bila svoboda (eleutheria) meščana polis v odločanju o političnih zadevah. V srednjem veku se odpre problem primata volje ali spoznanja. Novoveški človek utemeljuje svobodo v suverenosti in neodvisnosti. Petrović razdeli različne teorije svobode na tri skupine: 1. odsotnost zunanjih ovir (npr. T. Hobbes, J. Sommerville), 2. spoznana nujnost (v antiki, novoveški racionalizem, Hegel, Engels), 3. človekova avtodeterminacija in avtonomija. Tako Petrović kot Krings kritizirata svobodo kot možnost izbire in kot korespondenco umu. "Svoboda kot spoznana nujnost je le drugo ime za prostovoljno suženjstvo. Svoboda ni le v podrejanju in prilagajanju zunanji ali notranji nujnosti. Spoznanje nujnosti je spoznanje meja svobode. Gre tudi obratno: spoznanje meja nujnosti je pozitivni pogoj svobode.

Svoboda ni v brezobzirni eksploataciji narave, ampak v sposobnosti njenega humaniziranja. Svoboda ni isto kot odgovornost, neodvisnost, ljubezen, resnica, prostost, osamljenost itd., čeprav se s temi pojmi često povezuje. Govorimo tudi o svobodi volje, vesti in vere. Po A. Pražiću analiza besede 'svoboda' kaže, da je "njen pomen neodvisen od katerekoli deterministične ali indeterministične teorije".[2]

Bistvo svobode je določeno z bistvom človeka. Človeka pa lahko opredelimo na več načinov. Človek je specifičen po razvijanju svojih sposobnosti, kar pomeni, da je svoboda njegova bistvena sposobnost. Tako Petrović meni, da svoboda "ni v obvladovanju danega, ampak v ustvarjanju novega, v razvijanju človekovih kreativnih moči, v razpirjanju in bogatenju človečnosti".[3]

---

[1] Stane Južnič. Obravnava različne vrste antropologij, npr. antropologija dela, športa, vojne, osebnosti, kakor tudi fizična, biološka, rasna, medicinska, ekonomska, ekološka, lingvistična, v delu Antropologija. DZS, Ljubljana, 1987, str. 35-70.
[2] Pražić, A. Reč o slobodi. NIRO Mladost, Beograd, str. 31.
[3] Petrović, G. Filozofija i marksizam. Naprijed. Zagreb, 1976, str. 117.

Pogosta napaka pri opredeljevanju svobode je, da se avtorji poslužujemo enostavnih opozicij afirmacije in negacije in tako opredeljujejo samo svobodo za ali svobodo od nečesa. Svoboda za nekaj vedno integrira vase svobodo od nečesa, kar v vzgojnem procesu pomeni, da ni permisivne vzgoje brez momentov represije. Človek je vedno v relativnem smislu nesvoboden in šele na poti k osvoboditvi. Robinzonska svoboda meščanskega posameznika kot 'izolirane monade' še ni svoboda posameznika v dejanski skupnosti. V tem je sistemska meja meščanske svobode. Znano je tudi stališče, po katerem je svoboda posameznika omejena samo s svobodo drugih. Moje možnosti so omejene z možnostmi drugih. Makarović opredeljuje v tem smislu "človekovo srečo v polnosti njegovih možnosti, v njegovi svobodi".[4] Drugi (so)ustvarja klimo moje (ne)sreče in (ne)svobode, kar pomeni, da ni samo zapreka[5] oz.- ovira zanju, ampak tudi pogoj. V tem pa je osnovna alternativa in tveganje.

Za Kringsa "obstaja bistvena nevarnost svobode v njej sami v ontološkem smislu. Človek ne more izbrati ne-nevarnosti v smislu gotovosti. Napetost bistva in eksistence je temelj nevarnosti. Če hoče nevarnost ukiniti, ji zapade. Nevarnost (izgube-op. B.N.) svobode je temeljna in nepresežna. Človek je svoboden v izvirni eksistenci, v samobitnosti".[6] Eksistencialni kriterij svobode je negativen, nezadosten in neizogiben. Svoboda se povezuje s tveganjem in z nihanjem med anarhijo in avtokracijo.

Formalni kriterij svobode kot delovanja zaradi volje do delovanja in možnosti izbire zaradi izbire ni ustrezen. Krings se zavzema za smiselno mišljenje nasproti neodvisnemu in za polnost življenja. V meščanski družbi je deklarirana formalna svoboda vseh postala sredstvo za prikrivanje ne-svobode. Za zatiran razred je bila to spoznana nujnost, za vladajoči pa samovolja oz. volja do moči, ki je volja do izbire vedno večje moči. Na teh dveh enostransko-napačnih razumevanjih svobode sloni kriza moderne civilizacije. Nihilizem vladajoče vrste je v monopolnem interesu vladajočega razreda. Namesto samoupravljanja kot izvirne možnosti odločanja vseh na osnovi dela obstaja privilegij tistih, ki odločajo v imenu človeške vrste, ki ne bo prenehala biti biološka vrsta, dokler bo obstajala, četudi v dejanski skupnosti (aluzija na Sartra), kar pomeni, da bo morala upoštevati naravne zakone. Človek je samemu sebi blizu in daleč, kot spoznavni predmet, ker lahko razmišlja o sebi. Tako tudi A. Schaff izhaja iz teze, da ima pojem generičnega človeka pri Marxu več pomenov: 1. pripadnost posameznika vrsti, 2. človek ima o sebi model, s katerim si določa, kakšen naj bi bil kot človek in kaj pomeni biti človek. Ta model je izraz avtorefleksije in hkrati samoodločanja.[7] V drugi točki je izraženo Marxovo stališče, po katerem "lahko ljudi razločujemo od živali po čemerkoli hočemo. Sami pa so se začeli razlikovati od živali, ko so začeli producirati svoja življenjska sredstva".[8] Nima smisla naštevati vseh oznak, po katerih so antropologi spoznali identiteto človeka. Realna predpostavka dela kot pogoja človekove (svobodne)

M. Gourinat analizira opredelitve svobode pri novoveških mislecih racionalistih in nemških klasičnih filozofih v delu "De la philosophie, 2. Tome, Hacnette, Paris, 1969, str. 373-391. Problem svobode kot praktično-politično vprašanje analizira Weizsäcker, C.F. v delu "Der Garten des Menschen. Beitrage zur geschichtlichen Anthropologie, C. Hanser Verlag, München, 1977, str. 35-47.. Svobodo kot filozofsko in pravno vprašanje analizira Posthast, U. v delu: Die Unzulänglichkeit der Freicheitsbeweise, Zu einer Lehrstücken aus der neueren Geschiche von Philosophie und Recht, stw. Frankfurt am Main, 1967.

[4] Makarovič, J.: Kritika krščanske ljubezni, Založba Obzorja, Maribor, 1988, str. 60.

[5] Makarovič, J.: ibidem, str. 17.

[6] Krings, H.: Fragen und Aufgaben der Ontologie, Max Niemeyer, Verlag, Tübingen,m 1954, str. 114-115.

[7] Južnič, S.: Antropologija, DZS, Ljubljana 1987, str. 93.

[8] Marx, K. Engels, F.: Nemška ideologija v Izbrana dela v petih zvezkih, 2. zvezek, CZ v Ljubljani, 1971, str. 18

eksistence pa še ne pomeni zanikanja biološkega evolucijskega procesa. Če bi pojem človeka omejevali samo na naravno ali samo na družbeno-zgodovinsko bitje, bi dialektiko človekovega razvoja reducirali na dialektiko narave ali na dialektiko zgodovine. Divinizacija dela pomeni pri človekovem distanciranju od narave ali pa pri njegovi ekscentričnosti absolutizacijo njegove avtokreacije. Z delom človek hkrati prekinja neposredni (živalski) stik z naravo in ga na nov način vzpostavlja kot posredovano neposrednost (Hegel). Prav zato, ker nekateri antropologi ne vidijo zveze med človekom in naravo, opredeljujejo človeka enodimenzionalno.

Aristotel je opredeljeval človeka kot živo bitje, prebivalec polis, bitje besede, racionalno bitje in kot 'zoon oikonomikon', bitje, ki sodi v oikos in 'zoon koinonikom', bitje, ki sodi v skupnost, občestvo.[9] Pri Franklinu postane človek 'tool making animal' izdelovalec orodij, kar ustreza Aristotelovi opredelitvi instrumentalnega dela, ki nima smotra v samem sebi. Prav zaradi ločitve del, ki imajo cilj v samim sebi, od tistih, ki ga nimajo, odpira Aristotel v "Politiki dialektiko gospodarja in sužnja, ki jo je razvil Hegel za druge zgodovinske okoliščine".[10] Zato je Sergejev že v Aristotelu našel predhodnika teorije alienacije.

Pomembno je ugotoviti, da se tematizacija človekove svobode ne omejuje nujno na vprašanje gospostva in hlapčevstva. Tako svoboda kot (ne)umno gospostvo sta pogojena s človekovo (ne)plastičnostjo in (ne)učljivostjo. Ne vemo, ali je človek danes kot 'vladajoča vrsta' (Južnič) bolj ali manj učljiv kot v primitivni družbi, ker ne vemo, kakšne ovire je mogel prvotni človek premagati, da je preživel. Verjetno je, da je današnji človek na nekaterih področjih učljivejši in vzgojljivejši kot prvotni, na nekaterih pa ne. Verjetno je, da je postal človek z zgodovinskim razvojem bolj kulturno plastičen. V plastičnosti in vzgojljivosti je vsebovan pojem svobode kot transcendence. Ne vemo, ali je človek danes bolj ali manj svoboden kot v praskupnosti. Ne vemo tudi, če je to vprašanje pravilno zastavljeno. Za Hegla je, ker je človekova zgodovina logika osvobajanja duha. Očitno pa je, da je pojem svobode danes bolj kompleksen, diferenciran in bolj ambivalenten kot nekoč, ker živimo v času negotovosti.

Antropologija je veda o 'drugačni človeškosti' (Južnič) ali človeški drugačnosti, ki je v odprtosti v svet in v delni ločenosti in neodvisnosti od narave. Človekova samorefleksija pomeni tedaj, kadar absolutizira ločenost, tudi samozaslepljevanje, ustvarjanje niča ali vsemogočnosti. V radicionalni dilemi: ali je človek določen apriori, ker mu je vse 'zapisano v genih' ali pa je določen aposteriori in ga vsaka kulturna sredina oblikuje po svoje kot 'tabulo raso' (Locke), 'vosek' (Descartes), gnetljivo testo itd., je prisotna absolutizacija determinizma (zapis v genih, nativistična teorija) ali indeterminizma. Skupni imenovalec v tej napačni dilemi je človekova razpoložljivost, ki jo izkorišča z manipulacijo, indoktrinacijo, 'pranjem možgan; ne-svobodo. Pojem svobode je tedaj relevanten glede na pojem ne-svobode. Če je človeku svoboda cilj, tedaj je zanj vredno poskusiti spopad z mejami. V novem veku je svoboda v človekovem eksperimentu s svetom.

Za stare religije je človek slabotni trs. Šele v novem veku hoče delovati človek avtonomno po lastnih zakonih in meri. V kapitalističnem proizvodnem načinu postane človek navidez 'merilo vseh stvari'. Znano je, da je bil starogrški sofist Protagoras, avtor

---

[9] Sergejev, D.: Otuđeni čovjek, Teorija alienacije u tradiciji i suvremenoj misli. Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 9.
[10] Finley, I.M.: Antična ekonomija. ŠKUC, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1987, str. 148.

stavka 'Vseh stvari je mera človek: tistih, ki so, da so, tistih pa, ki niso, da niso'.Kot opozarja J. Makarovič, grški izraz metron ne pomeni samo merila, ampak tudi dopolnilo, cilj ali konec. Ne nanaša se samo na količino merjenega, ampak tudi na točko, kjer se meritev dopolni ali sklene. Ne označuje le merskih intervalov, ampak tudi meje med temi intervali, npr. cvet mladosti. Človek ni samo mera stvari, ampak je tudi njihov cilj.[11] Če Protagorov mit o Prometeju govori o tehničnem vzponu človeka, pa po G. Anndersu 'Prometejev padec' govori o človekovi nedoraslosti tehničnim izumom. Tudi Sofoklejeva 'Pesem o človeku' kaže na programsko zasnovo zahodne civilizacije in kulture. Začetek pesmi je takšen kot Protagorov stavek "Veliko silnega krije svet, a nič ni tako silno kakor človek". Sovretov prevod izraza "deinos" kot "silen" je po mnenju J. Makaroviča nekje na sredi med ekstremoma "spreten" in "grozen".[12]

'Zvijačnost uma' v Odisejevi ali Faustovi izvedbi ima čedalje bolj negativne posledice za človeka samega. Pojmovna para: mera - cilj in spretnost - groza je potrebno misliti na transznanstveni način v njuni negativiteti, ker izsiljujeta čedalje več vprašanj, ki niso rešljiva na klasično znanstveno-tehnološki način.

Kriterij človeka je v tem, kar je zapisano v bibliji, knjigah, v njem samem in v tem, kar še ni zapisano. Po vizualnih simbolih je človek to, kar ni, in ni to, kar je (Sartre). To ne velja samo za vizualne simbole, ampak tudi za akustične. Tradicionalno je vzgojenost v poslušnosti in ubogljivosti za monokulturni način življenja. Človek je bil to, kar je, po svoji identiteti. Z razliko med vidnim in slišnim svetom je nastal dualizem novoveškega človeka. S 'podaljški človekovih čutil' je nastal poleg naravnega sveta še drug umeten svet in ga je skušal nadomestiti. Človek je sprva prisilil delati svoje telo v smislu smotrnega izkoriščanja lastne energije za predelavo prirodne energije in surovin. Kasneje je prisilil delati stroje. Delo je vmesni, posredni člen med človekom in naravo. Obenem je delo človekov samorazlikovalni znak, po katerem spoznava identiteto sebe in sveta in se postavlja kot cilj. V tem je morfogeneza človekovega usposabljanja. Po mnenju J. Makaroviča je "človek moral samega sebe napraviti za sredstvo dela, preden je zunanjo naravo napravil za sredstvo".[13] Človek se šele danes zaveda večdimenzionalnosti tega 'zla'. Merjenje produktivnosti v smislu prihranka napora, časa in denarja ni že samo po sebi vrednota, ker ni vseeno, ali živimo zato, da delamo, ali delamo zato, da živimo. Prav tako ideološka parola 'več znaš, več veljaš' ne more razjasniti, ali gre za veljavo človeka v celoti ali pa samo za strokovnjaka v ožjem smislu besede.

Navidezna dilema amorfnosti narave (njena razsežnost in razpoložljivost) ali amorfnosti človeka (izražena v metaforah 'gnetljivo testo' in 'tabula rasa') daje legitimacijo desktruktivnosti, ker ne priznava zakonitosti narave in človeka, ki bi omejevale človekovo samovoljo. Teorije o slepih nagonih, 'slepi volji' ali 'slepih čutih' reducirajo človekovo bistvo na nepoznavno stvar po sebi in vodijo v nihilizem. Te teorije predpostavljajo določeno kontrolno instanco nad človekom, npr. norme za kontrolo izvajanja nasilja, kar lahko pomeni maščevanje zatiranega nad zatiralcem po principu 'zob za zob'. Srednjeveški nazor o grešnosti človekove narave in novoveški nazor o 'razpoložljivosti zunanje narave' sta takšni enostranski predpostavki 'vladajoče vrste'. Človekova hipostazirana avtonomija sloni na osnovi nemoči nekoga ali nečesa

---

[11] Makarovič, J.: ibidem, str. 85.
[12] Makarovič, J.: ibidem, str. 85; Senc, S.: Grčko-srbohrvatski rječnik za škole, Zagreb, 1988, str. 183.
[13] Makarovič, J.: ibidem, str. 92.

drugega. Zakon naravne artificialnosti (izvedeništva, umetelnosti, izumetničenosti) pomeni 'samozavedajoče, posredno življenje'.[14]

Spor o naravi človekovega dela je spor o človekovi naravi. V delu je človek videl: idejo, zamisel, razum, pravičnost, mero, svobodo, silo, energijo, moč, oblast, itd. Dokler je človek z delom zadovoljeval samo svoje naravne potrebe, lahko govorimo o dominaciji in logosa v naturalnih dužbah. V novem veku pa človek razvije iracionalno težnjo in pravo demonsko strast za podreditev zemlje in osvajanje kozmosa. Brezmejnost v napredovanju prometejske tendence dela je dvopomenski znak, ki priča o moči in nemoči človeka. Tako E. Fink opozarja na dvojno vlogo dela: povratni vpliv na potrebe in na dinamični značaj dela. Ne vemo, do katere meje bo humana ali nehumana moč dela še rasla, kot ne vemo, od kot je začela rasti. Za S. Južniča "je bil avtokreacionizem možen tako, da je človek svoje telo prisilil k delu".[15] Človekovo humano in nehumano obvladovanje narave je odvisno od humane in nehumane strani dela.

Identitetno-statitična pozicija človeka je bila v antiki identitetna pozicija dela. Zato je Marcuse lahko našel identiteto uma in dela pri Aristotelu. Človek z delom samo odkriva naravo, ne da bi organiziral menjalni proces kot v novem veku. Delo je bilo sredstvo vsklajevanja z naravo, ne pa sredstvo nasprotovanja in negacije, kar je značilno za odtujeno delo po logosu dominacije. Nemoč moči, iracionalna oz. blodeča racionalnost, razum brez uma, kakor bi označili položaj vladajoče vrste v današnjem svetu, kaže na že opisan dvojni in dvoumni značaj dela".[16]

Zanimivo je, da tako Južnič kot G. Petrović tudi etimološko razmišljata o človeku na primeru romanskih, germanskih in slovanskih terminoloških oznak. Etimologija izraza 'človek' kaže na spornost pojma človek, ki je nastala že pred teoretično spornostjo. "Iz latinskega izraza 'homo' so nastale romanske izvedenke: uomo (it.), ombre (šp.), l'homme (fr.). Beseda ima svoj izvor v indoevropskem 'khem', ki ima pomensko območje vezano na zemljo. Zemlja je v lat. j. humus. V romanskih jezikih je vsebovana ideja o človeku kot zemeljskem bitju. Človek se s tem zoperstavlja bogovom".[17] Ta sklep pa za Južniča ni nujen, ker naj bi bil "zemeljski človek v nasprotju z nadnaravnimi bitji, za katera je primitivni človek verjel, da bivajo (kohabitirajo) skupaj s človekom".[18] V tem primeru ima prav Južnič, ker je potrebno motriti nasprotje med zemeljskim in nebeškim zgodovinsko s stališča enotnosti kohabitacije.

Germanski jeziki kažejo na drug pomen izraza človek. Nemška beseda Mann, Mensch, angleška beseda mind ter švedska beseda 'man' izhjajajo iz indoevropskega korena 'men', ki pomeni gibanje duha, mišljenje. Lahko bi sklepali, da je beseda nastala tako, da se je z njo poimenovalo bitje, ki misli, v nasprotju z živaljo, ki ne misli.[19] Slovenski izrazi za človeka izhajajo iz praslovanskega "čelovek', ki je sestavljenka iz 'čel' in 'vjek'. Vek se često povezuje z litavsko 'vaikas', kar pomeni otrok, deček, mladenič. Petroviću se zdi verjetneje, da je vjek to, kar je v besedah 'vijek', 'vjekovati' in

---

[14] Južnić, S.: Antropologija, str. 82.

[15] Južnič, S.: ibidem, str. 82.

[16] Fink, E.: Osnovni fenomeni ljudskog postojanja. Nolit, Beograd, 1984, str. 186.

[17] Petrović, G.: Filozofija i marskizam, Naprijed, Zagreb, 1976, str. 67. O problemu kako naj človek doseže enotnost z naravo, če je humana misel vedno usmerjena proti obstoječemu, glej Bodrogvari, F.: Negacija i humanitet. Radnički univerzitet "Veljko Vlahović", Subotica, 1977, str. 101-111, poglavje "Brezup večnega upanja".

[18] Južnič, S.: ibidem, str. 92, etimologijo romanskih, nemških in slovanskih izrazov povzema po Dictionaire des Racine des Langues Europeenes, Larousse, Pariz, 1948.

[19] Južnič, S.: ibidem, str. 92.

'vječnost', ki vsebuje idejo časa. Po D. Daničiću pride 'čel' v besedi človek in 'čeljad' iz indoevropskega korena 'skar', ki da danes običajno pišemo 'quel' ali 'kvel', pomeni vrteti, vrteti se, skakati, mahati, udariti, delati itd. Človek je tisti, ki časi svoj čas z delom, vrti se okrog česa, zgoreva.[20] Južnič je iz tega korena quel izdvojil naslednje pomene: 1. vrteti se, obračati se, 2. ukvarjati se, prebivati, obdelovati, naseljevati, 3. čelo na lobanji. Praslovanski pomen besede ima širok obseg in daje različne možnosti interpretacije. Verjetno je, da je besedo človek najbolj smiselno vezati na pojmovanje človeka kot bitja, ki se giblje v pomenu dela.[21]

Petrović piše, da je danes razširjeno mnenje, da 'čel' izhaja iz tistega smisla 'quel', ki pomeni čredo, rod, roj, pleme, skupino, skupnost. Po tej koncepciji 'človjek' ne bi bil prvotno tisti, ki dela, ampak tisti, ki preživi svoj čas v skupnosti, rodu, čredi itd.[22] Na podlagi te koncepcije se lahko vprašamo, ali je človek delovno bitje zato, ker je družbeno bitje, ali obratno? Morda to vprašanje, ki se ob etimološki analizi termina 'človek' ponuja, kaže na dejstvo, ki se ga zavedamo šele od Marxa naprej, da človek hkrati z reprodukcijo stvari reproducira tudi samega sebe.

Beseda 'ljudje' izhaja iz indoevropskega korena 'leudh', ki pomeni dvigniti se, zrasti. Iz tega korena izhaja grška beseda 'éleútheros' in latinska beseda 'liber'. Obe označujeta svobodo. V etimologiji naše besede človek se nahaja tudi ideja svobode.[23]

Južnič meni, da je v mnogih družbah in kulturah človek le tisti posameznik, ki ima ustrezne biološke, psihološke in moralne kvalitete (značaj) in je kot izvor vreden posnemanja. Kot primer bomo vzeli besedo 'mensch' v jeziku jidiš, ki ga govori židovska skupnost Aškenazi in sloni na germanskem izvoru. S to besedo označujemo le dobro človeško bitje v skladu z vrednotnim sistemom Aškenazov, kar pomeni, da je prijetno, plemenito, dostojno bitje, ki je premočrtno v svojem vedenju.[24]

V našem antropološkem diskurzu, oprtem na etimološko analizo, smo skušali ugotoviti, katere so tiste lastnosti človeka, ki jih je vredno privzgojiti. V nadaljevanju bomo videli, kako antropologija 20. stol. problematizira položaj človeka.[25]

2. *ANTROPOLOŠKI KONCEPTI MEŠČANSKIH TEORETIKOV*

Njihovo skupno izhodišče je v tezi, da človekova samobitnost doslej še ni bila nikoli tako negotova in problematična. Napredek prve znanstveno-tehnične revolucije ni enoznačen, ker ni samo pozitiven. Različni avtorji dajejo na vprašanje ambivalentnosti napredka različne odgovore. Večina teoretikov vidi napredek v tem, da človek ni tako neposredno vezan na okolje, kot žival, ampak je odprt v svet.

---

[20] Petrović, G.: ibidem, str. 68.
[21] Južnič, S.: ibidem, str. 92.
[22] Petrović, G.: ibidem, str. 68.
[23] Petrović, G.: ibidem, str. 68.
[24] Južnič, S.: ibidem, str. 91.
[25] Južnič, S.: ibidem, str. 89-90.

2.1. MAX SCHELER

Za Schelerja je narava človekovega duha predmetna, ker se zoperstavlja svetu[26] in sebi. V evropski civilizaciji po njegovem mnenju prevladuje znanje obvladovanja (Herschaftswissen) zunanjega sveta brez tehnike notranjega življenja (Witaltechnik)[27], s pomočjo katere bi človek obvladoval samega sebe, kar je bila že starogrška vrlina. Scheler razvija nasproti enostranosti evropske civilizacije idejo o kozmopolitski sintezi različnih kultur, zlasti evropske in azijske. Ta sinteza ni izvedljiva brez tematizacije metafizike. V dobi moderne vidi Scheler prevladovanje pragmatične filozofije, racionalizacije, scientizacije, instrumentalizacije in mehanizacij dela in spoznanja. Meni, da "znanost zvaja naravo na možnost prototipa formalnega mehanizma, ne zato, ker bi bila to narava sama po sebi, ampak zato, ker je samo kot mehanizem praktično obvladljiva.[28] Homo faber išče v njej "načrt za vse možne stroje"[29]. V njej vidi stroj, ker je mehanski svetovni nazor apriori praktičnega intelekta vsakega možnega izkustva".[30] To je reinterpretacija Kanta znotraj mehanicistične paradigme znanosti. Nekateri so iskali oporne točke v določanju človekovega bistva, v njegovi možnosti napredka k boljšemu, popolnejšemu bitju. Problematiko so delili tako, da so govorili o bitju, ki ga sestavljata 'homitas' in 'humanitas' kot tisto, kar naredi ali dela človeka želene kakovosti-človečnost. V takem spoznavnem okviru avtokreacije pa je človek negotovost, nedovršenost in nevarnost zanj samega in za človeštvo v celoti. Humanitas kot tisto, kar je v človeku kot takem (človeškost) ni dovolj, da bi vrsta preživela, ker se je tako ločila od naravnega v svojem vedenju, da ji je humanitas nujno potrebna za preživetje. Vsebina humanitas so moralne in etične norme, s katerimi človek uravnava smotre, cilje, motivacije, medsebojne odnose.

M. Scheler ugotavlja, da je človek v 20. stol. postal sam sebi popolnoma in dokončno problematičen, ker po eni strani ne ve več, kaj je, in po drugi strani ve, da nič ne ve.[31] Takšno diagnozo je sprejel tudi Heidegger, ki še dodaja, da v enem obdobju človek ni mogel tako hitro pridobiti znanja o sebi.[32]

Podobno je Sokrat nasproti navideznemu represivnemu napredku polimatije in enciklopedizma tehničnega znanja zoperstavil svoj antropološki kredo "vem, da nič ne vem". Razlika med Schelerjem in Heideggrom na eni strani in Sokratom na drugi strani je v nesorazmerno večji količini tehnološkega znanja danes. Izhodišče in namen pa sta enaka: človek zaradi svoje prerezane popkovine z naravo inaugurira filozofijo za nove avtentične vrednote. Povratek človeka k sebi pomeni povratek k začetku svoje misli. Za Heideggra je to bit, za Schelerja pa struktura človeka, iz katere izhajajo produkti kot so vest, jezik, ideja, pravičnost, država, upravljanje, umetnost, vera, znanost, družbenosti.[33] Scheler ugotavlja v tradiciji filozofske antropologije, da 'negativne' teorije od Budhe do Freuda ne pojasnjujejo, zakaj je človekov duh usmerjen proti življenju. Duhu pripisujejo izvorno moč oz. sposobnost delovanja. Scheler je v delu videl izvor mehanicizma,

---

[26] Trstenjak, A.: Oris sodobne psihologije, I. Teoretična psihologija, Obzorja Maribor, 1969, str. 585-587.
[27] Milić, V.: Sociologija znanja, Veselin Masleša, Sarajevo, 1986, str. 184.
[28] Scheler, M.: Erkenntnis und Arbeit, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, str. 68.
[29] Scheler, M.: ibidem, str. 68.
[30] Scheler, M.: ibidem, str. 92.
[31] Scheler, M.: Položaj čovjeka u kozmosu. Čovjek i povijest, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960, str. 78.
[32] Heidegger, M.: Kant i problem metafizike. Mladost, Beograd 1979.
[33] Scheler, M.: ibidem, str. 9.

pragmatizma in determinizma, ne pa tudi človekove osvoboditve. Pri zasnovi človekove avtonomije se naslanja na Kantovo tezo o kriteriju človeštva v vsaki osebnosti.

Z mehanizacijo novoveškega izkustva je postala prvotna človekova domišljija precej omejena. Pozitivna stran pragmatističnne usmerjenosti človeka je v tem, da "je delo in ne kontemplacija bistven izvor vse pozitivne znanosti, indukcije in eksperimenta".[34] Napačno pa je, da sta potisnjeni v ozadje filozofija in vera. Kot vemo, je Comte menil nasprotno. Niti buržoazija niti proletariat ne ustvarjata nove religije. V človeku sta duh in nagon v funkcionalni enotnosti, če ni, kot v industrijski civilizaciji, postal vprašljiv njegov 'habitus' zaradi odtujitve dela. Hiperbolacija mehanske danosti izhaja iz meščanske ideologije, filozofije, politične ekonomije. Schelerjeva antropologija je prva ozaveščena antropologija 'realnega zgodovinskega sveta in loma mehanicistične paradigme. Po eni strani skuša premagati tradicionalni dualizem telesa in duše, po drugi strani pa še vedno ostaja v njem. Za antropologijo 20. stol. (vključno s Schelerjevo) je značilno, da odkriva večstransko pogojenost človekove eksistence. Po mnenju L. Landgrebeja Scheler ni oblikoval konkretne znanosti o človeku, ampak je v metafizične temelje prevzel empirična spoznanja o človeku. V 19. stol. se pojem življenja ni mogel oblikovati drugače kot v nasprotju z duhom.[35] Scheler je razvil tudi psihološki koncept človekove odtujitve, ki ga je apliciral na kapitalistični tip človeka, oz. na 'kapitalistični duh' in s tem anticipiral totalno, eksistencialistično pojmovanje odtujitve.

2.3. ARNOLD GEHLEN

Gehlen želi pojasniti strukturo človekovega ponašanja. Schelerjevo koncepcijo človeka v smislu dvojnosti telesa in duha hoče nadomestiti z enotno teorijo. Človek je pomanjkljivo bitje, ki je odprto v svet. Zato je istočasno dejavno in vzgojno bitje. Misel o tem, da se človek razlikuje od živali po umskih sposobnostih in ročnih spretnostih, je zelo stara. Najdemo jo pri Aristotelu, T. Akvinskem, Herderju, Kantu itd. Gehlenova novost je v tem, da zavrača Schelerjevo razumevanje stopnjevitosti človekovih sposobnosti od najnižjih nagonskih do višjih sposobnosti inteligence. "Človek je enotnost strukturalnih zakonov, ki obsegajo vse človekove funkcije od telesnih do duhovnih".[36] Ta princip so potrdili likovni psihologi (Koffka, Köhler, Wertheimer).

Človek je dejavne v odnosu do okolja v horizontalnem in v odnosu do sebe v vertikalnem smislu. Nesposobnost, da vzdrži v naravnih pogojih eksistence, ga sili k izumljanju vedno novih sredstev, s katerimi se ne zoperstavlja naravi, ampak jo dopolnjuje. Nesposobnosti v živalskem smislu mu omogočajo nastanek specifično človeških sposobnosti. Zelo težko pa je pojasniti ta 'dialektični skok' od živali k človeku. Na osnovi Schelerjeve teze o presežku nezadovoljstva nagonov nad njihovim zadovoljstvom je Alfred Seydel uvedel pojem 'presežka nagonov, ki naj bi prevladala v socializmu. Človek lahko črpa smiselnost svojega obstoja iz te specifično človeške presežnosti. Človek nima samo več energije kot žival, ampak jo tudi drugače usmerja. Gehlen sprejema Carrelov zakon nujnega napora v smislu nenehne dejavnosti in potrebe

---

[34] Scheler, M.: iobiden, str. 235.
[35] Landgrebe, L.: Suvremena filozofija. Veselin Masleša, Sarajevo, 1981, str. 38.
[36] Landgrebe, L.: Suvremena filozofija. Veselin Masleša, Sarajevo, 1981, str. 38.

po porabi človekove rezervne energije. Človek mora vzdržati kronični pritisk zunanjih in notranjih nalog. Človekov napor je usmerjen v oblikovanje nečesa, kar je različno od njegove zamisli. Za Gehlena je človek homo faber, njegova kultura je v izdelovanju orodja (Franklin) in ne v simbolni komunikaciji (Cassirer). Dosežke kulture ne moremo reducirati na ohranitev vrste. V takšni kulturi je nevarnost in nepredvidljivost, ker je nagonski presežek iracionalen in usmerjen včasih proti sebi".[37] Vzgoja in delo sta utemeljena v biološki naravi nagonov, v nujnosti usmerjanja energije navznoter izdelovanja produktov. Pri človeku postane "physis naloga oblikovanja".[38]

Tu se Gehlen navezuje tematizacijo volje. Že Platon in Aristotel sta videla v razumu moč vodenja (hegemonikon) strasti. Tudi Kant je videl 'kulturo vzgoje' (disciplino) v popuščanju, skrajševanju ali podaljševanju koncev nagonov v volji.[39] Človek šele na osnovi predstav o prihodnosti oblikuje sedanjost po volji, ki kroji razpoložljive nagone. Gehlenova 'prisilna kreativnost' se konča v nesvobodi zaradi tradicije, ki daje institucijam njihovo trdnost. Supek očita Gehlenu antirousseajevstvo, ker je narava in ne civilizacija kriva deformacije.

Civilizacija ga pred tem lahko reši, ker ima avtoritarne tradicionalne institucije, ki mu dajejo zunanjo oporo, stabilnost in gotovost",[40] Gehlen nasproti anarhični svobodi zagovarja moč institucij. Nagonski presežek in pretirano plastičnost človeka izvaja iz njegove nespecializiranosti. Človek je nagnjen k omahljivosti, vodljivosti, izkrivljanju, zavračanju in kaosu. Tako je človek že fizično predisponiran in disciplíniranje, trening, zahteve od zgoraj, ki izhajajo iz nujnosti dela. V tej točki Gehlen naleti na vprašanje napačne vzgoje in napačne politike dela, ki ga pa ne razrešuje. Ne vidi, da vodi njegovo izhodišče za interpretacijo amorfnega človeka v diktaturo dela, lastnine, institucij. Z biološkega (in ne samo z biološkega) vidika pomeni človekova nespecializiranost določeno obremenitev. Človek mora svoje pomanjkljive pogoje šele "samovoljno predelati v priložnost svoje ohranitve". [41] Kulturo definira Gehlen kot "celoto naravnih pogojev, ki jih je človek dejavno obvladal in izkoristil, tako da je vključil pogojno razbremenjeno pripravljenost in spretnost.[42] Popolnost in raznolikost življenja prinaša še nepričakovane izkušnje. Človek je v tem veliko bolj gibljiv kot žival. Delo 'po meri vsake vrste' je zanj tudi nevarno. Zato Nietzsche opredeljuje človeka kot 'bolno, nefiksirano žival'. Volja do moči izraža to, kar meni Gehlen s 'presežnim nagonom'. Za Schelerja je 'človek napaka življenja', kar pomeni, da je življenje nerazumno, življenjski nagon se v prekipevajočem življenju obrača zoper življenje samo. Za Schelerja duh reče življenju 'ne'. V težnji po čim intenzivnejšemu življenju naleti človek na svoje meje. Zato se vsak antropolog sreča s samozanikanjem življenja. (Samo)afirmacija se prevesi v (samo)negacijo. Teza o človekovi odprtosti v svet ni samoumevna. Implicira svojo temno stran zapiranja človeka vase, kar smo videli pri tematizaciji zaprtih kultur in ideologiji. Univerzialni dinamizem najintenzivnejšega in najpestrejšega načina življenja sloni na naturalistično-biologističnih kriterijih. Pri Nietzscheju in Guyauju opazimo, da se človekovo intenzivno iskanje smisla in reda življenja sprevrača v svoje nasprotje. Za M. Guyauja človekov občutek za izpolnjevanje zakona ni povezan z njegovo obliko,

---

[37] Gehlen, A.: ibidem, str. 365.
[38] Gehlen, A.: ibidem, str. 370.
[39] Gehlen, A.: ibidem, str. 371.
[40] Supek, R.: Pogovor v knjigi Gehlen,A.: Čovjek, str. 449.
[41] Gehlen, A.: ibidem, str. 35.
[42] Gehlen, A.: ibidem, str. 37.

ampak s čutno-materialno vsebino. Upoštevanje zakona zaradi zakona je po njegovem podobno zapornikovim obračanjem ročke v angleških zaporih zato, da bi se obračala.

Človek svojo presežnost uveljavlja kot konkurent življenja na zemlji in samemu sebi. Antropologi opredeljujejo človeka tudi kot vprašanje in ne le kot odgovor, ker je s stališča drugih živih bitij nedoločen, s svojega lastnega vidika je pa popolni stroj oz. avtoregulativno določen. Mesto človeka v kozmosu je vprašljivo, kar označuje Plessner z ekscentričnostjo. Tudi za Gehlena človek spoznava stvari tako, da jim nasprotuje, kar je izaz njegove pred-metnosti (Gegen-stand). Zato razbremenitev (Entlastung) od instinktivne določenosti nima predvsem pozitivnih posledic, ker 'pokončnosti človekove hoje' ne išče v njem samem, ampak negativne v institucijah, ki oblikujejo v človeku navade in trdnost značaja. Cil odprtosti ni 'biti v svetu', ampak omejevanje odprtosti bivanja v svetu. Človekova plastičnost postane upogljivo prilagajanje za 'represivno civilizacijo' (Marcuse) in odklonitev avtentične možnosti, da bi živel zase in odgovarjal za svoje odločitve.

Avtoriteta in hierarhija sta bili za Comta sredstvi za brezpogojni primat družbe nad posameznikom, kar pomeni sociokratijo kot nadomestek srednjeveške teokracije. Značilnosti konservativnega tehnokratizma najdemo pri A. Gehlenu, H. Schelskem, J. Ellulu. Po Gehlenu je človek vedno bolj nesvoboden, kolikor bolj sledi idealom samoopredelitve in samopotrditve. Trajnost institucij je vrednota po sebi nasproti posamezniku. Institucije imajo avtonomno zakonitost, ker predpostavljajo pripravljenost posameznikov na dolžnost in žrtve. Doba prosvetljenstva je končana, prišli smo v posthistoire-postprosvetljenstvo (Counotov izraz). Gehlenov nauk o 'prisili stvari' je podoben Schelskyjevi zakonitosti stvari. Kriza družbe naj se razreši s stabilnostjo družbe s pomočjo znanosti in tehnike. Tehnična država naj po Gehlenu izključi vsako ideologijo in naj teži k temu, da postane nevtralna moč, ki ji je vzor moderno gospodarsko podjetje, v katerem je izvedena popolna integracija s pomočjo delovne discipline.

2.3. HELMUTH PLESSNER

Na začetku prvega poglavja 'Stopnje organskega in človeka' opiše Plessner svoj čas takole: "Vsaka doba ima svoje geslo.

Terminologija 18. stol. kulminira v pojmu 'uma', 19. stol. v pojmu 'razvoja' in sedanja doba v pojmu življenja. Vsaka doba s tem označuje nekaj drugega. Um izraža brezčasno in splošno veljavno, 'razvoj' je to, kar je v vzponu, 'življenje' pa je podzavestno ustvarjalno, čeprav vsaka doba želi razumeti isto. Prava vsebina besede jim postane samo sredstvo, kako bi postala vidna tista globina stvari, ki omogoča, če se jo zavedamo, smisel in globino vsakega človeškega dejanja".[43] Odrešilno deluje določena beseda tedaj, če opravičuje dobo, ki jo reflektira v sebi.

Racionalizem ni žel nikoli toliko navdušenja kot tedaj, ko se je zoperstavljal fevdalizmu. Evolucijski razvojni nauk je bil najplodnejši v boju zoper patriarhalno ureditev. Podoba napredka pa je začela bledeti zaradi "utrujenosti od civilizacije z dvomom v ustvarjalni smisel socializma".[44]

---

[43] Plessner, H.: Stupnjevi organskog i čovjek, Uvod u filozofsku antropologiju, Veselin Masleša, Sarajevo, 1981, str. 32.
[44] Plessner, H.: ibidem, str. 32.

Življenje, je onkraj dobrega in zla, onkraj boga, države, narave in zgodovine. Človek živi hkrati kot subjekt in objekt. Tudi Plessener skuša definirati življenje onkraj kartezijanskega dualizma. Človek nima središča v naravi, ampak si ga mora umetno ustvariti z delom in mišljenjem. Plessnerjev namen je v rehabilitaciji "bioloških pogojev življenja" in v "vključitvi zgodovine v biološko preteklost".[45] Ekscentričnost je "dvojni aspekt človekoveg eksistence kot fizičnega telesa".[46] To pomeni osnovo za razumevanje "končnosti, zgodovinskosti in odprtosti resničnega časovno-prostorskega bistva človeka".[47] Ekscentričnost omogoča 'realnost skupnega sveta'. Plastičnost je 'nestalnost stalnega', 'pravilna nepravilnost', iracionalnost in spontanost, tj. ekropičnost, pozicionalnost, ki je v "imanenci in transcendenci telesa, procesualnosti, dokončevanju nedokončanosti, asimilaciji in disimilaciji itd".[48] Specifičnost človekove ekstence je v njeni konfliktnosti. "Ravnina, na katero se mora človek z napori in žrtvami vzpenjati, ravnina duhovnega delovanja, ustvarjalnega dela, triumfa in porazov, se križa na ravni njegove telesne eksistence.[49]

V tem vidimo univerzalno bipolarnost človekovega življenja, ki je izražena v Heglovem jeziku kot 'posredovana neposrednost', iz splošnih značilnosti zvaja Plessner specifične značilnosti čovekovega življenja. Človek mora iz sebe napraviti "kot ekscentrično bitje v ravnoteju, je brez mesta, časa, stoji v niču, konstituiran je brez doma in mora v sebi najti to ravnotežje. Rezultati dejavnosti se morajo oddvojiti od procesa dejavnosti. Smisel vzpostavljanja ravnotežja je v tem, da je eksistenca istočasno v drugi naravi".[50] Podobno kot Gehlen, trdi tudi Plessener, da človek živi le tako, da upravlja oz. vodi svoje življenje. To pomeni, da življenje ni golo trajanje. Za Plessnerja se človek želi znebiti neznosne ekscentričnosti in kompenzirati polovično formo svojega bivanja s stvarmi, ki so težke, da odtehtajo težo eksistence".[51] Smisel človekovega iskanja je v identiteti njegove pozicionalne forme in strukture realnosti. V tem je identiteta bistva in bivanja ali srečanje človeka s stvarmi kot tudi antropološki zakon posredovanja neposrednosti, ki dopolnjuje zakon naravne artificialnosti. Odnos med subjektom in doseženim objektom je izpolnitev, ki lahko tudi izostane. Vprašanje pa je, ali s tem ne izostane tudi smisel, identiteta in zakonitost.

Plessnerjev namen je, da se razvoj človekovih duhovnih sposobnosti in razvoj zgodovine vključi časovno in prostorsko v biološko preteklost. Pri tem skuša preiti okvire Dilthejeve in Husserlove filozofije. Človekova zgodovina je kontinuirana diskontinuiteta ekspresivnosti, tj. izraznosti človeka v njegovih delih, ki ni niti popolna izpolnitev niti Sizifovo delo. Svoje mesto človek postavlja in odpravlja in zato ne ve, katera dejanskost odgovarja njegovi ekscentričnosti. Podobno kot Scheler, tudi Plessner meri, da religija človeku da uteho, ki mu je ne moreta dati niti zgodovina niti narava.

Plessner s stališča pluralizma kultur kritizira Heideggrovo apriorno antropologijo. Obstajajo tudi drugačne oblike izkustva, kot je zahodnoevropsko. Vprašanje je, kako je možno vzajemno določiti skupno formo bivanja različnih kultur. V tem je problem

---

45 Plessner, H.: ibidem, str. 57.
46 Plessner, H.: ibidem, str. 360.
47 Starčević, A.: Plessnerova filozofska antropologija. Ekscentrična pozicionalnost čovjeka, pogovor za delo: Plessner, H.: ibidem, str. 495..
48 Glej poglavje 'načini opstajanja životnosti' v delu Plessner,H.: ibidem, str. 168-236.
49 Plessner, H.: ibidem, str. 379.
50 Plessner, H.: ibidem, str. 379.
51 Plessner, H.: ibidem, str. 392.

odgovornosti, ki jo človek občuti pri relativiranju lastne izkušnje sveta. Marxovi antropologiji očita 'eshatologijo', ki izhaja iz teorije odtujitve dela. Zato Plessner polemizira proti tej teoriji. Meni, da delo za strojem ne napravi človeka na nujen način za stroj. Če bi človek de facto postal stroj, odkod naj bi izhajal njegov protest. Plessnerjeva kritika teorije odtujitve pa ni prepričljiva, ker prizna razliko med opredmetenjem in odtujitvijo hkrati s tezo, da mehanizacija dela pomeni deformacijo. Plessner pa upravičeno zavrača dogmatski marksizem, ko meni, da je razvoj industrije pokazal, da ni konca zgodovine. V delu 'Homo absconditus' trdi, da "eshatologija dialektičnega materializma ne more danes več najti zaslombe v odmiranju kapitalizma, primarni teoriji akumulacije in teorije o osiromašenju".[52] Zanimiva je Plessnerjeva trditev, po kateri se socialna prisila dela še poglablja, ker je delo izgubilo obremenjuč značaj. Zato se "od družabljanja sredstev za proizvodnjo ne more pričakovati odločujočega prodora k svobodi".[53] M. Muhović ocenjuje Plessnerjev argument proti Marxovi teoriji alienacije, ki je v tezi, da se 'jaz posvarim, če se odrečem lastništva ali razpolaganja s svojo osebnostjo, kot nemerodajno in nekorektno stališče.[54]

Povratek iz odtujitve je za Plessnerja iluzorična, ker človek zaradi svoje ekscentričnosti nima doma. Marksizem se po njegovem ne more odreči ideje o možnosti zgodovine, če ne želi zapustiti svoje interpretacije delitve dela. Plessner navaja kot argument proti odtujitvi, da človek ni nikoli zapustil sebe. Nobena vrsta dela ga ni oropala njegovih možnosti".[55] (Samo)odtujitev je le fikcija. Človek je ireduktibilno bitje. Ne smemo ga reducirati niti na namensko delovanje. Danes ne ve več, za kaj je sposoben. Vsak redukcionizem za bit jezika in na delovno bitje nosi v sebi slepilo za njegovo odprtost. Namesto koncepta odtujitve ponuja Plessner koncept absolutno odprtega, odsotnega in skritega človeka. Ekscentričnost je samo prirojena shema, ki jo človek skuša realizirati z različnimi delitvami dela ali glede na spremembe v naravi dela. Človekov glavni cilj je iskanje ravnotežja. V tem je njegova najtežja življenjska naloga. Kultura ne nastaja zaradi hipertrofije nagonskega življenja ali tendence po vzponu življenja v smislu volje do moči, da bi bili več in nad, ampak zaradi zahtev in vrednot, da nekaj postane in se z nečim identificira. Kultura zanj ni nadkompenzacija, sublimacija na osnovi potlačitve, kot je za Nietzscheja, Simmela, Adlerja in Gehlena. Plessnerjeva antropologija je aktualna po tem, da poudarja enotnost človeka v svetu. Ekscentričnost je dvoje v enem: obrnjenost človeka navznoter in navzven v smislu preseganja empirizma in idealizma.

Za Plessnerja imata delo in vzgoja artificielno (umetno) podlago. Po nedoločenem izhodišču je človek za Plessnerja podobno kot pri eksistencialistih bitje, pri katerem je eksistenca pred esenco. Bistvo je brez posebnega smotra in šele nastaja. Svoboda od nečesa še ni svoboda za nekaj. Pri Plessnerju prevladuje prva, ki pa ne more utemeljiti smotrnosti organiziranega vzgojnega procesa, ki predpostavlja ponovljivost in neponovljivost izborov za nekaj ali nekoga. Za Plessnerja je človek atopično bitje, ki je "brez mesta, brez časa, postavljen v nič". Odtujitev dela ni v tem, da se človek docela ne

---

[52] Plessner, J.: Homo absconditus, cit. po Pogovoru Sarčevića v delu Plessnerja, H.: ibidem, str. 467.
[53] Plessner, H.: ibidem, str. 467.
[54] Muhović, M.: Marksizam i antropologija, Marxova antropologija i savremena filozofska antropologija, Svjetlost, Sarajevo, 1987, str. 112-113.
[55] Plessner, H.: ibidem, str. 466.

spozna ali da ne izkoristi vseh svojih možnosti. Odtujitev je v tem, da človek ne obvlada pogojev svoje eksistence v humanističnem smislu.

Kaj je prej - ekscentričnost ali delo? Ekscentričnost sama nima zgodovine, kar pomeni, da nakazuje nepresežnost človekove bipolarnosti in ireduktibilnosti kategorij življenja druge na drugo. Ni jasno, v čem je pozitivni smisel zakona artificielnosti. S človekovim (ob)delovanjem stvari postajajo artefakti. Človek je kljub temu in prav zato sam zase polivalenten, hkrati pa tudi skrit. Plessner zanika človeka kot teleološko bitje. Današnja instrumentalizacija ciljev sicer problematizira človeka kot teleološko bitje, zato pa ni vprašanje postavljanja ciljev nič manj pomembno kot v preteklosti, kot bomo videli pri Blochu, je pa bolj občutljivo. Negirati človekovo teleološkost za ceno absolutne svobode je absurdno, ker takšna svoboda vodi zlahka v teror. Za Plessnerja vsak zgodovinski cilj pomeni ostanek Heglovega idealizma tudi v marksizmu. S tem si pa Plessner zapre pot do ustvarjanja nove ideologije kot sinteze vzhodne in zahodne kulture, kar pa je zgodovinski cilj. Ta sinteza ni možna brez človekove osvoboditve od odtujenih pogojev dela.

ERNST BLOCH

Medtem ko je Scheler skušal najti izhod iz krize civilizacije v idealizmu duha, pa E. Bloch definira "novi materializem kot tisti (materializem-op. NB), ki se ne razume v odnosu do človeka le kot vprašanje in svet kot iskan odgovor".[56]

Bloch je metaforo pokončne hoje človeka prevzel od Kanta in jo je drugače tematiziral. Pomeni mu ne le etično dostojanstvo, ampak tudi upanje, ki ga človek neomajno izvojuje nasproti tendencam brezupa. Pokončna hoja mu pomeni odpiranje možnosti svobode, apel za solidarno skupno življenje in za "možnost socialistične človečnosti",[57] za tak cilj se mora mišljenje preusmeriti iz preteklosti - kritike anamneze v prihodnost. Logika predikativnega računa v simbolnem zapisu S=P se preusmeri na S še ni P, ki ustreza še nezavednemu in še nebivajočemu. Za Blocha je človek najkasneje nastalo bitje na zemlji, vendar nedovršeno. Gehlen in Bloch se strinjata v tem, da je človek pomanjkljivo, instiktivno šibko bitje, ki kompenzira svojo šibkost z nadomestki, tako da predeluje zunanjo naravo v notranjo. Človekova narava se razvija kot kultura. V nasprotju z Gehlenom Bloch trdi, da zgodovina prinaša humanizem (podobno kot Herder). Bloch vidi v nenehnem prekoračevanju meja samorealizacijo človekove narave.

Za Blocha pa je rešitev problemov današnje civilizacije možno, ni pa gotovo. Meni, da človekov obraz še ni viden, zato človek išče odgovore pri vzorih. (Experimentum mundi) Bloch ne opredeljuje svobodo kot odsotnost ovir-prostost, ampak kot premagovanje ovir, ki jih njegovi predhodniki označujejo kot meje ali nujnost. Ortopedija pokončne hoje je v tehničnih pripomočkih, nadomestkih v mišljenju, delu in jeziku, vendar predpostavlja pot do originala kot telosa tega, kar je na poti pridobljeno (Er-fahren), izkušeno. Pokončna hoja ni naravno dana. "Želena vsebina ni sreča, ampak

---

56 Cit. po referatu W. Schmied-Kovarzika: Uspravni hod nasuprot barbarstvu i apokalipsi, Filozofska istraživanja 21. god. 7, Zagreb, 1987, str. 367.

57 Gehlen, Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln-Zeitschrift für kulturphilosophie 1. 1935, cit. po. Filozofska istraživanja 87/21, str. 404.

pokončna hoja, dostojanstvo, ortopedija pokončne hoje, ne pa upogibanje hrbta pred kraljevskimi prestoli".[58]

Koch je osvetlil pomen pokončne hoje za pedagoško mišljenje kot spodbudo za razvoj in podaljševanje (izpopolnjevanje) človekovih sposobnosti. Pri naravnem pravu razlikuje Bloch med 'normo agendi' in 'facultas agendi', ki je pravica do koalicije, do stavke, do revolucije. Norma agendi vsebuje le to, kar ni prepovedano kot pravo, in tega je zelo malo".[59] Razvoj sposobnosti je potreben za podružabljanje prava in nastop proti vsemogočnosti agentov objektivnosti. Pedagogika bi se zavzemala za svobodo in za novo kvaliteto medsebojnih odnosov. Vzgoja bi bila usmerjena na zgodovinsko namestitev človeka. Često najdemo pri Blochu in Brechtu izraz: "Model se preizkuša, s postopki se dokonča, prej pa se eksprimentira z alternativami: tako ne gre, morda gre tako, tako je bolje".[60]

Po Kochovi izhajajo iz Blochove filozofije naslednje metode in oblike pedagoškega dela: trenirati, prikazati, konstruirati realne modele, omogočiti plastičnost novih, izvesti vaje in eksperimente najbolj različnih vrst, laboratorijsko delo, rekonstruirati, kombinirati, potovati, montirati, potovati, odkrivati, dešifrirati, razumeti mišljenje v imanenci kot v transcendenci itd.[61]

Takšen kreativen pristop k pedagoškemu delu je podoben eksperimentom v gledališču, modelom samovzgoje posameznikov ali kolektivov, kar je G. Jungk imenoval 'delavnica prihodnosti'. Blochov cilj je v tem, da v sedanjosti dešifrira možnosti, ki so v njej. Dom zanj ni zemljepisna točka, ampak proces napredovanja, ki na vsaki doseženi stopnji doseže nove pobude delovanja. Bloch in Brecht menita, da je zvijačnost znanje o tem, kako s prikritimi sredstvi doseči cilj. V tem je skrita prekoračitev danega.

Metafora pokončne hoje ni zastarela s stališča še nerealizirane možnosti. Je oznaka za upanje v presežnost dosedanjih slabosti in negativnih posledic industrijske civilizacije, ki z masko svobode prikriva različne oblike izkoriščevanja. 'Homo absconditus' je za Blocha skrivnost 'deus absconditus', zgodovinskih opredelitev samotranscendiranja človeka. Ta absolut upanja, možnosti terja po svoji odsotnosti pokončno hojo.

Za Blocha človek še ni dovršeno bitje, ampak je bitje odprtih možnosti, kar pomeni še nenastalo in nazavedno. Subjekt še ni predikat. Negacija je procesualna in spreminja utopijo v realno stanje, v stanje nedokončnosti.[62] Svet ima lastnost eksperimenta kot laboratorij možnosti. Dialektika je lok med utopijo in materijo. Pojem človeško-humanega je za Blocha povezan s pojmom konkretne utopije in 'vzravnane hoje'. Sintagma še ne-bit izhaja iz Heglove določene negacije. "Da bi funkcioniral dialektično, nič ne sme biti prepuščen samemu sebi, mora biti dojeto s tendenciozno protipotezo".[63] Hudič je sam zase enolična figura kot neznosno, nesmiselno trpljenje (Tantal-nič), ki vodi v pogubo. Hudič simbolično uniči seme, ki ne vzklije, npr. izid 30-letne vojne. Dionizično veselje volje do življenja prehaja temne sence nacističnih taborišč. Blochovo spoznanje je, da se učimo upati na domišljije, ki načrtuje bistveno novo v prihodnosti za

---

58 Veljak: Zastarjelost ispravnog hoda, ibidem, str. 439 (J.von Kemsko).
59 Koch, G.: Zabilješke uz pokušaj eksprimentalne pedagogije ispravnog hoda, ibidem, str. 481.
60 Koch, G.: ibidem, str. 487.
61 Koch, G.: ibidem, str. 487.
62 Bloch, E.: Temeljna filozofska pitanja, uz ontologiju još nebitka, predavanje i dvije rasprave, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 16.
63 Bloch, E.: Ibidem, str. 53, 54.

razliko od ponavljanja istega v bodočnosti. V tem je razlika med abstraktno in konkretno utopijo. V konkretni utopiji ni mesta za shematiziranje, birokratiziranje in izkrivljanje, kar je sicer predmet negativnih utopij. Bližnji cilji vodijo samo v pozitivizem, analiziranje in empirizem in zato ne pomenijo nič brez daljnih ciljev. Bloch se zavzema za integracijo bližnjih in daljnih ciljev. Daljni cilji preprečujejo, da bi doseženo stanje razvoja motrili kot dokončno. Bloch meni v knjigi 'Slovo od utopije?', da za doseganje človeka vrednega življenja ni bilo nikoli dovolj konkretnih utopij. Iz zgodovine utopij se lahko naučimo, kako se postavljajo daljni cilji. Koliko naporov je bilo potrebnih, da se ohrani človeški rod, je razvidno iz daljnih ciljev. Negacija utopije je negacija upanja. Upanje je racionalno jedro utopije. Blochova diagnoza je, da človek še ne hodi pokončno, ker je v njem precej nezavednega in nenastalega. Brez produktivne domišljije ne moremo biti uspešni v bojih za daljne cilje. Šele pričakovanje realizacije daljnih ciljev mobilizra energijo zanje. Brez tega se ne moremo iztrgati dominaciji anamneze (predstavnika teorije anamneze: Platon, Hegel). Kapitalistični način proizvodnje abstraktno zanika preteklost, s tem pa človeka (ne)hote oropa množnosti, da bi iskal prihodnost v preteklosti. Atomska bomba predstavlja simbol uničenja vsake tradicije. Kako ustvariti sintezo spomina in anticipacije? Bloch to poskuša v svojih delih. Potrebno je gojiti procesno domišljijo, ki vzpostavlja povratno zvezo s tradicijo, ne da bi jo shematiziral. Zaradi pomanjkanja zveze s tradicijo spreminjamo naravo v sredstvo in s tem v puščavo. Naloga umetnosti je, da napravi naravo spet domačo, zato da ji vrne kvaliteto in vsebino. Ni res, da bi narava govorila v jeziku matematike. Njen specifični jezik, ki ji daje smoniklost, je poetičen. Umetnost omogoča človeku ponovno najdenje in spoznanje samega sebe v smislu nastanka tega, kar še ni bilo, a je bilo mišljeno, planirano. Vsi elementi za boljši svet so že dani, potrebno se jih je le zavedati, da bomo imeli dejansko.

Če nas po Blochovi tezi nuja uči misliti[64], nastane vprašanje, katera nujnost vodi k ozaveščenju človekovih kreativnih možnosti. Kot Hegel, tudi Bloch meni, da je svoboda v premagovanju nujnosti v smislu odstranitve določenih ovir, ki so v nevednosti, pomanjkanju, potrebi. Ne gre samo za sprejemanje in prilagajanje nujnosti, ampak za njeno transformacijo. Kako Bloch presega koncepcijo svobode kot obvladovanja narave, ki je znotraj relacije gospodarja in hlapca? Človek je Mangelwesen - pomanjkljivo bitje, svet pa je nedovršen. Hkrati s samoohranjevanjem se dogaja tudi samorazširjanje človeka - kar pomeni, da se z zadovoljitvijo starih pojavljajo nove potrebe. Človek je anticipacijsko in utopično bitje možnosti, ker teži k nečemu, kar še nima. V teleologiji delovnega procesa niso postavljene meje z eksperimentirajočimi anticipacijami in formirajočimi modeli. V svetu človek išče korelat svojim težnjam. Bloch zastopa konkretno-utopijo tehnike, v kateri je narava subjekt, ki se ji do določene meje podreja človek kot subjekt. Konkretna utopija nastane takrat, ko izgine iz zgodovine usoda, nujnost. Še-ne označuje tendenco sveta v smislu naturalizma-humanizma. Samo utopično pozitivna zavest se povezuje z objektivno možnim. Nenajdeno in nerazrešeno je utopična entelehija. Cilj je potrebno najti v "horizontu tradicije in ne v njenih katakombah".[65] Ustvarjanje sveta izhaja iz 'ens imperfectissimuma'. Odtod izhaja Blochova teza, da začetka še ni, da je alfa viden šele iz zvestobe cilju kot novuma.[66]

---

[64] Bloch, E.: Tübingenski uvod u filozofiju, Nolit, Beograd, 1966, str. 34-36.
[65] Bloch, E.: Temeljna filozofska pitanja, str. 82.
[66] Bloch, E.: ibidem, str. 82.

Rezultat človekove svobode pri Blochu niso institucije kot pri Gehlenu, ampak je nekaj, kar je potrebno šele najti v horizontu tradicije na nepozitivistični in antitehnokratski način. Svoboda ni le v izbiri, ampak v svobodi za drugega in za drugo svobodo. Svoboda je v človekovi odprtosti in v tem je njen komunikacijski smisel. Zato družba izrazi svoj odnos do prihodnosti s postavljanjem ciljev. Za nas je E. Bloch poučen v tem, ko pravi, da naj bi se človek šele naučil postavljati daljnoročne cilje in ohranjati sintezo oz. ravnotežje med daljnoročnimi in kratkoročnimi cilji. Za postavljanje in realizacijo daljnoročnih ciljev pa je potrebna produktivna domišljija in ne neproduktivna in ne nazadnje etika ustvarjalnega dela.

LITERATURA

1. Bloch, E.; Temeljna filozofska pitanja. Veselin Masleša, Sarajevo 1978.
2. Bloch, E.; Tübingenski uvod u filozofiju. Nolit, Beograd, 1966.
3. Bodrogvari, G.; Negacija i humanitet. Radnički univerzitet Veljko Vlahović, Subotica, 1977.
4. Fink, E.; Osnovni fenomeni ljudskog postojanja. Nolit, Beograd, 1984.
5. Finley, I.M.; Antična ekonomija. ŠKUC, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1987.
6. Gehlen, A.; Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu sa pogovorom Rudija Supeka, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974.
7.Gehlen, A.; Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln-Zeitschrift für Kulturphilosophie, I. 1935, cit. po Filozofska istraživanja, Zagreb, 87/21.
8. Gourinat, M.; De la phiolosophie, 2. Tome, Hackette, Paris, 1969.
9. Heidegger, M.; Kant i problem metafizike. Mladost, Beograd, 1979.
10. Južnič, S.; Antropologija, DZS, Ljubljana, 1987.
11. Koch, G.; Zabilješke uz pokušaj eksperimentalne pedagogije ispravnog hoda. Filozofska istraživanja, Zagreb 87/21.
12. Krings, H.; Fragen und Aufgaben der Ontologie. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954.
13. Landgrebe, L.; Suvremena filozofija. Veselin Masleša, Sarajevo, 1981.
14. Makarovič, J.; Kritika krščanske ljubezni. Založba Obzorja, Maribor, 1988.
15. Marx, K., Engels, F.; Nemška ideologija v Izbrana dela v petih zvezkih. 2. zvezek, CZ v Ljubljani, 1971.
16. Milić, V.; Sociologija znanja. Veselin Masleša, Sarajevo, 1986.
17. Muhović, M.; Marksizam i antropologija. Marksova antropologija i savremena filozofska antropologija. Svjetlost, Sarajevo, 1987.
18. Plessner, J.; Stupnjevi organsko i čovjek, uvod u filozofsku antropologiju. Veselin Masleša, Sarajevo, 1981.
19. Petrović, G.; Filozofija i marksizam. Naprijed, Zagreb, 1976.
20. Posthast, U.; Die Unzulänglichkeit der Freicheitsbeweise. Zu einer Lehrstucken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht, stw. Frankfurt am Main, 1987.
21, Požarnik, H.; Alternative. Univerzitetna konferenca ZSMS, Ljubljana, 1985.
22. Pražić, A.; Reč o slobodi. NIRO Mladost, Beograd, 1978.
23. Scheler, M.; Erkenntnis und Arbeit, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1977.
24. Scheler, M.; Položaj čovjeka u kozmosu. Čovjek i povijest, Veselin Masleša, Sarajevo, 1960.
25. Schmied-Kovarzik, W.; Uspravni hod nasuprot barbarstvu i apokalipsi. Filozofska istraživanja 21. god. 7, Zagreb, 1987.
26. Senc, S.; Grčko-srbohrvatski rječnik za škole. ITRO Naprijed, OOUR Izdavačka djelatnost, Zagreb, 1988.
27. Sergejev, D.; Otuđeni čovjek. Teorija alienacije u tradiciji i suvremenoj misli. Školska knjiga, Zagreb, 1988.
28. Trstenjak, A.; Oris sodobne psihologije, I. Teoretična psihologija, Obzorja Maribor, 1969.
29. Veljak; Zastarjelost ispravnog hoda. Filozofska istraživanja (J. von Kemsko). Filozofska istraživanja. Zagreb, 1987/21.
30. Weizsäckjer, C.F.; Der Garten des Menschen, Beiträge zur geschichlitchen Antropologie. C. Hanse Verlag, München, 1977.

Semantika in teorija terminologije v znanosti

Diskusija

FRANC PEDIČEK

UVOD

V prispevku Tri temeljne podmene za teorijo terminologije v znanosti (objavljen v zborniku Razprave Filozofske fakultete, Slovenski jezik 2, Ljubljana 1989), je bila ponudena misel o samostojnem položaju semantike v odnosu do lingvistike.

Razprava o tej podmeni (zapisana na osnovi diskusije na posvetu post festum!) ni bila sprejeta v navedeno zborniško objavo. Zaradi tega naj bo sporočena na tem mestu, saj sestavlja skupaj z objavljenim prispevkom integralno tematizacijsko celoto.

Med podanimi tremi podmenami je gotovo najbolj vprašljiva tista, ki semantiko vidi zunaj lingvistike.

To pa zahteva:

a) pojasnitev odnosa do lingvistike,

b) pojasnitev sintagme "znanstvena semantika in semiotika".

DISKURZ

K a)

Naj poskušam na to vprašanje odgovoriti s (svojega!) teoretsko-terminološkega pogleda. (Ta je gotovo lahko povsem zmoten, vendar more biti tudi kot takšen ploden za terminološkega teoretika, ki bo podobno pahnjen v to vprašanje!)

Ponovim naj, da mi gre pri odgovarjanju na to vprašanje zgolj za teoretsko-terminološko razčlenjevanje in pojasnjevanje navedenega odnosa.

Izhodiščni teorem, na katerega vežem svoj izčlenjeni odgovor, je tisti o strukturnem modelu znanosti. (Glej: K terminologiji v naši znanosti o informacijah, Jezik in slovstvo, Ljubljana, 5/1977/78, str. 155-159, in, 7-8/1977/78, str. 354-356!). Vsaka znanost se namreč pojavlja in uresničuje (se mora pojavljati in uresničevati!) na naslednjih strukturnih ravneh: logos ali teorija, episteme ali empirično poznavanje oziroma znanje (veda), tehne, pragma in praksis.

Določena znanost je strukturno dograjena in polno razvita, ko je izoblikovana in ko se potrjuje na vseh svojih navedenih sestavnih ravneh od logosa do praksisa. Dokler se pojavlja le na eni ali drugi tej svoji sestavni ravni, je še vedno v razvojno procesnem oblikovanju, pa tudi če ima za seboj še tako dolgo in slavno zgodovino.

Pomeni, nobena znanost se ne more dovolj in neoporečno samopotrjevati v družini drugih znanosti, če/dokler se zadržuje le na eni ali drugi izločeni sestavni stopnji s celovitega strukturnega korpusa znanosti. Vsaka znanost se mora namreč dosledno razvijati in mora biti plodno uresničevana na vseh navedenih sestavnih ravneh.

Razumljivo in značilno je, da se je mnogo znanosti začelo iz čisto praktičnih človekovih potreb (npr. ob znajdevanju v naravnem fizisu; ob količinskem razporejanju predmetov in pojavov ter ob ugotavljanju njihovih odnosov; ob vzgojnem oblikovanju mladih rodov itd.) najprej na ravni in v vlogi človekovega pripomočka, določenega "orodja". Tako se je tudi iz človekovih potreb po ugotavljanju in preučevanju besed in njihovih razmerij v jeziku ter posameznih pomensko-sporočilnih zvez ter leg razvila in utrdila lingvistika.

Skupna razvojno-strukturna značilnost teh znanosti je, da se gibljejo na znanostno-strukturni ravni tehne, a njihova znakovna posebnost je običajno, da jih označuje pripona "-ika".

Danes je mogoče ugotavljati, da so nekatere teh znanosti z ravni tehne zelo agresivne, kar je nemara posledica napadalnega tehnološko-pragmatičnega duha zadnjega stoletja. Posebno s svojimi "izvedenkami" v psihologiji, sociologiji, politologiji in tudi pedagogiki ni danes lingvistika nobena izjema glede tega. Reči je celo mogoče, da prevzema v zadnjem obdobju mesto nekaterih družboslovnih ved, ki so bile pred časom na prvi tej frontni črti!

Do tod vse lepo in prav! Toda raven tehne je le ena od strukturnih ravni celotne in vsake posebne znanosti. Mnoge današnje tehnološko-tehnične znanosti se tega globoko zavedajo, zaradi tega so si že razvile ali pa pohitreno in skrbno iščejo svoj logos, svojo teorijo, to je "misel" o bistvu pojava, procesa, odnosa, funkcije, ki jim je preučevalno-spoznavalni predmet. Tiste znanosti pa, ki so se rodile na stopnji episteme ali celo v okviru logosa, pa pohitreno in skrbno iščejo svoje ravni tehne, pragme in praksisa.

Pomeni, gre za razvojni čas v znanostih, ko je vsaka od njih postavljena pred nujno in odločilno razvojno nalogo, da se razvije in dogradi na vseh potrebnih strukturnih nivojih znanosti od logosa do praksisa.

Pred to neodložljivo nalogo stoji tudi lingvistika, ki je po svojem predmetu (glasoslovje, oblikoslovje, skladnja!) in po svoji legi v sestavi znanosti o jeziku v širšem globalnem pomenu znanost z ravni zadevne tehne. Seveda je to le njena ožja teoretsko-terminološka opredelitev, ki ji v ničemer ne krni njene nesporne znanstvene vrednosti in njenega bogatega razvoja ter odličnega položaja v humanistiki.

Prevedeno v ustrezno teoretsko-terminološko znakovje to le pomeni, da lingvistike po njenem terminološkem znaku ni mogoče imeti za epistemologijo jezika, to je za "logijo" jezika ali za njegov izoblikovan in razvit logos, temveč za znanstveni nauk o naravi, vlogi in odnosih besedja v jeziku (fonetika, morfologija in sintaksa!). Raven tehne je namreč v sestavi znanosti pokrita z naukom, kakor je raven logosa pokrita s teorijo. Raven episteme s sistemom empirično-raziskovalno ugotovljenih (pozitivnih) znanj ali "po-znanj" o posebnostih in posameznostih iz določenega izseka stvarnosti (veda!). Pragma z aplikacijo, ki je vselej vsebina stroke. Praksis pa z ustrezno metodiko

usmerjanja in povzročanja določenih pojavov, procesov, odnosov in funkcij v objektivni stvarnosti in subjektivni resničnosti.

Po samem teoretsko-terminološkem znaku - in le-ta naj bo tu posebno poudarjen! - lingvistika torej ni "polno" jezikoslovje, to je episteme jezika, čeprav ima opravljenega kupe tovrstnega empirično-raziskovalnega dela. Vendar, če bi hoteli biti dovolj natančni, bi lahko ugotovili, da ima kupe besedno in jezikovno empirično-raziskovalnega dela na tehnološko-tehnični in pragmatično-aplikativni ravni, manj pa ima opravljenega takšnega dela naravi, bistvu besedja, govora, jezika. Še manj sama razvija njihov logos.

Ni zaradi tega slučajno, da se ob lingvistiki danes živo in prizadevno razvija filozofija jezika, njegova logika in gnoseologija. Pa psihologija, sociologija in antropologija jezika, (katere vse želi današnja lingvistika enostavno razglasiti za svoje vsebne discipline!). Vsa ta znanstvena področja iz svojih samostojnih znanstvenih položajev v resnici zapolnjujejo praznino logosa in episteme lingvistike, medtem ko si le-ta danes tematsko globi in razširja svoj obravnavni prostor s psiholingvistiko in svojo različno lingvistično pragmatiko.

Določene razvojne stopnje je takšno nadomeščanje raziskovalno ne dovolj "pokritih" strukturnih ravni v določeni znanosti dopustno in bolj ali manj razumljivo. Toda za razvoj njene identitete oziroma za potrjevanje njene imanence in avtonomnosti razvojno sporno.

Pomeni, prej ali slej se bo tematsko-raziskovalno in teoretsko-terminološko tudi lingvistika morala spoprijeti z nadaljnjim vsebnim razvijanjem in oblikovanjem svojih strukturnih ravni logosa in episteme, na katerih je ostala najbolj nezaposlena, nezasedena oziroma vakantna. Načelo interdisciplinarnosti in transdisciplinarnosti bo pri tem gotovo temeljni uresničitveni zahtevek. Razvoj pa bo prinesel tudi ustrezni znak za znanost o logosu in episteme jezika (morda bo oživel znak "glotologija", ali pa opozoril na znak "lingvologija"!).

K b)

Drugi ugovor zadeva trganje semantike iz zatrjevane in priznane imanentne vsebnosti v lingvistiki.

Najprej je treba ugotoviti, da je tudi semantika kot znanstvena disciplina s strukturne ravni tehne. Mogoče je ta okoliščina botrovala tako tesni zvezi med obema od vsega začetka, to je od rojstva bréalske in reisingške do saussurjanske semantike.

Toda, kakor je lingvistika znanstveni nauk o besedju, govoru ter jeziku, tako je semantika znanstveni nauk o pomeni znakov, to je besed, medtem ko je mogoče imeti semaziologijo za logos in episteme te snovi.

Znak semantika prihaja na svojem etimološkem dnu iz starogrškega "sēma, -atos" s pomenom znamenje, znak, sled, geslo, povelje, pečat, slika, podoba, pismenka, zastava, grobišče. Je pa izvedenka iz glagola semāino s pomenom označujem, dam znamenje, zapovedujem, javljam, sporočam, razlagam. (N.B. - A. Doklerjev Grško-slovenski slovar (1915) nima znaka "semantikós", na katerega se semantiki sklicujejo!)

Torej lingvistična semantika s teoretsko-terminološkega vidika ni znakoslovje, še manj pomenoslovje pleno sensu, temveč je znanstveni nauk "o besednih znakih, njihovih oblikah in skupinah kot nosilcih določenega pomena ali smisla, to je kot sredstev za označevanje določenih predmetov, pojavov in odnosov materialnega in psihičnega sveta."

Toda danes ob terminološkem znaku "semantika" ne gre več samo za besedne oziroma jezikovne, to je lingvistične znake (čeprav je lingvistika najdlje in najglobje razvila to svoje "znakovno pomenoslovje"!), temveč se semantika vse bolj pogosto predstavlja kot nauk tudi v vrsti mnogih drugih področij. Zaradi tega je vse več govora o medicinski semantiki, likovni, glasbeni, psihosemantiki, sociosemantiki itd. Tako je tudi upravičeno govoriti o znanstveno-terminološki semantiki, ki se pa najtesneje stika z znanstveno-terminološko semiotiko, to je z naukom o znanstveno-terminoloških "pomenih pomenov", ki jih vsebuje, nosi v sebi določen znanstveni-terminološki znak za določen znanstveni pojem.

Semiologija kot znakovno pomenoslovje in semiotika kot nauk o znakih za določene "pomene pomenov" pa ima svojo etimološko korenino v starogrški besedi "semēion" v pomenu znamenje, znak, geslo, zastava, sled, dokaz, pečat.

Že površinski pogled nam razkrije, da so navedeni znaki za "semēion" vse bliže "pomenu pomena", saj geslo, zastava, sled, pečat razkrivajo pomenskost svojega znaka in javljajo z njo svojo sporočilnost (ne z golo znakovnostjo, kakor pri "sēma"!).

Reči je potemtakem mogoče, da izvira pojmovna in nanjo oslonjena terminološka razlikovalnost med semantiko in semiotiko oziroma med semaziologijo ter semiologijo najprej iz različnih strukturnih ravni znanosti, saj gre v prvem primeru za raven tehne in v drugem za raven episteme, največkrat tesno povezano z ravnijo logosa.

Drugo nujno pojmovno oziroma terminološko razmejevanje med semantiko in semiotiko ter med semaziologijo ter semiologijo pa se pojavlja iz dveh znanstvenopredmetno različnih raziskovalnih izhodišč oziroma pogledov. Semantika oziroma semaziologija raziskuje pomene znakov, ki jih imajo in nosijo v sebi kot označenci, semiotika oziroma semiologija pa raziskuje znake za pomene, kakršne so jim jih dali njihovi označevalci.

Ali drugače, pri semantiki in semaziologiji gre za preučevanje in raziskovanje pomenov iz določenih znakov in le iz tega izhodišča za njuno "pomenoslovje"; pri semiotiki in semiologiji pa gre za preučevanje in raziskovanje znakov iz določenih pomenov in le iz tega izhodišča za njuno "znakoslovje".

Podana teoretsko-terminološka razčlenitev pojmov in znakov "semantika" ter "semiotika" nas je pripeljala do njune pomenske vsebine, kakršno je obema pojmoma in terminoma zanju priustvarila in dala lingvistika, ko pravi "Semantika je študij pomena besed, posebno njihovega razvoja in sprememb. Študij odnosa med znaki ali simboli in kar le-ti predstavljajo." Semiotiko pa določi kot "splošno teorijo o znakih in njihovi rabi v jeziku, vključujoč pragmatiko, sintakso in semantiko" (New Webster's Dictionary, 1975, str. 1368, 1370).

To ni redek pojav, ki je pač nasledek tistega rekla "Kdor prej pride, prej melje". Tako je tudi v jeziku. Kdor ustvari nek znak, ga tudi lahko prvi napolni z vsebino, ki mu je blizu. In tako je lingvistika zapolnila znak "semantika" s pomenoslovjem, a vse, kar je začutila kot nepregledno področje onkraj svojega "besednega pomenoslovja", je enostavno podarila semiotiki, ki jo je opredelila kot znakoslovje.

Vendarle obstaja podmena, da upomenjevanje teh dveh znakov nemara le ni na najbolj pravi poti. K temu govori vse več današnjih glasov, ki s to in takšno lingvistično pomensko določevalnostjo obeh niso zadovoljni in ugotavljajo vse več pomenskih in drugih neskladij v njej in izvirajočih iz nje.

Ostaja torej - ob vsej hipotetičnosti podane teoretsko-terminološke analize! - odprto vprašanje: ali ohranitev doslejšnjega pojmovalnega konsenza ali sprožitev postopka za prevpomenjenje obeh navedenih znakov.

Kakorkoli že stojijo danes zadeve okrog znakov in pomenov "semantika" ter "semiotika", je vendarle mogoče reči, da v razvijanju in preučevanju znanstvene terminologije zgolj lingvistično normiranje pomenov iz znakov, to je terminov, ni zadostno, saj je treba znanstvene pomene in njihove avtentične ter avtohtone nosilce, to je pojme, ter znake zanje, to je termine, nenehno kompetentno strokovno razvijati, dopolnjevati, čistiti in "ažurirati". To vse pa presega naravo in vlogo lingvistike, pa tudi pristojnosti njene vsebne (lingvistične) semantike.

Zaradi tega je tu treba postaviti in vključiti v ustrezno pomenoslovno in znakoslovno vlogo znanstveno semantiko in znanstveno semiotiko (mogoče: semantiko in semiotiko znanosti!).

V znanstveni semantiki gre za preučevanje in raziskovanje funkcionalnosti pomenov in znanstvenih pojmov, ki jih nosijo, vsebujejo in oznakujejo določeni znanstveni termini.

V znanstveni semiotiki pa gre za preučevanje in raziskovanje narave znakov, to je znanstvenih terminov, razvijajočih se iz določenih pomenov in njihovih nosilcev - znanstvenih pojmov.

Če je v lingvistiki, kot temeljnem nauku o besedju, govoru in jeziku, zadostna semantika, ki služi inventarizaciji in normiranju pomenov iz znakov naravnega in knjižnega jezika (in je semiotika ob tem odvečno, čeprav zanimivo "razkošje", ki se producira onkraj lingvistike!), pa v teoriji znanstvene terminologije to ne more biti tako.

V njej sta enako pomembna in preučevalno ter raziskovalno nujna tako semantika kakor semiotika, saj gre za preučevanje in raziskovanje tako pomenskosti znakov kakor znakovnosti pomenov. To je za preučevanje in raziskovanje tako pomenskosti znanstvenih terminov, kakor terminološkosti znanstvenih pojmov.

SKLEP

Gre torej za naslednji, dovolj razvidni povzetek nakazanega diskurza: Semantika kot današnje naglo razvijajoče se tematizacijsko področje ima mnogo širšo analitsko-sintetsko polje, kakor je zgolj lingvistično. Zatorej je semantika le disciplina lingvistike takrat, kadar gre izključno za področje lingvistične semantike. Kadar pa gre za semantiko znanosti v okviru teorije terminologije v znanosti, to ni, ker gre v tem primeru za samostojno in zunajlingvistično semantiko. Tako tudi v primeru medicinske, likovne, filozofske (gnoseološke), živalsko komunikacijske ter vseh drugih semantik, ki so danes vse bolj avtohtona in avtentična samostojna semantična področja raziskovanja znakov z njihovimi pomeni.

Galvano della Volpe: Poezija in zgodovina

IVAN BEZNIK

Med rokopisi Galvana della Volpeja so našli tekst, ki ga je avtor pripravljal za objavo v *Enciklopediji predstave*. V resnici je v njej objavil mnogo krajši članek z naslovom *Poetika*, v katerem povzema nekatere poglavitne pojme iz tega rokopisa, zvezek VIII, Rim 1961. Delo je izšlo posthumno z naslovom *Schizzo di una storia del gusto* leta 1971. Italijanski prireditelj domneva, da je nastalo med letoma 1956 in 1957. V srbskem prevodu ima naslov *Istorija ukusa*.[1] S svojo zgodovinsko snovjo dopolnjuje sistematično pisano *Kritiko okusa*, ki je izšla leta 1960.[2] Ta sodi med avtorjeva poglavitna estetska dela, posebej iz njegove marksistične faze, v kateri ima odločilno vlogo problem zgodovinsko-materialistične estetike, teorije literature in umetnosti.

I.

Zgodovina okusa skicira zgodovino splošnih estetskih teorij in v njihovem okviru - glede na namen, za katerega je bila napisana - posebej zgodovino poetike drame, tragedije in komedije, obenem s koncepcijami mizanscene in igre ter z vprašanji literarne in umetniške kritike.

Della Volpe začne z Aristotelovo *Poetiko* in končuje z dramsko teorijo Bertolta Brechta, za katero pravi, da je prva poetika socialističnega realizma. Z njo se končuje "boj med estetiko ustvarjalnega *raptusa*, ki sta jo *Romantik* in moderni idealizem razvila iz nauka Platona in Plotina, in estetiko *verjetnega* in racionalnega, ki so jo zastopali Aristotel, Horac, Castelvetro, Lessing in Goethe, teoretik 'priložnostne' poezije in zagovornik 'zgodovinske' inspiracije Pindarja in Manzonija..."[3]

Tako Della Volpe nakazuje in povzema dva osnovna tokova v razvoju estetskih teorij. Zagovarja Aristotela, na osnovi zgodovinskih dejstev - in v zavračanju nasprotnega toka idealizma, estetskega misticizma in romantike - daje njegovim kriterijem splošno veljavnost, zaradi katere morajo biti v modernizirani obliki tudi danes uporabni. Vplivali so na zahodno estetsko kulturo in jo še danes določajo, "celo po modernem platonizmu romantikov". Kriterij verjetnega - pravi v *Kritiki okusa* - je vsak literarni kritik vedno uporabljal in ga tudi vedno bo uporabljal namenjeno mu je, da bo preživel tudi romantično revolucijo.

---

[1] BIGZ, Beograd, 1979.
[2] *Critica del gusto*. Srbski prevod *Kritika ukusa*, Nolit, Beograd, 1975.
[3] Istorija ukusa, str. 132.

Della Volpe pravi, da je Aristotel izdelal estetsko koncepcijo poezije in umetnosti kot tistem posnemanju, ki je sinonim verjetnosti in možnosti ali racionalne (idealne) nujnosti. To koncepcijo predstavi predvsem z obravnavo Aristotelove določitve poezije v primerjavi z zgodovino, definicije tragedije, iz katere sledi pojem katarze, "tragične" (pesniške) doslednosti in pesniško (tragično) presenetljivega, "čudežnega".

Odločilen kritičen preizkus kriterijev verjetnosti, možnosti in nujnosti opravi Della Volpe z analizo Aristotelove opredelitve odnosa med poezijo in zgodovino. Citira tole mesto iz *Poetike*: "Iz doslej povedanega je tudi razvidno, da pesnikova naloga ni pripovedovati, kaj se je v resnici zgodilo, ampak kaj bi se bilo lahko zgodilo, to je, kaj bi se po zakonih verjetnosti in nujnosti utegnilo zgoditi. Zato tudi razlika med zgodovinarjem in pesnikom ni v tem, da eden piše v prozi, drugi v verzih (saj bi Herodotovo zgodovino lahko kdo prelil v verze, pa bi ne bila nič manj zgodovina kot v prozi); razlika je marveč v tem, da eden opisuje, kar se je v resnici zgodilo, druga pa, kar bi se bilo lahko zgodilo. Zato je poezija bližja filozofiji in bolj resnična kot zgodovina: poezija govori bolj o splošnem, zgodovina o posameznostih. Pod 'splošnim' razumem, če kdo opisuje, da bi človek s takim in takim značajem po zakonih verjetnosti ali nujnosti storil to in to; in ravno to je smoter poezije, imena pa so ji le nebistven dodatek. Pod 'posameznostmi' pa razumem, če na primer kdo opisuje, kaj je Alkibiad naredil in doživel. To je posebno lepo razvidno iz sodobne komedije, kjer pesniki iz vrste verjetnih dogodkov sestavijo zgradbo dejanja, nato pa dajo osebam poljubna imena... V tragediji se pesniki držijo že obstoječih imen. Vzrok je tale: Verjamemo le to, kar je mogoče. Če se nekaj ni zgodilo, potem tudi nismo pripravljeni verjeti, da je kaj takega mogoče; če pa se je nekaj že zgodilo, potem je jasno, da je to mogoče (saj se ne bi bilo zgodilo, če ne bi bilo mogoče)."[4]

V teh Aristotelovih besedah odkrije Della Volpe "protislovje". Aristotel govori o tem, da poezija prikazuje to, kar je možno, zgodovina pa to, kar se je dejansko zgodilo, obenem pa v argumentaciji, zakaj v tragediji uporabljajo stvarna imena, pravi, da je mogoče to, kar se je zgodilo, ker se ne bi bilo zgodilo, če ne bi bilo mogoče. Na ta način Aristotel tudi to, kar se je zgodilo - zgodovinske dogodke - označuje kot sodelujoče komponente prav tistega karakterja "možnosti", ki bi moral označevati razliko poezije v primerjavi z zgodovino.

Pesniki torej opevajo dogodke, ki so se dejansko zgodili. Razlog za to je v tem, povzema Della Volpe, da pesniško verjetno in možno pokažeta, da so dogodki, ki so se zgodili, možni zato, ker se na drugačen način ne bi mogli zgoditi. Vprašanje je torej, kakšna je tedaj razlika med poezijo ali tem, kar se lahko zgodi in je "splošno", in zgodovino ali tem, kar se je zgodilo in je "posebno" in slučajno. Če imajo zgodovina in dogodki, ki so se dejansko zgodili, s poezijo skupno oznako v možnosti ali v racionalni nujnosti, potem z aspekta možnosti - in verjetnosti, ki ji sledi - ni več mogoče reči, da je tisti, ki obravnava dogodke, njihov zgodovinar, temveč je njihov pesnik. Ideja *verjetnosti*, sicer zasnovana na ideji možnosti ali racionalnosti, sama po sebi ne zadostuje, da dejansko razlikuje možno-verjetno ali poezijo od možnega-tega, kar se je zgodilo, ali od zgodovine. Pri tem Della Volpe opozarja, da je ugotavljanje vzročnih zvez ali zvez verjetnosti in možnosti tudi problematični aspekt zgodovinarja. Navaja Marca Blocha, ki pravi, da je naloga zgodovinske kritike odmerjanje - doziranje -

---

[4] Aristoteles, *Poetika*, CZ, Ljubljana, 1959, IX.

verjetnega in neverjetnega. Sklep je ta, da ni filozofske - gnoseološke - linije, ki bi razmejevala naloge pesnika in zgodovinarja.

Na koncu *Poetike* je v zvezi z vprašanjem "napak", ki jih lahko zagreši pesnik, ta problem razlikovanja poezije in zgodovine kompliciran s tezo, da "namenom poezije bolj ustreza to, kar je nemogoče pa verjetno, kot to, kar je mogoče pa neverjetno". Namreč: "Morda je res popolnoma nemogoče, da bi bili ljudje taki, kot jih je upodabljal Zeuksis; toda ti ljudje so boljši kot v resnici, kajti ideal mora presegati povprečje."[5] Della Volpe razlaga, da se tu razširja koncepcija tega, v kar je mogoče verjeti (pesniško) in verjetnega v pomenu, da se čim bolj oddaljuje od izkustva in zgodovine, se pravi v pomenu skladnosti z "idealom", ki presega stvarnost. Toda iz tega ne izhaja, da Aristotel razliko med poezijo in nepoezijo utemeljuje s karakterjem "idealnosti" prve in s karakterjem "realnosti" druge, saj je tudi področje zgodovinskih in realnih dogodkov na neki način obseženo v območje možnega, idealnega ali racionalno nujnega. Takšni razlagi nasprotuje tudi Aristotelova kritika "iracionalnega" v pesniških delih; primer takšne kritike je Aristotelova sodba o nesmiselnosti Aigejevega nastopa v Euripidovi *Medeji*. Zato Della Volpe zaključi, da racionalno in idealno sama po sebi nista zadosten kriterij za razlikovanje pesniško verjetnega od neverjetnega, "ampak njegova uporaba glede na strukturalno ali 'notranjo' nujnost samega *dela*..."[6] Citira Aristotela, ki neposredno pred navedenim očitkom pravi takole: "Protislovja v pesnikovih besedah moramo raziskati po isti metodi kot nasprotnikove argumente v znanstvenih debatah: ugotoviti moramo najprej, ali gre res za isto zadevo, v isti zvezi in v istem pomenu; šele potem lahko trdimo, da je pesnik zašel v protislovlje sam s seboj in s tem, kar utegne razumen bralec razbrati iz njegovih besed."[7] Tu razlikuje Aristotel med tem, kar *pravi* pesnik, in tem, kakor to razume *bralec*. Tako moramo postopati tudi v navedenem primeru. Medeja sploh ni potrebovala Aigejeve pomoči, da bi se rešila iz težav - ker je bila "čarovnica" -, zato je njegova intervencija "nelogična" in skoraj nepesniška, pesniško neverjetna. Della Volpe zaključi z vprašanjem: "Kaj pomeni tedaj ta vrsta *strukturalne* nujnosti pesniško verjetnega, če ne tehnično-*semantični* (verbalni) razlog, po katerem nas pravi pesnik *prisili, da mu verjamemo*, da ga ocenjujemo definitivno po tem, *kako govori* ('stil'), *in ne enostavno* po tem, *kaj misli*, v nasprotju z zgodovinarjem ali znanstvenikom, ki ju ocenjujemo po tem, kaj mislita ('resnica') in kar more (ali mora?) biti izraženo na sto različnih verbalnih načinov? V zvezi z Euripidovo epizodo o Aigeju to, kar v njej ni lepo, kar je prekršek zoper pesniško umetnost, ni morda odvisno toliko od dejstva, da je njena nedoslednost (ali protislovnost) nedoslednost tako *pomena* kakor tudi *znakov* (verbalnih). Skratka, resnica je, da zaključek dela (tragedije) zavrne to nedoslednost" - ko se Medeja odpelje po zraku na vozu, v katerega sta vprežena dva krilata zmaja - "ne s strogostjo neke čiste, abstraktne misli, ampak s strogostjo misli, polne *pomena*, tj. dane v ustreznih *nezamenljivih* drugih znakih (tiste besede teksta), tako da se vprašamo, ali ni njihov organski, dosleden razvoj prav toliko logičen kakor *sematičen?* Kaže, da je v resnici vse zaupano *tekstu* in da *nimamo ničesar drugega za ocenjevanje* vrednosti razen resnice (pesniške, umetniške): medtem ko bi nižjo vrednost

[5] Op. cit., XXV.
[6] Istorija ukusa, str. 30.
[7] Aristoteles, op. cit., XXV.

resnice (zgodovinsko, znanstveno) imel (čutimo) tisti historiografski tekst, ki pretendira, da se potrdi tudi sam po sebi, brez dopolnjevanja z mnogimi drugimi *teksti.*"[8]

Tako Della Volpe koncipira semantično interpretacijo poezije in umetnosti. Obsežno jo razvije v *Kritiki okusa.*

II

Kritika okusa - prvo poglavje - se začne s "kritiko pesniške slike". Della Volpe hoče obračunati tu z romantično dediščino in estetskim misticizmom, s katerima da je obremenjen termin "slika" ali "imaginacija". Pesniška slika je pojmovana kot simbol in prenosnik resnice - ima kozmično, univerzalno in spoznavno, "intuitivno" vrednost -, obenem pa tako, kakor da ni posledica istočasne prisotnosti intelekta, ideje ali govora. To antinomijo, za katero pravi, da je prirojena tradicionalni, romantični, spiritualistični, krščansko-meščanski estetski misli, premaguje s sintezo slike in pojma. S pomočjo eksperimentalnih analiz pesniške snovi od antične do sodobne poezije dokazuje pojmovno referenco pesniških slik. Analizira Sofoklesa, Euripida, Aishila, Homerja, Pindarja in Horaca, Dantejevo *Božansko komedijo*, Goethejeva *Fausta*, Eliota, Eugenia Montala in Majakovskega. "Mistična" slika, slika kot taka, brez pojma, je lahko samo "nejasna slika", ki je z gnoseološkega in estetskega stališča brez pomena. Umetniško spoznanje ni mogoče samo preko slik, ampak le preko slik, ki so obenem pojmi. Slike imajo racionalno strukturo, so "slike-pojmi", "intuitivno-logični kompleks", "konkreten pojem", gnoseološko dejstvo. To je princip recipročne implikacije materije in razuma. Sama slika - fantazija, imaginacija - je neoblikovana materija, podatki, nekaj, kar je raznovrstno in kar poveže v enotnost šele razum. Narava slikovitega izraza ali metafore nasploh je, da je zveza ali misel o nepodobnih stvareh. Implicitna teorija metafore kot rodu ali pojma je vsebovana že v Aristotelovi *Retoriki.* V tradiciji Vicoja, romantike in idealizma pa je metafora pojmovana kot "fantastični spoj" ali spoj, ki je narejen iz čistih slik. Vico hoče, da bi bile vrste in rodovi - v nasprotju s "fantazijo" poezije - rezervirani za filozofijo. Tako tudi pesniške karakterje razume kot "fantastične univerzalije", namesto da bi jih razložil kot "kategorialne abstrakcije". Metaforične zveze so enotnost mnogovrstnega ali nepodobnega - slike - in se po svoji intelektualnosti ne razlikujejo od drugih zvez ali od dobesednih pojmov. Tudi simbol je enotnost, misel, konkreten razum. Della Volpe zavrne tudi Goetheja, kolikor v simbolu, kakor sledi iz primerjave z alegorijo, dopušča "neizrekljivo".

V skladu s tezo o diskurzivni naravi pesniških slik spreminja Della Volpe tradicionalno, kantovsko-romantično in idealistično pojmovanje forme in vsebine. Formo identificira z mislijo ali pojmom namesto z abstraktnimi, mističnimi slikami, ki so same po sebi nepriobčljive in neizrekljive, vsebino pa s slikami, z materijo ali raznovrstnim. Takšen odnos ne velja samo za poezijo, ampak za umetnost nasploh. Tako je glasbena ideja forma, katere vsebina, ki jo je treba oblikovati, je materija, čutno, mnogovrstnost akustičnih slik.

Iz intelektualne konstitucije pesniških slik sledi, da so njihovi pomeni povezani z izkustvom o realnem, z zgodovino. Intelektualnost in pomen v vsakem pesniškem proizvodu ali "fantazmi" nas neposredno ali posredno usmerja na neki sociološki *quid.*

---

[8] Istorija ukusa, str. 31.

Zato Della Volpe ob ugotavljanju racionalne vsebine pesniških del ugotavlja in dokazuje hkrati njihovo empirično, socialno, zgodovinsko pogojenost. Poezijo utemeljuje materialistično-zgodovinsko. Umetnost nasploh situira v kulturno nadstrukturo, ki se spaja - na dialektičen način - z ekonomsko-družbeno osnovo. Argumentira s pomočjo Marxa in Engelsa.

Slike implicirajo pojmovne pomene. Stalna, realna, objektivna lastnost slik pa je, da so neločljive od svojih prenosnikov, ki so kot semantični instrumenti obenem prenosniki pojmov, se pravi od *besed*. Slike-pojmi obstajajo samo, kolikor so besede neke leksike. Odtod sledi centralna Della Volpejeva teza - razvita v drugem poglavju - o "semantičnem ključu poezije".

Della Volpe začne s "postulatom" identitete misli in načinov govora oziroma jezika. Ta postulat, za katerega pravi, da je osnova vsake moderne filozofije, je romantično odkritje. O njem se že dolgo strinjajo filozofi in lingvisti. Tako De Saussure pravi, da je misel, vzeta sama po sebi, "nebuloza", v kateri pred nastankom jezika ni ničesar, kar bi bilo določeno. Najglobljo karakterizacijo jezika v romantiki najdemo pri Wilhelmu Humboldtu. Negativna stran njegove filozofije jezika pa je ta, da naravni jezik reducira na enega od njegovih elementov, na besedo ali subjektivno dejanje tistega, ki govori. V tem pogledu mu sledi vsa romantična in idealistična estetika, med drugimi tudi Croce. Na to pomanjkljivost je pokazala "najmodernejša lingvistika, od De Saussura naprej". Zanemarjen je jezik kot realna, zgodovinsko-družbena institucija, se pravi kot objektivni sistem verbalnih znakov, ki je preeksistentna norma, brez katere medsebojno sporazumevanje govorečih subjektov ne bi bilo mogoče, pa tudi njihov obstoj ne bi mogel imeti realnega smisla.

Sklicujoč se na moderno lingistiko, za katero v petem dodatku - "Lingvistika in literarna kritika" - pravi, da je v *Kritiki okusa* prvič uporabljena za namene poetike in v okviru filozofske estetike, Della Volpe Humboldtovo tezo o vzajemni odvisnosti misli in besede dopolnjuje z dokazovanjem vzajemne odvisnosti besede in jezika. Kakršna koli "uporaba" besede je odvisna od njene "gramatične funkcije", pravi Louis Hjelmslev. Neka semantema je lahko uporabljena kot hiperbola ali metafora, vendar ta uporaba ne more spremeniti njene gramatične funkcije. Ni pesniškega simbola, ki ne bi pripadal preeksistentnemu sistemu znakov in ki bi bil brez svoje gramatične "vrednosti".

Nato Della Volpe povzema De Saussurovo teorijo lingvističnega znaka, da bi z njeno pomočjo preizkusil problematiko splošne teorije znaka ali filozofske semiotike, v katere okvir postavlja osnovna vprašanja "estetske semiotike ali gnoseološke teorije umetniških načinov govora". Lingvistični znak je kombinacija pojma in akustične slike, označenega in označujočega. Zveza med označujočim in označenim je konvencionalna, označujoče ni motivirano. Zvok kot materialni element sam po sebi ne pripada jeziku. Lingvistično označujoče ni fonično, ampak brezteleso, sestavljeno samo iz foničnih razlik, ki njegovo akustično sliko ločujejo od vseh ostalih. Te razlike nosijo pomen, označeno. Jezik ne prenese niti idej niti zvokov, ki bi bili preeksistentni lingvističnemu sistemu, ampak dopušča samo konceptualne in fonične razlike, ki izhajajo iz njega. Lingvistični sistem je vrsta razlik med zvoki, kombiniranimi z vrsto razlik med idejami. Lingvistični znak je torej - povzema Della Volpe - "biplanski" - korelacija dveh planov, konceptualnega in akustičnega, "vsebine" in gramatične "forme" -, samovoljen, "brezteleseu" in "prazen", se pravi čisto instrumentalen.

Iz teorije lingvističnega znaka - in iz postulata o identiteti misli in načinov govora - izpelje Della Volpe dva generalna "estetska korolarija" ali "korolarija literarne poetike",

od katerih pravi prvi, da je specifični, distinktivni karakter poezije ali literature "specifične-*semantičen*, to je specifično tehnični karakter", in drugi, da je na isti način "specifično-*semantičnega* in torej tehničnega karakterja tudi distinktivni karakter znanosti nasploh".[9]

Razlika med poezijo in znanostjo je semantične vrste.

Za filozofijo in znanost je značilna "omnikontekstualnost". Omnikontekstualnost pomeni, da je filozofski ali znanstveni tekst element nekega konteksta ali tekst-kontekst, ki ga lahko razumemo samo v povezavi z mnogimi drugimi, predhodnimi tekstikonteksti. Znanstveni tekst predpostavlja druge tekstne-kontekste, nekakšno semantično vrsto, v kateri sodeluje. Zaradi svoje odvisnosti od drugih kontekstov je semantično "heteronomen" in zato "dezorganičen".

Tako tekst Giordana Bruna, ki govori o pravilih v poeziji, objektivira svojo tezo preko heteronomne, dezorganične semantične kontekstualnosti terminov "poezija" in "pravila" - v svojem pomenu koncentrirata vsaj dialektične reference na antične in renesančne tekste estetske *querelle* med aristotelovci in platoniki -, zato sta v tej svoji funkciji hkrati "tehnična" in "enopomenska". Filozofijo in znanost karakterizira semantična heteronomija, dezorganičnost, tehnični način govora in enopomenskost terminov.

V nasprotju z znanostjo pa je način govora poezije in umetnosti sploh "organična kontekstualnost". Della Volpe navaja fragment iz Petrarcovih *Razsutih rim* - CCCXXIII, 25-28 -, s pomočjo katerega ilustrira, da je misel in resnica tega teksta neločljiva od njega, da mu je v popolnosti zaupana in vanj "ujeta", kakor Humboldt pravi za besedo, da daje določenost ideji in da je zato ideja v določenih mejah njena "ujetnica". Pesniški tekst je semantično "avtonomen", tako da v svoji ekspresivni vrednosti ne predstavlja nič drugega razen samega sebe. Resnica v Petrarcovem odlomku je mogoča zaradi njegove semantične, kontekstualno-interne, "stilistične" pregnantnosti. K semantični avtonomiji in irelaciji pesniške besede spada lastnost, da je "večpomenska". Termini poezije so večpomenski, polisemni. Takšna večpomenska povezanost je metafora "obljuba cvetov", ki je samostalnik-pojem-prenosnik, v Malherbovem verzu "Et les fruits passeront la promesse des fleurs". Pesniški ali literarni simbol je večpomenska sinteza, konkretni polisemni pojem, v nasprotju z enopomenskim pojmom, kakršen je znanstveni simbol.

Rodovi znanstvene refleksije so enopomenski, rodovi poezije večpomenski. Znanost je enopomenski govor ali rod, poezija večpomenski govor ali rod. S terminoma enopomensko in večpomensko Della Volpe zamenjuje anglicizma "denotacija" in "konotacija".

Osnova znanstvenega in umetniškega jezika je "splošen, navaden govor". Della Volpe ga označuje kot "omnitekstualno" in kot "dobesedno-materialno". Omnitekstualno fungira kot *"dobesedno-materialno* drugih tekstov, ki so *konteksti*, kakor so to tisto, kar je kontekstualno-organično (determinirano), in tisto, kar je omnikontekstualno."[10] Zanj so značilni dvoumni termini. Uporablja iste termine za najrazličnejše rodove. Omnitekstualne vrednosti so "slučajne skupine pomenov, celokupnost dvoumnih pomenov".

---

9 *Kritika ukusa*, Glava druga, 13.
10 Op. cit., Glava druga, 14.

Della Volpe razlaga, kako se iz dvoumnih, slučajnih, navadnih rodov omnitekstualnega polja razvijata enopomenska in večpomenska rodova znanosti in poezije. Ta razvoj pomeni semantično-formalno transcendiranje. Znanost transcendira - spreminja - dvoumnost v semantično-formalno strogost enopomenskega in tehničnega - isti termin za isti rod stvari ali pojem -, poezija pa v semantično-formalno strogost večpomenskega, polisemnega, konotativnega. Daje več terminov za isti rod ali pojem, ki je vsebovan v dobesedno-materialnem, in torej tudi več terminov za več rodov in pojmov.

Prehod v enopomensko in večpomensko prikazuje Della Volpe pod vidikom identitete misli in jezika kot dialektične identitete "cilja" in "sredstva". Misel je cilj, jezik sredstvo. Dobesedno-materialno, ki ga je treba transcendirati, je semantično sredstvo in cilj, misel, pomen. Obsega vse gramatično-leksične in ustrezne fonetske elemente jezika, instrumentalno formo, in ustrezne pomene ali vsebine same dobesednosti, se pravi cilje-misli instrumentalne forme, ki pomenijo "zgodovinsko misel v širšem smislu", ta pa vključuje "izkustvo nasploh". Vse to je tehnični material - za komunikacijo in izraz -, iz katerga se ustvarja poezija (in znanost). Ta material pogojuje poezijo in obenem vstopa v semantično pesniško dialektiko, v kateri se ohranja in tudi spreminja: ohranja in spreminja "formalno" stran dobesednosti in tisto količino vsebin dobesednosti, ki jih bo poezija razvila, ko bo spremenila vrednost dvoumnosti in slučajnosti v večpomensko, polisemno.

Vsebina dobesedno-materialnega je dvoumna. To dvoumnost je mogoče točno izmeriti samo v primerjavi s formalno strogostjo večpomenskega, v katerega semantično dialektiko je vstopila s svojim spreminjanjem vrednosti in s svojim očiščenjem. Tukaj nastopi kritična funkcija "parafraze", ki je moment primerjave med tem, kar mora biti od dobesedno-materialnega ohranjeno, in tem, kar mora biti spremenjeno. Ko jo primerjamo s tekstom, za katerega parafrazo gre, nam omogoča, da določimo ločevanje, ki se je zgodilo med dobesedno-materialnim v navadnem govoru in večpomenskim v pesniškem govoru. V Browningovem stihu "So *wore* night, the East was gray..." je večpomensko metafora "izčrpati se" - "tako se izčrpa noč" -, ki se je ločilo od dobesedno-materialnega - "tako mine noč". Parafraza pomaga kritiku, da razume in rekonstruira genezo poezije iz dobesedno-materialnega v večpomensko. Ugotovi njen semantični locus.

S tezo, da so diferencialne lastnosti znanosti in poezije gnoseološko-semantične, Della Volpe zavrača vse razlage, ki to razliko utemeljujejo na abstraktni gnoseološki dihotomiji razuma in fantazije, univerzalnega in posebnega, abstraktnega in konkretnega, intuitivnega. Sem spadajo tudi marksistični filozofi - tisti, "ki sebe imenujejo marksistične filozofe" -, posebej Plehanov in Lukács. Te razlike so hipostatične in peljejo v metafiziko. Razlika med znanostjo in poezijo ni "abstraktnost" misli in "konkretnost" fantazije, ampak omnikontekstualnost ali tehnični karakter načina govora v prvem in organična kontekstualnost načina govora v drugem primeru. Skupna narava obeh rodov je razum ali misel. Poezija ne pripada polju razuma nič manj kot znanost: obe sta "enotnost mnogovrstnega" in torej enotnost "razuma-in-senzibilitete". "Abstraktnost" fizičnih znanosti je neločljiva od intuitivnega čutenja "kvalitete" sveta, kakor ugotavlja Carnap, prav tako kakor je "konkretnost" poezije neločljiva od svoje tipičnosti in abstraktnosti; zadosten indikator za to je že generična narava načina govora. Filozofska in znanstvena misel je omni-lateralna ali uni-verzalna samo zato, ker je po konstituciji neločljiva od semantičnega karakterja omni-kontekstualnosti in torej tudi

eno-pomenskosti, ne pa zato, ker bi bila "univerzalnost" ali "resnica" par excellence. "Univerzalnost" znanstvenega simbola je torej gnoseološka zabloda. Prav tako pesniški simbol ni nič manj omni-lateralen ali uni-verzalen zato, ker je njegov semantični aspekt organična kontekstualnost - in ne omnikontekstualnost -, saj je tudi on "enotnost-enega-mnogovrstnega ali misel". Misel je vedno "enotnost-mnogovrstnost".

Pesniški simbol je "literarna abstrakcija", ki je v svoji konkretnosti in določenosti identična s "tipičnostjo". Dalla Volpe očita Lukácsu kontradikcijo, ko skuša združiti kriterij umetnosti kot čutne intuicije - ostanek romantike - s kriterijem tipičnosti, se pravi intelektualnosti. Sam umetniško tipično opredeli kot *"celoto splošnih in specifičnih lastnosti* ali neko zgodovinsko-družbeno esencialnost".[11] Kot bistvo nekega zgodovinskega fenomena in ne kot povprečje - ne kot to, kar je najbolj razširjeno in najpogostejše - je *"karakteristična* tipičnost". Tako pesniške rodove končno opredeli kot *"tipične večpomenske abstrakcije"* - v nasprotju z znanstvenimi rodovi, ki so *"tipične enopomenske abstrakcije"* - in poezijo definira kot *"polisemno karakteristično tipičnost"*.

Tako Della Volpe razreši Aristotelov problem poezije in zgodovine. V *Zgodovini okusa* pravi, da je imel Aristotel "v svojem protislovju (na srečo) prav".Razlika med poezijo in zgodovino ni "idealnost" pesniške in "faktualnost" zgodovinske resnice, ampak večpomenski, kontekstualno-organični termini prve in enopomenski, omnikontekstualni termini druge. Mommsenova *Rimska zgodovina* kot znanstveno delo "prehaja" v nešteta druga zgodovinska dela in njegovo znanstveno resnico konstituira šele njegova semantična heteronomija. To je semantično-tehnični kriterij. Sicer pa je obema, pesniku in znanstveniku, skupen razum, s tem pa tudi senzibiliteta ali imaginacija, in oba morata upoštevati resnico, realnost stvari, "verjetnost".

V tretjem poglavju - "Laokoon 1960" - Della Volpe kriterij organične semantične kontekstualnosti iz poezije in literature razširi tudi na druge umetnosti - na slikarstvo, kiparstvo, arhitekturo, glasbo in film. Tudi te vrste umetnosti je treba razložiti kot sisteme znakov, kot načine govorov, v katerih misel konkretno obstaja kot misel. Tudi zanje velja dialektika cilja-misli in semantičnega sredstva, ki je semantični organični govor, iz katerega - po postulatu identitete misli-jezika - umetniška misel tudi sestoji. Ob skupnih lastnostih vseh znakov misli - praznina in čista funkcionalnost - ugotavlja strukturalne razlike med njimi, da bi po tem semantično-tehničnem merilu določil razlike med umetniškimi rodovi. Literarni, slikarski, kiparski, arhitekturni, glasbeni in filmski rodovi imajo svoje filozofsko opravičilo prav v gnoseološki pomembnosti znakov in v njihovih strukturalnih razlikah. To gnoseološko relevantnost eksperimentalno potrjuje nekonvertibilnost enega žanra v drugega. Tu Della Volpe navezuje na Lessinga, ki je v *Laokoonu* (1766) postavil problem umetniških žanrov in nasprotoval horacijevski konfuziji poezije in slikarstva. Za konfuzijo umetnosti nasploh pa Della Volpe sicer obtožuje metafizično-idealistično pojmovanje umetnosti kot ustvarjalne imaginacije ali čiste kozmične intuicije, češ da takšen spiritualizem zapostavlja raziskovanje tehnik in umetniških sredstev, iz katerih umetnina nastane.

Iz kapitalnega gnoseološkega teorema o neločljivosti sredstva-seme in cilja-misli in iz razlik med znaki izpelje Della Volpe zahtevo, da moramo za ugotavljanje družbene pogojenosti umetnine, za njeno vključevanje v nadstrukturo, upoštevati umetniška sredstva v enaki meri kot cilje, umetniške ideje ali vrednosti. Nadstrukturalno

---

[11] Op.cit., Glava prva, 10.

postavljanje umetnosti je treba artikulirati po umetniških žanrih in ustreznih izraznih sredstvih. Della Volpe zavrača vulgarni marksizem in njegov estetski sociologizem, ki predpostavlja, da se prisotnost družbe v glasbenem delu, na sliki ali v filmu pokaže na isti način kakor v pesmi ali romanu. Kakor o *socialnih* literarnih idejah razpravlja tudi o "socialnih" glasbenih idejah, pri čemer glasbene ideje reducira na tip izraznega modela, značilnega za literarne ideje. V resnici pa glasbene ideje zaradi specifičnosti semantičnih sredstev, s pomočjo katerih so izražene, niso ideje na isti način, na kakršen so literarne, verbalne ideje. Ni dovoljeno govoriti o "bonapartizmu" Beethovnove *Eroice* na isti način, kakor o monarhični lojalnosti Balzacovih junakov.

Takšna je Della Volpejeva semantična korektura marksisitične sheme o nadstrukturalni določenosti umetnosti.

III

Moč Della Volpejevega mišljenja, kakor se pokaže na področju estetike, je konkretna analiza umetniških fenomenov, predvsem poezije. Te lucidne analitične moči nič ne zmanjšujejo predpostavljeni - prevzeti - teoretični shemati, v okviru katerih je izvršena. Izhaja iz analize empiričnih, zgodovinskih umetnostnih dejstev - kakor sam razlaga, da je v nasprotju s Platonom delal Aristotel. Iz njih abstrahira, zato imajo pojmi, v katerih si jih misli, izkustveno resonanco; so gibki, nemirni in napeti - in njihovi prožni, vibrirajoči pomenskosti pomaga stalna kritična distanca - ali kar afront - do vseh vrst "apriorizmov" in "metafizike".

Takšna adekvatna analiza, v katere pojmih utriplje v živem utripu analizirani fenomen, izhaja najbrž lahko samo iz intuitivnega razumevanja umetnosti. Intuicijo pa dopolnjuje obsežno znanje in samozavestno, suvereno obladovanje snovi.

Analiza ne ostaja samo empirična - v obliki kake impresionistične kritike -, ampak se dvigne na nivo stroge konceptualne čistosti, konsekventnosti in daljnosežne premišljenosti. To velja za avtorjevo semantično razlago umetnosti, ki je obenem opazovana kot zgodovinski proizvod.

Semantična interpretacija umetnosti je postavljena v shemo baza-nadstavba. Vezni člen je jezik kot dobesedno-materialno in omnitekstualno. S posredovanjem jezika-dobesednega "celokupna ideološka in kulturna materija neke družbe tvori *zgodovinski humus* nekega *opus poeticum*, humus, iz katerega bo to delo nastalo, vključujoč se na ta način v neko *nadstrukturo* z ustrezno predpostavljeno ekonomsko-družbeno infrastrukturo..."[12] Čeprav Della Volpe izrecno zagotavlja, da njegova semantična materialistična dialektika racionalno razloži, kako zgodovina realno pogojuje poezijo, "presegajoč vsako neutemeljeno metaforo 'ogledala' ali 'odraza'", se zdi, da mu prav razvpiti pojem "odraza" dela težave. Pravzaprav ga je moral sprejeti hkrati s shemo iz tradicionalnega marksizma, v katero spada. V prvem dodatku - "Engels, Lenin in poetika socialističnega realizma" -, v katerem razpravlja o nujni prisotnosti idej v pesniškem delu, navaja v afirmativnem smislu Leninovo sodbo o Tolstoju - v članku "Lev Tolstoj kot ogledalo ruske revolucije" -, češ da je kot veliki umetnik moral "odraziti" vsaj nekatere od bistvenih strani revolucije. Ta pojem ostane nerazčiščen, predpostavljen,

---

[12] Op.cit., Glava treća, 17

prevzet. Ker ni avtorjev glavni problem, ga ne tematizira; namesto tega se zadovoljuje s ponavljanjem opazk o "implicitnosti" ekonomskih pogojev.

Sicer pa je Della Volpojeva koncepcija umetnosti gnoseološka - ali gnoseologistična, zato ni nekonformna teoriji odraza. Vjekoslav Mikecin in Danko Grlić mu zamerita, da spregleduje drugo, ontološko dimenzijo.[13] Umetnost je forma racionalnega, na čutnost oprtega spoznanja, ne predmetna dejavnost, praksa. Teza, da je zgodovinsko pogojena kot objektivni proces - izven nje -, njena naloga in funkcija pa je, da ga spoznava, izraža ali odraža. Človeka ustvarjalca zgodovine in umetnosti kakor da ni. Takšen odnos osvetljuje tudi primerjava z zgodovino. Tudi zgodovinopisje kot znanost - v paraleli s poezijo - je spoznavanje. Zgodovinski proces je njegov predmet. Človeška praksa je izven zgodovinske - znanstvene - refleksije o njej. Zgodovina in poezija nista praktična in kritična, ampak samo spoznavajoča, opazujoča, konteplativna dejavnost.

Umetnina je misel, izražena na specifičen način. To, da je "misel - realno, univerzum", jo združuje z znanostjo. Misli so zgodovinsko določene. Kritična analiza Della Volpejeve estetike bi se morala vprašati, ali kategorični zagovor racionalnosti umetnine, postavljene v zgodovinski kontekst, v zgodovinskem gibanju, za katerega pravi, da je "edino nemitsko gibanje, ki ga poznamo", ne predpostavlja - tiho, neeksplicitno - univerzalnega logosa, s katerim se približuje Heglu, čeprav sem pravi, da mu gre za "dialektiko dejstev", in čeprav zavrača "môro" nekega "prvega - zadnjega principa" ali absolutnega in Heglov pojem dialektike nasprotij kot "*krožnega* gibanja negacije in ohranjanja neke prvobitne *metazgodovinske* enotnosti nasprotij ali Ideje".[14] Vprašanje je, ali iz racionalnosti umetnine ne sledi tudi racionalnost zgodovine, ki jo umetnina izraža.

Della Volpe pledira za istočasno prisotnost razuma in slike v vsaki umetnini. Toda to, kar ga v resnici zanima, je samo razum ali misel, ki daje enotnost temu, kar je čutno, mnogovrstno, materialno. Vse zveze - koneksije -, ki grade enotnost, so racionalne. Sliko racionalizira in jo prizna samo po njeni racionalni strukturi. Misli si jo tako, kakor da bi ob odsotnosti intelekta ostal samo surov čutni material. Razum je situiran v sliki, obenem pa je na neproblematičen način ločljiv od nje. Slika je sklenjen krog misli, izven katerega ni ničesar. Misel - "cilj" - izčrpa sliko. Misel je esenca, ki v pregledni in ponovljivi obliki preseva skozi skorjo "sredstva". Della Volpe jo jemlje izključno diskurzivno - ne tudi intuitivno -, čeprav definira, da je slika "intuitivno-logični kompleks". Ne pusti možnosti, da bi misel poniknila v sliko zato, da ji v njeni pisani snovi ne bi bilo treba biti pojmovno določena. Bistvo slike-pojma je pojem in nič drugega.

Na strani slik je "fantazija". Della Volpe jo izpodriva z razumom. Izsuši jo z mislijo. Slike izžema, da bi iz njih izcedil racionalno misel. Ko je misel izcejena, ostane slika samo še kot ožeta cunja, ki jo je treba odvreči. Ker je naloga misli samo ta, da spoznava, ji fantazija dela težave, ker bi utegnila biti produktivna in ustvarjalna.

Della Volpe pripisuje romantiki pretirano ločevanje razuma in fantazije. S prehitrimi in prekratkimi skicami jo razlaga tako, kakor da obe funkciji načelno ločuje in ju fiksira v samostojni sferi, med katerima ni možnih prehodov in enotnosti. Romantika ni samo estetska pozicija, ki v nekem konkretnem času poudari premoč fantazije, ob

---

[13] Vjekoslav Mikecin, *Marksizam i umetnost*, zbornik, Beograd, 1972. Danko Grlić, *Estetika* III, I C in IV, 3 C.
[14] Kritika ukusa, Glava treća, 17.

predpostavki, da se odnos med obema sferama po stopnji uveljavljenosti ene ali druge zgodovinsko spreminja, ampak je tudi hipostaza fantazije, neka "metafizika". Fantazija je "hipostaza partikularnega" - prav tako kakor "entuziazem", čutenje "brez interesa" ali "intuicija" -, v nasprotju s "hipostazo univerzalnega" ali s hipostazo neke "logične forme", kakršna je "hipostaza-zgodovina-in-filozofija". Della Volpe takšne hipostaze nadomešča z razumom, različnost duhovnih "form" pa reducira na semantično razliko znotraj misli. Obstaja ena sama forma duha, misel, dopolnjena z materijo, ki je njen koelement, to, kar je "izven-racionalno". Vse je misel, ki je in kolikor je po semantično-tehničnem načinu diferencirana v različne "rodove". Ni nedvomno, da misel-jezik ni nova hipostaza.

Avtonomija umetnosti je tehnične, ne metafizične vrste. Della Volpe pravi, da v nasprotju s heteronomijo znanstvenih del umetnina "traja" sama zase, toda ne zaradi neke individualne, subjektivne ali "fantastične" ustvarjalne moči, kakor misli romantična in idealistična estetika, temveč zaradi svoje posebne semantične, organske strukture. Takšen je semantičen pogled na umetnino, od zunaj, brez ustvarjalnega procesa. Prehod iz dobesedno-materialnega v večpomensko ni ustvarjalni proces, v katerem si diskurzivna misel zaradi težav, ki jih ima sama s sabo, izmisli večpomensko, da bi svojo mršavo intelektualno določenost presegla, marveč je samo tehnični postopek, pri katerem obenem ni treba odgovoriti na vprašanje, zakaj je sploh potreben. Odločilno je samo, da je to postopek misli - Della Volpe se retorično sprašuje, ali obstaja semantični postopek, ki ni postopek misli -, in tudi, da je misel diskurzivna - ne "mistična" - enotnost mnogovrstnega. Ob postulatu identitete misli in jezika je argument za diskurzivnost poezije njena bistvena lingvistična komponenta.

Umetnina je sistem znakov, ki izražajo misel. Misli izven jezika ni. Vse mora biti jezik ali način govora. Trpljenje, zaradi katerega pišeš pesem, ni proces izven jezika, ampak je jezik. Ko preizkuša "kritiko variant" z analizo avtorskih variant pesniškega govora ali avtokorekcij pri Petrarci in Leopardiju, Della Volpe pravi, "da se razvijanje predstave v smeri objektivnosti in resnice in torej tudi poetičnosti razrešuje ali koincidira z razvijanjem *lingvistične* modulacije čutenja-misli, to je *komunikacije*"[15], zato neka "lirska modifikacija" nima drugih "indikacij" razen v jeziku. Jezik pa je preeksistenten sistem, ki umetnika determinira. Njegove "modulacije" se lahko dogajajo samo znotraj sistema, po njegovih pravilih. To je zanikanje romantike, ki da besedo razume kot spiritualno-kreativni akt nastajanja jezika, zato jezik reducira na totalnost besed. Subjektivna, kreativna uporaba besede ali jezika ni mogoča. Tako je notranja stran umetnine - njen ustvarjalni proces - ukinjena v njeni zunanji, semantični strukturi. Metodično stališče, ki začenja z jezikom kot stvarnostjo, ki jo je treba - kot sinhronijo - raziskati, omogoča in zahteva, da ustvarjalnost zamolčiš ali jo direktno zanikaš.

Tako se "misli" pridržuje še jezik, drugi razlog, zaradi katerega je ustvarjalnost nezaželena. Jezik ni kreativno nastajanje, ampak umetniškemu procesu predpostavljena, že narejena struktura. S stališča misli je umetnina izraz ali odraz, s stališča jezika pa tehnika. V prvem primeru ji je predpostavljena zgodovina, v drugem primeru pa struktura. Kot misel je zgodovina, kot jezik struktura. Determinizem zgodovine sledi iz marksistične sheme, determinizem strukture pa iz strukturalistične lingvistike.

---

[15] Op. cit., Glava druga, 13.

Sein-sollen kot prevladujoče etično v estetskem
Esejistična vizija sveta

CVETKA TÓTH

SEIN-SOLLEN KOT PREVLADUJOČE ETIČNO V ESTETSKEM

Delo Duša in forme s podnaslovom Eseji (1911) sodi skupaj s Teorijo romana (1916) med Lukácseva stilno najboljša dela. To je danes splošno sprejeta interpretacija. Toda človek ni samo - in to velja tudi za Györgya Lukácsa - l'homme c'est le style. Prav po tej ideologiji: človek , to je stil, mnogi avtorji, med drugimi tu pa tam Adorno, Bloch, Goldmann, ocenjujejo zgodnja Lukácseva dela. Ta pozicija je le estetsko uglajen manirizem, zato je sprejemljiva Lukácseva samooznaka tega dela: "Danes imam stil dela Duša in forme za izredno maniriran in ga ne morem akceptirati s svojimi kasnejšimi merili."[1] Kritika, ki izhaja samo iz stilno razumljenega pristopa, ne nudi vpogleda v dejansko problematiko tega dela, kar velja tudi za delo Teorija romana. Stil je po Lukácsu monumentalnost, zaprtost, to pa ni pot, ki bi ga zanimala na prvem mestu. Za Lukácsa so odločujoča vprašanja metode.

Prevladujoča problematika je v Duši in formah dialektika eseja, forma je tu še vedno izstopajoči princip. Najsi zveni še tako paradoksalno, vendar se Lukács lahko samo prek forme približa najkonkretnejšemu, to je življenju. Lukács razume aristotelovski princip filozofiranja kot živ in dejavnotvorni princip filozoriranja, ki lahko nenadoma docela oživi nasproti mrtvi, negibni materiji, četudi se ta zagrinja v filozofski izraz "vsebina", ki se zdi Lukácsu tukaj mnogo bolj abstrakten kot izraz "forma". Po njegovem tukajšnjem razumevanju kantovstva se le-to nikakor ne izčrpa samo s tragičnostjo kot edino možno avtentično, absolutno, statično in vase zaprto formo, čeprav daje kantovstvo pri Lukácsu ponekod res tak vtis. Ágnes Heller v svoji študiji o Lukácsu z naslovom Das Zerschellen des Lebens an der Form: György Lukács und Irma Seidler pove: "Vsak esej vsebuje atitudo, različne možnosti, različne atitude. Toda na različne možnosti in atitude usmerjeno vprašanje ostaja vedno isto: kako je lahko človek v kaotičnem, prozaičnem, neživem in kulturno zapuščenem svetu ustvarjalen, tvori forme."[2]

V teh letih sledi Lukács izredno pozitivnemu zgledu: njegov prijatelj je Leó Popper (1886-1911), esejist, umetnostni kritik in umetnostni zgodovinar, ki uteleša izredno

1) Georg Lukács: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog. Suhrkamp, Frankfurt 1981, str. 65.
2) Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Sándor Radnóti: Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 56-57.

senzibilen občutek za kvaliteto in enkraten smisel za teorijo. V istem letu (1911) umre za tuberkulozo Leó Popper, še pred tem napravi samomor Irma Seidler. Ob njuni smrti v Lukácsu dozorita dva izrazita teoretska mejnika - v času smrti Lea Popperja (23.X.1911) poprejme Lukácseva vizija forme svojo poslednjo, najintenzivnejšo in teoretsko najoptimalnejšo podobo, čeprav že s smrtjo Irme Seidler (18.V.1911) nastopi moment "razbijanja form", kot bi dejala Ágnes Heller. V spomin Leu Popperju Lukács zapiše, da je "forma zadnja in najmočnejša dejanskost biti", vizija forme (Formvision) je tista upodabljajoča moč, ki lastno življenje "povzdigne v formo", forma je enotnost "biti in forme"[3] in je zato kot taka "resničnejša, stvarnejša in bolj živa od življenja samega"; tako popoln ostaja za Lukácsa tudi Popperjev profil. Pri Lukácsevi razlagi forme je povsem jasno, da forma ni razumljena kot urejevalni princip, kot zgolj vnanje urejajoče, temveč kot forma v gibanju, forma kot proces, kot nekaj, kar se poraja, tj. "razvita forma".

Očitno Lukács v tem obdobju méni, da sta tako forma kot stil najprej bistveno družbeno in zgodovinsko posredovana in da je iz forme mogoče odčitati stopnjo zgodovinskosti in naravo družbenosti. Dialektika vnanjega in notránjega lahko poprejme podobo spontanega principa eksistence v formi in s formo, bodisi v drami, eseju ali - kot pozneje v Teoriji romana - v epu in romanu, kjer je po Lukácsu totaliteta bivanja možna le tam, "kjer forme niso prisila, temveč samó samoosveščanje, samó stopanje na površino vsega, kar je kot nejasno hrepenenje dremalo v notránjosti formirajočega se; kjer je znanje vrlina in vrlina sreča, kjer lepota izkazuje smisel sveta".[4] Kot da bi Lukács želel opozoriti na to, da je v moči forme celo neka - dejala bi - razodtujevalna komponenta. Delo Teorija romana je mogoče razumeti kot Lukácsevo mladostno kulminacijo pozitivne sinteze heglovstva in kantovstva, saj po njegovi razlagi v Duši in formah in v Teoriji romana obstajajo nekatere avtentične forme kot pozitivne in zatrjujoče, ne samo življenja, temveč tudi najelementarnejših človeških občutij, kot kažejo znanost, umetnost in filozofija.

Evokativno funkcijo forme raziskuje Lukács že na začetku dela Duša in forme, kjer razmišlja o tem, da obstajajo življenjska vprašanja (Lebensfragen), "vprašanja, neposredno usmerjena k življenju"[5] oz. "vprašanje, postavljeno na neposreden način: kaj je človek, življenje in usoda"[6], ter o tem, kako zdaj ta vprašanja formulirati in posredovati glede na formo, s kakšno formo in v kakšno formo jih zaobjeti; po tukajšnjem Lukácsevem prepričanju filozofija pozna odgovore, esej samo vprašanja. Tolikokrat omenjeno Lukácsevo mladostno kantovstvo sploh ni opredeljeno na kantovski način in ne na kantovski ravni. Kot svoj tukajšnji princip filozofiranja Lukács tako forme niti ne poskuša opredeliti z abstraktno shemo kantovstva. Zakaj ne? Na to daje prepričljiv odgovor István Hermann z besedami: "Forma je namreč po Lukácsu edini organizirajoči element, v katerem se lahko konkretna družbena problematika povezuje s svetovnonazorskim stališčem. Vsebina pa je, nasprotno, pasivna enostavna materija, ki je svetovnonazorsko in še posebej v svoji družbeni vsebini po Lukácsu popolnoma neorganizirana."[7]

---

3) György Lukács: Leó Popper. Ein Nachruf. Cit. iz dela: István Mészáros: Lukács' Concept of Dialectic, The Merlin Press, London 1972, str. XV.
4) Georg Lukács: Die Theorie des Romans, Luchterhand, Berlin 1970, str. 26.
5) Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Essays, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1971, str. 10.
6) Ibidem, str. 15.
7) István Hermann: Die Gedankenwelt von Georg Lukács, Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, str. 51.

Po Lukácsu poezija prejme "od usode svoj profil, svojo formo", za esejista pomeni "forma usodo, usodnostni princip", po katerem gradi. Na tem mestu Lukács opiše razliko med poezijo na eni in filozofijo ter esejem na drugi strani kot razliko med podobo (Bild) in pomenom (Bedeutung). Poezija ustvarja podobe - je podobotvorna - in tudi zastaja v njih, izza podob zanjo ni nič. Filozofija in esej ostajata na področju idej, vrednot, pomenov, sta pomenotvorna. Lukács zdaj raziskuje izrazito individualno raven esejističnega posredovanja in izgradnje oz. svojstvo tega umetniškega pisanja, "forma je njegov veliki doživljaj", "resnično živo v njegovih spisih", "ta forma izhaja iz simbolnega opazovanja življenjskih simbolov, prevzame življenje zase iz doživljajske moči",[8] seveda simbolno, ker se esej praviloma bolj omeji na umetniška dela kakor pa na življenje samo. Samo navidezna kantovska apriornost se docela razblini ob temle Lukácsevem zapisu: forma "postane svetovni nazor (Weltanschauung), nekakšno stanje, stališče nasproti življenju, iz katerega je nastala; možnost, da ga preoblikuje in na novo ustvari".[9]

Trenutek, ko doživljaji "dobivajo obliko, se stapljajo in zgoščajo v formo", Lukács opredeli kot "mističen trenutek združevanja vnanjega in notránjega, duše in forme",[10] ko se naključje in kozmična nujnost, junak in usoda zraščata v novo, neločljivo enotnost. Forma spet ni razumljena in vzpostavljena kot negibna konstanta. Esejist potrebuje formo kot živ, vedno znova porajajoč se doživljaj, zakaj forma vsebuje živo psihično resničnost, "ki se nahaja v vsakem neposrednem, čutnem izkazovanju življenja" in ta živa stvarnost forme lahko "življenje sámo doživlja in oblikuje", "spisi esejistov so kot ultravioletni žarki". Vendar iz Lukácsevih esejev, zbranih v delu Duša in forme, ne dobimo enoznačnega odgovora na vprašanje, ali je vsebina v formi delujoča še naprej ali v formi in stopljena s formo docela okameni. Res je tudi, da Lukács tu obravnava neki njun povsem drug medsebojni vidik.

Dialektiko posredovanja vnanjega z notránjim oziroma trenutek, ko postaja notránje eno z vnanjim, ta "usodni trenutek" Lukács lahko opredeli z diltheyevsko razumljenim pojmom doživljaja (Erlebnis), vzpostavljenim kot kompeksno, celostno dojemanje, ki vključuje kot svoj minimum najmanj razum, voljo in čustva. Lukács tu nehote sledi programu filozofije življenja, ki - nasprotujoč kantovskemu agnosticizmu - poskuša zabrisati razliko med res extensa in res cogitans s tem, da ju združuje v pojmu življenja, življenje pa domala enači z doživetjem oziroma dvojnost telesa in duše ukinja na ravni doživljanja. To je tisti postopek, za katerega v Razkroju uma pove, da "življenje nadomesti Kantovo stvar na sebi v območju duha", vendar na mističen način.[11] Struktura doživljaja je po Diltheyu izrazito samonanašajoča se dejavnost; doživljaj bi bilo mogoče razumeti kot samoproizvajajoč subjekt, ki ga v njegovem delovanju prej opredeljuje intuitivno, ne pojmovno dojemanje. Iz te nepojmovne tvornosti doživljaja izhaja Lukácseva izrazito odklonilna in negativna kritika Diltheyeve in tudi Simmlove filozofije v Razkroju uma. Po tej plati je mogoče že Lukácsev postopek razumevanja opredelitve in posredovanja kategorije "doživljaj" v Zgodovini razvoja moderne drame označiti kot poskus pojmovne opredelitve in preciziranja nasproti zgolj samo intuitivnemu dojemanju, ki ga Lukács odklanja že v fazi neposredne naslonitve na

8) Georg Lukács: Die Seele und die Formen, str.16
9) Ibidem.
10) Ibidem, str. 16-17.
11) Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft, Werke Bd.9, Luchterhand, Berlin 1962, str. 371.

Diltheya in Simmla. Prav iz okvirov te predpostavke je nujno izhajati za razumevanje in razlago njegovega teoretskega napora in postopka v mnogo poznejšem delu Razkroj uma, ki je po tej intenciji do kraja nerazumljeno in nekritično preinterpretirano v nekakšno leglo Lukácseve dogmatičnosti.

Lukácseve mladostne tendence, nihajoče med takratnimi dejavnimi, velikimi filozofskimi imeni - Lukács prisluhne celo Bergsonovi filozofiji - vendarle izpričujejo že tudi njegovo lastno teoretsko držo, moč in samostojnost te drže. Tako npr. v njegovih mladostnih kritikah večkrat zasledimo sklicevanje na Bergsona in na njegovo intuitivno metodo, še posebej v razpravi Pripombe k teoriji literarne zgodovine, kjer pojmovno dojemanje in opredeljevanje sooča s specifiko intuitivnega, ker skuša opredeliti naravo duševnega doživljanja kot človekovega celostnega duševnega odzivanja. Lukács tu raziskuje razliko med pojmovnim in duševnim dojemanjem kot takim[12] in ugotavlja, da je za duševno življenje v celoti značilna neka nepretrganost, kontinuiranost, kar ni v naravi pojma. Pojem se obnaša ekskluzivno. "V naravi vsakega pojma je, da nekaj izključuje" oz. "v vsaki pojmovni zvezi je en vzrok, ki deluje in ima eno posledico".[13] V duševnem življenju - in tu se Lukács spet sklicuje na Simmla - ima lahko en vzrok tudi več posledic, ki so lahko tudi protislovne. Duševno življenje kot celota (A lelki élet mint egység) tudi ni zgolj konstruktivne narave kot pojem (fogalom). Tako tudi ni moč opredeliti duševnega življenja samo na pojmovni način in zato Lukács v tem obdobju vpelje na tej točki intuitivno metodo kot še enega možnih načinov doumetja duševnega. Toda vpeljava intuitivne metode, npr. Bergsonove, tu ne pomeni, da je treba opustiti rezultate pojmovne analize, pojmovnih abstrakcij in čisto teoretskih razglabljanj. Nasprotno: Lukács si, kot sam pravi, prizadeva za vzpostavitev "sinteze s pomočjo resničnega poglabljanja obeh smeri", torej sinteze intuitivnega in pojmovnega, ki "jo izpolnjuje resnično življenje, dejanska resnica".[14] Iz dela Duša in forme izhaja, da táko možno sintezo pojmovnega in intuitivnega vzpostavi v eseju kot formi, ki po njegovem najadekvatneje prikaže doživljaje kot "spontane principe bivanja", ki se sicer - kot npr. "intelektualnost, pojmovnost kot sentimentalni doživljaj, kot neposredna dejanskost" - upirajo vsakršni opredelitvi in prikazu.

Kolikor mi je znano, ta vidik sinteze pojmovnega in intuitivnega načenjajo le zelo redke interpretacije o Lukácsu. Eden od razlogov, zakaj so njegova poznejša dela stilno manj sugestivna, je v tem, ker se Lukács s svojo pojmovno in metodološko strogostjo odpove intuitivnemu, česar ni moč trditi za Blocha. V primerjavi z Lukácsevo uspe Blochova misel do konca zadržati nekakšno produktivno sintezo pojmovnega in intuitivnega. Ob soočenju s filozofijo življenja in z njenim pojmovanjem kategorije "doživljaj" - kar je izrazito Diltheyev prispevek - se Lukácsu v določenem trenutku povsem spontano oblikuje intencija, izdelati pozitivno, tako za filozofijo kot tudi za teorijo umetnosti produktivno sintezo pojmovnega in intuitivnega; sugestivnost njegovih del iz t.i. esejističnega obdobja vzdržuje ravno ta moment. Mogoče je sklepati, da je to med drugim tudi posledica njegovega približevanja Heglu, a vsaj tukaj se njegovo heglovstvo ne obrestuje. Prav na tem mestu bi namreč lahko pričakovali, da bo Lukács poskušal s svojo enkratno teoretsko pronicljivostjo prerasti teoretsko razhajanje Hegla in

---

12) Lukács uporabi izraz lélek, kar v madžarščini pomeni duša (Seele) za razliko od szellem, kar pomeni duh (Geist). Iz njegovih zbranih spisov v madžarščini György Lukács: Ifjúkori művek, Kiadó, Budapest 1977, str. 409.
13) Georg Lukács, Rani radovi (1902-1910), V. Masleša, Sarajevo 1982, str. 214.
14) Ibidem, str. 227.

Schellinga glede moči in omejenosti pojma. Do tega ni prišlo in tako je danes potrebno priznati Blochu, da je v tem poskusu prišel dlje, seveda ne z nekakšnim blagohotnim spravaštvom.

Vzpostavitev esejistične vizije sveta, človeških občutenj in doživljajev je toliko bolj zanimiva, ker Lukács določenega pojmovnega preostanka - tega, česar ni moč pojmovno opredeliti - ne razglasi za nekakšen mističen ali mistično neopredeljiv ostanek, ki bi celo zahteval nekakšen še bolj mističen ritual ali celo žrtveno čaščenje. Lukácsevi naravi razglabljanja je tuje iracionalistično popotovanje in avantura uma. Kolikor prisluhne mistiki in intuiciji v Duši in formah, ju uspe konstruktivno in afirmativno združiti na tistem mejnem območju, ki je filozofijo življenja zaneslo v iracionalistične tendence, na katere je opozarjal že Windelband, "saj se v vseh časih iracionalizem poraja iz samoomejevanja uma"[15]. Po Windelbandu je "mistika možna kot intuitivni doživljaj individuuma in ni možna kot znanstveni nauk; kot to je mistika kvečjemu v svojem negativnem, kritičnem delu, ne pa v tistem, v katerem želi pozitivno spregovoriti o nečem".[16] Zanimivo je, da Windelband pojmuje, kot sam to imenuje, "Einbruchstelle" za mističen moment ravno v kantovskem agnosticizmu, v znamenitem Kantovem stavku: "Ukinil sem védenje, da bi lahko dobil prostor za verovanje."

Pri Lukácsu vidimo torej v Duši in formah, v teh izrazito mladostnih naporih preraščanja miselne nemoči kantovstva in filozofije življenja, tisti organski nastavek, ki ga nato v Razkroju uma - sicer predvsem metodološko - pripelje do konca, tu seveda z vsemi tipičnimi lukačevskimi ekstremnimi ugotovitvami. Gotovo je, da je mladostna Lukácseva pozicija s sintezo pojmovnega in intuitivnega mnogo višja in filozofsko kritičnejša, kot je tista, ki jo pozneje zastopa v Razkroju uma.

Zanimivo je zasledovati filozofska imena v Lukácsevem predmarksističnem obdobju, prek katerih poskuša artikulirati svoja in tudi takratna najaktualnejša filozofska vprašanja. Teh Lukács ne zaobide z nekakšnim suhim in samo abstraktno-filozofskim premlevanjem. Lukács po tej plati pravzaprav ne zaobide ničesar, temveč poskuša za vse posredovati svoj lastni odgovor. Tudi na to odliko njegovega duha ne gre pozabiti. Iz njegove mladostne korespondence, ki se je na srečo ohranila, je razvidno, da je sodeloval celo z Martinom Bubrom.[17]

Seveda se Lukács v Duši in formah vedno znova vrača k Diltheyu in Kierkegaardu. Tako deloma pod Diltheyevim vplivom razume Weltanschauung, svetovni nazor ali pogled na svet kot razvito zgodovinsko zavest, ki dojema, oziroma še natančneje - ki poskuša dojeti in posredovati celoto sveta. Pri Diltheyevi razlagi Weltanschauunga Lukácsa očitno privlači celovito dojemanje, ki ni več omejeno samo na religijo, kot pri novokantovcih, temveč vključuje še umetnost in filozofijo, v čemer Dilthey tu povsem sledi Heglu. Totalizirajoče, tj. celostno védenje je po Diltheyu možno tipizirati vsaj v

---

15) Wilhelm Windelband: Präludien I, Mohr, Tübingen 1919, str. 296.
16) Ibidem, str. 299.
17) Lukács in Martin Buber (1878-1965) - ta se je kot filozof pretežno ukvarjal s filozofsko-religioznimi in filozofsko-družbenimi vprašanji - sta bila sodelavca in izdajatelja lista Gesellschaft pri založbi Rütten und Loening. Bubrovo delo Ekstatische Konfessionen (1903) je verjeto eno izmed najbolj tipičnih del ekspresionizma. V pismu z dne 21.II.1911 Buber sporoča Lukácsu svoje izredno pozitivne vtise o njegovem članku o Kierkegaardu, ki je bil objavljen šele v Duši in formah. Dobesedno pravi: "Ich finde ihn vorzüglich klar und fest in Formulierung, Abgrenzung, Verbindung; am glücklichsten wirkte auf mich die Erörterung der Wahl und die der Psychologie. Dem Problem selbst sind Sie sicherlich nähergekommen als irgend eine frühere Untersuchung."
(Iz dela G. Lukács: Briefwechsel 1902-1917, Hrsg. Éva Karádi, Éva Fekete Metzler, Stuttgart 1982, str. 204-205).

"tri tipe svetovnih nazorov, v religijo, poezijo in metafiziko", tj. filozofijo.[18] To stališče Lukács v Duši in formah dobesedno ponovi: "literatura, umetnost in filozofija odkrito in naravnost hitijo k formam". Toda Lukács posredno raziskuje tudi, ali je samo privilegij teh treh sfer in disciplin, da tvorijo forme, da so oblikotvorne (formschaffende). Na ta način poskuša prerasti ne samo novokantovsko religiozno,[19] temveč tudi Diltheyevo spekulativno stališče. Moč in intenzivnost oblikotvornosti (formschaffende Kraft) Lukács opazuje iz okvirov življenja samega, z vprašanji in tudi odgovori o življenju, "ki ne potrebujejo nikakršnega posredovanja literature in umetnosti".[20] Lukács razume, da gredo izrazito v to smer Platonovi dialogi, spisi mistikov, Montaignejevi eseji, Kierkegaardove novele in imaginarni dnevniki.

V tej zvezi in v tem kontekstu seveda postaja zanimiva morebitna vez mladostnega Lukácsa z eksistencializmom, ob predpostavki skupne problematike, ki ji sledi filozofija v času I. svetovne vojne in ki ji prisluhneta tako Lukács kot tudi Heidegger. Mislim, da je ta vez izpričana samo glede skupne problematike, saj je za "Lukácsa eksistencialista" nujno dejati, da v to predpostavko vstopa že preinterpretirani Lukács. Lucien Goldman: "Delo Duša in forme predstavlja po našem mnenju zelo pomemben del v nastajanju modernega eksistencializma."[21] Eksistencialistične verzije kaj rade pozabljajo, da mladostne Lukácseve pozicije poprejmejo v nadaljnjem razvoju, prek protislovnih mladostnih tendenc - tj., kot pravi dobesedno v predgovoru k Zgodovini in razredni zavesti (1967) iz "protislovnega amalgama" - docela drugačno širino in obzorja kot v času, ko Lukács prisluhne filozofskemu vzdušju nekaterih nemških univerz, predvsem Berlina in Heidelberga. Eksistencialistična preinterpretacija je razumevanje in reduciranje Lukácsa samo na njegovo mladostno fazo in pri tem omejeno samo na dvoje ali troje spisov ter vse zaustavljeno na tipično nelukačevskem območju.

Življenjski prispevek Goldmanna, ki se v dobršni meri vzdržuje tudi s popularizacijo Lukácsa v Franciji, je, da zelo očitno postavlja mladostnega Lukácsa nasproti poznejšemu, poznejšega z deli Duša in forme, Teorija romana, Zgodovina in razredna zavest pa izrazito zavrača. To seveda ne more dati objektivne in celostne podobe kompleksnega Lukácsevega teoretskega razvoja, o katerem Goldmann pozablja, da ga je treba izpostaviti samo organsko-razvojni dimenziji. Seveda zato ni nič manj aktualno in pomembno njegovo delo Skriti bog (1956) in njegov genetični strukturalizem, ki skuša po svoje razvijati naprej Lukácseve kategorije. Reči je treba tudi to, da je vez Lukács-Goldmann teoretsko bržkone ravno tako zanimiva kot vez Lukács-Bloch, kar bi bilo vsekakor zanimivo raziskati.

Glede problematike Weltanschauunga pri Lukácsu je treba v kontekstu soočenja novokantovske filozofije s filozofijo življenja omeniti, da iz tedanjih tendenc in smeri filozofskega razvoja ta logično nujno napreduje k Heglu na točki, kjer novokantovstvo bistveno odpove. To napredovanje k Heglu prično že novokantovci sami, čeprav ostaja njihova metoda kantovska. Windelband izhaja iz ugotovitve, da je bilo kantovstvo

---

18) Wilhem Dilthey: Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Gesammelte Schriften, Band VIII, Teubner, Stuttgart 1962, str. 87.

19) "Das Welt-Ich ist der einzig mögliche religiöse Abschluß der Weltanschauung, die vom eigenen Ich auch das Ganze zu begreifen sucht als in sich geschlossenes Ganzes oder als voll-endliche Totalität."
(Iz dela: Heinrich RIckert: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Mohr, Tübingen 1921, str. 84.)

20) Georg Lukács: Die Seele und die Formen, str. 10.

21) Lucien Goldmann: Georg Lukács: Der Essayist - iz dela Lehrstück Lukács, Hrsg. von Jutta Matzner, Suhrkamp, Frankfurt 1974, str. 44.

"enostransko spoznavno-teoretično orientirano" in se je kot tako moralo prej ali slej končati v psihologizmu in relativizmu. "Kritiki" sledi "končno samo konstatacija empirično dejanskega" in od tu poskus njegove zgolj "naravoznanstvene obrazložitve". Vsa spekulativna teža uma je po Windelbandu izgubljena, "um, smisel in vrednost človeškega življenja so dojeti le iz njegovih naravnih danosti".[22] Tudi za Lukácsa postaja stik s Heglom vedno bolj idejnotvoren; o tem priča njegovo delo Teorija romana, ki - glede na to, kar pove sam - prinaša na področju estetike s "prenovo Hegla (Erneuerung Hegels) najpomembnejše rezultate".[23] Lukács torej najprej doume produktivnost prenove Hegla na področju estetike. Zastavlja se vprašanje, za kakšno prenovo Hegla gre in tudi, v kakšnem kontekstu. Za Lukácsev osebni razvoj to res pomeni obdobje "na poti od Kanta k Heglu", toda temu ponovno sledi obrat h Kantu, kar zahteva natančnejši prikaz.

Colletti v delu Marksizem in Hegel izrecno opozarja na tendence v smeri proti heglovstvu, ki so hkrati razvidne pri Windelbandu in Rickertu in ki jih Lukács v svojem razvoju nikakor ne zaobide. Tako tudi Colletti omenja Windelbandovo delo Antrittsreden iz leta 1910, namenjeno prenovi in aktualizaciji Hegla, Die Erneuerungen des Hegelianismus in prispevek o mistiki, Von der Mystik unserer Zeit; oboje je najti v Windelbandovih Präludien. Docela po Windelbandu Colletti povzema, da filozofski duh časa na začetku tega stoletja spominja na preobrat v mišljenju okrog leta 1800, še posebej v Nemčiji "s prehodom iz razsvetljenstva (Aufklärung) v romantiko; preobrat racionalizma v iracionalizem"[24] torej. Windelband razume postopek, ki razglaša celoto stvarnosti za nekakšno "sveto skrivnost" osnove vsega življenja, kot "iracionalni postopek"; iracionalni zaradi tega, ker pojmuje življenje z one strani vsakršnega možnega spoznanja. "Religiozna potreba in vzgib po svetovnem nazoru (Weltanschuung) poprejme zdaj znova mistično obliko." Od tod Windelband razloži, zakaj spet postaja aktualna mistika, npr. neoplatonistične tendence s Plotinom. Toda te kompleksne tendence s svojo slo po svetovnem nazoru (Windelband: Hunger nach Weltanschauung) vodijo do Hegla in se pri njem zaključijo.

Windelband vidi v "prenovi hegeljanstva" (Erneuerung des Hegelianismus) poleg obetajoče svetovnonazorske dimenzije tudi izredno pozitivnost nekaterih drugih pomembnih filozofskih aspektov. Iz kompleksnih redukcionističnih konsekvenc, v katere je zašla filozofija konec 19. stoletja, se zdaj na začetku 20. stoletja znova poraja tendenca po celovitosti filozofije in filozofskega raziskovanja, ki se ji pridružuje še težnja časa, "doumeti celosten smisel vse dejanskosti" (Gessamtsinn aller Wirklichkeit). Glede teh pričakovanj po Windelbandu izstopa Heglova filozofija, ki s svojo enkratno sistematičnostjo in "razvoju naklonjenim optimizmom"[25] (entwicklungsfrohe Optimismus) vrača vero v moč uma ter izniči Schopenhauerjevo pridigo o "gnilobi sveta" in njegovo gonjo proti Heglu kot "velikemu šarlatanu". Prenovi Hegla priznava celo to moč, da eliminira Nietzschejev individualizem, ki se je razbohotil po Nemčiji. Iz Windelbandovih razmišljanj posredno izhaja, da vsak tisti trenutek, v katerem iz filozofije izginja njen celostni vidik, le-tega - zaradi nesposobnosti filozofskega totalizirajočega vědenja (uma) - vzpostavljajo religija in iracionalizmi različnih zvrsti.

---

22) Wilhelm Windelband: Präludien I, str. 283-284.
23) Georg Lukács: Die Theorie des Romans, str. 9.
24) Lucio Colletti: Marksizam i Hegel, Nolit, Beograd 1982, str. 375. Isto tudi Wilhelm Windelband: Präludien I, str. 291.
25) Wilhelm Windelband: Präludien I, str. 278.

"Hunger nach Weltanschauung" je prvi in najlogičnejši izraz vsesplošne izgube celovitosti.

Iz te kompleksne perspektive - napredovanja k Heglu in skozi duha Heglove misli - Lukács pozneje poskuša opredeliti problematiko svetovnonazorskosti na povsem drugih osnovah, kot so mistične. Ta postopek ga v Der junge Hegel pripelje do tega, da mladega Hegla odteguje romantičnim in iracionalističnim tendencam. Na tej poti pride celo do radikalnega odklanjanja Diltheyeve prenove in aktualizacije Hegla, ki jo zavrača kot "iracionalistično-mistično interpretacijo".[26] Po tej plati Lukács enači novoheglovske tendence (Windelband, Ebbinghaus, Brunstedt), ki jih imenuje "imperialistično novoheglovstvo", s heglovsko renesanso (Dilthey); oboje po Lukácsu najtesneje sovpada s programom razglašanja Hegla za "fašizmu primernega filozofa". Naj končam z ugotovitvijo, da je nujno upoštevati premik in približevanje k Heglu znotraj filozofije XIX. in začetka XX. stoletja, še posebej pa razloge za to, saj je v tem delno pojasnilo, zakaj vrsta marskističnih teoretikov Marxa prav tako začne soočati s Heglom.

V času, ko nastaja delo Duša in forme, je glede občih filozofskih tendenc, ki jim Lukács prisluhne, nujno omeniti še vpliv novokantovsko usmerjenega filozofa Rickerta, posebej njegovo delo Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Bergriffsbildung (1902), v katerem opozarja na meje "pojmovno dojemljivega". To so zdaj tendence in zaključki, ki vodijo že v novokantovstvu k filozofski problematiki simbolnih form pri Cassirerju. Mislim, da gre za zelo pomembno opozorilo, saj v Duši in formah Lukács dejansko ponovno sam izpostavi ta že omenjeni moment simbolnega dojemanja, ko izrecno pove, da se forme tvorijo iz osnov "simbolnega opazovanja življenjskih simbolov".[27] Glede simbolnega je spet opazna intenzivna kontinuiteta v primerjavi z delom Zgodovina razvoja moderne drame (1906/1907) in članki ter razpravami, pisanimi za tem, od Estetske kulture (1910) vse do dela Die Eigenart des Ästhetischen (1956).

Lukács nikakor ne more zanikati pozitivnih impulzov, ki jih kljub kritičnemu in pozneje dokaj odklonilnemu stališču vendar prevzame od tendenc novokantovstva. Znova moram ugotoviti prisotnost kontinuitete aktualne filozofske problematike, ki jo je Lukács v svoji življenjski dejavnosti razumel kot širši življenjski program - mimo vseh "totalnih konverzij" - mu sledil in ga tudi izpeljal. Glede novokantovskih spodbud je - vsaj kar zadeva Cassirerjevo pojmovanje simbolizma - mogoče ugotoviti zelo produktivno in idejnotvorno odzivnost. Tak je tudi prispevek Susanne Langer v njenem znanem delu Philosophy in a new Key. Ameriška avtorica nemškega porekla je pod Cassirerjevim vplivom raziskovala naravo simbolne transformacije in ustvarjanja simbolnih form človekovega doživljanja na umetniškem področju. V tem smislu je zanimivo tudi njeno delo Feeling and Form.

V obdobju Lukácsevega neposrednega soočanja s kantovstvom in novokantovstvom poprejme simbolna funkcija forme ne toliko izgotovljeno dialektično perspektivo biti in bistva kot kategorija posebno v Die Eigenart des Ästhetischen, temveč, bistveno izhajajoč iz dialektike Sein-Sollen, predvsem etično dimenzijo in poslanstvo, tudi takrat, ko gre za problem estetizacije sveta. Še vedno je prisotna deloma kantovsko pojmovana kategorija Sollen, novokantovski sistem vrednot in Simmlovi pogledi, kako vzpostaviti kategorijo Sollen kot apriorno formo in čisti apriorizem. Vendar je treba dejati, da

26) Georg Lukács: Der junge Hegel, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 14.
27) Goerg Lukács: Die Seele und die Formen, str. 16.

Lukácsa tudi v obdobju neposredne naslonitve na omenjene vplive moment apriornosti nikdar ekstremno ne zanaša; Lukács se tudi takrat, ko se ukvarja z naravo apriornih form, bolj sprašuje po njihovi dejavni plati in to je eden od razlogov za to, da se tako intenzivno prepusti njihovi etični komponenti. Po Simmlu so kategorije kot Sollen, Wollen, Hoffen, Können "v določenem smislu vmesna stanja in posredovanja med nebiti (Nichtsein) in biti (Sein)".[28] Čeprav po njegovem mnenju Sollen ni moč definirati, je to "izvirna kategorija",[29] ki jo opredeli z besedami: "Kot je po lepih Platonovih besedah ljubezen posredno stanje med imeti (Haben) in neimeti (Nichthaben), tako je to tudi najstvo (Sollen); prav tako je vezano na dejanskost, kot je od nje ločeno."[30] V čem je recimo, meščanski Sollen kot pozitivni konstitutivni del zgodovinske drže vsebina meščanskega najstva, tista pozitivna in zatrjujoča forma meščanstva, ki se kot vsaka forma vrača k "vprašanjem vzajemnega delovanja in odnosa med vnanjim in notránjim",[31] se sprašuje Lukács v Duši in formah, v prispevku z naslovom Burgerlichkeit und l'art pour l'art. Poskusu odgovora se približa z izrazito etičnim vidikom.

Lukács v eseju Meščanstvo in l'art pour l'art najprej vpelje razliko med buržujskim in meščanskim, med buržujskim načinom bivanja (Bourgeoisdasein) in meščanskim načinom (bürgerlich). Tega razmerja nikakor ne razume kot odnos med potencialnim in aktualnim. Lukács se sprašuje po naravi "meščanskega upodabljanja življenja" (bürgerliche Lebensgestaltung), raziskuje, katera vsebina ga bistveno oblikuje oz. oformlja in kakšno zgodovinsko tendenco povleče za seboj. Kot "strogo meščansko" označi Lukács tendenco "občutka organske rasti" in "pomiritve z nujnostjo gibanja";[32] od tu "askeza, odrekanje vsemu sijaju življenja, da bi se ves sijaj prenesel in ohranil nekje drugje, v delu".[33] Meščansko življenje je življenje garaškega dela. "Tako meščansko upodabljanje življenja to življenje popolnoma vsrka vase," meščanstvo sili ljudi k trajnemu delu in zanikovanju življenjskih instinktov oziroma - kot pove v razpravi Platonizem, poezija in forme: "Das Leben ist nichts, das Werk ist alles, das Leben ist lauter Zufall und das Werk ist die Notwendigkeit selbst." Lukács tej poziciji priznava, da "zgodovinsko občutenje pretvarja v življenjski občutek". Buržujski način je nekaj izrazito negativnega, samo maska in v tej formi se skriva "samovoljno in anarhistično ukvarjanje z lastnim jazom",[34] "dieses Bourgeoisdasein hat in sich selbst gar keinen Wert". Kot takšen po Lukácsu ni združljiv z bistvom meščanskega in mu tudi direktno nasprotuje. Edina možna forma meščanskega najstva je etika, ki pooseblja kot svoje najindividualnejše bistvo ethos, ne pathos.

Meščanstvo "kot forma življenja pomeni najprej primat etike v življenju; da življenje obvladuje to, kar se sistematsko in redno ponavlja, kar se obvezno vrača in kar mora biti narejeno, ne glede na zadovoljstvo ali nezadovoljstvo".[35] Etika tako postavlja celo "red nad razpoloženjem" in v moči etike je, da zmaguje nad "egocentrično osamljenostjo". Lukács preseneti z nadaljnjimi razmišljanji, ko pove, da je "morda največja življenjska vrednost etike prav v tem, da je (ona) področje, kjer obstajajo

---

28) Georg Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft I, Hertz, Berlin 1892, str. 8.
29) Ibidem, str. 13.
30) Ibidem, str. 84.
31) Georg Lukács: Die Seele und Die Formen, str. 110.
32) Ibidem, str. 103.
33) Ibidem, str. 83.
34) Ibidem, str. 84.
35) Ibidem.

določene skupnosti, področje, kjer večna osamljenost preneha. Etični človek ni več hkrati začetek in konec vseh stvari; njegova razpoloženja niso več merilo za pomen vsega svetovnega dogajanja. Etika vceplja vsakemu človeku občutek skupnosti; če že ne drugače, potem gotovo s spoznanjem neposredno in preračunljive koristnosti dela, četudi je to še tako majhno."[36]

Lukács ne samo da eliminira prastaro Protagorino stališče "merilo vseh stvari je človek", marveč presega tudi obzorja kantovsko-individualnega najstva in kantovski individualni ethos. Iz okvirov dela Duša in forme ni mogoče jasno razbrati, kaj Lukácsa napoti k temu, da razume etiko in etičnost mimo stališč osamljenega in izoliranega meščanskega individuuma in prisluhne občim tendencam. Moment zgodovinskosti, na katerega se pri tem sklicuje, je le delna razlaga. Tudi razlaga o nekakšnem sociologizmu tega ne pojasni. Prej se je mogoče približati ustreznejšemu odgovoru, upoštevaje njegov napor, da bi kantovsko omejeno formo transformiral v totaliteto, ki ji v sintezi življenja in estetskega ustreza le "kvalitativna popolnost", kar je ravno etično. Šele tako je forma vzpostavljena kot predhodnica poznejše totalitete. Izhajajoč iz te totalizirajoče moči forme - etično vzdrževane in estetsko posredovane - v razpravi Estetska kultura razglablja, da je "maksimalno razvijanje sile resnična etika forme", saj je estetska kultura upodabljanje, uobličenje duše (a lélek megformálása), ne estetizacija kot fiksiranje lepe situacije, ne rezultat, temveč pot, "kjer to, kar je že uobličeno, označuje napredovanje"[37] v smeri k etičnemu in se tudi zaustavi v etičnem, vendar ne kot omrtvičeno.

Pot uobličenja duše ni samo enosmerna, vedno usmerjena k občemu kot absolutu, temveč se preizkuša na raznovrstnem, tudi na individualnem področju; Lukács se sprašuje, kako različne življenske situacije porajajo formo, se z njo združujejo ali ob njej celo razbijajo in, ali je absolutno lahko tudi nekaj konkretnega. Tematsko delo Duša in forme posega v zelo široko snov, od problematike osamljenosti, kaosa in hrepenenja do erosa in trenutka. Tudi absolutno je lahko - kot Lukács pove v prispevku o Kierkegaardu - "konkretno, posamičen pojav". Etično razumljena perspektiva pomeni, "videti tisto absolutno v življenju", ki ga poraja rigorozna brezkompromisnost. Včasih izpolnjuje etično zahteve absolutnega, a vendar je tu pri Lukácsu neko težko zaznavno protislovje.

Po eni strani je forma a priori absolut, torej je samozadostna, po drugi spet utopija, torej forma v gibanju, saj je v naravi utopije nemir, ki prodira in sili naprej. Temu je potrebno dodati Lukácsev sklep, da forma v svoji skorajda apriorno razumljeni simbolni funkciji kot totalizirajoče vědenje in posredovanje lahko izpolnjuje ta program samo v tragičnem; bistvo visoko razvitega, sodobnega meščanskega občutenja je, kot Lukács dokazuje v Zgodovini razvoja moderne drame, samo tragično - temu razpoloženju in prepričanju delo Duša in forme v bistvu še sledi. Izhod iz te usodnosti - ki ga konkretno-zgodovinsko ni - je po njegovem mnenju pretežno abstraktno razumljena avtonomna kantovska etika; to je Lukácsevim interpretom dela Duša in forme upravičeno narekovalo očitek - na tem mestu povzemam enega najlucidnejših - da "Lukács ni dojel, da se z etičnimi prizadevanji ne da rešiti absolutnosti forme, temveč le uničiti, kar je že storila Moderna". S temi brezuspešnimi prizadevanji stoji Lukács na meji krize, za katero jasno ugotavlja, kaj in kje so njene predpostavke. Po italijanskem avtorju Asorju

36) Ibidem, str. 85.
37) György Lukács: Ifjúkori művek, str. 435.

Rosi je delo Duša in forme kot forma le vrh "utopije meščanske biti", dejala bi kot materializirana utopija.[38] Rosa meni, da mora nujno priti do "reintegracije"; "literarne zvrsti prehajajo v teorijo form", zato totaliteta ni več mejni pojem in hipotetični cilj, temveč je dosegljivi cilj; namesto "transcendentalnega zemljevida duha imamo filozofijo zgodovine".[39] To je vsekakor sprejemljivo na točki, ko Lukács v Teoriji romana sam izrecno opozori na premik ob absolutnega k historičnemu; Sein-Sollen oz. etično se znova pomakne na raven izrazito historičnega in poprejme novo, heglovsko razumljeno perspektivo posredovanja v tesni naslonitvi na fichtejanstvo in deloma tudi še na kantovstvo.

Lukács vedno znova opozarja (predgovor k Teoriji romana, 1962), da temeljni namen ni bil estetsko-filozofska, temveč historična analiza omenjenega dela. V Teoriji romana so prisotni "filozofsko-zgodovinski problemi, za katere so estetski samo signali in simboli".[40] Etična dimenzija se v Teoriji romana pomakne iz estetsko pojmovane vizije, ki deloma na kantovski ravni opazuje "brezčasne vrednote" in "zgodovinsko realizacijo teh vrednot", v novo estetsko formo (oz. forme), ki je zdaj opredeljena z "etično obarvanim pesimizmom sedanjosti" (Zeitalter der volendeten Sündhaftigkeit), kar po Lukácsu ni obrat od Hegla k Fichteju. temveč "kierkegaardiziranje (Kierkegaardisieren) Heglove zgodovinske dialektike".[41]

Pri Lukácsu tako ostaja vez med estetskim in etičnim tisto - tudi tipično lukačevsko - območje, na katerem kontinuirano gradi v vseh svojih obdobjih. To je treba takoj dopolniti z naslednjim zaporedjem:kulturno - estetsko - etično. Lukács govori o estetski kulturi, ki je po njegovem možna tisti trenutek, ko se kultura razteza čez celotno življenje. "Kultura: enotnost življenja, sila, ki krepi življenje, bogati življenje."[42] Kultura po Lukácsu omogoča, da so človekove reakcije na življenje intenzivnejše; funkcija kulture je izrazito simbolna, "kultura je osvajanje življenja". Estetska kultura je po njegovem "umetnost življenja oziroma ustvarjanje umetnosti iz življenja". Umetnik z estetsko formo preverja etičnost življenjske vsebine. Tako se Lukács v tem obdobju zelo približa tradicionalnemu estetskemu konceptu, po katerem se skladata dobro in lepo; neetično po Lukácsu sploh ne vsebuje možnosti oformljanja. Tudi skozi estetsko-etično dokaj produktivno pronica filozofski amalgam od Adyja, Kanta, Plotina, Frančiška Asiškega, Diltheya in Kierkegaarda do Hegla, in pozneje k Marxu in Leninu. A to je pozicija, za katero se sčasoma izkaže, da je že od vsega začetka samostojen topos Lukácseve lastne nadgradnje. Lukács je vedno predvsem filozof, spet in nikakor ne preinterpretiran v eksistencialistični sopomenskosti, saj njegova pozicija kljub svojemu tukajšnjemu subjektivizmu ne ustreza izrazitemu eksistencialističnemu nominalizmu.

Vez estetskega z etičnim je gotovo treba razumeti najprej v prvotni naslonitvi na kantovstvo, a poanta tega je, da gre pri tem že bistveno za poskus, preseči absolutnost, samozaprtost kantovsko razumljene etične forme in prebiti njen čisti abstrakcionizem. To funkcijo preboja spet opravlja estetsko. Še pred Teorijo romana, kjer ta premik že vidno izstopa, Lukácsu neko tragično dejstvo omogoči vpogled v brezperspektivnost

38) Alberto Asor Rosa: Der junge Lukács - Theoretiker der bürgerlichen Kunst, iz dela Lehrstück Lukács, str. 94.
39) Ibidem - uvod, str. 14
40) Georg Lukács: Die Eigenart des Ästhetischen, 1. Halbband, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1963, str. 31.
41) Georg Lukács: Die Theorie des Romans, str. 12.
42) György Lukács: Ifjúkori művek, str. 422.

kantovsko razumljene etičnosti, razvidno v članku v obliki dialoga z naslovom A lelki szegénységről (O duševni revščini).

V kontekstu estetsko-etične komponente je treba nujno opozoriti še na t.i. moment popularizacije Lukácseve misli ravno iz tega njegovega teoretskega obdobja mimo že omenjenih eksistencialističnih. V prikazu najzgodnejših kompleksnih filozofsko-miselnih tendenc ni mogoče zaobiti njihove takratne neposredne odzivnosti in vplivnosti. Nekateri teh vplivov preidejo v trajne nasledke in tu nedvomno izstopajo dela Duša in forme, Teorija romana, Zgodovina in razredna zavest. Kaj je podlaga tem "trajnim nasledkom" (Adornov izraz)? To je treba raziskati toliko bolj, ker so omenjena Lukácseva dela skorajda že razglašena za nekakšne njegove popularne spise, od tu je samo korak do ideologizacije celotne Lukácseve misli samo prek teh treh del; ideološko se takoj eksponira kot imperativ, ki dobesedno ukazuje vzpostavitev določenega kriterija kot edino dopustnega: samo s tem in tako je možna razlaga Lukácseve misli, in nič drugače. Za Lukácsevo misel velja, da jo najprej bistveno profilirajo nekatere njegove temeljne kategorije, pojmovno-problemski sklopi, ki organsko rastejo in se vse njegovo življenje razvijajo skozi vsa Lukácseva dela. V omenjenih treh delih poprejmejo samo specifično in s teoretskim obdobjem, v katerem nastajajo, tipično opredeljeno pozicijo; so le maksimalno možna zgodovinska fiksacija heterogenih teoretskih učinkov v določenem prostoru in času, predstavljenih z bolj ali manj uspešno sintezo pretežno aristotelovskega momenta filozofiranja, tj. forme. Vpogled v t.i. fenomen "trajnih nasledkov" Lukácseve misli - ki ga nikakor ne vzpostavlja samo dvoje ali troje izbranih del - po drugi strani spet zahteva široko zastavljen pristop, tak, ki v rezultatu ne bo na ideološki, pristranski, neobjektiven način odtegoval Lukácsa od marksizma oziroma celo razglašal za bistvo veličine Lukácseve misli njeno nemarksističnost.

Kot prvega od neposrednih vplivov je nujno omeniti Lukácsevo mladostno prijateljstvo s pisateljem Thomasom Mannom, saj gre za njuno obojestransko teoretsko privlačnost. Po izdaji nekaterih Lukácsevih esejev - pozneje zbranih v delu Duša in forme - Thomas Mann prisluhne Lukácsevi misli in pove: "Od takrat sem spremljal njegovo kritično dejavnost s pozornostjo, spoštovanjem in celo v svojo korist."[43] V tej zvezi je nujno opozoriti na rezultate raziskovanj, do katerih je prišla Judith Tarr.[44] To dejstvo povzemam iz krajše monografije o Lukácsu, ki jo je izdal Fritz J. Raddatz z naslovom Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. V njej opozori na Thomas-Mann-Archiv v Zürichu, ki hrani med pripravljalnimi zapiski k delu Smrt v Benetkah dobesedne prepise iz Lukácsevega eseja Sehnsucht und Form iz dela Duša in forme. Tako omenja Fritz Raddatz naslednjega: "Sokrat je svoje hrepenenje oformil v filozofijo, katere vrh je večno nedosegljiv, najvišji cilj vsakega človeškega hrepenenja: intelektualno zrenje. S takim prodorom k temu končnemu in nerešljivemu konfliktu je njegovo hrepenenje po življenju postalo brezkonfliktno: ljubezen - tipična pojavna oblika hrepenenja - je postala del sistema, predmet razlage sveta, simbol povezanosti sveta; eros se je pretvoril iz boga ljubezni v kozmični princip. Sokrat-človek je izginil iz svoje filozofije. Toda ljudje in pesniki bodo za vedno ostali prikrajšani za tak vzpon ... njihov vzpon bo vedno tragedija ... v življenju mora ostati hrepenenje ljubezen (Im

43) Georg Lukács: Zum siebzigsten Geburtstag, str. 141.

44) Judith Tarr: Georg Lukács, Thomas Mann und Der Tod in Venedig - objavljeno v Die Weltwoche 26 (2. Juli 1971). Cit. iz dela Fritz J. Raddatz: Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt, Hamburg 1972, str. 15.

Leben muss die Sehnsucht Liebe bleiben); to je njena sreča in njena tragedija. Velika ljubezen je vedno asketska."[45]

Thomas Mann je omenjeni esej najprej prebral v skrajšani obliki v časopisu Neue Rundschau leta 1911. Judith Tarr navaja k temu Lukácsevemu tekstu še Mannova lastna razmišljanja in svoje lastne izpeljave, ki jih citiram iz Raddatzove monografije: "Tako se glasijo Lukácseve besede, ki jih je ekscerpiral Thomas Mann. Te misli je z nekaj spremembami izpeljal dalje." Kot Mannovo izpeljavo Lukácsevih misli zasledimo po Raddatzovem zapisu tole: "Eros je za umetnika vodilo k intelektualnemu, k duhovni lepoti, pot do najvišjega pelje zanj samo skozi čute. Toda to je zelo nevarna pot, pot zmot in grešnosti, čeprav ni nobene druge. Dostojanstvo reši samo smrt ('tragedija', 'morje') - nasvet, izhod in pribežališče vseh vzvišenih ljubezni."[46] S tem se pričenja njuno dosmrtno sodelovanje. Lukács omenja Mannov profil kot izredno pozitiven že leta 1909 v kritični razpravi Drugi roman Thomasa Manna (izdano samo v madžarščini v reviji Nyugat). Mann se je odzval z opisom Lukácsevega profila v liku Naphte iz znanega dela Čarobna gora. Lukácsev odnos do Thomasa Manna preseneča toliko bolj, ker je to ena redkih osebnosti, ki jih Lukács enako pozitivno opisuje in vrednoti v vseh svojih življenjskih obdobjih, česar ni moč reči za mladostni Lukácsev zgled, tj. za Simmla, pri katerem je Lukács študiral v Berlinu. Tudi v času, ko Lukács oblikuje svoje poglede na realizem in moderno umetnost, priznava Mannu v primerjavi s Kafko, da stoji njegova misel ravno zaradi socialistične perspektive in družbenih tendenc mnogo višje od Kafkine "artistično zanimive dekadence".

István Hermann v svojem delu Die Gedankenwelt von Georg Lukács omenja še neko drugo, zelo pomembno dejstvo. Raziskoval je namreč, kaj je iz Mannovega samostojnega in organskega razvoja vodilo k njegovi teoretsko-idejni naslonitvi na Lukácsevo misel in v zvezi s tem navaja Mannovo novelo Enttäuschung (1896). V tej pripovedi je po Hermannu najti enako življenjsko razpoloženje - tragično občutenje, na katerem bistveno gradi Lukács v Duši in formah. Zanimiva bi bila primerjalna študija teh dveh markantnih mislecev XX. stoletja, ki bi pokazala na umetniško in filozofsko formulacijo tragičnega občutenja življenja, ne samo glede problemske zastavitve, ki je pri obeh dokaj sorodna, temveč z njuno različno izpeljavo tudi na rezultate in konsekvence, ki črpajo iz forme tragičnega. Vendar se ta pot napredovanja iz tragičnega navzven ne končuje z nekakšnim propadom, kar je sicerščnji imperativ ideologije tragičnega kot propadajočega; oba poskušata videti pozitivni in afirmativni smisel, ki po njunem prepričanju tudi dialektično izhaja iz tragičnega. V tem smislu je njuna vizija tragičnega skoraj novum, ki mu velja prisluhniti.

---

45) Ibidem, str. 15-16.
46) Ibidem

Gramsci

Civilna družba in morala pri Gramsciju

JOŽE ŠTER

Civilna družba je Gramsciju osišče njegovih razmišljanj po porazu proletarske revolucije v zahodni Evropi. Danes je civilna družba izrazito modni politični termin. Eni so že ob tem, če slišijo besedi civilna družba, vzhičeni, pri drugih termin vzbuja takoj globok dvom, tretjim je civilna družba predvsem subverzivni pojem. Enim je socialistična civilna družba nesmislena beseda in priznavajo kvečjemu možnost civilne družbe v socializmu, tretjim je vprašljiva ne le civilna družba, ampak že sam socializem, četrtim je socialistična civilna družba projekt preseganja modernega kapitalizma.

Je zanimanje za Gramscija le posledica modnosti civilne družbe in dejstva, da je on med marksisti prvi in izrecno začel ta termin uporabljati v pozitivnem pomenu, ali pa je Gramscijev opus teoretično pomemben zaradi bistvenejših novosti? Danes imamo (tudi pri nas) zagovornike obeh odgovorov. Eni dokazujejo, da je Gramsci zvest iluzijam klasičnega marksizma (o socializmu in revoluciji, o delavskem razredu kot hegemonu, o odmrtju države, o primatu ekonomske sfere itn.), drugim Gramsci predstavlja izjemen prispevek k obravnavi civilne družbe in socializma.[1] Tisto, kar je torej očitno, je dejstvo, da krivdo za take interpretacije ne nosi Gramsci, temveč je to posledica različnih družbenih koncepcij teh interpretov samih.

ZGODOVINA NI HRAST

Vsi pomembnejši etiki so jasno poudarjali svobodo in zavestnost kot temeljna pogoja moralnega delovanja. Nasprotno pa so se le redki etiki, še zlasti materialistične usmeritve, lotevali ontoloških predpogojev svobode in s tem morale. Toliko lažje so zato kritiki in nasprotniki marksizmu (in sploh vsakemu materializmu) očitali, da neprotislovna teorija morale v okvirih materializma sploh ni možna, ker je pač materialni svet svet nujnosti, zakonitosti; nujnost in svoboda pa sta očividno nezdružljivi. Materialisti so lahko očitek zavrnili, češ da to velja le za naravo, družba pa da ni svet zakonitega, ker tu tok dogodkov določa volja ljudi, ali pa vsaj odločilno vpliva nanje.

[1] Glej: Nove rasprave o civilnom društvu, Pogledi, 1/1988.

Socializem je postal znanstveni socializem z odkritjem občih zakonitosti družbe in posebnih zakonitosti kapitalistične družbe. Na teh odkritjih je utemeljeno tudi spoznanje nujnosti komunistične družbe. Prav te zakonitosti so bile doslej eden čestih nesporazumov (ki seveda še zdaleč niso bili le nesporazumi) pri razumevanju marksizma in s tem možnosti marksistične etike.

Je Gramsci te probleme teoretično razčistil? Glede na njegovo uspešno ukvarjanje s civilno družbo bi to bilo pričakovati. Civilno družbo razume namreč kot moralno urejanje družbenih odnosov nasproti državni regulaciji. Možno je seveda, da družbo razume bistveno drugače kot Marx in Engels (da jo torej razume subjektivistično ali voluntaristično).

Oktobrska revolucija na eni strani in porazi delavskega gibanja v Nemčiji, Italiji in na Madžarskem so predstavljali ugodna tla različnim voluntarističnim nazorom. Oktobrska revolucija zato, ker je socialdemokracija pričakovala revolucijo le na razvitem Zahodu, ne pa v napol fevdalni Rusiji; boljševiki naj bi bili dokaz za odločujočo vlogo človeškega faktorja v zgodovini. Porazi revolucije na zahodu naj bi dokazovali isto, le z drugačnimi rezultati; njihovi porazi naj bi bili ravno posledica napačnega odločanja in ravnanja delavskih partij. Da je bila v obeh primerih *odločilna* za razplet dogodkov človeška dejavnost, najbrž ni sporno. Toda, ali to že pomeni, da je bila točna voluntaristična koncepcija zgodovine? Ali je torej vprašanje zgodovine predvsem *moralno* vprašanje?

Desnica socialdemokracije je boljševikom očitala utopizem, Kautsky jih je celo primerjal z nosečo žensko, ki noro skače, da bi prej rodila. Gramsci je tako naturalistično pojmovanje zgodovine zavračal. "Politične ustave so nujno odvisne od gospodarske strukture, od oblik proizvodnje in menjave. Nekateri mislijo, da so z enostavnim pojasnjevanjem te formule rešili vse politične in zgodovinske probleme, mislijo, da lahko delijo nauke levo in desno, da lahko z gotovostjo ocenjujejo dogodke in, na primer, zaključijo: Lenin je utopist, nesrečni ruski proletarci živijo v polni utopični iluziji, čaka jih strašno, neizprosno prebujenje."[2]

Ta formula ni izraz nekakšnega naravnega zakona, zgodovina ni matematični račun, nadaljuje Gramsci, kajti "gospodarska struktura neposredno ne pogojuje politične akcije, ampak njena interpretacija in tako imenovanih zakonov, ki v njej vladajo razvijanju. Ti zakoni nimajo nič skupnega z naravnimi zakoni, čeprav tudi ti niso objektivna dejstva, temveč samo plod našega razmišljanja za udobnost študija in pouka praktično koristne sheme[3]". Če torej niti *zakoni narave niso objektivna dejstva*, potem je očitno, da to še bolj velja za družbene zakonitosti! Če so te zakonitosti le miselni proizvod, potem je zgodovina pač čisto *voluntaristični* proces. To pa je ravno tisto, kar je *značilno pojmovanje vseh utopistov*. Očitki Leninu in Gramsciju so torej utemeljeni.

Ampak čemu Gramsci brani Lenina pred očitki utopizma, če njegovi argumenti ravno podpirajo kritiko, ne pa obrambe? Iz citiranih njegovih misli je voluntarizem jasen, če pa beremo tekst dalje, se pokaže drugačen smisel gornjih trditev.

Dogodki so odvisni od volje, od delovanja mnogih ljudi. Večina jih opravi samo določena dejanja. "Ker nimajo drugega družbenega cilja, kot ohranitev lastne fiziološke in moralne celovitosti, se prilagajajo okoliščinam, mehanično ponavljajo nekatere gibe,

---

[2] Gramsci, Izbor političnih spisov 1914-1926, str. 52.
[3] Prav tam, str. 53

ki so se zaradi lastne izkušnje ali zaradi pridobljene vzgoje pokazali kot primerni za dosego želenega cilja: živeti. Ta podobnost dejanj večine povzroči podobnost učinkov, daje gospodarski dejavnosti določeno strukturo: rodi se pojem zakona. Samo iskanje višjega cilja lahko razbije to prilagajanje okolju. (...) Kdor ima te *psevdo zakone* (podčrtal J.Š.) za nekaj absolutnega, kar je tuje posameznim voljam, ne pa psihološko prilagoditev okolju, ki je posledica slabosti posameznikov (ker niso organizirani in so torej tudi negotovi glede bodočnosti), si ne more predstavljati, da se psihologija spreminja, da lahko slabost postane moč. Toda tako se dogaja in zakon, psevdo zakon se razbije."[4] To se je zgodilo v Rusiji. "Če se za rusko zgodovino uporablja abstraktne, posplošene sheme, narejene zato, da bi z njimi lahko sledili trenutkom *normalnega razvoja* (podrčtal J.Š.) gospodarske in politične dejavnosti zahodnega sveta, sklepanje pač ne more biti drugačno", namreč, da je boljševizem utopizem.[5]

Ne glede na Gramscijevo izražanje je očitno, da pravzaprav zavrača *le absolutiziranje* zakona, njegovo *mehanično* razumevanje in uporabo ter dokazuje, da je vsak zgodovinski pojav nekaj individualnega. Vse to ne pomeni vsakršnega zanikanja zakonitosti družbenih procesov, kot bi se dalo sklepati iz nekaterih citiranih trditev. Le filistri razumejo zgodovino kot *naravni organizem* in zato mislijo, da mora tako kot vedno patriarhalnemu in fevdalnemu gospodarstvu slediti buržoazno. Toda zgodovina ni naravna evolucija. Notranja moč zgodovine je svoboda, ne pa vnaprej določena shema. "Zgodovina ni hrast in ljudje niso želod."[6]

Zamišljanje, hotenje in delovanje ljudi - torej moralni momenti - imajo v zgodovini precej večjo vlogo, kot je mislila takratna večina v delavskem gibanju. Gramsci gotovo utemeljeno pravi, da so Marxove knjige spremenile svet, saj je zavest ljudi vedno sestavina družbe; če zavest ni več enaka kot prej, seveda tudi družba ni več tisto, kar je bila. Zato tudi ruskemu ljudtvu ni bilo treba skozi vse izkušnje kapitalistične družbe, ampak le miselno. "Socialistične besede so ustvarile družbeno voljo ruskega ljudstva."[7]

Toda, če so vse te Gramscijeve analize tako oktobrske revolucije, kot porazov nemške ali madžarske revolucije točne in pravilno pripisujejo uspehe in poraze zavesti in delovanju ljudi, se vendarle zdi, da na *splošnejši ravni zapade v voluntarizem*. Ugotavlja namreč, da so boljševiki dokazali, da pravila zgodovinskega materializma niso tako železna, kot so nekateri mislili - kar je točno - toda potem nadaljuje, da boljševiki "preprosto niso 'marksisti'; na osnovi učiteljevih del niso sestavili neke zunanje doktrine, polne dogmatičnih in nespornih trditev. Živijo marksistično misel, tisto, ki nikoli ne umre, ki je nadaljevanje italijanske in nemške idealistične misli in ki se je v Marxu onesnažila s pozitivističnimi in naturalističnimi naslagami. Ta misel pa ne postavlja kot najpomembnejši dejavnik zgodovine gola gospodarska dejstva, temveč vedno človeka, človeško družbo, družbo ljudi, ki se približujejo drug drugemu, se med seboj razumejo, razvijajo skozi te stike (civilizacija) družbeno, kolektivno voljo in razumejo gospodarska gibanja, jih presojajo in jih prilagajajo svoji volji, dokler ta volja ne postane gonilna sila gospodarstva, oblikovalka objektivne stvarnosti,ki živi, se giblje

---

[4] Prav tam, str. 54.
[5] Prav tam.
[6] Prav tam, str. 56.
[7] Prav tam, str. 39.

in pridobiva značilnosti snovi, ki vre, ki jo je mogoče usmerjati, kamor je volji všeč in kakor ji je všeč."[8]

Če je tu voluntarizem očiten, pa na drugem mestu Gramsci zapiše bistveno drugače, namreč, da zgodovina ni "področje samovoljnosti in neodgovorne muhavosti. Zgodovina je svoboda in nujnost obenem."[9] Marxa kritizira tudi drugje ("Ta analiza nam kaže, koliko stvarne previdnosti uvaja Marx v svoje konkretne raziskave, previdnosti, ki jih ni v splošnih delih."[10]), toda sklepi so drugačni. "Politika je dejansko vsakokrat izraz razvojnih tendenc strukture, za katere ni nujno, da se uresničujejo."[11] Ali še določneje: "odnos družbenih sil, ki je tesno povezan s strukturo, objektiven, *neodvisen od volje ljudi* (podčrtal J.Š.) in ki ga lahko merijo s sistemi eksaktnih ali fizikalnih znanosti."[12]

Za naš namen ni toliko pomembno, če Gramsci točno interpretira Marxa, kot to, kako on sam razume zgodovino ter kakšne argumente navaja. Dogodki konec prve svetovne vojne so nedvomno dokazovali *alternativnost zgodovine*, alternativnost, pogojeno z delovanjem "organizirane volje", "združenih individuov". Ali je Gramsci to alternativnost gradil le na teh empiričnih dejstvih? Kasneje piše, da je v določenem smislu marksizem Hegel plus Ricardo. Šlo naj bi namreč za novo pojmovanje *nujnosti in svobode, za pojmovanje zakonov kot zakonov-tendenc*. Filozofija prakse je ta "Ricardova odkritja pospološila s tem, da jih je primerno razširila na vso zgodovino..."[13] Zakoni so tendence, ker do zakona pridemo tako, da določeno število elementov osamimo in prezremo nasprotno delujoče sile.[14] Zato lahko govorimo o *stopnji tendenčnosti* posameznih zakonitosti. Gramsci je bil edini v svoje času, ki je jasno spoznal in izrazil to *naravo družbenih zakonitosti*. Kljub temu pa tudi on ni primerno posplošil tega spoznanja na *vse* zakonitosti, ampak družbene zakone le zoperstavlja naravnim zakonom. To kaže, da dialektika kot metodologija tudi pri njem še ni postala del gnoseološkega aparata.

Kljub nekaterim enostranim poudarkom se pokaže, da je za Gramscijevo pojmovanje zgodovine značilno predvsem:
- družbene zakonitosti so tendence,
- zgodovina je alternativna,
- odločilno vlogo ima svobodna človekova dejavnost.

Zgodovinski tok je torej določen predvsem *z množično moralno prakso*.

CIVILNA DRUŽBA IN MORALA

Če je zgodovina nujno in svobodno gibanje, potem je družbena stvarnost rezultat moralne prakse. Družbene zakonitosti (tendence) so okvir realnih možnosti, znotraj njih je polje moralne akcije. To se zdi evidentno, toda Gramsci to polje moralnega zoži. Utemeljeno?

---

[8] Prav tam, str. 37.
[9] Izbrana dela, str. 28.
[10] Prav tam, str. 454.
[11] Prav tam.
[12] Prav tam, str. 179.
[13] Prav tam, str. 446-7.
[14] Prav tam, str. 531.

Znano je, da loči civilno družbo in politično družbo. Gramsci civilno družbo opredeljuje kot "politično in kulturno hegemonijo ene družbene skupine nad vso družbo, kot etično vsebino države".[15] Večinoma strogo loči civilno družbo od države; civilna družba je "torej celota organizmov, ki se vulgarno imenujejo 'zasebni' in 'politična družba ali država'"[16] Za državo je značilen argument moči, za civilno družbo pa moč argumenta. *Država je sfera avtoritarnosti in prisile, gospodstva in ukazovanja, civilna družba pa področje spontanega in svobodnega.*

Ker je politična družba prisilna skupnost, ji manjka element svobode, zato je izvenmoralna, moralna sfera je civilna družba, ki je skupnost svobode. Cilj je torej prevlada morale, ki naj povsem nadomesti državo. "Element država-prisiljevanje si lahko zamislimo kot pojemajoč vzporedno z uveljavljanjem vedno znatnejših elementov urejene družbe (ali etične države ali civilne družbe). Izraza 'etična država' in 'civilna družba' naj bi pomenila, da je ta podoba države brez države..."[17]

Na obe sferi gleda Gramsci zelo *dialektično*. Ker je danes - ne glede na razloge - zelo popularno skoraj absolutno razdvajanje teh dveh sfer, je koristno pogledati argumente Gramscija (na katerega se ti absolutizatorji sicer radi sklicujejo). "Vsaka država je etična, kolikor je ena njenih najvažnejših funkcij vzgojiti široke množice prebivalstva do določene kulturne in moralne stopnje... V tem smislu so šole kot pozitivna vzgojna funkcija in sodišča kot zatiralna ali negativna vzgojna funkcija najvažnejši državni dejavnosti."[18] Še bolj je ta dialektičnost očitna pri zamisli o nastajanju "države brez države". V doktrini o državi-urejeni družbi bo treba iz faze, v kateri bo 'država' enaka 'vladi' in istovetna s 'civilno družbo', preiti v fazo državenočnega čuvaja, to je v prisiljevalno organizacijo, ki bo varovala elemente urejene družbe, katerih nenehno naraščanje bo postopno omejevalo avtoritativne in prisilne intervencije države."[19]

"*Enako kot država ni le čisto izvenmoralna družba, tako tudi civilna družba ni sfera absolutne svobode in popolne odsotnosti prisile.* Tudi tu deluje prisila, le da gre tu za prisilo javnega mnenja, okolja itn., skratka za *moralni pritisk.*"[20]

Pritiski, prisiljevanje, ali če hočete tudi posiljevanje, niso nobena specifičnost države, uporablja jih tudi civilna družba. To je toliko prej treba poudariti, ker se pri nas razširja moda obsojanja le pritiskov države. Pritiski civilne družbe so lahko enako učinkoviti kot pritiski države (npr. demonstracije, stavke, mitingi ipd.) Razlike so seveda v sredstvih, vendar ne v tem smislu, da bi bila za državo značilna nasilna sredstva, za civilno družbo pa nenasilna. Ne samo oborožena revolucija, ampak tudi demonstracije, stavke (zlasti generalni štrajk), mitingi ipd. so oblike *fizičnega* pritiska. Enako tudi država obilno uporablja sredstva psihičnega pritiska, npr. šole, informativna sredstva ipd. Razlika torej ni v uporabljanju nasilnih ali nenasilnih sredstev, "moralnih" ali prisilnih, temveč v tem, da v civilni družbi ta sredstva uporabljajo avtonomni subjekti, v politični družbi pa jih neposredno uporabljajo državni organi.

Razlika med civilno družbo in državo ni torej v tem, da prva uporablja le del sredstev, druga pa vsa, pa tudi ne v moralni vrednosti sredstev in v moralnih učinkih.

---

[15] Civilna družba in država, str. 122.
[16] Izbrana dela, str. 592.
[17] Izbrana dela, str. 237.
[18] Prav tam, str. 232.
[19] Prav tam, str. 237.
[20] Prav tam, str. 286.

Naše neposredne izkušnje prav tako potrjujejo, da tudi civilna družba uporablja moralno *nevredna* sredstva, laži, manipulacije, izsiljevanja, korupcijo itn. ter proizvaja nemoralne učinke (recimo fašizem ipd., pa tudi nekateri naši mitingi). Nekateri naši avtorji, zlasti pa oni iz vzhodne Evrope, vidijo v civilni družbi *izključno in a priorno pozitivno stran* nasproti državi in partiji. Čeprav je moč to psihološko razumeti, pa gotovo nima dosti skupnega z znanstveno kritičnostjo /Havel celo govori o realsocializmu kot svetu laži (ali življenju v laži) nasproti civilni družbi kot svetu resnice/. Takšno razumevanje civilne družbe in države je gotovo daleč pod dialektično ravnijo Gramscija. Ne le npr. fašizem, ki je dete civilne družbe, ampak tudi pri vrsti sodobnih hudodelstev (npr. vojna v Vietnamu, pa še prej v Alžiru, nasilje Izraela nad Palestinci, antikomunizem v ZDA v petdesetih letih itn.) jasno kažejo, da je bil pri njih nemajhen delež tudi civilne družbe. Tudi druga empirična dejstva kažejo, da je v civilni družbi dovolj možnosti vsakovrstne manipulacije. Socialna negotovost, materialna neenakost, razne zgodovinske travme ipd. so zmeraj lahko zelo ugodna tla najrazličnejšim manipulacijam, kjer je mogoče s parolami enakost, domovina, narod, suverenost itn. hitro doseči hegemonijo. *Moralna vrednost takega početja ni nič drugačna, če to dela država ali pa kakšna skupina civilne družbe.*

Nedvomno je v *pravu veliko moralizma, saj se vedno predstavlja kot norma vrednotne zavesti vse* družbe.[21] Toda, mar se tudi razne skupine civilne družbe ne proglašajo stalno za predstavnike *javnosti* ("demokratične javnosti", "naroda" itn.)!

Civilna družba je sfera moralnega (moralna, "etična družba"), *kar pa ne pomeni tudi že avtomatično moralno vrednega* - kar mnogi nezavedno ali pa namerno mislijo. *Enačenje znotrajmoralnega z moralno vrednim je tedaj lahko: ali teoretična slabost in napaka ali pa nemoralno manipuliranje.* V tem smislu je Gramscijevo označevanje civilne družbe kot moralne družbe gotovo utopično. Ta njegova slabost je toliko bolj presenetljiva, ker je bil tudi sam žrtev fašizma.

Da civilna družba ni a priori moralno vredna družba, je očitno, če se spomnimo, da je ta civilna družba sestavljena iz številnih in zelo heterogenih elementov in skupin. Moralni nazori in delovanja teh skupin vrednotno nikakor niso enaki ali enotni. Če nekateri "postmarksisti" vidijo utopičnost marksizma v njegovem (dozdevnem) pojmovanju socializma kot brezkonfliktne družbe, potem je to pri nekaterih bržčas temu vzrok njihova (vsaj neeksplicitna predpostavka) o nekonfliktnosti (zakaj ne neprotislovnosti!) civilne družbe.[22]

Je civilna družba sfera *spontanega* nasproti *organiziranemu* v sferi države? Zdi se logično, da je za civilno družbo kot moralno sfero značilna spontanost in za državo kot oblast organiziranost. Organiziranost vsebuje neko hierarhičnost, s tem pa neenakost članov skupine, ter tako neko kvečjemu heteronomno moralnost. Toda, ali ni to pojmovanje zasnovano le na opazovanju pojavnih oblik porajanja civilnih pobud in ciljev? Ali ni vse zgodovinsko spočeto spontano, uresničevano pa organizirano? Ali je v družbi (sodobni še zlasti) mogoče uresničiti katerikoli projekt brez organizirane akcije? Še več, organizacija je lahko tudi odločilni dejavnik moralnega učinka (npr. v boljševiški revoluciji). Vsekakor je zato utopično - in torej moralistično - če nekateri teoretiki civilne družbe partijo "mečejo" iz civilne družbe.

---

[21] Prav tam, str. 240.

[22] Primerjaj tematski številki: Gledišta (5-6/1988) in Pogledi (1/1988) o civilni družbi in Ch. Mouffe, E.Laclau, Hegemonija in socialistična strategija.

Organizirane subjektivne sile, politične stranke[23], so za Gramscija najpomembnejše skupine civilne družbe in v tem smislu tipične moralne[24] organizacije. Za Gramscija so politične stranke tip kolektivnega sožitja in za njihovo notranje življenje je značilno, "da so kot načela moralnega obnašanja sprejele vsa tista pravila, ki so v državi zakonita obveznost. V strankah je nujnost že postala svoboda".[25] Če se posameznik s cilji in sredstvi politične organizacije ne strinja, *če so zanj nevredni, mu jih pač ni treba izvajati*, medtem ko v odnosu do ciljev in sredstev države te svobodne izbire nima. V prvem primeru je njegova *individualnost priznana in uresničena*, v drugem pa ne.

Seveda pa se situacija bistveno spremeni, ko stranka osvoji tudi politično oblast. Njeni sklepi zdaj niso le moralna obveza za njene člane, ampak tudi pravna norma. Če se posameznik ne strinja z njenimi odločitvami, lahko izstopi iz stranke, toda s tem se ne more izogniti sami normi in sankciji. Z izstopom se lahko otrese le moralne odgovornosti za odločitve stranke.

V tem smislu gotovo sodijo v civilno družbo danes ne le politične stranke, društva (strokovna ipd.), ampak take organizacije, kot je OZN, gibanje neuvrščenih itn. Vsem tem je skupno, da lahko tako nasproti *svojim* članom, kakor tudi *nečlanom* uporabljajo le tipično moralna sredstva. In obratno: član proti organizaciji.

Za moralno (civilno) skupnost je seveda značilna *soglasnost* (konsenz)[26], saj prav iz tega izhaja moralna, družbena moč take skupnosti. Ker pa akcije skupin civilne družbe niso trenutne, ker niso individualne, ampak trajajoče in kolektivne, je potrebno *vodenje*, torej tudi *organiziranost*. S tem pa se pojavlja tehnično vprašanje, *kako preverjati, ali še obstaja konsenz*. To ni možno, če ni neke trdnejše organizacije te skupine (z neko evidenco članov, z neko organizacijo posameznih članov in njihovega komuniciranja z ostalimi itn.). Gre torej za nevarnost "birokratizacije vodstva", torej za problem, ali še obstaja soglasje ali ne; ali se ni vodstvo *odtujilo in osamosvojilo* nasproti članom skupine. S tem pa postane očitno, da vprašanje preverjanja, če še obstaja konsenz, *ni le tehnično vprašanje, ampak moralno*.

Tako kot se pri državnih odločitvah pojavlja moralizem, tj. odločitve se predstavljajo kot volja vseh (npr. sodba v imenu ljudstva), tako se ta moralizem lahko pojavlja tudi pri skupinah civilne družbe (kakor so tudi nekatere odločitve državnih institucij nedvomno soglasne). Ta nevarnost, da se iz *moralnega spremeni v moralistično*, tiči namreč v sami naravi organizacije, tj. v omenjenih možnostih *neposrednega in stalnega odločanja;* vsaka posrednost odločanja pa omogoča, da pride do *odtujitve in monopola*. Skratka: tudi v skupinah civilne družbe lahko *intelektualno hierarhijo nadomesti birokratska hierarhija*. Seveda je monopol značilnost države, v civilni družbi pa je možna *konkurenca vrednot*.

Toda ali je pluralizem skupin zadostna garancija proti monopolizmu? Ali ni enakopravnost, enakomožnost tudi pri skupinah civilne družbe *le iluzija*, čim so te skupine organizirane?! Mar ni birokratskost odločanja realnost tudi samoupravnega

---

[23] Naši "civilisti" zvezo komunistov ne prištevajo med organizacijo civilne družbe, češ da je partija na oblasti, torej partija-država. Ali gre za teoretično šibkost ali zlonamernost? Mar ni že splošno znano, da za kolaboracionalizem in izdajstvo ne moremo obtoževati kar katoliške cerkve, ampak samo del vodstva cerkve!

[24] Če uprabljam izraz moralno brez predikata vredno, nevredno, dobro, zlo ipd., mi pomeni zgolj znotrajmoralnost.

[25] Izbrana dela, str. 289.

[26] Seveda ne soglasnost prav v vseh podrobnostih, ampak vsaj o temeljnem cilju in o poteh do tega cilja.

odločanja?! In čim imamo voditelje, mar ni s tem odprta možnost *manipuliranja* (torej moralno nečastnega delovanja)?

Civilna družba torej ni brez pasti in slabosti, zaradi katerih se ravno pojavlja ob in proti državi. Še več, in to je temeljni *paradoks* civilne družbe, vse skupine iz sfere civilne družbe težijo *za osvojitvijo državne oblasti*, ali ji vsaj skušajo vsiliti svoj "svet vrednot".

Res je sicer - kot pravi Plevnik - da "civilisti ne marajo države kot aparata, v katerem bi participirali, kajti to implicira tudi udeležbo pri odgovornosti, marveč (jo imajo - J.Š.) kot objekt, ki bo izvrševal njihove pritožbe, pri tem pa sam nosil odgovornost za morebitne napake"[27] (jaz bi rekel, ne le napake, ampak za izvršitev in njene posledice sploh). Moralna čistost in pokončnost teh civilnih gibanj je zato pogosto le navidezna, oziroma le *teoretična*, le na ravni zamisli. Ker torej niso udeleženi pri uresničevanju "svojih vrednot", često ne morejo spoznati (tudi) vrednotne protislovnosti moralnih situacij. (Čeprav je seveda res, da je v marsikateri situaciji moralno dejanje že razširjanje določenega vrednotnega prepričanja.) Tudi očitki skupin civilne družbe oblasti, da vlada, se lahko nanašajo na njih same. Te očitke seveda naslavljajo intelektualci, vodje teh skupin, ki prav zato, ker so vodje, ne čutijo tega vladanja v svoji skupini, ki pa vendarle to pogosto je - ne samo kadar so te skupine organizirane (in take so, če le delujejo trajnejše), ampak še bolj kadar niso, saj je tedaj preverjanje soglasnosti skupine še toliko bolj odprto).

S tega vidika se civilna družba pojavlja kot kritik države, kot subjekt, ki kliče njene predstavnike na moralno odgovorost za napake (objektivna odgovornost) in nemoralno delovanje (subjektivna odgovornost).

Naj je civilna družba v vlogi kritika ali v vlogi konkurenta državi, je najbrž očitno, da to razmerje ne more biti razmerje božanskega moralnega subjekta nasproti hudiču. Obe vrsti družbenosti sta pač *človeški*, torej nepopolni, zmotljivi, ne vedno moralno dobri itn. Država ima "sovražnike", gibanje civilne družbe pa svoje "izdajalce" in "sovražnike".

Vse to pomeni - zlasti še z etičnega vidika - da ni nobene vrednotne razlike med civilna družba in državo, saj je prva vendarle *predvsem "organizirana svoboda"* (kot pravi Gramsci), druga *pa predvsem organizacija prisile.* V eni točki pa civilna družba (če gledamo empirično) celo večinoma zaostja za državo. Razne skupine civilne družbe ponavadi *absolutizirajo* posamezno vrednoto (ali lastno "hierarhijo vrednot"), tj., ne glede na *konkretno situacijo* vztrajajo pri eni in isti vrednoti kot prvi (npr. kakšne ekološke skupine, stavkajoči, ki hočejo večje osebne dohodke ne glede na dohodek in akumulacijo itn.).Tudi to je *moralizem* (ne pa moralnost), pa naj ga opravičujejo z načelnostjo ali čimerkoli že.

Idealiziranje civilne družbe se zdi danes razumljivo (po tolikih kolektivističnih in totalitarističnih režimih v XX. stoletju), ni pa opravičljivo. Kot aktivist neke skupine civilne družbe seveda lahko izstopim iz nje in s tem ohranim svojo identiteto, svojo moralno individualnost. To je pomembna moralna vrednota. Vendar, ali je to bistveno? *Bistvo družbenega (moralnega) angažiranja je spreminjanje družbnega stanja!* Če torej izstopim, sem se odpovedal možnosti, vplivati na tok dogodkov. *Objektivno* zato tak korak lahko pomeni tudi *nevredno* dejanje (dezerterstvo, izogibanje odgovornosti).

---

[27] D. Plevnik, Poti in stranske poti civilne družbe, Komunist, 9.9.1988, str. 14.

Izkaže se torej kot individualizem (ali celo egoizem). (Zdi se, da prenekateri izstopi iz zveze komunistov predstavljajo prav ta tip.)

Ali je imel Gramsci pred očmi to protislovje posameznika v civilni družbi ali ne, je težko ugotoviti. Dejstvo pa je, da je navdušen nad oktobrsko revolucijo in njenimi samoupravnimi organi. Zavzemamo se za "ustanove novega tipa, državnega tipa, ki bodo nadomestile zasebne in javne ustanove demokratične parlamentarne države".[28] Čeprav kasneje - ko se intenzivno ukvarja s civilno družbo - te misli ne razvija, se vendarle zdi, da je samoupravna družba nekakšna *sinteza* države in civilne družbe. Negativne strani države, administrativna prisila, moralizem, vladanje (torej tudi podrejenost), in negativne strani civilne družbe, kot le "negativne enakosti", so v samoupravni družbi prevladane. Danes se namreč (vsaj pri nas) vse prevečkrat pozablja - česar pa so se zavedali že utopisti, ki jim Gramsci priteguje - "da ni mogoča popolna in resnična politična enakost brez ekonomske enakosti".[29] V civilni družbi so v precejšnji meri prevladana nasprotja vladani-vladajoči, podrejeni-nadrejeni (saj funkcionira samoupravno[30]), toda ostajajo ekonomske neenakosti, s tem pa *neenakost možnosti za akcijo* (torej ni "pozitivne enakosti"). Moralna delovanja (nekaterih) subjektov civilne družbe zato ostajajo *le moraliziranje*, brez možnosti doseganja moralnega učinka. Pozitivna stran tega dejstva pa je, da v taki situaciji lahko upajo na uspeh le tista gibanja, ki izražajo interes večine (npr. ekološko). Toda ali je vrednost nekega interesa odvisna od številčnosti? Ali ni točna Heglova ugotovitev, da je gibalo zgodovine nemorala (hotenja manjšine so vnašala novo v zgodovino)!

Ekonomska in moralna moč sta dve vrsti družbene moči, moči civilne družbe. Vnaprej ni mogoče reči, katera je pomembnejša, katera ima večje učinke; to je odvisno od *konkretne situacije*. Osvobodilna gibanja ponavadi začenjajo s šibko ekonomsko (in vojaško) močjo, a z veliko moralno močjo - in prevladajo ekonomsko (in vojaško) močnejšega nasprotnika. Parlamentarne meščanske demokracije (celo s socialistično vlado) pa so precej nemočne zaradi lastniškega (ekonomskega) monopola buržoazije.

Vendar pa ta dejstva ne morejo negirati, da dolgoročno ni gospodarska moč odločujoča. Ker vsakdanjost stalno potrjuje primarnost in determiniranost ekonomske sfere, je le zaslepljenost lahko tisto, kar "postmarksiste" žene v kritiko tega marksističnega spoznanja (ki pa danes tudi ni več le marksistično).

Civilna družba ni enotni organizem; skupine in gibanja v njej se *spopadajo za prevlado*. Če se skupine, ki imajo oblast (državo) sklicujejo na pravo, zakonitost, se neoblastne skupine sklicujejo na moralo. Ker pa je pravo le uzakonitev morale vladajočega razreda (ali skupine), je dejansko spopad v civilni družbi *spopad med različnimi moralami*. V tem smislu je s teoretičnega vidika civilna družba predvsem etični problem.

Potem ko je evropska socialistična revolucija doživela poraz, je Gramsci usmeril svojo teoretično pozornost na "pozicijsko vojno", ki je čakala delavsko gibanje. Ena (od dveh) glavnih nalog delavske partije v tej situaciji pa naj bi bila organizacija *intelektualne in moralne reforme*. Pred podobno nalogo - se zdi očitno - je danes socializem.

---

[28] Prav tam, str. 31
[29] Prav tam, str. 231.
[30] Civilna družba in država, str. 145.

V taki situaciji je prva in najtežja naloga, premagati *moralni oportunizem*, ali kot pravi Gramsci, fetišizem. "Posameznik pričakuje, da bo organizem deloval, tudi če on sam ne dela... vsak posameznik, ki vidi, da se kljub njegovemu nesodelovanju nekaj dogaja, nagiba k ugotavljanju, da nekje nad posamezniki obstaja neka fatazmogorična enota, abstrakcija kolektivnega organizma..."[31]

Če je fatalizem ena nevarnost, je druga moralizem, *moralizem v smislu utopije* (samovolje, muhavosti, želje ipd.). Ustvarjanje nove mora izhajati iz dejanske realnosti, iz obstoječih in delujočih sil z namenom, da jih obvladamo in presežemo. "Tisto, kar 'naj bi bilo', je torej konkretnost, je celo edino realistično in historicistično pojmovanje stavnosti, je edina praktična zgodovina in praktična filozofija, edina politika."[32]

Seveda tu ne gre le za nek teoretični spor, za teoretično zavračanje fatalizma in utopičnosti, ampak za mnogo več, gre za praktično vprašanje, gre za samo utemeljitev možnosti in smiselnosti moralnega delovanja. V pasivnost ne napeljuje le fatalizem, ampak tudi utopičnost, ker samovolja ne more doseči svojega cilja, mora slej ko prej pristati v fatalizmu, torej v odrekanju moralnega delovanja. Ker pa je človeška dejavnost odločilni dejavnik zgodovine, je jasno, kaj pomeni ta fatalistični svetovni (ali moralni) nazor.

S praktičnega, tj. političnega (ali moralnega) vidika ne gre toliko za netočnost teh nazorov, temveč za njihovo realno moč. *Prepričanja ljudi imajo moč materialnih sil.*[33] V politiki so prepričanja (vseeno ali so resnična ali ne) *realnost*, iz katere je treba izhajati in jo upoštevati. V tem smislu (ne pa v vsakem) tedaj ni važno, kakšna je družbena situacija, temveč le kako jo ljudje doživljajo, kako jo "vidijo", kaj jim pomeni. Zveni idealistično, toda če je človek odločilen dejavnik zgodovine in če deluje zavestno, potem lahko rečemo, da *so prav prepričanja ljudi odločilni dejavnik družbenih procesov.*

Idealističnost ali neidealističnost tega nazora je odvisna od tega, kaj določa prepričanje ljudi. "Delavec v tovarni ima zgolj izvršne naloge. Ne sledi splošnemu procesu dela in proizvodnje; ni točka, ki se giblje, da bi napravila črto; je na določeno mesto zabodena igla, črta pa nastane iz zaporedja igel, ki jih je tuja volja razporedila za svoje namene. Delavec skuša ta svoj način obstoja prenesti v vsa okolja svojega življenja; povsod se zlahka prilagodi nalogi materialnega izvrševalca, 'množice', ki jo vodi njej tuja volja; razumsko je len, ne more in ne mara videti dalj od neposredne prihodnosti, zato nima nobenega merila pri izbiranju svojih voditeljev in se zlahka pusti slepiti obljubam."[34] Ker so za Gramscija kot marksista prav te delavske množice tiste, ki naj bi izvedle intelektualno in moralno reformo, se zastavlja vprašanje, kako naj se to zgodi.

"Pričakovati, da bo množica, ki živi v takih pogojih telesnega in duhovnega suženjstva, izrazila zgodovinski avtonomni razvoj, da bo pričela in spontano nadaljevala neko revolucionarno ustvarjanje, je čista ideološka iluzija."[35] To stališče bo za marsikaterega marksista povsem nemarksistično in tipično socialdemokratsko; inteligenca naj vnaša v množice pravo zavest. Za druge bo tako stališče neproletarsko, ker je v nasprotju z egalitarizmom. Toda zgodovinsko dejstvo je, da so teoretska

---

[31] Civilna družba in država, str. 199.
[32] Izbrana dela, str. 171.
[33] Izbrana dela, str. 165.
[34] Prav tam, str. 111-1. Gramsci še na vrsti drugih mest zelo subtilno razčlenjuje korenine psihologije in nazorov različnih družbenih skupin Italije - še zlasti različnih skupin inteligence.
[35] Izbor političnih spisov, str. 75-6.

spoznanja, ki so revolucionirala svet, delo posameznikov. Tudi vsi uspehi in porazi delavskega gibanja (in ne le tega) so tesno povezani z intelektualno in moralno močnimi osebnostmi (od Marxa, preko Lenina, do Tita itn.). Gramsci celo pravi, težko je dobiti generalštab, če pa že imamo generalštab, bo ta vojsko slej ko prej našel. Na eni strani imamo strah pred elitizmom, na drugi strani pa uspehe delavskega gibanja le tam, kjer je bilo na čelu elitno vodstvo. Seveda je strah pred elitizmom tudi praktično utemeljen, zakaj pri takšni strukturiranosti gibanja je gotovo velika možnost manipuliranja z množico. Pri njegovih nazorih igra pomembno vlogo *iracionalnost*. Trdnost svojih stališč si le-ta argumentira s pametjo skupine, ki ji pripada;[36] gre torej za verovanje v kolektivno avtoriteto. Argument zamenja avtoriteta, dogmatizem se je rodil. Vrata manipulaciji pa so se s tem na široko odprla.

Vprašanje elitizma se tako kaže kot nevarnost manipulacije na eni in sterilnosti na drugi strani. Vendar tudi tu se potrjuje dialektika enotnosti protislovja, kakor tudi to, da je ni mogoče metafizično sekati in presajati le njen pozitivni del. Kot edina realna možnost v tem precepu se zato ponuja naloga dvig morale in intelektualne ravni množic. Prav to oblikovanje množic je za Gramscija temeljna naloga stranke.[37] Ali naj torej postanejo vsi intelektualci, stranka pa kolektivni intelektualec?

Seveda je to ideal, in tudi nema predpostavka vsake resne demokracije, toda ali ni to vendarle prej utopija? Ali pa imamo opravka z nesporazumom? Zdi se, da je nezavedna predpostavka, kadar govorimo v zvezi s politiko (in moralo), da z intelektualci mislimo kar vse ljudi z najvišjo stopnjo izobrazbe. Toda, mar ni tehnična, naravoslovna, medicinska inteligenca o zadevah družbe in morale prav tako strokovno neizobražena kot preprosti ljudje! Še več, med temi intelektualci je najbrž sorazmerno več, kot med preprostimi ljudmi, fahidiotov, torej ljudi, ki so le ozko strokovno orientirani. Torej sploh ne gre za to, da bi vsi postali intelektualci; s tem se moralni problem ne bi nič spremenil. Tisto, kar dejansko v politiki hočemo, je določena količina moralnega ali političnega znanja. Če rečemo, naj bi vsi v političnem smislu postali intelektualci, torej ne pomeni, da bi morali vsi postati družboslovci. To je seveda utopija. Gre torej za nekaj drugega. Tisto, kar *lahko in mora (moralno)* vsakdo postati, ker je družbeno (in torej moralno) bitje, je *kritičnost, samostojnost.* To torej ni le neka prakticistična zahteva, temveč *človečna* (torej moralno vredna) zahteva. To je tudi tisto, kar Gramsci razume z intelektualno in moralno reformo, ki v nerevolucionarnih situacijah odpira možnost za drugačno družbo. *Zavest, spoznanje je moč.* Nova spoznanja spreminjajo razmerje družbenih moči, zato je spoznanje že spreminjanje, je že moralno dejanje.

Tako kot si nekatere skupine ali gibanja sodobne civilne družbe (ali točneje njeni vodje) zamišljajo, da lahko delujejo brez organizacije, tako se tudi izogibajo odgovornosti za realizacijo svojih vrednot. Nočejo biti stranke, nočejo sodelovati v oblasti, ampak hočejo le oblikovati moralno zavest ljudi. Motivi za tako postavljanje so seveda različni; del jih je gotovo tudi v begu pred odgovornostjo in v udobnosti opozicije oblasti.

Gramsci ugotavlja, da politično aktiven človek iz množice nima jasne zavesti o svojem ravnanju, ali pa je ta celo v nasprotju z njegovim delovanjem. To ga lahko ohromi v njegovem delovanju.[38] Ta preprosti človek se mora dvigniti nad

---

[36] Izbrana dela, str. 362.
[37] Npr. Civilna družba in država, str. 155, 156.
[38] Izbrana dela, stsr. 356.

zdravorazumsko mišljenje h *kritični zavesti.*" Kritična zavest o sebi pomeni v zgodovinskem in političnem smislu ustvarjanje nove intelektualne elite; ljudska množica se ne 'razlilkuje' in ne postane neodvisna 'sama po sebi', ne da bi bila organizirana (v širšem smislu), organizacije pa ni brez intelektualcev, to je brez organizatorjev in voditeljev."[39] Množice - vsaj na začetni stopnji - lahko prihajajo do nove zavesti le s posredovanjem elite. Topilnica, kjer se združujeta teorija in praksa, je stranka. Stranke so "eksperimentatorji" svetovnih nazorov, torej tudi sistemov etičnih in političnih vrednot.[40] Uveljavi se seveda le tisti projekt, ki je zgodovinsko nujen, drugi so le kratkega daha.

Pot, ki jo trasira Gramsci, je seveda demokratična pot v socializem. Ta pot se začne v civilni družbi, v kateri je najprej treba doseči *hegemonijo.* nato pa osvojiti državo in tudi preko nje utrjevati to hegemonijo. Ali je na tak projekt vplivala njegova ocena slabosti boljševiške revolucije, ali pa gre preprosto za socialdemokratsko zamisel prehoda v socializem? Ali se je Gramsci potem, ko je delavsko gibanje izgubilo revolucionarno energijo, vrnil v stare socialdemokratkse kolesnice? Socialdemokracija je *absolutizirala*[41] mirno, parlamentarno pot v socializem, Gramsci je kvečjemu spremenjeni situaciji ponudil spremenjeno taktiko. Socialdemokracija druge internacionale si je zamišljala, da bo socializem nastal skoraj avtomatsko, saj kapitalizem proletarizira neproletarske množice in tako z ustvarjanjem delavske večine vodi v samonegacijo.

Gramsci pa ne govori o delavski večini, ampak o *hegemoniji ene skupine.* To pa je druga koncepcija,kajti ta hegemonistična skupina je najprej le *vodilna* in, da bi prišla tudi do oblasti, mora druge najprej *prepričati v svoje ideale, v svoje vrednote.* "Hegemonija sama brez dvoma predpostavlja, da je treba upoštevati interese in težnje skupin, nad katerimi se bo hegemonija izvajala, da je treba poskrbeti za neko kompromisno rešitev, se pravi, da mora vodilna skupina prispevati žrtve ekonomsko-korporativnega značaja; prav tako nedvomno pa je tudi, da se te žrtve in ti kompromisi ne morejo tikati bistvenega, kajti, če je hegemonija etično-politična, ni mogoče, da bi ne bila tudi ekonomska, da bi ne temeljila na odločilni funkciji, ki jo ima vodilna skupina v odločilnem jedru ekonomske dejavnosti."[42] Iz tega je tudi jasno, zakaj za "post-marksiste" Gramsci ni zanimiv. Toliko bolj zanimiv pa bi moral biti za socialistične dežele, ki se (morajo) lotevajo reform svojih (ekonomskih in političnih) vrednot. Seveda so kompromisi značilnost politike, toda odprto ostaja vprašanje, kako naj komunistična partija, ki vztraja pri svoji avantgardnosti, deluje v skladu z interesi ljudi. Gre za to, ali se ne bo delavska stranka v strahu pred izgubo hegemonije *odpovedala svojim vrednotam in pristala v vrednotnem svetu kapitala* (kot se je to zgodilo s socialdemokracijo)! Gre za nevarnost, da sredstvo postane cilj, da se prilagodi situaciji, namesto da bi spreminjala situacijo.

Marksisti so se gotovo premalo (ali skoraj nič) ukvarjali s temi in podobnimi *moralnimi pastmi oblasti.* Če je bilo to še razumljivo v obdobju, ko so bili nedvomno hegemonistična skupina, pa to nedvomno ni več opravičljivo za čas, ko to hegemonijo izgubljajo. Seveda je moralno ugled (ki pa je pogoj hegemoniji) mnogo lažje pridobiti,

---

[39] Prav tam, str. 357.
[40] Prav tam, str. 358.
[41] Glej podrobneje v J. Šter, Marksizem in etika, Založba Obzorja, Maribor, 1985.
[42] Civilna družba in država, str. 148.

kot pa ohranjati, zlasti še, če se ta hegemonija izraža tudi preko oblasti (države). Še težje je zopet pridobiti izgubljen moralni ugled.

Če je civilna *družba moralna družba, se sliši absurdno, da prav le država lahko zagotovi* njen obstoj in funkcioniranje. To ni absurdno, pravijo zagovorniki poglabljanja razlik med civilno družbo in državo, saj nismo zagovorniki "marksističnega mita o harmoničnem kolektivu, kjer država postane odveč in odmre". Četudi se ne spuščamo v kritiko mita o pravni državi, o državi kot le nočnem čuvaju in se ne sprašujemo, kdo je zakonodajalec, četudi torej pristanemo na mit o nevtralni državi, *se nam mora zastaviti vsaj vprašanje, odkod vsa tista različnost interesov in "vrednost", odkod vsa tista konfliktnost civilne družbe, zaradi katere je ravno potrebna država?*

CITIRANA LITERATURA

- Bibič, A., Zasebništvo in skupnost, DE, Ljubljana 1984.
- Bibič, A., Civilna družba in država po Gramsciju, v: Gramsci, Civilna družba in država, Komunist, Ljubljana 1987.
- Bibič, A., Civilna družba v socializmu?, TiP, št. 11, 1986.
- Civilna družba in država, Družboslovne razprave, št. 5, 1987.
- Civilno društvo i socijalizam, Gledišta, št. 5-6, 1988.
- Gramsci, Izbrana dela, CZ, Ljubljana, 1974.
- Gramsci, Izbor političnih spisov 1914-1926, Komunist, Lj, 1982.
- Gramsci, Civilna družba in država, Komunist, Lj, 1987.
- Gramsci in sodobnost, TiP, št. 6, 1988 in št. 7-8, 1988.
- Kardelj, E., Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja, Komunist, Lj. 1977.
- Mouffe, Ch., Laclau, E., Hegemonija in socialistična strategija, Analecta, Lj. 1987.
- Nove rasprave o civilnom društvu, Pogledi, št. 1, 1988.
- Plevnik, D., Poti in stranske poti civilne družbe, Komunist, 2.9., 9.9., 16.9 in 23.9.1988.
- Socialistična civilna družba? Krt, Lj, 1985.
- J. Šter, Marksizem in etika, ZO, Maribor, 1985.

Prve uporabe pojma hegemonija pri Gramsciju v predzaporniškem obdobju

IGOR LUKŠIČ

V mladostnih spisih Gramsci pojma hegemonija ni uporabljal. Seveda lahko, potem ko je pojem razvil v Zaporniških zvezkih, najdemo skoraj vse bistvene vsebine že v njegovih mladostnih tekstih, zlasti iz obdobja gibanja svetov v Torinu. Pojem hegomonije je Gramsci začel uporabljati po vrnitvi iz Sovjetske zveze in z Dunaja v obdobju, ko je bil postavljen na čelo KPI.

Opirajoč se na kronološko razvrstitev tekstov, objavljenih v "2000 pagine di Gramsci", lahko domnevamo, da je Gramsci prvič uporabil pojem hegemon v članku "Še o organizacijskih sposobnostih delavskega razreda", ki je bil objavljen prvega oktobra leta 1926. Povod za ta Gramscijev zapis je bila peta obletnica zavzetja tovarn v Torinu septembra 1920. Med pozitivnimi vidiki zavzetja tovarn Gramsci navaja tudi "neomejeno sposobnost delavskih množic za iniciativo in ustvarjalnost"[1], ki je tedaj segala na področje tehničnih rešitev, industrijske organizacije, na vojaško, umetniško področje itd. Gramsci ugotavlja, da se latentne moči množic "razkrijejo in silovito razvijejo takoj, ko se ukorenini prepričanje o tem, da so same razsodniki in hegemoni lastnih usod".[2]

Gramsci tu uporablja pojem hegemoni in ne hegemonija, vendar je za nadaljne preučevanje njegovega koncepta prav to mesto izrednega pomena. Iz tega zapisa vidimo, da je Gramsci svoje stališče glede sposobnosti proleteriata gradil na izkušnjah iz obdobja gibanja svetov in s tem v zvezi polnil tudi vsebino pojma hegemonija. V omenjenem zapisu je Gramsci tematiziral in implicitno zastavil širino koncepta hegemonije, zlasti pa problem sprostitve iniciative kot pogoja hegemonije proletariata.

Prav pojem hegemonije pa je Gramsci, kaže, prvič uporabil v pismu, ki ga je kot vodja KPI poslal CK KP SZ. V pismu Gramsci izraža zaskrbljenost zaradi poglobljenega razcepa v vodstvu KP SZ in ugotavlja, da je to hkrati razcep v vodstvu internacionale, ki bo imel negativne učinke na delavsko gibanje na zahodu. Ko Gramsci uvaja temo hegemonije, se sklicuje na razprave CK KP SZ. "Ob vsem tem pa se nam vsi problemi, ki so neločljivo povezani s hegemonijo proletariata, zagotovo kažejo bolj celovito in ostro kot v sami Rusiji, kajti gostota kmečkega prebivalstva je v Italiji neizmerno večja; naši kmetje imajo bogate organizacijske izkušnje...; pri nas ima namreč

---

[1]. 2000 pagine di Gramsci I, str. 775.
[2]. Prav tam.

cerkveni organizacijski ustroj dvatisočletno tradicijo in se je glede propagande in organiziranja kmetov specializiral na način, ki mu ni enakega v drugih deželah. "[3] Najprej vidimo, da daje Gramsci izrecen poudarek drugačnosti italijanske situacije, ki je v

1. večji gostoti naseljenosti kmetov in njihovih večjih organizacijskih izkušnjah in

2. v veliki vlogi cerkve, ki se prepleta s kmečkim vprašanjem.[4] Slednjo temo je Gramsci v Zaporniških zvezkih podrobneje analiziral in z njo obogatil pojem hegemonije in civilne družbe.

Na drugem mestu v istem pismu Gramsci govori o nujnosti, da proletariat preseže nasprotje, ki ga je zgodovina prihranila ravno zanj: da je "vladajoči razred kot celota v podrejenih življenjskih pogojih"[5] Če "tega nasprotja ne preseže z žrtvovanjem korporativističnih interesov, ne more obdržati svoje hegemonije in svoje diktature, če (tudi potem, ko je prišel na oblast) ne žrtvuje teh svojih neposrednih interesov za splošne in stalne interese razreda."[6] S tem v zvezi Gramsci napada demagoško pozicijo, ki ji pripisuje postavljanje vprašanj "v izrazih korporativističnega duha, ne pa v leninističnih izrazih, v izrazih doktrine hegemonije proletariata, ki je zgodovinsko v določenem in ne v nekem drugem položaju".[7] Gramsci se je tu eksplicite zavzel za leninsko rabo pojma hegemonije.

S stališča kasnejših preučevanj je daljnosežnejša tematizacija pojma hegemonije v Gramscijevem odgovoru na pismo, ki ga je Togliatti poslal izzvan z zgoraj omenjenim Gramascijevim pismom CK KP SZ. Gramsci piše, da je enotnost stranke bistven pogoj "tudi v Rusiji, ko gre za hegemonijo proletariata, to se pravi za družbeno vsebino države".[8] Tu je Gramsci prvič zapisal tezo, ki jo je najprej v Nekaterih temah južnega vprašanja, nato pa zlasti v Zaporniških zvezkih ohranil in dopolnil, tezo, ki je bistveno njegova: hegemonija je družbena vsebina države.

Že iz teh prvih zapisov, kjer Gramsci uporablja pojem hegemonije, vidimo, da Gramscijev pojem hegemonije vključuje tudi vsebine, ki jih je v okviru tega pojma že razvil Lenin. Vendar Gramsci že širi koncepcijo v smeri navezave pojma na italijansko situacijo in specifične pogoje delavskega gibanja na zahodu.

POJEM HEGEMONIJE V NEKATERIH VPRAŠANJIH JUGA

Gramsci je pojem hegemonije prvič uporabil kot analitsko kategorijo v tekstu Nekatere teme južnega vprašanja (v nadaljevanju teksta: Nekatere teme).[9] Da bomo

---

3. Prav tam, str. 823-24.

4. O tem je Gramsci govoril na kongresu v Lionu januarja 1926. Postavlja se "vprašanje Vatikana kot kontrarevolucionarne politične sile. Socialna baza Vatikana so prav kmetje, ki so jih klerikalci imeli vedno za rezervno vojsko reakcije... Uresničitev zavezništva med delavci in kmeti za boj proti kapitalizmu predpostavlja zrušitev vpliva Vatikana na kmete v osrednji in še posebej severni Italiji." (Gramsci, Kongres v Lionu v: Izbor političnih spisov 1914-26, str. 137)

5. Prav tam, str. 824.

6. Prav tam.

7. Prav tam, str.825

8. Gramsci, Pismo Togliattiju 26.oktobra 1926, v: Izbor političnih spisov 1914-26, str. 166.

9. "Alcuni temi della questione meridionale" je Gramsci pripravljal za idejni časopis KPI v mesecih neposredno predno je bil zaprt (8.november 1926). O vprašanjih, ki jih je obravnaval v tem zapisu, je nameraval objaviti vrsto člankov, ki jih je že pripravil. Od vseh pa je znan le tekst, ki je bil objavljen januarja 1930 v teoretskem glasilu KPI "Lo Stato Operaio" v Parizu. V opombi je urednik zapisal, da spis ni kompleten in da ga bo avtor še redigiral. Ta opomba je bila napisana gotovo pod vplivom Gramscijevega stališča, ki ga je izrazil v pismu ženini sestri Tatjani 19. marca 1927, češ da je ta spis napisal "rappidissimo" in "superficialissimo" in da želi širše razviti tezo, ki jo je tedaj samo nakazal. (Glej PJ, 44)

videli, kako je Gramsci zastavil problem hegemonije, ki ga je v Zaporniških zvezkih dalje razvijal in razširil, si moramo tekst podrobneje ogledati.

Gramsci je pisal Nekatere teme z motivacijo, da bi preciziral in poglobil program KPI z zgodovinsko politično analizo odnosa med severom in jugom Italije in na ugotovitvah te analize utemeljil stategijo partije, ki je bila sprejeta na kongresu januarja 1926, do kmečkega in južnega vprašanja.

Pri tej analizi je izhajal iz tistih temeljev, ki jih je razvil Ordine Nuovo leta 1920, ki je tedaj ostal v Italiji osamljen. Stategija proletariata mora organsko vključiti vse razrede in sloje v zavezništva z vodilno vlogo proletariata in ne sme sprejeti politike deli in vladaj, po kateri naj bi vsak razred in sloj dobil svoje: kmetje zemljo, delavci oblast, intelektualci kulturo itd. Proletariatu ne gre le za to, da "zruši buržuazijo z oblasti države" in potem razdeli plen med zaveznike, temveč za to, da te zaveznike vodi tudi v revolucionarno preobrazbo družbe. Le tako bo hegemonija "družbena baza dikature proletariata in delavske države"[10]. Zato so torinski komunisti "postavili južno vprašanje, s poudarkom na delavski avantgardi, kot eno od bistvenih vprašanj problemov nacionalne politike revolucionarnega proletariata"[11], torej kot organski del državne politike, ne pa kot eno od parcialnih politik pod zaglavjem agrarne politike ali politike do nerazvitih področij.

Problem diktature proletariata, ki je sprožil diskusijo med Rozo Luxemburg in Leninom, je Gramsci rešil na svoj način. Hegemonija proletariata je družbena baza diktature proletariata in delavske države. Tako je za Gramscija problem hegemonije postavljen konkretno. Diktatura proletariata, ki je v sistemu zavezništev in vodilne vloge proletariata v njem ter s pristankom širokih kmečkih množic, je abstraktna, neorganska, je gola diktatura. Hegemonija proletariata nastopa v sferi družbe, je družbena baza, vendar ne v nasprotju z državo, v protipolu država - družba, temveč kot organska predpostavka države. Prav tako hegemonija proletariata ni protipol diktaturi proletariata in ne zamenjuje pojma demokracije.[12]

Proletariat mora delovati kot hegemon, da lahko postane vodilni razred. Pri tej navidez tavtološki trditvi gre za to, da si mora proletariat najprej zastaviti nalogo hegemonije, se pravi, da mora prebiti intelektualno in moralno vodilno vlogo vladajočega razreda, "znebiti se mora vseh korporativističnih ostankov, vseh predsodkov ali sindikalistične navlake".[13] Le od tu bo sposoben ustvariti sistem zavezništev, kar v prvi vrsti pomeni doseči pristanek kmečkih množic. Kovinar, zidar, mizar "morajo misliti kot delavci - člani razreda, ki hoče voditi kmete in intelektualce, razreda, ki lahko zmaga in gradi socializem samo, če mu pomaga in mu sledi velika večina teh družbenih razredov."[14] Delavski razred se mora konstituirati kot subjekt, postati "razred za sebe", proletariat, vendar ne v nasprotju z drugimi razredi nasploh, temveč ravno v nasprotju z vladajočim razredom, pravilneje, v nasprotju z vladajočim blokom družbenih razredov.

---

10. Scriti politici, str. 245.
11. Prav tam.
12. Na mednarodnem simpoziju "Gramsci in sodobnost", ki je bil septembra 1987 v Ljubljani, je V.Goati zastopal tezo, da je hegemonijo pri Gramsciju potrebno gledati kot na sinonimni pojem za demokracijo. Zanimivo je, da je v začetku sedemdesetih let L.Gruppi dokazoval tej, v nekem smislu nasprotno tezo, da je namreč Gramscijev pojem hegemonije možno enačiti z Leninovim pojmom dikature proletariata. Danes lahko razumemo njegove napore predvsem kot teoretsko utemeljitev t.i. evrokomunizma v KPI in njegovo legitimacijo nasproti KP SZ. Prav tako lahko razumemo Goatijevo prizadevanje za demokratsko branje Gramscija v sodobni politični Jugoslaviji.
13. Prav tam, str. 251.
14. Prav tam.

Do tega spoznanja pa se lahko dokoplje samo skozi revolucionarno izkustvo. Da je delavski razred dozorel v proletariat, se pokaže ravno v njegovem odnosu do drugih podrejenih razredov. Zavezništvo mora biti postavljeno z geslom: kdor ni proti nam, je z nami, ne pa z geslom: "Kdor ni z nami, je proti nam" (geslo Kominterne).

Ordine Nuovo je vprašanje hegemonije postavil konkretno, torej Italiji lastno. Tako ima, piše Gramsci, "kmečko vprašanje v Italiji dve posebni in samosvoji obliki, južno vprašanje in vatikansko vprašanje. Pridobiti večino kmečkih množic, pomeni za italijanski proletariat sprejeti za svoji ti dve vprašanji z družbenega stališča, razumeti razredne zahteve, ki jih predstavljata, vplesti te zahteve v svoj revolucionarni program prehoda, postaviti jih med ostale zahteve, za katere se bori proletariat."[15]

Prvi problem, ki so se ga lotili torinski komunisti, je bil v tem, da je treba "spremeniti politično usmeritev in splošno ideologijo proletariata samega kot nacionalnega elementa, ki živi v okviru državnega življenja in je nezavedno podvržen vplivu šole, časopisov, buržuazne tradicije".[16] Predstava, razširjena v kapilarne družbene oblike, se glasi: "Jug je svinčena krogla, ki ovira hitrejši civilizacijski razvoj Italije, južnjaki so biološko inferiorni, na pol ali v celoti barbari." Tako naj bi razlogi za zaostalost juga ne bili zgodovinski, niso posledica kapitalističnega sistema, temveč so povsem naravnega izvora. Tragika je bila večja s tem, ko je isto stališče na severu širila vplivna in močna Socialistična stranka Italije.

Gramsci razkriva mehanizme, ki vzpostavljajo obstoječe soglasje vladanih z vladajočimi. V tem kontekstu je hegemonija proletariata postavljena kot nasprotje hegemoniji vladajočega bloka družbenih razredov in z njo prihaja v neizprosen boj. Hegemonijo proletariata je možno vzpostaviti samo skozi boj s hegemonijo, ki jo vladajoči razred zagotavlja z vplivom na množice tudi preko šol, časopisov, buržuano tradicijo itd. V teh aparatih se producira element pristajanja, predsodki, ki fiksirajo obstoječe kot nespremenljivo in ravno v tem procesu oblikovane predsodke si mora proletariat najprej razbiti v boju za vzpostavljanje lastne hegemonije v družbi.

Pomen postavitve južnega vprašanja kot vprašanja hegemonije se še bolj pokaže na osnovi analize sindikalizma. Gramsci pravi, da je bil [17] sindikalizem reakcija, ki se je v glavnem oblikovala na jugu Italije, na "industrijsko-kapitalistični-delavski blok". "Celotna sindikalistična skupina je prešla v nacionalizem, pa tudi nacionalna stranka je bila organsko sestavljena iz intelektualcev - sindikalistov..."[18] Sindikalizem je krepko popačil razredno zavest delavcev in zaustavil proces njihovega konstituiranja v vodilno družbeno silo. Med množicami je vodilno vlogo prevzel jug države. Tako sta socialdemokracija in musolinizem, najpomembnejša produkta epohe, kmalu padla pod kontrolo "južnjakov".[19] Ob tem je še pomembno dejstvo, da "več kot tri petine državne birokracije predstavljajo južnjaki."[20]

Južnjaška družba je velik agrarni blok. Delavci so tam v stalnem vrenju, toda kot množica niso sposobni osredotočiti svojih želja in potreb. Zakaj? Srednji sloj intelektualcev sprejema pobude za ideološko delovanje iz kmečke baze, veliki intelektualci pa so se organsko spečali z velikimi lastniki. Tako "veliki lastniki na

---

15. Prav tam, str. 246.
16. Prav tam, str. 247.
17 Prav tam, str. 254.
18. Prav tam, str. 254.
19. Prav tam, str.
20. Prav tam, str. 257.

političnem in veliki intelektualci na ideološkem področju v končni instanci centralizirajo in prevladujejo nad vsem tem kompleksom".[21] Južni kmet je politično povezan z velikim lastnikom preko intelektualca. Ta vrsta organizacije uveljavlja strahoten agrarni blok, ki v svoji celoti deluje kot posrednik in čuvaj kapitalizma in "velikih bank na severu."[22] Njegov edini cilj je ohranjanje statusa quo. V njem ni prostora za intelektualno svobodo, za izboljšanje ali napredek. Velika kultura in intelektualna akumulacija se nabirata v nekaj posameznikih ali ozkih skupinah intelektualcev, ni pa organizacije srednje kulture, ki bi vplivala na srednji sloj in na množice. Prav tako "ne obstajajo male in srednje revije"[23], okrog katerih bi se zbirale srednje formacije južnih intelektualcev. Pač pa so srednje formacije vplivale na veliko število revij na florentinskem področju in v severni Italiji.[24] Croce in Fortunato pa sta bila vrhovna politična in intelektualna moderatorja vseh teh iniciativ. Paradoks je v tem, da ljudje z veliko kulturno in intelektualno omiko živijo na tradicionalnem področju juga in so povezani z evropsko in svetovno kulturo. Tako v Italiji ni bila mogoča religiozna reforma množic v obliki reformacije, temveč se je lahko uresničila samo zgodovinsko možna reforma s filozofijo Benedetta Croceja. Croce je "spremenil smer in način mišljenja, zgradil je novo pojmovanje sveta, ki je preseglo katolicizem in vse druge mitološke religije".[25] V tem smislu je Croce odigral "velikansko 'nacionalno' vlogo: ločil je radikalne intelektualce juga od kmečkih množic, s tem da jih je spravil z nacionalno in evropsko kulturo, preko te kulture pa jih je absorbirala nacionalna buržuazija in s tem agrarni blok".[26] Zato je Gramsci zapisal, da Croce in Fortunato "predstavljata chiavi di volta južnega sistema in v določenem smislu sta dve največji figuri italijanske reakcije ".[27] K temu je še dodal ugotovitev, da sta "eksponenta intelektualnega bloka na jugu" [28], ki deluje v prid vladajočemu agrarnemu bloku, in da ju je mogoče imeti za "najbolj delavna reakcionarja na polotoku".[29]

V nadaljevanju Gramsci piše, da so bili tudi Ordine Nuovo in torinski komunisti podvrženi vplivu Croceja in Fortunata, vendar hkrati predstavljajo prelomnico med to tradicijo in začetkom novega dogajanja ravno s tem, ko so opredelili "urbani proletariat kot sodobnega nosilca italijanske zgodovine in s tem tudi južnega vprašanja".[30] Kot posrednik med proletariatom in sloji intelektualcev so uspeli "spremeniti njihovo duhovno usmeritev".[31] Primer Gobettija to nazorno pokaže. Na njem je Gramsci pokazal, da imajo intelektualci v razrednem boju posebno vlogo. "Intelektualci se razvijajo počasi, veliko počasneje od katerekoli druge družbene skupine, zaradi njihove narave in zgodovinske vloge."[32] Posebno intelektualci tradicionalnega tipa, ki izvirajo iz kmečkega okolja, predstavljajo celotno kulturno tradicijo ljudstva z željo po novem sintetiziranju celotne zgodovine. Absurdno je zato pomisliti, da lahko kot množica preidejo na področje nove ideologije. Vendar je za proletariat pomembno in koristno, da eden ali nekaj intelektualcev pristopi k njegovemu programu in postane sestavni del

---

21. Prav tam.
22. Prav tam, str. 260.
23. Prav tam.
24. Glej revije, nastale pod njihovim vplivom, prav tam, str. 262.
25. Prav tam, str. 263.
26. Prav tam.
27. Prav tam, str. 257.
28. Prav tam, str. 262.
29. Prav tam.
30. Prav tam, str. 263.
31. Prav tam.
32. Prav tam, str. 265.

proletariata. Ker je proletariat kot razred reven z organizacijskimi prvinami, si ne more oblikovati sebi lastnega sloja intelektualcev, dokler ne osvoji državne oblasti, pa še tedaj zelo počasi in z velikim trudom. Zato je toliko bolj pomembno, da pride v množici intelektualcev do zloma zgodovinskega pomena, se pravi, da se oblikuje "določena leva tendenca kot množična formacija", ki bo "usmerjena k revolucionarnemu proletariatu".[33] To formacijo zahteva zavezništvo delavcev in kmetov na jugu, zavezništvo, ki je usmerjeno v uničenje južnega agrarnega bloka. Ta formacija bo uspešna, kolikor bo "preko svoje stranke organizirala v avtonomne in neodvisne formacije vedno bolj nezadovoljne množice revnih kmetov" in kolikor bo "sposobna razbiti intelektualni blok".[34] Gobettijevo podporo je proletariat sprejel kot pomoč pri reševanju te naloge, ki je gigantska in težka. Ravno zato so "vredne vse žrtve tistih severnih in južnih intelektualcev, (...), ki so sklenili, da bodo bistveno nacionalni in da bodo nosilci prihodnosti samo dveh družbenih sil: proletariata in kmetov..."[35]

V pismih in krajših člankih, kjer je Gramsci pred tekstom Nekatere teme uporabljal pojem hegemonije, je le nakazoval in tematiziral celovitost pojma. V Nekaterih temah pa vidimo, da je pojem že razvijal na konkretni analizi južnega vprašanja v Italiji. Pojem je še vedno v osnovi leninski, saj v ospredju označuje zavezništvo med delavci in kmeti[36] ter naprednimi intelektualci, po drugi strani pa ni več leninski, saj je težišče premaknjeno na teren intelektualcev in idejnega boja. V analizo so vključeni mehanizmi, ki na zahodu zagotavljajo pristajanje ljudskih množic na obstoječi vladajoči veleposestniško-kapitalski blok. Vloga intelektualcev je na zahodu povsem drugačna, kot je bila na vzhodu, kjer so bili intelektualci predvsem nosilci naprednih idej. Intelektualni blok ima pri vodenju hegemonije agrarno-industrijskega bloka ključno vlogo. Vodilni intelektualci producirajo ideje in duhovno klimo, ki ima praktične učinke na politično povezovanje posameznih družbenih razredov in slojev. Ravno zaradi velike vloge intelektualnega dela Gramsci ugotavlja, da so intelektualci potrebni tudi v vrstah zavezništva med kmeti in delavci, celo več, da je brez njih nemogoče razbiti vladajoči blok. Vprašanje juga je postalo ključna točka strategije socialistične revolucije v Italiji, zato je bil pojem hegemonije, ki se nanjo veže in je njen sestavni del, osrednjega pomena za osamosveščanje italijanskega proletariata.

Gramsci le enkrat omenja vlogo komunistične partije, vendar v ključni vlogi: kot organizatorja preboja vladajočega agrarnega bloka.

---

33. Prav tam.
34. Prav tam.
35. Na tem mestu se rokopis konča, prav tam, str. 265.
36. Gramsci je prvič pisal o zavezništvu med delavskim razredom in revnimi kmeti juga v pismu Komintemi 12.3.1923, ko je predlagal ustanovitev lista "L'Unita". V uvodniku v prvo številko L'Unita, 1.3.1924, pa je teze še poglobil. S tem problemom se je intenzivno ukvarjal v naslednjem obdobju z enim vrhom v tezah za Lyionski kongres KPI, januarja 1926, in z drugim v tu obravnavanih Nekaterih temah južnega vprašanja.

LITERATURA:

1. Gramsci Antonio, 2000 Pagine di Gramsci I (nel tempo della lotta, 1914-1926); II (lettere edite e inedite, 1912-1937), uredila Gia. Ferrata in N.Gallo, Il Saggiatore, Milano, 1964.
2. Gramsci Antonio, Izbor političnih spisov 1914-1926, zbral B.Muževič, Komunist, Ljubljana, 1982.
3. Gramsci Antonio, Pisma iz ječe, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1955.
4. Gramsci Antonio, Scriti politici 1921-1926, Editori Riuniti, Rim, 1971.
5. Gruppi Luciano, Leninovo pojmovanje hegemonije, Teorija in praksa, 1974, št.4.

Humanizem Antonia Gramscija in Roze Luxemburg

JAMES D. YOUNG[*]

Z globoko zavestjo o vrojenem humanizmu avtentične demokratične socialistične filozofije sta bila Antonio Gramsci (1891 - 1937) in Roza Luxemburg (1871 - 1919) močni, kritični, ikonoklastični in individualistični figuri znotraj svetovnega socialističnega gibanja. Rojena v letu pariške komune 1871, je Luxemburgova zrasla v dobro stoječi kozmopolitanski židovski družini, v poljskem mestu Zamoscu. Nasprotno pa je bil Gramsci, rojen natanko 20 let kasneje, vzgojen v begunski družini nižjega srednjega razreda v Alesu na Sardiniji.

Roza Luxemburg je umrla v 48. letu starosti, Antonio Gramsci v 46. letu. Oba sta preminila v resnično tragičnih okoliščinah, kljub vsemu pa so njuna briljantna dela še dolgo po njuni smrti prosvetljevala širom po svetu. Čeprav sta oba končno dobila posthumno in nesmrtno slavo v poznem dvajsetem stoletju, so razlike in podobnosti v njunem prispevku k socialistični literaturi in misli dobivale vse večji pomen zaradi prebujanja militarizma, masovne nezaposlenosti, rasizma in porajajočega se fašizma.

Kot velika pisatelja in socialistična aktivista, sta bila Gramsci in Luxemburgova tudi in predvsem *individualista*. Zgodovino in koncepte avtentičnega individualizma in individualnosti si sedaj, v 80. letih tega stoletja, vse bolj prilaščajo konservativci in ultrakonservativci. Poročilo o njunih življenjih bo ilustriralo izjemen individualizem in individualnost, ki sta ju utelešala ta dva pionirja modernega socializma.

Socialni in intelektualni svet Roze Luxemburg in Antonia Gramscija - svet 18. stoletnega evropskega razsvetljenstva - je bil skrajno razredno zaveden, nepredstavljivo hierarhičen in globoko nedemokratičen. V poznem 18. stoletju je npr. veliki angleški pisatelj Samuel Johnson povedal Jamesu Boswellu naslednje: "Upoštevati moraš, da je naša dolžnost podrejati si civilno družbo in povsod, kjer pride do velikega ali sramotnega rušenja reda, bi morale slediti kazni, da bi druge odvrnile od podobnih perverzij."[1] V sredini 19. stoletja je škotski zgodovinar Thomas Carlyle napadel čartistične moške in ženske v Britaniji zato, ker so izzvali "naravno" hierarhijo v svetu. Ko pravi: "Ne glede na to, ali je človek sposoben to prepoznati, ima vedno svoje

---

[*] James D. Young, dosmrtni socialist, je avtor Žensk v popularnih bitkah: zgodovine škotskega in angleškega ženskega delavskega gibanja in Porajanja škotskega delavskega razreda. Uči zgodovino na Stirling University na Škotskem.

[1] *James Boswell's Life of Johnson*, edited J. Brady (New York, 1968), str. 297.

nadrejene in nad seboj urejeno hierarhijo, ki se po stopnjah razteza do samih nebes in Boga. Ta ni sebi ustvaril sveta zavoljo anarhije, pač pa zaradi reda in vladanja."[2]

Z odklonilnim odnosom do tradicionalnih hierarhičnih principov, ki so bili v nasprotju z razvojem individualnosti delavskega razreda, sta Roza Luxemburg in Antonio Gramsci poglobila klasično marksistično kritiko buržoaznega individualizma avtorjev Samuela Johnsona, Jamesa Boswella, Thomasa Carlyla, W. H. Mallocha in drugih borcev za kapitalistično "svobodo". V briljantnem opisu abstraktnega *Posameznika* buržoazne ideologije, Royden Harrison pravi: "Brezposeln(a), brezrazreden(a), anacionalen(a) je on/ona velepomemben(a) nič modrosti srednjega razreda."[3]

Ko natanko pojasnjuje glavne razlike med buržoaznim individualizmom in socializmom, Skrajšani Oxfordski angleški slovar definira individualizem kot "princip egocentričnega občutenja ali vedenja". Kljub temu, da sta Antonio Gramsci in Roza Luxemburg odklonila tak pogled na individualizem, sta bila vendarle globoka in agresivna individualista. Glede na zamisel o individualistični družbi z značilnostmi privatizacije in razdrobljenosti socialnih odnosov sta bila buržoazni in socialistični koncept individualizma inherentno nezdružljiva. Ellen Meiksins Woods opazuje: "Specifičen pomen je v dejstvu, da sta 'individualizem' in 'socializem' v nasprotju drug z drugim in da je za liberalni individualizem logično absurdno in protislovno govoriti o socialističnem individualizmu, o individualizmu, katerega izhodišče je, da sta individualno samouresničenje in razvoj vseh ljudi lahko dosežena le v socializmu, medtem ko se kapitalistični individualizem bije proti polno uresničeni individualnosti za vse."[4]

Vpogled v življenje in socialistični humanizem Antonija Gramscija in Roze Luxemburg pokaže, da so sodobni socialisti dediči bogate, demokratične in napredne kulture. V luči današnjih teženj po portretiranju socialistične zgodovine kot zgodovine herezijo lovečih antidemokratov je pomembno priklicati si v spomin evropski kontekst, v katerem so se socialisti borili, da bi začeli demokratične reforme od spodaj. Navsezadnje je šlo za kontekst, v katerem je nemški cesar, v času Maroške krize leta 1905, pisal kanclerju von Bülowu:

"Sedaj, ko socialna demokracija poziva k vstaji, res ne morem pogrešiti niti enega človeka. Najprej moramo postreliti in obglaviti socialiste, jih narediti neškodljive - če je potrebno tudi z masakrom - in potem imejmo vojno. Toda ne prej in ne a tempo.

I

Leto 1917 je bil odločilen in za svet prebojen trenutek v zgodovini modernega socializma. Če je boljševiška revolucija oslabila obstoječe strukture mednarodnega kapitalizma in če so njej sledeči razredni boji imeli pomen pri vzponu fašizma, sta se Roza Luxemburg in Antonio Gramsci s strastjo, radovednostjo in domišljijo soočila s

---

[2] Thomas Carlyle, *Chartism* (London, 1860), str. 131.
[3] Pismo Roydena Harrisona avtorju, 24. januar, 1985.
[4] Ellen M. Woods, *Mind and Politics. An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism* (Berkeley, California, 1972), str. 128-9.

ključno krizo aktualnosti buržoaznega individualizma in možnosti socialistične individualnosti.

Osrednji intelektualni osebnosti demokratičnega socialističnega gibanja v Nemčiji in Italiji sta bili žrtvi predfašizma in dejanskega fašizma. K temam o vlogi človeštva v svetu, o imaginativni literaturi, o literarni kritiki, individualizmu in lastnostih demokratične osebnosti sta prispevala bolj klene in žive misli od kateregakoli socialističnega intelektualca pred ali po letu 1917. Čeprav so bile med Rozo Luxemburg in Antoniem Gramscijem neizogibne značajske, generacijske in osebnostne razlike, so bile njune zgodnje izkušnje marsikdaj podobne ali enake.

Tako Luxemburgova kot Gramsci sta že od otroštva dalje trpela zaradi telesnih hib. Zelo zgodaj sta se istovetila in simpatizirala s šibkimi, ranljivimi in izoriščanimi. V mladosti sta bila istočasno družabna in vendar ločena od svojih tovarišev. V družbo sta se uspela kritično "integrirati" šele potem, ko sta postala socialistično-humanistična aktivista. Kljub razlikam v letih in osebnostih, sta v ječi oba razvila nekatere od svojih najglobljih uvidov v dialektični odnos med njunima lastnima družbama in teoretičnim problemom individualnosti.

Prva svetovna vojna in njene neposredne posledice so imele največ zaslug pri stimulaciji osnovnih del Roze Luxemburg in Antonia Gramscija. Čeprav je bil leta 1914 najznatnejši del literarnega in teoretičnega dela Luxemburgove že za njo in čeprav so bili Gramscijevi nesmrtni zapiski iz ječe napisani šele v obdobju med letom 1929 in 1937, so pomenila leta med 1914 in 1919 zelo plodno obdobje v njunih življenjih. Resnično pomembna značilnost obdobja med začetkom vojne in letom 1919, ko je bila Luxemburgova umorjena od ultradesničarskega krila vojaških oficirjev, je bila v tem, da je vojna vzpodbudila njuno bogato literarno ustvarjalnost ter vpoglede v individualizem in barbarstvo modernih družb. Medtem ko je Luxemburgova izpopolnila, izostrila in dodala k zgodnejšim mislim nove ideje in razmišljanja o odnosu med kapitalistično civilizacijo in "prodirajočo socialistično družbo", se je Gramsci loteval teoretičnih vprašanj. Ta vprašanja je vzpodbujalo zlitje njegovega prejšnjega osebnega življenja z izkušnjami v delavsko razrednem gibanju v Torinu. Nanje je skušal odgovoriti v Mussolinijevih ječah.

Podobno kot drugi izjemni socialistiični intelektualci v delavskem gibanju vsepovsod po svetu, sta se Luxemburgova in Gramsci globoko zavedala svoje pronicljive inteligence, literarnih in analitičnih sposobnosti ter temeljitega uvida v zgodovinski proces. V tem smislu sta bila - in sta se tega tudi zavedala - predstavnika avantgardnega kulturnega in političnega gibanja, posvečenega odpravi kapitalizma. Vendar sta bila daleč od tega, da bi kot izbranca prezirala "mase"; posvetila sta se izkoriščanim, šibkim in ranljivim ter jih učila jemati usodo v svoje roke.

Oba sta razvila oster občutek samospoštovanja in se zavedala lastne izrazite individualnosti ter se intenzivno čustveno poistovetila s trpečim človeštvom. Bila sta skrajno nesimpatična mnogim socialistom, ki so si prizadevali zatreti ali zanikati teoretične probleme usklajevanja lastne individualnosti z "avantgardo" posvečeno politiki "masovnega boja". Ker sta se zavedala svoje nepogrešljive vloge avantgardnih intelektualcev znotraj delavskega gibanja, sta neomajno vložila vse svoje napore in sposobnosti v borbo zoper vznik vodilnih-odrešiteljskih nadljudi buržoazne filozofije 19. stoletja. V nasprotju s Carlylovim konceptom "Herojev in čaščenja herojev", sta ponudila ideal masovnega demokratičnega boja proti odtujitvi,izkoriščanju, krivici in

zatiranju, v katerem bi postale "mase" *zavestne osebnosti* ponosne na svojo *individualnost.*

Enkratnost Luxemburg/Gramscijevega prispevka k socialistični teoriji in kulturi je bila v tem, da sta posvetila večjo pozornost odnosu med njunima močnima individualnostima in izkoriščanemu delavskemu življu kot katerikoli drug socialistični intelektualec. Z bogatim notranjim življenjem, porojenim iz pogostega osebnega nezadovoljstva in revščine, sta vedno povezovala lastni nesreči s problemi trpečega, teptanega človeštva. Čeprav sta se ponavadi v privatnih pismih ali drugače spoprijemala s koncepti "genija", individualizma nasproti individualnosti in socialističnega humanizma, je globina njunih misli razkrinkala plitkost Samuela Johnsona, Jamesa Boswella, Thomasa Carlyla in W. H. Mallocka.

Socialistični humanizem Roze Luxemburg in Antonia Gramscija, ki je sijal skozi in obarval vse, kar sta napisala za socialistično gibanje, je bil resnična stvar - avtentični glas tradicije socializma od spodaj, ker je odseval njuno notranje življenje. V nasprotju s Karlom Kautskym[5], H. M. Hyndmanom[6], Victorjem Bergerjem ali Morrisom Hillquitom, nista Luxemburgova in Gramsci nikoli dajala elitističnih in ponižujočih opazk na račun moških ali žensk iz delavskega razreda. Še več, čeprav sama nista bila nikakršna svetnika in sta znala ostro in boleče šibati po svojih sovražnikih in jih sramotiti, sta odklanjala izražanje nezadovoljstva nad pogosto navajano "strahopetnostjo" ali "šibkostjo" delavskega razreda.

Kot borka za odpravo smrtne kazni, je 1918 Roza Luxemburg zapisala:

Neizprosna revolucionarna aktivnost združena z neskončno humanostjo - je prava življenjska sila socializma. Svet mora biti spreobrnjen, toda vsaka solza, ki je stekla in je bila morda zbrisana, je obtožba; in vsak človek, ki hiti z velikimi dejanji in iz brezčutne nemarnosti potepta morda le črva, zagreši zločin.[7]

Ne da bi predstavljala tisto vrsto socialistično humanistične lirike, ki jo je ljubila "nevtralna" liberalna akademija, je izražala misli, ki so prevladovale v njeni notranjosti.

V dolgem, viharnem, nesrečnem in vendar ustvarjalnem odnosu s svojim ljubimcem Leom Jogiches je pisala pisma, vredna samega Danteja ali Goetheja. Ob neki priložnosti so jo prestrašila pisma, ki jih je dobila od ljubimca: "ko odprem tvoja pisma, v katerih je šest strani razprave o Poljski socialistični partiji in niti besede o.... običajnem življenju, mi postane slabo." V privatnih pismih svojemu ljubimcu, v katerih izraža svoje najintimnejše misli o individualizmu in individualnosti, pravi:

Obadva stalno živiva "notranje" življenje. To pomeni, da se venomer spreminjava in rasteva. To ustvarja notranje razhajanje, neravnotežje, nesoglasje med nekaterimi deli najinih duš... Toda zato, da ne bi izgubili celovitega občutka svojega bivanja ... verjamem, da je za življenje orientirano navzven, za konstruktivno dejavnost, za

---

[5] *Paul Frolich, Rosa Luxemburg* (New York, 1972), str. 189.

[6] *Comrade and Lover. Rosa Luxemburg's Letters to Leon Jogiches*, edited Elizabeta Ettinger (London, 1979), str. XV, str. 105, str. 75-6 in str. 91.

[7] Frolich, op. cit., str. 214.

ustvarjalnost potreben nadzor s strani drugega človeka. Ta človek mora biti blizu, razumevajoč in vendar ločen od tistega "jaza", ki išče harmonijo.[8]

V drugih pismih svojemu "tovarišu in ljubimcu" je branila svoj potencial velikega socialističnega pisatelja in istočasno napadala buržoazni koncept "genija" in *individualista*. Ko je napovedala prodorne eseje, ki jih je imela v načrtu napisati, je opazila, da:

Nekaj v meni se premika in želi priti na površje. To je nekaj intelektualnega, nekaj kar moram napisati. Ne boj, ne gre spet za poezijo ali fantazijo. Ne, moj zaklad, to je nekaj, kar čutim v svojih možganih...

Oblika mojega pisanja me nič več ne zadovoljuje. V moji "duši" zori popolnoma nova, originalna oblika, ki je nad vsemi pravili in zapovedmi. Ignorira jih z močjo ideje in silnega prepričanja.

Kot grom želim delovati na ljudi, s širino svoje vizije, z močjo svojega prepričanja in izraznosti in ne z besedičenjem želim razvneti njihove umove.

In vendar je vedno napadala buržoazni koncept "genija" in egocentričnih čustev ter obnašanja, posebej ko so bili opaženi v življenjih t.o. "socialistov". V pismu Leu Joigichsu tako pravi:

Zaenkrat se držim načela, da je človekova prva skrb vzdrževanje samega sebe in svojih otrok ali staršev. Šele potem prede na vrsto premišljevanje o tem, da bi postal velik učenjak. Poleg tega - sind' Rosen, nun sie verden bluhen (Če so vrtnice, bodo cvetele). Noben naravni talent se ni nikoli razcvetel zato, ker je posvetil ves svoj čas le samemu sebi in lastnemu razvoju.

Rosa Luxemburg, ki je izrazila svoje najintimnejše misli o odnosu med kolektivnim delavskim gibanjem in indivudualnostjo, je bila zdrava in celovita socialistična osebnost. Ravno zato je svojima tesnima prijateljema Robertu in Matildi Seidel odkrila razloge za strašno dolgočasnost in mrtvo enoličnost člankov iz socialističnih časopisov:

Ali vesta, kaj me moti? Nisem zadovoljna, kako ljudje iz partije običajno pišejo članke. Vsi so tako konvencionalni, tako leseni, tako brez soka...Verjamem, da je vzrok v tem, ker se ljudje med pisanjem v glavnem ne poglobijo vase in ne začutijo celovite resnice o tistem, kar želijo sporočiti. Verjamem, da je potrebno vsakokrat, v vsakem članku in vsak dan znova zaživeti stvar, začutiti je treba svojo pot skoznjo. Potem lahko sveže besede - ki pridejo iz srca in sežejo do srca - izrazijo stare in domače stvari. Vendar je človek tako navajen na resnico, da brblja o najglobljih in največjih rečeh, kot bi bile "Oče naš". Med pisanjem se čvrsto držim načela, da komuniciram sama s sabo in ne pozabim na entuziazem.[9]

Večina teh komentarjev izvira iz privatnih pisem izpred prve svetovne vojne. Tudi naslednja pisma, pisana v zaporu, so polna besed o človeški šibkosti in ošabnosti.

Podobno kot Roza Luxemburg, si je tudi Antonio Gramsci izoblikoval globok demokratični pogled na življenje skozi dolgo borbo s svojimi čustvi in osamljenostjo, ki je bila posledica njegove telesne prizadetosti. Predno sta se razvila v poglobljena

---

[8] V prodornem komentarju na individualizem in individualnost je Antonio Labriola zapisal: "Prišli smo do točke, ko si moramo priznati, da je naša individualnost, na katero smo vsi genetsko in tudi sicer tako zelo navezani, precej mala stvar v zapleteni mreži socialnih odnosov, pa čeprav je ali se nam zdi še tako velika...čeprav spet ne taka gola, minljiva neentiteta, kot jo predstavljajo nekateri teozofi z zajčjimi možgani...Potemtakem moramo v zgodovini ohraniti privilegij herojev, tako da pritlikavci ne bi izgubili vere v to, da nosijo zgodovino na lastnih ramenih in se s tem potrjujeo." Antonio Labriola, Socialism and Philosophy, Chicago, 1912, str.: 8.

[9] Giuseppe Fiori, *Gramsci Life of a Revolutyonary* (London, 1974), str. 99.

misleca in aktivista, sta se morala oba spopasti še z dodatnimi problemi. Luxemburgova je bila ženska in židinja, Gramsci pa je bil zelo reven Sardinjec srednjega razreda, ki je izšel iz zaostalega južnoitalijanskega kmečkega gospodarstva. Zaradi posledic njune zgodnje osameljnosti in introvertiranosti ter senzitivnosti za trpljenje drugih sta strastno, z nepopustljivo odločnostjo in upanjem, odgovorila na socialistične izzive svojega časa.

Že 1915 je Gramsci priznal vlogo socialistične ideje pri oblikovanju svoje osebnosti, kakor tudi povezanost svojega življenja z boji italijanskega delavskega razreda. V pismu svoji družini piše:

Nikoli se ne bi bil smel na tak način in tako globoko odtujiti življenju. Za nekaj let svet zame sploh ni obstajal: bilo je kot dolge sanje. Dovolil sem, da so se vse vezi, ki so me vezale na svet ljudi, trgale druga za drugo. Živel sem le s svojo glavo in niti malo s srcem... in to se ni tikalo samo vas. Bilo mi je, kot da je celotno človeštvo zame prenehalo obstajati in počutil se se kot osamljen volk v brlogu.[10]

Obrat k socializmu je bil kritična točka v njegovem življenju. Dobesedno se je vrgel v življenje okoli sebe. V socialističnem časnikarstvu je sodeloval z zanosom, izvirnostjo in popolno predanostjo.

Tako kot Roza Luxemburg, se je vedno zavedal svoje močne individualnosti. Čeprav je zlil svojo individualnost z italijanskim in mednarodnim delavskim gibanjem, nikoli ni zapustil "kritičnega kriticizma", ki ga je pripeljal do socializma. Ko se je enkrat odločil, se je potopil v bitke svojega časa - celo v Mussolinijevih zaporih - in izkoristil svoje popolno angažiranje v delavskem gibanju za oblikovanje svojih pogledov, literarnega genija in individualnosti. V pamfletu z naslovom *Mesto prihodnosti*, objavljenem v letu 1917, je bojevito predstavil svoje pojmovanje individualizma in socialistične individualnosti.

Ravnodušnost je močna sila v zgodovini. Deluje pasivno, vendar učinkovito...Dogodki zorijo v senci, nekaj nikomur odgovornih rok tke mrežo kolektivnega življenja in "mase" ne vedo kaj se dogaja, ker jim je vseeno. Toda jaz sem partizan, meni ni vseeno. V sebi čutim bitje močne zavesti samega sebe - življenja tega mesta prihodnosti se je pravkar začelo prebujati... jaz sem živ, jaz se opredeljujem. Torej sovražim vsakogar, ki se ne opredeljuje, sovražim ravnodušnost.[11]

Gramsci se je potopil v rastoči razredni boj med prvo svetovno vojno, odpovedujoč se fatalizmu in ekonomskemu determinizmu, kot sta ju predstavljala Italijanski socializem in Druga internacionala. Članek iz leta 1917, ki je opisoval boljševiško revolucijo kot "revolucijo proti *Das Kapital*" in ki je pomenil izstopajoč prispevek h kritiki socialnodarvinistične neizogibnosti, je motivirala globoka vera v to, da Marx ni bil "mesija, ki je zapustil niz parabol polnih kategoričnih imperativov".[12]

Kot najpomembnejši socialistični intelektualec, ki ga je močan občutek svoje lastne individualnosti stimuliral v napovedih, da bo uspeh socializma v končni fazi odvisen od njegove sposobnosti, preleviti se v "vero, ki bo vplivala na vse vidike življenja njenih pripadnikov"[13] , je bil Gramsci globoko ustvarjalen, demokratičen in predvsem neodvisen, včasih tudi osamljen. Z Luxemburgovo je marsikdaj delil enak občutek

---

[10] Ibid., str. 107.

[11] Carl Boggs, *Gramsci's Marxism* (London, 1976), str. 26; Alastair Davidson, *Antonio Gramsci, Toward an Intellectual Biography* (London, 1977), str. 90.

[12] James Joll. *Gramsci* (Glasgow, 1977), str. 26.

[13] Davidson, op. cit., str. 255.

osamljenosti in včasih izražal isto "skupno potezo" s človeštvom kot Eugene Victor Debs. Bil je borec kot tudi priča tragedije mnogih vidikov socializma 20. stoletja.

Čeprav se njegovo fizično življenje ni utrnilo do poznih 30. let, je globok pomen v misli, da je bil Gramsci skupaj z ostalimi potencialnimi intelektualnimi giganti socialističnega internacionalizma odrezan od bojevitih delavcev preko zlitja sil fašizma in stalinizma. Delil je skupno usodo z Luxemburgovo, saj so bila zatrta in skrita tudi mnoga njegova velika dela in kritike o ustaljenem socialističnem redu in "Marxističnih" dogmah.

Čeprav so nekatera Gramscijeva dela bolj abstraktna in kompleksnejša od del Roze Luxemburg, pa oboja prežema globoka zavezanost demokraciji in humanizmu. V pismu svojemu bratu iz fašistične ječe Gramsci pravi: "sprejeti, da se mora nekaj (demokratični vpogled) vgnezditi v tebi, zahteva, preizkusiti in izpopolniti svoj um in v sebi čutiti, da je potrebno za vse tvoje tovariše doseči stopnjo, ki si jo dosegel sam, ne glede na to, ali si dosegel svoj cilj ali ne. Ponuditi jim moraš roko, če je potrebno se spustiti k njim in jih dvigniti k sebi. Demokratični um mora postavljati najvišje standarde za človekovo "osebnost", saj tam, kjer ni njenega spoštovanja, tudi ni prave ideje o demokraciji."[14]

Ne da bi hlinila lažno skormnost, sta Gramsci in Luxemburgova združila svoji visoki izobrazbi in avantgardni vlogi socialističnih intelektualcev z globoko demokratično prakso. V borbenem delavskemu razredu sta videla pravega "odrešenika" civilizacije. Zaradi drugačnega temperamenta in generacijske razlike se je Luxemburgova soočila z izbruhom prve svetovne vojne z veliko večjim občutkom tragičnosti kot Gramsci. V anonimno publiciranem *Junijskem pamfletu* iz leta 1915 Luxemburgova ugotavlja, da:

Še ena taka vojna in vsako upanje v socializem bo pokopano pod ruševinami imperialističnega barbarstva. To je več od krutega uničenja "Liega" ali Renske katedrale. To ni le udarec kapitalistični civilizaciji v preteklosti, pač pa tudi socialistični civilizaciji v prihodnosti. To je smrtni udarec silam, ki v svoji maternici nosijo prihodnost človeštva. Le te lahko rešijo dragocene zaklade preteklosti za boljše čase družbe. V vojni kapitalizem razkriva svojo mrtvaško glavo. Tu izda, da je žrtvoval svojo zgodovinsko pravico do obstoja, da njegova pravila niso več združljiva z napredkom človeštva.[15]

Če je bila Rosa Luxemburg včasih manj optimistična kot Antonio Gramsci, pa vendarle ni izgubila vere v odločilno vlogo avantgarde socialističnih intelektualcev in delavskih aktivistov. V osnovi optimistična in nepripravljena popustiti pred agresivnimi silami kapitalističnega barbarstva je pisala Mathildi Wurm iz nemškega zapora leta 1917:

Tvoji argumenti proti mojemu motu: "Tu stojim - ne morem nikjer drugje", pomenijo isto kot: vse to je zelo v redu in dobro, toda ljudje so preveč strahopetni ali prešibki za tak heroizem; ergo prilagoditi moramo svojo taktiko njihovi šibkosti po principu: chi va piano, va sano (počasi toda zanesljivo). Kako ozek pogled na zgodovino draga moja prijateljica! Nič ni bolj spremenljivega od človeške psihologije. Posebno, ker psihologija mas vedno skriva - kot Talasa, večno morje - raznovrstne latentne možnosti: mrtvaški hlad in pobesnelo nevihto, navadno strahopetnost in najbolj divji

---

[14] Rosa Luxemburg, *The Junius Pamphlet* (London, 1964), str. 134.
[15] Frolich, op. cit., str. 143.

heroizem. Mase so vedno tisto, kar morajo biti, kar dane zgodovinske okoliščine naredijo iz njih. Vedno so na robu tega, da postanejo popolnoma drugačne od tistega, kar se zdi, da so.[16]

Ob približno istem času je Gramsci bolj kot Luxemburgova poudaril avantgardno vlogo socialistov pri razvoju tako revolucionarne kot kulturne aktivnosti med možmi in ženami delavskega razreda:

Človek je predvsem um, zavest - to pomeni, da je rezultat zgodovine in ne narave. Nobene druge poti za razlago ni, zakaj socializem že prej ni prišel na površje, čeprav so že od nekdaj obstajali izkoriščevalci in izkoriščani ter sebični porabniki dobrin. Človek je bil le postopama sposoben, en segment družbe za drugim, pridobiti smisel za svojo vrednost... to pomeni, da je bilo potrebno pred vsako revolucijo vložiti ogromno delo v socialno kritiko, v kulturo prodiranja in v razširjanje.[17]

Protislocialistični koncepti genija, buržoaznega individualizma in "velikočloveška" teorija zgodovine zopet izginjajo iz zahodnih delavskih gibanj ob pojavljanju nove delavskorazredne prakse. Bojeviti možje in žene se zopet bojujejo proti socialni krivici, neenakosti, revščini in masovni nezaposlenosti. Danes že široko dostopna dela Roze Luxemburg in Antonia Gramscija torej spodbujajo sile socialističnega humanizma, demokracije in antimilitarizma, da gredo naprej.

Sile, ki so vabile človeštvo naprej po letu 1917, so trpele toliko zastojev, kot so izkusile zgodovinskega napredka. To je bilo najverjetneje zato, ker so bila semena kapitalističnega barbarstva in nazadovanja že navzoča v mednarodnem delavskem gibanju pred prvo svetovno vojno. Vendar je kljub hudim okoliščinam, ki so jim bili priče Luxemburgova, Gramsci in mnogi drugi po letu 1917, boljševiška revolucija postavila bistveno vprašanje človeštvu: "Socializem ali barbarstvo?"

II

Čeprav sta Gramsci in Luxemburgova često okušala "čare" osebnega uboštva in nesreče, ni Luxemburgova nikoli trpela zaradi globoke človeške bede, ki je bila značilna za velik del Gramscijevega življenja. Čeprav sta oba uživala vzvišene trenutke sreče, vznesenosti in globokega izpolnjenja, je bila Luxemburgova tista, ki je pripisovala izreden pomen človeški sreči. To razlaga E. Bronner: "Luxemburgina skrb za srečo je del njenega *joie de vivre* in označuje, kako je doživljala literaturo. Tako je mogla soglašati s preprostim stavkom svojega ljubljenega Korolenka: 'Sreča je zdrava in povzdigujoča za dušo. Veš, da sem vedno verjel, da je človek v veliki meri obvezan k sreči'"[18]

Ker je bil sin družine iz spodnjega srednjega razreda na kmečki Sardiniji, je bil Gramsci precej bliže človeškemu trpljenju kot Luxemburgova. Medtem ko je Gramscijevo in Luxemburgino zaznavanje človeškega trpljenja in okrutnosti oblikovala

---

[16] Fiori, op. cit., str. 103.

[17] Za zanimivo fiktivno mnenje o zadnji fazi Luxemburginega življenja glej Alford Doblina, Karl and Rosa. November 1918: The German Revolution, New York, 1983. Antonio Gramsci: Selections from Cultural Writings, založnika David Forgacs in G. Nowell-Smith, London, 1985 je bogat vir materiala o Gramscijevi naravnanosti do umetnosti, kulture in vzgoje.

[18] Stephen E. Bronner, *A Revolutionary of Our Time: Rosa Luxemburg* (London, 1981), str. 45.

konkretna družba, v kateri sta se razvijala in rastla, je bil največji faktor pri oblikovanju njenega edinstvenega pristopa k socializmu njuno konkretno *razredno ozadje*. To je bilo celo bolj pomembno kot različne nacionalne kulture, ki sta jih podedovala. Preden se je obrnila k socializmu, je Luxemburgova, s svojim bogatim buržoazno kozmopolitskim ozadjem na Poljskem, vsrkala najbolj napredno internacionalistično misel, umetnost in kulturo razsvetljenstva. V nadaljevanju ni le zavrnnila avantgardne kulture in umetnosti futuristov in ekspresionistov, temveč je ostala bolj ortodoksen marksist kot Gramsci. Potreben je bil torej izbruh brutalnosti in barbarstva ob prvi svetovni vojni, da je odprl oči za resnico Voltairovega portreta človeške slabosti in izprijenosti v Franciji 18. stoletja. Na začetku leta 1918 je pisala Sonii Liebknecht in ji naznanila novo vrednotenje Voltairove knjige *Candide* v luči izkušnje prve svetovne vojne. V pismu iz ženskega zapora v Breslauu je Luxemburgova priznala: "Candide je tako odlična izdaja, da sploh nisem mogla razrezati listov te knjige. Čitala sem jo z nerazrezanimi listi, kar ni bilo posebno težko, ker je vezana v polovične pole. Pred vojno sem imela to brezbožno kompilacijo vsečloveške bede za karikaturo. Sedaj jo imam za povsem realistično..."[19]

Verjetno je oblikovalni vpliv Rozinega kozmopolitskega židovskega ozadja igral pomembno vlogo pri "določanju" tako njene splošne naravnanosti proti nacionalizmu, kot tudi proti židovskemu ljudstvu. Vendar z zavrnitvijo celo "najbolj civilizirane vrste" nacionalizma,[20] ni zavrnila pomembnosti nacionalnosti. Paul Frölich razlaga: "Leta 1900 je Roza Luxemburg izdala pamflet z naslovom *V obrambo nacionalnosti*, kjer se je energično upirala uradnim poskusom, da bi germanizirali pruski del Poljske. To je rezultiralo v procesih proti njej na temelju obtožbe, da je sramotila pruskega kulturnega ministra. 'Kriminalno dejanje' je bilo odkupljeno z globo 100 mark."[21]

Ko Stephen Bronner zatrjuje, da jo "znamenita židovska socialistična organizacija - Zveza - ni niti malo privlačila in da so njene skrbi vedno presegale nacionalnost,"[22] ni, kot smo že videli, povsem natančen v odpravitvi Luxemburginega interesa za nacionalno, če ne za nacionalizem. In vendar je bila nenavadno indiferentna do svojega židovstva. To je bilo v kontrastu z Gramscijevo globoko in stalno čustveno navezanostjo na skupnost na Sardiniji.

Čeprav so bile kasnejše generacije socialistov mnogo bolj občutljive za židovsko vprašanje, kot sta se zdela Roza Luxemburg ali Daniel De Leon, je vendarle Luxemburgova zavračala kakršnokoli *posebno* simpatijo do Židov v getu zaradi globokega, včasih že abstraktnega socialističnega internacionalizma. V pismu, ki ga je poslala iz ječe svoji najbližji prijateljici Mathildi Wurm leta 1917, pravi:

Kaj hočeš s poudarjanjem posebnega trpljenja Židov? Uboge žrtve kavčukovih plantaž v Putumayu, črnci v Afriki, s katerih telesi se Evropejci igrajo lov, so mi ravno tako blizu. Ali se ne spominjaš besed, ki so napisane o delu namškega generalštaba glede Trothove kampanije v puščavi Kalahari? "In rožljanje, nori kriki umirajočih od žeje so izginili v vzvišeno tišino večnosti." Oh ta "vzvišena tišina večnosti", v kateri je neslišno izginilo toliko krikov. To zveni v meni tako močno, da nimam v svojem srcu

---

[19] The Letters of Rosa Luxemburg, z uvodom Stephena E. Bronnerja, Boulder, Colorado, 1978, str.:253.
[20] Bronner, A Revolutionary of Our Time, op. cit., str. 113.
[21] Frolich, op. cit., str. 76.
[22] Bronner, A Revolutionary of Our Time, op. cit., str. 13.

namenjenega nobenega posebnega kotička za geto; doma sem povsod na svetu, kjer so oblaki, ptice in človeške solze...[23]

Vendar v nasprotju z De Leonom, s katerim je sicer imela mnogo skupnega ni zanikala svojega židovstva.

Nasprotno pa je bil Gramsci zelo občutljiv za krutost in trpljenje, ki ga je videl na svoji rodni Sardiniji. Pri orisu Gramscijevega zavedanja globoke človeške krutosti Sardinijcev John M. Cammett pravi:

Gramsci se kasneje spominja odnosov med odraslimi in otroci na Sardiniji, ki so bili v glavnem brutalni. Nekega dne je kot deček spremljal žensko iz Ghilarza na odpad izven mesta. V kotu je bil neke vrste svinjak, visok približno štiri čevlje in brez oken. Ženska je odklenila vrata in pozdravilo jo je živalsko bevskanje...

Okrutnost, ki je bila prizadejana tako otrokom kot starim ljudem, je prihajala v glavnem od t.i. "srednje generacije", generacije med dvajsetim in petdesetim letom. Mnogi ljudje te starosti so emigrirali. Tisti, ki so ostali, so postali zagrenjeni in egocentrični. Zelo pogosto so sproščali svojo zagrenjenost na svoje otroke in svoje neproduktivne starejše sorodnike. Gramsci je čutil, da je bil žrtev takega ravnanja.[24]

Ker je imel Gramsci celo pred izbruhom prve svetovne vojne manj iluzij o inherentnem barbarstvu kapitalistične družbe kot Luxemburgova, je bil ustrezno bolj neizprosen v svojih razkrivanjih ustaljenega socialnega reda. Gramsci je imel bolj marginalno vlogo v italijanski družbi kot Luxemburgova v nemški socialni demokraciji. Zaradi tega je bil mnogo bolj občutljiv za nove, smele in inovativne ideje ekspresionistov in futuristov. Ko se je oziral nazaj na revolucionarno avantgardna gibanja v umetnosti, kulturi in gledališču pred prvo svetovno vojno, je leta 1921 Gramsci zapisal: "Futuristi so imeli čisto in dobro definirano naziranje, da bi morala naša doba, doba industrije, velikih delavskih mest, intenzivnega in burnega življenja, imeti nove oblike umetnosti, filozofije, socialnih navad, jezika..."[25]

Čeprav je bil bolj ikonoklastičen od Luxemburgove, je Gramsci zavrnil značilnosti površno zastavljenega in abstraktnega "internacionalizma" mnogih socialistov v Drugi internacionali. Predvideval je npr. in se boril proti nacionalističnemu fašizmu, vendar ni zavrgel svoje čustvene navezanosti na Sardinijo. Kot razlaga James Joll: "Gramscijeve korenine na Sardiniji niso bile globoke le zaradi njegove zgodnje izkušnje uboštva in socialne nepravičnosti na otoku, temveč tudi, ker se je naučil spoštovati pristno ljudsko kulturo zaostale skupnosti."[26]

Ob tem ozadju je bil Gramsci vedno zaposlen s teoretičnimi problemi, s katerimi je skušal spraviti južno ali nacionalno vprašanje tako z italijanskim socializmom kot z delavskim internacionalizmom. Ko Giuseppe Fiori komentira Gramscijev pristop k nacionalnemu vprašanju, pravi:

Tako je Gramsci postal socialist, ne da bi pokopal svojo lastno preteklost. Njegov socialistični pogled mu je dal zavest o dvoličnosti, mejah in slabostih nekateril oblik, ki jih je privzelo sardinijsko protestno gibanje. Po drugi strani pa ga je njegovo sardinijsko ozadje ozavestilo o ideoloških pomanjkljivostih v delavsko razrednem gibanju, ki je

---

[23] The Letters of Rosa Luxemburg, op. cit., str. 179-180.
[24] John M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism* (Stanford, California, 1967), str. 7.
[25] Joll, op. cit., str. 20.
[26] Ibid., str. 18.

rado videlo Mezzogiorno kot "jetniško verigo", zavirajočo civilizacijski razvoj. Socializem mu je prinesel nove odgovore na vprašanja, ki mu jih je postavila njegova zgodnja izkušnja. Toda kot Sardinijec je zavrnil ločevanje med problemi podeželja in problemi socialistične revolucije.[27]

Tako pred izbruhom prve svetovne vojne kot po njej je bil za Gramscija in Luxemburgovo značilen strasten interes za imaginarno literaturo. Ista radovednost o življenju, zaradi katere sta postala socialista, ju je navajala k temu, da sta slikala karikature moških in žensk, ki sta jih srečevala v socialnem in političnem življenju. Toda vojna je najbolj gotovo poglobila njun uvid v človeške slabosti, nečimrnost in bojazljivost. Ko je leta 1917 Luxemburgova pisala Louisi Kautsky o značaju njenega moža je izpostavila in zabavljala čez njegov "udoben fatalistični optimizem". In za nameček je v komentarju še dodala: "To je razlog, zakaj sovražim tvojega izbranega 'soproga'."[28] Nato je v pismu Mathildi Wurm v par ostrih stavkih analitično karikirala številne prominentne nemške socialistične voditelje in končala: "Ko mislim na vaše heroje, me zajame ostuden občutek."[29]

Tudi Gramsci je s kombinirano nadarjenostjo novelista in psihologa preiskoval slabosti posameznikov, za katere se je zdelo, da je od njih odvisna usoda mnogih ljudi. Podobno kot Luxemburgova je bil lahko hkrati kritičen, velikodušen, odprtega uma in sprejemljiv za nepričakovano zmožnost napredka in rasti pri določenih posameznikih. Vendarle je v pogovornem karakternem skeču o italijanskem avanturistu Umbertu Cau leta 1925, eno leto preden je Cao prešel k fašizmu, filozof rekel Veliu Spanu: "Ta človek ni nikoli verjel v nič drugega razen v samega sebe".[30] Gramsci in Luxemburgova sta bila sovražna do historičnega determinizma in ekonomskega redukcionizma, ki sta postala tako izstopajoči potezi "marksizma" v letih med dvema svetovnima vojnama.

Antideterministična dimenzija Gramscijevega marksizma je našla zgovoren izraz v njegovem slavnem članku, ki je pozdravljal boljševiško revolucijo z naslovom "Revolucija proti *Das Kapital*". Ista oblika odbojnosti do determinističnih oblik marksizma ga je leta 1921 vodila k poskusu, da bi organiziral oborožen odpor proti italijanskemu fašizmu preko stika z "Reškimi legionarji".[31] Toda, čeprav podobno kot Luxemburgova ni bil Gramsci nikoli privrženec historičnega determinizma, je dobil zaupanje - ki je pogosto mejilo na gotovost - o svoji sposobnosti, da kot marksistični aktivist interpretira in celo napove potenciale, možnosti in protislovne socialne, ekonomske in politične trende v obstoječi družbi.

Ker je bila Luxemburgova močno antideterministična, se ni obotavljala poteptati tako tesne in osebne prijatelje kot Emanuela in Mathilde Wurm zaradi pomanjkanja hrabrosti pri nasprotovanju kapitalističnemu militarizmu po izbruhu vojne. Ko je poudarjala pomembnost osebne hrabrosti in primera v boju za novo socialistično družbo, je govorila z ostro, čeprav ne zares sovražno odkritostjo:

Po vašem melanholičnem pogledu sem se pritoževala, da vi ljudje ne korakate v topovska žrela. "Ne korakate" je predober izraz! Vi niti ne hodite; vi se plazite. Ne gre samo za razliko v stopnji, pač pa prej v vrsti. V celoti gledano ste vi ljudje drugačna

---

27 Fiori, op. cit., str. 94.
28 Lelio Basso, *Rosa Luxemburg: A Reappraisal* (London, 1975), str. 150.
29 The Letters of Rosa Luxemburg, op. cit., str. 173.
30 Fiori, op. cit., str. 48.
31 Davidson, op. cit., str. 191.

zoološka vrsta od mene in vaša godrnjava, prepirljiva, strahopetna in malodušna narava mi ni bila nikoli tako tuja in sovražna kot mi je sedaj... Za vas, ljudje, niso bile izgovorjene preproste besede poštenih in pokončnih ljudi: "Tu stojim, drugače ne morem; Bog mi pomagaj. "Na srečo svetovne zgodovine do sedaj še niso tvorili ljudje kot vi. Sicer ne bi imeli Reformacije in bi verjetno še vedno živeli v praskupnosti.[32]

Čeprav pogostokrat razlagamo Gramscijevo zavračanje zgodovinskega determinizma v terminih njegovega t.i. "križarskega idealizma", je Luxemburgova, bolj ortodoksna marksistka, prav tako zavrnila privlačne plati in čustveno varnost, ki jo daje vera v zgodovinski determinizem. Dejansko sta tako Gramsci kot Luxemburgova dajala izjemno velik pomen subjektivnim faktorjem v borbi za socializem. Ko povzema ta posebni vidik Luxemburgine misli, Lelio Basso pravi: "Vendar, kjer Marx v tistem času (to je, ko je pisal *18. Brumaire*) poudarja predhodne okoliščine, se pravi objektivno danost, ki ima težo 'kot breme na živih možganih', Roza Luxemburg poudarja subjektivni faktor, to se pravi človekove akcije. Torej se tu nikakor ne ukvarjamo z mehanicistično in deterministično interpretacijo marksizma."[33] V pismu brez datuma, ki ga je poslala iz ječe svoji prijateljici Marti Rosenbaum, je izpovedala svoj credo in odnos do klasičnega marksizma z naslednjimi besedami:

Človeško voljo moramo pritirati do skrajnosti, naš posel je zavestno boriti se z vso našo močjo. Toda kar mislim, je: Sedaj, ko se vse zdi tako popolnoma brezupno, je uspeh tega zavestnega vpliva na mase odvisen od osnovnih globoko skritih vzmeti zgodovine. Predvsem nikoli ne pozabi, da smo vezani na zgodovinske zakone razvoja in da ti nikoli ne odpovedo, tudi, če povsem ne sledijo načrtu, ki smo ga postavili.[34]

III

V današnjem birokratskem svetu, ki se dnevno utaplja v najbolj groznem in pomilovanja vrednem barbarstvu in nečlovečnosti, se bomo Gramscija in Luxemburgove vedno spominjali kot globoka individualista in socialistična humanista. V globini in ganljivi skrbi za svojo umsko bolno ženo v oddaljeni Moskvi, je opisal ogromen pritisk kompleksnih, modernih družb na šibke in ranljive:

Najpomembnejša točka se zdi naslednja; da psihoanalitično zdravljenje lahko pomaga le tistim elementom, ki jih je romantična literatura običajno imenovala "ranjene in osramočene"... tistim posameznikom, ki so razpeti med železna nasprotja modernega življenja...na kratko ljudem, ki ne uspejo premagati bijočih se kontrastov te narave in so nesposobni priti k novi moralni vedrini in miru; to je k ravnotežju med impulzom volje in cilji, ki jih posameznik lahko doseže. Ta situacija lahko postane dramatična v nekaterih definitivnih zgodovinskih momentih in v določenih okoljih; ko je okolje pregreto do ekstremne napetosti in se sprostijo gigantske kolektivne sile, ki trdo pritisnejo na posameznike...Take situacije postanejo katastrofalne za izjemno rafinirane

---

[32] The Letters of Rosa Luxemburg, op. cit., str. 72.
[33] Basso, op. cit., str. 145.
[34] The Letters of Rosa Luxemburg, op. cit., str. 168.

in občutljive temperamente... Verjamem torej, da je in mora biti kulturna oseba, ki je aktivna v družbi (kar Giulia nedvomno je...), sam sebi najboljši psihoanalitik.[35]

Ko je leta 1917 Luxemburgova pisala Sonii Liebknecht iz diktatorjevega zapora, je skozi naslednji tekst razodela eksistencialistični humanizem socialistične osebnosti:

Neki dan je prišel tovornjak obložen z vrečami, v resnici tako preobložen, da ga bivoli niso bili sposobni vleči čez prag vhoda. Vojak-voznik, brutalnež, je tako divje pretepal ubogo žival z debelim koncem biča, da ga je jetniška paznica pri vhodu, ogorčena nad pogledom, vprašala, ali nima nič sočutja do živali. "Nič bolj, kot ima kdorkoli sočutja do nas ljudi", je z zlim nasmehom odgovoril in podvojil svoje udarce. Stala sem pred vprego. Žival je gledala vame; iz oči so se mi usule solze. Trpljenje dragega ljubljenega brata me komaj lahko globlje ganilo, kot sem bila ganjena ob svoji nemoči, ko sem se soočala s to nemo agonijo.[36]

Čeprav so se podobni izrazi nemoči zelo pogosto pojavljali v pismih Gramscija in Luxemburgove, sta običajno poudarjala, da bi človek moral postati "gospodar svoje lastne usode". To se je zlasti videlo v njuni specifični predstavi o prihodu socializma, kar naj bi bil ustvarjalno, demokratično dejanje od spodaj in ne od zgoraj. Ko je Gramsci leta 1916 pisal na to temo je rekel: "To pomeni, da je predhodnica vsake revolucije intenzivno delo na kritiki, kulturnem prodiranju. Potrebno je tudi z idejami prežeti ljudi, ki se jim najprej upirajo in ki razmišljajo samo o tem, kako iz dneva v dan in iz ure v uro rešiti svoje osebne in ekonomske probleme, ne da bi se združevali z drugimi, ki so se znašli v podobni situaciji."[37] V podobnem, čeprav ne identičnem portretu socialistične revolucije je Luxemburgova rekla:

V ljudskih revolucijah ne šteje partijski komite pod vsemogočnim in briljantnim vodjem ali majhen krog, ki se imenuje bojujoča organizacija, temveč samo široke mase, ki prelivajo svojo kri. "Socialisti" si lahko predstavljajo, da morajo biti mase delovnih ljudi v oboročenem boju pod njihovim vodstvom, toda v resnici so v vsaki revoluciji prav mase tiste, ki odkrijejo za dane razmere najprimernejša sredstva za borbo.[38]

Povzetek Gramsci/Luxemburginega pristopa k borbi za socializem je s kristalno čistostjo izražen v Rozinem jetniškem pismu Sonii Liebknecht:

Sonjuša, čutiš se zagrenjeno zaradi mojega dolgega bivanja v ječi. Sprašuješ se: "Kako si lahko človeško bitje upa odločati o usodi svojih soljudi? Kaj vse to pomeni?" Ne zameri mi - nisem si mogla pomagati, da se ne bi smejala, ko sem to brala... Moja mala ptica, vsa zgodovina civilizacije (ki se glede na skromne ocene razteza preko okoli dvajset tisoč let) temelji na "človeških bitjih, ki so odločala o usodi svojih soljudi". Ta praksa ima globoke korenine v materialnih pogojih obstoja... Tvoje vprašanje ni pametno, ker ne upošteva totalnosti življenja in njegovih oblik. Zakaj so na svetu modre sinice? Tega zares ne vem, toda vesela sem da obstajajo in sladko mi je naenkrat zaslišati njihov hitri "cicibi" onkraj stene.[39]

Gramsci/Luxemburgina kritika kapitalizma je v poznem 20. stoletju še vedno veljavna in ustrezna, čeprav njune fundamentalne ideje o vzgoji, socialističnem humanizmu in porazdelitvi dobrin niso zaživele nikjer na svetu. Zaradi tega branitelji

---

35 Joll, op. cit., str. 88.
36 Rosa Luxemburg. Letters from Prison. Iz nemščine prevedla Eden in Cedar Paul, London, 1964, str.: 39-40.
37 Davidson, op. cit., str. 76.
38 Frolich, op. cit., str. 104.
39 The Letters of Rosa Luxemburg z uvodom Bonnerja, op. cit., str.:21-22.

ustaljenega socialnega reda zelo radi upodabljajo Antonia Gramscija in Rozo Luxemburg kot zanimivi, kolektivni čudesi zgodovine. V kratkem, kot zgodovinski polomiji.

Tiste, ki radi pozabljajo na Gramsci/Luxemburgin prispevek k negotovi usodi in bodočnosti človeštva, lahko zavrnejo privrženci Antonia in Roze z navedbo misli E. H. Carra iz knjige *Kaj je zgodovina?*:

Zgodovina ne pozna plodnih polomij. Zgodovina pozna samo t.i. "zapozneli dosežek". Očitne polomije današnjega dne se lahko naenkrat izkažejo z vitalnim prispevkom za dosežke jutrišnjega dne - preroki rojeni pred svojim časom.[40]

[40] E. H. Car, *What Is History?* (London, 1972), str. 123.

Družboslovje

Različni viri dohodkov družinskih kmetij in podeželskih skupnosti

(II. del - nadaljevanje in konec)

ANA BARBIČ

3.2.1. Majhni zasebni pridelovalci na madžarskem podeželju

Kolektivizacija zemlje in centralizacija upravljanja skupnih zadev po ugotovitvah Juhasza in Magyarja (1986), po katerih povzemam podatke za to poglavje, sicer zagotavljata monopol nad zemljo in gospodarskimi ter kulturnimi ustanovami, vendar pa znotraj obstoječega institucionalnega sistema hkrati zagotavljata tudi svobodo posamezniku in družini.

Povpraševanje po kmetijskih pridelkih in prizadevanja posameznikov, to povpraševanje zadovoljiti, je imelo na Madžarskem za posledico oblikovanje povezanih sistemov dejavnosti, ki zagotavljajo neprekinjeno reprodukcijo kmetov na širših temeljih. Gre za zgodovinske spremembe v trgovinskih odnosih med družinskimi ohišnicami in družbenimi posestvi ter za dejstvo, da kmetijstvo ni nujno osnovni vir dohodka zadruge.

V prvi fazi kolektivizacije (približno do leta 1964) so bila kapitalistična veleposestva in individualne kmetije na Madžarskem podružbljene v enoten kmetijski sektor. Medtem ko so državna kmetijska posestva enostavno nasledila kapitalističnim, pa je bil proces podružbljanja individualnih kmetij bolj zapleten. Kmete sta spodbujala k socialnemu organiziranju, temelječem na socialističnem idealu kmetijskih kooperativ, predvsem dva dejavnika:

a) Iz podeželja je bil odstranjen razred obrtnikov in trgovcev, ki so bili dotlej tesno povezani z individualnimi kmetijami. Oboji so se bodisi integrirali v velika državna podjetja bodisi so se preselili v mesta. V obeh primerih so prispevali k industrializaciji in njihove dejavnosti niso bile več povezane s kmetijstvom in potrebami ruralne populacije.

b) Kolektivizacija zemlje, opreme in živine (kmetje so se najbolj upirali podružbljanju konjev, ki so v madžarski tradiciji pomenili poseben statusni simbol) je ločila kmete od tradicionalne naturalne osnove zasebnega kmetovanja.

Čeprav je kolektivzacija prek razlastitve skušala organizirati kmete po modelu državnih posestev, ni uspela zadovoljiti vseh potreb članov takonastalih kmetijskih zadrug-kooperativ, pa tudi ne potreb drugega podeželskega prebivalstva. Brez možnosti nakupa opreme in brez razvitih uslužnostnih dejavnosti so kmetje lahko pridelovali za trg samo, če so pridobili pravico do ohišnic, uslug in krme prek zaposlitve v kooperativi.

Pravica članov kooperative do družinskega kmetovanja je izzvala mešane občutke med univerzitetno izobraženimi člani uprave, ki niso poznali kmečke kulture in so bili novinci na vasi. Prepričani so bili, da je težje nadzorovati delavca, ki obdeluje tudi lastno zemljo, kot delavca, ki je odvisen le od plače. Hkrati pa je postalo vse bolj očitno, da je dober kmet tudi zanesljiv delavec. Uslužnostne dejavnosti, ki so se razvile zaradi potreb družinskeega kmetovanja, pa so lažje pridobile visokokvalificirane delavce, če so ti imeli možnost dodatnega dohodka iz ohišnic.

Vse do sredine 70. let so vodstva kooperativ ovirala takšen razvoj. V novejšem času pa si prizadevajo vključiti del produkcije na ohišnicah v skupno kmetijsko pridelavo in je dopolnilno kmetovanje kot dodatni viri dohodkov postalo splošen pojav. V drugi polovici šestdesetih let so namreč pravico do majhne zasebne proizvodnje dobili vsi državljani in ne le kmetje-člani kooperative. Avtorja navajata, da je na Madžarskem, kjer je v družbenem sektorju zaposlenih 96 odstotkov vseh zaposlenih, dodatna ekonomska aktivnost v kmetijstvu, industriji, gradbeništvu ali uslužnostnih dejavnostih vsesplošen pojav. Ker državna podjetja in kooperative predstavljajo praviloma le velike produkcijske sisteme, se njihovi delavci v prostem času ukvarjajo z majhnimi produkcijami. Tako je večino populacije možno hkrati opredeliti kot delavce in kot malomeščane. Sredi 80-tih let je bilo na Madžarskem 60 odstotkov ruralne populacije zaposlene v nekmetijskih dejavnostih in kar dve tretjini majhnih kmetijskih proizvajalcev so predstavljali administrativni in industrijski delavci. Tako sta majhna kmetijska produkcija in življenje kmetov v splošnem postala neodvisna od kmetijske kooperative v več vidikih:

a) Producent razpolaga s svojimi proizvodi, katerih prodaje ne ovirajo administrativni predpisi.

b) Stalno naraščanje povpraševanja se kaže ne le v nekontroliranem trgu (črni trg), temveč tudi v večanju števila komercialnih organizacij, ki delujejo neodvisno od državne administracije in za izvoz pokupijo takorekoč neomejene količine kmetijskih pridelkov po spodbudnih cenah.

c) Postopoma se odstranjujejo omejitve v lastnini in prodobivanju produkcijskih sredstev. Donedavno posameznik ni smel imeti v lasti tovornjaka ali traktorja z več kot 12 konjskimi močmi, majhnih strojev pa na trgu sploh ni bilo. To je povzročilo pojav majhnih družinskih podjetij kvalificiranih delavcev, ki so začeli popravljati in preurejati zavrženo mehanizacijo kmetijskih posestev za potrebe "majhnih kmetij", sestavljenih iz več ohišnic, saj je pravica do ohišnice vezana na zaposlenega družinskega člana, ne pa na družino. Zgodilo se je celo, da so v različnih tovrstnih družinskih podjetjih hkrati prišli do enakih inovacij na področju drobne kmetijske mehanizacije.

d) Dolgo časa je trajalo, da so majhne kmetije dosegle sedanjo mero neodvisnosti od članstva v kooperativi. V šestdesetih letih so samo člani kooperative (v manjši meri tudi uslužbenci državnih posestev) lahko prišli do krme za živino, tako da so jo prideleli na ohišnicah ali so jo dobili v zameno za svoje delo v kooperativi. Kmetijska posestva niso na trgu prodajala zrnja za krmo. Šele od konca šestdesetih let člani kooperative krmo lahko tudi kupujejo. Za nečlane pa to delajo znanci-člani ali sorodniki-člani. Podobno je bilo z rudninskimi gnojili. Majhni kmetje jih niso mogli kupovati v trgovini. Tudi škropilnic ni bilo na voljo. Uporaba agrotehničnih novosti je bila tako monopol velikih kmetijskih posestev in celo njihovi člani so imeli do njih le omejen dostop. Industrijski proizvodi, potrebni za kmetovanje, so v javni prodaji šele od druge polovice

sedemdesetih let. Zaradi omejene velikosti ohišnic (0,5 ha) te ne morejo predstavljati konkurence velikim posestvom v proizvodnji žit, zato na majhnih površinah pridelujejo pretežno sadje in zelenjavo.

e) Trg za kmetijske pridelke in reprodukcijska sredstva, kakršna so sedaj na voljo majhnim kmetijskim proizvajalcem na Madžarskem, predstavljajo bolj napreden nacionalni sistem kot so ga imeli majhni kmetje pred vojno. Zahvaljujoč "primernim", centralno določenim cenam mesa in mleka, je današnji trg na Madžarskem manj izpostavljen neugodnim vplivom tržnih nihanj in manj izoliran od drugih gospodarskih področij. Trg z uslugami pa je razvojno še vedno za stanjem v tridesetih letih. Čeprav je od srede 80-tih let kmetijstvu na voljo veliko število strokovnjakov, strojev in traktorjev za področja industrije in uslug, njihova koncentracija v velikih kmetijskih podjetjih ovira zadovoljevanje potreb majhnih kmetij tako po strokovnjakih kot po mehanizaciji. Ekonomska politika in uradni princip, da "morajo velika posestva integrirati proizvodnjo na majhnih kmetijah", ovirata širjenje produkcijskih sredstev in podjetij, ki bi zadovoljili potrebe majhnih zasebnih proizvodnih enot. Brez uradne podpore in enostavnega dostopa do produkcijskih sredstev pa majhni pridelovalci ne morejo priti do opreme, ki bi ustrezala njihovim potrebam.

f) Majhni kmetje praktično ne morejo priti do zemlje. Zakon iz leta 1974 prizna le dve obliki lastnine zemlje, to sta državna in zadružna lastnina. Obsega zasebne ali zasebno obdelovane zemlje ni moč razširiti na račun zemlje v lasti države ali zadruge. Če pa kmetu zemljo dodeli država ali krajevni odbor, se namesto izraza "zasebna lastnina" uporablja izraz "dolgoročni zakup". Takšna površina ne sme preseči površine, potrebne za postavitev lastniške hiše ali počitniške hišice, to je največ 0,6 hektarja. Trgovanje z zemljo nadomešča trgovanje z najetimi kmetijskimi površinami zasebnih kmetov, ohišnicami industrijskih delavcev in intelektualcev ter neobdelanim ohišnicami ostarelih članov kooperative. Pogodbe o najetju več tisoč kvadratnih metrov obdelovalnih površin običajno za leto dni se sklepajo za zaprtimi vrati. Takšno stanje izključuje možnost zasebnega investiranja v zemljo ali v produkcijske verige, ki vključujejo kmetijske površine.

V nasprotju s posamezniki, člani kooperative, s le-te že v šestdesetih letih pridobile pravico do nakupa mehanizacije in razširitve svoje dejavnosti na industrijsko in komercialno področje. Prisilni ukrepi centralne administsracije, ki so določali zaporedje in količino obveznih proizvodov so bili odstranjeni. Čeprav opustitev "obvezne oddaje" ni odstranila strogo monopolnega značaja gospodarstva, so bili monopoli, ko so izgubili podporo administracije, prisiljeni k racionalizaciji in kmetijske kooperative so dobile priložnost, da s skupnimi napori omilijo svojo odvisnost od monopolov. Tako so v zadnjih dvajsetih letih kooperative postale velike industrializirane enote, ki so vodene in upravljane po principih industrijske produkcije in dovzetne za tehnološki napredek. Imajo veliko osebja, njihove specializirane enote vodijo kvalificirani kmetijski strokovnjaki, tayloristični način organizacije pa zagotavlja gladko delovanje. Hkrati pa prav ta način odtujuje člane od skupne lastnine kmetijske kooperative.

Omenjeni razvoj je sicer kooperativam zagotovil možnosti za večji dohodek, vendar je hkrati izkoreninil kmetijske kooperative in družbene skupine njihovih začetnikov (ustanoviteljev) ter jih spremenil v ustanove z veliko fluktuacijo. Poklicna struktura članov kmetijske kooperative se je hitro spreminjala vzporedno z dinamičnimi tehnološkimi spremembami: tisti, ki so delali v trgovini, so zapustili kmetijsko

kooperativo, medtem ko so osebje novih, obetajočih področij trgovanja dopolnjevali delavci, ki so prišli iz drugih delovnih mest. Tako obstaja precejšnja migracija med posameznimi vasmi in kmetijskimi kooperativami. Primer: v letih 1967 - 1972 se je zamenjalo 35 do 45 odstotkov članov kmetijskih kooperativ, v letih 1972 - 1977 pa 25 do 30 odstotkov.

Migracije med gospodarskimi panogami in lokalnimi skupnostmi so povzročile velike spremembe v poklicni strukturi, izkušnjah in izmenjavi kulturnih vzorcev.

Odprava zasebne lastnine, tradicionalnega temelja življenja kmetov skupaj s stabiliziranjem in širitvijo kmetijskega trga odpira nove možnosti za vstop v skupino kmetov - blagovnih producentov. Ker večina državljanov nima dostopa do nobene druge dopolnilne dejavnosti, kot je kmetijstvo, so se kmetom pridružili družbeni sloji, ki so bili doslej zunaj kmetijstva. Kmetijski proletariat (hlapci, dekle in dninarji), predmestni in mestni industrijski ter nižji administrativni delavci so vstopili v tradicionalni kmečki sloj v času, ko so kmetje kot razred izginjali. Izginotje kmetov pa ni hkrati pomenilo propada kmečke kulture. Nasprotno, ta je po ocenah Juhasza in Magyara postala tržno usmerjena in dojemljiva za tehnične novosti. Nekatere značilnosti kmečke kulture (tradicionalno povezovanje prek osebnih stikov, medsebojna pomoč, izmenjava dobrin in prostovoljno delo pri gradnji hiš) je sprejela tudi urbana populacija. Čeprav avtorja te svoje trditve nista podkrepila z empiričnimi podatki, je verjeti, da vsaj tisti del urbane populacije, ki ima ohišnice, prevzema od kmetov ne le tehnologijo pridelovanja, temveč tudi nekatere vzorce vedenja in odnosov med ljudmi na podeželju.

Madžarski primer očitno žanje večje odobravanje pri znanstvenikih z zahoda, kot pri samih Madžarih. Med prvimi namreč prevladujejo ocene, po katerih uvajanje zasebne proizvodnje vodi k restavraciji kapitalističnih, družbeno-ekonomskih odnosov. Stališče Juhasza in Magyarja (1986), po katerem je opredeljevanje konkretnih družbenoekonomskih odnosov zadeva politke, pa označujejo kot izogibanje temu, da bi se konkretni pojavi v madžarskem gospodarstvu poimenovali s pravim imenom.

Madžarski politični in gospodarski sistem ima v socialističnih deželah vzhodne Evrope nedvomno posebno mesto. Razvijanje politične demokracije in sproščanje zasebnih pobud na gospodarskem področju je posledica visoke motiviranosti državljanov, da si izborijo nekatere demokratične svoboščine in izboljšajo življensko raven. Izjemnost madžarskega vodstva pa je v njegovi sposobnosti, da sproti formalizira (uzakoni) dejansko stanje.

Seveda pa je nujno poudariti, da zlasti dejavnost državljanov na področju pridobivanja dodatnega dohodka temelji večinoma na ekstenzivnem delu (delovno ekstenzivno pridelovanje na ohišnicah), ki izčrpava delovne zmogljivosti ljudi, zaradi česar se slej ko prej nujno zmanjša njihova produktivnost in tudi motiviranost za delo na delovnem trgu. Vendar dosedanje izkušnje kažejo na velik inovativni potencial nacije, zaradi česar je pričakovati, da bodo Madžari razvili nove oblike pridobivanja dohodka takoj, ko bo uspešnost sedanjih popustila.

3.2.2. Razvoj podeželja z ustanavljanjem majhnih podjetij na Švedskem

Dolgoročne rešitve razvoja švedskega podeželja, ki pokriva dve tretjini redko naseljenega območja države, vidi sociolog Peterson (1986) v majnih ruralnih podjetjih. Možnosti za njihovo ustanavljanje pa so seveda tesno povezane z geografsko lokacijo

(bluzu urbanih središč ali daleč od njih), z boljšimi ali slabšimi prirodnimi razmerami za kmetijstvo in gozdarstvo ter z razvitostjo komunikacijskega omrežja, ki o(ne)mogoča medkrajevno, predvsem ruralno-urbano povezovanje.

Peterson ocenjuje, da se finančna podpora majhnim podeželskim podjetjem, ki je bila na Švedskem uvedena leta 1977, vse pogosteje prikazuje kot učinkovit dejavnik zaposlovanja in gospodarske rasti na temelju lokalnih virov. Tovrstna podpora vključuje tudi dajanje nepovratnih sredstev in posojil majhnim družinskim predelovalnim podjetjem, gozdarstvu, kmetijstvu in uslužnostnim dejavnostim. Pravila uporabe teh sredstev so dokaj svobodna. Kot glavni kriterij za pridobitev sredstev šteje zagotovilo, da bo predlagana investicija družini dajala kolikor toliko trajne dohodke.

Peterson analizira probleme in razvojne možnosti oddaljenih ruralnih območij v severnem delu Švedske. Ugotavlja, da je finančna podpora kmetijstvu in majhnim podjetjem nujna za vzdrževanje kakršnihkoli lokalnih aktivnosti, čeprav ni pričakovati, da lahko zagotovi kaj več kot zelo omejeno število lokalnih delovnih mest. V letih 1984/85 je skupna pomoč skoraj 200 majhnim podjetjem znašala 15 milijonov SEK, kar je v povprečju manj kot 100.000 SEK vsakemu podjetju - za primerjavo je ta vsota skoraj enaka povprečnemu letnemu zaslužku industrijskega delavca. Tako ni presenetljiv podatek, da majhna podjetja niso zaposlila niti dveh odstotkov od skupnega števila brezposelnih na Švedskem. Ali je na takšni osnovi možno graditi prihodnost ruralne družbe? Ali se bodo majhna podjeteja lahko razvijala in širila svojo dejavnost, če ne bo na voljo lokalnih servisov, infrastrukture in trga kot tudi ne mreže socialnih povezav? Peterson predvideva, da se bo morala ruralna politika bolj kot doslej ukvarjati z razvojem fizičnega, gospodarskega in družbenega okolja, in to predvsem s tistimi njegovimi sestavinami, ki so pomembne za majhna podeželska podjetja. Za večino tovrstnih podjetij je namreč pomembno, da zaposlijo enega ali več družinskih članov, kar pomeni ekonomsko varnost družini in hkrati zagotovilo, da lahko začne z majhnim podjetjem. Seveda pa takšna zaposlitev predstavlja hkrati omejitev v razpoložljivi delovni sili bodisi za podjetje bodisi za kmetijo. Navadno se zaposlijo ženske, ki so jim na voljo delovna mesta v uslužnostnih dejavnostih, kar je seveda potrebno posebej upoštevati pri oblikovanju ruralne politike.

Peterson sicer ugotavlja, da vladna podpora ostaja nujni pogoj za razvoj in ustanavljanje novih podjetij na podeželju, hkrati pa dodaja, da je takšna podpora potrebna tudi za razvoj infrastrukture in servisov na lokalnem nivoju. Medtem ko se podjetja še nekako povezujejo s servisi in bolj oddaljenim trgom, pa to ni enostavno za posamezna gospodinjstva.

Tako za majhna podjetja kot za posamezna gospodinjstva na podeželju pa je pomembno tudi zagotavljanje pogojev za stike med ruralno in urbano populacijo prek lokalne komunikacijske mreže in razvijanja lokalnih izobraževalnih sistemov, ki bi ustrezali potrebam lokalnega gospodarstva in trgu delovne sile.

3.2.3. Prispevek pasivnih virov dohodkov k razvoju podeželskih skupnosti v ZDA

Povsem nove možnosti gospodarskega razvoja, ki ne temeljijo niti na vrtičkarskem obdelovanju majhnih površin niti ne na ustanavljanju majhnih podjetij na podeželju, odpira razvoj negospodarskih dejavnosti na podeželju, ki v ZDA mnogim podeželskim skupnostim prinašajo svoj delež dohodka. Po analizi Hirschla in Summersa (1985), so za

ZDA v obdobju od državljanjske vojne pa vse do sredine šestdesetih let značini ruralno-urbani migracijski procesi, ki jih spodbuja koncentracija kapitala v velikih urbanih centrih, čeprav ekonomska logika tovrstne migracije ni bila vedno očitna. Ruralni razvoj od druge polovice šestdesetih let pa gre vsaj do neke mere na rovaš premika industrijskih podjetij iz velikih mest v manjša mesta in na podeželje. Ta industrijska migracija je pojasnjena s teorijo premika od trga delovne sile visokih plač k trgu delovne sile nizkih plač, da bi se zagotovila dobičkonosnost starajočega se tovarniškega kapitala.

Vračanju ljudi iz mest na podeželje pa so botovale tudi druge gospodarske silnice, med njimi predvsem tiste, ki so vezane na premike v virih dohodkov. Gre predvsem za večanje dohodka na podeželju iz programov, ki jih neposredno financira vlada. To večanje pomeni rast v tistem družbenem sektorju, ki je po mnenju Hirschla in Summersa osvobojen pritiska neurbanega trga delovne sile. Seveda pa ima ta "svoboda" gospodarske posledice, ki se kažejo v koncentraciji delovnih mest na podočjih, ki ne ustvarjajo dohodka, ker se ukvarjajo s prodajanjem bodisi dobrin bodisi uslug. Očitno so družbene dejavnosti slej kot prej družbena poraba kljub ustvarjalnemu delu tistih, ki so v njih zaposleni. Posebej ilustrativen je podatek, po katerem je bilo v letu 1982 v ZDA 33 odstotkov sredstev za osebne dohodke iz virov, ki niso razultat dela v produkciji. To so predvsem socialni viri kot pokojnine, državna pomoč družinam s prizadetimi otroki ter dohodki od investicij (rente, dividende, obresti). Velik del dohodkov, ki niso rezultat neposrednega dela (pokojnine, čeprav rezultat minulega dela, avtorja opredeljujeta kot nezaslužen dohodek), se je v šestdesetih letih zlival na podeželje. Tu se je prebil v ekonomsko rast, katere posledica je bilo večanje ruralne zaposlenosti. Ta pa je spet imela za posledico populacijsko rast. V nekaterih primerih je to dejstvo pripisati zaustavljanju emigracij s podeželja, v drugih pa njihovemu oživljanju.

Zaradi teh razlogov po mnenju Hirschla in Summersa tradicionalne teorije razvoja, ki temeljijo na večanju produkcije dobrin, ne zadoščajo za pojasnjevanje ruralnega gospodarskega razvoja v ZDA. Po njunem prepričanju, ki je nedvomno vsesplošno sprejemljivo, je v načrtovanju razvoja podeželskih skupnosti nujno upoštevati dohodke, ki dotekajo iz neproizvodnih virov. Večji del celotne mase tovrstnih dohodkov, ti so v ZDA po količini na tretjem mestu, se namreč odliva na podeželje. Zato morajo lokalne razvojne strategije upoštevati razmerje med produkcijsko industrijo in industrijo uslug ter upoštevati vse večje potrebe po slednji. Uslužnostne dejavnosti (tercialni in kvartalni sektor) so največji zaposlovalec delovne sile v ruralni Ameriki. V nekaterih podeželskih skupnostih, kamor se zatekajo upokojeni ljudje, dohodki iz neprodukcijskih virov zagotavljajo več delovnih mest kot produkcija dobrin. Iz tega pa še ne sledi, da so tradicionalne ruralne industrije povsem izgubile na pomenu. V mnogih območjih ZDA je kmetijstvo še vedno vodilna produkcija, pa tudi novejši razvojni trendi nakazujejo, da je treba ponovno razmisliti o produkciji dobrin kot o pomembni razvojni strategiji ameriškega podeželja.

Zdi se, da je v ZDA problem ruralnega razvoja vsaj zaenkrat rešen, čeprav ostaja problem razvoja kmetijstva, zlasti problem obstoja majhnih kmetij še vedno odprt ter zunaj interesa državne politike in znanosti. Očitno bo tako vse dotlej, dokler bo podeželje izkazovalo gospodarsko rast.

4. CELOVIT RAZVOJ PODEŽELJA Z AKTIVNO UDELEŽBO KRAJANOV - IDEJNA ZAMISEL PROJEKTA

Očitno je, da se podeželje ne more več razvijati zgolj na osnovi kmetijstva in da si tako ta gospodarska panoga kot podeželje zagotavljata tudi nekmetijske vire dohodkov. Hkrati pa se podeželje in njegovi prebivalci vse bolj povezujejo z urbanimi središči, od koder prevzemajo sisteme vrednot in življenjski stil, kar ima za posledico naglo opuščanje tradicionalnih vrednot in načinov življenja, ki so bistveno povezani s kmetijstvom, zlasti z družinskim kmetovanjem.

Naglo širjenje vseh oblik konvencionalnega kmetovanja in vse močnejšega uveljavljanja agrobiznisa ima na eni strani za posledico večanje kmetijskih pridelkov na enoto površine na območjih, kjer so ugodni prirodni pogoji za intenzivno pridelavo, na drugi strani pa vodi do vse večje marginalizacije kmetij in podeželskih skupnosti s skromnimi prirodnimi danostmi za razvoj kmetijstva. Njihovo zaostajanje v gospodarskem razvoju zlasti še ob vse manjši pomoči države je možno zaustaviti le tako, da se poiščejo novi viri dohodkov, praviloma v povezavi z urbanimi gospodarstvi (Mormont, 1987: 16-19), in da se v razvojna prizadevanja vključijo sami prebivalci ter poiščejo poti za preseganje neugodnega stanja in pospešitev razvoja.

Koncept celovitega razvoja podeželja ob aktivni udeležbi lokalnega prebivalstva je tako v različnih inačicah postal najbolj razširjen pristop k razvoju podeželskih območij manj ugodnih za kmetijstvo. Evropska gospodarska skupnost je v začetku 80-tih let spodbudila in finančno podprla 12 projektov v državah-članicah (Ulbricht, 1986). Enaka zamisel se je porodila tudi v Sloveniji (Barbič, 1985; Barbič, 1987) in bila tudi izpeljana (M. Kovačič in sodelavci, 1987). Tudi članice OECD oblikujejo politiko razvoja ruralnih področij na konceptu celovitega razvoja, ki ga podpira predvsem spoznanje ljudi v lokalnih skupnostih, da sami začnejo akcije za pospeševanje lastnega razvoja (Barquero, 1987:2) Z drugimi besedami, uspešen razvoj podeželskih skupnosti je v največjem obsegu odvisen od lokalnih spodbud in akcij, kajti ljudje, ki živijo na določenem abmočju, najbolje vedo, kateri so njihovi problemi in tudi kakšne so poti za njihovo reševanje.

V celovito načrtovanje razvoja se lahko vključi samo tista znanost, ki se povezuje z drugimi znanostmi in je hkrati povezana s konkretno družbeno prakso. Spoznanje o nujnosti povezovanja tehničnih, naravoslovnih in družbenih ved se v praksi uveljavlja šele v zadnjem času. Predvsem na področju mednarodnega znanstvenega sodelovanja samo vedno pogosteje priča skupnim nastopom različnih strok ali vabilom posameznih disciplin, da se v obravnavani problem vključijo vse znanosti, ki lahko prispevajo k njegovi vsestranski osvetlitvi in opredelitvi optimalnih rešitev. V zvezi s tem naj omenim 6. svetovni kongres za ruralno sociologijo (15. - 21. 12. 1984), ki s svojo temo "Interdisciplinarni pristopi k razvoju: sodelovanje med naravoslovnimi in družbenimi vedami v načrtovanju ruralnega spreminjanja" dobesedno izziva obe veliki skupini znanosti, da s skupnimi napori prispevata k učinkovitejšemu načrtovanju ruralnega razvoja. Pri nas je na nujnost interdisciplinarnega pristopa k raziskovanju v kmetijstvu opozoril predvsem posvet o interdisciplilnarnosti v kmetijskem raziskovanju (Barbič, Ločniškar, Marušič, 1988), ki ga je leta 1987 organiziral Marksistični center za VTOZD za agronomijo Biotehniške fakultete Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani.

Poleg povezovanja različnih znanosti med seboj je za načrtno spreminjanje družbene prakse potrebno tudi ustvarjalno povezovanje znanosti in družbe, oziroma znanstvenikov in tehnologov s politiki in upravljalci na osnovi spoznanja, da perečih družbenih problemov, kot so porušenost ekološkega ravnovesja pomanjkanje surovin, biološka, biokemična in atomska orožja, genski inženiring, ni moč reševati zgolj na racionalno-znanstveni način, niti ne samo s političnimi ukrepi. Prepričanje javnosti, da je neodgovorno prepuščati odgovornost za tehnični napredek tehnikom, je opravilo z njenim *laisser faire* odnosom do razvoja znanosti in tehnologije. Ljudje se vse bolj zavedajo, da je tehnični napredek potrebno analizirati in vrednotiti v povezavi s pogoji za človekov obstoj (Warlavens, 1982: 272, 273) in razvoj.

Zaskrbljenost javnosti kot tudi samih znanstvenikov nad posledicami znanstvenih odkritij in nagle tehnološke rasti temelji na spoznanju o ogroženosti človeškega razvoja, če ne celo njegovega obstoja. Ta skrb je spodbudila sodelovanje znanstvenikov s politiki in upravljalci tudi na manj dramatičnih področjih delovanja človeške družbe, predvsem na področju načrtovanja in odločanja. Pri tem ne gre le za sodelovanje znanosti pri načrtovanju razvoja posameznih družb, temveč tudi za upoštevanje znanstvenih izsledkov pri izdelovanju regionalnih razvojnih načrtov in programov ter razvojnih načrtov občin in krajevnih skupnosti. Projekt, katerega idejno zamisel predstavljam, pa ima celo večje ambicije, kot je načrtovanje razvoja. Njegov cilj je namreč pospešen razvoj manj razvitega območja od zamisli do uresničitve s posebnim poudarkom na kakovosti življenja.

4.1. Cilji celovitega razvoja

Osnovni cilj celovitega in pospešenga razvoja manj razvitega ruralnega območja ob večanju kvalitete življenja njegovih prebivalcev sestavlja več delnih ciljev:

- optimalna raba prirodnih virov in človeških potencialov;
- zadrževanje populacije in spodbuditev vračanja gospodarsko aktivnih emigrantov;
- zagotovitev pogojev za aktivno vključitev kmečkih žensk v gospodarske dejavnosti in procese odločanja.

V primeru postavitve industrijskega obrata v ruralnem območju se običajno v njem zaposlijo moški, hkrati pa ostanejo gospodarji na kmetiji, čeprav večino kmetijskih opravil prepustijo ženskam.

4.2. *Operacionalizacija koncepta "kakovost življenja"*

Kakovost življenja v obravnavanem konceptu pomeni naslednje:

- zagotovljen dohodek (ekonomski vidik);
- socialno varnost (socialni vidik);
- vključevanje v interesne dejavnosti, razvijanje neformalnih stikov med ljudmi (psihološko/interesni vidik);
- sodelovanje pri upravljanju in odločanju (participativni vidik).

Zagotovljen dohodek z vidika kvalitete življenja ne pomeni zgolj delovnega mesta ali drugih možnosti pridobivanja dohodka (kmetija, dopolnilne dejavnosti obrt), temveč pomeni tudi *primeren dohodek*, ki je višji od življenjskega minimuma, ki zagotavlja posameznikom in njihovim družinam primeren življenjski standard, hkrati pa posamezniku ekonomska aktivnost, v kateri ta dohodek pridobiva, ni vsiljena, temveč si jo je v okviru danih možnosti izbral sam. Rečeno drugače, delo mora vsaj do neke mere temeljiti na posameznikovih nagnjenjih in sposobnostih ter zadovoljevati tudi nekatere psihološke potrebe, ki se odražajo v zadovoljstvu z delom ter motiviranosti zanj.

Socialna varnost, ki izvira iz dela, je v jugoslovanski samoupravni družbi zagotovljena vsem, tudi kmetom. Do leta 1983, ko je bil sprejet nov zakon o pokojninskem in invalidskem zavarovanju, je bil pokojninsko in invalidsko lahko zavarovan le en član kmečkega gospodinjstva. Po tem zakonu pa imajo pravico do zdravstvenega, pokojninskega in invalidskega zavarovanja vsi člani kmečkih gospodinjstev, ki pridobivajo dohodek samo iz kmetijstva in so včlanjeni v organizacijo združenih kmetov.

Med posebej pomembne vidike socialne varnosti sodi porodniški dopust za kmečke matere. Ta je kmeticam v Sloveniji zagotovljen od leta 1982, ko je bil sprejet Samoupravni sporazum o pravicah in dolžnostih združenih kmetov v zvezi z uresničevanjem pravice do porodniškega dopusta (Uradni list SRS, 1982, št. 7, str. 17), po katerem kmečke matere v času porodniškega dopusta prejemajo denarno nadomestilo v višini povprečnega dohodka zaposlenega v gospodarstvu. Dotlej je bila pravica do porodniškega dopusta pomemben motiv za zaposlovanje kmečkih žena zunaj kmetijstva. Kot takega ga je opredelilo kar 30 odstotkov zaposlenih kmečkih žena (Barbič in sodelavci, 1983:11).

K socialni varnosti sodi tudi pravica do nadomestila dohodka za primer brezposelnosti, ki je v Jugoslaviji zagotovljeno vsakemu zaposlenemu. Vendar predpostavljamo, da se bo nezaposlenost v obravnavanem primeru pojavila le izjemoma in le prehodno, kajti h kvaliteti življenja sodijo tudi raznovrstne možnosti samozaposlovanja, večkratna sprememba dela pa nujna posledica hitrega (tehnološkega) razvoja.

Interesne dejavnosti, formalne in neformalne oblike združevanja ljudi predstavljajo pomembno sestavino kvalitete življenja tako določene družbe v celoti kot njenih posameznih skupin. Njihovi vzorci preživljanja prostega časa se med seboj bistveno razlikujejo in predstavljajo sestavni del identifikacije posameznika z določeno skupino, ki je lahko tudi prostorsko opredeljena. Čim bolj so socialno-ekonomski pogoji posameznih družbenih skupin izenačeni, tem večji vpliv imajo psihološki dejavniki na vsebino in način izvajanja aktivnosti v prostem času. Za slovensko populacijo je v zadnjih letih sicer značilno, da delež denarja v stroških gospodinjstva, namenjen za določene prostočasne aktivnosti, kot so izobraževanje, kulturno udejstvovanje in razvredrilne aktivnosti sicer narašča predvsem pri kmečkih in mešanih gospodinjstvih, vendar pa se z višanjem dohodkov gospodinjstva sorazmerno ne večajo tudi izdatki na področju kulture in izobraževanja, ugotavlja N. Černigoj-Sadar (1984:126-131).

Z vidika načrtnega razvoja manj razvitega območja je potrebno usmerjati aktivnosti v izven delovnem času predvsem v dve smeri. Prvo smer predstavlja izobraževanje za delo (v kmetijstvu, v kmetijstvu sorodnih dejavnosti oz. s kmetijstvom povezanih dejavnostih, v industrijskih dejavnostih - od kvalificiranega dela v tovarni, do industrijskega dela na domu). Drugo področje načrtnega preživljanja prostega časa pa

predstavljajo različne aktivnosti za razvedrilo in kulturne aktivnosti, v katerih ljudje razvijajo in zadovoljujejo svoje nadeksistenčne potrebe, katerih razvitost oz. možnosti zadovoljevanja so eden pomembnih kazalcev kvalitete življenja, ki jo dopolnjujejo kulturni odnosi med ljudmi, odnosi, ki temeljijo na povezovanju in sodelovanju.

Sodelovanje pri *upravljanju in odločanju* pomeni uresničevanje pravice do samoupravljanja, na podlagi katere vsak delovni človek v SFR Jugoslaviji enakopravno z drugimi delovnimi ljudmi odloča o svojem delu, pogojih za delo in o rezultatih dela, o lastnih in skupnih interesih in o usmerjanju družbnega razvoja, uresničuje oblast in upravlja druge družbene zadeve (Ustava SFRJ 1974, Temeljna načela II.).

Uresničevanje samoupravljanja v delovnih organizacijah in organizacijah združenih kmetov, v krajevnih skupnostih, samoupravnih interesnih skupnostih, v družbeno-političnih in drugih organizacijah in društvih, predstavlja pot preseganja odtujitve človeka na vseh področjih njegovega delovanja in povezovanja - njegovo osvobajanje oziroma premagovanje njegove odtujenosti. Tu gre za vprašanja, koliko lahko delavci vplivajo na organizacijo in proces dela v tovarnah, kmetijskih zadrugah in zunaj njih, koliko lahko vplivajo na proizvode svojega dela, na razporejanje in delitev ustvarjenega dohodka, kolikšen vpliv imajo na urejanje svojega neproizvodnega življenja, ali je ta vpliv posreden ali neposreden. Od tega, kako rešujemo ta vprašanja, je odvisno tudi osvobajanje človeka v posameznih družbah (Svetlik, 1979:59), kot tudi v posameznih ožjih območjih in na ožjih področjih znotraj posameznih družb. Zakaj? Odgovor na vprašanja leži v dejstvu, da je normativna zagotovitev možnosti upravljanja in odločanja samo eden, čeprav nujni, vendar ne tudi zadostni pogoj za njegovo uresničevanje.

Z vidika posameznika morajo biti za sodelovanje v upravljanju in odločanju poleg formalne pravice zadovoljeni vsaj še naslednji pogoji:

a) seznanjenost z možnostmi sodelovanja pri odločanju oziroma poznavanje participacijskih kanalov;

b) stopnja izobrazbe, ki omogoča sprejemanje in razumevanje informacij, potrebnih za odločanje oz. poznavanje širšega področja (okvira) odločanja, pa naj gre za določeno delovno, za politično ali za interesno skupnost. Zmožnost razumevanja in obvladanja informacij, potrebnih za odločanje, pa je povezana s tretjim pogojem, to je,

c) z motiviranostjo posameznika za to, da sodeluje v organih samoupravljanja, da v njih odloča in je pripravljen spremljati oz. zahtevati kontrolo uresničevanja sprejetih odločitev.

To vse pa je seveda spet odvisno od (ekonomske) uspešnosti jugoslovanskega sistema socialističnega samoupravljanja, od njegove sposobnosti zagotoviti zadovoljenost eksistenčnih in nadeksisteničnih potreb na ravni, ki presega raven preživetja. Kvaliteta življenja ne zadeva le različnih področij človekovega delovanja, temveč se njene vsebine razlikujejo tudi glede na nivoje oziroma oblike združevanja. Tako kvaliteto življenja na primer v družini sicer določa dohodek, ki pa ga je moč kakovostno opredeljevati prek vlaganj v proizvodnjo na individualnih gospodarstvih, vlaganja v predmete standarda, predvsem predmete trajne potrošnje, v izobraževanje, v kulturo in razvedrilo. Dodatno k temu pa kvaliteto življenja v okviru družine določajo odnosi v družini (enakopravnost, spoštovanje), vzorci odločanja pa tudi uspešnost in zadovoljstvo posameznih družinskih članov v aktivnostih zunaj družine, predvsem v delovni organizaciji, pa tudi v krajevni skupnosti in v povezavah s širšim družbenim okoljem. Tako je kvaliteta življenja posamezne družine odvisna tudi od dejavnikov zunanjega

okolja, od krajevni skupnosti, od razvitosti komunikacijske mreže in stikov s širšim okoljem, od razvitosti regije, do neke mere pa celo republike.

4.3. Projektni model

Osnovo celovitega razvoja predstavljajo ustrezni proizvodni programi, ki pa poleg kvalificirane delovne sile terjajo tudi razvito infrastrukturo, posebej še energetske vire, komunikacijsko mrežo (ceste, železnice, pošto, telegraf in telefon) in razvite družbne dejavnosti (zdravstvo, šolstvo, kultura, sredstva javnega obveščanja, šport in rekreacija). Prepletanje posameznih področij je očitno iz projektnega modela, ki ga v nadaljevanju podrobneje opredeljujem.

Analiza obstoječega stanja zadeva na eni strani naravne danosti in obstoječe proizvodne programe, na drugi strani pa naselja, njihovo opremljenost s centralnimi funkcijami (trgovina, kmetijska zadruga, pošta, šola, vrtec, knjižnica itd.) oziroma oddaljenost od njih ter prebivalstvo, njegov demografski sestav, zaposlitev, aspiracije kot tudi njegovo pripravljenost, sodelovati pri oblikovanju programov in jih tudi uresničevati.

Opredelitev možnih proizvodnih programov. Izhodišče proizvodnih programov so nedvomno naravne danosti in obstoječi programi, ki pa jih je potrebno dopolniti predvsem z vidika zaposlitve razpoložljive delovne sile in z vidika zadovoljevanja tistih potreb, katerih zadovoljevanje je v obstoječih pogojih okrnjeno oziroma sploh ni možno. Pri načrtovanju novih proizvodnih programov pa velja upoštevati tudi take, s katerimi se obravnavano območje vključuje v razvojne programe širšega okolja, predvsem občine, pa tudi regije ali celo republike. S takim konceptom bi načrtno odklonili tendence k samozadostnosti in izoliranosti, ki bi pomenila anomalije in slej kot prej tudi zaostajanje v razvoju.

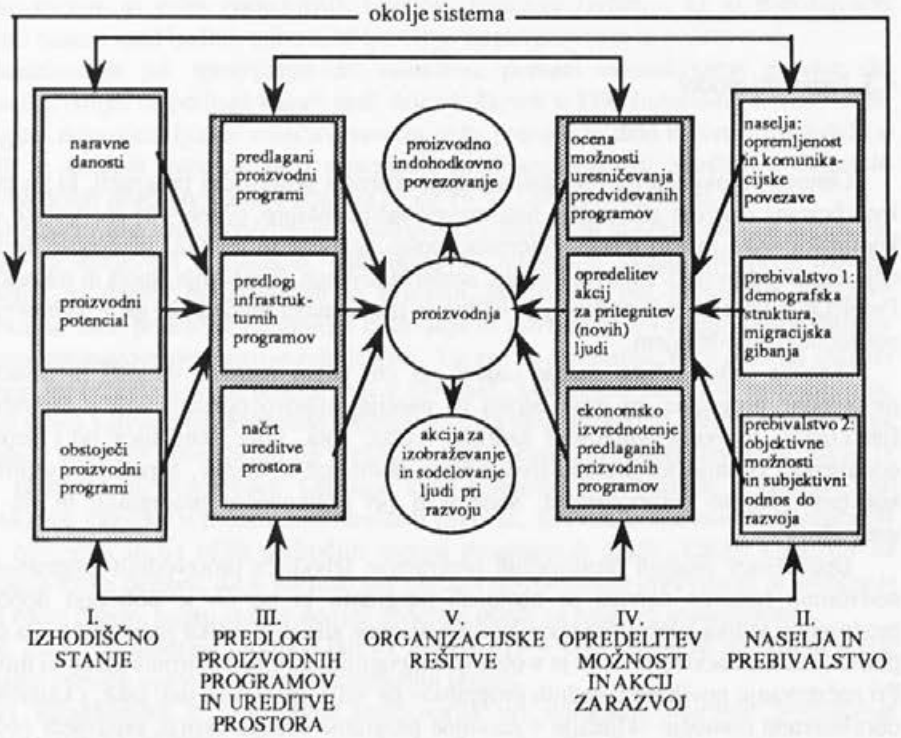
Glede na to, da gre za podeželski prostor, predstavlja kmetijstvo osnovno proizvodno usmeritev, katere cilj je maksimalno angažiranje vseh produkcijskih dejavnikov v proizvodnjo hrane ob optimalni pridelavi na enoto kmetijske površine.

V primerih, da kmetovanje ne more zagotoviti dovolj dohodka in zaposliti razpoložljive delovne moči, je kmetijske programe potrebno dopolniti z drugimi produkcijskimi aktivnostmi, med katerimi naj bi imele prednost dopolnilne dejavnosti:

- ki temeljijo na doma pridelanih oziroma zagotovljenih surovinah (mlečni izdelki, izdelki iz lesa ipd.);
- ki so potrebne kmetijstvu (servisi za kmetijske stroje, sušilnice za sadje, gobe, zdravilne rastline ipd.);
- ki imajo tradicijo in/ali naravne možnosti za razvoj (domača obrt, kmečki turizem).

Intenziviranje obstoječih kmetijskih programov lahko spodbudi uvajanje novih, ki nimajo tradicije na določenem območju. Kmetje, ki so priča pozitivnim učinkom proizvodnje, bodo dojemljivi tudi za uvedbo popolnoma novih proizvodnih usmeritev.

CELOVITI RAZVOJ MANJ RAZVITEGA RURALNEGA OBMOČJA; PROJEKTNI MODEL



Poleg kmetijstva, dopolnilnih ter kmetijstvu in podeželju potrebnih dejavnosti pa k hitrejšemu razvoju lahko veliko pripomorejo tudi dislocirani industrijski obrati, ki z že utečenimi proizvodnimi programi takoj ustvarjajo dohodek in zaposlijo lokalno delovno silo, del ustvarjenega dohodka pa posamezniki in/ali skupnost lahko takoj uporabijo kot investicije v nove proizvodne programe. Zagotovitev pogojev za odpiranje različnih servisov in obrtnih delavnic nudi možnosti za samo zaposlitev odvečne delovne sile, hkrati pa lahko pritegne predvsem nekdanje prebivalce območja in/ali celo njihove potomce, da se vrnejo v domači kraj, kot tudi ljudi iz urbanih okolij, ki se navdušujejo za življenje na deželi.

Finačno ovrednotenje predlaganih (možnih) programov z vidika potrebnih investicij v proizvodne zmogljivosti in v potrebno infrastrukturo kot tudi z vidika pričakovanega dohodka (cost/benefit analysis) predstavlja izhodišče za opredeljevanje krajanov do posameznih programov. Kljub temu, da naj bi del finančnih bremen predvsem za individualne programe nosili posamezniki s prihranki, predvsem pa s posojili pod ugodnimi pogoji, je potrebna finančna pomoč širše družbe (predvsem matične občine, regije, republike), pa tudi mednarodnih organizacij (FAO, Svetovna banka, UNDP).

Izračun predvidenega dohodka iz predlaganih programov je nujen tudi za celovito presojo programov, katerih dohodkovna uspešnost mora biti tolikšna, da bo pokrivala finančne potrebe infrastrukture in zagotavljala nadaljni razvoj. Dohodkovna povezanost

organizacij združenega dela, zasebnih kmetov v zadrugah in proizvodnih skupnostih pa mora izhajati iz njihove povezanosti v reprodukcijske verige, ki bodo v čim večjem obsegu zagotavljale predelavo lokalnih surovin z lokalno delovno silo. Takšen koncept ima poleg večje finančne tudi psihološko vrednost, ki je v občutku ekonomske in družbene učinkovitosti območja, ki izdeluje končne izdelke in jih tudi uspešno prodaja. Seveda pa morajo imeti krajani možnost izbirati med različnimi gospodarskimi programi, ki jih pripravijo, utemeljijo ter investicijsko in dohodkovno ovrednotijo ustrezni strokovnjaki. Hkrati z možnostjo izbire med različnimi alternativami mora biti zagotovljena tudi možnost spreminjanja posameznih programov v smislu njihovega prilagajanja posameznim skupinam, predvsem različnim gospodinjstvom, njihovim interesom in razpoložljivim delovnim močem.

V neposredni zvezi s proizvodnimi programi je razpoložljiva *delovna sila*, ki mora v predlaganih proizvodnih in potrebnih neproizvodnih aktivnostih najti svoje mesto. Vanje se morajo vključiti v čimvečji možni meri tudi tisti delavci, ki se dnevno vozijo na delo v bolj ali manj oddaljene kraje. Njihovo zadržanje v kraju bivanja pa lahko zagotovijo le vabljivi programi, morda kvalifikacijsko celo bolj zahtevni kot tisti, v katere so sedaj vključeni. Na osnovi rezultatov primerjave razpoložljive in potrebne delovne sile je nujno izdelati tudi strategije za pridobitev novih delavcev, če se to izkaže kot potrebno. Te strategije bodo verjetno usmerjene na delovno silo, ki je emigrirala, zlasti pa na delavce iz obravnavanega območja, ki so na začasnem delu v tujini. Ti so posebej zanimivi zato, ker v državah zahodne Evrope izgubljajo zaposlitev, hkrati pa so sposobni večjih finančnih vlaganj v nove proizvodne programe.

Ugotoviti je torej potrebno, kolikšen del razpoložljive delovne sile bi bilo možno zaposliti in kako pritegniti dodatno delovno silo, če razpoložljive delovne moči ne morejo zapolniti potreb po (kvalificirani) delovni sili, potrebni za uresničitev programa celovitega razvoja.

Izobraževanje je sestavina projekta celovitega razvoja in hkrati pomembno sredstvo njegovega uresničevanja, natančneje, uresničevanja načrtovanih proizvodnih programov in sodelovanja ljudi v procesih upravljanja in odločanja. Celo več, izobraževalni programi morajo biti namenjeni tudi dvigu splošne kulturne ravni in razvijanju novih kulturnih potreb, katerih zadovoljevanje bo nedvomno prispevalo k dvigu kvalitete življenja.

Potrebni so tudi posebni izobraževalni programi za kmečke ženske, ki jim bodo pomagali, da se bodo učinkovito organizirale v aktivih kmečkih žena. Ti so se namreč že izkazali kot učinkovito sredstvo spodbujanja samozavesti kmetic in njihovega aktivnega sodelovanja na različnih področjih družbenega življenja.

4.4. Sodelovanje krajanov kot osnovna oblika dela

Načrtovanje razvoja in uresničevanje načrtovanih zamisli si danes ni več možno predstavljati brez aktivnega sodelovanja ljudi, vključenih v razvojne programe, ne le zato, ker se je v razvitih družbah že uveljavila takoimenovana participativna demokracija, temveč predvsem zato, ker se je planiranje *za ljudi* izkazalo kot manj ustrezno od planiranja *ljudi samih*. Zakaj? Odgovor je treba iskati vsaj v dveh smereh:

Prvič, niti najboljši strokovnjaki določenega področja niti skupina različnih strokovnjakov ne opravlja svojega dela - v našem primeru ne načrtuje razvoja - z vidika

ljudi, ki jih načrti zadevajo, temveč predvsem z vidika stroke, ki jih pripadajo. Tudi poskusi upoštevanja ljudi doživljajo le delne uspehe vse dotlej, dokler ti ne postanejo oblikovalci lastne usode.

Drugič, samo ljudje, ki poznajo svoje probleme in ki sami (seveda ob pomoči strokovnjakov) poiščejo njihove rešitve, te rešitve lahko izpeljejo in jih tudi doživijo kot lastno delo, kot lastni prispevek k izboljšanju stanja, to je k razvoju. Dodatno k temu pa rešitev enega problema oz. ene faze razvoja ljudi spodbudi k odkrivanju novih problemov in načrtovanju njihovega razreševanja. Po tej poti postane načrtovanje in uresničevanje načrtovanih zamisli neprekinjen proces, ki vzporedno ali postopoma pokriva več različnih področij dela in življenja ljudi ob medsebojnem sodelovanju in angažiranju vseh ali vsaj večine prebivalcev. Takšen pristop ponazarja naslednja shema:

SHEMA AKTIVNOSTI V NAČRTOVANJU RAZVOJA

(Prirejeno po V. Bošnjak et. al., 1984:)

4.5. Povezovanje strokovnjakov in krajanov

Strokovnjaki imajo v predlaganem razvojnem konceptu dvojno vlogo. Prva zadeva njihovo pomoč oz. strokovno vodstvo v opredelitvi obstoječega stanja, to je v predstavitvi diagnoze. Res je sicer, da ljudje sami najbolje poznajo svoje probleme in probleme neposrednega okolja in znanjo opredeliti tudi vzroke zanje. Res pa je tudi to, da je postopek v postavljanju diagnoze lahko bolj učinkovit (hitrejši, bolj temeljit in vsestranski), če ga vodijo ljudje, ki obvladajo znanstvene metode dela v skupinah, ki naj

bi opravile določeno nalogo. Takšna naloga je lahko zgolj identificiranje problemov in njihova razvrstitev po težavnosti, nujnosti reševanja ali po kakšnem drugem kriteriju. Lahko pa se naloge skupine razširijo na opredelitev ciljev in poti za njihovo uresničevanje, aktiviranje sredstev (materialnih in nematerialnih), nujno potrebnih za uresničevanje postavljenih ciljev kot tudi zagotovitev delovanja posameznikov in skupin v novih pogojih dela in življenja.

Vodenje in usmerjanje aktivnosti pa ne sme pomeniti vsiljevanja določenih strokovnih pogledov, temveč predvsem usmerjevanje aktivnosti ljudi - posameznikov, skupin in širše skupnosti v skladu z akcijskim modelom dela. Pri tem pa strokovnjaki ne smejo biti le opazovalci in usmerjevalci doganjanja, temveč se morajo v dogajanja tudi aktivno vključiti kot enakovredni partnerji krajanov. S svojimi videnji konkretnega območja in njegovih problemov namreč lahko opozorijo na zadeve, ki so jih krajani preprosto spregledali ali pa v sicer indentificiranih problemih (ciljih, strategijah) odkrijejo nove dimenzije ter s tem prispevajo k vsestranskosti pristopa k razvoju.

Druga vloga, ki pripada predvsem strokovnjakom, pa je opredelitev in posredovanje relevatnih informacij o obstoječem stanju in možnostih njegovega spreminjanja. Gre za strokovno ugotavljanje objektivnih možnosti razvoja v različnih smereh, za oceno možnih proizvodnih programov ter za njihovo usklajevanje z interesi, nagnjenji in usposobljenostjo tistih, ki naj bi v določenih programih sodelovali. Seveda morajo biti strokovne informacije ljudem predstavljene v njim razumljivi obliki ob uporabi kartografskih in drugih tehničnih pripomočkov. Hkrati pa strokovne informacije krajanom ne smejo biti vsiljene, temveč jih je potrebno vključiti v določeno aktivnost šele takrat, kadar lahko največ in najbolj prirodno prispevajo k boljšemu delu ljudi v oblikovanju in uresničevanju projekta celovitega razvoja.

Poleg takšnega sodelovanja strokovnjakov s krajani ne gre zanemariti nujnosti, da tudi krajani nastopajo v vlogi posredovalcev informacij, iz katerih se strokovnjaki lahko marsikaj naučijo ter s pomočjo novih spoznanj spremenijo in dopolnijo svoje delo. Končni razultat takšnega sodelovanja je usposobljenost ljudi za samostojne akcije, v katerih so sami načrtovalci in uresničevalci lastnega razvoja. Po potrebi pa prav tako samoiniciativno poiščejo pomoč pri ustreznih strokovnjakih oziroma strokovnih centrih zunaj svojega območja.

4.6. Pričakovani rezultati

Prikazana projektna zamisel povezuje raziskovalno delo in uresničitev razvojnih načrtov. Raziskovalni del zadeva opredelitev ciljev in možnosti za razvoj, izdelavo ustrezne metodologije dela, zbiranje in analizo potrebnih statističnih in raziskovalnih podatkov in motiviranje prebivalcev izbranega območja za sodelovanje pri lastnem razvoju. Aplikativni del projekta pa predstavlja uresničevanje projektne zamisli v konkretnem okolju. Medtem, ko prva faza temelji prvenstven na delu raziskovalcev in drugih strokovnjakov, pa ti v drugi fazi sodelujejo predvsem kot svetovalci. Odgovorni so za to, da se v uresničevanju projekta upoštevajo interesi posameznikov, skupin in skupnosti kot celote. Zagotoviti morajo demokratičnost postopkov odločanja o različnih razvojnih alternativah in posredovati v konfliktih, ki so neizogibni v vsakem participativnem pristopu k razvoju.

Seveda pa so končni rezultati vsakega raziskovalno-razvojnega projekta odvisni tudi od dežele, v kateri se projekt izvaja, od njene splošne razvojne politike in od konkretnega območja projekta, od pogojev, v katerih dela raziskovalna skupina, kot tudi od domačih in tujih finančnih sredstev, ki so projektu na voljo. Vendar je v vsakem primeru pričakovati vsaj nekaj pozitivnih učinkov, ki jih prinaša akcija sama po sebi. Gre predvsem za izkušnje, ki si jih nabirajo raziskovalci in krajani, vključeni v akcijo. Morebitni neuspehi so za raziskovalce lahko celo bolj poučni kot pričakovani potek akcije (Max-Neef, 1982). Pričakovani učinki projekta na prebivalce izbranega območja pa so naslednji:

- ljudje se začnejo zavedati svoje vloge in odgovornosti za lasten razvoj;
- naučijo se identificirati probleme in poiskati ustrezne rešitve;
- že najmanjši uspeh njihovih prizadevanj pa prispeva k razvijanju zavesti o pripadnosti skupnosti in ljudi hkrati motivira za nadaljnje delo in sodelovanje.

VIRI IN LITERATURA

1. Barbič, Ana, Skrb za razvoj podeželja in kmetijstva, *Sodobno kmetijstvo*, Ljubljana, 1981, 9, str. 328-332.
2. Barbič, Ana, The Farmers-workers in Yugoslavia: A Bridge Between the City and the Country, *Sociologia Ruralis*, 1983a, 1, str. 76-84.
3. Barbič, Ana; Horn, Z., Kladnik, D., Kovačič, M., Kulovec, M., Rupena-Osolnik, M., Sunčič, F., Women Pluri-active Outside the Farm in the Socialist Republic of Slovenia, Yugoslavia, *FAO Technical Consultation Women in Rural Pluriactivity*, Ljubljana, 1983(b), June 3-17, 18 strani.
4. Barbič, Ana, Kmet-subjekt kmetijske proizvodnje, *Zbornik Biotehniške fakultete Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani*, Ljubljana: Biotehniška fakulteta, 1984, str. 299-326.
5. Barbič, Ana, Idejna zamisel celovitega razvoja manj razvitega ruralnega območja, *IB-revija za planiranje*, Ljubljana 1985, 4, str. 19-30.
6. Barbič, Ana, Women's Issues in Rural Europe. V: Thorniley D. (ed). *The Economics and sociolgoy of Rural Communities: East-West Perspectives*, Avebury, Gower Publishing Co. Ltd., 1987, str. 124-161, ISBN O-566-05429-9.
7. Barbič, A., Ločniškar, F., Marušič, J., *Interdisciplinarnost v kmetijskem raziskovanju*, Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, Biotehniška fakulteta, VTOZD za agronomijo, Marksistični center 1988, 42 strani.
8. Barquero, Antonio Vasgez, Inicijative za lokalni razvoj, *Savetovanje o procesima formuliranja politike razvoja ruralnih područja*, Beograd, 8.12.1987, 7 strani.
9. Bollman, R., Discussion. V: Krašovec Stane (urednik), *Part-time Farmers and their Adjustment to Pluriactivity*, Ljubljana, Slovenska akadimija znanosti in umetnosti, 1982, str. 81-90.
10. Bolsius, E.C.A. in Jacobs, H.C., (1986). Socio-economic Spacial Efects of Recent Agricultural Measures in the Netherlands, Referat na *13th European Congress for Rural Sociology*, Braga, Portugalska, 1. - 4.4.1986, 26 strani.
11. Bošnja, V. s sodelavci, *Methodology and Information Base for Planning and Action in Basic Services*, UNICEF, Area Office in Bogota, 1984, 54 strani.
12. Brun, A., Discussion. V: Krašovec Stane (urednik), *Part-time Farmers and their Adjustment to Pluriacitivity*, Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1982, 112-116.
13. Cavazzani, A. Discussion, V: Krašovec Stane (urednik). *Part-time Farmers and their Adjustment to Pluriactivity*, Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1982, str. 81-90.
14. Cvjetičanin, V., Defilippis, J., Dilić, E., Hodžić, A., Puljiz, V., Štambuk, M., *Mješovita domaćinstva i seljaci-radnici u Jugoslaviji*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, 1980, 215 strani.
15. Černigoj-Sadar, Nevenka, Socialni in psihološki faktorji sprememb v načinu preživljanja prostega časa, *Družboslovne razprave*, Ljubljana, Inštitut za sociologijo, 1984, št. 1, str. 126-132.
16. *Dolgoročni program razvoja agroindustrijske proizvodnje*, Komisija zveznih družbenih svetov za vprašanja gospodarske stabilizacije, Ljubljana, *Delo*, 20.11.1982.
17. Engels, Friedrich, Položaj delavskega razreda v Angliji, *Karl Marx, Friedrich Engels, Izbrana dela v petih zvezkih*, I. zvezek, Ljubljana, CZ, 1977, str. 535-890.
18. Gynes, Antal, *Rural Employment in Hungary within the Circumstances of the Large-scale Transformation of Agriculture and Rapid Industralization*, Referat na 11. Evropskem kongresu za ruralno sociologijo, Espoo, Finska, 9.-15.9.1981, 14 strani.

19. Gasson, Ruth, *Part-time farming - Strategy for Survival?* Referat na 13. Evropskem kongresu za ruralno sociologijo, Braga, Portugalska, 1.-4.4.1986, 12 strani.
20. Harrison, Alen, Discussion. V: Krašovec (urednik), *Part-time Farmers and their Adjustment to Pluriactivity*, Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1982, str. 140-143.
21. Hetland, Per, *Planning for Rural Employment System - the Problems of Pluriactivity*, Referat na 13. evropskem kongresu za ruralno sociologijo, Braga, Portugalska, 1.- 4.4.1986, 15 strani.
22. Hirschl, Thomas A. in Summers Gene F., Shifts in Rural Income: The Implications of Unearned Income for Rural Community Development, *Research in Rural Sociology and Development*, JAI press Inc., 1985, str. 127-141, ISBN 0-89232-558-5.
23. Juhasz, Pal in Magyar Balint, Some Remarks on the Position of Polish and Hungarian Agricultural Smallscale Producers in the Seventies, Referat na *13th European Congress for Rural Sociology*, Braga, Portugalska, 1.- 4.4.1986 (17 strani).
24. Kada, Ryolsei, Part-time Farming in Japan, Referat na mednarodnem seminarju *Part-time Farmers and their Adjustment to Pluriactivity*, Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 20. - 24. junij 1981, 18 strani.
25. Kovačič, B., Šterbenc, A., Kržan, S., Kompare, B., Borštnar, S., Dolenjska regija, njene razvojne dileme in sociološke karakteristike polproletarcev, *Sociološki preseki slovenske družbe*, Novo mesto: Dolenjski list, 1982, str. 16-22.
26. Kovačič, Matija in sodelavci, *Razvojni projekt Trebnje*, Projektna študija II. in III. del, Ljubljana, oktober 1987, 51 strani + dodatki.
27. Krašovec, Stane, K splošnemu vprašanju kmeta-delavca, *Ekonomski zbornik*, Ljubljana, 1955, 7, str. 3-60.
28. Krašovec, Stane, K splošnemu vprašanju kmeta-delavca, *Ekonomska revija*, Ljubljana, 1974, 2-3, str. 143-157.
29. Levstik, Jože, *Ekonomska in družbena problematika polproletarca v SR Sloveniji*, Ljubljana, 1964 (Raziskovalno poročilo skladu Borisa Kidriča).
30. Lipušček, M., Živinoreja na Primorskem, *Sodobno kmetijstvo*, Ljubljana, 1981, 9. str. 347-350.
31. Makarovič, Marija, *Medsebojna pomoč na vasi na Slovenskem*, Ljubljana, Gorenje-Muta, 1979, 204 strani.
32. Max-Neef, Manfred A., *From the Outside Looking In. Experiences in "Barefoot Economics"*. Uppsala: Dag Hammerskjoeld Fundation, 1982, 208 strani, ISBN 91-85214-10-8.
33. Mlinar, Zdravko, *Humanizacija mesta*, Maribor: Obzorja, 1983, 378 strani.
34. Mormont, Marc, Rural Nature and Urban Natures, *Sociologia Ruralis*, 1987, 1, str. 3-20.
35. Newby, Howard, Survival Strategies in Rural Society - Continuity and Change, Chairman's Addres to the *13th European Congress for Rural Sociology*, Braga, Portugalska, 1. - 4.4.1986 17 strani.
36. Peterson, Lars Olaf, Rural-urban Dependencies and the Rural Firms, Referat na *13th European Congress for Rural Sociology*, Braga, Portugalska, 1. - 4.4.1986, 13 strani.
37. *Popis stanovništva, domaćinstva i stanova u 1981 godini*. Domaćinstva, poljoprivredno stanovništvo i poljoprivredni fondovi domaćinstva (SFRJ, SR i SAP, opštine i naselja), Beograd, Savezni zavod za statistiku, 1984.
38. Rupena-Oslolnik, Mara, Discussion. V: Krašovec (urednik), *Part-time Farmers and their Adjustment to Pluriactivity*, Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1982, str. 154-159.
39. Svetlik, Ivan, Odtujitev in osvobajanje delavca in dela, Kavčič Bogdan, Ivan Svetlik, *Poglavja iz sociologije dela*, Ljubljana, Delavska enostnost, 1979, str. 35-65.
40. Svetlik, Ivan, Neformalno delo v Sloveniji, *Neformalne dejavnosti v slovenski družbi, Sociološko srečanje 1987*, Ljubljana: Slovensko sociološko društvo, str. 39-64.
41. Štefe, Tomo, Preobrazba podeželja, *Sodobno kmetijstvo*, Ljubljana, 1981, 3, str. 87-90.
42. Tauber, C., Discussion. V: Krašovec Stane (urednik). *Part-time Farmers and their Adjustment to Pluriactivity*, Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1982, str. 81-90.
43. Trstenjak, Anton, Discussion, V: Krašovec Stane (urednik). *Part-time Farmers and their Adjustment to Pluriactivity*, Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1982, str. 93-94.
44. Ulbricht, Tilo L.V. (ed.), *Integrated Rural Development*, Nizozemska, Nationale Raar voor Landbauwkundie Onderzoek, 1986, 251 strani.
45. Walravens, Arnold, Znanost, tehnologija in družba, Ljubljana, Delavska enotnost, 1982, str. 271-290.

Razmerja v družboslovju

NEDA PAGON

Tudi v našem času še velja, kot ugotavljajo mnoge antologije, od učbeniške do izvedenske ravni [1], da imajo družbene in humanistične vede - za razliko od drugih ved - že od vsega začetka težave s samoopredeljevanjem, da se s tem še dandanes otepajo in potem bolj ali manj složno ujamejo v ugotovitvi, da ni "enotnosti družbenih ved", da obstajajo samo v enotnosti, ki jim je pragmatično podeljena nasproti, na primer, eksaktnim vedam. Skoraj sočasno z v imeperativ povzdignjeno znanstveno zahtevo po multi- in interdisciplinarnosti, ki je dovolj hitro postala modna zapoved, se je začelo tudi ponovno samospraševanje družbenih ved: o njihovem epistemološkem statusu, avtohtonosti položaja, avtonomnosti mesta in determiniranosti vloge. Različne raziskovalne metode in teoretski pristopi prispevajo, bogatijo, osvetljujejo vede med seboj, a razkrivajo tudi njihovo včasih prav presenetljivo neenakost v razvoju, tako v smislu njihove epistemološke trdnosti kot njihove priznane oziroma dopuščene vloge, največkrat označene kot utilitarne. Tako ne samo "družbeno vrednotna", ampak tudi epistemološka pristranost lahko nekatere tako imenovane utilitarne družbene vede (npr. določeno ekonomijo, določeno sociologijo) oceni kot hegemonistične glede na druge; pri nekaterih vedah apriorno velja, da so neaplikativne, kar najpogosteje pomeni sodbo o nekoristnosti in nesodobnosti - vendar pa se ravno pri teh pogosto izkaže, da veljajo za takšne, kadar je njihov predmet prostorsko in časovno oddaljen, da pa veljajo za nezanesljive in kontroverzne, brž ko zadevajo tu in zdaj.

Tu je govor o disciplinarni suverenosti, teoretski samostojnosti posameznih družbenih ved kot pogoju njihove plodne odvisnosti, se pravi sodelovanja z drugimi vedami, oziroma interdisciplinarnosti. Na ravni znanosti (interdisciplinarni ravni) se bomo tu ukvarjali predvsem z razmerjem med sociologijo in historiografijo (posebej z novo historiografijo); kar je en del vedno dvojne določenosti sociologije - do znanosti in do politike, družbe; na ravni zunaj znanstvene določenosti pa z razmerjem med sociologijo in marksizmom. Ti razmerji izvzemam zato, ker sta (tudi časovno) najbolj vplivala na razvoj družboslovja v celoti na Slovenskem, predvsem v nastajanju institucionalizirane teoretske misli, ker se je občа sociologija v povojnem obdobju

---

[1] Navajam le nekatere novejše: J. - C. Passeron, "Histoire et sociologie: identité sociale et indentité d'un discipline", *Actes du colloques "Histoire et Sociologie"*, ed. du CNRS, Pariz, 1986; F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire, Seuil, Pariz, 1971; P. Burek, Sociology and History, London, 1980; A. Giddens, Central Problems in Social Theory*, London, 1979; pa še vsi drugi sedanji klasiki: Aron, Boudon, Bourdieu, Momigliano, Habermas, Luhman, Celo L. Goldmann, pa seveda C. Lévi-Strauss, Foucault, Lyotard in "zgodovinski" klasiki.

disciplinarno in akademsko etablirala kot historični materializem in se kot t.i. marksistična obča sociologija tudi politično legitimirala, deloma pa kar zato, da se govori tudi o nepopularnih rečeh, kot je danes marksizem pri nas. Tista znanstvena, še bolj pa ideološka zastavitev - tako marksistična kot vsaka druga -, ki obvelja za nepopularno, pa praviloma ni deležna historično strokovne analize ampak zgolj "ocene". Razmerje med zgodovino in sociologijo tradicionalno velja za eno najbolj problematičnih, a hkrati najbolj plodnih soodvisnosti, ki se je pogosto kazalo tudi v tekmovalnem, prestižnem boju za glavno vlogo med družboslovnimi vedami. "Nova zgodovina" je postala pravzaprav epistemološka občost, ki je najbolj vplivala na vse družbene vede in do katere se mora sociologija opredeliti. Posledica reperkusij marksizma v povojnem obdobju in vpliv nove zgodovine na del teoretske sociologije obravnavam pretežno skozi sporočila in dosežke francoskega družboslovja: v prvem primeru zato, ker so kohorte "angažiranih intelektualcev" v povojnem obdobju navzele "duha partije", kar navsezadnje ni bilo - po nacizmu - niti videti kot nasilje nad zavestjo in so bile zato hkrati dovolj dogmatske, da jih je lahko sprejemala marksistična sociologija v realnem socializmu, in dovolj ohlapne v ideoloških postulatih, da jih je, prirejene, le-ta lahko uporabljala v podporo tezi o svoji "sodobnosti". Drugo - francosko novo historiografijo - pa zato, ker je nesporno največ dosegla zlasti pri proučevanju tem, kot so zgodovina idej, mentalitet, vsakdanjega življenja, kar so najbolj zapostovljene teme tudi v proučevanju slovenske preteklosti in eminentne teme "humanistične" sociologije. Vsa druga razmerja, z drugimi vedami, smermi, avtorji so torej potrebna posebne obravnave[+]; zdi se, da bi bila kar koristna nekakšna "sprotna zgodovina družbene misli" ali morda celo sociologija sociologije.

Najprej nekaj o "čistosti" področja družboslovja. Glede na nacionalno družboslovno in humanistično tradicijo[2] glede na dominantno vlogo in "imperialistično" veljavo posamezne vede v določenem času in prostoru (kar je odvisno tako od tradicije in epistemološke uveljavljenosti neke vede, kot od družbenih dogajanj) ni enoznačne opredelitve polja družbenih in humanističnih ved, vendar pa je takorekoč vedno obvezno nekaj preliminarnih opozoril: namreč floskula o družbenih vedah "v ožjem" in "širšem" smislu in taksativno naštevanje po disciplinah, ki pa vse priznavajo, da je *epistemološko in filozofsko spraševanje pristno in celo privilegirano v vseh področjih*, s skorajda predpisanim omenjanjem družbenih ved kot "stičišč", "mesta prepletanja", med-prostorov[3], čeprav v zadnjem času vse bolj priznavajo tudi digniteto posamezne vede in plodnost njenih avtentičnih postopkov, se zdi, da se potiho in boječe vtihotaplja sum v brezprizivno veljavo "multidisciplinarnega pristopa", ker se je z njim pogosto prefinjeno

---

+ V okviru teoretskih raziskav pri raziskovalni nalogi o zgodovini socialne misli na Slovenskem (Filozofski inštitut) se nekaj tega lotevamo in objavljamo v Vestniku Filozofskega inštituta.

2 "Družbene vede", ko se je v petdesetih letih ta dvoumna sintagma pridružila literanim vedam, ali "družbene vede", oznaka iz šestdesetih let, ko je konotacija "humanistične" neizogibno referirala na klasične estetske in zlasti etične univerzalistične ideale in je neprijetno, demdé, zvenelo generaciji raziskovalcev, ki so hoteli kar se da hitro postati "social scientist" in je vladalo anglomanijaštvo? Ni dvoma, da je "humanistično" sicer označevalo predmet raziskovanja, še bolj pa je odzvanjalo humanistično, romatnično-romaneskno dispozicijo, ki da nujno spremlja študij takega objekta, kakor vedno: preveč poudarjena paradigma zakrije druge in "družbene vede" so naletele ali sprožile drugo, vzporedno nerodnost, manj filozofsko, pa najmanj toliko trdno - namreč družbeno koristnost ali politično sprejemljivost. Če se mora raziskovalec družbe opredeliti danes, se spet opisuje s področjem "vede o človeku in družbi", kar je natančnejša, manj dvoumna oznaka in ne razkriva več občutka koloniziranosti kontinentalne misli, tudi v dokaz, da evropocentrizem vs. Amerika le ni tolikšen greh. Ostane pa dejstvo, da je pač vprašljiva epistemološka enotnost (celo zastavitev) raziskovalnega področja, ki se mora opisovati s tolikimi identifikatorji iz navadnega življenja.

3 Posebej imenovani "medprostori", stičišča ali pluridisciplinarna polja so: urbanizem, estetika, umetnostna zgodovina, tehnična kultura, komunikacijske vede itn.

in posodobljeno prikrivalo starožitne težnje vseh družbenih ved po sistemu, globalnosti, totaliteti, homogenizaciji, sintezi, univerzalnosti in kar je še takšnih, zmeraj uporabnih univerzalij.

Pogoj trdnosti in suverenosti posamezne družbene vede je seveda kumulativnost znanja, ki omogoča recipročno (tržno kompetitivno) menjavo med vedami, onemogoča pa (ali pa vsaj relativizira) žal precej pogosto rabo multidisciplinarnosti postopka, ki samoumevno zagotavlja znanstvenost, v resnici pa gre za (v glavnem neplodni) eklekticizem, ki začasno in površinsko lahko prikriva vrzeli vede in šibkost strokovnega stališča.

Minimum epistemološkega konsenza, ki bi omogočil takšno razvrstitev, kjer bi se vsaka veda uskladila z drugo glede svojega statusa, še nikakor ni dosežen: raziskovalni dispozitiv, ki postane "imperializem" ene stroke, se nenehno spreminja - od obdobja do obdobja, od kraja do kraja.

"Prenova" sedanjim družbenih ved se dogaja tudi na ravni njihovega prevladujočega načina dojemanja in razumevanja, delitve dela med njimi in podobe, ki jo imajo o svoji vlogi v družbi. To pa, na kratko, pomeni, da ni več mogoče pričakovati (oz. verjeti v) napredka znanja v okviru nikakršne aksiomatike interesov, ki jo spremljata mehanicistični racionalizem in evolucionizem; da tudi ni več razvoja v okviru podedovanih disciplinarnih delitev, ki mnogokrat prikrivajo celo temeljno teoretsko vprašanje: npr., če smo pri ekonomiji: npr., nemara si teoretski ekonomist misli, da je blizu praktičnemu ekonomistu (sicer pa mu očitajo, da to ni!), vendar pa mora svoje konceptualne zastavitve, mnogo bolj kot pri praktiku, preverjati v filozofiji, zgodovini in kritični teoretski sociologiji. Toda pogoj za "preverjanje" je trdnost lastne discipline, njena teoretska in disciplinarna suverenost.

In nazadnje, iz tega tudi sledi, da ni mogoče upati (in verjeti), da se bodo družbene vede bolj plauzibilno legitimirale na podlagi nekakšne domnevne pozitivne družbene koristnosti. Za t.i. aplikativne družbene vede velja, da morajo in hočejo biti koristne. Dramatično za družbene vede in tragično za znanost je, da ne rečejo in si ne smejo drzniti reči, da bi utegnile biti koristne človeštvu - in ne tej ali oni interesni skupini - gre za to, da si bodo upale povedati, da niso iz področja kakršnekoli koristnosti, ampak iz polja iskanja resnice; reči to pa je seveda zastarelo, romantično, idealistično in kar je še takih "sramot".

V duhu koristnosti je v okviru (marksistične) sociologije njena zmaga nad politično ekonomijo (govorimo o teoriji, ki je izhajala sicer iz večvrednosti ekonomije), kar se je dogajalo kot svojevrsten paradoks precej dolgih začetnih let sociologije (zlasti) v deželah realnega socializma, je torej Pirova zmaga s poraznimi posledicami: je samo korelat razkroja družbenih odnosov na trgu in v državi. Racionalna družba, ki si jo želijo družbene vede, je v normalnem svetu v glavnem realizirana in družbene vede so pravzaprav kar v stiski, ko gre za zamišljanje nekega drugega in drugačnega tipa legitimnih družbenih odnosov, nujnih ali željenih. Morda se v teh družbah danes dogaja, da družbene vede nimajo več toliko povedati, ker nimajo več toliko očitati, zato hočejo biti neprikrito koristne, enako kot utilitaristični akterji, ki so predmet njihovih raziskav. Marksistična sociologija zlasti začetnih obdobij je utilitarnost in koristnost spremenila v konkretnost - v tako imenovano režimsko koristnost (le-tej nemarksisti in antimarksisti, se zdi, pripisujejo večjo težo kot je imela dejanskega vpliva "na režime"), kjer pa je bila potrebna samo njena ideološka opora. Zaradi svojih notranjih problemov s svojim

statusom znanstvenosti pa si je morala zgraditi tezo o hkratni znanstveni objektivnosti in partijnosti, kot takšna - kot teoretična utemeljtev in ideološki izvesek - in ne kot teorija, še kot stroka ne - je prevladala tudi nad politično ekonomijo prav v tistem, torej nekakšnem marksističnem družboslovju, ki mu je skorajda edini temelj interpretativne strukture družbe delitev na ekonomsko bazo in družbeno nadstavbo, z večnim problemom definiranja povratnega dialektičnega vpliva...

Sociologija in politična ekonomija sta bili dva pola klasičnega polja družbenih ved, ki je svoje strukturalne, razlikovalne značilnosti - glede na nekoč in glede na druge - ohranilo prav do šestdesetih in sedemdestih let. Te značilnosti niso (v nasprotju s tem, kar bi družboslovje hotelo, da verjamemo) v proizvajanju resnic tam, kjer so druge vede producirale zmote in zablode,utvare in apriorizme. Tudi se ne razlikuje med seboj predvsem o bistvenem vprašanju: kako definirati dobro ali manj slabo družbo. Komaj opazno, vendar pa odločilno je drugačno postavljanje vprašanja in drugačna predstavitev odgovora, ki ga na to vprašanje dajejo. To pa je povezano z opredelitvijo modernosti družbe in znanja: moderne so družbe (med drugim), ki (ko) se nehajo sklicevati na neki zakon, avtoriteto, zgled, ki je zunaj njih, ki se torej ne nanašajo na metasocialne garante in garancije in ne potrebuje znanja, ki jih opravičuje z njimi - bogom, tradicijo, predniki, naravo - šele tedaj lahko nastopajo kot producentke same sebe. Tedaj šele so lahko družbene vede zares dejavni element tega gibanja, družbenega samoproduciranja; zato ne zastavljajo več vprašanja o vzpostavitvi nekega družbenega odnosa na podlagi njegove predpostavljene, domnevne izvirne resnice. Izgubo ali odpoved starim garantom in jamstvom, torej apriornim določbam in arbitrom za svoje delovanje lahko, celo morajo konstatirati, vkalkulirati v svojo historično zgradbo, vendar pa izhajati iz predpostavke o določeni arbitrarnosti podedovanih obrazcev. Tradicionalno znanje - tako v marksizmu kot v vsakem drugem "sistemu" - je tradicionalno tudi zato (je neinovativno in ne inventivno, torej dogmatsko), ker vpenja svoja spoznanja v okvir znanj, ki so vezana na pretekle avtorje in avtoritete. Socialistična izkušnja, na primer, kaže, da se je z zmagovito revolucijo družbenim vedam v pretres ponudil zgodovinsko nov tip družbe, torej nadvse hvaležen in uporaben predmet sociološke obravnave: (prevladujoči) interpretativni model pa je bil izdelan na podlagi metasocialnih jamstev (lepša bodočnost, enakost itd.) družbe na eni strani in na podlagi transcendenčnih (zunaj realnih) postulatov sociologije (nepreverjenih preteklih, arbitrarnih avtoritet) na drugi strani. Hkrati je na verjetju temelječa teza o lepši prihodnosti, na primer, in harmoničnih vsakršnih sožitjih lahko vedno le predpostavljala smisel človeške prakse, človeškega dela.

Pojma, denimo, utilitarnosti in interesa, sta bila izgnana kot sramotna in izključno na kapitalistično eksploatiranje vezana pojma; marksistična sociologija je poudarjala politično ekonomijo, ker je poudarjala v teoriji ekonomsko bazo, sicer pa le kot najboljšo analitično interpretacijo preteklega.Tako se je delo lahko razlagalo kot potrjevanje človeka, kot neodtujenost, celo kot užitek, manj pa kot korist. Tudi v kasični tradiciji družbenih ved je politična ekonomija zavzemala pol zagovarjanja in uveljavljanja aksiomatike interesov, sociologija pa je zasedala pol - nekakšno romantično stran - spodbijanja samoumevnosti in dvoma v očitnosti, ki so jih navajali ekonomisti: v ortodoksni marksistični družboslovni tradiciji, pa je bila ta plat politične ekonomije zanemarjena v smislu proučevanja konkretnega in obstoječega (in prenešena na preteklost in prihodnost). Pozneje so se druge družboslovne discipline tudi zato, ne

glede na spremenljivo mesto, ki ga določijo posameznikom ali šolam, osredinile prav okrog nekakšnega posplošenega ekonomizma. Novi ekonomizem je odšel v tem smislu dalje od predhodnih, ki so se vsi legitimirali v drugih disciplinah; svojo domeno poskuša razširiti na celoto družbene prakse in predlaga (ali je uporabljen) v novih družbenih in humanističnih vedah kot politična ekonomija znanja, zločina, ljubezni, smrti, politike itd. Nastalo je nekako več prostora za komplementarne in drugačne (nasprotne) spoznavne načine in sociologi so v precejšnji meri podlegli: navsezadnje sta "homo sociologicus (R. Boudon) in "homo strategicus" (M. Crozier) dvojnika klasičnega "homo oeconomicusa", na drugem (političnem) bregu pa na primer prizadevanje kakega P. Bourdieuja, da bi zgradil občo ekonomijo človeških praks, pušča sociologiji komajda upanje, da bo pomenila skrajno točko neke posplošene politične ekonomije.

Zgodilo se je torej, da je "historični materializem" imenovan obča sociologija, teoretsko dokaj zanemaril ekonomijo in zgodovino, dve opori, s katerima se je najbolj definiral. Zato se zdi, da se vprašanje o statusu posameznih disciplin še vedno začne s klasičnima razmerjema: družbenih ved do marksizma in posebej razmerja med sociologijo in zgodovino.

Kar zadeva marksizem, pravijo, da je genetsko vezan na "krizo". O njem se govori vsaj na dva načina: kot o stalni značilnosti marksizma, ki se konstituira v stalnih spoprijemih in dokazovanjih z drugimi, "meščanskimi" smermi (razlaga komunističnih, deloma socialističnih strank in ortodoksnih marksistov), ter o tako imenovani empirični krizi marksizma, ki jo razkrije poraz socializma - na Zahodu jo označujejo kot bolezen komunističnih partij in držav realnega socializma: prve so nesposobne ponuditi sprejemljive in verjetne perspektive družbene preobrazbe, v drugih pa se ekonomski poraz povezuje s politično represijo. Zgodovinsko ne posebno usodna kriza marksizma kot teorije je v tem, da se ne zmore zadovoljivo definirati glede na družbene vede, a to hoče. Do njih je ali tiranski ali samo (ne preveč razumevajoči) patriarhalni oče, ali ravnodušni opazovalec, ali pa eklektični potrošnik; nobeno razmerje pa seveda ni plodno ne za enega ne za druge. Očarljiv uspeh marksizma od konca 19. stol. se pripisuje tako imenovani srečni povezavi dveh elementov: teoretska razsežnost je dajala militantnemu delavstvu zagotovila, da mu pripada prihodnost, da bodo "nekega dne" uspeli, da niso stopili na pot iluzijske avanture; nosilcem teorije pa je zveza z delavskim gibanjem dajala zapeljivo prepričanje, da se jim je odprl realni prostor za akcijo, da stopajo iz utopije in iz zgolj komentiranja; takšno delavstvo je pomenilo sredstvo za eksperimentiranje, o kakršnem so sanjali od Platona do Thomasa Moora. V začetku je bila ta zveza pravzaprav kar konsistentna, celo dejanska, kar zadeva Marxov in Engelsov marksizem in racionalnost tistega časa: dejstvo je, da se je tako utemeljiteljema kot učencem marksizem kazal kot simbiozna doktrina, uglašena z velikimi dosežki znanosti tistega časa, kar je marksistom veljalo kot potrdilo o pravilnosti dialektičnega materializma kot filozofskega substrata njihovega nauka (mogoče bi bilo v tem videti izvor interdisciplinarnih teženj, že uporabljenih kot alibi in pokritje za vakuum znanstvenosti). Prav mogoče je seveda, da je bila ta zveza med marksizmom in znanostjo bolj navidezna kot dejanska, kar pa niti ni najbolj pomembno, vsekakor pa se je že v začetku 20. stol. prekinila. Marksizem se namreč ni oprl na nove rezultate in dosežke, predvsem pa ni uporabljal nobih spoznavnih modelov, ki jih je izdelovala znanost. Marksizem, ki se je proglasil za teorijo, ni imel ne pobude ne nadzora in tudi ne pregleda nad razvojem v znanostih. Samo deloma je krivo dejstvo, da se je ta razvoj

dogajal pač pretežno na področjih t.i. eksaktnih znanosti in se od tam širil k filozofiji in družbenim vedam, v eksaktnih znanostih pa so bili marksisti kaj slabo prisotni celo v časih najbolj trde in obvezne marksizacije vseh strok. Ohranjanje (teze o) znanstvenosti marksizma je pravzaprav predpostavljalo, da se marksisti obnašajo nekako ponižno, pozorno in bolj odprto glede na nove oblike racionalnosti v družbi; vendar pa prav kot marksisti take drže ne morejo zavzeti, ker je marksizem kot spoznavno sredstvo opredeljen kot vodilo (napotilo) in orodje za akcijo, svetovni nazor in ideologija, ki naj utemelji enotnost enega razreda in razumno opraviči njegove težnje in upanja. Kakor vse velike filozofije, je tudi marksizem podvržen dvojni zvezi - s politiko in znanostjo - vendar po svoji definiciji, izvoru in namenu mnogo bolj. Kadar se torej zgodi, da pridejo znanstvene ugotovitve in zahteve, predvsem pa napovedi, v nasprotje z potrebami, zahtevami in cilji politike, daje marksizem prednost politiki. Tako se je dogajalo v začetku 20. stoletja v marksističnih odklanjanjih znanstvenih dosežkov, v družbenih in humanističnih vedah pa je etablirani marksizem zanikaval napredek strukturalne lingvistike in njene posaussirovske učence omalovažujoče spremenil v formaliste, imel težave z Freudom in psihoanalizo sploh (nekaj kot "freudomarksizem" je bilo dopuščeno predvsem v Frommovi varianti): Še vedno pa mu precej muk povzorčajo strukturne členitve družbe, pojmovanja materialne civilizacije in produkcijskega načina, itd. kakršne je uveljavila npr. analovsko historiografija. Glede na dosežke znanosti so se uradni marksisti lahko obnašali v glavnem tako, da so jih preprosto spregledali ali zanikali (kar ni šlo dolgo, ker jih je razvoj znanosti in tehnologije postavil na realna tla), ali tako, da so predlagali materialistično (metafizično) razlago doseženih rezultatov - pri tem so poskušali dokazati, da le-ti vsaj niso v nasprotju z materialistično dogmo, in tudi tako, a redkeje, da so zavzeli stališče v znanstvenih kontrovezah: tedaj so običajno podprli tiste, za katere se je zdelo, da kolikor toliko potrjujejo njihovo temeljno filozofsko tezo, da kolikor toliko sledijo načelom dialektičnega materializma. In tako se je marksizem pravzaprav oropal za možnosti svoje metodološke in interpretativne prodornosti in bogatitve.

Dvojna zveza marksizma z znanostjo in politiko je bila potemtakem uravnotežena in skladna precej na videz, v resnici pa je bila težavna in se je vzdrževala v protišlovju. Da bi bila koristna, je bilo potrebno ravno vzdrževati protislovnost med tistim, kar sploh omogoča znanstvenost - tudi vedoželjnost, odprtost, strpnost, kritični duh in metodološki dvom - in med njegovo rabo v nedogmatski mentaliteti in zavesti. Toda v uradnem marksizmu se je vse bolj uveljavljalo podrejanje znanstvenega raziskovanja politični (m) strategiji (am); izjeme so redke in dokaj žalostne (Gramsci, Lukács, Korsch). Zgodilo se je pač, da so marksisti kar dovolj sistematično zaobrnili Marxovo misel, po kateri naj znanost vodi in pojasnjuje akcijo, pa je (ob)veljalo, da dejanje usmerja raziskovanje, in to v funkciji neposrednih, zunajznanstvenih ciljev. Takšno razmerje in razumevanje je doseglo vrhunec v zgodnjih petdesetih letih (in takrat je bil tudi ustanovljen prvi Inštitut društvenih nauka v Jugoslaviji, leta 1952 v Beogradu). Vendar pa je tedaj že kar nekaj časa obstajala nova, zlasti analovska zgodovina, ki se je - včasih priznavajoč, pogosteje pa ne - navezovala tudi na marksizem in izjemno močno vplivala na vse družboslovje, posebej z dosežki socialne zgodovine in pozneje zgodovine mentalitet. Braudelova teza o družbi kot celoti celot, o družboslovnem znanju kot sintezi in o globalni vedi je bila sicer blizu Maussovim izhodiščem, vendar tudi Marxovim, zlasti po sijajnih dodelavah (tridelne) strukture družbe, kar bi odprti marksizem (njegova sociologija) mogla sprejeti

kot ploden izziv za svojo (od zunaj in znotraj marksizma in sociologije) osovraženo mehansko in vulgarizirano dialektično enotnost baze in nadstavbe. Sicer pa je tudi že leta 1949 izšla C.L. Straussa "Histoire et etnologie" z zarisom mnogih poznejših vplivov strukturalne antropologije na druge družbene vede, kar je med drugim izzvalo tudi polemiko z dovolj "trdo" marksistično gurvitchevsko sociologijo, ki je veljala tudi v deželah socializma. Zaradi epistemološkega nelagodja ob vsem tem so tudi marksisti poskusili vzpostaviti ali rehabilitirati znanstvenost marksizma, kar je povzročilo zvrst tako imenovanih neodvisnih marksistov, ki pa so ostali precej marginalni po vplivu na družboslovje in po teži v svoji politični stranki. Tako so ob koncu petdesetih in v šestdesetih letih za marksizem komaj znosni marksisti v komunističnih partijah, npr. Lefebre (H.) in Althusser, znova posredovali marksizmu nekaj vpliva tokov sodobnega racionalizma.

Mnogi poskusi obnoviteljske vrste med sicer, kot rečeno, bolj marginalnimi marksisti so propadli: deloma tudi zato, ker se celo ti "bolj sproščen", neuradni marksisti niso znali v celoti izvleči iz okvirov in imperativov politične strategije in taktike (kar je tako sindrom konvencionalnega znanstvenega, privajenega habitusa, kakor delovanje privzete samocenzure). V takih primerih je šlo za opozicionalni marksizem, ali bolje za opozicijsko zastopanje v imenu znanosti proti uradnemu marksizmu (zelo pogosto z drugačno terminologijo, a v bistvu istim pojmovnim aparatom), vendar pa ta opozicija večinoma ni prispela do konca razlikovalne poti, na katero je sama krenila. Značilno pa je tudi to, da so se te, takoimenovane notranje krize marksizma - v mnogočem nastale torej tudi iz nevšečnosti zveze z znanostjo ali kar zaradi preloma z njo, katerega namen je ravno bil ta prelom "zaceliti" - na drugi ravni ujele z njegovimi zunanjimi, manifestnimi krizami, s propadanjem dežel realnega socializma. Ta zunanja kriza nemara lahko prikrije ali zakrije notranjo, a je ne zatre - marksizem jo lahko celo preživi in zares začne premagovati svojo notranjo krizo. Organska podrejenost marksizma političnemu sistemu ali stranki (torej je "samoumevna" tudi v razmerah političnega pluralizma) je sicer neplodna (v glavnem, a ne obvezno) za znanost, a gotovo ni samo koristna za določeno politiko, marveč tudi kar udobna (ne-rizična) zaradi vnaprej deklarirane znanstvenosti takšnega marksističnega delovanja. Svoboda in neodvisnost pa sta tudi v znanosti naporni zadevi.

"Marksizem kot filozofija 19. stoletja" je pač neboleča, nevrednotna konstatacija, ki tudi največje antimarksiste ničesar ne stane; gre za to, da pregledamo, kaj je od te paradigme še uporabnega, koristnega in škodljivega v kontekstu današnjih razmer in možnosti, ki jih nudijo družboslovne discipline, in kaj je mogoče še plodno uprabljati. Kar nekaj pomembnih intelektualnih rodov je namreč obstajalo po letu 1945, ki jih je marksizem fasciniral in so ga izbrali v pluralizmu drugih možnosti; morda jim marksizem ni bil ravno "nepresegljivo obzorje našega časa" (Sartre), vendar vsekakor nekaj, kar je bilo treba upoštevati. Povojnim generacijam je namreč obljubljal prelom s spiritualističnimi in pozitivističnimi tradicijami. Tudi raziskave, ki so bile po svojem predmetu in metodi oddaljene od obdelovalnega polja historičnega materializma, so se (neritualno) sklicevale na Marxa. Vendar pa je res, da je v okviru marksizma takšna vprašanja, tudi sociološko, kot so na primer, o smrti in ljubezni, o seksualni ali kaznovalni praksi, tudi o mitih in tabujih, metaforah in strahu, lahko postavil komajda kakšen "neodvisni marksist" (oznaka za Edgarja Morina) ali kakšen samotni "intelektualni neodvisnež", kot se je imenoval R.Aron. Lucien Goldman, denimo, primer

nezasluženo kratkega spominjanja, je bil po vplivu marginalni marksist, ki je precej pred Althusserjem pravzaprav predlagal vsaj literanim zgodovinarjem (pa tudi ekonomistom) "odprti marksizem"; njegov "Skriti Bog" (1956) je bil skupaj z teorijo reifikacije poskus graditve mostu med marksizmom in eksistencializmom, vendar je v uradnih, dogmatksih različicah marksizma veljal za koncesijo eksistencializmu, za "marksističnejšo izvedbo eksistencializma", kar je zunaj marksizma seveda pomenilo slabšalno oznako. Takšen most je, uspešneje, postavljal tudi Althusser, ki je tudi dokaj prezirljivo obravnaval Goldmanna, ko je povezoval Marxa z čisto epistemologijo, Bachelardom, Canguilheimom idr. Generacija po letu 1968 je celo tudi marksistično (ali na marksizem sklicujoče se) družboslovje razumela dovolj široko, da je lahko sprejemala vse novo, kar je ocenila za znanstveno koristno. Ta rod se je potem silovitosti Althusserjevega vpliva otresal z branjem Foucaulta. Z dovolj zgodovinske in kritične distance pa je mogoče ugotoviti, da se je, v smislu znanstvenosti, v tej zastavitvi odkrivalo predvsem vprašanje o dejanskem prelomu s t.i. "razširjenim marksizmom" in o določenih razmerjih le-tega z nietzchejevsko-heidegerovsko "genealogijo", ki je zavzela mesto nekdanje dialektike v družboslovnem razpravljanju. Levy-Strauss, Lacan, Foucault so gotovo pretresali znanost, enako dobro pa zapopadli tudi igro institucij (posredno torej politike); posebna zasluga uporabe, sproščene in hkrati definirane, jezika, pa je storila tudi, da so humanistične vede postale medijske, njihovi dosežki pa celo "dogodek", in to med drugim pomeni, da jih niso več "uporabljali" samo profesionalci posamezne discipline. Morda je največja sprememba, ki se je zgodila v zadnjih dvajsetih letih v statusu modernega mišljenja (beseda Franeta Jermana), prav ta njena javnost, strokovna (Habermas) in širša, zaradi publicitete. Manj je razlogov zato, da bi v tem videli izgubo resnosti znanstvenega postopka in znanstvenosti, kot zato, da gre za uveljavljanje intelektualnega dela in njegove odgovornosti. Nove družbene vede, tako polne različnih paradigm z vsem terjajo, da je treba zlate ali temne čase družboslovnih legend (marksizma, strukturalizma itd.) meriti z enakim presojevalnim vatlom, zunaj političnih in znanstvenih konjuktur in recesij, preprosto (in težko hkrati) kot zgodovino.

V okviru sodelovanja "čistih" družb in humanističnih ved, je potrebno zlasti upoštevati razmerje (ne) sodelovanja med sociologijo in historiografijo - izvzemam francosko analovsko in postanalovsko šolo, ker navezuje na klasične sociološke izvire (Drukheim, Mauss,itd.), uporablja nekatera marksistična izhodišča; izvirno pomemben pa je tudi Foucault: sam šteje analovsko zgodovino za epistemološki rez v družbenih in humanističnih vedah, zgodovinarji (novih) Analov pa menijo, da je Foucault revolucioniral zgodovino.

Tudi močno omejeno polje razmišljanja je brž v pasti naivnosti in tudi neplodnosti, saj prva umestna pripomba ne gre toliko na račun mnenja, da je razmerje med zgodovino in drugimi družbenimi (tudi humanističnimi) vedami že razčiščeno (ker pač ni), zastavlja se vedno znova - in ni neaktualno - zaradi širitve predmeta raziskave praktično vseh ved, novih metodologij, novih znanstvnih statusov oz. doseženih ravni itd. Ekonomska zgodovina, kakršna je postala že legenda analovske šole, je sprejela predpostavke, ki so poslej postale skupne ekonomistom in sociologom in je, kolikor daleč mogoče v času in prostoru, odkrivala sledi popolnega ali skoraj popolnega trga. Antropologija je dolgo časa pravzaprav nudila skupaj s sociologijo funcionalistični eksplikativni model, ki je v bistvu transponiral ekonomski utilitarizem. Tako se nastop lévi-straussovskega strukturalizma pokaže kot intelektualistično očiščenje funcionalizma: miti, običaji ali

verovanja zdaj niso več pojasnjeni z njihovo materialno ali družbeno funkcijo, ampak z določeno abstraktno intelektualno uporabnostjo.

Ne glede na trdnost zvestobe tej ali oni ideološki ali spoznavni zastavitvi, sta sociološki in historični/histografski pristop epistemološka stebra kompleksnega dispozitiva družbenih ved, kajti naj se tudi piše konec 20. stol., velja pač Maussova, da imajo opraviti s "totalnim družbenim dejstvom". V svojih veličastnih letih, npr. v durkheimovski eri, je bila sociologija referenčna točka in mesto interdisciplinarnega prepleta skoraj vseh družbenih ved, pozneje, od pojava *Analov* naprej pa je zgodovina - sicer z različnim uspehom in vplivom - razširila historično raziskovanje na vsa antropološka razsežja in je zbrala na križiščih preteklosti vse specializirane zgodovine. Mesto vede na presečišču je vedno mesto neprijetnosti. Blišč in beda sociologije je, da je bila včasih visoko mesto, ki so ga dobrohotno obiskovale vse družbene vede, včasih pa prepišno mesto, skozi katerega so se sprehajale vsakokratne mode. Paradoksna usoda zgodovine, ki se že od vedno tudi sama definira z dvojnostjo svojega pomenjanja, je v tem, da je s svojimi večno visoko zastavljenimi cilji postala epistemološko nerazdružljiva z antropologijo in sociologijo; obnovila se je tako, da je mnogo posojala drugim vedam, ne da bi ji le-te vselej to povrnile, ker vse prepogosto podcenjujejo namreč prav historično razsežnost svojega predmeta: Fernard Braudel temu pravi, da je "zgodovina široko odprta različnim humanističnim vedam, toda očiten poraz je, da je odtok slab v humanistične vede".

Različne, včasih nasprotujoče si šole in smeri znotraj "historiografije" se odločneje spopadejo in bolj razkrijejo, kadar si prizadevajo opredeliti se, "diferencirati" od drugih družbenih ved. Vendar sklenejo zavezništvo, kadar je treba razmejiti področje do sorodnih ved; na tej točki se najdejo sicer medsebojno nezaupljive smeri, ki pa jim je skupno odklanjanje pretekle historiografije, pozitivistične, empirične, ki zahtevajo... "nastanek zgodovine". In vendar mnogi znanstveniki pripisujejo spremenjeno mesto (in "znanstvenost") historiografije prav razvoju drugih družbenih in humanističnih ved, tudi zato, ker so prav te pogosto zastavile vprašanje o odgovornosti ne samo za zgodovino ampak za zgodovinopisje, za stališča, nauke, analize.

Kar precej razširjeno je tudi mnenje, da gre potrebo po novi in ponovni opredelitvi razmerij med zgodovino in družbenimi vedami pripisati novim področjem, novim "predmetom" raziskovanja, ki jih je zgodovina pritegnila v svojo domeno; bolj ali manj prikrito menijo predstavniki drugih ved, da jim je vzela nekaj tradicionalno in samoumevno njihovega: denimo predvsem področje proučevanja "vsakdanjega" in "imaginarnega". Verjetno je primerneje in bliže možnosti kakšnega rezultata, če se z vprašanjem o korektnosti tega mnenja in o tem, koliko sta v resnici "vsakdanjost" in "imaginarnost" (ali simbolna praksa) iznajdba novejših družbenih ved, ukvarjamo v okviru enega samega izvzetega razmerja, namreč med sociologijo in zgodovino.

V premišljevanju razmerja med družbenimi vedami nas prav nova zgodovina vrača k čistim socioloških izvirom:

Dukheim je v 80. letih prišel dokončno iz pozabe, tudi po zaslugi Habermasove stalne težnje po sistemu, saj je svoje analize M. Webra, Lukácsa, Horkheimerja, Adorna, Meadove in Durkeima, Parsona in Marxa pisal kot "*zgodovino* teorij, napisano v sistematični perspektivi". Kakor je sicer *nova zgodovina* nujno morala Durkheima doživeti kot veliko predogmatičnega v pojasnjevanju družbenih dejstev, pa mu je morala priznati, da je uspel iz "socialnega" narediti predmet znanosti, saj je bila sicer sociološka

problematika pretežno v tem, da so družbene in politične probleme obravnavali v duhu "sistema", kar so našli pri Comtu in Spencerju, ali pa so iz akademske in sicer varno etablirane filozofije uvajali "duh sistema" v posebne filozofije, zlasti v politično in družbeno.

Na sledi priljubljenega M.Maussa je v okviru tistega, kar je najbolj varno imenovati historična antropologija, najti tako rekoč vse znanstvene postopke historične sociologije in šole nove zgodovine. Prav durkheimovka in maussovska izhodišča pomenijo napoved historično socioloških analiz in, če dodamo ugotovitev, ki jo je Deleuze zapisal o G. Tardu, namreč "Tarde je izumitelj mikrosociologije, ki ji da širino in domet in vnaprej napove nesporazume, katerih žrtev bo postala"[4], in se zavedamo, da so sanje o dovršeni, popolni družbeni vedi, po sistemu, zares zgolj otroška bolezen sociologije, potem lahko sem umestimo "epistemološki rez", ki je v veliki meri pogojil to, kar se je uveljavilo kot "nova zgodovina" (zlasti Annalov), in kot to, kar Habermas označuje kot sociologiziranje zgodovine (in s tem zmanjšuje napetosti med vedama).[5]

Na durkheimovski in maussovski izziv iz začetka stoletja je odgovorila šola Annalov, ki tega izziva ni zatajevala tudi kot vira svojega namena: v l. 1929 se Annali napovejo s podnaslovom: Ekonomije, družbe, civilizacije, torej kot nedvoumen poskus približevanja drugim vedam. Odslej ne gre samo za vpliv, ampak za soudeležbo vseh (treh) generacij "analovcev" pri preobrazbi in prenovi družbenih oz. humanističnih ved, znotraj njih pa za pojav historičnomaterialistične epistemologije in teorije ideologij, mentalitet, simbolnega, mitskega, imaginarnega. V začetku teh zadnjih petdesetih let je bilo vsakemu "mislecu" treba pripisati (že po tradiciji) določen "svetovni nazor" (ponekod imenovan metafizika), pred dvajsetimi leti je bila takšen obvezni referent ideologija "spontana filozofija"), potem je za obvezni recept obveljalo vse, kar se je lahko sklicevalo na "epistemološki rez": že v *Arheologiji védenja* je M. Foucault pozdravljal epistemološki rez, ki so ga povzročili Annali v zgodovinopisju: na drukheimovski izziv iz začetka stoletja je analovska šola namreč odgovorila z razkrojem treh idolov t.i. historizirajoče zgodovine: biografijo, dogodkovnostjo, politiko. Zdelo se je, da je "vse" pripravljeno za uspeh sociologije, a prodor so izvedli analovski zgodovinarji, L. Febvre se je spustil v tekmovalno pustolovščino v imenu prve generacije analovcev zoper durkheimovsko sociologijo, ki je, tedaj - pred letom 1950 - veljala za najhujšega tekmeca zgodovini v boju za hegemonijo v družbenih vedah. Čeprav so velika imena francoske sociologije med vojno sicer zašla (npr. C. Bouglé, M. Mauss, M. Holbwachs), pa je G. Gurwitch l. 1942 v New Yorku ustanovil Inštitut za sociologijo s ciljem, ki je bil analovskemu nevarno blizu: uresničiti soočenje različnih družbenih ved, tokrat z nedvoumno prevlado sociologije. (Zgodnejši poskus ustanovitve družboslovnega inštituta, namreč predlog M. Maussa iz l. 1929 o Inštitutu za družbene vede pri pariški univerzi, je sicer propadel, toda bil je dovolj, da se je zastavilo vprašanje možnosti, da institucionalno vodstvo družbenih ved preide v roke sociologov.) Te družbene vede v vzponu slabo prenašajo dominacijo tradicionalno legitimnih ved: sociologija se kar naprej osvobaja (filozofije, psihologije), zgodovina pa mora dokazovati svoje prvo, vodilno mesto - nenadoma še zato, ker C. Lévi-Strauss naperi ost

---

[4] (Mille plateaux, Ed. de Minuit, 1980, str. 267 in passim.)

[5] J. Habermas, Geschichte und Evolution (zbornik), "Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus", Suhrkamp, Frankfurt/M, 1982, str. 200-285. - V pripravi je prevod dela o narativnosti: "Teorija zgodovinopisja" (zbornik tujih avtorjev), Krt. Ljubljana.

svoje opredelitve strukture zoper zgodovinarje, ki da ostajajo na ravni empiričnega, opazovalnega, ne zmorejo pa se dvigniti do modela in zato ne prodreti v globino družbene strukture. Razsvetljevalno poslanstvo po njegovem mnenju lahko odigra etnologija: obe vedi imata isti proučevalni predmet ("drugo"), iste cilje, celo isto metodo - razloček je med empirično znanostjo in med konceptualnim raziskovanjem.[6] Vendar pojmovanje strukture kot sistema diferenciranih razmerij, vpeljano v družbene vede l. 1949, z C. Lévi-Straussovo *Elementarno strukturo sorodstva* poslej obsede tudi historiografijo. Prva generacija analovcev, ki je še močno čutila dediščino Durkheima, Lévy-Bruhla in J. Piageta ter mode kolektivne psihologije, je še gojila vizijo o globalni zgodovini; Bloch, Febvre in Braudel so še častili totalizirajočo vlogo zgodovine, a njihov vzor, Marcel Mauss, je v svoji konstrukciji totalnega družbenega dejanja nudil spravo med popolnim, kompletnim in konkretnim. Braudel je z vzvišenim prezirom govoril o sociologiji, a z občudovanjem o etnologiji, zlasti v osebi C. Lévy-Straussa, vendar je eno in drugo počel s stališča Zgodovine, pisane z veliko začetnico in v ednini: "Treba je dobro razumeti, kaj pomeni nauk analovske šole: pomeni, da so vse družbene vede inkorporirane vanjo in postanejo pomožne vede."[7]

Kljub tej gospodstveni drži je vodila beseda v Braudelovem besednjaku "recipročno": zgodovini druge vede ne morejo škoditi, lahko se z njihovimi dognanji bogati in postane še trdnejše mesto "združevanja in sinteze". Dogaja se sicer določena etnologizacija historičnega diskurza, vendar se le-ta vse bolj pomika v smer zgodovinske antropologije, ki v marsikateri izdaji pomeni le navidezno disciplinarno ime za sicer poskus eklektičnega multidisciplinarnega obravnavanja. Tako poskuša prva generacija misliti ekonomijo s stališča antropologije, druga (zelo) pogojno, je prestavila težišče na družbeno, medtem ko se potem uveljavi zgodovina mentalitet. Integrativni značaj zgodovine mentalitete sijajno zajame vse, kar "ne totalizirajoče" zgodovinopisje vendarle hoče zajemati, saj je njena podlaga nezavedna raven socialnih praks, kolektivno mišljenje, avtomatizmi skupine ali dobe. Tako lahko *vse* postane predmet zgodovinopisja - norišnice, zapori, ženske, čarovnice in olimpijske igre - kar stimulativno vpliva na druge družbene vede, ki si dovolijo sprostiti fikcijo in imaginacijo.

Novo soočanje z vprašanjem razmerja med vedami, katerih predmet je družba, če tvegamo takšno poenostavite, se je seveda (spet enkrat!) začelo z epistemološkim prodorom (analovskim, foucaultovskim itd.), potem z določenim relativiziranjem "imperializma", s katerim je občasno ena veda obkladala drugo (enkrat je veljal očitek o imperializmu zgodovini, drugič sociologiji, še pogosteje socialni in politični zgodovini), kar je tudi v zvezi z določeno znanstveno, disciplinarno samozavestjo, ki ne prenese več upogibanja pred mitom interdisciplinarnega pristopa. Priznanje in dojetje dejstva, da obče zgodovine ni več, pa tudi ne obče sociologije in ne obče filozofije, da ni več možnosti za teleološko dojemanje zgodovinskega, prav v ničemer ni okrnilo večnih tez o sovplivih in konvergencah med vedami, in ne še bolj večnih pretenzij po univerzalnosti, kompleksnosti, ali, recimo še to, homogenizaciji, po komparativnem raziskovanju. Zato se soočanje ali določanje razmerja med družbenimi vedami produktivno lahko zastavlja

---

[6] C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, 1958, str. 24-25.)
[7] *Une lecon de l'histoire*, Château-Vallon, Artaud-Flammarion, 1986, str. 222).

le kot vprašanje, za katero in kakšno npr. zgodovino gre in za katero in kakšno npr. sociologijo.

Kakor je dovolj teoretskih razlogov, ki utemeljujejo razmišljanje o razmerju med zgodovino in sociologijo, pa je tudi nekaj praktičnih, čeprav za teoretsko rabo. Vprašanje možnosti, načina vrednosti in pomena uporabe sociologije v historiografiji oz. obratno se nam zastavlja pri konkretni raziskovalni nalogi[8], kjer se sicer neizpodbitno kaže eruditskost zgodovinopisja, toda tudi njegova historiografska konservativnost, in za sociologijo lahko zelo ploden pozitivizem, prav tako pa se razkriva tudi precejšnja enostranost historiografskih dosežkov, saj prevladujejo raziskave gospodarske in politične zgodovine, manjka pa nadvse pojasnjujoče zgodovine mentalitet, vsakdanjega življenja (v foucaultovskem smislu) ali morda kar kulturne zgodovine.

Kultura, ki jo v veliki meri sicer obvladuje historicizem, se je torej odrekla teleološkim pojmovanjem zgodovine, ki so s Comtom, Heglom in Marxom vladala v 19. stol. in z njim ali malo po njem odmrle, ko se je uveljavila misel, ki se odpoveduje slehernemu smislu ali absolutnemu končnemu cilju zgodovine, ki človeške dogodke (!) in izkušnje proučuje skozi procesnost njihovega nastajanja[9], skozi njihov zgodovinski značaj. Ko so humanistični in racionalistični ideali padli v pozabo oziroma v nemilost, je vso kulturo prežel občutek neustavljivega gibanja, katerega agresivna zakonitost je ena sama - razvoj. Uveljavljati se je začel ne historični, ampak historicistični značaj kulture. Avtorji, ki jih Hannah Arendt imenuje "razkrojevalce metafizične tradicije"[10] - Marx, Kierkegaard, Nietzche -, so zavrnili končnega in najvišjega "reprezentanta", vendar nikoli niso povsem opustili misli o možni in kolikor se da dokončni spravi neštetih zgodovinskih protislovij. Vse aporije poheglovskih filozofij so torej, vsemu navkljub, oznanjale ohranjanje nekega teoretskega, nehistoriziranega jedra, določenega teoretskega preostanka, ki ga ni mogoče iztrebiti, vendar pa je neodvisen od zgodovinskih dogajanj. Gre torej za metazgodovinski smisel, ki je zgodovini tuj, zunanji ali je nad njo; v določenem smislu prav ta teoretski preostanek legitimira in celo terja vstop (in delo) drugih ved v tradicionalno zgodovinske domene; dokazuje pa tudi pravzaprav metafizični značaj teh poskusov ukinitve metafizike.[11]

Precej nepomembno se zdi, če se strinjamo ali ne okrog vprašanja, ali je zgodovina to in ono prevzela, privzela, odvzela drugim vedam - njena znanstveno-strokovna "historična" samozavest ni v ničemer prizadeta in tudi ne njeno avtoritarno mesto med družbenimi vedami. Vendar pa je tako "od zunaj" kot po diskontinuiteti lastnega razvoja historiografija doživela pritisk, ki ga je uporabila kot izziv za samorefleksijo lastne analitične pozicije; skozi ta proces pa je izpostavila določeno mnenje o sebi, ki dopušča celo dvom v resnico zgodovine in sum v objektivnost zgodovinopisja. V postopku

---

[8] Raziskovalne naloga Zgodovina socialne misli na Slovenskem poteka na Inštitutu za marksistične študije ZRC SAZU in jo sofinancira Mestna raziskovalna skupnost Ljubljana. Zajema več monografskih študij, časovno pa obdobje 19. stoletja. Prav v sklopu raziskovalnih postopkov in rezultatov drugih ved, katerih predmet proučevanja je isti, bomo v nadaljevanju obravnavali še razmerje sociologije in filozofije ter kulturne (zlasti literarne misli) kot pač na Slovenskem dvojno vplivnih: kot oblikovalcev same socialne misli in kot njenih proučevalcev oz. interpretatorjev; posebej pa vpliv marksizma oz. socialističnih idej v določenih obdobjih.

[9] G. Duby, Intervju v Le Monde, 24. maj 1981.

[10] Hannah Arendt, Between Past and Future; cit. po ital. izdaji *Tra passato e futuro*, Vallechi, Firence, 1970, str. 47 in passim.

[11] Theodor Adorno je pravil, da je treba spremljati metafiziko v njenem padcu, vendar ne pri tem pasti v pozitivistični pragmatizem, ki ni nič manj hegemonističen kot dogmatizem. Obrambna linija pred obema je "protinapad na zmedo, ne da bi obnovili fronto". Za zdaj poteka obramba razuma skozi "mikrologije".

(Jean-Francois-Lyotard, *Dossier et Document du "Monde", novembre 1984).*

samoizpraševanja je v nekaterih inačicah sicer zavrnila uporabnost in potrebnost teoretizacij (npr. G. Duby: "Rekel bi, da se otepam vsake teoretizacije: se pravi, da sta marksizem in freudizem zame zelo učinkoviti orodji, ki ju uporabljam kot praktik, zakaj delati poskušam v empiričnem, brez lepih teorij."[12], vendar celo v teh je uporabila - in zelo uspešno - npr. "epistemološke mutacije" v diskontinuumu zgodovinske procesnosti, (postale so oporna točka in ne več ovira historične analize), ali npr. v statusu dokumenta, ki se je zgodila, ko se je zgodovinar odrekel težnji po rekonstrukciji kontinuitete - globalne, obče, trdne, trajne ali dolgotrajne - v korist "naključnih" razlik, mejnih situacij, prelomnih okoliščih, marginalnosti, banalnosti, vsakdanjosti. Znotraj idej (ki jo velik del francoske - in siceršnje - nove zgodovine šteje za zanemarjeno področje zgodovinopisja) je prav foucaultovske epistemološka mutacija proizvedla ne samo drugačne, ampak prav nasprotne učinke glede na učinke, ki jih je imela znotraj "splošne" zgodovine.

Spet se pokaže, da mora (vsaka) veda učvrstiti svojo samozavest, avtohtonost in avtonomnost, da se sploh lahko tudi problematizira, ne da bi se počutila ogroženo in ne da bi se ji bilo treba po znanstveno pokritje zatekati k inter- in multi-disciplinarnosti. Ko Paul Vayne opredeljuje zgodovino in sociologijo, pravi tudi: "Posledica nezaobrnjenega razmerja je paradoksna trma, ki so si jo vtepli v glavo sociologi; če kdo od njih hoče proučevati družbo ali kulturo, se bo spontano obrnil k sodobnemu aktualnemu svetu. Ne samo, da bi se velik del sociologije v resnici moral imenovati sodobna socialna zgodovina, ampak še več, teoretska sociologija vse bolj išče svoje gradivo v sedanjosti."[13] Zato je veliko razlogov, vendar je med poglavitnimi prav začetna teoretska ambicija sociologije: v njenih očeh je vse, kar bi utegnilo biti okuženo z duhom preteklosti, že dokaz historične "ideologije". Jean-Claude Passeron pa npr. opozarja, da bodo sociologi, ki se prepogosto obračajo k preteklosti, navsezadnje izgubili svojo formalno svojskost in opazili, da sta zgodovina in sociologija, vsaj danes, epistemološko neločjivi.[14] Sicer pa je sedanjost kot zgodovinski problem videl že Luckács v *Zgodovini in razredni zavesti*, tako da vprašanje ni novo, se pa kot posebej aktualno zastavlja ob današnjih sociologijah in zgodovinah vsakdanjega življenja, ki upoštevajo tudi Veynovo razlikovanje med "govoriti resnico" in med "resnico stvari": ni resnice stvari, mogoče pa je resnico povedati. Kolikor s tem razpira vprašanje o tem, kaj je v zgodovini resnica in kaj fikcija, ali o tem, kolikšna je teža in zgodovinsko-prihodnji učinek povednosti, toliko tudi zaplete verjetje v zgodovino in zgodovinopisje, še zlasti, ko resolutno pribije, da v zgodovini ni racionalnosti, ampak naletimo samo na inventivnost.[15]

Morda lahko zveni navedeno samopojasnjevanje tudi kot "opravičilo" zgodovinski bratovščini, ki je stežka pristajala na takšne vnešene teoretizacije, ki so - morda tudi zato - predstavljene kot orodje, morda je v njem čutiti ostanek nelagodja, ki ga je historiografija občutila, ker so t.im "teoretizacije" pač vselej proizvedle nove in predvsem več dvoumnosti, nečesa ne-empiričnega, kar je nekako med hiperracionalizmom in ne- (ali pod-) racionalnostjo - to pa je seveda nujni iztek refleksije, ki je prelomila z očitnostmi, se izmaknila fascinaciji dogodkov in interpretaciji, pozitivnemu, vulgarno rečeno. Se pravi, izzvala in doživela je prestop z

---

12 G. Duby, Intervju v Le Monde, 24. maj 1981.
13 Paul Veyne, "Zgodovina in sociologija" v: Philosophie et histoire, Centre George Pompidou, Pariz, 1987, str. 20-21).
14 gl. v Histoire et Sociologie, Pariz, Editions du CNRS, 1986, str. 195.
15 Paul Veyne, Entretiens avec Le Monde, Le Monde, Paris, 1984, str. 192.

ravni dejstev in dogodkov na raven pripovedi, celo fikcije itd., ko je bila oropana očitnosti in se je začela bolj samorazumevati kot produkcija smisla in manj kot posredovanje podatkov. Nemara bi lahko v takšni in podobnih izjavah zlasti prve generacije analovcev odkrivali tudi določen resentiment dolžnega spoštovanja in upravičene očaranosti nad sijajnim tradiconalnim eklekticizmom (seveda pozitivno mišljenim; takšen je erudicija), ki je bil še možen in ni priznaval ne potrebe ne upravičenosti teoretizacij.

Razmišljanje ali zgolj pregledno razčiščevanje zgodovine sociološke oz. družboslovne misli na sploh na Slovenskem v njenih tridesetih institucionaliziranih letih se mora izvzeti iz histerično dogajajočih se družbenih procesov in se dvigniti nad njih evforično doživljanje, ker je za znanstveno delo nevarna omama in povzroča prenagljene interpretacije. To velja tudi za presojo sprememb v družboslovju in v njegovem odnosu do politike. Tudi najbolj groba delitev sociologije na Slovenskem - na bolj teoretsko in bolj empirično, ali na sociologijo, ki sebe bolj opredeljuje kot družboslovno disciplino in drugo, ki se ima za bolj humanistično (pri nas se reče tudi "kulturno"), bi zahtevala, da jo utemeljimo v okviru revizij, ki jih je opravila (ali so jih na njej opravili) tako v razmerju do drugih ved, kot do opredelitve svoje znanstvenosti in do ideologije oz. politike. Nobena zvrst ni odvezana teh vezi; nič bolj druge kot marksistična. Nadaljevanje takšne ali podobne analize, vplivov in odvisnosti vloge in "koristnosti" različnih sociologij v obdobju različnih "politik" razkriva objektivna zgodovinska prehodna obdobja družboslovja. Vprašanja, ki se, med mnogimi, zastavljajo, so tudi: Koliko so se te ali one posebne sociologije uspešno in razmeroma hitro uveljavile prav zato ali tudi zato, ker so bile družbenopolitično iskane, ker so dajale pričakovane odgovore, ker so bile v režimskem smislu konjukturne? Koliko je morda odpor do vpliva prevladujoče paradigme - marksistične - prispeval k nastanku katere od bolj empiričnih usmeritev, saj je bilo - v začetku empiričnih metodoloških raziskav - mogoče misliti, na eni strani, da na to področje marksistični vpliv le ne seže tako globoko kot v "teorijo", na drugi strani pa je "ideologija" verjela, da z empiričnimi metodami in tehnikami ne prihaja tudi "tuja" ideologija? Koliko sam obstoj socializma predpostavlja "svoje" družboslovje in koliko so novonastale (pozneje kot sociologija nastale) vede "razbremenile" sociologijo vloge prve violine med režimu koristnimi vedami? Koliko bo družboslovje priznalo, da je v še takšnem, celo nestrankarskem pluralizmu - vedno odvisno, le da je izbira in odločitev bolj na njegovi strani?

Koncepcija kibernetizacije raziskovanja in upravljanja

JOŽE VEBER

PROBLEMATIKA KONCEPCIJE KIBERNETIZACIJE

Problematika obravnavane koncepcije kibernetizacije[1] je zelo kompleksna, ker je povezana s splošno problematiko znanosti. Velika specializacija znanosti, strukturiranost po znanstvenih področjih in smereh, indoktrinacija, eklekticizem, kvantitativna rast in njeni nedialektični oziroma metafizični principi: abstraktnost, nepolarnost, nepovezanost, nespremenljivost in nedoločenost preprečujejo sistematizacijo, modeliranje in algoritmiziranje znanosti.

Rešitev problema kibernetizacije temelji na sodobni znanosti polarnih dialektičnih principih: polarnosti, strukturiranosti, sistematiziranosti, kompleksnosti in izpopolnjivosti.

Koncepcija kibernitizacije je interdisciplinarna, ker temelji predvsem na sistematizaciji splošnih znanstvenih disciplin: splošne dialektike, dialektične logike ter splošne kibernetike, s pomočjo katerih se sistematizirajo, modelirajo in algoritimizirajo druga znanstvena področja.

Izhodišče koncepcije je sistematizacija (dialektičnih) kategorij po nekaterih bistvenih kategorijah , katera omogoča sistematizacijo podkategorij in drugega znanja. Zato je koncepcija kibernetizacije tesno povezana z drugimi znanstvenimi področji, predvsem pa z modelom kibernetskega sistema kot vmesnim področjem.

Koncepcija kibernetizacije ni neka nova konstrukcija, ampak temelji na načinu mišljenja človeka. Miselni oziroma spoznavni procesi se sistematizirajo s pomočjo kompleksa kategorij kot njihove splošne medsebojne povezanosti in drugih splošnih kategorialnih modelov tudi zato, ker so ti modeli splošni, strukturirani in izpopolnljivi.

Kljub relativno enostavnemu bistvu koncepcije - uporabi sistema kategorij za raziskovanje - je koncepcija težavna za razumevanje, ker zahteva izpopolnitev enostavnih običajno pojmovanih kategorij in podkategorij v kompleksne kategorije in podkategorije na podlagi spoznanja njihovih medsebojnih relacij.

---

[1] Jože Veber: Misleči stroj. Organizacija in kadri, Kranj, 1974, št. 2, str. 79-83.
Jože Veber: Uresničitev mislečega stroja. Organizacija in kadri, Kranj, 1974, št. 3, str. 187-205.
Jože Veber: Koncepcija delovanja mislečega stroja. Organizacija in kadri, Kranj,1974, št. 5, str. 367-379.
Jože Veber: Model kibernetskega sistema. Organizacija in kadri, Kranj, 1974, št. 6, str. 463-474.
Jože Veber: Izvima zamisel mislečega stroja. Organizacija in kadri, Kranj, 1975, št. 1, str. 41-48.
Jože Veber: Od dialektike do mislečega stroja. Organizacija in kadri, Kranj, 1975, št. 9, str. 757-765.
Jože Veber: Kibernitizacija poslovnih sistemov. Organizacija in kadri, Kranj, 1979, št. 1, str. 39-48.

Koncepcija kibernetizacije je na kratko podana v naslednjih točkah:
- pojem kategorija,
- osnove koncepcije kibernetizacije,
- bistveni izsledki, na katerih temelji koncepcija kibernetizacije,
- dialektična logika,
- upoštevanje lastnosti računalnikov in možnosti njihove uporabe.

POJEM KATEGORIJA

Za razumevanje koncepcije kibernetizacije je bistveno poznavanje vsebine pojma kategorija. Pojasniti ga skušajmo z naslednjimi definicijami:

"Kategorije v filozofiji so osnovni pojmi, ki izražajo najbolj splošne in bistvene lastnosti, strani, odnose dejanskih pojavov in znanja."[2]

"Kategorije in podkategorije so najsplošnejši miselni izrazi najsplošnejših momentov stvarnosti, ki se križajo v vsakem posamezno-kompleksnem pojavu."[3]

"Dialektične kategorije so najsplošnejši pojmi, ki opredeljujejo najsplošnejše zveze različnih strani objektivnega sveta in kot take vsebujejo, izražajo v skrajšani obliki tudi same dialektične zakonitosti."[4]

"Kategorije v filozofiji so vrste pojmov, ki izražajo najsplošnejše oblike, odnose ali zakone realnosti in lahko vključujejo vse druge pojme."[5]

"Kategorije v filozofiji so pojmi, ki izražajo najsplošnejšo lastnost vse stvarnosti."[6]

Kategorije so torej najsplošnejši in osnovni pojmi, zakonitosti, določbe in modeli objektivne stvarnosti in človeškega mišljenja. Kategorije so tudi elementarne karakteristike, strukture, procesi, relacije in eksistence stvarnosti.

Kategorije imajo svoje nujne zveze - podkategorije in podrejene kategorije posebnih znanstvenih področij.

Kategorije so vsebinsko zelo bogate, ker je vsaka kategorija s svojega vidika povezana in strukturirana z drugimi kategorijami in s stvarnostjo. Kategorije so se razvile v zgodovinskem procesu spoznavanja stvarnosti. Dialektični razvoj stvarnosti in kategorij sta v medsebojni odvisnosti. Posledica je izpopolnjevanje vsebine in povečevanje števila kategorij.

Spoznavanje bistva kategorij je spoznavanje njihove medsebojne povezanosti v obliki kompleksa kategorij, ki je najsplošnejši model in algoritem za spoznavanje pojavov pa tudi kategorij.

Splošne karakteristike kategorij so predvsem: polarnost, splošna povezanost med seboj in posameznimi pojavi, splošna sestavljivost in medsebojna strukturiranost, neomejena izpopolnjivost, vsebinska podobnost, možnost dedukcije in možnost postavljanja hipotez.

---

[2] Filozofski slovar. Izdanje trete, Moskva, Izdajatelstvo političeskoj literaturi, 1972.
[3] Vojan Rus: Dialektika človeka, misli in sveta. Državna založba Slovenije, Ljubljana, str. 118.
[4] Boris Majer, po Vlado Sruk: Filozofsko izrazje in repetitorij. Pomurska založba, 1980.
[5] France Verbinc: Slovar tujk. Cankarjeva založba v Ljubljani, 1968.
[6] Slovar slovenskega knjižnega jezika. Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1975.

Kategorije obravnava predvsem filozofska literatura s področja dialektike. Spoznanja o kategorijah so se predvsem od Aristotela in Platona preko Kanta, Hegla, Marxa, Engelsa in Lenina razvijala do spoznanj sodobnih marksistov.

Pri sestavljanju sistema kategorij so bile predvsem upoštevane kategorije, ki so jih v svojih delih obravnavali Hegel[7], Lenin[8], Vojan Rus[9], Andrija Stojković[10,11] in Bogdan Šešić[11].

OSNOVE KONCEPCIJE KIBERNETIZACIJE

Koncepcija kibernetizacije temelji na sestavljanju posebnih modelov proučevanega področja s pomočjo splošnih modelov. Izhodiščni model je model pojava, problema, kategorije v obliki kompleksa kategorij, sistematiziranega[12] predvsem po bistvenih kategorijah: polarnosti, primarnosti za spoznavanje, splošnosti, podobnosti in po povezanosti s kategorijami - karakteristiko, strukturo, procesom, relacijo in eksistenco, ki označujejo posamezne strani pojavov (tabela na str. 405).

Kompleks kategorij v obliki informacijskih procesov med polarnimi kategorijami je kompleks raziskovalnih metod. Povezava splošnega in posebnega, najsplošnejšega znanja in posebne prakse je piramida znanja[13] s kompleksom kategorij na vrhu (shema na str. 406).

Konkreten problem in znanstveno področje modeliramo tako, da nanj deduciramo splošne kategorialne modele. Tako razvijamo tudi model kibernetskega sistema in njegove kategorije, predvsem raziskovalne principe, kriterije, metode in absolutizacije.

Omenjeni splošni modeli so splošni modeli procesa raziskovanja in upravljanja ter jih je možno, kot tudi iz njih deducirane posebne modele, algoritmizirati in procesirati z računalnikom.

Z dedukcijo zamišljenega kompleksnega modela kibernetskega sistema modeliramo posebne kibernetske sisteme, kot je npr. poslovni sistem. Na podlagi sistematizacije splošnih dialektičnih in kibernetskih kategorij torej sistematiziramo in strukturiramo[14] kategorije posebnega znanstvenega področja in proučevanega problema.

---

7 G.V. F. Hegel: Nauka logike. I., II., III. deo, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1976-79.

8 V.J.Lenjin: Filosofske sveske. Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1976, str. 201-202.

9 Delo, citirano pod opombo 3: na str. 207-211.

10 Andrija Stojković: Osnovi marksistične filozofije - Uvod u probleme dijalektičkog materijalizma. Novinska ustanova službeni list SFRJ, Beograd, 1973, str. 59-93.

11 Andrija Stojković, Bogdan Šešić: Dijalektički materijalizam. Naučna knjiga, Beograd, 1967, str. 111-365.

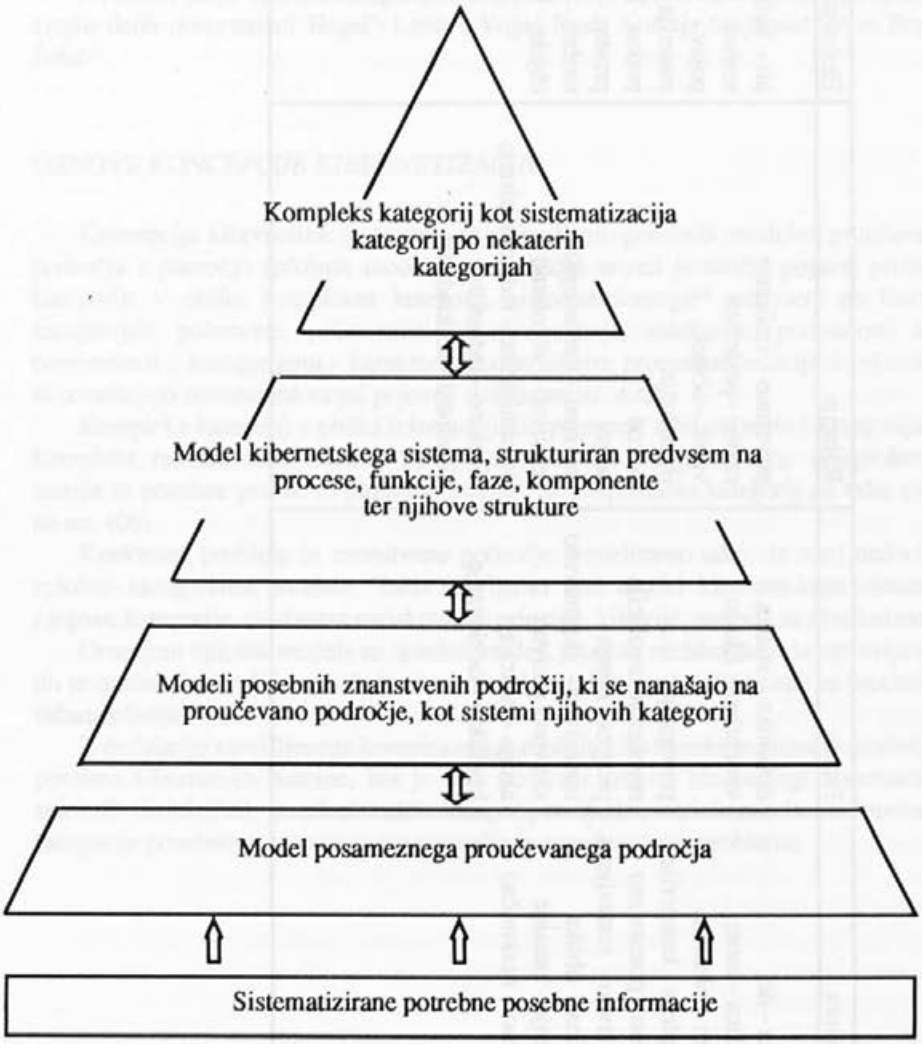
12 Delo, citirano pod opombo 3: na str. 74-117 je poudarjen pomen sistematizacije kategorij po polarnosti oziroma po samih objektivnih strukturah kot ene izmed bistvenih metod razvoja kategorij, ki ima za posledico njihovo kompeksnost.

13 Delo, citirano pod opombo 3: na str. 83-207 obravnava posamezne vidike piramide znanja: sistem kategorij, mnogotemo razčlenjenost kategorij in podkategorij, ravni posploševanja in dedukcije, hipotetično širjenje kategorij na neznana dejstva.

14 "Razločitev enotnega in spoznavanje njegovih protislovnih delov...je ... bistvo dialektike." Citirano delo pod opombo 8, str. 341.

NEPOPOLN KOMPLEKS KATEGORIJ

Karaketristika	Struktura	Proces	Relacija	Eksistenca
splošno - posebno abstraktno - konkretno istovetno - različno podobno - enotno - nasprotno - polarno - protislovno - antagonistično kvaliteta- kvantiteta nujno - slučajno verjetno - zakonitost - izjema bistvo - osnovno - pomožno pozitivno - negativno	celota - del množica - enota sistem - element kompleks - kategorija skupno - posamezno enostavno - sestavljeno vsebina - oblika notranje - zunanje končno - neskončno	dinamika - statika variabilno - fiksno preseganje revolucija - evolucija progres - regres intenzivno - ekstenzivno aktivno - pasivno akcija - reakcija konflikt - sodelovanje	povezano - izolirano razlog - posledica vzrok - učinek interakcija povod pogoj odvisno - samostojno relativno - absolutno determinirano - indeterminirano direktno - indirektno skladnost - neskladnost	bit - nebit realno - pojav - materija - ideja praksa - teorija prostor - čas možno - dejansko objekt - subjekt



PIRAMIDA ZNANJA KOT MODEL KIBERNETIZACIJE RAZISKOVANJA IN UPRAVLJANJA

BISTEVNI IZSLEDKI, NA KATERIH TEMELJI KONCEPCIJA KIBERNETIZACIJE

Bistveni izsledki, na katerih temelji koncepcija kibernetizacije, so naslednji:

- modeliranje kompleksa kategorij s pomočjo sistematizacije kategorij po nekaterih kategorijah,
- spoznanje medkategorialnih relacij iz kompleksa kategorij,
- dedukcija kompleksa kategorij na piramido znanja, ki povezuje kompleks kategorij s konkretno prakso,
- dedukcija kompleksa kategorij na model kibernetskega sistema in njegove kategorije, npr. na raziskovalne principe, kriterije, metode in absolutizacije,
- uporaba piramide znanja za kibernetizacijo raziskovanja in upravljanja proučevanega področja.

DIALEKTIČNA LOGIKA

Uporabljena raziskovalna metodologija v obliki kategorialnih modelov, ki omogoča kibernetizacijo, je dialektična logika.

Dialektična logika je na splošni ravni analogna dialektiki, ker je njun model sistem kategorij in podkategorij. Dialektika in dialektična logika sta tesno povezani, se vsebujeta in izpopolnjujeta. Dialektika je najbolj splošno znanstveno področje, dialektična logika pa njegova uporaba pri spoznavanju. Dialektična logika je bistven del spoznavne teorije in najsplošnejša raziskovalna metodologija.

Pri raziskovanju s pomočjo dialektične logike izhajamo iz kompleksa kategorij, ki ga na podlagi piramide znanja kompleksno deduciramo preko modela kibernetskega sistema na proučevano področje. Polarna pot - kompleksna indukcija, pa je spoznanje same dialektike in dialektične logike v obliki splošnih kategorialnih modelov.

Pravila nedialektične oziroma metafizične logike in dialektične logike se razlikujejo. Raziskovalne metode nedialektične logike temeljijo na principih nepolarnosti, ločenosti, enostavnosti, enostavne strukturiranosti, neizpopolnljivosti, medtem ko raziskovalne metode dialektične logike temeljijo na nasprotnih principih polarnosti, povezanosti, kompleksnosti, mnogostranske strukturiranosti in neomejene izpopolnljivosti.

Tako je npr. definiranje kategorij in podkategorij na podlagi dialektične logike njihovo medsebojno relacijsko določanje, oziroma določanje mesta kategorij in podkategorij v njihovem kompleksu. Z določanjem povezav posamezne kategorije in podkategorije z drugimi kategorijami in podkategorijami bolj spoznamo njihovo bistvo kot z običajno enostavno definicijo, ki absolutizira njihovo zvezo s posameznimi kategorijami in podkategorijami in tako osiromaši njihovo vsebino. Kategorije in podkategorije torej definiramo s splošnimi kategorialnimi modeli, tako da jih v njih situiramo. Podobno definiramo tudi druge pojme.

Principi dialektično - logičnega strukturiranja, ki dopolnjujejo principe metafizično - logičnega strukturiranja, so npr.:

- polarizacija kot izhodišče strukturiranja,
- strukturiranje z dedukcijo kompleksa kategorij in njegovih polarnih kategorij kot elementarnih struktur ter strukturiranje z dedukcijo drugih splošnih kategorialnih modelov,

- hierarhično strukturiranje glede na bistvene kategorije oziroma strukture,
- kompleksno in interdisciplinarno strukturiranje,
- medsebojno strukturiranje struktur proučevanega področja,
- neomejeno strukturiranje s splošnimi in posebnimi strukturami in
- upoštevanje dialektike posameznih struktur.

Model kompleksne indukcije in kompleksne dedukcije pojmov je piramida znanja, ki povezuje tudi druge kategorialne modele.

Posamezne raziskovalne metode so v dialektični logiki kompleksne in izpopolnljive, ker so tesno povezane in strukturirane s splošnimi kategorialnimi modeli.

Dialektična logika je kot operacionalizacija sistema oziroma kompleksa kategorij in podkategorij splošni model in algoritem procesa raziskovanja in procesa upravljanja.

Znanstvena pravilnost podane koncepcije dialektične logike izhaja predvsem iz dialektičnih karakteristik kategorij, ki se deloma prenesejo na splošne kategorialne modele in iz njih izdelane posebne modele proučevanih področij.

UPOŠTEVANJE LASTNOSTI RAČUNALNIKOV IN MOŽNOSTI NJIHOVE UPORABE

Računalnik bi uporabili za kibernetizacijo raziskovanja in upravljanja tako, da bi vanj vnesli splošne kategorialne modele in s proučevanimi področji povezana, s pomočjo dedukcije splošnih kategorialnih modelov sistematizirana posebna znanstvena področja. Potem ko bi bilo v računalnik vloženo v obliki modelov splošno in potrebno posebno teoretično znanje, bi mu bilo treba le še s pomočjo teh modelov posredovati sistematizirane potrebne posebne informacije. Računalnik bi na podlagi enostavnih logičnih operacij, ki jih zmore, ter splošnih in posebnih modelov, vključno s posebnimi raziskovalnimi metodami posameznih znanstvenih področij in urejenih potrebnih posebnih informacij deduciral, kombiniral, kompletiral itd. neomejeno izpopolnjive modele proučevanih področij do tiste stopnje, ko bi bili zadani problemi zadovoljivo rešeni.

ARGUMENTI IN MNENJA ZA DOKAZOVANJE PRAVILNOSTI KONCEPCIJE KIBERNETIZACIJE

Pravilnost koncepcije kibernetizacije utemeljujemo z naslednjimi argumenti in mnenji:
- splošni modeli mišljenja človeka omogočajo kibernetizacijo,
- pot do koncepcije kibernetizacije,
- skladnost osnovnih stališč koncepcije kibernetizacije z deli naših marksistov,
- splošni kategorialni modeli omogočajo logično atomizacijo informacij in s tem kibernetizacijo,
- model poslovnega sistema, kot primer uporabe koncepcije kibernetizacije,
- primer kibernetizacije raziskovanja matematike,
- nasprotje med koncepcijo kibernetizacije in sodobno znanostjo.

SPLOŠNI MODELI MIŠLJENJA ČLOVEKA OMOGOČAJO KIBERNETIZACIJO

Splošni kategorialni modeli: piramida znanja, kompleks kategorij in model kibernetskega sistema so zaradi svoje splošnosti tudi modeli mišljenja. To v nekem smislu potrjuje "Kellyjeva teorija osebnih konstruktov - modelov (1955), ki je najbolj izdelana spoznavna teorija osebnosti. Po njej se ljudje razlikujejo med seboj v konstruiranju pojavov. Vsakdo razvije svoj značilen konstrukcijski sistem, v katerem so konstrukti v hierarhičnih odnosih. Posameznikov konstrukcijski sistem je sestavljen iz končnega števila dihotomnih konstruktov. Vsak konstrukt je primeren le za predvidevanje omejenega števila pojavov. Posameznikov konstrukcijski sistem se z izkušnjami razvija in spreminja."[15]

Elementarne relacije miselnih modelov so asociacije (miselne zveze). Asociacije med pojmi določajo polarne kategorije. To lahko ugotovimo tako, da na stimulativno besedo iščemo odgovor (npr. oče - sin, tema - svetloba, sadje - jabolko).[16]

"Mišljenje kot povezovanje asociativnih elementov obravnava asociativna teorija mišljenja, ki jo v novejšem času oživlja in dopolnjuje Medenick.[17] Njegova asociativna teorija ustvarjalnosti (1964) pravi, da ni ustvarjalnost nič drugega kot spajanje asociativnih elementov na manj običajen način."[18]

V besednem opisu, ki ga uporabljamo v mišljenju poleg predstav in modelov, kombiniramo pojme podobno kot pri uporabi modelov, torej na podlagi sistema kategorij, podkategorij in drugih pojmov.

Kategorije v semantiki sistematizirajo podkategorije in druge pojme, v sintaksi pa določajo njene strukture.

Proces mišljenja je zelo kompleksen in ga ne določa samo dialektična logika, ampak je odvisen tudi od nekaterih psiholoških kategorij, npr.: čustev, motivacije, intuicije, socioloških ter drugih kategorij okolja.

POT DO KONCEPCIJE KIBERNETIZACIJE

Pot do koncepcije kibernetizacije vodi iz posameznih kompleksnejših znanstvenih področij in posameznih kategorij. Do obravnavane koncepcije sem prišel pri izdelavi modela poslovnega sistema, ko sem sistematiziral splošnejše pojme, ki ga strukturirajo. Takšno indukcijo na splošne kategorijalne modele je možno izvesti iz posameznih kompleksnejših znanstvenih področij in posameznih kategorij.

---

15 Vid Pečjak: Psihologija spoznanja. Druga, popravljena in dopolnjena izdaja, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1977, str. 478.
16 Delo, citirano pod opombo 15, str. 190-192.
17 Delo, citirano pod opombo 15, str. 395.
18 Delo, citirano pod opombo 15, str. 382.

SKLADNOST OSNOVNIH STALIŠČ KONCEPCIJE KIBERNETIZACIJE Z DELI NAŠIH MARKSISTOV

Osnovna stališča koncepcije se ujemajo s stališči v delih naših marksistov, npr. Vojana Rusa, Andrije Stojkovića, Bogdana Šešića.[19]

Vojan Rus v svoji knjigi "Dialektika človeka, misli in sveta"[20], ki je eno naših najpomembnejših del o dialektiki, trdi:

- da se vsaka kategorija na poseben način prepleta, omejuje in določa z vsako drugo kategorijo,
- da je z analizo odnosov kategorij možno neprestano preciziranje, razčlenjevanje in možna neprestana bogatitev vsake kategorije,
- "tablica kategorij" nikoli ne more biti zaprt, ampak vedno samo odprt sistem, sposoben vključiti vse nove kategorije,
- vsebina vsake kategorije je potencialno mnogotero razčlenjena. Vse kategorije vsebujejo potencialno ne samo različna, ampak tudi logično nasprotna in polarna določila - podkategorije.
- Kompleksnost najsplošnejše vsebine vsake kategorije nastaja spričo prepletanja vsake kategorije z vsako drugo kategorijo in se izraža s tem, da so kategorije predikati ena drugi.
- Notranja polarnost vseh kategorij in podkategorij je neposreden pogoj in vzrok, da so kategorije enotne in koherentne smiselne celote.
- Polarno prepletanje vsake kategorije in podkategorije s sebi nasprotnimi kategorijami (podkategorijami) je kompleksno, razčlenjeno in niansirano v mnogih najsplošnejših smereh in presekih, in to mnogoterno polarnost omogočajo druge kategorije in tudi njihove lastne podkategorije.
- Kategorije kot izraz najsplošnejše strukture sveta so najsplošnejši, spremenljivi in med seboj prepleteni pojmi, od katerih ima vsak potencialno bogato razčlenjeno, protislovno in relativno precizno vsebino.

SPLOŠNI KATEGORIALNI MODELI OMOGOČAJO LOGIČNO ATOMIZACIJO INFORMACIJ IN S TEM KIBERNETIZACIJO

Na misel o logični analizi znanja na elemente, atome, so prišli že filozofi: Platon, Leibnitz, Hume, Russel in Wittgenstein, a rešitve tega problema niso našli. Hubert Dreyfus[21], sklicujoč se na Merlau-Pontyja, Heideggra in Wittgensteina, trdi, da strukturiranje znanja na niz elementov, oziroma njegova atomizacija, ki bi omogočila algoritmiziranje znanja, ni mogoča, ker da je že predpostavka o tej možnosti napačna. Verjetno pa Dreyfus ni upošteval dejstva, da rešitev problema atomizacije, oziroma

---

[19] Delo, citirano pod opombo 3.
Vojan Rus: "Izvirna marksistična dialektika - s pogledom na Heglovo in Kantovo filozofijo". Cankarjeva založba, Ljubljana, 1978.
Delo, citirano pod opombo 10.
Delo, citirano pod opombo 11.
[20] Delo, citirano pod opombo 3, str. 206-212.
[21] Hubert Dreyfus: Šta računari ne mogu - Kritika veštačke inteligencije. Nolit, Beograd, 1977, str. 191-218.

pravilneje, neomejenega strukturiranja, modeliranja in algorimiziranja znanja ter s tem kibernetizacije raziskovanja in upravljanja omogočajo kategorije in njihovi kompleksni modeli.[22]

MODEL POSLOVNEGA SISTEMA[23] KOT PRIMER UPORABE KONCEPCIJE KIBERNETIZACIJE

Primer uporabe koncepcije kibernetizacije je model poslovnega sistema, ki je deduciran iz modela kibernetskega sistema, ta pa iz kompleksa kategorij. Poslovni sistem strukturira na poseben način tudi posebna struktura kibernetskega sistema po svojih procesih, funkcijah, fazah, komponentah ter njihovih strukturah in kombinacijah le-teh. Kompleksna struktura poslovnega sistema se ponovi v nekaterih pomembnejših splošnejših upravljalnih poslovnih metodah. Model poslovnega sistema je na podlagi troplastne oziroma mnogoplastne piramide znanja s kompleksom kategorij na vrhu, pod njim z modelom kibernetskega sistema in na dnu z modelom poslovnega sistema neomejeno strukturiran in izpopolnjiv model. Model lahko algoritmiziramo in procesiramo z računalnikom. Na podlagi analognega modeliranja posameznih znanstvenih področij, ki se nanašajo na poslovni sistem pa je mogoča kibernetizacija poslovnih sistemov.[24]

PRIMER KIBERNETIZACIJE RAZISKOVANJA MATEMATIKE

Podoben obravnavani koncepciji kibernetizacije je poskus kibernetizacije hevrističnega raziskovanja matematike Douglasa Lenata.[25]

Ta koncepcija kibernetizacije raziskovanja matematike temelji na sistemu iz okoli 100 kategorij dialektike, kategorij in metod matematike, logike in informatike ter na kombinacijah njihovih modelov in podmodelov ter na okoli 250 hevrističnih pravilih. Avtomatizacija raziskovanja matematike z računalnikom je imela delne praktične uspehe.

Domnevamo pa lahko: če bi uporabili kot splošne modele kompleks kategorij in model kibernetskega sistema ter njihove kompleksne dedukcije na matematiko, logiko in informatiko, da bi bili rezultati kibernetskega raziskovanja matematike še boljši, posebej še, ker lahko postavimo hipotezo, da bi se obravnavana metoda kibernetizacije raziskovanja matematike izpopolnila v univerzalno matematično metodo.

---

[22] Vojan Rus v delu, citiranem pod opombo 3, na str. 83 trdi, da pridemo s postopno dedukcijo kategorij na posamezno do enostavnih "atomskih dejstev".

[23] Jože Veber: Reguliran poslovni sistem. Organizacija in kadri, Kranj, 1974, št. 8, str. 617-628.
Jože Veber: Modeli reguliranih poslovnih funkcij. Organizacija in kadri, Kranj, 1976, št. 4, str. 343-350.
Jože Veber, Regulacijske poslovne funkcije. Organizacija in kadri, Kranj, 1975, št. 3, str. 249-264.

[24] Jože Veber: Kibernetizacija poslovnih sistemov. Organizacija in kadri, Kranj, 1979, št. 1, str. 39-48.

[25] Douglas Lenat: AM: An Artificial Intelligence Approach to Discovery in Mathematics as Heuristics Search. Computer Science Department - Stanford University, 1976.

PROTISLOVJE MED KONCEPCIJO KIBERNETIZACIJE IN SODOBNO ZNANOSTJO

Koncepcija kibernetizacije, ki temelji na povezavi sistematizirane splošne dialektike z drugimi znanstvenimi področji, kot npr.: z dialektično logiko, s kibernetskim in v posebnem primeru s poslovnim sistemom, in je njeno težišče pri vrhu piramide znanja, je v protislovju z deduktivistično sodobno znanostjo. Karakteristike koncepcije kibernetizacije so predvsem za spoznavanje primarne kategorije v posameznih parih polarnih kategorij, kot so npr.: splošnost, povezanost, spremenljivost, polarnost, strukturiranost, kompleksnost, objektivnost, karakteristike sodobne znanosti pa so njihove polarnosti. Pogoj za razumevanje koncepcije kibernetizacije je preseganje tega protislovja na podlagi polariziranja stališč do znanosti.

Specializacija znanstvenih disciplin in idejna diferenciacija, ki pogosto temeljita na eklektični in deskriptivni metodi, sta značilni za razvoj znanosti in imata za posledico, da se hitreje povečuje kvantiteta znanja kot njegova kvaliteta. Problem ekstenzivnega širjenja znanja se odraža v piramidi znanja tako, da se hitreje razvijajo znanstvena področja pri dnu piramide, kot znanstvenega področja pri njenem vrhu in da niso med seboj povezana. Posledica je, da je znanje difuzno in polno ponavljanj in praznin.

Preusmeritev dosedanjega pretežno ekstenzivnega razvoja znanosti v bolj intenziven in konvergenten razvoj omogoča sistematiziranje znanstvenih področij z dedukcijo splošnih kategorialnih modelov, rezultat tega pa naj bi bila sinteza znanja v piramido znanja. Piramida pa služi kot splošen algoritem za kibernetizacijo raziskovanja znanosti in prakse.

SKLEP

Koncepcijo kibernetizacije smo obravnavali v zvezi s posameznimi znanstvenimi področji in z različnih vidikov z namenom, da potrdimo njeno pravilnost. Koncepcija kibernetizacije temelji na operacionalizirani dialektiki oziroma dialektični logiki kot uporabi sistema kategorij za sistematizacijo drugih znanstvenih področij. Učinkovitost koncepcije kibernetizacije je posledica spoznanja v kategorijah sintetiziranega znanja s pomočjo spoznanja relacij med kategorijami, podkategorijami in drugimi pojmi.

Argument za pravilnost koncepcije kibernetizacije so predvsem dialektične karakteristike njenih kategorialnih modelov: splošnost, polarnost, strukturiranost, sistematiziranost, kompleksnost, povezanost, izpopolnljivost in določenost.

Ljudje mislijo predvsem s pomočjo kompleksa kategorij in drugih splošnih kategorialnih modelov. Ker splošni kategorialni modeli sistematizirajo in optimizirajo način mišljenja, lahko pričakujemo kot posledico uporabe njihovih principov tudi izpopolnitev procesa spoznavanja, predvsem pa raziskovanja in izobraževanja.

Pogoj za uresničitev koncepcije kibernetizacije je sistematizacija s pomočjo splošnih kategorialnih modelov posameznih proučevanih področij in posebnih znanstvenih področij, ki se nanje nanašajo.

Obravnavana splošna metodologija predvsem v obliki splošnih kategorialnih modelov pa ne bi nadomestila posebnih metod posameznih znanstvenih področij, ampak bi te metode sistematizirala, skoncentrirala in izpopolnila.

Domnevamo lahko, da bi kibernetizacija raziskovanja in upravljanja imela svoje omejitve, ki jih predstavljajo predvsem nekatere bistvene informacijske, biološke, psihološke, sociološke, fizikalne in druge kategorije. Treba bi bilo razviti in izpopolniti posebne metode ter tehniko, da bi te ovire vsaj deloma odstranili.

Pričakujemo lahko, da bi že operacionalizacija dialektičnih principov na znanost omogočila hitrejši napredek znanosti s pomočjo njene sistematizacije, integracije in koncentracije.

Prevodi

Aristoteles: O duši - De anima - Perì Psykhês
Knjiga II (Beta): Narava duše*

Poglavja 4 do 12

4. poglavje: Metodološke opombe; prehranjevanje [1]

Nujno pa je, da tisti, ki namerava izvajati raziskavo o teh zmožnostih, za vsako izmed njih posebej najprej dojame, kaj je, in nato na isti način dalje raziskuje z njo povezana določila ter vse druge lastnosti. Toda če moramo reči, kaj je vsaka izmed njih, tako npr. kaj je miselna zmožnost ali pa zaznavna ali prehranjevalna zmožnost, moramo spet še prej ugotoviti, kaj je mišljenje in kaj zaznavanje, kajti dejavnosti in dejanja so glede na razlago oz. konceptualno prvotnejše kakor njihove možnosti. Če pa je to tako in če je spet treba še prej kakor dejavnosti proučiti njihove korelativne predmete, tedaj bo gotovo treba iz taistega razloga najprej opredeliti, kaj so ti predmeti, tako npr. hrana in predmeti zaznave in predmeti mišljenja. Potemtakem je treba najprej govoriti o prehranjevanju in razmoževanju oz. ploditvi.

Prehranjevalna duša namreč pripada tudi vsem drugim živim bitjem, ne le rastlinam, ter je primarna in najsplošnejša zmožnost duše, na osnovi katere vsemu živemu brez izjeme pripada življenje. Njeni funkciji sta ploditev ter uporabljanje oz. uživanje hrane. Saj je tistim živečim bitjem, ki so popolna in dorasla ter niso okrnela ali pohabljena, ali pa tista, ki nimajo samodejnega nastajanja[2], najbolj naravno izmed dejanj oz. funkcij to,

---

* Nadaljujemo s prevodom Aristotelovega spisa "O duši", ki smo ga začeli objavljati v št. 5-6, leto 1987, str. 299-306. Prevod in komentar sta del elaborata raziskovalne naloge "Antična filozofija" za leto 1988, ki jo materialno podpira in jo omogoča RSS.

[1] Vzpostavitev specifičnih značilnosti posameznih duševnih zmožnosti A. uporabi predmete različnih zmožnosti. Pred obravnavo prehranjevanja poda tudi razlago ideje, da je duša forma. Duša je vzrok telesa na tri izmed štirih možnih načinov, ki jih dopušča njegov sistem. Duša je smotrni in formalni vzrok, a tudi gibalni ali eficientni vzrok; ta funkcija duše ni manj razvidna v procesih "naraščanja ali pojemanja" (rasti in razkroja), kakor v procesih prostorskega gibanja, katerega rastline in nekateri živali niso deležne. V procesih rasti ima duša še poseben očividno funkcijo formalnega vzroka in s tem zavzema vlogo DNK v moderni molekularni biologiji. Hugh Lawson-Tancred, ki tudi opozarja na veliko upoštevanje A. med modernimi molekularnimi biologi, navaja opombo Maxa Delbruecka, profesorja na California Institute of Technology, da "če bi Nobelov odbor lahko dajal nagrado za biologijo postumno, bi tedaj morali pretehtati, ali naj jo dajo Aristotelu za odkritje principa DNK" (nav. delo, str. 238). Razprava o načinu prehranjevanja, čeravno krajša kakor obravnave zaznave, razuma in želje, je faktično bliže kakor slednje osrednji ideji A. psihologije. Značilno je, da A. vidi svojo teorijo kot spravo tradicionalnih divergenc o tem vprašanju.

[2] *Génesis automáte*, generatio spontanea: teza pri A. ni postavljena "dogmatično" kakor v Pasteurjevem času, temveč iz zadrege ob tedaj pomanjkljivih možnostih opazovanja. O tem prim. kontekst v HA, E 1, v knjigi 539 a 17 sl.

da naredijo oz. ustvarijo neko drugo bitje, ki je takšno kakor ona sama, namreč žival
415b žival, rastlina pa rastlino, da bi bila tako lahko deležna večnega in božanskega, kolikor | zmorejo, kajti to je tisto, česar si želijo in zaradi tega smotra opravljajo vse, karkoli delajo v skladu z naravo. Toda "tisto, zaradi česar", smoter obstaja na dva načina: na eni strani kot namen ali cilj "zaradi katerega", na drugi strani pa kot cilj nekoga ali koristnik "zavoljo katerega"[3]. Ker tedaj živo bitje ne more biti združeno z večnim in božanskim v sklenjeni eksistenci, kajti nobeno izmed minljivih bitij ne more prevzeti nase neprestanega trajanja kot številčno eno in isto, temveč kolikor vsako posamezno bitje more imeti delež na njem, na ta način je združeno z njim - nekatera bitja bolj, druga pa manj -; zato tudi ne traja vedno kot ono samo, temveč kot takšno kakor ono samo, sicer številčno ne eno, temveč eno po formi.[4]

Duša je torej vzrok in princip živečega telesa. Toda vzrok in princip se izrekata na več načinov in podobno je duša - v skladu z že opredeljenimi vrstami vzrokov - vzrok na tri načine; kajti duša je prav tako vzrok[5] gibalec, od koder se samo[6] gibanje začne, kot tudi smotrni vzrok "zaradi česar" in tudi vzrok kot bistvo oz. formalna substanca[7] teles, ki imajo dušo. Da pa je res vzrok kot bitnost ali substanca, je jasno, saj je za vsa bitja vzrok njihovi biti njihova substanca, za živeča bitja[8] pa je njihova bit njihovo življenje, vzrok in princip žitja pa je duša. Nadalje je duša smisel ali entelehija bivajočega v možnosti.[9]

Očitno pa je duša vzrok tudi kot smoter "zaradi česar": prav kakor namreč um deluje zaradi nečesa, na taisti način ustvarja tudi narava in to nekaj je njen smoter. Takšen smoter pa je v/pri živih bitjih, in sicer v skladu z naravo, duša, saj so vsa naravna telesa orodja (sredstva) duše, in sicer natančno tako kakor telesa živali, tako tudi telesa in organi rastlin, saj bivajo zaradi duše. Toda smoter, "tisto, zaradi česar" je na dva načina: tako "česar", kakor "čemur", smoter sam pa osebek, za katerega smoter je.

Vendar pa je duša poleg tega tisto, "od koder" prostorsko gibanje najprej izhaja, čeprav takšna zmožnost ne pripada vsem živečim bitjem. Pa tudi predrugačenje in rast obstajata skozi dušo, saj se dozdeva, da je namreč zaznavanje neke vrste predrugačenje, medtem ko nič ne zaznava, kar ni deležno duše. Podobno je tudi z ozirom na rast in pa razkroj, kajti nič ne pojema in ne gine niti ne raste naravno, če se ne hrani, in nič se ne prehranjuje, kar ni v skupnosti z življenjem. Empedokles tedaj tega ni lepo razložil z
416a dodatno trditvijo, da se pri rastlinah naraščanje odvija, ko širijo korenine navzdol, ker |

---

[3] Tu je vzpostavljena razlika znotraj pojma telos, ko jo je razvil K. Gaiser v razpravi *"Das zweifache Telos bei Aristoteles"* v: Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast, ed. I. Düring, Heidelberg 1969, str. 97-113: smoter označen z genitivom *(tinos)* pomeni univerzalni red, ki se mu različne poedinke na različen način predajajo, medtem ko druga formulacija - dativ *tini* ali *hôi* - izraža smotrnost, naravnano na razvoj posameznega bitja. Potegnjena je torej razlika med ciljem kot objektivnim, višjim oz. normativnim smotrom ter koristnikom kot subjektivnim namenom in interesom oz. relativnim ciljem. Po P.M. Lemerju je na tem cilju živo bitje udeleženo z vsem telesom, medtem ko je po Lawson-Tancredu (op. 47,str. 247) pravi smoter le večnost in bog, ne pa koristnik prehranjevalne duše. Prim. še razpravo Ch. Lefévra, *Sur le statut de l'âme dans le De Anima et le Parva Naturalia*, v: Aristotle on Mind and the Senses, ed. G. E. R. Lloyd et G. E. L. Owen, Cambridge Univ. Press 1978, str.21-68.

[4] Prim. GC II 10, 336b 25 sl., GA II 1, 731b 23-732a 1 in Pl. Smp. 206e-208d.

[5] Jannone: *aítion* - povzročitelj.

[6] S Hamlynom beremo *autê* (večina rokopisov) , ne pa haúte (Jannone, Ross); Theiler: *he autê* - istočasno.

[7] Gr. beseda, prevedena kot "formalna substanca", je *ousía*, ki je v svoji razvejanosti razložena na več znanih mestih Metafizike. Standardna razlaga nauka o štirih vzrokih je podana v Fiziki II 3.

[8] *Toûtou= toû zên* (Hicks); *toútôn* - živečih bitij" (Jannone).

[9] Prevajamo po Theilerjevi konstrukciji teksta, kjer se *he* bere kot *è*. Po Rossu in drugih: "Nadalje pa je smisel bivajočega po možnosti entelehija". Celoten stavek 415b 7 do b 15 je izredno eliptična digresija.

se zemlja (v njih) po naravi giblje v tej smeri, navzgor pa rastejo, ker se ogenj analogno giblje tako. Saj ne pojmuje ustrezno niti zgoraj niti spodaj, saj navzgor in navzdol nista isto za vsa bitja, kakor sta za vesolje, temveč so nasprotno korenine pri rastlinah analogne glavi pri živalih, če smo že dolžni organe označevati za različne ali pa za iste po njihovih funkcijah[10]; vrhu tega pa, kaj je tisto, kar povezuje ogenj in zemljo, če ju vleče v nasprotne smeri? Saj se bo rastlina razcepila in ratrgala[11], če ne bo nečesa, kar to preprečuje; če pa kaj takega obstaja, tedaj je to duša in sicer kot povzročiteljica njene rasti in prehranjevanja.

Nekateri[12] pa mislijo, da je narava ognja simpliciter vzrok prehranjevanja in rasti, kajti videti je, da je ravno on sam edini izmed teles (ali elementov), ki se sam od sebe hrani in raste ter bi zato kdo mogel predpostaviti, da je le-ta izvrševalec teh procesov tako v rastlinah kakor v živalih.[13] Ogenj sicer je na nek način spremeljevalni oz. sodelujoči vzrok, nikakor pa ne ravno absoluten vzrok, saj je to nasprotno prej duša. Saj naraščanje ognja v resnici poteka v neskončnost, dokler pač obstaja gorljiva (snov), medtem ko za vsa nastala in izoblikovana bitja obstaja meja in formula tako velikosti kakor rasti: in ti dve določitvi izhajata od duše, ne pa od ognja ter pripadata prej njihovemu logičnemu principu, kakor materiji[14].

Ker je tedaj prav ista zmožnost duše tista, ki je prehranjevalna in generativna, je tudi nujno, da najprej pridemo do opredelitve prehranjevanja, saj je ta zmožnost ločena in razmejena od drugih zmožnosti s prav to funkcijo. Določeno mnenje je, da je nasprotje hrana nasprotju, čeprav ne vsako nasprotje vsakemu nasprotju, temveč samo tista izmed nasprotij, ki drugo iz drugega nimajo zgolj svojega nastanka, temveč tudi svojo rast; saj mnoge stvari nastajajo druge iz drugih, vendar niso vse količinske, npr. iz bolnika postane zdrav človek. Vendar pa se niti za zadevna nasprotja ne kaže, da bi bila hrana drugo za drugega na isti način, ampak je sicer voda hrana ognju, ogenj pa ne hrani vode[15]. Potemtakem je videti, da nasprotja takšne vrste nastopajo predvsem pri enostavnih telesih: eno telo je namreč hrana, drugo pa je hranjeno.

---

[10] Po A. interpretaciji je Empedoklova napaka v tem, da namesto vitalistične razlage, ki rast pripisuje duši, uporablja mehanicistično razlago - rast je rezultat samega gibanja konstitutivnih elementov rastlin, zemlje in ognja. Iz tega sledi, da sta "zgoraj" in "spodaj" pri živih bitjih določena tako kakor v vesolju, tj. po položaju ne pa po funkciji. Prim. *De Incessu animalium*, 4, 705a 29 - 705b 8. - O mladosti in starosti 1, 468 a 1-12. - HA II 1, 500b 28-30.

[11] *Diaspâsthai* "ločiti, razcepiti", Empedoklov izraz, cf. W. Kranz: Wortindex -Die Fragmente der Vorsokratiker III, s.v. *diaspân*.

[12] Po Simplikiju, *In Physicam* 23, 33 sl. gre za Heraklita in Hipasa.

[13] Lason-Tancred, o. c. op. 49 (str. 238): "Tukaj je zanimivo videti določeno zadrego samega Aristotela glede notranjih tendenc elementov, ki so del Empedoklove intelektualne dediščine. Dejansko pa je to samo en vidik težav, na katere naleti v zvezi z idejo o neoformljenem telesu, ki ga zahteva njegova teorija kot dopolnilo oblikujoči duši. Treba je reči, da se nikoli neposredno ne sooči s temi težavami in da ima tukaj njegovo govorjenje o naravnih gibanjih, ki so v nekem smislu pomožni vzroki rasti, nadih krparije".

[14] "v neskončnost" *(eis ápeiron)* skupaj z "mejo" *(péras)* spominja na Platonov dialog Filebos (23c sl. in 25d sl.); logos je postavljen v absolutno nasprotje z materijo, kakor v 403 b 2.

[15] Ta Arist. trditev ni preveč jasna: ali A. misli na les, ki ni čisto suh (Hamlyn), ali na olje. Morda Arist. enostavno trdi, da se stvari laže sprevržejo iz vlažnega v goreče stanje kakor obratno. Aludira se tudi na transmutacijo elementov: Cael. IV 5, 312 a 32, GC II 4, 331 a 7 sl.

Toda tu obstaja neka težava. Nekateri namreč trdijo, da se enako hrani z enakim ter natančno tako tudi raste[16], drugi pa, prav kakor smo rekli, domnevajo ravno obratno, da se nasprotje hrani z nasprotjem, češ da enako ne more biti spremenjeno od enakega, medtem ko se hrana spreminja s tem, da se prebavlja, spreminjanje pa pri vseh stvareh poteka k nasprotnemu stanju ali proti sredini. Poleg tega hrano prizadeva določena sprememba s strani bitja, ki je hranjeno, medtem ko nasprotno sprejemnik ne prestaja
416b spremembe zaradi hrane, prav tako kakor tudi tesar ne prestaja spremembe zaradi | svojega materiala oz. lesa, temveč nasprotno le-ta utrpeva zaradi tesarja, medtem ko se tesar samo obrne in iz nedejavnosti preide k udejstvovanju. Obstaja pa neskladje, ali je hrana tisto zadnje, kar se asimilira in priraste, ali tisto prvo. Toda če je hrana oboje, toda ena kot neprebavljena, druga pa nasprotno kot prebavljena, bi bilo gotovo dopustno govoriti o hrani v obeh primerih: kolikor je namreč hrana še surova in neprebavljena, se nasprotje hrani z nasprotjem, koliko pa je že prebavljena, se enako hrani z enakim. Potemtakem očitno obe strani govorita tako resnično kakor tudi napačno[17]. Ker pa se nič ne hrani, kar ni deležno življenja, se bo tisto, kar je hranjeno, izkazalo kot telo z dušo, kolikor ima dušo, tako da je tudi hrana v razmerju z bitjem, ki ima dušo, to pa ne naključno. Toda bit hrane je nekaj drugega kakor bit zmožnosti pospeševanja rasti: kolikor je namreč bitje z dušo neke vrste količina, je hrana zmožnost ustvarjanja rasti, kolikor pa je to bitje neko določeno telo in substanca, je hrana prehranjevanje, saj ohranja njegovo bit, tako da neko bitje obstaja toliko časa, dokler se hrani[18]. Hrana je tudi zmožna povzročati porajanje, a ne bitja, ki se hrani, temveč bitja, ki je enake vrste kakor bitje, ki se hrani[19], saj njegova lastna bit že obstaja, nihče pa ne rodi ali zaplodi samega sebe, temveč se samo ohranja pri življenju. In tako je te vrste prvi princip duše zmožnost, ki je sposobna ohranjati njenega imetnika[20] oz. nosilca takšnega, kakršne vrste je, medtem ko hrana to možnost pripravi za udejstvovanje. Zato živo bitje ne zmore bivati, če mu je bila hrana odvzeta. Ker se torej tu nahajajo tri stvari: tisto, kar je hranjeno, in tisto, s čimer se hrani, in to, kar hrani, je to, kar hrani, primarna duša, prehranjevano je telo, ki ima to dušo, s čimer pa se hrani, je hrana. Ker pa je dalje upravičeno vse stvari nazivati po njihovem koncu in smotru, smoter pa je tu zaploditi bitje, ki je enako kakor ono samo, bo primarna duša tista, ki je zmožna zaploditi bitje, ki je enako kakor ono samo[21]. Ampak "tisto, s čimer se hrani", je dvojno, ravno tako kot tudi "tisto, s čimer kdo upravlja in krmari": tako roka kot tudi krmilo, roka je gibalo in v gibanju, krmilo pa edinole v gibanju[22]. Vendar pa je za vsako hrano nujno, da more biti prebavljana, prebavljanje oz. "kuhanje" pa opravlja toplota; zaradi tega ima vsako bitje z dušo v sebi toploto[23]. V očrtu smo s tem gotovo označili, kaj je hranjenje oz. hrana,

---

16 Empedokles in Demokrit; prim. GC I 7, 323 b 1 sl.

17 Prim. GC, I 5, 321 b 35 sl.

18 Za živo telo z določeno velikostjo je hrana faktor kvantitativne rasti, medtem ko konkretnemu živemu bitju hrana zagotavlja njegovo ontogenetsko in filogenetsko identiteto; prim. GC I 5, 322 a 16 sl.

19 Prim. zgoraj 416 b 13.

20 Prevedno po Rossovem tekstu: *tó ékhon;* Jannonov tekst; *tódekhómenon* "bitje, ki jo sprejema".

21 Prevedno po Rossu: *gennetikèpsykhé* "generativna duša"; Jannone: *gennetikón* - "to, kar je zmožno zaploditi".

22 Prev. po Rossu: *kinoúmenon;* Jannone bere *tó kinoûn* "gibalo".

23 Prirojena ali vrojena toplota *(émphytos thermótes*, Meteor. II 2, 355 b 9; *sýmphyton thermòn*, Probl. V 21, 883 a 7) je - kakor roka krmarja - posrednik v prehranjevanju, ki ga požene v dejavnost prehranjevalna ali nutritivna duša, a ta toplota deluje na hrano, ki je - kakor krmilo v primerjavi - zgolj pasivna v procesu presnove.

ostaja pa naloga in dolžnost, da kasneje o njej podamo natančnejše osvetlitve v posebnih razpravah[24].

ČUTNA ZAZNAVA

5. poglavje: Zmožnost zaznavanja [25]

Sedaj pa, ko so te zadeve opredeljene, želimo[26] v splošnem razpravljati o vsem zaznavanju. Zaznavanje se nahaja v stanju gibanosti ali vzburjenja ter v prestajanju, prav kakor je bilo razloženo, saj se domneva, da je neke vrste predrugačenje[27]. Nekateri še trdijo, da je tudi enako aficirano s strani enakega. Toda kako l je to možno ali nemožno, 417a
smo razložili v splošni razpravi o dejavnosti in trpnosti.[28] Tu pa nastopa aporija, zakaj ne prihaja do zaznave zaznavnih sposobnosti oz. čutov samih ter zakaj čutila brez stvari zunaj ne proizvedejo zaznave, čeprav so v njih ogenj, voda in drugi elementi, ki so predmeti zaznave bodisi po sebi ali o ozirom na njihove naključne lastnosti. Zatorej je razvidno,da zaznavna zmožnost ne biva na način dejanskosti, temveč zgolj kot možnost ter iz tega razloga ne zaznava sama od sebe, natančno tako kakor se gorivo ne vname samo od sebe brez netilnega dejavnika, saj bi drugače gorivo zažgalo samega sebe ter nič ne bi potrebovalo ognja. ki je dejansko eksistenten (ki biva v entelehiji).

Ker pa že o zaznavanju govorimo na dva načina, saj tako za tisto, kar po možnosti sliši in vidi, pravimo, da sliši in vidi, četudi slučajno ravno spi, kakor tudi za tisto, ki/kar že dejansko izvaja te aktivnosti, se bo na dva načina izrekalo tudi zaznavanje, eno kot v možnosti, drugo pa kot v udejstvovanju. Na isti način pa se izreka tudi čutni predmet,[29] ki pomeni tako bivajoče v možnosti kot tudi dejansko bivajoče. Vendar pa najprej razpravljajmo tako, kakor da so prestajati, biti-v-gibanju ter udejstvovati se ista stvar: saj gibanje tudi je neke vrste udejstvovanje, četudi nedovršeno, kakor je bilo razloženo v

---

[24] Zelo verjetno je, da je Aristotel izčrpneje razložil tu nakazane ideje v izgubljeni razpravi; delo *Peri trophês* je citirano v De somno 3, 456 b 2, delo *Peri aukséseos kai trophês* pa v GA, V 4, 784 b 2-3.

[25] S tem poglavjem prehajamo k obravnavi zaznavne zmožnosti, ki se nadaljuje do knjige III, poglavje 2. Tako lahko s Ch. H. Kahnom *(Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, v: Articles on Aristotle, vol. IV, str. 5) štejemo Aristotelovo delo "O duši" za razpravo o zaznavanju: dušo je treba razumeti glede na njene specifične zmožnosti prehranjevanja (II 4), zaznavanja (II 5-12 in III 1-2), želje in gibanja (III 0-11) ter mišljenja (III 4-8). Iz te poenostavljene sheme izpadejo tri poglavja: eno poglavje (III 3) obravnava domišljijo, ki tu nastopa kot prehod od občutka k mišljenju, čeprav je bliže zaznavanju. Zadnji dve poglavji dela (III 12-13) sta nekakšen dodatek o medsebojni povezavi petih zmožnosti, četudi A. spet največ razpravlja o zaznavanju (Ch. H. Kahn, nav. mesto). Nekateri tu vpeljani problemi so ponovno povzeti v *DeSensu*, prvi razpravi *Parva Naturalia*. Poglavji 5 in 6 govorita o čutni zaznavi v splošnem ter so do sledeče obravnave posameznih čutov v zelo podobnem odnosu kakor so splošne opombe o duši do obravnave posameznih zmožnosti. Če je tu čutna zaznava prikazana kot neke vrste predrugačenje, pa ni jasno, kako naj se to ujema z Aristotelovo nadaljnjo obravnavo zaznave kot sprejemanja forme brez materije stvari in kot sodbe na podlagi razločevalne sredine. V svoji razlagi percepcije se Aristotel usmeri izključno na fiziološke aspekte. V Aristotelovi razpravi o duši ni jasno izraženega interesa za modemi pojem zavesti, pač pa so podane predhodne pojmovne pojasnitve na tem področju. To se ujema s splošnim telosom *De Anima* znotraj bioloških spisov, ki je v shematični obrazložitvi skupnih lastnosti živih bitij. V tem poglavju je še digresija, v kateri Aristotel podaja nujna dopolnila v svojem razlikovanju med možnostjo in dejanskostjo. Glavna ideja je tu, kakor pripominja Lawson-Tancred (o.c., str. 169), ideja *héksis*, stanje, ki je bolj dejavno kakor čista zmožnost in bolj potencialno kakor sama dejavnost.

[26] Jannone. *légomen* "obravnavamo".

[27] Zgoraj II 4, 415 b 24.

[28] GC A 7, 323 b 18 - 324 a 3: agens in patients morata biti enaka po rodu in neenaka po formi.

[29] Prevedno po Rossu *(aisthetón*; Jannone: *aisthánesthai* - zaznavanje, čutenje.

drugih spisih[30]. Vse stvari pa trpijo ter se gibljejo zaradi nečesa dejavnega oz. tvornega ter dejansko bivajočega. Zato je res, da stvari trpijo zaradi enakega, res pa je tudi, da zaradi neenakega, prav kakor smo rekli[31]; kar trpi, je namreč neenako, ko pa je že utrpelo, je enako[32].

Obravnavati pa je treba tudi členitev možnosti in entelehije, kajti do sedaj smo o njiju razpravljali[33] poenostavljeno. Saj se gotovo dogaja, da nekaj ve in je vednostno na tak način, kakor bi rekli, da je človek vednosten, ker spada med bitja, ki vedo in imajo znanost; nato pa je nekaj vednostno tako, kakor dejansko pravimo, da je vešč tisti, ki obvlada gramatiko[34] (vsakteri izmed njiju pa ni zmožen na isti način, temveč je eden zato, ker sta njegov rod in njegova materija ustrezne vrste)[35], drugi pa zato, ker je, brž ko to hoče, zmožen presojati, če ga katera izmed stvari zunaj ne ovira; tretjič pa ve tisti, ki že spoznava in presoja, ker je v entelehiji ter v odločilnem smislu ve npr., da je tole A. Tako obadva prva, (ki) vesta po možnosti, (postaneta dejansko vešča in izobražena)[36], toda prvi s tem, da je predrugačen skozi učenje ter skozi pogosto spreminjanje iz nasprotnega stanja[37], drugi pa s prehodom od imetja toda neizvajanja - aritmetike[38] ali
417b gramatike[39] k njunemu izvajanju in uporabi, (kar je) drugačna vrsta l spremembe.

Prav tako pa tudi "prestajati" ni nekaj enostavnega, temveč je eno neke vrste propadanje zaradi njegovega nasprotja, drugo pa bolj ohranjanje bivajočega po možnosti zaradi dejansko bivajočega in njemu podobnega na tak način, kolikor je podobnosti v razmerju možnosti do dejanskosti: kajti to, kar ima znanost, postane dejanski presojevalec in spoznavalec, kar pa ali ravno ni spreminjanje (saj je napredovanje k svoji lastni naravi in k dovršeni dejanskosti) ali pa je drugačen rod predrugačenja. Zato ni ustrezno govoriti, da se misleče bitje spreminja, kadar misli, prav kakor se tudi ne spreminja stavbenik, kadar gradi. Zato se to, kar vodi k dejanskosti iz bivajočega po možnosti v primeru mišljenja in razumevanja ne imenuje učenje ali izobrazba, temveč je prav, da ima drugačen naziv[40]: medtem ko za tisto, kar se iz biti v možnosti takšen, uči ter sprejema in pridobiva znanje s strani tistega, ki je dejansko takšen ter zmožen izobraževati, ali ne sme reči, da trpi, kakor je bilo ravno razloženo, ali pa je treba reči, da obstajata dve zvrsti predrugačenja, namreč sprememba v smeri privatnih stanj ter sprememba v smeri bistvenih zmožnosti in k lastni naravi.

Pri bitju, ki je zmožno zaznavanja, prva sprememba nastane s strani (moškega) roditelja; ko pa je rojeno, ima že analogno nekakšni znanosti tudi zaznavanje. In dejansko zaznavanje se sicer izreka podobno kakor presojanje in spoznavanje, razlikuje pa se v tem, da so pri zaznavanju povzročitelji dejavnosti zunanji in izven, vidno in slišno enako pa tudi ostali predmeti zaznave. Vzrok te razlike pa je, da dejanska čutna

---

30 Ph. II 2, 201 b 31-33 in Metaph. Theta 6, 1048 b 28-36.

31 Supra II 4, 416 a 29 - 416 b 9.

32 Prim.II 5, 418 a 4-6.

33 *elégomen* coni. Torstrik, ki jo zadrži Ross; codd. *légomen* - "razpravljamo".

34 *grammatiké* tudi "abeceda".

35 Človeška narava je tu vzeta kot genus in materija, katere določenost je individuum.

36 *óntes, energeía ginontai epistémones*, add. Ross.

37 Namreč iz nevednosti k spoznanju.

38 *arithmetikén* Torstrik po Temistijevi parafrazi, namesto *aísthesin* ("zaznavanja").

39 Theiler prevaja *arithmetiké in grammatiké* kot "poštevanka" in "abeceda"

40 Prevedeno po Jannonu: privzeta je Torstrikova konjektura *ágon* namesto rokopisnega *ágein*. - Prehod od znanstvenega habitusa k dejanskemu izvajanju znanosti se razlikuje od prejšnjega prehoda od nevednosti k znanju.

zaznava zadeva vsakokratno posamezne stvari, medtem ko znanost dojema splošne pojme: le-ti pa so na nek način v duši sami. Zatorej je od njega, človeka, odvisno, da misli vsakokrat, kadar hoče, medtem ko čutno zaznavanje ni odvisno od njega, saj je nujno, da je prisoten predmet zaznave. Podobno dejstveno stanje pa je tudi pri znanostih, ki se nanašajo na čutne stvari, in sicer iz istega razloga, kajti čutni predmeti spadajo med vsakokratne posamezne in zunanje stvari.

Toda bržčas bo priložnost tudi drugikrat, da te stvari jasno osvetlimo[41]. Za sedaj pa naj zadoščajo že podane določitve, da, kakor bivajoče, ki se izreka kot možnost, ni enostavno, temveč je ena možnost prav takšna, kakor bi mogli reči za otroka, da je zmožen voditi vojsko, druga pa kakor je to nekdo primerne starosti - takšno je stanje z možnostjo zaznavanja. Ker pa njuna razlika I nima imena, čeprav je bilo glede njiju 418a
določeno, da sta drugačni in kako sta drugačni, je nujno, da izraze "trpeti" in "predrugačiti" uporabljamo kot da sta upravičeni imeni. Zaznavajoči del duše je po možnosti takšen, kakor je čutna predmetnost že dejansko, prav kakor je bilo rečeno[42] - potemtakem torej trpi, kolikor ni podoben čutni stvari, ko pa je utrpel, se je izenačil ter je takšen, kakršen je predmet zaznave.

6. poglavje: tipi čutnih predmetov[43]

Z ozirom na vsako posamezno zaznavo je najprej treba govoriti o čutnih predmetih[44]. Čutna predmetnost se izreka na tri načine, izmed katerih pravimo, da dva zaznavamo po sebi, enega pa naključno. Izmed prvih dveh vrst je ena svojstvena za vsako zaznavo posebej, druga pa je skupna vsem. Za svojski in poseben čutni predmet štejem to, česar ni mogoče zaznavati z drugim čutilom in o čemer ni mogoče biti prevaran, kakor npr. vid o barvi, sluh o zvoku in okus o sočnosti, medtem ko tip obsega več razlik. Saj vsako čutilo samo odloča o teh predmetih ter se ne vara, da je to barva, niti da je to zvok, temveč samo o tem, kaj je obarvano ali kje, ali kaj povzroča zvok ali kje[45]. Se pravi, da so potemtakem takšni predmeti svojstveni in posebni za vsako posamezno čutilo, skupni čutni predmeti[46] pa so: gibanje, mirovanje, število, oblika, velikost, saj takšni predmeti niso svojstveni za nobeno posamezno čutilo, temveč so skupni vsem čutom. Saj je npr. neko določeno gibanje zaznavno tako s tipom kot tudi z vidom.

---

41 Verjetno aluzija na III. knj., 4. pogl.
42 Prim. zgoraj, II 5, 417 a 12-21.
43 To kratko poglavje vsebuje pomembno klasifikacijo čutnih predmetov *(aisthetón)* na posebne, skupne in akcidenčne. A. razlikuje med dvema tipoma čutnih predmetov, ki sta bistvena *(per se)*, ter tretjo vrsto, kjer gre za naključne čutne predmete *(per accidens)*. Posebni ali svojstveni ter skupni čutni predmeti so bistveni, ker prispevajo k definiciji čutila ali čutov, ki jim ustrezajo. Še zlasti so specialni čutni predmeti konceptualno neločljivi od ustrezajočih čutov. Nasprotno pa naključni čutni predmeti ne opredeljujejo neke čutne zmožnosti, ker nismo aficirani od njih kot takšnih. Naključni čutni predmeti so sicer značilnosti neke stvari, a ne takšne značilnosti, da bi bila zaradi njih stvar sama zaznavna.
44 Po metodi, ki je definirana v II 4, 415 a 16-22.
45 To pomeni, da zmota ni na ravni senzacije, temveč percepcije.
46 *O koinà aistheta* prim. še De Anima III 1, 325 a 14 ss, kjer je omenjeno že "eno", ter De sensu 1, 437 a 8, De insomniis 1, 458 b 4 sl. in De Memoria 1, 450 a 9 sl., kjer je omejen še "čas".

Končno pa se nek čutni predmet izreka kot akcedenčen: npr. če bi bila ta bela svar Diaresov sin; Diaresovega sina namreč vid zaznava naključno, ker belina naključno pripada temu, kar zaznavamo[47]. Zato pa čutilo tudi ničesar ne prestaja zaradi tega čutnega predmeta kot takšnega. A izmed čutnih stvari po sebi so v odločilnem smislu zaznavni svojski oz. posebni čutni predmeti, tako da se z ozirom nanje naravno izkazuje bistvo vsake posamezne zaznave.

7. poglavje: vidljivo in vid[48]

Na kar pa se vid dejansko nanaša, to je vidljivo. Vidno je barva, pa tudi nekaj, kar je sicer z govorico mogoče razložiti, četudi je dejansko brez imena[49]: na kaj mislimo, bo približno jasno, ko bomo s tem nadaljevali. Karkoli je vidljivo, je torej barva, le-ta pa je to, kar se nahaja na površju stvari, vidnih po sebi - sicer ne po sebi kot logičnem principu, temveč ker ima ta stvar v sami sebi vzrok svoje bitne vidljivosti. Vsaka barva
418b je namreč I zmožna spraviti v gibanje dejansko prosojnost - to je celo njena narava. Ravno zato barva ni vidljiva brez svetlobe, saj se vsaka barva, ki je svojstvena posamezni stvari, da videti na svetlobi. Zato je najprej treba obravnavati, kaj je svetloba.

Gotovo obstaja nekaj, kar je transparentno ali prosojno. Prosojno pa imenujem tisto, kar je sicer vidljivo, toda ni vidno glede na ono samo, če naj rečemo enostavno, temveč skozi barvo nečesa tujega. Takšne vrste stvari sta zrak in voda ter mnoga izmed trdnih teles; vendar takšne stvari niso prosojne, kolikor so voda niti kolikor so zrak, temveč ker obstaja v njih neka narava, ista v obeh dveh, pa tudi v večnem telesu, ki je zgoraj[50]. In svetloba je dejavnost te substance, dejavnost transparentnega, kolikor je transparentno. Kjer pa obstaja svetloba, tam potencialno obstaja tudi mrak. Svetloba je nekakšna barva prosojnega, kadar je dejansko prosojno zaradi ognja ali nekega telesa, ki je iste vrste kakor telo zgoraj - kajti tudi le-temu nekako pripada ena in ista lastnost (kakor ognju). Kaj je potemtakem prosojnost in kaj svetloba, je razloženo, da namreč ni niti ogenj in

---

[47] Podoben primer še spodaj III 1, 425 a 24 sl. ter APo 81 b 25 in APo I 22, 83 a 1-14. Prim. še De sensu 4, 442 a 29 sl. in Metaph. Gamma 5, 1010 b 14 sl.

[48] A. prehaja k prikazu posameznih oz. posebnih čutov, katerih predmeti so čutne kvalitete. Ton razprave je še bolj fiziološki kakor poprej. Edini namig v smeri razumevanja duše kot zavesti je na koncu druge knjige (B 12, 424 b 12-21), kjer Arist. pravi, da je zaznavanje neko stanje poleg *(parà*, 424 b 17) afekcije od zunanje stvari. Vonjanje tedaj ne bi bilo le stvar učinka vonja (fiziološki proces), temveč tudi zavest o vonju (kogitacija vonjanja) - o tem vprašanju prim. razpravo R. Sorabijja *Body and Soul in Aristotle* (Articles on Aristotle, IV, str. 47). Toda A. kategorija formalnega vzroka ne dopušča, da bi bili mentalni akt posebna komponenta v aktu zaznavanja. Nadalje bi v aristotelizmu mentalni akt moral biti nek *páthos*, toda Arist. nikjer ne dopušča nefizioloških *páthe*. Da forma stvari ni sestavni del stvari A. skrbno razloži v "Metafiziki" oo primerih zloga, hiše in mesa (Metaph. Z 17 in H 3), npr.: "Kajti tisto, kar je iz nečesa sestavljeno na tak način, da je celota eno, toda ne tako kakor kup, temveč kakor zlog, je še nekaj drugega poleg elementov. Zlog namreč ni isto kakor njegovi elementi oz. sestavine, kakor BA ni na istem kot B in A, niti meso ogenj in zemlja; kajti po razkrojitvi celote, npr. meso in zlog, nič več ne obstajajo, črke pa še obstajajo in prav tako ogenj in zemlja. Torej zlog je nekaj, zlog nista zgolj njegova elementa samoglasnik in soglasnik, temveč je tudi šenekaj drugega, in meso ni zgolj ogenj in zemlja ter toplo in hladno, temveč tudi nekaj drugega" (Metaph. Z 17, 1041 b 11-19). Aristotelova teorija ne dopušča kartezijaske perspektive v obravnavi čutne zaznave, z druge strani pa je kot poskus fiziologije delovanja posameznih čutov le preveč očitno zastarela. A. insistira na pojmih možnosti in dejanskosti čutilnega organa, v primeru indirektnih čutov (vid, sluh, vonj) pa celo direktnih čutov (okus, tip) pa poudarja nujnost hipoteze medija med predmetom in čutilom. V primeru vida je medij svetloba.

[49] Ta vrsta vidnih stvari je fosforescenca, prim. spodaj II 7, 419 a 2 sl. - To tematiko A. obravnava tudi v delu De sensu, 2-3.

[50] Ta narava, ki bi jo z Aleksandrom Afrodizijskim lahko imenovali "diafanost", je neenakomerno porazdeljena med telesa: De sensu 3, 439 a 18sl. - Večno supralunarno telo je seveda *aithér*.

sploh ne telo niti emanacija kakršnegakoli telesa (tudi v takšnem primeru bi bilo neko telo), temveč je prisotnost ognja ali nečesa podobnega v transparentnem; saj ni mogoče, da bi bili dve telesi hkrati na istem mestu.

Svetloba pa velja za nasprotje teme oz. mraka: ker pa je mrak odvzem takšne lastnosti iz prosojnega[51], je tako jasno, da je ravno prisotnost takšnega stanja svetloba. In zato Empedokles nima prav - ravno tako pa tudi ne kdorkoli drug, ki je tako rekel - s svojim nazorom, da se svetloba premika in razširja[52] v nekem času (skozi prostor) med zemljo in tem, kar jo obdaja (svodom sveta), ne da bi mi to opazili. To je namreč v nasprotju s teoretsko razvidnostjo kakor tudi v nasprotju z vidnimi pojavi: na majhni razdalji bi to sicer res moglo ostati neopaženo, da pa bi ostajalo prikrito od vzhoda do zatona, je le pretirana zahteva[53]

Sicer pa je to, kar je dovzetno za barvo, brezbarvno, dovzetno za zvok pa brezšumno. Brezbarvno pa je transparentno ter nevidljivo ali to, kar se stežka vidi, kakršna se zdi, da je tema. Takšne vrste pa je transparentnost, toda ne kadar je dejansko prosojna, temveč kadar je po možnosti takšna: kajti ista narava je včasih tema drugič pa | 419a
svetloba.

Niso pa prav vse vidljive stvari vidne v svetlobi, temveč zgolj svojstvena barva vsake posamezne stvari: nekatere stvari se namreč na svetlobi ne vidijo, medtem ko v mraku povzročajo zaznavo, recimo stvari, ki se prikazujejo kot ognjene in svetleče (le-teh pa se ne da označiti z enim občnim imenom), npr. gobe[54], roženica, glave rib, luskine in oči rib. Toda pri nobenem izmed teh teles se ne vidi njihova svojstvena barva. Ampak iz katerega vzroka se te stvari vidijo, zahteva drugo razpravo[55].

Za sedaj pa je toliko očitno, da je barva to, kar se vidi na svetlobi. Zato pa barve ne vidimo brez svetlobe, kajti to je bilo za samo barvo določilo njej pripadajoče biti[56], da je zmožna povzročati gibanje dejansko prosojnega: in entelehija transparentenga je svetloba[57]. Očitno znamenje je to: kadar nekdo položi predmet, ki ima barvo, na samo čutilo vida, ga ne bo videl, saj nasprotno barva povzroča gibanje diafanega, recimo zraka, in le-ta, kakor se v resnici kontinuirano razprostira, vzgibava čutilo. Kajti Demokrit tega ne razlaga ustrezno, ko si zamišlja, da bi se - če bi vmesni prostor postal prazen - ostro videlo celo mravljo, če bi bila na nebesnem svodu: ampak to je nemogoče. Šele kadar zaznavna zmožnost[58] na nek način trpi, pride do gledanja: zagotovo pa je nemogoče, da bi trpela zaradi barve, ki se vidi: potemtakem preostaja, da trpi zaradi medija, tako da nujno obstaja nekaj vmes kot medij. Če pa bi vmesni prostor postal prazen, ne le, da ne bi videli bolj ostro, temveč sploh ne bi ničesar videli.

---

51 To je določenosti, ki jo ustvari prisotnost ognja.

52 ali *gignoménou* - vulgata lectio in Torstrik, Hamlyn - "dospeva" v določenem času.

53 V nasprotju z Empedokom za Aristotela svetloba ni gibanje, ki bi potovalo v času, temveč se svetloba pojavi v trenutku; prim. De sensu et sensibilibus 6, 446 a 25 - 447 a 11. Prim. tudi GC, A 8, 324 b 25 sl.

54 Skupno ime več vrst gob.

55 Gl. spodaj 419 a 23.

56 *toûto gàr ên autôi tò khrómati eînai* - za prevajanje takih sintagem se opiramo na analize F. Bassengeja. *Das tò henì eînai* etc. *bei Aristoteles*, Philologus 104 (1960), str. 40 sl, in Ch. Kahna, *The Verb "Be" and it synonyms*, Philosophical and grammatical studies 6, Dordercht, Reidel 1973.

57 Da bi torej barva spravila diafano v gibanje, mora biti le-to prej aktualizirano s svetlobo.

58 Jannone: *aistheteríou* - "čutilo".

Tako smo navedli vzrok, zakaj je neizogibno, da barvo lahko gledamo le v svetlobi. Toda ogenj se vidi v obojem, tako v temi kot tudi na svetlobi in sicer po nujnosti, saj zaradi ognja transparentnost postane transparentna. Taista razlaga pa velja tudi za zvok in vonj, saj nobeden izmed njiju ne povzroči zaznave, kadar se dotika zadevnega čutila, temveč nasprotno vonj in zvok spravljata v gibanje medij, medij pa po vrsti vzdraži vsako izmed obeh čutil. Kadar pa kdo položi dišečo ali zvenečo stvar na samo čutilo, to ne bo proizvedlo nobene zaznave. Glede tipa in okusa je stvar enaka,vendar ni tako očividna iz razloga,ki bo jasen kasneje[59]. Medij zvokov je zrak, medtem ko je medij oz.fluid vonja brez imena: v zraku in v vodi namreč obstaja neka skupna lastnost in to, kar je prisotno v obeh teh dveh elementih, je v prav takšnem razmerju do tega, kar ima
419b duh, kakor transparentno do barve, kajti očitno je, da imajo tudi tiste živali, ki živijo v vodi | zaznavo vonja. Nasprotno pa človek in tiste kopenske živali, ki dihajo, ne more duhati, če ne dihajo. Tudi glede tega pa bomo razlog navedli kasneje[60].

8. poglavje: zvok in sluh[61]

Sedaj pa bomo najprej razložili in določili, kaj je zvok in sluh. Zvok biva na dva načina: ene vrste zvok je namreč nekaj dejanskega, drugi pa je po možnosti, saj za nekatere stvari kajpak pravimo, da nimajo zvoka, recimo npr. goba, volna, za druge pa, da ga imajo, npr. bron ter vse, kar je trdno in gladko, kajti takšne stvari so zmožne zazveneti, to se pravi proizvesti dejanski zvok v mediju med njimi samimi (zvočnim telesom) ter čutilom sluha.

A dejanski zvok ali zven se vedno dogaja kot zvok nečesa in nasproti nečemu in v nečem: povzroča ga namreč nekakšno zadevanje oz. udarec. Zato je tudi nemogoče, da bi nastal zvok, če bi obstajalo eno samo telo, kajti udarjajoče in udarjeno sta nekaj čisto drugega, tako da zveneče zveni nasproti nečemu, poleg tega pa noben udarec oz. trčenje ne more nastati brez gibanja[62] in premikanja.

Kakor pa smo omenili[63], zvok ni udarec na katerokoli si bodi stvar: saj volna ne ustvari nobenega zvoka, če je udarjena, pač pa ga povzroči bron ter druge stvari, kolikor so gladke in votle; - bron zato, ker je gladek[64], medtem ko votle stvari po prvem udarcu z odbijanjem povzročajo številne nadaljnje sunke, ker vzvalovan medij ne more ubežati.

---

59 Prim. spodaj II, 10-11.

60 Prim. spodaj II, 9.

61 Tudi za Aristotelovo razlago sluha je osrednji aparat možnosti in dejanskosti. Obravnava tudi glas in govor, a četudi ga določi kot zvok s pomenom, sploh ne pretrese implikacij takšne opredelitve. Aristotel je še daleč od problemov intencionalnosti in težave, da bi razložili stavke brez eksistencialne vsebine, v aristotelizmu ni mogoče zapaziti. Večina A. opomb o sluhu in zvoku zadeva fiziko in fiziologijo.

62 Kar vključuje nujnost medija. Tako je dokazana nujnost treh elementov, naštetih v 419 b 9-10

63 Zgoraj 419 b 6-8.

64 Ker je zrak v prostoru med udarjajočim in udarjenim telesom zadet kakor v enem kosu, spodaj 419 b 20.

Nadalje se zvok sliši na zraku, pa tudi v vodi, čeprav v manjši meri, vendar pa odločilen vzrok in pogoj za zvok ni zrak niti ne voda, temveč je treba, da trdni predmeti udarijo drug ob drugega in tudi proti zraku. To se lahko dogaja, kadar zrak ob udarcu ostaja na mestu ter se ne razprhne. Iz tega razloga zrak zveni oz. daje zvok, kadar je udarjen na hitro in silovito: gibanje tistega, ki tolče s palico, mora potemtakem prehiteti razprhutanje zraka prav kakor če bi nekdo[65] hotel zamahniti po kupu žita ali peščenem vrtincu tedaj, ko bi se hitro premikal.

Odmev nastaja, kadar se zrak znova odbije nazaj - prav kakor žoga - od zraka[66], ki je postal enovita masa, ker ga je omejila posoda ter mu preprečila, da bi se razpršil[67]. Kaže pa, da ob zvoku vedno nastaja odmev, toda ne razločen, kajti v primeru zvoka se gotovo dogaja natančno ista stvar kot tudi v primeru svetlobe: kajti tudi svetloba se vedno odbija nazaj (reflektira), (saj sicer svetlobe sploh ne bi bilo vsepovsod, temveč bi bila tema izven področja, ki je izpostavljeno soncu,) vendar pa se ne odbija na takšen način kakor od vodne gladine, ali brona ali katerega drugega gladkega telesa, da bi tako ustvarila senco (silhueto), s čimer ravno opredeljujemo svetlobo.

Pravilno pa se ugotavlja, da ima "praznina" poglavitno vlogo pri slišanju. Domnevajo namreč, da je prazno ravno zrak, le-ta pa je tisti, ki proizvaja slišanje, kadar se trese oz. valovi kot sovisna in enovita snov[68]. Toda zaradi svoje rahlosti in prhkosti | 420a
zrak ne zveni, razen če udarjeni predmet nima gladke ploskve. V tem primeru pa zrak postane enovita snov v istem času zaradi enotnosti površine, kajti ploskev gladkega telesa je enojna.

Potemtakem je sposobno povzročati zven oz. zvok to, kar more vzvaloviti takšen zrak, ki je enovit nepretrgano prav do čutila sluha. Čutilo sluha je namreč naravno združeno z zrakom[69]: prav zato, ker je organ sluha obdan z zrakom, lahko vzvalovi notranji zrak, brž kot se giblje zrak zunaj. Prav zato pa živo bitje ne sliši z vsemi deli svojega telesa[70] kakor tudi zrak ne prodira vanj vsepovsod: saj celo tisti del telesa, ki naj bo vzburjen in ima dušo, ne vsebuje zraka vsepovsod. Vendar zrak sam na sebi ne povzroča zvoka, ker se zlahka razprhuta: kadar pa mu je razpršitev preprečena, postane gibanje oz. valovanje takšnega zraka[71] zvok. V ušesih pa je zrak vgrajen in zaprt zato, da bi ostal negibljiv in da bi bilo tako mogoče natanko zaznavati vse razločke takšnega gibanja [72]. To pa je razlog, zakaj slišimo tudi v vodi, kajti voda ne more prodreti prav do tistega zraka, ki je po naravi v ušesu, saj ne pride niti v (zunanje) uho zaradi njegovih zavojev. Kadar pa se kaj takega pripeti, ne slišimo, pa tudi ne, kadar se poškoduje

---

65 Zadržimo *tis* z Jannoneom, ki odkloni Essenovo konjekturo *ti* (nekaj).

66 Če z Rossom izpustimo *apò toû*, se ne ve, od česa se zrak odbija. Ni mišljen odmev v globeli, temveč okrepitev zvoka v resonančni posodi.

67 Odmev po A. nastane ob trčenju dveh plasti zraka.

68 A., ki ne dopušča obstoja praznine, priznava običajnemu nazoru zaslugo, da pripisuje zraku njegovo pravo vlogo v procesu slušnega zaznavanja.

69 Prevedno po Jannoneu; po Rossu: "Zrak je namreč naravno vraščen v organ sluha". Bistveno za A. razlago je, da je zrak v stiku s timpanično opno in da v ušesu zavibrira notranji zrak. V obeh verzijah prevoda pa A. razlaga navsezadnje eliptična in dvoumna.

70 Prevedno po Jannonu: *pantì mérei* Ross: *pántei* "na vsaki točki".

71 *tò kinesómenon méros kaì émpsykhon* - to je del, ki ga bo aficiral zrak. Ker zaznava ni možna brez gibanja, je *kinesómenom* opis za *asthesómenon*. V tekstu imamo deskripcijo slušnega organa, a brez besede *órganon*. - Ross sprejema Torstrikovo konjekturo *émpsophon* za *émpsykhon*, *émpsophon* "zveneč", "ki lahko zveni".

72 H. Lawson-Tancred primerja negibnost zraka v zveneči posodi ušesa z brezličnostjo pasivnega uma. Kakor mora biti uho zmožno odkriti vsak tresljaj v zraku zunaj ter ga tako nekako povzeti vase, tako mora biti receptivni um zmožen sprejeti vase forme kateregakoli in vsakega zunanjega predmeta, prim. Lawson-Tancred, o. c., op. 59, str. 246.

timpanična opna - ravno tako kakor (ne vidimo), kadar je poškodovana membrana ob zenici očesa. Sicer pa je indikacija za to, ali slišimo ali ne, tudi še v tem, da uho neprestano zvoni in odmeva prav kakor rog, kajti zrak, ki je v ušesih, se stalno trese z nekim njemu lastnih nihanjem oz. gibanjem: nasprotno pa je zvok tuje, zunanje gibanje, ne pa nekaj svojstvenega ušesu. Ravno zato pa tudi pravijo, da slišimo s tem, kar je votlo in odmevajoče, kajti slišimo z organom, ki ima v sebi zaprt določen zrak[73].

Toda ali daje zvok udarjeno ali udarjajoče? Ali pa zveni kar oboje, dasi na drugačen način? Zvok je namreč gibanje tega, kar se more gibati na prav takšen način, kakor stvari, ki odskakujejo od gladkih površin, kadar jih kdo udari. Vendar pa ne daje zvoka, kakor smo tudi omenili[74], vsaka udarjena ali udarjajoča stvar, recimo kadar kdo udari z iglo ob iglo, temveč mora biti nasprotno udarjen predmet raven in gladek, tako da se lahko zrak strnjeno odbija, odskakuje in trese.

Značilnosti različnih zvokov[75] pa se razodevajo v dejanskem zvenenju: prav kakor brez svetlobe barve niso vidne, tako tudi brez zvoka nista opazna visok (oster) in globok oz. nizek (težek) ton. Te lastnosti se izrekajo metaforično, preneseno od otipljivih stvari: saj oster ton vzbudi čutilo v kratkem času v zelo visoki stopnji, medtem ko globok ton v daljšem času v majhni meri[76]. Ni pa oster ton hiter, globok oz. nizek pa počasen, temveč v enem primeri gibanje postane takšno (visoko) zaradi svoje hitrosti, v drugem primeru
420b pa nizko zaradi svoje počasnosti. Poleg tega pa | se zdi, da te lastnosti tona vsebujejo neko analogijo z ostrim in topim na področju tipa: ostro namreč tako rekoč bode, topo pa recimo potiska, zato ker eno povzroči gibanje v kratkem času, tako da je samo akcidenčno eno hitro, drugo pa počasno[77].

Naj bo tedaj zvok razložen na ta način. Glas pa je nek zvok bitja z dušo: izmed bitij brez duše se nobeno ne oglaša, temveč se nasprotno po analogiji govori o njih, da imajo glas, npr.flavta, lira in vsi drugi takšni neživi predmeti, ki povzročajo tone z različnim trajanjem, višino in barvo[78]. Ta primerjava je ustrezna, ker ima tudi glas te značilnosti. A mnoge živali nimajo glasu, kakor npr. živali brez krvi ter izmed krvnih živali ribe. Tudi to je dovolj razumljivo, če pa je zvok ravno neke vrste gibanje zraka, medtem ko ribe, za katere pravijo, da imajo glas, kakor tiste v Aheloosu[79], dajejo šume s škrgami ali s katerim drugim organom takšne vrste.

---

73 Prim. zgoraj 419 b 33 sl.

74 Zgoraj 419 b 13 sl.

75 Prev. po Jannonu: *psóphōn*, Rossov tekst: *psophoúntōn* "zvočnimi viri", "zvenečimi stvarmi".

76 Aluzija na Pl. Ti. 67 b ali na pitagorejske nazore. Aristotel o tem prinaša bistvene popravke, prim. HA V 7, 786 b 23-787 a 28.

77 Zvočne in tipne lastnosti so po sebi nezvedljive na modalnosti gibanja in same določajo gibanje. Današnja fiziologija zaznavanja gre na tej točki proti Aristotelu.

78 Alternativen prevod: "ki imajo register (razpon), melodijo in artikulacijo", gr.: *apóstasis ékhei kaì mélos kaì diálekton*. Prva težava prevoda je v tem, da se lahko apostasis in dialektos prevajata kot barva zvoka, register; apostasis, nadalje pomeni tako trajanje tona kakor razpon glasbila. Generični pojem apostasis ima podvrste *epístasis* (napetost) in *ánesis* (popuščanje). Pojem *mélos*-a implicira zaporedje tonov, je torej melodija ali napev, katerega najmanjši interval je *diesis* "ločitev", "prehod" (polton v diatonični ali četrt ton v enharmonični lestvici). *Diálektos* je artikulacija, način izražanja in tako lahko tudi barva zvoka.

Razliko med govorom in glasbo pojasnjuje Aristotel takole: "Če bi bilo vse bivajoče glasba *(méle)*, bi bilo bivajoče število, toda število poltonov, tako da ne bi bilo število njegovo bistvo; pa tudi eno bi bilo nekaj, česar bistvo ne bi bilo eno, temveč polton. In analogno bi bilo tudi v primeru besed (phthóggoi) bivajoče število fenomenov (stoikheíon), eno pa bi bil samoglasnik" (Metaph. Iota 1, 1053 b 34 - 1054 a 2).

79 Aheloos (Ahelôios),največja reka v Grčiji, ki ločuje Etolijo od Akarnanije (danes Aspropotamo). O "glasovih" rib prim. HA IV 9, 535 b 14 sl; Aheloos je tudi najstarejši izmed 3000 rečnih bogov in tako ime za vse sladke vode.

Toda glas je zvok, ki ga daje žival, vendar ne s katerimkoli že delom svojega telesa. Ker dalje sploh vsaka stvar zveni tako, da nekaj udarja na nekaj in v nečem[80], to slednje pa je zrak, je razumljivo, da bodo mogla dajati glasove samo tista živa bitja, ki zajemajo zrak. Zrak, ki je že vdihnjen, pa narava uporablja za dve dejavnosti (funkciji) - prav kakor narava uporablja jezik tako za okušanje kot tudi za oblikovanje govora, izmed česar je okušanje nujno (zaradi tega tudi pripada večjemu številu živali), medtem ko je govorno izražanje zaradi dobrega (življenja), tako uporablja narava tudi vdihnjen zrak oz. sapo tako za ohranjanje notranje toplote, kakor je nujno (za življenje) (vzrok za to bo razložen v drugih razpravah[81]), kot tudi za prizvajanje govorice, da bi mogla obstajati dobrobit (za živo bitje). Organ dihanja je grlo[82] toda tisto zaradi česar (smoter) ta del obstaja so pljuča, saj imajo prav s pomočjo tega organa kopenske živali več toplote kakor druge vrste živali. Sicer pa je območje okrog srca tisto, ki prvenstveno potrebuje vdihavanje. Prav zato je nujno, da zrak z vdihavanjem pride v notranjost (organizma). Potemtakem je glas zadevanje tega vdihnjenega zraka ob tako imenovan sapnik, ki ga povzroči duša, delujoča v teh delih telesa.

Vendar ni vsak zvok živega bitja glas, kakor smo že rekli[83] (saj je mogoče tudi z jezikom povzročati samo šum ter povzročati zvok tudi brez jezika kakor tisti, ki kašljajo), temveč mora bitje, ki udarja, imeti dušo[84] ter delovati z neko določeno predstavo, saj je govorjeni jezik vendarle nek označevalen zvok[85], ne pa šum vdihnjenega zraka kakor npr. kašelj, | temveč nasprotno s tem zrakom živo bitje potiska 421a
zrak v sapniku ob steno sapnika[86]). In indikacija za to je, da se ne more govoriti, ko se vdihava niti ko se izdihava, temveč samo tedaj kadar zadružujemo sapo, kajti tisti, ki zadržuje dih, povzroča (zvočno) gibanje s tem vdihnjenim zrakom. Očitno pa je tudi, zakaj ribe nimajo glasu: saj nimajo larinksa. A tega organa nimajo, ker ne sprejemajo vase zraka kakor tudi ne dihajo. Iz katerega vzroka je tako, pa je stvar druge razprave[87].

---

80 Prim. zgoraj 419 b 9-10.

81 De respiratione 8, 474 a 24, 16, 478 a 28.

82 Pri Arist. *phárygks* označuje naš larinks (grlo), gornji del sapnika. Galen je prvi razlikoval larinks od farinska (žrela), tj. gornjega dela požiralnika. Prim. HA IV 9, 535 a 27 sl in Bonitz, *Index Aristotelicus*, s. v. pharykgs.

83 Supra, 420 b 13-4.

84 Branje *émpsykhon* po Jannonu; Rossova konjektura *émpsophon* "zveneče".

85 Brez Rossovih oklepajev.

86 V tem precej neobičajnem stavku je Nuyens našel osnovo za instrumentistično teorijo duše, ki naj bi bila na sredi med prvotnim platonizmom in "zrelim" entelehizmom (Lawson-Tancred, oc. str. 240).

87 Tega vprašanja Aristotelova biologija seveda ne razreši v celoti; toda prim. PA II 6, 669 a 2 sl., De Respiratione 9, 474 b 25.

9. poglavje: vonj [88]

Naravo vonja in pa vonjive predmete je veliko manj lahko opredeliti in določati kakor pa tisto, kar smo doslej obravnavali [89]: ni namreč tako očitno, kakšna neki stvar je vonj, kakor je to očitno za zvok ali svetlobo[90] ali barvo. Vzrok za to je v tem, da tega čutila nimamo izostrenega, temveč slabšega kakor je pri mnogih drugih vrstah živali; človek namreč pomanjkljivo voha ter ne zavonja nobenega izmed vonjivih predmetov brez občutkov ali bolečine ali ugodja[91], kar kaže, da njegovo čutilo ni ostro in natančno. In razumno je domnevati, da "trdooke"[92] živali zaznavajo barve na takšen način in da raznovrstnosti barv sploh ne opazijo in razločijo, razen če jim povzročajo grozo in strah ali ne: takšen je torej tudi način, kako človeški rod razločuje vonje. Očividno je namreč, da je vonj v razmerju analogije z okusom in da so vrste priokusov analogne vrstam vonjav, dasiravno pa je naše čutilo okusa bolj izostreno, ker je neke vrste tip - to pa je čutilo, ki ga ima človek najbolj natančnega. Saj v primeru drugih čutov človek kajpak zaostaja za mnogimi vrstami živali, toda na področju tipa človek po njegovi natančnosti in izostrenosti daleč prekaša druge (živali). To je tudi razlog, da je najbolj razumen med živimi bitji. Dokazilo zato je tudi dejstvo, da so pri človeški vrsti ljudje nadarjeni in nenadarjeni zaradi tega čutila, pa zaradi nobenega drugega ne, kajti ljudje s "trdo kožo" so brez nadarjenosti za mišljenje, medtem ko so tisti z "mehko kožo ("mehkokožni") nadarjeni za to[93].

Kakor pa je okus zdaj sladek ali pa grenak, prav tako je tudi z vonji.Toda nekatere stvari imajo analogen vonj in okus, mislim npr. sladek vonj in sladek okus, medtem ko imajo druge stvari vonj in okus v nasprotju. In na podoben način kakor okusi so stvari po vonju lahko trpke in jedke (rezke), kisle (ostre) in oljnate. Ampak, kakor smo ravnokar govorili, ker vonji niso ravno posebno razpoznavni, medtem ko pa okusi so, so
421b od le-teh prejeli svoja | imena na podlagi njihove podobnosti v realnosti: sladek je namreč vonj žafrana in medu, trpek, kafrin ali grenak pa vonj timijana ter drugih takšnih stvari: taisti način pa nastopa tudi pri drugih vonjavah. - Je pa tudi z vonjanjem prav tako kakor s sluhom in vsakim izmed čutov: sluh je namreč o slišnem in neslišnem, vid o vidnem in nevidljivem, vonjanje pa o vonjivem in nevonjivem[94]. Nevonjivo pa je nekaj zato, ker je bodisi docela nemogoče[95], da bi imelo vonj, bodisi ker ima neznaten ter slaboten ali nedoločen vonj. Na podoben način pa se izreka tudi "neokusnost" oz. neokusljivo.

Tudi vonjanje pa poteka skozi medij, namreč s posredovanjem zraka ali vode, saj tudi za vodne živali domnevajo, da zaznavajo vonj, in sicer brez razločka tako krvne kakor nekrvne, na prav tak način kakor tudi tiste, ki živijo na zraku; saj se nekatere

---

[88] Aristotelova obravnava vonja ne potrebuje veliko komentarja, bolj izčrpna je razprava v De sensu 5. Arist. ima prav glede povezanosti vonja in okusa in glede šibkosti človekovega občutka za vonje (prim. Hamlyn, o. c., str. 110).

[89] Bolj izčrpen je prikaz v De sensu 5, 442 b 27 - 445 b 2.

[90] A. Jannone pusti *è tò phôs* "ali svetlobo", kar Ross izpusti.

[91] Ali: "če niso boleči ali prijetni"

[92] Trdooke živali nimajo vek, PA II 13, 657 b 19 sl.

[93] Ta opomba je lep primer za to, da je Arist. včasih pripravljen žrtvovati teorijo običajnim predsodkom.

[94] Prim. spodaj II 10, 422 a 20 sl.

[95] Ta stavek beremo tradicionalno *parà tò hólos adýnaton ékhein osmén* z večino rokopisov, z Jannonom, ne po Rossu.

izmed njih celo kar od daleč poganjajo nasproti svojemu plenu, kadar pridejo na sled njegovemu vonju[96]. Zato pa tudi nastopi naslednji problem: (tako sicer vse živali vonjajo na enak način, medtem ko človek vonja, kadar vdihava, toda kadar ne vdihava, temveč izdihava ali zadružuje dih, ne vonja predmeta niti na razdalji niti iz bližine, pa tudi ne celo če bi predmet položili notri v nosnico: saj je to, da je predmet, ki je položen na samo čutilo, nezaznaven, skupno vsem čutom, živalim); nasprotno pa je za ljudi[97], svojstveno, da ne čutijo brez vdihavanja: to je očitno tistim, ki poskusijo. Tako bi utegnile imeti nekrvne živali, ker pač ne dihajo, nek drug čut poleg navedenih[98]. Toda to je nemogoče, če pa ravno zaznavajo vonj: toda zaznavanje vonjivega predmeta, bodisi zoprnega oz. smrdljivega vonja bodisi dišečega vonja[99], je ravno voh ali vonjanje. Vrhu tega se vidi, da te nekrvne živali celo poginjajo zaradi prav tistih močnih vonjev, ki škodijo tudi človeku, namreč vonja zemeljske smole, žvepla ter snovi podobne vrste. Potemtakem je nujno, da vonjajo, toda ne z vdihavanjem.

Zdi pa se, da se pri človeku čutilo vonja razlikuje od istega čutila pri drugih živalih, prav kako se njegovi oči razlikujejo od oči "trdookih" živali - kajti njegove oči imajo veke za zaslon in kakor neke vrste zaščitni ovoj: če jih ne premakne niti ne dvigne, ne more gledati. Nasprotno pa trdooke živali nimajo ničesar podobnega, temveč lahko naravnost gledajo, kar se dogaja v diafanem. Na isti način je tudi vohalno čutilo pri nekaterih živalih | nezakrito, prav kako njihove oči, medtem ko imajo tiste živali, ki 422a
zajemajo zrak, zaščitno membrano, ki se ob vdihavanju odmika, ker se žile in pore razširjajo. To pa je tudi razlog, da živali, ki dihajo, ne morejo vonjati v vodi: da bi namreč zavonjale, je nujno, da prej vdihnejo, prav to pa je v vodi nemogoče delati. Sicer pa vonj pripada suhemu, prav kakor sočnost oz. okus vlažnemu, zato je vohalno čutilo po možnosti takšne vrste[100].

---

96 *hýposma* hápaks legómenom, beseda je tvorjena po analogiji s *hypékoos* (poslušen), pomeni "voden po vonju", "odori quasi obnoxia" (Trendelenburg).

97 Dobesedno vzeto to ni res, ker tudi druge živali vohajo z dihanjem.

98 Ali je torej treba razlike omejiti na *proces* vonjanja, s tem da je čutilo isto pri tej in pri drugi živalski vrsti, ali pa je treba dopustiti povsem novo čutilo? Prim. *De sensu* 5, 444 b 13 sl.

99 Vsako čutilo se specificira glede na predmet, prim. II 4, 415 a 20-2

100 Namreč suho, v skladu s principom, da je čutilo potencialno to, kar je čutni predmet že dejansko, prim. De sensu 438 b 21 in De anima 418 a 3 sl.

10. poglavje: okus in sočnost[101]

Predmet okušanje je neke vrste otipljivega in to je razlog, da okusljivo ni zaznavno skozi medij, ki bi bil neko tuje telo: saj tudi tipna zaznava ne nastane tako[102]. A tudi telo, v katerem je sočnost, namreč predmet okusa, je v vlažnem kot svoji materiji, a vlaga je zvrst otipljivega. Zato pa bi celo tedaj, če bi živeli v vodi, mogli zaznati sladek predmet, ki bi bil vržen vanjo: toda naša zaznava ne bi nastala zaradi medija, temveč s tem, da bi se sladka snov raztopila oz. pomešala s tekočino, prav kakor v primeru mešanega napitka (coctaila). Nasprotno pa se barva ne vidi na ta način - namreč z mešanjem - pa tudi ne z izlivi. Potemtakem v primeru okusa ni ničesar, kar bi ustrezalo mediju: toda kakor je barva to, kar je vidljivo, tako je sočnost (tečnost) to, kar se da okusiti (okusljivo). Toda nobeno telo ne povzroča zaznave sočnosti brez vlažnosti, temveč mora imeti v sebi vlažnost bodisi dejansko ali po možnosti, kakor npr.slana snov: le-ta se namreč sama lahko raztaplja ter skupaj z jezikom lahko raztaplja (druge stvari)[103].

Ampak prav kakor je vid tako v vidljivem in nevidljivem (saj je tema nevidljiva, pa vendar tudi njo razločuje vid) kakor tudi poleg tega še o preveč bleščečem (saj je tudi le-to nevidljivo, toda na drugačen način kakor tema), pa je analogno tudi sluh tako o zvoku in o tišini, izmed katerih je eden slišen, drugi pa ne, in še o mogočnem zvoku, prav kakor je vid o bleščečem (ravno tako namreč kakor je slaboten zvok neslišen, je na svoj način nezaslišan tudi močan in silovit zvok)[104] - kot nevidljivo pa se nekaj izreka bodisi v celoti ali nasploh, prav kakor tudi nemogoče v drugih primerih, bodisi tedaj, kadar kljub svoji naravi ni vidljivo ali pa je to le slabotno[105], prav kakor je nekaj "brez nog" ali "brez nog" ali "brez koščic"[106] - na takšen način je torej tudi okus o okusljivem in neokusljivem oz. neužitnem, le-to pa je tisto, kar ima majhno ali slabotno sočnost ali pa je škodljivo in kvarno za okus.

---

101 Okus je treba razlikovati od treh prej obravnavanih čutov zato, ker ima - tako kot tip - neposreden stik s svojim predmetom in ne deluje, kakor pravi Aristotel, na razdaljo. Zato postane pomebno, da razlikujemo okus od tipa nasploh, kar Aristotel skuša doseči v tem in nasl. poglavju. Lawson-Tancred upravičeno podvomi, da bi Arist. res dosegel pravo konceptualno razliko med obema čutiloma.

102 sc. ne nastane s posredovanjem zunanjega medija. Rossova konjektura *tēi haphēi* "pa tudi s tipom ne". Za razliko od vida, sluha in vonja, ki potekajo skozi subjektu zunanji medij (diafano, zrak, voda), se tip in okus, ki je podvrsta tipa, izvajata skozi medij, ki je notranji čutečemu subjektu, to je "meso"; prim. II 11 v De Anima ter De sensu 4, 440 b 26 sl.

103 Slane substance pospešujejo slinjenje; varianta prevoda "in na jeziku deluje kot raztopilo" (Hamlyn).

104 De Anima III 4, 429 a 32 - b 2.

105 Ali: "nima barve ali le bledo"; - Absolutno nevidno je, kar je na sebi tuje vidnosti: zvok; ta nevidnost ni dostopna čutu vida. Nevidno v drugem smislu je takšno zaradi okoliščin: je neko manjkanje, pomanjkljivost (stéresis), o katerem odloča vid. Za pojem nemogočega prim. Metaph. Delta 12, 1019 b 15 sl. *(adýnaton)*. Tekst je eliptičen: *pephykòs (sc. ékhein) mè ékhei (sc. khróma)*.

106 Ta primer je bolj razvit v Metafiziki: "In kolikor je načinov izrekanja zanikanj z nikalno predpono ne-, toliko je tudi privacij; tako se nekaj izreka kot neenako, ker nima enakosti, četudi bi jo po naravi lahko imelo, kot nevidno pa bodisi zato, ker sploh nima barve ali pa ker ima slabotno barvo, in "brez nog", bodisi zato, ker sploh nima nog ali ker ima šibke noge. Poleg tega (se zanikanje izreka tudi) ker ima nekaj neko lastnost v neznatni meri, recimo "brez koščic", kar pomeni, da jih ima na nek način slabe". Metaph. Delta 22, 1022 b 33 - 23 a 2. Na to paralelo opozarja Barbotin.

Zdi pa se, da je pri okusu na začetku[107] razlikovanje med pitnim in nepitnim, saj je oboje neke vrste okus, toda slednji je slab in škodljiv (za čutilo okusa), prvi pa je v skladu z naravo: je pa pitno predmet, ki je skupen tipu in okusu[108].

Ker pa je torej okusljivo vlažno,| je tedaj nujno, da tudi njegovo čutilo ni niti 422b
dejansko vlažno niti nezmožno, da postane vlažno (se navlaži). Saj okus nekaj prestaja s strani okusljivega, kolikor je okusljivo. Torej je nujno potrebno, da postane vlažno to, kar je zmožno postajati vlažno, ne da bi izgubilo svojo naravo, čeprav samo ni vlažno, to se pravi okušalno čutilo. Dokazilo za to je, da jezik ne more zaznavati niti kadar je povsem izsušen niti kadar je preveč vlažen: takšna zaznava je namreč dotik prvotne (že obstoječe) vlage[109], prav kakor kadar nekdo, ki je najprej použil močan priokus, nato okusi drugačnega in recimo kakor se bolnim ljudem vse stvari zdijo grenke oz. pikre, ker zaznavajo z jezikom polnim takšne vrste tekočine.

Vrste priokusov in sočnosti pa so, analogno kakor v primeru barv, najprej enostavne, tj. dve nasprotji: sladko in grenko, nato pa drugotne, z ene strani oljnato (slastno), z druge pa slano, a med njimi se nahajajo trpko in rezko ter kislo in ostro[110]. To so bolj ali manj vse različice priokusov (sočnosti). Potemtakem je okušalna zmožnost to, kar je po možnosti primerne vrste, okusljivo pa je to, kar ima zmožnost, da jo napravi takšno dejansko, kar okusljivo že je[111].

Dr. Valentin Kalan

---

107 *arkhé* "izhodišče" (Theiler).

108 Z Jannoneom in rokopisi beremo: *geûsis gár tis amphótera; allà tò mèn phaûle kaì phthartikè tês geúseos, tò dè* .... Rossova emendacija sicer ni brez razlogov. Theiler pa bere *pósis* (napitek) namesto *geûsis*; po Hicksu pa je *geusis* mogoče brati tudi kot predmet okusa *(geustón)* tj. *khymós*"sočnost"

109 To je vlažnost, svojstvena samemu jeziku.

110 Aristotelova poanta je, da vsi okusi (sočnosti) temeljijo na eni primarni opoziciji - sladko in grenko - znotraj katere nastopajo vsi ostali "sokovi", prav kakor se barve nahajajo med ekstremoma belega in črnega (De sensu 4, 412 a 12). Arist. pozna osem variant okusa - Platon sedem (brez slastnega, liparón) (Ti. 65 e) med katerimi so štiri temeljne: sladko in grenko, kislo in slano, ostali okusi pa so še "pekoč" *(drimy's*, skt. katuka-), "trpek" (stryphnós, skt. kasaya-) "rezek" (austerós) in "oljnat" (liparós), s priložnostnim dodatkom "vinski" (oinodes). Za terminologijo psihičnih funkcij je zelo pomembno delo Carl Darling Buck: A Dictionary of Selected synonyms in the principal Indo-european languages, Chicago 1949, str. 1031, kjer je tudi omenjeno, da so Indijci priznali šest glavnih razlik okusa s 63 možnimi mešanicami.

111 Prim. II 9, 422 a 6-7. Varianta prevoda "činitelj, ki jo dejansko napravi tako".

Nekateri ethohistorični koncepti in teorije v Sovjetski zvezi

JOHN H. MOORE

V pričujočem članku bi rad predstavil nekatere koncepte in teorije, uporabne za etnohistorično raziskovanje, kot jih rabijo sodobni teoretiki v Sovjetski zvezi. Ernestu Gellnerju se imamo zahvaliti, da je opozoril na teorije o etničnih premenah, kot so jih razvili sovjetski znanstveniki, ki jih Gellner imenuje *etnoziste* (Gellner 1977:207).

Najprej moramo povedati, da se ti znanstveniki sicer imenujejo etnografe, da pa so v svoji perspektivi povsem podobni ameriškim etnologom. Dodatno bi morda morali govoriti o njih kot o etnohistorikih, ker ima običajno sovjetska etnografija prej historično kot sinhrono perspektivo. Skušal bom primere sovjetske teorije aplicirati na nekatere etnohistorične probleme severnoameriškega kontinenta.

ETNOS, ETNOGENEZA IN ETNOGENIJA

Ob razmišljanjih o odnosih med skupinami ter med skupinami in plemenskimi narodi v etnohistoričnem obdobju na področju Velike prerije v Severni Ameriki sem za svoje potrebe leta 1982 razvil lestvico petih možnih etnohistoričnih dogajanj na ravni skupine (*band*), od katerih se dva vežeta za etnično transformacijo. *Fizija* je razcep velike, preštevilne skupine v dve manjši. To ni entični proces v pravem pomenu besede, ker ne pride do ustvarjanja nobene nove, izvrine etnične enote (Kozlov 1969:258). *Fuzijo* sem definiral kot nasprotje fiziji in označuje proces, pri katerem se združita dve etnično podobni skupini. Tudi to ni etničen proces, ker rezultati niso kvalitativno drugačni od prvotnega stanja. *Hibridizacija* pa je na drugi strani vsekakor etničen proces, ker ustvari kulturno novost. Do hibridizacije pride predvsem - če ne izključno - zaradi obsežnega medsebojnega poročanja. Skupina, ki tako nastane, je navadno dvojezična in bikulturna, kakor so bili Pasji vojščaki (*Dog Soldiers*) pri Cree-Assiniboinih, kot jih je popisala Sharrockova (1974). *Hibridna fizija* je četrta vrsta procesov, ki je na več načinov bolj zanimiva, in je rezultat nepopolne hibridizacije skupine tako, da se hibridni del odcepi od monokulturnega dela. Mislim, da je na ta način prišlo do ločitve Cheyennske Ree skupine od Arikar in Mandanske skupine od Mandanov. Prav tako je mogoče, da so se na ta način ločili tudi Masikota Cheyenne od Oglalov in Wotapio Cheyenni od Dakot. Vsekakor pa je to proces, s katerim so se Two Strike in Severne

skupine Tetonov odcepili od Cheyennov (Moore 1987:205-250). Peti proces, *kulturna fuzija*, pa je stopitev dveh ali več fragmentov družb, ki so bile izvorno povsem različne. Najbolje dokumentiran primer v Preriji je konsolidacija Mandanov in Hidatsov, skupaj s fiktivnimi klanskimi identitetami in heterotičnimi obredji (Bowers 1965).

Ko sem torej za svoje potrebe razvil to tipologizacijo, sem ob branju Humphreyja (1984) in Gellnerja (1977) odkril, da v sovjetski vedi že obstaja tipologija in vrsta teorij, ki so dobro premišljene, in ki so dosti bolj razvite od razmišljanja o etničnih procesih, kot sem jih videl sam pri svojih raziskavah. Z drugimi besedami, v neki fazi svoje raziskave sem odkril, da sem po nepotrebnem še enkrat izumil kolo. Toda preden bom razpravljal o prednostih uporabljanja nekaterih od teh sovjetskih teorij v etnohistoričnem raziskovnju, naj omenim nekatere zadržke, ki jih je pri rabi teh pojmov in teorij potrebno upoštevati.

Kot je zapisala Dragadzejeva (1980:161), se zdi Severnoameričanom sovjetska teorija dosti bolj sistematična od njihove lastne, tako da je "mogoče reči, da operira znotraj zaprtega konceptualnega sistema, ... ki ... ima *a priori* postavljena izhodišča: pravila igre so znana vsem udeležencem in predstavljajo pogoje, po katerih se k analizi pristopa. Seveda pa je znotraj tega sistema diskusija intenzivna in živahna." Seveda bi bilo mogoče isto trditi o ameriški teoriji, ki prav tako deluje znotraj okvira skupnih premis; so le redko eksplicitno izražene, zunanji opazovalec pa jih more kritizirati.

Drugič, sovjetska etnografska teorija se mnogim ameriškim bralcem zdi preveč izdelana. Mnoge kategorije in podkategorije družbe in procesov se večkrat prekrivajo, deloma tudi vsled prevajanja, in izjemna kompleksnost rezultata morda spominja na Talcotta Parsonsa, ki je v svojem temeljnem delu *The Social System* skušal označiti vsako možno socialno dejanje (1951). Toda ta slabost temeljite sistemizacije je v sovjetski etnografiji tudi njena moč, ker zagotavlja bolj celovito pokritje etnoloških in zgodovinskih procesov kot pa *ad hoc* teoretiziranje, ki pogosto zaznamuje severnoameriško etnohistorijo.

Tretjič je potrebno opozoriti na dejstvo, da se sovjetska teorija večinoma naslanja na ilustracije iz sovjetskega dela Evrazije in se najčešče nanaša na etnične manjšine, ki so mnogo številčnejše kot skupine, s katerimi se ukvarja ameriška etnohistorija. Sovjeti so vajeni, da ob razpravi o etničnih in jezikovnih procesih razpravljajo o skupinah, ki imajo populacije od stotih tisočev pa preko milijona, kot je to primer Bolgarov, Gruzincev in Uzbekov (Ivanova 1987). Tako se npr. nedavne zbirke člankov o dvojezičnosti in narodnostih nanašajo na statistike, ki obsegajo skoraj petnajst milijonov ljudi, pripadnikov različnih manjšin v Sovjetski zvezi (Kreindlar, 1985; Grigulevich, 1981). To pa predstavlja znatno nasprotje, denimo, Wolfartovi študiji 2794 dvojezičnih Creejev in Ojibwancev, kar pa po ameriških standardih o jezikovnih raziskavah predstavlja velik vzorec (1973).

Četrtič in zadnjič, pripomniti moramo, da se sovjetske teorije o narodnostih navadno nanašajo - ob solidni dokumentiranosti - na ljudstva iz zgodovinskega obdobja. Z drugimi besedami, domet sovjetske etnografije je zgodovinsko plitkejši od tistega, s katerim se navadno ukvarjajo ameriški etnozgodovinarji. V Sovjetski zvezi se marsikaj, kar bi mi imenovali etnozgodovina, uvršča v domeno znanstvenikov, ki sebi pravijo zgodovinarji ali arheologi.

Kljub tem zadržkom pa so temeljni teoretični koncepti, ki jih rabi sovjetska etnozgodovina, kot termin *etnos*, primerni za naše namene. Ruska beseda ЭТНОС izvira

iz grške ἔθνος ki pomeni nacijo ali narod/ljudstvo/ (Liddell & Scott 1968). Toda če sledimo Gellnerju, bi se sam ogreval za množinsko obliko *etnosi*, in ne grško klasično *ethni*. V vsakem primeru se z gornjo definicijo načelno strinjajo vsi sovjetski etnografi. Predstavil jo je Julijan Bromley leta 1977, ki je še danes eden glavnih proponentov tega koncepta (1982:11):

"Etnos je (v ožjem pomenu besede) mogoče definirati kot stabilno agregacijo ljudi, ki se je zgodovinsko oblikovala na določenem ozemlju in razvila skupne, relativno stabilne poteze v jezikovnem, kulturnem in psihološkem smislu, ter zavest svoje enovitosti in različnosti v primeri z drugimi, podobnimi formacijami (identiteta), ki se odraža v stalnem imenu, ki ga rabijo zase (etonim)."

Tisti, ki so seznanjeni z marksistično teorijo bodo takoj ugotovili, da taka definicija etnosa mnogo dolguje znani debati med Rozo Luxemburg in V.I. Leninom (Luxemburg 1976, Fedoseyev 1977), in pa smernicam za razpoznavo nacionalnih manjšin, kot jih je postavil Stalin leta 1920 (Stalin 1975). Ima pa ta definicija tudi globje korenine in sega nazaj do polemike Petra Kropotkina s socialnimi darvinisti, pa celo do Jeana-Jacquesa Rousseauja (Kropotkin, 1972: Rousseau, 1950). Koncept etnosa ima mnogo teoretskih sorodnikov tako v evropski kot v ameriški znanosti, posebej še v zgodovinski sociologiji Ruperta Emersona (1960). Na splošno menim, da ima koncept danes to prednost, da se izogiba dilemam, ki jih uvaja angleška raba izrazov "pleme" in "nacija", ki oba nosita precejšnjo teoretsko bagažo, ki pa je večinoma neuporabna za etnohistorične namene. Francoski besedi *tribu* in *nation* predstavljata podobne probleme, kot tudi drugi kognitivni koncepti v drugih evropskih jezikih. Na drugi strani pa nam termin in koncept etnosa dajeta priložnost, da se ločimo od lastne etimološke prtljage in začnemo nanovo s konceptom, ki je oblikovan posebej za potrebe etnohistoričnega študija.

Na samem začetku je potrebno spoznati, da etnos ne prestavlja taksonomične pasti, temveč dinamičen proces. Pomeni, da je definicija etnosa mimo razumevanja procesov, v katerih se etnosi formirajo, brez pomena; da je torej proces *etnogeneze*, kot ga včasih imenujemo v Ameriki (Sturtevart 1971)[1], ključnega pomena. Tako je metoda indentificiranja etnosa povsem drugačna od Friedove metode identificiranja plemen, ki je skupino ovrednotil preprosto v odnosu do sinhroničnega seznama lastnosti.

Sovjetske teorije etnogeneze, ki so se razvile iz marksističnega socialnega evolucionizma, postavljajo, da obstaja mnogo različnih vrst etnosov, ki so nastali v različnih stopnjah človekove evolucije in ki so evolvirale ena iz druge (Bromley 1983). Najzgodnejše oblike etnosov definirajo kot tiste, ki so izvirali iz obstoječe situacije jezikovne in kulturne različnosti v položaju, kjer ni bilo nobenih tekmujočih politij. Iz tega amorfnega socialnega tkiva izvira etnični tip *narodnosti* ali nacionalnosti, ki je značilen za moderno dobo, skupaj z družbenimi razredi in državno strukturo.

Seveda nas, ameriške etnozgodovinarje, tukaj zanima predvsem tista transformacija, ki je najzgodnejša, pri kateri se etnos, kot so denimo Cheyenni ali Kiowe, oblikuje iz različnih poprej obstoječih skupin. Sovjetska teorija opisuje lingvistične, socialne, religiozne in celo psihološke dejavnike v procesu, v katerem dani etnos ozreli in se konsolidira. Enako pomembno je, da sovjetska teorija opisuje procese, s katerimi dani

[1] Zanimivo je, da je Sturtevart rabil koncepta *etnogeneze* in besedo etnonimija v svojem članku iz leta 1971, čeprav pri tem ni oblikoval nobenega rezultata v smislu sistemizacije svojega teoretskega modela, niti ni poskusil oblikovati posebnega vokabularja za svoje analize.

etnos preneha obstajati: oskrbela je tudi slovar za razpravo o različnih posledicah teh socialnih procesov na jezik, politiko in druge vidike kulturnega življenja.

Tako se more v skladu s sovjetsko teorijo etnos, ki se je pojavil in se razvija, razviti v bolj kompleksno družbeno obliko in končno postati nacija, ali pa je podvržen mnogim drugim transformacijam. Te moremo splošno razvrstiti v dva reda procesov, v *etnično divergenco* in *etnično integracijo*, ki sta primerljiva mojima tipološkima enotama, fiziji in fuziji. Etnos, ki doživlja znaten naravni prirastek, bo morda šel skozi proces etnične diverzije, ki ga lahko spremlja masovna migracija. V ameriški Preriji predstavljajo Tetoni najbolj očiten primer masovne migracije: v zgodovinskem času so se selili s področja gornjega Mississippija do Skalnih gora.

Etnos pa zaradi migracije ali pridobitve novega statusa ne prosperira vedno; lahko tudi nazaduje. In če je dani etnos izpostavljen pritiskom, je lahko prisiljen tudi v *naravno asimilacijo*, kar pomeni, da se njegova populacija prostovoljno odreče svojemu jeziku in kulturi in se asimilira v večjo politijo. Tak primer iz Cheyennske izkušnje so Sutaiji, Wotapiji, in še mnogi drugi.

V sklopu *etnične konsolidacije* v sovjetskem obravnavanju skupin, kot jih posebej poudarjamo v tem članku, najdemo tudi tisto, ki ji je Owen rekel *hibridna skupina* in ki je rezultat mešanja dveh ali več povsem nepodobnih skupin. Ta proces hibridizacije ali heteroze v sovjetski znanosti imenujejo *etnogenija* in pelje v nastajanje novih in izvirnih etničnih potez in lastnosti. Iz ameriške perspektive moremo etnogenijo imeti za vrsto etnogeneze. To pomeni, da morejo etnosi nastati preprosto kot posledica konsolidacije etnično podobnih, blizkih skupin v politijo, brez travm jezkovnih in kulturnih premen, kot so značine za etnogenično situacijo.

Do popolne etnogenije ali hibridizacije pride, kot pravi Bromley, v drugi ali tretji generaciji medsebojne multikulturne in multilingvalne asimilacije med člani nove skupine, kar je situacija, ki jo je opisal Wolfart na primeru Cree-Ojibwancev (1973). Bromley na dolgo razpravlja o problemu, kako se morejo jezikovno in kulturno različne skupine razviti v nov etnos brez precedensa, proces, ki so ga poudarjali Owen, Sharrock, Albers in Kay. Bromley označuje to "etnogenično mešanico ... /kot/ ... poseben tip etnotransformatoričnega procesa" (1983:13). Čeprav pri tem podcenjuje vlogo medsebojnega poročanja (kar menim, da je napačno, in je najbrž posledica pičle sovjetske izkušnje z majhnimi skupinami), Bromley opisuje izvršitev procesa etnogenije takole (1983:16): "... Takoj, ko interakcija med 'heterogenimi' etnosi preneha biti asimilacija in postane mešanica, je to trenutek, ko je oblikovana nova etnična entiteta."

Pri rabi teh posebnih sovjetskih teorij moramo poudariti eno relativno prednost in eno relativno šibkost, ki jo imajo v primeri z ameriško etnohistorijo. Prednost je v tem, da so sovjetski raziskovalci videli na delu mnoge različne etnične procese, več kot mi, in da so jih medsebojno na široko primerjali, kar je pripeljalo do nastanka obsežne in izdelane taksonomije, kot so jo priobčili Bromley in njegovi kolegi. Toda na drugi strani imajo severnoameriški etnozgodovinarji veliko več izkušenj s takimi majhnimi skupinami, ki imajo predzgodovinske analogije, dokumentirane v arheoloških in jezikoslovnih raziskavah ne le v Novem svetu, temveč tudi v Starem. Tako imamo mi, severnoameriški etnozgodovinarji, edinstveno priložnost, da sintetiziramo dokumentarno, lingvistično in arheološko bazo podatkov, ki so vse po vrsti zelo obsežne; če se bomo le mogli naučiti, kako to storiti v zadovoljstvo vseh. Rekel pa bi, da se lahko o možnih vrstah etničnih procesov še dosti naučimo do sovjetskih kolegov.

SKLEPI

Tako tedaj menim, da imamo ob nekaj dolžnih modifikacijah v teorijah o etnosu, etnogenezi in etnogeniji mogočno orodje za razlaganje etnohistoričnih dogodkov na severnoameriškem kontinentu. O ozadni etnični situaciji v Severni Ameriki, ki jo štejemo od 16. stoletja dalje, moremo misliti kot o ogromnem jezikovnem in kulturnem mozaiku ali kot o mnogobarvni tapiseriji - o nekakšnem izvornem kulturnem golažu, ki sestoji iz lokalno določenih sestavin in ki so etnično kaj različne. Na tem sestavljenem in zelo različnem kulturnem in jezikovnem ozadju leže različni bolj oblikovani etnosi na različnih stopnjah formiranja in razpadanja. Imamo torej: 1) ozadne, staroselske multietnične situacije, 2) etnose v različnih stopnjah razvoja, in 3) kosce nekdaj obstoječih etnosov, ki ne funkcionirajo več. Naša naloga, ki je v resnici ogromna je,da določimo, kaj je kaj. V nekaterih časih in krajih bomo našli nove etnose, kot so Cheyenni zgodnjega 19. stoletja, ki jih nove institucije skupne ideologije in kulture komaj drže skupaj. V drugih primerih pa imamo etnose, kot so Mandani 18. stoletja, tako uspešne, da jih mnoge druge skupine, ki žele konstruirati lastne etnose, posnemajo. Prav tako bomo včasih našli fragmente nekdanjih etnosov, kot so to bili Arikare in Hidatse, ki so se razslojili v poprejšnji multikulturni golaž, ali pa so razvili kako obliko etnogenije ali asimilacije z kakim od obstoječih etnosov (Bowers, 1965; Wood and Downer, 1977).

V samem bistvu teorije etnogeneze, aplicirane na teren Severne Amerike je ideja, da so enaki pogoji, ki ustvarjajo politično konsolidacijo med različnimi skupinami tudi tisti, ki oblikujejo različne in homogene jezike, pa tudi homogen inventorij materialne kulture, kot ga doživlja arheolog. S tem v mislih se ozrimo na tri temeljne probleme, ki se nanašajo na medsebojno neprilagojene ekstrapolacije preteklosti, kot so izmenoma pogojene z dokumentarno, lingvistično in arheološko evidenco. Če so imena za politije, lingvistična filogenija, in podobnosti v materialni kulturi v resnici vsi rezultat procesov etnogeneze (in misliti je, da so), potem je teorija etnosa tista, ki ima potrebni potencial za uskladitev razlik med naštetimi tremi razredi podatkov o kulturi (historičnim, lingvističnim in arheološkim).

Zakaj se torej skupine pojavljajo, izginevajo in se ponovno pojavljajo na zemljividih Severne Amerike in dokumentih v preteklosti s tolikšno naglico? Odgovor je, mislim, ta, da so medtem doživljale različne etnične spremembe - etnogenezo, transformacije, etnogenijo in asimilacijo. Imena skupin, ki se pojavljajo v starih zemljevidih, se nenehno spreminjajo, ustvarjajo novo etnonimijo, ali pa jih primenujejo druge skupine, kar je posledica participacije v etničnem procesu. V svoji zadnji knjigi sem skušal pokazati, kako je mogoče dokumentarne podatke uporabiti pri odkrivanju etničnih procesov, ki so bili na delu med Cheyennskimi skupinami, in mislim, da je mogoče podobne ključe uporabiti pri odkrivanju etičnih procesov tudi pri drugih skupinah v ameriški preriji.

Naj torej na tem mestu zaključim z mislijo, da se morajo ameriški etnohistoriki, če se že niso dosedaj, nujno seznaniti z obsežnim delom sovjetskih kolegov; precej tega je objavljenega tudi v angleščini. Tudi če zavračamo sistematično etnološko teorijo, kot jo očitno npr. Trigger, so specifične ideje sovjetskih znanstvenikov lahko v službi stimuliranja naših premišljanj. In če postavimo, da bo prišlo do nadaljne otoplitve odnosov med našima deželama, lahko predvidevamo tudi potrebo po komunikaciji s sovjetsko znanostjo preko meja politike in jezika; morda bi veljalo načrtovati akademsko sodelovanje tako pri nas kot v Sovjetski zvezi.

REFERENCE:

Albers, Pataricia and Jeanne Kay, 1987: Sharing the Land: A Study in American Indian Territoriality. In: A Cultural Geography of North American Indians. Thomas E. Ross and Tyrel G. Moore, eds. str. 47-91. London: Westview Press.

Bowers, Alfred W., 1965 Hidatsa Social and Ceremonial Organization. Bulletin 194. Bureau of American Ethnology. Washington DC: Governement Printing Office.

Bromley, Yu. V. (Julian), 1977: Present-Day Ethnic Porcesses in the UDSSR. Moscow: Progress (1983).

1983: Ethnic Processes, Soviet Ethnographic Studies, No. 3., Moscow: Social Sciences Today, USSR Academy of Sciences.

Dragadze, Tamara, 1980 The Place of 'Ethnos' Theory in Soviet Anthropology. V: Soviet and Western Anthropology. Ernest Gellner, ed. str. 161-170. New York: Columbia.

Emerson, Rupert, 1960 From Tribe to Nation. Boston: Beacon.

Fedoseyev, P.N., 1977 Leninism and the National Question. Moscow: Progress.

Fried, Morton, 1975 The Notion of Tribe, London: Cummings.

Gellner, Ernest, 1977 Ethnicity and Anthropology in the Soviet Union, Archives Europe 'ennes de Sociologie 18 (2): 201-220.

Grigulevich, I.R., 1979 Ethnocultural Processes and National Problems in the Modern World. Moscow: Progress.

Humphrey, Caroline, 1984 Some Recent Developements in Ethnography in the USSR. Man 19: 310-320.

Ivanova, E.A., 1987 The Ethnic Self-Awareness of the Bulgarians at the Stage of Their Transition from Nationality to Nation. Soviet Ethnography No. 2: 51-60.

Kreindler, Isabelle T., 1985 Sociolinguistic Perspectives on Soviet National Lanuguages. Amsterdam: Mouton de Gruyter.

Kozlov, V.I., 1969 Dynamics of the Numerical Strenght of Peoples. Moscow: Nauka.

Kropotkin, Peter, 1972 Mutual Aid. New York Univ. Press.

Liddell, Henry G., and Scott, Robert, 1968 A Greek-English Lexicon, Oxford.

Luxemburg, Rosa, 1976 The National Question. New York: Monthly Review.

Moore, John H., 1979 The Cheyenne Nation: A Social and Demographic History. Univ. of Nebraska Press.

Owen, Roger C., 1965 The Patrilocal Band: A Linguistically and Culturally Hybrid Social Unit. American Anthropologist 67 (3): 675-690.

Parsons, Talcott, 1951 The Social System. Glencoe, ILL: Free Press.

Rousseau, Jean-Jacques, 1950 The Social Contract and Discourses. New York: Dutton.

Sharrock, Susan R., 1974 Crees, Cree-Assiniboines, and Assiniboines: Interethnic Social Organization on the Far Northern Plains. Ethnohistory 21 (2): 95-122.

Stalin, Joseph, 1975 Marxism and the National-Colonial Question. San Francisco: Proletarian.

Sturtevent, William C., 1971 Creek into Seminole. V: North American Indians in Historical Perspective, Eleanor Leacock and Nancy Lurie, eds. str. 92-128. New York: Random House.

Trigger, Bruce C., 1982, Ethnohistory: Problems and Prospects. Ethnohistory 29 (1): 1-19.

Wolfart, H. Christoph, 1973 Boundary Maintenance in Algonquian: A Linguistic Study of Island Lake, Manitoba. American Anthropologist 71 (5): 1305-1323.

Wood, W. Raymond and Downer, Alan S., 1977 Notes on the Crow-Hidatsa Schism. Plains Anthropologist 22 (78), pt. 2: 83-100.

Prevedla Irena Šumi

Poročila

Kaj je novega v etničnem vprašanju?

IRENA ŠUMI

RAZMIŠLJANJE O SIMPOZIJIH NA TEMO ETNIČNEGA VPRAŠANJA, 12. ICAES, ZAGREB, 24.-31. JULIJ 1988.

V odgovor na vprašanje, kaj je etnos in etnično, je dal v sklopu simpozijev o etničnem in povezanih vprašanjih nemara najbolj odločen odgovor profesor Fred W. Riggs, politolog s havajske univerze v Honoluluju. Njegov prispevek z naslovom MODES OF ETHNICITY za simpozij ETHNIC TERMILOGY, ki ga je sam sklical, je odgovor na vprašanje etnosa takole začrtal: etnos - in etničnost - sta vezana za kontraste med člani in nečlani dane kulturno razločljive skupnosti. Pri tem je odločilna kontekstualnost vsakokratne situacije, zveze na relaciji večina - manjšina ter endopercepcija (samorazumevanje) - eksopercepcija (razumevanje nečlanov). Med izrazito dinamične spremeljivke, ki da zaznamujejo različne moderne etnose, pa je prištel tudi univerzalno maksimo enakosti, ki da je odločilna razločnica med revizionističnim in defenzivnim obnašanjem danega etnosa navzven, pri čemer prvo zaznamuje boj za realizacijo enakosti, drugo pa obramba doseženega *statusa quo*.

V nadaljevanju svojega članka je Riggs predstavil sistemizacijo obstoječih etničnih situacij v svetu na tri temeljne rede, na primarno, sekundarno in terciarno ter vmesne sestavljene, deloma ne-etnične (npr.religiozno določene), tradicionalne in marginalne, po kriterijih, kot so denimo: različni nivoji nacionalizma, ki da so odvisni od objektivne situacije etnične skupnosti; relacija etnične skupnosti do države; transnacionalnost; itd). Pri tem je v razpravo uvedel vrsto kategorij, kot denimo etnonacionalizem, državni nacionalizem, dominantna subnacija, etnodržava, razlikovanje med *homeland* in *hostland* pri razpravi o migracijah, kategorijo *TEC (trans-state ethnic community*, transdržavna etnična skupnost), in podobno.

Medtem ko se nam zdi njegovo uvodno izvajanje o enakosti kot univerzalni maksimi, ki zaznamuje etnične procese v modernem svetu in ki je nesporno eden osrednjih sadov politične zgodovine znotraj evropske tradicije izjemno pomenljivo, pa je takšno vseobsegajoče, smelo sistemiziranje modernih etničnih procesov naletelo pri neameriških udeležencih simpozija na skepso. Takoj moramo povedati, da je Riggsov prispevek eden prvih sadov obsežnega mednarodnega znanstvenega projekta z imenom INTERCOCTA GLOSARIJ ETNIČNE TERMINOLOGIJE. Trenutno so izgotovljeni trije osnutki: ameriški, sovjetski in francoski; gre za poskus evidentiranja, sistemiziranja in v zadnji fazi tudi poenotenja strokovne terminologije pri raziskovanju etničnih

procesov. Medtem ko je sovjetski glosarij trdno vpet v znane teoretske okvire evolucionizma ter etnološkega marksizma klasikov,denimo Bromleyja in Tokareva, pa je razlika med ameriškim in francoskim konceptom pomenljiva in nemara pomeni tudi začetno območje plodovitega konflikta, ki bo, kot vse kaže, za projekt v bodoče temeljnega pomena. Eric de Grolier, nosilec in urednik francoskega dela projekta, je v neformalnem pogovoru menil, da je ameriška pilotska izdaja slovarja "nekako vmes med ruskim in francoskim", ki da ju oba zaznamuje precejšnja mera dogmatizma; dogmatizem pa je v zadnji posledici pač poenostavljanje. Neka najsplošnejša razlika med ameriškim in francoskim osnutkom glosarija je pač v tem, da je v slednjem zgodovinska provenienca predstavljenega izrazoslovja vsakokrat jasno označena in njegovi fiksirani pomeni trdno vmeščeni v zgodovinski razvoj družboslovnih strok v Evropi, pri čemer je dosežena neka bistvena kvaliteta, ki koncept glosarija pomembno presega, namreč razvidna in sistematična primerjava med delno tudi prekrivajočimi se sistemi oznak v različnih teoretskih orientacijah, medtem ko je najočitnejša preokupacija ameriškega osnutka iskanje in definiranje takih terminov in sintagem, ki hočejo biti predvsem nevrednostne, nezavezane teoretskim in ideološkim smerem. Ne glede na nesporno potrebo po razvijanju takega izrazoslovja pa je vendarle v ameriški zastavitvi projekta zaznati ambicijo, ki se je žal vedno znova izkazala, da je kratke sape: vsak celostno nov sistem označevanja je pač neizbežno še kako vezan na (preveč) celostno teoretsko ozadje; ker pa "nov" po naravi stvari pomeni tudi "moderen", z izključnim uvajanjem te iste "modernosti" v pomembni meri zreducira zgodovinsko izkušnjo izza obravnavanih pojavov, s tem pa se nehote odreče dobršnemu delu njihove dejanske kompleksnosti. Kot teoretski model delitev etničnih skupnosti na primarne, sekundarne in terciarne gotovo je uporabna, žal pa iz zelo zamejenega gledišča. Zgodovinskost je pri tem reducirana pač hierarhično, tako da evropska etnična izkušnja pomenja primarno plast, mlade afriške nacije pa, denimo, terciarno: ob tem pa smo že ignorirali, tako rekoč prepustili zdravi pameti in izobrazbi vsakega posameznega uporabnika glosarija pomembno zgodovinsko vzročno plast, ki more tako sistemizacijo upravičiti; denimo vsaj to, da je bilo formiranje nacij po evropskem vzoru v našem stoletju proces, katerega zgodovinska vsiljenost je dejstvo, ki značaj in obnašanje teh novih etničnih in državnih tvorb pomembno zaznamuje in ga bo v prihodnje očitno še določala.

Taka zastavitev in izpeljava ameriškega osnutka glosarija etnične terminologije se veže za dve osrednji temi ameriške antropološke znanosti, ki imata obe že dobrega pol stoletja "tradicije": za vprašanje zgodovinskosti na eni strani, ter vprašanje evropocentrizma v družboslovju na drugi. Že vse od srede dvajsetih let, ko se je v odgovor na večdesetletno hegemonijo Boasove "zgodovinske" šole uveljavil klic po antropološkem, družboslovnem preučevanju "tukaj in zdaj", je historična perspektiva potisnjena v ozadje z uveljavitvijo psihologizma, , funkcionalizma in sorodnih smeri. Problem evropocentričnosti znanstvenega preučevanja človekove družbenosti pa se je pojavil v Ameriki nekako istočasno, ko je v obliki nekaterih "emskih" študij slavil svoje zlato obdobje zmagoviti pohod principa terenskega dela, ki so mu nadvse kompleksne standarde postavili že Boas, Malinowski in Meadova. Vse se je nekako začelo z Boasovim odkritjem, nekako pragmatičnim glede na nekatere sočasne ugotovitve o univerzalnem značaju kulture, ki da je nekakšna stalna, vseprisotna "oprema" *Homo sapiensa*: Boas je pojmu kulture "dodal s" ter ugotovil, da je kultur toliko, kolikor je razločljivih človeških skupnosti. Danes se zdi, da problem evropocentrizma rešujejo v

glavnem na ravni polemik "desno" in "levo" usmerjenega družboslovja, jabolko spora pa je t.im. kulturni relativizem. Zastopniki prvega tako ugotavljajo, da je relativizacija kultur fikcija, in uvajajo psevdo evolucionistične argumente - nekako kljub temu, da se s tem nevarno približajo samemu spočetnemu tkivu "levega" družboslovja, morganizmu - "levo" usmerjeni antropologi pa so ponovno odkrili emski pristop ob pomembni navezavi na spoznanje o vedno in neizbežno "kulturno določenem" ("biased") raziskovalcu. Po vsem tem bi mogli misliti, da projekt glosarija etnične terminologije pomeni ambicijo, na podlagi sistematičnega razvrščanja gradbenih elementov obstoječih teoretskih usmeritev, tedaj analitičnih in sistemskih kategorij, nadgraditi večdesetletno gibanje antropologije v utečenih kolesnicah; kar takoj velja tudi dodati, da si ameriška veda očitno dosti obeta od na novo sproščenih možnosti za povezave s sovjetsko družboslovno tradicijo; skupnih ameriško-sovjetsko sklicanih simpozijev, kjer ni manjkalo vzajemnih komplimentov ter ugotavljanj, da je treba otoplitev izkoristiti, je bila cela vrsta. Kot je nemara značilno, sta bila taka tudi oba simpozija, katerih prispevke si velja pobliže ogledati. Gre najprej za maratonski simpozij z naslovom CURRENT ETHNIC PROCESSES (sklicatelji L.Drobiževa, Sovjetska akademija znanosti, K. Verdery, Univerza Johns Hopkins, ZDA, S. Devetak, Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana), pa še za simpozij POLITICAL ECONOMY OF AMERICAN INDIANS (sklicatelja J.H. Moore, Oklahomska univerza, ZDA, in M. Tiškov, Sovjetska akademija znanosti).

Da je politični kontekst "vroča linija" ne le na ravni organizacije, temveč tudi vsebine razprav o etničnih skupnostih in etničneim smo lahko najjasneje razbrali v simpoziju o sodobnih etničnih procesih. Ker nam že popisani Riggsov prispevek zaradi svoje vseobsegajočnosti lahko služi kot primerjalno izhodišče, se moremo najprej ozreti na članke, ki so postavili pod vprašaj samo vsebino kategorije etnosa in etničnosti. V skladu z najpogostejšo organizacijo prispevkov, pri katerih so avtorji komentirali zvečine en partikularen problem znotraj svojih *case studies*, se je tudi Virginia Dominguez (Duke University)[1] vprašala o pomenu etničnega, ki da se najčešče veže za manjšinskost, na primeru louisianskih Cajunov, njihovo situacijo pa potem postavila vzporedno z Izraelsko. Cajuni, potomci francoskih Kanadčanov, priseljencev iz časa pred revolucijo, so nedavno dosegli status manjšine v zvezni državi Louisiani, ki ima s tem že več kot polovico vsega prebivalstva označenega kot pripadnike te ali one izmed šestih manjšin; tak status pa pomeni poseben odnos in različne bonitete zvezne in državne vlade. Dominguezova je citirala odmeve dela javnosti, ki ga je novi status Cajunov posebno prizadel, to je ameriške črnske in drugih socialno deprivilegiranih skupin ob dejstvu, da so Cajuni v vseh pogledih predstavniki ameriškega *mainstreama*. Nastalo situacijo je primerjala z izraelsko, kjer ne le, da arabsko prebivalstvo ni priznano kot etnična entiteta, temveč se ignorira tudi sicer ogromne kulturne razlike med židovskim prebivalstvom različnih provenienc. Fenomen etničnega se Dominguezovi ne kaže kot "naravno dejstvo različnosti človeških skupnosti", temveč kot vprašanje "upravljanja drugačnosti" (*"management of otherness"*), s tem pa kot naslednik različnih zgodnejših oznak; potemtakem splošno nastrojenost do omenjenih, ne vedno kulturnih razlik med razločljivimi človeškimi skupnostmi.

---

[1] Virginia Domingues: The Management of Otherness: Ethnicity in the United States and Israel.

Na podobno raven, čeprav povsem kategorično, je svojo diskusijo postavil tudi M.Singh, indijski antropolog, ki je nedvoumno sporočil, da termin etničnega v Indiji danes pomeni v temelju rasne razlike, nekoč s tako žaljivo etiketo rasnega tudi legitimizirane pod kolonialno upravo. Njegovo izvajanje je naletelo na val ugovorov, čeprav so bila izhodišča povsem razumljiva, obenem pa čisto očitno paralelna ameriški situaciji, kjer etnična manjšina danes predstavlja, morda z izjemo Cajunov ali kakih Amišev, povsem nedvoumen in tudi recenten substitut za rasno manjšino - manjšinskost sama pa se veže prej na socialno kot na numerično šibkost. V naštetih in še nekaterih razpravah je prišla do izraza nesrečna poteza (ahistoričnega?) družboslovja, ki le s težavo razlikuje med nivoji javnosti, političnosti, žurnalizma, pravnosti na eni strani, in nivojem družboslovnih teoretskih sistemizacij in modelov na drugi. Obenem pa je označena diskusija pokazala, da udeleženci niso bili kos sintetičnemu in dinamiziranemu razumevanju pojavov/procesov, ki so jih obravnavali, čeravno je razmerje med zgodovinsko obremenjenostjo z rasnim, ki zato pobegne pod okrilje etničnega, popolnoma nezapleteno; isto velja tudi za cajunsko doseganje afirmacije kulturne različnosti z edinim pravnim sredstvom, ki jim je na voljo, z juridično manjšinskostjo.

Na problem odnosa med etničnostjo in kulturo se je osredotočila tudi Katcharine Verdery ob navezavi na romunski teren, ki ga je preučevala, z vprašanjem, ali so tudi regionalne razlike etnične.[2] Predstavila je nekaj primerov medsebojnih predsodkov, pejorativnih šal, pa tudi situacij, v katerih pokrajinski izvor posameznika povzroča konflikte denimo v družinskih odnosih, in zaključila, da so regionalne razlike gotovo - potencialno etnične, da pa je v primeru treh različnih romunskih pokrajin - Oltenije, Moldavije in Transsilvanije - pač pod vplivom združevalnih naporov političnih elit od srede prejšnjega stoletja dalje prišlo do konsolidiranja, ki se je še bolj izrazilo ob danih sistematično ustvarjenih ekoloških in proizvodnih razlikah med pokrajinami. Tudi Verderyjeva je tako zaključila, da je etnos (in etničnost) izrazito politična kategorija; opozorila pa je, da je potrebno analizirati kulturno utemeljeno, v romunskem primeru tako pač "potencialno" etničnost ter se pri tem naslanjati na širše sprejete samopodobe neke skupine, ne le na predstave in realizacije ozkih elit.

Ob tem je sicer vse prekratka razprava prišla do nadaljne ključne točke, do vprašanja kulture, te stare, nekoč osrednje antropološke kategorije. Tendenco osmišljanja etničnega ob omejevanju klasičnega pomena kulturnega je Jacksonova, ki je sodelovala s prispevkom o staroselcih severnozahodne Amazonije [3] uvedla tako, da je slednjo nekoliko zaničljivo postavila v kontekst klasičnega obdobja vede, ki se je osredotočalo na "tradicionalne skupnosti", videne kot zaprte, zaključene in samozadostne. Ugotovitev, da je etničnost predvsem politična kategorija, je mogla dokazovati na primeru s svojega terenskega dela, kjer se več jezikovno razlikujočih se skupin medsebojno poroča v pravilnem vzorcu; trditve, da torej enoten jezik ni atribut etničnega ne le v sodobnih političnih sistemih, temveč tudi v "tradicionalnih", in da kultura pri tem kot koncept ni posebej enostavno umestljiva, da torej ni danost, temveč dinamičen proces, ki je povsem v rokah svojih nosilcev, so v njenem prispevku izpostavile tezo, da je etničnost nekako bolj stabilna kategorija kot kultura in da je uspešen ekonomski in politični sistem tisti okvir, znotraj katerega nosilci gradijo svojo

[2] Katharine Verdery: Are Regional Stereotypes Ethnic?
[3] Jean H. Jackson: Linguistic Exogamy in the Northwest Amazon and the Concept of Culture.

specifično, vedno dinamično kulturo. Jacksonova je torej negirala star antropološki vidik, po katerem so družinski, klanski, medklanski... politični, ekonomski, ob kratkem vsi družbeni odnosi trdno in nespremenljivo zavezani nepremakljivi, tradicionalni kulturi tabujev in eksotičnih, iracionalnih vodil.

Prispevek, ki je imel primerljive razsežnosti, je bil tisti Johna H.Moora (oklahomska univerza), ki se je naslonil na sovjetski koncept etnosa. Njegova sinteza dela etnične zgodovine severnoameriške prerije oz. njenih staroselcev [4] nas je mogla navesti na mišljenje, da je marksizem v ameriški antropologiji morda ne edini, vsekakor pa mogočen vzvod, ki uvaja v razpravo historično mišljenje. Moore je podobno kot Jacksonova izzval (evropocentrično!) predstavo o klasičnem tribalizmu ameriških staroselcev preteklih dveh stoletij in pol. Moore uvodoma ugotavlja, kako različno so viri v navedenem času predstavljali kontinuiteto "plemen" velike prerije, ta problem soočil z arheološko evidenco (ki vedno, tipično, govori o "pojavljanju" in "izginjanju" kultur) ter lingivistično teorijo, ki kljub dejstvu, da pušča nekatera vprašanja odprta, vendarle rigorozno umešča jezike v debla, poddebla in družine. Jezik se nam ob tem kajpada kaže kot segment, ki dejanske etnogeneze nikakor ne odslikuje (mimogrede: ali ne bi bil tudi že čas, da se začnejo sistematično preverjati tudi etnogenetični konstrukti v Evropi, ki so utemeljeni na jezikoslovju iz obdobja romantike?), medtem ko arheološka evidenca zaradi svoje izključne vezanosti - vsaj v ameriškem prostoru - za materialne ostaline, pa še to v sila omejenem izboru materialov, dokazne vrednosti glede na količkaj sofisticiran poskus etnogeneze nima.

Moore dokazuje, da je bila v zvezi z incestnim tabujem, ki je, mimogrede, dovolj univerzalno družbeno pravilo v vseh časih in okoljih, eksogamija različnih (tudi jezikovno) skupnosti neizbežna. Že v času nekaj generacij se je tako mogla znotraj permanentne skupine popolnoma "zamenjati kri", s čimer je prihajalo tudi do bi- ali celo polilingvizma. Posebej avtor izpostavlja v preriji vseprisoten obred Sončnega plesa, ki da je imel pomembno - in pri klasičnih etnologih prezrto - vlogo političnega rituala združitve več takih permanentnih skupin v pleme. Procesi narodotvornosti v preriji *(nation-building processes)*, ki so ponekod vodili v razčlenjanje skupnosti, ponekod pa v gradnjo plemenskih narodov *(tribal nation)*, so se tako mogli vršiti s fuzijo, fizijo ali hibridizacijo, s hibridno fizijo in kulturno fuzijo, kar je pet analitičnih kategorij, ki jih je za potrebe etnohistoričnega študija razvil Moore. Ugotavljajoč, da je s tako tipologijo v mnogočem prekril obstoječe sovjetske sisteme, avtor uvaja detajlno razpravo o sovjetski antropološki (etnografski) teoriji, ki je sama po sebi eden najtehtnejših prispevkov simpozija.

Ob ustni predstavitvi je Moore poudaril, da obravnavana evidenca kaže na veliko dinamičnost kompleksa, ki ga je poimenoval etnični procesi, kar da je v nasprotju z nekako ustaljenim prepričanjem, da so tradicionalne skupnosti izrazito statične in komajda podvržene spremembam ter da je etnos podobno nespremenljiva, dolgoročna kategorija. Dokazi o nasprotnem, ki jih je predstavil, tako v pomembni meri revolucionirajo družboslovno znanje, ki se je kot organiziran akademski interes ob velikem porodil prav iz preučevanja takih "tradicionalnih" okolij. Gre torej za prevrat iz temelja - in prevrati te vrste so v zgodovini vede praviloma bolj plodni kot od zgoraj postavljen, izkušnji vede v tem smislu nadrejen "nov" teoretski model.

---

[4] John H. Moore: Ethnos and Ethnic Process on the North American Plains.

Dostaviti velja, da so imeli (pretežno) ameriški marksisti-antropologi že omenjeni simpozij o politični ekonomiji severnoameriških staroselcev, ki ga je skupaj z M. Tiškovim sklical Moore. Prispevki so bili specifične narave (obravnavali so, denimo, šolstvo med današnjim staroselskim življenjem, vladno indijansko politiko, vlogo in pomen nekaterih tradicionalnih obredov itd.), zato jih na tem mestu ne kaže komentirati podrobneje; če pa smo ugotovili, da marksizem v razmerah ameriške vede pomeni odlično uvajanje historizma, moremo glede na članke tega simpozija ugotoviti drugi smisel iste smeri, da namreč marksizem pomembno postavlja snov specifično amerikanističnega dela antropologije v univerzalnejše teoretske okvire. Z drugimi besedami, enormni arzenal klasičnih etnoloških zapisov z ameriškega terena se rešuje okovov eksotičnega v korist občega.

Če je Moorov prispevek predstavil uravnovešeno, trdno razmerje med etničnim in kulturnim, pa so mnogi prispevki ne le problematizirali kategorijo etničnega, kot smo popisali poprej, temveč so naravnost pozivali k obrambi koncepta kulture. E.R. Wolf (City University, New York) je svoj članek bral med prvimi, tako da ga je razprava drugega dne pozno popoldne skorajda obšla. Odlično besedilo s sintetičnim razmišljanjem o etnosu, naciji in kulturi [5], podkrepljeno z odlično linijo argumentacije, je sklenil z apelom o potrebnosti revidiranja častitljivega koncepta kulture, ki da je dediščina starih, esencialističnih časov in ki ga je potrebno revitalizirati na podlagi nove, bolj organizativne perspektive. Gradnja kulture je nenehen proces, ki nastaja v določljivih, partikularnih prepletih interesov, opozicij in kontradikcij, kot avtor citira R.G. Foxa *(1985: Lions in the Punjab: Culture in the Making, Univ. of California Press, Cambridge)*. Na vprašanje kulture, ki ni reduktibilna na etničnost, podobno, kot ni zamejen na etnos tudi jezik, je opozoril tudi starosta avstrijskih in evropskih družboslovcev, Theodor Veiter[6], za njim pa še, med drugimi, Cesare Poppi (University of East Anglia) v svoji študiji o Ladincih;[7] skorajda pa ni treba posebej omenjati, da je bilo klasično etnološko pojmovanje "kulture" neproblematični osrednji predmet mnogih sovjetskih prispevkov.

O možnih konotacijah etnosa in etničnega pa slednjič pomembno priča tudi diskusija, ki se je razvila v zvezi s sicer pretehtanim in informativnim prispevkom S.Flereta (univerza Novi Sad) o etnični identiteti jugoslovanske mladine,[8] ter Moorovim dinamiziranjem etničnih procesov. Če smo ugotovili, da je etnos v Ameriki (in Indiji) predvsem rasno razločljiva manjšina, tedaj je očitno, da je v naših domačih razmerah etnično vprašanje tisto, kar razumemo s sintagmo narodnostnega vprašanja z vsemi zgodovinskimi določnicami. Ob primeru novega odrekanja nacionalni identiteti v prid jugoslovanske se je v diskusiji pojavila celo teza, da more imeti posameznik po več etničnih identitet hkrati - čudno logistično nasprotje! Popravka ni bilo; nihče ni reagiral na dejstvo, da se je diskusija odrekla samemu temelju družboslovja - namreč zavezanost skupinam, ne posameznikom. Glede na to, da ni bilo popravka niti glede okoliščine, da sociološka in atropološka analiza etnično (ali narodnostno?) istovetenje štejeta le za eno izmed mnogih identitet posameznika (kar je v svojem teoretskem modelu preučevanja

[5] Eric Wolf: Ethnicity and Nationhood.
[6] Theodor Veiter: Political Notion of Ethnicity.
[7] Cesare Poppi: Markers of Distinctiveness.
[8] Sergej Flere: The Ethnic Attitudes of Youth in Yugoslavia.

slovenske narodnostne manjšine v Italiji odlično izpostavil M. Komac [9] v svojem zaradi odsotnosti avtorja sicer neprezentiranemu prispevku), je nemara misliti, da je razprava o etnosu in etničnosti na 12. ICAES na neroden način prepletla vrsto razumevanj in sistemov oznak, kar je samo po sebi kvečjemu dobro, da pa je bila sposobnost vzajemnega prevajanja v glavnem odsotna.

[9] Miran Komac: An Interdisciplinary Approach to an Ethnic Minority Reseach.

Drugi mednarodni kolokvij "France Veber" Gornja Radgona - Bad Radkersburg, 11.-13. 11. 1988

ANDREJ ULE

Od 11. do 13. novembra je potekal v jugoslovanski Gornji Radgoni in v Avstrijskem Bad Radkersburgu (avstrijska Radgona) drugi mednarodni kolokvij "France Veber" s temo: "Skupno v tradiciji hrvaške, slovenske in avstrijske filozofije 20. stoletja". Kolokvij je organizirala Avstrijsko-Jugoslovanska filozofska zveza, ki letos preživlja že svoje tretje leto obstoja. Kolokvij je nosil ime Franceta Vebra, najbolj pomembnega in tudi mednarodno priznanega slovenskega filozofa, obenem radgonskega rojaka, ki je (na žalost) deloval le pred drugo svetovno vojno in ki je neposredno utelešal "povezavo" treh "področij" (avstrijske, slovenske in hrvaške filozofije): študiral in doktoriral je pri A. Meinongu v Gradcu, habilitiral se je v Zagrebu in nato filozofsko deloval v Ljubljani. Njegovo filozofsko zapuščino hranijo v Gradcu, knjižnico A. Meinonga, ki mu jo je zapustil spoštovani učitelj, pa "hranijo" (v razsutem stanju) v Ljubljani (v glavnem na Filozofski fakulteti).

Toda ime Franceta Vebra ni le slučajno ali formalno označevalo tematski presek letošnjega srečanja. Vebrova filozofija je, podobno kot pri Meinongu ali Husserlu, filozofija intencionalnosti oz. širše "filozofija zavesti". Prav ta tematika je tudi prevladovala na letošnjem simpoziju. Filozofsko aktualnost te tematike je dokazovala tudi izredno kvalitetna mednarodna udeležba na simpoziju, ki ji je dajal pečat zlasti *Donald Davidson* iz Berkeleya in vrsta referatov na temo njegove filozofije. Davidson je verjetno najpomembnejši avtor sodobne analitične "filozofije zavesti" (phylosophy of mind) in prav koncept intencionalnosti tudi Davidsona izziva k nenehnim novim filozofskim poskusom njegove racionalne artikulacije in filozofske pojasnitve.

Davidsonu in temam njegovega filozofiranja je bil posvečen prvi in drugi dan simpozija, tretji dan pa je srečanje potekalo paralelno v šestih skupinah o različnih temah, predvsem iz Vebrove filozofije, sodobne analitične filozofije duha in iz teorije znanosti. Na simpoziju je aktivno sodelovalo približno 40 filozofov iz sedmih držav, tako da je bila dosežena precejšnja reprezentativnost udeležbe.

Po uvodnih govorih rektorjev Mariborske univerze in dekana Filozofske fakultete v Grazu, je srečanje začel s svojima referatoma Donald Davidson. Naslovni referat je zadeval naravnost v sredo glavne teme srečanja - intencionalnosti, namreč: "What is present to the Mind?" (Kaj je prisotno za zavest?). Davidson je s svojim govorom tudi zaključil srečanje in to s podobno temo: "Med nami" (Between us).Davidson je v uvodnem referatu zagovarjal idejo, da so običajne predstave o intencionalnosti zavesti oz. o mentalnih stanjih zgrešene. Zgrešene so zato, ker predpostavljajo obstoj "notranjih

objektov" zavesti in neposredno prepoznavanje teh objektov skupaj s zavestjo o mentalnih stanjih, usmerjenih na te objekte. Z vrsto spretnih argumentov je dokazoval, da je identifikacija mentalnih stanj s pomočjo "notranjih objektov" sicer konstitutivna za obstoj mentalnih stanj, vendar pa ne zahteva ontologije notranjih objektov. Pri tem se je naslonil na analogijo s tehtanjem stvari. Tako kot v tehtanju pripisujemo stvarem neko navidezno lastnost ali objekt, imenovan "teža", ki jo merimo s števili, tako tudi mentalnim stanjem pripisujemo odnos do realno neobstoječih objektov. Različnim merilom oz. številom za težo istega objekta ustrezajo pri mentalnih stanjih različne trditve, s katerimi izrazimo odnos subjekta do pripisanih mu notranjih objektov. Istemu notranjemu stanju tedaj lahko ustreza več opisov, oz. trditev, podobno kot isti stvari lahko ustreza različna kvaliteta za njeno težo.

Iz te zanimive in pomembne Davidsonove teze izhaja, da je identifikacija mentalnih stanj bistveno družbeno, namreč jezikovno dejanje, s katerim posameznik "pripisuje" sebi tako in tako artikulirano mentalnost. Mi torej "od zunaj", oz. preko naših kavzalnih in intersubjektivnih povezav s socialno in naravno dejanskostjo "prenašamo" na sebe oz. v svoje samorazumevanje vzorce dejanj, kot potekajo v zunanjem svetu. Za ta dejanja je bistvena usmeritev k (realnim) predmetom, ki so neodvisni od nas in od dejanj samih.

To misel je Davidson razvil do kraja v svojem prav tako zanimivem zaključnem predavanju ("Med nami", "Between us"). Za Davidsona je razčlenjenost mentalnih stanj na intencionalni akt in objekt učinek jezikovne artikulacije mentalnih stanj ljudi, ki pa je obenem nujna zato, da se jih zavemo.

V svojem zaključnem predavanju je Davidson še poglobil svojo nedvomno izzivalno tezo z argumenti in ugotovitvami o družbeni naravi zavesti in mentalnih stanj. Davidson je po mojem mnenju tu na nek način s sredstvi analitične filozofije "obnovil" osrednjo misel "socialnega behaviorizma" G. H. Meada, implicitno pa se je navezal tudi na Wittgensteinovo pozno filozofijo, zlasti na njegovo "teorijo" družbenih "življenjskih form", ki so po Wittgensteinu v temelju jezikovnih iger ter celotnega spleta pripisovanj zavestnih stanj in intencionalnosti drugim ljudem in samemu sebi.

Davidsonova predavanja so seveda vzbudila veliko pozornost med udeleženci, veliko vprašanj, pa tudi kritičnih ugovorov, o čemer pa tu zaradi omejenega prostora ne morem poročati. Njegova filozofija je bila nato predmet posebnega simpozija na tem srečanju. Na njem je sodelovalo devet udeležencev, ki so že prej pripravili referate in jih poslali Davidsonu. Davidson je nato na simpoziju odgovarjal na kritike ali na sugestije teh referatov. Sodelovali so: Damjan Bojadžiev iz Ljubljane in Nenad Miščević iz Reke, Jochannes Brandtl in Hans Georg Zillian iz Graza, Ernest le Pore iz New Brunswicka, Ullin T. Place iz Leedsa, Peter Lanz iz Bielefelda ter Eva Picardi in Jochaim Schulte iz Bologne. Ti so se lotili kritične analize raznih vidikov Davidsonove filozofije. Naj na kratko obnovim osnovne teze teh referatov.

Med udeleženci Davidsonovega simpozija in vsega srečanja moram posebej poudariti starosto srečanja, znanega avstralskega filozofa *Ullina T. Placeja*, predstavnika sodobnega materializma oz. fizikalizma, tj. filozofije, ki poskuša razložiti duševnost in zavestnost kot fizikalni pojav. Place se je udeležil tudi kasnejših predavanj in diskusij na teme iz Vebrove filozofije in je pokazal ne le vljudno zanimanje za tega filozofa.

Place je reaktualiziral enega svojih najbolj znanih sestavkov izpred trideset let "Je zavest še možganski proces?" (ki je pomenil obenem tudi začetek novega prodora fizikalizma v filozofijo), vendar je dodal nove argumente. Med drugim je kritiziral tudi

Davidsonov argument (v prid "anomalnega monizma") o nemožnosti kavzalnega opisa učinkovanja mentalnih stanj. Place je dokazoval istorodnost fizičnih dispozicij in mentalnih stanj, nasprotoval pa je Davidsonovemu argumentu o nemožnosti premostitvenih zakonov med duševnimi in fizičnimi stanji organizma. Place nasprotuje argumentaciji a priori v prid ali proti materializmu, pač pa zagovarja le empirične argumente, ki kažejo na možnost materialistične pojasnitve duševnosti.

Eva Picardi je v svojem sestavku "Trditev in konvencija" izpostavila primarnost akta trditve pred dojemanjem govorčevega verovanja oz. vsebine verovanja, zaključila pa je z reformulacijo Davidsonove karakterizacije tega, kar verjame govorec tedaj, ko izreče nek stavek. Po njenem "reprezentacija nekoga, kot da verjame to, kar pravi" ne poudarja vsebine verovanja, temveč specificira akt verovanja (ali neverovanja) nasproti drugim možnim aktom. S tem se izogne nemogočemu hotenju po razpoznavanju pomena trditve na ozadju vsega "sistema" govorčevih verovanj.

Joachim Schulte je v referatu: "Wittgensteinov pomen sekundarnega pomena in Davidsonov pojem metafore" prikazal določene podobnosti med Wittgensteinovimi koncepti metafore v njegovi pozni filozofiji in Davidsonovo teorijo metafore. Povezavo je videl v zavračanju "prenesenega" pomena stavkov in izrazov v metaforični rabi pri obeh filozofih, vendar pa ni pozabil na globoke razlike med njima. Wittgenstein je v poznih spisih gradil na "rabi" izraza kot njegovem pomenu, Davidsonu pa celota resničnostnih pogojev stavka določa njegov pomen (to se ujema z Wittgensteinovimi pojmovanji v Traktatu).

Damjan Bojadžiev je v referatu "Davidsonova semantika in računalniško razumevanje jezika" dokazoval, da tudi v računalniškem razumevanju jezika potrebujemo poznavanje pomena na osnovi resničnostnih pogojev stavkov ter radikalno interpretacijo jezika. Ne le, da to semantiko potrebujemo ljudje, temveč tudi računalnik sam, vsaj na nivoju sistemov umetne inteligence.

Nenad Miščević je v referatu "Radikalna interpretacija in naturalistične evolucijske teorije" opozoril na sistematične analogije med Davidsonovo teorijo interpretacije in naturalistično evolucijsko teorijo mentalnih stanj in vsebin (Fodor, Dretske idr.). Po njegovem mnenju naturalistična teorija celo pomembno dopolnjuje Davidsonovo teorijo interpretacije, namreč v tem, da podaja vzroke (evolucijske) za uspešnost pripisovanja racionalnosti in mentalnih stanj drugim organizmom, medtem ko se Davidson "zaustavi" pri transcendentalnih postulatih racionalnosti in interpretacije govorčevih intenc.

M. G. Zilian je v referatu "Konvencija in trditev" branil tezo, da trditev potrebuje "situacijo zaresnosti", da jo prepoznamo kot trditev. To situacijo konstituirajo določena pravila in konvencije, ki se jih naučimo upoštevati v socializaciji. Ni pa treba posebnega konvencionalnega znaka za trditev (to trdi tudi Davidson). Davidson nasprotno zavrača potrebo po posebni situaciji "zaresnosti" za prepoznavanje trditve oz. po konvencijah v zvezi s takšno situacijo.

J. Brandtl je v referatu "Kaj je narobe s teorijo o blokovni izgradnji jezika?" branil teorijo o razumevanju in gradnji pomena jezikovnih izrazov iz preprostejših oz. bolj temeljnih enot proti Davidsonovi holistični teoriji pomena. Po njegovem Davidsonov holizem interpretacije velja le za radikalno interpretacijo, ne pa za interpretacijo v že osvojenem jeziku.

Peter Lanz je v referatu "Davidson o pojasnitvi intencionalne akcije" predlagal svojo razrešitev ključne dileme Davidsonove teorije akcije, namreč dileme med kavzalno razlago namernih dejanj z razlogi (namerami), a brez striktnih psihofizičnih zakonov in

odvečnostjo namer v pojasnitvi dejanj, ker zato zadoščajo že njihovi fizični ekvivalenti. Po Lanzu Davidsonova teorija ne dopušča te dileme, kajti v intencionalnem govoru zasledujemo le nekatere kavzalne poti nastanka dejanj, namreč tiste, ki prinašajo racionalno in smiselno pojasnitev dejanj glede na avtonomno področje pripisovanja racionalnosti in smisla dejanj.

Ernest le Pore (New Brunswick) je v referatu: "Kaj bi moral reči Davidson" prikazal, kako se dopolnjujeta Davidsonova teorija o pomenu stavkov in njegova teorija o ugotavljanju "enakosti pomenov" pri več govorcih, ki uporabljajo isti jezikovni izraz. Šele takšna notranja kombinacija obeh teorij zagotavlja uspeh Davidsonovi teoriji pripisovanja pomenov jezikovnim aktom.

Davidson je vsakemu od udeležencev simpozija odgovoril na njegove kritike ali pripombe. Tu ne morem predstaviti Davidsonovih odgovorov. Naj omenim le to, da je v diskusiji s Placom izkazal ključni pomen ontologij, ki ju sprejemata. Place zastopa materialistični nominalizem, ki kot temeljne bitnosti dopušča le snovne individue in dogodke, Davidson pa zastopa svojski "monizem" substanc, ki priznava poleg individuov, tudi lastnosti in relacije kot osnovne bitnosti. To je vsekakor zanimiva ugotovitev, vsaj kar se tiče Davidsona, ki se je, kolikor mi je znano, dosedaj izogibal natančni ontološkio determinaciji svoje filozofije.

Razprava o Davidsonovi filozofiji pa ni zajemala le tega simpozija, temveč je bila stalno prisotna na srečanju. O Davidsonovem "anomalnem monizmu" je govoril še *Ernest le Pore* (New Brunswick), o Davidsonovi teoriji resnice *Mathias Varga v. Kibèd* (München), o Davidsonovi teoriji konvencije *Dunja Jutranjić* (Zadar) in o Davidsonovi teoriji "aktualne sheme" *Arto Siitonen* (Münster).

Druga glavna tema srečanja je bila, kot sem že dejal, filozofija Franceta Vebra. Tako je *Frane Jerman* (Ljubljana) govoril o psihologizmu in Vebrovi predmetnostni teoriji, kjer je opozoril na svojsko razumevanje psihologizma pri Vebru (psihologizem je le pretirana odvisnost filozofije od empiričnih psiholoških raziskav, ne pa temeljno nanašanje filozofije ali logike na psihologijo). *Andreja Zemljić* je kritično predstavila originalne Vebrove poskuse dokazovanja obstoja boga, ki kažejo med drugim tudi na Vebrove poskuse povezovanja predmetnostne teorije in realizma. *Matjaž Potrč* (Ljubljana) je zagovarjal tezo, da se lahko Vebrovo teorijo stvarnosti razume tudi kot eksternalistično teorijo intencionalnosti, kar je tudi temeljna inovacija glede na njegovo in tudi Meinongovo prejšnjo internalistično teorijo. Vebrove teorije stvarnosti se je zelo kritično lotil tudi finski raziskovalec Vebrove filozofije *Seppo Sajama* (Turku). Po njegovem Veber v svojem konceptu "zadevanja" ni uspel "doseči stvarnosti" in je glede konsekventnosti zaostal za svojo zgodnjo "internalistično" fazo. *Božidar Kante* (Ljubljana) pa je analiziral ontološke osnove Vebrove estetike.

K Vebrovi tematiki lahko uvrstimo tudi referat *Gorana Šosterja* (Ljutomer), ki je predstavil delo drugega Meinongovega učenca iz Slovenije, Ernsta Schwarza iz Ljutomera.

Poleg navedenih glavnih tem so udeleženci simpozija predstavili referate iz tematike filozofske psihologije iz epistemološke problematike. Med zadnje je sodil tudi moj referat: "Kaj je vedel Kepler? O znanstvenem prepričanju in znanju", ki je obravnaval nekatere težave v pripisovanju utemeljenih prepričanj in znanj znanstvenikom, ki pridejo do pomembnegba odkritja. Za primer sem vzel Keplerjevo odkritje treh zakonov o gibanju planetov.

Diskusije ob referatih so bile povsod zelo živahne in zanimive. Upamo, da bodo referati iz posveta čim prej objavljeni, ker mislimo, da bodo pomembna vzpodbuda za nadaljnji razvoj analitične filozofije v Jugoslaviji.

Na koncu naj se še enkrat zahvalim vsem organizacijam in posameznikom, ki so s sredstvi ali kako drugače omogočili izvedbo tega do sedaj največjega mednarodnega srečanja analitičnih filozofov v Jugoslaviji. Zahvala velja tudi prijaznim gostiteljem v obeh Radgonah. Zlasti velja zahvala prof. dr. Gomboczu, ki je nosil glavnino teže organizacije posvetovanja. Upamo, da se bomo srečali v podobnem številu tudi čez dve leti, ob stoletnici Vebrovega rojstva, ko bo simpozij v Mariboru.

Simpozij o ekološkem stališču v psihologiji

BOJAN ŽALEC

24. in 25. 2. 1989 je v Beogradu v prostorih Inštituta za eksperimentalno psihologijo potekal simpozij na temo "Teorija direktne percepcije" oziroma "Ekološko stališče v psihologiji" (kar je bolj splošno znano ime te smeri v psihologiji). Srečanja so se udeležili Aleksandar Kostić, Dragana Barac, Dejan Todorović, Žarko Korač, Predrag Ognjenović, Nikola Grahek, Miloš Arsenijević, Ivo Mimica, Nenad Miščević, Matjaž Potrč, Bojan Žalec in drugi psihologi ter filozofi iz Jugoslavije.

Temelji teorije direktne percepcije so bili postavljeni z deli J.J. Gibsona. Glavna domneva teorije direktne percepcije je, rečeno, naslednja:

Psihološki fenomeni so preprosto v žival-okolica sistemih, ne samo v živalih.

Prvi dan simpozija sta svoja prispevka predstavila Dragana Barac in Aleksandar Kostič.

Dragana Barac je govorila o realizmu teorije direktne percepcije. Primerjala jo je z nekaterimi drugimi psihološkimi in filozofskimi smermi. Obravnavala je tudi epistemološki in vzročni nivo diskurza o percepciji.

Aleksandar Kostič je svoj referat razdelil na tri dele.

V prvem delu je govoril o statusu percepcije. Percepcijo je najprej označil kot paradigmatičen primer, skozi katerega se išče pot, da bi se psihologijo pripeljalo v domeno naravoslovnih znanosti. Govoril je tudi o dveh pristopih k percepciji. Temeljne značilnosti prvega pristopa, ki je epistemološki, so: problem možnosti oziroma nemožnosti spoznanja, obravnavala se je predvsem človeška percepcija, omejenost percepcije pa je služila kot eden od argumentov za nemožnost adekvatnega spoznanja[1]. Ekološki pristop je po njegovem mnenju ontični pristop. Percepcija se pojmuje kot del ontičnega inventarja vrste (možnost adekvatnega spoznanja je irelevanten problem). Percepcija se obravnava kot naravni fenomen, lasten vsem vrstam. Percepcijske omejitve so ontično opredeljene - gre za kriterij adoptivne vrednosti.

V drugem delu referata, je govoril o odnosu med živaljo in okoljem. Dejal je, da gre za sinergetski odnos, ki ga je opisal skozi naslednje dvojice:

- percepcija : akcija
- afordansa : efektivnost
- informacija : kontrola

Pojma, ki sestavljata posamezen par, sta koimplikativna, kar pomeni, da ne moremo govoriti o prvem, ne da bi govorili o drugem, in obratno. Tako npr. ne moremo govoriti o percepciji, ne da bi govorili o akciji, in obratno. Vendar iz koimplikativnosti še ne sledi kavzalna vez. Tretji del referata je bil posvečen vprašanju metrike v psihologiji. Kostič se je zavzel za metrične modele iz fizike in za nevtralne mere, izražene v termi-

[1] Adekvatno spoznanje pomeni spoznanje stvari na sebi.

nih fizike.[2] Menil je tudi, da mora biti geometrija kot opisovanje nekega fenomena v skladu s tem, kar opisuje.

V diskusiji, ki je sledila, so udeleženci skušali priti do jasne opredelitve direktnosti percepcije, v drugem delu diskusije pa so obravnavali predvsem vprašanja in probleme v zvezi z iluzijo.

Drugi dan simpozija sta nastopila dva referenta. Prvi je bil Matjaž Potrč iz Ljubljane, drugi pa Nenad Miščević iz Zadra.

Matjaž Potrč je pripravil prispevek z naslovom "Eksternalizirane vsebine in kategorije". V svojem referatu je prikazal, kako se lahko ekološka optika uporabi pri razlaganju vsebine duševnih stanj. Posledica ekološkega pristopa je tudi odstranitev dihotomije eksternalizem : internalizem. Internalisti trdijo, da so notranji mehanizmi subjekta odgovorni za individuacijo vsebine duševnih stanj. Eksternalisti pa trdijo, da imajo večjo vlogo pri individuaciji vsebine duševnih stanj zunanji dogodki. Potrč je predložil naslednje temeljne teze:

1. Kategorije pridejo v razlago vsebine duševnih stanj.
2. Vsebina je odvisna od zunanjih predmetov v okolju organizma.
3. (1) in (2) sta kompatibilni.

K 1. tezi:

Vsebina je zgrajena iz pojmov. Pojmi zajemajo kategorije. Torej je vsebino treba razlagati s pomočjo kategorij. Kategorije vsebujejo informacijo na bazi perceptivnega inputa, ki jih organizem dobi v interakciji z okoljem. S kategorijami Potrč misli predvsem bazične kategorije. Pojem bazične kategorije je na začetku ponazoril na primeru psa: ko nekdo vidi psa, takoj ve, da je to pes, čeprav obstajajo različni psi. Prav tako v različnih situacijah, ko ima nekdo opravka z različnimi primerki psov, za vsak primerek ve, da je to pes. Tisto konstantno, kar pride v to vedenje, je bazična kategorija psa. Po Potrčevemu mnenju teza (1) do sedaj ni bila sprejeta, ker pripadniki vzročne teorije postulirajo preveč močno vzročno zvezo, obenem pa niso rešili problema univerzalij. Druga smer, holizem, pa po njegovem mnenju sploh ne pojasnjuje vsebine mentalnih stanj. Potrč meni, da temeljne kategorije funkcionalistično in naturalistično pojasnjujejo vsebino duševnih stanj.

K 2. tezi:

Potrč je mnenja, da je (2) odvisna od kavzalnih mehanizmov in tako podlega težavam vzročnih teorij. Vendar pa obenem meni (intuitivno), da je eksternalizirana kategorijska percepcija zdravo razumsko in filozofsko pojasnljiva in jo lahko vsaj intuitivno sprejmemo.

K 3. tezi:

V podporo te teze mu služi evolucijska trditev, o kateri bazične kategorije in pojmi obstajajo zaradi interakcije organizem - objekt v okolju. Bazične kategorije točno lovijo

[2] Bolje rečeno, Kostić se je zavzel za tisto metodološko strogost in čistočo, ki vlada v fiziki (npr. ne obstajajo dejstva "sui generis"). Toda mera mora biti "animal dependent" in "on the scale of animal."

obseg pomembnosti predmeta za organizem. Tako ima identifikacija tigra vrednost preživetja. Ta ne obsega vseh lastnosti tigra, temveč samo jedro lastnosti, ki pride v razlaganje bazičnih kategorij. To je razlog temu, da imamo ravno tako obliko kategorij. Potrč je poudaril tudi aproksimativnost in mehkost kategorij. Mehkost kategorij je kompatibilna z ekološkim pristopom.

Ekološki pristop lahko pri razlagi vsebine duševnih stanj izrazimo s temi tezami:
- zunanji objekti so preveč bogati, da bi bilo potrebno vključevati v razlago kreativni duh,
- za razlaganje kategorij bomo uporabili afordanse okolja,
- kategorije niso medijatorji - organizem jih zbira iz okolja.

Če upoštevamo gornje teze, sta tezi (1) in (2) kompatibilni. Kategorije zajemajo samo invariantne informacije, ki jih organizem potrebuje v interakciji z okoljem. Tako se znebimo dihotomije internalizem : eksternalizem. Obenem pade tudi dualizem organizem : okolje.

V diskusiji, ki je sledila, je bilo slišati pripombe o podobnosti Potrčeve teorije z nativizmom. Prav tako je bila predlagana pojasnitev bazične kategorije s pomočjo hierarhije, npr.:
žival
pes
ovčar

Tu je bazična kategorija pes.

Nenad Miščević je v svojem prispevku obravnaval pojem afordanse. Afordanse so lastnosti predmeta, ki predmetu omogočajo, da je primeren za neko dejavnost. Miščević je navedel pet lastnosti, ki jih lahko, oziroma jih bi lahko imele afordanse:
1. Obstajajo (so objektivne).
2. So perceptibilne.
2a. So neinferencijalno perceptibilne.
3. So samostojno perceptibilne.
4. Imajo primat v percepciji.

K prvi lastnosti velja pripomniti, da so afordanse objektivne, vendar relativne. Točka 2 jasno veže pojem afordanse na percepcijo. Točka 2a govori, da so afordanse perceptibilne brez rezoniranja in brez vključevanja spominskih podatkov. Če sprejmemo točke 1, 2, in 2a, potem imamo po Miščevićevem mnenju umirjeno ekološko teorijo percepcije. Da je teorija umirjena, pomeni, da ni nikakršne diskriminacije med lastnostmi, ki so ne afordanse, in med tistimi, ki so afordanse. Ali poleg lastnosti, ki so afordanse, obstajajo še nevtralne lastnosti. Gibson pravi naslednje: "...kar percipiramo, ko gledamo objekt, so njegove afordanse ne njegove kvalitete." Torej obstajajo lastnosti, ki so nevtralne, in sicer relativno (glede na subjekt). Naslednje vprašanje, ki ga je Miščević obravnaval, je bilo vprašanje samostojne ali nesamostojne percepcije afordans. Če sprejmemo tezo o samostojni percepciji afordans in če upoštevamo, da dolžina ni afordansa, potem moramo sprejeti tudi sklep, da organizmi ne zaznavajo dolžine.

Miščevićevemu referatu je sledila diskusija, s katero se je srečanje končalo. Splošna želja udeležencev je, da bi se takšno druženje filozofov, psihologov in drugih znanstvenikov nadaljevalo.

Recenzije

Križanja poti

MIŠO DAČIĆ

Spopad med idejo, pa tudi prakso kapitalizma in socializma, tako v svetu, kot pri nas. Tako bi lahko najkrajše opisali osnovno problematiko zadnje knjige prof. dr. Vojana Rusa "Na kriznih kažipotih". Moj tekst nima recenzentskih pretenzij, temveč predstavlja razmišljanje o tej problematiki, vzpodbujeno z branjem predstavitve dela v zadnji številki Anthroposa in nato še knjige same.

Kot sem že zapisal, je leitmotiv knjige spopad med kapitalizmom in socializmom, torej dilema: ali kapitalizem ali socializem? Zato se nameravam tudi sam pomuditi pri tem problemu.

Prepričan sem, da je s to dilemo nujno radikalno prekiniti. Danes namreč, na koncu 20. stoletja, na današnji stopnji razvoja sploh ne gre več za vprašanje, kateri od teh dveh sistemov je boljši, ne gre več ne za socializem ne za kapitalizem. Za kaj pa potem sploh gre? Gre za *človeka!* Ob vseh ideoloških sporih in spopadih je človek tako v socializmu kot v kapitalizmu odrinjen. Naprednost se meri v tonah, kilometrih, miljardah dolarjev, donečih a puhlih deklaracijah, visokoletečih idejah, toda v vsem tem je človek le sredstvo za dosego teh ciljev. Zato gre za "prevrednotenje popačenih vrednot"[1], kot temu pravi avtor knjige. Toda to ne sme biti prevrednotenje vrednot samo ene strani, temveč vrednot celotnega človeštva, vrednot tako kapitalističnega kot socialističnega sveta.

Tako kapitalizem kot socializem sta za različne razpravljalce o zgoraj navedeni dilemi bolj črna kot sam hudič. Do tega pa prihaja, ker razpravljalci že na samem začetku nimajo usklajenih osnov. Niso si na jasnem že glede samih pojmov, o katerih razpravljajo; kaj je kapitalizem in kaj socializem.

Tisti, ki z vsemi topovi napadajo kapitalizem, se pogosto niso niti za ped odmaknili od kapitalizma Marxovega Kapitala in drugih del klasikov marksizma. Za njih je kapitalizem še vedno tisti grozljivi, izkoriščevalski iz srede 19. stoletja, v katerem se debeli kapitalisti in bodoči imperialisti, pravzaprav krvosesi redijo na račun siromašne, bedne, do skrajnosti izkoriščane množice proletarcev, ki se borijo za eksistenčni minimum. Dejansko pa ta podoba nima veliko skupnega s sedanjo kapitalistično prakso.

Na drugi strani se kot hudič križa bojijo socializma, a se ne oni in celo ne tisti najbolj vneti prvrženci, ki napake socialistične prakse opravičujejo tako ali drugače, ne zavedajo, da socializma danes sploh nikjer ni. Obstajajo le bolj ali manj ponesrečeni poskusi udejanjenja vizij klasikov marksizma: socializma kot prehodnega obdobja. Žal

---

1) dr. Vojan Rus, Na kriznih križpotjih, DZS 1989, str. 19.

pa se je vse prepogosto dogajalo, da je bila ta ali ona oblika socializma v tej ali oni "socialistični" državi le krinka za oblastništvo izbrane skupine, ki je spoznala vse razvojne resnice in zgodovinske zakonitosti ter popeljala delavske množice v lepši jutri, pa čeprav bolj v lastno korist, kakor pa v korist teh množic, na katere se je ves čas sklicevala. Tako imajo nasprotniki socializma nešteto dokazov iz vsakodnevne "socialistične" prakse, pa čeprav le-ta nima veliko ali pa čisto nič skupnega s socializmom oziroma njegovo idejo. Žal predstavniki današnjega socializma ne morejo pričakovati, da bodo njihovi nasprotniki iskali pravi pomen in vrednote socializma, če pa tega niti sami ne počno. Zato gre tu bolj za razpravo gluhonemih, ki se nahajajo na različnih bregovih široke reke, kot pa za resno konfrontacijo argumentov.

Dejansko pa se danes dogaja to, da so kapitalistične države prevzele mnoge socialistične prvine, socialistične države, pa danes vse bolj premišljujejo, nekatere pa celo sramežljivo dopuščajo vstop kapitalističnim elementom v lasten sistem. Tako prihaja danes do modifikacij obeh oblik družbeno-ekonomske ureditve. Tako čistega kapitalizma sploh nikjer več ni, socializma pa sploh še ni bilo. Obstaja sicer možnost, da se udejanji, toda njegovo ime je žal do danes preveč kompromitirano, tako da bolj vzbuja strah kakor upanje. Toda nomenklatura je danes v teh kriznih časih še najmanj pomembna, čeprav se mnogi obešajo ravno nanjo in jim vsebine sploh ni mar.

Zapisal sem že, da danes sploh ne gre več za dilemo, ali ta ali ona ureditev, temveč gre dejansko za človeka, človeško družbo, za njen razvoj in možnost premostitve protislovij sodobnega sveta. Ne gre več za omenjenno dilemo, ker bodo v prihodnje lahko obstale le tiste ureditve, pa naj se imenujejo kapitalistične ali socialistične, ki bodo imele uspešno rešeno vprašanje gospodarstva in vprašanje človeka. Tu gre pravzaprav za ureditve, ki sprejemajo pozitivne izkušnje, pa tudi zamisli tako kapitalizma kot socializma. Torej za ureditve, ki bodo imele močno ekonomsko bazo, ki se bo nenehno razvijale in napredovale, vse to pa z namenom razvijanja človeka, njegovega osvobajanja, širjenja njegovega spektra, oziroma v čim večji možni meri udejanjenja njegovega bistva.

In kje se v tem "spopadu" nahaja naša država s svojo družbenoekonomsko ureditvijo? Stanje lahko opišemo s tremi besedami. *V vseobsegajoči krizi!* V krizi, kakršne ne pozna dosedanja zgodovina nove Jugoslavije in ki je zajela tako gospodarsko-ekonomska, kot moralna in družbeno-politična področja. Za to trditev dandanes sploh ni več potrebno iskati dokazov (kot se je to mogoče zdelo potrebno še pred nekaj leti), saj nas le-ti zasipajo in obdajajo z vseh strani, pa če to hočemo ali ne. Sočasno s krizo se seveda porajajo tudi razprave o njenih vzrokih, posledicah in možnostih za njeno odpravo. Nenazadnje se vse bolj pojavlja tudi na začetku opisana, a vseeno nepotrebna in z ideološkim balastom obremenjena dilema, katere pola obema taboroma predstavljajo vsemogočni recept za rešitev sedanjih in vseh bodočih težav.

Ker je kriza zajela vse segmente jugoslovanske družbe, vzrokov za to ne moremo iskati v neugodnih razmerah na svetovnem trgu, v pritiskih svetovnega kapitala ali pa prelagati krivdo na anonimne sovražnike doma in po svetu. Vzroke krize moramo poiskati predvsem v prostoru, kjer živimo, delamo, ustvarjamo in modrujemo. Torej v naši dosedanji in vsakodnevni praksi. Vendar se žal vse prevečkrat jugoslovanski iskalci vzrokov nahajajo, kot že prej rečeno, na različnih bregovih, tako da je dialog pogosto le obojestranski monolog.

Na enem od teh bregov se nahajajo tudi tisti, katerih stališča so:

"- kapitalizem naj bi bil edini naravni družbeni sistem, ker baje temelji na 'pravi naravi' človeka, na 'naravnem' brezobzirnem prisvajanju posameznika; socializem pa baje 'ni naraven' in ga zato pošiljamo v muzej;

- marksisitični socializem je 'popolno', 'najglobje zlo' kot vsaka revolucija doslej; zato je 'popolno zlo' vse, kar iz njega izvira...;

- ker izvira Komunistična partija Jugoslavije (KPJ) in Slovenije (KPS) iz tega 'zla', naj bi bila ta dva spačka povsem tuja slovenskim in jugoslovanskim tlem; spački so zato tudi osvobodilni boj, samoupravljanje in neuvrščenost;

- 'nepremostljiv prepad' zija med revolucijo ter KP/ZK na eni in slovensko (in evropsko) kulturo, svobodo, znanostjo, narodnostjo in krščanstvom na drugi strani."[2]

Podobno je tudi s tistimi, ki "današnjim Slovencem svetujejo, da se takoj in temeljito odrečejo nedavni preteklosti, da se odrečejo temeljem, postavljenim v osvobodilnem boju".[3]

Toda le malo kritikov je pripravljenih sprejeti zgornje trditve za svoje. Če je sploh kdo pripravljen zastopati takšna in podobna ekstremna stališča, potem se prav gotovo nahaja v komaj omembe vredni manjšini ter sta v tem trenutku njegovo mnenje in vpliv na razreševanje trenutne situacije popolnoma ireleventna. Zato imam občutek, da se je avtor preveč posvetil pariranju tem in podobnim ekstremnim stališčem, kot pa dajanju odgovorov večini dobro mislečih, a vseeno dvomečih tukaj in zdaj. Izraziti antikomunisti, meščanski desničarji, pristaši nove srednje Evrope, zagovorniki čistega kapitalizma, so v tem našem prostoru v taki manjšini, da so komaj vredni omembe, kaj šele knjige. Zato je takšna problematika razsipanje moči in usmerjanje pozornosti na stranski tir. Kajti treba je dati odgovore ljudem, ki si želijo resničnih sprememb na bolje, ki želijo delati, a se s svojim trdim delom ne morejo niti preživeti. Njim je nujno odgovoriti. Toda kaj? To, da "še vedno živimo veliko bolje kot pred vojno"[4], ni nikaršen odgovor. Sama trditev je sicer resnična, a za državo, ki se je do včeraj imela za svetovni vzor naprednosti v iskanju in uvajanju novih poti družbenega razvoja, je to kaj klavrna tolažba. Primerjava s svojo že ne več tako bližnjo preteklostjo je možna le do neke meje. Taka primerjava z lastno bedo in neuspešnostjo kaj hitro postane prijetno opravičilo za sedanji neuspeh in nesposobnost. Zato je primerjava s slabšim jalovo opravilo. Če hočemo kam priti in napredovati, je edina možna in nujna primerjava z boljšim, in to ne z malo boljšim, temveč z najboljšim, predvsem na tistih področjih, ki pri nas izrazito šepajo. In teh ni malo.

Kaj torej reči tej dvomeči množici? Ali to, da predstavlja "socializem edino življenjsko možnost človeštva"?[5] Kako jih sploh prepričati v to, če pa vsakodnevne izkušnje naše družbe, ki se imenuje socialistična, niso ravno najbolj naklonjene tej trditvi? In, nenazadnje, kdo je tisti, ki bo predramil jugoslovansko Trnuljčico, pridobil apatične množice za takšno odločitev? Zveza komunistov? Mar je po vsem tem, kar se je dogajalo v zadnjih desetletjih, še mogoče odpraviti vse dvome s trditvijo, da je "resnična naprednost ZK in naše družbe...*predvsem v njenih pozitivnih programih*..."?[6] Nikakor ne! To je zopet ena slabih tolažb. Kaj nam pomagajo vsi "pozitivni programi", ko pa

---

2) Ibid. str, 9.
3) Ibid. str, 47.
4) Ibid. str, 47.
5) Ibid. str, 200.
6) Ibid. str, 147.

ostajajo neuresničeni skoraj vsi do zadnjega, le prazne besede na papirju? Mar lahko takšna, skoraj samovšečna trditev odpravi vse dvome, pa tudi dejstva o zgrešenih investicijah, politični samovolji, neštetih neuspešnih reformah, ogromnih dolgovih tujini, brezposelnosti, ki je med najvišjimi v Evropi, prikritem, danes pa že odkritem rivalstvu, medsebojnem blatenju in boju za oblast znotraj same ZK, ki s pluralizmom samoupravnih interesov nima čisto nič skupnega? Zgornja trditev o naprednosti ZK pozablja na poglavitno, to pa je večni razkol med teorijo in prakso, ki je v našem prostoru žal bolj podoben prepadu kakor pa razkolu. Kvaliteta ideje ali programa se lahko potrdi vedno in samo v praksi. Praksa je in bo edino merilo dejanske kvalitete. Za avantgardnost ne zadošča sodba o lastni avantgardnosti, oklic le-te in zgodovinske nezmotljivosti v ustavi, oziranje in sklicevanje na nekdanje uspehe. Naprednost potrjujejo samo napredna dejanja, sposobnost premagati krizo samo premagovanje posameznih kriznih vzrokov. Torej dejanja in ničesar drugega. Zato bo potrebno korenito spremeniti dosedanjo prakso in res kaj storiti za premostitev težav. Deklariranje odločnosti za izhod iz krize še ni tudi dejanska razrešitev vzrokov krize. Nekdanja naprednost in sposobnost premagovanja težav še ni jamstvo naprednosti in sposobnosti danes. ZK je dejansko predstavljala spiritus agens celotne NOB in povojnega obdobja. Toda pozabila je na prvo pravilo dialektike: "Vse dogajanje se vrši po nasprotjih in vse je v toku kakor reka "(Heraklit).[7] Vse ima svoje nasprotje, ki omogoča razvoj in napredovanje. Vse se spreminja. Tudi situacija, okolje, časi. Zato lahko ZK dokaže svojo današnjo deklarirano naprednost le z razreševanjem te nove, današnje situacije, novim časom primerno.

In še nečesa ne smemo pozabiti ob tem sklicevanju na preteklost, o čemer je že pred časom pisal tudi Tomaž Mastnak. Srednja, moja in mlajša generacija ima do NOB enak odnos kot do drugih zgodovinskih dogodkov, le da je ta nekoliko bližji in neposredno vezan na našo ureditev. Borbe NOB niso tudi naše borbe. Le-te so tu in zdaj. Za takšen sistem in državo se nismo borili, temveč smo se v njej rodili, jo že takšno našli na tem svetu in kot taka za nas obstaja od vekomaj. Zato za nas bolj malo veljajo sklicevanja na preteklost. Lahko jo le spoštujemo in se je spominjamo. Toda, kot rečeno, naši boji so tu in zdaj v središču sedanje krize. Zato naj še enkrat ponovim; da bi nekoga imeli za resnično naprednega in sposobnega, mora te atribute dokazati v tem, in ne v preteklem času in prostoru.

Mogoče zgornje trditve zvenijo bogokletno. Toda prepričan sem, da so to poglavitni vzroki za sedanje stanje. Neresna se mi zdi trditev, da je "birokratska samovolja... obenem uničevala samoupravljanje in neposredno povzročila gospodarsko krizo: samovoljni birokrati so najemali nepremišljeno tuja posojila in zastarele licence, oni so držali v rokah vodstva podjetij in so zato neposredno odgovorni za njihovo slabo delovanje".[8] Kako enostavno in prijetno je zvračanje krivde na pleča imaginarne birokracije. V bistvu je zgornja ocena točna, vendar nepopolna. Na oblast zadnjega desetletja ali dveh (odkar smo pač v krizi) postavlja imaginarno birokracijo in se od nje popolnoma distancira. Celo obsoja jo za sedanje stanje. Vendar je njena poglavitna napaka spregledanje dejstva, da je bila v tem času in je še vedno oblast trdno v rokah ZK. S tem podatkom pa je ta birokracija ob vso imagirarnost. Postane prav konkretna

---

7) Predsokratiki, Slovenska matica 1988, str, 74.
8) Na kriznih križpotjih, str, 32.

birokracija kot sestavni del ZK. Samozadostnost, samovšečnost in pomanjkanje nasprotnega pola. Pa ne kakšne sovražne opozicije, temveč pola, ki bi s svojimi iniciativami in nasprotovanji razbijal to samovšečnost in samovoljnost ter vedno znova zahteval potrjevanje sposobnosti. "Vrste, ki se razvijajo v izolaciji, imajo malo variant, zato so pri srečanju z drugimi oblikami življenja zelo ogrožene. Isto velja za ideje. Iz pahljače idej odpadejo tiste, ki niso učinkovite in ne ustrezajo stvarnosti. Ohranijo pa se tiste, ki jih stvarnost potrjuje. Čim več idej je v pahljači, tem več jih preživi in tem učinkovitejše so. Idej, ki se pojavljajo v izolaciji, pa je malo, poleg tega so neučinkovite, ker jih ne očiščuje noben selekcijski mehanizem." [9]

Tako smo prišli do, po mojem mnenju, ključnega problema današnje krize. Kriza je samo posledica in ne vzrok današnjega kaotičnega stanja. Vzroke je potrebno iskati znotraj opisane politične prakse, v okostenelem, z ideologijo obremenjenem mišljenju. Vendar se še vedno prav rada dogaja zamenjava vzrokov posledic. Vzrok je značilna jugoslovanska bolezen - razkol med normativnim in afirmativnim, med deklariranim in dejanskim. Dolgo časa smo se slepili in nekateri se še vedno, da smo z ustavo, raznimi zakoni, odloki, resolucijami in deklaracijami rešili tudi vse družbene, politične, gospodarske in nacionalne probleme. Toda vse bolj očitno je, da nismo rešili niti enega od teh. A papir prenese marsikaj. "Naš posebni, samoupravno-politični pluralizem nastaja tako, da se delovni subjekti na nacionalni in jugoslovanski politični ravni dogovarjajo, kako združiti, poenotiti različna dela in njihove različne interese..."[10] Na papirju to prav lepo zveni. Toda, ali je dejanskost tudi tako očarljiva kot zamisel? Ali se ti "delovni subjekti" res dogovarjajo o svojih interesih in jih usklajujejo, saj je konec koncev temeljna ideja samoupravljana samoupravni pluralizem oziroma usklajevanje različnih interesov. Očitno se o svojih "avtentičnih interesih" ti "delovni subjekti" ne dogovarjajo ravno najbolje. Tako vsaj kažejo od lanske pomladi s filmsko naglico sledeči si dogodki po vsej Jugoslaviji. Kaj pa, če ti "avtentični interesi" sploh niso interesi teh "delovnih subjektov"? Ali se je kdo sploh kdaj vprašal, kaj so njihovi pravi interesi, ali pa so le-te enostavno povzeli po delih klasikov marksizma, temelječih na dejstvih iz prejšnjega stoletja, in iz drugih socialističnih praks ter jih nekritično prenesli v današnji čas in prostor? Kaj pa če odločanje o skupnih zadevah v tem trenutku ni ta primarni interes? Vse bolj se bojim, da v državi, kjer je 9,5% prebivalcev nepismenih, kjer ima 68,3% ljudi le osnovnošolsko ali pa še nižjo izobrazbo, kjer je 1 087 100 ljudi brezposelnih, od tega skoraj 40% z visoko, višjo in srednjo izobrazbo, odločanje res ne more biti primarni interes.[11] Vsaj zaenkrat še ne. Žal smo na koncu 20. stoletja sestopili nekaj stopnic zgodovine in pristali tam, kjer je prvinski interes predvsem zaposlitev, človeka dostojen zaslužek in zadovoljevanje osnovnih življenjskih potreb, in nenazadnje tudi vse ostale človekove pravice in svoboščine. Dokler ti interesi ne bodo uresničeni, bo samoupravni pluralizem le mrtva črka na papirju in možnost politične manipulacije, kot navsezadnje kaže dosedanja politična praksa. Samoupravni pluralizem bo mrtev, dokler ljudje sami ne bodo odločali o tem, kaj so njihovi interesi in kaj ne. Toda o tem imajo pravico odločati samo oni in nihče drug v njihovem imenu. Edina omejitev pri tem je lahko enaka pravica drugih, ki v nobenem primeru ne sme biti ogrožena s pravico prvih. Nobena zgodovinska daljnovidnost jim njihovih interesov ne more v naprej določati in

---

9) Vid Pečjak, Družbenost ustvarjanja, Naši razgledi 13.1.1989, str, 4.
10) Na kriznih križpotjih, str, 142.
11) Vsi statistični podatki so navedeni po: Statistički godišnjak Jugoslavije 1988.

vsiljevati. Lahko jih samo ponudi v izbiro, le-to pa prepusti ljudstvu. Vsako vsiljevanje interesov, naj bodo še tako revolucionarni, idealni in "avtentični", je lahko le navidezna in predvsem začasna rešitev. Prej ali slej bo ljudstvo začelo uveljavljati tiste interese, za katere je prepričano, da so pravi, pa čeprav se v svojem prepričanju neznosno moti. In ravno to se danes dogaja v Jugoslaviji. Zaradi dolgoletne nemožnosti izražanja različnih pravih ali pa tudi namišljenih interesov in mnenj prihajajo danes na plan najbolj nemogoče in iracionalne rešitve, ki bi v normalnih pogojih družbeno-političnega življenja že zdavnaj pristale na smetišču zgodovine. Ob njih se porajajo tudi za bodočnost dobre usmeritve, vendar je težko ločiti zrnje od plevela. Tega ločevanja pa ne more in ne sme v današnji situaciji opraviti nihče drug kot *čas*. Čas bo pokazal, kaj bo na tem prizorišču, v tem idejnem Babilonu preživelo in kaj ne. Toda le v primeru, če ne bo prišlo do nasilnega uveljavljanja neke nove edine zveličavne resnice. Do lastne zmote, če sploh to je, se mora družba sama prebiti prek svoje prakse in nato na osnovi *spoznanja* lastne zmote opredeliti za višji, boljši, naprednejši interes. Te selekcije ne sme v njenem imenu opraviti nihče drug. Vsako samovoljno vsiljevanje interesov pripelje dolgoročno do stagnacije in nazadovanja. Tako, na primer, bo tudi avtor teh vrstic priznal svojo zmoto tedaj, ko bo praksa zanikala njegove trditve.

Kaj torej zapisati namesto konca? Za začetek bi zadoščalo, če bi se odpovedali dogmi o edini zveličavni resnici, slepoti zakonitosti zgodovinskega razvoja, kajti razvoj se vedno podaja kot možnost, kot alternativa. Ni nujno samo napredovanje, lahko je tudi nazadovanje. Za začetek bo potrebno temeljito premisliti o sedanjem trenutku in njemu primernih rešitvah, neobremenjenih s preteklostjo in neskončno oddaljeno vizijo prihodnosti. Prihodnost je že jutri, prihodnji mesec, prihodnje leto, in ne šele čez tisočletje ali več.

Franc Pediček: Centri usmerjenega izobraževanja Šolskoreformni okvir in teoretske osnove, Pedagoški inštitut, Ljubljana, 1988

BOGOMIR NOVAK

Predstavljena knjiga je nastala na osnovi elaboracije raziskovalne naloge 'Strokovne službe v centrih usmerjenega izobraževanja', ki je potekala v 80.letih na Pedagoškem inštitutu. V njej avtor razmišlja o poteh naših treh povojnih šolskih reform in o ideji centrov izobraževanja in tako oblikuje celovito študijo o šolskih reformah s pedagoškega vidika. Nekatera aktualna vprašanja, ki se jih loti, so: kaj so naše tri šolske reforme želele doseči in česa niso dosegle, kdo so glavni 'krivci' za zmago pragmatističnih in voluntarističnih pogledov na reformo: zakaj se je zadnja, tj. tretja šolska reforma, imenovana tudi reforma srednjega usmerjenega izobraževanja, sprevrgla v svoje nasprotje. V navedenem delu želi avtor zasnovati teorijo o mestu in vlogi centrov usmerjenega izobraževanja v našem šolskem sistemu na osnovi analize dokumentov, razprav, člankov itd., ki so v tesni zvezi z našim šolskoreformnim gibanjem po vojni.

Reforma srednjega usmerjenega izobraževanja se je začela krhati v svoji celoti pod vplivom proizvajalsko pragmatične in industrijsko-tehnokratske usmeritve ter kulturniško meščanske odzivnosti. To je negiralo posamezne revolucionarne novosti: med njimi tudi postavko o izobraževalnih centrih oz. o centrih usmerjenega izobraževanja.

Resolucija kot temeljna družbeno-politična listina o preobrazbi[1] vsebuje vrsto sestavin, ki jih nismo poznali iz zasnov prejšnjih dveh šolskih reform. Le-te so še vedno spodbuda za razvoj teorije in prakse vzgoje in izobraževanja. Podlaga nove reforme je namreč v vsebinskem smislu enotnost izobraževanja in dela oz. usmeritvenost in politehničnost: v funkcionalnem pa permanentnost, prehodnost in samoupravnost. Gre za povezovanje šol z (združenim) delom in življenjem. Odločilno vlogo pri tem povezovanju imajo prav centri usmerjenega izobraževanja. Njihova glavna naloga je povezovati šole z njihovimi izobraževalno področnimi in sistemsko-stopenjskimi delokrogi. Izobraževalnih centrov ne smemo zamenjavati z 'vzgojnoizobraževalnimi

[1] Resolucija o nalogah ZKJ v socialistični samoupravni preobrazbi vzgoje in izobraževanja. Deseti kongres ZKJ, Dokumenti, Komunist, Ljubljana, 1974.

zavodi', ki prestavljajo vzporedne integracijske organizacije različnih vzgojno-izobraževalnih ustanov, in s šolskimi centri, ki so bili ustanovljeni iz tehnokratskih pobud v 70. letih in so v bistvu ostali, kot avtor poudarja, vzgojno-izobraževalne ustanove v okviru klasičnega šolskega sistema. Eden glavnih ciljev dela F. Pedička je prav polemika proti splošno sprejeti identifikaciji centrov usmerjenega izobraževanja s šolskimi centri ali kar s šolo. To napačno istenje ni popularno samo v Sloveniji, ampak tudi v drugih republikah in pokrajinah. Pri šolskih centrih gre samo za srednjestopenjsko povezovanje, pri centrih vzgoje in izobraževanja pa za ('ne-šolske') organizacije srednjega, višjega in visokega izobraževanja. Iz tega izvede avtor zaključek, da je treba razlikovati med šolskim sistemom kot institucijo, ki daje potrdila za poklicne usposobitve, ter sistemom vzgoje in izobraževanja kot funkcionalne strukture, ki skrbi za socialno pravičnost in enakost v vzgoji in izobraževanju. Izobraževalni centri so delovne organizacije, ki povezujejo izobraževanje na različnih stopnjah.

Obstoječe oblike centrov usmerjenega izobraževanja so: 1. strokovno-področni - 'branžni' centri (glavna naloga je izobraževanje za delo in iz dela), 2. industrijsko-andragoški (glavna naloga je izobraževanje ob delu), 3. šolsko regionalni (glavna naloga je izobraževanje za delo in v delu), 4. delavske univerze (glavna naloga je izobraževanje ob delu in v delu). Pregled listin nam pokaže, da se pojmovanje centrov usmerjenega izobraževanja nenehno spreminja, kar kaže na dejstvo, da so odprto vprašanje vzgoje in izobraževanja. Po delovni hipotezi avtorja so ti centri neobhodni pogoj za organizacijsko in vzgojno-izobraževalno realizacijo usmerjenega izobraževanja. Prve zamisli o centrih izobraževanja je možno najti že v zamislih prve in druge šolske reforme, predvsem pa v reformi strokovnega šolstva.

Ko avtor analizira zgodovino naših povojnih reform, ugotavlja, da nobena reformna ideja ni omejena samo na tisto razvojno stopnjo, v kateri se začne realizirati, ampak korenini že v prejšnji in se idejno in sistemsko, organizacijsko in operativno dograjuje v okviru naslednje stopnje. V tem se kaže zakonitost zgodovinskega razvoja. Vendar pa ni nujno, da bi bila vsaka naslednja stopnja reforme obenem višja refromna stopnja kot ključ za razumevanje prejšnjih (v našem primeru prve in druge reforme!). Avtor v konceptu rekonstrukcije dogajanja sledi pogledu iz sedanjosti v preteklost, tako da začne z opisom zamisli tretje reforme in se vrača k prvi in drugi reformi, vendar obenem tudi išče anticipacijo prihodnosti v preteklosti, kar je razvidno prav na ideji centrov. Kaj naj bi centri usmerjenega izobraževanja predstavljali v prihodnje, ni razvidno iz današnje podobe njihove reducirane realizacije, ampak iz celotne povojne zgodovine teorije ter prakse vzgoje in izobraževanja. Avtor je pokazal, da so nas partikularistični interesi pri spreminjevalni vnemi hitrega zavračanja starega privedli do postavljanja novih revolucionarnih zamisli v stare okvire. Šele tretja reforma je bila deklarativno zasnovana celovito, kar pa še ne pomeni, da se je tudi celovito uresničila. Zato ji je manjkala predvsem ustrezna pedagoška teorija. Pedagogika se je pogosto raje ukvarjala s samo seboj kot pa s problemi reforme. Trenutke svojega zamujenega udejanjanja se ni samokritično premislila, kar skuša avtor s svojim zapisom nadoknaditi. Ene in druge razloge za reformne pomanjkljivosti išče avtor tudi v pedagoški stroki in v celotni molčeči kulturni klimi in ne samo v politiki, kot smo bili doslej vajeni.Prvi reformni korak je potekal pri nas že v letih 1945-47. Šlo je za preusmeritev vzgoje in izobraževanja na novo družbeno-idejno in novo pedagoško-idejno pot socialistične družbe. Po dobrih 40. letih smo se postopno nehali zgledovati po sovjetski pedagogiki in

začeli ubirati lastno pot v teorijo in prakso vzgoje in izobraževanja. Za prvo obdobje, v katerem gre za preusmeritve, snovanja in pripravljanja, je značilen razvoj, ki je vse bolj vodil k reformiranju osnovne šole. Ideje o združevanju šol in oblikovanju centrov še ni bilo. Nastavki, ki napovedujejo to zamisel, so: poudarek na socialistični razsežnosti šolstva, celotenje in povezovanje stopenj šolskega sistema: prehodnost in fleksibilnost ter kontinuiranost šolanja: zahteva po tesnejšem povezovanju šole z gibanji gospodarstva in razvojem demokratizacije. Prvo reformno obdobje zadeva osnovno šolo v obdobju 1955-60, tako kot imenujemo prizadevanje za reformo srednje šole (strokovnega šolstva in gimnazije) 'druga' šolska reforma. Prva reforma je usmerjena predvsem v oblikovanje obvezne osnovne šole.

Že prva reforma je izpostavila problem priviligiranosti gimnazije. Tudi šole tretje stopnje naj se tesneje povežejo z delovno prakso. F. Pediček opozarja, da je velika prednost reforme iz leta 1958 v tem, da je pedagoško obdelala vprašanje šolske vzgoje, ki so ga zanemarjale reforme pred njo in po njej vse do danes. Šola naj ne bi bila več zavod za pouk, ampak zavod za vsestransko vzgojo mladine. Razlog za poudarek na vzgojni vlogi šole, ki se udejanja s pomočjo službe šolskega svetovanja in poklicnega usmerjanja, je v tem, da šola načelno prencha biti državna in postane družbena ustanova. Vzgojna vloga šole je povezana s podružbljanjem šole in z odpiranjem v ožje in širše okolje (vključno z družino). Že v tistem obdobju so bile idejne osnove takšne, kakršne poznamo v bolj razčlenjeni obliki tudi danes. Prvi dve reformi sta bili paricalni. Šele zadnja, ki jo je prav zaradi zakasnelega dejavnika naše revolucionarne zavesti najteže realizirati, je zamišljena celovito, ker zadeva vse tri stopnje šolanja. Osnovni vzgojni smoter, zaradi katerega je potrebna enostnost vzgojno-izobraževalnega sistema, je osvobajanje človeka. Ta enotnost oz. komprehenzivnost je potrebna na ravni osnovne šole in usmerjenega izobraževanja.

F. Pediček opozarja, da se nobena reforma ne more udejaniti v praksi brez razvijanja pedagoške teorije. Le-ta pa je bila v letu 1960 v samoobrambnem položaju dokazovanja svoje edino prave poti. Po tezah V. Schmidta je reformni načrt oblikovan brez ustrezne metodologije šolske reforme. Toda tudi pedagogika se ni reformirala hkrati z reformiranjem šole in ni razlikovala med metodologijo raziskovanja šolske reforme in metodologijo pedagoškega raziskovanja. Avtor ugotavlja, da je naša pedagogika na zahteve utemeljevanja post festum običajno reagirala odklonilno. Politika je svoje reformske zamisli postavljala direktno v prakso brez posvetovanja s pedagoško znanostjo. Pri tem je bila delna izjema samo prva reforma. Vprašanje pa je, ali je pedagogika ravnala pravilno s stališča razvoja vzgoje in izobraževanja.

Reforma gimnazij je sicer relativno samostojen proces, vendar je povezan z reformo osnovnega in visokega šolstva. Gimnazije so bile ocenjene kot nosilke razredne diferenciacije in kot elitne šole, ki ustvarjajo dualizem šol. Tako gimnazija postane šola, ki je enaka med enakimi, ker je šola za delo in za nadaljno izobraževanje. Bila je postavljena "v službo svojega družbenega in produkcijskega okolja". Avtor ugotavlja, da se je pedagoška znanost v času reforme gimnazij ukvarjala z drugimi problemi (razen vprašanja mature).

Reforma strokovnega šolstva je temeljila na parcializaciji industrijskega dela, kar je razvidno iz vrst teh šol, njihovih programov, predmetnikov, učnih načrtov itd. Tretja reforma se je zato morala ponovno spopasti s strokovnim šolstvom in ga revolucionirati v celoti in ne več samo reformirati. Ker se pa razdrobljeno delo danes vedno bolj

povezuje in združuje, mora iti tudi v strokovnem izobraževanju za izobraževanje za določene sklope poklicnega dela. Kot je znano, gre za premik težišča od strokovno-specialnih k splošnim znanjem. Pri tretji reformi, ki je samoupravno zasnovana, gre za usmerjanje (orientacijo) in ne več za izbiranje ali selekcijo kadrov za določeno zoženo poklicno delo (poklicni profil). Tudi politehnizem je po mnenju avtorja razumljiv v tem kontekstu in ne le kot posledica razvoja znanosti in tehnike. Na dlani je, da se delo ne more osvobajati, če je vezano na ozek poklicni profil. Termin 'center' se v drugi reformi rabi le v šolsko-institucionalnem smislu, ne pa v funkcionalno-integralnem. Novi proizvodni procesi terjajo uveljavitev principov demokratičnosti, fleksibilnosti, usmerjenosti v delo in socialno nerazlikovanje. Te principe je izpostavila 'druga reforma'. Njena zasluga je dosledno uporabljanje sintagme 'srednje izobraževanje', s čimer je izpostavljen njegov funkcionalni vidik. Tudi po pretresanju ideje o eksperimentalnem uvajanju in preverjanju novega sistema ima druga reforma prednost pred tretjo. Njena slaba stran pa je v tem, da posamezni vzgojni ukrepi niso med seboj celovito povezani. Strokovna razdrobljenost izobraževanja je terjala naslednjo, 'tretjo reformo' (drugo na srednješolski stopnji). Programska usmerjenost funkcionalnega izobraževanja se kaže v odprtosti za stalen razvoj znanosti in tehnike ter za spreminjanje vsebin programov po tem razvoju. To nadalje tudi pomeni nastajanje novih povezav med znanostjo, izobraževanjem in delom. Ker vzgoja in izobraževanje nista več samozadostna, ampak sta povezana s potrebami gospodarstva, je potrebna ekonomija izobraževanja. Avtor postavlja tezo, da naše povojne reforme niso nastale zaradi novih tendenc (hiter razvoj znanosti in tehnike, potreb po izobraženih kadrih), ki se uvajajo v šole, ampak zaradi šole same, ki teh tendenc takšna, kakršna je, ne more prenesti. Odtod izhajajo težnje po deskolarizaciji, deinstitucionalizaciji, podružbljanju, demokratiziranju in integriranju šole. Ideja o centrih skuša dati šoli življenjskost, funkcionalnost in učinkovitost. Ta idejna zasnova centrov pa se je po avtorju morala umakniti tehnokratski redukciji centrov na šolske centre. Funkcionalnost centrov terja drugačno organizacijsko strukturo in kulturo, ki je pa še nismo razvili, ker se še vedno nahajamo v mehanicistični paradigmi tudi na organizacijskem področju. Kolikor manj inoviramo delo, toliko manj lahko realiziramo idejno zasnovo šolske reforme celovito. Avtorjevo kritiko deviacij v realizaciji ideje o centrih je potrebno razumeti v tem duhu.

Po obdobju druge šolske reforme (1961-1970) sledi po avtorju obdobje priprav na tretjo reformo (1971-1973) in analiza ideje in realizacije centrov usmerjenega izobraževanja. V Resoluciji X. kongresa ZKJ je avtor v nekaterih točkah spoznal antropološko zasnovanost vzgoje in izobraževanja: 1. sproščanje človekovih ustvarjalnih sil, 2. zmanjšanje razlik med fizičnim in umskim delom, 3. osebnostni razvoj je postavljen pred razvoj samoupravnih odnosov in družbene reprodukcije. Če se je v realizacijo teh načel vtihotapil tehnokratizem, birokratizem itd., je to bilo mogoče zato, ker so se skušala realizirati ta načela v drugačnih pogojih, kot je bilo predvideno. V pogojih odtujenega dela so nastale deformacije, ker do predvidenih povezav npr. izobraževanja z delom ni moglo priti. Tako ni jasen odgovor na dilemo, kako doseči integracijo vzgoje in izobraževanja z delom: ali z uvedbo dela v vzgojo in izobraževanje-šole, ali s šolami v okviru dela oz. proizvodnje v tovarnah. Po modelu šol v tovarnah so centri usmerjenega izobraževanja samo organi združenega dela, po drugem modelu pa gre za kakovostno nove organizacije vzgoje in izobraževanja, ki ji ne odgovarja znani šolsko organizacijski okvir. Za oblikovanje besedila novega zakona o

usmerjenem izobraževanju je potrebno vedeti, da centrov ne smemo zožiti niti na šolske organizacije niti na organizacije združenega dela. Celovita zamisel reforme terja drugačno mrežo organizacije vzgoje in izobraževanja.

Za nekatere je tretja reforma "reanimacija" druge, ki je nismo znali udejaniti, ampak smo jo v Sloveniji metodološko-kritično zavrnili. F. Pediček ugotavlja, da je naša sedanja celovito zamišljena reforma v izhodišču reforma strokovnega izobraževanja. Na osnovi te ugotovitve se vprašuje, ali je prav, da iz enega podsistema spreminjamo celoten vzgojno-izobraževalni sistem. Ali je celotno izobraževanje strokovno-proizvajalno usmerjeno? Avtor meni, da je izobraževanje deskriptivno-funkcionalno že proizvodno zasnovano, ne pa tudi organizacijsko-operativno. Težave pri tem je možno videti iz poskusa oblikovanja skupne srednje šole oz. SVIO. SVIO naj bi bil večznanstven in ne le politehničen ali večstrokoven. Avtor meni, da je obstoj centrov usmerjenega izobraževanja neobhodni pogoj za udejanjanje reforme, ker je udejanjanje predvideno v njihovih organizacijskih okvirjih.

Centre usmerjenega izobraževanja uvajajo dokumenti za tretjo reformo. Najzgodnejši obliki centrov sta bili kot odgovor na krizo šole kot institucije šolski in izobraževalni centri. Ti centri so se pojavljali kot organizacije 'nad šolami' kot združevanje šol v večje organizacije. Centri usmerjenega izobraževanja so večdimenzionalni kot: 1. 'anti-šole' (kadar mislimo na odpravljanje starih metodično-didaktičnih arhetipov), 2. samoupravne integracije združenega dela vzgoje in izobraževanja, 3. okvir za svobodno menjavo dela znotraj združenega dela med področjem materialne proizvodnje in družbenih dejavnosti ter področjem vzgoje in izobraževanja ter 4. nove družbene organizacije, ne pa klasične ustanove vzgoje in izobraževanja. Če katero od navedenih dimenzij zanemarimo, bistveno okrnimo reformo.

V tej kompleksni definiciji je podana tretja možnost nasproti enostranskima možnostima, ki ju odpira napačna dilema šolskih centrov ali centrov združenega dela. Center usmerjenega izobraževanja ima nasproti klasični šoli druge, širše funkcionalne dimenzije, ki niso samo poučevanje, ampak so interesne aktivnosti, informacijska in izdajateljska aktivnost itd. Mera zanj je posameznik v skupnosti. Centri obsegajo celotno vertikalo šol: osnovna šola, srednje izobraževanje,usmerjeno izobraževanje z visoko šolo. S črtanjem centrov usmerjenega izobraževanja smo omejili usmerjeno izobraževanje zgolj na izobraževanje za delo (formalno šolsko izobraževanje) in smo vrgli iz njegove vsebine preostali komponenti: delovno usposabljanje in strokovno izpopolnjevanje. Šolsko reformni duh se udejanja s spreminjanjem vsebin programov in šolske organizacije.

F. Pediček razume centre usmerjenega izobraževanja kot nove šole, ki so odgovor na krizo stare šole. Centri namreč niso "nedialektično" ločeni od dela, presegajo pa tudi samonamenskost in samozadostnost izobraževanja. Avtorju je bližja oznaka za centre antišola kot nova šola, ki se pojavlja pri nas kot aludacija na usmerjeno izobraževanje v ožjem smislu. Makrosistemsko pa so centri usmerjenega izobraževanja anti-šole, ker gre za vertikalno povezovanje srednjega, višjega in visokega izobraževanja na določeni programski osnovi. Centre je potrebno deskolarizirati in ekologizirati. Še vedno bolj vemo, kaj naj centri usmerjenega izobraževanja ne bi bili v smislu enostranskih rešitev, kot pa to, kaj naj bi bili. Enoznačnega odgovora na to vprašanje ni na organizcijsko-operativni ravni. Obstaja pa več interpretacij od povezave šol (kar je napačno) do novih

šol in anti-šol. S stališča zgodovinske perspektive lahko rečemo, da bodo centri izobraževanja še nadalje životarili v takšnih ali drugačnih reduciranih oblikah, dokler se bo repetitivno delo pri nas pojavljalo kot centralna kategorija klasične industrijske družbe. Centri izobraževanja postanejo lahko nosilci revolucionarnih in ne samo reformnih sprememb samo tedaj, če bomo spodbujali ustvarjalno, inovativno delo in bodo v službi vstopanja v informacijsko družbo in njenega razvijanja.

V sklepu je mogoče reči, da je predstavljeno besedilo o Centrih izobraževanja eno prvih celovitih, zgodovinsko-kritičnih dokumentiranih gradiv o več kot 40-letnem poteku vzgoje in izobraževanja pri nas, zlasti z vidika razvojnih teženj in reformnih gibanj. In kot piše sam avtor, "eno prvih - četudi okvirnih študijsko analitičnih besedil o snovanju in gibanju naše pedagoške misli". V odprtosti tega dela je njegova aktualnost za naš današnji čas.

C.F.von Weizsäcker: Enotnost narave

Veselin Masleša, Sarajevo, 1988

BOGOMIR NOVAK

Knjiga z originalnih naslovom "Die Einheit der Natur" je nastala na osnovi predavanj C.F.von Weizsäckerja v času 1959-1970. Knjiga je nadaljevanje zbornika 'K sliki sveta fizike' iz leta 1957. Sama tematika ne predpostavlja specialnega znanja bralca. Prvi del knjige je lažji kot drugi. Za razumevanje drugega dela priporoča avtor delo, ki ga je napisal skupno s J. Juilfsom 'Physik der Gegenwart'. Tretji del knjige je lažje razumljiv. V prvem delu obravnava avtor probleme filozofije znanosti, ki jih zajema s skupnim naslovom 'Znanost, jezik in metoda', v drugem delu gre za 'Enotnost fizike', v tretjem za 'Smisel kibernetike', četrti pa nosi naslov 'H klasični filozofiji'. Weizsäcker meni, da mu ni uspelo svoje (filozofske) misli o enotnosti narave prikazati v sistematični obliki, ker ima ta misel v polju nedokončane znanosti vlogo programa. Weizsäcker ima pretenzijo na sistematičnost, ker prvi del knjige pripravlja teren zadnjemu delu - utemeljitev enotnosti v klasični filozofiji.

Vprašanje po enotnosti se postavlja na več ravneh. Avtorju ne gre samo za enotnost metode, ampak tudi za enotnost predmeta. Temu vprašanju je posvečen drugi del knjige. Enotnost narave je tedaj v enotnosti fizike in razvoj fizike je razvoj k spoznanju enotnosti narave. Enotnost izkustva se mora pokazati kot metafizični postulat, dokler ne pridemo do znanega Kantovega vprašanja: kako je možno izkustvo in s tem enotnost izkustva. Človek je produkt narave, naravoslovne vede pa so produkt človeka. Na ta način nastane krog, ki ni logični petitio principii. V tem krogu išče Weizsäcker enotnost človeka z naravo v njuni zgodovinsko pogojeni medsebojni odvisnosti. To tematizacijo razvija v drugem in tretjem delu knjige. Že iz prvega, še bolj pa iz tretjega dela je razvidno, da gre Weizsäckerju za enotnost anorganske in organske narave. Enotnost fizike sloni na možnosti objektiviranja izkustva. Zaradi nezadostno opredeljenega pojma fizike nastane fizikalizem v biologiji. Drugi korak je vključitev človeka v organsko naravo, tretji je uvrščanje človeka v organsko naravo s pomočjo kibernetične teorije o človeških učinkih. Četrti najbolj filozofski del knjige se ukvarja z vprašanjem enotnosti enega v bogu, duhu, formi, času. Vprašanje, kakšen je odnos enotnosti časa do enotnosti enega, presega okvir tega dela.

Kot je temelj naravoslovnih ved narava, tako je temelj družboslovnih ved družba. Weizsäcker informira bralca o stanju v posameznih naravoslovnih in družboslovnih vedah in se dotakne odnosa med jezikom in informacijo. Ugotavlja, da je zaradi

novoveške težnje po objektivnosti spoznanja nastal vacuum v antropologiji[1], zaradi česar je prizadeta tudi pedagogika, ki je postavljena pred nalogo, da odgovori na vprašanje, katero je najbolj učinkovito izobraževanje, ki vodi v tehnološko razvitost. Kontinentalna evropska filozofija se mu zdi danes na ravni solidne filologije in na ravni zgodovinske zakladnice znanja. Informacijo lahko definiramo na več načinov: obveščanje o stanju dejstev, da-ne odločitev. Za avtorja, ki najde mesto informacije v odnosu materije in forme, je forma, ki služi za obveščanje. V srednjem veku je informacija pomenila poučevanje. Weizsäcker izhaja iz stališča, da je jezik informacij utemeljen na jeziku, ki ni postal jezik enoznačnih informacij, četudi gre za jezik fizike. Znano je, da je postala fizika v novem veku vzor za druge znanosti. Enotnost narave je bila utemeljena na mehanski sliki sveta, po kateri je vse determinirano. Atomizem je najstarejše natančno razumevanje mehanske slike sveta. V 19. stol. je doživel združitev na dveh mestih: v fiziki z redukcijo kalorike na statistično mehaniko in v kemiji z nazorno interpretacijo zgradbe snovi in zakonitosti kemične sistematike. V 20. stol. je uspelo združevanje fizike in kemije v Rutherford-Bohrovem modelu atoma. Ni jasno, ali je s kvantno mehaniko presežen klasični dualizem subjekta in objekta spoznanja v enotnosti obeh. Morda si je Weizsäcker napačno zastavil vprašanje. Ne gre za 'enotnost onkraj nasprotja subjekta in objekta' (ibidem, str. 120), ampak za enotnost nasprotij. Čeprav kvantna mehanika ni presegla shizme (prepada) subjekta in objekta, je pa po avtorju na poti k enotnosti spoznanja narave po združitvi fizike in kemije. Fizika se razvija od enotnosti preko mnogoterosti k enotnosti, pri čemer je enotnost na začetku in na koncu njenega razvoja drugače pojmovana.

V tretjem delu se Weizsäcker ukvarja z vprašanji filozofije kibernetike. Smisel kibernetike vidi v vključitvi človeka v naravo. S kibernetiko kot tehniko upravljanja postavlja Weizsäcker v vprašanje na sokratski in heideggerjanski način dosedanji kvantificirajoči, objektivirajoči (kavzalni) način mišljenja, ki ga imenuje tudi strukturni oz. matematični. Tako v zgodovini medicine ni bila razrešena dilema človeško-razumevajočega in kavzalnega načina mišljenja. Kibernetika je poskus, da se ta dilema razreši v smislu kavzalnega mišljenja o (auto)regulacijskih organizmih. Zanj je človek duhovno bitje in tudi naravoslovne vede se ukvarjajo z duhom, kolikor se da objektivirati. Fizikalni zakoni so pogoji možnosti objektiviranja dogajanja, kar pomeni reduciranje na empirično rešljive alternative. To objektiviranje ima svoje meje. Zavest in materija sta dva aspekta istega. Meje fizike so meje pojmovnega mišljenja. Meje pojmovnega mišljenja se ne pokažejo samo znotraj pojmovnega mišjenja. Na tej osnovi postavlja avtor smelo tezo, da je stvarnost to, kar je pojmovno ne-mišljeno. Fizika je možna samo na osnovi 'negativne teologije' (ibidem, str. 245) nespoznavnega boga. Avtor razpravlja tudi o človekovi nesposobnosti za mir kot medicinskem ali metaforičnem pojmu (1967). Ni dovolj jasen pojem bolezni, da bi lahko odgovorili na to vprašanje. Nesposobnost miru se tiče teorije resnice, ki je v ozadju možnega izkustva in enotnosti fizike v smislu tendence k eni sami fizikalni teoriji. Weizsäcker zastopa takšno pojmovanje resnice kot načina objektiviranja, ki v dogajanje vstavlja alternative. Ob tem ponovno razmišlja o informaciji s stališča antičnega pojmovanja forme, z namenom, da bi kibernetično razumljeno biologijo vključil v fiziko kot teorijo rešljivih alternativ.

[1] To praznino je delno izpolnil že C.F.von Weizsäcker sam v delu "Der Garten des Menschen, Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie", Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1977.

Produkcijo informacij razume s stališča toka informacij na časovno enoto. Po teoriji polja obstaja ena sama formula gibanja različnih oblik energije, ki so med seboj kvantitativno primerljive. Weizsäcker napravi ekskurz tudi v temo 'blaga in denarja', ker je denar prav tako univerzalna mera za različne količine, kot so dolžina, masa, energija in informacija. Človekovo delo je proizvodnja informacij, ker "količina dela za proizvodnjo omare ni drugega kot količina forme, ki je potrebna za to omaro. Stopnja predelave proizvoda je merljiva s količino forme, z informacijo" (ibidem, str. 275). Weizsäcker sklene, da je delo že pri uporabni vrednosti stvari informiranje. "Delovni čas je mera ustvarjene informacije. Če denar meri družbeno potrebni delovni čas, pa le-ta meri informacijo" (ibidem, str. 275). V mehanski sliki sveta je prazen postulat, da materija lahko misli, ker je bila materija opredeljena kot izpolnjevanje prostora, neprobojnost, razsežnost; ne pa kot možnost empirične rešitve alternativ kot v sodobni fiziki. Ta definicija pa predpostavlja subjekt, ki postavlja alternative in je sam del alternativnega sveta. Kibernetika nam pokaže, kako možno znanje postane aktualno. Človeško znanje je omejeno navzdol po vključitvi v okolje in navzgor - pri samorefleksiji, ki s kibernetskega vidika ni možna.

V četrtem delu Weizsäcker primerja rezultate filozofske tradicije z dosežki sodobne fizike. Ta del je po samokritičnem mnenju avtorja pisan diletantsko, ker mu je bližja fizika kot filozofija. Brez Kantove metafizične teorije naravoslovja za avtorja ni mogoče razumeti sodobne fizike. V sestavku 'Kantova prva analogija izkustva in fizikalni zakoni o ohranitvi' je pokazal Weizsäcker pomen Kantove filozofije za sodobno fiziko in pomen Aristotelovega pojma gibanja kot enotnosti časa s prednostjo prihodnjega časa. V prispevku 'Parmenid in divja goska' skuša avtor pokazati, da znanstveniki ne vedo, kaj predpostavljajo znanstveni pojmi, npr. biološki pojem 'vrste'. Po K. Lorenzu nobena realna 'divja goska' ne odgovarja idealnemu tipu divje goske. Razlog za to je v darvinistično ugotovljenih pogojih življenja. Vprašanje je, ali gre pri odnosu med vrsto in posameznimi primeri vrste za isti problem, kot v odnosu med Platonovimi idejami in čutnimi stvarmi. Če z 'vrsto' Lorenz misli obliko, ki je ločena od primera, gre v bistvu za isti problem kot pri Platonu. V bistvu goske je njena zakonitost pojavljanja. V prispevku Parmenid in kvantna teorija razmišlja avtor o pogojih enotnosti narave. Enotnost teorije pomeni, da se 1. nanaša na vse poljubne pojave, 2. na enotnost različnih vrst objektov, 3. celotnost vseh objektov - tako kvantna teorija dopušča sestavljanje poljubnih objektov v celoto, 4. enotnost izkustva,ki je neprotislovno mišljeno glede na druga izkustva je enotnost apercepcije, ki pomeni časovno enotnost, 5. eno - vse. Ostane vprašanje, kaj je eno, če se zanj ne morejo uporabljati pari nasprotnih pojmov. Po avtorjevi interpretaciji Platonovega spisa Parmenid obstaja vesolje lahko le kot mnogoterost. Vendar ta mnogoterost ne obstaja zase, kot to opisujeta klasična logika in ontologija, ampak samo v povezavi z nezamišljenim enim.

Weizsäcker si je zastavil vprašanje enotnosti narave z multidisciplinarnega vidika. Bralcu pokaže probleme enotnosti narave kot problem enotnosti človeka z naravo kot človekovo prastaro težnjo, ki jo udejanja še danes. Informira ga o današnji razvojni stopnji fizike in o nekaterih drugih znanostih pri doseganju tega cilja, posredno pa tudi o vprašanju, ali se razvijajo znanosti v smeri "ene same znanosti zgodovine" (K. Marx).

Povzetki

UDK 316.752

ALOJZIJA ŽIDAN

O VREDNOTAH KOT (RAZNOVRSTNI) OBLIKOVALNI SESTAVINI ČLOVEKOVE OSEBNOSTI

Za svobodno družbo lahko trdimo, da predstavlja informacijsko družbo oziroma družbo informacij. Skozi informacije se tudi oblikujejo človekove vrednote. Prav vrednote, ki jih gradijo informacije, so tiste, ki determinirajo človekovo življenje. Spričo tega dejstva ni presenetljivo, da (če) obstaja zelo velik interes za preučevanje vrednot. Preučujejo jih filozofi, sociologi, psihologi, pedagogi, antropologi in še bi lahko naštevali.

Trdimo tudi lahko, da obstajajo zelo številne klasifikacije (tipologije) vrednot. Le-te temeljijo na upoštevanju različnih kriterijev. Vrednote opravljajo pri človeku zelo pomembne naloge. Oziroma, so zelo pomembni oblikovalni element človekove osebnosti. Ta pojav, po svoji naravi sila raznovrsten in zapleten, pa doživlja v današnjem času v svojih sestavinah korenite spremembe. Vrednotni pojav mnogokrat tako izrazito spreminja svojo naravo, da upravičeno govorimo o pojavu "prevrednotenja vrednot".

UDC 316.752

ALOJZIJA ŽIDAN

ON VALUES AS THE (VARIED) FORMING INTEGRANTS OF MANKID'S PERSONALITY

We may claim for contemporary society that it represents an informatics society or a society of information. Also mankind's values are formed by information. Just these values which are built by information are those which determine makind's life. Because of this fact it is not surprising that (if) there exists a great interest for the study of values. They are studied by philosophers, sociologists, psychologists, pedagogues, anthropologists and others.

We can claim that there exist a great number of classifications (typologies) of values. These then are based on the consideration of different critereas. Values have a very imporatant role with mankind. Or, they are a very important forming element of man's personality. This phenomena, very varied and complex in its nature, is experiencing today changes in all its composing parts. Valuational phenomena frequently so expressively change their nature that one can justly speak of the phenomena "overvaluation of values".

UDK 316.77

MOJCA VIZJAK - PAVŠIČ

OSEBNOST, VREDNOTE IN MEDIJI MNOŽIČNIH KOMUNIKACIJ

Mediji množičnih komunikacij so postali pomemben element prostočasnih aktivnosti v sodobnih urbaniziranih družbah in s tem pomemben dejavnik socializacije ter kulturalizacije otrok in odraslih, ki tekmuje včasih bolj včasih manj enakopravno s tradicionalnimi socializacijskimi faktorji, kot so starši, šola, vrstniki, cerkev itd. Medtem ko je del raziskovalcev obravnaval medije z vidika njihovega potenciala, ki naj bi večal posameznikovo znanje, izobrazbo ter vplival na konstruktivne spremembe posameznikovih vrednot, stališč in vedenja, je drugi del raziskovalcev proučeval njihove škodljive posledice, poleg drugih konformizem, eskapizem, odtujitev, manipulacijo, trivializacijo ter niveliranje in homogenizacijo okusa publike (prvi del razprave). Ob tem se z vidika psihologije zastavlja predvsem vprašanje, na katerih psihičnih procesih temeljijo učinki množičnih medijev oziroma vprašanje narave in značilnosti procesov interiorizacije medijsko posredovanih vsebin, kar obravnavamo v drugem delu razprave.

UDC 316.77

MOJCA VIZJAK-PAVŠIČ

THE PERSONALITY, VALUES AND MEDIA OF MASS COMMUNICATION

The media of mass communication have become an important element of activities during spare time in contemporary urbanized societies and with this an important factor of socialization and culturising of childem and adults, which competes, sometimes less and sometimes more equally with the traditional socialization factors, such as parents, school, church etc. While a part of researchers dealt with the media from the aspect of its potential, which is to increase the individuals knowledge, education and influence the constructive changes of individual's values, standpoints and behavior, the other part of researchers studied their harmful consequences, besider others, conformism, escapism, estrangment, manipulation, trivialisation and levelisation and homogenization of the public's taste (first part of discussion). With this a question appears from the aspect of psychology, on which mental processes are based the effects of mass media or the question of nature and the characteristics of processes of the interiorization of medially mediated contexts, which is dealt with in the second part of the discussion.

UDK 159.922.1
JANEK MUSEK
SPOL, SPOLNE VLOGE IN VREDNOTE

Spol ter spolna vloga se povezujeta z mnogimi psihološkimi in vedenjskimi značilnostmi, med njimi tudi z vrednotami in z vrednostnimi orientacijami. Raziskave na vzorcih srednješolske in odrasle populacije so pokazale, da obstajajo določene razlike v ocenjevanju vrednot med moškimi in ženskami. Ženske bolj cenijo vrednote, ki so v zvezi z emotivnim in duhovnim življenjem, osebnim razvojem in harmonijo, samospoštovanjem, medosebnim razumevanjem ter altruizmom. Moški pa bolj cenijo ustvarjalnost, dosežke, materialne dobrine, telesno zdravje in družbeni red. Dobljene razlike je mogoče interpretirati delno v skladu z genuinimi (biološkimi) razlikami med spoloma, še bolj pa se zdijo pomembne razlike v tradicionalnih in naučenih spolnih vlogah. Vsaj nekatere ugotovljene razlike so po vsej verjetnosti odraz različnih življenjskih in socialnih situacij in različnih zahtev, ki jih v odnosu do pripadnikov obeh spolov postavlja okolje.

UDC 159.922.1
JANEK MUSEK
SEX, GENDER ROLE, AND VALUES

There are numerous psychological and behavioral correlates of gender and gender role. Present study is dealing with the relationship between gender (gender role) and values orientations of individuals. The results of two experimental investigation showed some differences in value assessment between male and female subjects. Women are relatively more oriented to the values connected with emotional and spiritual life, personal growth and harmony, self-esteem, interpersonal relaitons and altruism. Men on the other side set more price on creativity, achievement, material benefits, health and social order. The obtained differences might be to the some degrees attributed to the genuine (biological) sexual traits, but for the most part they are probably due to the differential sex typing and the acquisition of gender role by cultural learning. At least some of those differences seemed to reflect the different life conditions, social positions and different environmental requests for the male and female individuals respectively.

UDK 612.82
DUŠAN RUTAR
K STRUKTURI MOŽGANOV

V prispevku se ukvarjamo z analizo in modeli možganskih funkcij. Struktura sistema ima nekatere osnovne značilnosti, do katerih so v zadnjih petih letih prišli različni raziskovalci.Omenimo tri takšne značilnosti:

1) visoka kompleksnost sistema,
2) neločljivost subsistemov,
3) narava empiričnih podatkov.

Poleg teh značilnosti je naša pozornost usmerjena še na tri glavna področja pri raziskovanju možganov: asociativni spomin, paralelno procesiranje in samoorganiziranje. Problem samoorganiziranja je najbolj pomemben, zato ga obravnavamo v posebnem poglavju.

UDC 612.82
DUŠAN RUTAR
TOWARD A BRAIN STRUCTURE

The contribution in this article deals with the analysis and modeling of brain functions. A structure of the system has some basic characteristics, as was discovered in the last five years by different researchers. We mention three such characteristics:

1) high complexity of the system,
2) the subsystems are inseparable,
3) the nature of the empirical data.

Besides these characteristics, the focus of our attention lies on three main areas of brain research field: associative memory, parallel processing and self organization. The problem of self organization plays the central part and is dealt in a separate review.

UDK 159.95

DARJA PICIGA

PREVERJANJE PIAGETOVE TEORIJE KOGNITIVNEGA RAZVOJA: STRUCTURE D'ENSEMBLE, FORMALNO-LOGIČNO MIŠLJENJE IN MODEL EKVILIBRACIJE

V članku so povzete nekatere pomembnejše kritike Piagetove teorije, predvsem koncepta strukturirane celote (structure d'ensemble) in modela ekvilibracije. Na primeru formalnih operacij je opisano, kako so se piagetisti branili pred kritikami, ki so opozarjale, da pojav horizontalnih zamikov (décalages) ni v skladu s konceptom strukture, ki naj bi na določenem stadiju determinirala celotno subjektovo aktivnost. Ločevanje med globinskim (competence) in pojavnim (performance) nivojem razloži, zakaj otrok ni uspešen v vseh nalogah, ki implicirajo uporabo operativne strukture, že prisotne v otrokovem intelektu. Vendar pa je moral Piaget pod pritiskom negativnih dokazov svojo teorijo tudi dopolnjevati in spreminjati: leta 1972 je umaknil tezo o univerzalnosti stadija formalno-logičnih operacij. Poleg številnih empiričnih rezultatov - o povezavah s klasičnimi testi inteligentnosti in z učenjem naravoslovnih znanosti ter o mnogih poskusih treninga formalnih operacij - pa so se od takrat pojavili tako poskusi dograjevanja piagetistične koncepcije te sposobnosti, kot tudi alternativni opisi mišljenja pri adolescentu in odraslem človeku. Stadij formalnih operacij, kot sta ga opisala Inhelderjeva in Piaget, je tudi najznačilnejši primer avtonomno razvijajočega se programa, ki ga je Broughton pripisal konstruktivistični teoriji genetične epistemologije.

UDC 159.95

DARJA PICIGA

A REEXAMINATION OF PIAGETIS THEORY OF COGNITIVE DEVELOPMENT: STRUCTURE D'ENSEMBLE, FORMAL LOGICAL THINKING AND EQUILIBRATION MODEL

Some important critics of Piaget's theory are reviewed, especially those concerning the concept of the structured whole (structure d'ensemble) and the equilibration model. The example of formal operations serves for a description of Piagetian defence against criticism pointing to the existence of horizontal "décalages". This phenomenon was supposed to be in contradiction with the concept of structure which determines the entire subject's cognitive activity at a given stage. Distinction between the levels of performance and competence explains why a child in a certain period can not succeed in all tasks which imply the use of operational structures, already existing in his mind. However, Piaget was, due to negative empirical evidence, forced to complete and change his theory. In 1972 he withdrew his theses on the universallity of the stage of formal logical operations. Since then, attemps to further construct the Peagetian conception of this competence and an alternative description of thinking in adolescents and adults appeared - together with numerous empirical results linked to classical intelligence tests and learning in natural sciences, as well as to several training studies of formal operations. The stage of formal operations, as described by Inhelder and Piaget, is a characteristic example of autonomous developing program, which Broughton ascribed to constructivist theory of genetic epistemology.

UDK 165.423.I

MATJAŽ POTRČ

STOPNJE INTENCIONALNOSTI

Zdi se, da je primerna trditev, kako terja razlaga nastanka intencionalnosti določeno stopnjevitost. Članek razpravlja o hipotezi, glede na katero sloni prehod od navidezne intencionalnosti k intencionalnosti, katera zajema referenco na posamično, na bistveni vlogi čustev. Zavzemam se za trditev, da moramo vlogo predmetov vzvratno pripoznati na samih začetnih stopnjah navidezne intencionalnosti.

UDC165.423.I

MATJAŽ POTRČ

GRADES OF INTENTIONALITY

It is sensible that the explanation of the genese of intentionality should involve gradation. The hypothesis is discussed according to which transition from quasi intentionality to the intentionality involving singular reference is based on the predominant role of emotions. It is argued that the role of objects should be acknowledged at the protointentional stages.

UDK 316.6

VELKO S. RUS

SOCIALNA KOGNICIJA: ZGODOVINSKO OZADJE

Pri socialni kogniciji sta dva centralna pojma reprezentacija in procesiranje, dva glavna izvora socialne kognicije pa sta (neo)asociacionizem in konstruktivizem. Asociacionizem percipira procesiranje predvsem kot pasivno, konstruktivizem pa kot aktivno in odvisno od konteksta.

Pri konstruktivističnem pristopu so najbolj pomembne smeri gestalt psihologija, Bartelettova teorija sheme in organizacijski modeli. Konstruktivistični pristop pa je najbolj pomembno rezultiral v pojmih sheme, stereotipa, skript in prototipa. V osemdesetih letih pa se v socialni kogniciji pojavlja tudi terminološka konvergenca asociacionizma in konstruktivizma.

UDC 316.6

VELKO S. RUS

SOCIAL COGNITION: HISTORICAL BACKGROUND

Representation and processing are two basic terms in social cognition, which two basic theoretical sources are (neo)associationism and constructionism. For associationism, processing is something passive - for constructionism it is something active and context dependent. Neo - associationistic models are, for example, the spreading activation theory and the knowledge assembly theory. Constructionist approaches are gestalt psychology, Bartelett's schema concept and organizational models. The most important constructionist principles in social cognition are categories of schemas, stereotypes, scripts and prototypes. In social cognition, convergence of associationism and constructionism in the eighties.

UDK 316.64

TANJA LAMOVEC

ZAUPANJE V MEDOSEBNIH ODNOSIH

Sestavek opisuje tri različne pristope, v okviru katerih so začeli preučevti zaupanje v medosebnih odnosih: teorijo socialne izmenjave, teorijo socialnega učenja in atribucijsko teorijo. Podane so nekatere prednosti in pomanjkljivosti posameznih pristopov ter temeljne ugotovitve.

Predstavljeni so tudi poskusi novih konceptualnih modelov, ki naj bi združevali prednosti opisanih pristopov v širšo celoto, ki bi omogočila bolj sistematično raziskovanje. Posebno poglavje je namenjeno merjenju zaupanja, kjer so opisani najpomembnejši merski instrumenti, ki temeljijo na samooceni, kot tudi vedenjska merila zaupanja. Na koncu je podan model za preučevanje zaupanja v intimnih odnosih in nekateri zaključki.

UDC 316.64

TANJA LAMOVEC

TRUST IN INTERPERSONAL RELATIONSHIPS

Three different approaches that provided the frame of reference for experimental research of interpersonal trust are described in an overview: theory of social exchange, social learning theory and attribution theory. Respective advantages and shortcomings as well as some basic discoveries are outlined.

New conceptual models that are being created to integrate the existing research strategies are presented. Special attention is devoted to the measurement of interpersonal trust: several self-report scales and behavior measures of trust are described. Finally, a model for research of trust in close relationships, together with some research data is presented.

UDK 1:801.731.1
BORUT PIHLER
KONFLIKT INTERPRETACIJ KOT RESNICA SOOČANJA RAZLIČNIH HERMENEVTIČNIH MODELOV

V študiji smo izšli iz modela "konflikta interpretacij", kot ga je razvil Paul Ricoeur pri tematiziranju svojega hermenevtičnega kozmosa, pri čemer smo poskušali, ob siceršnjem prikazu nekaterih poglavitnih Ricoeurjevih idej, problematizirati tiste aspekte medsebojnega povezovanja različnih hermenevtičnih metodoloških postopkov, ki potentialiter nevtralizirajo ontološko zaresnost teoretskega obnašanja. S svojim "konfliktom interpretacij" je Paul Ricoeur anticipiral fenomen postmoderne, zato je mogoče indikativno soočanje njegovih naziranj s fundamentalnimi aspekti gramatologije. Gramatologija je v takšnem smislu resnica hermenevtike, v kakršnem je pisava resnica dialoga kot bivanja žive besede.

UDC 1:801.731.1
BORUT PIHLER
LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS COMME LA VÉRITÉ DE LA CONFRONTATION DES MODÉLES HERMÉNEUTIQUES DIFFÉRENTS

Dans l'étude présente nous sommes partis du modèle de "conflit des interprétations", qui l'a articulé Paul Ricoeur chez sa thématisation du son cosmos herméneutique. Nous avons essayé en présentant quelques idées directrices de Ricoeur problématiser des aspects de la liaison réciproques des procédés herméneutiques methodologiques différents, gui neutralisent potentiel la sérieusité ontologique du comportement théorique. Paul Ricoeur a anticipé avec son "conflit des interprétations" le phénomène de la condition postmoderne et c'est pourquoi la confrontation de sa position théorique avec des aspects fondamentaux de la grammatologie peut être indicative. La grammatologie est en ce sens la vérité de l'herméneutique en guel l'éctriture est la vérité du dialoque comme l'existence de la parole vive.

UDK 165.62 HUSSERL
ANDRINA TONKLI
SPRAŠEVANJE PO SMISLU V FENOMENOLOŠKI FILOZOFIJI E. HUSSERLA

Osnovno vprašanje fenomenologije je vprašanje po *smislu* biti bivajočega. To je vprašanje po "stvareh *samih*" v njihovi originarni danosti. Stvari morajo biti najprej *same* dane, da bi nekaj *pomenile*.

UDC 165.62 HUSSERL
ANDRINA TONKLI
FRAGEN NACH DEM SINN IN DER PHÄNOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE E. HUSSERLS

Die Grundfrage der Phänomenologie ist die Frage nach dem *Sinn* des Seins des Seienden. Das ist die Frage nach den "Sachen *selbst*" in ihren originären Gegebenheit. Die Sachen müssen erst *selbst* gegeben sein, um etwas zu *bedeuten*.

UDK316.334.2/.3
BOGOMIL FERFILA
TEORETSKI PRESEK SISTEMSKE ZNANSTVENE PARADIGME

Sistem pomeni logično abstraktni odsev realnega objekta, urejeno celoto njegovih bistvenih elementov. Sistem je rezultat sistematiziranja kot miselnega urejanja na podlagi nekih načel (principov). Zato je sistem principielno urejeni objekt, rezultat razumsko-spoznavnega procesa, abstrakcija, ki obenem reproducira in transformira objekt raziskovanja. Sistemi so tako produkt mišljenja (spoznavanja, raziskovanja) o stvarnem objektu, kot tudi (bolj ali manj - glede na ustreznost sistematiziranja) stvarni objekt v svojem realnem bistvu. Sistem je relativno spoznani stvarni objekt, njegova teoretična osmislitev in predstavitev, reprezentativno funkcionalno smotrno urejena celota poglavitnih sestavin ter zunanjih in notranjih povezav.

Z ustrezno opredelitvijo ekonomskega in politološkega sistema dobimo logično zaokrožen vpogled v bistvo gospodarstva in politike, s čimer je olajšano tudi ugotavljanje medsebojnih relacij (prekrivanj, dopolnjevanj, razlik, izključevanj itd.).

Ekonomski sistem razumemo kot sistem gospodarske dejavnosti v najširšem pomenu, kjer gre za shemo ekonomiziranja (alternativno, substitutivno, smotrno uporabljanje, kombiniranje, upravljanje) z nezadostno razpoložljivimi gospodarskimi viri v katerikoli dejavnosti družbe. Namen gospodarjenja je optimalno zadovoljevanje potreb porabnikov (ki težijo k maksimiranju porabniškega zadovoljstva) in potreb producentov (ki težijo k maksimiranju vrednostnega presežka).

Politološki sistem razumemo kot sistem politične aktivnosti v najširšem smislu, ko z njim sistematiziramo politiko kot zavestno dejavnost posameznikov in instutucij usmerjene v doseganje določenih ciljev v katerikoli dejavnosti družbe.

Ekonomski in politološki sistem kot sistematizirani pandan gospodarske in politične ureditve (stvarnosti) sta ključna družbena podsistema (ekonomski zaradi svoje materialno-energetske produktivnosti, politološki pa zaradi svoje potencialno-stvarne regulacijsko-koordinacijske vloge v pomembnih družbenih aktivnostih.

UDC316.334.2/.3

BOGOMIL FERFILA

A THEORETICAL CROSS SECTION OF A SYSTEMATIC SCIENTIFIC PARADIGMA

A system means a logical abstract reflection of the real object, the organized wholeness of essential elements. A system is a result of systematization as a cognitive organization on the basis of certain principles. That is why a system is a principally organized object, the result of the reasoning awareness process, an abstractation which simultaneously reproduces and transforms the object of research. Systems are thus the product of thinking (awareness, research) of a real object as also, more or less (depending on the suitability of the systematization) the real object in its real meaning. The system is the relatively discovered real object, its theoretical realization and presentation, a representitavely functionally systematically organized whole of the main composing parts and the exterior and interior links.

We get a logical rounded out insight into the essence of economy and politics by suitabley defining the economical and politological system, with which the ascertaining of interelational relations (overlapping, supplementation, differences, excluding etc.) is also made easier.

We understand the economic system as a system of economic activity in its broadest sense, where there is a scheme of economising (alternative, substitutional, expedient application, combining, management) with inadequate economic sources at our disposal, in which ever field of the society. The aim of economising is the optimal satisfaction of the needs of the consumers (who tend towards the maximising of consumer satisfaction) and the needs of the producer (who tend towards the maximising of value surplus).

We understand the politiological system as a system of political activities in the broadest sense, when we systemize politics as a conscious act of individuals and institution, for the purpose of achieving specific aims in which ever field of society.

The economic and politological system as a systemised pandam economic and political order (reality) are the key social subsystems (economic because of its material-energy production, politological because of its potential-realistic regulative-coordinational role in important social activities.

UDK 316.72:7/8

JOŽEF MUHOVIČ

KVAS ZEMLJE: PREMIŠLJANJA O VLOGI UMETNOSTI V ČLOVEŠKEM SVETU

V prispevku izhaja avtor iz teze, da se danes še premalo zavedamo, kako neverjetne in nove moči so se s pojavom umetnosti sprožile - in se lahko še sprožajo - v človeku in jih zato tudi ne zmoremo obvladati in vdeti v aktualne življenjske perspektive. Tako kot nam prišepetuje nezdrava stara navada in danes pogosto prevladujoča potrošniška optika, v umetnosti še vedno radi videvamo le sredstvo, ki naj nam na vse bolj lahek način priskrbi zabavo in okras. Pegaza vpregamo v galejo. In pegaz hira oziroma je na tem, da se sprijazni z marginalnostjo te tlake. Nujno pa bo moral priti trenutek - skuša argumentirano pokazati avtor -, ko se bo človek zavedel očitnega nesorazmerja te vprege in priznal, da umetnost ni le neko parazitsko, igračkasto in nekoristno vrtinčenje ustvarjalnih energij sredi prostočasnih samot, marveč - če le zmoremo in hočemo iti stvarem do dna - naravnost prototip ustvarjalne človeške akcije in naravni izhod v še nedosežено in novo. V tem smislu, trdi avtor, človek ne bo nikdar sposoben razumeti in kibernetizirati niti umetnosti niti svoje šokantne kreativne sile, če ne bo dejavnega bistva prve uspel vstaviti v srce druge.

Svoje premišljanje izpelje avtor v petih logično povezanih točkah, ki nosijo naslednje naslove: 1. Postavitev problema, 2. Vloga umetnosti v človeškem svetu, 3. Odkritje umetnosti kot predmeta raziskovanja, 4. Umetnost in znanost in 5. Za konec.

UDC316.72:7/8
JOŽEF MUHOVIČ
LEAVEN OF ERTH: REFLECTIONS ON THE ROLE OF ART IN THE HUMAN WORLD

The author originates in his article from the thesis that nowadays we are not aware enough of the incredible new powers that have been released - and could still be - in man with the appearance of art. Therefore we can not either control them or incorporate them into the topical life-prospects.

Following the whisper of the unhealthy old habit as well as the frequent and prevalent consumer's optics of today, we still prefer to see in art just a means which provides entertainment and decoration in an easy way. Thus, we harness Pegasus to the galley. And Pegasus is lanquishing and reconciling himself with the marginality of his drudgery. The author tries to show - with arguments - that a moment will come, when man will be aware of the evident disproportion of this yoke and admit that art is not just some parasitic, trifling and useless whirling of creative energies in the loneliness of leisure. But - if we can manage and if we will get to the root of the matter - we see what art is: the very prototype of creative human action and a natural exit into the unreached and new. The author maintains that in this sense man will never be able to understand and direct neither art nor his schocking creative power unless he succeeds to insert the active essence of the first into the heart of the second.

The author carries out his reflection in five, logically linked items, with the following titles: 1. Esposing of the Problem, 2. The Role of Art in the Human World, 3. Revelation of Art As an Object of Investigation, 4. Art and Science and 5. For the End.

UDK 1 FICHTE
MARIJA ŠVAJNCER
REAKTUALIZACIJA FICHTEJEVE FILOZOFIJE

Reaktualizacija Fichtejeve filozofije pomeni kritično in samokritično branje ter premislek s formalnega in vsebinskega vidika. Dileme o razmerju med epistemološko-hermenevtičnim scientizmom na eni strani in humanizmom na drugi ni mogoče razrešiti brez ostanka. V prvem delu je celo več zastavkov za humanizem - v mislih imamo celovito dialektiko vsakovrstnih principov formalnega, medtem ko se drugi s človeško nestrpnostjo (antisemitizem, antifeminizem) nekako načenja in ruši. Fichtejevo revolucionarnost, liberalizem, racionalizem in progresizem je treba iskati zlasti v epistemološko-hermenevtičnem scientizmu.

UDC 1 FICHTE
MARIJA ŠVAJNCER
THE REACTUALISATION OF FICHTE'S PHILOSOPHY

The reactualisation of Fichte's philosophy means critical and self critical reading and a reflection from the formal and contextual aspect. The dilema on the relation between epistemological-hermeneutic scientism on one side and humanism on the other cannot bi solved without remains. There is even more hypothesis for humanism in the first part - we have the complete dialectics of all kinds of principles of the formal in our mind, while the other is somehow being broached and demolished by human impatience (antisemitism, antifeminism). Fichte's revolutionarism, liberalism, rationalism and progressiveness must especially be searched for in epistemolical-hermeneutic scientism.

UDK 141.319.81
BOGOMIR NOVAK
ANTROPOLOGIJA ČLOVEKOVE SVOBODE

Danes človeka ni mogoče več po enem samem znaku ločiti od živali. Človek je postal nedoločeno, protislovno bitje. Zato je tudi svoboda večznačen, kompleksen in diferenciran pojem. Svoboda ni več samo spoznanje nujnosti, svoboda volje ali izbire, prostovoljnost, eksperiment ali obvladovanje narave. Absolutne pozitivne ali negativne svobode ni, ker se le-ta sprevrže v svoje nasprotje, v nesvobodo. S pomočjo

zgodovinskega izkustva se človek uči razlikovati navidezno svobodo od resnične svobode kot vrednote. Kot primer antropologije 20. stol. smo obravnavali M. Schelerja, A. Gehlena, H. Plessnerja, E. Blocha. Scheler skuša mehansko negacijo življenja preseči z religioznim duhom bodoče sinteze vzhodne in zahodne kulture. Gehlenova antropologija je tehnokratsko (neo)konservativna, ker daje iztočnice za človekovo razbremenitev od bremena odprtosti v trdnosti institucij. Plessnerjeva antropologija izhaja iz človekove ekscentričnosti in artificienosti. Blochova antropologija pa izhaja iz še-nebiti in zahteve po človekovi pokončni hoji.

UDC 141.319.81
BOGOMIR NOVAK
THE ANTHROPOLOGY OF MAN'S FREEDOM

Today man cannot be divided from animals by any one token. Man has become an undefined, contradictory being. That is why also freedom is a multimeaning, complex and differentiated term. Freedom is not only the awareness of necessity, free will or choice, voluntariness, experiment or the matering of nature anymore. There is no absolute positive or negative freedom, as just these transform into their opposites, non freedom. Man learns to differ the seemingly free and the truly free as values with the help of historical experience. We deal with M. Scheler, A. Gehlen, H. Plessner, E. Bloch as examples of anthropology of the 20th century. Scheler attempts to overcome the mechanical negation of life with the religious spirit of the future synthesis of the East and West cultures. Gehlen's anthropology is technocratic (neo)conservatistic, as it gives estuaries for man's unburdening from the burden of openess in the firmness of institutions. Plessner's anthropology proceeds from man's eccentricity and artificiality. Bloch's anthropology proceeds from the still-nonbeing and the demand for man's erect posture.

UDK 001.4:003.62
FRANC PEDIČEK
SEMANTIKA IN TEORIJA TERMINOLOGIJE V ZNANOSTI

Za teorijo terminologije v znanosti, snovane za njeno današnjo informatizacijsko raven, (ki predstavlja stmitev ali sintezo njene lingvistične in semantične stopnje!), sta med drugimi načelni vprašanji nadvse pomembni: a) odnos oziroma današnje pojmovanje lingvistike z vidika strukture znanosti, in, b) odnos med lingvistiko, semantiko in znanostjo.

Ob prvem vprašanju je mogoče ugotoviti, da si je lingvistika do danes bogato razvila svoj znanostno strukturni položaj tehne, manj pa položaj episteme in logosa. To pa je nujno, če hoče v prihodnje bolj ustvarjalno sodelovati v teoriji terminologije v znanosti.

V okviru drugega vprašanja je treba ugotoviti, da semantika kot nauk o znakih - in pleno sensus - (ne o pomenih!) ne pripada le lingvistiki, temveč širšemu krogu ustvarjalnih področij od umetnosti, medicine do same znanosti.

V konceptualizaciji današnje teorije znanosti je torej mogoče in treba govoriti o povsem samostojnem in imanentnem področju "znanstvene semantike in semiotike". To predstavlja njeno fundamentalno tematizacijsko področje (ne pa lingvistika znanstvene govorice!).

UDC 001.4:003.62
FRANC PEDIČEK
THE SEMANTICS AND THEORY OF TERMINOLOGY IN SCIENCE

For the theory of terminology in science, based on its present informatical level, (which represents a condensation or synthesis of its lignuistic and semantic level!), the following principle questions, among others, are of utmost importance: a) the relation or today's comprehension of linguistics from the aspect of the structure of science and b) the relation between linguistics, semantics and science.

With the first question, one may discern that linguistics has today richly developed its own scientific structural position of techno, while less the position of epistemo and logos. But this is urgent, if it wants to cooperate more creatively in the future in the theory of terminology in science.

In the frame of the second question one must discern that semantics as a science of signs - in pleno sensus - (not on meaning!) does not belong only under linguistics but also to a wider circle of creative fields, from art, medicine to science itself.

In the conceptualization of today's of science it is thus possible and necessary to speak of a totally individual and eminent field of "scientific semantics and semiotics". This represents its fundamental thematical field (and not the linguistics of scientific speech!).

UDK 1 LUKÁCS
CVETKA TÓTH
SEIN-SOLLEN KOT PREVLADUJOČE ETIČNO V ESTETSKEM
ESEJISTIČNA VIZIJA SVETA

Esejistična vizija sveta, ki jo prikazuje György Lukács v svojem mladostnem delu Duša in forme (1911), gradi na evokativni funkciji forme. Forme se po njegovem tvorijo na podlagi simbolnega dojemanja. Ta način dojemanja je za Lukácsa aktualen tudi v njegovih poznajših delih, npr. v delu Die Eigenart des Ästhetischen (1956).

UDC 1 LUKÁCS
CVETKA TÓTH
SEIN-SOLLEN AS THE GOVERNING ETHICAL IN THE AESTHETICAL
ESSAYICAL VISION OF THE WORLD

The essayical vision of the world illustrated by György Lukács in his young work Soul and Form (1911), constructs on the evocative function of form. Forms, in his opinion, are created on the basic of symbolic comprehension. This manner of comprehension is for Lukács still actual in his later works, e.g. in Die Eigenart des Ästhetischen (1956).

UDK 172 GRAMSCI
JOŽE ŠTER
CIVILNA DRUŽBA IN MORALA PRI GRAMSCIJU

Gramsci zgodovine ne pojmuje niti mehanicistično, niti voluntaristično. Družbeni zakoni so le tendence, odločilni faktor družbenih dogajanj je človekovo delovanje, zato je zgodovina predvsem rezultat množične moralne prakse.

Civilna družba je po Gramsciju sfera moralnega. Civilna družba omogoča realizacijo pomembnih vrednot kot sta svoboda in individualnost, odnosi temelje na moralni avtoriteti, seveda pa tudi tu ostaja vrsta problemov, npr. problem egalitarizma in elitizma, pa dogmatizma in verovanja itn. Gramsci sicer dialektično obravnava državo in civilno družbo; država mu ni le sfera izvenmoralnega, civilna družba pa le sfera svobodnega in spontanega, ampak tudi področje pritiskov. Z moralno vrednostjo sredstev in učinkov civilne družbe se ne ukvarja (kar je presenetljivo glede na fašizem), vendar civilne družbe le ne idealizira toliko kot mnogi sodobniki.

UDC 172 GRAMSCI
JOŽE ŠTER
CIVIL SOCIETY AND MORAL BY GRAMSCI

Gramsci does not comprehend history either as mechanistic or as voluntaristic. Social laws are only tendencies, the decisive factor of social happenings are man's actions, that is why history is above all a result of mass moral praxis.

Civil society is by Gramsci the sphere of the moral. Civil society makes the realization of important values as freedom and individuality possible, relations are founded on moral authority but, of course, there also remain problems here, e.g. the problem of egalitarism and elitism, and dogmatism and faith etc. Otherwise Gramsci does dialectically deal with the state and civil society; the state is not only a sphere of the external of morals, and the civil society only a sphere of the free and spontaneous, but also a field of pressure. Gramsci does not concern himself with the moral value of means and effects in civil society (which is surprising in regard of Fascism), but he does not idolize civil society so much as many of his contemporaries.

UDK 321.01 GRAMSCI
IGOR LUKŠIČ
PRVE UPORABE POJMA HEGEMONIJA PRI GRAMSCIJU V PREDZAPORNIŠKEM OBDOBJU

Avtor predstavlja prve uporabe pojma hegemonija pri Gramsciju. Hegemonija je v politični misli Antonia Gramscija ključna kategorija, zato je pomembno, kako se je oblikovala. Avtor ugotavlja, da Gramsci že v prvih uporabah pojma hegemonija sicer prevzema vsebine, ki jih je razvil Lenin, vendar že takoj širi koncepcijo z navezavo na italijansko situacijo in specifične pogoje delavskega gibanja na zahodu. Povsem samostojno koncepcijo hegemonije pa je Gramsci že nastavil v Nekaterih vprašanjih juga in jo v Zapornišklh zvezkih razvijal naprej.

UDC 321.01 GRAMSCI
IGOR LUKŠIČ
THE FIRST USES OF CONCEPT HEGEMONIA IN GRAMSCI

Author presents the first uses of concept hegemonia in Gramsci. Hegemonia is the key category in political thought of Antonio Gramsci, so that it is very important how it was formed. Author states, that Gramsci in his first uses of concept hegemonia accepted contents, which were developed by Lenin, but he had already extended conception refering to Italian situation and specific conditions of the labour movement in the West. Entirely authonomous conception of hegemonia Gramsci placed in Some questions of the South and developed it further in Prison Notebooks.

UDK 3:316
NEDA PAGON
RAZMERJA V DRUŽBOSLOVJU

Razprava se loteva vprašanja o razmerju in sodelovanju med družbenimi vedami ali o njihovi izključnosti in zaprtosti. Izhaja iz stališča, da je epistemološka trdnost vsake družbene vede pogoj njene disciplinarne suverenosti in avtohtonega položaja, to pa je šele pogoj za njihovo plodno sodelovanje in multidisciplinarnost, ki bosta presegla zapoved modnega in ne bosta zgolj plodni eklekticizem. Na primeru sociologije v času njenega institucionaliziranega življenja na Slovenskem je obravnavano tipično, imanentno dvojno razmerje vsake družbene vede, do ideologije in do sorodnih znanosti, v konkretnem primeru sociologije do najbolj vplivnih, marksizma in historiografije. Zaradi prevlade enega vpliva se je marksistična sociologija sama oropala metodoloških inovacij in interpretativne prodornosti in se izmikala vplivu in proučevanju mnogih tem, ki jih je odpirala npr. nova historiografija (posameznik, kolektivni duh, vsakdanjost, imaginacija itd.).

UDC 3:316
NEDA PAGON
CONDITIONS IN THE SOCIAL SCIENCES

This essay discusses the question of cooperation between social sciences or their excludingness and confinement. It proceeds from the aspect that the epistemological firmness of every social science is the condition of its disciplinary sovereignity and autochthonous position, and this is then the condition for their fertile cooperation and multidisciplinarity, which will overreach the commandment of the fashionable and will not only be a fertile eclecticism. A typical immanant double relation of every social science is dealt with on an example of sociology during the period of institutionalized life in Slovenia, the relation to ideology and related sciences, in this actual example, sociology related to the most influential, Marxism and historiography. Marxist sociology robbed itself of methodological innovation and its interpretative breakthrough and avoided the influence and study of many themes which it opened, e.g., new historiography (the individual, the collective spirit, everydayness, imagination itc.) because of the predomination of one influence.

UDK 168:007
JOŽE VEBER
KONCEPCIJA KIBERNETIZACIJE RAZISKOVANJA IN UPRAVLJANJA

Poročilo o koncepciji kibernetizacije obravnava njene osnove in njeno povezanost z znanostjo, njenimi posameznimi področji in momenti predvsem z namenom, da se potrdi pravilnost te koncepcije. Njeno bistvo je sistematizacija splošnih kategorij v kompleks kategorij po nekaterih bistvenih splošnih kategorijah. Kompleks kategorij sistematizira druga znanstvena področja, med katerimi je zaradi splošnosti predvsem pomembno vmesno področje - model kibernetskega sistema z njegovimi komponentami, npr. raziskovalnimi principi, kriteriji, metodami, absolutizacijami. Model in algoritem koncepcije kibernetizacije je piramida znanja s kompleksom kategorij na vrhu, ki se deducira na model kibernetskega sistema in na proučevano področje. Obravnavana metodologija je dialektična logika, na njej pa temelji človeško mišljenje. S tem je povezana Kellijeva teorija osebnih konstruktov ter asociativna teorija mišljenja in Medenickova asociativna teorija ustvarjalnosti. Osnovna stališča koncepcije so skladna z deli naših marksistov. Obravnavana je problematika kibernetizacije poslovnih sistemov in kibernetizacije matematike, polarnost principov koncepcije kibernetizacije in sodobne znanosti ter možnosti za kompleksno sistematizacijo znanosti.

UDC 168:007
JOŽE VEBER
THE CONCEPTION OF THE CYBERNATIZATION OF RESEARCH AND MANAGEMENT

A report on the concept of cybernetization deals with its fundamentals and its link with all of science, with its individual scientific fields and moments, above all in the aim of affirming its correctness. The essence of the concept of cybernetization is the systematization of general categories into a complex of categories by some essential general categories. This complex of categories systemises other scientific fields, among which, because of its generality, a very imporatant intermediate field is the model of a cybernetic system with its components, e.g. research principles, methods, critereas, absolutisations. The model and algorithm of the concept of cybernetization is a pyramid of knowledege or an inductive-deductive pyramid with a complex of catetories at its summit, which is then deduced onto the model of the cybernetization system and onto the studied field. This dealt with methodology is a dialectical logic, and on it man's thought is based. With this, Kelli's theory of personal constructs and the associative theory of cognition and Medenick's associative theory of creativeness are linked. The fundamental standpoints of the concept are in accord with the works of our Marxists. The problematics of the cybernetization of business systems and mathematics and the polarity of the principles of the concept of cybernetization and contemporary science and the possibility for its systematization are dealt with.

UDK 39
IRENA ŠUMI
KAJ JE NOVEGA V ETNIČNEM VPRAŠANJU?

Med simpoziji, ki so na 12. ICAES v Zagrebu (julij 1988) obravnavali etnično in povezana vprašanja, vsekakor ne gre prezreti odločnih in hkrati izzivalnih prispevkov, ki so bili predstavljeni na simpoziju CURRENT ETHNIC TERMINOLOGY. Sklicatelj je bil prof. dr. Fred W. Riggs s havajske univerze. Glavnina prispevkov se je osredotočala na mednarodni projekt INTERCOCTA GLOSARIJA ETNIČNE TEMINOLOGIJE, ki ga financira UNESCO. Ob času kongresa so bile izgotovljene tri različice osnutka glosarija: ameriška, francoska in sovjetska. Razprave so pokazale, da projekt potrebuje nadaljnih koordiniranih naporov predvsem glede teoretskih izhodišč, na temelju katerih so bili narejeni predstavljeni trije izbori oz. kompilacije etnične strokovne terminologije; vsekakor pa je glosarij ta trenutek eden najpomembnejših mednarodnih družboslovnih projektov. Po drugi strani pa je vsaj zelo številčni in maratonski simpozij CURRENT ETHNIC PROCESSES pokazal, da je nestrinjanje glede osnovnih konceptualizacij in prepletanje označevalnih sistemov še vedno prisotno. V precej na hitro zaključeni razpravi zadnjega dne simpozija, kakor tudi iz večine tam predstavljenih prispevkov pa je vendarle mogoče izluščiti vsaj dva pomenljiva poudarka modernega preučevanja etničnosti: poskuse revidiranja in redefiniranja koncepta kulture, kakršen je desetletja pomenjal osrednjo temo antropologije, in pa novo zanimanje za politične konotacije etničnega. Vsaj za prvi poudarek, tedaj za možne nove vsebine pojma kulturnega in za iskanje novega gledanja na kulturo nespomo velja, da mu bo v bližnji prihodnosti stroke namenjeno eno osrednjih mest.

UDC 39

IRENA ŠUMI

WHAT IS NEW IN THE ETHNIC QUESTION?

In reviewing the symposis of the 12 ICAES held in Zagreb (July 24 - 31. 1988) that dealt with the ethnic and related problematics as seen by, and coped with in the anthropological science, one cannot but stress that not only the most decisive, but certainly also the most provocative answers were offered at the CURRENT ETHNIC TERMINOLOGY symposioum, presided by Fred W. Riggs of the Hawaii University. The symposium dealt with both the results and the perspectives of an ambitious international project, the INTERCOCTA GLOSSARY OF ETHNIC TERMINOLOGY, sponsored by UNESCCO. To the time of the Congress, three draft versions of glossaries were completed: the American, the French, and the Soviet. Despite the obvious need for further coordination as regards the conceptualizations, and the coordinative organization underlaying respective glossary volumen, this project undoubtedly figured as one of the most promising international scholarly attempts presented at the Congress, in the symposia dealing with the ethnic question. On the other hand, however, at least the heavily membered CURRENT ETHNIC PROCESSES symposia proved that the understanding of even most basic concepts of, and criteria thereof, the etnic problematics are all but within easy reach. Nevertheless, in a somewhat hastily overcome debate that had closed the said symposium, at least one point - notwithstanding the increasing stress on the political aspect of the ethnic - of immense imporatnce was made: the tradictional contents of the concept of culture, one of the time-honored, central paradigms of (social and cultural) anthropology was not merely questioned, but partly also redefined. And it is suggested here that this very redefinition - or attempts toward it - are to comprese within the anthropological discipline one of the central - theoretic efforts (neccessities?) in the near future.

Popravek

Pri sinopsisu članka Pavel Zgaga: MED RODOLSKIM IN NEGRIJEM v št. 1-2/89 (angleški prevod), str.373, je napaka vsebinske vrste: ne "of the eighties.", temveč "of the Sixtyeight."

Tudi prvi dve vrstici sta napačni.

PRAVILNO: "The rise and fall of reconstructionalizing of the critique of political economy 1968-1978."

YU ISSN 0587-5161

Časopis za sodelovanje humanističnih in naravoslovnih ved za psihologijo in filozofijo