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

In memoriam

Filozofske razprave
Hribar, Kramberger, Žižek, Motaln, Potrč, Kirn, Rus

Psihološke razprave
Trstenjak, Lamovec, Polič, Makarovič

Ob 60-letnici Borisa Majerja

Sodobni estetski problemi
Vogelnik, Strehovec, Erjavec

Marksizem in estetika, Filozofija in sodobna družba

Anthropos

UDK 3

Leto 1980, številka I-II

Anthropos

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

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

Tajnica uredništva: Irena Gantar-Godina
Lektor: Mihael Hvastija
Načrt platnic in opreme: ing. arh. Edita Kobe
Časopis ima 4—6 številk letno. Rokopisov ne vračamo.
Uredništvo in administracija:
Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12
Telefon 22-121

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite
na tekoči račun 50100-678-46236
Letna naročnina za posameznike 100 din, za delovne organizacije 150 din.
Cena enojne številke 20 din, dvojne številke 40 din.
Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana
Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Anthropos

In memoriam
Filozofske razprave
Psihološke razprave
Ob 60-letnici Borisa Majerja
Sodobni estetski problemi
Marksizem in estetika
Filozofija in sodobna družba

VSEBINA

(Anthropos, št. 1—2/80)

IN MEMORIAM

V trenutkih težke izgube, ki jo za vso našo skupnost pomeni smrt tovariša Tita nikakor še ni mogoče celovito oceniti in presoditi veličino in pomen Titovega dela za našo deželo, za delavsko in komunistično gibanje ter za svetovno politično dogajanje pred in po drugi svetovni vojni.

Vse dimenzije Titovega dela, ki se tesno prepletajo v nedeljivi zgodovinski celoti bo lahko izmerila šele prihodnja zgodovina. Nam še vedno pritegne pogled bližč aktualnih preteklih in sodobnih dogajanj, katerih bistveni so-tvorec je bil tudi tov. Tito, pri čemer se nam je zdelo kar nekako naravno in samo po sebi umevno njegovo delo, prizadevanje in uspehi. Pozabljali smo na to, da je ravno ta naravnost dejanj del Titove edinstvene veličine in zdi se, da nam je šele njegova smrt in poklonitev skoraj vsega sveta njegovemu delu in spominu opomnila na izjemnost Titovega državniškega delovanja, ki se nam je zdelo že skoraj povsem samoumevno in naravno. Zato nas še čaka delo na analizi Titovega dela in pogojev ter razlogov, ki so omogočali oblikovanje Titove osebne, revolucionarne in svetovnopolitične poti. Titovo prizadevanje je zagotovilo Jugoslaviji in nam vsem neizmeren revolucionaren potencial, ki se bo, tako upamo, lahko sproščal v vseh prihodnjih kriznih in težavnih obdobjih. Teh verjetno ne bo nič manj kot doslej in tudi nič lažja ne bodo. Težavna bodo za nas tudi zato, ker se bomo morali odločati in ravnati tako kot je primerno Titovim naslednikom, da ne bi izgubili svojega obraza pred svetom in samim seboj. Boj za ohranitev Titove dediščine bo verjetno potekal v drugačnih okoliščinah kot boj za Leninovo dediščino, vsekakor pa bo zahteval izredno zavestno in odločno dejavnost vsakega posameznika, še posebno pa vsakogar, ki se šteje za marksista in komunista. Dozorelost naprednih sil našega časa pa daje veliko možnosti, da se bo Titova dediščina ohranila in poglobila. Vsekakor bo tudi ta boj imel svetovne ne le jugoslovanske razsežnosti, kajti Tito in njegovi sodelavci so usodo Jugoslavije, njene specifične socialistične poti nedeljivo povezali z usodo svetovnega socialističnega in komunističnega gibanja in tudi z usodo sveta sploh.

Titova revolucionarna pot je edinstvena glede na pot drugih velikih voditeljev delavskega gibanja. Tito je menda edini voditelj delavskega gibanja, ki je izšel iz delavskih vrst in se je skozi trdo šolo revolucije povzdignil tudi na vodilno mesto naroda, več narodov, države in velikega mednarodnega gibanja. Zgodovin-

ska pričevanja dokazujejo, kako je ravno Tito v odločilnih trenutkih naše revolucije znal najti pravo pot, ki je mnogi veliko bolj izobraženi in poučeni ljudje v komunističnem gibanju in izven njega niso videli ali zapazili. Tako je bilo npr. v pripravah za boj z fašizmom, in sedaj se vedno bolj kaže, da je Tito že tedaj dejansko začel tudi boj s stalinizmom, kar se potrjuje nato skozi dogajanja v NOB. Po koncu druge svetovne vojne je Tito dejal: »Vojaška zmaga nad fašizmom bo hitra, ne smemo pa misliti, da bo fašizem s tem že uničen. Potrebna bo še dolga in vztrajna borba z njim v mnogih državah. Po vsem svetu je povezan in skušal se bo zopet dvigniti, če mu ne zadamo popolnega, smrtnega udarca. To je ena najvažnejših nalog in vsak narod, ki želi preprečiti v bodočem take katastrofe, kakršno smo doživeli v tej vojni, jo mora izvršiti.«

Ob težkem prelomu z kominformom, ko so mnogi zdvomili tudi nad samim marksizmom in leninizmom, je Tito spoznal, da je dejanska naloga in resnični pogum v tem, da vztrajamo na poti socializma, da se ne odpovemo idejam Marxa in Lenina, a da pokažemo kako različen je resnični socializem od stalinizma. Uvidel je, da edino ideja samoupravljanja kot realizacija leninskega načela: »Tovarne delavcem« in ki je bilo nato razširjeno na družbeno samoupravljanje kot realiziranje Marxove ideje dejanskega družbenega upravljanja z družbo, tj. kot samoupravljanje ljudi s pogoji svojega življenja in dela in z rezultati dela, lahko rehabilitira idejo socializma in komunizma.

Tito se je vsekakor zavedal, da je s tem odprl vrata družbenemu gibanju, ki ne more končati v fiksnem rezultatu, zato je vedno imel jugoslovansko družbo za nedokončano družbo. Kot marksist je vedel, da je uspeh našega socialističnega samoupravljanja odvisen od tega, če povežemo družbena prizadevanja naše skupnosti z dejanskim reševanjem svetovne krize, če preprečujemo izbruh svetovne vojne ali vojn sploh. Toda ne s preprostim nevtralizmom, temveč z razbijanjem blokovskega sveta, ki je, tako lahko danes že ugotovimo, neposredni naslednik še nerazrešene situacije iz konca druge svetovne vojne. Nasprotja med agresivnim meščanskim imperializmom in stalinističnim psevdosocialističnim imperializmom, obeh zaprtih v svoje bloke, skriva na sebi nevarnost oživitve fašizma in stalinizma ter vsakovrstnega totalitarizma svetovnih razsežnosti, oz. modernega barbarstva. V tem spopadu se ne skriva le kriza meščanskih družb, temveč prav tako tudi (enakovredna) kriza socializma in delavskega gibanja sploh. Zato je boj proti blokovski razdelitvi sveta, ki ga je začela naša država s Titom na čelu, tako demokratično, osvobajajoče, očlovečujoče kot tudi resnično revolucionarno dejanje, medtem ko je vsakršno delovanje z pozicij »blokovskega socializma« implicitno ali eksplicitno reakcionarno dejanje. Zaradi tega so različne oblike razbijanja neuvrščenega gibanja in vezanja na bloke, proti čemur se je Tito boril do kraja življenja, nazadnjaško dejanje in nikakršen socialistični radikalizem ali demokratično dejanje.

Ker bodo ta spoznanja verjetno z naraščanjem obče družbene krize človeštva postajala vse jasnejša, bodo verjetno vse bolj nasilni in tudi perfidni poizkusi tistih sil, ki izhajajo iz preživelih in napačnih front, bodisi iz blokovskega, bodisi iz različnih represivnih in manipulantskih politik. V tej situaciji ima že sedaj in bo še imela politika Jugoslavije in tovariša Tita izreden pomen, in osrednji problem sedanje in prihodnje epohe bo, kako povezati dejanski boj za mir, za miroljubno

koeksistenco, za preseganje blokostva z dejanskim bojem za svetovni socializem in komunizem, brez uniformiranja, vojnih pritiskov in totalitarizmov. Tu se bo verjetno odigrala mogočna katalizacija vseh dosedanjih in bodočih naprednih in demokratičnih gibanj v enovit tok svetovne revolucije, oz. bolje, gibanje za komunistično alternativo svetovne zgodovine.

Vedno bolj se kaže, da ima sleherna kriza sedanjega človeštva končno svetovni značaj, da so lahko posledice neučinkovitega reševanja teh kriz katastrofalne, da lahko reši te krize le celovito svetovno prizadevanje ljudstev sveta, ki bo zmožno tudi spreminjanja proizvodnih in družbenih odnosov. Tito je v svojih govorih tako doma kot pred svetovno javnostjo to večkrat izrazil. Njegova koncepcija neuvrščenosti nikakor ni bila »nerazredna«, »nadrazredna« ipd. kot se jo je površno ocenjevalo in kritiziralo, temveč je bila pomemben korak k dejanski svetovni in dejanski človeški revoluciji. Za nadaljevanje tega koraka bo potrebno še veliko bojev, požrtvovanja, miselnega in teoretičnega napora kot tudi dejanske akcije, skratka vsega tega, kar je vse svoje življenje počel tudi Tito sam.

Kako so Titova prizadevanja po tem, da v Jugoslaviji izgradimo socialistično samoupravno družbo, povezana z revolucionarnim dogajanjem po svetu, kažejo poleg gibanja aktivne neuvrščenosti tudi globoke in trajne povezave jugoslovanske Zveze komunistov z drugimi osvobodilnimi gibanji, komunističnimi, socialističnimi in tudi socialnodemokratskimi partijami, pri čemer se je Tito vedno zavzemal za enakopravnost vseh partij in gibanj in za upoštevanje specifike sleherne dežele v njeni obliki socialističnega ali revolucionarnega razvoja. Že danes lahko ugotovimo, prihodnjost pa bo verjetno to še natančneje dokazala, da je bil Tito in njegov vpliv ter posebno njegova koncepcija socialistične revolucije in odnosov med partijami bistvenega pomena za nastanek evrokomunizma in vseh podobnih poizkusov avtonomnih poti boja raznih komunističnih in socialističnih partij.

Tudi interes za uspostavljanje povezav med komunističnimi, socialističnimi, socialnodemokratskimi partijami in narodnoosvobodilnimi gibanji, ki ga je Tito gojil od prelomnega leta 1848 dalje (na svojski način pa je bilo izraženo tudi v naši NOB), je bilo prizadevanje, ki naj ponovno zlepi črepinje iz razpadle posode delavskega gibanja, ki jo je v mnogem razbila sektaška Stalinova politika in socialdemokratski oportunizem.

Tako se Tito v vsem svojem prizadevanju dejansko kaže kot odločen in vsestranski borec proti imperializmu, fašizmu in stalinizmu v vseh njunih oblikah, tako kot izreden poveljnik naše vojske med NOB.

Njegovo spoznanje, ki ga je izrekel na Visu, da se boj nadaljuje, da se je svetovna reakcija le začasno umaknila, dobiva danes novo, a aktualno obliko boja proti blokovski razcepljenosti v boju za mir in miroljubno sodelovanje med med narodi, za humanistično redefinicijo pojma socialistične revolucije, socialistične družbe ter komunistične socialistične partije.

Vse to je dejansko s svojo osebno inciativo in vizijo v praktično zavest in v družbeno prakso v mnogočem privedel Tito, ki je svoje osebno življenje in smrt neločljivo in bistveno povezal z revolucijo človeštva, da ne rečemo celo njej žrtvoval.

Fenomen Tita, ki se je iz preprostega delavca in kmeta znal izoblikovati v delavskega, vojaškega in državnega voditelja z izdelanim konceptom socialistične

revolucije, je primer Gramscijevega »komunističnega intelektualca«, ki se rodi iz samega delavstva in je sposoben ob pristni razredni navezanosti tudi najglobljih uvidov v bistvo zgodovinskega dogajanja, torej je »razredni intelektualec« par eksellence.

Mislim, da bomo lahko šele v prihodnje začutili in počasi dojeli, kaj je Tito kot osebnost in kot zgodovinski fenomen dejansko pomenil. Menimo, da bi k temu osvetljevanju morali bistveno prispevati tudi marksistični filozofi in teoretiki. Ne le zaradi same osebnosti tovariša Tita, čeprav je ta enkratna in mogočna bitnost, temveč zaradi njegove zmožnosti, da vskladi osebno revolucionarno inciativo in delo z bistvenimi prelomi zgodovine nekega ljudstva in tudi sveta, da postane skoraj magični katalizator ljudskih hotenj in vizij. To odkriva neko specifično dimenzijo družbenega dogajanja, ki je bila do sedaj zanemarjena v teoretičnih osvetlitvah, namreč dimenzijo neukinljive vloge posameznih osebnosti (ali vodilnih ali ne, to je vseeno) v revolucionarnem gibanju. Fenomen katalizacije družbenih gibanj skozi izgrajevanje številnih neponovljivih in vzvišenih osebnih zgodovin je primer za tisto sovpadnost revolucionarnega spreminjanja sveta in samospreminjanja ljudi v resničnih revolucijah, o katerih je pisal Marx v tretji tezi o Feuerbachu. Samo takšno gibanje, ki sebi nosi množično obliko samotranscendiranja osebnosti množice ljudi, je lahko rodilo tudi osebnost in fenomen Tita. Zato je Tito tudi simbol resnične ljudske in globoko človeške revolucije, zato je ta fenomen hkrati občečloveški, živi moralni imperativ, ki je uspel ob smrti svojega fizičnega nosilca in simbola združiti v enkratni zgodovinski freski skoraj celoten svet.

Zaradi tega lahko vsakomur, kdor bi nas spraševal, kako bo sedaj, »po Titu« odgovorimo, da naj se predvsem on sam vpraša, kako bo sedaj, »po Titu«, oz. še bolje, kaj je on dosedaj delal in storil, »ob Titu«. Kajti Titova revolucionarna sinteza zavezuje svet, vse ljudi, naj bodo voditelji držav ali običajni ljudje. Vsi smo odgovorni za to, kaj bo s tem našim svetom, »po Titu«. To nas Jugoslovanov seveda nikakor ne odvezuje odgovornosti za lastno početje, temveč nas postavi v še bolj ostro luč zgodovine, pod še ostrejšo kritično presojo lastnih dejanj.

Tito vsekakor predstavlja ne le našo človeško moč, temveč tudi vest, odgovornost in moralni obraz.

Za to smo mu najgloblje hvaležni, in kljub užaloščenosti ob njegovi smrti smo ponosni na njegovo delo in tudi na delo celotne naše dežele, ki je neločljivo povezano s Titovim delom.

Zastave slave, priklonite se mu v spomin!

Filozofske razprave

Teorija blagovnega fetišizma

/Kritika Balibarjevega branja Kapitala/

dr. TINE HRIBAR

Svoje branje *Kapitala* utemelji Balibar na nasprotju med človekom in produkcijskim načinom. Marx naj ne bi izhajal iz človeka, marveč iz produkcijskega načina, v katerega so zajeti ljudje. Na osnovi takšnega prepričanja skuša Balibar izpostaviti ravno pojem produkcijskega načina; najprej pojem produkcijskega načina nasploh, potem pa pojem kapitalističnega produkcijskega načina. Na osnovi nasprotja med produkcijskim načinom in človekom nazadnje razvije specifično kritiko Marxove teorije fetišizma.

1. *PRODUKCIJSKI NAČIN*

Po Balibarju je Marxova teorija predvsem »obča znanstvena teorija zgodovine« /LC II-79/ in centralni pojem te teorije naj bi bil ravno pojem produkcijskega načina. Od tega centralnega pojma in od pojmov, ki skupaj z njim tvorijo pravo, tj. »abstraktno znanost«, naj bi bilo odvisno spoznavanje vsake konkretne družbene forme oz. konkretnih zgodovinskih produkcijskih načinov. Ti primarni abstraktni pojmi, navaja svoje uvodne postavke Balibar, niso dani prek kake enostavne razvidnosti, marveč so proizvod teoretskega dela.

Na temelju pojma »produkcijski način« vzpostavlja Balibar dva principa: princip periodizacije zgodovine in princip členjenja različnih form prakse. Prvi princip je diahronični, drugi sinhročni princip. Princip členjenja oblik prakse oz. različnostnih praks temelji na »zgradbi /Bau, construction/« in na mehanizmu »vzvratnega ustrezanja /correspondance/« med različnimi nivoji družbene formacije kot celote. Glede na Marxov predgovor *H kritiki politične ekonomije* navaja Balibar tri ravni: ekonomsko bazo, pravno in politično superstrukturo ter oblike družbene zavesti. Princip periodiziranja se opira pri členjenju zgodovine na epohe njenih ekonomskih struktur.

Oba principa vsebujeta po Balibarju dvojno redukcijo časovne kontinuitete. Najprej se reducira na elemente, ki pripadajo vsaki družbeni strukturi in ki so bili pravkar našteti. To so torej absolutno invariantni elementi. Ob njih nahajamo razdeljenost na periode, ki zgodovinsko kontinuiteto nadomešča z zgodovinsko

diskontinuiteto — preko zaporedja za določen čas invariantnih strukturnih stanj, ki se spreminjajo le prek eruptivnih mutacij, tj. revolucij.

Antagonizem, ki izzove takšno mutacijo, je po Balibarju lahko določen le na osnovi obstoječih invariantnih, toda protislovnih elementov dane družbene strukture. »Stanja strukture so istovetna s *produkcijskimi načini,* zato se da zgodovino zvesti na diskontinuirano sosledje produkcijskih načinov.« /LC II-84/ Ena od etap takega sosledja je tudi kapitalizem.

Kar zadeva razmerje med realnim objektom in spoznavnim objektom, Balibar meni, da teoretični objekt abstraktne znanosti ne more biti enostavni model obstoječe realnosti. Problem je v tem, da lahko pojem družbene formacije nastopa kot abstraktni pojem družbene formacije nasploh ali pa kot empirični pojem, ki označuje objekt konkretne analize, npr. Anglijo iz leta 1860. Neobdelanost razmerja med enim in drugim pojmom družbene formacije je po Balibarju objektivna pomanjkljivost historičnega materializma: »V *Kapitalu,* kjer je razvita abstraktna teorija kapitalističnega produkcijskega načina, analiza konkretnih družbenih formacij, ki v občem vsebujejo *več* različnih produkcijskih načinov, ni izvedena.« /LC II-88, pripomba/ Treba bi bilo torej razviti teorijo o zakonih koeksistence in hierarhije teh različnih produkcijskih načinov vsakokratne družbene formacije posebej in družbene formacije nasploh.

Na začetku naj bi šlo torej za razliko med produkcijskim načinom in družbeno formacijo, ki je načeloma zmožna zaobsegati različne produkcijske načine. Kaže, da na tem mestu Balibar sam zapade v mešanje teoretske in empirične ravni. Ko govori o družbeni formaciji, misli pravzaprav na določeno historično in prostorsko omejeno družbo, v kateri se pač lahko prepletajo različni produkcijski načini /npr. fevdalni in kapitalistični ter socialistični/; največkrat gre seveda za prehodno obdobje iz enega v drugi produkcijski način in zato za prepletenost elementov obeh produkcijskih načinov, npr. elementov fevdalnega in kapitalističnega produkcijskega načina. Čistega /teoretskega/ produkcijskega načina na /umazani/ empirični ravni kajpada nikdar ne more biti; toda zaradi koeksistence *elementov* dveh razlčnih produkcijskih načinov ni mogoče govoriti že kar o koeksistenci dveh ali več *produkcjskih načinov samih.* V dokaz te konstatacije bi lahko navedli celo vrsto Marxovih tekstov, vendar to ni potrebno, ker na tej obči uvodni ravni lahko služi kot dokaz povsem enostavno dejstvo, ki ga formuliramo takole: *človek ne more biti hkrati suženj, tlačan in mezdni delavec.* Samo če bi bil človek lahko vse troje hkrati, bi mogli govoriti o koeksistenci sužnjelastniškega, fevdalnega in kapitalističnega produkcijskega načina; sicer pa lahko govorimo kvečjemu o koeksistenci elementov tega ali onega produkcijskega načina: da se v določenih razmerah ravna z mezdnim delavcem oz. proletarcem kot s sužnjem ali tlačanom itd.

Potemtakem je nemogoče, da bi kaka družbena formacija zaobsegala več produkcijskih načinov hkrati. Določena družbena formacija in določen produkcijski način spadata skupaj. Seveda pa nista nekaj istovetnega. V čem je tedaj njuna istovetnost in v čem njuna razlika? In čemu skuša Balibar na vsak način dokazati, kako je družbena formacija nekaj, kar naj bi zaobsegalo različne produkcijske načine? Zakaj se mu družbena formacija kaže kot nekakšna škatla, v

kateri so na bolj ali manj skladen način zloženi takšni in drugačni produkcijski načini?

Po lastni izjavi jemlje Balibar produkcijski način kot glavni objekt svojega proučevanja zato, ker tudi Marx sam označuje teoretski objekt *Kapitala* s pojmom kapitalistični produkcijski način. Vendar Balibar v osnovi vseskozi izhaja iz *Predgovora* H kritiki politične ekonomije, ne pa iz analiz *Kapitala*. Razen tega ne napravi nobene komparativne analize med *Predgovorom* in *Kapitalom*, kar pomeni, da apriori predpostavlja istovetnost obeh tekstov.

Preden sami napravimo prepotrebno komparacijo, si oglejmo po Balibarju izpostavljene invariantne elemente produkcijskega načina nasploh. To izpostavljanje elementov produkcijskega načina imenuje Balibar deskriptivna analiza, ki izolira določene forme in kvalitete. Samo besedo »način /mode, manière/« razloži kot vižo, kot način igranja, delovanja, ravnanja itd. Po bolj ali manj posrečeni strukturalistični metodi definiranja na osnovi diferenc in opozicij se končno odloči za naslednjo definicijo *analize* produkcijskega načina: »To analizo lahko definiramo kot *diferencielno določitev form*, ‚način' pa kot sistem form, ki predstavlja *stanje variacije* množice elementov, ki nujno spadajo v proučeni proces. Ta definicija, ki jo nameravam proučiti, velja za vse načine ter zahteva vsakokrat dvoje: naštetje *mest* /ali funkcij/, ki so prezentirana v proučevanem procesu ter določitev bistvenih *kriterijev* za razlikovanje form, ki zasedajo ta mesta.« /LC II-93/ Elemente produkcijskega načina izolira Balibar na osnovi različnih Marxovih tekstov ter jih razvrsti takole:

1. delavec /delovna sila/,
2. produkcijsko sredstvo,
3. ne-delavec /prilaščevalec presežnega dela/.

Med temi tremi elementi naj bi šlo za relacijo, ki ima lahko dve, toda izključujoči se vrednosti: ločenost/lastništvo. Delavec je namreč lahko ločen od produkcijskih sredstev ali pa je njihov lastnik. Lastništvo kot relacija ima nadalje lahko dva pomena: A/ prisvajanje narave prek delovnega procesa in posedovanje v tem procesu proizvedenih produktov ter B/ prisvajanje produktov in produkcijskih sredstev nasploh glede na druge, kar ne spada k odnosu do narave, marveč k odnosom med ljudmi.

Ti elementi (in obe relaciji) tvorijo strukturalno kompleksnost družbene strukture, v kateri se prepletajo relativno avtonomne instance. »Želel bi pokazati, da je tudi *produkcija* v sebi spet kompleksna, tj. v nobenem oziru enostavna totaliteta. Tej kompleksnosti lahko damo povsem določen smisel: obstaja v tem, da elementi totalitete niso povezani v eni, temveč v dveh različnih relacijah. Kar je Marx imenoval kombinacija, zato ni nikakršen enostaven medsebojni odnos produkcijskih ‚faktorjev', marveč odnos teh dveh relacij in njune interdependence.« /LC II-98/ Balibar misli na tehnično in na družbeno delitev dela ter na njun medsebojni vzvratni odnos.

Tako tehnična kot družbena delitev dela spadata, po njegovem, v strukturo enega edinega produkcijskega načina. Drugače rečeno: produkcijski način je enotnost produktivnih sil in produkcijskih razmerij. Balibar govori tudi o dvojni naravi neposrednega produkcijskega procesa, ki je npr. v kapitalističnem produk-

cijskem načinu obenem delovni proces in ovrednotevalni proces oz. proces večanja vrednosti.

Na osnovi različnih kombinacij elementov produkcijskega načina nasploh po pravilih obeh navedenih relacij je po Balibarju možno rekonstruirati različne produkcijske načine oz. formulirati perdpostavke njihovega teoretskega spoznavanja. Te predpostavke naj bi bile istovetne s pojmi historičnih eksistenčnih pogojev vsakokratnega produkcijskega načina. »Na ta način se da v določenih mejah vzpostaviti produkcijske načine, ki še niso nikdar eksistirali v *neodvisni* obliki in ki zato v pravem pomenu tudi ne morejo pomagati pri periodizaciji; kakršen je npr. produkcijski način, ki ga Marx imenuje ‚tržni produkcijski način' /povezava malih individualnih proizvajalcev, ki kot lastniki svojih proizvajalnih sredstev uporabljajo le-te brez sodelovanja/ ali kakršen bo socialistični produkcijski način, katerega obče pogoje lahko le *predvidevamo.* Tako bi končno lahko prišli do *komparativne tablice form različnih produkcijskih načinov,* ki pa vsi predstavljajo kombinacije istih ‚faktorjev'. Vsekakor tu ne gre za *kombinatoriko* v strogem pomenu besede, tj. za tako obliko kombinacije, pri kateri se spreminjajo le mesta faktorjev ter njihov odnos, ne pa njihova narava.« /LC II-100/ Spreminja se tudi njihova narava, spreminjanje te narave pa je odvisno predvsem od elementov, ki so odločilni v zadnji instanci.

Balibar začne svoje neposredno naštevanje »večnih« elementov produkcijskega načina (elementov produkcijskega načina kot takega) po navedbi naslednjega Marxovega teksta iz II. knjige Kapitala:

»Kakršne so že vselej družbene forme produkcije, delavci in produkcijska sredstva ostajajo zmeraj njeni faktorji. Toda eni in drugi so v stanju njihove ločenosti /Trennung/ to le v možnosti. Da bi se sploh lahko produciralo, se morajo povezati. Specifičen način, na kakršnega se to povezovanje /Verbindung/ vzpostavlja, razločuje različne ekonomske epohe družbene strukture. V danem primeru je ločitev svobodnega delavca od njegovih produkcijskih sredstev dano izhodišče in videli smo, kako in pod katerimi pogoji je oboje združeno /vereint/ v rokah kapitalista — namreč kot produktivni eksistenčni način njegovega kapitala.« /MEW 24—42/

Balibar preskoči dejstvo, da Marx na ta način piše v okviru podpoglavja *Funkcija produktivnega kapitala,* skratka: spregleda izhodišče, na katerega Marx sam opozarja. S tega izhodišča je v vzvratnem ogledalu lahko ugledati kot tretji element nedelavca v funkciji prisvajalca presežnega dela, sicer pa ne. Vsekakor ne kot element produkcijskega načina v občem. Ravno tako pa tudi o produkcijskih razmerjih ni mogoče govoriti že kar takoj kot o lastniški relaciji. V takšni obravnavi elementov produkcijskega načina, na kakršno naletimo tu pri Balibarju, se kaže *prepoudarjanje* pravne ravni, ki ga lahko opazimo tudi pri Althusserju.

Razen tega Marx v navedenem tekstu sploh ne govori o *produkcijskem načinu* — če že gre za načine — marveč o *eksistenčnem načinu* kapitala: združitev svobodnega delavca in produkcijskih sredstev se pojavlja kot produktivni eksistenčni način /Daseinsweise: bivanjski način/ kapitala. Tako svobodni delavci kot produkcijska sredstva so združeni v rokah kapitalista kot personifikacije kapitala. Kapitalist je torej združevalec dela in sredstev. Toda kdo jih je ločil?

Tukaj je izhodišče stanje ločenosti; ker pa to stanje ni kako izvorno stanje, se je treba vprašati po stanju, v katerem te ločenosti ni. Sploh pa se je najprej treba vprašati, na kateri ravni se ta ločenost sploh pojavlja, saj je delovni proces večni naravni eksistenčni pogoj človeka. Če ne bi na tak ali drugačen način kljub vsemu prihajalo do združitve, človek sploh ne bi mogel živeti, sploh ne bi obstajal. V stanju ločenosti delavca in produkcijskih sredstev, teh dveh neizogibnih faktorjev vsake produkcije /delovnega procesa/, se združenost kaže le kot možnost. Da bi ta možnost postala dejanskost, mora posredovati tretji faktor. Ta tretji faktor je torej neizogiben v *tem* stanju in v nobenem drugem.

Združevalec ločenih faktorjev produkcije obstaja lahko le v stanju ločenosti. Balibar pa kljub temu, da navaja tudi drugo možnost, namreč možnost stanja združenosti, faktor združevanja ločenih faktorjev obravnava kot abstraktni element vsakega produkcijskega načina. V vsakem produkcijskem načinu naj bi obstajal kot nasprotje delavca tudi nedelavec, katerega funkcija je, da združuje delavca in produkcijska sredstva. Ter si zaradi te funkcije potlej prilašča rezultate produkcije, produkte delovnega procesa. Potemtakem je stanje združenosti obeh neizogibnih faktorjev vsake produkcije za Balibarja pravzaprav fiktivno stanje. Takšno produkcijsko razmerje po njegovem tako rekoč ne more eksistirati.

V določeni meri nudi oporo takšne razrešitve že Marxov tekst sam, saj Marx, ko izhaja iz *stanja* ločenosti, to stanje obravnava ne le kot empirično stanje, ampak kot stanje teorije: različne epohe družbene strukture se med seboj ločijo glede na specifičen način, po katerem je vzpostavljena /bewerkstelligt: udejanjena/ združitev oz. povezava obeh neizogibnih faktorjev vsake produkcije. Torej naj bi bila združenost/povezanost obeh faktorjev vedno že rezultat, nikoli ne izhodišče. Stanje ločenosti bi bilo potemtakem izvorno stanje, pravzaprav vsakokratno predstanje, saj do združenosti/povezanosti, kot smo že navedli, na tak ali drugačen način mora priti.

Vendar moramo zamižati na obe očesi oziroma zbrisati vse iz spomina, če bi hoteli spregledati dejstvo, da je za Marxa zgodovinski cilj odprava stanja ločenosti in vzpostavitev stanja združenosti/povezanosti kot dejanskega izhodišča. To seveda ne spremeni upravičenosti ugotovitve, da je stanje združenosti/povezanosti šele nekakšen rezultat, tokrat pač v zgodovinskem smislu. Navsezadnje opozarjata na to že sama termina: povezanost in združenost. A tu je tudi termin *ločenost*, ki po svoji plati opozarja na neko — da tako rečem — predpovezanost, na neko izvorno zvezo in zvezanost.

Vrnimo se ponovno k Marxovemu tekstu. Kakor je bilo že ugotovljeno, Marx sploh ne omenja produkcijskega načina; začne s sintagmo »družbene forme produkcije«. Sintagmo sestavljajo trije termini: produkcija, družba, forma. Ti trije termini govorijo o naslednjem: o produkciji kot delovnem procesu, o družbi kot celokupnosti družbenih razmerij in o formah kot časovnih /za te gre predvsem Marxu/ ali krajevnih razmejevalkah *družbenih* razmerij (kajti za *družbene* forme gre). Oglejmo si zdaj vsakega izmed teh treh terminov oz. kategorij posebej:

1. Elementi produkcije ali delovnega procesa so nam poznani iz petega poglavja I. knjige Kapitala: delo samo ali smotrna dejavnost, predmet smotrne dejavnosti in sredstvo smotrne dejavnosti (z vidika produkcije: produktivno delo in produkcijska sredstva).

2. Elementi družbe pri Marxu niso izpostavljeni na tako ekspliciten način, kot so to enostavni abstraktni momenti delovnega procesa; toda glede na delovni proces se družbenost po Marxu kaže očitno predvsem kot *družbena* delitev dela: družbena *delitev dela* ni *delo,* ni element delovnega procesa, marveč predstavlja družbeno-produkcijsko razmerje.

3. Družbene forme v časovnem smislu so historične, se pravi zgodovinske forme; če gre za odnos do produkcije, torej zgodovinske forme družbene delitve dela, družbene »organizacije« produkcije.

Osrednja kategorija v tem sklopu je očitno kategorija *družbene delitve dela.* V tej kategoriji se srečamo s terminom »delitev /Teilung/«, ki ga nikakor ne smemo mešati s terminom »ločenost /Trennung/«; oba sicer napotujeta na neko izvorno celovitost, toda delitev je proces, medtem ko je ločenost stanje. Razen te formalne razlike pa obstaja še druga, vsebinska razlika. Družbena delitev dela je predpogoj ločenosti faktorjev produkcije, ločenost faktorjev produkcije pa ni pogoj družbene delitve dela. Kajti ločenost faktorjev produkcije predstavlja historično formo družbene delitve dela. Družbena delitev dela pa je metahistorični pogoj, torej predpogoj vsakršne historične forme sovisnosti faktorjev produkcije ali enostavnih abstraktnih momentov delovnega procesa. *Kot je delovni proces večni naravni pogoj človeka kot človeka, tako je družbena delitev dela večni naravni pogoj družbe kot družbe.* Kakor spada delovni proces k naravi človeka, brez družbene delitve dela razpade in propade družba.

Paradigma družbene delitve dela je kajpada delitev dela kot taka. Ker pa delitev dela kot taka pač ne eksistira, saj gre pri njej samo za bistvo, ne pa tudi za dejansko bivanje, ji služi za prispodobitev individualna delitev dela. Marx jo opiše v četrtem podpoglavju prvega poglavja Kapitala *Fetišistični značaj blaga in njegova skrivnost,* v katerem so sicer prikazane tudi druge forme delitve dela. Gre za samosvoj, na začetku ironičen, potem pa kritičen prikaz politični ekonomiji priljubljene robinzonade. Medtem ko se Ricardu pralovec in praribič takoj legitimirata za tržna menjalca, vidi Marx v Robinzonu najprej bitje, ki si mora zadovoljiti »raznovrstne potrebe ter mora zato opraviti koristna dela različnih vrst, napraviti orodja, izdelati pohištvo, vzgojiti lamo, loviti, ribariti itd.« /MEW 23—91/ Individualna delitev dela je torej delitev dela na različna koristna dela.

Ta delitev dela ne predstavlja direktnega odnosa do narave, temveč odnos, v tem individualnem Robinzonovem primeru, ki je odnos druge stopnje: odnos do dela, odnos do delovnega procesa kot odnosa med človekom in naravo. Kakor pri delovnem procesu na abstraktni ravni ni bilo treba »predstaviti delavca v razmerju do drugih delavcev« /MEW 23—198/, saj je zadoščala predstavitev razmerja med človekom in naravo /delom in snovjo/, tako pri delitvi dela na individualni ravni ni treba predstaviti individua v razmerju do družbe, saj zadošča predstavitev razmerja med individumom in njegovim delovnim procesom.

Individuum je najpoprej zapopaden kot množica potreb, ki terjajo zadovoljitev. Te potrebe se da zadovoljiti le z raznovrstnimi uporabnimi oz. za človeka koristnimi stvarmi: nekatere človek najde v naravi, druge pa mora proizvesti s svojim delom v delovnem procesu, torej s svojo smotrno dejavnostjo. Vrsta človekove potrebe in smoter njegove dejavnosti sta v neposredni zvezi, saj potreba

določa smoter. Kolikor je delo smotrno glede na določeno potrebo, kolikor proizvaja tej potrebi primerno in zato koristno stvar, je to delo koristno delo in le v toliko sploh velja kot človeško delo. Empirični individuum potemtakem nikdar ne opravlja delovnega procesa nasploh, marveč določena koristna dela, katerim pa enostavni abstraktni elementi delovnega procesa niso nekaj tujega, temveč nujni pogoj. Vendar ta nujni pogoj še ni zadostni pogoj.

Zadostni pogoj koristnih del je delitev dela. Ta izhaja iz različnih potreb človeka oz. iz različnih smotrov človekove dejavnosti. Smotrna dejavnost nasploh namreč ne eksistira, eksistirajo le različne dejavnosti z različnimi smotri. Na ravni dejanskosti razlike torej niso rezultat, temveč izhodišče. Le preko abstrakcije lahko pridemo, namreč ko brišemo razlike, do istovetnosti raznovrstnih smotrnih dejavnosti, tj. do pojma smotrne dejavnosti kot take. Zato Marx smotrno dejavnost kot tako tudi imenuje abstraktni moment (element), kajti konkretno tega elementa ni. Konkretno obstajajo različne smotrne dejavnosti oz. različna koristna dela; torej tudi delovni proces kot tak ne eksistira konkretno, temveč je abstrakcija.

Razlike med delovnim procesom kot takim v njegovih enostavnih abstraktnih elementih in posameznimi konkretnimi koristnimi deli torej ni mogoče obravnavati v kakšnem časovnem sosledju. Tako da bi najprej eksistiralo nekakšno celovito delo, ki bi se poslej delilo ali cepilo na posamezna necelovita dela. Zakaj ne gre za dvoje eksistenc, torej tudi ne za kakšno koeksistenco, marveč za razmerje esence in eksistence. Če ne bi bilo nesmiselno, bi torej lahko govorili le o »koeksistenci« esence in eksistence, ne pa o koeksistenci delovnega procesa kot takega in koristnih del. Delovni proces kot tak namreč ni nič drugega kot abstrakcija, ki je bila dobljena na osnovi abstrahiranja razlik med konkretnimi koristnimi deli, natančneje: na osnovi abstrahiranja razlik med konkretnimi delovnimi procesi konkretnih individuov. Natančneje pravim zato, ker je abstrahiranje od različnih smotrnih dejavnosti (različnih koristnosti od različnih koristnih del kot dejavnosti) drug postopek, namreč postopek, ki ne vodi do abstraktnih elementov delovnega procesa, temveč do abstraktuma človeške dejavnosti, do tega, kar imenuje Marx abstraktno človeško delo, ki ga nikakor ne smemo enačiti z abstraktnimi elementi delovnega procesa kot takega.

Delitev dela potemtakem ni rezultat cepitve dela nasploh, temveč izhodišče konkretnih delovnih procesov, različnih koristnih del. Že ko si človek zgradi v glavi idealno predstavo rezultata delovnega procesa kot koristnega dela, pomeni to akt delitve dela. Kot konkretno bitje človek ne more udejanjati abstraktnega smotra ali vse smotre naenkrat, temveč se mora odločiti za en smoter, če naj ga privede do rezultata.

Torej: ni dela brez delitve dela. Ni enotnosti brez razlik. Medtem ko je na abstraktni ravni enotnost pred razlikami, so na konkretni ravni razlike pred enotnostjo. Toda medtem ko na osnovi razlik prek abstrahiranja lahko reduciramo vse razlike na eno samo razliko, ki torej ni več razlika, iz enotnosti ne moremo deducirati razlik, če na vsakem koraku ne dodamo nekaj, namreč tisto odločilno, kar ravno omogoči razcep in s tem razlike same.

Delo in delitev dela si potemtakem sopripadata. Oba se da in se mora reprezentirati na preddružbeni ravni, na ravni, na kateri še ne gre za razmerje med delavcem in drugimi delavci. Možnost sopripadnosti dela in delitve dela, ki se na konkretni ravni izkaže kot nujnost, izhaja že iz same definicije delovnega procesa: delovni proces je po Marxovi določitvi proces med človekom *in naravo,* v katerem /namreč v delovnem procesu/ človek s svojo lastno dejavnostjo (torej s svojim lastnim delom v ožjem pomenu besede) *posreduje, upravlja in kontrolira* menjavo snovi med seboj *in naravo.* Razlika med delovnim procesom in delom samim /smotrno dejavnostjo/ kot vodilnim in odločilnim elementom samega delovnega procesa je torej razlika znotraj delovnega procesa, toda prek te notranje razlike se človek vseeno nekako dvigne nad delovni proces. Zakaj: *delovni proces ne posreduje in ne kontrolira smotrne dejavnosti /dela samega/, temveč smotrna dejavnost posreduje in kontrolira delovni proces.* Zato je tudi govor o *delovnem* predmetu in o *delovnem* sredstvu, tj. o predmetu smotrne dejavnosti in o sredstvu *smotrne dejavnosti,* ne pa o predmetu in sredstvu *delovnega procesa,* čeprav sicer spadata delovno sredstvo in delovni predmet med elemente delovnega procesa.

S svojo smotrno dejavnostjo je človek neposreden element delovnega procesa, toda obenem je prek nje ravno v odnosu do samega sebe kot takega neposrednega elementa, saj je ta neposredni element delovnega procesa posredovalni element. Ta dvoznačnost, da je eden izmed neposrednih elementov delovnega procesa element posredovanja /upravljanja, kontroliranja/, vnaša v delovni proces kot tak tisto zarezo, ki je na konkretni empirični ravni izpričana kot možnost človekovega prehajanja od ene vrste dela k drugi vrsti dela, kot možnost upravljanja različnih koristnih del. Človek v delovnem procesu, kolikor gre za konkretni delovni proces, tako ni nikdar le v odnosu do narave, ampak zmeraj že tudi v odnosu do samega sebe, tj. do sebe kot nosilca dela samega ali smotrne dejavnosti.

V koloseku platonistične tradicije, ki je svoj vrh dosegla pri Heglu, se teoretski jezik seveda težko izmakne »koketiranju« s primatom občega /ideelnega in abstraktnega/ in tako tudi Marx v nadaljnji analizi delitve dela formulira odnos med različnimi koristnimi deli in delom kot takim takole: »Kljub različnosti njegovih produktivnih funkcij ve, da so to le različne udejstvovalne forme istega Robinzona, torej le različni načini človeškega dela.« /MEW 23—91/ Srečamo se na povsem drugi ravni torej ponovno s terminom »način«, ki ga Marx tu očitno istoveti s terminom »forma«. Različne udejstvovalne *forme* istega človeka so istovetne z različnimi *načini* človeškega dela. Sintagma »različni načini« ima pravzaprav tavtološki značaj, kajti način je vselej eden izmed drugih načinov, ki so načini nečesa prav po tem, da so si med seboj različni.

Isti človek se lahko udejstvuje na različne načine ali v različnih formah. Vendar ta isti človek ne predstavlja enotnosti teh različnih form ali načinov udejstvovanja, marveč le izvor vseh teh načinov /form/. Predstavlja izvor različnih konkretnih koristnih del. Če potem abstrahiramo od teh različnih načinov /form/ človeškega udejstvovanja, od različnih form /načinov/ koristnih del, dobimo kot residuum to, da so vsa ta različna dela /udejstvovanja/ dela istega človeka in v tem pomenu temu človeku pripadajoča dela, torej človeška dela. Človeško delo kot tako je torej abstrakcija in pomeni toliko kot celokupnost enostavnih abstraktnih elementov delovnega procesa. Vendar različna koristna dela niso konkretiza-

cija in diferenciacija človeškega dela nasploh, niso *načini* človeškega dela nasploh, marveč je človeško delo kot tako le abstraktum, ki je bil dobljen na osnovi različnih konkretnih koristnih del. Človek kot izvor različnih koristnih del, različnih načinov svojega produktivnega udejstvovanja, je neka enota; različna koristna ali konkretna dela pa niso enota, marveč celota. Celota, ki nastaja skozi čas in se torej nenehoma dopolnjuje; kajti različna koristna dela lahko isti človek opravlja le v časovnem zaporedju.

Celota /totaliteta/ koristnih del je rezultat, ki se nam v vzratnem ogledalu potem kaže, kakor da se je cepil nek enoten izvor. Toda ta izvor ni človeško delo kot tako, marveč človek. Celoto lahko seveda razdelimo na dele oziramo gledamo nanjo glede na njeno notranjo razčlenjenost ali razdeljenost. S tega vidika, torej z vidika celote koristnih del se nam kaže potem tudi nastajanje ali uveljavljanje posameznih produktivnih funkcij istega človeka kot delitev človeškega dela na delovne načine. Vsako koristno ali konkretno delo zahteva poseben način dela ali poseben delovni način.

Do posebnih in s tem različnih načinov človeškega dela potemtakem ne moremo priti prek kakšne diferenciacije človeškega dela kot takega. Različni načini človeškega dela ne izhajajo iz tega dela samega, kolikor je s tem mišljen delovni proces kot tak, marveč iz razlik, ki obstajajo med konkretnimi elementi konkretnega delovnega procesa oz. iz razlik, ki jih formirajo prek svojih elementov konkretni delovni procesi, konkretna koristna dela. Ribolov je konkretni delovni proces, ki je določen po svojem konkretnem delovnem procesu oz. sredstvu: po ribah.

Delitev dela temelji potemtakem na diferencah, ki jih človek nahaja med predmeti dela, sredstvi ter smotri dela. Nahaja jih, pa tudi sam izpostavlja. Še zmeraj gre seveda za istega človeka, za analizo na ravni posameznega človeka.

Kako sploh pride do delitve dela? »Nuja sama ga prisili, da svoj čas natančno razdeli /verteilen/ za svoje različne funkcije.« Delitev dela je tesno povezana, saj poteka le v časovnem zaporedju, z razdelitvijo časa. Vsaka funkcija zahteva svoj čas. In ker je človekov čas omejen, je človek prisiljen, da si čas razdeli glede na različna koristna dela. V širšem smislu spada v delitev dela torej tudi razdelitev oz. porazdelitev razpoložljivega časa; računanje na to, koliko časa terja nek delovni način, nek način dela ali neka produktivna funkcija. »Ali bo ena zavzela več, druga pa manj prostora v njegovi celokupni dejavnosti, je odvisno od tega, če je treba za dosego /Erzielung/ nameravanega /bezweckten/ koristnega učinka premagati večjo ali manjšo težavo.« Tako je torej izrečeno izhodišče, na katerem temelji proučevanje in zabeleženje delitve dela sploh: to je *celokupna dejavnost* določenega individua.

Nedvomno je *pojem celokupne dejavnosti* nekaj drugega kot je *pojem delovnega procesa*. Medtem ko so enostavni abstraktni elementi delovnega procesa smotrna dejavnost, predmet in sredstvo te dejavnosti, dobita zdaj posebno vlogo prostor in čas. Produktivna funkcija zavzame znotraj celokupne človekove dejavnosti določen prostor oz. terja določen čas. Gre za pot od ideelne predstave oz. smotra do cilja, tj. do realizacije ideelne predstave. Za pot do rezultata kot koristnega učinka. Kako razdeliti svojo celokupno dejavnost, uči človeka najpoprej izkušnja. »To ga uči izkušnja in naš Robinzon, ki je iz brodoloma rešil uro, glavno

knjigo, črnilo in pero, začne kot dober Anglež kmalu voditi knjige o samem sebi.« Marx vse to našteva z ironijo, kajti do takšne podobe delitve dela, četudi individualne delitve dela, lahko pride le po dolgotrajnem zgodovinskem razvoju in le znotraj družbe. Toda osnovna struktura ni ironizirana, kajti lahko bi jo bilo predstaviti tudi na bolj primitivni ravni.

Poudarek je vsekakor na izkušnji in na ohranjanju te izkušnje, ki pa je faktično možno šele na osnovi merjenja časa in na osnovi pismenosti. Ura in knjiga, to sta inventarja vseh inventarjev na izkustvu temelječe delitve dela. Temelj vsakršne kontrole, tako kontrole nad tem ali onim delovnim procesom kot kontrole nad celokupno dejavnostjo. Predvsem pa kontrole nad to celokupno dejavnostjo, tj. nad samim seboj.

Robinzon vodi knjige o samem sebi. In o tem, kar ima. Kaj ima oz. s čim razpolaga? »Njegov inventar vsebuje zaznamek uporabnih predmetov, ki jih poseduje, različnih opravil, ki so potrebna za njihovo produkcijo, končno delovnega časa, ki ga bo v poprečju stal določeni kvantum teh različnih produktov.« To so osnovni trije elementi na knjigovodstvu temelječe ekonomije ali bolj enostavno gledano: smotrne delitve dela. Elementi delitev dela so torej:

1. pregled nad potrebnimi proizvodi,
2. pregled nad opravili oz. koristnimi deli, ki so potrebna v zvezi s temi proizvodi in
3. pregled nad delovnim časom, ki je potreben za ta koristna dela.

V osnovi vseh teh treh elementov je *pregled,* ki je smiseln le, v kolikor je to refleksivni pregled, v kolikor se človek, ki ima pregled nad delitvijo dela hkrati ozira že tudi sam nase, tj. na celokupno dejavnost, ki mu je na voljo.

Elemente, ki jih tu našteje Marx in ki po Marxu predstavljajo povsem »enostavne in razvidne« odnošaje Robinzona kot »neodvisnega moža« do stvari, ki tvorijo po »njem samem ustvarjano bogastvo«, označi Marx za elemente, ki vsebujejo »vsa bistvena določila vrednosti«. /MEW 23—91/ S čimer opozori na bistveno zvezo (ki se jo moramo dobro zapomniti, kajti brez nje nista razumljivi ne Marxova teorija vrednosti ne Marxova teorija fetišizma) med delitvijo dela in vrednostjo. Brez teh elementov pa tudi določila produkcijskega načina niso razumljiva.

Kajti pri prikazanem opisu Robinzona in njegove delitve dela, tj. razdeljevanja njegove celokupne dejavnosti po njem samem ne gre za nič drugega kot za individualni način produkcije, za individualni produkcijski način. Model individualnega produkcijskega načina neodvisnega moža, kakršen je Robinzon, služi Marxu namreč tudi za paradigmo produkcijskega načina, ki je lasten »združenju svobodnih ljudi«, ki delajo s skupnostmi /gemeinschaftlichen: občestvenimi/ produkcijskimi sredstvi ter svoje individualne delovne sile na samozavedajoč se način trošijo kot družbeno delovno silo. »Tu se ponovijo vsa določila Robinzonovega dela, samo da so družbena, namesto da bi bila individuelna.« /MEW 23—92/ Družbeni produkcijski način je v tem primeru ponovitev individuelnega produkcijskega načina. Kar je neodvisen Robinzon na otoku, to je svobodno človeštvo v vesolju.

V družbi, v kateri postane blagovni odnos »obče družbeni produkcijski odnos« /MEW 23—93/, zavestna načrtna kontrola ni mogoča. Različni načini člo-

veškega dela se kot elementi celokupne dejavnosti individua sicer tudi tu ponavljajo na družbeni ravni, toda dele družbenega celokupnega dela sestavljajo zdaj privatna dela, ki niso pod nikakršno kontrolo zavestne delitve dela. »Ali, privatna dela se kot členi družbenega celokupnega dela faktično potrjujejo šele z odnošaji, v katere postavlja menjava delovne produkte in prek njih producente.« /MEW 23—87/ Delovni produkt se razcepi na koristno in na vrednostno stvar in od tega trenutka dalje dobijo privatna dela producentov dvojni družbeni značaj. »Po eni plati morajo kot določena koristna dela zadovoljiti določeno družbeno potrebo ter se tako izkazati kot členi celokupnega dela, samoniklega /naturwüchsigen: naravnospontanega/ sistema družbene delitve dela. Po drugi plati pa zadovoljujejo mnogovrstne potrebe svojih lastnih producentov le, če je vsako posebno koristno privatno delo zamenljivo z vsako drugo koristno vrsto privatnega dela, v kolikor velja kot enako z njim. Enakost toto coelo različnih del lahko obstaja le ob abstrakciji njihove dejanske neenakosti, ob redukciji na skupni karakter, ki ga posredujejo kot trošenje človeške delovne sile, kot abstraktno človeško delo.« /MEW 23—88/ Glede na obravnavano problematiko je pomembna zlasti Marxova izpostavitev celokupnega družbenega dela oz. družbenega celokupnega dela kot sistema družbene delitve dela.

Sistem družbene delitve dela je lahko pod zavestno in načrtno kontrolo ali pa je to samonikel sistem, ki ga obvladuje nezavedni zakon menjave oz. zakon vrednosti. Takšni členi sistema družbene delitve dela so različna koristna dela, četudi so to privatna dela, najpoprej ali po bistvu neenaka dela. Enakost in istovetnost nastopita šele prek posredovanja menjave, sta torej rezultat. Na družbeni ravni so konkretna koristna dela istega individua porazdeljena seveda na različne individue. Različni načini človeškega dela obstajajo zdaj kot delovni načini različnih individuov. S tem pa se ne spremeni dejstvo, da človeško delo kot tako »obstaja« le na način abstraktnega človeškega dela. Kjer vlada menjava, to dejstvo le izrecno stopi na dan, namreč na družbeni ravni. Pod delom je pri tem razumljeno kajpada delo v ožjem pomenu, delo samo ali smotrna dejavnost, ki ni — če abstrahiramo smoter — nič drugega kot dejavnost nasploh, golo trošenje delovne sile. V pogojih menjave oz. samoniklega sistema družbene delitve dela knjigo abstrakcijske redukcije različnih konkretnih del na enako abstraktno človeško delo vodi zakon vrednosti. Zakon vrednosti je posebna družbeno-zgodovinska oblika *bistvenih določil* vrednosti, ki jih je Marx izpostavil že ob Robinzonovi individualni delitvi dela. To je nezavedna in postvarela oblika zavestne in načrtne kontrole razdelitve celokupne dejavnosti individua oz. družbenega celokupnega dela.

Zakon vrednosti je družbeno-zgodovinska oblika zakona individualne delitve dela. Drugače rečeno: je zakon družbene delitve dela v specifični historični obliki.

Iz vsega tega sledi: vsakemu posebnemu načinu produkcije pripada poseben zakon družbene delitve dela, kateremu so podrejena posamezna konkretna koristna dela. Ta zakon določa družbeno formo delovnega procesa oz. produkcije. Če gre za ponovitev zavestne in načrtne individualne delitve dela na družbeni ravni, če združenje svobodnih ljudi dela s skupnostnimi produkcijskimi sredstvi, potem je to »asociirani produkcijski način« /MEW 25—456/, v katerem je pove-

zanost ljudi in produkcijskih sredstev neposredna. Teh ljudi kot svobodnih ljudi ne moremo kar brez nadaljnjega izenačiti z delavci in že tu se torej pokaže omejenost Balibarjeve klasifikacije. Ti svobodni ljudje *delajo* s skupnimi produkcijskimi sredstvi, vendar niso zgolj *delavci*. So najpoprej, četudi ostanemo v obzorju produkcije oz. delovnega procesa, *nosilci družbene delitve dela*. Imajo družbeno delitev v svojih rokah in so zakon družbene delitve dela spremenili v zavestni zakon, torej v dogovor in postavo. Ostane problem, kako je zastopana ta postava; toda glede na temo produkcijskega načina je odločilno to, da ljudje zdaj niso le delavci (upravljalci, posredovalci in kontrolorji delovnega procesa), temveč najpoprej vzpostavljalci družbene delitve, tj. družbene organizacije dela.

Delitev dela je na družbeni ravni pravzaprav že vselej združevanje dela, kajti v osnovi eksistirajo le različna konkretna dela, ki se morajo na tak ali drugačen način potrditi kot členi družbenega celokupnega dela; toda le v asociiranem produkcijskem načinu *delitev dela* in *združevanje dela* neposredno sovpadata. Takšno Marxovo koncepcijo imamo sicer lahko za utopijo, toda pri izpostavljanju Marxovih določil produkcijskega načina kot takega je ne smemo zanemariti ali celo spregledati. Moramo jo upoštevati pri komparaciji občestvene družbene delitve dela (ki je ponovitev individualne delitve dela) in drugih oblik družbene delitve dela, od katerih je odvisen vsakokratni produkcijski način.

Povezava faktorjev produkcije kot družbene produkcije ali produkcije v družbi je vselej družbena povezava: v rokah ljudi. Vprašanje je le, v kakšnem položaju so ti ljudje glede na sistem družbene delitve dela in glede na zakon tega sistema. Vprašanje je, kakšen je ta sistem družbene delitve dela in njegov zakon.

Razcepitev ljudi na delavce in nedelavce je že učinek določene zgodovinske družbene delitve dela in zato Balibar sprevrača učinek v vzrok, ko hoče ta razcep uveljavljati kot obči pogoj vsakega produkcijskega načina oz. kot pogoj produkcijskega načina nasploh.

V obči teoriji produkcijskih načinov delavec in nedelavec kot kontrolor in prilaščevalec torej ne moreta nastopati kot samostojna elementa. Ne gre za ljudi same, marveč za vloge ljudi: v določenih produkcijskih načinih je človek obenem v vlogi delavca in v vlogi družbene delitve /organizacije/ dela. Je torej delavec in organizator družbenega celokupnega dela obenem; čeprav seveda ne istočasno. V tej zvezi govori Marx o »družbenem produkcijskem organizmu« /MEW 23—93/ oziroma o njihovih vrstah.

Buržuazni produkcijski organizem je organizem kapitalističnega produkcijskega načina, v katerem nikakor ni glavno, da je kapitalist nedelavec in prilaščevalec presežne vrednosti, marveč to, da je funkcionar kapitala kot produkcijskega razmerja, kot oblike družbene delitve dela. Kapitalist je najpoprej tisti, v rokah katerega sta *združena oba* neizogibna faktorja vsake produkcije. Čeprav v funkciji kapitala, je najpoprej — da bi potlej sploh mogel igrati vlogo nedelavca — organizator družbene delitve dela, tj. izvajalec njenega poteka, kolikor je zaradi menjalnega procesa sistem družbene delitve dela samonikli sistem, ki se izmika vsaki neposredni kontroli.

Če sta delavec in produkcijsko sredstvo faktorja vsake produkcije, je določen funkcionar družbene delitve dela faktor vsakega produkcijskega načina; na ravni

vlog seveda, kakor smo že pokazali. Če se različne družbene forme produkcije oz. različne ekonomske epohe družbene strukture razločujejo med seboj glede na to, kako je v njih vzpostavljena povezava po družbenih razmerjih samih že poprej ločenih faktorjev vsakega delovnega procesa, potem je kriterij razločevanja ravno ta družbeni način povezave obeh faktorjev, ne pa faktorja sama, ki sta večna in preddružbena elementa vsake produkcije. Ekonomske epohe so epohe načinov povezave, epohe družbene delitve dela, ne pa epohe delovnega procesa, ki je kot večni proces brez epoh in ravno zato osnova vseh epoh.

Produkcijski način v ožjem ali pravem pomenu ne vključuje delovnega procesa in njegovih elementov. V tem pomenu zato pravzaprav sploh ni mogoče govoriti o produkcijskem načinu nasploh. V *Predgovoru* uporablja Marx namreč sintagmo »produkcijski način materialnega življenja«, iz katere lahko povzamemo, da obstaja tudi produkcijski način nematerialnega življenja. Kriterij *ekonomskih epoh* družbene strukture je lahko le *produkcijski način materialnega življenja*, produkcijski način materialnega produkcijskega procesa. Kategorija družbene strukture ali družbene formacije je širša kategorija. Družbena struktura ni neposredno odvisna od ekonomske strukture. Od nje je odvisna le v zadnji instanci.

2. *DOLOČENOST V ZADNJI INSTANCI*

V odstavku o Robinzonu smo namenoma izpustili naslednji stavek: »O molitvi in podobnem tu ne govorimo, ker ima naš Robinzon veselje s tem in gleda na tako dejavnost kot na oddih.« /MEW 23—91/ Za razliko od delovnega časa je čas molitve in podobnega prosti čas, čas veselja in oddiha. Pred delitvijo dela in pred razdeljevanjem delovnega časa je torej delitev človekovega življenja na delo in nedelo, razdelitev njegovega časa na delovni in prosti čas. Nedelo in prosti čas sta seveda odvisna od tega, kolikšen del svojega življenja je človek prisiljen posvetiti delu in koliko svojega časa mora spreminjati v delovni čas. V strukturi njegovega življenja zavzema delo torej več ali manj prostora, nikakor pa ne vsega prostora. Isto velja za čas.

Če ta določila ponovimo na družbeni ravni, se znajdemo pred družbeno strukturo, znotraj katere zavzemata materialna produkcija in produkcijski način te produkcije oz. produkcijski način materialnega življenja sicer nujno bazični, toda obenem lahko ali širši ali ožji prostor; nikakor pa ne zavzemata vsega. Od tod možnost stavka: »Produkcijski način materialnega življenja pogojuje socialni, politični in duhovni življenjski proces sploh.« /MEW 13-9/ Materialno življenje je le del, čeprav pogojujoči del, življenjskega procesa sploh. Niti socialni niti politični niti duhovni življenjski proces niso del materialnega življenjskega procesa in zato tudi pod njegov produkcijski način ne spadajo.

Obenem je treba zabeležiti, da produkcijski način in materialno življenje nista nekaj enega in istega. Materialno življenje sicer spada *pod* produkcijski način, ne pa *v* produkcijski način. Materialno življenje je nosilec produkcijskega načina, ekonomske strukture: celokupnosti produkcijskih razmerij.

Res pa je, da Marxovi teksti niso enoznačni in da zato lahko najdemo tekste, iz katerih se more na hitro zaključiti, kako v produkcijski način spadata tako

družbena delitev dela kot *delovni proces sam,* tako materialne proizvajalne sile kot produkcijska razmerja. Primerjajmo teksta iz *Predgovora* H kritiki politične ekonomije in iz *Predgovora* k prvi izdaji Kapitala:

1/ »Celokupnost teh produkcijskih razmerij tvori ekonomsko strukturo družbe, realno bazo, nad katero se dviga pravna in politična nadstavba in kateri ustrezajo določene družbene forme zavesti. Produkcijski način materialnega življenja pogojuje socialni, politični in duhovni življenjski proces sploh.« /MEW 13-8/

2/ »To, kar moram raziskati v tem delu, so kapitalistični produkcijski način ter njemu ustrezajoča produkcijska in občevalna razmerja.« /MEW 23-12/ Medtem ko je iz prvega teksta možno povsem jasno razbrati, kako sta sintagmi *produkcijska razmerja* in *produkcijski način* označevalki iste kategorije, smo na osnovi drugega teksta prisiljeni konstatirati, da je kategorija *produkcijskih razmerij* ožja od kategorije produkcijski način. Medtem ko v prvem tekstu Marx govori o tem, kako družbene forme zavesti *ustrezajo* ekonomski strukturi oz. celokupnosti produkcijskih razmerij, v drugem tekstu Marx vzpostavi enak ali podoben odnos med produkcijskim načinom in produkcijskimi razmerji: produkcijska razmerja zdaj *ustrezajo* produkcijskemu načinu. Toda ali lahko zaradi takšne »spremembe« zdaj po analogiji s tezo, da produkcijski način materialnega življenja *pogojuje* duhovni življenjski proces, zaključimo, da kapitalistični produkcijski proces *pogojuje* kapitalistična produkcijska razmerja? Ima beseda »ustrezati« v obeh primerih isti pomen?

Vzemimo še tretji Marxov tekst z isto tematiko, tekst iz III. knjige *Kapitala:* »Videli smo, da je kapitalistični produkcijski proces zgodovinsko določena forma družbenega produkcijskega procesa nasploh. Ta zadnji je tako produkcijski proces materialnih eksistenčnih pogojev človeškega življenja kot proces, ki se odvija v specifičnih, historično-ekonomskih produkcijskih razmerjih ter producira in reproducira ta produkcijska razmerja sama, s tem pa nosilce tega procesa, njihove materialne eksistenčne pogoje in njihova medsebojna razmerja. Kajti celota teh odnošajev, v kateri so do narave in drug do drugega nosilci te produkcije, v kateri producirajo, ta celota je ravno družba, motrena v svoji ekonomski strukturi. Kot vsi njegovi predhodniki poteka kapitalistični produkcijski proces v določenih materialnih pogojih, ki pa so obenem nosilci določenih družbenih razmerij, v katere vstopajo individui v procesu njihove reprodukcije življenja. Tako oni pogoji kot ta razmerja so po eni plati predpostavke, po drugi plati rezultati in stvaritve kapitalističnega produkcijskega procesa, po njem so producirani in reproducirani.« /MEW 25—827/ V tem tekstu ni govora o kapitalističnem produkcijskem *načinu,* marveč le o kapitalističnem produkcijskem *procesu.* Pač pa je govor o ekonomski strukturi, o celoti odnošajev, v katerih so ljudje, ko producirajo; govor je o tistem delu družbe, ki ga tvorijo družbeno-produkcijska razmerja.

Če ob tem razumemo odnošaje ljudi do narave kot neposredne odnošaje, torej kot delovni proces, potem moramo delovni proces vključiti v ekonomsko strukturo. Tedaj med družbenim produkcijskim *procesom* in med ekonomsko *strukturo* družbe ni nobene razlike več, ob čemer sploh ni več jasno, čemu Marx na istem mestu govori o isti stvari v dveh različnih kategorijah. Vendar Marx s celoto odnošajev, v katerih so ljudje do narave *in hkrati* drug do drugega, ne misli na ne-

posredno delovni odnošaj, temveč na odnošaje družbene delitve dela, torej na produkcijska razmerja. Torej je treba paziti ne le na to, da ne zapademo v »zamenjavo in identifikacijo družbenega produkcijskega procesa z enostavnim delovnim procesom /MEW 25—890/«, marveč tudi na to, da ne zapademo v zamenjavo in identifikacijo družbenega produkcijskega procesa z ekonomsko strukturo, tj. s produkcijskimi razmerji oz. produkcijskim načinom.

Družbeni produkcijski proces je enotnost delovnega procesa *in* družbene delitve dela, materialne produkcije *in* produkcijskega načina, produkcijskega procesa *in* produkcijskih razmerij. Teoretsko nevarna je tako redukcija na prvi kot na drugi pol. Prva redukcija vodi v ovekovečenje določenega družbenega produkcijskega procesa, druga v relativizacijo družbenih produkcijskih procesov. S prvo redukcijo se je boril Marx, z drugo smo se srečali v diamatski razlagi in se ponovno srečujemo pri Balibarju.

Delovni proces ali materialna produkcija, v katero spadajo materialne proizvajalne sile, ni element, temveč nosilec ali podlaga ekonomske strukture oz. produkcijskega načina. »Znanstvena analiza kapitalističnega produkcijskega načina nasprotno dokazuje, da je produkcijski način posebne vrste, specifične historične določenosti; da predpostavlja, kakor vsak drug določen produkcijski način, dano stopnjo družbenih produktivnih sil in njihovih razvojnih form kot svoj zgodovinski pogoj: pogoj, ki je sam zgodovinski rezultat in produkt predhodnega procesa in od katerega novi produkcijski način izhaja kot od njemu dane podlage; da imajo temu specifičnemu, historično določenemu produkcijskemu načinu ustrezajoča produkcijska razmerja — razmerja, v katera vstopajo ljudje v svojem družbenem življenjskem procesu, ob porajanju svojega družbenega življenja — specifičen, historičen in prehodni karakter; in da so končno razdelitvena razmerja po bistvu identična s temi produkcijskimi razmerji, njihova druga plat, tako da si oboji delijo isti historični prehodni karakter.« /MEW 25—885/ Družbene produktivne *sile* so predpostavka produkcijskih *razmerij* oz. produkcijskega *načina,* ne pa imanentni element.

Da bo zadeva povsem jasna, naj navedem še tole Marxovo opredelitev kapitalističnega produkcijskega načina: »Po doslej podani eksplikaciji bi bilo odveč znova dokazovati, kako razmerje med kapitalom in mezdnim delom določa celoten karakter produkcijskega načina. Glavna agenta tega produkcijskega načina, kapitalist in mezdni delavec, sta kot taka sama le utelešenji, personifikaciji kapitala in mezdnega dela; določena družbena karakterja, ki jih družbeni produkcijski proces vtisne individuumom; produkta teh določenih družbenih produkcijskih razmerij.« /MEW 25—887/ Glavna agenta produkcijskega načina sta torej produkta produkcijskih razmerij. Razmerje med kapitalom in mezdnim delom je produkcijsko razmerje in to razmerje določa celoten karakter kapitalističnega produkcijskega načina, karakter celotnega kapitalističnega produkcijskega načina. Tako kapitalistični produkcijski način materialnega kot kapitalistični produkcijski način duhovnega in drugih ravni življenja.

Kapitalistični produkcijski način, kateremu ustrezajo določena produkcijska razmerja, torej produkcijski način materialnega življenja, je kapitalistični produkcijski način v celoti ali v širšem pomenu besede. Od tod nesporazumi in napačna branja Marxovih tekstov. Produkcijski način materialnega življenja kapitalistične

družbe je istoveten z »ekonomsko strukturo kapitalistične družbe« /MEW 23-743/ ter predstavlja realno bazo drugih struktur kapitalistične družbe, drugih delov kapitalističnega produkcijskega načina v celoti.

Produkcijska razmerja so mimo drugih razmerij /npr. razmerij v suprastrukturi/ del produkcijskega načina v celoti in mu v tem pomenu *ustrezajo;* obenem pa so istovetna produkcijkim načinom materialnega življenja in v tem pomenu *določajo* produkcijski način v celoti ter *pogojujejo* kot realna baza druge dele tega produkcijskega načina v celoti. V zadnji instanci je odločilen produkcijski način materialnega življenja, se pravi: ravno produkcijski način in ne materialno življenje. Družbena delitev dela in ne sam delovni proces.

Glavni agenti vsakokratnega produkcijskega načina so produkt produkcijskih razmerij, ne pa materialne produkcije kot take. So funkcionarji družbene delitve /organizacije celokupnega družbenega dela oz. celokupnih družbenih del/. V kapitalističnem produkcijskem načinu, v katerem eksistira le samonikel sistem družbene delitve dela in z njim sovpadajoča postvarela produkcijska razmerja, sta glavna agenta: kapitalist in mezdni delavec, zgolj personifikaciji kapitala in mezdnega dela kot elementov ekonomske strukture. Eden je utelešena funkcija družbene delitve dela, namreč kapitalist, drugi utelešena funkcija gole delovne sile; vendar ne nasploh, marveč znotraj specifično-historične forme produkcijskega načina. Da je kapitalist izključni lastnik produkcijskih sredstev kot enega izmed obeh neizogibnih faktorjev vsake produkcije (namreč hkrati, ko je vodilni funkcionar družbene delitve dela), to je specifičnost kapitalističnega produkcijskega načina, nikakor pa ne vseh produkcijskih načinov. Vodilni funkcionar družbene delitve dela nikakor ni neizogibno zgolj in izključni lastnik produkcijskih sredstev. Pač pa neizogibno upravlja, v kolikor ta obstaja, s presežnim delom: iz vodilne funkcije v družbeni delitvi dela sledi tudi vodilna funkcija v razdeljevanju produktov družbenega celokupnega dela oz. celokupnega produkta družbene produkcije.

V fevdalnem produkcijskem načinu je fevdalec neposredno vodilni funkcionar družbene delitve dela; neposredno, četudi s pomočjo izvajalcev, vodi nadzor nad celokupnim delom »družbe«, ki jo ima pod sabo in zato tudi nad porazdelitvijo proizvodov. Zato je ta produkcijski način povezan z neposredno odvisnostjo tlačanov od fevdalca. Produkcijska razmerja niso postvarela razmerja, marveč razmerja neposredne odvisnosti. »Osebna odvisnost karakterizira tako družbena razmerja materialne produkcije kot na njej zgrajene življenjske sfere.« /MEW 23-91/ Družbena razmerja materialne produkcije niso nič drugega kot produkcijska razmerja, nič drugega kot produkcijski način materialnega življenja. Karakterizira jih osebna odvisnost; toda zato ta razmerja niso nič manj produkcijska razmerja, tj. razmerja družbene delitve dela. Niso nič manj realna baza družbe. Zato Marx na samoumeven način govori o sferah, ki se dvigajo nad to bazo. Torej o superstrukturi fevdalizma. Kakor govori sicer tudi o »ekonomski strukturi fevdalne družbe.« /MEW 23—741/ Razmerja osebne odvisnosti, kolikor so to produkcijska razmerja, tj. razmerja družbene delitve dela, spadajo v tem primeru v ekonomsko strukturo.

In ravno zato, ker je realna baza družbe istovetna z razmerji osebne odvisnosti, lahko v fevdalni družbi igra »glavno vlogo« /MEW 23—96/ ena izmed sfer superstrukture, namreč sfera katolicizma.

Balibar, ki meša družbeni produkcijski proces in produkcijski način, pa skuša dokazati, ko interpretira Marxovo določilo ekonomske strukture kot realne baze vsake družbe, da gre tu za nekakšno metaforo: »V mnogih strukturah *je ekonomija določujoča na ta način, da določa instanco družbene strukture, ki zavzema določujoče mesto.* Ne gre za enostavni odnos, marveč za odnos odnosov; ne za tranzitivno kavzalnost, temveč za strukturalno kavzalnost.« /LC II-111/ Edino v kapitalističnem produkcijskem načinu naj bi ekonomija tudi kot taka imela določujočo pozicijo. Balibar misli na trgovsko ekonomijo, na proizvajanje blaga itd. Ob takšni zožitvi pojma ekonomije je njegova teza potem čista tavtologija; kajti pojem ekonomije najpoprej izenači s pojmom kapitalistične ekonomije, potem pa dokazuje že dokazano, tj. podtaknjeno, da je kapitalistična ekonomija pač odločujoča le v kapitalizmu.

Vse to pa so zamujeni poskusi človeka, ki je sam že do vratu zabredel v močvirje, da bi spet začutil trdna tla pod nogami. Zabredel pa je v tistem trenutku, ko je v ekonomijo vključil tudi delovni proces. Ko je bila v produkcijski način vključena tudi materialna produkcija kot eden njegovih temeljnih elementov. Od tedaj naprej si pač ni bilo mogoče več zamisliti, da bi kaka razmerja gole osebne odvisnosti lahko tvorila ekonomsko strukturo oz. realno bazo družbe. Da ima v produkcijskem načinu glavno besedo »ekonomija časa«, ne pa materialna produkcija, ki je na tej ravni le objekt družbene delitve/organizacije dela.

Produkcijski način kot celota produkcijskih razmerij je seveda odvisen od določene razvojne stopnje materialnih produktivnih sil, realna baza družbe je odvisna od materialnega temelja družbe, toda ta sovisnost in odvisnost nimata nobene neposredne zveze z odnosom med realno oz. ekonomsko strukturo in sferami superstrukture. Drugače rečeno: vsakršna pogojenost različnih sfer družbene superstrukture se vrši le prek ekonomske strukture, le prek produkcijskih razmerij. Ekonomska struktura je vselej odločujoča, vselej je od nje odvisno, če bo igrala glavno vlogo v celotni strukturi družbe ta ali ona sfera superstrukture.

Iz tega sledi, da *glavna* vloga nikdar ne more biti že tudi *odločujoča* vloga. Glavna vloga kake sfere superstrukture (npr. politike) ne more zamenjati ali v metonimičnem premiku nadomestiti ekonomske strukture v njeni določujoči poziciji. V rimski republiki je glavno vlogo igrala politika, ker je »njeno skrivno zgodovino tvorila zgodovina zemljiškega lastništva« /MEW 23—96/, ker so ekonomsko strukturo tvorila produkcijska razmerja na latifundijah /vključno s sužnji/, ki so bile pridobljene in lastninsko zagotovljene s političnimi oz. politično-militarističnimi ukrepi. V asociiranem produkcijskem načinu, kjer bo produkcija pod zavestno in načrtno kontrolo, bo glavno vlogo nedvomno igrala znanost, toda realna baza družbe bo še zmeraj ekonomska struktura družbe: ekonomija časa bo odločilna in zakon te ekonomije bo prvi zakon, četudi bo kot tak znanstveno generiran zakon.

Kaj igra glavno vlogo v kapitalističnem produkcijskem načinu? Balibar hoče povedati, da tu ekonomija, obenem ko predstavlja realno bazo družbe, predstavlja glavno vlogo družbe. Da samo sebe določa za določujočo. Vendar tudi v kapitalističnem produkcijskem procesu glavne vloge ne igra produkcijski proces sam, marveč igra glavno vlogo menjava.

Balibar skuša nasprotno popolnoma relativizirati odnos med različnimi sferami družbene strukture. »Problem, ki ga nameravamo proučiti, je torej naslednji: kako je v dani epohi določena v družbeni strukturi določujoča instanca, tj.: kako specifičen način *kombinacije* elementov, ki konstituirajo strukturo produkcijskega načina, določa v družbeni strukturi mesto določanja v zadnji instanci, tj.: kako specifičen produkcijski način določa medsebojne odnose, v katere vstopajo različnostne instance strukture, se pravi navsezadnje *artikulacijo* te strukture?« /LC II-105/ To so vprašanja po naddoločenosti v zadnji instanci določujoče ekonomske strukture, implicitno pa vprašanja po substrukturi sploh, ki znotraj celotne družbene strukture glede na tak ali drugačen »materialni produkcijski način« utegne zavzeti mesto določila v zadnji instanci.

V skladu s tem je potem Balibarjeva trditev, da »obstajajo produkcijski načini, ki ne tvorijo *kombinacij* homogenih elementov in zato tudi ne dopuščajo diferencielnih razpodelitev in definicij.« /LC II-110/ Namreč po modelu, ki ga nahajamo v *Predgovoru:* ekonomska struktura, pravna in politična nadstavba, oblike družbene zavesti. Balibar ima v toliko prav, kolikor ta Marxov model v svoji neposrednosti dejansko velja le za kapitalistično družbeno formacijo; Marx sam govori na začetku o »anatomiji buržoazne družbe« /MEW 13-8/, zaključi pa s tem (potem ko večji del govori o konfliktu med materialnimi proizvajalnimi silami in produkcijskimi razmerji), da so »buržuazna produkcijska razmerja poslednja antagonistična forma družbenega produkcijskega procesa«. Ideološke forme gotovo niso sestavni element vseh družbenih formacij. Toda intenca Balibarja je ravno obratna: po eksistenci hoče ovekovečiti vse elemente obstoječe kapitalistične družbene formacije — vključno s fetišizmom — kot strukturalne, izvenčasovne ali nadčasovne elemente vsake družbene formacije. Kar želi, je le premeščanje nosilcev teh elementov.

Po Balibarju sicer ni obče zgodovine, so pa obči elementi zgodovine. »Karakter ‚kombinatorike', seveda pseudo kombinatorike, pojasnjuje, zakaj obstajajo obči pojmi znanosti zgodovine, ni pa obče zgodovine.« /LC II-114/ Obči pojmi zgodovine so istovetni s primarnimi teoretskimi pojmi historičnega materializma, kot so po Balibarju nujni in obenem zadostni razlog izpostavitve možnih produkcijskih načinov. Takšna kombinacija oz. variacija naj bi bila tudi osnova metode *Kapitala:* obči pojmi kot obči elementi strukture, »pojmi struktur, od katerih so odvisni zgodovinski učinki« /LC II-112/, so karakteristični tudi za »znanstveno metodo Kapitala ter dajejo njegovi teoriji formo dokazljivosti«. /LC II-113/ Zadeva z metodo *Kapitala* je seveda precej drugačna, saj Marx kategorij *Kapitala* ne deducira iz kategorije produkcijskega načina nasploh, marveč začne s temeljnimi kategorijami kapitalističnega produkcijskega načina: s kategorijo blaga, uporabne vrednote/vrednosti, menjalne vrednote/vrednosti, vrednosti itd.

Faktično se Balibar ekonomskim kategorijam izmika in se suče bolj okrog občih pojmov historičnega materializma, še raje pa okrog pravnega izraza ekonomsko-produkcijskih razmerij, tj. okrog problema lastnine. Za veliko ponovno odkritje, ki naj bi se mu posrečilo, ima razloček med dvema pojmoma ali dimenzijama lastnine. »V predhodnem poglavju sem se v prvi vrsti trudil okrog tega, da bi pojasnil razliko med različnimi pojmi *prisvajanja /appropriation/*, od katerih vsak zase napotuje na aspekt dvojnega produkcijskega procesa, ki ga nahajamo

znotraj vsakega produkcijskega načina, ter v nadaljnjem definira eno od obeh relacij, ki konstituirata kombinacijo produkcijski ‚faktorjev'. Ravno tako pomembno pa je, da na osnovi vrste Marxovih opozoril razlikujemo *produkcijska razmerja* sama, s katerimi smo se tu izključno ukvarjali, od njihovega ‚pravnega izraza', ki — motren v svoji relativni avtonomiji — ne spada v produkcijsko strukturo. Pri tem gre za to, da jasno razlikujemo med relacijo, ki smo jo označili z ‚lastnino' ter *pravico do lastnine*. Takšna analiza je temeljnega pomena pri določanju stopnje relativne avtonomije ekonomske strukture v odnosu do ravno tako ‚regionalne' strukture ‚pravnih in političnih form', potemtakem tudi temeljnega pomena pri analizi artikuliranja regionalnih struktur ali instanc v okviru družbene formacije. Tudi z vidika zgodovine teoretičnih pojmov zadevamo tu na vprašanje izrednega pomena. Althusser je že pokazal na to, zakaj marksistična koncepcija ‚družbenih razmerij' ne zapopada kot form intersubjektivitete, marveč kot odnose, ki nakazujejo nujne funkcije tako ljudem kot *stvarem*, kar predstavlja prelom z vso klasično filozofijo, še posebej pa s Heglom.« /LC II-115/ Na tej ravni prav gotovo ne, kajti Hegel sam že povsem jasno razlikuje med *posedovanjem* in *lastnino*, med človekovim neposrednim odnosom do stvari in človekovim odnosom do stvari, ki je posredovan z medčloveškimi oz. pravnimi odnosi. Med drugim se zanj tudi zgodovina začne šele z nastopom pravnih razmerij oz. z drugega vidika, določeno ljudstvo vstopi v zgodovino šele, ko je zmožno vzpostaviti pravna razmerja. Ravno tako bi za Hegla kaj težko trdili, da so pravna razmerja intersubjektivna razmerja, namreč po svojem bistvu: po svoji utemeljenosti so to razmerja objektivnega duha.

Razliko med Marxom in Heglom je torej iskati drugje, na drugi ravni: prav na ravni relacije med ekonomsko-produkcijskimi razmerji in pravno-lastninskimi razmerji. Za Hegla so ekonomsko-produkcijska razmerja izraz pravno-lastninskih razmerij, za Marxa pa so pravno-lastninska razmerja izraz ekonomsko-produkcijskih razmerij. Videli smo, da Balibar teži k heglovski razrešitvi te relacije. Bistveno podrejenost Balibarja in vsega »strukturalističnega marksizma« heglovski koncepciji zgodovine nahajamo že v ovekovečevanju »nujnih funkcij«; to naj bi bil prelom z vso dosedanjo filozofijo, pa je ravno najtesnejša vez s celotno filozofijo, vključno s Heglom kot njenim vrhom.

Produkcijska razmerja niso intersubjektivna razmerja; natančno rečeno: niso *zgolj* intersubjektivna razmerja, saj gre za razmerja med subjekti glede na objektiviteto. Toda tega nikakor ni mešati, kar marksistični strukturalizem oz. strukturalistični marksizem nenehno dela, s postvarelostjo produkcijskih razmerij, glede na katero so ljudje le personifikacije (agenti, funkcije, karakterne maske itd.). Se pravi: z zavestjo in voljo obdarjena utelešenja ekonomskih kategorij kot elementov ekonomske strukture. Takšno brisanje intersubjektivnosti je za Marxa osrednja tarča kritike, ne pa teoretsko izhodišče. Ni čudno, da je prikazano mešanje, ki pri Balibarju še posebej izstopa, izvor vseh tako zagrizenih atak na Marxovo kritično teorijo fetišizma.

3. *FETIŠIZEM*

Da bi lahko razumeli težave, ki jih ima Balibar z Marxovo kritično teorijo fetišizma, moramo za trenutek postati večji strukturalisti od njega samega. Tako bomo dobili pregled nad njegovo lastno strukturalistično razgledanostjo.

Ko Balibar navaja, da je po Marxu kapitalistični produkcijski način edini produkcijski način, v katerem je z družbenimi razmerji pogojeno izkoriščanje mistificirano in fetišizirano z videzom odnosa med stvarmi, med drugim pripomni: »Ta teza je neposredno konsekvenca eksplikacije *blaga:* družbeni odnos, ki konstituira to realnost in katerega spoznanje omogoča pravilno oceno fetišizma, je ravno blagovni odnos, ki je postal produkcijski odnos, tj. blagovni odnos, kakor ga je generaliziral kapitalistični produkcijski način. Ni torej katerakoli stvar, izpod katere bi lahko odkrili družbeni /človeški/ odnos, marveč je to le stvar tega kapitalističnega odnosa.« /LC II-101/ Ker se ne spusti v konkretno interpretacijo blagovnega odnosa, tj. menjalne vrednosti kot menjalnega odnosa, temveč se skuša zadržati na obči ravni abstraktnih pojmov kot elementov vsake družbene formacije, Balibar spet zapada v čiste tavtologije. Te ga potem ženejo v tak ali drugačen vrtoglavi skok iz kroga, v katerega se je sam zaprl.

Po ugotovitvi, da je le fetišistična stvar kapitalistično-blagovnih odnosov stvar fetišizma kapitalistično-blagovnih odnosov, Balibar nadaljuje: »Marxova teza ne vsebuje kake izjave o tem, da je v nekapitalističnih produkcijskih načinih struktura družbenih odnosov agentom razvidna. Fetišizem v njih ni odsoten, marveč le premeščen (v katolicizem, politiko itd.).« /LC II-102/ Potem ko kategorijo »agenti«, ki je izrazito k »teoriji fetišizma« pripadajoča kategorija, projecira na vse produkcijske načine, Balibar seveda kaj lahko povzame, da so vsi produkcijski načini obdarjeni s fetišizmom. Še več: fetišizem je »večni« element vsake družbene strukture in se le premešča. V sovisnosti s čim? Glede na to, da Balibar navaja kot instanci premestitve katolicizem in politiko, torej obe instanci, ki ju Marx obravnava v zvezi s kategorijo »glavna vloga«, je fetišizem po Balibarju karakteristika instance, ki igra glavno vlogo v vsakokratni družbeni formaciji. »Faktično kaže, da se ‚mistifikacija' ne nanaša na ekonomijo (materialni produkcijski način), marveč na instanco družbene strukture, ki je v skladu s posebno naravo produkcijskega načina določena, da zavzema mesto določanja, mesto zadnje instance. Torej moramo razumeti, da *analogni vzroki* lahko proizvedejo tudi analogne efekte: zato moremo dati tej formulaciji natančnejši pomen; vsakokrat ko je mesto določanja zavzeto z isto instanco, se bojo v odnosih agentov proizvedli analogni fenomeni ‚fetišizma'.« /LC II-103/ In na kaj se po Balibarju sploh nanaša fetišizem in z njim povezana nerazvidnost? Na prilaščanje presežnih produktov dela ali produktov presežnega dela.

Fetišizem se po Balibarju torej ne nanaša neposredno na produkcijo, temveč na distribucijo. Tako po njegovem presežni produkt članom vladajočega razreda v nobenem produkcijskem načinu ne pripada sam po sebi, marveč je to pripadanje vselej zavito v tančico skrivnosti, v tančico ideologije. V različnih oblikah. V fevdalizmu je temu »čistemu ekonomskemu odnosu«, namreč prisvajanju presežnega produkta, izrecno pridodan povsem politični odnos, odnos nezastrte prisile. »V nasprotju do tega producira v obeh drugih produkcijskih načinih, v ‚aziat-

skem' in kapitalističnem, ki sta časovno, geografsko itd. kar se da narazen in v katerih so tudi agenti odnosov vsakokrat drugi, isto *neposredno* določilo prek funkcije produkcijskega procesa iste učinke fetišizma: produkt ,na sebi' pripada višji ,enoti', ker se pojavlja kot delo /l'oeure/ te enote.« /LC II-104/ Ti zaključki so v zvezi s fetišizmom čisti nesmisel.

Če se že da delati kake analogije, kar pomeni, da problem, ki se ga je dotaknil Balibar ni brez vsebine, potem bi ta analogija veljala kvečjemu med tem prvotnim despotizmom in despotizmom stalinističnega tipa. Nikakor pa ne za kapitalistični produkcijski način. Na splošno bi se ta problem dal zajeti v formulacijo, da v vsakem produkcijskem načinu ljudje pravzaprav ne vedo, kaj delajo: namreč kot družbena bitja in kot členi družbene delitve dela. V tem smislu je to še danes svetovni problem, saj navzoče generacije v imenu napredka brez zavestnega odpora dopuščajo, da se jim odvzema presežni produkt; če natančno pogledamo, gre tudi v kapitalizmu za ta napredek mnogo več sredstev, kot pa »požre« kapitalistični razred sam na sebi.

Vendar to s fetišizmom nima nobene zveze; se pravi s *pojmom* fetišizma, kakršnega je vzpostavil Marx. Za Marxa je fetišizem vezan direktno na menjavo, izhaja direktno iz elementarne forme menjave: iz menjalne vrednosti kot postvarele forme menjalnega odnosa. »Od kod izvira torej zagonetni karakter delovnega produkta, brž ko privzame formo blaga? Očitno iz te forme same. . . . Ta fetišistični karakter blagovnega sveta izvira, kakor je že pokazala predhodna analiza, iz svojstvenega družbenega karakterja dela, ki producira blago.« /MEW 23-86, 87/ *Fetišizem ne izvira iz ideologije, pač pa ideologija izvira iz fetišizma.* Iz ekonomske strukture. Vendar ne iz ekonomske strukture nasploh, tako da bi »teorija ,fetišizma', tj. ideološki učinki, ki so implicirani neposredno v ekonomski strukturi« /LC II-101/, morala biti teorija vsake ekonomske strukture, vsake družbene delitve dela.

Ker je vezana na blago, tj. na blagovno formo delovnega produkta ali na vrednostno formo blaga, teorija fetišizma ne spada le k teoriji kapitalističnega produkcijskega načina, ampak v teorijo vseh blagovnih produkcijskih načinov. Kolikor je o blagovnih produkcijskih načinih sploh mogoče govoriti, namreč v množini. Kajti pravi in totalni blagovni produkcijski način je le kapitalistični produkcijski način. V vseh drugih produkcijskih načinih imajo blagovni odnosi podrejeno vlogo: »V staroazijskih, antičnih itd. produkcijskih načinih igra pretvarjanje produkta v blago in zato eksistenca ljudi kot blagovnih producentov podrejeno vlogo, ki pa je toliko pomembnejša, kolikor bolj zahajajo občestva v stadij svojega propada.« /MEW 23-93/ Nadrejeno vlogo ima torej druga in drugačna eksistenca ljudi. Nadrejeno vlogo imajo drugi in drugačni odnosi, kot pa so blagovni odnosi.

Zato produkcijski načini, ki niso kapitalistični produkcijski način, v pravem pomenu niso blagovni produkcijski načini: v nekaterih drugih produkcijskih načinih predstavljajo blagovni odnosi bolj ali manj pomemben element, nikakor pa ne odločilnega elementa, elementa, ki bi jih karakteriziral kot take. Razen v kapitalističnem produkcijskem načinu zato tudi fetišizem v nobenih drugih produkcijskih načinih ne predstavlja obče in odločilne karakteristike. Ima potemtakem vselej, razen v blagovno-kapitalistični družbeni formaciji, podrejeno vlogo.

Nadrejeno vlogo imajo odnosi osebne odvisnosti, ki so direktno nasprotje postvarelih, tj. fetišističnih razmerij.

Spreminjati teorijo fetišizma v občo teorijo vseh produkcijskih načinov, kar dela Balibar, pomeni torej projecirati strukturo kapitalističnega produkcijskega načina na vse druge produkcijske načine. Pomeni torej ovekovečevati fetišizem. Kar po drugi plati vodi Balibarja seveda v neizbežna protislovja, ki so zanj toliko bolj nerazrešljiva, kolikor manj se jih zaveda.

Med drugim mora razmerje med osebo in stvarjo, ki je v osnovi Marxove kritične teorije fetišizma, kolikor gre pri fetišizmu za postvarelost oseb in pooseblјenje stvari, pretvoriti v pravno razmerje; kakor smo že videli, mu je pravna instanca tudi sicer najbližje. Po Balibarju »celotna ekonomska struktura kapitalističnega produkcijskega načina — od neposrednega produkcijskega procesa do cirkulacije in distribucije družbenega produkta — predpostavlja *pravni sistem*« /LC II-119/, katerega temeljna elementa naj bi bila lastninsko pravo in pogodbeno pravo. Vsak element ekonomske strukture ima znotraj pravnega sistem svoj poseben položaj, kar velja tudi za elemente neposrednega produkcijskega procesa. Značilnost tega pravnega sistema je njegova univerzalnost in abstraktnost. »To pomeni, da ta pravni sistem deli vse konkretno bivajoče, ki v njem privzema kake funkcije, na dve kategoriji, med katerima s pravnega vidika ni možna nobena nadaljnja diferenciacija: na *človeške osebe* in na *stvari*.« /LC II-119/ Lastninski odnos obstaja torej s tega vidika izključno med ljudmi in stvarmi oz. med tem, kar velja za osebo in tem, kar velja za stvar. Kakor za pravo ne obstaja nikakršna razlika med ljudmi, saj so vsi ljudje lastniki ali morejo to postati, tako tudi med stvarmi ni nobene razlike, saj so vse stvari lastnina ali morejo postati lastnina. Ta indiferentnost pravnega sistema je po Balibarju istovetna z univerzalnostjo, ta pa je »v strogem pomenu besede *refleks* neke druge univerzalnosti, ki spada k ekonomski strukturi, tj. k *univerzalnosti blagovne menjave*«. /LC II-120/ Balibar na ustrezen način povzema Marxa, ko navaja, da je ta univerzalnost faktično dosežena šele v kapitalističnem produkcijskem načinu, na osnovi katerega se celokupnost elementov ekonomske strukture deli na blago in na menjalce; ob čemer spada med blago tudi delovna sila, med menjalce pa se uvrščajo, ko prodajajo svojo delovno silo, tudi neposredni proizvajalci.

Vendar si Balibar skuša zaradi tega, ker vpelje nemogočo kategorijo »materialnega produkcijskega načina«, ker šteje med produkcijski način torej tudi materialno produkcijo, razrešiti problem, ki si ga je sam omislil. »Obči problem odnosa med kapitalističnim produkcijskim načinom in pravnim sistemom, ki je nujen za njegovo funkcioniranje, je historično in teoretično odvisen od drugega problema: od problema odnosa med *ekonomsko* strukturo neposrednega produkcijskega procesa in *ekonomsko* strukturo blagovne cirkulacije. Nujna prisotnost ‚blagovnih kategorij' v analizi produkcijskega procesa pojasnjuje tudi nujno prisotnost korespondentnih pravnih kategorij.« /LC II-120/ Problem razreši Balibar takole: »Z vidika prava (prava v okviru *kapitalističnega* produkcijskega načina) sta lastninski odnos (kot odnos med ‚osebo' in ‚stvarjo') ter pogodbeni odnos (kot odnos med ‚osebami'), četudi temeljita na istem kategorialnem sistemu, dve različni formi; z vidika ekonomske strukture to ne velja: tu predstavljata lastnina produkcijskih sredstev in produktivno mezdno delo *eno samo relacijo, en sam*

produkcijski odnos . . .« /LC II-122/ To družbeno produkcijsko razmerje ni pravnega značaja, zato ne velja za individue kot take, marveč le za družbena razreda in njune reprezentante. Vendar razred ne more biti subjekt lastnine in ne more kot tak vzpostavljati pogodbenih razmerij. Zato Balibar zaključi, da v tem primeru nimamo opravka z medsebojnim priznavanjem subjektov, marveč z »mehanizmom konstantnega porazdeljevanja produkcijskih sredstev, torej celotnega kapitala in zato celokupnega družbenega produkta.« /LC II-123/ Tudi razreda nista subjekta, marveč le nosilca tega mehanizma.

Ker je večina tega, kar povzema Balibar, res, je težko zabeležiti mesta, kjer mu spodrsne; lažje pa razberemo njegove povsem slepe poti. Ti sta v osnovi dve:

1/ razmerje med osebo in stvarjo nikakor ni zgolj pravno razmerje in

2/ neposredni produkcijski proces v materialnem obsegu nima nikakršne ekonomske strukture, kakor po drugi plati ekonomsko strukturo blagovno-menjalnih razmerij nikakor ni mogoče reducirati na blagovno cirkulacijo.

Oglejmo si ti dve točki natančneje:

1/ Balibar zapada v način mišljenja, ki sicer ni nič redkega v območju teorije, pa tudi v območju filozofije ne. Da namreč besede jemlje kot stvari. Da misli, da besede že same na sebi kaj pomenijo. Da so že same na sebi grde ali pa nekaj vsega spoštovanja vrednega. Toda znotraj neke filozofije ali teorije, če je to res teorija, pomeni neka beseda nekaj le v sklopu vseh drugih besed. Ima po bistvu definitorično vsebino. To velja tudi za besedi »oseba« in »stvar«. Ti nista že sami na sebi pravni besedi; nista že kar pravna termina. In če gre v kakem pravnem sistemu v odnosu med osebo in stvarjo le za ta enostaven odnos, že v Heglovi pravni filozofiji nastopa oseba kot nosilka dveh relacij: odnosa do stvari in razmerja med ljudmi kot soosebami. Odnos do stvari temelji na razmerju med osebami. Za Marxa pa relacija med osebo in stvarjo sploh ni več predvsem pravna relacija, marveč družbeno-produkcijsko razmerje. Kritična teorija fetišizma, ki razkriva ozadje postvarelosti oseb in pooseblјenja stvari, zato ni nikakršna kritika prava, marveč kritika politične ekonomije.

2/ Blagovno-menjalni odnosi predstavljajo najpoprej specifično historično formo družbene delitve dela in zato jih nikakor ni mogoče reducirati na golo cirkulacijo blaga. Kakor zakon menjave ni mogoče reducirati na zakon ponudbe in povpraševanja. Zakon menjave je po svojem bistvu zakon vrednosti, zakon družbeno nujnega delovnega časa. V tem smislu menjava kot celokupnost menjalnih vrednosti (kot celokupnost blagovnih odnosov) ni nič drugega kot ekonomska struktura: temeljni in zato izhodiščni element te strukture je menjalna vrednost kot menjalni odnos, tj. odnos dveh blag. Odnos, ne pa kaka stvar, kot je npr. uporabna vrednota. Zato »družba producentov, katerih obče družbeno produkcijsko razmerje obstaja v tem, da so do svojih produktov v razmerju kot do blag, torej kot do vrednosti« /MEW 23-93/, tj. družba kapitalističnega produkcijskega načina, v svoji ekonomski strukturi ni nič drugega kot strukturalna sovisnost obče-blagovno-menjalnih, tj. kapitalskih razmerij. Specifika kapitalske menjave je seveda v tem, da zdaj postane blago in s tem element menjalne vrednosti oz. menjalnega razmerja tudi človekova delovna sila; ne le čevlji in suknjič, marveč čevlji in delovna sila sta si zdaj korelata menjalne vrednosti, predstavljata torej

menjalni vrednoti. In šele v tem trenutku postane menjalni odnos v dobesednem pomenu družbeno-produkcijsko razmerje. Pravi problem je torej v tem, da v predkapitalskih produkcijskih načinih, v kateri igra podrejeno vlogo, menjava še ne predstavlja občega /univerzalnega/ produkcijskga razmerja. Da v pravem pomenu sploh še ni v vlogi družbeno-produkcijskega razmerja, saj ne igra glavne vloge v družbeni delitvi dela, tj. v danem produkcijskem načinu. Da je specifično historična forma družbene delitve dela npr. politika, ne pa menjava. Da je torej politika istovetna z ekonomsko strukturo kot strukturo družbene delitve dela, medtem ko so vse druge forme družbene delitve dela, vključno z menjavo, v podrejenem položaju, namreč glede na politiko. Drugače rečeno: menjave ni mogoče ukiniti, v kolikor ta, kot v kapitalizmu, igra glavno vlogo, ne da bi v položaj glavne vloge postavili nekaj drugega. Če odpravimo moč postvarelih razmerij nad ljudmi, moramo to moč dati spet določenim ljudem, da jo izvajajo nad drugimi ljudmi ali pa moramo vzpostaviti nek povsem drugačen produkcijski način, kakršen je pač asociirani produkcijski način.

Iz vsega tega sledi, da družbena sfera, ki v določenem produkcijskem načinu zavzema položaj občega produkcijskega razmerja, ki torej igra glavno vlogo v družbeni delitvi dela ter v tem smislu predstavlja ekonomsko strukturo dane družbene formacije, da ta družbena sfera (najsibo sfera politike, katolicizma ali menjave) v vsaki zgodovinski epohi pomeni nekaj drugega. Nima neke konstantne nadzgodovinske vsebine. Politika, ki je v vlogi občega produkcijskega razmerja oz. v vlogi ekonomske strukture (tj. v vlogi družbene delitve dela), ni v relaciji do še nekakšne druge ekonomske strukture, ali substrukture ali hiperstrukture ali kakor naj bi že to imenovali. Kajti tam, kjer igra vlogo ekonomske strukture oz. glavno vlogo dane družbene formacije npr. politika, kaka druga ekonomska struktura ne eksistira; zato politika v tem primeru ne more biti obenem še element družbene suprastrukture. V vlogi elementa suprastrukture je v tem primeru menjava kot podrejeni element; ta je tam, kjer igra glavno vlogo politika, bolj ali manj odvisna ravno od politike: od politične oblasti je odvisno, če bo menjava sploh dopuščena ali ne.

Potemtakem le z vidika kapitalističnega produkcijskega načina, kjer je politika faktično element suprastrukture, lahko govorimo, kako je ta element v poziciji elementa suprastrukture /nadgradnje/. V drugih produkcijskih načinih ima politika drugo vlogo, ki pa jo je treba šele izpostaviti, namreč prek analize. Isto velja za druge družbene sfere. Kakor tudi za sam kriterij razpodeljenosti teh sfer. Razen razločka med

1/ delovnim procesom oz. neposredno materialno produkcijo ter

2/ družbeno delitvijo dela oz. načinom družbenega produciranja, ki se v različnih zgodovinskih epohah formira kot specifičen produkcijski način, ni nobenega vnaprejšnjega določila. Ni mogoče izoblikovati nobene apriorne sheme.

Zato tudi Balibarjeva apriorna shema, po kateri obstaja v vsaki zgodovinski epohi poleg ekonomske strukture še determinirajoča instanca, z izjemo kapitalističnega produkcijskega načina, kjer naj bi se pokrivali obe funkciji, ne more veljati. Zakaj ne gre za dve instanci in zato tudi za morebitno pokrivanje ne. Družbena sfera, v kateri se odvija družbena delitev dela, igra glavno vlogo oz. je

določujoča ravno zato, ker reprezentira dano ekonomsko strukturo. Tvori potemtakem obče produkcijsko razmerje in s tem obstoječi produkcijski način.

Ko Balibar razlaga, da je ekonomija toliko določujoča, kolikor določa tisto instanco družbene strukture, ki ji pripada določujoča pozicija, meša teoretsko in empirično raven: bistvo in bivanje. Ker ekonomska struktura v občem (v svojem bistvu, kot taka) ne eksistira, marveč eksistirajo le njene »pojavne« oz. eksistenčne forme, je pač določujoča le »posredno«, v svojih specifičnih historičnih formah. Tako so politika, katolicizem, menjava itd. zgodovinski eksistenčni načini ekonomske strukture kot take in torej tvorijo določen produkcijski način, tj. določen način družbene delitve dela. Vendar kot taki načini (oblike) na empirično-eksistenčni ravni niso nekaj različnega od svojega bistva, se pravi: od produkcijskega načina kot takega oz. od ekonomske strukture kot take oz. od družbene delitve kot take. Med seboj niso v kakšnem vzporednem ali zaporednem razmerju; ker v odnosu bistva in bivanja sploh ne gre za kakšno prostorsko-časovno razmerje. Zato je v okviru tega razmerja tudi o kakšni kavzalnosti ali determiniranosti nesmiselno govoriti. Ekonomska struktura nasploh ne determinira svojih eksistenčnih oblik, saj ni nič drugega kot abstrakcija, kot abstraktum, do katerega se je prišlo ravno na osnovi abstrahiranja od konkretnih ekonomskih struktur. Če ekonomsko strukturo kot tako, torej kot bistvo, razlagamo v smislu vzroka, potem je to tipično metafizična razlaga. Smo čisti heglovci.

Balibar bistvo projicira na empirično raven in ga tako pretvarja v determinanto zadnje instance. To je vsa skrivnost naddoločenosti. Kajti na drugi stopnji — ali na prvi, odvisno pač od tega, ali gledamo s strani bivanja ali s strani bistva — je bistvo določeno z oblikami bivanja. Je naddoločeno z oblikami bivanja v tem, ko jih v zadnji instanci samo določa. Toda ta razrešitev in z njo povezana razlaga je možna le na osnovi fikcije, da se bistvo in oblike bivanja medsebojno določajo in to na vzročen način.

Moč te fikcije izstopi pri Balibarju v ospredje zlasti pri njegovi razlagi odnosa med produkcijskim načinom in produkcijskimi razmerji. Marx daje različne izjave o tem razmerju. Tako nahajamo pri njem tudi na videz povsem diametralni razlagi, kar pa Balibar ne opazi ali pa namenoma spregleda:

a/ »kapitalistični produkcijski način in njemu ustrezajoča produkcijska razmerja« /MEW 23-12/,

b/ »to produkcijsko razmerje in njemu ustrezajoči produkcijski način.« /MEW 25-801/

Če ti dve izjavi beremo kavzalno deterministično, potem lahko razberemo zgolj logično protislovje. V prvi izjavi je govor o tem, da produkcijska razmerja *ustrezajo* produkcijskemu načinu, v drugi izjavi pa ravno narobe, da produkcijski način *ustreza* določenemu produkcijskemu razmerju. Če razložimo ti dve izjavi oz. v njih obstoječi glagol *ustrezati* na kavzalno determinističen način, potem naj bi Marx enkrat trdil, da produkcijski način determinira produkcijska razmerja, drugič pa nekaj ravno obratnega, da namreč produkcijsko razmerje determinira produkcijski način. Toda *ustrezanje* v teh Marxovih izjavah ne pomeni *determiniranja,* temveč *ujemanje;* pomeni to, kar nemški izraz »entsprechen« pomeni dobesedno.

Gre enostavno za to, da produkcijski način ni nič drugega kot celokupnost produkcijskih razmerij. Tisto, s čimer določa zgodovinsko navzoč produkcijski način družbo v celoti, ni nič drugega kot obče produkcijsko razmerje v njem: to razmerje igra glavno vlogo v vsakokratni določeni družbeni formaciji.

Tega Balibar ni uvidel in ne more uvideti, ker sprejema napačno razlago produkcijskega načina. Meni, da so produkcijska razmerja le del produkcijskega načina, saj vanj šteje tudi proizvajalne sile oz. proizvajalna sredstva. Ker iz Marxovih tekstov torej ni bil zmožen razbrati, da delovni proces sam ne spada v produkcijski način, ki sovpada z družbeno delitvijo dela, se mu vse spoji v vseobči medsebojni spetosti. Tako se znajde pred zmedo, ki jo potem imenuje strukturalna kompleksnost. Lahko pa bi ji rekel tudi kaos; kajti s tako razumljeno strukturalno kavzalnostjo strukturalne kompleksnosti Balibar faktično na teoretski ravni ne more ničesar razložiti. Ker ne more ničesar urediti. Njegova zasluga in zasluga marksističnih »strukturalistov« zato ni v tem, da bi zgradili kakšno svojo teorijo, marveč v tem, da so zamajali obstoječe sheme, zakrneli red diamata. Toda ravno zato se tudi niso mogli iz območja diamata premakniti in se mu izmakniti.

4. *BALIBARJEVI ELEMENTI AVTOKRITIKE*

Diamatska dediščina se pri Balibarju in pri šoli, h kateri pripada, pozna zlasti *v odnosu* do fetišizma, ki se sicer nenehno spreminja, toda na relaciji dveh skrajnosti. Zdaj skuša Balibar fetišizem popolnoma zavreči zdaj dokončno ovekovečiti. Le njegova izključna navezava na blagovne odnose, kakršno je izpostavil Marx, mu ne gre v račun. Ker fetišizem spet jemlje nasploh, kot občo kategorijo. Medtem ko Marx obravnava blagovni fetišizem, tj. »fetišistični značaj blaga«, ki ga točno definira. Torej nimamo opravka z nikakršno splošno in poljubno besedo.

K avtokritiki se zateče Balibar približno v istem času kot Althusser. Leta 1973 objavi v reviji La Pensée (štev. 170) članek *O historični dialektiki* (Sur la dialectique historique), v katerem obračunava — ne po naključju, kakor smo videli — v glavnem s svojo poprejšnjo eksplikacijo teorije fetišizma. V podnaslovu Balibar izrecno poudari, da gre ravno za obračun s pozicijo, na kateri je bil za časa *Brati Kapital:* »Nekatere kritične pripombe glede na brati Kapital«. Te pripombe se sicer nanašajo na tri sklope: na problem določila v zadnji instanci, na natančen pojem produkcijskega načina ter na teorijo fetišizma. Avtokritika naj bi prispevala k »znanstveni strogosti občih pojmov« in k uspešnemu zoperstavljanju »vsakršni formalistični deviaciji«. Oboje pa naj bi onemogočalo substituiranje učinkovite konkretne analize z golim razvijanjem občih pojmov.

Kot izvor svojih blodenj glede teorije fetišizma navede Balibar razliko med Marxom in Leninom. Lenin se namreč v »nedokončanem eseju«, kakor imenuje Balibar Leninov tekst *K vprašanju o dialektiki,* sklicuje na dialektiko blaga, kakor jo je razložil Marx na začetku Kapitala; vendar se teorije fetišizma sam ne dotakne. Ker bi ga to spravilo v dilemo glede potez *dialektike blaga,* ki je ne jemlje zgolj v tej določenosti, marveč kot model vsake dialektike. Začetek nasprotne tendence nahaja Balibar pri Lukàcsu, ki vztraja pri fetišizmu in pri postvarelosti človeških odnosov, da bi problem dialektike in protislovij lahko obrav-

naval s historičnega vidika ter ga povezal s filozofskim problemom zavesti, s problemom njenih avtentičnih oz. sprevrnjenih oblik.

Marx sam v podpoglavju o fetišizmu v prvem poglavju *Kapitala* po Balibarju »skicira komparativno tabelo manifestacije družbenih razmerij v različnih realnih ali samo možnih produkcijskih načinih.« /str. 29/ Kriterij te komparacije je po Balibarju, ali v določenem produkcijskem načinu obstajajo ali ne obstajajo blagovni odnosi, ali produkti dela dobijo ali ne dobijo blagovno formo. V tej komparaciji, ki pa po takšnem kriteriju — je treba pripomniti — pač ne more biti nič drugega kot komparacija *zgolj in samo* dveh vrst produkcijskih načinov, nahaja Balibar »tipologijo«, ki omogoča prodreti prav do »strukturalnih karakteristik« kapitalističnega načina produkcije.

Blagovni fetišizem, ki vlada v kapitalističnem produkcijskem načinu, je za Balibarja oblika oz. učinek ideološke mistifikacije, ki je kot taka navzoča v vseh družbenih produkcijskih načinih. Veže ga na blagovno cirkulacijo, kajti po njegovem proučuje prvi odsek *Kapitala,* ki nosi naslov *Blago in denar,* ravno cirkulacijo blaga v njeni najobčejši obliki. To pa zato, ker je blagovni produkcijski način v osnovi pojma o kapitalu, saj se kapitalistični produkcijski način izpostavlja kot produkcijski način blaga zaradi menjave in ne zaradi neposredne uporabe. Zato sta blago tudi osnovna faktorja vsake produkcije, tj. delovna sila in produkcijsko sredstvo. Tako po Balibarju Marx v prvem poglavju *Kapitala* razvije tri točke, ki izhajajo iz analize blaga oz. blagovne forme. Najpoprej je to dvojni neposredni vidik blaga: uporabni predmet in vrednost, tj. velikost vrednosti. Da bi razložil to dvojnost, vpelje Marx tudi dvojni karakter »družbenega dela«: konkretno in abstraktno delo, ki naj bi pomenila delitev dela med raznimi kvalitativno različnimi vejami in kvantitativno ekvivalenco različnih del kot trošenja človeške delovne sile v določenih družbenih odnosih. Nazadnje pa Marx po Balibarju na tako postavljeni osnovi razloži razvoj forme vrednosti, tj. družbeno formo, v kateri se kaže *ekvivalentnost* v raznovrstnem blagu materializiranega dela kot *lastnost* samega blaga. Razvoj forme vrednosti teče od enostavne do obče forme vrednosti, v kateri se neko specifično blago pojavi kot obči ekvivalent vseh drugih.

Ta Balibarjev povzetek ni le zelo površen, kar bi lahko pripisali njegovi zgoščenosti, ampak na nekaterih točkah povsem napačen. Ker nam gre predvsem za odnos med produkcijskim načinom kot formo družbene delitve dela in fetišizmom kot karakteristiko blagovnih produkcijskih načinov, se zaustavimo le na eni izmed teh točk: ob razliki med konkretnim delom in abstraktnim delom (mimogrede: kategorija »abstraktnega dela« se v *Kapitalu* sploh ne pojavlja več, nadomeščena je s kategorijo »abstraktno človeško delo«, pri čemer »abstraktno« ne pomeni pridevnika, temveč prislovno določilo). Balibar tako konkretno kot abstraktno delo uvršča v družbeno delo. Ob tem naj bi bila tako konkretno kot abstraktno delo rezultat določene delitve dela. Konkretno delo naj bi bilo rezultat delitve dela med raznimi kvalitativno različnimi vejami. Česa? Ali morda: rezultat delitve dela na različne veje tega dela? Katerega?

Balibar očitno meša razlike med konkretno koristnimi deli z razlikami med raznimi vejami družbene produkcije. Razen tega različna konkretna koristna dela lahko pripadajo istemu človeku, kakor smo videli ob Marxovih opisih Robinzo-

novega življenja. Konkretno delo kot tako (tj. po svoji definiciji) nikakor ni družbeno, temveč individualno ali osebno delo. Da bi postalo družbeno delo oz. da bi bilo priznano kot družbeno delo, je nujno potreben dodaten in odločilen element, tj. družbena produkcijska razmerja. Seveda se potem na določeni ravni analize kaže konkretno delo (natančneje: celokupnost konkretnih del) kot nekaj, kar je pogojeno po družbenih razmerjih. Toda konkretno ali koristno delo najpoprej ne predstavlja drugega kot konkretni delovni proces individua, torej odnos človeka do narave, ne pa medčloveški ali znotrajdružbeni odnos. Kot delo za druge, kot delo, ki proizvaja družbene uporabne vrednote, se določeno konkretno koristno delo potem vključi v družbeno delitev dela ter postane element /člen/ družbenega celokupnega dela.

Ni pa nikakega dela nasploh, ki bi se potem delilo na posamezna konkretna dela; tu se spet kaže Balibarjevo mešanje bistva in izvora. Ne uvidi, da je povsem nekaj drugega, če rečemo, da se delo (nasploh, kot tako, v svojem bistvu) deli na konkretna dela ali če rečemo, da se družbeno celokupno delo deli na posamezna družbeno koristna konkretna dela; kajti v tem zadnjem primeru tisto, kar se deli, pravzaprav ni delo, temveč *celokupno* delo, torej neka celota. Delo kot tako pa ni nikakršna celota. In pri *delitvi* celote »družbenega« dela izvor /vzrok/ postopka spet ni delo, marveč delitev. Vsi ti razločki za Balibarja sploh ne obstajajo.

Če bi bilo abstraktno delo le »kvantitativna *ekvivalenca* različnih del«, potem bi bila kategorija abstraktnega dela nadzgodovinska kategorija, in bi abstraktno delo bilo na določen način navzoče v vseh družbenih epohah in v vseh družbenih formacijah. Vsako delo je trošenje človeške delovne sile in če abstraktno delo izenačimo s trošenjem človeške delovne sile, potem je vsako delo zmeraj že tudi abstraktno delo. To pa je v Marxovem kontekstu očitno absurdna konsekvenca. Če pa je abstraktno delo trošenje človeške delovne sile v določenih *družbenih razmerjih,* potem so odločilna ta *družbena razmerja,* ne pa trošenje delovne sile kot take. Tedaj je abstraktno delo specifična forma družbenega dela, natančneje: družbene delitve dela. V tem primeru pa, vzvratno gledano, konkretno delo ne more biti več vidik ali značaj družbenega dela. Balibar pa govori o obeh (in o konkretnem delu in o abstraktnem delu) kot o vidikih družbenega dela; ob tem sploh ne definira, kaj *družbeno delo* je.

Marx govori o »dvojnem značaju dela«, ne pa o dvojnem značaju družbenega dela. In kakšen je odnos med družbenim delom in družbeno produkcijo? Zdi se, da je to dvoje za Balibarja nekaj enega in istega. Za Marxa pa ima *družbeno nujno delo* — in samo v tej določenosti je pri Marxu mogoče govoriti o družbenem delu — neposredno zvezo le z individualnim delom; torej je le v posredni zvezi z družbeno produkcijo.

Take vrste nepreciznosti se pri Balibarju kopičijo druga za drugo; npr. njegovo reprezentiranje forme vrednosti: »Toda analiza te oblike je pokazala, da je menjalna vrednost (posebno *cena*) *razvijanje* oblike vrednosti od njene *vsebine* naprej (družbeno potrebnega dela).« To je čisto navaden čvek. Analiza forme vrednosti ni nikakršna geneza (razvoj) forme vrednosti. Analiza forme vrednosti, tj. menjalne vrednosti oz. menjalnega razmerja vodi do vrednostne enačbe in do tistega »tretjega« ali »skupnega« ali »enakega« v vrednostni enačbi izenačevanih uporabnih vrednot: do substance vrednosti, do »vsebine« vrednosti, do

abstraktno človeškega dela. Družbeno potrebno (nujno) delo, o katerem govori Balibar, pa se ne nanaša na *substanco,* marveč na *velikost* vrednosti. In razvoj (geneza) forme vrednosti ni razvoj substance (vsebine) vrednosti, marveč nič drugega kot razvoj le in edino forme vrednosti: od enostavne do denarne. Nobene neposredne zveze med substanco vrednosti in denarno formo vrednosti ni. Substanca vrednosti je s teoretskega vidika rezultat *analize* forme vrednosti, denarna forma vrednosti pa rezultat *geneze* forme vrednosti. Ravno tako menjalna vrednost ni *razvijanje* forme vrednosti, temveč *je* forma vrednosti in zato je razvijanje forme vrednosti *isto* kot razvijanje menjalne vrednosti, tj. menjalnega razmerja.

Balibar misli, da šele razvoj forme vrednosti privede do fetišizma: »Tisto, kar povzroča skrivnost, je to, da pripelje razvijanje oblike vrednosti do nekega *sprevračanja:* ekvivalenca med človeškimi deli, potrošenimi v raznih oblikah, se pojavlja kot ekvivalenca njihovih produktov samih.« /citirano po prevodu v Problemih, štev. 173—175, str. 145/ Po Marxu tiči skrivnost blagovnega fetišizma seveda že v enostavni formi vrednosti — zlasti v ekvivalentni formi kot enem izmed obeh polov vrednostnega izraza — in zato je razvoj forme vrednosti tudi razvoj fetišizma, nikakor pa ne nastajanje fetišizma, tako da bi se fetišizem pojavil šele nekje na poti ali na kraju razvoja. Ne pripelje šele razvoj forme vrednosti do nekega sprevračanja: sprevračanje sledi iz forme vrednosti kot take. Sprevrnitev je v sami formi vrednosti.

Že sam Balibarjev povzetek Marxovih izvajanj je torej napačen. Kakšna naj bo tedaj Balibarjeva »kritika« Marxa, njegove teorije blagovnega fetišizma?

Čeprav je že Godelier pokazal, da fetišizma ni mogoče zvesti na raven zavesti, Balibar fetišizem v osnovi izenačuje s transponirano zavestjo ekonomistov. Po njegovem politična ekonomija skuša analizirati vrednost, pri čemer odkrije njeno določenost po družbeno potrebnem delovnem času, a to njeno odkritje nikakor ne razprši *objektivne iluzije,* v katero so ujeti proizvajalci-menjalci, marveč jo celo utrjuje. V *očeh* producentov, ki se zanimajo izključno za velikost vrednosti, je ta obdarjena z nekim nepredvidljivim naravnim gibanjem. In ekonomisti, ki reflektirajo obče razvito blagovno produkcijo ter formirajo teorijo cene, nahajajo v naključju menjav reguliranje trošenja družbenega dela. Delajo torej iz zakona vrednosti naravni zakon. Ekonomija se tako pojavlja kot praktično ideološki sistem blagovnih kategorij in njihovega razvoja: je hkrati nujna in iluzorna *predstava* realnih družbenih razmerij in kot taka predmet Marxove kritike. »V osnovi vzeto se samo spričo te *predstave,* ki jo ekonomisti abstraktno opredeljujejo, ki pa jo lastniki-menjalci blaga že neogibno *praktično* sprejemajo, ‚ekonomski' odnosi pojavljajo kot taki, v navidezni naravni samostojnosti. Predstava je implicirana v sami obliki *kazanja* družbenih odnosov. Prav to pa producentom-menjalcem dovoljuje, da *se prepoznajo* v podobi, ki jim jo ponujajo ekonomisti.« /prav tam, str. 146/ Balibar ne razume, da kazanje (videz), ki tu nastopa, ni nič navideznega: zakon vrednosti ne deluje samo navidez, temveč zares kot naravni zakon, se pravi, kot zakon prostega pada. Kljub temu, da to ni. Ne gre torej le za razloček med bistvom in videzom, temveč za razloček med bistvom, videzom in navideznostjo. To, kar je videz, je tudi zares: faktično je; ne glede na to, da gre sicer za sprevrnjena razmerja. Družbena razmerja se kažejo, kakršna so zares: namreč na ravni faktične družbe.

V tem smislu so potem, kar Balibar pravilno ugotavlja, ekonomistične predstave bistvene za dejansko ekonomiko samo, za njeno realno funkcioniranje: ekonomska znanost je element oz. faktor ekonomskega sistema.

Kar hoče Balibar navsezadnje izvesti, je to, da teorija fetišizma na začetku *Kapitala* še ni in ne more biti izpostavljena na zadosten način. Marx na začetku seveda še ne more razviti definicije *kapitala,* tega specifičnega produkcijskega načina, ki se kaže »na površini« kot produkcija blaga, kot izključno blagovna produkcija. Balibar zato meni, da se bo problem fetišizma razjasnil šele na ravni različnih vidikov *reprodukcije* kapitalističnega produkcijskega načina, kjer se blagovna oblika realizira prek cirkulacije produktov dela ter delovanja različnih pravnih in ideoloških »superstruktur«, ki so implicitne v sami obliki procesa menjave. Kazanje družbenih odnosov v obliki stvari je po Balibarju dejansko strogo sorazmerno kazanju samih menjalcev kot pravnih oseb; ta antitetični par »oseb« in »stvari« pa je po njem sâmo jedro buržoaznega prava in ideologije.

Na osnovi takega razumetja predvidi Balibar naslednje: »Videli bomo, da je vsa ta pasaža zaznamovana z značajem neke *imaginarne variacije,* ki se opira na samo obliko *kategorij buržoazne politične ekonomije:* še posebej, ko razvija pare nasprotnih pojmov, kot so odvisnost in svoboda, spontana menjava in dogovorjeni plan, osebe in stvari, naravno in družbeno. Tak je primer s predstavo človeškega dela kot ustvarjalnega dejanja nekega subjekta, ki se uteleša v svojih produktih (predstava, ki jo bo sicer Marx popolnoma zavrnil): od Robinzona pa do ‚združenja svobodnih ljudi' komunistične družbe velja, da če je moj produkt zame (naš produkt za nas) prozoren in enostaven, nemistificiran, je to zato, ker *v tistem, kar delam,* ne najdem drugega kot samega sebe. Predvsem pa je tak primer način, kako se tu uporablja pojem *mere:* vsa ta variacija dejansko *predpostavlja* (daleč od tega, da bi razložili njeno konstitucijo) predstavo *abstraktnega dela* kot očitne naravne eksistence ‚dela nasploh', čigar različne veje delitve dela realizirajo samo posebne oblike: natančno to, kar nekaj vrstic naprej v zvezi s Franklinom in Ricardom sam Marx še enkrat označi kot neposredno ideološko *mejo* politične ekonomije.« /prav tam, str. 147/ Na osnovi take predstavitve Balibar ponovi svojo oceno zgodovine marksizma, ki da je potekala po dveh kanalih: po kanalu idealistično-antropološke smeri (v veliko škodo delavskega razreda in revolucionarnega gibanja) ter po kanalu razvijanja dialektičnega materializma (Lenin) in zavračanja teorije fetišizma.

Tekst podpoglavja o blagovnem fetišizmu in njegovi skrivnosti, zlasti pa »robinzonada«, ki naj bi jo bilo treba jemati zgolj *cum grano salis,* je za Balibarja potemtakem le imaginarna variacija oz. varianta buržoazne antropologije, tj. novoveške subjektivitetne filozofije /metafizike/, na katero se vežejo tudi kategorije politične ekonomije, prava itd. Gre predvsem za predstvo ustvarjalnega akta subjekta, za predstavo dela kot ustvarjanja, po kateri subjekt v produktu nahaja in prepoznava le samega sebe. Balibar sicer ve, da Marx takšno predstavo zavrača, da je zanj vsak produkt sinteza dveh elementov: narave in dela, materije in subjekta, toda na tem mestu mu podtika ravno takšno in to predstavo: podtika mu torej, če pritegnemo sklicevanje na koncu odstavka, totalno inkoherenco. Ne glede na to, da dejansko eksistira problem odnosa med principielno svobodo človeka in njegovo faktično nesvobodo, da pri Marxu dejansko eksistira problem

odnosa med človekom kot ontološkim subjektom in človekom kot ontičnim objektom, Balibar na tem mestu popolnoma zaide. Ker ni sprevidel, da produkcija ni isto kot družbena produkcija oz. produkcija družbe, da tisto, *kar* delam ni istovetno s tem, *kako* delam. Človek kot nosilec delovnega procesa glede na vnaprejšnjo ideelno predstavo produkta zmeraj že ve, *kaj* dela; toda to še ne pomeni, da ve, *kako* dela znotraj družbe. Da ima pregled nad delovnim procesom, to ni istovetno s tem, da ima pregled nad družbeno delitvijo dela, nad družbeno-produkcijskimi razmerji. In v »robinzoniadi« ter v tekstu, ki se veže nanjo, gre Marxu za to zadnje, za razvidnost delitve dela, ne pa za razvidnost delovnega procesa. Najsibo za razvidnost individuelne /Robinzon/ delitve dela najsibo za razvidnost družbene /komunizem/ delitve dela. Robinzonova delitev dela nikakor ne velja le *cum grano salis* kot model delitve dela v okviru združenja svobodnih ljudi: za Marxa neposredno planiranje in neposredna kontrola družbene produkcija ni nikakršna fikcija in nikakršna metafora. O tem je zdaj z Marxom možno razpravljati ali polemizirati. Toda ne na takšen način, da mu podtikaš nekaj, česar sploh ne trdi. Da mu nastavljaš nejasnost tam, kjer si sam nisi na jasnem. Kot si ni Balibar glede odnosa med delom nasploh in abstraktnim delom.

Balibar se v nadaljevanju spet vrača prav na začetek *Kapitala:* poudarja, da v »ogromni zbirki blaga«, kot pojavni obliki kapitalističnega bogastva, blago ne nastopa v singularju, marveč v pluralu, s čimer hoče povedati, da tu ne gre za idealistično kategorijo blaga nasploh oz. blaga na sebi, temveč za elementarno obliko bogastva. Vpraša se, pod katerimi pogoji imamo lahko blago za elementarno, za absolutno enostavno in občo obliko. Pod pogojem, odgovarja Balibar, da dejansko »*predpostavimo* dvojni proces, od katerega pa vendarle istočasno *abstrahiramo* /prav tam/«: blago je obča elementarna oblika bogastva samo na osnovi kapitalistične produkcije, zato je zdaj lahko govoriti o blagu kot takem, v ednini, kot se to dogaja na začetku *Kapitala.* »To je prvi pogoj, ki ga prvi oddelek predpostavlja in od katerega implicitno abstrahira. Toda na tej podlagi leži še drugi pogoj: celota družbenega *procesa* je tista, ki proizvaja ‚videz' kot tak. Kadar na način, ki je tudi sam kritičen in materialističen, beremo uvodno Marxovo ugotovitev (buržoazno bogastvo se *univerzalno prikazuje* kot blago, blago samo pa se *prikazuje* — ali se *predstavlja* — neposredno kot dejanska enotnost, kot dana enotnost uporabnega predmeta, ki odgovarja neki potrebi in določene menjalne vrednosti kot izraza vrednosti nasploh), ne moremo, da ne bi postavili vprašanja: kaj je ta videz? *Za koga* obstaja? Vemo, da je govor o videzu *za* ekonomske ‚subjekte' ali raje za individue (mezdne delavce kot tudi razne predstavnike kapitala in nosilce njegovih funkcij ali male individualne podjetnike itd.), ki so vsi enako konstituirani v neodvisne ‚subjekte' (‚menjalce', torej lastnike) kapitalistične družbe. Gre za videz, ki ne biva v preprostih individualnih predstavah, kjer se vsakodnevno materializira, temveč biva najprej v institucionaliziranih *družbenih oblikah prava,* ekonomske in pravne *ideologije,* ki se nalagajo vsakdanjim praksam menjave blag (in delovne sile kot posebne oblike blaga). Vemo, da ni menjave med ekvivalentnimi vrednostmi brez pogodbe med enakimi in zakonitimi lastniki; pa tudi pogodbe ne brez ‚soglasja volj', torej brez ideološke predstave osebe in njenega svobodnega razpolaganja s stvarmi. Kar je tu predpostavljeno, je torej pristojnost in učinkovitost elementov ideološke in pravne

superstrukture, ki so neposredno implicirani v procesu menjave in nasploh v procesu cirkulacije blag.« /prav tam, str. 148/ Marx od teh predpostavk po Balibarju abstrahira oz. upošteva le njihove posebne učinke, ki jih sproti uvaja v nadaljnji analizi blaga, od drugega poglavja o procesu menjave dalje, pri čemer naj bi ta proces še vedno ne bil upoštevan v celoti svojih realnih pogojev, saj so ti pogoji sami odvisni od družbene oblike produkcijskega procesa.

Kaj pravzaprav hoče reči Balibar? Da bi moral Marx analizirati vse naenkrat? Da *Kapitala* ne začne na pravi način? Da bi moral biti Marxov postopek drugačen? Da ne bi prehitro zaključevali in delali sklepov, ki si jih Balibar ne želi ali jih noče sam izpostaviti, si oglejmo najprej njegov interpretativni povzetek. Tudi v pravkar citiranem tekstu naletimo najprej na vrsto »citatoloških« površnosti, na vrsto napačnih navajanj. Dovolj je že znano, tako da si Balibar ne bi smel več privoščiti mešanja, kako v *Kapitalu* Marx ne govori o blagu kot enotnosti uporabne vrednosti in menjalne vrednosti, marveč da precizira dva faktorja blaga, ki se imenujeta uporabna vrednost in vrednost. Razen tega za Marxa ni »vrednosti nasploh«: sta vrednost in menjalna vrednost, pri čemer menjalna vrednost ni nikakršen izraz vrednosti nasploh, marveč izraz vrednosti določenega blaga. Balibarjeva teza o celoti družbenega procesa, ki da proizvaja »videz« kot tak, je že na bolj oddaljeni stopnji interpretacije, vendar zato v obzorju Marxa nič manj napačna. Balibar se vpraša: kaj je ta videz? Toda: namesto da bi odgovoril na vprašanje, ki si ga je sam postavil oz. poskušal najti odgovor v Marxovem tekstu, se izmika v drugo vprašanje: za koga obstaja? Zato smo se sami prisiljeni vrniti k vprašanju: kaj je videz blagovne oz. blagovno-kapitalistične družbene produkcije? Namreč videz kot nasprotje bistva. Balibar bi sicer utegnil reči, da ni bistva, da je le struktura celote /totalitete/, toda potem bi moral molčati tudi o videzu ter govoriti le o takšnih in drugačnih elementih strukture, o takšnih in drugačnih relacijah med njimi. Nikakor pa ne more pobrati le pol tradicionalno-filozofske terminologije in se ji torej le napol odreči.

Videz blagovno-produkcijskih razmerij je videz prav teh razmerij, torej ekonomske strukture kot baze družbe, ne pa družbene totalitete. Izza videza razmerij med stvarmi se po Marxu skriva razmerje med ljudmi.

Zato blago, kot stvar, nastopa v vlogi bogastva (sicer celokupnosti človekovih zmožnosti). Posamezno blago se pojavlja kot elementarna oblika bogastva. Skratka: bogastvo se ne kaže kot nekaj osebnega, temveč kot nekaj docela stvarnega, kot stvar. In menjalno razmerje kot družbeno razmerje, kot razmerje med ljudmi, se kaže v obliki razmerja med stvarmi, med dvema uporabnima vrednotama različnih vrst. Reči, da totaliteta družbenega procesa proizvaja »videz«, ob tem ne pomeni le to, da družbena totaliteta proizvaja ekonomsko strukturo (svojo lastno bazo), ampak na teoretski ravni sploh nič ne pomeni. Reči: to je to, je isto, kakor reči: vsi smo krivi za vse. To je res, toda ne na znanstveno-teoretski ravni, kjer hočemo nekaj razložiti na osnovi nečesa drugega. Če je vse povezano z vsem in če je pri tem vse enakovredno, tako da ni nobene razlike med pojavom in bistvom, potem je znanost — tudi po Marxu — odveč. Ne bi je bilo treba.

Totaliteta kajpada vse proizvaja v sebi; sicer ne bi bila totaliteta. Toda to *vse* pri totaliteti je notranje diferencirano in če gre za kaj, potem gre za te dife-

rence. Balibar jih s svojim postopkom briše. Če obstoje določeni elementi družbe, ki jih določeni produkcijski načini povežejo v določeno družbeno formacijo, so torej slednji po tem *povezovanju*, ne pa sami po sebi, baza ali nadgradnja. Zaradi tega odnos med bazo in nadgradnjo še ni odpravljen; ravno tako pa še ni odgovorjeno, *zakaj* je prišlo ravno do take, ne pa do drugačne povezave oz. sovisnosti elementov. Vsi elementi totalitete določajo drug drugega, toda vsi niso enako odločilni; ne zavzemajo vsi enakovrednih mest v strukturi. Sicer sploh ne bi šlo za strukturo kompleksnega značaja, marveč za nek povsem enakoličen mozaik.

Drugače rečeno: celota kot taka nič ne proizvaja, ker je pač že celota. Glede na celoto družbenega procesa je tudi »videz« le element te celote, le moment tega procesa. Torej je treba odkriti, kako je vkomponiran v totaliteto; tudi zaradi tega, da bi nekemu elementu sploh lahko rekli »videz«, kajti s takim poimenovanjem smo ga nekako že začeli razlagati. Kolikor Balibar trdi, da blago kot »videz« *najprej biva* v družbenih oblikah *prava*, ekonomski in pravni *ideologiji*, potem bi moral biti dosleden in si priznati, da je Marxov koncept družbene strukture, po katerem teoretsko najprej biva ekonomska struktura kot celokupnost produkcijskih razmerij, postavil na glavo. Če so elementi ideološke in pravne superstrukture predpostavka blaga, če so neposredno implicirani v menjalnem procesu, potem ta konsekvenca — če naj kaj pomeni in če ni gola fraza o vsesplošni povezanosti vsega z vsem — ruši ves Marxov sistem. Toda to ni bilo treba dokazati, pokazati na kak drug način, kot pa je to način golih trditev. Razen tega pa potem ne bi bilo več možno operirati z Marxovimi termini, z besedami, ki imajo točno določeno mesto v Marxovem teoretskem sistemu. Nemogoče je namreč istočasno trditi, da je pravo neposredno implicirano v menjavi (tj. v ekonomski strukturi), da je torej element baze, obenem pa ga obravnavati kot element superstrukture/nadstavbe. Ali je eno ali drugo, nikakor pa ne more biti oboje hkrati. Ni menjave brez prava, ni brezpravne menjave, rečeno splošno: ni strukture brez suprastrukture. Toda to ne pomeni, da je pravo neposredni element menjave. Da so elementi superstrukture že tudi neposredni/implicitni elementi strukture. Nekaj je nujni pogoj nečesa, nekaj je zadostni pogoj nečesa, nekaj drugega pa je spet to nekaj samo, katerega pogoji so nujni in zadostni pogoji. S tem, da našteješ, brez česa nekaj ne eksistira, še nisi povedal, kaj to nekaj je. Blago kot stvarni videz človekovega bogastva sovpada z blagovnimi odnosi kot postvarelim nenavideznim videzom družbeno-produkcijskih razmerij. Tej Marxovi misli lahko oporekamo, ne moremo pa oporekati le posameznim kategorijam, ki jih nahajamo v tej formulaciji. Kajti kategorije nekega teoretskega sistema, če to je sistem, niso nekaj poljubnega. Ravno tako pa tudi njihovo zaporedje ne. Zaporedje kategorij ni (znotraj linearnega pisanja) nič drugega kot pomembnostno izpostavljanje vzporedno koeksistirajočih elementov strukture: od najbolj temeljnega naprej. Torej je manj pomembne elemente treba najprej abstrahirati, jih postaviti začasno v oklepaj. Elementi superstrukture bojo torej zagotovo prišli na vrsto kasneje kot elementi baze, kar pa ne pomeni, da elementi baze lahko eksistirajo brez elementov superstrukture. V tem kontekstu se zato postavlja tudi vprašanje: *Za koga* obstaja videz?, povsem nesmiselno vprašanje, saj predpostavlja, da za ene obstaja, za druge pa ne. Toda obstaja neizogibno za vse, kar se kaže tudi v spisku, ki ga napravi Balibar sam. Sicer sploh ne bi bil govor o blagovno-kapitalističnih produkcijskih

razmerjih, o kapitalskem produkcijskem načinu in o blagu kot *obči* elementarni obliki bogastva. Končno smo na ravni teorije, ne pa na ravni empirije.

Ob Marxovi abstrakciji elementov superstrukture na začetku *Kapitala* si Balibar razpostavi pred seboj dve možnosti obravnave te abstrakcije, s čimer postane nekoliko razvidnejša tudi zastavitev celotne problematike. Prva možnost je po Balibarju ta, da obravnavamo to abstrakcijo kot konstitutivno lastnost realnega predmeta Marxove analize, torej blaga; da jo nato na nek način neposredno realiziramo ter nazadnje predstavimo analizo dejanskih pogojev menjalnega procesa kot razvijanje te začetne abstrakcije, kot razvijanje blaga, ki naj bi tako v sebi vsebovalo tudi pogoje svoje lastne produkcije. »V tem primeru se nam red razlage in analize *Kapitala* pokaže kot kontinuiran in teleološki red (urejen s prisotnostjo svojega smotra v svojem začetku), kot red, ki je zgolj neposreden odsev ‚samogibanja' blaga od abstraktnega do historično konkretnega (njegove vključitve v kompleksen proces, ki vključuje denar in celo kapital ter njegove zgodovinske tendence). Tedaj se nam ne samo *pojav* blaga (njegov značaj dvolične ‚stvari', uporabne ‚vrednosti' in menjalne vrednosti ter razvite oblike menjalne vrednosti), temveč celo ‚subjekti' (privatni lastniki-menjalci), ki si ta pojav predstavljajo, kažejo kot *samoprikazovanje blaga* v njegovem kontinuiranem procesu diferenciacije in odtujitve (da se heglovsko izrazimo). Vrata za *teorijo* ‚fetišizma' so odprta.« /prav tam, str. 18/ Za katero teorijo fetišizma? Za Marxovo teorijo fetišizma prav gotovo ne. Kajti: da bi prišli do takšne heglovske konstrukcije, kot jo tu prikazuje Balibar, je treba napraviti cel kup poneverb ali pa biti čisti analfabet v filozofiji. Najpoprej torej docela zamešati analizo in genezo oz. analizo in sintezo. Konstrukcija, ki jo prikazuje Balibar, sicer ni njegova konstrukcija. Balibar je proti njej, toda v osnovi le na videz, kajti sprejema izhodišče te konstrukcije, namreč tezo, da je na začetku *Kapitala* abstrakcija ter da je zato metoda *Kapitala* istovetna z vzpenjanjem od abstraktnega h konkretnemu. Toda blago kot elementarna forma bogastva, kot izhodišče analize (raz-členjevanja) ni kaka »začetna abstrakcija«, temveč »konkretum«: nekaj so-zraslega. Nekaj, kar je že zraslo, kar se je že razvilo, ne pa nekaj, kar se bo šele razvijalo in bo raslo. V analizi blaga zato ne more iti za nikakršno samogibanje ali samoprikazovanje blaga. Če naj bi šlo za heglovski postopek, torej za začetek pri začetni abstrakciji, potem bi se moral *Kapital* začeti s kategorijo vrednosti nasploh, ki naj bi se delila na posebni vrednosti, na uporabno vrednost in na menjalno vrednost itd. Toda *Kapital* se začne s kategorijo blaga in vrednost se pojavi šele kot rezultat *analize* blaga. Torej je domneva, da je Marx sam zapadel v prikazano konstrukcijo, kar skuša dokazati Balibar, glede na *Kapital* čista insinuacija.

Druga možnost in nasprotna od prve je po Balibarju ta, da obravnavamo abstrakcijo na začetku *Kapitala* (o kateri pa, kakor smo videli, sploh ni mogoče govoriti v prikazanem pomenu) kot lastnost spoznavanja v njegovem objektivnem odnosu do realnosti: na začetku naj bi bilo spoznanje abstraktno predvsem zaradi nujnosti, da kritizira in od znotraj razčleni kategorije politične ekonomije, ki jih bo na določen način transformiralo. Kajti ne začenja od niča, temveč od obstoječe teoretske ideologije. Balibar še doda, da za spoznanje ni absolutnega začetka. Torej naj bi bil začetek nekaj relativnega ali celo nekaj zgolj taktično-strateškega. Vendar Balibar ne pove, s čim bi zdaj on začel, da bi spoznanje napredovalo še

naprej. Razen tega je za politično ekonomijo /za Rikarda/ začetna in abstraktna kategorija vrednost in zato Balibarjevo povezovanje abstrakcije kot lastnosti spoznavanja ter političnih kategorij ni prav nič razvidno. Če bi Balibar hotel kaj dokazati, potem bi moral pokazati, zakaj Marx ni začel s kako drugo kategorijo politične ekonomije, marveč ravno z blagom. Balibarju pa gre le za spopad s prvo možnostjo: »Nasprotno, ugotavljamo, da Marxova analiza nujno vsebuje vrsto *prelomov*, ki odgovarjajo definiranju in uvajanju *novega predmeta* analize, ki zamenjuje in dopolnjuje prejšnjega, ne da bi se kdajkoli mogel reducirati na njegov notranji razvoj (na prehajanje od ‚na sebi' k ‚za sebe').« /prav tam/ Balibar ne opazi preskoka, ki ga napravi mimogrede in zato je njegovo izvajanje le napol pravilno; le po negativni plati. Meša namreč *analizo* blaga, ki predstavlja začetek proučevanja kapitalskega produkcijskega načina in s tem začetek *Kapitala*, ter analizo v širšem pomenu besede, namreč v pomenu proučevanja, ki vključuje tako analizo kot sintezo oz. genezo. Za primer *preloma* v analizi navaja Balibar najprej zamenjavo analize »dvojnega vidika blaga« z analizo »dvojne narave dela«, katerega produkt je blago: določitev blagovne forme s formo družbeno-produkcijskih odnosov in menjalnega procesa s produkcijskim procesom. V tem sklopu pa pri Marxu ne gre za nikakršno zamenjavo analiz, kajti abstraktno delo je, prvič, residuum analize blaga (substanca vrednosti blaga). In drugič, ni nekega dela nasploh, ki bi se členilo na konkretno delo in na abstraktno delo, tako da bi bila možna kaka analiza dela nasploh. Predstavitev abstraktnega dela tako ni nikakršen moment analize dela nasploh; sploh ni analiza. V celotni oz. celokupni metodi *Kapitala* so vsebovane različne submetode, zato njihovega odnosa ni mogoče reducirati na zamenjavanje analiz oz. predmetov analiz, na prelome v analizi. Metode *Kapitala* ni mogoče reducirati na analitično metodo v dobesednem pomenu; ta pa naj bi imela različne predmete, tako da bi se moglo govoriti o večjem številu analiz.

Kot drugi primer za zamenjavo analiz in za prelom navaja Balibar prehod k drugemu poglavju *Kapitala:* »Tako je tudi, ko Marx analizo *splošne oblike vrednosti*, kot enostavno *danega* odnosa izražanja med splošnim ekvivalentom in celoto blag v relativni obliki, *zamenja s procesom menjave*, čigar ekonomsko-pravna struktura (reprodukcija pogodbenih odnosov med privatnimi lastniki) s svoje strani predpostavlja produkcijo in historično kodifikacijo denarja kot splošnega ekvivalenta, ki daje procesu menjave edinstveno in abstraktno predstavljivo obliko. Vendar tedaj vidimo, da z ene strani izginja možnost in celo uporabnost neke teorije ‚fetišizma', razen morda kot preprostega momenta kritičnega obračanja ekonomskih kategorij proti njim samim, proti njihovi ‚apologetski' uporabi v buržoazni ekonomski teoriji in praksi.« /prav tam, str. 149/ Od kod nenadoma ti zaključki proti teoriji fetišizma? Ne vidim nobene logične izpeljave. Marxova teorija fetišizma ima svoj koren faktično ravno v proučevanju denarja kot fetiša, torej v menjavi. Blagovni fetišizem je fetišizem menjave. Problem, ki ga začenja Balibar na začetku citata, problem *odnosa* med menjalnimi *razmerji* in menjalnim *procesom*, nima nobene neposredne zveze s problemom teorije fetišizma, s katerim se zaključuje citat. Razen tega je o *analizi* splošne oblike vrednosti spet možno govoriti le v prenesenem pomenu, kajti splošna oblika vrednosti je najpoprej rezultat *geneze* vrednostne oblike oz. menjalne vrednosti kot menjalnega

razmerja. Če je kakšen problem glede metode *Kapitala*, potem je to problem prehoda od analize blaga h genezi forme vrednosti ter problem metode pri obravnavi pretvorbe denarja v kapital, ne pa nekakšno menjavanje analiz.

Balibar ima prav, ko zatrjuje, da nobene rešitve ni mogoče »preprosto *deducirati* iz začetne abstrakcije«, toda:

1/ te ugotovitve ne more obrniti zoper Marxa in

2/ ta ugotovitev nima nobene neposredne zveze s teorijo fetišizma;

kljub temu skuša Balibar prav na tej točki prikazati, kako Marxova teorija fetišizma izstopa iz historičnega materializma, kako ni »resnično materialistična«. Torej je idealistična? Je po Balibarju tedaj tudi začetek *Kapitala* idealističen?

Da teorija fetišizma, namreč že v Marxovi zasnovi, ni materialistična, da ni »združljiva s problematiko historičnega materializma«, to pomeni, da naj bi bila ta teorija kajpada le »določena varianta predmarksistične *filozofske* problematike«. Ali se Balibar prek takih formulacij ne spušča k hipotezi, da je vsa Marxova *filozofija* zgolj določena varianta predmarksistične *filozofske* problematike? Predmarksistične najbrž res, toda Balibar hoče reči več: da Marx sam zaostaja za Marxom.

Najprej hoče pokazati na to zaostajanje le na »tej posebni« točki, namreč na točki teorije fetišizma, toda sam že tudi takoj doda, da je to »odločilna« točka; prav na njej da Marx »še ni popolnoma prekinil z ideologijo, ki jo pobija«. /prav tam, str. 149/ Namesto, da bi vsebinsko formuliral to neprekinitev, pa se po njemu običajni poti spet spusti v kopičenje floskul, ki imajo nek pomen menda le v intrapartijskem življenju: kako taka teza Marxu noče naprtiti eklekticizma ali neke nepopolnosti, neke vzporednosti idealističnih in materialističnih postavk, temveč hoče pokazati le na nujno, a vendarle prehodno protislovje materialističnih in idealističnih stališč znotraj ene same problematike itd. Naprej: »Zakaj je mogoče trditi, da je ‚teorija fetišizma' kot teorija ideološka in da konča s produciranjem idealističnega učinka? Ker dejansko predstavlja oviro (in je historično predstavljala oviro) materialistični teoriji ideologije in zgodovini ideologij, in v oviro ji je natanko tam, kjer je ta teorija potrebna: pri razlagi ideološkega učinka. Zdaj začenjamo razumeti, da je nek ideološki učinek (tj. učinek aluzije-iluzije, spoznanja-nespoznanja, ki je objektivno produciran po in v družbeni praksi) mogoče pojasniti samo s *pozitivnim* vzrokom, z obstojem in delovanjem resničnih *ideoloških družbenih odnosov* (pravnih, moralnih, religioznih, estetskih, političnih itd.), ki so historično nastali v razrednem boju; specefičnih družbenih odnosov, ki so realno različni od odnosov produkcije, čeprav z njimi ‚v zadnji instanci' določeni. ‚Realno različni' pomeni realizirani, materializirani v specifičnih praksah, odvisnih od posebnih ideoloških aparatov itd.« /prav tam, str. 150/ Torej so pomeni materializirani v praksah in družbena praksa je odvisna od ideoloških aparatov. Če kaj, potem to pomeni povratek k Heglu.

Balibar se sklicuje na »pozitivne vzroke«, ki jih zoperstavlja »idealističnim učinkom«; ker pa je zanj idealistični učinek vsak rezultat teorije kot teorije, se sklicevanje na pozitivne vzroke neizogibno pretvarja v pozitivizem. Zahteva, naj se ideološki učinki pojasnijo s samimi ideološkimi družbenimi odnosi, je pač istovetna z zahtevo naj dež pojasnimo z deževnimi oblaki. Zakaj dežuje? Zato,

ker so nad nami deževni oblaki. To je pozitivno dejstvo in *deževni* oblaki so pozitivni vzrok *dežja,* vendar pa taka pozitivna razlaga nima ničesar opraviti z znanstveno-teoretsko razlago.

Z likvidacijo Marxove zgradbe, po kateri so družbeno-produkcijska razmerja vzrok družbeno-ideoloških pojavov, se Balibar znajde faktično v praznih tavtologijah, s katerimi ne more ničesar pojasniti. Čeprav načeloma sicer priznava, da so družbeno-produkcijska razmerja v zadnji instanci vzrok odnosov v superstrukturi, se mu zadnja instanca faktično zvede na nulo, tako da se končno pokažejo kot odločilne edinole odločitve ideološkega aparata.

Zaradi tega mora — kot je bilo v zgodovini delavskega gibanja kaj pogosto — znivelirati teoretsko vrednost *Kapitala:* »Seveda ima takšna teoretska koncepcija ideoloških družbenih odnosov svojo potrditev v praksi. Preverja se v praksi razrednega boja, kjer proletariat odkriva obstoj, nujnost ideoloških družbenih odnosov (ki kot odnosi, čeprav producirajo privide, sami niso iluzorni, niso preprosti ‚prividi', ampak materialna stvarnost). Proletariat tu obenem odkriva nujnost in sredstva za njihovo spremembo. Še več. Takšna koncepcija je *pri Marxu* že očrtana ne toliko v *Kapitalu,* kolikor v zvezi z nekaterimi razmerami političnega boja (že v tretjem delu *Komunističnega manifesta,* potem v *Razrednih bojih v Franciji, Državljanski vojni v Franciji* itd.). Vendar se začne oblikovati in utrjevati v zgodovini marksizma šele s *praktičnimi izkušnjami preobrazbe ideoloških družbenih razmerij* v proletarskih revolucijah ob vseh težavah in tipanjih, ki jih to predpostavlja.« /prav tam/ Potemtakem je bilo Marxovo delo na *Kapitalu* tako rekoč odveč, zapravljanje časa. Ta namigovanja pa so preveč znana, da bi jim mogel vsakdo nasesti. Proti takšnim izvajanjem, s kakršnimi se srečamo tu pri Balibarju in ki so se trdovratno obnavljala skoz vso zgodovino delavskega gibanja, nastajala pa zmeraj znotraj partijskega aparata, se je moral z neprikrito grenkobo in jezo boriti že Marx. In ker sem se sam s takimi tezami srečal že prav na začetku svojega študija in porabil dosti časa, da sem jih spregledal, Balibarjeva kvaziteoretična izvajanja zame nimajo nobene moči: njihova kvaziinovativnost me ne more preslepiti. Balibarjeva pozicija predstavlja naličje vulgarno-materialistične konzepcije historičnega materializma, toda ravno zato na še bolj očiten način izpričuje njeno resnico: samovoljo oz. voluntarizem. Os lica in naličja pa je ista.

Ideološki odnosi so po Balibarju materialna stvarnost: praksa je potrditev ideologije. Se pravi: mora biti, sicer je treba zaostriti razredni boj itd. Na ta način postane ideologija v zadnji instanci odločilna. Odločitve ideološko-partijskega aparata veljajo kot *vzrok* družbeno-produkcijskih razmerij. Z določenimi ukrepi in z naslonitvijo na določene sile je to možno doseči, toda Balibar molči o ceni, ki jo je treba plačati za to. Molči tudi o tem, kako sploh lahko pride do takšnega omalovaževanja in »zanemarjanja« ekonomske strukture oz. družbeno-produkcijskih razmerij.

Ko hoče biti Balibar popolnoma ekspliciten, začne navajati, kako takrat, ko se začne proletariat historično organizirati in v svojem razrednem boju razvijati zavestno proletarsko ideologijo, nujno prakticira »ideološki boj kot materialni družbeni boj«: med samim razvojem socialistične revolucije da prej ali slej in v različnih nacionalnih oblikah vznikne politična nujnost revolucioniranja oblik ideološke superstrukture. Navaja, kako Lenin v porevolucionarnem obdobju, sredi

odločilnega boja za socialistično izgradnjo ZSSR, sredi boja za politično in tehnično vzgojo »zaostalega« ruskega proletariata in vseh proizvajalcev, sredi boja za demokratizacijo partije in države in zoper njune birokratske deviacije, vpelje pojem »kulturne revolucije«, ki ga je »v našem času prilagojenega in sistematično razvitega« prevzela kitajska socialistična revolucija. »Marksista ne bo začudilo, da čuti *teorija* ideologije kot celote realnih družbenih razmerij (teorija, ki je danes šele začeta) historično potrebo, da se opre na *prakso* njihove dejanske preobrazbe in na probleme, ki jih postavlja.« /prav tam, str. 150/ Kako je in je bilo s prakso kulturne revolucije, tj. z zlorabo kulture v politične namene, je danes že precej jasno. Vendar gre v kontekstu teorije družbene strukture, v kontekstu historičnega materializma najpoprej za bolj načelna vprašanja.

Zakaj se Balibar, namesto da se lovi na ravni učinkov, ne vpraša, kako sploh lahko pride /ali je moralo priti/ do »birokratske deviacije« partije proletariata in proletarske države. Kako da ideološki boj postane istoveten z materialnim družbenim bojem? Kako da ideologija prevzame vodilno vlogo? Da je v teh razmerah ideologija dobila »glavno vlogo«, kakor sta jo politika ali katolicizem v starem oz. srednjem veku, to je možno razložiti le na osnovi odnosa med proizvajalnimi silami in produkcijskimi razmerji, ne pa iz ideologije same. Ali pa je treba odkrito nastopiti proti Marxovemu materialistično historičnemu pojmovanju družbenih procesov.

Balibar bi moral pokazati, da na določeni stopnji *konflikta* med materialnimi proizvajalnimi silami in produkcijskimi razmerji ni mogoče odpraviti z razrednim bojem, s politično revolucijo in potem z nenehnimi »kulturnimi revolucijami«. Namesto tega se zavzema za zaostrevanje razrednega boja, za *odpravljanje konflikta s konflikti;* zato se zaganja zoper teorijo fetišizma. »Materialistična /marksistična/ teorija ideolgij ne more obstajati brez predhodne podlage materialistične teorije produkcije in države; le-ta pa je najprej implicirala kritiko buržoaznih ekonomskih /in političnih/ ideologij. Še vedno ideološka, je nemarksistična ‚teorija fetišizma' cena, ki jo je Marx plačal za kritiko ekonomske ideologije zaradi odsotnosti neke, še nemožne, teorije ideologij, in to prav tedaj, ko ji je polagal prve temelje.« /prav tam, str. 150/ Iz tega bi sledilo, da je možno le vrtenje v krogu: kritika ideologije je neizogibno zmeraj le ideološka kritika, kritika filozofije filozofska kritika itd. In zakaj naj bi bila »teorija fetišizma« ideološka, »teorija ideologij« pa neideološka? Balibar samo nekaj navaja, nekaj trdi in ima trditev, ki se sklicuje na neko prejšnjo trditev, že za dokaz. In kaj naj počnemo z Balibarjevo »naivnostjo«, po kateri naj bi se nova teorija ideologij gradila na »predhodni podlagi« materialistične teorije produkcije? Ob čemer je očitno, da se v takšni povezavi podlaga spreminja le v funkcijski dodatek.

Razen tega Balibar trdi, da so elementi ideološke superstrukture, s katero naj bi imela opravka teorija ideologij, »implicirani« v družbeno-produkcijskih odnosih /v menjalnem procesu itd./: torej nova teorija ideologij pomeni neizogibno tudi novo teorijo produkcije. V tem primeru pa ne more iti za nikakršno golo prehodno podlago.

Balibar se tega protislovja svojih izvajanj ne zave. Kakor nikdar ne uvidi, da Marxova teorija fetišizma ni nekakšen dodatek, marveč implicitni moment Marxove teorije vrednosti: teorija fetišizma je navzoča že v prvih odstavkih *Ka-*

pitala, že v prvi analizi menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja; torej se ne pojavi kar z neba /v prvi izdaji Kapitala je to tudi na zunaj očitno/. Teorija ekvivalentne forme vrednostnega razmerja /menjalnega razmerja/ oz. vrednostnega izraza se po imanentni logiki izteče v teorijo fetišizma.

To ne pomeni, da kritika Marxove teorije fetišizma ni mogoča. Pomeni pa to, da ni možna brez hkratne kritike Marxove teorije vrednosti. Na določen način Balibar sicer res kritizira tudi Marxovo teorijo vrednosti, vendar tega ne eksplicira: »Teorija ‚fetišizma' se loči od teorije ideoloških družbenih odnosov in njihove zgodovine po svojih dveh temeljnih potezah:

— z ene strani dela iz nespoznanja /spoznanja ‚učinek strukture' (ali forme) cirkulacije blag, preprost učinek *mesta* individuov, ki ga *kot subjekti* zavzemajo v strukturi menjave *v razmerju* do blaga,

— z druge strani dela iz blaga samega, iz ‚predmeta' tega nespoznanja (kolikor je ‚substanca' vrednosti družbeno delo), *izvor ali Subjekt svojega lastnega nespoznanja,* ki rezultira iz ‚samorazvoja' njegove oblike. To je neposredna posledica načina, na katerega je Marx v prvem oddeluk *Kapitala* (ki je izbrano in skoraj edinstveno mesto njegovega ‚spogledovanja' s heglovskim načinom razlage) predstavil *blago* (*la* marchandise) kot Subjekt (najprej ‚na sebi' identičen družbenemu delu, potem povnanjajoč svoje bistvo ‚za sebe' v menjavi in končno ‚na sebi — za sebe' v nastanku denarja kot splošnega ekvivalenta). To je torej posledica načina, na katerega je Marx ‚logično' razvil obenem abstraktno (univerzalno) in konkretno obliko (neposredno navzočo v ‚katerikoli' vsakdanji menjavi ‚kateregakoli' produkta dela) *blaga.*« /prav tam, str. 150/ Balibar zdaj torej ne slepomiši več. Kar je nekaj odstavkov nazaj še navajal kot prvo izmed dveh možnosti branja *Kapitala* na njegovem začetku, zdaj pripisuje Marxu samemu, torej samemu začetku *Kapitala,* s čimer možnost seveda ni več možnost, saj jo je spremenil v faktičnost. S tem pa tudi druga možnost branja preneha biti možnost in se pretvori ravno tako v določeno faktičnost, namreč v faktičnost kritike Marxa oz. *Kapitala.*

Je kaj resnice v Balibarjevi kritiki? Da bi v blagu lahko prepoznal heglovski Subjekt, moraš imeti dokaj omejen pogled. Moraš biti slep za vse barve, razen za tisto, ki si jo že vnaprej izbral. Blaga v Marxovem proučevanju namreč ni mogoče reducirati na eno samo blago /*la* marchandise/: blago na začetku *analize blaga* sicer nastopa kot posamezno blago, toda to posamezno blago (kar analiza menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja povsem jasno izpostavi), je vselej vpeto v relacijo z drugim blagom: je korelat. Na to Marx tudi sam večkrat opozori; tu ne gre le za 17. pripombo *Kapitala* z znamenito prispodobo o Petru in Pavlu (tako kot blago tudi človek ne prihaja na svet sam s seboj: jaz je jaz, torej niti človek niti blago nista Subjekt), ne gre le za misel iz *Pripomb k R. Wagnerju* (menjalni vrednoti oz. blaga sta vselej najmanj dva), temveč tudi za eksplicitne izvedbe: »Tu (v vrednostnem izrazu) igra dvoje različnih blag A in B, v našem primeru platno in suknjič, očitno dve različni vlogi. Platno izraža svojo vrednost v suknjiču, suknjič služi za material tega vrednostnega izraza. Prvo blago igra aktivno, drugo pasivno vlogo. Vrednost prvega blaga je predstavljena kot relativna vrednost oz. nahajamo jo v relativni formi vrednosti. Drugo blago funkcionira kot ekvivalent oz. nahajamo ga v ekvivalentni formi. Relativna forma vrednosti

in ekvivalentna forma sta drug k drugemu pripadajoča, vzvratno se pogojujoča, neločljiva momenta, obenem pa drug drugega izključujoča ali zoperstavljena ekstrema, tj. pola istega vrednostnega izraza; vselej se porazdeljujeta na različna blaga, ki ju vrednostni izraz nanaša drugega na drugega.« /MEW 23-63/ Kje je tu eno samo blago? Kako je ob tem še možno trditi, da gre za eno samo blago in da to blago igra vlogo Subjekta.

Gre za dvoje različnih blag in če je v njunem razmerju možno nahajati kak subjekt, potem je subjekt ravno to razmerje: namreč vrednostni izraz. Tako prvo kot drugo blago pa igrata vnaprej odrejeni vlogi, funkcionirata. Četudi prvo blago igra aktivno vlogo, to ni *njegova* vloga: ni vloga, ki bi bila istovetna z njim samim, marveč je vloga vrednostnega izraza, tj. menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja. Zato v tej dialektiki dveh blag ne gre za nikakršno heglovsko dialektiko. Za nikakršen heglovski način razlage: namreč blaga kot Subjekta. Ob tem propade tudi trditev o blagu kot *izvoru ali Subjektu* svojega lastnega nespoznanja, tj. skrivnosti oz. fetišizma, ki naj bi pri Marxu izviral iz samorazvoja blagovne oblike. Balibar izpeljuje fetišizem najprej iz »blaga samega«. To pa ga ne ovira, da ne bi še v istem stavku trdil, kako fetišizem rezultira iz *razvoja* blagovne forme oz. forme blaga. Se pravi, da sploh ne ve, kako izraz »blago samo« pomeni Marxu nekaj popolnoma drugega kot izraz »blagovna forma«, in kako spet nekaj povsem drugega pomeni sintagma »razvoj blagovne forme«. Blago samo je za Marxa posamezno blago in kot tako konkretum, ki je sestavljen iz uporabne vrednote in iz vrednosti (ne iz menjalne vrednosti, kakor je mislil prvotno in kakor je sicer zapisano še tudi v prvi izdaji Kapitala). Medtem pa »blagovna forma delovnega produkta ali vrednostna forma blaga« /MEW 23-12/ nikakor ni istovetna z blagom samim oz. s posameznim blagom, marveč pomeni vrednostno razmerje oz. menjalno vrednost: navedeni »ali« dovolj razločno opozarja na ta premik. Razvoj (geneza) blagovne forme kot vrednostne forme blaga je razvoj enostavne vrednostne forme blaga do denarne forme: prek tega razvoja se fetišizem sicer stopnjuje, toda ne nastaja in ne nastane v tem razvoju, kajti navzoč je že v »enostavni, posamezni ali naključni vrednostni formi«. Če Balibar vsega tega ne ve, o čem bi se potem z njim sploh dalo pogovarjati?

Balibar očita Marxu, da fetišizem izpeljuje iz cirkulacije blag oz. iz menjave, ob čemer je spet potrebno opozoriti na to, da Marx menjave ne reducira na blagovno cirkulacijo, marveč jo ima predvsem za specifično historično formo družbene delitve dela. Tako da tudi na tej točki z Balibarjevim izvajanjem nimamo kaj početi, saj ne izpolnjuje osnovnih postavk interpretiranja. Podobno je z njegovim navržkom, da Marx logično (beri: spekulativno) razvija obenem abstraktno in konkretno, tj. univerzalno in neposredno navzočo formo blaga, da torej meša teoretsko in empirično raven. Čemu potem sploh Marxov abstrakcijski postopek na začetku *Kapitala?* Čemu potem Marxovo opozorilo, da se blagovna forma delovnega produkta ali vrednostna forma blaga kaže najprej (torej na konkretni empirični ravni) kot kvantitativno razmerje, kot proporcija, v kateri se uporabne vrednote določene vrste zamenjujejo za uporabne vrednote druge vrste? Čemu nato ves postopek redukcije?

Balibar ne odgovori na nobeno od teh vprašanj, temveč nadaljuje s svojimi golimi trditvami; z enostavnim vključevanjem besed kot so »torej«, »zato« itd.

jim skuša dati videz dokaza: »Teorija fetišizma ostaja torej v *Kapitalu* še vedno (filozofska) *geneza subjekta*, podobna drugim, ki jih je moč najti v klasični filozofiji, *toda* s tole ‚kritično' varianto (ki je odigrala odločilno zgodovinsko vlogo, ko je v tedanjih teoretskih razmerah proizvajala neposredne *materialistične učinke*): to je geneza subjekta kot ‚odtujenega' subjekta. To je geneza ali teorija spoznanja kot nespoznanja.« /prav tam, str. 151/ To so navadni sofizmi v banalnem pomenu besede: teorija fetišizma kot idealistična ideologija naj bi imela materialistične učinke. Zakaj? Zato, ker spoznanje postavlja kot nespoznanje. Balibar bi moral napraviti še en sofizem: ker genezo subjekta postavlja kot genezo nesubjekta oz. kot negenezo subjekta.

Teorija *fetišizma*, če jo reduciramo na teorijo *transsubstanciacije* (postvarelosti oseb in pooseblјenja ljudi/, po kateri ljudje ne vedo, kaj delajo in zato niso zavestni subjekti, ima svoj izvor dejansko v filozofskem razumevanju človeka kot subjekta. A prav zato Subjekt geneze fetišizma nikakor ne more biti blago samo. Geneza blaga in geneza fetišizma sta vzporedni, ne pa zaporedni genezi. Z Balibarjevega vidika je bil njegov ekskurz v območje Marxove analize blaga v *Kapitalu* pravzaprav povsem odveč. Kajti vse, kar Balibar lahko pove glede Marxovega filozofskega pojmovanja človeka, najde že v zgodnjih predznanstvenih Marxovih spisih. Vendar mu gre prav za to, da bi v *Kapitalu* razkril heglovsko-feuerbachovsko jedro. Toda: kaj imata skupnega blago /ki naj bi bilo po Balibarju metodološki subjekt *Kapitala*/ in človek kot odtujeni subjekt?

Balibar se sklicuje na to, da je bila teorija fetišizma navdušeno sprejeta v različnih filozofijah »reifikacije« in »alienacije«. Obenem omenja, da tudi strukturalizem z lahkoto in po lastni logiki vključuje teorijo fetišizma. Teorija fetišizma naj bi bila po Balibarju namreč izvirna Marxova kombinacija Hegla in Feuerbacha, ki da jo je Marx zasnoval že v letih 1844—1846. To je bil, kakor citira Balibar Althusserja, »Hegel v Feuerbachu«; odtujitev je prenešena v prispodobo o projiciranju realnega človekovega bistva na nebo idej, od koder se vrača v tuji in sprevrnjeni obliki. »Naj tu mimogrede pripomnimo, da je strukturalizem natančen teoretski *ekvivalent* te kombinacije. In zaradi tega je končno strukturalizem *enak humanizmu* /in tako v zdajšnjih razmerah predstavljata složen par, ki drug drugemu rojeva otroke/: kajti vprašanje /strukturalnega/ *mesta* je enakovredno vprašanju /človeškega/ subjekta.« /prav tam, str. 151/ Na obče formalni ravni ima Balibar prav. Toda kaj nudi v zameno? In kaj hoče pravzaprav reči: da je bil Marx kombinacija /otrok/ humanista in strukturalista?

Dejansko zna Balibar govoriti le o tem; ker ne napravi nikakršne vsebinske analize *Kapitala*, se vseskozi giblje na ravni formalnih variacij in kombinacij. O tem priča zlasti njegov spis *Znova o protislovju* /Sur la dialectique, Edition Sociales, Paris 1977/, v katerem je Balibarjev formalizem prignan do konca. Marksistična dialektika naj bi se, kakor trdi Balibar, nenehno gibala med »dvema deviacijama«: med objektivizmom in subjektivizmom, med strukturalizmom in humanizmom. O fetišizmu pa Balibar zdaj ne zna reči ničesar več.

Odlomki iz spisov W. Benjamina - usmerjeni izbor

Ko se bliža poldan, so sence samo še črni, ostri robovi ob dnu/vznožju stvari in pripravljene, da izginejo/se povlečejo brezslišno, neopazno v svojo zgradbo, v svojo skrivnost. Takrat je, v njeni stisnjenosti, polnosti, prišla ura Zarathustre, misleca »življenjskega poldneva«, »poletnega vrta«. Kajti spoznanje obdaja kot sonce na vrhu svoje poti stvari najostreje.

opoldanske sence, *iz: W. Benjamin: ‚Denkbilder'*
— Kratke sence I; BGsch IV-1, str. 373

... Naslednji prevodi so nastali iz občutka, da je edino z delovanjem, ki ga nosi to dobro, mogoče pokazati čustvo in občutje, ki te obda v spoznanju, da te je nekdo rešil — prepeljal nazaj na to stran Stiksa.

Izbrani so odlomki iz različnih obdobij Benjaminovega življenja. Prav s tem je izbor usmerjen: skuša pokazati Benjamina v njegovi istovetnosti in različnosti v, grobo razdeljeno, treh obdobjih ustvarjalnosti, ki ne pozna niti ostrega reza na prehodih niti ni brez zaznavne razlike. ‚Einbahnstraße' je knjižica, ki je izšla pri Rowohltu leta 1928, torej je vsebinsko še »predmarksistična«; odlomki »Zentralpark« so iz mape priprav za knjigo o ‚Pariških prehodih', so torej iz Benjaminove »marksistične« faze (v tem obdobju je že bil sodelavec pariške izpostave »Institut fuer Sozialforschung«, ki se je v tem času že preselil v ZDA); teze »Ueber den Begriff der Geschichte« (1940) so njegov zadnji spis: nedokončan, bolj osnutek za spoznavnokritični del (ki ga je Benjamin včasih tudi poimenoval ‚zasnova' celotnega projekta) knjige o ‚Pariških prehodih'.

Teze so danes predmet različnih tolmačenj: ker so fragment, ker so zelo »zaprt« tekst, ker se v njih pojavlja židovska-talmudistična simboličnost, ker se pojavljajo zgodovinsko-materialistični prebliski, ker je (in tudi o tem je že napisana razprava) vprašljivo, če so to res TEZE ali morda katera druga oblika pisanja. Kajti Benjamin je včasih nihal v žanrih, in sicer med aforizmi in tezami v ‚Enosmerni ulici'; kasneje pa je razvijal svojstveno obliko pisanja, ki jo je poimenoval »Denkbilder«. Za Adorna so bile te ‚miselne/misleče slike' uresničitev Benjaminovih mišljenjskih in oblikovalnih značilnosti.

Še marsikaj bi moral pojasniti o zgodovini tekstov, iz katerih so izbrani prevedeni odlomki: o njih nastanku in učinkovanju; zlasti slednje ima zapleteno

zgodovino, ki je polna produktivnih »nesporazumov«. A o tem lahko primerno spregovorim le v obsežnejši razpravi in ne v spremnem pismu. Pomembnejša je potrditev pravilnosti namena tega izbora v nekaterih novejših razpravah, ki obravnavajo prav tako kontinuiteto in diskontinuiteto Benjaminove misli.

Pomanjkljivost tega izbora je v njegovi kratkosti. Ne v tisti, ki nastane neizogibno z vsakim izborom; temveč v vsebinski, ker niso predstavljene vse zvrsti, ki so bile v posameznih obdobjih Benjaminovega ustvarjanja prevladujoča oblika pisanja. A razlog zanjo je premajhno zaupanje vase pri prevajanju oblikovno toliko zapletenih in dognanih tekstov (primerjaj moje prevode nekaterih tez »O pojmu zgodovine« z uspelim prevodom teh tez v Tribuni).

. . .

POZOR STOPNICE!

Delo z dobro prozo sestavljajo tri stopnje: glasbena, na kateri se komponira/sklada, arhitektonska, na kateri se gradi, slednjič tekstilna, na kateri se tké.

‚Enosmerna ulica', BGsch IV-1, str. 102
iz prevajalčevega spremnega pisma V. in B.
(Pohorje, pomlad 1978, in Ljubljana, jesen 1979)

LOGGIA

⟨1⟩ GERANIJE: Dve osebi, ki se ljubita, visita predvsem na svojih imenih.

⟨2⟩ VISEČI NAGELJ: Ljubečemu se zdi ljubljena oseba zmeraj osamljena.

⟨3⟩ ASFODELOS: Kdor je ljubljen, za tem se zapre prepad spola kot tudi družine.

⟨4⟩ KAKTEJIN CVET: Resnično ljubeči se veseli, kadar je ljubljena oseba med prepirom v zmoti.

⟨5⟩ SPOMINČICE: Spomin vidi ljubljenega človeka zmeraj pomanjšanega.

⟨6⟩ LISTNATA RASTLINA ⟨brezcvetnica⟩: Če se pojavi ovira pred združitvijo, je kmalu prisotna fantazija brezželjne skupnosti v starosti.

Einbahnstrasse, BGsch IV-1, s. 119.

Centralni park

/5/

⟨5⟩ Grob kot skrita kamra, kjer poravnata eros in sexus svoj star prepir.

/6/

⟨5⟩ Pisati zgodovino pomeni, da podelimo letnicam njihovo fiziognomijo/./

⟨4⟩ V zehanju se odpre človek sam kot prepad; prilagodi se ⟨s posnemanjem⟩ dolgemu času, ki ga obdaja.

⟨5⟩ Kaj naj bo to: govoriti svetu, ki pada v smrtno otrplost, o napredku. Izkušnjo sveta, ki vstopa v smrtno otrplost, je našel Baudelaire z neprimerljivo močjo obdržano pri Poeu. Zato je bil Poe zanj nenadomestljiv; s tem, da je opisal svet, v katerem je imelo Baudelairovo pesnjenje in postajanje svojo pravico. Primerjaj z meduzino glavo pri Nietzscheju.

Zentralpark ⟨fragmenti⟩, 3. del knjige Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. BGsch I-2, s. 660, 661, 682.

Proust: »Nekateri, ki ljubijo skrivnosti, si laskajo, da preostane stvarem nekaj od pogledov, ki so nekdaj na njih postali.« (Gotovo sposobnost, da jim ⟨pogled⟩ odvrnejo). »Menijo, da se kipi in slike predstavljajo le pod nežno tančico, ki so jo stkali ljubezen in spoštljivost mnogih občudovalcev v teku stoletij. Ta himera,« tako zaključi Proust izmikajoče, »bi postala resnica, če bi jo ⟨občudovalci⟩ povezovali z edino realnostjo, ki obstaja za posameznika, namreč z njegovim lastnim čustvenim svetom«.

Ueber einige Motive bei Baudelaire. 2. del knjige Charles Baudelaire. Ein Lyriker... BGsch I-2, s. 647.

XVI. ⟨teza⟩

Pojmu sodobnosti, ki ni prehod, temveč v njem zastane čas in se umiri, se zgodovinski materialist ne more odpovedati. Kajti ta pojem definira prav TISTO sodobnost, v kateri on piše zgodovino za svojo osebnost. Historizem postavlja ‚večno' sliko preteklosti, zgodovinski materialist z njo izkušnjo, ki je edina prisotna. Prepušča drugim, da se razdajajo cipi »Nekoč je bilo« v bordelu historizma. Sam ostaja gospodar lastnih sil: moški dovolj, da razstreli kontinuiteto zgodovine.

Ueber den Begriff der Geschichte. BGsch I-2, s. 702.

TA NASAD SE PRIPOROČA VARSTVU OBČINSTVA

⟨1⟩ Kaj je »razrešeno«? Ne preostanejo vsa vprašanja preživetega življenja kot vejevje, ki nam je zakrivalo pogled? Na to, da bi ga izkrčili, ali samo razredčili, niti ne mislimo. Prodiramo dalje, puščamo ga za sabo in iz daljave ga lahko pregledamo ⟨s pogledom zaobjamemo⟩, vendar nejasno, zasenčeno in toliko bolj skrivnostno je prepleteno.

Einbahnstrasse. BGsch, IV-1, s. 92.

V. ⟨teza⟩

Resnična slika preteklosti HUŠKNE mimo. Zgolj kot sliko, ki zablešči samo v trenutku svoje spoznavljivosti, da bi za zmerom ugasnila, lahko obdržimo preteklost. »Resnica nam ne bo ušla,« — ta beseda, ki izvira od Gottfrieda Kellerja, označuje obrazec ⟨sliko obraza⟩ historizma točno na mestu, kjer ga prebija zgo-

dovinski materializem. Kajti neponovljiva ⟨ne-znova-prinesljiva⟩ je slika preteklosti, ki grozi, da izgine z vsako sedanjostjo, ki se ne spozna kot v sliki mišljena.

Ueber den Begriff der Geschichte. BGsch I-2, s. 695.

Centralni park

/35/

⟨1⟩ Večno vračanje je poskus, da bi povezali antinomični načeli sreče med seboj: namreč to večnosti in tole: še enkrat. — Ideja večnega vračanja pričara iz mizerije časa spekulativno idejo (ali fantazmagorijo) sreče. Nietzschejev heroizem je nasproten del heroizma pri Baudelairu, ki pričara iz mizerije filistrstva fantazmagorijo moderne ⟨nove dobe, ki je nasprotna antični; pojem se v tem smislu pojavi že v 18. st. v razpravah o izvirih antike in moderne⟩.

Zentralpark ⟨fragmenti⟩, 3. del knjige Charles Baudelaire. Ein Lyriker... BGsch I-2, s. 682/3.

OROŽJE IN STRELIVO

Dospel sem v Rigo, da bi obiskal prijateljico. Njena hiša, mesto, jezik so mi bili neznani. Nobeden me ni pričakoval, nihče me ni poznal. Dve uri sem osamljen hodil po ulicah. Tako je nisem nikoli znova zagledal. Iz vsake veže je butnil zubelj ognja, vsak vogelni kamen je iztiskal iskre in vsak tramvaj je pridrvel kot gasilci. Stopila je lahko iz veže, zavila izza vogala in sedela v tramvaju. Od obeh pa sem moral biti jaz, za vsako ceno, tisti, ki bo prvi zagledal drugega. Če bi položila sprožilo svojega pogleda name — bi se moral razstreliti kot skladišče streliva.

Einbahnstrasse. BGsch IV-1, s. 110.

II. ⟨teza⟩

»Med najopaznejše lastnosti človekovih počutij,« pravi Lotze, »spada... poleg tolikšnega pohlepa v posameznem splošna nezavist vsake sedanjosti zoper njeno prihodnost«. Ta refleksija nas vodi do izteka, da je slika sreče, ki jo povzdigujemo, skoz in skoz določena s časom, v katerega je potek našega bivanja nam enkrat ⟨za vselej⟩ določen. Sreča, ki bi lahko vzbudila v nas zavist, obstaja samo v zraku, ki smo ga vdihovali, z ljudmi, s katerimi bi lahko govorili, z ženskami, ki bi se nam lahko predale. V predstavi sreče niha, z drugimi besedami, nepotujljivo tista odrešitve. S predstavo preteklosti, ki ima za svoj predmet zgodovino, se dogaja isto. Preteklosti je lastna oznaka, ki jo usmerja k odrešitvi. Se ne dotika tudi nas tenčica zraka, ki je obkrožal prednike? ni v glasovih, ki jim prisluškujemo z ušesom, odmev umolklih? nimajo ženske, ki jih osvajamo, sester, ki jih nikdar niso poznale? Če je tako, potem obstaja tajen dogovor med preteklimi rodovi in našim. Potem smo bili na zemlji pričakovani. Potem je nam kot

vsakemu rodu, ki je bil pred nami, dana ⟨na pot⟩ ŠIBKA mesijanska moč, ki je zahtevek preteklosti. Ceneno je, če tega zahtevka ne opravimo. Zgodovinski materialist ve za to.

Ueber den Begriff der Geschichte. BGsch I-2, s. 693/4.

ŠT. 113

⟨motto⟩ Ure, ki so vsebovale obliko,
so pobegnile v hišo sanj.

NOTRANJA ARHITEKTURA

Traktat je arabska oblika. Njegova zunanjost je neizpostavljena in nevpadljiva, ustrezno fasadi arabskih zgradb, ki se prično členiti šele na dvorišču. Tako tudi členjena struktura ni zaznavna od zunaj, temveč se odpre samo odznotraj. Če ga sestavljajo poglavja, potem niso naslovljena z besedami, temveč številčno označena. Površina njegovih pretehtanosti ni slikovito oživljena, temveč z mrežo ornamenta, ki se neprekinjeno sprepleta, pokrita. V ornamentalni zgoščenosti takšne predstavitve odpade razlika med tematskimi in ekskurzivnimi izpeljavami.

ZA MOŠKE

Prepričevanje je neplodno.

Einbahnstrasse. BGsch IV-1, s. 86, 111, 87.

ŠPORTNA NAPOVED

Meščansko bivanje je režim privatnosti. Pomembnejši so načini obnašanja in večje njih posledice, toliko bolj se odmikajo nadzoru. Politična izpoved, denarni položaj, vera — vse to se hoče nekam zavleči, in družina je trohneča, temna zgradba, v katere predelih in kotih so se utrdili najbolj umazani nagoni. Filistrstvo zagovarja popolno privatizacijo ljubezenskega življenja. Tako je spremenilo snubljenje v nem, zagrizen potek med štirimi očmi; in to skoz in skoz privatno, odgovornosti odvezano snubljenje je edina novost »flirta«. Nasprotno sta si proletarski in fevdalni tip enaka v tem, da v snubljenju manj presegata žensko kot svoje konkurente. To pa pomeni globlje upoštevanje ženske kot v njeni »svobodi«, pomeni, da se ji izročamo, ne da bi jo izprašali. Fevdalno in proletarsko je prelaganje erotičnih poudarkov v javnost. Pokazati se pri tej ali oni priložnosti z določeno žensko, lahko pomeni več kot z njo spati. Tudi vrednost zakona ni v neplodni »harmoniji« zakoncev: kot nesrediščen učinek njunih bojev in konkurenc se pokaže, kot se otrok, tudi duhovno nasilje zakona.

Einbahnstrasse. BGsch IV-1, s. 144.

IX. ⟨teza⟩

Moja krila so pripravljena za polet
rad bi se vrnil
kajti četudi ostanem živ čas
bi imel malo sreče

Gerhard Scholem Pozdrav Angela

Obstaja Kleejeva slika, ki je naslovljena Angelus Novus. Prikazan je na njej angel, ki izgleda, kot da se namerava oddaljiti od nečesa, v kar strmi. Njegove oči so razprte, usta odprta in njegova krila napeta. Obraz je obrnjen v preteklost. Kjer se za NAS prikaže veriga danosti/dogodkov, tam vidi ON eno samo katastrofo, ki kopiči ruševine na ruševine in mu jih sipa pred noge. Rad bi se zadržal, oživel mrtve in razsekane ponovno sestavil. Vendar neurje veje iz paradiža, ki se je ujelo v njegova krila in je tako močno, da jih angel ne more več povesiti. To neurje ga potiska nezadržno v prihodnost, ki ji obrača hrbet, medtem ko raste kup ruševin pred njim v nebo. To, kar mi imenujemo napredek, je TO neurje.

Ueber den Begriff der Geschichte. BGsch I-2, s. 697/8.

ZASTAVA — —

Kako odhajajočega lažje ljubimo! Ker gori ogenj za oddaljujočega čisteje, hranjen z bežno sledjo, ki migota preko ladje ali skozi okno vagona. Oddaljenost prodira kot barvilo v izginjajočega in ga prepaja z nežno plastjo.

— — NA POL DROGA

Če nam umre bližnji, potem je v dogajanjih naslednjih mesecev nekaj, o čemer menimo, da je v njih zaznavno, da so se — čeprav bi jih radi z njim delili — lahko razvila le v njegovi odsotnosti. Slednjič ga pozdravimo v jeziku, ki ga on več ne razume.

Einbahnstrasse. BGsch IV-1, s. 94.

(...) avtorjevi vstavki
/.../ izdajateljevi vstavki
⟨...⟩ prevajalčevi vstavki

spremni list knjige

Walter BENJAMIN / Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung v. Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhaeuser.
Band I — Teil 2 hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhaeuser.
Band IV — Teil 1 hrsg. v. Tillman Rexroth.

Frankfurt/M. :Suhrkamp V., 1974, 1972.

Prevedel: Igor Kramberger
Pohorje — Ljubljana, 1978—1979

BIBLIOGRAFSKA OPOMBA:

Nemški tekst tez »O pojmu zgodovine« je dostopen v:

Walter BENJAMIN, Ueber den Begriff der Geschichte. V: Gesammelte Schriften I-2, str. 693—704; komentar I-3, str. 1223—1266.

Slovenski prevod vseh tez je izšel v časopisu ljubljanskih študentov TRIBUNA 1 (XXV)/1975, str. 6—7.

Analize oz. interpretacije *o* tezah so zbrane v knjigi:

Materialien zu W. Benjamins Thesen ueber den Begriff der Geschichte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 121)

Prav tako v TRIBUNI sta izšla v prevodu dva odlomka iz prve študije, ki bi naj predstavljala drugi, srednji del knjige Ch. Baudelaire. Lirik v obdobju razvitega kapitalizma: Das Paris des Second Empire bei Baudelaire. V predelani obliki je ta razprava (sprva bi naj bil predelan le eden od delov prve študije: Flaneur) izšla v ZEITSCHRIFT FUER SOZIALFORSCHUNG (ponatis deutscher taschenbuch verlag; 5975) z naslovom Ueber einige Motive bei Baudelaire (tudi v Nolitovem izboru):

1. Dodatek k »Pariz drugega imperija pri Baudelairu« v:
TRIBUNA 14—15 (XXIV)/1975, str. 5; in

2. odlomek poglavja Die Bohème iz eseja Das Paris des Second Empire bei Baudelaire v:
TRIBUNA 12—13 (XXVII)/1978, str. 9.

Filološki podatki in pojasnila o teh študijah in njih spremembah oz. nastajanju so objavljeni v prispevku:

Verici-veverici. TRIBUNA 17—18 (XXVII)/1978.

Prva obsežnejša razprava iz Benjaminove t. i. marksistične faze »Umetniško delo v času tehnične reprodukcije« je prevedena v:
EKRAN 2 in 3 (XIII /I/)/1976, str. 37—39; 35—38.

O tem tekstu je pisal
Lev KREFT, Umetniški proizvod v obdobju tehnične reprodukcije. V: ANTHROPOS 3—4/ 1977, str. 77—96.

O pojmih alegorija in aura ter o Benjaminovem interpretiranju Baudelaira je pisal
Janez STREHOVEC, Benjaminov Baudelaire. V: Dialogi 10 (XV)/1979 in Dialogi 1 in 2 (XVI)/1980, str. 618—624; 36—40; 96—101.
Janez STREHOVEC, Kritika fašistične teorije umetnosti. Walter Benjamin. Delo 26. 7. 1979 (št. 172, 1. XXI), str. 14—15. (Književni listi; Iz sodobne estetike.)

V srbohrvaščini sta izšla dva izbora esejev, ki pa se delno prekrivata:
Uz kritiku sile. Zagreb: Razlog, 1971.
Eseji. Beograd: Nolit, 1974. (Biblioteka Sazveždža; 41)

V reviji TEKA-tekstovi/kritika je izšel kratek Benjaminov tekst:
Walter BENJAMIN, Fragment o pitanju metoda marksističke analize književnosti. Dodana je kratka beležka in komentar:

Rolf TIEDEMANN, Bilješka uz jedan fragment W. B.

TEKA-tekstovi/kritika 11/zima 1975, str. 754—761. (Revijo je izdajal Studentski centar v Zagrebu, Savska cesta 25.)

Sestavil I. K.

Zahvaljujem se osebju Univerzitetne knjižnice v Mariboru za pomoč pri zbiranju podatkov.

Dialektika v suspenzu

SLAVOJ ŽIŽEK

Naslov je interpretativni prevod Benjaminovega izraza iz njegovih »Tez o pojmu zgodovine« *Dialektik im Stillstand;* gre nam namreč za temo »nezavedno in zgodovina«, za tisto »nulto točko« zgodovine, kjer vanjo vdre nezavedno v svoji »nezgodovinskosti« — za točko, ki je ravno točka dialektike v suspenzu.

Mesto teh Benjaminovih »Tez« je edinstveno: so kot vrinek iz nekega tujega polja, vrinek, ki se upira preprosti uvrstitvi ne le v kontinuum »zahodnega«, »Hegel-marksizma«, marveč celo v kontinuum same Benjaminove misli. Običajno se namreč razvoj Benjaminove misli dojema kot postopno približevanje marksizmu: Benjamin naj bi izhajal iz dialektično-hermenevtične refleksije, od koder naj bi se počasi približeval historičnemu materializmu, tako da naj bi končno v svojih zadnjih spisih (Pisec kot producent, Umetniško delo v razdobju tehnične reproduktibilnosti, fragmenti o Baudelairu, itn.) razvil marksistični pristop k sodobni umetnosti, pristop, ki naj bi celo bil — pod Brechtovim vplivom — bližji »ortodoksnemu« marksizmu kot pa tradiciji »kritične teorije družbe«.[1] V ta kontinuum »postopnega približevanja marksizmu«[2] pa zasekajo »Teze o pojmu zgodovine« ostro zarezo: tu, na samem koncu Benjaminove miselne poti, naenkrat vdre teološka problematika: historični materializem lahko zmaga zgolj, če »vzame v službo teologijo« — navedimo znamenito prvo tezo:

»Kot je znano, naj bi obstojal avtomat, ki je bil tako konstruiran, da je na vsako šahistovo potezo odgovoril s takšno nasprotno potezo, ki mu je zagotovila zmago. Pred tablo na široki mizi je sedela lutka v turški nošnji, z vodno pipo v ustih. Sistem zrcal je ustvaril iluzijo, da je ta miza z vseh strani prozorna. V resnici pa je v njej sedel grbavi pritlikavec,

---

[1] Ob problematiki umetnosti Benjamin prebije potezo, ki je skupna tako Lukácsevemu tradicionalizmu kot Adornovemu avantgardizmu: njuno zanikanje subverzivnega potenciala »množične kulture«, tj. obravnavanje »množične kulture« izključno kot oblike odtujitve. Običajno se — kot to dela že Adorno — temu Benjaminovemu poskusu izpostavitve subverzivnega potenciala sodobnih »množičnih« umetnost (npr. filma) očita, da Benjamin tu v nasprotju s temeljnimi postavkami historičnega materializma zapade ideološki prevari à la McLuhan in neposredno sklepa iz produkcijskih sredstev (tehnična reproduktibilnost) na družbeno revolucionarno razsežnost; na to je ustrezno odgovoril že Jameson (v *Marxism and Form*), da je treba navajanje tehničnih izumov pri Benjaminu brati v skladu z njegovo lastno teorijo kot alegorične embleme, ne pa kot neposredna dejstva.

[2] Zaradi katerega je Benjamin — za razliko od ostalih »Hegel-marksistov« — vsaj v določeni, reducirani verziji sprejemljiv tudi za oficialne ideologe »realnega socializma«.

ki je bil mojster v igri s šahom in je s pomočjo vrvi upravljal roko lutke. Lahko si predstavimo pandan v filozofiji k tej aparaturi. Vedno mora zmagati lutka, ki se ji pravi ‚historični materializem'. Brez nadaljnjega se lahko spoprime z vsakim nasprotnikom, če vzame v službo teologijo, ki je danes, kot je znano, mala in grda, in se itak ne sme kazati očem.«[3]

Prvo, kar nam tu pade v oči, je protislovje — na katero so nekateri interpreti že opozorili — med »metaforo« v prvem delu teze in njeno »razlago« v drugem delu. V »razlagi« je namreč historični materializem tisti, ki »vzame v službo teologijo«, medtem ko je v sami »metafori« teologija tista, ki od znotraj vleče niti, upravlja »lutko« — historični materializem. Protislovje, ki je kajpada samo protislovje med metaforo in njenim smislom, v zadnji instanci: med označevalcem in označencem, ki misli, da lahko »vzame v službo« označevalec kot svoje orodje, pa se ob tem že zaplete v njegove niti; tu se — ne slučajno — križajo ravni, saj to velja tako za formalno »strukturo« Benjaminove metafore — ki je »resnica« svoje razlage, iz katere je treba interpretirati samo razlago — kot za njeno »vsebino«: teologijo v razmerju do historičnega materializma, ki misli, da lahko teologijo preprosto »vzame v službo«, pa se že ujame v njene mreže, saj zaznamuje ta »teologija« — če naj podamo *Vorlust* — ravno instanco označevalca.

Toda pojdimo po vrsti — to prispodobo bi lahko, z njeno razlago vred, interpretirali na tri načine:

— Najprej se odpira klasična pot, da se jo dojame kot primer »kritike dogmatizma«: Benjamin naj bi to tezo mislil kritično v razmerju do dogmatiziranega »histomata«, ki lahko z vsakim nasprotnikom brez problemov, »avtomatično« razčisti, ker postopoma na teološko-dogmatičen način; skratka, šlo naj bi za učinkovito metaforo ponazorjeno trditev, da je dogmatizirani »histomat« po svojem načinu mišljenja teološki. To interpretacijo seveda lahko pobijemo že z dejstvom, da nahajamo v Benjaminovih rokopisih varianto prve teze, ki se glasi: »Zmaga naj, *če naj gre po mojem*, turška lutka, ki ji filozofi pravijo materializem.« (GS I-1247) Vendar to kajpada ne spodbija legitimnosti ‚objektivnega dometa' interpretacije, ki nikakor ni zavezana poljubnosti tega, kar je avtor sam »hotel reči«; že samo dejstvo, da je podčrtani vrinek v dokončni verziji spuščen, bi lahko brali kot simptom — in mar ni to »avtomatično zmagovanje« histomata, ki lahko, če »vzame v službo teologijo«, »brez nadaljnjega« premaga slehernega nasprotnika, v nenavadnem soglasju s slepim zaupanjem v avtomatizem evolucije pri socialni demokraciji, kar ravno kritizirajo nadaljnje teze?

— Naslednja možnost interpretacije bi merila na to, da mora historični materializem, če hoče zmagati, se pravi, če hoče postati misel revolucije, povzeti emancipatorično vsebino, ki jo — sicer v ideološko-sprevrnjeni obliki — izraža religija: historični materializem bi tu nastopil kot zakoniti dedič tisočletnega upora zatiranih, ki se je v prejšnjem času izražal pretežno v religiozni obliki, ki pa se šele s historičnim materializmom otrese te religiozne preobleke in pride do

[3] Zanimiva je zgodovina tega »avtomatičnega šahista«: v dvajsetih in tridesetih letih preteklega stoletja je z njim nastopal po ameriških sejmiščih neki Johann Nepomuk Mälzel; njegovo uganko je rešil Edgar Allan Poe v svojem eseju *Maelzel's Chess Player*, ki ga je prevedel Baudelaire v *Nouvelles histoires extraordinaires* — po tej poti, prek ukvarjanja z Baudelairom, je prispel do Benjamina. (Omenimo še kot kurioziteto, da je s tem »avtomatičnim šahistom« odigral partijo tudi Napoleon — sicer dober šahist — in jo kajpada izgubil.)

svoje resnice, se mu odpre možnost realizacije njegove dejanske vsebine. Proti tej interpretaciji — historični materializem kot »sekularizirana ideologija«, kar je seveda lahko mišljeno kritično ali afirmativno — govori dvoje: Benjaminu nikakor ne gre za »resnično vsebino« teologije, ki bi se prikazala, ko odvržemo teološko preobleko, marveč ravno za afirmacijo teološke razsežnosti *kot take*, poleg tega pa je — tako v metafori kot v njeni razlagi — ohranjena *razlika* med lutko in pritlikavcem, med historičnim materializmom in teologijo.

— Kateri je potemtakem tretji način? V prvi interpretaciji je historični materializem seveda dojet kot ontologizirani »histomat«, ki raziskuje »objektivne zakone zgodovine« ipd.; v drugi gre — vsaj v osnovi — za »zahodno«, »Hegel-marksistično« podobo historičnega materializma kot praktično-kritične teorije, za tisto interpretacijo, ki jo prva zarišeta mladi Lukács in Korsch leta 1923 in katere najtipičnejši predstavnik je nedvomno »kritična teorija družbe«. Vendar pa je za Benjamina ključno ravno izkustvo temeljne nezadostnosti *obeh* teh dveh likov historičnega materializma — tisto temeljno izkustvo, da ne moremo proti »diamatu« in »histomatu« neproblematično staviti na karte »kritičnega« Hegel-marksizma, ki je poleg Benjamina na poseben način zaznamovalo tudi Adornovo misel in do katerega se je kasneje dokopal sam Karl Korsch, ki piše leta 1935 Partosu, da je ‚filozofsko', ‚kritično', ‚teorija = praksa postavljajočo', ‚revolucionarno' razlago marksizma prav tako moč uporabiti, in da se jo uporablja, za ideologizacijo reformizma in še bolje za ideologizacijo fašizma in za kapitulacijo pred fašizmom, kot tiste v mojih prejšnjih spisih (Kernpunkte, Marxismus und Philosophie, Anti-Kautsky) napadane nasprotne tendence razlage Marxovega nauka« (26. 4. 1935), namreč ontologistične, »dia- + histo-mat« razlage. Najčisteje izrazi ta prelom Adornova formula »Celo je ne-resnično«, ki neposredno meri na Lukáscevo Hegel-marksistično koncepcijo proletarske pozicije kot pozicije totalnosti.[3a]

Tu imajo torej ortodoksno-marksistični razlagalci Benjamina prav, ko opozarjajo na Benjaminov odmik od »kritične teorije družbe« — vendar se zaman trudijo, da bi ta odmik dojeli kot približevanje ortodoksnemu marksizmu in morajo zato vdor teološkega v Benjaminovem zadnjem delu zamolčati, tolmačiti kot nekaj nasilno vrinjenega, kot plod obupnih okoliščin ob porazu delavskega gibanja pred fašizmom ipd.[4] Seveda je tudi zadnja intenca našega spisa, »de-teologizirati« Benjaminove Teze; vendar ne tako, da bi jih dojeli kot trenutni, s krizno situacijo pogojeni umik, zatek v teološko izrazje, kot tako rekoč začasen taktični umik, ki naj bi dolgoročno zahteval prevedbo v historićnomaterialistično govorico. Nasprotno, razcep med »teologijo« in historičnim materializmom je ireduktibilen

---

[3a] Če bi Benjamina že hoteli za vsako ceno kam uvrstiti, potem ga ne bi smeli v okvire »Hegel-marksizma«, marveč v tisto interpretacijo marksizma, ki izhaja iz ključne vloge *razrednega boja*, ter s tem prebije alternativo ontologizma »diamata« (»svetovnega nazora«) in refleksivno-spekulativne pozicije »Hegel-marksizma«; smer, ki jo predstavljajo imena Korscha in Brechta, danes pa predvsem Althusserjeva šola. (Od tod prejme smisel celo implicitna »dogmatsko-teološka« ekonomija Brechtovih tekstov.)

[4] Odveč je pripomniti, da so zato »Teze« s toliko večjim veseljem pozdravili meščanski interpreti in jih skušali obskurantistično zamistificirati — ni bil Benjamin zaman skeptičen do njih objave.

in edini način »de-teologizacije« te »teologije«, edino s pomočjo katere lahko historični materializem zmaga, je, da v nji prepoznamo *instanco označevalca.*

Skušajmo to razviti tako, da bomo najprej izpostavili to, kar je samemu Benjamnu pomenila *teološka* razsežnost, tj. tisto, kar nam preprečuje, da bi zgodovino dojeli ateološko; tu kajpada ne gre za tradicionalno teologijo, marveč za neko povsem specifično izkustvo, ki ga nakaže naslednji fragment iz zapuščine: »Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die es uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen« (GS I-1235). Tega *Eingedenken* nikakor ne moremo preprosto prevesti s »spominjanjem«, prav tako pa ne ustreza dobesedni prevod »vmisliti se v nekaj«; četudi gre za neke vrste »prisvojitev preteklosti,«, pa stvari nikakor ne moremo ustrezno dojeti, če ostanemo v polju hermenevtike — če nič drugega, že zato ne, ker meri Benjamin — v nasprotju s temeljnim postulatom hermenevtičnega razumevanja — ravno na izločitev, osamitev tistega kosa preteklosti, ki zanj gre, iz kontinuuma zgodovine (». . . tako iztrga neko človeško življenje iz epohe in neko delo iz življenjskega dela« — Teza XVII), torej na interpretativni postopek, katerega nasprotje do hermenevtičnega ne spominja slučajno na Freudovo zoperstavitev tolmačenja *en detail* tolmačenju *en masse.* In če Benjamin res dodaja, da je rezultat te osamitve ravno ta, da je »ohranjeno in ukinjeno *v* delu življenjsko delo, *v* življenjskem delu epoha, in *v* epohi celoten zgodovinski tok« (Teza XVII), tedaj to *ni* korak, simetričen izhodiščni izključitvi: heglovsko rečeno, vladajoča totalnost je ohranjena ravno kot »negativna«, prelom, neravnotežje med zgodovinskim kontinuumom in »monado« (Benjamin), direktno povedano: med imaginarno totalnostjo in simptomom, je nezvedljivo.

Za kakšno »prisvojitev preteklosti« gre torej v tem *Eingedenken?* Zavrnitev hermenevtike kajpada ne pomeni padca v pred-hermenevtično ‚naivnost': predvsem nikakor ne gre za kakršnokoli »vživljanje« v preteklost, ki skuša čimbolj abstrahirati od pozicije, od koder govori — gre ravno za »zainteresirano« prisvojitev s pozicije podjarmljenega razreda: »Zgodovinsko artikulirati preteklost ne pomeni spoznati jo »takšno, kakršna je zares bila.« (Teza VI) »Subjekt zgodovinskega spoznanja je sam borbeni, podjarmljeni razred.« (Teza XII) Vendar pa bi te Benjaminove misli razumeli povsem napačno, če bi jih dojeli v smislu nekakšne nietzschejansko zamišljene historiografije, v smislu »volje do moči kot interpretiranja«, se pravi, kot pravico tistega, ki zmaguje, da pač »piše svojo zgodovino«, da uveljavi svojo »perspektivo«, tj. kot boj dveh razredov, vladajočega in podjarmljenega, za to, »kdo bo pisal zgodovino«. To morda velja za vladajoči razred, nikakor pa ne za podjarmljeni razred; med njima je neka temeljna *asimetrija,* ki jo Benjamin zaznamuje z dvema modusoma temporalnosti: homogeni-kontinuirani, prazni čas (vladajoče historiografije) in diskontinuirani, izpolnjeni čas (historičnega materializma).

Tradicionalni historiografski pogled na zgodovino kot na linearni, homogeni, zaključeni tok, pogled, ki se omeji na to, kar »se je res zgodilo«, je že a priori (»formalno«) pogled vladajočega razreda, pogled »tistih, ki so zmagali«, saj gleda na zgodovino kot na zaključeni kontinuum »napredovanja«, ki je pripeljalo do sedanjega gospostva, in nujno abstrahira od tistega, kar je v zgodovini »spodletelo«, od tistega, kar je moralo biti »negirano«, da se je lahko vzpostavil konti-

nuum »tega, kar se je res zgodilo«. Vladajoča historiografija piše »pozitivno« zgodovino, zgodovino velikih kulturnih dosežkov in dobrin, to, kar historični materialist »vidi v kulturnih dobrinah, pa je zanj brez izjeme takšnega porekla, da lahko o tem razmišlja zgolj z grozo. Kulturne dobrine ne dolgujejo svojega obstoja zgolj naporu genijev, ki so jih ustvarili, marveč tudi brezimnemu garanju njihovih sodobnikov. Ni dokumenta kulture, ki ne bi hkrati bil dokument barbarstva.« (Teza VII) V nasprotju s tem pa si podjarmljeni razred preteklost prisvoji ravno, kolikor je »odprta«, kolikor je v nji že bila navzoča »težnja po odrešitvi«, tj. prisvoji si ravno preteklost, kolikor je bila že v nji — kot zatrta, spodletela — navzoča razsežnost prihodnosti: »Preteklost nosi s sabo časovni indeks, ki napoteva na odrešitev.« (Teza II)

Če naj si prisvojimo to zatrto razsežnost preteklosti, kolikor je v nji že navzoča prihodnost, — tj. prihodnost naše lastne revolucionarne akcije, skoz katero jo v ponovitvi »odrešimo« — moramo kajpada prekiniti kontinuirani tok zgodovinskega razvoja, narediti moramo »tigrov skok v preteklost« (Teza XIV); šele tu pridemo do temeljne, nezvedljive asimetrije med historiografskim evolucionizmom, ki opisuje kontinuum zgodovinskega gibanja, in med historičnim materializmom:

»Historični materialist se ne more odpovedati pojmovanju sedanjosti, ki ni prehod, marveč obstane v času in miruje.« /Teza XVI/ / »V mišljenje ne spada zgolj gibanje misli, marveč prav tako njihovo mirovanje. Tam, kjer se mišljenje v konstelaciji, ki je nasičena z napetostmi, nenadoma zaustavi, zada konstelaciji šok, vsled katerega se /mišljenje/ kristalizira kot monada. Historični materialist pristopa k historičnemu predmetu edino tam, kjer se ta pred njim pojavlja kot monada. V tej strukturi vidi znamenje mesijanskega mirovanja dogajanja, drugače povedano, znamenje revolucionarne šanse v boju za podjarmljeno preteklost.« /Teza XVII/

Ravno ta kristalizacija, otrditev gibanja v monadi, pomeni moment, ko si prisvojimo preteklost: »monada« je aktualni trenutek, ki se nanj neposredno — tj. prekoračujoč linijo zgodovinske kontinuitete razvoja — »obesi« preteklost, aktualna revolucionarna situacija, ki se dojame kot ponovitev preteklih, spodletelih situacij ter kot njihova končna »odrešitev« skozi uspeh revolucionarne akcije. Sama preteklost je tu »izpolnjena s sedanjostjo«, v trenutku revolucionarne šanse se odloči ne le usoda aktualne revolucije, marveč usoda vseh preteklih, spodletelih revolucionarnih poskusov: »Historičnemu materialistu je šlo za to, da ohrani takšno sliko preteklosti, kakršna v trenutku nevarnosti nenadoma nastopi historičnemu subjektu.« (Teza VI)

Nevarnost poraza aktualne revolucije ogrozi sámo preteklost, saj je že sama aktualna revolucionarna konstelacija »zgostitev« preteklih, spodletelih revolucionarnih šans, ki se v nji ponovijo:

»Zgodovina je predmet konstrukcije, katere mesto ne tvori homogen in prazen čas, marveč čas, izpolnjen s »sedanjostjo«. Tako je bil za Robespierra antični Rim preteklost, izpolnjena s sedanjostjo, preteklost, ki jo je on iztrgal iz kontinuiranosti zgodovine. Francoska revolucija se je imela za novi Rim.« (Teza XIV)

Za tiste, ki vedo, za kaj gre v freudovski postavki, da »je nezavedno umeščeno ven iz časa«, je s tem pravzaprav že vse povedano: pri tem Benjaminovem »iz-

polnjenem času«, »tigrovem skoku v preteklost«, s katero se nabije sedanjost, gre natančno za freudovsko »prisilo ponavljanja«; zaustavitev gibanja, prekinitev časovnega kontinuuma, o čemer govori Benjamin, je ravno tisti »kratek stik« med preteklo in aktualno besedo, kjer

»je sedanja beseda, tako kot pretekla beseda, postavljena v oklepaj časa, v neko obliko časa, če naj se tako izrazim. Ker je modulacija časa identična, ima beseda analitika /pri Benjaminu: historičnega materialista/ isto vrednost kot pretekla beseda.« /J. Lacan, Séminaire I., str. 267—268/

V monadi se »čas ustavi« ravno zato, ker gre za aktualno konstelacijo, na katero se »naloži« pretekla konstelacija, ker gre za čisto ponovitev. Je »ven iz časa« ne v pomenu predlogične arhaičnosti, marveč ravno v pomenu *čiste označevalne sinhronije,* v pomenu, da je sama sinhrona označevalna mreža tista, ki ujame vase preteklost: vez med preteklo in aktualno konstelacijo ni več linearnost diahronega toka, ni več v tem, da je na sintagmatski liniji pač eno prej in drugo kasneje, marveč pride med njima tako rekoč do *»neposrednega« paradigmatskega »kratkega stika«.* »Monada« je potemtakem tisti trenutek diskontinuitete, preloma, ko sedanji trenutek »otrdi«, zastane, ker v njem — prekoračujoč linearno zaporedje časovnega toka — neposredno odmeva preteklost, ki je potlačena, izrinjena iz kontinuuma vladajoče zgodovine. To je zares točka »dialektike v suspenzu«, ne zgolj v mirovanju — točka čistega ponavljanja, kjer je vsaj za trenutek suspendirana, ‚postavljena v oklepaj', dialektika zgodovinskega procesa.

Edina raven, na kateri lahko govorimo o takšni prisvojitvi preteklosti, da jo sama sedanjost »odreši«, tj. kjer je sama preteklost vpeta v sedanjost, je raven sinhronije, ki v sebi zaobseže diahronijo — je raven *označevalca:* preteklo je ‚tu', še navzoče, ravno v simbolnem, kot vpisano v sinhrono označevalno mrežo. Ta »ustavitev gibanja« v označevalni sinhroniji (dobesedno: ‚sinhronizaciji' preteklosti s sedanjostjo) kajpada ni korak *ven* iz zgodovine, marveč ravno — če že hočemo — ‚čista' struktura zgodovinskosti kot ničelna točka zgodovine (v smislu evolucije), tj. točka, kjer je prebita linearna diahronija historizma.

Sedaj je tudi jasno, za kaj gre pri izključitvi, osamitvi »monade« iz kontinuuma zgodovine: natančno za osamitev instance označevalca, za izključitev pritiska pomenske totalnosti kot pogoj »kratkega stika« med sedanjostjo in preteklostjo — do tega »kratkega stika«, do njune ‚sinhronizacije' pride na ravni označevalčeve ‚avtonomije', ob izključitvi pomena. Zato nas seveda ne sme presenetiti, če ob tej »vstavitvi (Einschuß) neke preteklosti v teksturo sedanjosti« (Angelus Novus, Frankfurt 1966, str. 313) nastopi »metafora« *teksta,* zgodovine kot teksta:

»Če hočemo opazovati zgodovino kot tekst, potem velja zanjo to, kar je neki novejši avtor rekel o književnem tekstu: preteklost je vanj naložila slike, ki jih lahko primerjamo s tistimi, ki jih zadrži plošča, občutljiva na svetlobo. ‚Zgolj prihodnost razpolaga z razvijalci, ki so dovolj občutljivi, da dopustijo, da se slika prikaže z vsemi podrobnostmi. Mnoge strani pri Marivauxu ali pri Rousseauju izpričujejo skrivni smisel, ki ga sodobni bralci niso mogli do konca razbrati'.« (GS I-1238)

Ob tem bi se lahko znova sklicevali na Lacana, ki — da bi pojasnil vrnitev potlačenega — uporabi Wienerjevo metaforo sprevrnjene časovne razsežnosti: najprej vidimo kvadrat, ki se briše, nato sklenjeno risbo kvadrata:

»... to, kar vidimo kot vrnitev potlačenega, je zabrisani signal nečesa, kar bo sprejelo svojo vrednost šele v prihodnosti, s svojo simbolno realizacijo, s svojo integracijo v subjektovo zgodovino. To bo vselej dobesedno nekaj, kar *bo* v danem trenutku izpolnitve *bilo* /*aura été*/.« /Lacan, ibid., str. 181/

Aktualna revolucionarna konstelacija v tej perspektivi ni »vrnitev potlačenega« — nasprotno, vrnitve potlačenega, »simptomi«, so pretekli-spodleteli poskusi, pozabljeni v vladajoči zgodovini, in aktualna revolucionarna konstelacija je ravno poskus »razrešiti« simptom, »odrešiti«, tj. *simbolno realizirati* te pretekle-spodletele poskuse, ki šele v svoji ponovitvi »bodo bili«, retroaktivno postanejo to, kar so bili. Tako lahko ravno ob tem sklopu Benjaminove misli ponovimo Lacanovo formulo: revolucija naredi »tigrov skok v preteklost« ne zato, da bi našla oporo v preteklem, marveč ravno v meri, v kateri že samo preteklo, ki se v revoluciji ponavlja, »prihaja iz prihodnosti«, nosi v sebi odprto razsežnost prihodnosti.

Temeljna razlika med buržoazno in proletarsko revolucijo zato ni — kot pri Marxu — v tem, da prva črpa svojo poezijo iz preteklosti, druga pa iz prihodnosti, tj. da se zgolj prva jemlje kot ponavljanje, marveč v samem različnem tipu ponavljanja; grobo rečeno, prva išče oporo v pretekli veličini, v nji se »uspeh prepozna v uspehu«, medtem ko se v drugi — če naj parafraziramo Stalinovo cinično formulo[5] — orientiramo na tisto, kar je v zgodovini spodletelo, kar je plačalo račun »velikih zgodovinskih dejanj«, saj je edino v teh porazih že v sami preteklosti navzoča razsežnost prihodnosti. Tu torej vdre odločilna Benjaminova distanca do Marxa, pri katerem proletarska revolucija »pusti mrtvim, da pokopljejo svoje mrtve«:

»S sposobnostjo, da iz preteklosti razpiha iskro upanja, je obdarjen zgolj tisti zgodovinar, ki ga prežema zavest, da *niti mrtvi* ne bodo varni pred sovražnikom, če bo ta zmagal.« (Teza VI)

Kateri je domet te ključne razlike v statusu ponavljanja pri Marxu in pri Benjaminu? Marxova teorija zgodovinskega ponavljanja je, kot je znano, razvita v *18. brumairu Louisa Bonapartea;* tu je — na kratko povedano — ponavljanje opredeljeno kot »regresivno«-ideološki postopek zgodovinsko propadajočega razreda, ki si zakrije brezizhodnost svojega aktualnega položaja tako, da svoje delovanje ideološko legitimira kot ponovitev delovanja za časa svojega vzpona, tj. ki hoče ponoviti svoj »veliki zgodovinski trenutek«, pa se mu — zaradi spremenjenih zgodovinskih okoliščin — tragedija v ponovitvi sprevrže v farso: iste izjave, geste itd., ki so nekoč označevale zgodovinsko dejanje, delujejo v spremenjeni zgodovinski totalnosti kot fraza. Širše vzeto je zgodovinsko ponavljanje znamenje razredno omejenih ciljev: če bi se buržoazna revolucija zavedala svoje dejanske vsebine, nikoli ne bi mogla vzbuditi revolucionarnega patosa, zato si mora sposoditi preobleke, fraze itd. v preteklosti, tj. zgodovinska ponovitev priča o tem, da »fraza presega vsebino«. V nasprotju s tem pa proletarska revolucija ravno

---

[5] »To se pravi, da se ne smemo orientirati na tiste družbene sloje, ki se nič več ne razvijajo ... temveč na tiste sloje, ki se razvijajo, imajo bodočnost« (*O dialektičnem in zgodovinskem materializmu*).

pretrga s preteklostjo in »črpa svojo poezijo iz prihodnosti«, saj pri nji »vsebina presega frazo«.

Ta Marxova teorizacija ni tako preprosta, kot se morda zdi: ne gre namreč zgolj za to, da si vladajoči razred, ker ne more vzdržati lastne zgodovinske resnice, omejenosti svoje dejanske vsebine, išče legitimacijo v preteklosti; gre predvsem za to, da ima — tudi tu je že na delu ‚prednost sinhronije pred diahronijo' — *sam ta zatek v preteklost določeno funkcijo v sedanjosti, v aktualnosti razrednega boja:* ne gre zgolj za »iracionalno« obnašanje, bežanje pred resnico, mitično »racionalizacijo«, marveč je ravno ta mitična racionalizacija aktualnega dogajanja kot ponovitve preteklega dogajanja tista, skoz katero vladajoči razred — vsaj začasno — »uspe«, ohrani svojo vladavino, odigra svojo »dejansko« zgodovinsko vlogo. Drugače povedano: ne zadošča reči, da npr. francoski revolucionarji »niso vedeli, kaj delajo«, ko so objektivno vzeto ustvarjali pogoje za vladavino kapitalističnih razmerij, subjektivno pa so se jemali za ponovitev starorimske Republike — gre za to, da *so to, kar so »dejansko« naredili, lahko naredili zgolj skoz ideološko masko ponovitve.* Tu Marx že tematizira aktivno vlogo ideološke »fantazme« kot konstitutivnega momenta same »dejanske« zgodovine, nikakor zgolj kot njenega »odraza« ali »izraza«.

V čem je potemtakem odločilni prelom med Marxom in Benjaminom? Marxova teorija zgodovinskega ponavljanja ima neko temeljno potezo, ki jo druži s Heglom: temelji na ideji *zgodovinskega progresa,* smiselna je zgolj na »fonu« dialektike progresivnega razvoja zgodovinske »vsebine«, za katero zaostaja pretekla »oblika« (četudi je — kot smo pravkar videli — samo preoblačenje v preteklo »obliko« v funkciji aktualnih razrednih bojev, četudi Marx torej nikakor ne zapade enostavni evolucionistični teoriji »zgodovinskih ostankov«: pretekla oblika ne vztraja zaradi nekakšne mitične »retence«, sile vztrajnosti, marveč zato, ker ima ravno kot »ostanek« novo funkcijo v aktualnem boju).[6] Benjamin pa

---

[6] Tu velja opozoriti na neko razsežnost Heglove teorije zgodovinske ponovitve, ki je zgubljena pri Marxu. Heglova teorija zgodovinske ponovitve (razvita v *Predavanjih k filozofiji zgodovine*) je — na kratko — v tem: »Ponovitev udejanji in potrdi to, kar se je na začetku zdelo zgolj slučajno in možno.« Hegel to razvije ob umoru Cezarja: Ko je Cezar utrjeval svojo *osebno* oblast, je »objektivno« (na sebi) deloval v skladu z zgodovinsko resnico, po kateri »Republika ... ni več nudila oporne točke, ta točka je lahko bila zgolj v volji nekega individuuma«; vendar pa je formalno (za sebe, v »mnenju ljudi«) še vedno vladala Republika — Republika je »še živela le zato, ker je pozabila, da je že mrtva«, če naj parafraziramo znamenite freudovske sanje o očetu, ki je pozabil, da je že mrtev. Temu »mnenju«, ki je še vedno verjelo v Republiko, se je zato Cezarjevo delovanje prikazovalo kot osebna samovolja, kot nekaj slučajnega; dozdevalo se mu je, da »se bo, če odstranimo samega tega individuuma, spontano vrnila Republika«. Vendar pa so — v skladu z zvijačo uma — ravno zarotniki proti Cezarju potrdili Cezarjevo resnico: »Takoj po tem umoru je postalo očitno, da lahko en sam človek vodi rimsko Državo, in tako so bili Rimljani prisiljeni, da v to verjamejo.«

»Tako je umor Cezarja, četudi je zgrešil svoj neposredni smoter, izpolnil funkcijo, ki mu jo je makiavelistično dodelila zgodovina: izpostaviti resnico zgodovine s tem, da objavi svojo lastno ne-resnico.« (P.-L. Assoun, Marx et la répétition historique, Paris 1978, str. 68)

Mimogrede povedano bi nas moralo že samo dejstvo, da tu — tako kot pri spodrsljaju — resnica vznikne iz samega neuspeha, narediti pozorne na označevalni zálog te konstelacije.) Splošni Heglov sklep: »mnenje ljudi nasploh odobri neko politično revolucijo tedaj, ko je obnovljena«. »S tem sta postala mogoča Avgust in Cesarstvo.« (Assoun, ibid., 68)

Assoun je v svoji knjigi lepo razvil dvojni zálog ponovitve: ponovitev pomeni hkrati prehod od slučajnosti k nujnosti in k zavesti: od nasebnosti k zasebnosti. »Za dogodek, ki nastopi zgolj enkrat, se po definiciji zdi, da *bi lahko tudi ne nastopil*« (Assoun, ibid., 69—70).

radikalno postavi pod vprašaj samo temeljno idejo *progresa,* po kateri je Marx še dedič razsvetljenstva, in pokaže — davno pred znamenito Lacanovo formulo, da je razvoj »zgolj hipoteza gospostva« (Encore, str. 52) — neprekinljivo vez med napredkom in gospostvom:

»Predstave o napredku človeškega rodu v zgodovini ne moremo ločiti od predstave o njenem toku, ki gre skozi homogeni in prazni čas (Teza XIII), torej od temporalnosti vladajočega razreda. Katero je tisto zgodovinsko izkustvo, skozi katerega je Benjamin zdvomil nad samo idejo progresa, tudi ni težko ugotoviti — gre explicite za fašizem (emplicite za to, čemur pravimo »stalinizem«): »Šansa fašizma je — ne nazadnje — v tem, da ga nasprotniki pričakujejo v imenu napredka kot zgodovinske norme.« (Teza VIII)[7] Fašizem zaznamuje v Benjaminovih očeh točko, ki se je ne da na noben način »ekonomizirati« v dialektiko zgodovinskega progresa; fašizem ni preprosta »regresija« na lestvici progresa, marveč vdor nečesa, kar subvertira samo linijo in merilo progresa.

Na prvi videz je ravno fašizem kaj lahko zajeti s temeljno marksovsko shemo ponavljanja: Mar se fašizem ne preoblači v »srednji vek«, mar ni ideološko vzeto varianta tistega, kar Marx v *Komunističnem manifestu* ironično poimenuje »fevdalni socializem«, mar ne postavlja nasproti kapitalističnemu individualizmu stanovski korporativizem, organsko vez gospostva med »vodjo« in »spremstvom« itd. itd., in mar ni — kot pri slehernem ponavljanju — vse to preoblačenje ravno »farsa« v službi vladajočih produkcijskih razmerij in razrednega boja? V čem je potemtakem ključni prelom med fašistično ponovitvijo in tisto, ki jo analizira Marx? Prelom, ki ga je v aforistični obliki nakazal že Marcuse, ko je ob izkustvu fašizma pripomnil: »Ta grozota terja popravek uvodnih stavkov »Osemnajstega brumaira«: »svetovnozgodovinska dejstva in osebe«, ki se dogajajo »tako rekoč dvakrat«, se drugič ne dogajajo več kot »farsa«. Ali celo:

Vendar se zdi, da tu Assoun ravno zato, ker zanemari označevalni zálog te Heglove analize, interpretira ta sklop preveč ‚mehanicistično': kot da gre preprosto za to, da imamo, ker se dogodek ponovi, že opraviti z »dvema primerkoma nekega splošnega zakona« (ibid., str. 70), kar naj bi tudi »mnenje ljudi« prepričalo o njegovi nujnosti. Dlje od tega simplističnega tolmačenja seže že Assounova lastna formulacija:

»Zgodovinska zavest dejansko izkusi nujnost generativnega procesa tako, da *prizna* dogodek, ki ga je predhodno *doživela (vécu)* ...« (Assoun, ibid., str. 70).

— če jo vzamemo *dobesedno:* Med »originalom« in »ponovitvijo« se spremeni označevalna mreža, v katero je vpet dogodek: »prvič« je dogodek »*doživet*« kot slučajnostna »trauma«, vdor ne-simboliziranega, šele skoz ponovitev je »*priznan*«, kar tu lahko pomeni le: simbolno realiziran. Za to priznanje-skozi-ponovitev pa je (tako kot pri Mojzesu v Freudovi analizi) *nujen* zločin, akt umora — poenostavljeno rečeno: Cezar je moral »empirično« umreti, če se je hotel realizirati v svoji simbolni »nujnosti«; kajti »nujnost«, za katero tu gre, je lahko zgolj simbolna. Z drugimi besedami: v simplistični interpretaciji se zgubi, da »nujnost« ponovitve ni preprosto »objektivna nujnost«, ki že itak vedno pritiska in vedno znova privre, četudi jo ljudje skušajo preprečiti — ključno je to, da se dogodek ponovi kot »nujen« *ravno zato, ker* so ga ljudje v njegovi prvi pojavni obliki »zatrli« kot nekaj slučajnostnega. Ne gre torej zgolj za to, da ljudje »rabijo čas, da bi razumeli«, da je dogodek v svoji prvi pojavni obliki preveč »traumatičen« — spregledanje (*méconnaissance*) njegovega prvega nastopa je neposredno ‚notranje' njegovi simbolni nujnosti, je direktni konstituens njenega priznanja (*réconnaissance*).

[7] Na primer kot prehod k direktni, odkriti diktaturi buržoazije, ko za ohranitev razrednega gospostva ne zadošča več parlamentarna oblika vladavine; ta odkrita diktatura naj bi zato pomenila neposredno predigro proletarske revolucije. Tako je kaj lahko konstruirati linijo »nujnega napredka« od prikrite k odkriti diktaturi buržoazije, ki ustvari pogoje za revolucijo.

farsa je strahotnejša od tragedije, kateri sledi.« (»Osemnajsti brumaire Louisa Bonaparta« in naš čas)

Ponovitev se zdaj obrne: to, kar je bilo prvič farsa (Napoleon III. kot prvi model »totalitarnega« ustroja s karizmatičnim vodjo), se ponovi kot tragedija s Hitlerjem. Ravno za dojetje *te* ponovitve pa ne zadošča več Marxova shema: s fašizmom (predvsem z nacizmom) se radikalno spremeni sama logika »politične reprezentacije« (tj. dejanske »socialne baze«, ki jo zastopa neko politično gibanje ali režim) — grobo povedano: Napoleon III. igra v tej igri reprezentacije še vedno vlogo obsesionalnega nevrotika, ki skuša zastopati ‚vse' (razrede, sloje ipd.); ko skuša torej povrniti dolg tistim, ki naj bi jih zastopal, tj. ‚zadovoljiti vse' (*hkrati* kmete, buržoazijo, lumpenproletariat . . .), lahko to počenja le tako, da neprenehno bega in zadovoljuje ene na račun drugih, tako da se končno znajde v krogu. Hitler pa že govori kot psihotik, iz nekega trdnega, vase zaprtega *mesta* želje, ki se ne pusti ‚zadolžiti', ujeti v igro reprezentacije: »ideologija« in »dejanskost«, »želja« in »interes« tu soobstojita tako, da je med njima psihotična *Spaltung* brez »reprezentativnega« posredovanja (tj. na simbolni ravni so popolnoma blokirani učinki dejstva, da »ideologija« predelano zastopa neko »dejanskost«, »želja« neki »dejanski interes«).[8] Zdi se, da ravno za dojetje te nove konstelacije ne zadošča več marksovska logika socialne reprezentacije: Marx pusti kajpada daleč za sabo vulgarno formulo ‚paralelne' reprezentacije (tainta ideologija neposredno reprezentira tainta razred ipd.), med reprezentirano »socialno vsebino« in politično-ideološko sceno deluje cela vrsta mehanizmov premestitve, zgostitve itd., tja do paradoksa nujne »ničelne točke reprezentacije« (‚sam v sebi ni nič, zato lahko zastopa vse'); vendar pa je skrajna točka, ki jo lahko doseže ta logika, diskurz obsesionalnega nevrotika, ki je »zadolžen napram vsem«: uide mu točka, na kateri politično-ideološka scena zabriše simbolni dolg v psihotičnem »kratkem stiku«, tj. pretrga dialektizirani odnos »reprezentacije« s svojo »zunanjostjo« (»dejanskostjo«).

Za kaj gre tu? Farsa še vedno predpostavlja »dialektizirano« razmerje »ideološke maske« do dejanskosti, kjer ravno dialektično soočanje dejanskosti (novih zgodovinskih okoliščin) z »ideološko masko« naredi iz slednje farso. Zaradi psihotičnega, tj. ne več refleksivno-posredovanega razcepa med »masko« in »dejanskostjo« pa »maska« tako rekoč »otrdi«, ni več v dialektiziranem razmerju do dejanskosti, ki bi jo spodbijala kot »farso«, tj. ideologija dobesedno »ponori«, ‚misli, da je to, kar je', in se je ne da več refleksivno (ideološko-kritično) spodbijati. Ravno fašizem (in — na neki drugi ravni — stalinizem[9]) je ta točka »psihotizacije«, ko ideologije ne moremo več brati »simptomalno«, kot »nevrotičnega« teksta, ki s svojimi belinami nakazuje potlačeno dejansko konstelacijo.

Za fašistični »totalitarizem« je torej značilna specifična libidinalna ekonomija, kjer refleksivno-ironična distanca ne le ne spodbija, marveč še utrjuje vero v Oblast — Oblast, ki je neobčutljiva za dialektizirajočo ironijo.[10] Za kaj tu gre, kateri psihotični »kratek stik«, ki ga ne more razrešiti dialektična refleksija, je tu na delu?

---

[8] To je širše razvito v: Mladen Dolar, *O nekaterih vprašanjih in protislovjih v marksističnih analizah fašizma*, Problemi—Razprave 177—180.

Freud je — kot je znano — zarisal libidinalno strukturo »totalitarizma« v *Massenpsychologie und Ich-Analyse:* konstitucija »množice« skoz »vodjo«, ki ga ljubimo. Tu kajpada — to je ključna točka — ne gre za ponoven vdor nekakega »arhaičnega«, pred-meščanskega razmerja, marveč je »pred-oidipski« značaj identifikacije s fašističnim »vodjo« ravno vdor tistega, kar je »potlačena resnica« meščanske ideologije razsvetljenstva in liberalizma kot njenega najbolj konsekventnega izraza.

Skušajmo razviti to konstelacijo, izhajajoč iz Hegla kot tistega, ki s svojo teorijo konstitucionalne monarhije ni hotel prekoračiti natančno določenega praga: nujnosti samega dednega monarha; ob tem velja opozoriti na doslej še netematizirani označevalni zálog njegove dedukcije dednega monarha. V tej dedukciji se ponavadi gleda Heglovo popuščanje pred-meščanski realnosti pruske monarhije, celo njegov zunanji »konformizem«. Poudarja se paradoksalnost dejstva, da o tem, kdo bo na čelu države, odloča nekaj biološkega, v pravem pomenu ne-umnega, »iracionalnega« — arbitrarno dejstvo potomstva; da je vsa Heglova dedukcija zgrajena na formalno-vnanjem preskoku, skoraj besedni igri z »neposrednostjo«: enotnost države mora biti pooseblena v individuumu kot nečem neposrednem, neposredno-naravno pa je ravno krvno potomstvo. Vendar so ti ugovori prekratki: ne, da preprosto ne držijo, marveč je ravno to tisto, za kar gre Heglu:

Konstitucionalna monarhija je umno artikulirana organska celota, na čelu katere je v strogem pomenu »iracionalni«-neposredni moment, oseba monarha. Ključno vlogo igra tu nezvedljivi prepad med organsko razčlenjeno umsko celoto državnega ustroja in »iracionalnostjo« osebe, ki uteleša vrhovno oblast, v kateri oblast prejme obliko subjektivnosti. Na očitek, da je s tem usoda države prepuščena prirodni slučajnosti psihičnega ustroja vladarja (njegovi modrosti, poštenosti, hrabrosti itd.), odgovarja Hegel:

»tu je nična ravno predpostavka, da so stvari odvisne od posebnosti značaja. Pri popolni organizaciji imamo opraviti zgolj s konico formalnega odločanja, in za monarha rabimo zgolj človeka, ki pravi »da« in postavlja piko na I... Seveda lahko nastopijo okoliščine, v katerih izstopi zgolj ta partikularnost, vendar v tem primeru država še ni popolnoma izoblikovana, ni dobro konstruirana. V dobro urejeni monarhiji pripade objektivna stran zgolj zakonu, ki mu mora monarh dodati samó subjektivni *»hočem«*. (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, par. 280, dostavek)

Potemtakem je akt monarha čisto formalne narave; okvir njegovega odločanja je opredeljen s konstitucijo, konkretno vsebino njegovih odločitev pa mu predložijo svetovalci-strokovnjaki, tako da »mu pogosto ni treba storiti nič več kot podpisati svoje ime. Toda to *ime* je pomembno: je konica, prek katere se ne da iti.« (ibid., par. 279, dostavek)

S tem je pravzaprav že vse povedano: monarh je ‚čisti' označevalec, označevalec-gospodar, če že hočemo: označevalec brez označenca, vsa njegova ‚realnost' (in avtoriteta) je v *imenu,* in ravno zato je njegova faktična ‚realnost' nekaj arbitrarnega, je lahko prepuščena biološkim slučajnostim dedovanja. Monarh je En, označevalec-gospodar, ki — ravno kot izjema, »iracionalni« vrh — iz amorfne mase »ljudstva« šele naredi konkretno nravno totalnost, tj. s svojo ex-sitenco čistega označevalca konstituira Celoto v njeni »organski razčlenjenosti (organi-

sche Gliederung)« — iracionalni« presežek/pogoj umske totalnosti, ‚čisti' označevalec kot presežek/pogoj organske celote označevalca/označenca:

»*To* ljudstvo (*Das* Volk), vzeto *brez* svojega monarha ter *razčlenitve* celote, ki je ravno s tem nujno in neposredno povezana, je brezoblična masa, ki ni nikakršna država več in ki ji ne pripada več *nobena* izmed opredelitev, ki so navzoče zgolj v celoti, ki je *v sebi oblikovana*« (ibid., par. 279)

Tako je avtoriteta monarha čista avtoriteta označevalca-gospodarja, je — rečeno v jeziku *ordinary-language-philosophy* — čisto »performativna« in ni utemeljena v nikakršni njegovi »realni« lastnosti (modrosti, hrabrosti, poštenosti ipd.); reči, da smo monarhu pokorni *zato, ker* je moder ipd., pomeni že oskrumbo njegovega veličanstva:

»Simbolne legitimacije, v funkciji katerih vzame nekdo nase to, kar mu podelijo drugi, v celoti uhajajo registru pristojnosti, utemeljenih v sposobnostih (registre des habilitations capacitaires).« (Lacan, Séminaire I., str. 307)[11]

Nasprotno pa se kajpada njegovi svetovalci, ministri ipd., nasploh celotna državna birokracija, izbirajo po kriteriju sposobnoti (modrosti ipd.); tako je ohranjen odločilni *razmik* med državnimi uradniki, ki delujejo po svojih sposobnostih, in samim vrhom, mon-arhom kot čisto točko označevalne avtoritete — razmik, ki preprečuje, da bi prišlo do »kratkega stika« med avtoriteto in »realnimi« sposobnostmi, tj. do iluzoričnega spoja »racionalno utemeljene avtoritete«.[12]

Prav ta iluzorični spoj pa je jedro razsvetljenske iluzije, ki hoče — namesto »iracionalne« avtoritete kralja — vzpostaviti »realno« utemeljeno, »racionalno« avtoriteto: zamegli se konstitutivna »iracionalnost« (politične) avtoritete *kot take*, njena utemeljenost v označevalcu-gospodarju.[13]

Fašizem (in — na neki drugi ravni — stalinizem) pa je ravno vdor druge plati, »resnice« te razsvetljenske iluzije: povrne se »iracionalna« avtoriteta, vendar tako, da je ohranjen razsvetljenski »kratek stik« med avtoriteto in »dejansko« usposobljenostjo, tj. da »iracionalna« avtoriteta ni več točka ex-sistence označevalca-

---

[9] Prim. *Uvod v stalinsko hermenevtiko,* Problemi—Razprave 177—180.

[10] To pojasnjuje nemoč tistih intelektualcev, ki so — kot da bi obrnili običajno zaporedje heglovskega postopka — najprej gledali na fašizem z ironično-dialektično distanco, nato pa so se identificirali z njim.

[11] Isto vsebino izpelje Kierkegaard v edinstvenem odlomku, ki seže v širokem loku od božanske avtoritete prek najvišje posvetne avtoritete (kralja) do šole in družinske avtoritete (oče):

»Vpraševati, ali je Kristus globokoumen, je blasfemija in poskus, ga zvijačno (bodi zavedno ali nezavedno) uničiti, kajti v vprašanju je vsebovan dvom v smeri na njegovo avtoriteto ... Vpraševati, ali je neki kralj genij — da bi mu bil v tem primeru pokoren, je v bistvu oskrumba veličanstva; kajti v vprašanju je vsebovan dvom v smeri podvrženja pod avtoriteto. Hoteti biti pokoren kolegiju, če zna biti domiseln, v bistvu pomeni, imeti kolegij za norca. Svojega očeta častiti, ker je odlična glava, je impieteta.« (*Pojem izbranega*)

[12] Tu je prekratka priljubljena tema razsvetljenske kritike avtoritete, tj. posmehovanje poljubnim kriterijem izbire nosilca oblasti; tema, ki se vleče že npr. od Swiftove ironizacije načina, kako Liliputanci izbirajo svoje ministre.

[13] In najobičajnejša oblika fetišističnega spregledanja — kot jo je zarisal že Marx v znameniti opombi ob »reflekcijskih določitvah« v 1. poglavju *Kapitala* I. — je ravno ta, da se gospodarju zdi, da ga drugi priznavajo za gospodarja zato, ker ‚je sam v sebi gospodar' (tj. ker ima potrebne lastnosti gospodarja), ne pa da je on sam gospodar zato, ker ga drugi v označevalni intersubjektivnosti priznavajo za gospodarja.

gospodarja, marveč nastopi z neposredno pretenzijo na »dejansko« usposobljenost (vodja *je* najmodrejši, najhrabrejši itd.), zgubljen je razmik med avtoriteto in »dejansko« usposobljenostjo.[14]

Ta psihotični »kratek stik«, ki vdre na dan v »totalitarizmu« kot zrcalni »resnici« razsvetljenske iluzije »racionalno utemeljene avtoritete«, je torej tisti, ki nam preprečuje, da bi post-meščansko »totalitarno« iracionalno avtoriteto kritizirali na isti način kot pred-meščansko avtoriteto monarha, tj. ki onemogoči racionalno-refleksivno prevlado te »totalitarne« avtoritete po modelu meščanke razsvetljenske kritike pred-meščanske avtoritete.[15]

Iz vsega tega se pojasni implicitni zàlog Benjaminove strategije: s čisto označevalno ponovitvijo prebiti psihotični »kratek stik« fašizacije, ki se ga ne da več zamajati z refleksivno-dialektičnim postopkom »kritike ideologije« — njegov zàlog, hkrati pa zamračitev ključne razsežnosti tega zàloga z zatekom v teologijo: ne da se namreč preprosto reči, da Benjamin uporabi teološko izrazje, ker še ne razpolaga z izdelano teorijo označevalca, in da je potemtakem treba zgolj prevesti »vsebino« iz teološke izrazne oblike v analitično konceptualno polje — v tradicionalni govorici povedano, sama teološka »oblika« neposredno zadeva »vsebino«, nujno sproži iluzijo totalne simbolne realizacije, iluzijo uspele revolucije kot »izpolnjenega« teksta, teksta, s katerim je preteklo v svoji totalnosti »odrešeno« in zavzame svoje dokončno mesto: »šele odrešeno človeštvo lahko v vsakem trenutku citira svojo preteklost« (Teza III). *Dovršena* simbolna realizacija postane tako — v strogem pomenu besede — mesto Ideala jaza, tisto utopično mesto, Drugo Mesto, »od koder se bo subjekt videl, kot temu pravimo, *kot da ga vidi nekdo drug*« (Lacan, Séminaire XI., str. 241) — tu naletimo na morda nepričakovano vez med Benjaminovim pojmom odrešitve in Brechtovim pojmom potujitve *(Verfremdung)*[16]: brechtovska teorija potujitve meri ravno na to, da na neki specifičen način »živimo v tretji osebi« (Brecht, ME TI), da zaznavamo lastno zgodovinsko eksistenco »z očmi nekoga drugega«, se pravi, kot da jo gledamo iz tistega »neodtujenega« »odrešenega« mesta Ideala, od koder se nam naše »faktično« življenje prikaže kot nekaj tujega, presenetljivega — iz nekega v pravem pomenu »angelskega« mesta, kot pravi sam Benjamin.

Mar je revolucija — na libidinalni ravni — res nezvedljivo zavezana tej ekonomiji odrešitve? Tu bi morali pritegniti morda premalo upoštevano politično razsežnost zadnjih strani Lacanovega *Seminarja XI*[17]: denimo — nekolikanj grobo —, da deluje revolucionarni Ideal kot *I* v Lacanovi shemi; ključno vprašanje postane s tem »ohranitev distance med I in *a*« (Lacan) sredi samega revo-

---

[14] Še na drugih ravneh podaja fašizem zrcalno »resnico« razsvetljenstva; tako npr. ni slučajno, da je Hitlerjev odnos do gospostva (Hitler verjame v nujnost odnosov gospostva med ljudmi, se pa posmehuje sami misli, da bi človek lahko zagospodoval nad naravo, tj. poudarja človekovo neznatnost pred naravnimi silami) zrcalna slika razsvetljenske iluzije bratskih, enakopravnih odnosov med ljudmi, ki skupaj gospodujejo nad naravo.

[15] Ta psihotični »kratek stik« bi tudi edini upravičeval uporabo izraza »totalitarizem« kot skupne opredelitve tako fašizma kot »stalinizma«: s tem, da se zapolni razmik med avtoriteto in »dejansko« usposobljenostjo, avtoriteta res postane »totalitarna«.

[16] Znana je ključna vloga Brechta pri Benjaminovih spisih njegovih zadnjih let.

[17] Sam Lacan opozori na »kolektivno fascinacijo, ki je bila realnost v vzponu, ko je /Freud/ pisal ta članek /Massenpsychologie und Ich-Analyse/« (Séminaire XI., str. 244), ki prinaša opredelitev hipnoze kot prekrivanja Ideala (I) z objektom (*a*).

lucionarnega procesa. Ta distanca med I in med objektom (*a*) nima kajpada nič opraviti z distanco med Idealom in realnostjo — ne gre za to, da bi morali »realistično« upoštevati razmik med njima; takšna operacija bi bila nasprotno vzoren zgled monoteistične »defetišizacije«, ki zgolj konsolidira Ideal v njegovi čistosti, kot nekaj neomadeževanega z empirijo. Zato zadeva tudi ni v tem, da naj bi se Ideala ne dalo realizirati zavoljo kakšnih empiričnih razlogov (»faktična nemožnost totalne simbolne realizacije«) — »dovršena simbolna realizacija« je nasprotno blokirana sama v sebi, saj je polje označevalca samo v sebi (idealistično rečeno: v samem svojem pojmu) »ne-celo«, zaznamovano z »notranjim robom« čiste razlike, ki prepreči njegovo totalizacijo.[18]

Izhajajoč iz pravkar povedanega bi lahko naznačili tisti »zasuk« v libidinalni ekonomiji revolucije, ki subvertira mesijanske okvire »odrešitve«/»razodtujitve«, »zapolnitve zgube« ipd.: ne da bi bila »razodtujitev« preprosto nemogoča, nasprotno, ravno tu, sredi same »razodtujitve« (»prisvojitve preteklega« — njegove simbolne realizacije — skoz ponovitev), sredi »sprave« v revolucionarni akciji nastopi tisti dodatni zasuk (če se že hoče: *revolutio*), s katerim se »čista« razlika razloči od Ideala, s katerim vznikne neka radikalna razlika, ne več razlika kot razcep med obstoječo realnostjo in Idealom, ki naj se ga udejanji skozi revolucionarno akcijo: »drugo« realnosti, to drugo postane tako rekoč drugo samega sebe, razlika od same sebe (»čisti« označevalec, ki kot tak »poganja željo«); *a* kot »vzrok želje« ni preprosto njen manjkajoči objekt, marveč paradoks objekta, ki manjka na ‚svojem' mestu, ki ni *nič drugega* kot svoj ‚lastni' manko, svoje lastno izostajanje. Ne gre več za v sebi »pozitiven« Ideal, možnost, ki naj se jo udejanji, četudi ta Ideal dojamemo v marksističnem pomenu, kot možnost spremembe, utemeljeno v samorazcepu same dejanskosti, ne pa kot dejanskosti abstraktno zoperstavljeni Ideal: ključnega pomena je pač to, da razlika, ki pogojuje revolucionarno akcijo, (napetost med tem, kar »je«, in tem, kar »je storiti«) še ni izkušena kot »čista« razlika.

Nenavadna revolucija, vendar verjetno edina, ki se ne bi sprevrnila v »totalitarno« psihotizacijo. Pozicija Ideala *kot taka* — tako kot sklicevanje na »realnost«, ki naj bi razkrinkala »lažnost« Ideala — namreč odpove pred »totalitarnim« kratkim stikom, ki suspendira dialektično posredovanost Ideal-realnost; za »totalitarno« ekonomijo je zares neznosen šele tisti »notranji rob« čiste razlike, ki subvertira sleherno totalizacijo. »Totalitarni« kratek stik lahko torej zlomi šele nakazani dodatni »zasuk«, s katerim vznikne distanca *a* do I — »zasuk«, ki je pravzaprav *sama označevalna ponovitev*. Na ta način lahko končno nekoliko natančneje nakažemo pravo mesto ponavljanja v revolucionarnem procesu: zgolj ponavljanje je tisto, prek katerega se lahko revolucija iztrga libidinalni ekonomiji Ideala; zato se tudi proletarska revolucija ne ponavlja zgolj v razmerju do preteklih-spodletelih revolucionarnih poskusov, marveč je sama v sebi, v razmerju do same sebe, že ponavljanje. Tega ponavljanja — kot označevalnega ponavljanja — ne smemo več dojeti zgolj na ravni permanentnega napora, da bi dosegli »nedoločno ogromnost« revolucionarnih ciljev: skoz naznačeni »zasuk« se sama

[18] Glede tega »notranjega roba« prim. *Refleksija in psihoanaliza*, v Anthropos 1978/5—6.

ta »nedoločna ogromnost« prikaže kot maska čiste razlike; drugače povedano, revolucionarni proces se radikalno »de-teleologizira«.

Paradoks Benjaminovega zateka v teološko razsežnost bi potemtakem bil v tem, da lahko tisto, kar Benjamin pričakuje od »odrešitve« — prebitje fašistoidnega »kratkega stika« — izvrši zgolj označevalno ponavljanje, kolikor se ravno *razlikuje* od »odrešitve«. Drugače povedano, Benjamin govori v imenu svojega teorijskega Potlačenega.

Logika, mehanicizem in formalni sistemi*

VALTER MOTALN

Formalna logika, logistika, tudi v smislu kot jo razvija Quine, ostaja v svojem bistvu še vedno mehanicistična. To pa ne samo zaradi doslej opisanih lastnosti, namreč tudi v tem smislu, da ne upošteva dovolj vpliva kvalitativnih sprememb na kvantitativne. Prav tako kot je za mehanicistično interpretacijo narave značilno, da pozna zgolj reči, ki so v različnih odnosih druga z drugo, ki spreminjajo svoj položaj druga glede na drugo, iz tega pa nastajajo kvalitativne spremembe reči, katerih strukturo predstavljajo ravno ti odnosi (Russellova definicija strukture kot množice odnosov med rečmi v Philosophy of Mathematics), je tudi za formalno logiko zelo važen pojem reda. V bistvu se vsa formalna logika, posebno pa še v Quineovi inačici (samo kvantifikacijska logika) zvede na red med rečmi in pa odnos tega reda med občim in posameznim. Premoč moderne logike nad Aristotelovo je ravno v tem, ker je Aristotel obravnaval v svoji logiki samo odnos med občim in posameznim v smislu lastnosti. Zato je v njegovi logiki osnovna trditev »če vsem a pripada b in vsem c pripada a, potem vsem c pripada b«. Ta odnos je opazoval še glede na negacijo in na vlogo »vsi« in »nekateri« (»nekateri« meni v tem smislu, »nekateri lahko vsi«, ne pa v striktnem smislu kot »nekateri, toda ne vsi« — to se vidi iz definicije odnosov med sodbami v logičnem kvadratu).

Tukaj bi lahko povedali, da so nastale te formulacije tudi pod vplivom pravnih norm. Aristotel je razvil svojo logiko ob logiki sofistov. To tudi večkrat poudarja, saj je še celo naslov ene izmed njegovih knjig iz Organona: O sofističnih napakah. Sofisti pa so mimo filozofije razvijali tudi retoriko, ki se je stalno nanašala na državne oziroma družbene in pravne zadeve. Za formulacijo pravnih norm in pa za njihovo izpodbijanje, pa je potrebna pozornost glede njihove logične konstrukcije. Ta konstrukcija je v odnosu do strukture jezika. Odtod veliko zanimanje sofistov za jezik.

Aristotelova logika s svojo analizo pripadnosti ene reči drugi in negacije te pripadnosti, predstavlja prvi napor, da se obravnava odnos med občim in posameznim glede na neko drugo obče in posamezno. Platonova logika gleda pred-

---

* Članek je izsek iz doktorske disertacije »Odnos med logiko in spoznavno teorijo pri Quineu in Carnapu.«

vsem odnos med občim in posameznim samo glede na drugo obče (nauk o idejah). V kolikor opazuje potem nadaljnji odnos med dvema splošnostima, ga opazuje zgolj v odnosu inherence (odtod metoda diairesis). Aristotel bi ostal na istem, če ne bi uvedel v svoj sistem še pojma »nekateri«. Ta pojem mu da možnost, da ne opazuje zgolj inherence med lastnostmi stvari temveč tudi njihovo delno prekrivanje.

Zaradi pojma reda, ki je prisoten v moderni logiki, je tak kos bolj zapletenim zahtevam, ki jo pred njo postavljajo razna sklepanja v zvezi s števili. Za kvantiteto je red bistvenega pomena, saj je kvantiteta nekaj, kar je stvari zunanjega (se nanaša na grupo reči, ali izhaja iz medsebojnega delovanja stvari, ki tvorijo to grupo). Ko opazujemo to delovanje, nas struktura teh reči ne zanima, vsaj ne vsaka posebej. Prej smo razložili lastnosti kot delovanje reči na druge reči, ki izhajajo iz njihove notranje strukture. Tako se nam stvar pokaže kot nekaj, kar je prvenstveno strukturirano. Obratno pa nas pri kvantiteti ne zanima lastnost reči, ki izhaja iz njene strukture, temveč nas zanima lastnost, ki izhaja iz stvari, kot notranje neizdiferencirane. To ni samo navidezno (v tem smislu kot bi nekdo rekel, da je tudi medsebojno delovanje stvari odvisno od njihove notranje strukture). Vsaka stvar je poleg tega, da je notranje strukturirana, tudi enotnost te strukture, je enotnost nasprotij, ki so v njej. Zaradi tega objektivno tudi lahko predstavlja to enotnost in se obnaša kot eno, ne pa kot množtvo. In ravno delovanje takih reči med sabo, lahko predstavlja posebno lastnost, ki se izraža na določen kvantitativen način. V tem smislu je torej kvantiteta nekaj, kar je posamezni stvari zunanjega, kar ne biva skozi njo, temveč skozi množtvo stvari. (Podobno kot statističen zakon ne biva skozi eno stvar ali dogodek, temveč skozi njihovo medsebojno delovanje, ki se večkrat med sabo izravnava, tako da dobimo neko popolnoma drugo kvaliteto, ki izhaja iz neke množice stvari in je posamezna stvar sploh nima. Tako statični zakon ni produkt zanemarjanja raznih napak ali odstopanj, ki smo jih zagrešili, ko smo opazovali lastnost stvari. Lastnost, ki jo izraža statistični zakon biva objektivno, ravno zaradi delovanja posameznih reči druge na drugo, ki je večkrat tudi nasprotno in se tako med sabo izravnava. Ta izravnava pa pusti občemu (statističnemu) zakonu do veljave.)

Stalna miselnost mehanicizma je, da je v principu vse kvalitativne spremembe mogoče razložiti s kvantitativnimi. Kvalitativni zakoni so le senca kvantitativnih sprememb, so le akcidentalni. Podobno kot se da temperaturo telesa razložiti zgolj kot povprečno kinetično energijo molekul in atomov, se da po mehanicistični miselnosti vse lastnosti stvari razložiti s kvantitativnimi zakoni. Ali če postavimo zadevo nekoliko drugače. Zakoni ki obvladujejo strukturo neke reči, obvladujejo tudi obnašanje te reči na sploh. Zakoni, ki obvladujejo obnašanje reči, pa nimajo po mehanicistični filozofiji nobenega vpliva na zakone, ki uravnavajo obnašanje strukture stvari. Tako temperatura kakega telesa navadno nima vpliva na molekule in atome. Toda če se ta temperatura dovolj zviša, to se pravi, če pride do določenih kvantitativnih sprememb, se bodo tudi atomi in molekule te snovi, katere temperatura se je zvišala, spremenile, snov bo postala plazmatična. Tako vidimo da je ta vpliv retrograden, zato ni dovolj če vse lastnosti stvari hočemo razložiti s pomočjo kvantitete. Kvaliteta vpliva nazaj na kvantiteto neke reči kot celota, to se pravi, da stvar tudi kot celota vpliva

nazaj na njeno strukturo. Tega pa mehanicistična filozofija ne vidi. Isto velja tudi za zakone. Ni nekega splošnega zakona, ki bi ležal nekje v globini in urejal vsa delovanja in nehanja reči in vsi ostali zakoni bi bili samo na površju kot odsev tega zakona. Vsi zakoni višje ravni se ne dajo popolnoma brez ostanka zvesti na zakone osnovne ravni (mehanicistični znanstveniki bi na to lahko odgovorili tako, da moremo odgovoriti na vsa vprašanja v zvezi z obnašanjem oz. lastnosti reči s pomočjo nekega fundamentalnega zakona, ki bi se nanašal samo na obnašanje delov teh reči (najprej je to veljalo za molekule, kasneje za atome, sedaj pa še za kake bolj osnovne delce). Zakoni, ki urejajo odnose med posameznimi deli znotraj atoma, bi tako bili le odsev zakonov, ki so še na nižji osnovnejši ravni. Te ravni pa doslej še ne poznamo (stohastična sila v vakuumu, to je sila, ki nastaja z interakcijo osnovnih delcev z vakuumom in je zgolj statistične narave). Na ta način vidimo, da nas mehanicizem vedno privede v regresus ad infinitum raznih ravni reči, ki edine so, podobno kot nas v to pelje Platonova teorija idej. Samo po sebi to ni ničesar tako hudega, vendar je sumljivo podobno izmikanju realnosti — resnice pred človekom, in nenehno beganje človeka za njo, ker se mu vedno znova odmakne ravno takrat, ko jo hoče zagrabiti.

Razlaga, da zakoni, ki odkrivajo naravo, vedno bolj določajo njeno strukturo, in da so zakoni, ki so bili odkriti prej, le poseben primer pozneje odkritih splošnosti zakonov, je zelo popularna. Če pogledamo kakšno poljubno znanstveno knjigo, v kateri kak poznan znanstvenik osmišlja svojo znanost in jo spravlja v družbeni in zgodovinski okvir, lahko večkrat zapazimo take trditve. Ena od teh je na primer, da so Newtonovi zakoni dobri za opazovanje makrosveta in za razlago gibanja makro teles, za hitrosti, ki so relativno majhne v primeri s svetlobno. Kakor hitro pa se spustimo v svet mikrokosmosa ali pa se dvignemo v svet makrokosmosa, ti zakoni ne veljajo več. Tako imamo pri mehaniki atomskih delcev opraviti ne samo s privlačno silo, ki pojema s kvadratom razdalje, temveč tudi z odbojno, ki deluje na kratkih razdaljah in je veliko močnejša od gravitacijske. Pri telesih, ki imajo veliko hitrost, se izkaže, da če jih hočemo pospešiti še do večjih hitrosti, da jih moramo podvreči še večjim silam, ki so bile potrebne preden telo ni doseglo hitrosti, ki je blizu svetlobni, za isto veliko enoto pospeška (zakon $F = a \times m$ ne velja več, kajti F se mora s hitrostjo, ki je blizu svetlobni bolj kot premosorazmerno povečati — še za faktor $(1 - \frac{v^2}{c^2})^{\frac{-1}{2}}$ zaradi tega hočejo Newtonovo teorijo prikazati kot poseben primer splošne relativnostne teorije.

Takšno razmišljanje pa je lahko nevarno, če ni dovolj precizirano. Prepričuje nas, da so v naravi neki obči zakoni, katerih posledica so vsi drugi zakoni. Zadnji se lahko brez ostanka zreducirajo na osnovne zakone. To mišljenje pa je napačno, ker ne vidi, da iz kvantitativnih razlik vstajajo kvalitativne, in da zaradi tega ne moremo imeti zakonov, ki bi veljali za vse ravni stvarnosti, oziroma vse ravni stvarnosti ne moremo zreducirati zgolj na eno samo raven.

Podobno bi lahko veljalo tudi za logiko in teorijo množic. Tukaj Quine pokaže, kaj mislimo, ko rečemo, da lahko v nekem aksiomatskem sistemu dokažemo več trditev kot v drugem. Deduktivni sistem, ki razloži vse probleme, ki jih razloži tudi nek drug in še nekatere, ki jih zadnji ne zmore, je močnejši kot prvi.

Toda kot pravi Quine, ta primerjava je mogoča le takrat, ko ima vsak od sistemov, katerih moč primerjamo, teoreme, ki niso v drugem. Upoštevati pa moramo tudi vprašanje interpretacije. To sledi iz preprostega dejstva, da neko teorijo ne sestavljajo zgolj stavki in njihove povezave, temveč tudi pojmi, katerih vsebina in obseg sta lahko v dveh teorijah različna, čeravno se za njih uporabljajo isti izrazi. To se lepo vidi v aksiomatskih sistemih, ko je vsebina teh pojmov (če že hočemo imeti opravka s tem izrazom (pojmom), se moramo zavedati, da je to za pozitivistično terminologijo precej nevaren izraz) definirana s stavki ali aksiomi, v katerih ti pojmi nastopajo. Če dodamo nov aksiom, ki govori o lastnosti določenega predikata, potem je tak sistem močnejši, ker se da v njem dokazati več teoremov kot v prejšnjem sistemu. Toda, če interpretiramo ta predikat nekoliko širše, lahko s tem izrazimo tudi tisto, kar je nov aksiom govoril. Tako lahko v prvem nerazširjenem sistemu dokažemo vse tiste teoreme kot v drugem.

Tako nastane zaradi uporabe pojmov ene teorije v drugi tudi vprašanje njihove interpretacije. Šele če imajo v obeh teorijah pojmi isto interpretacijo, lahko obe teoriji primerjamo med sabo.

Za Einsteinovo relativnostno teorijo je značilno, da hoče prav tako kot razne teorije pred njo, podati zakone, ki bi veljali za vse stvari. To je navadno značilno ravno za mehanicistične teorije, ki nočejo uvideti, da teorija lahko velja le v enem kontekstu in so zaradi tega redukcionistične. Relativnostna teorija, predvsem pa njene interpretacije v filozofiji večkrat pozabljajo, da raziskuje svet pravzaprav samo glede na vprašanja ki se tičejo hitrosti, svetlobe, merjenja razdalj in smeri širjenja elektromagnetnega valovanja. Seveda pa je lahko poleg teh ravni, o katerih govori relativnostna teorija, še polno drugih (ravno snov, o kateri govori kvantna fizika, je v nekem smislu izven te ravni. Pojavlja se vprašanje vzročnosti in časa.

Izredno moč in vitalnost mehanicistične misli, ki se odraža tudi v formalni logiki, lahko razložimo še na druge načine, tako da pritegnemo kategorijo vzročnosti in identitete. Kdaj vidimo nekaj kot individuum in nekaj, kar je eno? Neko stvar gledamo kot stvar, ki je identična sama s seboj, predvsem s stališča njenega delovanja oz. vzročnosti. Kako to, da kamen obstoja skozi čas? To je predvsem s stališča delovanja na ta kamen. Če ga zagrabimo in vržemo, se v zraku ne sme razleteti. Ko prileti na cilj, spremeni okolico, razbije šipo, ali pa naredi luknjo v mehko njivo, ko pade na njo. Že ko smo ga prijeli, smo bili prisiljeni na določen način rokovati z njim. Ko je bil v zemlji, smo se začudili, da je tako velik, ker nismo opazili, da tudi tisti del, ki je bil prej pokrit z zemljo, spada k njemu. Tako smo ga določili kot kamen, kot posebno stvar, ločeno od ostalega okrog njega, ko smo ga potegnili in zagrabili in se je premaknil. Šele v tistem hipu, ko se je premaknil, smo dojeli njegovo velikost in s tem tudi del njegove identitete. To je bilo v tem primeru prvo, kar nam je udarilo v oči. Tisti del, za katerega smo prvotno mislili, da ne spada k njemu, smo torej ugotovili šele, ko se je premaknil skupaj s tistim koncem, za katerega smo kamen zagrabili. Da spada tudi drugi konec zraven, smo ugotovili s sklepanjem, ki se naslanja na vzročnost. Kajti stvari, ki so na nek način med sabo povezane, se pač ne premaknejo hkrati. Prvo kar je bilo potrebno, da smo ugotovili identiteto tega kamna, je bilo torej to, da smo delovali nanj v smislu prenašanja. Ko smo

kamen zagrabili, smo pričakovali, da se v zraku ne bo razpršil. Če bi se to zgodilo, bi rekli da je le sprijeta prst, ki smo jo zamenjali za kamen. Podobno bi ugotovili identiteto kamna, če bi nanj udarili z drugim kamnom (to je zopet nošenje drugega kamna in padec tega kamna na prvega). Tako si predstavljajo tudi v klasični fiziki vse sile, ki se zreducirajo na težnost. To je tudi ena najbolj običajnih redukcij, ki jih dela znanost. Mehanika si tako predstavlja vsako človeško delo kot padanje nekih teles, kar je nasprotno dviganju. Vse posledice, ki jih ima fizično delo, si razlaga kot ekvivalentne tistim, ki bi nastale kot padec nekega telesa na drugega. Na ta redukcionizem so znanstveniki že tako navajeni, da se ga sploh ne zavedajo več (glej Engels: Dialektika prirode, ko govori o pojmu dela in energije).

Najprej se torej kaže stvar v neki vzročnosti, ki je povezana z mehaniko. Lahko si mislimo, da je človek v svojem zgodovinskem razvoju najprej naletel na identiteto stvari, povezano z mehanskimi vzroki. Šele pozneje je naletel na identiteto stvari povezano s kemičnimi vzroki (delovanje raznih substanc druge na drugo). Šele pozneje je človek spoznal identiteto živih organizmov, saj jih je težko povezal z vzroki, ki imajo določene odnose z njimi.

Večkrat je ugotavljanje identitete neke reči povezano s komplicirano teorijo, ki se potem povezuje s celotno teorijo. Tako je stanje pri ugotavljanju bivanja nekaterih delcev v fiziki. Seveda ne smemo pozabiti, da ima ugotavljanje identitete določenih objektov v znanosti s pomočjo vzrokov in posledic, ki jih obravnava določena znanstvena teorija, tudi posledice za teorijo samo.

Ko govorimo o identiteti tudi ne moremo mimo pojma bivanja. Pojmi, ki se nanašajo na bivanje, identiteto in vzročnost stvari, so nerazdružljivo povezani in šele skupaj tvorijo celoto. To je dobro spoznal Hume, ki je skušal razložiti pojem vzročnosti, da bi razločil identiteto, pa se mu to nikakor ni posrečilo. Točneje bi rekli, da je skušal ravno dokazati, da pojem identitete predpostavlja pojem vzročnosti, in da pojem vzročnosti predpostavlja pojem identitete.

Kot smo že rekli, se bivanje neke stvari znotraj aksiomatskega sistema ali sploh nekega sistema poda z navedbo pogojev, s pomočjo katerih lahko dve reči ločimo oziroma ugotovimo njihovo identiteto. Pri tem pa moramo razločevati med pogoji, ki ločujejo oziroma identificirajo stvari ene vrste znotraj nje od drugih reči in pa med pogoji, ki ugotavljajo identiteto reči znotraj obsega pojmovnega sistema. Ti pogoji nam tako govore, kako najdemo določeno entiteto oziroma pridemo po določeni metodi do nje. Ta metoda je lahko tudi algoritem, ki pripelje do konstrukcije neke reči. Pri neaksiomatskem sistemu pa te pogoje zamenjajo vzroki, ki pripeljejo do nastanka neke reči. Pri ontologiji so večkrat važnejši zadnji. V okviru logičnega oziroma aksiomatskega sistema pa je večkrat važnejše ugotoviti identiteto neke reči, ne kot njen nastanek, temveč kot možnost razločevanja. *To pa zaradi tega, ker se v okviru logičnega sistema predpostavlja, da stvari so.* Važno je le vprašanje, kako ugotoviti njihovo identiteto oziroma razliko.

Sploh je identiteto ali različnost dveh reči znotraj določenega pojma lažje določiti kot pa identiteto določenega pojma znotraj vrste od drugih pojmov ali vrst. Ta ostane včasih pojmovno nedoločena. Tako se je zgodilo v psihologiji s pojmom inteligence. Ta pojem je psihologija definirala na več načinov. Vendar

ni bila zadovoljna z nobeno definicijo. (Včasih se inteligenca[1] definira kot sposobnost, ki jo filozofija navadno pripisuje razumu, to se pravi nekaj, kar je sposobno stvari razčleniti in spraviti v določen sistem; drugič se inteligenca definira kot sposobnost reševanja problemov, potem kot sposobnost za učenje, itd.) Zelo dobro pa je definiran pojem iste inteligence, oziroma pogoji, pod katerimi imata dve osebi isto ali različno inteligenco. Pri tem je razlikovanje razvrščeno po stopnjah. Določene so kvantitativne metode za merjenje inteligence v tem smislu. Meri se koliko in kakšne probleme je v določeni koledarski starosti sposoben rešiti nekdo. Vsi tisti, ki so ob isti koledarski starosti sposobni rešiti iste probleme, so enako inteligentni (pri tem se pač te skupine problemov razvršča med sabo). Večkrat je torej identiteta določene reči oziroma nekega pojma določena le približno. To je posebno vidno v učbenikih. Če je definicija nekega pojma preveč zahtevna, se ji hoče avtor na začetku knjige izogniti. Vendar pa kljub temu ne more brez vsake definicije. Zato pojem določi samo približno. Ko je pozneje določil na poseben način še druge pojme in nekako postavil pojmovni sistem na noge, se vrne k definiciji začetnega pojma; če ga kljub temu še ne more definirati dovolj natančno, ga skuša določiti pač s sredstvi, ki jih ima že na razpolago. Tako je pojem kljub temu bolj natančno določen. Na to gradi avtor pojmovni aparat še naprej in se po ponovni izpopolnitvi sistema povrne zopet nazaj k temu pojmu in ga skuša definirati še bolj natančno. Tako dela z vsemi pojmi, ki so bolj komplicirani (to metodo je ubral Quine v svojem delu: Set Theory). To je metoda »morskega psa«, ki se zmerom bolj bliža žrtvi in je precej dialektična. Kar se pojmov tiče, je to metoda negacije negacije v Heglovi in tudi marksistični dialektiki. (Ta metoda je uspešna tudi pri delovnem procesu, ko lahko uporabimo neko stvar pri izdelavi drugih, še preden je dokončno izdelana.)

Od tega, kako določimo nek pojem glede na druge in še ves pojmovni aparat, je tudi odvisno, kako bomo formulirali pogoje za identiteto več reči. Če se zopet povrnemo k Aristotelu, moramo reči, da je Aristotel gledal na identiteto nekih stvari oziroma pojma, ki označuje vrsto stvari, s stališča, da tisto, kar velja za pojem, velja tudi za individualno stvar, na katero se pojem nanaša. To se pravi, obče nastopa predvsem kot razlika neke vrste glede na drugo vrsto. Tako je človek predvsem nekaj, kar je različno od drugih reči oziroma živali. Ta različnost je podana s posebnimi pogoji. S temi pogoji pa se ne more ločiti nek individuum od drugega individuuma. Loči se le vrsta od vrste. Zato je treba imeti še posebne pogoje, s pomočjo katerih lahko ločimo stvar, ki ji rečemo človek, od druge, ki ji rečemo človek.

Če pa gledamo na isto stvar s stališča aksiomatskega sistema, je zadeva drugačna. Poglejmo si na primer sistem, ki obravnava naravna števila. Vsa števila so v sebi nerazlikovana, nobeno nima neke posebne vrednosti ali prednosti.

---

[1] »Različni psihologi so podali te (in druge) definicije inteligence in je bilo tem vprašanjem nasploh posvečeno veliko število raziskav. Toda nobeno vprašanje ni privedlo k jasni definiciji inteligence. Zaradi tega so mnogi prišli do tega, da se ne vprašujejo več: »Kaj je inteligenca?« Mislijo, da lahko opravljajo koristno delo s tem, ko merijo inteligenco tudi brez njene definicije.«

D. Kreč in R. Kračfild: Elementi psihologije (D. Krech and R. Croutchfield: Elements of Psychology), str. 559.

Med sabo se razlikujejo le po tem, da so nekatera naslednik enih števil, nekatera pa naslednik drugih števil. *Razlikujejo se med sabo le v toliko, kolikor so razlikovana po splošnem zakonu;* v tem primeru indukcije in rekurzivnih definicij, operacij, ki so definirane nad njimi. Te operacije so definirane za vsa naravna števila, brez razlike (to da imamo poseben del rekurzivne definicije, ki stalno govori o prvem členu številske vrste, ne govori proti temu). V tem primeru je relacija ali odnos individualnih lastnosti, ki jih imajo naravna števila na sploh, jasen. Vse individualne lastnosti so namreč po sebi že določene ravno s temi univerzalnimi definicijami, ki veljajo za vse člane sistema. Te lastnosti pa so obenem tudi tiste, po katerih se naravna števila razlikujejo med seboj. Po drugi strani pa se po teh lastnostih ugotavlja tudi njihova identiteta.

Za posamezne individue v okviru pojma človeka to ne velja. Vsak individuum ima posebne lastnosti, ki se jih ne da določiti s pomočjo lastnosti določenih za človeka na sploh. Lahko bi rekli, da so te lastnosti akcidentalne. Toda to bi bila le začetna rešitev. Predvsem se ne da določiti kvantitete neke lastnosti. Poleg tega tudi za nekatere zelo važne lastnosti človeka kot so dovzetnost za strah, jezo in sploh za čustva, nikoli ne moremo deducirati iz splošnega pojma. Moramo pač poznati določenega individua. Predikacija torej po najbolj enostavni poti, brez vsakega aksiomatskega sistema, to se pravi natančno določenih pojmov in odnosov med njimi, govori o posamezniku.

Mogoče zaradi tega Aristotel raje zasleduje pripadnost v okviru kvantifikatorjev ne pa tako kot Platon, ki vidi zgolj odnos med pojmi, ne glede na kvantifikatorja »vsi« in »nekateri«.

Vzemimo, da zahteva delovni proces natanko določene operacije, določena orodja, da ga lahko izvršujemo samo v določenem družbenem kontekstu. To se pravi, da moramo upoštevati stanje produkcijskih sredstev konkretne družbe in seveda tudi ljudi te družbe. Če jemljemo produkcijski proces v tem smislu, potem je nujno, da do določenega produkta pridemo samo na ta ali oni način. Teh načinov je pač končno v okviru danega produkcijskega procesa. Tako se nam javlja nujnost nekaterih sredstev za produkcijo, če hočemo uresničiti določen produkcijski načrt. Tako vidimo da pogojem, ki so strogo definirani z določenim aksiomatskim sistemom odgovarjajo v produkciji določeni produkcijski pogoji. Identiteta neke stvari pa je določena z načinom, kako je nastala v produkciji, kako je producirana in tudi z njeno rabo. Če lahko pri brušenju stekla diamantne konice svedrov nadomestimo s kakim drugim materialom, se rezultati ne bodo v ničemer spremenili (vse v okviru uporabe tega materiala pri normalnem delu). Tako sta torej ta material in diamant v tem smislu zamenljiva in identična (kot entiteta v okviru aksiomatskega sistema).

Po drugi strani tudi ni slučajno, da so se logične oz. semantične raziskave začele (logika se lahko interpretira kot sintaksa določenega jezika, kot del semantike) ravno v času razvitejše industrije. V razvitejši industriji se zahteva bolj razdrobljena delitev dela in pa bolj načrten delovni proces. Pri delovnem procesu se morajo usklajevati dela različnih oddelkov, kateri vsak ima za nalogo izvrševati vrsto posebnih delovnih operacij. Naloga usklajevanja teh oddelkov med sabo je bolj zapletena. Descartes je v svojem *Discours sur la méthode,* ko je govoril o tem, kako je treba raziskovati v znanosti (oziroma kako je sam raz-

iskoval) s svojimi pravili pravzaprav opisoval delovni proces manufakturnega delavca (najvažnejša formula pravi, da je treba pregledati vsak člen operacije zase in posebej, nato pa še vse skupaj kot celoto. Šele, če bodo vsi členi dokazovanja sami zase in kot celota stopili jasno pred duhovno oko, je to dokazovanje oziroma izpeljevanje nekega postopka končano ali priznano, da je resnično).

Resnično se ob tem ne moremo iznebiti občutka, da gledamo pri delu obrtnika, ki izdela natančno vsak del zase (neke mehanske priprave), potem pa pregleda še delovanje celote. Seveda je Descartesova metoda, v kolikor izpustimo nasvete, ki zadevajo kvantitativne operacije, kdaj je treba seštevati, kdaj množiti, itd., preprosta. Treba je le pogledati v duhu vsak člen operacije, če je resničen. Resničnost pa sledi ravno iz uvida, ki se naslanja na razločnost oblike (na razmejenost delov). Važno pri tem je to, da se spozna tudi jasnost in razločnost celote. To odgovarja obrtniški produkciji tistega časa (obrtnik gre pri svojem delu skozi vse delovne faze in do končnega izdelka (Marx v Kapitalu)).

V moderni produkciji pa različne delovne faze izdelka opravljajo različni ljudje. Pa ne samo to, temveč gre lahko nek predmet skozi več sekcij, predno je izgotovljen. Zaradi te odtujitve od posameznih faz delovnega procesa, posameznik ali cela delovna skupina nimata več pregleda nad celotno dejavnostjo, ki vodi do predmeta. V tem smislu so posamezniki in skupina odtujeni (so seveda še druge vrste odtujitev, ki so še bolj pereče za človeka, vendar jih tu pustimo vnemar). Da pa pride vendar do korelacije dela med njimi, mora biti za to posebno dobra organizacija. Tej organizaciji pa odgovarja v znanosti logika oziroma semantika. Tudi ta predstavlja odtujitev od sistema, nad katerim deluje, podobno kot organizacija od delavcev. Pri delovnem procesu gre za odtujevanje posameznika od delovnih operacij (drugih odtujitev sedaj ne zasledujemo), v semantiki pa gre za odtujevanje od posameznih pojmovnih prvin. (Pri Descartesu gre v tem smislu samo za odtujevanje od posameznih konkretnih vsebin, ki jih nosi posamezni pojem s sabo; zato se uporablja posebno kratek zapis, ki na najbolj jasen način predstavlja bistvo pojma, tako da duh porabi čim manj energije. Seveda pri tem ne smemo pozabiti, da je bil na svojo metodo silno ponosen in da je dosegel z njo precejšnje uspehe. Vedeti moramo, da je bilo s to metodo mogoče izvesti daljša sklepanja in dokazovanja. Tako so nekatere geometrijske resnice vsakomur razvidne brez kakega razčlenjevanja, druge pa ne. Za prve je primer resnica, da je vsota notranjih kotov v trikotniku enaka dvema pravima, za druge pa, da je površina krogle enaka štirikratni ploščini glavnega kroga. »Pa naj si to kdo intuitivno neposredno predstavlja, če si more,« pravi Descartes. Tako je tudi pri tej metodi navzoč določen vrstni red operacij, ki se ga moramo držati. *Vendar za razliko od modernih aksiomatskih metod vrstni red teh operacij ni formaliziran.)*

Za moderno logiko in semantiko pa je značilno, da logika tako rekoč misli sama. V delovnem procesu imamo analogno situacijo. Vse poteka po določenem planu, tako, da se ljudem, ki delajo zdi, da podjetje samo od sebe funkcionira. Vsak ima delo le na določeni ravni. Te ravni so ločene. Delovanje teh ravni pa ima zopet določeno kontrolo, itd. Semantičnemu sistemu stojijo tej kontroli analogno nasproti logični principi. Proces gradnje aksiomatskega sistema poteka korak za korakom, popolnoma neodvisno od vsebine pojmov. Postavi se samo

splošna pravila, po katerih se lahko kombinirajo znaki, kombinacije teh znakov pa so formule tega sistema.

Vsebina teh pravil je v določeni logiki in v pravilih substitucije. Aksiomatski sistem tako nehote spominja na birokratsko reševanje družbenih zadev, ki potiska neodvisno od njihove pomembnosti njihovo reševanje h koncu. Gleda se le na pravila, ki jih prizna birokratski sistem. (Ne smemo pozabiti, da se v tem mletju birokratskih mlinov odraža tudi svojevrstna pravičnost, ker se vprašanje reševanja raznih zadev rešuje dokaj neodvisno od tega kdo stoji za njimi, vsaj v primeru, če imajo tisti, ki jih želijo razrešiti približno isto vlogo in položaj v družbi — kar velja analogno tudi za aksiomatski sistem, da se z iste vrste znaki dela na isti način.) Da ima ta analogija določen pomen se lahko prepričamo že v pravilih formulacije zakonov v pravu in znanosti. Zakoni v pravu in znanosti so podani v splošni obliki kot »če . . . potem — — —«.

V vsakem sistemu, pa naj bo bolj ali manj zapleten, gre samo za delno kontrolo. Če nekdo vozi avto, potem ni vsak hip absolutno pozoren. Vožnja ni tako absolutno odvisna od kontinuitete njegove pozornosti. Vedno je vmes še nekaj stihije. Stihija se kaže v tem, da bi avtomobil ostal na cesti, četudi bi šofer obrnil krmilo nekoliko drugače kot ga je, ali pa ga mogoče sploh ne bi. Podobno kretnji pri avtomobilski vožnji je tudi v delovnem procesu. Tudi tu je stalno določen razpon kretenj, ki jih ima, na primer, finomehanik. Njegovi gibi bi bili lahko za malenkost drugačni, kot so, pa bi ravno tako popravil precizen instrument. V logiki pa pride do istega procesa. Ko se definira nek pojem, pa naj si bo to s pomočjo definicije ali pa preko aksiomov, v katerih nastopa, vsakič se zadene le za določen moment tega pojma, ki je važen v določenem kontekstu. Po drugi strani pa nosi vsak, še tako strogo definiran pojem s sabo nek moment »nezavednosti«, ki ostane ob še tako natančnem definiranju (ne mislimo pri tem samo na posamezne pojme ali pa na aksiomatski sistem, temveč tudi na katerikoli tekst filozofije in pa kake druge znanosti ali umetnosti, saj je v njej stalno prisotno nekaj tega, česar se avtor, ki ga je pisal, ni zavedal). Jezik fungira v tem smislu kot orodje, ki ne uboga popolnoma in lahko včasih zaseka preveliko luknjo. Pa ne samo jezik, tudi zamisel. V kontekstu jo lahko obravnavamo brez jezika — večkrat nosi s sabo tudi precej takega, kar ni znano tistemu, ki jo misli. To je lepo izrazil Leibniz s tem, ko je pripisoval pojmom določeno obskurnost, ki pa se lahko poljubno zmanjšuje in še več, ravno zmanjševanje te obskurnosti pri pojmu pomeni sam razvoj pojma — monade. Podobno kot velja za pojme, velja tudi za stavke ali hipoteze. (Ne pozabimo, da je pojem določen z množico stavkov ali hipotez.) Vsaka teza izraža določeno misel, ki jo želi avtor izraziti. Vendar ima poleg vloge, ki jo ima v okviru neke filozofske misli, še neko »samostojno življenje«. Ta samostojnost pa implicira trditve, ki so lahko v nasprotju s tistimi, do katerih je prišel avtor v okviru filozofskega sistema, v kontekstu katerega jih je uporabljal (to je razvidno tudi, če upoštevamo, da vsaka stvar vsebuje v sebi nasprotja v nerazviti obliki).

Da ne bi prišlo pri pojmih do drugačnega razumevanja, kot naj bi ga imeli v okviru neke misli, je prišlo do gradnje logičnih oziroma semantičnih sistemov.

Zgled za to je teorija množic in princip abstrakcije v njej. Zaradi preširokega pomena principa abstrakcije je prišlo do protislovij (Russellov paradoks). Zaradi

tega se je moral vsebinsko zožiti, to se pravi, bolj natanko definirati. Videli smo, kako ga je Zermelo nadomestil z aksiomi o eksistenci množic in posebnih aksiomov, ki so pravzaprav v bolj oskubljeni obliki samo ta aksiom. Podobno je naredil tudi von Neumann, ko je gradil svoj sistem teorije množic. Saj je pravzaprav v celoti sprejel vse Zermelove aksiome v bolj enostavni obliki sicer, vendar so vsebinsko ostali isti. Quinneova metoda pa predstavlja sintezo obeh in še zraven sintezo Russellovega sistema. Russell je princip abstrakcije omejil na določene tipe entitet. (Velika slabost zadnje rešitve je v tem, da nižji tipi niso vključeni v višje.) Toda, če je nek pojem natanko določen v okviru aksiomatskega sistema (kar pa je tudi slaba točka, če se spomnimo na Gödlov teorem, ki pravi, da v principu ne moremo narediti kompletnega sistema aksiomov za teorijo naravnih števil niti za teorijo množic in pa Skolemovega teorema, ki trdi, da bi lista aksiomov, ki bi natanko določevali pojem naravnega števila morala biti neskončna), pa je to lahko samo zaradi tega, ker je sam ta sistem nastal s pomočjo pojmov, ki nimajo take določitve. Pomen teh pojmov je pač bil že vnaprej znan tistemu, ki postavlja aksiomatski ali semantični sistem in pa bralcu. Če postavlja Church v svoji logiki (Introduction to Mathematical Logic, knjigi, ki je ena izmed najbolj strogih, ki se tičejo formaliziranja logike), aksiomatski sistem za propozicionalno logiko, potem mora uporabljati poleg drugih metajezikovnih izrazov tudi izraz kot je »črka«, »debelo tiskan«, itd. Izraz »črka« pa je obči pojem, ki se distributivno nanaša na neke posamezne individue. Isto velja tudi za »debelo tiskan«. Zadnje pa mora avtor in bralec seveda že vnaprej vedeti in predpostavljati (če že ne v tem smislu, kot smo rekli, pa vsaj v podobnem). Če bi hoteli bolj natančno določiti, kaj je to »črka« in kaj je to »debelo tiskan«, bi morali postaviti drug aksiomatski sistem, v katerem bi se zopet pojavil nek obči pojem (pa tudi individualni, v kolikor je ta razlika med občim in individualnim sploh možna pri pojmih).

Tako bi morali venomer postavljati nove aksiomatske sisteme za pojasnitev pojmov. Pojmi enega aksiomatskega sistema bi bili določeni skozi pojme aksiomatskega sistema za stopnico nižje. Pri tem moramo poudariti, da tu ne gre samo za ločevanje med objektivnim in metajezikom in da bi ta metajezik nekega jezika postal objektiven jezik drugega, s tem pa bi bili pojmi, ki nastopajo v njem že določeni. Pri tem moramo misliti na to, da so v okviru aksiomatskega sistema nekateri pojmi sami že definirani tudi že v metajeziku (na primer črke, ki predstavljajo variable — v metajeziku potrebne za formulacijo metateoremov — so bolje definirane glede na njihovo vlogo v sistemu kot izrazi iz običajnega jezika, ki se znajdejo poleg njih pri formulaciji metateoremov).

Nastopa pa še drugo vprašanje v zvezi s tem, namreč, v kakšni meri zahteva vsak aksiomatski sistem pojme, ki so skupni vsem in se nekako v principu ne dajo definirati. Eden od teh bi bil ravno pojem matematične indukcije. Frege in Dedekind sta bila zelo ponosna, ko sta definirala pojem indukcije s pomočjo pojma prednika. Zadnji s pomočjo posebnega pojma »verige«, prvi pa s pomočjo relacije »prednik«. Vendar pa so se pojavile pozneje težave v zvezi s pojmom naravnih števil, ki smo jih na ta način dobili (Skolemov teorem). Po drugi strani pa so se pojavile težave glede formulacije same indukcije. *Če hočemo induktivni proces formalizirati, ga ujeti v strogo logično formo (ne pa tako, da je kot pri*

Kantu[2] *le moment notranjega zrenja kot dodajanje nečesa v času), moramo na zahtevo same formalizacije indukcije že imeti nek induktivni proces.*[3] Tako se vse skupaj vrti v krogu, ker pojma indukcije ne moremo formalizirati, saj dokazujemo z njo pravzaprav rabo vseh pojmov v aksiomatskem sistemu (na primer, že rabo oklepaja lahko strogo definiramo le s pomočjo indukcije — glej definicijo te rabe pri Churchu). *Kakor hitro hočemo neko zakonitost posplošiti, rabimo indukcijo, saj bi sicer morali iti za eno raven više* (kar bi bila neka indukcija v navadnem smislu ali v smislu generalizacije, ker bi sklepali iz tega, da ima ena ali več stvari neke vrste določeno lastnost, da imajo vse reči te vrste to lastnost).

Vidimo, da je problem indukcije že načel problem metode posploševanja in s tem odnose med občim in posameznim. Ravno odnos med občim in posameznim, pa je najbolj tipičen za vsak aksiomatski sistem. V vsakem se namreč pojavlja ta odnos — pa čeprav se ga ta skuša večkrat rešiti na ta način, da podrazumeva samo variable, ne pa individualnih imen v tem smislu, da je znanost možna samo o občem. V aksiomatskem sistemu ne nastopajo nobene posamezne reči, nastopajo pa operacije (pa naj si bodo to logične ali kake druge). Zraven tega se posamezno in konkretno pojavi s samimi simboli. Da je to resen problem, se vidi po tem, da je Hilbert, ki je formalizem prignal do konice, dal velik pomen na operacije[4] s konkretnimi znaki[5] (ki so zategadelj končne, kar je Hilbert izkoristil za rešitev problemov v zvezi z neskončnostjo).

---

[2] »Matematične sodbe so vse skupaj sintetične (razprto tiskano, op. avtorja). Zdi se, da so to stališče prezrli vsi, ki so dosedaj analizirali človeški um... Ker so videli, da se vsa sklepanja matematikov razvijajo po principu neprotislovnosti (kar zahteva po svoji naravi vsaka apodiktična gotovost), so verjeli, da se dajo osnovne trditve izpeljati iz principa neprotislovnosti... Vsaka sintetična sodba se seveda lahko razume na osnovi principa o neprotislovnosti, toda samo tako, da se predpostavlja druga sintetična sodba, iz katere se more ta izvesti — toda nikoli po sebi... Torej je aritmetična trditev vedno sintetična... kajti kakorkoli obračamo naša števila, nikoli ne bomo mogli najti vsote (misli se na znani Kantov primer iz aritmetike »7 + 5 = 12« — op. avtorja) — če si ne bomo pomagali z zrenjem.«

I. Kant: Kritika čistoga uma (I. Kant: Kritik der reinen Vernunft) str. 95—97.

[3] »Pod intuitističnim dokazom razumemo dokaz, ki zadosti naslednjim pogojem: v njem ne proučujemo ničesar drugega kot dano končno število objektov in funkcij. Te funkcije so natanko določene, njihova definicija nam omogoča, da izračunamo njihovo vrednost na enoličen način. Nikoli ne trdimo, da objekt biva, ne da bi navedli sredstva, s katerimi se konstruira. Nikoli ne proučujemo celine vseh objektov x neskončne zbirke. In ko pravimo, da je dokaz (ali teorem) resničen za vse te x, mislimo s tem, da je vsak x posebej mogoče ponoviti splošen dokaz, za katerega gre, in ki se smatra samo za prototip teh posebnih dokazov.«

J. Herbrand: On the consistency of arithmetic, str. 622; iz zbirke From Frege to Gödel.

[4] »Kot pogoj za rabo logičnih sklepanj in izvajanje logičnih operacij mora biti nekaj dano naši moči predstavljanja. Gotovi izvenlogični konkretni objekti, ki so vidno prisotni kot neposredno izkustvo, ki je pred vsakim mišljenjem. Da se omogoči logično izvajanje, mora biti možno nadzirati te objekte v celoti in v vseh njihovih delih. In dejstvo, da so, da se razlikujejo drug od drugega, in da sledijo drug drugemu, ali da so povezani, ni neposredno dano z intuicijo skupaj z objekti kot nekaj, kar ne more biti zvedeno na ničesar drugega niti ne zahteva redukcije. To je osnovna filozofska postavka, ki jo zahtevam za matematiko in nasploh za vsako znanstveno mišljenje, razumevanje in sporazumevanje. Posebno še v matematiki je tisto, kar smatramo za pomembno, to so konkretni objekti po sebi, katerih oblika je v skladu s koncepcijo, ki smo jo sprejeli neposredno jasna in prepoznavna.«

D. Hilbert: On the Infinite; iz knjige From Frege to Gödel, str. 376.

Veliko je vprašanje praktične vrednosti obravnavanja pojmov v okviru semantičnega sistema. Pridobitve, ki smo jih dobili, ko smo ta pojem primerno obdelali ali obrezali, da je postal primeren za aksiomatski sistem, imajo tudi negativno plat. Pojem je tako postal preozek, nekako preveč »specializiran«. Če hočemo imeti definiran pojem, moramo tako stalno postavljati nove sisteme, ki zožijo pojme na neko področje. S tem pa se zgubi osnovno, k čemur pojem tudi teži, to je, da bi bil obče. Da smo ga določili, konkretizirali, smo morali preveč razviti konkretno o njem, tako da je obče utrpelo preveliko škodo. S tem pa tudi pojem izgubi moč. Ta moč pa se je preselila v aksiomatski sistem kot celoto. Tako bi lahko rekli, čim močnejši je aksiomatski sistem kot celota, tem bolj šibek je posamezen pojem.

Situacija je zopet podobna oni v produkciji pri delitvi dela. Ker so se zaradi potrebe pri razvoju produkcijskih sredstev razvile posamezne ločene dejavnosti, je imelo to tudi negativne posledice. Delo posameznika postaja enolično in manj zahtevno kljub večji zapletenosti celotnega sistema. Zato je treba nenehno prebijati ozki kontekst, v katerega se zapira. Da pa se to zgodi, je treba najti odnos do celotne človeške dejavnosti (kako bi bilo čudno, če bi ugodili zahtevi, da naj se na primer pojem dialektike zoži na pojem povratne sprege, kar naj bi bilo bolj natančno ali pa na sistem, ki nekako samega sebe kontrolira in vodi. Tako bi bil ta pojem bolj definiran in primeren za tehnične strokovnjake. Če pa nekoliko pomislimo, vidimo, da bi tako zoževanje pojma dialektike imelo slabe posledice, ker bi se s tem izgubila cela vrsta pomenov, ki jih ta pojem nosi s sabo). Filozofija je spremljala nastanek in razvoj najbolj splošnih pojmov bolj ali manj zavestno v njihovem razvoju. Pojmi niso produkti samo vsakdanjega izkustva in mogoče še znanosti, kakor nas uči Quine, temveč so rezultat tudi filozofskega razvoja. V kolikor so pojmi rezultat filozofskega razvoja, so rezultat tudi družbenega razvoja in narobe. Kajti ne smemo pozabiti Heglove misli »filozofija je čas, zajet v misli«. Podobno velja tudi za Carnapove težnje, da bi pojem, na primer kot pojem nujnosti, razložil zgolj v okviru semantičnega sistema (tudi pojem možnosti, dejanskosti, slučajnosti doleti ista usoda). Moramo se zavedati, da so tudi ti sistemi rezultat določene metodologije, ki pa je sama tudi rezultat znanstvene in filozofske misli in kot taka potrebuje tudi filozofske razjasnitve.

Vztrajanje pri tem, da je ena od glavnih zahtev za formalni sistem njegova neprotislovnost (kakor sploh, da je neprotislovnost značilno načelo mišljenja[6] — je značilno za postavljavce takih sistemov). Zahteva po neprotislovnosti se sicer

---

[5] »... Štetje je samo intuicija ali apriorni zor, na katerega se brez odlašanja tukaj sklicujemo in edino skozi njega se vse ostalo, vsaka vsota in vsaka enačba na koncu dokaže... vsa vsebina aritmetike in algebre je enostavno metoda skrajšanega štetja. Prej smo omenili, da se vsaka neposredna zaznava števila v času razširja samo do približno deset. Onstran tega se mora nadomestiti zaznava z abstraktnim pojmom števil, ki je utrjen z besedo. Ta se tako dejansko ne kaže več, temveč je samo indiciran po skrbno določeni poti. Še sedaj si je možno predstaviti s pomembnim pomagalom — s sistemom znakov — vsa večja števila z istimi manjšimi; intuitivna ali perceptivna evidenca vsake vsote je mogoča, čeravno si pomagamo z abstrakcijo, ki se nanaša ne samo na števila, temveč so tudi nedoločene kvantitete in cele operacije mišljene abstraktno kot ‚b — tako, da jih ne izvajamo, temveč samo simboliziramo.«

A. Schopenhauer: Selections, str. 44.

[6] »A tisto, kar je nujno treba poznati, da bi se lahko spoznala kakršnakoli stvarnost, je nujno treba posedovati pred kakršnimkoli vedenjem. Potem je očitno, da je tako načelo

v okviru nekega sistema kaže močneje kot sicer. Podobno kot je nekoč očital Schopenhauer geometrom, bi lahko tudi mi rekli za aksiomatsko metodo.[7] Schopenhauer govori o tem, da je največja korist, ki jo ima človek od geometrijskega dokazovanja to, da se nauči sklepati po logičnih zakonih. Geometrija je zanj zbirka teoremov, katere se nauči učenec hkrati z njihovimi dokazi. Le da so po njihovem ti dokazi za samo geometrijo odvečni,[8] ker je dovolj jasna tudi brez njih (naj se zdi čudno, vendar je imel prav, saj s stališča moderne logike Euklidov aksiomatski sistem, katerega je imel pred sabo, ko je kritiziral geometrijo, ni logično neoporečno izveden, ker se teoremi ne dajo izpeljati iz aksiomov zgolj z logičnim sklepanjem, temveč je treba na pomoč poklicati tudi intuicijo.[9] Učenec se tako nauči le določenih teoremov in nekaj logičnega sklepanja; o prostoru in njegovih lastnostih pa je s tem zvedel le bore malo ali pa nič (česar ne bi vedel že prej). Tudi tu ima delno prav, saj je pustila Euklidova geometrija tako važen pojem, kot je pojem ravnosti nedefiniran. Ta pojem je vnesel Euklid nedefiniranega v sistem s postulatom, ki govori o tem, da lahko vsako ravno črto poljubno podaljšujemo. Šele z Lobačevskim in Riemannom se je geometrija lotila tudi definiranja pojma ravnosti — seveda pa bi nekdo lahko obrnil stvari tako, da bi rekel, da je skozi aksiome in ostale pojme iz Euklidove geometrije pojem ravnosti določen, vendar je to le slaba tolažba.

Tako tudi s pomočjo aksiomatičnega sistema ne zvemo kaj prida o določenih pojmih, ki v njem nastopajo, tako rekoč nas pri tem nesejo žejne preko vode. V aksiomatskem sistemu izgubimo tudi eno dimenzijo pojma, ki je prisotna pri vsakem pojmu, to je predstava. Posebno se za pojem brez vsake predstave in pomena zavzema ravno Quine. Sicer je res, da predstava pojmom velikokrat škoduje. Ne smemo pa pozabiti, da je pojem tudi ukinjena in na višjo raven

---

najbolj stalno od vseh. In sedaj bomo povedali, katero je to načelo. Nemogoče je, da ista lastnost istočasno pripada in ne pripada istemu predmetu v istem odnosu.«

Aristotel: Metafizika, str. 75.

[7] »Večkrat narišemo črte, kot pri izreku Pitagore, pa ne vemo zakaj, in kasneje se izkaže, da so to pasti, ki se nenadoma zapro in ujamejo strinjanje presenečenega učenca, ki mora sedaj priznati nekaj, kar je popolnoma nepredstavljivo v svoji notranji zvezi, tako da lahko preuči celotnega Euklida skoz in skoz, ne da bi dobil resničen vpogled v zakone prostorskih odnosov. Toda namesto njih se samo na pamet nauči gotove rezultate, ki izhajajo iz njih.«

A. Schopenhauer: Selections, str. 40.

[8] »Zahtevamo, da se mora vsak logičen dokaz napotiti k izvoru, k zoru. Nasprotno pa matematika z veliko mukami prostovoljno zažene dokazilo zornosti, ki je značilno zanjo in stalno pri roki, da bi ga lahko nadomestila z logično demonstracijo. To se nam mora zdeti, kot da bi si nekdo odrezal nogo zato, da bi šel naprej z berglami . . .«

A. Schopenhauer: Selections, str. 38.

[9] ». . . Euklid predpisuje, da je potrebno načrtati dva kroga, enega s središčem v točki A in drugega s središčem v točki B, pri tem pa naj razdalja od A do B služi kot polmer vsakega od njiju. Takoj zatem govori o točki C, v kateri se ta kroga sekata. Toda kakšne logične razloge ima Euklid, ko pravi, da mora obstajati natanko ena točka C s to lastnostjo? S kakšno pravico predpostavlja, da se kroga sploh lahko sekata, da je to lahko samo enkrat? Euklid si ne pomaga z nobenim postulatom, iz katerega bi to izhajalo. Nima nobenega postulata, ki bi mu zagotavljal kontinuiteto premic in krogov. Torej obstaja v njegovem sklepanju logična praznina. Iz premic, katere v resnici postavlja, ne izhaja zgolj na osnovi formalne logike, da mora biti natanko ena točka C s to lastnostjo.«

S. Barker: Filozofija matematike (S. Barker: Philosophy of Mathematics) str. 76—77.

postavljena predstava.[10] O tem seveda Quine in sploh pozitivistična filozofija ne vesta ničesar (kot smo dejali že prej, s pomočjo behavioristične filozofije ne moremo dovolj natančno ugotoviti, kaj bi lahko označili kot predstavo nekoga).

Pojem v smislu predstave je zelo upoštevala racionalistična filozofija[11] (Descartes, Leibniz in tudi empiristična, saj razlaga pojme kot manj žive predstave — Berckeley, ali kot odmeve na predstave — Hume). Že Kant pa je postavil pojem kot sintezo zaznave in kategorije; podobno razlaga tudi Hegel, ko pravi, da je pojem ukinjena predstava, to je predstava na višjem nivoju, ker je obče, vendar ima v sebi še stalno nek moment predstavnosti.

Pri Platonu nastopa pojem v modelu (čutna predstava) in definiciji (v dialogu Eutidemos). Tudi pri Platonu se vidi, da nastopa pojem kot ukinjena predstava. Ta ukinitev se zgodi ravno v definiciji. Brez definicije resnično ni pojma. V definiciji se predstava-model ukine, postane obča in se postavi v relacijo z drugimi pojmi. Moderna logika pa gleda pojem brez tega momenta. Model ali predstavo nadomesti z nekim sistemom v celoti. Interpretacija nekega določenega aksiomatskega sistema pravzaprav predstavlja nek nadomestek za model.[12] Vendar ne smemo pozabiti, da je ta model lahko zopet v določenem aksiomatskem sistemu, in tako nima zveze s predstavo. V aksiomatskem sistemu stalno nastopa znak, ki se ukine z definicijo. Ta brez definicije ne more imeti nobenega pomena razen tega, ki je že dan z njegovim nastopanjem v aksiomih. To značilnost aksiomatike je Quine prenesel izven aksiomatike tudi na področje drugih pojmov. Tukaj bo definicija nekega pojma zastopala reakcijo človeka na nek izraz in pa nastopanje tega izraza v zvezi z drugimi v naravnem jeziku. Tukaj je hotel Quine po Carnapovi poti, ki je pravzaprav aksiomatske sisteme razširil še na semantične, tako, da se je vprašal za pomen znakov, ki pa je bil zopet določen le v okviru določenega sistema, pa naj si bo to zopet aksiomatski ali pa tak sistem, ki ni aksiomatski (na primer navadni vsakdanji jezik ali pa še večkrat jezik kake znanosti). Carnap

---

[10] »Tisto, kar se tudi imenuje pojmi in to določeni pojmi (Hegel misli pod pravim pojmom zgolj absolutno, to je vso totalnost bivajočega, ki se zaveda lastnega bivanja — op. avtorja) npr. človek, hiša, žival, itd. so enostavne opredelitve in abstraktne predstave — abstrakcije, ki vzamejo pri pojmu samo moment splošnosti.«

G. W. F. Hegel: Enciklopedija filozofijskih znanosti (Enzyklopädie der philosophischen Wiessenschaften im Grundrisse), str. 155.

[11] »... dve orientaciji analize, ki sta se obdržali skozi ves klasicizem, ki se nista nikoli nehali približevati ... Z ene strani se srečamo z analizo, ki vodi računa o spreminjanju niza predstav v sliko inaktualnih ali simultanih vzporejanj: analiza vtisa, spominjanja imaginacije, pomnenja, vsega tega nehotenega fonda, ki tvori mehanizem slike v času. Z druge strani imamo analizo, ki se briga za podobnosti stvari — njihovi podobnosti preden stopijo v določeno vrsto, o njihovi dekompoziciji na identične in različne elemente ... Prvi niz problemov odgovarja v osnovnih konturah analizi imaginacije kot pozitivni moči, katera transformira linearni čas v simultani prostor virtualnih elementov. Drugi niz odgovarja analizi narave, z vsemi propusti in neredi, kateri mešajo sliko bitij in jo razbijajo na niz predstav, ki zdaleč izgledajo nedoločene.«

M. Fuko: Riječi i stvari (M. Foucault: Les mots et les choses), str. 132—133.

[12] Primerjaj definicijo modela pri Churchu: »Da bi uvedli pojem modela sistema postulatov, naj bo Γ razred vseh oblik, ki predstavljajo postulate najnižjega reda in naj F čisti funkcionalni račun, v katerem so vse formule dobro formirane. Potem je postulatov neprazno področje T individuov skupno s sistemom vrednosti prostih variabel oblik, ki predstavljajo postulate, kateri hkrati zadovoljuje Γ v (ali z drugimi besedami, kateri daje vrednost t istočasno oblikam, katere predstavljajo postulate, skladno s pojmom »vrednosti«, kateri je definiran v teoretični sintaksi F).

A. Church: Introduction to Mathematical logic, str. 325.

je v drugem primeru najraje izbral jezik fizike — odtod njegov fizikalizem. To si je izbral verjetno zaradi tega, ker se mu je zdelo, da ta jezik obravnava najbolj obče pojave, in da je najbolj izdelan. V tem smislu je bil verjetno tudi pod vplivom Comtove razdelitve znanosti, kjer je fizika na drugem mestu glede na občost njene problematike.

Na ta način lahko Quine razreši tudi star prepir okrog vprašanja odnosa razuma do čutnosti. Quineu tako ni treba zagovarjati tudi starega empirističnega načela, ki je že od Demokrita najprej vladalo v filozofiji (ničesar ni v razumu, kar ni bilo prej v čutih), niti racionalističnega, ki pojme in izkustvo loči.

Formalni sistemi imajo še eno važno značilnost; ta je v tem, da lahko iz vrste formul zgradimo drugo vrsto formul po določenih pravilih. Pri tem je rečeno, da je formul vedno toliko, kolikor je iz njih s pomočjo pravil sklepanja možno deducirati drugih formul (to je tako, kot če v gospodarstvu uspešnost neke panoge merimo s številom izdelkov, ki jih izdela, ne da bi se vprašali, čemu in komu so ti izdelki sploh potrebni). Analogno se v aksiomatskem sistemu njegovo moč in tudi moč neke formule meri po tem, koliko formul bo mogoče iz njega ali iz neke formule izvesti.

Za kompenzacijo in dopolnitev tega momenta je nujna še druga zahteva, namreč da morajo biti teoremi smiselni.[13] Nek aksiomatski sistem pa je smiseln takrat, kadar lahko vsako formulo, ki se da v njem konstruirati, in ki v protislovju z aksiomi in pravili dedukcije, nadomestimo z nekim konkretnim stavkom, ki je resničen. To se pravi, da za vsako formulo eksistira vsaj ena interpretacija, tako, da je dana formula v njej resnična. Ta zahteva skrbi za to, da bi aksiomatski sistem kot celota imel smisel in neko uporabnost. Isto mora veljati tudi za posamezne dele tega sistema (pravilno formirane formule). Seveda pa je ta zahteva pri smiselnosti dvorezen nož. Če zahtevamo, da ima neka formula smisel, jo moramo interpretirati (zamenjati vse variable s konstantami). Te konstante pa so konstante le glede na nek drug sistem, ki mora biti zopet v sebi neprotisloven, itd. To pač pomeni, da se mora nek aksiomatski sistem dati aplicirati na čim več drugih aksiomatskih sistemov ali vsaj njihovih delov. Včasih se v tem smislu govori tudi o izomorfizmu alihomeomorfizmu (o izoformizmu pa je bil govor že precej). Spomnimo se, da v ta namen uporabljamo funkcijo, ki poleg tega, da priredi vsakemu elementu iz ene množice natanko en element v drugi množici, ohrani tudi njihovo strukturo oziroma njihov vrstni red kot najnižjo obliko strukture (tako se da aksiome Riemanove geometrije interpretirati na površini krogle in sicer tako, da smatramo, da vsakemu številu pripada točka na površini in tudi njej nasprotna polarna točka. Tako nam vsi krogi, ki imajo enak premer kot jo ima krogla, predstavljajo premice, odseki na njih, ravne črte, liki ki so sestavljeni iz teh ravnih črt pa predstavljajo like iz vse geometrije. Seveda to velja samo za dvodimenzionalni prostor).[14]

---

[13] Glej: R. Carnap: Formalisation of Logic.

[14] »Dvodimenzionalna Reimanoova geometrija velja na krogli. Namesto premic vzamemo glavne krogelne kroge, tj. kroge na krogli, ki imajo isti polmer kakor krogla... Naj bosta A in B točki na krogli. Najkrajša zveznica (ravna črta po def. — op. avtorja) med njima je lok glavnega krogelnega kroga, ki ju veže... Sferični trikotnik je trikotnik na krogli, ki ima za stranice loke glavnih krogelnih krogov. Vsota notranjih kotov je v sferičnem trikotniku večja od 180° Zato je sferična geometrija v nekem pogledu model Reimannove...

Če vidimo, da je resničnost stavkov odvisna od pogojev v formalnem sistemu, vidimo, da je taka zahteva po smiselnosti pelje izven področja aksiomatskega sistema, pelje nas samo izven enega sistema v drugega. Kajti stavek je resničen, v aksiomatskem sistemu natanko takrat, če je teorem, to se pravi, če se ga da konstruirati zgolj s aksiomi in pravili sklepanja tega sistema. Tako je aksiom prvi stavek, vsak naslednji stavek je po pravilih sklepanja izveden iz predhodnega stavka, sam ta stavek pa se pojavi kot zadnji v tem nizu.

Zahteva po smiselnosti nas popelje iz aksiomatskega sistema le takrat, kadar smatramo stavek ali skupino formul, ki so nastale kot interpretacija v nekem aksiomatskem sistemu, za resnične ne glede na sistem. Frazo »ne glede na sistem« lahko smatramo za izraz, ki nam pove, da je stavek resničen (ki smo ga dobili po interpretaciji)[15] v vseh sistemih ali pa v striktnem smislu, da je stavek resničen ne glede na sistem. V zadnjem primeru pa mislimo na to, da je stavek resničen zunaj vsakega aksiomatskega sistema, da imamo lahko tudi kake druge metode, s katerimi si pomagamo pri razčlembah pojmov in stavkov. *Taka metoda bi lahko bila dialektično historična metoda, ki bi ne razvijala pojmov zgolj linearno, kot se to dela v aksiomatskem sistemu* (da se ugotavlja zgolj logična izvodljivost ali neizvodljivost enih stavkov, v katerih nastopajo določeni pojmi, podobno kot nas pri linearnih enačbah zanima, ali so odvisne ali niso).

Pri tem, ko govorimo o aksiomatskem sistemu, ne smemo iti mimo tega, da je bila v filozofiji stalno navzoča tendenca, da se misli razlože na sistematičen in ne protisloven način, tako da se vzamejo za resnične neke začetne misli, iz njih pa se izvedejo tudi druge, ki na prvi pogled nimajo zveze s prvimi. To je že Parmenidova razlaga biti. Iz začetne trditve, da bit je in da nebiti ni, je izvedel Permenid presenetljive zaključke o tem, da je bit večna, ena, nespremenljiva, okrogla, in da je mišljenje z njo identično. Čeprav je njegovo sklepanje, ki ga pripelje do teh spoznanj s stališča moderne logike zgrešeno (posebno sklepanje, da je bit okrogla, je zelo čudno, saj je v njem prisotna hipoteza, ki v začetku ni eksplicitno izražena, da se bit razteza — tudi če bi to sprejeli kot dodatni aksiom, še to ne bi bilo pravilno sklepanje). Vendar najdemo v tem delu polno misli, ki so pomembne. Prejšnja teza, da se bit razteza na vse strani enako, kajti sicer bi eksistirala ne-bit, nam lahko sijajno predstavi misel o izotropnosti prostora. Nobena smer v prostoru nima nobene prednosti pred drugo. To pomeni, da se spremembe v prostoru (v Parmenidovem primeru bit) širijo na vse strani enako, v vseh smereh enako. Drugače pa lahko razumemo tezo, da je bit okrogla, ker se širi v vseh smereh enako tudi kot podlago za važne zakone, ki so odigrali v

---

Pravi model za Reimannovo geometrijo bi dobili, če bi vsako točko na krogli identificirali z njeno antipodno točko.«

I. Vidav: Števila in matematične teorije, str. 128.

[15] »Kot predhodni korak k uvajanju teh semantičnih izrazov (misli se na semantične lastnosti in relacije predikatov — op. avtorja) bomo najprej definirali nekaj izrazov, ki bi prej kot v meta-jezik spadali v kakršenkoli objektiven jezik, ki bi bil primeren ... Zato teh izrazov ne spremlja navedba na jezik ..., temveč se jih uporablja na absoluten način. Pojmi, katere ti izrazi označujejo, niso odvisni od jezika; rekli jim bomo absolutni pojmi. (Taki pojmi so npr. »univerzalen«, »prazen«, »implikat«, »ekvivalent« in se lahko aplicirajo na lastnosti, relacije ali na propozicije (kot tisto, na kar se stavek nanaša pri Carnapu — op. avtorja).«

R. Carnap: Introduction to Semantics, str. 41.

zgodovini znanosti veliko vlogo — če se širijo spremembe v prostor v obliki krogle, katere površina je kvadrat njenega polmera, potem so te spremembe, če jih pogledamo s kvantitativnega stališča, tudi odvisne od kvadrata razdalje od točke, kjer so se začele (če se širijo v vseh smereh enako, ali če je prostor izotropen). (To načelo o odvisnosti intenzitete sprememb od kvadrata razdalje od njihovega izvora je prisotno v Newtonovi formulaciji zakona o gravitaciji, v Coulombovem zakonu o električnem naboju, v zakonu o širjenju svetlobe in sploh v vsakem naravnem zakonu, ki predvideva, da se spremembe v prostoru, ki je izotropen, širijo centralno glede na izvor.)

CITIRANA LITERATURA

Krech D.-Crutchfield: Elementi psihologije, Beograd, 1969.
Descartes R.:Razprava o metodi, Ljubljana, 1957.
Marx K.: Kapital, Beograd, 1947.
Kant I.: Kritika čistoga uma, Beograd, 1958.
Herbrand J.: On the consistency of arithmetic, Cambridge, Massachusetts, 1971.
Hilbert D.: On the infinite, Cambridge, Massachusetts, 1971.
Schopenhauer A.: Selections, New York, 1956.
Aristotel: Metafizika, Beograd, 1960.
Barker S.: Filozofija matematike, Beograd, 1973.
Hegel G. W. F.: Enciklopedija filozofijskih znanosti, Sarajevo, 1965.
Foucault M.: Riječi i tvari, Beograd, 1971.
Church A.: Introduction to Mathematical Logic, Princeton, New Jersey, 1956.
Carnap R.: Introductin to Semantics, Formalization of Logic, Cambridge, Massachusetts, 1968.
Vidav I.: Števila in matematične teorije, Ljubljana, 1965.

Razlikovalno jedro in ponovitev

MATJAŽ POTRČ

Frege je v svojem »Begriffsschriftu« skušal na podlagi čim enostavnejšega jedra ter čimbolj splošnih načel zgraditi *deduktivni sistem*.[1] Ta sistem je pozneje služil za podlago celotni moderni logistiki. Videli pa smo, da so bili pogoji takega sistema navezani zlasti na ločitev eksaktnega jezika od običajne govorice, ki ni zmožna tvoriti podlage aksiomatski zasnovi.

Rešitev, ki je morda že bila videti popolna, pa se je, še preden je doživela dokončno priznanje s strani tvorca samega, zamajala prav na točki razlikovalnega jedra nove teorije sklepanja od stare in sprožila dir kopičenja ovržb, ki obeležuje sodobne formalne znanosti.

Kot vemo, je Frege slovnično strukturo stavka subjekt-predikat nadomestil z razlikovanjem *funkcije* in *argumenta*. Prav to novo razlikovano jedro, ki je Fregeju v nasprotju z njegovimi predhodniki omogočilo izdelavo ekstenzionalnega sistema, torej preizkus sistema za specifično področje aritmetike, pa je na drugi strani porodilo tudi vrzel v utemeljitvi sistema: sama predpostavka je, kot se je izkazalo, vsebovala antinomični nastavek.[2] Prav zato se je moral Frege še naprej ukvarjati z odnosom novega pojmovnega zapisa in običajne govorice.[3]

---

[1] »Z drugimi besedami skuša na kratko pokazati, kako lahko logiko predstavimo kot deduktivni sistem, in v ta namen skuša najti nekaj logičnih načel, ki imajo skupaj moč vseh drugih. Kot lahko pričakuje vsakdo, ki kaj vé o zgodovini aksiomatizacije geometrije, odkrije, da so možne različne razporeditve; odloči pa v prid sheme, ki vsebuje devet aksiomov, ki so vsi dovolj enostavni in jasni.« (Martha in William Kneale: »The development of logic«, str. 488).

[2] »Večja vrednost Fregejeve konstrukcije glede na teorije, ki so jih vzpostavili Peirce, Dedekind in Peano, je v dejstvu, da Frege lahko dokaže obstoj sistema naravnih števil, medtem ko se morajo Peirce, Dedekind in Peano zadovoljiti s tem, da ta sistem označijo s pomočjo množice postulatov. Tehnično govorjeno je Frege to večjo vrednost dosegel z uporabo strožje logike (...) Kakorkoli že, pa se je moč Fregejevega sistema kmalu izkazala tudi za šibkost.« E. W. Beth: »The foundations of mathematics,« str. 360—361.

[3] V predgovoru k Fregejevim »Écrits logiques et philosophiques« (str. 49—50) pravi Claude Imbert, da je Fregejeva pot vseskozi v »nadvladi aristoteljanskega nauka: s tem razumemo logično tradicijo, ki je zavezana le govornim jezikom«. Claude Imbert nato omeni Russellovo antinomijo in nadaljuje: ... »pojmovni zapis so okužili predsodki in postopki, ki

Cl. Imbert npr. opozarja, da tudi kasnejša teorija v »Smislu in erferenci« (1892) daje oporo »krhkemu prenosu« semantike običajne govorice; na tem izhodišču sloni določitev funkcije v članku »Funkcija in pojem« (1891).[4]

Vrnimo se k Fregejevi definiciji razlikovanja med funkcijo in argumentom; »Če se v določenem izrazu, za katerega ni potrebno, da bi lahko njegova vsebina postala trditev, enkrat ali večkrat pojavi enostaven ali sestavljen znak, in če obravnavamo ta znak, kot da ga lahko v vseh ali v nekaterih primerih zamenjamo z nečim drugim (ali vselej z isto stvarjo), potem bomo imenovali nespremenljivi del v izrazu funkcijo, zamenljivi del pa argument funkcije.«[5] Že prej smo opozorili, da je definicijo Frege podal na podlagi izolacije slovnične strukture stavkov, ki ne odraža na ustrezen način njihove logične zgradbe: definicija se torej ozira, če lahko tako rečemo, na sintaktične lastnosti in ne na semantične.

Kot pravi Frege: razlika med funkcijo in argumentom »nima ničesar opraviti s pojmovno vsebino«[5] izraza, do nje pride le zaradi posebnega načina, kako obravnavamo izraz. Če, na primer, v pojmovnem zapisu izrazimo, da je vodik lažji od ogljikovega dvokisa, lahko znak za vodik zamenjamo z znakom za ogljikov dvokis, in se bo pri tem spremenila le smer relacije. V prvem primeru je »vodik« argument, »biti lažji od ogljikovega dvokisa« pa funkcija, in obratno. Argument lahko tedaj (po definiciji) nadomeščamo z izrazi kot »hidroklorni acid« ali »amonijak«, ne da bi ob tem spremenili strukturo izraza.

Imamo lahko tudi dva izraza z na pogled enako strukturo, ki pa se spremeni, če spremenimo zorni kot ob določitvi argumenta in v skladu s tem funkcije. »Dejstvo, da je ogljikov dvokis težji od vodika« in »dejstvo, da je ogljikov dvokis težji od kisika« sta lahko enaki funkciji, če obravnavamo »vodik« in »kisik« kot argumenta, če pa je argument »ogljikov dvokis«, imamo opraviti z dvema različnima funkcijama.

---

so lastni naravnim jezikom. To prizna tudi Frege, in to je tudi razlog, zavoljo katerega je vse do svojih zadnjih ur povzemal kritiko govorjenih jezikov ter jih primerjal z jeziki v formulah.«

[4] »V končni analizi obstaja podlaga, ki jo *Smisel in referenca* nudi splošni teoriji funkcij, kot so izdelane v *Funkciji in pojmu*, na krhkem prenosu. Frege prostodušno prisodi pojmovnemu zapisu semantiko, ki jo uvede posebna uporaba običajne govorice, njena kognitivna uporaba /izraz je povzet po eni izmed šestih uporab, ki jih razlikuje lingvist Jakobson/. Ta prenos predpostavlja, da je zgradba izrazov pojmovnega zapisa v bistvu analogna sprejetemu izrazju v običajnem jeziku. (. . .) Semantiko smisla in reference, ki jo Frege izvede iz določene uporabe naravnega jezika, lahko uporabimo pri formulah, ker je ‚lingvistična oblika enačbe trdilna propozicija'.« Cl. Imbert: Predgovor v »Écrits logiques et psihophiques«, op. cit., str. 33. Prav tako spremljajo pojmovni zapis prevodi propozicij v običajno govorico.

Isti avtor (str. 33—34) trdi, da vpeljuje spis o *Smislu in referenci* dve temeljni tezi:

— prva je povezana s pravkar omenjenim prenosom semantike običajnega jezika na pojmovni zapis, in v bistvu trdi, da »velja analiza jezikov v formulah za naravne jezike«. Ta prva teza je navdihovala prvo generacijo anglosaksonske analitične filozofije, druga generacija pa je gradila na njenem zanikanju;

— druga, »epistemološka« teza, meri na rešitev paradoksa možnosti razširitve spoznanja s pomočjo računa: seveda če v nizu enačb razlikujemo *smisel* od *reference*.

Dummett je skušal v svoji knjigi o Fregeju pokazati, da je ta anticipiral ne le temeljno usmeritev kasnejše logistike, ampak tudi večino kontroverz v moderni semantiki. Tako so npr. zgoraj omenjeno tezo, ki nastopa prva, najprej spoznali negativno v Russelovem »On denoting« (1905).

[5] G. Frege: »Begriffsschrift«, str. 22.

Vzemimo nadalje primer: »Dejstvo, da središče mase sončnega sistema nima pospeška, če delujejo na sončni sistem le notranje sile«, kjer vidimo, da nastopa »sončni sistem« dvakrat. Ob tem primeru se kombinatorna možnost že pomnoži: »sončni sistem« lahko obravnavamo kot argument, torej kot nadomestljivi del izraza ob prvem, ob drugem nastopu, ali ob obeh nastopih hkrati (vendar ga mora tedaj v obeh primerih nadomestiti ena in ista stvar), ter imamo tako tri *različne* funkcije.[6]

Ko Frege najprej tako uvede prednost zornega kota pri določitvi *mest* argumenta in funkcije v sintaktični zgradbi določenega izraza, mora nadalje *v sami funkciji* razlikovati »mesta argumentov in druga mesta«.[5] Mesti funkcije in argumenta sta v izrazu glede na njegovo strukturo arbitrarno izbrani, vendar pa morata enoznačno obdržati svojo *vlogo,* ko smo ju bili kot taki pripoznali (seveda pa funkcija lahko izraža relacijo med npr. dvema argumentoma).

Frege še doda določilo, ki ga vpiše v aristoteljansko tradicijo: nekateri izrazi so *navezani na stavčni kontekst* in sami po sebi še ne določajo neodvisne misli.[7] Tako bi nas lahko jezikovna uporaba zavedla, da bi mislili, da ima v stavkih »Število 20 lahko predstavimo kot vsoto štirih kvadratov« in »Vsako pozitivno celo število lahko predstavimo kot vsoto štirih kvadratov« ista funkcija dva različna argumenta. Vendar pa oba argumenta nista enaka, slednji pridobi pomen šele v stavčnem kontekstu: v tem primeru imamo dva pojma, ki »nista *enake ravni* (gleichen Ranges)«.[5]

Preskok, ki nastopi na tem mestu, si velja pobliže ogledati, kajti nanj meri Russellova kritika.

Ko je bil namreč Frege določil sintaktična pravila za zgradbo stavkov, *mesto* argumenta kot spremenljivega in *mesto* funkcije kot nespremenljivega dela izraza, je s tem podal tudi *osnovno jedro* celotnega računa, kalkula (ki se lahko kasneje razširi). Če pa naj to osnovno jedro velja tudi kot izhodišče za izvedbo deduktivnega sistema, že res, da je predpogoj, da ni zabrisana razlika med ravnemi, vendar pa morata ostati *vlogi* funkcije in argumenta *enakoznačni. Funkcija kot funkcija* (ko smo jo bili v stavčni strukturi že določili) torej *ne* more nastopati *v istem izrazu* tudi kot argument.

Frege se s tem tudi strinja, v kolikor gre za čisto določene funkcije in argumente.

Kot se spomnimo, je bil prvi kriterij razlikovanja med funkcijo in argumentom v določenem izrazu *zorni kot,* stališče, za katerega smo se ob obravnavi tega izraza odločili, sedaj pa, ob uvedbi razlikovanja ravní, smo se zopet srečali z *vsebinskim* kriterijem: »število 20« in »vsako pozitivno celo število« v prejšnjem

---

[6] Podobno je s primerom izjave »Kato je ubil Kata«. Če je »Kato« zamenljiv (torej če mu prisodimo mesto argumenta) ob prvem nastopu, imamo funkcijo »je ubil Kata«; če ga lahko nadomestimo ob drugem nastopu, je funkcija »Kato je ubil« (v nem., angl. trpna oblika »je bil ubit po Katu«), če pa je »Kato« zamenljiv ob obeh nastopih, je funkcija »ubiti se«. (Op. cit.)

[7] Podobno začenja svoj članek »On denoting« tudi Russell: »nepopolni simboli« so izrazi, ki »če jih vzamemo posebej, nimajo nikakršnega pomena« ter jih je treba definirati »v določenih kontekstih« (»Russellova teorija deskripcij« v Leonard Linsky: »Le problème de la référence,« str. 79). Russell meri na določne deskripcije v nasprotju z lastnimi imeni, ki zanje vemo, da se pri njem kasneje izrecno omejijo na deiktične izraze (smer zvedbe slednjih na prve, ki se je začela pri Russellu, nadaljuje Quine).

primeru sta glede na določen kontekst že vsebinsko razlikovana, tako da slednji ne more biti argument določene funkcije »biti predstavljen kot vsota štirih kvadratov«.

Položaj postane še bolj zapleten, če imamo opraviti ne le z *ne*določenimi argumenti (kot npr. v sodbi »kot argument ‚biti predstavljen kot vsota štirih kvadratov' lahko vzamete poljubno celo število, in propozicija bo vselej resnična«), kjer moramo odslej v razlikovanju med funkcijo in argumentom upoštevati vsebinski pomen. Prav tako pa Frege pripusti tudi določen argument in *nedoločno funkcijo*. Ob *vsebinskem* razlikovanju *funkcije* in *argumenta* se seveda izgubi kriterij zornega kota, ki je sprva uvedel njuno razlikovanje v soglasju s Fregejevo naravnanostjo proti »psihologizmu«.

Eno je sicer, če imamo v določenem stavku dva argumenta in služi funkcija za opis relacije (kot npr. funkcija »biti lažji« pri dveh argumentih stavka »Dejstvo, da je kisik lažji od ogljikovega dvokisa«),

vse drugače pa je seveda, če lahko *ista funkcija* nastopa v enem izrazu kot *funkcija* IN kot *argument*. Takšna pa je prav možnost, ki jo Frege dopušča z nedoločenimi funkcijami. Če je funkcija nedoločena, jo namreč lahko nadomestimo z drugimi funkcijami: v izrazu Φ (A) lahko nadomestimo Φ (znak za funkcijo) z drugimi znaki, kot sta Ψ oz X, ki izražajo druge funkcije argumenta A, ter »*lahko Φ(A) tudi obravnavamo kot funkcijo argumenta* Φ«.[8] Pojem funkcije je na ta način dokaj šibko določen.

»Prav zato, ker lahko sam *znak za funkcijo,* npr. Φ v Φ (A), obravnavamo kot *argument* funkcije, lahko na njegovo mesto postavimo nemško črko«[8a] s pomočjo katere uvede Frege znak za univerzalno kvantifikacijo, tako da jo postavi v konkavno vdolbino na vsebinsko črto.

Prav na tej osnovi možnosti *samonanašanja* funkcije torej poda Frege temelje kvantifikaciji ter izvede logični kvadrat (op. cit., str. 28).

Kombinacijo znakov, ki nastopa desno od ⊢— (ta izraža sodbo), pravi Frege, lahko vselej obravnavamo kot funkcijo enega od znakov, ki v tej kombinaciji nastopajo. Če izvedemo prej omenjeno grafično zamenjavo znaka za argument, lahko napišemo znak za univerzalno kvantifikacijo kot ⊢—$^{\mathfrak{a}}$— $\Phi(\mathfrak{a})$

vsak argument torej zadošča naši funkciji,

seveda pa *v obsegu področja* (Gebiet), ki ga ta *omejuje.*[9]

V naš namen smo Fregejevemu postopku sledili dovolj dolgo, da smo videli, kako je določeno *enoznačno, omejeno* področje, v katerem velja določen izraz in tudi možnost kvantifikacije, pridobil s postopkom *možnosti samonanašanja funkcije:* predpogoj je, da je funkcija lahko *ne*določena. Tako pa se povrne vprašanje samega *temelja* njegovega deduktivnega sistema, vprašanje razlikovalnega jedra med *funkcijo* in *argumentom.*

Russellova kritika, ki jo bomo sedaj pogledali, je merila prav na *refleksivnost* in na zabris razločnih meja med predpostavkami, kot so se te pri Fregeju pojavile v razlikovanju med funkcijo in argumentom; to razlikovanje pa je, kot ne

---

[8] G. Frege: »Begriffsschrift,« str. 24 ((8 a) podčrtujemo sami).
[9] Ibid., str. 25.

smemo pozabiti, Frege vzpostavil kot osnovno jedro, ki naj bi odpravilo pomanjkljivosti na slovnično strukturo oprte aristoteljanske analize sodb.

Russellova kritika je merila na vprašanje po *omejitvi* jedra *domene formalne znanosti* in jo lahko najprej oblikujemo kot vprašanje: mar lahko v stavčni analizi pridobimo kot osnovo vsaj jedro zaključenega področja, takega torej, ki ne bo dopustilo refleksivnih, samonanašajočih se predpostavk? Frege je na vprašanje najprej odgovoril z molkom in odpovedjo objavi lastnih izsledkov, še prej pa je priobčil Russellov ugovor, ki je prizadel samo srž njegovega sistema.

Frege je moral zlasti zaradi sistema izpeljav in definicij v tretjem delu »Begriffsschrifta«, kjer je želel ob primeru pokazati »kako lahko čista misel, ne glede na kakršnokoli čutno ali celo intuitivno a priori dano vsebino porodi sodbe, za katere se na prvi pogled dozdeva, da so mogoče le na kakšni intuitivni podlagi«,[10] dopustiti, da se je funkcijska črka pojavila v kvantifikatorju. Heijenoort[11] je mnenja, da sicer »ta koncesija ni nujna poteza teorije kvantifikacije«, vendar pa bi bilo v tem primeru le težko razložiti že samo Fregejevo reakcijo na Russellovo kritiko, ki je zadevala prav to točko. Vsekakor pa se tudi ta avtor strinja, da je posledica zameglitev razlike med funkcijo in argumentom, in Russell je pričel z ugovorom Fregejevi trditvi, da je Φ (A) tako funkcija argumenta Φ kot argumenta A.[12]

Fregejev postopek je *v* okviru njegovega sistema *nujen*. Če se funkcija pojavi v isti domeni tudi kot argument, je zadoščeno zahtevi po *kompletnosti:* »vezane spremenljivke hkrati sežejo čez vse predmete, ki jih lahko zajamemo v domeni, v kateri lahko koherentno interpretiramo, da sežejo čez njo vezane spremenljivke«,[13] — vendar pa paradoksi teorije množic pokažejo, da to ni možno. Fregejev sistem je privedel do težave *prav zato,* ker je skušal veljati za *celotno* domeno: »Fregejevega sistema nikakor ne moremo rešiti nekoherentnosti, kajti konec koncev je protislovje vzniklo v njem samem; važno pa je, da nekoherentnost natančno umestimo. Ta se ne pojavi toliko iz njegovega pojma predmeta kot takega, ampak bolj iz njegove zamisli *totalitete* predmetov.«[14]

Russell je Fregejevo delo, ki sicer sprva ni naletelo na ugoden strokovni odmev, ne le občudoval, ampak ga je tudi prvi obširno predstavil javnosti, vendar pa je na drugi strani obenem, še preden so za Fregeja zvedeli, zamajal temelje njegovega sistema. Paradoks, ki nosi njegovo ime, je Russell odkril leta 1901 in

---

[10] G. Frege: »Begriffsschrift,« III. del, »Nekaj o splošni teoriji odsekov«, str. 55.

[11] Jean van Heijenoort: »From Frege to Gödel,« str. 3.

[12] E. W. Beth uporablja v svojih »The foundations of mathematics«, str. 362, terminologijo pojma, in ne funkcije ter argumenta: »Fregejevemu postopku je v bistvu v podlago *substancializacija pojmov*. Ker opisuje določen pojem termin, ki ne vsebuje prostih spremenljivk, sledi, da so pojmi predmeti v smislu, kot ga definira Frege. Zato Frege obravnava pojme prav tako, kot ostale predmete; Russellov paradoks se pojavi prav zaradi te substancializacije pojmov.«

[13] Michael Dummett: »Frege's philosophy« (1967) v »Truth and other enigmas«, str. 99.

[14] Ibid., podčrtujemo sami. Andrzej Mostowski v »Sets« (objavljeno v »Scientific thought«, str. 14—15) ugotavlja, da je bil Fregejev prispevek k teoriji (neskončnih) množic sicer drugotnega pomena, da pa je njegov precizni izraz logičnih zakonov omogočil »prvo resno analizo temeljnih predpostavk v bistvu teorije množic«; prav zaradi svoje natančnosti pa se je v nasprotju s Cantorjem, ki se je izognil izrecni uvedbi množice vseh množic, Frege, ki je to storil, zapletel v nekonsistentnost, ki je končno privedla k »dolgi krizi v temeljih teorije množic«.

čez več kot eno leto, 16. junija 1902, je svoje odkritje posredoval Fregeju. Že nekaj let prej odkriti paradoks Burali-Forti je bolj matematičnega značaja, Russellov, ki je uporabljal izraza množica in element, pa logičnega.[15] Avtorji opozarjajo na zvezo Russellovega paradoksa z antičnimi paradoksi tipa »lažnivec«.[16]

Na dvomu o možnosti vzpostavitve *totalitete* Frege gradi že, ko nujnost *nezasičenosti funkcije* zasnuje na »določeni nujnosti govorice«, ki stori, »da vsi deli misli ne morejo biti popolni; vsaj en mora biti nezasičen ali predikativen, saj sicer med seboj ne bi mogli biti povezani«.[17]

Podobno argumentacijo je Frege uporabil v svojem odgovoru Russellu. Ogledali si bomo že omenjeno pismo, kjer[18] Russell pravi:

— da pozna Fregejevo »Grundgesetze der Arithmetik« da se z njim v popolnosti strinja, zlasti ko gre za vprašanje odprave psihologizma ter na važnost pojmovnega zapisa postavljenega poudarka ob utemeljitvi matematike in formalne logike;

— obenem pa navaja ugovor »v le eni sami točki, kjer je bil naletel na težavo«. To pa je prav točka, kjer bomo našli temeljno razlikovalno jedro, s pomočjo katerega je Frege ločil svoj projekt od vseh njemu predhodnih: razlika med funkcijo in argumentom. Russellov ugovor meri na nekonsekventnost njunega razlikovanja pri Fregeju, če ima lahko tudi funkcija vlogo nedoločenega elementa: tedaj namreč pride do paradoksa, ki ga izrazi v obliki predikata, ki sam sebe ne more predicirati, oz. množice vseh množic, ki same sebi ne pripadajo; množica tedaj vselej *ne* tvori *celote:* »Trdite, da ima funkcija lahko vlogo nedoločenega elementa. O tem sem bil sprva prepričan, sedaj pa se mi zdi tako stališče dvomljivo zaradi naslednjega protislovja. Naj bo *w* predikat: naj bo predikat, ki sam sebe ne more predicirati. Mar lahko *w* prediciramo glede na samega sebe? Iz obeh odgovorov sledi njuno nasprotje. Zatorej moramo skleniti, da *w* ni predikat. Prav tako ni razreda (kot celote) tistih razredov, ki, če vsakogar med njimi vzamemo za celoto, ne pripadajo sami sebi. Iz tega sklepam, da pod določenimi pogoji zbirka (Menge), ki jo lahko določimo, ne tvori celote.«[19]

Russellov paradoks je zamajal same aksiomatske temelje Fregejevega programa logične utemeljitve aritmetike, *enoznačno ekstenzionalno usmerjenost pojmov*. Tako pravi Frege: »Stroga logika preizkusa enostavno terja, da mora imeti neki pojem docela določene meje, *da lahko rečemo za vsak predmet, če spada oz. če ne spada pod ta pojem.*«[19] Če je porušeno temeljno ekstenzionalno načelo pojma,

---

[15] Jean van Heijenoort: »From Frege to Gödel,« str. 124. Beth (str. 481—482) našteva 17 vrst paradoksov ter omenja njihovo razdelitev na logične in semantične, Russellovega pa pri tem navede najprej. Irving M. Copi navaja v »The theory of logical types« razdelitev na logične in semantične paradokse, ki jih razlikuje od psevdo paradoksov (kot npr. o mestnem brivcu, ki brije vse tiste in le tiste v mestu, ki se sami ne brijejo, pa o krokodilu, ki materi obljubi, da ji bo otroka vrnil, če mu pove, kaj bo storil, sicer pa ga bo pojedel; takega brivca, krokodila, pravi Copi, ki bi dajal obljube, ki bi si v njih sam oporekal, preprosto ni, in je torej rešitev psevdo-paradoksov zelo enostavna; drugačno je Koyréjevo mnenje v njegovi obenem zelo pregledni in bogati knjižici »Épiménide le menteur«).

[16] Npr. Nicolas Bourbaki v »Éléments d'histoire des mathématiques«, str. 47, op. 2.: »vedeti moramo, ali človek, ki reče ‚lažem', govori resnico ali pa je ne govori, ko te besede izgovarja«.

[17] G. Frege: »Ueber Begriff und Gegenstand«, nav. po Knealejih, str. 500.

[18] Prvič objavljeno v Heijenoortovem zborniku, str. 124—125.

[19] V »Grundlagen«, & 87, naved. po predgovoru Cl. Imberta v »Écrits logiques et philosophiques«, str. 28, op. 4. To načelo *stroge omejitve* (scharfe Begrenzung) je, pravi Cl. Imbert, znova izjavljeno v »Grundgesetze«, zv. II., & 56 kot *Grundsatz der Vollständigkeit*.

če pojmi ne morejo tvoriti *omejenih* razredov, programa utemeljitve aritmetike na *strogih* logičnih načelih enostavno ni več mogoče izpeljati. *Jedro* možnosti tega programa je v drobnem preskoku, v »zvijači«, s katero lahko funkcija pridobi tudi vlogo argumenta, ter se obenem, ko se nanaša na slednjega, tako nanaša tudi sama nase. *Kompletnost* programa — bi lahko rekli — je zahtevala trik samonanašanja. V navedeni formuli univerzalne kvantifikacije (na str. 96) je namreč dvojno nastopanje znaka za argument pogoj, da obravnavamo tudi znak za funkcijo kot argument funkcije.

Navedli bomo citat iz dodatka k drugemu zvezku »Grundgesetze« (oktober 1902), saj je iz njega najbolj razviden učinek Russellovega odkritja na Fregeja: »Znanstvenega pisca lahko doleti komaj kaj bolj nevšečnega od tega, da se, ko je delo že dokončano, zamaje eden izmed temeljev njegove zgradbe. [Takšen je bil položaj, ki me je vanj postavilo pismo Bertranda Russella, ravno ob koncu tiskanja te knjige.« Frege pravi, da meri vprašanje na zakon V., katerega krhko utemeljitev je že sam spoznal, in nadaljuje: »Brez te utemeljitve bi prav rad shajal, če bi le vedel, da jo kaj lahko nadomesti. In še sedaj ne vem, kako bi lahko aritmetiko *znanstveno* zasnovali, kako lahko dojamemo števila kot logične predmete ter jih pregledamo, dokler — vsaj pogojno — ne moremo *preiti od pojma k njegovi ekstenziji*. Mar lahko sploh govorim o ekstenziji pojma — govorim o razredu? In če ne, kako naj prepoznam izjemne primere? Mar sploh lahko sklepamo iz enega pojma, ki se v ekstenziji ujema z drugim pojmom, da sodi vsak predmet, ki sodi k prvemu, tudi k drugemu? To so vprašanja, ki mi jih je odprlo Russellovo sporočilo. *[Solatium miseris, socius habuisse dolorum.* Tudi sam imam to uteho, v kolikor pač gre za uteho: kajti vsakdo, ki je pri svojih preizkusih uporabljal ekstenzije pojmov, razredov, množic, je v enakem položaju, kot sem sam. Vprašanje ne meri le na moj poseben način utemeljitve aritmetike, ampak na to, mar aritmetiko sploh moremo logično utemeljiti. [Toda, obrnimo se k stvari sami. G. Russell je odkril protislovje, ki ga lahko sedaj navedemo. [Za razred ljudi ne bo nihče hotel trditi, da je človek. Tako imamo razred, ki ne pripada samemu sebi. Pravim, da razredu nekaj pripada, če sodi pod pojem, katerega ekstenzija razred je. Sedaj pa poglejmo pobliže pojem: *razred, ki ne pripada samemu sebi.* Ekstenzija tega pojma (če o njegovi ekstenziji lahko govorimo) je torej razred razredov, ki ne pripadajo samim sebi. Na kratko ji bomo dejali razred K. Sedaj pa se vprašajmo, če ta razred K pripada samemu sebi. Najprej predpostavimo, da je tako. Če razredu karkoli pripada, sodi v razred, katerega ekstenzija je razred. Če torej naš razred pripada samemu sebi, je razred, ki samemu sebi ne pripada. Naša prva predpostavka torej vodi v protislovje. Predpostavimo pa drugič, da naš razred K ne pripada samemu sebi; potlej sodi pod pojem, katerega ekstenzija je sam in zatorej samemu sebi pripada. Tako pridemo še enkrat v protislovje.«[20] Zakon V. v »Grundgesetze« je prav transkripcija« leibnizovskega načela substitutivnosti identičnih in trdi, da sta ekstenziji dveh pojmov identični, če imata za enak argument vselej enako vrednost. Članek o smislu in referenci skuša preveriti ekstenzionalno referencialno usmerjenost trditev, po kateri imajo

[20] Naved. po Knealejih, str. 653; »znanstveno« in »preiti od pojma k njegovi ekstenziji« podčrtujemo sami.

resničnostno vrednost, in določiti vlogo lastnega imena glede na referenco.[21] Vprašanje torej meri na enoznačnost ekstenzionalne razširitve pojma na določeno domeno (ki mu zagotovi resničnostno vrednost).

V neposrednem odgovoru na Russellovo pismo[22] Frege pripozna ne-utemeljenost zakona V.: «splošnosti določene enačbe ne moremo vselej spremeniti v enakost poteka vrednosti (die Umwandlung der Allgemeinheit einer Gleichheit in eine Wertverlaufsgleichheit)«; — to pa pomeni, da *ekstenzionalno načelo ne drži* in da določila v Fregejevem sistemu »ne zadoščajo, da bi imele moje znakovne kombinacije pomen /referenco/ v vseh primerih«.

Funkcija po Fregeju *ni* zasičena, je nepopolna. Tako bi lahko namesto f (x) (v modernem zapisu) napisali tudi f ( ). Če imamo dve funkciji, ki imata za isti argument vselej enako vrednost: (x) (f (x) = g (x)), ne moremo enostavno napisati f = g (oz. (f ( ) = g ( ))), saj sta pri tem funkciji f in g nezasičeni; »Werthverlauf«, ki je »nekaj v sebi zasičenega«, omogoči, da funkciji, ki nista predmeta, obravnavamo kot predmeta. Izraz »funkcija f (x) ima isti Werthverlauf kot funkcija g (x)« tako pomeni »pri enakem argumentu ima funkcija f (x) vselej enako (resničnostno) vrednost kot funkcija g (x)«.[23]

Ekstenzionalna usmerjenost je Fregeju nujna zato, da zagotovi *omejeno domeno* funkcije, referencialnost izraza; če zakon substitutivnosti ne drži v vseh možnih primerih v domeni sistema zapisa, kot je pojmovni zapis, je bil s tem zamajan temelj sistema samega. »Zdi se,« pravi Frege, »da se z odpovedjo mojemu V. zakonu zgubi ne le temelj moje aritmetike, ampak tudi edina možna utemeljitev aritmetike.«[22]

Rešitev, ki jo Frege v omenjenem pismu Russellu predlaga (vendar ga, kot smo videli iz navedbe II. zvezka »Grundgesetze«, ni zadovoljila), meri na »možnost vzpostavitve pogojev za preoblikovanje splošnosti določene enačbe v enakost poteka vrednosti, tako da ostane tisto bistveno v mojem dokazu nedotaknjeno«[22]: rešiti torej skuša znani zakon »salva veritate«. Tak postopek naj bi seveda najprej pustil ob strani refleksivne elemente, ravno v nasprotju s temi naj bi vzeli kot podlago že zagotovljena »Wertverlauf-imena« (imena za vrednost funkcij kot imena za resnično in imena za neresnično, ki so že referencialna), iz tega jedra pa naj bi z ekspanzijo zopet konstruirali celotno domeno: vsi dobro urejeni izrazi »Begriffsschrifta« so po Fregeju referencialni.[24]

Obstoj Russellovega paradoksa je že sam po sebi dokazal nemožnost dokaza »semantične kompletnosti« »Begriffsschrifta«. Thiel navaja, da je taka kánonska zavrnitev v znanstveni javnosti lep čas tudi zadoščala. Fregejevega teksta niso brali,[25] in šele leta 1961 je Bartlett dokazal, da »Frege ni uspel pripisati reference

---

[21] Po predgovoru Cl. Imberta v »Écrits logiques et philosophiques«, str. 41.

[22] 22. junija 1902, torej še pred objavo drugega dela »Grundgesetze«, iz katerega smo ravnokar navedli Fregejev dodatek. Tudi to pismo je objavljeno v Heijenoortovem zborniku, str. 126—128.

[23] Ibid., Heijenoortov uvod, str. 126.

[24] Christian Thiel: »Sense and reference in Frege's logic«, str. 75—76.

[25] Thiel omenja šele Lésniewskega (1938), nato pa Quina (1955) in Geacha (1956), ki so dokazali, da je Fregejev postopek *omogočal* odpravo Russellove antinomije — cena pa je bil vznik novih antinomij.

vsem pravilno zgrajenim izrazom svojega sistema«.[26] Problem reference, ki se je v moderni logiki prav tako pričel s Fregejem, je torej vzniknil zaradi ekstenzionalne usmerjenosti, ki naj bi izpopolnila izraz, prisodila pojmu enoznačno omejeno domeno.

Po Russellu razred, ekstenzionalna domena pojma, ni enoznačno določena in omejena in opraviti imamo z »ne-identifikacijo razreda z razredom kot enim«[27]: že zbirka kot ena je namreč različna od zbirke, katere edini člen je. Ali z drugimi besedami: ravní izraza ne moremo določiti na prav tej ravni sami in s pomočjo elementov, ki so nam *v* njenem okviru na razpolago, saj nas razlikovanje sicer privede do protislovja.

Problem je v bistvu podoben tistemu, ki se je z njim srečal Frege pri utemeljitvi številčnega niza, kjer si števila kot enote lahko sledijo le na podlagi ničle, ki nizu pripada, tako da pravzaprav obenem vanj ni vključena. Če naj bo *vsak* posamični člen sistema referencialen, mora na ravni člena kot enote zopet priti do protislovja, razlika med funkcijo in argumentom mora biti zabrisana, in funkcija mora kot argument omogočiti refleksivno utemeljitev enote.

Russell vprašanje ponazori in predlaga njegovo rešitev:

— Če je vsak posamični člen razred, moramo dopustiti refleksivni stavek, ki povzroči protislovje.

— Protislovja se lahko znebimo, če razlikujemo med *tipi*, med ravnemi: to nam omogoči sprejeti tudi raven ničelne propozicionalne funkcije.[28]

Razlikovanje med tipi nam omogoči konstrukcijo strogo omejenih domen, totalitet, ki pa seveda veljajo le za določeno raven oz. tip. Tako vidimo, kako blizu sodobnim logicističnim teorijam, ki uporabljajo koncept metajezika, je že privedla težava pri razlikovanju razlikovalnega jedra pri Fregeju in Russellov poskus njene rešitve, ki si ga bomo sedaj ogledali na njegovi pozitivni, konstrukcijski strani.

*

Literatura o Russellovem paradoksu in o njegovi predlagani rešitvi s pomočjo teorije tipov je tako obsežna, da moramo zaradi metodoloških razlogov zopet spomniti na temeljno vprašanje po razmerju med *govorico* in *zapisom*, ki smo ga srečali že na začetku poti v programu predhodnika moderne logistike Leibniza.

Današnje smri logistike so na vprašanje kot tako že skoraj pozabile, čeprav ga vselej navajajo ob začetku izvajanja kot sicer nujno, a za sam potek izvajanja le obrobno klavzulo, tako da ga poznamo bolj v semantičnih teorijah.

Če je Russell pričel s kritiko Fregejeve refleksivne zasnove sistema aritmetike v razlikovalnem jedru med funkcijo in argumentom (ki je, kot vemo, nadomestilo tradicionalno obravnavo stavka kot zveze subjekta in predikata), pa se je pozneje *enako* vprašanje vse bolj oblikovalo kot zahteva po enoznačni omejitvi totalitete sistema, — ob tem pa je važno prav, da sta vprašanji vseskozi povezani. Kot

---

[26] Op. cit., str. 76—77. Bartlett je odkril vrzel, ki je Frege ni bil opazil: funkcijsko ime »ἐφ(ε)« se namreč izkaže za ne-referencialno, to pa je moč pokazati pri sestavljenih funkcijah, kjer pride v dokazu do blodnega kroga.

[27] Bertrand Russell: »The logical and arithmetical doctrines of Frege«, Appendix A v »The principles of mathematics«, str. 515.

[28] Op. cit., str. 517.

simptom je mogoče navesti, da sta se tako Frege kot Russell vsak vzporedno ukvarjala s teorijo znanstvenega jezika kot enoznačno določene domene ter s teorijo reference, ki pravzaprav pomeni osnovno celico in izhodišče takega programa. Z drugimi besedami: teorija reference ne jenja povzročati težav odkar je bil jezik določen kot dobro urejena totaliteta.

Tudi Russell je v svoji metodi logične analize izšel od zahteve po enoznačnem, torej nedvoumnem jeziku, ki ne vsebuje sozvočij, prav tako pa povzema v svojem temeljnem ontološkem načelu argument Occamove britve: bitij ne smemo pomnoževati brez logične nujnosti.

V ilustracijo bomo navedli argumentacijo v prid konstrukcije novega jezika *zapisa* v nasprotju z običajno govorico z začetka »Principia Mathematica«[29]:

1. Pri logični utemeljitvi matematike imamo opravka z bolj abstraktnimi idejami, kot pa so tiste, ki jih po navadi opazujemo v govorici. V govorici besed ne uporabljamo v eksaktnem konsistentnem smislu, ki ga raziskava zahteva: če bi uporabljali besede in ne zapis, bi se morali »nenaravno« (leibnizovski argument) omejiti na njihov običajni pomen, in tega bi si bilo teže urejeno zapomniti kot definicije docela novih simbolov.

2. Tudi slovnična struktura govorice ne ustreza, saj ni enoznačna, ampak jo uporabljamo v mnogo namenov: tako je npr. zmožna enostavno izraziti precej zapleteno dejstvo, ne more pa ustrezno izraziti »abstraktne enostavnosti«. Z uporabo novega jezika, simbolnega zapisa, ki neposredno izraža ideje in deduktivni proces, bomo le pridobili.

3. Zakone zgradbe simbolnega zapisa lahko prilagodimo deduktivnim procesom, tako pa lahko dosti ustrezneje kot z običajno govorico izrazimo pravo razmerje med uporabljenimi idejami: zapis nam pomaga k področjem, ki so za golo zamišljanje vse preveč abstraktna. Povezave med simboli lahko ustrezajo povezavam med idejami, simbolni zapis pa tudi omogoča, da z navado odkrijemo nove povezave med idejami, omogoča torej razviti same ideje (ta argument je povezan z zamislijo prednosti izdelave zapisa pred pravo filozofijo, ki smo jo zasledili pri Leibnizu v nasprotju z Descartesom). Običajna govorica nam ob tem ni v pomoč, saj njena slovnična zgradba razmerij med idejami ne predstavlja enoznačno. (Tako različna izraza kot »kit je velik« in »ena je število« sta si slovnično podobna in zato logično nepregledna.)

4. Zapis omogoča v nasprotju z govorico preglednost določenega odseka: stavek lahko predstavimo cel ter ga zajamemo z enim pogledom.

5. Končno zahteva kompletnost projekta matematičnega sklepanja čimveč enoznačne formalnosti (k tej pa običajna govorica prav tako ne more dosti pripomoči).

Simbolni zapis ima skratka pred običajno govorico v osnovi prednost

— *enoznačnosti*, ki izvira iz možnosti njegove korelacije z mislijo ter razširjenja in preciziranja miselnih postopkov, torej s procesom sklepanja na eni

---

[29] A. N. Whitehead in B. Russell: »Principia Mathematica to 56«. Naslednje argumente je navedel tudi Andrej Ule v svoji doktorski disertaciji na Univerzi v Ljubljani pod naslovom »Osnovni filozofski problemi logike«; 1979, str. 183—184.

strani, ter v določitvi osnovnega referencialnega jedra, ki obstaja v njegovi aplikaciji na določeno domeno na drugi strani;

— *kompletnosti:* zgradbo simbolnega zapisa lahko oblikujemo deduktivno, tako da zajema natančno totaliteto določene domene, pri tem pa ostane zapis pregleden in pot sklepanja ponovljiva.

Slovnična struktura govorice kaže glede na te prednosti zapisa v skoraj vseh navedenih točkah pomanjkljivosti: dovzetna je za sozvočja, njena domena pa je nekonsistentna, pripušča refleksivne tvorbe, v katerih lahko npr. razberemo sledi situacije izjavljanja itd.

Če se enoznačnost in kompletnost zapisa ujemata ter sta drug drugemu pravzaprav pogoj, pa se je kmalu izkazalo, da *strogo* dojeta prav tako kot običajna govorica nista imuna pred protislovji: prav to je dokazalo odkritje Russellovega paradoksa.

Vse celote, bi lahko povzeli za Russellom, *niso* legitimne.[30] Nelegitimne celote se pojavijo ravno tedaj, ko je celota vzpostavljena kot celota: ko sta zbirka elementov, ki jo sestavlja in dejstvo, da je celota, dojeta obenem, na isti ravni.

Prav na tem principu sloni tudi znan antični paradoks lažnivega Epimenida: do protislovja pride, ker nekdo sam kot element celote trdi nekaj o tej celoti sami, ter se kot izjavljalec zato *obenem* postavlja v položaj kot da je iz celote izključen ter vanjo vključen. Tako je v bistvu tudi z Russellovim paradoksom, če se stri-

---

[30] *Legitimnost celote* je tudi zahtevek drugih *znanosti,* ki se ukvarjajo z *jezikom.* N. Bobbio navaja v članku »Pravna znanost in jezikovna analiza« (Dometi 6, Rijeka 1979, str. 11—21) kot »prvo fazo pravne znanosti prečiščevanje jezika«. Cilj postopka je, da pridobimo »zaključen jezik« in tako »zaprto celoto« domene pravne znanosti. Če pride v sistemu do vrzeli, si sicer lahko pomagamo z uvajanjem novih izrazov iz drugega jezika, — tako pa zaidemo v *antinomičnost,* saj smo prišli v nasprotje z zahtevo po znanstvenem (v tem primeru pravnem) jeziku kot »zaprti celoti«.

Neposredno o Russellovem obravnavanju nelegitimnih celot navaja Récanati (v »Le problème du statut de la philosophie: inconsistance et réflexivité«, str. 1—3) A. Koyréja (»Épiménide le menteur: ensemble et catégorie«, str. 37), ki pride do sklepa, da trditve, ki imajo za posledico samo-nanašanje, nimajo nujno za posledico tudi samo-vključitve.

Prva russellovska propozicija: Refleksivna množtva so necela (atotalna) ali nekonsistentna.

Druga russellovska propozicija: Refleksivnim trditvam in pojmom ustrezajo kot domene aplikacije refleksivna množtva.

Tretja russellovska propozicija: Legitimna trditev ali pojem imata za domeno aplikacije konsistentno množtvo.

Četrta russellovska propozicija: Refleksivna trditev ali pojem sta nelegitimna.

Koyré zavrne takšen sklep, saj podvomi v tretjo propozicijo, ki po njem ni nič drugega kot ekstenzionalistični predsodek, in ga lahko izjavimo kot: »vsaka legitimna trditev določa domeno nanašanja, ki tvori množtvo, ki ga je moč totalizirati« oz. »vsakemu pojmu ustreza razred« (razred tistega, kar je lahko argument funkcije, ki predstavlja pojem).

Nekonsistentna množtva so nelegitimna *le* kot celote, totalitete, in ne že kar sama po sebi, — meni Koyré —, ter se mu zato zdi zveza med tretjo in četrto russellovsko propozicijo kratek stik.

Na drugi strani je samo-nanašanje določene refleksivne trditve nelegitimno *le,* če implicira nemožno samo-vključitev ekstenzije. Samo-nanašanje pa zopet implicira to samo-vključitev *le,* če implicira vsakršna trditev totalizacijo njej ustrezne ekstenzije. Obstajajo torej pojmi, ki ne določajo razredov: ti pa so po Koyréju prav kategorije kot Bit, Transcedentalije, Število, pojem, itd., na katerih *temelji* filozofska vzpostava.

Naj nam bo dovoljeno to povedati še malo drugače: Vsak sistem, ki stremi k zaprtosti, zaključenosti, zadene na antinomičnost, — vendar pa vse, kar je antinomično, še ne sodi nujno v sistem, in ob tem *obstaja.*

njamo s Quinom[31]: »Russellovo antinomijo in vse ostale, ki sodijo v njeno serijo, dobimo, če vzamemo za pogoj ne-članstvo v samem sebi, ali ne-članstvo v članih samega sebe, in podobno. Vsakič se težava pojavi, ko vzamemo kot pogoj članstvo, ki samo zopet govori o članstvu in ne-članstvu«.

Paradoksi tako slone na načelu blodnega kroga, ki se pojavi ob strogem dojemanju celote: izkaže se, da celotna celota, ki vsebuje obenem tudi člene, ki predpostavljajo celoto, pravzaprav ni celota v strogem smislu, da lahko strogo celoto pridobimo le s pomočjo restrikcije prvega določila strogosti: »vzemimo vsako tako množico predmetov, ki vsebuje, če predpostavimo, da tvori množica celoto, take člene, ki to celoto predpostavljajo, — potem taka množica ne more veljati za celoto.«[32]

Propozicije morajo tvoriti ne-celovito množico (propositions ... must be a set having no total), isto pa velja za propozicionalne funkcije, »pa čeprav te omejimo na take, ki lahko imajo, ne da bi zgubile smisel, za argument dani predmet *a*.« V tem primeru je rešitev v »razdelitvi /nekonsistentne/ množice na take manjše množice, ki je vsako izmed njih samo mogoče pocelotiti. To skuša udejaniti teorija tipov«.[32]

Nelegitimnim celotam se izognemo z »načelom blodnega kroga«: »Karkoli že potegne za sabo *celo* zbirko, zbirki ne sme pripadati«, ali nasprotno »Denimo, da tvori določena zbirka celoto, in ima le člane, ki jih lahko definiramo v izrazih te celote, tedaj taka zbirka ne tvori celote«.[32] Celote skratka niso celote, če ni *vsaj enega* elementa, ki bi jih *od zunaj* določil kot celote (torej če ni elementa, ki ne bi sodil v njihovo domeno). Seveda bi s tako določbo zopet padli pod zakonitost blodnega kroga, če ne bi dodali novega določila: celotam in tistemu kar jih kot celote določa, moramo kot dvema bitnostima prisoditi različni ravni. »Legitimna celota« mora biti »omejena, in vsakršna omejitev, ki jo stori legitimno, mora vsako *trditev*, o celoti prenesti *zunaj* celote.«[33]

Russell se zaradi njihove relevantnosti v razmerju z matematiko odloči podrobneje ogledati paradokse, ki zadevajo propozicionalne funkcije.

Po ovinku smo se zopet vrnili k vprašanju eksaktne določitve razlikovalnega jedra, ki se je je Russell lotil kot odgovor na antinomičnost Fregejevega načina razlikovanja med funkcijo in argumentom: kljub temu, da je oblika izraza funkcija-argument zamenjala prejšnjo stavčno obliko subjekt-predikat, pa lahko trdi-

---

[31] Tod smo hoteli opozoriti na *načelo*, princip paradoksa. Seveda pa moramo razlikovati med logičnimi in semantičnimi paradoksi, ki sta jih skušala vsaka posebej razrešiti enostavna in razvejana Russellova teorija tipov.

W. V. O. Quine: »The ways of paradox and other essays«, str. 13.

Dr. Frane Jerman (»Antična koncepcija logike kot dedukcije« str. 33 in str. 46—47) navaja najprej Zenonove aporije, ki »metodološko predpostavljajo realizacijo načela izčrpanja možnosti«, ter paradokse megarikov: Elektra, ki »je rešljiv ob priključitvi temporalnega dejavnika in ob upoštevanju indeksov različnih okoliščin«, paradoksi kontinuuma, ki so rešljivi »na temelju verjetnostne logike«, sofistični paradoks (rogonosec), ki le opozarja na »večznačnost« besed; — prvi pa je seveda paradoks »lažnivec«, pri katerem se »sodobne rešitve gibljejo (. . . .) bodisi v smeri hierarhije semantičnih tipov (stavek, ki govori o logični vrednosti, je stavek drugega, višjega tipa, in glede na to do antinomije ‚lažnivec' sploh ne more priti) ali pa iščejo izhodišče v korespondenčni teoriji resnice, pri čemer lahko ugotovimo, da stavek tipa ‚lažnivec' sploh ni logičen stavek.« Rešljivost paradoksov pa ni vselej enoznačna: doslej so nove določbe in omejitve načeloma sprožale nova vprašanja.

[32] A. N. Whitehead in B. Russell: »Principia Mathematica to * 56«, str. 37.

[33] Op. cit., str. 38, podčrtujemo sami.

mo, da nepopolne *slovnične* oblike še vedno ni bilo mogoče zamenjati z ustrezno *logično* obliko stavka. Bo ta posel Russellu uspel ustrezneje kot Fregeju?

»‚Propozicionalna funkcija' je Russellu nekaj, kar vsebuje spremenljivko x, in kar izraža *propozicijo* brž ko je x pripisana vrednost«.[34] Lahko bi rekli, da skuša Russell ekstenzionalno interpretacijo *določiti strožje* kot Frege, tako da ne bi več mogla vsebovati refleksivnosti in porajati načela blodnega kroga. V ta namen pa seže po intenzionalnem načelu in prepove refleksivne člene, prav tiste, ki so porodili težavo v Fregejevem sistemu, — kot argumente določene funkcije ne smemo izbrati terminov, ki funkcijo že predpostavljajo: »v sofizem blodnega kroga lahko pademo, čim pričnemo kot možne argumente propozicionalne funkcije dopuščati termine, ki predpostavljajo funkcijo samo. Ta oblika sofizma je zelo poučna, in če se ji hočemo izogniti, nas to, kot bomo videli, privede k zamisli hierarhije tipov.«[35] Vidimo, da smo se zopet vrnili k vprašanju *stroge* določitve razlikovalnega jedra, ki naj postavi temelje taki vrsti zapisa, ki ne bi prevzemal (čeprav le izoliranih in določenih) potez sozvočja običajnega jezika. Zopet smo pred vprašanjem po ustrezni zagotovitvi podlage formalne znanosti ob razlikovanju govorice in zapisa.

Vprašanje je Russell skušal rešiti v smeri, ki jo je že nakazal Frege, in ga še radikaliziral: določeni slovnično ustrezni izrazi namreč niso tudi logično nujno na pravem mestu, in zlasti v tem vidi vzrok za nastanek antinomij. Da je bil napor res usmerjen v to točko, kaže naslednji podatek. Ramsey je razlikoval dve zvrsti paradoksov: semantične in paradokse teorije množic kot take oz. logične paradokse,[36] in Russell je, ne zgolj naključno, skušal rešiti zlasti *semantične* paradokse, ki po Ramseyevem mnenju niso posebej relevantni pri logičnih in matematičnih konceptih.

Rešitev paradoksov s pomočjo teorije tipov je najprej podal v § 104 »Principles of Mathematics« (1903), kjer je zanikal aksiom izenačenja zbirke z razredom kot enim: totaliteta vselej ne obstaja, in zakon substitutivnosti velja na ravni enega tipa, — če je termin edninski ali množinski, je odvisno od propozicije, v okviru katere se pojavi. To rešitev si bomo pobliže ogledali. Ko je bila knjiga že zaključena, je po diskusiji Fregejevih logičnih in aritmetičnih naukov pripisal še dodatek o teoriji tipov.[37] Že 1905 je teorijo tipov opustil v korist treh teorij, ki so trdile, da le enostavne propozicionalne funkcije določajo razrede, da so

---

[34] Op. cit., str. 37. Yehoshua Bar-Hillel (»Theory of types« v P. Edwards: »The encyclopedia of philosophy«, zv. 8, str. 170) pravi, da je Russell uporabljal termin »propozicionalna funkcija« za atribute in za odprte stavke, ter zato v svoji razvejani teoriji tipov ni mogel odpraviti semantičnih paradoksov kot so Richardov paradoks, na lingvistično naravo takih paradoksov pa je še pred vzpostavo te teorije opozoril Giuseppe Peano.

[35] A. N. Whitehead in B. Russell, ibid, str. 39.

[36] W. V. O. Quineov predgovor k Russellovi »Mathematical logic as based on the theory of types« (1908), ponatis v Jean van Heijenoort, str. 152.

[37] B. Russell: »The principles of mathematics«, Appendix B, str. 523—528. Heijenoort (str. 150) omenja, da je »ob tem času seveda Russell vedel že tudi za druge paradokse, kot na primer za Burali-Fortijev paradoks«. Taka navedba zavaja, kajti Russell govori o Burali-Fortijevem paradoksu že prej, v korpusu »Principles« (npr. str. 323); vsekakor ga je k razširjeni obravnavi rešitve, ki jo ponuja teorija tipov, privedel zlasti Fregejev nauk zgradbe deduktivnega ekstenzionalnega sistema in šibke točke njegovega razlikovanja med funkcijo in argumentom: to pa ravno skušamo prikazati. (Za naslednji povzetek glej Heijenoort, str. 150, in Quine, ibid.)

potrebne omejitve, saj ni razreda vseh bitij, ter da je treba odpraviti razrede, tako da govorimo o stavku in substitucijah znotraj njega in ne več o razredu vseh predmetov, ki izpolnjujejo določen stavek. Vendar se je slednja, »no-classes theory«, kmalu izkazala za neustrezno (veljala je le za govor o določenih razredih in ne za splošne razrede), in Russell se je vrnil k teoriji tipov s člankom »Na teoriji tipov utemeljena matematična logika«,[38] ki ga je malo spremenjenega objavil že revialno[39] in v uvodu v »Principia Mathematica« (1910, drugo poglavje). Totaliteta je določena na ravni istega tipa: to velja za člane razreda in tudi za vrednosti spremenljivk; »Vsi« (all) izraža vezana spremenljivka pri univerzalni kvantifikaciji, »vsaki« pa prosta spremenljivka s propozicionalno funkcijo (ta se nanaša na vsako nedoločeno stvar ne glede na omejitev tipa).

Vlogo propozicionalne funkcije si bomo morali ogledati, ker v njej najdemo osnovno jedro, iz katerega izhajajo omejitve. Russell je najprej izdelal hierarhijo tipov propozicij, nato pa hierarhijo tipov propozicionalnih funkcij ali razvejano teorijo tipov.

Če po hierarhiji tipov celota ne sme vsebovati nikakršnih členov, ki so definirani v njenih lastnih terminih, bi lahko pričakovali, — in tako pravi tudi Russell —, da bo prišlo do razslojitve glede na tip med predmetom in spremenljivko. Vendar pa sodijo spremenljivke v opisni izraz,[40] in če ta zanje določa območje celote, razdelitev ne more biti jasna. Tako smo prišli do prvega protislovja na ravni tistega razlikovalnega jedra strukture izraza, ki je privedlo do težav že v Fregejevi konstrukciji. Ta začetna zagata, ki zopet vodi k zabrisu distinkcij in k nevarnosti refleksivne vzpostave prvega elementa, zahteva nove omejitve. Vprašanje tako zopet meri na možnost vzpostave jedra ustrezne logične oblike.

Tudi Knealea[41] ugotavljata, da je Russellov bistven prispevek »oženje pravil pomenjanja«, tako da iz celote domene izključi tiste stavke, ki sicer izgledajo slovnično pravilni, zlasti pa vse izraze, ki imajo strukturo Fregejevega stavka funkcija-argument, v kateri npr. pride do podvojitve vlog. Takih izrazov se ne trudi verificirati ekstenzionalno (glede na njihovo resničnostno vrednost), ampak jih preprosto odpravi, — vsaj iz določenega tipa oz. celote: pravi, da taki stavki ne izražajo propozicij. Tako smo prepoznali preplet jedra teorije logičnih tipov s teorijo opisov: slednjo je Russell izdelal v obdobju, ko je že vpeljal in modificiral teorijo tipov (članek o denotaciji je objavil 1905). Knealea menita, da je Frege pedhodnik Russellove teorije tipov zaradi razlikovanja funkcij različnih ravní, vendar pa pri slednjem ni moglo priti do refleksivne podvojitve takih funkcij, saj je struktura izraza zgrajena tako, da lahko postane ena funkcija argument druge le, če lahko dopolni izraz v celotno propozicijo.

Russellu propozicionalna funkcija predpostavlja celoto svojih vrednosti in jo takole opredeli:

---

[38] Bertrand Russell: »Mathematical logic as based on the theory of types« (1908), objavljeno v Heijenoort, str. 152—182.

[39] Bertrand Russell: »La théorie des types logiques« v »La revue de metaphysique et de morale« XVIII, 1910, ponatis v »Cahiers pour l'Analyse« 10, str. 53—83.

[40] Quineov uvod v Heijenoortovo objavo Russellove »Mathematical logic as based on the theory of types«, str. 151.

[41] Martha and William Kneale: »The development of logic«, str. 666.

Vzamimo »Φx«, kjer x ni določen: pri tem mislimo na vrednost, vendar ne na določeno vrednost funkcije. Funkcija »Φx« nedoločno opisuje celotno domeno svojih vrednosti, kot so Φa, Φb, Φc itd. ter je dobro definirana le, če so taki tudi predmeti Φa, Φb, Φc itd. To je mogoče le, če nima med svojimi vrednostmi funkcija nobenega elementa, ki bi to funkcijo že predpostavljal. Tukaj zasledimo uvajanje načela blodnega kroga in Fregejevega nauka o funkciji in argumentu. Funkcija določa vrednosti, obratno pa ni mogoče. Da ne bi prišel do nasledkov Fregejevega sistema, Russell zaključi, da se funkcija ne more pojaviti tudi v argumentu, saj v tem primeru funkcijski izraz ničesar ne izraža. Funkcija torej nima vrednosti pri vseh argumentih.[42] Zahteva namreč argumente določenega tipa. Ker je sama nedoločena, jo določi argument, in ta je ne sme že predpostaviti. Tip je zbirka argumentov, ki ima določena propozicionalna funkcija zanj vrednosti.

Lahko nastane težava, da se slovnična struktura izrazov ne pokriva vselej z njihovo logično zgradbo: če namreč lahko *govorimo* o določeni stvari, to še ne pomeni, da ustreza stavku *propozicija*. Refleksivni izrazi ne določajo (dobro grajenih) propozicij.

Hierarhija tipov je pri Russellu najprej odvisna od določitve propozicij. Pri razvejani teoriji tipov oz. teoriji tipov propozicionalnih funkcij je tip funkcije odvisen od tipa argumenta *ter* od tipa navidezne variable, ki jo ta vsebuje.

Ob tem pa je bila zopet potrebna omejitev: aksiom reduktibilnosti (omejitve) je postavil rob tako pričetega plastenja: vpeljana je predikativna funkcija, ki ne dopušča, da bi bil tip navidezne variable višji od tipa argumenta.

Tako smo na kratko pogledali, kako se je celotna razprava okoli teorije tipov odvijala na ravni razlikovalnega jedra funkcije in argumenta: kjerkoli je že Russell pridobil konsistenco, je čez čas zopet uvidel, da je izgubil kompletnost.

Rešitve pa so se ponujale z omejitvami, ki so vselej znova izkazale svoje korenine v razločitvi zapisa od govorice. Tudi Gödel, ki je pokazal na nezmožnost *hkratnega* dokaza konsistence in kompletnosti sistema, kakršen je »Principia Mathematica«, je predlagal takšno pot.

Russellovo delo je nadaljevalo smer vzpostave matematične logike pri Peanu in Fregeju, tako da je skušalo dopolniti nekatere pomanjkljivosti prejšnjih sistemov. Vendar pa je zanimivo, da mu avtorji očitajo regresijo glede na formalno strogost samih zasnov, — in te so bile prav tiste, ki jih je skušal Russell izpopolniti[43]: »Obžalovati moramo, da je /Principia Mathematica/, ta prvi in podroben prikaz matematične logike in izpeljave matematike iz nje, tako pomanjkljiv glede formalne strogosti pri svojih temeljih, da predstavlja v tem glede na Fregeja korak nazaj. Zlasti manjka stroga izreka sintakse formalizma. Sintaksa ni upoštevana prav tam, kjer bi morala ovrednotiti prikaze, zlasti ko gre za ‚nepopolne simbole'.« Nepopolni simboli namreč *niso izrecno* definirani, ampak jih določajo pravila, ki navajajo, kako naj prevedemo izjave, ki jih vsebujejo, v take izjave, ki jih ne vsebujejo več. Še zlasti *ni ustrezno določeno* in dokazano *pravilo substitutivnosti*, ki vemo, da ga je zadevala kritika Fregeja pri Russellu. Za to, da »ni

---

[42] Russell in Whitehead: »Principia Mathematica«, str. 40.

[43] Kurt Gödel: »Russell's mathematical logic« v »The philosophy of Bertrand Russell«, izdal P. A. Schlipp; navajamo po fr. prevodu »La logique mathématique de Russell«. Naša ekspozicija sledi temu spisu.

več nujno, da bi bili aksiomi evidentni sami po sebi«,[44] ima zasluge Russellova realistična pozicija[45] in njej vzporedna kritika ekstenzionalnosti. Frege je npr. v teoriji reference prišel do sklepa, ki je zelo podoben eleatskemu nauku o Enem, namreč da imajo vse resnične izjave isti pomen (referenco), in to »Resnično«; po Russellu pa ustrezajo izjavam dejstva zunanjega sveta. Vendar pa ni tako z vsemi deli izjave: deskripcije (oz. določne deskripcije), ki se nanašajo zgolj na kontekst izraza, zato prevaja na lastna imena, na elemente, ki naj bi ustrezali ontološki zasnovi, — vendar pa začuda ta zasnova kondenzira v točkovni in izginjujoči potezi indikativa. Posledica realistične pozicije je, da imajo pri Russellu resnične izjave kot referenco dejstva, neresnične pa to, kar dejstvom ne ustreza, nič. Vendar pa se realistična pozicija, ki ima za posledico intuitivno določitev sistema, v nasprotju s Fregejevo, logičnemu vprašanju zgolj izmakne: »Kar zadeva logično plat vprašanja, se ne morem znebiti občutka, da se je russellovska teorija deskripcij Fregejevemu begajočemu sklepu le izognila, in da je za tem sklepom nekaj, česar ne razumemo v popolnosti.«[46] Z *zgolj formalnega* stališča ima sicer Russellova teorija (deskripcije) prednost pred Fregejevo, vendar pa ta prednost ne velja tudi za ekstenzijo, kar seveda oporeka tako Fregejevi kot Russellovi nameri, da naj znaki uvedejo imena.[47]

Podobna je rešitev pri teoriji *enostavnih tipov:* kar se je Russellu posrečilo izpopolniti s pomočjo omejitve, je moral Frege dopustiti zaradi ekstenzionalne utemeljitve svojega sistema. Tako je Frege v svojem sistemu že prevzel teorijo enostavnih tipov za funkcije, ni pa se mu posrečilo izogniti paradoksom, ker je *brez vsakršne omejitve* operiral z ekstenzijo funkcij, z razredi.[48] Russellov pristop je drugačen: propozicionalna funkcija je nekaj nedoločenega, nezasičenega, zahteva dopolnilo, ter lahko v smiselni propoziciji nastopa le, če je ta nejasnost odpravljena (če npr. spremenljivko, ki propozicionalno funkcijo tudi stori nedoločeno, nadomestimo s konstanto, ali pa jo vpotegnemo v kvantifikacijo). Posledica takega stališča tvori bistvo teorije enostavnih tipov, namreč da »v propoziciji funkcija ne more nadomestiti individuuma, kajti ta nima nedoločnosti, ki bi jo morali odpraviti, in da funkcije, ki imajo različne vrste argumentov, ena druge ne morejo nadomestiti«.[48] V Russellovi teoriji tipov imamo torej opravka s strožjo omejitvijo razlike med funkcijo in argumentom kot v Fregejevem sistemu, vendar pa velja omejitev za določeno raven simbolnega zapisa. Ta raven je najprej določena z omejitvijo vrst bitnosti, ki jim pripada, oz. jih opisuje nek jezikovni odsek, oz. ki sodijo v raven spremenljivk, ki jih ta odsek določa. Prav ta vpeljava strogega razlikovanja funkcij in argumentov se je izkazala za neutemeljeno.

Najzgodnejša Russellova razlaga teorije tipov se opre na jedro razlikovanja v sami propozicionalni funkciji: »Vsaka propozicionalna funkcija Φ (x) — tako

---

[44] Op. cit., str. 86.

[45] Russell je matematiko in logiko vzporejal z znanostjo narave. Aksiomi teh dveh znanosti postanejo primerljivi z naravnimi zakoni, logika pa »ima, prav tako kot zoologija, opravka z realnim svetom, pa čeprav z njegovimi najabstraktnejšimi in najbolj splošnimi značilnostmi« (»Introduction to mathematical philosophy«).

[46] Kurt Gödel: »La logique mathématique de Russell«, str. 88.

[47] Frege npr. mora v svojem sistemu uvesti aksiom za določni člen, Russell pa se vpeijavi takega aksioma izogne, — z njim vred pa tudi *opisni* relaciji znakov: ostane torej *zgolj* na ravni simbolizma, ekstenzionalnost pa intuitivno predpostavi.

[48] Kurt Gödel: »La logique mathématique de Russell«, str. 102.

jo izjavimo — ima poleg ravní svoje resničnosti še raven pomenjanja, to je raven, v kateri mora ležati x, če naj bo Φ (x) sploh propozicija, najsi bo resnična ali pa neresnična. To je prva točka v teoriji tipov. Druga točka je, da tvorijo ravní pomenjanja *tipe;* tj. če pripada x k ravni pomenjanja Φ (x), obstaja razred predmetov, *tip* x, ki morajo vsi prav tako spadati v raven pomenjanja Φ (x), kakorkoli Φ že spreminjamo«.[49]

Vidimo, kako je artikulirano osnovno razlikovalno jedro te prve Russellove koncepcije teorije tipov, ki naj prepreči tvorbo refleksivno predikativnih izrazov: razlika poteka med nezasičeno in zasičeno propozicionalno funkcijo. Oziroma, kot to izrazi sam Russell: eno je raven resničnosti propozicionalne funkcije, drugo pa je raven pomenjanja (referencialna raven). Pri tem je važno, da se paradoksu izognemo tako, da tvori raven pomenjanja zaprto domeno — po Russellovi realistični koncepciji gre za razred predmetov — ki naj zadosti določeni propozicionalni funkciji.

Odločilni korak je torej v *ločitvi* ravní oz. tipov: propozicionalna funkcija ima raven resničnosti in raven pomenjanja (prva razdelitev), raven pomenjanja pa tvori tip, tj. razred predmetov tipa x. Ta prvotna ločitev na ravni jedra propozicionalne funkcije ima za posledico *cepljenje* domen, to pa prav zato, ker gre za *zaprte* domene.

Zaprta domena je lahko vzpostavljena le na podlagi določenega preskoka, ki ga lahko tod zasledimo kot prehod od zbirke individuov k razredu. Teorija enostavnih tipov je namreč izražena v terminologiji individuovov in razredov, to pa zaradi namena odprave logičnih paradoksov, za katere je izključno veljala.

Sami skušamo postaviti pod vprašaj preskok z ničelne ravni utemeljitve, ki še tvori zbirko (realnih) individuov, na raven zbirke kot omejene celote (torej odpravljene zbirke), razreda. Skratka: realistična predpostavka zbirke individuov je nujna, če naj se vzpostavi razred kot omejena celota: na predpostavki realnega torej ob-staja plastenje razredov.

Ali drugače: če naj bo mogoče tvoriti zaprte ravní, mora obstajati *vsaj ena* vrsta bitnosti, ki ne pripadajo ravni razreda, in to je *zbirka* individuov, namreč tisti izhodiščni element, ki še ne tvori *razreda* kot omejene celote. To zbirko tvorijo členi ali individui: »*Člen* ali *individuum* je vsak predmet, ki ni rang /raven/. To je najnižji tip predmeta«.[49]

Osnovna ločnica poteka torej med zbirko, za katero vemo, da ni dobro urejena celota, ter med razredom, ki *je* dobro urejena celota z določeno domeno: zbirko.

Obenem je zbirka členov najnižje v hierarhični lestvici, ki se bo vzpostavila, in ki ima matrico n + 1. Denimo, da je zbirka elementov n: potem dejstvo, da tvori zbirka omejeno celoto, in tako ni več zbirka, ampak razred, pripiše dodatek 1. Raven prvotne zbirke n je tako vzpostavljena kot celota, vendar pa če hočemo dojeti kot celoto ravnokar vzpostavljeno celoto n + 1, ta sama ne zadošča, ter je treba uvesti dodatni indeks, ki jo zaznamuje kot celoto, torej dodatno 1, prejšnjo pa povzame n. Zanimivo je, da 1, ki ima tod vlogo *meje*, pravzaprav stoji na mestu 0, če lahko z 0 indeksiramo vselejšnjo *domeno izključenega*

---

[49] B. Russell: »The principles of mathematics«, str. 523.

iz zaprte domene (tej slednji bi namreč v opoziciji 1 — 0 gotovo pripadla oznaka 1).

Če je zbirka členov ali individuumov najnižji tip Russellove teorije, torej nezaprta, ne-cela celota, bo omejena celota *razred* individuumov: celota, ki počiva na ekstenziji. (Zaprečena ekstenzionalnost torej vzvratno učinkuje, ko gre za celoto tipa in domene.) Prvotni preskok od ne-zaključene celote k celi celoti torej začrta poteze ekstenzionalnosti, ki jo je Russell prav skušal odpraviti: ta prehod od zbirke k razredu pa se ponovi za vsakršno raven, ko obravnavamo zbirko in razred *skupaj* kot celoto: pod takim zornim kotom namreč postane razred zbirka, ki zopet rabi določitev razreda, če naj velja za celoto. Nujnost ponovitve začetnega preskoka od ne-cele zbirke k zaključenemu razredu (ki ni nič drugega kot določilo, da je zbirka omejena in s tem odpravljena kot zbirka) kaže na določeno *nemožnost zagotovitve* (garancije) celote. Celota je cela zgolj ob dodatku *vsaj enega* določila iz drugega tipa, vrsta sledenja tipov kot dodatkov pa vselej znova usmerja k vprašanju prvotnega razlikovalnega jedra: med zbirko členov in individuumov, med tem, kar ni razred, kar je ničelne ravní, ter med tem, kar tvori razred, namreč k zagotovilu, da je tisto, kar je bilo na ničelni ravni, postalo celo, *eno*.

Najnižji tip predmeta so členi ali individui, naslednji tip so »razredi individuov«, zopet naslednji tip »razredi razredov individuov«.[50] Semantično lahko tako prvi člen sestavljenega izraza, »razredi«, dodajamo glede na višino ravní, zadnji oz. prvi člen »razredov individuov« pa vselej znova, ob vsakem novem tipu posebej, kaže na *prvotno* razlikovalno jedro.

Tako so lastnosti razlikovalnega jedra med zbirko in razredom hkrati temeljni pogoji omejitve teorije tipov v enostavni obliki: *neskončnost hierarhije tipov* vpiše neskončnost ponovitev prehoda v vzpostavi razlikovalnega jedra (od zbirke do razreda), ta prehod pa se mora tudi zapreti glede na nižji tip v hierarhiji, ter se hkrati odpreti glede na višji tip, — in to je zopet povezano s *pogoji pomenjanja* ob razlikovanju tipov: element določenega tipa je lahko od tega samega le nižji.

Tako se torej Russell sprva uspe izogniti svojemu Protislovju, saj dobi sistem, ki ne prepusti refleksivnih izrazov. Če namreč razlikujemo med členi (individui), razredi individuov in razredi razredov individuov »in tako dalje *ad infinitum*, bomo morali dopustiti, da noben član ene množice /tipa/ ni član tudi druge množice /tipa/, in da $x \varepsilon u$ zahteva, da mora biti x za eno stopnjo nižje množice /tipa/, kot je množica /tip/, h kateri pripada u. Tako bo $x \varepsilon x$ postala brezsmiselna propozicija, in se na ta način izognemo protislovju«.[51]

Protislovju samo-nanašajočih se elementov se z vpeljavo omejitev v okviru določenega tipa zares izognemo, vendar pa je že iz naše ekspozicije razvidno, da v takem konstruktu omejitveni postopek ostaja le pragmatsko utemeljen.

Da bi namreč prišli do *celote* določenega tipa, smo morali na ravni *prvotnega razlikovalnega jedra* pripustiti aksiomatsko nelegitimen prehod od zbirke individuov k razredu. Na ravni propozicije pa gre za tipe pomena, ki nudijo referencialno zasnovo zbirke (ne razreda) in z variablo oz. argumentom dopolnjene propozicije, ki sežе kot celota čez *dve* ravni.

---

[50] Ibid., str. 523, 524.

[51] Ibid., str. 517; navedeno tudi v Irwing M. Copi: »The theory of logical types«, str. 23.

Prav to prvotno razlikovalno jedro odgovarja dvojici funkcija-argument, ki je Russell kritiziral njeno ne dovolj strogo razlikovanje pri Fregeju. Kot vidimo, pa se protislovju sam prav tako ni uspel izogniti, in mu je spodrsnilo na istem jedru kot Fregeju: na razlikovalnem jedru med govorico in znanstvenim jezikom zapisa.

Temeljni nauk enostavne teorije tipov je, da je bitnosti mogoče deliti v kategorije. Ta nauk se opira na filozofsko (Platonov Sofist; Aristotelove Kategorije, 5. pogl.) in logično (Schröder, Frege) tradicijo[52] ter meri v bistvu na možnost določitve natančne meje med lingvističnimi kategorijami, ki se opirajo na danosti določene govorice, ter med miselnimi, oz. logičnimi in znanstvenimi kategorijami, ki vselej enosmerno omejujejo prve. Tudi Russellova kategorizacija je v podlago izdelavi eksaktnega jezika.

Njen sklep je, da je tak jezik mogoče zgraditi ter odpraviti dvoumja, vendar pa moramo pri tem ločiti celoto posamične eksaktne ravni od *celote* sistema: slednja namreč ponovi nelagodje nekonsistentnosti jezika, ki ga je bila skušala odpraviti.

Brž ko je vzpostavljen jezik kot dobro oblikovana celota, pride do težave pri razlikovalnem jedru, ki združi prvotni urejeni par dveh heterogenih domen, par ki obljubi možnost razmerja in vzpostavo celote. Izkaže pa se, da celota v zadnji instanci zopet ponuja ponovljeno prevaro varajoče urejenega para (npr. določitev propozicionalne funkcije z določenim argumentom), s samo šibkostjo svojih zasnov: skrbno gradečo se arhitektoniko teorije tipov končno objamejo spirale obokov zmešnjavi jezikov prepuščenega babilonskega stolpa govorice, kot da bi jo z dvomljivo poroko, ki naj reši že zapečateno usodo dveh sprtih kraljestev, skušal zapis krhko, a za vselej urediti. Znanost formalizacije, tako se zdi, čakajoč na ta trenutek ne jenja zapisovati.

Težave prvotnega razlikovalnega jedra so se pojavile ob vseh različicah teorije tipov, ter botrujejo njeni kasnejši razvejani obliki, — uvedle so vselej nove določbe omejitev.

Poglejmo nekatere ugovore *enostavni* teoriji tipov (1903), za katere smo videli, da povzročajo obenem težavo določitvi celote sistema ter prvotnega jedra. To so trditve, ki jih je Russell skušal kasneje odpraviti z uvedbo novih omejitev, in se pojavijo kot posledice šiva prvotne ne-utemeljenosti sistema[52]:

— da je vsota katerihkoli dveh tipov tudi tip
— da obstaja tip, ki vsebuje *vse* bitnosti
— da tvorijo števila od v hierarhiji navedenih tipov različen tip
— da so predikati individui
— da ima »x ε x« včasih pomen, ter ga ima v teh primerih tudi njegovo zanikanje.

Ni težko videti, da gre za trditve, ki so tako ali drugače povezane z refleksivnostjo.

Tukaj smo skušali bolj opozoriti na *načelo* teorije tipov, in torej ni toliko važno, da bi še naprej sledili njenim modifikacijam. Kmalu (1908) je ob upoštevanju novih semantičnih paradoksov Russell uvedel novo, razvejano teorijo tipov, vzrok pa je bil tudi, da s prvotno obliko ni mogel biti zadovoljen. Kljub temu,

---

[52] Podatke navaja npr. I. M. Copi, str. 26.

da so se kopičile omejitve v zasnovi, teorije ni bilo mogoče rešiti pred neoperativnostjo, ki nam jo je ohranila bolj kot dokument in obenem nujen člen na poti oblikovanja eksaktnega jezika ter vzpostave formalizacije.

Russell je izhajal iz antinomije, ki jo je izoliral v Fregejevem sistemu, ter je ostal nepresežen vsaj glede tega, da jo je najbolj dosledno in neposredno skušal odpraviti.[53]

Prav na to dejstvo se opre Koyré, ki nam ponudi zlasti zaradi njegove enostavnosti zanimiv sklep. Vemo, da so logistiki o teoriji tipov veliko pisali, pa ji obenem kaj skromno sledili. Razlog je v tem, da nas sili sprejeti kot »aksiome« »prav nič razvidne propozicije, kot je aksiom neskončnosti, ki so povrh formulirane še vidno *ad hoc*, kot aksiom redukcije«.

Teorija tipov je morala prepovedati izjave propozicij, ki sežejo čez *vse* propozicije, prepovedala je elemente, ki bi se nanašali sami nase. Vendar pa se je, pravi Koyré, ista prepoved izmuznila njej sami: ravno zato, ker je *sama* antinomično utemeljena, je pri njej prišlo do pomnoževanja elementov. Vsaka celota namreč zahteva vsaj še en element več (element, ki jo vzpostavlja kot celoto), in ob omejeni, konsistentni domeni, se vselej znova pojavi nekonsistentna domena, ki jo je prva izključila, da je postala ona sama. Celota je rešena na ravni višjega tipa, vendar pa tako prihaja do nepotrebnih ponovitev in univerzalizacije, celo do pomnoževanja ekstenzionalnih domen: »Teorija tipov, ki je uničila ekstenzionalistično interpretacijo logike, dejansko sama zapade ekstenzionalizmu, ki ga ni mogoče preseči«. Ravno zato, ker je skušala strogo omejiti določeno domeno, je teorija tipov ves čas imela ob ponovitvah opravka s tistim, kar je iz domene izključila. Če se spomnimo, da je celotna problematika teorije tipov vznikla zaradi poskusa dokončne razločitve znanstvenega, eksaktnega jezika, ki tvori zaključeno domeno, od nekonsistentne, univerzalne in sozvočij polne običajne govorice, lahko zaslutimo, kaj je pogojevalo njeno neprestano modifikacijo in njene težave, da bi se uveljavila.

Znanost, ki ima opravka s formalizacijo, se ni mogla otresti prvotne zareze zapisa, ki naj bi končno odpravil pomanjkljivosti govorice. Kar se je pojavilo v paradoksu in je razvozljevala omejitev, se vrne v težavi preizkusa.

Gödel takole opiše možni nauk, ki nam ga nudi pravkar opisana izkušnja konstrukcije in omejitve domene (novega zapisa, kot ta lahko enoznačno določi pojem): »Lahko se celo pripeti, da bomo mogli dopustiti, da vsakršen pojem pomenja /se referira/ povsod, z izjemo določenih ‚enkratnih točk' (singular points)

---

[53] A. Koyré (op. cit., str. 33) ob tem trdi

— da je Russell teorijo tipov izvedel neposredno na podlagi antinomije množice vseh množic, in da je to »*edina* logična teorija, ki je skušala seči do dna problemu antinomij«;

— da pa je na drugi strani teorija tipov nadvse izumetničena, da je Russell ni nikoli izdelal v dokončni obliki, ter da tudi dejansko vsebuje nepresegljive težave.

Končno pa navaja A. Fraenkla (»Le probleme des antinomies et son développement récent«, Révue de métaphysique et de morale, 1939): »ob današnjem položaju v znanosti lahko vseeno zatrdimo: kar zadeva rešitev logičnih antinomij, bi pozicije, ki jo je Russell prevzel v prvih desetih letih stoletja, ne smeli obravnavati kot nekaj danes že preseženega. Še zlasti ohranja dandanes, navkljub vsem neprijetnostim, ki jih ima za posledico, vso svojo vrednost enostavna teorija tipov; to ni le logično dobro zasnovana teorija, ampak je tudi najbolj enostavna izmed vseh teorij, ki so bile vse do danes predlagane, da bi na pravilen način rešili probleme, ki zadevajo logične antinomije in aksiom neskončnosti.«

Za nadaljnje izvajanje glej Koyré, str. 33, 35.

ali ‚mejnih točk' (limiting points), tako da bi se paradoksi pojavili kot nekaj prerezu z ničlo analognega.«[54]

Vprašanje po razlikovanju zapisa in govorice je v korespondenčni teoriji resnice pokazalo svoj pravi zamaskiran izraz kot vprašanje razmerja med zapisom in dejstvi. Dejstva, ki o njih govorimo, pa so se izkazala kot jezik sam, in tako smo bili postavljeni pred vprašanje po razmerju med jeziki — znotraj jezika samega.

UPORABLJENA LITERATURA

Yehoshua Bar-Hillel: »Theory of types« v P. Edwards: »The encyclopedia of philosophy«, Macmillan Publishing Co. and the Free Press, New York; Collier Macmillan Publishers, London, 1972.

E. W. Beth: »The foundations of mathematics«, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1965.

Nicolas Bourbaki: »Éléments d'histoire des mathématiques«, Hermann, Paris 1974.

Irving M. Copi: »The theory of logical types«, London, Routledge and Kegan Paul 1971.

Michael Dummet: »Truth and other enigmas«, Duckworth, London 1978.

Gottlob Frege: »Écrits logiques et philosophiques«, Seuil, Paris 1971.

Gottlob Frege: »Funktion, Begriff, Bedeutung«, Vandehoeck u. Rupprecht in Göttingen, 1975.

Kurt Gödel: »La logique mathématique de Russell« v »Cahiers pour l'Analyse« 10, La formalisation, Seuil, Paris, zima 1969.

Jean van Heijenoort: »From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic, 1879—1931«, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1977.

Frane Jerman: »Antična koncepcija logike kot dedukcije«, Anthropos, Ljubljana 1971, št. 3—4.

Martha and William Kneale: »The development of logic«, Oxford at the Clarendon Press, 1975.

A. Koyré: »Épiménide le menteur: ensemble et catégorie«, Hermann, Paris 1947.

Leonard Linsky: »Le problème de la référence«, Seuil, Paris 1974.

W. V. O. Quine: »The ways of paradox and other essays«, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1976.

François Récanati: »Le problème du statut de la philosophie: inconsistance et la réflexivité«, Paris 1975 (slov. prev. v tisku, Problemi-Razprave).

Bertrand Russell: »La théorie des types logiques« v »Cahiers pour l'Analyse« 10, La formalisation, Seuil, Paris, zima 1969.

Bertrand Russel: »The principles of mathematics«, Cambridge at the University Press, 1903.

»Scientific thought«, Mouton-Unesco, Paris — The Hague 1972.

Christian Thiel: »Sense and Reference in Frege's Logic«, D. Reidel Publishing Company, Dodrecht-Holland, 1968.

Andrej Ule: »Osnovni filozofski problemi logike«, doktorska disertacija na Univerzi v Ljubljani, 1979.

A. N. Whitehead in B. Russell: »Principia Mathematica to 56«, Cambridge at the University Press, 1976.

---

[54] Gödel: »La logique mathématique de Russell«, str. 104.

Znanstveno-tehnična revolucija: njen začetek, struktura in usmeritev*

(Analiza sovjetske koncepcije)

dr. ANDREJ KIRN

1. ZNANSTVENE REVOLUCIJE

Klasifikacijske stopnje razvoja znanosti in tehnike morajo izraziti revolucionarne prelomnice. Na problem klasifikacije se navezuje koncepcija revolucij v znanosti in tehniki. Sovjetski teoretiki izhajajo iz dialektičnega načela enotnosti kontinuitete in diskontinuitete, enotnosti evolucije in revolucije, enotnosti količinskih in revolucionarnih kvalitativnih sprememb. Teorijo znanstvenih revolucij kot jo je izdelal ameriški zgodovinar znanosti Thomas Kuhn imajo sicer za zelo zanimivo vendar nepopolno. N. N. Rodnyj sodi, da Kuhn daje enostranski poudarek empiričnim pritiskom za spremembo teorij, zanemarja pa notranja teoretična protislovja kot pritisk za razvoj znanosti. Mnoge teorije niso izginile zato, ker niso zdržale pritiska dejstev, ampak zato, ker niso bile združljive z drugimi neodvisno od njih izdelanimi teorijami. Strogo vzeto pa je tudi v teh primerih šlo za konflikt z empiričnimi dejstvi, toda ne neposredno ampak posredno, preko teorije s katero je bila druga teorija v konfliktu. Kuhn trdi, da obstoji monopol paradigem, zanemarja pa koeksistiranje različnih paradigem, ki so lahko dolgo časa v konfliktu. Takšna situacija je zlasti pogosta v družbenih znanostih. Kuhn trdi, da se nova teorija zgradi v celoti, naenkrat iz enega kosa. Po Rodnyju Kuhn ne upošteva vmesne situacije prehoda med dvema paradigmama, ko stare teorije postanejo nezadostne, novih pa še ni. V zgodovini znanosti se po Rodnyju redkokdaj dogaja, da bi nova teorija nastala šele tedaj, ko so izčrpane mejne možnosti stare teorije. Rodnyj ožigosa Kuhna kot internalista, ki sodi, da znanost predstavlja avtonomen in samoregulirajoč sistem in je razvoj znanosti opredeljen samo z notranjimi zakonitostmi in impulzi. (1)** Ambarcunjan B. A. in V. V.

---

* Pričujoča študija je vzeta iz raziskovalne naloge »Znanstveno-tehnična revolucija in družbene spremembe. Analiza sovjetske koncepcije«. Nalogo je finansirala Raziskovalna skupnost Slovenije v letu 1978.

** Prva številka v oklepaju predstavlja ustrezno enoto iz seznama uporabljene literature; druga pomeni stran citiranega dela, če sta številki ločeni s podpičjem, če pa sta ločeni z vejico, pa predstavlja novo enoto literature. Uporabljene kartice pomenijo:

DEF = družbeno-ekonomska formacija
ZTR = znanstveno-tehnična revolucija
VF = Voprosy filosofii
VIET = Voprosy istorii estestvoznanija i tehniki
VI = Voprosy istorii

Kazjutinskj /2,3/ razlikujeta:

a) globalne znanstvene revolucije, ki porajajo stil znanstvenega mišljenja,

b) lokalne znanstvene revolucije v posamičnih temeljnih znanostih, ki pa ne vodijo k preobrazbi logične strukture znanosti,

c) mikrorevolucije v posamičnih znanstvenih disciplinah.

Podobno klasifikacijo znanstvenih revolucij ima tudi N. I. Rodnyj (4; 197). Smirnov S. N. (5) pa razlikujejo samo dve vrsti znanstvenih revolucij:

a) intenzivne znanstvene revolucije v metodi in načinu mišljenja in

b) ekstenzivne znanstvene revolucije /v vsebini/.

Pogosto se globalne znanstvene revolucije enostavno povezujejo s periodizacijo družbe v družbeno-ekonomske formacije. Za G. N. Volkova je tak pristop samo toliko upravičen, kolikor je v središču pozornosti raziskovalca ta ali oni način produkcije; znanost pa je pritegnjena k takšni analizi samo kot eden izmed dejavnikov oblikovanja in razvoja tega načina produkcije. (6; 151) Ker je za Volkova znanost specifična dejavnost družbe po proizvodnji znanja, je v temelj znanstvenih revolucij, oziroma periodizacije znanosti, položil kriterij spremembe družbenega cilja produkcije znanstvenih spoznanj. Revolucioniranje znanosti ne išče samo na spoznavno-ontološko-metodološki ravni ampak tudi na družbeni ravni. Tako razlikuje samo tri velika obdobja v razvoju znanosti:

1. Prevladujoča osebnostna, svetovnonazorska usmeritev, ki traja od nastanka znanosti do Galilea in Newtona.

2. Prevladujoča tehnološka, materialno-proizvodna usmeritev znanosti od 17. st. do naših dni.

3. Usmeritev na razvoj intelektualnega, ustvarjalnega potenciala osebnosti, ki jo omogoča razvita osnova materialne opredmetene znanosti. Začetek te usmeritve datira v drugo polovico 20. stoletja. (6; 152)

Sodobna revolucija v znanosti se kaže po Volkovu v ciljni preusmeritvi znanosti, v menjavi povezave med znanostjo in produkcijo, v prehodu od ekstenzivnega k intenzivnemu razvoju znanosti, v svojevrstni antropologizaciji in humanizaciji številnih naravoslovnih znanj, v matematizaciji znanosti, v naraščajoči filozofičnosti znanosti in v tem da integracija a ne diferenciacija opredeljuje sodobno podobo znanosti. (6; 197)

Navedena periodizacija po Volkovu sovpade s periodizacijo tehnike, ki temelji na zgodovinskem tipu povezave med človekom in tehniko: instrumentalizacija, mehanizacija in avtomatizacija proizvodnje. Hkrati pa sovpade s tremi po Marxu najbolj splošnimi zgodovinskimi stopnjami razvoja družbenih odnosov:

— z odnosi osebne odvisnosti,

— z odnosi osebne neodvisnosti, ki pa je utemeljena na odvisnosti od stvari,

— s svobodno individualnostjo, utemeljeno na univerzalnem razvoju individuov. (6; 174)

B. M. Kedrov sodi, da je treba bolj temeljito pojasniti vzroke za znanstveno revolucijo, povezanost znanstvenih revolucij z družbenimi revolucijami ter potegniti razliko med različnimi tipi znanstvenih revolucij. (7)

Kedrov sam je izdelal tipologijo znanstvenih revolucij, ki se ne opira na konkretno znanstveno vsebino revolucij ampak vzame za kriterije revolucij globalne spremembe na ontološko-spoznavni ravni.

Toda v zvezo med socialno in znanstveno revolucijo se tudi Kedrov sam ne spušča; ta vidik odpravi z ugotovitvijo, da je to naloga posebne analize. Nedvomno ta povezanost predstavlja zelo trd oreh, saj je edino kolikor toliko dobro proučena le zveza med znanstveno revolucijo 16. in 18. st. in njenim celotnim družbeno-kulturno-političnim kontekstom. Tu je bila znanstvena revolucija sestavni del preloma s fevdalno-političnim in duhovnim kozmosom na vsej črti in ne samo na ravni znanstvene paradigme. Takšnega očitnega sovpadanja med družbenimi spremembami in revolucijo v naravoslovni znanosti ne srečamo več pri kasnejših revolucijah v naravoslovju.

Revolucija prvega tipa (1543 — do konca 18. st.), ki se je izvršila v 16. in 18. st. in se v bolj kompleksni obliki nadaljevala še v 19. st., je razrušila vero v očiglednost, videz kot resnico stvari in pojavo. Postavila je ostro mejo med živim zrenjem in abstraktnim mišljenjem. Treba bi bilo dodati, da je filozofsko mišljenje to vero enostransko že zdavnaj razrušilo, ko je vzpostavilo načelno razliko med mnenjem in znanjem, med čutnostjo in razumom itd. Pri tem prvem tipu revolucij v naravoslovju je šlo za preobračanje prevladujočih principov v njihovo nasprotje. Revolucija prvega tipa je v 18. st. zajela ne samo astronomijo /nebesno mehaniko/ in zemeljsko mehaniko ampak tudi kemijo. Abstraktno znanstveno mišljenje je ponudilo ne samo drugačno ampak nasprotno fizikalno sliko sveta kot jo je izoblikoval empirično-nazorni neposredni dostop k stvarnosti.

Revolucija drugega tipa. (1755—1895) Prva revolucija je razrušila vero v čutno nazornost, ohranila pa je še prepričanje v nespremenljivost stvari. Revolucija drugega tipa je povezana s prodorom principa razvojnosti. Revolucija tega tipa se je začela v astronomiji, zajela nato biologijo in druge veje naravoslovja. Ta tip se še ni zaključil popolnoma niti v 20. stoletju, saj razvojni princip še ni prežel popolnoma vseh naravoslovnih disciplin /atomistiko in kemijo/. Marxova kritika meščanske politične ekonomije po Kedrovu predstavlja hkrati prvi in drugi tip revolucije. Heglov filozofski sistem uvrsti Kedrov v revolucijo drugega tipa.

Revolucija tretjega tipa. (1895—1950) Možnost za vdor razvojnega principa v avtomistiko in kemijo je odprl Mendeljejev periodični zakon, ki je neposredno vodil k ideji, da so vsi elementi med seboj genetično povezani in se pri določenih pogojih pretvarjajo drug v drugega. Revolucija tretjega tipa je prešla več stopenj in pravzaprav sestoji iz več revolucij. Te etapne revolucije so rušile osnovno predpostavko: prepričanje v istovetnost zakonov makrosveta in mikrosveta, oziroma da so razlike med njima samo količinske narave. Revolucija tretjega tipa je zajela predvsem fiziko. Pojmi, ki so bili izdelani pri proučevanju makro objekta so se izkazali kot neprimerni za razumevanje mikro objekta. V revoluciji tretjega tipa se je abstraktno mišljenje še bolj oddaljilo od živega zrenja.

Revolucija četrtega tipa. (1950—) Za njo je značilno, da je prišlo do zlitja znanstvene revolucije s tehnično revolucijo v ZTR. Znanost ne rešuje samo že postavljene probleme in naloge s strani tehnike in proizvodnje, ampak inicira

nove proizvodnje in odpira nove možnosti proizvodnji. Razvoj znanosti v pogojih ZTR prehiteva razvoj tehnike in proizvodnje.

Toda iz tega je po Kedrovu napačno potegniti zaključek, da se je gibalna sila družbenega razvoja premaknila od materialne prakse /potrebe proizvodnje, tehnike/ na teoretično mišljenje.

2. *TEHNIČNE REVOLUCIJE*

Razvoj tehnike je širši pojem od tehničnega napredka, ker vsak razvoj sam po sebi še ne vključuje napredka ampak lahko tudi nazadovanje. Tehnični napredek ima kvantitativni in kvalitativni ter difuzijski vidik. Vse spremembe niso revolucionarne. Tehnične revolucije so tako kot znanstvene lahko globalne /splošne/ ali delne. Časovni kriteriji za začetek tehnične revolucije so drugačni od časovnih kriterijev za začetek znanstvene revolucije. Za začetek tehnične revolucije, kot poudarjajo sovjetski avtorji, ni bistven prvi pojav tehnične ideje, izdaja patenta ali celo prve inovacije, ampak določena količinska razširitev revolucionarne tehnične inovacije. Za začetek revolucije v energetski osnovi družbe ni mogoče vzeti letnico začetka obratovanja prve atomske elektrarne, ker atomska energija še vedno predstavlja neznaten delež celotne potrošnje energije. Vse inovacije nimajo revolucionarnega značaja. Uporaba črpalk v rudarstvu npr. ni revolucionirala načina proizvodnje. Poleg splošne tehnične revolucije Marahov razlikuje še splošno revolucijo produktivnih sil. Prva takšna revolucija produktivnih sil naj bi se začela konec 18. st., drugo vsesplošno revolucijo produktivnih sil pa naj bi predstavljala sodobna ZTR. Jürgen Kuczynski (8) je v obdobju novega veka odkril kar štiri revolucije produktivnih sil:

— revolucijo 1540—1640
— veliko industrijsko revolucijo 1760—1860
— elektrotehnično revolucijo ob koncu 19. in začetku 20. st.
— znanstveno tehnično revolucijo sodobnosti.

A. N. Smirnov razlikuje dve vrsti tehničnih revolucij: konstrukcijske tehnične revolucije in funkcionalne tehnične revolucije.

Tehnične revolucije predstavljajo stvaritev načelno novih konstrukcij za realizacijo starih funkcij ali pa stvaritev novih tehničnih sistemov z novimi funkcijami. Konstrukcijske revolucije bi po Smirnovu npr. bile: prehod od kamnitega orodja k orodjem istega tipa toda narejenimi iz kovin, prehod od elektronk k polprevodnikom, ki pa izpolnjujejo iste funkcije.

Funkcionalne tehnične revolucije, pa je Smirnov podelil še v dve grupi:

a) tiste, ki ne presegajo okvira danega načina razdelitve celokupnosti proizvodnih funkcij med človekom in tehniko;

b) nastanek nove tehnike, ki prevzame proizvodne funkcije, katere je preje izvrševal samo človek.

Prve revolucije ostajajo v mejah danega tehnološkega načina proizvodnje. Orodna tehnika ne nadomešča samega človeka ampak samo njegove ekstremitete. Avtomatizacija za Smirnova predstavlja vsesplošno tehnično revolucijo in predstavlja notranjo enotnost raznovrstnih posamičnih tehničnih revolucij na različnih

področjih tehnike. Sodobne kemične in mikrofizikalne metode v proizvodnji, kontrola atomske energije niso mogoče brez avtomatičnega upravljanja s temi procesi. Napredek v osvajanju vesolja zavisi od napredka v avtomatizaciji.

Avtorji SNTR so prav tako tehnično revolucijo opredelili s funkcionalne plati. Tehnično revolucijo predstavljajo izumi, ki vodijo k spremembi funkcij, ki jih izvršuje človek s tehničnimi sredstvi. (9; 26) Tehnične revolucije vodijo h korenitim spremembam v delovnih sredstvih, vrstah energije, tehnologiji, proizvodnji in splošnih materialnih pogojih proizvodnega procesa.

V sovjetski literaturi ni enotnega mnenja, koliko vseobčih tehničnih revolucij je dosedaj bilo. Če bi sledili Konfederatovu, ki je v bistvu klasificiral vsesplošne funkcijske tehnične revolucije, bi v dosedanji zgodovini tehnike našli 5 takšnih revolucij in prav toliko revolucij na področju energetike. Seveda pa je Konfederatov izpustil konstrukcijske revolucije. Avtorji *Istorije tehnike* (10), ki povezujejo vsesplošno tehnične revolucije z družbeno-ekonomskimi formacijami pa odkrijejo 4 takšne revolucije. Nekateri avtorji /Ju. S. Meleščenko, G. N. Volkov, Gudožnik G. S./ pa so identificirali samo tri vsesplošne tehnične revolucije: ročna tehnika, strojna tehnika, avtomatizirana tehnika.

G. N. Volkov (6; 41) sicer tudi povezuje tehnične revolucije s tehničnim opredmetovanjem človekovih funkcij, vendar vsak prenos funkcij ni povezan z novo zgodovinsko etapo razvoja tehnike ampak samo tiste, ki povzročijo radikalne spremembe v tehnološkem načinu proizvodnje, v načinu povezave med človekom in tehniko. Tehnika se razvija po načelu funkcionalnega modeliranja človekove dejavnosti in dejavnosti same narave. To dvojno modeliranje izhaja iz vmesnega položaja tehnike med človekom (družbo) in predmetom dela (naravo). Glede na način povezave človeka s tehniko Volkov razlikuje tri velike zgodovinske revolucionarne stopnje:

a) Subjektivni tip povezave, ki zajame vse obdobje prevladujoče ročne tehnike. Orodje ne glede na vse svoje modifikacije ostaja orodje ročnega dela. Celotno obdobje Volkov imenuje »instrumentalizacija proizvodnje«. (6; 43)

b) Objektivni tip zveze med človekom in tehniko sovpade z mehanizacijo proizvodnje. Nekdanji subjekt tehnološkega procesa postaja objekt, tehnični privesek.

c) Svobodni tip zveze, ki se pokriva z avtomatizacijo človekovega dela. Ko tehnika prevzame nase intelektualne funkcije človeka, se sprevrača iz organa človekove roke v organ človekove glave. Avtomatizacija v okviru tehnološkega načina proizvodnje predstavlja razrešitev izvornega protislovja med človekom in tehniko, ker producent neha biti neposreden člen tehničnega sistema, ki izpolnjuje določene strojne funkcije. Človek je bil vseskozi tujek v tehničnem sistemu. Človek je slabo prilagojen za izvrševanje mehaničnih funkcij, ker je sam preveč bogat in univerzalen v svojih funkcijah. Stroj je omejeval človeka na sfero »tehničnega bivanja«, človek pa je omejeval njegov razvoj in funkcioniranje s fiziološkimi omejitvami svojega organizma. Volkov loči tri stopnje avtomatizacije:

— delna avtomatizacija: posamični stroji s programnim upravljanjem in posamične avtomatične linije s kontrolnimi napravami,

— kompleksna avtomatizacija: avtomatizacije celotnih tehnoloških procesov v neki tovarni,

— popolna avtomatizacija: od projektiranja do končnega proizvoda.

Tu gre za avtomatizacijo proizvodnje v okviru celotne družbe. Iz neposrednega procesa proizvodnje je tu izključeno ne samo delo tehnikov temveč v določenem obsegu tudi delo inženirjev.

V pogojih avtomatizacije človek doseže tehnološko stopnjo svobode. S tem se prekine trdna povezanost človeka s tehničnimi sredstvi. Načelo nepretrganosti, kontinuiranosti proizvodnega procesa pride do polne veljave šele pri kompleksni avtomatizaciji. Princip avtomatizma pa je popolnoma opredmeten v zaprtih ciklusih. Človek neha biti del tehničnega sistema, tehnični sistem pa ne preneha biti del družbenega sistema.

Možno je reči, da pri sovjetskih avtorjih prevladuje funkcijski kriterij pri razlikovanju splošnih tehničnih revolucij. S tega stališča se npr. odklanja energetski kriterij za identificiranje splošnih tehničnih revolucij, češ da nove vrste energije same po sebi ne spreminjajo delovne funkcije človeka /npr. prehod od stružnice na vodni pogon k stružnici na električni pogon načelno ni spremenil človekove delovne funkcije, čeprav pa se obenem priznava, da ni vsaka oblika energije primerna za izvršitev in poglobitev spremembe v sami konstrukciji. Ne para temveč električna energija je zaradi svojih lastnosti lahko stimulirala in omogočila razvoj avtomatizacije/.

Zamenjava delovnih funkcij s tehničnimi sredstvi je za sovjetske avtorje vseobči zakon tehničnega napredka, ki se uveljavlja ne samo v produkcijski tehniki, ampak tudi v znanstveno raziskovalnem delu, vojaški tehniki idr.

2.1. KLASIFIKACIJE ZGODOVINSKIH STOPENJ RAZVOJA TEHNIKE

Sovjetski avtorji poudarjajo, da je nastop ZTR treba razumeti iz celotne logike predhodnega razvoja znanosti in tehnike ter njegove povezanosti s celotnim družbenim razvojem. Treba se je obrniti k zgodovini kvalitativnih stopenj razvoja naravoslovja in tehnike. Zgodovino tehnike razume Šuhardin kot zgodovino produktivnih sil družbe ali natančneje kot »znanost o zakonih razvoja proizvodnje materialnih dobrin različnih družbenih formacij«. Preko nje se vidi, kakšna delovna sredstva so uporabljali ljudje pri različnih družbenih formacijah, kako so menjali proizvodno izkustvo in delovne navade v proizvodnem procesu (11; 85) Zgodovina tehnike je za Šuhardina družbena znanost, medtem ko je za Konfederatova družbena in tehnična znanost hkrati. V tej meri, v kolikor zgodovina tehnike raziskuje konstruktivne forme in tehnološke procese, izstopa kot tehnična znanost, toda če ne more proučiti razvoja tehnike brez ocenitve vpliva družbenih pogojev sama izstopa kot družbena znanost.

Med zgodovinarji tehnike pa je prisotna tudi tendenca zoževanja zgodovine tehnike predvsem na njeno tehnično plat. Ju. K. Milonov je že leta 1935 navdahnjen z Marxovimi idejami trdil, da je naloga zgodovinarja znanosti rekonstruirati razvoj proizvodnih organov družbenega človeka in družbeno pogojenost tega razvoja.

Periodizacije splošne zgodovine tehnike se omejujejo predvsem na proizvodno tehniko. Ta omejitev se pogosto teoretsko utemeljuje z dejstvom, da objektivna

logika razvoja vsega sistema tehnike sovpada z objektivno logiko razvoja proizvodne tehnike, oziroma da slednja predstavlja glavno linijo razvoja celotnega sistema tehnike (5; 78) Za Marahova (12) je bistvenega pomena za razumevanje tendence razvoja produktivnih sil zakon prehoda funkcij od človeka na objektivne produktivne sile in zakon podružbljanja produktivnih sil. Raziskovanje teh zakonov naj bi bilo v Sovjetski zvezi šele na začetku; premalo naj bi bilo opravljenih raziskav o pomenu tehnoloških odnosov produkcije do organizacije in vodenja produktivnih sil. Dejansko zgodovina tehnike v SZ še ni preraslo in se razrešila v zgodovino produktivnih sil in organov družbenega človeka. Za to so dani le posamični nastavki.

Spor okoli kriterijev periodizacije razvoja tehnike še ni rešen. V glavnem sta se izoblikovala dva pristopa: prvi povezuje obči razvoj tehnike z družbeno-ekonomskimi formacijami, drugi pa izpostavlja bolj specifične imanentne kriterije, ki v večji meri sledijo notranji logiki razvoja tehnike, vendar se ta pristop ne protistavlja prvemu. Tako se na primer obdobje ročne tehnike povezuje s tremi družbeno-ekonomskimi formacijami: prvobitno komunistično, suženjsko in fevdalno. Oba pristopa sta veliko znanstveno-teoretsko superiornejša od številnih drugih več ali manj mešanih brezvsebinskih prostorsko-časovnih zunanjih kriterijev klasifikacije, ki jih pogosto srečavamo pri številnih zahodnih avtorjih: (npr. časovni, personalni, geografski kriteriji). (13)

Pristaši kriterija DEF poudarjajo, da je tehnika neločljiva sestavina produktivnih sil in produkcijskega načina in se opirajo na Marxove misli, da se ekonomske epohe razlikujejo med seboj po tem, kako proizvajajo ne pa kaj proizvajajo. Tako so avtorji *Istorije tehnike* (10) kvalitativne stopnje svetovnega zgodovinskega razvoja tehnike razdelili na naslednja razdobja:

I. Tehnika dokapitalističnega načina proizvodnje:

1. Nastanek in razširitev preprostih delovnih orodij v razmerah prvobitne proizvodnje;

2. Razvoj in razširitev kompleksnih orodij v sužnjeposestniški proizvodnji;

3. Razširitev kompleksnih delovnih orodij, ki jih človek spravlja v gibanje v razmerah fevdalnega načina proizvodnje;

4. Nastanek predpostavk za strojno tehniko v manufakturnem obdobju;

II. Tehnika v obdobju zmage in utrditve kapitalizma — razširitev delovnih strojev na osnovi parnega pogona;

III. Tehnika v obdobju monopolnega kapitalizma — razširitev sistema strojev na električni pogon;

IV. Tehnika po obdobju Oktobrske revolucije — prehod k avtomatičnemu sistemu strojev.

Za osnovo navedene klasifikacije celotne zgodovine tehnike je vzetih dvoje področij: strojna (orodna) tehnika in energetika. Toda energetski kriterij ni dosledno uporabljen. Izpuščen je v I. in IV. skupini: možna je predpostavka avtorjev, da tudi v IV. skupini dominira primarni energetski vir, ki nastopi v III. skupini, kar pa je sporno.

Opazimo lahko, da se avtorjem ni posrečilo najti globljih razlik med tehniko sužnjeposestniškega in fevdalnega obdobja. Človek je spravljal v gibanje orodja tudi v vseh prejšnjih obdobjih in ne šele v fevdalizmu. Dalje sistem strojev na električni pogon ni značilen samo za kapitalizem, ampak tudi za industrijski razvoj socializma. Isto je možno trditi tudi za začetne faze razvoja avtomatizacije. Te pomanjkljivosti kažejo, da avtorji niso dovolj globoko dojeli odnose med vladajočim sistemom tehnike in vladajočim ekonomskim sistemom. Tudi povezava družbeno-ekonomskih pogojev z vsakokratnim produkcijskim sistemom tehnike je pogosto bolj vnanja, časovno sovpadajoča, ne pa logična vsebinska vzročna zveza, ki bi razkrivala smer vzročne odvisnosti. Te težave izvirajo tudi iz nagibanja avtorjev k stališču, ki izenačuje razvoj tehnike z razvojem produktivnih sil in iz zanemarjanja notranje logike razvoja produktivnih sil, kar zelo poudarja G. N. Volkov. (6; 58) Ju. S. Meloščenko pa opozarja, da ekonomske zakonitosti razvoja družbe ne moremo izenačevati z zakonitostmi razvoja tehnike. Marxov pogled na tehniko /tehnologijo/ kot oblikovanje produktivnih organov družbenega človeka še ne dopušča, da bi poistovetili razvoj tehnike s celoto izoblikovanja produktivnih organov družbenega človeka. Šuhardin trdi, da je izhajajoč iz zakona obvezne skladnosti produkcijskih odnosov z značajem produktivnih sil možno sprejeti za etape razvoja tehnike v celoti ista kronološka obdobja kot za posamične načine proizvodnje. (11; 109) I. Ja. Konfederatov pa odklanja, da bi periodizacija tehnika v celoti sovpadla z obdobji razvoja posamičnih njenih sestavnih delov /energetike, metalurgije, strojništva idr./. Sodi, da ni upravičeno Marxovo periodizacijo razvoja stroja, ki jo najdemo v *Bedi filozofiji,* vzeti za osnovo periodizacije razvoja tehnike v celoti, ker se Marxova periodizacija nanaša samo na en element tehnike: na stroj. (14; 141)

Tehnika je element kompleksnejše celote (načina proizvodnje) in periodizacija kompleksnejše celote ne more služiti za periodizacijo vsakega sestavnih delov te celote.

Periodizacija načinov proizvodnje daje samo splošno shemo razvoja tehnike, ker je tehnika samo element produktivnih sil in ker gre za dinamično in ne statično soodvisnost med produktivnimi silami in odnosi. Toda kljub temu Konfederatov vztraja, da je periodizacijo zgodovine tehnike smotrno pričeti z raziskovanjem periodizacije razvoja načinov proizvodnje (14; 142), ker razvoj tehnike *v celoti* kot element proizvajalnih sil *v osnovi* sovpada s periodizacijami razvoja družbe. (14; 150)

Iz analize Marxove periodizacije v *Bedi filozofije* Konfederatov potegne bolj abstraktni obči princip klasifikacije: zgodovinske etape zamenjave delovnih funkcij človeka s tehničnimi sredstvi. Za Konfederatova obstojijo tri glavna področja tehnike, ki ustrezajo trem osnovnim strukturnim elementom delovnega procesa: strojegradnja (sredstvo dela), metalurgija (predmet dela), energetika (vir energije). Energetska komponenta pa je vključena v vse elemente in faze delovnega procesa. Ne glede na vso bogastvo orodij in strojev obstoji po Konfederatovu samo 5 kvalitativnih zgodovinskih stopenj razvoja tehnike, če se jo zaobjame z visoke abstraktne ravni zakona /kriterija/ prenosa delovno-proizvodnih funkcij človeka na delovna sredstva.

Te stopnje bi bile naslednje:

a) transportne funkcije, ki jih človek najprej prenese na žival;

b) energetske funkcije, ki jih je človek predal živalim in strojem;

c) tehnološke funkcije, ki jih je človek predal tehnološkim strojem;

d) upravljalne kontrolne funkcije, ki jih je človek predal upravljalnim tehničnim avtomatiziranim sistemom;

e) logične funkcije, ki jih je človek predal računalnikom.

Ta klasifikacija nam v enostavni obliki, ki je očiščena vse empirične tehnične raznovrstnosti izdvoji osnovno logiko, zakonitost razvoja tehnike. Konfederatov je tako poskušal praktično slediti zahtevi, ki jo je postavil pred marksistično zgodovino tehnike, da mora v slučajnih dejstvih, posamičnih odkritij in izumih videti obliko pojavljanja objektivnih zakonitosti, ki opredeljujejo razvoj tehnike. Toda gibalno silo te logike vidi Konfederatov v nenehno rastoči potrebi po materialnih dobrinah, ki jih je mogoče zagotoviti samo z večjo produktivnostjo dela, večjo produktivnost dela pa je mogoče trajno zagotoviti le s prenosom proizvodnih funkcij na tehnična sredstva. Na začetku svoje zgodovine je človek sam neposredno izvrševal vse navedene skupine funkcij. Konfederatova klasifikacija sicer vključuje časovno zgodovinsko zaporedje prenosa posamičnih vrst funkcij, toda to zaporedje ne pomeni, da je razvoj prenosa funkcij, do katerega je prišlo v danem zgodovinskem obdobju, zaključen in da ne prihaja do nadaljnjih revolucionarnih sprememb. Jasno je npr., da se razvoj prenosa transportnih funkcij na žival ni s tem zaključil. Velika razlika obstaja med sodobno etapo prenosa transportnih funkcij in tisto, do katere je prišlo že v neolitu. Konfederatova klasifikacija abstrahira torej razvojni zgodovinski vidik načina prenosa funkcij znotraj ene in iste grupe proizvodnih funkcij. V sedanji fazi tehničnega razvoja se prenos vseh grup funkcij kvalitativno spreminja tudi zavoljo tega, ker vključuje vse bolj upravljalno kontrolno in logično komponento. Iz Konfederatove klasifikacije sta izpuščeni še dve grupi funkcij: fiziološka in senzorna. Zlasti v okviru medicine te funkcije prevzemajo nase začasno ali trajno različna tehnična medicinska sredstva. Konfederatov jih je verjetno izpustil zavoljo tega, ker se je omejil na proizvodno-delovne funkcije.

Čeprav v klasifikaciji ni izražen zgodovinski vidik znotraj posamične grupe funkcij, pa Konfederatov ne izpušča analize kvalitativnih stopenj prenosa znotraj dane grupe. Vsaka takšna stopnja je povezana tudi z novo kvaliteto tehničnih sredstev. Tako npr. znotraj prenosa tehnoloških funkcij razlikuje tri grupe tehnoloških strojev, ki so povezane z različnimi etapami prenosa tehnoloških funkcij človeka:

a/ prvi razred tehnoloških strojev, ki je vzniknil iz procesa količinske rasti ročnih orodij (npr. ročno kladivo-parno kladivo),

b/ drugi razred tehnoloških strojev je nastal s prenosom orodja iz človekove roke na stroj (lesna žaga, stroj za nasekanje navojev, kovinsko obdelovalni stroji),

c/ tretji razred strojev je nastal v procesu zamenjave ročnega dela, ki ga opravljajo neposredno brez orodij prirodni organi človeka: roka ali palci rok (pletenje, tkanje, predenje).

Zgodovino vse energetike pa je Konfederatov razdelil na:

— bioenergetiko človeka in živali,

— hidroenergetiko,
— toplotno energetiko,
— kompleksno energetiko,
— atomsko energetiko.

3. *ZAČETEK IN OPREDELITEV ZNANSTVENO-TEHNIČNE REVOLUCIJE*

Sam pojem »industrijska revolucija« se je pojavil v začetku 19. stoletja; najprej ga je uporabljala vrsta francoskih avtorjev. Skovali so ga pod močnim vtisom francoske buržoazne revolucije in na podoben način naj bi izrazil revolucionarne spremembe na industrijskem in ekonomskem področju. Meščanski teoretiki so pogosto pojem industrijske revolucije politično-ekonomsko razvodeneli, ga povezovali le s procesi urbanizacije in pretokom vaškega prebivalstva v mesta. Tako so ga oropali tistih revolucionarnih političnih razrednih implikacij, ki sta jih Marx in Engels položila v pojem »industrijske revolucije« in jih lahko najdemo v *Kapitalu, Komunističnemu manifestu, Grundrisse, Položaju delavskega razreda v Angliji* in drugih tekstih. Termin »druga industrijska revolucija« je že pred drugo svetovno vojno uporabil J. Friedmann (15) za označitev spremembe v produktivnih silah konec 19. in v začetku 20. stoletja.

Tudi nekateri sovjetski avtorji so v 50. in 60. letih namesto ZTR včasih uporabljali termin »druga ali tretja industrijska revolucija«, toda sedaj je to poimenovanje izginilo in trdi se, da je »druga industrijska revolucija« postala uradna doktrina nemške socialdemokracije.

V partijskih dokumentih je bil pojem ZTR prvič uporabljen na julijskem plenumu KP SSSR 1955. leta, prav tako pa je prisoten v programu KP SZ iz leta 1961. Najbolj tehtno in obvezujoče pa je za sovjetske raziskovalce ZTR postalo izhodišče izraženo na 24. kongresu KP SZ: »organsko združiti dosežke znanstveno-tehnične revolucije s prednostmi socialističnega sistema gospodarstva«. (16; 6) Raziskovalci sprejemajo oceno partijskih in državnih voditeljev npr. L. Brežnjeva, da na področju znanstveno-tehničnega napredka poteka glavna fronta tekmovanja obeh sistemov. (9; 295, nemški prevod Berlin 1972) To je scientistično-tehnokratska koncepcija tekmovanja, ki lahko izrašča samo iz teoretske in praktične popačene podobe bistva socializma. Ne glede na ozke politične blokovske cilje, ki so ostali skriti za ofenzivo ZDA glede človekovih in državljanskih pravic, češ da se te pravice obravnava le instrumentalno kot področje blokovskega soočenja, pa kljub temu za socialistično prakso in misel ne bi smel takšen izziv predstavljati nikakršnih težav, sprenevedanja, izogibanja in občutka slabe vesti. Kaj pa potem sploh še ostane od socializma, če ni v prvi vrsti miselnega in praktičnega boja za splošne človekove in državljanske, ekonomske, kulturne, nacionalne idr. pravice, zlasti še, ko je že preteklo več kot pol stoletja od graditve socialističnih odnosov?

Nekateri sovjetski avtorji ločijo naravoslovno-tehnično vsebino ZTR od njenih družbenih posledic in pravijo, da družbene posledice ne morejo spadati v pojem ZTR, drugi pa te razmejitve ne potegnejo in ZTR razumejo kot enotnost njene naravoslovno-tehnične in družbene vsebine (učinki). ZTR je tudi zgodovinski in

socialni proces. (17; 26) Obveljala je ocena, da je ZTR nujen rezultat, ki je bil pripravljen in omogočen z vsem dosedanjim znanstveno-tehnološkim in družbenim razvojem. ZTR naj bi bila zakonitost sodobne epohe civilizacije, ki prehaja od kapitalizma k socializmu, nastajanju socialističnega svetovnega sistema in ekonomske integracije socialističnih dežel. (18; 17) Treba je izdelati tudi prognostično analizo možnega razvoja glavnih področij ZTR in njene socialne funkcije. (18; 48) ZTR ni enostaven razvoj produktivnih sil, normalen znanstveno-tehnični napredek, ni pojav, ki ga je sprožila druga svetovna vojna ali drugi vzroki, ampak je zakonit objektivno neizbežen zgodovinski proces, povezan s prehodom od kapitalistične k komunistični DEF. (9; 165—166, 10; 357) Drugi sovjetski avtorji (19 a; 52) pripisujejo večji pomen za pojav ZTR II. svetovni vojni in trdijo, da se je ZTR pojavila najprej kot vojaška-tehnična revolucija. Obdobje vojno-tehnične revolucije je trajalo okoli 15—20 let. Vojna tehnična revolucija je predstavljala prvo stopnjo ZTR in predstavlja še sedaj posebni vidik ZTR.

ZTR ima tri osnovne vidike (20; 10):

— znanstveno-naravoslovno-tehnični,

— sociološko-ekonomski,

— filozofsko-ideološki.

ZTR je rezultat treh vrst vzrokov (21; 30—32):

— prva skupina vzrokov je povezana z notranjimi zakonitostmi razvoja tehnike,

— druga skupina vzrokov je povezana s socialnimi potrebami družbe,

— tretja skupina vzrokov pa je povezana z ekonomskim potencialom in sposobnostjo socialno-ekonomskega sistema.

Glavno težo pa pripisujejo socialno-ekonomski in znanstveno-tehnični zrelosti družbe.

Sovjetski avtorji poudarjajo zgodovinsko-civilizacijsko prelomnico, ki jo odpira ZTR. Tudi meščanski teoretiki, npr. J. Diebold, globino družbeno-ekonomskih posledic ZTR primerjajo s posledicami industrijske revolucije, K. Boulding pa celo s prehodom človeštva od barbarstva k civilizaciji v 5. tisočletju pr. n. št., to je v bistvu z neolitsko revolucijo. Sodim, da je dramatičnost, usodnost in alternativnost ZTR za človeštvo v celoti edinstvena po širini in globini in se ne da primerjati s družbenimi prelomnicami v preteklosti, ker gre pri ZTR za procese, ki so nasprotno usmerjeni od dosedanjih tendenc. Dalje gre za preživetje človeštva. Njegove eksistence ne ogrožajo naravne sile, ampak družbene sile, človekovi lastni produkti, človekove lastne zamisli in ustvarjene možnosti. Ne gre torej samo za prehod od kapitalistične DEF v komunistično družbo. Ta prehod bo izgubil svoj smisel, če bo izvršen za ceno uničenja človeštva ali pa vsaj njegovega sodobnega materialno-tehničnega in splošnega kulturnega temelja. Ta prehod mora biti podrejen cilju preživetja človeštva. ZTR ustvarja možnosti za temeljite spremembe človeka v njegovem bistvu, v njegovem odnosu do biti; ni mogoče enoznačno reči, čemu vse gre človek nasproti, ko je stopil na pot teh sprememb. Velikanski eksperiment (preizkušnjo) dela človeštvo s samim seboj, ko ustvarja ZTR. ZTR sama prinaša s seboj še marsikaj drugega, temnega, neizgovorjenega in usodnega, ne pa samo materialne možnosti za uresničitev humanističnih ciljev komunistične družbe ali v sedanji fazi področje boja dveh družbeno-ekonomskih

formacij. »ZTR revolucija in njene socialne posledice učinkujejo na celotni potek zgodovine in ZTR postaja najvažnejše področje boja obeh svetovnih sistemov, socializma in kapitalizma. Od izteka tega boja zavisi usoda celotnega človeštva.« (18 a; 56)

Sodobna ZTR naj bi se bistveno razlikovala od vseh predhodnjih po naslednjih vidikih (9; 166—167):

— Je znanstveno-tehnična revolucija in ne samo tehnična.

— Zajame vse ali skoraj vse veje gospodarstva.

— V socialističnih deželah je to proces, ki ga usmerjata država in partija, v kapitalističnih deželah pa je to stihijski proces ali pa ga delno usmerja država.

— Vsi problemi potekajo hitreje kot pa pri tehničnih revolucijah v preteklosti, pri katerih je bilo moč odkriti določeno zaporednost procesov; pri ZTR pa je izredno težko najti to zaporednost, ker poteka istočasno vrsta revolucionarnih procesov.

— Elementi nove strukture tehnike so nastajali v prejšnjih DEF skupaj z zametki novih ekonomskih odnosov. Elementi sistema tehnike kompleksne avtomatizirane proizvodnje pa vzniknejo in se razvijejo v pogojih kapitalizma brez nastajanja ali skoraj brez nastajanja elementov socialističnih odnosov.

— Preraščanje sodobne ZTR v proizvodno revolucijo je možno samo po izvršeni socialistični revoluciji, ne pa tudi po reformi, kot se je to dogajalo v 19. st. v nekaterih deželah (Rusija, Švica) glede na industrijsko revolucijo.

— Sodobna ZTR ustvarja pogoje za korenite spremembe medsebojnih odnosov človeka z obdajajočim svetom, za korenite spremembe v značaju in vsebini dela. Radikalno spreminja vlogo človeka in znanosti v sistemu produktivnih sil. Vse predhodne tehnične revolucije so razširile in okrepile fizične zmožnosti človeka. ZTR pa krepi in razširja intelektualne človekove zmožnosti.

— Vse prejšnje tehnične revolucije so proizvedle takšno strukturo produkcijske tehnike, ki je temeljila na razrednih odnosih in jih utemeljevala. Sodobna ZTR pa pripravlja strukturo produkcijske tehnike brezrazredne razvite komunistične družbe.

ZTR ima po sovjetskih stališčih globalni revolucionarni značaj, čeprav je njen časovni začetek v različnih družbah različen in tudi poteka različno intenzivno na različnih delih našega planeta. ZTR se nahaja komaj na začetku, v svoji prvi fazi. Glede časovnega začetka ZTR si sovjetski avtorji niso edini. Izoblikovali so se trije odgovori:

— ZTR se je začela v 40. letih 20. stoletja.

— ZTR se je začela v 50. letih 20. stoletja.

— ZTR se je začela v 60. letih 20. stoletja.

N. N. Nikolskij (19; 57) sodi, da je najprimernejša letnica za določitev začetka ZTR v civilnem gospodarskem kompleksu letnica obratovanja prve atomske elektrarne (1954. leta), zato ker pri avtomatizaciji ni mogoče določiti njenega natančnega začetka, ker obstojijo različne faze avtomatizacije. Energetski pokazatelji in zlasti energetska osnova produkcijskih procesov so zanj najboljši pokazatelji tehnično-ekonomskega napredka dežele. Sodim da ni bistvena natančna časovna opredelitev začetka ZTR, pomembnejše je izhajati iz bistvenih kriterijev,

ki imajo večje družbene in tehnične učinke v celotni strukturi produktivnih sil in zlasti na položaj človeka v delovnem procesu in na vsebino njegovega dela.

Ni rečeno, da je začetna faza ZTR tudi njena bistvena faza. Bolj ali manj pomembni revolucionarni procesi ZTR so se začeli več ali manj istočasno, zato ni upravičeno izdvojiti energetskega kriterija, ne glede nato, da se atomska energija razlikuje od predhodnih oblik energije po svojem vzvratnem vplivu na produkcijsko tehnologijo, zlasti s svojim pritiskom in nujnostjo po avtomatizaciji upravljanja in kontrolo procesa njenega pridobivanja. Tudi glede ocene, kdaj se bo sodobna ZTR dovršila, ni enotnosti pri sovjetskih avtorjih. Nekateri ta zaključek postavljajo na konec 20. st., drugi pa v prvo polovico 21. st. Stališče, da ZTR poteka le v SZ, se je sedaj spremenilo; zagovarjajo stališče, da je ZTR ena za vse človeštvo, različne pa so njene družbene predpostavke in njeni družbeni učinki. Za dovršitev ZTR je potrebna popolna podružbljenost proizvodnje, ki pa ni možna na kapitalistični osnovi in zato ni mogoče izvesti popolne avtomatizacije vsega gospodarstva in upravljanja z njim kot celoto (5; 5) Za rešitev mnogih vprašanj sodobne ZTR je nujno potrebna soglasnost med vsemi narodi. (5; 5) Poudarjajo, da se možnosti ZTR ne realizirajo avtomatično. V SZ ima največ vpliva na njihovo realizacijo znanstveno-tehnična politika države in partije. Samo dalekovidnosti partije se je mogoče zahvaliti, da se je npr. v prvi petletki raziskovalo teoretske probleme kot so: fizika trdih teles, teorija kovin in polprevodnikov, problemi jedrske fizike idr. (22) Takšna zahvala pa posredno govori o tem, da je pritisk za večjo praktično in proizvodno učinkovitostjo znanosti v tem času pogosto zdrknil v prakticizem in zoževal teoretski horizont razvoja znanosti.

Nekateri sovjetski avtorji trdijo, da je ZTR prva v zgodovini človeštva. V preteklosti naj bi obstajale tehnične revolucije brez znanstvenih; razvoj tehnike še ni dosegl tiste stopnje, ko se ne more razvijati brez znanosti. Znanstvena raziskovanja so sicer vspodbudila potrebe prakse, toda niso bila privedena do ravni, ko bi jih bilo mogoče praktično uporabiti. Znanstvenih revolucij pa niso spremljale tehnične revolucije. Ni mogoče sprejeti stališča, da gre za drugo ZTR. (9; 75)

S. N. Smirnov (23) pa zastopa stališče, da so bile tudi v preteklosti tehnične revolucije in revolucije tehnološkega načina proizvodnje povezane z revolucijami v znanju in znanosti. Prehod k poljedelstvu in živinoreji je zahteval od človeka načelno nova orodja za učinkovanje na naravo in produkte poljedelskega in živinorejskega dela. Nastala orodja so bila po svojih funkcijah radikalno različna od orodij za lov in nabiralništvo. Orodna poljedelska revolucija, kot ustvarjanje načelno novih orodij glede na njihove funkcije, je izzvala po Smirnovu korenito preobrazbo vse materialne proizvodnje. Hkrati s to revolucijo pa je potekala preobrazba celokupnih predhodnih po svojem bistvu praktičnih znanj, nakopičenih v obdobju nabiralništva in orodno lovskega načina proizvodnje. (23; 8) Tudi dosežki znanstvene revolucije v 17. stoletju so se izkoriščali v toku industrijske revolucije v 18. stoletju. Čeprav so prve stroje ustvarili praktiki, mehaniki, samouki, to še ne pomeni, da niso bili narejeni brez uporabe dosežkov znanosti, ki so jih proizvedli teoretiki. Smirnov zaključi, kar je specifično stališče v sovjetski literaturi, da enotnost znanstvene revolucije s tehnično revolucijo ni privilegij sodobne epohe.

Delno identično stališče zastopajo avtorji *Partija i sovremennaja naučno-tehničeskaja revoljucija* (17; 32), ki trdijo, da vsaki tehnični revoluciji sicer odgovarja določen nivo razvoja znanosti, da pa so časovno tehnične revolucije prehitevale znanstvene revolucije. Tudi sodobna ZTR se opira na temeljna naravoslovna spoznanja, ki so nastala v prvi tretjini 20. stoletja. Volkov se kritično obrača do stališča Kedrova, po katerem šele pri ZTR znanost prehiteva tehniko in vzpodbudi nove tehnične rešitve in nove produkte. Znanost je po Volkovu vedno odpirala nove možnosti razvoju tehnike in v tem smislu je bila pred njo, čeprav je sam nastanek teh možnosti tudi opredelila obstoječa raven tehnične prakse in tehničnih znanosti. Znanstvena teorija kot potencialna praksa vedno presega dejansko prakso in je usmerjena v bodočnost, k novi potencialni praksi.

Nekateri sovjetski teoretiki ZTR poudarjajo, da je treba razlikovati med bistvom in različnimi usmeritvami ZTR. Pogosto se bistvo ZTR zamegli z naštevanjem in opisovanjem področij, kjer najbolj intenzivno poteka ZTR. V 50. letih so pogosto ZTR identificirali z novim energetskim virom — atomsko energijo, drugi so jo pogosto izenačevali s prodorom avtomatizacije, tretji so zopet postavljali v ospredje prodor človeka v kozmos, četrti so poudarjali tri elemente hkrati: atomsko energijo, avtomatizacijo in sintetične materiale, peti pa zopet elektroniko in kibernetiko. Marahov in Meleščenko eksplicitno odklanjata, da bi se ZTR poistovetila z avtomatizacijo. (24; 132) Marahov vidi bistvo ZTR v upravljanju s proizvodnimi procesi. V 70. letih so prišli k bolj splošni, globalni opredelitvi ZTR, ki se ne istoveti z nekim posamičnim procesom.

Gukov V. I. je izdvojil 4 osnovne metodološke pristope k proučevanju ZTR (25; 138—139):

— monofaktorni;
— mnogofaktorni, atributivni;
— komutativni;
— paradigmatični (vzorčni).

Na prvi etapi proučevanja ZTR je prevladoval monofaktorni in mnogofaktorno-stributivni pristop, ki je poudarjal to ali ono bistveno odliko ZTR. Mnogofaktorni pristop je izdvojil številne oznake ZTR. N. V. Markov je zbral 17 »osnovnih črt« ZTR. Komutativni pristop se še vedno giblje na empirični ravni in nima še cilja, da zunanje pojave ZTR poveže z njenimi osnovnimi zakonitostmi. Paradigmatični pristop naj bi izdvojil osnovno paradigmo, ki združuje in povezuje temeljne značilnosti ZTR.

Za G. N. Volkova je bistvo ZTR v drugačnem načinu tehnološkega združevanja snovnih in osebnih elementov produktivnih sil. Zato nastopijo spremembe v značaju dela in socialni strukturi družbe. Ravno avtomatizacija pa spreminja način združevanja človeka in tehnike v procesu dela. Avtomatizacija za Volkova ni le ena izmed usmeritev ZTR, ampak izstopa kot zgodovinsko opredeljena industrijska oblika razvoja sistema produktivnih sil. Kemizacija, atomska energija, mikrotehnologija se realizirajo ne vzporedno z avtomatizacijo, ampak z njeno pomočjo. (6; 228) Avtomatizacija je zanj generalna usmeritev. Težo te usmeritve ne more zmanjšati empirično dejstvo, da je npr. celo v ZDA avtomatiziranih komaj 6,8 % vseh proizvodnih kapacitet. Avtomatizacija je za Volkova tehnološko bistvo ZTR, sprememba človekovega mesta v produkciji, značaju in vsebini dela

pa predstavlja socialno bistvo te revolucije. (6; 234) Drjahlov N. I. in Maizel'I. A. sta bistvo ZTR poistovetila s spremembo znanosti v neposredno produktivno družbeno silo. »Znanstveno-tehnična revolucija se torej pojavlja kot posebna stopnja v razvoju sistema »znanost-tehnika«, posebna faza znanstveno-tehničnega napredka.« (26; 188) Osnovno točko ZTR pa po Maizelu končno vendarle predstavlja avtomatizacija, za kar se opredeljujejo tudi številni drugi avtorji. Avtorji (20; 26—27) poudarjajo, da ZTR ne pomeni enostavno izkoriščanja novih vrst energij, novih materialov, elektronskih računskih strojev, kompleksne avtomatizacije proizvodnje in upravlanja, ampak prestrukturiranje vse tehnične osnove, vse tehnologije proizvodnje, začenši z izkoriščanjem novih materialov in energetskih procesov ter zaključujoč s sistemom strojev in oblikami organizacije in upravljanja ter z odnosom človeka do proizvodnega procesa. Šuhardin in Kedrov (18; 68) poudarjata, da ZTR spreminja vse elemente produktivnih sil, da se njeni učinki ne omejujejo na sfero materialne produkcije ampak prodirajo v celoten sistem družbenih odnosov. ZTR je proces, ki se je začel pred sorazmerno kratkim časom. Sovjetski avtorji razlikujejo tudi med bistvom in izhodiščem ZTR. Bistvo nekateri zožijo na razvoj novih vrst delovnih strojev (avtomatov), drugi pa ga zopet razširjajo na družbeno-politično raven. Nekateri pa za izhodišče vzamejo nova delovna sredstva, kar pa še ne predstavlja niti bistva niti celote ZTR. Obstajajo pa tudi avtorji, ki bistvo ZTR izenačujejo z izhodiščem ali pa ga istočasno razširjajo.

4. TEMELJNE USMERITVE ZNANSTVENO-TEHNIČNE REVOLUCIJE

Ugotovljeno je, da je za pretekle tehnične revolucije in revolucije tehnološkega načina proizvodnje lažje izdvojiti njihovo glavno usmeritev, kot pa za sodobno ZTR. Tehnična revolucija v 18. in 19. st. je bila koncentrirana v uporabi delovnih orodnih strojev v tekstilni industriji in strojegradnji ter v energetiki z uvajanjem univerzalnih toplotnih strojev. Pri ZTR pa ni mogoče identificirati nobenega natančnega števila iznajdb, ki bi predstavljale temeljne prevrate v produkciji. (9; 128) To je otežkočeno že zato, ker je postala moderna produkcija neprimerno kompleksnejša, ker se spremembe dogajajo istočasno v vseh sferah človekove dejavnosti, ker je razvojni nivo produktivnih sil višji in se še ne nahajamo v dovolj oddaljeni historični perspektivi, ki bi dopuščala kritični pristop k pojavom sodobnosti in objektivno oceno revolucionarnih zasnov.

Za naravoslovne temelje sodobne ZTR se običajno navajajo splošnoznana odkritja v temeljnih naravoslovnih znanostih 20. stoletja: fiziki, kemiji, raziskovanju vesolja, biologiji, kibernetiki. Ta poglavja so običajno zelo empirično opisna in fragmentarna brez nekih občih teoretičnih zaključkov. Nova temeljna naravoslovna spoznanja omogočajo nov nivo razvoja produktivnih sil in s tem nove pogoje in možnosti za razvoj človeške družbe.

Za osnovne tehnične usmeritve ZTR se običajno naštevajo in opisujejo naslednja glavna področja:

— novi viri energije,
— kemizacija proizvodnje,

— biologizacija proizvodnje (biotehnična revolucija),
— osvajanje vesoljskega prostora,
— avtomatizacija proizvodnje in računalniška tehnika.

a) *Razširjena uporaba električne energije* je temelj za razvoj najvažnejših produkcijskih panog sodobne ZTR. Elektrifikacija je bila najvažnejši tehnični pogoj za uvajanje avtomatiziranih strojnih sistemov. Električna energija je temelj številnim komunikacijskim medijem in sestavni del mnogih tehnoloških procesov. Obdelava informacij, krmarjenje in reguliranje v celoti temelji na električni energiji. Uporaba električne energije omogoča večjo efektivno prostorsko razporeditev produktivnih sil. Ko se je Engels na začetku 80. let seznanil s prvimi poskusi prenosa električne energije, je opozoril, da je električna energija tista sila, ki bo industrijo osvobodila vseh okov in bo postala mogočni vzvod za premagovanje nasprotja med mestom in vasjo. V široki uporabi električne energije je Lenin videl utelešenje moderne tehnike.

Električna energija se je najprej uporabljala za osvetljevanje, po prvi svetovni vojni pa je hitro prodrla v industrijo, delno v transport, poljedelstvo in gospodinjstvo.

Danes predstavlja električna energija $^1/_4$ celotne uporabne energije v svetu. Izpopolniti pa je še treba prenos električne energije na daljavo. Vsakih 8—9 let se v svetu podvoji potrošnja električne energije. Obilje energije je odločilna predpostavka tehničnega napredka in tudi razmaha ZTR, energetski potencial rek in fosilnih goriv pa predstavlja komaj 5 % vseh energetskih rezerv na svetu. (9; 136) Zato je treba poiskati nove energetske vire in nove oblike pretvorbe energije (atomska, sončna energija, magnetno-hidrodinamični generatorji, izkoriščanje termičnih procesov notranjosti zemlje ipd.).

Poudarjajo, da bodo sedaj prevladujoči energetski viri (plin in nafta) izčrpani v bližnji bodočnosti in že sedanja generacija bi se zaradi tega lahko znašla v hudi energetski krizi, če ne bo prišlo do široke uporabe jedrske in termojedrske energije. Novi energetski viri bodo ublažili borbo za preostalo zalogo nafte in plina. Sovjetska avtoriteta za atomsko energijo. A. P. Aleksandrov, sodi, da so drugi novi viri energije: sonce, veter, morski valovi, geotermična energija primerni le za lokalno energetsko oskrbo manjših področij. Iz teh virov bi se lahko pokrivalo 1—2 % celotne potrošnje energije SZ, ne morejo pa ti viri postati osnova energetike vse dežele. (27; 174)

b) *Kemična tehnologija* se praviloma realizira s pomočjo zaprtih ciklusov in v principu izključuje neposredno udeležbo človeka. Avtomatika je nujna industrijska oblika kemijske tehnologije in obratno je kemijska tehnologija tudi najbolj primerna za avtomatizacijo, ker se v njej v največji meri uveljavlja načelo kontinuiranosti. Klasična struktura osnovnih elementov delovnega procesa se je tu podrla. Kot »orodja« izstopajo same kemične lastnosti snovi; s tem se je zabrisala razlika med delovnimi orodji in predmetom dela. Predmet dela izstopa sam v aktivni vlogi delovnega orodja. Človeštvo potrebuje izredno trdne in čiste snovi, ki so izredno odporne proti toploti, pritisku idr. Človeštvo razpolaga s tremi različnimi viri:

a/ neizčrpnimi: sončna energija, padavine;
b/ obnavljajočimi: tla in biološki faktorji;

c/ neobnovljivimi: v glavnem minerali. Človek bo moral surovine v bodočnosti tudi uvažati iz kozmosa. Treba bo seči tudi po surovinah v globino 10 do 15 km in izkoriščati svetovna morja kot ležišča mineralov.

c) *Biotehnična revolucija ima dva vidika:*

a/ biologizacijo nekaterih proizvodnih procesov in

b/ tehnizacijo in industrializacijo bioloških procesov.

Sovjetski avtorji se pri teoretičnih zgodovinskih začetkih teh procesov radi obračajo k svoji nacionalni znanstveni dediščini, zlasti fiziku N. A. Umovu (1846—1915) in inženirju N. E. Žukovskemu (1847—1921). Umov je poskušal odkriti skupne osnove vseh organizacijskih sistemov: živali, človeka, strojev. Bistvo in vlogo tehničnih sredstev je Umov analiziral v povezavi s človekovo borbo proti rastoči entropiji. Življenje in njegov razvoj je motril kot antientropijski proces. V procesu svojega razvoja človek priteguje v borbi proti entropiji rastlinski in živalski svet in s pomočjo orodij in strojev razširja urejenost na neorgansko naravo. (28; 131—134) Žukovskij je poskušal odkriti matematične analogije v funkcioniranju tehničnih sredstev in vedenju živali ne glede na to, da so ti pojavi po svoji materialni naravi povsem različni. Odkrite biološke principe in mehanizme vedenja živali je poskušal tehnično izkoristiti. (28; 134—138) Že Marx je ugotavljal, da človek v poljedelstvu izkorišča avtomatizem naravnih sil, da je tukaj narava angažirana pri človekovem delu kot stroj in organizem. Živali in rastline v svoji sedanji podobi so po Marxu posredovane s človekovim delom in razvijale ter spreminjale so se dolga obdobja pod človekovo kontrolo. V razvoju bioloških delovnih sredstev sta izstopali dve usmeritvi do nastopa ZTR (29; 55):

a/ razširitev že obstoječih kulturnih rastlin in udomačenih živali iz enega kraja v drugega pri prostorskih migracijah ljudi,

b/ izpopolnjevanje bioloških delovnih sredstev s selekcijo, najprej nenamerno, nato pa na osnovi empiričnih znanj, pri kapitalizmu že na osnovi znanstvenih spoznanj. Človek je tako v toku zgodovine kvalitativno in količinsko povečeval biološko produktivnost rastlin in živali.

Molekularna biologija je omogočila nove metode selekcije, upravljanja z dednostjo in umetnega povzročanja mutagenih sprememb. V. I. Zorin odklanja termin »zelena revolucija«, ki se je pojavil v zahodni literaturi, češ da ne izraža kvalitativne spremembe v tehnični in tehnološki osnovi poljedelstva. (29; 58) Biotehnična revolucija ne pomeni samo vzgojitev in razširitev novih vrst kulturnih rastlin, živali in mikroorganizmov, ampak temeljito preoblikovane tradicionalnega poljedelstva, ki je temeljilo na ročnem delu. Biotehnična revolucija predstavlja kvalitativno novo stopnjo v razvoju bioloških in biokemičnih delovnih sredstev. Menja se energetska osnova poljedelske dejavnosti. Postopoma kompleksna elektromehanizacija izpodriva energetiko, ki temelji na motorjih z notranjim izgorevanjem. (29; 61) Odpirajo se možnosti, da se poveča količnik koristnega učinka fotosinteze rastlin in da se izvrši prehod k industrijski (»umetni«) fotosintezi, industrijski biokemični sintezi organskih snovi idr. Agrarna produkcija tako izgublja svoje tradicionalno obeležje in se spreminja v posebno vejo industrije. Mikrobiološka industrija, produktivne izkoriščanje mikroorganizmov kaže svoj vpliv na intenzivni razvoj poljedelstva. Dejavnost mikroorganizmov je človek že izkoriščal

preden jih je sploh odkril in razumel njihovo aktivnost. Kemizacija, melioracija, mehanizacija in avtomatizacija poljedelstva so bile usmerjene predvsem na izboljšanje zunanjih pogojev biološke aktivnosti rastlin in živali ter na ekonomičnost človekovega živega dela, genetika pa je usmerjena na preoblikovanje samih bioloških sredstev dela in na povečanje njihove produktivnosti. (29; 61) Biotehnična revolucija omogoča preobrazbo bioloških in biotehničnih znanosti v neposredno produktivno silo. Biotehnična revolucija bo omogočila izobilje poljedelskih produktov v komunistični družbi in ustvarjala nove vrste delavcev v agrarni produkciji. Biotehnična revolucija bo našla ustrezne pogoje za uveljavitev in razvoj samo v socialističnih produkcijskih odnosih. (29; 58)

Biotehnična revolucija ima za človeka velikanske eksistenčno usodne in dramatične ekološke implikacije, toda v to se V. I. Zorin ne spušča; samo omenja nevarnost, ki jo povzročita neracionalna usmeritev kemizacije in mehanizacije. (29; 62)

d) *Teoretično /spoznavno/ in praktično osvajanje vesolja* ima in bo imelo velik vpliv na razvoj človeštva na Zemlji, na njegovo produkcijsko dejavnost in mišljenje. Raziskovanje vesolja je privedlo do vrste novih disciplin /kozmična biologija in medicina, kozmična psihologija in ergonomija, astrogeologija idr./ in novih tehničnih sredstev in tehnoloških postopkov. Prodor človeka v vesolje je po sovjetskih nazorih zakonit korak svetovno-znanstveno-tehničnega napredka, ki je bil teoretsko pripravljen in naznačen že pred drugo svetovno vojno. (30; 61) Najbolj neposreden vzrok človekovega koraka v vesolje, so bile spoznavne potrebe sodobne temeljne znanosti. Sodobna znanost se ne more zadovoljiti z informacijami, ki so bile pridobljene v zemeljskih pogojih. (31; 53) Neposredni vzroki za praktičen človekov korak v vesolje nedvomno ne ležijo samo na znanstveno-spoznavni ravni, temveč tudi na vojaški ravni, čeprav je zelo verjetno, da bi prej ali slej človekov prodor v kozmos postal tudi praktična potreba človekove produkcijske dejavnosti na Zemlji, četudi ne bi bilo vojaških interesov in motivov. Stalni in neomejeni razvoj človeka, njegovih sposobnosti, potreb in sredstev za razvijanje teh sposobnosti ter za zadovoljitev potreb, ki rastejo z razvijanjem sposobnosti, ni mogoč na omejenem planetu, omejenem v prostorskem, surovinsko-energetskem smislu in ekoloških zmožnostih. Neomejenemu vsestranskemu razvoju nikdar izživetega bistva človeštva lahko ustreza le vesoljski prostor, ne pa omejen prostor zibelke človeštva, planetu Zemlje. To je zaslutil sovjetski teoretik K. E. Ciolkovskij že leta 1878 in nato naprej razvijal te ideje v 20. stoletju. Prodor v kozmos je odprl nove možnosti za raziskovanje same Zemlje. Človek je pridobil novo znanje o materialih, ker ti v kozmičnih pogojih pod vplivom globokega vakuma, sevanja in nizkih temperatur menjajo svoje lastnosti, dane v običajnih zemeljskih pogojih. Človekovo osvajanje vesolja je povezano s premagovanjem do sedaj prevladujočega geocentrizma v znanosti. Stališče geocentrizma se razširja in uvaja proces kozmizacije znanosti in proizvodnje. A. D. Ursul in Ju. Školenko (32; 7) odklanjate oba zahodna pogleda na človekovo osvajanje vesolja:

1. tehnicističnega, ki vidi v kozmonavtiki razrešitev vseh zemeljskih družbenih problemov in

2. »humanističnega«, ki zanika nujni razvoj kozmonavtike in poziva, da se ukvarjamo izključno z zemeljskimi problemi človeka.

Obenem pa poudarjajo, da je vsak nadaljnji učinkovit korak v vesolje povezan z ureditvijo lastnega doma na Zemlji, kar pa je predvsem družben problem. (33; 64)

Osvajanje vesolja je po mnenju obeh avtorjev postavilo vprašanja, na katera ni mogoče odgovoriti brez pomoči filozofije. Zakaj človeštvo pristopa k osvajanju vesolja, kakšni so cilji in perspektive kozmonavtike? V čem se kaže vpliv kozmonavtike na znanost, proizvodnjo in na človeštvo sploh v sedanjosti in bodočnosti? (32; 6) Naše ocene družbenega smisla in pomena kozmonavtike so včasih zelo podobne družbenim pogledom in ocenam prvih poskusov v letalstvu konec 18. stoletja. Obdobje osvajanja vesolja je v določeni meri simptom najavljanja novega obdobja človeštva, komunizma. (32; 18 in 81)

Izhod človeštva iz svoje zibelke Zemlje, /ki na določeni stopnji, če človeštvo ohranja potrebo za razvojem in ekspanzijo, postane tako nujen kot potreba otroka da v določenem obdobju svoje starosti zapusti zibelko, ker je postala pretesna njegovi aktivnosti — vstavek A. Kirn/ zahteva družbeno lastnino in skupaj z njo znanstvene in humane odnose v vsej družbeni nadstavbi. (32; 134)

Vesoljsko tehniko nekateri (18; 164) ocenjujejo kot kvalitativno novo etapo v razvoju celotne tehnike. Ta kvaliteta je povezana s spremembo naravne in socialne strani tehnike, z nastankom in razvojem novih socialnih funkcij tehnike. Naravni temelji tehnike postajajo kozmični, niso več zgolj zemeljski. S »kozmično tehniko« stopa v novo razmerje naravno in umetno. S kozmonavtiko se začenja nov zgodovinski odnos med naravo in družbo.

Sovjetski avtorji, kot tudi mnogi zahodni, stojijo na stališču, ki je že tako staro kot človekova kultura, da obstoji verjetnost obstoja še drugih civilizacij v vesolju. Že v budizmu najdemo predstave o množici naseljenih svetov. Enako prepričanje so delili antični misleci kot Anaksagora, Epikur in Lukrecij Kar.

V 50. letih (34; 13) se je v SZ trdilo, da je teza o razširjenosti življenja in civilizacij v vesolju bistvena oznaka materialistične pozicije, stališče o vesoljski unikatnosti človeštva in življenja na Zemlji pa zastopa idealizem in religija. Takšna ocena je danes zanikana, ker je bila v očitnem sporu z dejstvi iz zgodovine človeške misli. Ju. G. Perel in drugi so upravičeno zavračali, da bi ideja o naseljenosti vesoljskih teles ali pa celo določenih planetov /npr. Marsa/ morala izhajati iz postavk dialektičnega materializma. (34, 15) Krščanska religija s svojo tezo o edinstvenem mestu Zemlje in človeka v vesolju je to prepričanje potisnila na stran, zopet pa je oživelo v novem veku s heliocentrično fizikalno sliko in tezo o neskončnosti vesolja (Leonardo de Vinci, Giordano Bruno, Nicolae de Cuso).

Herschel in Newton sta bila celo prepričana, da je sonce naseljeno. Da je Mesec naseljen, je bilo splošno prepričanje v 18. st. in to prepričanje se je ohranilo celo med nekaterimi uglednimi astronomi do konca 19. stoletja. Precej zadržkov do teh nazorov je imel angleški učenjak Whewell, ki je za svoj čas (1853) dovolj smelo trdil, da je večina planetov našega sončnega sistema neprimerna za življenje. (33; 81)

Kant je celo razvijal idejo, da iz razvoja življenja izhaja, da obstojijo v vesolju razumna bitja na višji in niži razvojni stopnji kot človeštvo na Zemlji. Pre-

pričanje o obstoju nezemeljskih civilizacij se je torej pojavilo davno pred dejanskim spoznanjem; lahko se izkaže za genialno resnično slutnjo ali pa za zmoto. V zadnjih desetletjih so se razvila intenzivna prizadevanja za vzpostavitev stikov z nezemeljskimi civilizacijami ali vsaj za odkritje njihovih sledov. Nekateri astronomi so postavili hipotezo, da so kozmični pojavi, kot pulsari, črne luknje, umetne tvorbe. Te hipoteze so se izkazale za neupravičene in vsa dosedanja prizadevanja v iskanju nezemeljskih civilizacij za neuspešna. Davno prepričanje o množici naseljenih svetov še vedno ostaja zgolj hipoteza, ne glede na to, da so v vesoljskem prostoru odkrili spojine (amino in nukleinske spojine), ki predstavljajo osnovne gradbene elemente življenja, vsaj takega, kot ga dosedaj poznamo. Šklovskij se obrača proti pragmatičnemu pristopu, ki problem obstoja »množice naseljenih svetov« zamenjuje s problemom navezave komunikacij z nezemeljskimi civilizacijami. (33; 81)

Šklovskij daje prednost občemu logično, deduktivno-filozofskemu pristopu, katerega izhodišče je matematična formula, ki povezuje: hipotetično število visokorazvitih civilizacij, ki obstajajo v Galaksiji *istočasno* z nami; število zvezd v Galaksiji; stopnjo verjetnosti, da ima zvezda planetni sistem; število planetov, ekološko primernih za življenje; stopnjo verjetnosti nastanka življenja na planetu; stopnjo verjetnosti, da nastalo življenje preide z evolucijo v razumno obliko življenja; stopnjo verjetnosti, da razumno življenje preide v tehnološko obdobje; povprečno dolžino tehnološkega obdobja; starost Galaksije. Ko se po tej formuli postopoma izvrši redukcija, ostane po Šklovskem majhna verjetnost, da bi istočasno z nami obstajale v Galaksiji še druge civilizacije. Nastanek življenja je povezan z izredno redkimi sovpadajočimi naklonjenimi pogoji.

Življenje je torej fantastično redek, slučajni pojav. Praktično smo /ne absolutno/ edini v vsem ali vsaj v velikem delu vesolja. To dejstvo pa ima večji moralni in etični pomen za človeštvo. (33; 93) Neizmerno poraste vrednost naših tehnoloških in humanistično-kulturnih dosežkov. Še več: iz okoliščine, da smo praktično sami v neizmernem prostranstvu, bi po mojem morala iziti nova etika, novo ovrednotenje življenja, novo spoštovanje in ljubezen do vsakega življenja, ne pa da ga barbarsko in na vsakem koraku uničujemo /militaristično in ekološko/, kot da je to nekaj, kar je nabolj ceneno in v izobilju v vesolju. Unikatnost človeške civilizacije nas po Šklovskemu vrača k novi varianti antropogeocentrične koncepcije, ki na novo postavlja problem človekovega mesta v vesolju. Sodim, da to dialektično obnovo antropogeocentrizma omogoča ravno premagovanje geocentrizma, oziroma njegova razširitev. Ta obnova antropogeocentrizma zadeva /v kolikor bi se izkazalo točno stališče Šklovskega/ isključno položaj razumnega življenja v vesolju, ne pa tudi ostalih povezav človeške civilizacije z vesoljem. Tezo o unikatnosti človeške civilizacije v vesolju zastopajo številni avtorji, ni pa to edina smer razmišljanja.

Upoštevati je treba dejstvo, da se v SZ s problemom življenja v vesolju in nezemeljskimi civilizacijami ukvarja več kot ducat uglednih znanstvenikov najrazličnejših disciplin. (34,; 4) Osamljeno je stališče, ki problem obstoja nezemeljskih civilizacij uvršča k psevdoznanstvenim problemom. Točno je, da ima sam problem nenavaden status v znanosti, ker se ukvarja s hipotetičnim objektom, za katerega se lahko izkaže, da sploh ne obstaja. Znanost se je torej v tem primeru

ukvarjala z nečim, česar sploh ni bilo. Takšne miselne, hipotetične predmete znanosti moramo začasno sprejeti, čeprav ni direktnih dokazov, da dejansko obstajajo. Sodim, da ni nobenih močnejših, zlasti še ne logičnih argumentov, ki bi dopustili dogmatizirati tezo o unikatnosti človeške civilizacije ali tezo o obstoju množice nezemeljskih civilizacij. Trenutno sicer negativni rezultati empirične eksperimentalne znanstvene prakse govorijo v prid potrditve prve variante, torej gre za namišljeni, konstruirani predmet znanosti, toda ni je možno prepričljivo logično braniti. Navsezadnje opravičeno opozarja Kardašev N. S. (35; 42—43), da je raziskan le neznaten del našega vesolja. Velikanski ostali neraziskani del pa nudi dovolj prostora tako za spekulacije, kot za resno postavljene znanstvene hipoteze. Do bistveno drugačnega odgovora o življenju v vesolju pa pridemo, če izhajamo iz filozofskega stališča, da je življenje samo fantastično majhna možnost v razvoju materije, ki se lahko realizira ali ne, ali pa da je nujnost, ki izhaja iz samega razvoja materije. Treba je dialektično povezati oba vidika: nastanek življenja je tako rezultat možnosti kot nujnosti, rezultat procesa prehajanje možnosti v nujnosti in razblinjanje nujnosti v možnosti. Teza o unikatnosti razumne človeške civilizacije v vesolju absolutizira nastanek življenja kot izredno redko možnost. Verjetnost vznika življenja je tudi za sodobnega francoskega molekularnega biologa I. Monoda skoraj enaka ničli. Možno je reči, da obstojijo zakonite možnosti za nastanek življenja, toda izredno redko se uresničijo. Ne obstoji pa torej vseobča nujnost prehoda možnosti v dejanskost. Kardašev N. S. (35) odklanja absolutizacijo slučajnosti pri nastanku življenja. Po njegovem se bo s problemom življenja in civilizacij v vesolju nujno moral spremeniti in bistveno poglobiti sam pojem življenja in civilizacije. Kardašev je izdelal tipologijo razvojnih stopenj civilizacij v vesolju glede na njihovo tehnološko energetsko razvitost. Obstajajo pa tudi stališča (34; 91), ki zanikajo, da je rastoča potrošnja energije tipična značilnost visokorazvitih civilizacij. Kardašev izhaja iz predpostavke o univerzalnosti tehnološke poti razvoja civilizacij v vesolju. B. I. Panovkin je postavil hipotezo, da so možne druge netehnološke poti razvoja civilizacij. Vsi dosedanji modeli in konstrukcije življenja, razuma in civilizacij v vesolju se ne morejo osvoboditi ekstrapolacije stopnje poznavanja življenja, razuma in civilizacije v zemeljski obliki. Čimbolj fundamentalne lastnosti zemeljskega življenja in civilizacije so odkrite, tem večja je verjetnost, da imajo širši kozmološki pomen. S problemom nezemeljskega življenja in civilizacij prihaja do vzvratnega teoretičnega pritiska na vrsto disciplin, da dvignejo na višjo abstraktnejšo, bistvenejšo raven svoje fundamentalne pojme. Teoretične zamisli in konstrukcije se med seboj razlikujejo predvsem zavoljo tega, ker ni odgovora na osnovno vprašanje o invariantnosti /univerzalnosti/ in variantnosti /parcialnosti/ dosedaj nam poznanih fizikalnih, bioloških in civilizacijskih zakonitosti. Zato nekateri izhajajo iz kozmološke in časovne invariantnosti navedenih zakonov, drugi pa nasprotno iz predpostavke popolne ločenosti in različnosti geocentričnih in univerzalnejših kozmoloških zakonitosti življenja in civilizacije. Iz predpostavke materialne enotnosti sveta (biti) in iz dejstva, da je naš planet in sončni sistem del vesolja, ne bi moglo izhajati popolno razdvajanje geocentričnega in kozmološkega; ne zdi se mi torej popolnoma neosnovana kozmološka ekstrapolacija nam dosedaj poznanih fundamentalnih funkcionalnih /ne substratnih/ lastnosti življenja in zemeljske civilizacije.

Sovjetski avtorji si zastavljajo vprašanje, kakšna je možna strategija nezemeljskih civilizacij. Nekateri po analogiji z zemeljsko civilizacijo trdijo, da so nujno ekspanzionistične, drugi, da obstojijo tudi možnosti, da so izgubile interes za vesolje, za svojo razširitev in so se potegnile vase. Šklovskij meni, da verjetno civilizacije menjavajo svojo strategijo med obema skrajnostima na različnih stopnjah svojega razvoja. Če se civilizacija odreče ekspanziji, razvoju, po Šklovskemu to nujno vodi v njen propad. Ni možen, po njegovem, samo kvalitativen razvoj brez količinskega razvoja. Škovskij sodi, da vsaka planetarna civilizacija propade; toda ta propad ne pomeni prekinitve razvoja razumnega življenja v vesolju, kot smrt individua ne pomeni propada družbe, kateri individum pripada. (36; 317) Kardašev in nekateri drugi avtorji odklanjajo koncepcijo »zemeljskega šovinizma«, ki je precej razširjena med zahodnimi naravoslovci, da se mora vsaka civilizacija stabilizirati ali pa propade približno pri stopnji razvoja, v katerem se sedaj trenutno nahaja naša civilizacija. Tudi stabilizacija civilizacije /enostavna reprodukcija/ na tako visokem nivoju kot je naša po mnenju nekaterih sovjetskih avtorjev ne predstavlja rešitev. S stabilizacijo se propad samo odloži. Izhod vidijo le v preseganju planetarnih meja. Po E. T. Fadeevu (37; 6) je hitrost spoznavnih procesov izrednega pomena za vsako družbo in od nje zavisi usoda planetarnega socialnega organizma, še posebno realizacija možnosti njegove nesmrtnosti. Če bo človeštvo na Zemlji propadlo, so vse zmage človeštva nad naravo brezperspektivne. Trenutno po Fadeevu človeštvo ogrožajo predvsem notranja družbena protislovja. Znanje je treba pridobiti pravočasno, ne onstran meje, ko proces uničenja postaja ireverzibilen.

Znanstveno-tehnični razvoj odpravlja nekatere nevarnosti za človeštvo, oziroma ustvarja možnosti, da se jih izognemo, toda proizvaja druge možnosti uničenja. Danes je znano, da je izbruh superzvezde v razdalji 10 svetlobnih let poguben za socialen organizem v dometu te oddaljenosti. (37,8) Danes ta pojav sicer razumemo, toda ničesar ne bi mogli storiti, da bi se rešili, če bi nas tak pojav ogrozil v bodočnosti. V bodočnosti bomo po Fadeevu lahko prognozirali zvezdne izbruhe, ki so nevarni za našo civilizacijo. Čimbolj je neka civilizacija razširjena v prostoru, tem manjša je možnost, da bi propadla zaradi katastrofalnih naravnih procesov v njeni bližnji in daljni okolici. Vsaka civilizacija teži, da dobi pod kontrolo čimbolj prostorsko in časovno oddaljeno predpostavko svoje eksistence. Človekov praktični korak v kozmos, čeprav je bil storjen zaradi znanstvenih in vojaških potreb, bi prej ali slej postal tudi produkcijska potreba. Njegov dolgoročni pomen pa presega te konkretne zgodovinske motive in ga lahko perspektivno ocenjujelo tudi kot eksistenčno potrebo človeštva, da zavaruje svojo nesmrtnost. Človeštvo bo po Fadeevu moralo stalno iskati nova sredstva, da bi zavarovalo svojo nesmrtnost. (37; 10) Človeška civilizacija postaja kozmična sila. Krizo v razvoju materije po njegovem izraža že samo dejstvo, da ima vsaka naslednja višje organizirana stopnja v razvoju materije manjšo sumarno količino mase, in s tem se zožuje njena prostorska razširenost. Povečanje kvalitativne ravni v razvoju materije gre na ceno zmanjšanja njene količine in prostorske razširjenosti. Samo sociomasa ima obratno tendenco po presegu ne samo vse ostale biomase, ampak tudi vseh predhodnih stopenj v razvoju materije. Na družbeni stopnji razvoja materije povečanje kvalitete ne spremlja zmanjšanje količine oziroma

prostorskih in masnih parametrov. Fadeev navaja empirične podatke: zvezde predstavljajo po nekaterih ocenah od $^1/_3$—$^1/_2$ materije galaksije. Sumarna masa planetov je izredno majhna v primerjavi s sumarno maso zvezdne stopnje organiziranosti in strukturiranosti materije, vendar prav tako predstavlja izredno majhen delež biološko organizirana materija v primerjavi z maso planeta. Zemeljska biomasa je 10.000—1,000.000 manjša od mase Zemlje, galaksijska biomasa pa je manjša od mase galaksije za 10^{22}. Fadeev ugotavlja, da se socialna masa lahko povečuje samo na račun dosocialnih mas. (37; 32) V tej elementarni resnici tičijo resne meje za razvoj človeštva, v kolikor se na njem vztraja. Fadeev pa se zadovolji le z opozorilom, da imajo nove mase, ki so vključene v družbeno sfero lahko škodljive lastnosti. Razvoj proizvodnje po Fadeevu ni potreben samo ljudem. Tu pa je Fadeev zdrknil v naturfilozofsko kozmično teleologijo, češ da je ta razvoj nujen tudi naravi, ker je samo tako možno na določeni etapi naravne zgodovine zagotoviti samorazvoj materiji. Kozmizacija proizvodnje naj bi bila potrebna tudi zaradi svetovne vesoljske nujnosti. (37; 31—32) Kozmična razširitev družbene stopnje razvoja naj bi bilo nujno sredstvo samorazvoja materije. (37; 32) Družbeni razvoj torej realizira skrite smotre in potrebe vesolja, samorazvoja materije. (!!!) »Narava realizira svojo progresivno enosmernost z rokami človeka in nujnost samorazvoja materije izstopa za družbo v različnih oblikah notranje družbene nujnosti.« (37; 32) Narava, kot vidimo, je tu prevzela vlogo Heglovega absolutnega duha, ki se poigrava s človekom in družbo, da dosega svoje smotre; človeku se zdi, kot da izpolnjuje svoje lastne smotre, v resnici pa uresničuje smotre nekoga drugega. Ne glede na takšne resne spodrsljaje pa je treba poudariti, da so številni sovjetski vrhunski astrofiziki in celo kozmonavti ter filozofi angažirani v teoretskem filozofskem domišljanju praktičnega in teoretičnega prodora človeštva v kozmos. Šklovskij poziva marksistično misel, da se ustvarjalno vključi v razumevanje teh procesov.

e) *Avtomatizacija in računalniška tehnika*

Računalniki predstavljajo novo vrsto strojev, poleg tehnoloških, transportnih, energetskih, ker ne predelujejo snovi in energije temveč informacije. Obdelava informacij je bila vseskozi tipično človeška funkcija. Pri prenosu tehnoloških, energetskih in transportnih funkcij na tehnična sredstva ima človek tendenco, da bi se jih čimbolj osvobodil, ker so najmanj značilne za njega kot razumsko, univerzalno ustvarjalno bitje. Pri prenosu informacijskih, logično-intelektualnih funkcij /računske funkcije so samo ena vrsta logičnih intelektualnih funkcij/ pa ne more iti za osvoboditev od teh funkcij, ker bi se človek s tem odrekel svoji bistveni kvaliteti kot mislečega bitja. Gre le za zgodovinsko preobrazbo teh človekovih bistvenih zmožnosti. Računaliiška tehnologija že stopa v »četrto generacijo«, čeprav je za njo komaj dobrih 30 let razvoja, torej slaba polovica ene človeške generacije. Ostaja odprto, koliko »generacij« jim bo še sledilo in kakšne nove kvalitete in možnosti bodo prinesle. Pri tej odprtosti pa se soočajo najrazličnejši argumenti glede zmožnosti računalnikov v primerjavi z zmožnostmi človeka in kako je človek prisiljen, da preko zmožnosti svojih tehničnih sredstev, ki jih nenehno razširja in povečuje, ponovno premisli in osmisli svojo lastno ustvarjalno

bistvo. Tudi v sovjetski literaturi poteka glede tega živa in ostra diskusija, ki pa jo bom razgrnil v drugem delu raziskave. V računalniški tehniki vidijo sovjetski strokovnjaki med drugimi možnost, da se reši problem naraščajočega obsega kadrov v upravljalnem aparatu, katere potrebuje razraščena birokracija, ki sama sebe razširjeno reproducira in ustvarja naloge, da z njimi opravičuje svoj lastni obstoj in pomembnost. Nekateri sodijo, da je računalnik treba vzeti kot značilni simbol sodobne ZTR.

Računalniška komponenta je bistvena dimenzija za vsestransko poglobitev in razširitev avtomatizacije.

Kompleksna avtomatizacija je družbeno-politično vrednotena kot materialna osnova za postopno preraščanje socialističnega dela v komunistično. Šele ko bo proizvodnja avtomatičnih strojev sama potekala na avtomatiziran način, bo komunistična družba razpolagala s karakterističnim sredstvom proizvodnje. (9; 168) Avtomatizacija je produkt razvoja kapitalistične produkcije, ki potiska na vedno višji nivo organsko sestavo kapitala kot tudi produkt potreb razvijajočega se socialističnega produkcijskega načina. Že s parnim strojem in nato s pojavom električne energije je bil v načelu rešen problem ukinitve funkcije človeka kot pogonske sile. Veliko angažiranje človekove fizične energije je bilo še vedno prisotno pri premeščanju predmeta dela, v procesu njegove obdelave in uporabi ročnih delovnih instrumentov za vzdrževanje delovnih sredstev.

Avtomatični sistem strojev je Marx motril kot zaključno stopnjo strojne proizvodnje. Vendar v Marxovem času ni bilo ne tehničnih in ne znanstvenih predpostavk za širok prodor avtomatizacije. Konkretna vsebina Marxovega pojma avtomatizacije v 19. st. se seveda precej razlikuje od tistega, kar danes razumemo pod avtomatizacijo in njenimi možnostmi, ko se avtomatizacija tehnoloških procesov in funkcij izvršuje s pomočjo informacijskih programov. Predpostavke za univerzalen sistem avtomatizacije proizvodnje so bile ustvarjene šele z novim energetskim virom: elektriko. Agregatni princip je dobil velik pomen v strojegradnji, ko je ustvaril možnosti za proizvodnjo posamičnih strojev in njihovih sistemov avtomatičnega upravljanja iz konstruktivno neodvisnih blokov, ki dopuščajo raznovrstne kombinacije, kar olajšuje preureditev tekočih trakov pri prehodu k novim izdelkom. (10; 356) Avtomatizacija dovršuje tendenco, da je celotni transportni proces tudi obdelovalni proces. Pri obdelavi kovin odpade ponekod samo 30—50 % vsega potrošenega časa na obdelovanje predmeta, 50—70 % pa na premeščanje.

Dokler delovni proces ni avtomatiziran, je na mnogih mestih pretrgan, ker ga prekinja vmešavanje operaterja kot npr. pri navadnih strojih ali pri polavtomatih. Vse do avtomatizacije je tehnološke funkcije upravljanja zadržal človek, kljub tehničnemu napredku. Principi avtomatike so bili realizirani že pri mnogih strojih pred industrijsko revolucijo, toda njihovo avtomatično delovanje je bilo zagotovljeno s samo konstrukcijo, ne pa s programom in upravljalnim organom. To še ni bila avtomatizacija na temelju informacijskih procesov. Z upravljalnim delom se je dotedanji zgodovinski tričlenski strojni sistem /pogonski stroj, orodni — delovni stroj, prenosni mehanizem/ spremenil v štiričlenskega. Nekateri /Heinman/ pa sodijo, da to ni popolnoma točno, češ da pri vrsti tehnoloških delovnih procesov sploh ni mogoče govoriti o prenosnem mehanizmu, orodnem in pogon-

skem stroju. Že na temelju električne energije, sta se v enotno konstrukcijo združila pogonski in orodni del stroja; odstrani se klasični prenosni mehanizem in tako se skrajšuje pot prenosa energije. S tehničnim napredkom se je skozi vso zgodovino postopoma razraščalo nasprotje med družbeno-psihološko-fiziološkimi lastnostmi človeka in lastnostmi njegovih tehničnih delovnih sredstev, ki jih je človek sam proizvedel. Avtomatizacija po sovjetskih avtorjih zato predstavlja razrešitev globalnih sociotehničnih protislovij« med človekom in tehniko. V mnogih primerih je avtomatizacija zaradi narave tehnološkega procesa postala tehnična nujnost, npr. kemična industrija, atomska elektrarna ipd. Avtomatizacija posamičnih delov proivodnega procesa zahteva avtomatizacijo celotnega proizvodnega procesa. Avtomatizacija posamičnih procesov in funkcij je pogosto nesmiselna, ker bi bila pridobitev na času neznatna v primerjavi z izgubo pri premeščanju predmeta dela in bi povzročila več problemov v organizaciji delovnega procesa, kot pa bi jih rešila. Kot je uvajanje strojne mehanizirane proizvodnje v 19. st. prihajalo v protislovje z obstoječo ročno proizvodnjo in je zahtevalo njeno ukinitev, da bi se sama lahko razširila in uveljavila, tako tudi avtomatizacija prihaja še v zaostrenejše protislovje z mehanizirano proizvodnjo in ostanki ročne proizvodnje.

Tako kot mehanizacija tudi avtomatizacija temelji na množični proizvodnji in na standardizaciji in unifikaciji. Pred množično proizvodnjo je bilo treba rešiti problem vzajemne zamenljivosti, kar pa je bilo mogoče, če so se posamični deli izdelovali po natančnem obrazcu. Standardizacija pa je prihajala v konflikt s principom razvojnosti, izboljšave, revolucionarnih sprememb. To se je rešilo z agregatnimi stroji, katerega standardizirani deli so dali dovolj prostora za mnogo kombinacij.

Leta 1934 je bila pri AZ SZ ustanovljena Komisija za avtomatiko in telemehaniko. Trdijo, da je SZ leta 1940 stala na pragu sodobne ZTR, vendar je bil zaradi druge svetovne vojne njen začetek preložen na začetek 50. let (17; 43) V 30. letih naj bi SZ že pripravljala programe avtomatizacije proizvodnje. Proces avtomatizacije proizvodnje je bil zastavljen, kot program razvoja produktivnih sil, na 18. kongresu KP SZ leta 1939. Če nekateri sovjetski avtorji zelo poveličujejo te nastavke, ki jih celo vodijo k zaključku, da se je ZTR začela v SZ in da so te revolucionarno tehnične novitete silile kapitalistični svet v ZTR, pa so drugi bolje trezni in trdijo, da ne gre za uvoz ZTR iz SZ, saj se je vrsta tehničnih sredstev, ki karakterizirajo sodobno ZTR, pojavila v ZDA. (17; 46)

UPORABLJENA LITERATURA

1. Rodnyj N. N., »Problema naučnoj revoljucii v koncepcii razvitija nauk Th. Kuhna« v: *Koncepcii nauki v buržuaznoj filosofii i sociologii*, Moskva, 1973, str. 41—53.
2. Ambarcumjan B. A. /Kazjutinskij V. V., »Naučnye revoljucii i progress v issledovanii Vselennoj,« *VF*, št. 3, 1978.
3. Ambarcumjan B. A. /Kazjutinskij V. V., »Naučnye revoljucii i progress v issledovanii Vselennoj« v: *VF*, št. 3, 1978.
4. Rodnyj N. I., *Očerki po istorii i metodologii estestvoznanijt*, Moskva, 1975.
5. Smirnov S. N., »Sistem nauka i tehnika u uslovijah naučno-tehničeskoj revoljucii«, *VF*, št. 3, 1975.
6. Volkov G. N., *Istoki i horizonti progressa. Sociologičeskie problemy razvitija nauki i tehniki*, Moskva, 1976.
7. Kedrov B. M., »O naučnyh revoljucijah«, *Nauka i žizn'*, št. 10, 11, 12, 1975.

8. Kuczynski J., *Vier Revolutionen der Produktivkräfte*, Berlin, 1975.
9. *Sovremennaja naučno-tehničeskaja revolucija. Istoričeskoe issledovanie*, Moskva, 1967.
10. Zvorykin A. A. Os'mova I. I./Černyšev V. I./Šuhardin S. V., *Istorija tehniki*, Moskva, 1962.
11. Šuhardin S. V., *Osnovy istorii tehniki*, Moskva, 1961.
12. Marahov W. G., *Struktura i razvitie proizvoditel'nyh sil socialističeskogo obščestva*, Moskva, 1970 /dostopen mi je bil le nemški prevod/.
Marahov W. G., *Struktur und Entwicklung der Produktivkräfte in der Socialistischen Gerellscheft*, Berlin, 1972.
13. Vigrinsky V. S., »O vzaimootnošenii tehničeskogo i social'no-ekonomičeskogo razvitija«, *VIET*, št. 43, 1973.
14. Konfederatov I. Ja., »K voprosu o periodizaciji istorii tehniki«, *VIET*, št. 4, 1957.
15. L.-Friedmann G., *La crise du progres. Esquisse d'histoire des idees*, Paris, 1936.
16. Heinman S. A., *Naučno-tehničeskaja revolucija, segodnja i zavrta*, Moskva, 1977.
17. *Partija i suvremennaja naučno-tehničeskaja revolucija*, red. I. I. Artobolevskij, A. D. Fedosov, S. V. Šuhardin, Moskva, 1974.
18. *Wissenschaftlich technische Revolution und Gesellschaft*, Moskva, 1976.
19. Nikol'skij N. M., *Naučno-tehničeskaja revoljucija: nirovaja ekonomika, politika, naselenie*, Moskva, 1970.
20. Zvorykin A. A./Os'mova I. I./Černyšev V. I./Šuhardin S. V., *Istorija tehniki*, Moskva, 1962.
21. Nikol'skij N. M., *Naučno-tehničeskja revoljucija: mirovaja ekonomika, politika, naselenie*, Moskva, 1970.
22. »O naučnoj i naučno-organizacionoj dejatel'nosti Instituta istorii estestvoznanija i tehniki AN SSSR«, v *VIET*, št. 58, 1977, str. 27—35.
23. Smirnov S. N., »Istoričeskoe pristuplenie k naučno tehničeskoj revoljucii«, *VI*. št. 1, 1975.
24. Marahov V. G./Meleščenko Ju. S., »Sovremennaja naučno-tehničeskaja revoljucija i se posledstvie u uslovijah socializma«, *VF*, št. 3, 1966.
25. *Naučno-tehničeskaja revoljucija*, Moskva, 1976.
26. Maizel' I. A., *Nauka, avtomatizacija, občestvo*, Leningrad, 1972.
27. Aleksandrov A. P., Atomnaja energetika i naučno-tehničeskoj progress, Moskva, 1978.
28. Gudožnik G. S., *Naučno-tehničeskij progress: suščnost, osnovnye tendencii*, Moskva, 1970.
29. Zorin V. I., »Metodologičeskie problemy biotehničeskoj revoljucii«, *VF*, št. 5, 1972.
30. *Čelovek-nauka-tehnika*, Moskva, 1973.
31. Sagdeev R. Z./Zaicev Ju. I., »Kozmonavtika i naučno-tehničeskij progress«, *VF*, št. 7, 1975.
32. Ursul A./Školenko Ju., *Čelovek i kosmos*, Moskva, 1976.
33. Šklovskij I. S., »O vozmožnoj unikal'nosti razumnoj žizni v vselennoj«, *VF*, št. 9, 1976.
34. Fesenko L. V., *Metodologičeskie aspekty issledovanija žizni v kosmose*, Moskva, 1976.
35. Kardašev N. S., »O strategii poiska vnezemnyh civilizacij«, *Voprosy filosofii*, št. 12, 1977.
36. Šklovskij I. S., *Vselennaja, žizn', razum*, Moskva, 1973.
37. Fadeev E. T., *Kozmonavtika i občestvo*, Moskva, 1970.

Zakaj ponovno o Kantovi in Heglovi estetiki

DR. VOJAN RUS

I. KANT, HEGEL IN NAŠ ČAS

Kaj bi bilo še mogoče povedati novega po tako številnih raziskavah o odnosu med Kantovo in Heglovo estetiko, ki jih je opravila dosedanja filozofska kritika? Seveda bi lahko ugotovili, da je ta in še marsikatera tema neizčrpna in da se da o njej vedno kaj novega povedati. Vendar je tisti način obravnave, ki je vedno možen in potreben — primerjava Kantovih in Heglovih tekstov med seboj in z dejansko naravo umetnosti — tukaj vključen v določen nov vidik, ki je dozorel predvsem v našem času:

1. Ponovno spraševanje o bistvu umetnosti zahteva naš čas, saj je vprašanje umetnosti del zaostrene problematike razcepljanja človeka našega časa. O odnosu Kant-Hegel se sprašujemo torej v točno določeni smeri — kaj lahko njuna estetska misel pove o resnici današnjega človeka na razpotju in o njegovih potrebah glede umetnosti.

2. Primerjava med Kantovo in Heglovo estetiko je tudi pomemben del sodobnega kritičnega samoizpraševanja marksizma in njegovega realnega humanizma. Pri tem ostane seveda poglavitno merilo in osrednje vprašanje zopet: koliko je marksizem sposoben odgovoriti na potrebe sodobnega človeštva, saj marksizem ne more biti sam sebi namen.

Primerjava estetske misli Hegla, Kanta in izvirnega marksizma seveda tukaj ni izčrpna, izvedena pa je iz omenjenega sodobnega gledišča.

Posebno pozornost posveča pričujoča razprava Kantu. Pri tem se ne ravnam po devizi »nazaj h Kantu«. Zdi se mi namreč: marksizem kot osrednja misel sodobne epohe lahko z boljšim razumevanjem svojih lastnih možnosti v estetiki, le-te sem že poskušal prikazati drugje[1], tudi temeljiteje dojame odnos med Kantovo in Heglovo estetiko in našim časom. Plod tega boljšega razumevanja bi bilo tudi odkrivanje nekaterih spodbud, ki jih lahko dá Kantova estetika prav danes.

Glavno predpostavko te razprave bi izrazil preprosto takole: enostranski razvoj pomarksovskega marksizma je vodil v precej enostransko navezanost na Hegla; polnejši razvoj marksizma, ki ga zahteva sodobnost, seveda ne zametuje Hegla, odkriva pa tudi nekatere neizrabljene možnosti Kantove estetike za dandanašnji

[1] Anthropos, 1977, št. III—IV, str. 97—121 in Književni listi (priloga Dela), 1979.

svet in za marksizem kot njegov del. (Pri tem gre samo za spodbude, ki jih samostojna znanstveno-dialektična estetika lahko dobi pri Kantu in Heglu, ne pa za posnemanje in prepisovanje Kanta in Hegla.)

Naš čas — konec 20. stoletja in prehod v 21. stoletje — na nov način in še bolj rezko zaostruje vprašanje *celote človeka*. To je glavni motiv možne »revizije« do sedaj prevladujočega zanemarjanja Kantove estetike med delom marksistov.

Verjetno je najbolj značilen in resen prispevek Heglove estetike *zgodovinskost*. Gre za njegovo razlago, da se posamezni stili, žanri, umetniške teme in oblike pojavljajo kot zgodovinsko-razvojno zaporedje, kot izrazi svojega časa. To zaporedje se pri Heglu dogaja strogo v okviru in na osnovi ene same *posebne substance:* duhovnosti kot mišljenja.

Zato je bila Heglova estetika zelo blizu tistim težnjam v okviru marksizma po Marxu, ki so poskušale določevati razvoj umetnosti glede na neko *posebno* stran človeštva, zlasti glede na njegovo družbeno-ekonomsko dogajanje. Tak pristop (kasnejši Plehanov, Lukács in mnogi drugi) je dal marksistični estetiki pomembne, vendar le delne in močno fragmentarne rezultate.

Tak *delni,* zlasti *sociološki* in *gnoseološki,* pristop k umetnosti je bil manj neustrezen, dokler sta se v 19. stoletju in v prvi polovici 20. stoletja človeštvo in socializem razvijala precej sunkovito, enkrat v tako in drugič v drugačno delno smer: delno z razvojem industrije, materialne proizvodnje, naravoslovja in tehnike; delno zopet s političnimi prodori delavskih in osvobodilnih gibanj ipd. Pretekli dobi takih delnih napredkov je bilo bliže *ožje* spraševanje o umetnosti: ali smo o njenem odnosu do gospodarstva, ali samo do konkretne razredne strukture, ali samo do politike, ali samo do filozofije in znanosti.

Toda ti delni napredki človeštva in socializma (materialna proizvodnja, tehnika, znanost, politika) so v medsebojnem odnosu in do celotne možnosti človeštva sami zaostrili vprašanje celote človeka, saj so pogosto dobili obliko absolutizacije, odtujitve. V nasprotju z njimi ne iščemo tukaj in danes neko izvenčasovno popolnost človeka, ki bi bežala iz dosedanje družbe in popolnoma prekinila z njeno stvarnostjo ter z v njej skritimi možnostmi. Gre le za to: kako vse sodobne delnosti — četudi so dobile obliko odtujitve in razcepov — revolucionirati, da se bodo v skladu z možno optimalno celoto sodobnih temeljnih človekovih potreb razvile vse sodobne možnosti in se združile v vsestranski razvoj sodobnega človeka.

To seveda zahteva tudi celovito sodobno misel o celovitem človeku. S tem pa je skoraj avtomatično zrasel pomen tistih filozofskih pristopov, ki so sposobni prispevati k temu celovitemu projektu sodobnosti, in tudi tistih estetik, ki ne gledajo na umetnost kot na proizvod kakšnega enostranskega principa, ampak kot na eno od glavnih oblik in vsebin človeške celovitosti. Možnost takega pristopa vsebujejo tudi znane predpostavke izvirnega marksizma: teze o celovitem človeku, o človeški ustvarjalnosti, o osebnosti in svobodi, teze o dialektičnosti človeka in sveta. Prebujanje teh možnosti izvirnega marksizma pa mora buditi tudi zanimanje sodobnih marksistov za tiste dosedanje nemarksistične estetike, ki so se najbolj približale pojmu umetnosti kot posebnemu izrazu človeške celovitosti. Verjetno ima v tem smislu precejšnjo vrednost prav *Kantova* estetika, njegova *Kritika presojevalne pameti.*

Kantova estetika je verjetno še dandanes med najbolj odličnimi nemarksističnimi estetikami, ker se je močno odprla dejanski celovitosti umetnine in dejanski celovitosti, ki jo razvija človek, ko proizvaja umetnost in doživlja lepo. V tem je izrazita dejanska (čeprav nedeklarativna) *antropološka dialektičnost* Kantove estetike. V tem je tudi njena prednost pred večino drugih estetik — vštevši Heglovo — ki so umetnost bolj siromašile in zavirale, ker so jo podrejale diktatu kakšnega ozkega filozofskega, sociološkega ali psihološkega principa. Tudi pri Kantu so še močne sledi takih enostranskosti, vendar jih je v *Kritiki presojevalne pameti* dosti manj kot v drugih Kantovih »kritičnih« delih. Medtem ko so Heglovi pogledi na svet, na spoznanje in na zgodovino bolj dialektični kot Kantovi, je njun odnos glede umetnosti in lepega skoraj obrnjen.

Kantova estetika je med tistimi nemarksističnimi estetikami, ki lahko človeku, tudi sodobnemu, precej povedo o njegovih celovitih možnostih v umetnosti, o možnosti kulturnega upora tisti siloviti drobitvi in odtujitvi človeka, tistemu usihanju in blokiranju njegovih duhovnih in telesnih možnosti, ki jih prinaša delo ob tekočem traku, poneumljanje zaradi površnega potrošniškega vrednotenja in zaradi zadušljive množične propagande, kar pa so le sestavine sodobne, koncentrirane odtujenosti kapitala in sodobne odtujene politične moči. Kantova estetika da lahko naprednim stremljenjem sodobnega človeka, njegove kulture in umetnosti več spodbud kot večina nemarksističnih estetik pred njim in po njem.

Posebej naj poudarim: dolgotrajni spor med marksisti-estetiki po Marxu »ali za Hegla ali za Kanta« je napačno zastavil že samo vprašanje. Tu se seveda ne opredeljujem ne za eno ne za drugo »stran« in odgovore. Napačno se je vprašati, ali naj bo sodobna, napredna (in marksistična) estetika bolj »pod vplivom« Kanta ali bolj »pod vplivom« Hegla. Znanstvena in filozofska misel mora biti — če »hoče« biti znanstvena in človeška — seveda kritična do vsega preteklega in zato ne more slepo sprejeti nobenih predpostavk, samostojno mora porabiti vse možnosti, ki jih daje naša doba za napredek misli in družbe; ne more se torej nemočno obešati na nobeno preteklo misel, ne na Kantovo in ne na Heglovo. Pretirano spraševanje »ali za Kanta ali za Hegla« je samo znak, da se dosedanja marksistična estetika ni dovolj osamosvojila, čeprav je zagotovo prinesla pomembne novosti tako v »meringovsko-kantovski« kot v »heglovsko-lukačevski« smeri.

Delec te nezadostne emancipiranosti marksistične estetike so tudi nezadostne ugotovitve obeh glavnih taborov, namreč, v čem je bistvo Heglove in Kantove estetike. Vzrok teh ne dovolj jasnih ocen Kanta in Hegla je zopet v tem, da pomarksovska estetika ni dovolj brusila lastnih pojmov: zato nima zadosti jasnih meril za dosedanje filozofe in estete.

Konkretneje: obe nasprotni marksistični estetski tezi — »kantovska« in »heglovska« — sta, implicitno ali eksplicitno, sprejeli predpostavko, da je Heglova estetika izrazito »vsebinska« in Kantova izrazito »formalna« ali celo »formalistična«. Zato sta se obe smeri, lukačevska in meringovska, prehitro odločali za površne ocene Kantove in Heglove estetike. Skoraj splošno in »samoumevno« mnenje pomarksovskih marksistov o Kantovi in Heglovi filozofiji umetnosti in lepega se mi torej zdi hudo negotovo. Ta negotovost ima, kot smo že omenili, dva izvora:

1. Nejasne predstave številnih marksistov o tem, kaj je umetniška *forma* in *vsebina,* saj a) *formo* pogosto in preveč preprosto enačijo ali s *čutnostjo,* ali s *čustvenostjo,* ali z umetniško *kvaliteto,* ali z njeno *igrivostjo,* ali z *brezvsebinskostjo* in b) vsebino pa kar z *družbeno* razredno osnovo umetnosti ali z njeno *tendencioznostjo.*

2. Zato tudi vidijo pri Kantu več formalnosti ali formalizma in manj vsebinskosti, kot jo je dejansko pri njem, in pri Heglu več vsebinskosti in manj formalizma, kot je res.

Ta začetni prispevek naj le *ilustrativno* dokaže dve možnosti: prvič, da bi lahko drugače pojmovali vsebino in formo umetnosti kot pomarksistični marksizem, in drugič, na tej osnovi lahko ilustriramo (ne pa izvedemo) možnost drugačne razlage Heglove in Kantove estetike.

V okviru prve možnosti je očitna zlasti poenostavljena razlaga *vsebine* v obeh smereh marksistične estetike, zlasti v heglovsko-lukačevski smeri. Le-ta vsebino umetnine pogosto enači z družbenim okoljem, v katerem je nastala (kar je seveda posledica teorije odraza: umetnina naj bi bila ogledalo okolja in njegov povsem identični spoznavni odraz).

To je nesmisel. Četudi gre za umetnino, ki se najbolj prepoznavno nanaša na neko družbeno okolje, je očitno, da mu ni nikoli preprosto identična. Okolje, kot del posredne vsebine umetnine, nikoli ne vstopa na tak način vanjo, kot »vstopa« v ogledalo njegova predmetnost. Vsaka resnična umetnina — naj gre za ekspresionistični ali simbolistični ali realistični itd. postopek — ki se tematsko nanaša na neko družbeno okolje, ga nikoli ne odslikava »vsega«, ampak vedno aktivno izbira, preoblikuje in sintetizira dele tega okolja po nekem lastnem kriteriju (ne glede na to, v kolikšni meri se ga zaveda). Družbeno okolje umetnine torej ni isto kot njena vsebina, ampak je del te vsebine vedno tudi *odnos* umetnika do okolja, njegova *kritičnost* do okolja (v smislu lastnega kriterija umetnika, kar smo omenili v zvezi z izborom itd.). Umetnik, ki ima iskren, naklonjen odnos do konkretnega delavskega razreda in do konkretnega socializma, ju ne bo samo identično odslikaval. V vsebino umetnine, v merilo izbora sodijo tudi lastni doživljaji in izkustva umetnika, njegovo celotno vrednotenje človeštva in sveta, njegova splošna kultura in tudi njegova posebna umetniška kultura, ki jo dobiva tudi iz prejšnjih, drugačnih družbenih okolij in ki ima poleg drugega tudi obliko določene čustvenosti, predstavnosti, spoznavnosti in komuniciranja.

Če vsebino umetnine razumemo torej dovolj široko, Kantove razlage umetnosti in doživljanja lepega nikakor niso samo nevsebinske in formalistične, Heglove razlage pa niti od daleč ne nakažejo vseh temeljnih vsebinskih slojev umetnosti.

Umetnina je posebna in posebno intenzivna oblika človeške celovitosti, ki združuje tele vsebine: 1) *splošno* generičnost človeka (splošno kulturo, ki živi v več družbenih formacijah, kot je npr. jezik, znaki; določene trajnejše vrednote; trajnejša posebna umetniška kultura, kot so izkustva glede izraznosti na posebnih področjih umetnosti); 2) *posebno* družbeno okolje in 3) *individualno* vsebino umetnikove osebnosti in osebnosti porabnika umetnosti.

Če ugotavljamo, koliko je kakšna estetika vsebinska ali formalistična, moramo upoštevati vse *tri* plasti umetnine (1—3). In če bomo npr. pri Kantu našli precej

vsebinskih elementov iz 1) in 3) in nekaj manj iz 2), še ne moremo reči, da gre pri njem za absolutno nevsebinskost in absolutni formalizem.

Ker se začne formiranje in forma umetnine že s strukturiranjem (izbiro, preoblikovanjem, sintezo) osebnih in družbenih vsebin, ni možna vsebina umetnine brez njenega formiranja, forme. Zato stališča tistih marksistov, ki pravijo, da kak estet, kot je Kant, »preveč poudarja« formo ali kvaliteto, udarjajo v prazno, saj v umetnini lahko obstaja vsebina samo kot formirana na poseben umetniški način; če smo torej za »vsebinsko« umetnost, moramo biti torej tudi za njeno čim uspešnejšo, čimbolj dodelano formo in kvaliteto.

Res najdemo zlasti pri Kantu in pri Heglu elemente nekakšnega formalizma. Formalizem pa ni nikoli v poudarjanju bistvenega pomena umetniške forme — ker tega poudarjanja ni nikoli preveč — ampak v nečem drugem, kar bo vsaj delno nakazano v naslednjem delnem, ilustrativnem pogledu na Heglovo in Kantovo estetiko.

II. *MEJE HEGLOVE ESTETIKE*

Koliko je Hegel izviren ali ne v svoji estetiki, bi pokazala zlasti podrobnejša primerjava s Kantom (nekaj primerov o tem v III. oddelku).

Pomembni in napredni temeljni sestavini Heglove estetike sta zlasti njena delna *dialektičnost* in *humanističnost, antropološka* usmerjenost. Vendar je za oceno teh sestavin najprej treba primerjalno ugotoviti, ali so prisotne v Kantovi estetiki, in če so, v kolikšni meri.

Heglova estetika ima določeno izrazito prednost pred Kantovo. Kant se tudi v estetiki ni mogel povsem znebiti apriorističnega pristopa, čeprav ga je tu še najmanj opaziti (o tem pozneje). Izvori, predpostavke doživljanja lepega in umetnosti so pri Kantu še vedno pojmovani kot nekaj večnega, nespremenljivega. Heglov izrazit korak naprej je bil v tem, da je v sicer utemeljeno tezo o predpostavkah umetnosti vnesel pojmovanje, da so ti izvori tudi sami v gibanju.

Heglovi pogledi na umetnost so bolj celoviti kot v večini drugih filozofij umetnosti, ker umetnost ocenjuje kot človekovo proizvodnjo in kot enotnost različnega, kot enotnost miselnega in čustvenega, individualnega in splošnega. Vendar pa ta proizvodni karakter umetnosti in ta enotnost različnega pri Heglu nista novost, če ga primerjamo s Kantom, (glej nadaljevanje); narobe, ti dve sestavini Heglove estetike sta pri njem precej bolj omejeni in deformirani kot v Kantovi Kritiki presojevalne pameti.

Vzroka za meje Heglove estetike sta dva:

A) Prvi je teoretičen: Heglov absolutni, nadčloveški, svetovni duh ne melje na področju umetnosti posamično, posebno in različno nič manj neizprosno kot v njegovih drugih delih. V nasprotju s tem pa so Kantove aprioristične absolutizacije iz Kritike čistega uma in iz Kritike praktičnega uma močno ublažene pri prehodu v Kritiko presojevalne pameti in v njej delno tudi celo prevladane.

B) Drugi vzrok meja Heglove estetike je izrazito družben. Hegel svoje estetske nazore, svoje pojme o umetnosti zavestno prilagaja svojim prilagodljivim pogledom na meščansko družbo. Kant v nekaterih delih (o političnih vprašanjih)

tudi pokaže tako prilagodljivost, ki je prisotna tudi v različnih uvodih njegove Kritike čistega uma. Vendar je Kantova estetika precej manj obremenjena z neposrednimi zahtevami meščanske dobe in kapitalskega sveta in bolj obrnjena k splošni človeški vsebini umetnosti.

Ti enostranski meji Heglove estetike dušita razmah umetnosti, ker dušita samostojnost posamičnega, posebnega in neracionalnega.

O tem naj ilustrativno navedem samo nekaj dobesednih Heglovih izvajanj v njegovi *Estetiki*.

Ad A) Hegel pravi v svoji Estetiki dobesedno tudi tole:

»Tako pripada tudi umetniško delo, v katerem *misel* samo sebe povnanji, področju *pojmovnega* mišljenja.«[2] (S. 35)

In na drugem mestu: »Umetniška lepota je namreč iz duha rojena in preporojena lepota . . .« (S. 20)

Po Heglu je torej edini izvor umetnosti duh, vse drugo je le podrejeno. In še sam *duh* je tukaj zožen samo na *pojmovnost*, na *miselnost* (medtem ko človeška duhovnost po mojem obsega vse »višje« duševne »moči« in zlasti čustvenost, mišljenje in voljnost). Taka racionalistična »umetnost«, kot je Heglova, ne more biti izraz človeške celovitosti. Poglejmo, kaj pravi Hegel o tem podrobneje:

»*Formalno* je celo *slaba* misel, ki preleti človekovo glavo, *višja* od vsakega naravnega proizvoda, ker je v taki misli vedno prisotna *duhovnost* in *svoboda*.« (S. 20)

Heglova absolutizirana duhovnost, ki je zožena samo na mišljenje in ki naj bi bila za strogi racionalizem najvišja vrednota, lahko proglasi kot visoko vredno tudi tako duhovnost-miselnost, ki je izrazito protičloveška. Merilo umetniškega s tem preneha biti človek in njegov razvoj; za umetnost kot razvojno stopnjo Heglovega absoluta so človeške empirične vrednote nepomembne. (Sprejeti človeško celovitost kot merilo umetnosti nikakor ne pomeni zahtevati poceni optimizma ali celo apologetiko; tudi umetniška »črnogledost« je lahko humana, če pomeni kritiko nečloveškosti ali tako njeno izpoved, ki se od nje v bistvu distancira.) Tu pa moramo omeniti tudi možnosti izrazitega *formalizma* v Heglovi estetiki, ki ga je mogoče dojeti šele v zvezi z drugimi Heglovimi deli, zlasti z njegovo logiko. V svoji Logiki se namreč Hegel izrazito opredeli za racionalistični formalizem, saj vsebino absolutnega pojma razlaga kot njegovo notranje, čisto formiranje in ne kot tudi oblikovanje zunanje vsebine.

Hegel v podobnem smislu nadaljuje:

»Lepa umetnost je šele tedaj dejanska, prava umetnost in šele tedaj rešuje svoje najvišje naloge, ko vstopi v *skupni krog religije in filozofije* in ko postane pot in način, po katerem prodre v *zavest* in se izrazi *božanstvo*, najgloblji interesi človeka . . . Umetnost predstavi tudi *najvišje* na čutni način . . .« (S. 27)

». . . Umetniško delo izpostavi večne moči, ki vladajo v zgodovini brez navzočnosti neposredne čutne danosti.« (S. 29)

». . . Za nas umetnost je in ostane *preteklost* tudi po svojem *najvišjem* določilu . . . Umetnost nas vabi k *miselni* obravnavi, in to *ne* zaradi tega, da bi umetnost ponovno spodbudili, ampak da bi jo znanstveno *spoznali*.« (S. 32)

---

[2] G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Aesthetik, I., Band, 4. Aufl., Stuttgart, 1964 (vsi poznejši citati Hegla so iz tega dela; vse *podčrtano* V. R.).

»Smrt umetnosti« za Hegla torej ni nekakšna simbolika, kot menijo nekateri, ampak dosledno izvedena, neizogibna in nepreklicna posledica njegovega glavnega filozofskega principa. Umetnost pri Heglu ni človeško-zgodovinska zadeva, ampak je predvsem stopnja zgodovine absolutnega duha. Umetnost mora pri Heglu najbolj dobesedno umreti, ker je nižja stopnja v razvoju duha in ker s svojimi nujno figurativnimi, predstavno-čutnimi sestavinami ni najvišja stopnja razvoja duha, zoženega na mišljenje. Zato Heglova racionalistična estetika sploh ne more in ne sme pospeševati razvoja umetnosti, ampak samo povedati, da je to umirajoče lepo, ki sodi vse bolj v preteklost. Podcenjevanje umetnosti izvira pri Heglu iz doslednega pritiska njegovega absoluta, ne pa iz kakršnekoli resne, četudi zmotne analize vloge, ki jo ima umetnost v empiričnem razvoju človeka, zlasti njegove celovite duhovnosti (več pove Hegel o odnosu umetnosti in družbe).

Čeprav Hegel povezuje umetnost s človekom in njegovo proizvodnjo, se tudi vse to dogaja v železnem oklepu absoluta:

»Splošna in *absolutna* potreba, iz katere izhaja umetnost (po svoji *formalni* strani), ima svoj izvir v tem, da je človek *misleča* zavest . . .« (S. 57)

». . . Splošna potreba po umetnosti je torej *umska,* ker človek teži, da si notranji in zunanji svet povzdigne v duhovno *zavest* kot predmet, v katerem prepozna svoj lastni jaz.« (S. 58)

Človek se po teh razlagah Heglove estetike v umetnosti ne proizvaja kot celovito čustveno-racionalno-telesno bitje, kot celovito bitje interesov, nagonov in misli, ampak samo kot bitje mišljenja in spoznanja. Čeprav je v tem Heglovem izvajanju skrita pomembna ideja o samoproizvajanju človeka v umetnosti, je to v Heglovi eksplicitni izvedbi le videz, saj se človek v tem samoproizvajanju vse bolj zožuje in se izsuši v golo misel in spoznanje (estetski logicizem in gnoseologizem).

Ad B) Enostranski Heglov racionalizem se v njegovi estetiki zelo očitno — bolj kot v večini njegovih drugih del — prepleta z njegovimi meščansko-družbenimi pogledi. Naj kar navedem:

»Táko je krščansko dojemanje resnice, predvsem pa se *duh našega današnjega sveta* ali točneje naše religije in naše duhovne izobrazbe pojavlja kot nekaj, kar je *nad* stopnjo, za katero je umetnost najvišji način zavesti absoluta . . . Misel in refleksija sta se vzdignili *nad* lepo umetnost. Kdor se rad nagiba k obžalovanju in obtoževanju, lahko oceni to kot propad in lahko to pripiše strastem in *ozkim interesom,* ki beže pred resnostjo umetnosti in njeno razigranostjo; ali pa lahko obtožuje sodobno nujnost in zmešnjavo *v sodobnem meščanskem in političnem življenju,* ki ne dopusti, da bi se duh, ki je zapleten v drobne interese, osvobodil za višje smotre umetnosti, medtem ko je sama inteligenca služkinja te nujnosti in njenih *interesov v znanosti, ki so porabne samo za take smotre* . . . Umetnost ne zadovoljuje več tistih duhovnih potreb, ki so jih nekdanji časi in narodi v njej iskali in samo v njej našli . . . *Miselna izobrazba naše dobe* oblikuje . . . v nas potrebno, da se trdno držimo *splošnih gledišč* in da z njimi urejamo posebnosti tako, da *splošne* oblike, zakoni, dolžnosti, pravice in maksime veljajo kot *določujoče* osnove . . . Zaradi tega *naš čas* glede na svojo splošno usmerjenost ni ugoden za umetnost.« (S. 30)

Hegel ironično zavrača »pritoževanje« nad samoživimi interesi, ki vladajo v življenju sodobnega meščanstva in njegove družbe. Skratka, Hegel sprejema kot povsem normalno tisto drobno egoistično in vulgarno materialistično usmerjenost, ki omejuje človeka kapitalističnega sveta in duši njegove celovite, zlasti pa duhovno-umetniške sposobnosti in potrebe. Heglu se zdi povsem naravno, da je inteligenca »naše dobe« podrejena takim ozkim interesom in življenju. Ker je Hegel tukaj izrazit meščanski mislec, skoraj apologet meščanstva, mora seveda opravičevati kot normalno tisto podcenjevanje in odrivanje umetnosti, ki ga prenaša planetarni pohod kapitala, denarja in površnih interesov.

»Smrt umetnosti«, ki jo oznanja Heglova estetika, se tudi tukaj ne izkaže kot simbolika, ampak kot dosledno izvajanje Heglovih stališč; sedaj gre za »protiumetniški« sklep Heglovih *družbenih* stališč, enak kot je sledil prej iz njegovih *filozofskih*. Vendar tu ostane še nekaj nejasnega: kako se more Hegel v svojih mislih sprijazniti s pristajanjem na sočasno nujnost meščanskega individualizma in s povzdignjeno občostjo svojega absoluta? Kot vidimo iz navedenega, je Hegel našel posredujoči člen v tem, da »današnje življenje« s svojimi *splošnimi* »dolžnostmi« in »zakoni« odločno uravnava *posebne* in *posamične* interese. Hegel tako zavestno pristaja na znani meščanski dualizem: razbrzdane individualne interese je treba pustiti pri življenju, če hočemo ohraniti meščanstvo, saj so njegovo bistvo; toda ti interesi tako ogrožajo sami sebe, da morajo sami nad sebe postaviti abstraktno, nadrejeno obče v obliki močne države, njenih zakonov in njenega aparata. Prav to odtujeno družbeno *posamično* in družbeno *obče* se zopet staplja s Heglovim svetovnim občim — z absolutnim duhom — v skupnem podrejanju vsega različnega, vsega človeškega in posebnega, kakršno se izraža tudi v umetnosti.

Heglova estetika torej lahko precej pove o razrednih osnovah in razrednem odtujevanju umetnosti, kaj malo pa o osvobajanju nje same in človeka sodobnosti in prihodnosti. Tu pa so nekatere prednosti Kantove estetike očitne; spričo bogastva Heglove in Kantove estetike bo seveda primerjava obeh zajela samo *nekatere* vidike in niti od daleč ne v celoti.

III. *KANTOVA ESTETIKA IN ČLOVEK*

Osrednje vprašanje, ki obenem zožuje in usmerja tole razmišljanje o Kantovi estetiki, bi bilo: kaj ona pove o človeku in o umetnosti kot njegovem izrazu in sestavini?

Kantova estetika ima tako posebno mesto v sistemu njegove »kritične« filozofije, da je nujno delovala v smeri bolj *celovite* podobe človeka kot vsa druga Kantova dela.

Res se je vsa Kantova »kritična« filozofija osredotočila na človeka, in že to je samo po sebi omogočalo, da je bil tudi njen tretji del — estetika — vidno utemeljen v človeku.

Vendar sta prva dva dela Kantove kritične filozofije — gnoseologija (Kritika čistega uma) in etika (Kritika praktičnega uma) — človeka močno cepili in enostransko prikazovali. Že v Kantovi »kritični« gnoseologiji je najvišje v človeku zoženo na popolnoma okostenel, izvorno nespremenljiv in popolnoma zaprt

sistem čistih pojmov (čisti apriorizem); to pa je narekovalo nastanek cele vrste dualističnih razcepov med predizkustvenim in izkustvenim, med subjektom in objektom, med racionalnim in čustvenim, med formalnim in materialnim, med nujnim in slučajnim.

Te ozkosti in razcepi se v Kantovi »kritični« etiki — v drugem delu njegovega kritičnega »sistema«[3] — še poglobijo: moralna volja je samo podaljšek apriornega čistega uma; njima so čustvenost, nagonskost, interesi, izkustvo in predmetnost popolnoma podrejeni, še bolj kot v gnoseologiji; nastane globok, neprehoden prepad med moralno svobodo in naravo kot povsem različnima zakonitostima.

Tretji del Kantovega »kritičnega sistema«, kot smo ga označili sami, pa deluje prav v nasprotni smeri kot oba prejšnja. Vse tisto, kar je bilo v prejšnjih dveh delih — v *gnoseologiji* in v *etiki* — zoženo in razcepljeno, teži Kant v *estetiki* združiti in prerasti. Ker pa je šlo v gnoseologiji in v etiki za zoževanje in razcepe v bistvu človeka, med njegovimi najvažnejšimi sestavinami in ne postranskimi, je težnja k združevanju le-teh v »kritični« estetiki pomenila že samo po sebi težnjo k polnejši in bistveni celoti človeka. To tendenco Kantove estetike ilustrirajo tudi njegova stališča, ki jih navaja v naslednjem:

»Zakonodajo s pojmi narave opravlja razum in ona je teoretična. Zakonodajo s pomočjo pojmov svobode pa opravlja um in ona je čisto praktična.«[4] (S. 24)

»... Čeprav je učvrščen med področjem pojma narave, torej (kot?) čutnim, in področjem pojma svobode, kot nadčutnim, *nedogleden prepad* ... je vendar nujno, da ima le-to (področje svobode) vpliv na ono (na naravno); *pojem svobode* mora namreč *uresničiti* v *čutnem* svetu *smoter,* ki je zastavljen na osnovi njegovih zakonov; in zato mora biti možno, da je narava mišljena takó, da se vsaj zakonitost njene forme sklada z možnostjo onih smotrov, ki jih je treba v njej uresničiti po zakonih svobode.« (S. 25, 26)

»... Vendar v familiji višjih spoznavnih moči obstaja še en *srednji* člen med razumom in umom; to je *moč presoje* ...« (S. 27)

»... Je pa *med* močjo spoznavanja in močjo poželjivosti *čustvo zadovoljstva,* prav tako kot je *med* umom in razumom *moč presoje* ...« (S. 28)

»... Spontanost v igri *tistih spoznavnih moči, katerih skladnost vsebuje osnovo tega zadovoljstva,* usposablja ta pojem kot *posrednika* za povezovanje področja pojma narave s področjem pojma svobode ...« (S. 54)

V vseh teh odlomkih iz uvoda v Kritiko presojevalne pameti Kant izraža osnovno namero: povezati s svojimi tipičnimi estetskimi pojmi — moč presoje, čustvo zadovoljstva ipd. — tiste prepade, ki so nastali v njegovi gnoseologiji in etiki.

Medtem ko je Hegel utemeljeno zapažal in preraščal dualistične razcepe v Kantovi gnoseologiji, je glede Kantove estetike moral že sam ugotoviti, da je delovala v marsičem *sintetično:*

»Kar najdemo v vseh teh Kantovih stališčih, je *neločljivost* tistega, kar se sicer v naši zavesti predpostavlja kot ločeno. To ločenost lépo *preraščа,* ker se *obče* in *posebno, smoter* in

---

[3] Te oznake Kantovega »kritičnega sistema«, ki zajemajo tukaj vse tri Kantove »kritike«, se — ker z njimi razumem samo neko relativno celovitost Kantove celotne »kritične filozofije« — ne skladajo s Kantovo lastno oznako njegovega sistema, ki je bolj specifična (kar puščamo tukaj ob strani).

[4] I. Kant: Kritik der Urteilskraft, Leipzig, 1956 (vsi citati so iz te knjige; vse *podčrtano* V. R.).

sredstvo, pojem in *predmet* popolnoma *prežemajo*... Ta navidezna popolna sprava naj bi bila končno samo subjektivna... To bi bili glavni rezultati kantovske kritike, kolikor nas tu zanimajo. Ta kritika je izhodišče za resnično pojmovanje umetniško lepega, vendar se je to pojmovanje moglo uveljaviti samo s prevladanjem kantovskih pomanjkljivosti in kot *višje* pojmovanje prave enotnosti nujnosti in svobode, posebnega in občega, čutnega in umskega.« (S. 95)

Heglova kritika Kantove estetike ni mogla torej ponuditi nič bistveno novega — na kar je utemeljeno pretendirala v gnoseologiji in ontologiji. Na zadnjih dveh področjih je Hegel res dognal bistveno več zavestnih dialektičnih (antropoloških in ontoloških) sintez, kot Kantova »kritična« gnoseologija in etika. Na področju estetike pa so bile Kantove težnje — kar priznava tudi sam Hegel — v smeri enotnosti in sinteze različnega zelo intenzivne. Zato Hegel na področju estetike ne more kreniti v bistveno drugačno, višjo smer kot Kant; more samo obljubljati, da bo vse Kantove sintetične rešitve v estetiki premaknil s subjektivne ravni na raven stvari na sebi, na raven objektivnosti. Tak poskus pa je verjetno še manj uspešen kot Kantov, ker se s tem stvari premikajo iz človeka v absolutni princip. Zato Heglove estetske rešitve večkrat ne presegajo Kantovih.

Čeprav Kant svojega apriorističnega subjektivizma iz Kritike čistega uma v estetiki ni prerasel, je ta apriorizem ostal močno v ozadju in se obenem pojavil v drugem kontekstu, v precej spremenjenem smislu. Bolj pa je v *estetiki* stopil v *ospredje človek-subjekt,* celovito dogajanje v subjektu umetnosti in doživljanja lepega. Ker pa Hegel podredi umetnostne sinteze eni sami abstraktni občosti — absolutni misli — in ker je v tem dosti bolj metafizičen (nedialektičen) kot Kant, je Heglova estetika večkrat pod ravnijo Kantove.

Vrnimo se sedaj h Kantu, k nekaterim značilnostim njegove estetike kot posebnega izraza človeka in njegove celovitosti.

Značilni členi te celovitosti v Kantovi estetiki so tudi povezave pojmov *smoter-zadovoljstvo-miselno-voljno-naravno.*

Ne glede na vse nianse v Kantovi obravnavi zadovoljstva in smotra so nedvomno z njimi poudarjeni tisti *aktivni* (smoter) in *čustveni* (zadovoljstvo) elementi človeške celovitosti, ki so bili skoraj amputirani v Kantovi gnoseologiji in etiki:

»Doseganje vsakega *smotra* je povezano z *občutkom zadovoljstva;* in če je pogoj prvega predstava a priori, kot je tudi princip refleksivne moči presoje nasploh, je občutek *zadovoljstva* tudi določen z nekim razlogom *a priori*...« (S. 41)

»... Obstoja torej nekaj, kar v presojanju narave usmerja pozornost na njeno smotrnost glede na naš razum...« (S. 41, 42)

Kant prišteva občutek zadovoljstva in nezadovoljstva višjim duševnim močem, ki so avtonomne. V teh Kantovih estetskih mislih oživljajo tiste strani človeka, ki so bile omrtvljene v njegovi »kritični« gnoseologiji in etiki. Kant nehote odkriva, kako je njegovo razpravljanje estetskih pojmov o smotru in zadovoljstvu utemeljeno v človekovem empiričnem bitju. Človek je kot proizvodno-miselno bitje tisto, ki nasploh — ne samo v umetnosti — intenzivno postavlja smotre in jih uresničuje in v tem je izvor njegovega čustvenega življenja, namreč širokega razpona med čustvi zadovoljstva in nezadovoljstva, kar je vse povezano z doseganjem ali nedoseganjem smotrov.

Kanova metafizična predstava apriorizma, ki je pogoj za doseganje smotra in zadovoljstva, je v človeškem izkustvu Marxova »proizvodna predstava«, *ideelna predstava*. Razum in narava dobivata po Kantu pravi smisel, ki se odkriva v njuni medsebojni usklajenosti, kar pa je, dodajmo, v največji meri doseženo v človekovi proizvajalni zamisli, ki povezuje naravne dejavnike in proizvod, smotre in človeške zadovoljitve.

Kantov poudarek na *a priori* v stališču, da je »občutek zadovoljstva determiniran z nekim razlogom a priori«, nima takega subjektivističnega, metafizičnega poudarka, kot ga ima njegov a priori v etiki in gnoseologiji. Seveda ne gre za bistveno drugačno definicijo apriorizma. Gre pa vendar za drugačne kontekste in poudarke. Kant s poudarkom na apriornosti zadovoljstva podčrtuje v estetiki, da sta moč presoje in zadovoljstva nekaj avtonomnega in da nista tako absolutno podrejene umu in razumu kot v njegovi gnoseologiji in etiki; tam se je zdelo, da je apriorno povezano samo z miselnim. V nasprotju s tem pa v Kantovi estetiki čutnost dobi z nivojem apriornosti nekakšno enakopravno vlogo s spoznanjem in z voljo.

Tako šele Kantova estetika utira pot k vsestranskosti človeške duševnosti, se pravi, da pojmuje kot *bistveno človeške, kot »enakopravne« in komplementarne vse duševne »moči«* in s tem prerašča Kantov gnoseološki racionalizem in etični rigorizem, pa tudi nekatere vidike racionalizma v Heglovi estetiki.

Medsebojna povezanost in celovitost človekovih duševnih »moči« je v Kantovi obravnavi lepega in umetnosti še posebej poudarjena, je ena od glavnih tem njegove estetike, kot pokaže naslednje (če zraven upoštevamo že navedeni pomen, ki ga Kant v estetiki pripisuje čustvu):

»... Torej mora *splošna* sposobnost duševnega stanja, da se izrazi v dani predstavi, biti subjektivni pogoj, ki je v temelju sodbe okusa.« (S. 78)

Določujoči razlog sodbe okusa je namreč po Kantu lahko:

»... *duševno stanje,* ki ga najdemo v *medsebojnih odnosih* moči predstavljanja ... Torej mora duševno stanje v tej predstavi biti (stanje) občutek svobodne igre predstavnih moči ... Da bi pa iz neke predstave, s katero je dan tak predmet, sploh nastalo spoznanje, je potrebna *domišljija* zaradi *povezovanja raznovrstnega* v zaznavi in *razum,* ki z *enotnostjo združuje predstave,* in to stanje svobodne *igre spoznavnih moči* ... mora biti tako, da se lahko *splošno* sporoča ...« (S. 78, 79)

Kant tukaj, seveda na svoj in delno tudi formalističen način, ocenjuje človekovo doživljanje lepega in umetnost kot rezultat bogastva vseh duševnih moči, kot bogastvo njihovega »medsebojnega odnosa«. V tem medsebojnem odnosu moči, ki sodelujejo v doživljanju lepega, Kant povezuje *predstavljanje, razum, spoznavanje, domišljijo, čustvo zadovoljstva;* nobena od teh moči ni več absolutno nadrejena, vse skupaj pa so bistveno za *človeškost,* ki se po Kantu poraja — kot bomo videli — prav v estetskem doživljanju.

Brez najmanjše težave je tu vidna podobnost Kantovih izvajanj s tisto tezo Marxa, ki vidi (MEID, I, str. 339, 342) glavno bogastvo osvobojenega in celovitega človeka v razvoju vseh duhovnih moči, v čemer pa aktivno sodeluje tudi umetnost (kar je še posebej pomembno za današnjega razdrobljenega človeka).

S Kantovim izvajanjem o *medsebojnih* odnosih duševnih moči sta — kot kažejo gornje navedbe — organsko povezana pojma *svobode* in *sporočljivosti,* ki sta dva pomembna in trajna elementa človeške generičnosti. V tem pa se Kantova in (možna) marksistična estetika zopet približujeta.

Najprej se ta zveza vzpostavlja ob pojmu *svobode,* ki ga Marx takole povezuje z vprašanjem lepega:

»Res da proizvaja tudi žival... Toda proizvaja le-to, kar potrebuje neposredno... proizvaja enostransko, medtem ko človek proizvaja univerzalno; proizvaja le *pod oblastjo* neposredne fizične potrebe, medtem ko človek sam proizvaja brez fizične potrebe in resnično proizvaja šele *v svobodi od potrebe*... medtem ko zna človek *proizvajati* po meri sleherne vrste in zna povsod dati predmetu inherentno mero; *človek zategadelj oblikuje tudi po zakonih lepote.*« (MEID, I, str. 309)

Tudi Kant je izrazil zvezo med človekovo svobodo in njegovim doživljanjem lepega ter produkcijo umetnosti, čeprav zopet na svoj, bolj zamegljen način. Kant je trdil, da je estetski okus tako doživljanje lepega, ki je »brez interesa« za »eksistenco« nekega predmeta in ki je nad prijetnostjo, kakršno izziva zadovoljstvo z nekim predmetom. Sicer neprecizirano in delno formalistično je Kant tukaj vendar pokazal, podobno kot Marx, da del človeško lepega in zlasti *umetnost nastopata kot del tiste človeške svobode, ki je nad biološko-materialnimi nujnostmi in nad nujnostjo materialne proizvodnje.*

Kantova estetika in izvirni marksizem se tudi približujeta v stališču, da je doživljanje lepega *splošna in zakonita možnost vseh ljudi,* da je področje lepega obenem področje *intenzivne družbenosti* in da se tudi po tej poti vzpostavlja *humanizem.* Naj navedem nekaj izrazitih Kantovih stališč v tej smeri.

Po Kantu doživljaj lepega »mora vsebovati osnovo ugajanja, ki *velja za vsakega*...« (S. 70). Po Kantu je »svobodna igra fantazije in razuma« tak subjektivni odnos, ki »mora *veljati za vsakega,* mora biti zato *sporočljiv na splošen način*« (S. 80).

In podobno: »Spodbujanje *obeh* moči (domišljije in razuma) na... dejavnost... je občutek, katerega *sporočljivost* zahteva sodba okusa.« (S. 81)

Kant utemeljuje človeško doživljanje lepega kot izrazito skupno duševno zmožnost vseh ljudi. Kantovo »prirodno (naravno) lepo« ni poveličevanje lepe narave izven nas, ampak ugotavljanje tistih skupnih duševnih zmožnosti, ki omogočajo, da si ljudje doživljaje lepega medsebojno sporočajo. Ta Kantova nearistokratska, populistična teza o skupnem smislu vseh ljudi za lepo je dobila racionalno vzročno razlago v Marxovi misli, da so vsi ljudje zmožni ustvarjalne produkcije in da so kot producenti »nasploh« tudi producenti in porabniki lepega (doživljaj lepega), se pravi, da tudi najvišja umetnost izvira iz iste, sedaj že naravne lastnosti, ki jo ima vsak človek. Hegel pa zamegli — ko zoži estetiko samo na umetniško lepo in na izražanje absoluta — zvezo umetnosti z milijoni (običajnih) ljudi, ki jo je Kant nakazal v »naravno lepem«, marksizem pa vzročno razložil. Pri Heglu se zato, kljub obsegu njegove estetike, kar porazgubi tista bujna in obsežna rast ljudske umetnosti, ki so jo gojili rodovi poljedelcev, nomadov, lovcev in obrtnikov in ki je tako rekoč neposredno — čeprav bistveno višje — nadaljevanje materialne proizvodnje in obenem stalni izvor »profesionalne umetnosti«. Heglova umetnost pa zaradi svoje ozke navezave na absolut ostaja

precej bolj v metafizičnih sferah kot Kantove razlage (ki pa je z metafiziko obremenjena delno v razlagi genija in njegove ločitve od »običajnih« ljudi).

V Kantovi *Kritiki presojevalne pameti* naletimo na tako pomembno mesto o *družbenih* dimenzijah lepega, da se upravičeno sprašujemo: ali je njegova estetika zadosti podrobno ocenjena in preučevana v marksizmu po Marxu in Engelsu. To mesto se glasi:

»*Empirični* interes za lepo obstaja *samo v družbi;* in če priznamo, da je *družbeni* nagon naravna lastnost človeka... in da je *družljivost* potrebna človeku kot bitju, ustvarjenem za družbo, in da je torej nujna za njegovo *humanost*... (Človek) se *samo v družbi* spomni, da mora biti ne samo človek, ampak na *poseben način kultiviran človek* (začetek civilizacije); tako cenijo tistega, ki želi in ki je sposoben svoje zadovoljstvo sporočiti drugim in katerega določen objekt ne zadovoljuje, če *ugodje,* ki mu ga daje, ne občuti *v družbi z drugimi.*« (S. 191, 192)

Kantovo opisovanje, kako se lepo nujno dogaja v družbi, pa je v posrednem sozvočju s podobnimi Marxovimi izvajanji:

»... kolikor je *človek,* torej tudi njegov občutek, *človeški,* je zatrjevanje predmeta *s pomočjo drugega,* tudi njegovo lastno uživanje... Recimo, da sva *producirala kot človeka:* vsakteri od naju bi v svoji produkciji dvojno potrjeval samega sebe in drugega... V *tvojem uživanju* ali tvoji uporabi mojega predmeta bi neposredno imel uživanje zavesti, da sem *v svojem delu* zadovoljil *človeško* potrebo in da sem opredmetil *človeško bistvo* in zatorej potrebi nekega drugega človeškega bistva priskrbel ustrezen *predmet*... V svojem individualnem izkazovanju življenja bi bil neposredno ustvaril tvoje izkazovanje življenja...« (MEIED, I, str. 366, 419)

Kant v trenutku, ko doživljanje lepega predstavlja *v družbo,* odkriva, da se z lepim (ki sicer po njem ne more imeti nobenega interesa za svoje določilo) lahko vendar povezuje, kot bi mi dejali, neki višji in družbeni interes. Sedaj se dopadanje z nekim predmetom poveže še v zadovoljstvo, ki ga ustvarja njegova *eksistenca.*

Izkustveno opisovanje lepega, ki zapušča apriornost, odkriva torej pri samem Kantu njegovo *družbeno* dimenzijo. Kant nehote odkriva, kakšne bi bile možnosti tiste nespekulativne estetike, ki bi izhajala *iz človeškega generičnega bistva* (zlasti iz posledic, ki jih ima delo za oblikovanje človeka), kakršno je, kot možnost ali dejanskost, prisotno v veliki večini ljudi.

Prehajam še k eni točki skoraj presenetljive podobnosti Kantove estetike in izhodišč (možne) marksistične estetike.

Gre predvsem za pojmovanje *umetnosti kot dela, proizvodnje.* Kantova stališča so tako pomembna in tako sorodna z izvirnim marksizmom, da jih zopet navajam dobesedno:

»Umetnost se razlikuje od narave kot ustvarjanje-delo *(facere)* od delovanja ali udejstvovanja nasploh *(agere)* in *produkt umetnosti* ali njen nasledek kot *delo (opus)* od *narave* kot učinka (effectus).

Utemeljeno bi *umetnost* imenovali samo *proizvajanje v svobodi,* se pravi s svobodno voljo, ki svoje delovanje utemeljuje na osnovi uma. Čeprav proizvod čebele (pravilno zgrajeni sat) radi označujejo kot umetniško delo, se to dogaja samo zaradi analogije z njim; ko pa dojamejo, da čebele njihovo delo niso zasnovale na lastnem umnem razmišljanju, takoj pravijo, da je to produkt njihove narave (instinkta), umetnost pa se pripisuje samo ustvarjalcu.« (S. 201)

»... *Umetnost* se tudi razlikuje od *obrti;* prva se imenuje *svobodna,* druga pa *najemna* veščina ...

Pametno je opozoriti, da je vsem svobodnim umetnostim nujno nekaj podobnega *prisili,* ali kot pravijo, nekakšen mehanizem, brez katerega duh, ki mora biti *svoboden* ... ne bi dosegel nobene *utelesitve* in bi povsem izhlapel (npr. v pesništvu je potrebna pravilnost jezika in njegovo bogastvo) ... ker nekateri sodobni vzgojitelji menijo, da umetnost najbolj pospešujemo, če jo osvobodimo vsake prisile in jo iz dela spremenimo v *čisto igro.*« (S. 202, 203)

Tako Kant umetnost (za razliko od običajnega doživljanja lepega) že v prvih definicijah odločno poveže z delom in si pri tem prizadeva, da pri delu — in pri umetnosti — najde tisto specifičnost, ki jo loči od običajne naravno-instinktivne dejavnosti.

Kant je prodrl, kot kažejo zadnje navedbe, do povsem izkustvene in nespekulativne definicije umetnosti, ker jo poveže z *zgodovinskim jedrom človeka, z delom* (medtem ko Hegel, čeprav govori tudi v zvezi z umetnostjo o delu, bolj poudarja mesto umetnosti v absolutu); obenem pa se Kant tudi odločno odvrne od biološko-naturalistične razlage umetnosti.

Ni treba poudarjati, kako zelo so si podobne splošne definicije dela in umetnosti pri Kantu in pri Marxu. (Pri obeh bomo našli celo isto primerjavo čebele in človeka in njeno podobno razlago, ki pa je pri Marxu preciznejša.) Kot je znano Marx pravi v *Kapitalu:*

»Tu nimamo opraviti s prvimi *živalsko instinktivnimi* oblikami dela ... Naša predpostavka je delo v taki obliki, kakršno je lastno *edino le človeku* ... Kar pa že od početka odlikuje tudi najslabšega stavbenika pred najboljšo čebelo, je to, da zgradi sat *prej v svoji glavi,* preden ga začne graditi v vosku. Na koncu procesa dela nastane rezultat, ki je bil že ob njegovem začetku v *delavčevi zamisli,* ki je torej *miselno* že prej obstajal.« (Kapital, I, str. 202)

Kant je napredoval, ko je prešel v estetiki od doživljanja lepega k umetniškemu delu; samo subjetivna smotrnost v doživljanju lepega, postane v zvezi z umetnostjo *objektivni* vzrok forme, ki se je objektivirala v umetnosti, ta pa se lahko uresniči samo v nekem *materialu* (po Kantu). Ko se Kant sreča z objektivirano produkcijo umetnosti, preraste njegov formalizem »naravno lepega« v enotnost forma-materija.

Kantovo in Marxovo stališče glede odnosa med delom in umetnostjo si je podobno tudi v tem, da Kant vidi v umetnosti *trdo delo,* ki je enotnost svobode duha in tistih proizvodnih nujnosti, kakršne zahteva umetniška produkcija. Isto meni Marx, ki poudarja, da je tudi najbolj svobodno umetniško delo »vražji« napor (Grundrisse). Zato sta oba, Kant in Marx, daleč od tistih formalističnih in kvaziliberalističnih teorij, ki svobodo umetniškega dela zamenjujejo s »svobodo« kot razpuščenostjo. Za Kanta umetnost ni formalistično igračkanje, ampak je *igra,* ki je *obenem delo.*

Vse to pokaže, da Kant in Marx skupaj iščeta osnovo umetnosti v *človeškem delu,* ki so ga sposobni vsi in ki je oblikovalo vse človeštvo. S tem pa umetnost nujno obravnavata kot izvirno življenjsko sestavino vseh ljudi in kot splošni človeški problem.

S Kantovim pojmovanjem umetnosti je povezan tudi pojem *genija.* Po Kanta je genijev duh oživljajoča moč, ki ima sposobnost prikazovati estetske ideje:

»Pod estetsko idejo razumem tisto predstavo domišljije, ki spodbuja mnoga razmišlja nja... *Domišljija* (kot produktivna moč spoznanja) je namreč zelo močna v *ustvarjanju druge narave* iz materiala, ki ji ga daje stvarnost.« (S. 216)

»... Če namesto *pojma* postavimo *predstavo domišljije*... ki pa sama po sebi sproži razmišljanje o takem mnoštvu (bogastvu), ki ga ni mogoče zajeti v nobenem *opredeljenem* pojmu in *s tem sam pojem estetsko brezmejno širi,* tedaj je domišljija ustvarjalna in spodbuja moč intelektualnih idej (um), da (namreč) pri določeni predstavi misli več... kot more biti v njej dojeto in jasno domišljeno.« (S. 218)

Kant se tukaj, v razlagi umetniškega genija, približa koreninam človeške ustvarjalnosti, ki so ostale prikrite okostenelemu apriorizmu njegove *Kritike čistega uma.* Ta apriorizem je pred spoznanjem objekta, vendar še ni jasno, kako človek iz njega proizvaja, saj vse ostane samo spoznanje, kontemplacija. V estetiki pa Kant pokaže, da domišljija proizvaja iz materiala narave nekaj bistveno novega in da je »domišljijska predstava« (mi bi rekli zamisel) kot izhodišče ustvarjalnosti veliko bolj široka, bogata in produktivna kot goli razumski pojem. Tako je Kant prav v zvezi z *umetnostjo* nakazal enega od pravih izvorov njene *posebne vsebinskosti,* ki ni samo v odslikavanju in spoznavanju danega, ampak v preoblikovanju le-tega z zamislijo in delom.

Pomembno vsebinsko komponento v Kantovi estetiki predstavlja tudi *ideal lepote,* ki ga ima lahko samo *človek,* ki se lahko veže samo na človeško podobo; človeška lepota in njen ideal na poseben, celovit način združujeta moralno in telesno lepoto (pri čemer je prva nadrejena).

*

Nekatere pozitivne prispevke Kantove estetike poudarjam, kot rečeno, zaradi tega, ker je precejšen del najbolj vplivne marksistične estetike na vse to pozabil, in ne v želji, da bi proglasili Kantovo estetiko za novi in dokončni vzor. Vse, kar je v Kantovi estetiki še danes svežega, je lahko samo asociativna spodbuda in material, katerega vsak delec mora sodobna napredna — in tudi marksistična estetika — temeljito predelati.

Bili bi enostranski, če ne bi omenili že znanih meja in protislovnosti Kantove estetike. V njej so res znani elementi formalizma, kot so določene čisto apriorne razlage lepega: »čiste predstave«; subjektivnost sodbe o lepem; določenost takih sodb po smotrnosti same oblike in njihova nepogojenost v izkustvu; nadalje znani pojem »nezainteresiranega« lepega, ki ne vidi, da imajo človekovi interesi razne nivoje in kvalitete in da niso vedno vezani samo na dani predmet, ampak da so lahko produktivno usmerjeni k novemu in še ne obstoječemu predmetu.

V Kantovi estetiki najdemo tudi kak svojevrsten in pretiran determinizem in tudi kak svojevrsten naturalizem. Na primer, Kant razlaga genija, talent, kot da so v njem že »prirojene« ustvarjalne sposobnosti, s pomočjo katerih narava »predpisuje« umetnosti pravila (naturalizem, determinizem). Tudi največji umetnik je po Kantu samo sredstvo, samo podaljšana roka narave: naturalizem. Pobudnik umetnine, pravi Kant, ne ve, kako so nastale v njem ideje umetnine (element iracionalizma).

Dejstvo, da so tudi enostranosti Kantove estetike večstranske in da ne gre samo za formalizem, je poleg vseh pozitivnih še en, »negativen« dokaz za trditev: Kantove večplastne estetike ni mogoče zožiti samo na formalizem.

Psihološke razprave

Vertikalnost in lateralnost mišljenja v dilemah ustvarjalnosti

ANTON TRSTENJAK

Kognitivna psihologija skuša analitično razložiti sam proces kreativnega mišljenja, pri tem pa se je znašla med skrajnostjo behaviorizma na eni strani in psihoanalize na drugi pred vrsto dilem, ki naj bi jih obšla tako, da se ob kritičnih omejitvah in distinkcijah dokoplje do novih analitično sintetičnih pogledov na ustvarjalnost.

SUKCESIVNOST IN SINHRONIČNOST

Kljub specifičnosti, ki jo razvija vsako s svoje strani, se nam znanstveno in umetniško ustvarjanje izkaže kot enotno, kolikor gre v osnovi pri enem in drugem za svojevrstno predelavo simbolično semantičnih informacij, ali bolje, informacijskih obrazcev. V tem se nam odkriva celovitost in z njo povezanost informacijskih sistemov.

Obenem se nam izkaže, da je tudi temeljni proces ustvarjalnega delovanja v jedru zgoščen na enem samem napetostnem polju, v enem samem aktu, ki pa je, kajpak, v nenehni dialektični napetosti s svojim nasprotjem; na enem samem napetostnem polju, na katerem pa nenehno preskakujejo iskre iz enega pola v drugega. In te iskre, da govorimo o prispodobi, saj je vsa govorica simbolična, so dobesedno kakor »prebliski«, toda prebliski najintenzivnejše dejavnosti, dejavnosti na dolgi črti razčlenjevanja in sestavljanja. Tako bi zdaj videli te iskre, ki pa so že davno dobile ime inspiracije, ime, ki je danes prav zaradi te davnine hudo zastarelo. Proces ustvarjanja je lahko torej dolgotrajen, a je zmeraj zelo enoten.

Zakaj je nihanje med procesom razčlenjevanja in sestavljanja kljub kar diametralni nasprotnosti »enoten proces«, »single action of the whole mind«, bi rekel Brewster Ghisellin,[1] ena sama akcija celotne pameti? Tu se začenja razhod, ali bolje, tu se daleč razhajamo z vsemi dosedanjimi pojmovanji ustvarjalnosti, v kateri redno, kar tradicionalno razločujejo vsaj štiri stopnje, pravzaprav faze, ki pa so lahko časovno druga od druge zelo oddaljene, tako da je zaradi take

[1] Glej B. Ghiselin, The Creative Process Its Relation to the Identification of Creative Talent, v: Taylor and Barron, Creativity and Development, New York 1975, 355—364.

sestavljenosti in razdrobljenosti v ustvarjalnem procesu nemogoče videti kakšen enoten proces ali enotno delovanje.

Odgovor je okvirno zelo preprost.

Kdor v razstavljanju ali razčlenjevanju situacije v njene prvine ne ohranja hkrati pred očmi celote in poti, po katerih naj bi jo dosegal, temu tudi poznanje prvin nič ne koristi. Še temeljiteje moramo izraziti to polovico odgovora: kdor v razčlenjevanju ne ohranja obenem smisla za celoto, ta tudi do prvega poznanja prvin ne bo prišel. Prvine spoznavati, se pravi spoznati tudi njihove valence, po katerih se sestavljajo v višjerazredne enote; to pa se pravi poznati obenem obratne poti k sestavljanju celote.

Tako pa smo dobili obenem že drugo polovico odgovora: vsako pravo, se pravi uspešno sestavljanje, to je sila sintetičnega duha, vsebuje obenem že analitično silo. Analitičnost in sintetičnost razuma sta recipročni sili duha. Zato se ni bati, da bi dober analitik bil zgolj »razdiralen«, ne pa hkrati ustvarjalen. Prava analitičnost je prav tako ustvarjalna kakor sintetičnost. Obe sta namreč v svoji recipročnosti dejavno povezani: druga na drugo merita; prva ne more izgubiti iz vida druge in obratno.

Enostranska razdiralnost je raven zgolj živalske razdiralnosti. Opica, še bolj pa za njo pes, razdere kakšno stvar na drobno, toda nikoli ničesar zopet ne sestavi, niti na primitivni stopnji ne (razen pod človekovim vodstvom), kaj šele tako, kakor bi moralo biti ali kakor je bilo poprej. Gola razdiralnost brez sintetičnosti na človeški ravni je lastnost, bolje, simptom norcev in zločincev.

Z enotnostjo razčlenjevalnosti in sestavljalnosti, analitičnosti in sintetičnosti človeške misli v ustvarjalnem prizadevanju pa smo odkrili še drugo posebnost, to je njeno istočasnost ali sinhroničnost. Vsak resnično ustvarjalni dej mora biti sinhroničen ali istočasen, hkraten v vseh svojih fazah. Vsaka časovna razdrobljenost pomeni tu že pomanjkanje resnične inventivnosti ali iznajdljivosti, pomeni namreč razhod med analizo in sintezo.

Trditev, da mora biti ustvarjalni proces sinhroničen, morebiti kar neverjetno preseneča, preprosto zato, ker navidez nasprotuje očitnim dejstvom, ko vemo, da so veliki ustvarjalci za kakšno svojo resnično ustvarjalno misel potrebovali ne samo cele tedne, marveč tudi več let; mislimo pri tem na Poincaréja in Einsteina.

Kako je torej s to sinhroničnostjo? Hkratnost je bistvena lastnost vsakega pravega spoznavnega procesa. Kjer te hkratnosti ni, se znajdemo pred povratkom nazaj v neskončnost, kar je protislovno. Zdaj smo prisiljeni to razmerje razložiti še temeljiteje.

Začeti moramo že pri osnovnih informacijah. Že preprost pojav, kakor nam ga posreduje informacijski sistem zaznav po slušni lupini besede kot pojem, npr. ogenj, mora imeti sinhroničnost simbola (besedna lupina) in semantike (pomena). Če ni hkratnosti med simbolom in pomenom, ostane simbol brez pomena, neha biti simbol, in naš duh je brez informacije. Kako deluje nepravilna sinhroničnost v teh osnovnih informacijah, lahko opazujemo na televiziji, kadar slušne lupine niso nihronizirane z vidnimi: poslednje so takoj nepotrebne, odvečne, ali pa se izkazujejo kot smešne, nesmiselne, kolikor se kljub temu uveljavljajo.

Še globlje zazija ta razhod med dvema informacijskima sistemoma, kadar gre pri prvem za osnovne simbolične informacije, pri drugem pa za razumevanje ali umsko povezovanje teh informacij, se pravi, njihovih obrazcev, ki so bodi bolj znakovni, kakor v matematiki, bodi besedni, kakor v logiki in sploh govorjeni besedi. Preprost primer za tako povezavo informacij je silogizem ali miselni sklep iz dveh premis. Razumeti konsekvenco sklepa, to je tretjega stavka (sodbe) iz prvih dveh, se pravi, imeti hkratnost in sinhroničnost vseh treh sodb. Kjer ni te hkratnosti, ni razumevanja; tam zaman ponavljajo vse tri stavke enega za drugim, ne bo se zasvetilo to, kar imenujemo »zveza med vsemi tremi«. Vsakdanje ponazorilo za to, ali se komu ta zveza »posveti« ali ne, so duhoviti dovtipi, ki v poslušalcu spontano izzovejo smeh v trenutku, ko je dojel njegovo konico, se pravi zvezo med stavki (sodbami), v katerih je bil podan. Kdor te hkratnosti ne zajame, se ne more smejati, in ga prav to izdaja, da dovtipa ni razumel, čeprav trdi, da ga je.

V logiki smo tej hkratnosti v procesu logičnega sklepanja in razumevanja rekli razvidnost ali evidenca, kar danes radi slovenimo z uvidevnostjo, čeprav je morebiti to bolj srbohrvatsko kot slovensko. Razvidnost misli je bistveno hkratna, je sinhronična; in zato sinhroničnost sodi prav tako bistveno k vsaki kreativnosti. Sinhroničnost je torej ena osnovnih potez vsake kreativnosti, ne glede na to, kje se pojavlja, v znanosti in umetnosti, in na kakšni stopnji se uveljavlja, na začetni ali morebiti tudi že na vrhunski.

Le hkratno dojetje dveh ali več členov nam omogoča razvidnost povedne (stavkovne) identifikacije, distinkcije, negacije, konjunkcije in disjunkcije ter implikacije raznih vrst, da se izražamo z besedami povedne logike. Vse to velja zopet na vseh ravneh od najpreprostejših vsakdanjih trditev pa do najbolj nenavadnih izsledkov, ki nam odkrivajo nove, dotlej nepoznane in nerabljene zveze.

Sinhronost procesov v ustvarjalnem dogajanju pomeni drug, nevsakdanji čas. Kakor ima vsako živo, zlasti čuteče in misleče bitje, svoj biološki čas, različen od vseh drugih, tako tudi ustvarjalnemu človeku bije drugačna ura kot pri drugih, ura sicer nepoznane zgoščenosti dogajanja, ki kaže ne le zaporednost sprememb, marveč tudi sočasnost, ura, v kateri se zaporednost zgošča v en sam trenutek, ki prehiteva sam sebe, ki zaporednost vizije celo sprevrača, ura vizionarnosti in evidence, kakor da jo navijajo še nedognani učinki LSD. To je sinhroničnost časa, v katerem se enemu odpira formula vesolja, drugemu neevklidične dimenzije, tretjemu samo čas kot relativnost prostora, ura, ki za vso pyknosis in manosis vidi zmeraj se menjajočo henosis.

VERTIKALNOST IN LATERALNOST

Tako pa ima hkratnost misli lahko horizontalno in vertikalno smer. S tem smo zajeli dve novi trditvi. Prva je v tem, da avtorji vidijo ustvarjalnost samo v horizontalni smeri, pri tem pa pozabljajo na bistveno potezo, ki je ravno v hkratnosti ali simultanosti, pravzaprav sinhroničnosti z drugimi mislimi. Druga pa je v zvezi s prvo, da namreč vertikalno mišljenje redno pojmujejo kot sukcesivno, kakor da že načelno ne more biti simultano.

V teh nedoslednostih ali nedomiselnostih je obtičal tudi Edward De Bono, ki je v vprašanje ustvarjalnosti vnesel pravilno in zelo plodno misel o lateralnem mišljenju.[2] Lateralno mišljenje ne izhaja iz določenih, recimo kar znanih premis, ki bi vodile do enega samega sklepa (primeri: Aristotelovi deduktivni sklepi, matematični algoritmi ipd.) in s tem v vertikalno mišljenje, temveč iz spremenjenih predpostavk, iz novih alternativ, ki smo jih izbrali namesto že znanih premis ali izhodišč. De Bono nam ponazoruje različnost teh dveh postopkov z iskanjem vode v globini zemlje. Takole pravi: Ko kopljemo vodnjak, ni najboljša pot, da pridemo do žive vode, če kopljemo v isti smeri zmeraj globlje, bolje je čez čas poskušati ob strani z novo vrtino. Obe metodi imata za cilj vodo.

De Bono ob tej ponazoritvi nadaljuje, češ da je vse matematično mišljenje le vertikalno, od premise do premise, zato pa že načelno neustvarjalno, podobno kot computer in vsa tradicionalna logika s šolsko matematiko vred. Res je, če beremo znana dela z naslovi »Kako rešuješ probleme« ipd., vidimo, da v bistvu nič drugega niso, kakor uporabna logika; splošna pravila logike ali nauka o pravilnem mišljenju prikazujejo v obliki praktičnih nalog iz aritmetike, geometrije, fizike ali pa tudi še iz kemije. Vse to je seveda vse prej ko »ustvarjalno«, in nam nikakor ne razloži, v čem naj bo posebnost ustvarjalnega procesa. Ko smo še obiskovali gimnazijo, smo rešili na stotine podobnih nalog in nihče se ni zavedal kake ustvarjalnosti, kaj šele da bi uporabljal podobne izraze, ki pa smo jih že pogosto uporabljali na področju umetnosti in ob izrednih dosežkih velikih izumiteljev in pobudnikov novih idej v znanosti.

De Bono ima sicer delno prav, ko trdi, da tako vertikalno mišljenje deluje kot kakšen fizikalni informacijsko predelovalni sistem, da pa je zelo neverjetno, da bi tudi živi možgani kot biološki informacijsko predelovalni sistem delovali na enak način.

Glavno razliko vidi v tem, da je pri fizikalnem predelovalnem sistemu ločitev med predelovalcem in tem, kar predeluje; tu je predelovalec in ukaščenje spomina; vtem ko pri biološkem informacijsko predelovalnem sistemu ni nobene ločitve: predelovalec in spomin »sta identična«.[3] Že to ne drži povsem. Zlasti ko pravi, da biološki informacijsko predelovalni sistem deluje pasivno, češ da nima nobene aktivne izbire oziroma odločitve. Saj je ravno nasprotno res: computer je pasiven, ker ga programsko od zunaj nekdo drug določa, namreč ravno človek. Nasprotno pa je živi in razumsko delujoč možganski informacijsko predelovalni sistem pri človeku aktiven: človek dejavno izbira in filtrira informacije, ki jih dobiva v svetu. De Bono poudarja obenem, da je ta sistem interativen, se pravi, da je prilagodljiv in v ta namen zmožen odločitve in izbire informacij ponavljati, spreminjati in predelovati. Toda: ali ni prav to bistveno aktivna funkcija?

Pomembnejša pa je De Bonova trditev, da je človekov možganski informativni predelovalni sistem dvostopenjski: prva stopnja obsega zaznavno mišljenje, druga pa logično matematično. Prva je brez vsakih algoritmov, druga pa se odlikuje po močno razvitih algoritmih in njihovih tehnikah. Toda — tako sklepa — edina

---

[2] E. De Bono, Informationsverarbeitung und neue Ideen — Laterales und vertikales Denken, v: G. Ulmann, Kreativitätsforschung, Köln 1973, 322 sl.

[3] Glej De Bono, o. d. prav tam.

pomankljivost druge stopnje z logiko in matematiko je v njeni popolni nekreativnosti. Vsa človekova kreativnost je le v prvi stopnji, ki je brez vsakih razumsko logičnih algoritmov; z drugimi besedami: »vsa človekova kreativnost je v jedru le »defekt v funkcioniranju sistema«, je izpad učinkovitosti. Zakaj? Ker je vse logično matematično, to je na algoritmih sestavljeno mišljenje — vertikalno: gre stopnjo za stopnjo, od premise do premise, od pravila do pravila vedno više in bliže do končnega sklepa, ki je samo eden in ki mora biti pravilen, ker so in morajo biti pravilne tudi premise! Tako pa vertikalno mišljenje ne vodi nikoli do bistveno novih dognanj, vse je implicirano že v premisah; vsa novost je le v formalno in eksplicitno izraženih ugotovitvah.

Lateralno mišljenje pa ne pozna zaporednih stopenj; zato tudi nima vertikalne smeri. Lahko začenja s sklepom in ga po obratni poti preskuša. Pri lateralnem mišljenju tudi sklepa, do katerega smo prišli, ne moremo preskušati z metodo ali potjo, po kateri smo hodili, ker je bila le-ta morebiti sploh napačna, kljub doseženemu cilju. Mimogrede: tu že logika nekoliko odpoveduje. Ko smo v lateralnem mišljenju prišli do izsledka, se le-ta sam potrjuje, ne glede na metodo. Če smo pozneje dobili tako potrditev, ki povezuje začetek in konec, izhodišče in cilj, je vseeno, kako smo do te utemeljitve prišli: ali s postopno vertikalno logiko ali pa v presenetljivih skokih, ki so dobivali svoje potrdilo šele pozneje. Pri tem uporablja prispodobo: če hočemo dognati, katera je najboljša pot kvišku, moramo gledati z vrha (iz helikopterja) navzdol; to je metoda lateralnega mišljenja; vertikalno mišljenje pa si utira pot na vrh od spodaj navzgor, korak za korakom, previdno in zanesljivo, ne da bi imeli pregled čez goro, ki jo hočemo obvladati.

Vertikalno mišljenje se ne sme motiti. Prav strah pred zmoto, ki je značilen za vse vertikalno mišljenje, pa je tudi ena glavnih ovir za odpiranje novih idej. Za vertikalno mišljenje je nova ideja prej strah kot pa odkritje. Vertikalno mišljenje ubira zmeraj najboljšo, se pravi najbolj obetavno pot. Tako pravi De Bono. Toda, tako ugovarjamo mi, prav s tem je že vsebljeno protislovje: nobena pot ne more biti najboljša, najbolj obetavna, ker vsaka se da v svoji obetavnosti še stopnjevati. To izvira iz imanentne logike vsakega stopnjevanja nepopolne stvari; in tu imamo opraviti z logičnim mišljenjem, ne pa s praktično dosegljivostjo, ki kajpak dopušča relativno »najboljšo ali tudi najmanjšo dosegljivost«.

Le če se nam posreči premagati strah pred zmoto — tako nadaljuje De Bono — smo podrli pregrado, ki nas ovira na poti do novih idej. Saj utegne celo »napačen« ali »zgrešen« korak preusmeriti pot do načinov in obrazcev mišljenja, do katerih sicer nikoli ne bi prišli, ali pa bi jih zavrgli, ki pa nam odpirajo docela nova območja in vodijo do uspešnejših ciljev.

Zanimivo je, da je misel o najboljši rešitvi ali optimaciji miselne poti zavrgel tudi Gerbert Simon (skupno s sodelavci: A. Newell in J. C. Shaw idr.) s svojimi simulatorji človeških možganov in niihovega načina v reševanju problemov.[4] Simon, ki je pravzaprav prvi psiholog z Nobelovo nagrado (1978), čeprav jo je

[4] Znan je njegov program Logic Theorist (1958), ki rešuje predvsem dokaze za teoreme elementarne simbolične logike, in General Problem Solver (1960). Glej. A. Newell, J. C. Shaw in H. Simon, Elements of a theory of human problem solving, Phychol. Rev. 65, No 3 (1958), 151—166 in najnovejše: Newell A. and H. A. Simon, Human problem solving, New Jersey (Prentice Hall) 1972.

dobil kot ekonomist, postavlja pravilno princip omejene racionalnosti. V realnem življenju ni optimalnih rešitev, zadovoljiti se moramo samo z »dovolj dobrimi«. Človek namreč nikoli ne more videti celega realnega položaja, saj to je samo model stvarnosti, kakršnega si ustvari sam. Šahist ne more nikoli predvidevati realnega rezultata partije, ker bi v ta namen moral predvidevati vse možne poteze. Za to pa bi porabil cela stoletja; zato se nikoli ne odloči za »najboljšo potezo«, marveč vedno samo za tisto, ki se mu zdi zadovoljiva. S tem je ovrgel klasično teorijo odločanja, kakor sta jo (1945) razvila Neuman in Morgenstern, in ki je slonela ravno na teoriji optimalnega odločanja.

S tem pa Simon ni razbil samo iluzije o optimalni izbiri, marveč tudi iluzijo perfekcionizma, ki je ponosen na to, da vse »do skrajnosti racionalizira«. Skrajni racionalizem je protislovje sam v sebi. Zanimivo je, da so to filozofi pred sto leti že dodobra spoznali, a je šla moderna tehnika racionalizacije oholo mimo njih, dokler se ni ob pošastnih finančnih izdatkih zavedla neuspeha in nesmisla svojega početja. Saj npr. Meinongova predmetna teorija v analizi človekovega miselnega procesa ugotavlja, da je za vsako izčiščeno mislijo vedno še iracionalni residuum.[5] Sicer pa je čudno, da se tega niso zavedli že ob analizi variance, ki ni izraz filozofske teorije, marveč matematična formulacija verjetnosti vseh izidov, kjer pa tudi redno računamo z ostankom (residuum), ki ga pravilno imenujemo tudi error, napaka, ali predmetno teoretično: iracionalni ostanek, nekaj, kar se nikoli ne da docela vskladiti s predvidenimi izidi; vedno je še nekaj dobesedno nepreračunljivega, odprtega.

Ustvarjalec, če hoče do cilja, torej hočeš nočeš kljub vsej racionalnosti posega še v stranska, lateralna območja, kjer je konec racionalnega preračunavanja, kjer se mora spoprijazniti z iracionalnim ostankom, ki pa vendarle vodi do cilja, ker je iracionalen samo za človeka, ne pa sam v sebi, se pravi, ker sega prek vseh človekovih nacionalnih programov.

Simonov princip omejene racionalnosti je udarec tehnično poveličanemu racionalizmu in postavlja vprašanje ustvarjalnosti v drugačno perspektivo, namreč dobesedno v lateralno, stransko, ker vertikalna smer slej ko prej odpove, ne zadošča.

Lateralno mišljenje se ne ravna po najbolj obetavni poti, preprosto že zato ne, ker ga ne zanima en sam cilj in mu je vseeno, kam pride. Navadno sploh ne ve, kam hoče; če pa ve, je vsak čas pripravljeno cilj svoje poti spremeniti, če se mu »ob« strani ponuja zanimivejša pot in obetavnejši cilj. Vertikalno mišljenje načrtno izključuje vsako motnjo, ki bi ga ovirala na poti do začrtanega cilja; lateralno mišljenje pa take motnje celo izziva »od strani«, ki utegnejo biti bogatejše od tistih, ki ih pričakujemo v vertikalni smeri. Lateralnemu mišljenju končno sploh ne gre za to, da bi na kaj »cikalo«, marveč skuša predvsem sprejelati vse, kar priplava na dan. Zato lateralno mišljenje rado sprejema naključne informacije, ki se pojavljajo vzporedno in hkrati z drugimi, zlasti z vertikalnimi informacijami.

---

[5] Glej Meinong-Gedenkenschrift, Graz 1952, 24.

Tu smo trčili na odločilno misel: De Bono vidi sinhronost miselnega procesa samo v lateralnem mišljenju, medtem ko mu je vertikalno mišljenje v svoji stopenjski sestavi bistveno sukcesivno, časovno zaporedno.

Tu dobro razloži prednosti lateralnega mišljenja pred vertikalnim, ko pristavlja, da v lateralnem mišljenju zaporednost informacij sploh ni odločilna za njihovo optimalno ureditev, pač pa njihova vsebina, nasprotno pa je za vertikalno mišljenje, ki že po svojem programu (algoritmih) hoče biti sam v sebi optimalno maksimiran sistem, odločilna ravno časovna zaporednost informacij. Lateralno mišljenje, ki noče veljati za optimalno maksimiran sistem, pa prav zaradi popolnega preziranja časovnosti informacij v končni ureditvi misli doseza optimalno informiranost. In spet še dalje: zakaj? Ker vertikalno mišljenje teži za sestavo trdnih struktur ali celot, ki zahtevajo stopenjsko predelavo informacij, medtem ko lateralno mišljenje najprej razdira, razstavlja strukture, da bi se po razstavitvi v prvine moglo povzpeti do sestave docela novih in boljših struktur.

De Bono vidi torej v lateralnem mišljenju predvsem tudi analitično mišljenje. Ne vem, če je to docela pravilno ali vsaj dosledno (koherentno) z njim samim, kajti z ene strani je nedvomno prav matematično logično mišljenje, tu vertikalno, izrazito analitično, z druge pa je temu lateralnemu mišljenju, ki sloni predvsem na zaznavno opazovalnem informacijskem sistemu, težko pripisovati ravno prvenstveno analitično sestavino. Toda ne glede na te stvari pomislek je za nas pomembno, da De Bono prav v lateralnem mišljenju, v katerem edinem odkrije pravo ustvarjalnost, pokaže na odločilno potezo, ki je v njegovi sinhroničnosti ali sočasnosti z drugimi miselnimi tokovi. To smo ugotovili že prej neodvisno od pojma lateralnega mišljenja: prava kreativnost se razodeva v hkratnosti ali sinhronosti miselnih faz in tokov. Prav tako smo to sinhronost ugotovili tudi v zvezi z analitično sestavino kreativnega mišljenja.

Tu pa moramo nadaljevati z našo tamkajšnjo ugotovitvijo in obenem popraviti De Bonov pojem vertikalnega mišljenja. Iz dosedanjih naših izvajanj sledi enoumno, da je vsako pravo logično mišljenje, čeprav vertikalno, ravno tako sinhrono kakor lateralno.

Strinjamo se, da k vsakemu res ustvarjalnemu prizadevanju sodi tudi lateralno mišljenje, da ne zadošča zgolj vertikalno. Toda tudi vertikalno mišljenje je lahko ustvarjalno. Priča nam je matematika sama. Trditi, da je matematika s svojimi visoko razvitimi algoritmi »edino pomanjkljiva v svoji osnovni nekreativnosti«, se pravi, zanikati najvišje dosežke človekove kreativnosti v zgodovini sploh. Ali niso mar prav matematični algoritmi sami že prava kreacija res docela novih simbolov in simboličnih struktur, s katerimi dojemamo svet in dobivamo zmeraj nove informacije? In ali niso mar ravno teoremi višje matematike kar klasični primeri lateralnega mišljenja, ki zavrže do tedaj znane obrazce in strukture ter se odloči za docela nove alternative, s katerimi navidez zanika vse prejšnje strukture; mislimo samo na pojem imaginarnega števila, s katerim matematika tako rekoč števila zanika, zato da se povzpne na višjo raven, ki je povprečnemu zemljanu še danes nedostopna.

S tem pa smo implicite podrli tudi De Bonovo res izvirno, zato pa tem bolj smelo trditev, da je kreativnost samo defekt v funkcioniranju človekovega informacijsko predelovalnega sistema, defekt, ki se pojavlja vedno, kadar se znajde

mišljenje v praznem teku, brez »trenutne učinkovitosti«. Seveda pa v nasprotnem primeru, če je kreativnost pozitivna lastnost človekovega mišljenja, nikakor ne smemo trditi, kar dela zopet De Bono, da je izraz »tuje in magične sposobnosti«.

Nasprotno: poteza sinhronosti v razumevanju in predelovanju simboličnega informacijskega sistema nam je pokazala, da je kreativnost imanentna lastnost vsega človekovega simbolično informativnega spoznavanja sveta in predelovanja njegove podobe z vsemi pojavi, v katerih se nam javlja.

De Bono je z idejo lateralnega mišljenja in njegovo neodvisnostjo od časovnih zaporedij informacij vnesel v tematiko kreativnosti zelo koristno misel, čeprav se v sklepih, ki jih izvaja iz svoje izhodiščne teze, z njim ne moremo strinjati. Sicer pa v tem niti ni docela izviren, saj se njegovo razlikovanje med vertikalnim in lateralnim mišljenjem precej ujema z že prej znanim Guilfordovim razločevanjem med konvergentnim in divergentnim mišljenjem, tako da dobimo že v tem prvo vzporednico v vrsti dilem ustvarjalnosti.

UVIDEVNOST IN INSTINKTIVNOST

De Bono se dobro ujema z mislijo, ki jo je izrazil že Souriau, ki pravi: Il faut penser à coté, ki jo navaja tudi Hadamard,[6] in s Thurstonom, ki ob zavestno žariščnem mišljenju poudarja pomembnost nežariščne zavestnosti; to pa Ghiselin raje preimenuje v prefigurativno zavestnost ali tudi prefigurativno stanje zavesti.

Thurstone izhaja iz podmene, da je odločilni dejavnik ustvarjalnosti »dober stik s prežariščnimi mislimi«.[7] Po njegovem mnenju »se psihološki akt (proces) začenja v bistveno afektivnih in neverbalnih motivacijah individua. Razvoj psihološkega akta v smeri odprtega izraza gre v sukcesivnih podrobnostih. Vsako od teh sukcesivnih stopenj moremo imeti za točko izbire ali razhoda. Če je ta točka v žariščni zavestnosti, je odločitev pod racionalnim nadzorstvom in docela zavestna. Če pa je točka odločitve nezavestna, je izbira določena instinktivno intuitivno, iz navade ali naključno. Skladno s to teorijo se visoka inteligenca odlikuje z izbiro, ki postane zavestna že v zgodnjem stadiju akta, tako da je širok obseg odprtih izrazov pod zavestnim nadzorstvom.

Če pa se akt razvija pod velikim pritiskom motivacije ali nuje, se približa odprti opredelitvi, preden postane žariščno zavesten in tak akt je potem navadno impulziven in manj inteligenten. Zato je verjetno, da so glede tega individualne diference o zmožnostih stika s stanji zavestnosti akta, celo preden postane žariščno zavesten. Imaginativni (domišljijski) ljudje utegnejo imeti takšen način stika s svojo lastno podzavestno mislijo, preden postane žariščno zavestna. Možno je tudi, da ima kakšna oseba veliko sposobnost za visoko stopnjo abstrakcije, v kateri so njeni akti podvrženi zavestnemu premisleku že v zgodnjih stadijih, in

---

J. S. Hadamard, The Psychology of Invention in the Mathematical Field, navaja Ghiselin, o. d. 360.

[7] L. L. Thurstone, Creative Talent, Univ, of Chicago, 1950, navaja M. H. Chorness, An Interim Report on Creativity Research, v: C. Taylor and Fr. Barron, Scientific Creativity, New York 1975, 278—298.

vendar že nimajo več stika z njihovo lastno nezavestno mislijo. Taka oseba bi bila inteligentna in celo globoka, toda verjetno ne kreativna.«

Ta dobesedna Thurstonova razlaga (v prevodu) je po mnenju Chornessa tipična študija formiranja pojmov v smeri »učenja pred uvidevnostjo«, ali kar je isto, brez zavesti. J. G. Miller govori v tej zvezi o »učinkovitosti neuvidevnih procesov«, do katere je prišel s poskusi o »subliminalni zaznavi«, v katerih je ugotovil, da so osebe zmožne npr. identificirati dva različna lika, ko je bila stopnja razsvetljave znižana pod razločevalni prag.[8]

S temi pojmi se nam hkratnost, ali bolje lateralnost ustvarjalnega mišljenja povezuje obenem z vprašanjem širine zavesti. To vprašanje pa sedaj ne zadeva samo lateralnega mišljenja, temveč tudi vertikalno. V obeh primerih gre vprašanje sinhronosti vzporedno z vprašanjem širine zavesti. Kakor se lahko sinhronost mišljenja giblje v lateralni (tj. horizontalni) in vertikalni ali žariščni smeri, tako se lahko tudi zavestnost širi bodisi v horizontalo ali vertikalo naših misli.

H. Selve, utemeljitelj stresnega sindroma v analizi lastnega ustvarjalnega procesa, podrobneje razlaga, kako se po njegovem zavestni in podzavestni procesi v živem organizmu medsebojno prepletajo.

Temeljna je njegova ugotovitev, da je »glavna slabost zavesti« v tem, ker »zmore v istem času obvladati samo en problem«.

Že samo če bi hoteli hkrati z levo roko opraviti drugačno kretnjo kot z desno, npr. risati kroge, z desno pa kvadrate, imamo velike težave. Preden se nam to posreči, moramo levo roko uriti v risanju krogov tako dolgo, da se nam kretnje zmehanizirajo (rekli bi tudi: kondicionirajo) in šele potem lahko gremo na uspešen poskus, ker v tem primeru delamo kretnje zavestno le z desnico, z levico pa že podzavestno.

Med zavestnim razbiranjem kakšnega problema lahko hkrati dihamo, prebavljamo, hodimo po cesti itd., ne da bi se teh dejavnosti posebej zavedali. Toda kakor hitro se znajdemo npr. na prehodu čez prometno cesto, smo prisiljeni vsaj za trenutek svoje zavestne misli obrniti na hojo čez prehod in prenehati z reševanjem problema.

Podobno se nam dogaja, če nastopi med mehanskim podzavestnim dogajanjem potreba po nepričakovani »reparaturi«: če nam pade kamenček v čevelj in nas žuli, moramo s svojo mehansko hojo prenehati in se zavestno lotiti odstranitve te nadlege; šele potem smo zopet zmožni povrniti se k zavestni obravnavi problema, s katerim se ukvarjamo.

Potem pa pomenljivo sklene in to analizo prepletanja zavesti s podzavestjo poveže s pojmom intuicije.

Ta harmonična vzajemna dejavnost med zavestjo in podzavestjo je po njegovem odločilna v mehanizmu intuitivnega mišljenja. Zanj, kakor sledi že iz zgornjega opisa, igra intuicija pri odkritjih odločilno vlogo. Opredeli jo namreč skladno s to mislijo takole: »Intuicija je inteligenca podzavesti, ki brez premišljanja docela neodvisno vodi do znanja. Je neposredno dojemanje ali spoznanje ob izključitvi racionalnega mišljenja.« Ta nazor pa naslanja na Einsteinovo prepri-

---

[8] Miller J. G., Discrimination without awareness, Am. J. Ps. 1939, 662 sl.; glej Chorness, o. d. 400.

čanje, ki ga navaja: »Ni nobenega logičnega pota do odkritja teh elementarnih zakonov. Je samo pot intuicije, ki jo podpira čustvo za red, ki tiči za vidnim svetom.« Intuicija mu povezuje zavestno mišljenje s fantazijo. Pri tem pa navaja zanimivost, da v prajeziku peruanskih Indijancev beseda »hamavec« pomeni tako pesnike kakor odkritelje.[9]

Tako je za Selyea intucija isto kot domislica ali povezujoča ideja, ki stopi skokoma v zavest kot rešitev problema, s katerim se intenzivno ukvarjamo.

Po njegovem — vse to so zdaj razlage njegovega odkritja in drugih — je človekova moč nad naravo večja kot njegovo razumevanje njenega delovanja; vzrok temu pa je v dejstvu, ker zmore zavesten razum zmeraj samo eno misel hkrati zasledovati, medtem ko najde njegovo ravnanje (delovanje) oporo vedno v podzavestno ukaščenih izkušnjah in mislih.

»Vse podrobnosti, ki so bile sploh kdaj vržene v mešalnik našega podzavestnega spomina, se neprestano dotikajo druga druge, dokler se sorodni elementi ne spojijo v uporabne spojine. Take na novo oblikovane skupine utegnejo brez sodelovanja volje usmerjati smotrno delovanje, ne da bi same stopile v zavest, natančno tako kakor ravnajo instinkti; te analizira razum racionalno in uporablja načrtno šele takrat, če jih intuitivni navdih požene v zavest.«

Zanimivo je dalje, da tudi Selye pojmuje zvezo med zavestjo in podzavestjo zelo ozko; tudi njemu — podobno kot pri Poincaréju — je podzavest »v somraku in prav ob robu zavesti« (am Rande des Bewusstseins), tako da morejo »sanje z iskro intuicije z lahkoto kot kometi pasti v stvarnost«. V osvetlitev, kako podzavest olajša in podpira zavestno delovanje, navaja primer iz mehanskega področja. Če bi hoteli pod nadzorstvom razuma načrtno urediti množico kroglic po teži, barvi ipd., bi to zahtevalo precej časa. Mnogo preprosteje dosežemo to, če jih spravimo v primerno posodo in jih toliko časa stresamo, da se avtomatično same uredijo: na dnu bodo ostale same kovinske, rjave lesene bodo v sredi, zgoraj pa se bodo naselile bele celuloidne kroglice. Tu imamo torej ureditev kroglic, ki nam postreže z nazorno analogijo zavestnega delovanja, čeprav je ni dirigiral zavesten razum; razen seveda posredno po poznavanju zakonitosti teže in centrifugalne sile. Tudi barva tu ni igrala posebne vloge; in Selye pazljivo pripominja, da v bolj kompliciranih znanstvenih problemih večkrat pride do vzročnih zamenjav posameznih stranskih dejavnikov, ki pa z učinkom niso v vzročni zvezi.

Sicer pa Selye pravi, da se intuicija z navdihom porodi v periodi podzavestnega zorenja misli. Tudi v tej ugotovitvi se Selye srečuje z večino drugih raziskovalcev in njihovo razlago. Ko zavest počiva, lahko iz podzavesti po »stranski poti« (lateralno) privro na dan nove misli.

Pri tem pa posebej poudarja, da je intuicija v periodi stvariteljske pavze možna le na podlagi »materiala, ki smo ga pred inkubacijo znosili na kupe«.

---

[9] A. Einstein, v predgovoru h knjigi: M. Planck, Where is Science Going, London (G. Allen-Unwin) 1933; navaja Selye, From dream to discovery, New York (McGraw-Hill) 1964, 551.

[10] Glej D. Dörner, Problemlösen als Informationsverarbeitung, Stuttgart (Kohlhammer) 1976; in Gerd Lüer, Gesetzmässige Denkaubläufe beim Problemlösen, Weinheim-Basel (Beltz) 1973; in Earl Hunt, Computer Simulation Artifical intelligence studies and their relevance to psychology, Ann. Rev. Psychol. 19 (1968), 135—168.

In še: da mora intuitivno idejo zavest pozneje še zopet »potrditi« in dokončno izoblikovati.

S svojo razlago intuicije, kolikor je v ozki interakciji med zavestjo in podzavestjo, zlasti pa z ugotovitvijo, kako ga je prva intuitivna misel držala in vodila kar celo desetletje, dokler je ni tudi eksaktno eksperimentalno podprl, čeprav se je vmes niti ni več prav zavestno spominjal, pa Selye prepričljivo prikaže tudi tisto stran ustvarjalnega procesa, ki smo jo ponovno odkrili pod imenom sinhronost in z njo celostnost ustvarjalnega prizadevanja. Kdor hoče v raziskovanju uspeti in res ustvarjalno delati, mora biti zajet v eno samo miselno potezo, da se ponovno izrazimo z Einsteinom, kakor je to zelo očitno ravno tudi iz celotnega prikaza miselnih procesov, ki jih je podal o sebi Selye.

Tu pa smo zopet pred že znanimi razlikami med ljudmi. Nekateri se odlikujejo z znatno večjo širino zavesti kot drugi. To so že drugod ponovno razbrane in znane razlike. Zato pa je tudi velika individualia razlika v človekovi ustvarjalnosti.

Te razlike zdaj najbolj nazorno in prepričljivo prikažemo ravno na vertikalnem mišljenju. Ljudje, ki jim logično, tj. stopenjsko mišljenje dela težave, ker pač težko dojemajo logične zveze in doslednosti med posameznimi premisami (in obrazci), imajo namreč težavo prav zato, ker jim manjka potrebna hkratnost ali sinhroničnost v dojemanju posameznih stavkov, premis ali stopenj. Dokler se te stopnje ne zgostijo v en sam akt razvidnosti ali notranje zveze, tako dolgo se zaman trudimo, da bi človeku dopovedali, za kaj gre in zakaj je tako.

Tako pa bi lahko sklenili in rekli: vertikalno mišljenje nima stopenj samo v svojih premisah, marveč tudi v možganih ljudi, ki se v te stopnje poglabljajo: enim so te stopnje sploh nedostopne, drugim so sicer dostopne, toda obenem zelo potrebne, če hočejo priti do cilja (sklepa), tretjim pa samo koristne ali olajševalne, ponazorilne, tako rekoč »duhovno orodje«, končno pa so redke izjeme, ki jim sploh niso potrebne, ker vse dojemajo v sinhronični povezavi, preskakujejo stopnje in so z enim korakom na vrhu. To so ljudje z ustvarjalnim mišljenjem, ki so prav zato zmožni ustvarjati nove algoritme za nove načine ustvarjalnega mišljenja.

Tako ustvarjalno misleči ljudje imajo torej veliko širino zavesti v vertikalni smeri. Vse stopnje so zmožni preleteti z enim samim korakom in jih pregledati z enim samim pogledom. Ni čudno, če jim pripisujemo intuitivnost; zrenjsko mišljenje je izraz posebne širine zavesti.

Taki ljudje pa imajo lahko tudi širino zavesti v horizontalni smeri. Ni pa nujno. Tu je opravičeno De Bonovo razločevanje med vertikalnim in lateralnim mišljenjem.

Vsak ustvarjalen mislec ima znatno večjo širino zavesti kot pa drugi, ki ne razodevajo posebne ustvarjalnosti. Razlika pa je v tem, da je kakšen močnejši v vertikalni smeri, drugi zopet v horizontalni. V vertikalni se razvija širina zavesti predvsem pri znanstvenikih, katerih stroka zahteva priostreno in disciplinirano logiko mišljenja. V horizontalni smeri pa raste širina zavesti zlasti pri umetnikih, pri katerih so odločile ravno stranske informacije, ki pomenijo zmeraj novo vrtino ter zmeraj na novo zavračajo stare obrazce in kjer je ustvarjalno upodabljanje sveta odvisno ravno od čim širše panorame pojavov in široko razpete pahljače njihove dinamike; saj je ravno v umetnosti zelo pomembno tudi vse to,

kar kot motnja človeka preusmerja in mu vnaša nove motivacije in poglede na delo.

Če bi se pri tem ozirali še na patološke odklone, bi lahko rekli: v shizofrenikih prevladuje lateralno mišljenje (umetniško, razdrobljeno, nenadno, brez algoritmov in pravil), medtem ko vertikalno odpoveduje.

Seveda pa se v resnično ustvarjalnem človeku, ne glede na to, ali je znanstvenik ali umetnik ali tehnik, uveljavlja širina zavesti v obeh smereh: v vertikalno in horizontalno. To moramo posebej naglasiti, da ne bi morebiti kdo pod vplivom De Bonove delitve mišljenja v vertikalno in lateralno pripisoval širino ustvarjalnosti samo v lateralni smeri.

EPISTEMIČNOST IN HEVRISTIČNOST

In še pred enim nesporazumom, ki bi se utegnil vriniti, moramo svariti. Ti dve smeri mišljenja nikakor nista morebiti vzporedni z Dörnerjevo razčlenitvijo med epistemično in hevristično strukturo mišljenja, po kateri naj bi bila morda vertikalna smer epistemična, ker hodi že po izhojenih poteh logičnih pravil in matematičnih algoritmov, lateralna, ki teh logaritmov ne pozna, pa bi pomenila hevristično strukturo. Ne. Ti dve vrsti mišljenja sta zunaj Dörnerjeve razčlenitve: tako vertikano kakor lateralno mišljenje vsebuje epistemično in hkrati hevristično strukturo. Saj so pravila logike in algoritmi matematike kar prototipi hevrističnih operatorjev, ki pa hkrati vsebujejo, ali bolje uporabljajo številne prvine epistemične strukture, tj. že znane ukaščene vsebine človekovega znanja. Podobno velja o lateralnem mišljenju, ki sicer nima že izdelanih algoritmov, ki pa prav zato tako rekoč ponuja nove hevrizme, kakršnih v vertikalni smeri še nimamo izdelanih: hkrati pa je v predzavestnem območju lateralnega mišljenja ukaščena bogata vsebina še prej pridobljenega znanja (Carl G. Jung bi rekel: ne samo individualnih izkušenj, marveč tudi kolektivnih iz zaklada kolektivne ali arhetipične podzavesti), ki ga zdaj kot neizkoriščen potencial priteguje in dviga na površino žariščne zavesti in njene hevristične dejavnosti.

Po Dörnerju gre torej za strukturo znanja in strukturo iskanja rešitve, to je novega znanja. Obe sta po njegovem strukturi spomina. Vendar — tako pravilno nadaljuje — za rešitev kakšnega problema zgolj epistemična struktura ne zadošča; odločilna je hevristična. Epistemična struktura zadošča le pri opravljanju navadnih »nalog« (testov), v razliki od pravega problema. Pri navadnih nalogah gre samo za sestavo (kombinacijo) že znanih operacij, ki jih je treba poklicati iz spomina«, medtem ko je v pravem problemu specifična kombinacija operacij neznana in jo moramo šele poiskati. Naloge zahtevajo torej samo reproduktivno mišljenje, problemi pa tudi pravo ustvarjalno dejavnost.

Ta dvojna kognitivna struktura ima v ozadju torej tudi dve vrsti procesov in dve različni inteligenci (epistemično in hevristično) nekako vzporedno s Piagetovim razločevanjem med asimilacijskimi (tj. epistemičnimi) in akomodacijskimi (hevrističnimi) procesi glede obvladovanja območja stvarnosti, podobno kakor Cattellovo (1963) razločevanje med kristalinsko in fluidno inteligenco in Neisserjevo (in že prej Reitman, 1964) med bazo podatkov in eksekutivo, ki je »krea-

tivna komponenta«. Pri tem pa je seveda edino pravilno, da pojmujemo ustvarjalnost kot integralno sestavino inteligence, kakor to dela Piaget, ne pa morebiti kot kakšno »ločeno povesmo zmožnosti«, obenem pa kot podlago za razvoj inteligence.

Za Dörnerja je odločilno vprašanje, kakšno je razmerje med epistenično in hevristično strukturo. Bolje bi morda rekli: med strukturo znanja in iskanja, med strukturo znanega in neznanega. Kako sta ti dve strukturi povezani? Reči moramo namreč, da bi bilo napačno, če bi videli med tema dvema strukturama popolno realno razliko. Če ne prešinjata druga druge, je sploh nemogoče razložiti proces reševanja problemov, ki nujno razodeva enotno, čeprav sestavljeno strukturo, če sploh hočemo priti do cilja, namreč rešitve.

Pri vsakem reševanju problemov moramo razločevati tri stanja: začetno (problem), končno (rešitev) in vmesno, ki trenutno ovira preobrazbo (transformacijo ali preoblikovanje) začetnega stanja v končno. Tako moremo različne vrste problemov razločevati prav po različnih ovirah, ki so vmes med začetnim in končnim stanjem.

Glede na različnost takih ovir so dozdaj navadno razločevali samo dve vrsti sistemov mišljenja: zaprte in odprte, vmes še polodprte.[11]

Dörner razločuje ovire glede poznanja sredstev in ciljev rešitve in dobi ob treh ovirah naslednjo dvovariabilno razpredelnico problemov (glej razpredelnico).

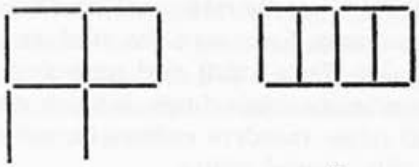
	Jasnost glede cilja		
Poznanje sredstev	velika		majhna
	veliko majhno	interpolacijska ovira sintetična ovira	dialektična ovira dialektična in sintetična ovira

Znajdemo se torej pred naslednjimi ovirami: če vemo, kaj hočemo s problemom doseči, in poznamo tudi sredstva za dosego cilja (rešitve), je problem samo v pravilni sestavi že znanih sredstev; to je samo interpolacijska ovira; če pa sicer vemo, kaj hočemo, a ne poznamo sredstev, smo pred oviro sinteze; in če sploh ne vemo niti, kaj hočemo, imamo dialektično oviro; in končno, če pri tem ne poznamo niti sredstev, smo pred dialektično sintetično oviro. Poznanost ali nepoznanost cilja in sredstev je tu enakovredna s pojmom zaprtega in odprtega sistema mišljenja. Poznanje in nepoznanje sredstev je tu v informacijsko teoretični govorici isto kot zaprtost oziroma odprtost inventarja operatorjev.

Spominsko (po)znanje dejanskega stanja (situacije) pri reševanju problemov je v zvezi tudi s poznanjem operatorjev, to je možnosti (pravil) delovanja, ki naj bi dovedlo do rešitve. Operator je splošen program delovanja, ki se seveda ravna po določenih pravilih in je možno le v okviru teh pravil. Tu se mora epistemična struktura znanja povezovati s hevristično strukturo, se pravi z metodo iskanja rešitve, tj. načina mišljenja.

[11] Ugotavlja Charles H. J. Nicolle, Biologie de l'invention, Paris (Alcan) 1932, navaja Selye, o. d. 78.

Kot primer navadnega interpolacijskega problema, kjer je začetno in končno stanje znano, navaja Dörner problem voznega reda, ki ga je treba poiskati (pogledati), če bi radi ob določeni uri zapustili domač kraj in se v določenem času pripeljali na oddih na morje.



a b

Kot primer sintetičnega problema pa navaja miselno igro z devetimi vžigalicami, z razporeditvijo kakor kaže slika, ki naj bi jih preoblikovali v štiri enako velike kvadrate, toda tako, da pri tem premaknemo samo dve vžigalici. Večina ne zna rešiti tega problema, ker že naprej izključuje možnost, da bi kvadrate vrnili enega v drugega, kakor kaže slika. Do te sinteze ne pridejo, razen da pretrgajo z že ustaljenim načinom mišljenja. Tu je torej inventar operatorjev za človeka — odprt, treba ga je šele poiskati. V spominskem inventarju operatorjev je glede tega problema »prazno mesto«.

Ta izraz je tu kar odločilen za pravilno pojmovanje hevristične strukture mišljenja, ki se prav v tem razlikuje od epistemične strukture znanja, da ji ne zadošča noben spomin. Tu Dörner ni dosleden, če ob tej trditvi kljub temu zapiše, da sta obe strukturi spominski. Reči bi morali dosledno, da se prav v tem — med drugim — razločuje hevristična struktura človeškega mišljenja od vsakega še tako popolnega modela v simulatorju, da je v simulatorju tudi hevristična struktura z operatorji vred človekova vloga in zato je simulator »spomin«, medtem ko je v človekovem mišljenju hevristična struktura to, kar je v simulatorju ustroj stroja brez vloge. V človeku samem je vsaka vloga že znanje, torej spomin; hevristična struktura pa je način delovanja (»ustroj stroja«), kolikor gre prek spomina; kolikor pa mu zadošča spomin, še sploh ne potrebuje hevristične strukture, ker mu je že vse dano v spominu samem.

Kot primer dialektičnega reševanja problemov pa navaja Dörner zgodovinarja, ko je pred nepopolno datiranim dokumentom in bi ga naj ob primerjavah z drugimi dokumenti in dogodki natančno časovno določil, tako da ga preskuša glede nasprotij in skladja z drugimi podatki. Dialektični problemi so navadno zelo odprti glede namena (cilja), ki ga imamo pred očmi; npr. nova ureditev stanovanja naj bi bila lepša kot stara. Važna je zdaj ta »lepša«?

Rekli smo, da zgolj epistemična struktura, to je struktura znanja, ki je ukaščena v spominu, še nikakor ne zadošča za reševanje pravih problemov, razen za preproste primere interpolacijskih nalog (kamor sodijo predvsem tudi navadne računske operacije); to se pravi, da za reševanje pravih problemov, za res ustvarjalno mišljenje, ne zadošča gola »podoba« (image), kakor Miller, Galanter in Gribram v njihovem TOTE-vzorcu imenujejo spominsko strukturo znanja oziroma operacij. Za reševanje problemov je potrebna še posebna struktura iskalnih operatorjev ali načinov mišljenja, v katerem odkrivamo nove rešitve, ki jih ne

moremo najti na že izhojenih operacijah, za katere ne zadošča spominsko osvojeno znanje, ker zahtevajo pravo preusmeritev dotlej utirjenih načinov, pravo transformacijo ali preoblikovanje tega, kar iskalec »že pozna«, kar je »že delal«; gre za novo strukturo mišljenja; in to je ravno iskalna, ali če hočemo ustvarjalna, ker utira nova pota in nove vsebine znanja.

Lahko bi torej razlikovali med strukturo znanja in strukturo iskanja, ali tudi — ker je vsako iskanje v jedru ustvarjalno — strukturo ustvarjanja.

Struktura iskanja zahteva mnogo večjo fleksibilnost, na kar Lüer posebej opozarja, ker ne sme ostati togo prilepljena na že izhojenih operacijah in operatorjih.

Kakšna naj bo torej ta struktura ustvarjanja ali iskanja, ki jo Dörner imenuje hevristično?

Vsak človek ima na voljo vrsto različnih prvinskih umskih operacij in načinov, po katerih se odvijajo. Vsak človek ima torej individualno različno hevristično strukturo. To je ena temeljnih ugotovitev, ki je ne more zlepa nihče resno izpodbijati. Tudi Dörier se podobno izraža.[12] Posebej pa še moramo ugotoviti, da je ta različnost neodvisna od njegove epistemične strukture, to je od količine znanja, ukaščenega v spominu. Tudi če si mislimo dva posameznika glede skupne izobrazbe in enakega znanja (izpričanega npr. v šolskih uspehih in raznih testih) še tako izenačena, se v reševanju problemov, pa najsi bodo še tako preprosti, ne bosta nikoli docela enako obnašala. To se pravi, njuna ustvarjalna ali hevristična struktura je kljub epistemični enakosti individualno različna. Pravimo, da je vsak človek individualno programiran. Če govorimo o individualnosti ali lastnostih, po katerih se sicer po rojstvu sorodni in v vzgoji ter socialnih okoliščinah enaki ljudje med seboj razlikujejo, je pri tem mišljena predvsem ravno človekova hevristična, se pravi ustvarjalna struktura. Če pravimo, da se ljudje razlikujejo po stopnji inteligence, potem je ta razlika zajeta prav v ustvarjalni, ali če hočemo hevristični — inteligenci, v »načinu mišljenja«, ne v količini »znanja«.

Dörner govori naravnost o hevrizmih, ki so mu »programi za duhovne hipoteke, po katerih rešujemo probleme pod določenimi okoliščinami«.

Že prvinske umske operacije so pri posamezniku individualno različne. Vsi vemo, kako različno že otroci na najnižji stopnji šolskega pouka »logično sklepajo«, kako različna je »abstraktivna sila« pri enem in drugem, kar se zlasti kaže pri smislu za številke, ki enemu ležijo, da jih kar iz rokava stresa, drugi pa brez prstov ne more niti seštevati. In zopet obratno vemo, kako so ti računski revčki učitelju v koristno pomoč, ko gre za konkretne praktične operacije. Kako revni so nekateri učenci, ko gre za prvinske »primerjave«, ki jih v logiki imenujemo »sklep po analogiji«, medtem ko se drugi razživljajo že kar do pesniških izrazov.

Kako pride do diferenciacije primitivnih operacij, do verige mentalnih operacij?

Tako se sprašuje Dörner. Čeprav odgovarja pravilno, da pride do tega tako kakor otrok iz primitivne motorike do motorike odraslega človeka, vendar je že vprašanje napačno zastavljeno. Če bi namreč ostal dosleden s svojim razločevanjem med epistemično in hevrističčno strukturo, bi moral upoštevati, da je ta dife-

[12] Glej Dörner, o. d. 40.

renciacija dana že s hevristično strukturo samo in bi brez nje sploh ne prišlo do nobene diferenciacije. Ta struktura je celota, ki je kot taka prej ali več kot posamezne delne operacije, katerih sestava (vsota) sama nikoli ne zadošča, da bi prišlo do »verige operatorjev«.

Taka veriga operatorjev je že v hevristični strukturi vsebljena, ji je imanentna; kajpada dobi svojo pravo podobo in izhojene mehanizme šele z vrsto drobnih operacij, ki prikazujejo drobne variacije in se »oblikujejo v ravnanje« (shaping of behavior).

Toda prav ta shaping of behavior, ki ga navajajo teoretiki učenja, da bi z njim docela razložili proces ustvarjalnega mišljenja, kakor se odvija med drugim v reševanju problemov, ne zadošča za razlago, če pri tem ne računamo obenem s posebno hevristično strukturo. Ne zadošča preprosto že zato ne, ker nam ne daje odgovora, zakaj se ljudje kljub enaki epistemični strukturi vendarle tako zelo različno obnašajo, kadar so postavljeni pred naloge samostojnega mišljenja: eni so zelo »iznajdljivi«, drugi docela amuzični za vsako novo pot, nov prijem in novo vsebino. Zlasti ameriška togo behavioristična psihologija, ki je izključno učno teoretično usmerjena in zato tudi ustvarjalnost obravnava zgolj v zvezi z reševanjem problemov in še te zopet le v zvezi z zaznavanjem in njegovim kondicioniranjem, ostaja docela dolžna odgovor na vprašanje, kako pride do tako velikih individualnih diferenciacij v »oblikovanju ravnanja« ravno glede reševanja problemov kljub neki skupni vsoti elementarnih umskih operacij, ki so lastne vsem ljudem kot vrsti homo sapiens.

Tudi Dörner pravilno nadaljuje, ko ugotavlja, da je oblikovanje ravnanja samo ena možnost za diferenciacijo hevrizmov. Drugo možnost vidi v »zavestnih novih kombinacijah« reševalnih korakov. Ta je možna le toliko, kolikor si je človek zmožen »delati misli iz svojega mišljenja« (sich über sein Denken Gedanken macht). Tu smo to pristno nemško frazo nalašč dobesedno prevedli, čeprav se njen pomen ne da dobesedno prevesti. Gre za to, da človek »misli na svoje mišljenje«, ga napravi za svoj predmet. Le tako ga more kritično presojati.

Stari so temu načinu mišljenja rekli refleksivno. Refleksivnost mišljenja bi bila potemtakem bistvena sestavina hevristične strukture in z njo ključna misel v razlagi ustvarjalnosti. Zanimivo je, da te poteze do zdaj nobena shema empirično ugotovljenih dimenzij mišljenja ne pozna. Tudi Guilfordova ne, čeprav ima prostora za 120 takih in podobnih dimenzij. Dörner, ki izhaja v svojih izvajanjih iz eksperimentalnih izhodišč, kar preseneča s svojo postavitvijo »zavestnih novih kombinacij«, kjer si človek »dela misli iz svojih misli« in jih napravlja za svoj predmet, tako da stopi epistemična struktura s hevristično v odnos objekt — subjekt.[13]

Vendar se tudi Dörner znajde ob tem v zadregi, češ ali nismo ob taki razlagi operacij hevristične strukture, ki se izkaže tu v odnosu do epistemične strukture kot metaoperacija z metaoperatorji, prisiljeni narediti nedovoljen regressus in infinitum: vsaka taka (meta)operacija zahteva zase zopet novo metaoperacijo, ki prejšnjo kritično presoja, preoblikuje in nadzoruje. Sam namreč »meni«, da

[13] Glej Dörner, o. d. 42.

je odgovor v tem, ker se mišljenje nikoli ne opazuje neposredno, marveč vedno samo posredno. Pri tem misli, da predmet mišljenja nikoli ni mišljenje samo, temveč samo »protokol« preteklega mišljenja, češ da vsaka misel zapusti tako rekoč svojo sled v primernem sredstvu »ukaščevanja«, ki lahko postane predmet mišljenja.

Ne vem, koliko je ta Dörnerjeva razlaga odločilna za njegovo teorijo »reševanja problemov kot informacijske predelave«; menim, da ni bistvena; vsekakor pa ni zadostna. Svoj pomislek bi bil mogel Dörner učinkoviteje ovreči, če bi nadaljeval s prav nasprotno trditvijo. Mišljenje je namreč zmožno sebe opazovati neposredno, ne samo posredno. V tem je bistvo refleksije sploh. Dokler si mislimo refleksivnost mišljenja samo po stereotipičnem vzorcu subjekt-objekt, je res regressus in infinitum neizogiben. Pa ne samo to. Tako dolgo bistva mišljenja še sploh nismo zajeli.[14]

Mišljenje je v svojem bistvu dialektično. Bistvo te dialektičnosti pa je v tem, da je to z ene strani pristno, in edino pravo delovanje na daljavo (objekt); z druge pa je — in v tem je njegov dialektični paradoks — tako neposredno, da odpade celo osnovna razlika med subjektom in objektom. In še moramo nadaljevati. Če v procesu mišljenja ne pridemo do te identičnosti, se ne samo ne moremo izogniti povratku v neskončnost, temveč ostane tudi misel sama nedorečena. Ne imeli bi nikoli tega, kar pravimo uvidevnost ali razvidnost misli. Če misel ne bi »videla« sama sebe neposredno, bi ostala sama sebi tema, bi ne pomenila nikoli iskre, ki se zasveti v razumu. Ko se misel vrača na samo sebe, v samoopazovanju, postane res sebi »objekt«, toda le analitično, ne pa dejansko (realno), kakor da bi se z novo mislijo obračali na prejšnjo misel kot njen objekt; ta dvojnost misli in objekta velja samo analitično, stvarno pa imamo le eno misel, ki vidi sama sebe; svetloba, ki sama sebi sveti, ne pa svetilka, ki sveti le drugim, sama pa ostaja v senci. Seveda pa lahko opazujemo svojo misel tudi z novo mislijo in tako dobimo tudi v samoopazovanju dvojnost med subjektom in objektom.

Ta razlaga je ostala sodobnim psihologom tuja, ker zaradi behavioristične usmerjenosti sploh niso raziskovali nič drugega kot zunanje vedenje, ki je pač edino dostopno izkustvu, njegovemu nadzorstvu in preverjanju; že celo pa seveda ni mogla analizirati zavestnih procesov; in če v zadnjem desetletju psihologi vendarle že to reko Rubikon prekoračijo, ni čudno, da v taki analizi ne morejo prek ovire v dvojnosti subjekta in objekta.

Če s to analizo še nadaljujemo, vidimo, kako se dialektična napetost v nasprotju med razdaljo in neposrednostjo še stopnjuje ob dejstvu, da jasnost misli prav tako stoji in pade z njeno actio in distans: vsaka misel je jasna le toliko, kolikor razčlenjuje sebe (subjekt) in predmet (objekt), se pravi kolikor razdvaja svet v dve polovici, subjektivno in objektivno. Ta oddvojitev, ki je pravzaprav že odtujitev, pa najde hkrati svoje dopolnilo v svojem presenetljivem nasprotju, namreč v sebevidnosti misli, v kateri se ta razdalja med subjektom in objektom zopet izenači.

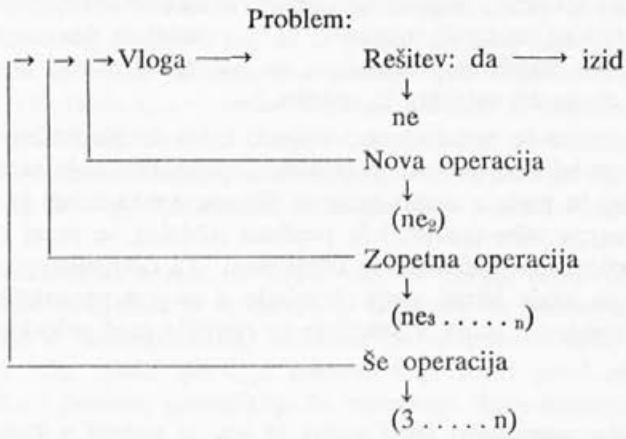
---

[14] Tu navidez nasprotujem lastni trditvi, ki sem jo postavil v Problemih psihologije (Ljubljana 1976), 465, vendar le navidez, ker tu z razčlenitvijo nadaljujem, medtem ko sem jo tam zastavil samo v okvirni tematiki.

Lahko bi to dialektično napetost, ki je v nasprotju med miselno dejavnostjo na daljavo na eni strani, na drugi pa v neposredni sebevidnosti misli, kjer izgine prej narejena razdvojenost med subjektom in objektom, izrazili tudi kot presenetljivo, kar edinstveno specifično človekovo poenotenje makro- in mikro-delovanja v človeški misli. Vsa behavioristična psihologija, ki ji je vzor fizika kot eksaktna veda, je bila izključno usmerjena v makrodelovanje, se pravi v zunanji fizični svet dogajanja, medtem ko je docela zanemarjala mikrodelovanje človeške misli, s tem pa tudi obšla vso tematiko njene ustvarjalnosti; in če se je hotela z njo spoprijeti, je ni mogla prav razložiti, tako da se je znašla v drugem ekstremu, ko je porivala ustvarjalnost že v parapsihološko, nekako mistično področje, namesto da bi ji skušala dati specifično psihološko razlago, ki so jo stari že davno poznali, kajpada bolj na filozofskem kot pa sodobno pojmovanem psihološkem področju. Toda tudi tu se je behaviorizem znašel ponovno v nasprotju z lastno težnjo: ko se je tej razlagi izmikal, ker je hotel posnemati objektivnost fizike kot eksaktne vede, je spregledal, da je prav takrat fizika s svojo kvantno mehaniko že načelno pristala na »vdor subjektivnosti v znanost«; saj brez nje ne gre, tako dolgo ne, dokler — mislimo!

Že iz razlike med behavioristično razlago, ki vidi v ustvarjalnosti predvsem samo vrsto učnega procesa, in med kognitivno psihologijo, ki se zateka k novim zavestnim kombinacijam, lahko izvajamo v glavnem dve vrsti hevrizmov: »poskus in zmota« z ene strani in analitični hevrizem, ko ob načrtni analizi dejanskega stanja obenem ob uporabi že ukaščenih (izkušenih) poti nadziramo in preskušamo nove, tako da se lahko obe vrsti hevrizmov združita v makrohevrizem z zelo sestavljenimi programi.

Taki makrohevrizmi so »značilni po samoopazovanju in opazovanju ravnanja v doseženem procesu preklopitve«, pravi Dörner.[15] Vsekakor si smemo hevrizme kot komplicirane programe predstavljati v obliki določenih »zakonov sestavljanja«, nikakor pa ne samo po nekih zgolj naključnih asociacijah. Eden takih zakonov sestavljanja je že omenjena shema TOTE, ki deluje po sistemu vzvratnega javljanja napak.



[15] Dörner, o. d. 45.

Če gre za večkratno korekturno operacijo, je to razširjen TOTE-vzorec, tako imenovana kaskadna vklopitev, kakor jo imenuje Steinbuch,[16] ki je nekako hierarhično sestavljena: vsaka naslednja operacija nadzoruje prejšnjo.

Pri tem psihologi predpostavljajo, da se te operacije dogajajo nekako avtomatsko, v psihološki terminologiji pravimo — pozavestno. Programi se odvijajo v človekovi podzavesti avtomatično, podobno kakor v komputerski tehniki. Ugovarjajo pa, češ da v mislečem človeku temu ni tako, preprosto zato ne, ker more človek vedno znova »poseči vmes« v to dogajanje in tako avtomatski potek pretrgati in dvigniti v zavestno dogajanje.

Dörner na to odgovarja z eksperimentalnimi podatki, da je tega zavestnega poseganja pri človeku zelo malo: med 60 primeri je dobil samo 20 takih, da so poskusne osebe »naredile lastno mišljenje za predmet svojih razmišljanj«, čeprav bi bil tak poseg pri reševanju problemov večkrat kar potreben.

Tu bi bilo treba še dodati pomembno okoliščino, da teh 20 primerov od vseh 60 tako in tako zadošča za razlago. Gre namreč za dejstvo, da vse osebe nikoli niso ustvarjalne, zlasti ne na kakšni višji stopnji, zato pa tudi ni treba od vseh pričakovati, da bi aktivno posegale v svoje miselno snovanje.

Še več moramo reči. Prav ta vidik bi lahko Dörnerju rabil kot kriterij za selekcijo ustvarjalnih oseb od neustvarjalnih; za to mu pa seveda neposredno ni šlo.

Ne glede na tako izvajanje posledic pa moramo reči, da je prav v tej interakciji med avtomatskim podzavestnim potekom mišljenja in zavestnim poseganjem v ta potek jedro ustvarjalnega procesa samega; bolje povedano: v tej interferenci moramo iskati ključne smeri hevristični strukturi človekovega mišljenja, ko gre za ustvarjalno dejavnost.

Kognitivni psihologi (Klix, Duncker, Sydow, Lüer, Dörner idr.) naštevajo tu različne posege, ki jih pa ne navajajo taksativno, pač pa le kot bolj poznane možnosti; vse bi mogli zajeti v izraz miselne strategije ali tudi strategije iskanja oziroma reševanja problemov. Pravzaprav je to sistematičnost postopka v reševanju problemov.

Človek gre stopnjo za stopnjo rešitvi naproti. Pri tem je zaporednost časovna in sistemska, se pravi podrejenost iskanemu cilju. Lüer imenuje to pravilno hierarhiziranje korakov in vidi v tem osnovni ritem mišljenja.[17] Lüer je ta osnovni ritem odkril empirično samo na primerih povedno logičnih teoremov, vendar meni, da velja za vsa področja problemov, pri čemer se sklicuje na avtorje, kakor so Duncker (1935), Newell, Shaw in Simon (1960). K temu osnovnemu ritmu sodi ob rastoči izkušnji tudi vedno pogostnejša uporaba določenih korakov, tako da se ta ritem z rastočo izkušnjo zmeraj bolj ustalja, hkrati pa se z njim uvajajo (odpirajo) nove strategije.

Kadar je oseba postavljena pred resnično ustvarjalne zahteve, ko mora odkriti kakšno novo, še neizhojeno miselno pot do zastavljenega cilja, je v nevarnosti, da se po daljšem neuspehu prizadevanje zateka v »ilegalno mišljenje«, kakor imenujejo tako »nelogično« reševanje nalog L. J. Chapman in J. P. Chapman,

---

[16] K. Steinbuch, Automat und Mensch. Auf dem Weg zu einer kybernetischen Anthropologie, Berlin (Springer) 1971, 81.

[17] Glej Lüer, o. d. 102, 106 sl.; in že prej 56 sl.

M. Henle (1962), Dörner (1973), Lüer (1977) idr. Gre za nedovoljeno, kar nelogično poseganje v miselno dogajanje.

Ker so hevrizmi le »oblika določenih zakonov sestavljanja«, kjer vlada celo nekak hierarhični red nad- in podrejenosti, kakor smo že prej ugotovili, zato se mora vse to ravnati po zakonih logike in je vsako izmikanje v nelogično ilegalo pravo nasprotje resničnega ustvarjalnega mišljenja. Tako ilegalno mišljenje v procesu reševanja problemov je kakor alkimija in astrologija v primerjavi z znanstveno kemijo in astronomijo.

Omenjeni psihologi so pri svojih poskusnih osebah ponovno naleteli na podobna ilegalna pribežališča, kakor da bi z nekimi par force potezami ali fantazijskimi analogijami, abstraktivnimi skrajšavami ali tudi razširitvami, kjer ne gre za uporabo pravilnih operatorjev, marveč le za subjektivno prikrojevanje stvarnega stanja in njegove transmutacije, hoteli priti po krajši poti do rešitve. Lüer imenuje take rešitve zatekanje v »subjektivne prostore problemov in pravilno opozarja, da najdemo skrajne primere takega ilegalnega mišljenja že na področju duševnih motenj in patološke miselne simptomatike.

Dodati moramo, da so taki primeri ilegalnega mišljenja, ki so večkrat že kar sumljivi na prehodu v patološke motnje, pogost pojav pri umetniško ubranih osebnostih: če jim manjka prava ustvarjalna sila, jo skušajo nadomestiti in nekako zabrisati z močno konfuznim izražanjem, ki naj bi veljalo za hiperumetniško in, seveda, kar genialno. Takih poskusov ilegalnega dosezanja ali bolje izražanja ustvarjalnosti srečujemo veliko med ambicioznimi mladostniki, ko vzbrsti cel gaj pesnikov, a se kmalu vse cvetje osiplje, ne da bi obrodilo sadove.

Resnično nove strategije v »premagovanju ovir«, da pridemo iz začetnega ali problemskega stanja do končnega ali do rešitve, utegnejo biti bodisi v menjavi inventarja operatorjev (uporaba sredstev ali delovanja za dosego ciljev) ali pa v menjavi samega problema. Primer za prvo: voznik avtomobila lahko uporabi različna pota, da zopet požene avto, ki se mu je ustavil sredi ceste. Primer za drugo: če učenec na Akademiji za likovno umetnost ne uspe pri profesorju, ki zahteva »klasično« slikarstvo, pa vse skupaj zavrže kot nekreativno in trdovratno vztraja pri svojem, da dokaže pravo kreativnost ravno v svojem »abstraktnem slikarstvu«. Tako utegnejo nastati celo nove šole. Tu imamo prehod k nadrejenemu problemu. Take primere spremembe (zamenjave) problema imamo vedno, kadar pride iskalec v refleksijo, se pravi k razmišljanju o lastnem mišljenju; tako lahko izpopolni ne samo svoje znanje, ki ga najde, da je pomanjkljivo, ampak zlasti tudi svojo iskalno strukturo in strategijo samo (način mišljenja, pristop, smer in stopnje reševanja).

Odločilen je zlasti razvoj hevristične strukture. Newell, Shaw in Simon[18] vidijo pravilno, da je prav »v razpolaganju s širokim in dobro izdelanim inventarjem hevrizmov ter v zmožnosti ad hoc zmeraj nove hevrizme izdelovati« glavni znak vsake ustvarjalnosti.

Vse dosedanje raziskave so šle, žal, le vse preveč v smeri sprememb in z njimi izboljšanja epistemične strukture; nimamo pa še pravih študij, tako ugotavlja

---

[18] Newell A., Shaw J. C. in Simon H. A., The process of creative thinking, v: Gruber H. E., Terell G. in Wertheimer M., Contemporary Approaches to Creative Thinking, New York 1964, navaja tudi Dörner, o. d. 129 in 144.

Dörner, ki bi se posvečale spremembam in izboljšanju hevristične strukture v človekovem mišljenju, ko je postavljen pred ustvarjalne naloge.

Da, ta vakuum je dejansko še mnogo globlji. Tudi Dörner sam, ki je vse svoje delo posvetil vprašanju, »kako« potekajo ti hevristični procesi, ne samo »kaj« proizvajajo, konec koncev empirično vendarle dobi vedno samo to, kako so določeni hevrizmi ali strategije uspele v reševanju zastavljenih vprašanj. Kakor hitro so »uspeli«, je to za poskusne osebe že znanje, kajpak, novo znanje, ki ga prej še niso imele. Samo prek tega prikazanega znanja moremo torej empirično ugotoviti določene programe, dobesedno predpise (tj. zakonite načine), po katerih osebe rešujejo probleme. Kakor hitro pa so se ti hevrizmi prikazali kot »znanje«, čeprav »novo«, se začne ponavljati prvič doseženo, ki bo odslej ukaščeno v spominu, in že so obenem prešli v epistemično strukturo. To se pravi: tudi hevristično strukturo moremo empirično spoznati in ugotavljati le toliko, kolikor hkrati že prehaja v epistemično. Na hevristično strukturo lahko vselej kvečjemu le sklepamo iz dognane epistemične strukture. Empirično nam je dostopno vedno samo znanje, pa naj si bo še tako »novo«, prvič doseženo in prikazano. Iz tega znanja pa sklepamo na strukturo mišljenja, iz katerega izvira.

Če smo ugotovili, da z inteligenčnimi testi neposredno merimo le znanje, da pa na inteligenco iz tega znanja šele sklepamo, moramo zdaj podobno reči glede ustvarjalnosti ali hevrističnosti, ki je v ozadju določenega načina pri reševanju problemov.

Tudi tu moramo zdaj ugotoviti, da to novo znanje ni identično s hevristično strukturo samo; kajti ista oseba utegne pri drugih, novih problemih, ki zahtevajo zopet drugačno rešitev, prikazati zopet prav tako drugačno hevristično strukturo. To se pravi: za tem novim znanjem moramo predpostavljati še vedno neizkoriščen potencial; in prav ta potencial, to dinamično možnost, ki se utegne kdaj koli aktivirati, imenujemo hevristično strukturo ali kar je v širšem obsegu isto: ustvarjalnost.

Ta potencial obsega razen Dörnerjevih interpolacijskih, sintetičnih in dialektičnih programov v reševanju problemov gotovo še kakšne druge kombinacijske programe, zlasti ker Dörner s svojo razdelitvijo, kakor vse kaže, nikakor ni mislil navajati teh načinov taksativno, se pravi, kakor da so z njimi vse možnosti izčrpane.

Dörner sicer načelno poudarja različnost med epistemično in hevristično strukturo. Kljub temu pa se mu vsa hevristična struktura slej ko prej sproti, kakor smo pravkar ugotovili, spreminja v epistemično, vsaj v tem pomenu in obsegu, kolikor vsak realiziran hevrizem prehaja kot znanje v spomin. Zato sam izrecno ugotavlja, da sta kljub načelni različnosti in nezadostnosti epistemične strukture za reševanje problemov, vendarle obe strukturi (sowohl ES als auch HS sind Gedächtnisstrukturen, 27) spominski strukturi.

Na tej poziciji je kajpada ostal dosledno, ker izhaja iz hipoteze, da je hevristična struktura primer informacijsko predelovalnih procesov, se pravi kombinacije operatorjev kakor jih imamo v računalniških in kibernetičnih napravah, kjer pa sloni ves ustroj ali vsa struktura operatorjev na spominskih programih.

Prav v tej točki pa primerjava neizogibno šepa. V človeku hevristična struktura ni spominske narave; kolikor pa je spominska, že prehaja v epistemično; če ne, nima pomena razločevati med eno in drugo; in vendar, razlika je kar fundamentalna, brez nje ne pridemo do nobene prave razlage.

Sicer pa nam to potrjuje znano dejstvo, da prav spominska struktura zaradi že ustaljenih (ukaščenih) programov, ki so se po ponovni preskušnji oblikovali v »drže« ali »usmerjenosti« (angleško: set), lahko kar ovira pravo pot do inovacij. Takšna »funkcionalna vezanost«, o kateri govori že Duncker (1935), lahko naredi iz človeka specialista, nikakor pa ne iznajditelja, ker ovira aktivacijo novih hevrizmov. Potemtakem ni samo razlika med zgolj spominsko epistemično miselno strukturo na eni strani in med hevristično na drugi, marveč kar pravo nasprotje, ko utegne prva drugo zavirati ali celo zadušiti.

Hevristična struktura je nekaj, kar se ne da narediti. Kdor jo ima, jo lahko aktivira; kdor je nima, mu nobena vaja nič ne pomaga. Kdor ima »takšno«, je ne more spremeniti v »drugačno«; in obratno. Kdor ima »umetniško«, je pač lahko umetnik; kdor ima matematično, se lahko razvije v matematika in tako dalje; kdor ima oboje, lahko postane oboje.

In zato ima Dörner zopet prav, čeprav z manj strogo doslednostjo (iz pravkar povedanega), ko izrecno pribije, da »bi utegnil biti razvoj epistemične inteligence indirektno celo vzrok za propadanje hevristične inteligence«, če namreč suponiramo, da bi se dala hevristična struktura z vajo zboljševati in razvijati.

Ob teh ključnih pojmih je torej odločilnega pomena ugotovitev, da tvorita lateralno in vertikalno mišljenje epistemično hevristično celoto: lateralno mišljenje je hevristično dopolnilo vertikalnega, obratno pa je vertikalno mišljenje epistemično dopolnilo lateralnega. Velja pa tudi obratno: lateralno mišljenje je delno tudi epistemično dopolnilo vertikalnega in vertikalno mišleenje hevrističšno dopolnilo za lateralno mišljenje.

Pomanjkljivost in enostavnost dosedanjih razprav o ustvarjalnosti sta bili poglavitno ravno v zanemarjanju podzavestnih dejavnikov, s tem pa tudi preveč togo ločevanje zavestnega ustvarjanja od pred- ali pod-zavestnih vzgibov z ene strani, z druge pa dosledno temu preostra oddelitev epistemične strukture od hevristične. Oboje skupaj tvori celoto ustvarjalnega potenciala, ki nikoli v nobenem subjektu ni do konca izkoriščen; zato pa tudi oboje skupaj sestavlja dinamično dejavno celoto, v kateri se ta potencial postopno, vedno pa le delno udejanja.

ZAVESTNOST IN PODZAVESTNOST

S temi razčlenitvami smo nekatere doslej zmeraj enako ponavljane trditve postavili v drugačno luč: nikakor ni res, da je podzavest glavni vir ali dejavnik ustvarjalnosti; prav tako je pretirano, če kdo podzavesti docela odreka vpliv na ustvarjalno dejavnost. Pač pa je odločilna zveza med avestno, tu bi zdaj lahko rekli kar vertikalno dejavnostjo in podzavestjo. Še prej pa je v tej zvezi pomembno, da si pojem podzavesti kolikor mogoče pravilno razbistrimo.

Tu ima nesporno zaslugo Alfred Lorenzer[19], ki je s svojo kritiko psihoanalitičnega pojmovanja podzavesti in njenih simbolov, precej pripomogel do razčiščenja. S tahistoskopičnimi poskusi je prišel do sklepa, da igra pri podzavestnih vsebinah pomembno vlogo »likovna kvaliteta«. Subliminalni dražljaji so »virulentni«, imajo pa visok dražljajski prag; zaradi pomanjkljive likovnosti (oblikovanosti) jih je nemogoče ali vsaj težko zaznavati v budno zavestnem stanju. Pri tem pa igra odločilno vlogo vendarle osebni jaz, ne morda kakšna temna gonska sila onega, in to prav kot lik določujoča in simbole oblikujoča instanca. Tako pa se izkaže funkcija podzavesti kot rezervoar dražljajsko aktivne, še ne ali že več ne zavestne vsebine, podobno kakor to opazujemo pri predzavestno nabranih subliminalnih vtisih. Ta skoraj dobesedno narejen most med eksperimentalno psihologijo in psihoanalizo se kar sam od sebe sistematično uvršča v naša dosedanja izvajanja.

Ko govorimo o vplivu podzavesti na ustvarjalno dejavnost, pravzaprav govorimo le o subliminalnih vsebinah naše zavesti, to je o predzavestnih območjih, ki jih naš jaz tako ali drugače ureja, navadno pa kar spregleda. Bolj ko zna kdo izkoriščati to vsebino, ko posega tudi v lateralno smer predžariščnega dojemanja, bolj je uspešen v ustvarjalni prizadevnosti.

Če govorimo v informacijsko teoretičnih izrazih, moramo reči: glavna razlika med computerjem in našimi možgani je poleg že ugotovljenih vidikov (ločenost predelovalca in predelovalne vsebine itd.) že v vlogi sami. Input pri človeku ni samo to, kar neposredno pred zahtevano nalogo položi v aparat svojega (vertikalnega) mišljenja, in kar naj bi potem kot podzavestno ali avtomatično, algoritmično delujoča vsebina vplivalo na izid (rešitev), marveč tudi vse to, kar je bilo že davno prej v njem ukaščeno na subliminalni ravni. Tega je redno zelo veliko, včasih več kot zavestne vsebine. Razlika med pravim ustvarjalnim duhom in neustvarjalnim mislecem je poglavitna v tem, da prvi vešče izrablja to lateralno subliminalno ukaščeno vsebino in se tako dokoplje celo do novih alternativ ter njihovih algoritmov, medtem ko gre drugi mimo tega, ker je preveč racionaliziran in specializiran, morda celo, ker »preveč ve« in zato vozi po izključno že izvoženih tirnicah mišljenja. Naš atomski fizik Bogdan Povh v pogovoru o raziskovalnem delu z urednikom Dela to preprosto, kar malo šaljivo ugotavlja: »Preveč znanja lahko škodi.«

Potrdilo te razlage nam daje francoski matematik H. Poincaré, ki podaja analizo svojega miselnega procesa, kako je reševal probleme Fuchsovih funkcij.

Ko je šlo za Fuchsove funkcije, si je sam štirinajst dni zaman prizadeval dokazati, da takih funkcij ni. Preskusil je vsak dan številne kombinacije. Nekega večera, ko je proti svoji navadi pil črno kavo in ni mogel zaspati, pa so ga misli dobesedno prehitevale in dve sta se kmalu sprijeli, tako da je do jutra imel že dokaz za vrsto Fuchsovih funkcij (kot koeficienti dveh vrst, po analogiji eliptičnih funkcij, ki jih je pozneje imenoval Fuchove theta-funkcije).[20]

---

[19] A. Lorenzer, Probleme und Konsequenzen einer Revision des Symbolbegriffs, v: Ulmann G. (Hgb.), Kreativitätsforschung, o. d. 305—321.

[20] H. Poincaré, Science et méthode, Paris 1909: nemški prevod: Wissenschafft und Methode, 1914; delni ponatis iz tega: Die mathematische Erfindung, v: Ulmann, o. d. 219—229.

Po njegovem je ta nenadnost zanesljiv znak za prejšnjo dolgotrajno podzavestno dejavnost. To opazujemo tudi pri vsakdanjem delu ob pisalni mizi, ko bi radi rešili kakšno težje vprašanje. Spočetka nikakor ne gre. Potem se odmaknemo in nekoliko odpočijemo, sedemo ponovno k mizi in na mah, nenadno pridemo na pravo misel. Čas počitka je bil torej izpolnjen s podzavestnim delom, ki nam rabi tako rekoč kot vzpodbuda, ki v počitku dobljene rezultate priganja, da zadobijo zavestno obliko.

Seveda pa moramo vedeti, da je to podzavestno delo uspešno samo, če gre pred njo že zavestno delo in za njo zopet nova perioda zavestnega dela.

To se pravi: začetna zavestna prizadevanja nikakor niso bila tako docela neuspešna, kakor so se nam dozdevala, saj so pognala stroj podzavestnega dela, in brez njih bi tudi ta stroj ne obratoval in ne mogel ničesar doseči.

Potreba druge zavestne periode dela je seveda razumljiva. Gre za preverjanje in dokazovanje dobljenih domislic.

Poincaré izrecno poudarja, da ima v njegovih podatkih najvažnejšo vlogo podzavestni, tako imenovani »sublimni jaz«. Pri tem pa posebej naglaša, da ta »sublimni jaz« ne deluje avtomatično, marveč ima posebno tanki čut izbire in slutnje za pravo kombinacijo (pravilo) in zato »ne stoji mnogo globlje kot zavestni jaz«.

Tako pa si zastavlja vprašanje: ali stoji sublimni jaz celo više kot zavestni jaz? Tega si ne upa trditi brez pridržka. Pač pa skuša še nadrobneje razložiti, v čem je uspešnost sublimnega jaza, da zna iz tisočerih kombinacij izbrati ravno tiste, ki so koristne, se pravi, ki vodijo k cilju, rešitvi problema. Kako da ravno te prestopijo prag zavesti, drugim pa je zabranjeno? To so tiste, ki »na našo senzibilnost direktno ali indirektno najgloblje vplivajo«.

Tu se mu zopet odpre še težje vprašanje, na katero more odgovoriti le indirektno. Kakšne so meje tega sublimnega jaza? Z ene strani lahko predpostavljamo, da zmore v kratkem času dojeti več kombinacij, kot bi jih zavestni jaz zmogel v vsem svojem dolgem življenju. Z druge strani pa gotovo tudi sublimni jaz najbrž ne obvlada vseh možnih kombinacij, katerih je »nepredstavljivo število«; in vendar: sublimni jaz bi moral imeti to možnost, ker če bi obvladal samo nekatere kombinacije, bi bila izbira nehote »na slepo srečo« in bi ne mogli pričakovati, da bo v njej »dobra kombinacija«.

Na to zapleteno vprašanje si z odgovorom pomaga po ovinku zavestnega jaza in njegove dejavnosti.

Predstavljajmo si, tako pravi, prihodnje (matematične) prvine kot kaveljčaste Epikurove atome. Med popolnim duševnim počitkom so ti atomi nepremični, tako rekoč pritrjeni na steni. V stanju navideznega miru ob podzavestni dejavnosti pa se ti atomi odluščijo od stene in se spreletavajo po prostoru, podobno kakor molekule plinov v kinetični teoriji plinov. Vloga predhodne zavestne dejavnosti pa je ravno v tem, da nekatere teh »atomov« mobilizira in jih sname s stene, da potem »po svoje zganjajo svoj ples«.

Odločilna — v njegovi analizi — pa je vendar misel o medsebojnem prepletanju podzavestne in zavestne dejavnosti, da je prva nekako, čeprav ne docela, avtomatična in zato domala nezmotljiva, druga pa regulativna. Pri tem pa posebej poudarja, da noben navdih (npr. v spanju ponoči ali zjutraj) podzavestnega dela ne prinese »rezultata popolnoma narejenega«; za vsakim podzavestnim de-

lom mora slediti zopet zavestno delo, ki podzavestno pobudo do konca izdela. Od podzavestnega navdiha smemo pričakovati samo »nova izhodišča za račune«, račune same pa moramo narediti šele v drugi periodi zavestnega dela, ki podzavestni dejavnosti sledi. Zavestno delo je torej potrebno pred podzavestnim in za podzavestnim. Tako se obe dejavnosti prepletata.

V tem zavestnem delu vlada red in disciplina volje, pozornost in zavest. V sublimnem jazu pa vlada svoboda, in nekak nered, zato pa naključnost dogajanja; in prav ta nered dovoljuje ali dopušča nepričakovane povezave, nove kombinacije. Ko je pod vplivom kave vso noč delal, nekako proti svoji volji, je tako rekoč »asistiral svoji lastni podzavestni dejavnosti, ki je bila v preveč vzdraženi zavesti delno zaznavna. Tako si lahko nerazločno polagamo račun o tem, kaj obe dejavnosti (mehanizma) počneta ali, če hočemo, razločujemo delovne metode obeh jazov«.

Pomenljiva je tudi Poincaréjeva misel, da sta si zavest in podzavest v ustvarjalnem procesu zelo blizu. Pravzaprav je res čudno, da psihologi niso postali pozorni na njegov stavek: »Subliminalni jaz nikakor ne stoji globlje kot zavestni jaz.« S tem stavkom je ta nepsiholog opozoril na nekaj, kar bi psihologi pri obravnavi »podzavesti« morali prvenstveno upoštevati. Morebiti so bili preveč pod vplivom psihoanalitičnega pojmovanja podzavesti. Pa tudi to jih ne bi smelo zavajati »pregloboko«. Saj je o podzavesti že iz metodičnih razlogov težko, če ne že kar nemogoče govoriti, če si jo zamišljamo »bolj globoko« kot zavest. Kar je »pod«-zavestjo, je psihološkemu raziskovanju sploh nedostopno. Tudi psihoanaliza preučuje podzavestne vsebine samo, kolikor so dosegle višino zavesti; vse drugo je le sklepanje na »podzavest« in hipotetično domnevanje. Saj je za behaviorista še celo zavest sama nedostopna objektivnemu ugotavljanju in preverjanju.

Vse to, kar različni avtorji, psihologi in nepsihologi, v zvezi z ustvarjalnostjo navajajo kot podzavestne miselne procese in vsebine, je torej možno smiselno in vsaj nekako empirično ugotavljati in preverjati le, če »nikakor ni globlje kot zavest«. To pa je možno le, če spremenimo smer iz vertikalnega mišljenja v lateralno: podzavestno je to, kar je ob strani, kar ni v žarišču pozornosti.

Tako smo ob Poincaréjevih opisih matematične ustvarjalnosti ponovno prišli do ugotovitve lateralnega mišljenja, ki je značilno tudi za matematično iznajdljivost. Hkrati pa smo ponovno implicirali ugotovitev, da je zlasti matematična ustvarjalnost navezana na lateralno mišljenje, da se torej nikakor ne izčrpava v vertikalni smeri, ki da je tako že po definiciji neustvarjalna.

Poincaré je našel prav v tej lateralnosti, ki pa je ne kliče s tem imenom, bistvo matematične invencije: ko misli »po strani« na nekaj drugega, mu pride rešitev.

Končno pa je s to razlago medsebojnih odnosov med zavestjo in podzavestjo, ki se je končala v lateralnosti ustvarjalnega mišljenja, implicirana tudi hkratnost teh procesov: če potekajo podzavestni procesi »na isti višini ob« zavestnih, potem je s tem dan tudi tisti dej, ki ga prav v zvezi z ustvarjalnostjo redno navajajo, to je intuicija. Le tisti ima intuicijo, ki vidi vse potrebne pojave hkrati, na isti višini jasnosti in razločnosti, ne da bi se moral do njih dokopati šele s pomočjo sklepanja ali postopnega približevanja.

Tu se naša dognanja srečujejo tudi z Otonom Rankom o realizaciji kreativnega potenciala, kakor si ga je zamislil, še preden se je pridružil Freudu, in kakor

si njegove misli osvaja pozneje Donald W. Mac Kinnon[21]. Človek je v svojem ustvarjalnem prizadevanju podoben poljedelcu, ki je z obdelovanjem zemlje zmeraj »zadaj«: v skrbi, da ne bi ostal brez pridelka, kar naprej neguje že obdelane predele; zato pa docela zanemarja še neobdelano zemljo, tako da niti ne ve, da mu morda gre mimo njega brez haska prav najbolj rodovitni del njegovega posestva. Pri vsem tem navadno niti obdelave na že obdelani zemlji ne zna racionalno izpopolniti; ne ve, da bi pobudo za to izpopolnitev dobil morebiti ravno v nanovo (lateralno) odprtih predelih.

Rank je pri tem gotovo mislil najbolj na umetnike, ki v svojem umetniškem ustvarjanju izhajajo iz podzavestnih konfliktnih vsebin: kdor zna to premagovati in ustvarjalno izkoristiti, je premagal raven nevrotika in se dvignil na višino ustvarjalca. Gotovo da ima tudi vsa psihoanalitična, tako imenovana potlačena vsebina svoje vplive na ustvarjalnost, najsi bodo ugodni ali neugodni. To so že mnogi obravnavali.

Vendar nas v tej zvezi zanima predvsem, kar ugotavlja Alfred North Whitehead in ki ga navaja Ghiselin, češ da se tudi znanstveno utvarjalno delo začenja v nejasnosti, v »imaginativno zmešani negotovosti«, torej — tako bi zdaj lahko rekli — nekje v območju še neobdelane predzavesti, ki pa se tako rekoč po stranskih (lateralnih) stezah ponuja budni in kritični zavesti v obdelavo.

Vse to nas z več strani vodi do sklepa: tudi znanstveno ustvarjanje se napaja z lateralnim mišljenjem, ki je vse prej ko žariščno zavestno. Zato se tudi v povezavi zavesti s subliminalno, likovno še premalo določeno vsebino znanstvena ustvarjalnost bistveno ne razločuje od umetniškega, čeprav je lahko podrobna vsebina iz teh območjih, zlasti pa njihova poznejša obdelava v znanstvenem ustvarjanju močno različna od umetniškega oblikovanja.

PERCEPTIVNOST IN PENETRATIVNOST

Ko smo razbirali dileme med zavestnostjo in podzavestnostjo, uvidevnostjo in instinktivnostjo, ali bolje, uvidevnostjo in intuitivnostjo, zlasti pa med žariščnostjo in prižariščnostjo, to je figurativnostjo in prefigurativnostjo, ki so ju zopet tako rekoč vzporejali z nadpragovnostjo (supraliminalnostjo) in podpragovnostjo (subliminalnostjo) dojemanja, je bila v vseh teh dilemah pretežna smer od podzavesti do zavesti, od podpragovnosti do nadpragovnosti, od instinktivnosti do racionalnosti ipd.; in prav zato vse te dileme obtičijo nekje v medebojnem navzkrižju, tako da se ob uvidevnosti (insight) in intuitivnosti znajdemo že v protislovju; kajti ta dva pojma sta dejansko sinonimna; saj uvidevnost (insight) nič drugega ni kot prevod latinske besede v sodoben jezik.

Tu se vprašanje priostruje: kako pride umetnik v odprtem programu osebne ubranosti do informacij, ki mu sprožijo ustvarjalni proces? Če govorimo o perspektivni potenci, hočemo s Spemannom reči, da gre za možnosti, ki imajo določeno smer razvoja, za tako imenovano teleonomno oblikovanje, kakor se

[21] O. W. MacKinnon, Persönlichkeit und Realisierung kreativen Potentials, v: Ulmann, o. d. 164—179.

izraža Lorenz.[22] V vsakem takem programu gre torej za osnovno (v genomu) določeno smer oblikovanja, že v genomu določeno informacijo, se pravi sistem informacij.

Zgodovina kognitivne psihologije nam je postregla do zdaj vsaj s tremi različnimi razlagami informacij.

Prva vidi v tem zgolj dražljajsko reakcijski odnos. Po tej razlagi je organizem, tudi osebni človeški, v informacijskem procesu pasiven, nima lastne dejavnosti, marveč zgolj odzivno, reaktivno. Ta razlaga sodobnim psihologom že niti v območju zaznav ne zadošča, kaj šele da bi skušali z njo razložiti umetniško ustvarjalni proces, ki je v ubranosti ravno na neznana območja sveta, na še nerešene probleme itd.

Druga razlaga je specifično kognitivno psihološka, ki si razlaga vsak spoznavni, tudi emocionalni, ne samo racionalni proces, kot intencionalno prirejenost organizma na svet. Taka razlaga skrči že načelno vse spoznavne procese na predmetno spoznanje. Gre za prirejenost subjekt-predmet; vez med njima je spoznavna intencionalnost ali naperjenost. S tem je dana tudi postopna objektivacija ali polarizacija med jazom in svetom, dvojnost med subjektivnim in objektivnim svetom. Takoj vidimo, da ta razlaga, ki nedvomno drži na širokem diapazonu človekovih spoznavnih funkcij, ne prispeva nič specifičnega k umetniškemu ustvarjanju. Nič specifičnega ne dodaja za razlago že ugotovljene in nesporne razlike med »navadnim« in ustvarjalnim, zlasti »umetniškim« gledanjem na svet oziroma pojmovanjem sveta. Šlo bi kvečjemu za dve različni intencionalnosti; ne dobimo pa odgovora, zakaj pride do te različnosti.

Tudi najnovejši psihologi, kakor sta J. Gibson in Forgus, ki pojmujejo zaznave kot sistem »čiščenja informacij«, ne prinašajo specifične razlage za umetniško ustvarjanje, ker ostane odprto prav odločilno vprašanje, zakaj umetnik v istem predmetnem svetu, se pravi, okvirno v isti intencionalni usmerjenosti vendarle različno, in to kar temeljito različno »čisti informacije«, tako da v jedru vendarle nima iste ali vsaj ne enake intencionalne prirejenosti s svetom kot drugi ljudje, in tudi on sam, kadar ni v taki umetniški ubranosti.

Tretja razlaga pa izhaja iz pojma projekcija. Njen avtor je Erwin Straus[23], ki mu je vse človeško delovanje, tudi spoznavanje, projekt. Če Straus govori o projekciji, je ne smemo razumeti v Freudovem pomenu. Po Freudu projiciramo ali vnašamo svoja čustva v druge ljudi. Tudi ta Freudova projekcija se nedvomno uveljavlja v ustvarjalnem procesu. Po Freudu vnašamo svoja čustva tudi v stvari, npr. v slike ali besedilo kakšne zgodbe, kar uporabljamo v tako imenovanih projektivnih tehnikah. Straus pojmuje projekcijo obojestransko: človek projicira svoje predstave in misli v svet; in obratno: predmeti in pojavi v okolju se tako rekoč projicirajo na naš subjekt po posredovanju naših spoznavnih in emocionalnih aktov. Tako se človek v spoznavnem procesu s svetom združuje, ne pa polarizira ali oddaljuje od njega, kar bi tu sledilo iz pravkar omenjene zgolj intencionalne prirejenosti. Človek z vso svojo celoto predstavlja načrtni projekt na svet, pravo prirejenost med subjektom in svetom. Ta prirejenost je seveda tudi intencionalna,

---

[22] Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, o. d. 94, 115 sl.

[23] E. Straus, Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften, 1960.

toda sega že globlje, onstran intencionalnosti v subliminalno biološko prirejenost, kamor sodi lahko tudi tako imenovano nepredmetno dojemanje sveta, se pravi intuitivno poseganje v neznano, da govorimo z W. Baumeistrom.

Straus to svojo razlago podpira z dokazi iz endotimnih, globoko v biološke izvore postalnih ravnanj: prirejenost novorojenčka na prijemalne in sesalne reflekse ipd. Zato so mu že osnovni občutki, s katerimi dojema človek pojave v svetu, smotrno naravnani na poznejši razvoj: imajo torej ne le prostorsko, marveč tudi časovno ali perspektivno strukturo. Po domače bi rekli: že osnovni občutki so vse prej kot omejeni.

Človek ima torej v svojih osnovnih naravnavah sinkretistično, sinestetično in nerazdvojeno izkustvo s svetom. Ta ugotovitev pa se skoraj dobesedno zlaga s psihološko razvojno razlago spoznavanja, kakor jo je utemeljil J. Piaget. Tako ta razlaga nikakor ni osamljena, marveč na črti prevladujočega kognitivno psihološkega trenda sodobnosti.

Če namreč spoznavanje gre v smeri postopne polarizacije med človekom in svetom, kar nedvomno drži, je to možno le, če je v svojih bioloških in razvojnih osnovah sinkretistično. Zato je tudi psihološko vživljanje v človeka in sočutje z njim prvotnejše kot predmetno stvarno spoznavanje sveta.

Tako pa pridemo do sklepa, da gre pri osebnostni ubranosti in prek nje pri umetniškem ustvarjanju za kognitivno psihološki proces posebnega sinkretističnega dojemanja sveta, se pravi za nerazdvojeno izkustvo sveta, v katerem umetnik izkustveno doživlja bližino sveta in njegovih pojavov, zato pa tudi njegovih znamenj in šifer, ki jih navadno gledanje in pojmovanje zaradi svoje močno napredovane polarizacije ali razdalje med jazom in svetom več ne znata dojeti in razrešiti.

Čim popolnejša je ta ubranost, prirejenost ali nerazdvojenost, tem bogatejše informacije dobiva »odprt program« umetnikove osebnosti. »Čim popolnejša« ubranost se nanaša seveda na kriptogramsko naravo pojavov v svetu, ne pa morda na stopnjevanje v smeri biološke neposrednosti, ker bi sicer prišli pod človeško, zgolj animalno vegetativno raven možganskega debla in njegovih bolj ali manj zaprtih sistemov informacij. Raven te prirejenosti v sinkretistični nerazdvojenosti se namreč v človekovi osebnosti odvija vedno obenem tudi že na specifični človeški stopnji simboličnega dojemanja sveta, tega začasnega vrhunskega dometa, do katerega se je povzpel razvoj v smeri neokorteksa.

Ostane še samo vprašanje, ali kaže ostati pri izrazu projekcija. Pomislek je utemeljen ne samo zaradi dvoumnosti, ki lahko dovede do zamenjave z enakim psihoanalitičnim izrazom, ki pa vendarle pove nekaj zelo različnega, temveč tudi zaradi nejasnosti izraza samega.

Najsi imamo izraz reakcija, intencionalnost ali pa projekcija, v vsakem primeru gre za posredovalni proces med spoznavajočim subjektom in spoznatnimi danostmi. Vseeno, kako pojmujemo ta spoznavni odnos, v vsakem primeru mora ključna beseda, ali bolje, pojem vsebovati to posredovalno vlogo. Projekcija tu ni najbolj posrečen izraz. Ali res podobo sveta »projiciramo iz mrežnice v svet«? Podobno se psihologi večkrat izražajo. A tudi obratno velja: svet ali bolje, pojavi v svetu projicirajo svojo podobo na mrežnico; njihova podoba se prenese na mrežnico. Vemo pa, da stvari, se pravi, ti procesi nikakor niso tako preprosti, da

tu ne gre zgolj za neke fotografske procese; saj le-ti ne zadoščajo za nastanek tega, kar izražamo z besedami: vidim, gledam ipd.

Zato bi ustvarjalnemu procesu še sorazmerno najbolj ustrezal izraz penetracija ali abstraktno kot lastnost, penetrativnost, prodornost. V ustvarjalnem procesu, kakor ga srečujemo zlasti pri umetniku, je odločilna penetrativna tj. prodorna osebnostna ubranost. Gre za penetrativno prodornostno ubranost in prirejenost ustvarjalca na svet, njegovo dogajanje in pojave v njem.

S penetrativno ubranostjo smo dobro izrazili aktivni značaj ustvarjalnosti. Osebnostna ubranost ni nekaj zgolj trpno odzivnega, marveč je dejavno poseganje v svet, človeški in nečloveški.

Pojem penetrativne ubranosti pa ima predvsem to prednost, ker je onstran dileme, bolje, kontroverze med intencionalnostjo in projektivnostjo miselnih procesov. Utegne vsebovati celo oboje; je lahko intencionalna in projektivna. Toda bistveno za osebnostno ubranost ni niti prvo niti drugo, kakor smo to lahko iz dosedanjih razčlenitev prepričljivo razbrali.

Pojem penetrativne ubranosti pa je tudi onstran že ponovno izražene dileme med predmetnim in nepredmetnim dojemanjem. Tudi glede tega velja isto: penetrativnost ubranosti pove namreč, da utegne biti ta proces bodisi predmetno ali pa tudi nepredmetno usmerjen. Penetriram lahko v smeri znanega, že danega predmeta, lahko prodrem, dobesedno, globlje, prek njega; utegne pa se kot izraz endotimne biološke organsko emocionalno programirane naravnave dejavno pogrezati tudi v globlje plasti, ki so za intencionalno predmetno usmerjenost simboličnega mišljenja in njegove diskurzivnosti še domala neznane, neodkrite; takrat stojimo pred nepredmetnim vedenjem penetrativne ubranosti. V vsakem primeru pa hočemo s prodornostjo povedati, da gre pri ustvarjanju, ne glede na vprašanje predmetnosti ali nepredmetnosti spoznanja, za dejavno spoznavni prodor v globinsko smer, v neznanost, v kateri se tako ubranemu subjektu odkriva kriptogramska stran stvarnosti.

S prodornim značajem ubranosti na svet hočemo povedati, da se umetniku kot ustvarjalno ubrani osebnosti odkriva neznani svet kot potencial, kot vir in raven novih spoznanj in odkritij; drugačne podobe sveta in globlje resničnosti.

V tej prodornosti gre za vizijo resničnosti onstran vsakdanjih pojavov in dogajanj.

Pa prav v tem je zopet posebna prednost tako imenovane ubranosti: aktivna penetrativnost je onstran vprašanja, ali gre pri tem za intuicijo, tj. zrenje v posebnem umetniškem pomenu kot »vizija« ali za podzavestno instinktivno neposrednost, tj. poseben kar »živalski čut« srne v revirju ali končno le za sestavino vsakega spoznavanja, ki ga že načelno ni brez nekega videnja ali v-ideje (grški digama za poznejšo idejo!) in uvidevnosti ali ev-idence (vedno smo ob istem izrazu gledanja oz. videnja, kar je isto kot intuicija (glagol intueor = zrem).

Že smo namreč ugotovili, da z izrazom intuicija danes v psihologiji in filozofiji komaj še kaj razložimo, preprosto zato, ker je izraz prešel že v preštevilne uporabe in ga navajamo, podobno kot asociacijo, navadno zmeraj takrat, kadar stvari dalje več ne moremo razložiti.

Penetrativnost ustvarjalnega procesa pa tu vsaj toliko več pove in jasneje razloži, kolikor z njo prikažemo tako rekoč pravo prosevnost ustvarjalnega akta, kakor

da ustvarjalec v svoji osebni penetrativni ubranosti prodre skozi površinsko kopreno dogajanj in pojavov, kakor da je posebna moč ustvarjalnega procesa v ultrasevalnosti, da za vsakdanjo, zgolj videzno resničnostjo dojame pravo resničnost, stvarnost sveta, ki se precej razlikuje od vsakdanjosti. Odtod vsesplošni pojav, da umetnik, vseeno katere umetnostne panoge, prikazuje svet v tako docela spremenjeni luči, da se navadnemu človeku dozdeva neresnična, ponarejena ali kar fantastična.

Zato pa ima ta kriptogramska prodornost obenem značaj — že v prejšnjem poglavju očrtane — sinhroničnosti, ki smo jo že označili kot specifično potezo ustvarjalnega mišljenja.

Penetrativnost ubranosti pa dosledno z vsem, kar smo do sem povedali, pomeni obenem odprtost programa. Saj šele ob tem pojmu jasneje spoznamo, da se program ne odpira v širini površine, marveč v prodorno prosevnost skozi svet in dogajanje v njem. Odprtost programa, ki ga vsebuje penetrativnost umetniške ubranosti, pa bomo bolje razumeli šele v luči naslednjih razčlenitev.

SEKVENCIALNI IN MULTIPLI PROCESI

Sposobnost v menjavanju načina mišljenja iz vertikalnega v lateralno, ki odlikuje kreativne osebe pred nekreativnimi, bi lahko imenovali »odprtost za nova izkustva« ali, kar je isto, občutljivost za probleme. Krause meni, da se da ta nazor dobro vskladiti s teorijo Rogersa in Maslowa, ki si proces kreativnosti razlagata na podoben dvotirni afektivno-kognitivni način, kakor smo to storili mi v dosedanjih razčlenjevanjih.

Tudi Maslow (1957) in pred njim še D. Rapaport (1951) sta razvila nazor, da izvirata intuitivna in ustvarjalna dejavnost iz vzajemnega sodelovanja med primarnimi in sekundarnimi procesi. S tem sta modificirala nazor, češ da so primarni procesi pravi vir ustvarjalnosti. Ta nazor ima svojo podlago v dejstvu, da so ustvarjalni procesi za zavest pač nedostopni. Primarni procesi naj bi dajali ustvarjalnosti svežost in spontanost ter lahkotno iznajdljivost: sekundarni pa obdelajo in preuredijo proizvode, tako da jih prilagodijo za umetniške, komunikativne in druge namene.

U. Neisser (1963) pa postavlja kar splošno pravilo, da imajo kreativni ljudje večjo integrativno moč hkratnih kognitivnih pojavov.[24] Pri njem se srečamo z našimi mislimi, ki smo jih prej razvili. Tudi Neisser zagovarja mnenje, da je posebnost nezavestnih ravnanj ob reševanju problemov v vsebinski in operativni (dejni) različnosti procesov, ki se hkrati odvijajo.

Ulric Neisser obširno primerja človeško mišljenje s procesi v computerskih strojih. Pri tem poudarja, da je človeško mišljenje seveda neprimerno bolj komplicirano kot vsak še tako kompliciran stroj, ki že zaradi gole prostorske ovire ne more svoje sestavljenosti preveč stopnjevati.

V obeh sistemih, computerskem strojnem in človekovem miselnem, razlikuje dve vrsti procesov: svekvencialne in multiple. Prvi so linearni ali logični, delijo

---

[24] Neisser U., The multiplicity of thought. British journal of psychology 54 (1963), 1—14.

vesolje vseh možnosti v dve kategoriji; odločitve gredo stopnjo za stopnjo, to je tako imenovano »drevo odločitev«. Drugi pa delujejo simultano (tudi paralelne procese jih imenujejo) in vsebujejo hierarhijo operacij; taki multipli programi so v computerju potrebni, kadar gre za odkrivanje novih, neznanih stvari. Pri sekvencialnih procesih vemo vsak trenutek, v vsaki fazi, kaj stroj dela in kaj bo v naslednjem trenutku. Pri multiplih procesih pa je to nemogoče ugotavljati. Toda prav ta navidezna kaotičnost in neurejenost omogoča multiplimu procesu, da zmore »program narediti kvaziinteligentne identifikacije vzorcev z okoljem«.

Podobno kakor v computerju sta v človeku dve vrsti miselne dejavnosti. Po Neisserju se tudi v človekovem mišljenju obe vrsti procesov izmenično udejanjata. Že zato v človeku prevladuje multipla dejavnost. Seveda imamo pa navadno navzočno eno samo sosledje (sequence), ki se odvija stopnjo za stopnjo. Pravimo, da je zavestna redno ena sama miselna nit. Druge, konkurenčne misli ob tem niso zavestne, ker je zavestnost bistveno le enojna. Zato je ta sekvencialni tip mišljenja zavesten, premočrten, »logičen« in napovedovalen.

Multiplo mišljenje pa je konfuzno, bogato, producira novosti, čustveno naglašeno, navadno onstran zavesti.

To razločevanje med sekvencialnimi in multiplimi procesi naj bi bilo šele prava utemeljitev Freudovega razlikovanja med primarnimi in sekundarnimi procesi.

Primarni procesi so posledica multiplih procesov. V človekovi miselnosti lahko nastopijo vse mogoče zmede, zveze, nasprotja, izključevanja in podobno. Zakaj samo nekateri procesi postanejo delo »glavne sekvence«? Pravimo, da je organizem tako motiviran. Temeljna (biološka) motivacija je v ohranjevanju ravnovesja; zato morajo iz socioloških, fizikalnih in bioloških razlogov vse dejavnosti razvijati določeno raven »doslednosti s samim seboj«. Tu je iskati razlog in nagib, zakaj se iz multiple miselne dejavnosti razvije »glavna sekvenca«, ki je v normalnem človeku »nedotakljiva«, dokler je v budnem stanju.

V tej luči moramo razlikovati Freudove primarne procese, ki so multipli, zato pa kaotični, nelogični. Sekundarni procesi pa so »glavna sekvenca«, ki se odvija premočrtno, stopnjo za stopnjo; njena logika je programirana v realnem izkustvu.

Zakaj so primarni procesi »gonsko organizirani«? Zakaj so avtistični? Njihov iracionalistični značaj izvira prav iz te multiplosti, ker njhove motivacijske in afektivne lastnosti izvirajo iz osebnih potreb. Osebni motivi pa so odrezani od motorične dejavnosti, se pravi od nadzorstva nad motorično dejavnostjo, kakor je avtistično mišljenje označil že Bleuler. Multipli procesi pa prav zaradi te svoje odrezanosti in nekontroliranosti lahko postanejo vir simbolizma. Tako nastaja več hkratnih procesov: ena sekvenca lahko razčlenjuje oblike zaznavnih in spominskih vsebin, druga pa emocionalno vsebino. Ena kakor druga pa utegne preusmeriti glavno sekvenco v drugačno, novo smer.

Prav v dejstvu, da imamo hkrati več različnih procesov, je iskati vzrok, zakaj se glavna sekvenca spreminja v smeri, ki jih ni mogoče napovedovati v nobeni fazi dogajanja. Pot gre navadno stran od neposredne adaptacije na realni svet. V načinu in obsegu, v katerem ljudje uporabljajo multiplo mišljenje, se močno med seboj razlikujejo.

Neisser sklepa, da ni samo avtizem, marveč tudi intuitivno, kreativno in produktivno mišljenje močno odvisno od izrabe multiplih sekvenc v miselni dejavnosti. Tu dobivamo potrdilo naših izvajanj o algoritmičnosti emocionalnosti v zvezi z ustvarjalno dejavnostjo. Ta multiplost je v glavnem podzavestna in emocionalna, hkrati pa je miselna, ali bolje, spoznavna, kognitivna, ne sicer v racionalnem, pač pa v iracionalnem pomenu. Končno je ta multiplost v svojem podzavestnem poteku obenem nekako avtomatična, kar Neisser tudi izrecno ugotavlja. Saj simultano multiplost misli lahko zagovarja le v primeru, če je »vsaj ena od njih avtomatična, dovolj onstran zavesti«.

»V času, ko dejavnost glavne sekvence ni potrebna — npr. v spanju ali rutinski dejavnosti — lahko dosežejo druge sekvence, onstran zavestnosti, visoko stopnjo kompleksnosti. Kakor smo videli, pa utegnejo taka stanja neangažiranosti igrati kritično vlogo v kreativnem mišljenju. Tako pa razmišljanje o kapaciteti (mišljenja, naša opomba) razloži vlogo inkubacijske faze mišljenja.«

Zanimiva je pri tem ugotovitev, ki je že nekako stranska posledica izvajanj, da kritična razlika med človeškim in živalskim miselnim sistemom ni v zavestnosti ali nezavestnosti, temveč ravno v zmožnosti za kompleksne (multiple in simultane) miselne procese, ki jih v živalstvu pogrešamo, ker je tudi anatomska podlaga v možganih za prvinsko zaznavne (senzorične) dejavnosti bolj ali manj lokalizirana (omejena), medtem ko so človeški možgani neke vrste difuzen sistem, v katerem se odigravajo multipli procesi.

Ob vsem tem pa je resnična primerjava med computerjem in človeško mislijo. Kakor je še veliko nalog, za katere ne vemo, kako naj bi sestavili program, podobno velja za človeško misel samo: so vprašanja, ki so nerešljiva, zlasti kadar gre za vpliv logike nagonske pameti na naše umsko mišljenje. Tu pa so zakoličene hkrati človekove inovatorske ali ustvarjalne kapacitete, ne glede na razlike v individualnih dometih posameznih osebnosti.

Neisserjevo razločevanje sekvencialnih in multiplih procesov, ki je podobno De Bonovemu med vertikalnim in lateralnim mišljenjem, dobiva svojevrstno osvetljavo, da ne rečem kar podporo v novejši nevrofiziološki teoriji o razliki med desno in levo polovico človeške zavesti, kakor jo je razvil R. W. Sperry (1964) in za njim R. Ornstein (1972).

Roger Sperry je ugotovil pri pacientih, ki so jim prerezali corpus callosum, tako da je bila pretrgana zveza med levo in desno poluto možganov, da je desna polovica možganov »nema«, ne more dojeti nobenega koda (ko jim pokaže svinčnik in jim reče, naj povedo, kaj vidijo odgovorijo, da »nič«), medtem zmorejo s to polovico možganov vizualno motorične in emocionalno pogojene naloge celo bolje reševati (na povelje naj z levo roko, ki je povezana z desno hemisfero, prime svinčnik, to takoj naredi) kot z levo možgansko poluto, ki pa je besedno analitično nadarjena.

Tako je že Sperry prišel do sklepa, da ima človek »dve zavesti«, levo in desno, prva je jezikovno (besedno) analitična, druga vizualno (prostorsko) emocionalna, ali še drugače: desna je intuitivno emocionalna (čustvena), leva pa je diskurzivno besedna (razumska).

Robert Ornstein[25] je nadaljeval s Sperryjevimi poskusi in sicer ne več na pacientih s pretrgano zvezo med levo in desno polovico možganov, marveč z zdravimi ljudmi, pri katerih sta obe hemisferi anatomsko in fiziološko funkcionalno normalno povezani. Zanimalo ga je, ali se da funkcionalna različnost leve in desne hemisfere dokazati tudi s pomočjo elektromožganskih valov na encefalogramu (EEG). Poskuse je delal s svojimi študenti. Dal jim je dve nalogi: sestavljanje pisma in urejanje kock v geometrične vzorce (like). Poskusi so pokazali zakonito zvezo med prehajanjem alfa valov v beta valove v levi polovici možganov in med zunanjo dejavnostjo na desni strani, in obratno spremembo alfa ritmov v desni hemisferi ob dejavnosti na levi.

Da bi se zanesljiveje prepričal, ali je to res nasledek čiste miselne in ne mišične dejavnosti, je poskusnim osebam naročil, naj te naloge opravljajo zgolj miselno, ne pa tudi v dejanju. Rezultat je bil isti, čeprav morda ne tako izrazit.

Potem je izbral skupino pravnikov in jih primerjal s skupino umetnikov (keramikov). Napravil je podobne poskuse in dobil enake rezultate: pravniki (»jezični dohtarji«) so prikazovali levo hemisfero izdatno bolj dejavno kot desno, obratno pa keramiki desno bolj dejavno kot levo.

Razlikovanje med analitično razumskim in intuitivno čustvenim mišljenjem, ali kar je isto, med znanstveno in umetniško dejavnostjo, pri čemer ima prva poudarek na verbalni, druga pa na intuitivni strani, ima torej svojo kar anatomsko fiziološko podlago v dveh različno delujočih hemisferah možganov, čeprav delujeta vzajemno, kakor tudi diskurzivno analitični duh deluje vzajemno z intuitivno sintetičnim.

Pri tem je obenem eksperimentalno ugotovil, da desna, to je torej intuitivno emocionalna polovica možganov predeluje informacije hkratno, simultano, vtem ko leva le sukcesivno, zaporedno. Tako se umetniška kreativnost izkaže tu že kar v svoji fiziološki podlagi kot simultano delujoča moč v nasprotju z zgolj analitično diskurzivno, verbalno dejavnostjo. Ker pa sta povezani, se torej druga drugo vzajemno podpirata: analitična kreativnost dobiva sinhronost z desne strani, intuitivna pa sukcesivnost z leve polovice (ker vsako delovanje, tudi intuitivno sinhrono potrebuje zmeraj tudi določeno časovno amplitudo).

Tu torej tudi razumemo, zakaj se, kakor bomo videli, Einstein, pa tudi Poincaré, sklicuje v svojem odkrivanju relativnostne teorije na prebliske z desne, intuitivne hemisfere.

Ornstein je tu posegel še dalje in raztegnil to dvojnost na temeljni razloček med zahodno in vzhodno miselnostjo: zahodni tip človeka enostransko razvija levo hemisfero, zanemarja pa desno. Po njegovem bi morali pri vzgoji kreativnosti posegati mnogo bolj po vzhodni modrosti, ki goji pretežno intuitivno, se pravi desno polovico zavesti, ne pa verbalno racionalno. Kakor se umetniške slike ne dajo reducirati na umetnostno kritiko, tako se intuitivno emocionalne ideje ne dajo skrčiti na diskurzivno (analitično) verbalno zavest.

Ornstein meni, da z zanemarjanjem desne polovice naše zavesti zapravljamo še neizčrpane možnosti pri reševanju problemov, se pravi pri ustvarjalnem delu.

---

[25] Glej R. Ornstein, The Psychology of consciousness, San Francisco 1972; glej tudi Helmuth P. Huber in Niels Birmaumer, Verhalten und Erleben, v: Th. Herrmenn (idr.), Hdb ps. Grundbegriffe, München (Kösel) 1977, 513—520.

Gre za ustvarjalno sintezo med levo in desno polovico možganov oziroma njeno dejavnost v analitično intuitivni smeri. Tako Ornstein nekako potrjuje Neisserjevo in De Bonovo razločevanje dvojne dejavnosti našega mišljenja, s tem pa dveh dejavnikov v ustvarjalnosti.

Ornsteinu, in ob njem drugim raziskovalcem, gre za to, da bi sicer skromna, vendar pa kar presenetljiva in obetajoča dognanja, ki so jih dobili ob eksperimentalnem raziskovanju spalnih in sanjskih pojavov, zlasti pa ob metodi biofeedbacka (vzvratnem javljanju fizioloških dogajanj, ki sama nimajo nobene zavestne predočitve ali vsaj docela nezadostno), razširili na področja, ki so bila dozdaj pridržana raznim meditacijskim tehnikam vzhoda ali pa delno celo parapsihološkim prizadevanjem. S pomočjo tehnik biofeedbacka bi hoteli vplivati na načrtno uporabo bodisi pretežno ene ali druge hemisfere, ali pa po potrebi obeh enako; da bi biofeedback bistveno prispeval k človekovi ustvarjalnosti. Konica prizadevanja, ki ga kaže sodobna znanstvena psihologija, se giblje v smeri razširitve zavesti in njene vsebine, ne pa morda obratno v njeno zanikanje, kakor je bilo to simptomatično za zahodno behavioristično psihologijo v začetku tega stoletja.

Seveda pa zazdaj še ne moremo najti specifične organske baze človeške zavesti in njene dejavnosti. Največ, kar smo dognali, je ugotovitev, da subkortikalne regije, zlasti formatio reticularis, za ohranjevanje spalno zavestnega ciklusa ne potrebuje niti zunanjih niti notranjih dražljajev, marveč ga vzdržuje avtonomno, da pa posamezna jedra v tem sistemu producirajo posebne transmiterske (prenosne, preposlanske) substance, ki so pogoj za električni prenos na živčnih sinapsah. Celotno obnašanje budno spalnega ciklusa pa je rezultat zelo kompleksnih elektrokemičnih procesov v možganih, kamor zlepa ne moremo prav prodreti, razen z delovnimi hipotezami ob bolj ali manj posrečenih analogih iz fizike in kemije ali celo iz tehnike.

CELOVITOST IN USTVARJALNOST

Enotnost ustvarjalnega procesa smo doslej razložili ob ključnem pojmu sinhroničnosti dojemanja informacij; le-to pa ob različnem širjenju zenice v človekovi zavesti.

Preostane pa še pojasnilo, kako more biti enoten ustvarjalni proces, ki se vleče cele tedne, mesece in leta? Kako moremo govoriti o enem samem procesu ali dejanju (akciji)? To se nam tembolj priostri, ker vsi obenem močno poudarjajo pomen stvariteljske pavze, v kateri se nedvomno, vsaj nekako, ustvarjalni proces pretrga.

Toda prav ustvarjalni počitek nam nakazuje že po svoji imanentni zakonitosti obenem pravi odgovor. Stvariteljska pavza ni brezdelje. Stvariteljska pavza je lateralno mišljenje; je opustitev vertikalne smeri in zato navidez pavza; je poskus nove, stvariteljske vrtine v horizontalni razdalji; je obrat od žariščne zavestnosti k predzavestnim vzgibom duha; je prestrukturiranje hevristične strukture iz vertikalne smeri v horizontalno; je večsmerna izraba epistemičnih struktur v hevristične namene.

Stvariteljska pavza je nepretrgana dinamično dejavna napetost v hevristični strukturi. Še natančneje: stvariteljska pavza je preskakovanje isker iz ene hevristične strukture v drugo; iz vertikalne v horizontalno; pogrezanje v tisto globino duhovnega snovanja, v kateri se hevristična struktura srečuje z epistemično; je zahtevno vrtanje, odpiranje sicer zaprtega sistema gonsko predzavestnih globin v širino in višino zavestnega prizadevanja in simboličnega oblikovanja še neodkritih in neizrablenih miselnih potencialov.

Ustvarjalna pavza torej nikakor ne pomeni pretrganosti med posameznimi fazami ustvarjalnega prizadevanja, marveč nasprotno ravno njegovo dinamično napeto opazovanje, kajpada ne v vertikalno zavestni, temveč v lateralno predzavestni smeri. V tej zvezi se nam ustvarjalna pavza izkaže ne samo kot zelo dinamična, marveč hkrati tudi povezujoča, zbirajoča in osredotujoča dejavnost, ko človekova dejavnost iz zgolj linearne, vertikalno postopne usmerjenosti preokrene v horizontalno povezavo številnih še neubranih niti in jih sinhronizira z zavestno prizadevnostjo. Ta preokret doživlja človek kot odmor, počitek vertikale, na kateri se ne odpre nič bistveno novega. Doživlja kot počitek, ker vsaka sinhronost pomeni za človeka prihranek v postopnih korakih, pomeni »biti na cilju«, vsaj začasnem, zato na oddihu.

Vendar pa Ghiselin pravilno opozarja, da je ustvarjalna pavza pač mnogo več kot gola sprostitev ali počitek. Njena skrivnost ni v goli sprostitvi, marveč v novi dejavnosti, ki pa je, kajpak, nehote skrita, subliminalna; kajti brez dejavnosti ni nobenega učinka, najmanj pa ustvarjalni učinek, ki naj bi se zabliskal kot nenaden navdih. Nenadnost, smo tudi že rekli, je samo v enkratnosti: ko iščemo in pričakujemo pravo misel, opuščamo pod pragom zavesti dolgo panoramo pojavov, da gre mimo nas, kakor da je ni, ustavimo se samo pri »enem«, in ta je za nas prav zato »nenaden«. Analiza ustvarjalne pavze nas je ponovno privedla do sklepa: ključni pojem v poenotenju ustvarjalnih stopenj je sinhronost vseh posamičnih miselnih dejev.

V tej luči se nam izkažejo vsi opisi raznih stopenj ustvarjalnega procesa, kakor jih pri ustvarjalcih ponovno srečujemo in jih bomo še navajali, kot zgolj opisne, subjektivno navadno nekako izsiljeno (kot forred choice) izpovedane faze, ki pa nikakor ne vzdržijo stvarne in kritične psihološke analize. V luči psihološke analize so vse take stopnje le poznejše, recimo umetne razčlenitve enega samega prvotnega celovitega dogajanja. V luči sinhroničnosti šele razumemo, zakaj zlasti pri umetniškem ustvarjanju radi govore o intuiciji ali zrenju; saj je prav zrenje vedno celovito in glede na različne pojave zunaj in posamične vzgibe znotraj subjekta vedno istočasno, sinhrono.

Kreativna pavza je več kot gola sprostitev in manj kot hoten preokret, tako se Ghiselin[26] lapidarno izraža. V njej se šele začenja prav ubirati celota ustvarjalne dejavnosti in prizadevnosti. Kreativno delo izvira iz potrebe po redu, ki ga ustvarjalec pogreša v svojem miselno čustvenem polju. Ta red zahteva sinhronost zrenja na vse strani, zato pa celovitost dejanja v njem samem. Ustvarjalno delo je celovito, ali pa ga ni; deluje po vektorju celote, ali pa ostaja jalovo. Ta celota obsega vso njegovo duševnost. Še globlje moramo poseči: obsega več kot glavo

[26] B. Ghiselin, o. d. 361.

in srce, razum in čustvo, »sega do robov našega mesa«, kakor se izraža William Butler Yeats. V moči te celote je ustvarjalec, tudi med stvariteljsko pavzo stalno kakor na dinamično napeti vrvici v pogonu za divjačino. Z nobeno doslej znano konfiguracijo ni zadovoljen, prost je vsake vezi nanje, zato pa kar naprej izginja v gluhi temi, da bi iz nje zaslišal doslej neznane glasove in zazrl podobe jamais vu. To je potapljanje v odsotnost vzorcev in konfiguracij, ki jih do zdaj še nobena transfiguracija in preobrazba situacij ni prikazala. To potapljanje v tišino ali odsotnost vsake znane konfiguracije je doživljal Yeats, ko pravi, da se njegova »misel suče nad tišino«; potapljal pa se je vanjo tudi Heisenberg ob igranju klavirja, ko je iskal matematične obrazce za novo fiziko, in Einstein ob violini, ko se mu je absolutnost sveta sprelevila v relativnost.

Raziskovanje stvariteljskega odmora pa nam odkriva še nekaj odločilnega za pravo presojo podzavestne dejavnosti. Lajos Székely je stvariteljsko pavzo opisal[27] delno s pojmi kognitivne psihologije, delno pa s psihoanalitičnimi, pri tem pa ugotovil, da so se med stvariteljsko pavzo racionalne zmožnosti umikale v ozadje; stanje stvariteljske pavze imenuje »domišljijsko mišljenje«. Sam pravi, da je izredna sreča, če se raziskovalcu posreči dobiti vpogled v miselno dogajanje med stvariteljsko pavzo. To srečo, pravi, da je on imel, ko je šest tednov načrtno psihoanalitično opazoval proces reševanja tehnološkega problema pri odraslem možu. Možnost za tako opazovanje dajejo sanje, ki jih ima ta oseba v tem času.

Podzavest torej tu nikakor ne pomeni samo nekakšne iracionalne, nekako temne globine v nasprotju z jasno površino zavestnega mišljenja, marveč se nam izkaže obenem kot racionalni proces. V podzavesti ne delujejo samo »temni goni« z emocionalnimi vzgibi, temveč tudi racionalne sile, ki pri tem razodevajo svojevrstno logiko, se pravi zakonitost, ki je sicer različna od diskurzivne logike zavestnega razuma, ki pa je vsekakor nekaj zakonitega, kar ni prepuščeno golim naključjem in nerazumskim gonom; saj se tudi v delovanju podzavesti slej ko prej uveljavlja to, kar so kognitivni psihologi že davno poimenovali z racionalnimi pojmi, kakor so »določujoče tendence«, vektorske naravnave.

Frank Barron[28] ugotavlja, da imajo kreativni ljudje bogatejše podzavestno življenje kot povprečen človek; da vidijo glavni vir novih idej v podzavesti, ki ji prav tako pripisujejo »nekak urejajoč princip«, dostopen v danem primeru tudi zavestni dejavnosti in njeni logiki.

Da gre pri podzavesti res za posebno logiko dogajanja, spoznamo iz temeljnega dejstva, ki ga razodeva že ontogenetični razvoj: otrok vse glavne racionalne funkcije opravlja že v zgodnjih letih, ko se še v njem ni prebudila zavest. To stopnjo umskih operacij je pri otroku in njegovem razvoju z načrtnim raziskovanjem in potrpežljivim opazovanjem razčlenil J. Piaget s svojimi sodelavkami. Otrok že na teh stopnjah, ki so vse bolj ali manj na ravni podzavestnega ravnanja in delovanja, v glavnem uspešno razlikuje to, kar je potrebno za razumsko penetriranje situacije, razlikuje kajpak, ravno na tej nižji ravni »po svoje«, med sredstvom in ciljem; in čeprav je to razlikovanje pojmov večkrat napačno (gledano z vidika zavestne racionalne logike odraslih), pa je vendarle »pravilno« v tem,

---

[27] L. Székely, Die schöpferische Pause, Schw. Zt. f. ps. 27 (1968), 95—118.

[28] Fr. Barron, The needs of order and discorder as motives in creative activity, Taylor-Barron, o. d. 158.

da pač doseže svoj cilj. To se pravi: odnos med sredstvom in ciljem že razlikuje, ima torej tudi že pojem vzročnosti, čeprav se v razlagi te vzročnosti in teh odnosov še moti.

Razen tega vemo, da se v otroku ta podzavestna raven delovanja po zakonih organske rasti dosledno razvija v smeri zavesti. Potemtakem se ne razvija morebiti iracionalna podzavest v zavest, to se pravi, ne razvija se podzavestna dejavnost v nekaj »drugega«, temveč ista dejavnost se razvija, ali bolje, dviga iz nižje ravni na višjo, popolnejšo. Racionalnost, ki se je sprva razodevala na ravni podzavesti kot nekakšna »logika nagona«, ki vedno prav zadene, se vedno bolj spreminja v logiko razuma. Toda tudi v tej »logiki nagona« se je javljala že na nižji stopnji ista racionalnost ali razumskost, kot jo nekaj let pozneje vedno očitneje opazujemo na stopnji zavestnega umskega delovanja.

Tako pa sploh ni pravilno, če rečemo, da v podzavesti deluje »logika nagona«, ker pri tem sploh ne gre za razvoj nagona, temveč za razvoj in logiko razuma. Še več moramo reči: saj v tem razvoju nagon vedno bolj okrneva: čim bolj raste zavestna umska dejavnost, tem bolj usiha gonska. Pravzaprav bi bilo pravilneje reči takole: čim bolj se uveljavlja zavestna umska dejavnost, tem manj je učinkovita gonska dejavnost, ki pa pri tem seveda ne izgine, ker ne gre za razvoj gonske dejavnosti, marveč za racionalno dejavnost. Bilka, ki tu od vsega začetka poganja kvišku, ni nagon, marveč razum, ni emocionalnost, temveč racionalnost, ni globina podzavesti, marveč višina zavesti.

Likovno psihološko izražena transformacija ali transfiguracija iz danih situacij v nove je možna le, če je tako celotna in enotna v vseh svojih vertikalnih in lateralnih smereh, da ne presega samo danih konfiguracij sredi izkustvenih pojavov, temveč transcendira hkrati tudi življenje. To prizadevanje za globljo razvidnost stvari in pojavov napravlja vtis, da gre resnično bolj za razvoj življenja samega kot pa zgolj za napredek misli. To prizadevanje za globljo in enotno, celovito vizijo fizikalnega (Einstein, Heisenberg idr.) in umetniškega sveta pomeni za ustvarjalca dejansko nov koordianatni sistem, v katerega je prestavil s svojo celovito informacijo ne le svoje misli in čustva, marveč obenem celotno svoje življenje.

V ustvarjalnem prizadevanju je ustvarjalec zajet ves z vsem svojim življenjem, tudi takrat, ko navidez sproščen na nič misleč ob vstopu v avtobus odkrije nov matematični obrazec. »Ideje rastejo v množici«, pravi Picasso; rekli bi: sredi množice idej. Ustvarjalno delo je tako celostno, da nikoli ni osamljeno.

V kreativnem delu kot »celovitem delovanju«, ali bolje, kot enotni akciji celotne osebnosti, je človek hkrati buden in zaspan, je aktiviran v svojem zavestnem in sanjskem svetu vse do globlje prefigurativne tišine. V najbogatejšem momentu kreacije zremo kakor v svoje spanje in sanje, da, v globino še neizoblikovanega življenja.

Če govorimo pri tem o spontanosti vrhunskega (dopolnjenega) ustvarjalnega trenutka, ki nastopa nenadno kot čudež, moramo potemtakem imeti pred očmi vso to celovitost dejavnosti z njeno sinhronostjo in disciplino, o kateri Paul Valéry zavzeto ugotavlja: »Spontanost je sad zmagovite bitke.«

Končno moramo priznati: najsi še tako pritegujemo izjave slovitih ustvarjalcev in še tako segamo za novimi strokovnimi izrazi, v katere bi radi zajeli enotnost in celovitost ustvarjalne dejavnosti, ki ni samo reševanje domačih in

šolskih matematičnih nalog (»reševanje problemov«), marveč pomeni res pravi razvojni premik v strukturi človeške vizije sveta, nikoli se nam ne posreči, da bi bistvo ustvarjalnosti zajeli v njenem ustvarjalnem bitnem dnu. Največ, kar moramo doseči, je opozorilo: da je med pravo ustvarjalnostjo in navadnim testom že nedosegljiva razlika. Razlika pa je vidna v svobodnosti in odprtosti preoblikovalne transformacijske moči, s katero se prava ustvarjalnost uveljavlja pred vsakim navadnim »reševanjem nalog«, najsi bodo znanstvene ali umetniške.

Pomensko nasičenje

TANJA LAMOVEC

Pomensko nasičenje opredeljujemo kot delno ali popolno izgubo pomena besede, ki nastane, če neko besedo dalj časa neprekinjeno ali pa v krajših presledkih ponavljamo, pišemo ali gledamo. Poleg tega, da postane njen pomen manj izrazit, opazimo še nekatere druge značilnosti: spremembe v asociacijah, reakcijskih časih in perceptivni organizaciji besede. Beseda začne učinkovati tuje in često razpade na črke ali zloge.

NAČINI MERJENJA

Že v začetku tega stoletja so se za pojav pomenskega nasičenja zanimali predstavniki strukturne psihologije, ki pa zaradi dokaj preproste introspektivne metodologije pojava niso uspeli zadovoljivo razložiti. Zanimanje za to problematiko je potem za nekaj desetletij zamrlo in se znova pojavilo v zvezi s preučevanjem asociacij. Prva, ki sta za pokazatelj učinka pomenskega nasičenja uporabila asociativno metodo, sta bila Smith in Raygor (1). Ugotovila sta, da se je z večkratnim ponavljanjem neke besede zmanjšalo število običajnih asociacij, ki so navedene v standardni Kent-Rosanoffovi tabeli.

Do podobnih rezultatov sta prišla tudi Kanungo in Lambert (2), ki sta kot merilo učinka nasičenja uporabila smiselnost asociacij v času 60 sekund po ponavljanju. Pred tem sta skupini preizkušancev 20 sekund (dva do trikrat na sekundo) ponavljala določeno besedo, ki sta jo hkrati prikazovala na zaslonu. Omenjena skupina je v primerjavi s kontrolno skupino dajala manj smiselnih in več nesmiselnih asociacij, medtem ko v skupnem številu asociacij ni bilo razlik.

Ob koncu petdesetih let je Osgood s sodelavci (3) razvil metodo pomenskega razločevalca (semantičnega diferenciala) za merjenje kononativnega pomena besed, ki vključuje evaluacijo, potenco in aktivnost. Pomenski razločevalec lahko označimo kot kombinacijo nadzorovanih asociacij in metode skaliranja. Preizkušencu predložimo nek pojem in serijo bipolarnih pridevniških lestvic, s pomočjo katerih ta pojem označi glede na smer svoje asociacije in intenzivnosti na sedem stopenjski lestvici. Lambert in Jakobovits (4) sta leta 1960 prvič uporabila pomenski razločevalec za merjenje pomenskega nasičenja. Ugotovila sta, da se je po ponav-

ljanju intenziteta pomena zmanjšala za 20 %. Kasneje so nekateri avtorji učinke nasičenja, merjene s to metodo, imenovali konotativno nasičenje — nasprotju z asociativnim nasičenjem. Prednost pomenskega razločevalca je v tem, da omogoča kvantitativno merjenje, asociativne preizkušnje pa nam nudijo večje število podatkov, ki pa jih je težje objektivno vrednotiti.

Jakobovits in Lambert (5) sta vpeljala latenco odgovorov kot merilo pomenskega nasičenja. Domnevala sta, da so mentalne operacije, ki temeljijo na pomenu besed, upočasnjene, kadar se pomen zmanjša. Ugotavljala sta hitrost seštevanja številk, ki so jih predhodno ponavljali. Rezultati te in podobnih študij, ki so merile latenco odgovorov, niso dali enoznačnih rezultatov.

Kanungo (6) je poskušal meriti učinke nasičenja posredno, s pomočjo učenja. Eksperimentalni skupini je zastavil nalogo, naj se naučijo skupino besed v parih. Nato so iste osebe na pomenskem razločevalcu ocenjevale drugo skupino besed, jih 15 sekund ponavljale in jih zatem ponovno ocenjevale. Po končanem postopku so se jih naučile. Kontrolna skupina se je najprej naučila prvo skupino besed, ocenjevala, ponavljala in znova ocenjevala tretjo skupino besed, ter se na koncu naučila drugo skupino. Eksperimentalna skupina je imela več napak in je potrebovala več poskusov, da je dosegla isti uspeh kot kontrolna skupina.

Jakobovits (7) je izbral 12 besed, ki jih je bilo mogoče razvrstiti v skupine na več načinov: po pomenu, po fonetični podobnosti ali po dolžini. Pri osebah, ki so 15 sekund ponavljale vsako od besed, je bil odstotek fonetičnih razvrstitev pomembno večji. Študije, ki so ugotavljale učinek nasičenja preko učenja, reševanja problemov ali razvrščanja, so metodološko dokaj problematične, saj je potrebno v teh poskusih nadzorovati veliko število dejavnikov, ki poleg ponavljanja še utegnejo vplivati na rezultate.

ČASOVNI DEJAVNIKI

Različne študije so pokazale, da nastopi učinek že po 5- do 10-sekundnem ponavljanju ali vizualni predstavitvi dražljaja. Ponavljanje je lahko neprekinjeno, ali pa si dražljaji sledijo v hitrem zaporedju.

Učinek nasičenja hitro doseže maksimalno raven, ko nadaljnje ponavljanje nima več pomembnejšega vpliva. Rezultati različnih študij, ki so uporabljale vizualno predstavitev dražljajev kažejo, da je učinek nasičenja največji po 1 do 3-minutni predstavitvi. Ti podatki veljajo za senzorno nasičenje. Gampelova (8) pa je pri preučevanju semantičnega nasičenja potrdila, da pride do maksimalnega upada pomena po enominutnem ponavljanju. Beseda je ponovno pridobila pomen med 5. in 15. sekundo po prenehanju ponavljanja.

Glede trajanja učinka nasičenja si različne študije niso enotne. Študija, ki sem jo pravkar omenila, je pokazala le kratkotrajen učinek; nekateri avtorji pa menijo, da ga lahko včasih opazimo tudi še po preteku več mesecev. Lambert in Jakobovits (4) sta na pomenskem razločevalcu našla učinek nasičenja še 5 minut po končanem ponavljanju, kasnejšega nista več ugotavljala. Vprašanje o trajanju učinka nasičenosti torej še vedno ostaja odprto.

Trajanje učinka pomenskega nasičenja je povezano tudi z osebnostnimi lastnostmi. Avtorica (9) je izvedla študijo, ki je pokazala naslednje: v prvih 10 sekundah po ponavljanju je eksperimentalna skupina dajala več nesmiselnih asociacij kot kontrolna, ne glede na osebnostne lastnosti. V času od 10 do 30 sekund po ponavljanju pa je učinek nasičenja vztrajal le pri ekstravertiranih.

POMENSKI PORAST

Neprekinjeno ponavljanje neke besede ne privede vedno do zmanjšanja pomena. V nekaterih primerih se kot posledica ponavljanja pojavi povečanje kontotativne ekstremnosti. Rahlo pozitivne besede postanejo na pomenskem razločevalcu še bolj pozitivne, rahlo negativne pa še bolj negativne. Ta pojav, ki je v svojem bistvu nasproten pomenskemu nasičenju, čeprav ga lahko izzovemo z istim postopkom, sta Yelen in Schultz (10) imenovala semantična generacija oziroma pomenski porast. Avtorja menita, da lahko pri besedah z bolj nevtralnim pomenom pričakujemo porast smiselnosti, pri besedah z močnim začetnim pomenom pa nasičenost. Pojav naj bi bil analogen procesom asimilacije oziroma kontrasta, ki nastopa pri zaznavanju.

Tudi v naši študiji (9) smo asledili pojav pomenskega porasta. Pojavil se je šele v času 20 do 30 sekund po prenehanju ponavljanja, torej tedaj, ko je učinek nasičenosti že pojemal. V tem času je eksperimentalna skupina dajala več smiselnih asociacij od kontrolne skupine. Kot smiselne so bile označene tiste asociacije, ki so bile pomensko povezane s stimulativno besedo. Zaenkrat ni znana nobena druga študija, ki bi našla asociativni porast. Razlog je po vsej verjetnosti v tem, ker so avtorji uporabljali večinoma kriterij običajnosti asociacij, pri čemer pa je generacijski učinek zabrisan, saj neobičajne asociacije lahko pomenijo tako nasičenje kot porast pomena.

Pojav pomenskega porasta še ni pojasnjen. Domnevamo pa lahko, da je na nek način povezan s procesom ustvarjalnega mišljenja. Ponavljanje, ki privede do nasičenosti, ukinja običajne zveze med besedo in njeno asociativno vsebino, zato pa se lahko pojavijo nove asociacije, ki jih oseba prej ni povezovala s stimulativno besedo. Nekaj podobnega naj bi se dogajalo v eni od faz ustvarjalnega mišljenja in sicer v obdobju inkubacije, le da se tu ponavljanje odvija pretežno na nezavednem nivoju. Istemu procesu nedvomno lahko pripišemo tudi pozitivne učinke nekaterih oblik meditacije, ki temeljijo na ponavljanju.

V omenjeni študiji je ponavljanje torej privedlo tako do nasičenja kot tudi do porasta pomena. Oba procesa se zdita komplementarna, saj si je težko zamišljati, da bi se lahko pomen kar tako izgubil. Z razpadom pomena besede nastaja nova perceptivna organizacija, ki jo skuša posameznik znova osmisliti. Dobljeni rezultati vsekakor zavračajo domnevo Yelena in Schultza (10), da bi se oba procesa izključevala. Navedena avtorja sta uporabljala pomenski razločevalec, ki zaradi svoje narave lahko meri le eno ali drugo, oziroma tisto, kar v zavesti subjekta prevlada. To pa je običajno nasičenost, ki je v večini pogojev bolj izrazita od pomenskega porasta.

TEORETSKE RAZLAGE POMENSKEGA NASIČENJA

Pojav pomenskega nasičenja so poskušali razložiti iz najrazličnejših vidikov Nekatere razlage se med seboj dopolnjujejo, druge pa se izključujejo. Oglejmo si najprej razlago, ki temelji na *perceptivni reorganizaciji,* ki so jo nekateri imenovali tudi verbalna transformacija. Nanaša se na nenadne iluzorne spremembe besede, ki često vključujejo znatno fonetično popačenje kot rezultat ponavljanja. Posameznikova zaznava stimulativne besede se med ponavljanjem neprestano spreminja. Beseda razpade na zloge ali črke, ki se perceptualno reorganizirajo v nove besede oziroma nesmiselne zloge. Zanimivo je, da se poročila preizkušancev v tem pogledu izredno skladajo, saj vsi poročajo o podobnih zaznavnih spremembah. Po tej razlagi naj bi bile prvotne perceptivne spremembe besede, »izguba pomena« pa naj bi bila le posledica teh sprememb. To pomeni, da prvotna beseda ni postala »nesmislena«, temveč da jo zaznavamo na nov način. Ne spremeni se intenziteta pomena, pač pa je sprememba kvalitativna. Tovrstne razlage izhajajo iz Gestalt psihologije. Besedo lahko pojmujemo kot nekakšno celoto, pri kateri so nerazdružljivo povezani njen zvok, oblika in pomen. Če spremenimo katerikoli sestavni del, se bo spremenila celota. Že Wertheimer je ugotovil, da je nek lik toliko manj podvržen perceptivni nasičenosti, čimbolj je koheziven. V prid tej razlagi govore poleg introspektivnih poročil preizkušancev tudi nekatere eksperimentalne ugotovitve. Enozložne, kratke in konkretne besede, pa tudi tiste na začetku preizkusa, so namreč bolj odporne kar zadeva učinek nasičenosti. V kolikor ta razlaga drži, bi bila nedopustna uporaba pomenskega razločevalca za merjenje pomenskega nasičenja, saj objekt merjenja pred in po ponavljanju ni isti. Seveda pa je možna tudi nasprotna razlaga, namreč, da nastane perceptivna reorganizacija zato, ker postane prvotni dražljaj nesmiseln, reorganizacija pa naj bi pripomogla k ponovni vzpostavitvi smisla.

Nekoliko drugačno razlago predlaga Amsterjeva (11), ki poskuša učinke ponavljanja razložiti s spremembo *ravni adaptacije.* Če nek dražljaj kontinuirano ponavljamo izven konteksta, se adaptacijski nivo, s tem pa tudi vrednost dražljala, postopno premika proti nevtralni točki. Pri zelo čustveno nasičenih besedah pa odsotnost konteksta lahko vzbudi številnejše asociacije in tako privede do pomenskega porasta. Nedvomno je, da ima kontekst pomemben vpliv na pomen besede, kar so druge razlage zanemarile. Vendar pa se zdi ta razlaga sama po sebi nezadostna. Prav tako ni dokazano, da bi se porast pojavljal samo pri čustveno nasičenih besedah.

Zanimiva je tudi razlaga, ki prihaja s strani strukturne psihologije. Tichener je ločil dve komponenti stimulativne besede: neposredno vizualno in akustično impresijo, ki tvorita skorjo, ter predstave in asociacije, ki sestavljajo kontekstualni pomen besede in tvorijo jedro. Ponavljanje naj bi povzročilo *zoževanje zavesti,* ko posameznik ne upošteva več kontekstualnega pomena, temveč samo skorjo.

Podobna je tudi novejša, Dasova (12), razlaga. Avtor predpostavlja, da ponavljanje privede do *zmanjšanja pozornosti,* ne zmanjša pa se kognitivni pomen. Svojo razlago navezuje na fiziološka spoznanja, ki kažejo, da vsak nov dražljaj povzroči nespecifično kortikalno vzburjenje, ki se kaže kot stanje pripravljenosti oziroma pozornosti. Z daljšim ponavljanjem dražljaja se ta učinek

izgubi. Omenjeno razlago potrjujejo tudi opažanja Sokolova, ki je ugotovil, da po habituaciji na določeno besedo izgine tudi orientacijski refleks na besedo s podobnim pomenom. Po tej razlagi naj bi se učinek nasičenosti generaliziral tudi na besede s podobnim pomenom, kar pa so dosedanje raziskave le delno potrdile.

Arnold Miller (13) je avtor *senzo-motorične* razlage pomenskega nasičenja, ki ga primerja z afazijo. Pomen besede naj bi bil specifično povezan z določenim senzo-motoričnim referentom. Afazija po njegovem mnenju predstavlja razpad povezave med besedo in njenim senzo-motoričnim referentom, kar povzroči difuzijo simbolične kapacitete besede. Podobno difuzijo naj bi povzročilo ponavljanje, s tem, da poudarja nesmiselni zvok in govorno aktivnost. Pri verbalni nasičenosti kot tudi pri afaziji pride do stanja, ko je zmožnost organizma za povezavo zvoka besede z njenim pomenom zmanjšana. Avtor navaja v prid svoje domneve dejstvo, da so besede, ki jih spremlja senzo-motorična aktivnost, nanj podvržene nasičenju.

Kratkotrajne oblike pomenskega nasičenja je moč razločiti tudi s Hullovim pojmom *reaktivne inhibicije*. Po Hullovem pojmovanju se hkrati z vsako reakcijo razvije tudi proces reaktivne inhibicije, ki se veča vzporedno s številom reakcij in njihovo kompleksnostjo.

Na koncu lahko omenimo še razlago, ki izhaja iz *teorij učenja*. Pomen lahko pojmujemo kot pridobljeno verigo reakcij, ki se oblikujejo v navado povezovanja besede z njenim pomenom. Kontinuirano ponavljanje besede pa ustvari novo navado, zvezo: beseda — beseda.

Prej pridobljena zveza: beseda — pomen se pri tem prekine. Po tej razlagi naj bi se celotno število asociacij po ponavljanju ne zmanjševalo, pač pa se zmanjša le število asociacij, ki so s ponavljano besedo pomensko povezane. Hkrati pa naj bi se olajšal priklic besede same, kar so eksperimenti tudi potrdili. Na osnovi tega lahko ovržemo razlago na osnovi reaktivne inhibicije, po kateri naj bi bil najbolj inhibiran ravno priklic stimulativne besede.

Večina omenijenih razlag pa se med seboj dopolnjuje. Nedvomno je, da ob ponavljanju prihaja do perceptivnih sprememb, do zmanjšanja povezave besede z njenimi senzo-motoričnimi korelati, s pomenom, ter s kontekstom, v katerem jo navadno uporabljamo. Prav tako ni nobenega dvoma, da so pri tem vključeni nekateri fiziološki mehanizmi, ki uravnavajo pozornost. Kljub temu pa še vedno nimamo dokončnega odgovora o naravi pomenskega nasičenja. To vprašanje pa je pravzaprav hkrati tudi vprašanje o naravi pomena. Teoretična vrednost preučevanja pomenskega nasičenja je za psihologijo ravno v tem, da nam pomaga osvetliti nekatere vidike procesa nastajanja pomena. Praktična uporabnost tega postopka pa je danes najbolj očitna v različnih tehnikah relaksacije oziroma meditacije. Ponavljanje neke besede po eni strani prekine brezplodno in često prisilno razmišljanje o problemu, po drugi strani pa povečuje verjetnost uvida novih rešitev.

Pomenska nasičenost pa je zanimiva tudi za jezikoslovce, saj lahko pomaga razložiti nekatere spremembe v jeziku, npr. krajšanje besed, pojav različnih besednih oblik pri besedah, ki se najpogosteje uporabljajo, itd. Procesi nasičenosti in porasta pomena nedvomno igrajo pomembno vlogo tudi v umetnosti, vzgoji in propagandi.

VIRI:

1. Smith, D. E. P. & Raygor, A. L.: Verbal satiation and personality. Journal of Abnormal and Social Psychology, 1956, št. 52, str. 323—326.
2. Kanungo, R. & Lambert, W. E.: Semantic satiation and meaningfulness. American Journal of Psychology, 1963, št. 76, str. 421—428.
3. Osgood, D. E., Suci, G. J. & Tannenbaum, P. H.: The measurement of meaning. Urbana: University of Illinois Press, 1957.
4. Lambert, W. E. & Jakobovits, L. A.: Verbal satiation and changes in the intensity of meaning. Journal of Experimental Psychology, 1960, št. 60, str. 376—383.
5. Jakobovits, L. A. & Lambert, W. E.: Semantic satiation among bilinguals. Journal of Experimental Psychology, 1961, št. 62, str. 576—582.
6. Kanungo, R. & Lambert, W. E. & Mauer, S. M.: Semantic satiation and paired — associate learning. Journal of Experimental Psychology, 1962, št. 64, str. 600—607.
7. Jakobovits, L. A.: Semantic satiation in concept formation. Psychological Reports, 1965, št. 17, str. 113—114.
8. Gampel, D. H.: Temporal factors in verbal satiation. Journal of Experimental Psychology, 1966, št. 72, str. 201—206.
9. Lamovec, T.: Odnos med asociativno satiacijo in nekaterimi osebnostnimi lastnostmi. Magistrska naloga, FF, Ljubljana, 1972.
10. Yelen, D. R. & Schult , R. W.: Verbal satiation) Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior, 1963, št. 1, str. 372—377.
11. Amster, H.: Semantic satiation and generation: Learning? Adaptation? Psychological Bulletin, 1964, št. 62, str. 273—286.
12. Das, J. P. Hypnosis, verbal satiation, vigilance and personality factors: A correlational study. Journal of Abnormal and Social Psychology, 1964, št. 68, str. 72—78.
13. Miller, A.: Verbal satiation and the role of cnncurrent activity. Journal of Abnormal and Social Psychology. 1963, št. 66, str. 206—212.

Simbolične razsežnosti prostora

MARKO POLIČ

Vprašanje, ki ga načenjam — simbolizem prostora — za nekatere znanosti o človeku niti ni novo, čeprav ga — in zato je ta raziskava tudi narejena — sorazmerno redko srečamo v psihologiji. Ni novo, ker je simbolizem prostora v človeški praksi že dolgo prisoten in kot tak tudi prepoznan. Ugotovitev, da gre za sorazmerno neraziskan pojav v okviru psihologije pa bi podprli s tem, da ustrezne izsledke zasledimo predvsem kot stranski proizvod raziskav pomena, ali pa je pojav obravnavan le delno. Celovitejše odgovore daje v zadnjem času ekološka psihologija, posebno tisti njen del, ki se ukvarja z vprašanji spoznavanja prostora. Pripomniti pa velja, da so ta vprašanja zašla v psihologijo v veliki meri iz področij drugih znanosti in ved, npr. iz arhitekture in urbanizma, iz zemljepisa, etnologije, antropologije in sociologije. Pričujoče delo zato ne bo šlo mimo ugotovitev omenjenih pa tudi drugih ved, kolikor zadevajo simbolizem prostora. Tega niti ne sme, če želi odgovoriti na vprašanje »kaj« in »zakaj« tega simbolizma.

Človekova simbolična dejavnost, njegovo bistveno določilo kot ustvarjalnega bitja, se morda nikjer ne izraža tako jasno in v takem bogastvu oblik, kot ravno v zvezi s prostorom. Simbolična uporaba prostora je pogosta in splošna, kar je razumljivo, saj so končno prostorska določila predmetov in pojavov med tistimi, ki jih najprej spoznamo. Zasledimo jo v vsakdanjem govoru in jeziku, v verovanjih in običajih, umetnosti in znanosti, v ustroju in uporabi umetnih prostorov ter spoznavanju in izkušnji naravnih, končno v celotnem človekovem obnašanju in doživljanju. Ni kulture, ki ne bi vključevala množice prostorskih kategorij in načrtov za njihovo uporabo. Vse to omogoča članom dane družbe usklajevanje dejavnosti ter razvedovanje v okolju. Urban (v Miller & Johnson-Laird, 1976) celo smatra, da je človeški um opremljen predvsem za ukvarjanje s prostorom, da je jezik sam oprostorjen, stvarnost pa v toliko, kolikor je predstavljena z jezikom. Novokantovec Cassirer (1968) nič manj ne poudarja prostora, saj mu je, skupaj s časom, osnovna oblika izkustva. Njegovo razlikovanje med tremi osnovnimi vrstami prostorskega izkustva: organskim ali aktivnim prostorom, zaznavnim prostorom ter simboličnim ali abstraktnim prostorom, ki mu je »meja med človeškim in živalskim svetom«, si je našlo mesto tudi v sodobni psihologiji. Ta prostorskost našega mišljenja in jezika, to je neprostorska, metaforična uporaba prostorskih pojmov, je očitno posledica njihove primernosti za enostavnejše pri-

kazovanje in predstavljanje bolj zapletenih pojavov, saj je prostor s svojimi razsežnostmi za človeka nekaj najbolj oprijemljivega.

Navpične in vodoravne razsežnosti prostora s svojimi polarnostmi: zgoraj-spodaj, levo-desno, spredaj-zadaj, središče-obrobje, blizu-daleč, kjer ima vsaka določeno vlogo in simboliko, so med najsplošnejšimi in najtrajnejšimi pravzorci, ki se pojavljajo v zgodovini človeštva. Temu ustroju lahko pridružimo še, prav tako vodoravne, zemljepisne razsežnosti, to je sever-jug in vzhod-zahod. To niso edine prostorske razsežnosti, kategorije ali lastnosti, so pa kot osnovne v svoji simbolični vlogi najbolj zanimive.

Predmet naše raziskave so predvsem razsežnosti prostora vzete abstraktno. Simbolizem pa je enak, ali celo močnejši za določene konkretne materialne prostorske vzorce, položaje in smeri. Ta konkretni prostor je prostor človekovega bivanja in praktične dejavnosti, ki jo simbolična odraža na ostrakten in posplošen način. Čeprav se zdi, da je prostorski simbolizem precej bolj izrazit v prvobitnih družbah (glej mite, običaje, pravljice), obstaja tudi v družbeno in tehnološko bolj razvitih, čeravno so lahko tu njegove pojavne oblike in vsebina drugačni.

Nakazal sem nekaj značilnosti raziskovanega področja, potrebno pa je opredeliti tudi vprašanja, na katera naj bi to delo odgovorilo. Gre predvsem za tri sorazmerno obsežne naloge:

a) eksperimentalno ugotavljanje značilnosti in zakonitosti prostorskega simbolizma v povezavi s posameznimi izbranimi pojmovnimi področji (predvsem nas zanima asociativni oziroma konotativni pomen s pojavnimi oblikami — evaluacijo ter delno potenco in aktivnostjo);

b) pregled pomembnejših pojavnih oblik prostorske simbolike v zgodovini in vsakdanji človeški praksi (verstva, običaji, oblikovanje in zaznavanje okolja, razne simbolične uporabe prostora ipd.) in

c) povezovanje dobljenih ugotovitev in podatkov med seboj, pa tudi z nekaterimi značilnostmi človekovega razveda in položaja v prostoru, s fiziološko-anatomskimi značilnostmi njegovega organizma, v celovit sestav.

Gre torej zato, kako konkretne razmere v danem prostoru določajo, v okviru medsebojnega sovplivanja, posameznikovo in družbeno izkušnjo poimenovano simbolizem prostora. Po drugi strani pa sta pomembna tudi njena vloga in smisel v odnosu človek-okolje. V tem okviru je tudi razviden teoretičen in praktičen pomen raziskave. Teoretičen v toliko, kolikor pomaga razjasnjevati nekatere splošne odnose v človekovem razmerju do okolja, ter kaže na nastanek in razvoj celovite skupine simboličnih pomenov v okviru metaforičnega simbolizma, skupine, ki se v množici raznolikih, pa vendarle skupnih oblik javlja na vseh področjih človeškega življenja. S tem je tudi vprašanje za mnoge druge znanosti. Praktični pomen raziskave leži v boljšem razumevanju konkretnih človekovih razmerij do okolja, oziroma prostora. Konkretizacija dognanj o abstraktnih razsežnostih lahko pomaga v oblikovanju določenega okolja po meri človeka, da ne govorimo o neposredni uporabi dobljenih spoznanj za merjenje stališč, za analizo osebnostnega ustroja, ipd.

Simbolizem prostora sodi v vrsto simboličnih pomenov vezanih na naravne in družbene pojave, ki v svoji celoti predstavljajo tisti drugi, notranji človekov svet — svet simbolov. Razen pri neposrednem zadovoljevanju bioloških potreb živi človek, kot pravi von Bertalanffy (1966), v takem svetu. In dejansko, večina dražljajev, ki deluje nanj, pomeni človeku nekaj več, kot pa so v svoji fizični stvarnosti. Ne gre seveda ne za Platonov svet idej in ne za svet Swiftovih modrecev iz Balnibarbija, pač pa za v celoti človeško stvaritev, ki po eni strani odraža objektivno stvarnost, po drugi pa je tudi bistveno orodje za njeno spreminjanje in obvladovanje. To pomeni, da je nastala z delom in postala bistveni sestavni del človeške ustvarjalne prakse v dolgem procesu njegovega biološkega in družbenega razvoja. Tu bom zgolj razvrstil in opredelil nekatere osnovne pojme, pač v toliko, kolikor so potrebni za obravnavo predmeta raziskave.

Med pristopi k pojavom simbolizma vlada precejšnja neenotnost in neskladnost. Celo osnovni pojmi niso enoznačno določeni, razen v tem, da se vsi strinjajo, da gre za vsebine, ki zastopajo neke druge vsebine. Zastopajoči vsebini pravimo znak ali simbol. Oba izraza, čeprav pogosto v sinonimni rabi, pa nimata vedno povsem istega pomena. Običajno ima znak širši pomen in se uporablja kot nadredni pojem za vse zastopniške vzorce dražljajev (glej tudi Schaff, 1965; Musek, 1977; Pečjak, 1977). Obstajajo različne vrste znakov, posebej pomembni za simbolizem prostora pa so: (i) Peirceve ikone, (ii) Frommovi univerzalni simboli ter (iii) metaforični simboli.

(i) Ikonični znaki so tisti, ki so fizično podobni temu, kar označujejo, npr. slike. Videli bomo, da so v simboliki prostora vsebovani tudi ikonični elementi v Peircevem smislu. V nekaterih eksperimentih celo uporabljamo ikonično predstavitev posameznih prostorskih razsežnosti. Kaj pa pomeni podobnost ikoničnega znaka z zastopanim predmetom? Ali je slika hiše podobna predmetu, ki ga zastopa, čeprav nima treh razsežnosti in drugih lastnosti hiše? Eco (1973) povsem upravičeno pripominja, da »... ikonični znaki ne posedujejo lastnosti predmetov, ki jih predstavljajo, temveč na osnovi normalnih zaznavnih kodov obnavljajo nekatere pogoje skupne zaznave in izbirajo tiste dražljaje, ki nam omogočajo, da zgradimo takšen zaznavni ustroj, ki bi na osnovi kodov pridobljene izkušnje imel enak »pomen« resnične izkušnje, denotirane z ikoničnim znakom.« Langerjeva (1967) piše, da je slika dejansko simbol, ne pa dvojnik tega kar prikazuje. Naravo ikoničnih znakov imajo spoznavne sheme in spoznavni zemljevidi, ki so bistveni v spoznavanju prostora. Mnoge simbolične uporabe prostora predstavljajo ikonične znake, saj gre za ustrezne podobnosti in analogije, npr. med družbenim in fizičnim prostorom. Ikonični znak vzpostavlja odnose, ki so homologni zaznavnim odnosom nastalim ob prepoznavi in zapomnitvi predmeta. Podobnost je torej med zaznavo ikone in zaznavo predmeta, tj. v duševnih procesih, s katerimi nastajata, čeprav morajo ti imeti svoje korenine v ustreznih podobnostih znaka in predmeta.

(ii) Frommovi (1970) univerzalni simboli so tisti, pri katerih obstaja bistvena vsebinska zveza med simbolom in tem, kar zastopa. Kot bi dejal Bertalanffy, torej niso svobodno ustvarjeni. Njihov pomen izhaja iz njihovih notranjih lastnosti.

Zasnovan je na skupnih značilnostih naših teles, čutil in možgan, ter na človeški skupni izkušnji. Tudi prostor kot ena bistvenih in najbolj osnovnih skupnih izkušenj je v svoji simbolični uporabi te narave. Ljudje ga zaradi svojega vrstnega ustroja vsepovsod spoznavajo na podoben način in ga podobno tudi simbolično uporabljajo. Razlike pogojene s fizičnimi in družbenimi pogoji življenja so bolj izjeme, ki potrjujejo pravilo. Dodati je še potrebno, da podobno nikakor ne pomeni tudi istovetno.

(iii) Obstaja pa še ena podvrsta simbolov, ki zajema prostorski simbolizem, pa tudi druge podobne simbolizme na popolnejši način. Ti simboli, imenovali jih bomo metaforični, zajemajo tako Frommove univerzalne simbole, kot imajo lastnosti ikoničnih. So pa širši od njih. Musek (1977) jih opredeljuje kot tiste, ki so si z lastnim predmetom v kakršnem koli smislu analogno podobni, oziroma, ki so si pridobili pomen v procesu istovetenja analognih elementov med predmetom in znakom, pri čemer je bil slednji poprej praviloma že uporabljen kot simbol za nekaj drugega. Tako lahko npr. pojma »blizu« in »daleč« poleg ustaljene prostorske oddaljenosti, pomenita tudi čustvene odnose zaželjenosti in nezaželjenosti, povezane s približevanjem in umikanjem, z ozirom na odnos med osebkom in predmetom. Isto seveda lahko pomeni tudi stvarni prostorski odnos.

SPOZNAVANJE PROSTORA IN OKOLJA

Simbolizem prostorskih razsežnosti in polarnosti, položajev, smeri in razdalj, je v kar največji meri določen tudi s posebnostmi človekovega zaznavanja oziroma spoznavanja prostora (= okolja) ter njegovih posameznih delov. Šele kadar človek razlikuje različne razsežnosti in polarnosti, ko se razveduje v okolju, se kot del spoznavanja okolja lahko pojavi tudi simbolična uporaba.

George Miller (1975) razlikuje »zaznavni« in »pojmovni« prostor. Prvi je okvirni izvor podatkov za vse, kar vidimo, slišimo ali česar se dotikamo v našem vsakodnevnem življenju. Je nezamenljivi vodič vseh naših gibanj in ravnanj. Pojmovni prostor pa je širša slika sveta, ki ni neposredno zaznan v celoti, pač pa se počasi oblikuje z izkušnjo, s povezovanjem manjših predelov v večje, s postavljanjem vprašanj, s proučevanjem zemljevidov. Oba prostora sta tesno prepletena in Miller pravi, da se pojmovni prostor vsiljuje v zaznavnega. Zaznava prostora je »presejana v sklepih, domnevah, predpostavkah, pomenih, pričakovanjih, ki izhajajo iz pojmovnega prostora«. Slednji očitno ustreza pojmoma »shema« in »spoznavni zemljevid« (Bartlett 1967; Piaget, 1968; Neisser, 1976; Downs & Stea, 1973), nanaša pa se tudi na pojave simbolizma.

Človekovo delovanje v prostoru poteka v okviru omejitev, ki mu jih po eni strani nalagajo ustroj in funkcija telesa, po drugi pa prostorne značilnosti fizičnega sveta samega. Tako npr. mehanični ustroj telesa omejuje smer in obseg gibov. Le te nadzorujejo in oblikujejo tudi refleksi, ki predstavljajo že funkcionalno omejitev, čeprav so odvisni od ustroja telesa. Okolje sestavljajo snovni predmeti v bolj ali manj stalnih medsebojnih prostorskih odnosih. Osnovne razsežnosti in polarnosti prostora dejansko predstavljajo njegove stalne lastnosti, npr. večina črt v okolju je navpičnih ali vodoravnih, večina predmetov pa ima vrh. Prav tako

je zemlja vedno spodaj in nebo zgoraj. Močna svetloba prihaja od zgoraj in šibka od spodaj (odbita). Ta dejstva se odražajo tudi v delovanju naših čutil.

Že dolgo je znano in mnogokrat potrjeno dejstvo, da je ostrina vida največja za navpične in vodoravne črte, manjša za črte pod kotom 45^0 in najmanjša za vse vmesne črte (poševni učinek). Tudi vzporednost laže presojamo, če sta črti vodoravni ali navpični. Mnogi raziskovalci ta učinek pripisujejo zgodnjim izkušnjam v našem pravokotnem okolju, ki poudarja navpično-vodoravne obrise. Toda ugotovitve, da se poševni učinek pojavlja že pri šest tednov starih otrokih (Leehey in sod., 1975) govorijo proti razlagi zgolj z učenjem v pravokotnem okolju. Izsledke podpira tudi raziskava Leventhala in Hirscha (1975), ki kaže, da nevroni v vidni skorji, odgovorni za prekotniške obrise, obstajajo samo pri mačkah, ki so bile izpostavljene prekotniškemu okolju že zelo zgodaj v življenju. To ne velja za vodoravno-navpične celice. Ugotovitve po eni strani kažejo, da gre (tudi?) za dejavnike v osrednjem živčnem sestavu, opozarjajo pa tudi na možno dedno zasidranost tega pojava. Možna je razlaga z vidika evolucije. Čutni organi so se razvili tokom razvoja človeka kot vrste pod posebnimi vplivi pravokotnega okolja, ter ga zato tudi nujno odražajo, ne le po svoji funkciji, pač pa tudi po ustroju. Vplivi okolja so sicer prvotnejši v toliko, kolikor je organizem nastajal in se razvijal v tem in takem okolju, toda to je potekalo z njegovim dejavnim poseganjem v okolje. Zavedati pa se moramo, da spoznavamo razsežnosti prostora s posameznim čutilom le izjemno (npr. v laboratoriju), da gre predvsem za skupno delovanje vseh čutil, za njihovo interakcijo, kjer je od narave dražljajev, človekove dejavnosti in drugih dejavnikov odvisna morebitna prevlada ene ali druge čutne danosti po eni strani, pa tudi različnih spoznavnih vrednosti razsežnosti in drugih prvin prostora po drugi strani.

POJAVNE OBLIKE PROSTORSKEGA SIMBOLIZMA — RAZISKAVE

Zapletenost raziskovanja tako splošnega in razširjenega simbolizma, kot je to simbolizem prostora, mi je narekovala pristop, oblikovan v vrsto razreševanj razmeroma neodvisnih posameznih vprašanj. Že v samem začetku pa sta se mi zastavili dve bistveni vprašanji:

1) Ali naj bo izbor prostorskih pojmov, katerih simbolično rabo bom raziskoval, empirično-induktiven ali logično-deduktiven?

2) Ali naj bo predmet raziskave celoten univerzum metaforične simbolične rabe izbranih prostorskih pojmov ali le posamezna ožja področja?

V obeh primerih sem se odločil predvsem za drugo možnost kar se tiče eksperimentalnega razreševanja. Prva je prisotna le v toliko, kolikor je vsebovana v zbranih zgodovinskih, etnoloških, jezikoslovnih in drugih podatkih. V primeru drugačne odločitve bi po eni strani izredno narasel obseg celotne raziskave, ter presegel smisel in namen tega dela, po drugi pa se zastavlja vprašanje, ali bi bilo možno v zapleteni in obsežni množici, čeprav urejenih podatkov, odkrivati zakonitosti prostorskega simbolizma. To je na začetni stopnji, posebej glede na sorazmerno neraziskanost področja, morda enostavneje v okviru posameznih ožjih

vprašanj. V kolikor bi raziskave različnih področij simbolične rabe prostorskih pojmov izkazale neke skupne zakonitosti, bi to nakazovalo splošnost le-teh.

Odločil sem se za raziskovanje nekaterih oblik simbolične rabe naslednjih osnovnih prostorskih razsežnosti, položajev in odnosov:

(I) ZGORAJ — SPODAJ (navpično);

(II) LEVO — DESNO in SPREDAJ — ZADAJ (vodoravno);

(III) SREDIŠČE — OBROBJE in BLIZU — DALEČ (topološki odnos).

Vsi ti pojmi so bili kot neodvisne spremenljivke predstavljeni bodisi besedno, bodisi nebesedno, to je grafično, oz. topografsko. Zdi se, da dovolj dobro zastopajo sam prostor, saj predstavljajo ostali prostorski pojmi večinoma njihove izpeljanke, sestave ali posebne primere.

Glede na razširjeno simbolično rabo zemljepisnih razsežnosti oziroma smeri, sem v raziskavo vključil tudi slednje in to:

(IV) SEVER, JUG, VZHOD in ZAHOD

posebej, ker s tem prehajamo z ožjega, morda predvsem egocentričnega, v širše okolje.

Odvisne spremenljivke so bili odgovori preizkušancev na predstavljene dražljaje. V večini primerov so to odgovori povezovanja prostorske z neprostorsko kakovostjo, dobljeni z različnimi asociativnimi metodami (metoda prostih in metoda vezanih asociacij, semantični diferencial, metoda vzporejanja ter metode presojanja podobnosti).

Preidimo sedaj k posameznim raziskavam, ki jih bom na tem mestu predstavil le sumarno.

1) Spoznavni ustroj vzorca prostorskih pojmov ter eno in dvo-razsežnostnih likov

V človeškem spominu shranjena množica prostorskih pojmov je na nek način urejena. Zastavlja se vprašanje, ali v osnovi spoznavnega ustroja neke množice prostorskih pojmov leže tudi neprostorske razsežnosti, oziroma ali imajo razsežnosti prostorske narave same po sebi obenem še kake drugotne pomene. Glede na to, da se precejšen del raziskave ukvarja z eno in dvorazsežnostnim, na različne načine oblikovanim prostorskim poljem, kot zastopnikom stvarnega prostora, je bil raziskan tudi spoznavni ustroj vzorca enostavnejših likov. Nekatere raziskave drugih avtorjev (Clark, 1968; Fillenbaum & Rapoport, 1971) so opozorile na vpliv izbora prostorskih pojmov, katerih medsebojne odnose raziskujemo, čeprav se zdi, da gre v osnovi vedno za prostorske razsežnosti. Omeniti moram neko značilnost vsaj nekaterih prostorskih izrazov, ki je znana kot leksikalna označitev, saj se kaže v njihovih medsebojnih odnosih. Bierwisch (po Just & Carpenter, 1975) je opozoril na obstoj stalne nesomernosti med antonimi, ki se nanašajo na prostorske razsežnosti (npr. visok-nizek). Eden od pridevnikov, v tem primeru »visok«, je jezikovno osnovnejši ali neoznačen, medtem ko je drugi izpeljan ali označen. Neoznačeni izraz se vedno nanaša na velikost (npr. visok, globok, dolg), označeni pa na njeno pomanjkanje (npr. nizek, plitek, kratek). Neoznačene pridevnike uporabljamo pri postavljanju nevtralnih vprašanj, saj označeni že predpostavljajo pomanjkanje velikosti.

Raziskava medsebojnih odnosov 25 prostorskih pojmov je pokazala predvsem razvrščanje vzdolž dveh razsežnosti. Prva se nanaša na velikost, saj se na eni strani razvrščajo predvsem besede, ki pomenijo odsotnost razsežnosti in na drugi nasprotne, druga pa razlikuje predvsem besede, ki se nanašajo na odklon od smeri, od ostalih. Pojmi, ki so si z vidika denotacije blizu, pa nimajo vedno podobnih simboličnih pomenov, npr. blizu in plitvo, desno in levo, ipd. Toda to je le en vidik njihove medsebojne podobnosti. V konkretni človeški praksi pa je ravno tisto kar je bilo med njimi še različno, pridobilo pomembne življenjske razlike, ki se odražajo tudi v vrednostnih ocenah. Kar se tiče likov, so jih osebe razvrščale na osnovi njihovih prostorskih značilnosti (eno ali dvorazsežnostni, obli ali oglati, ostrokotni in pravokotni). Zdi se, da liki sami zase ne vzbujajo posebnih simboličnih konotacij. Šele v ustreznem kontekstu, to velja tako za like kot za prostorske pojme, se slednje pojavljajo.

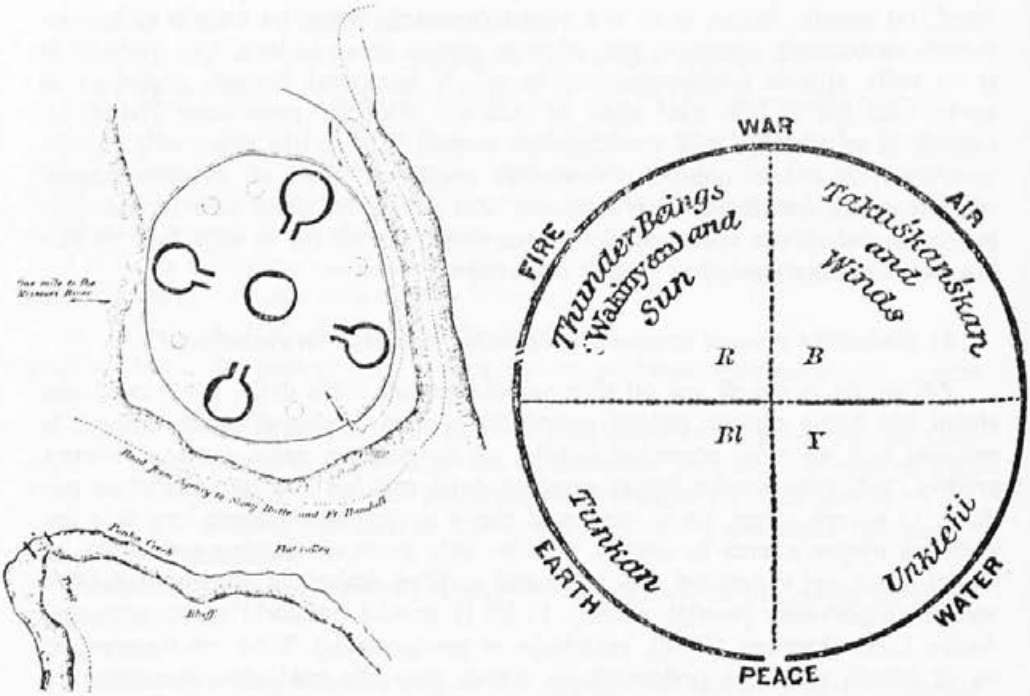
2) Simbolični pomeni osnovnih prostorskih položajev in razsežnosti

Zdi se, da je človek vse od tiste najbolj zgodnje dobe dalje, ko je začel obstajati kot homo sapiens (mlajši paleolitik) in nam o njegovi naravi pričajo le nekateri bolj ali manj ohranjeni izdelki, ali na poseben način urejena naravna gradiva, tudi posameznim delom prostora dajal različne pomene. Obstajajo podatki, ki govore o tem, da je pračlovek vsaj v svojem umetniškem izražanju (ne glede na njegov namen in smisel), različne dele prostora različno uporabljal, in da jim je po vsej verjetnosti tudi pripisoval različen simbolični pomen. Statistične analize razporeditev jamskih slikarij, ki jih je izvedel francoski paleoantropolog Andre Leroi-Gourhan (1968), podpirajo to predpostavko. Slike prednamcev, ki so jih odkrili v mnogih podzemeljskih jamah, niso bile naključno razmetane po stenah, pač pa so bile na nek način urejene. Prav ta urejenost je tudi predmet naše razprave, vsebina in oblika slik in likov pa le v toliko, kolikor so različni likovni vzorci prostorsko različno razporejeni, ter lahko tako posredno sklepamo na simbolični pomen posameznih delov prostora. Znaki, ki naj bi bolj ali manj realistično prikazovali človeške spolne organe,[1] so razporejeni takole: ženski simboli predvsem v osrednjih delih prostorskega polja, moški pa na obrobju. Ni sedaj važno, ali je bila prostorska simbolika spolne narave, ali pa je povezana z razlikami v vrednostnem pomenu osrednjega in obrobnih položajev. Vsekakor se kaže kot ena najstarejših v človeški zgodovini. Odraža se v ustroju neolitskih vasi, pa v megalitskih stavbah, odražajo jo mnoga naselja nekdanjih nerazvitih družb na ameriškem, avstralskem in afriškem kontinentu, oblikovana v skladu z njihovo podobo vesolja.

Vsi omenjeni primeri kažejo na to, da se človek, v odvisnosti od stopnje svojega razvoja oz. razvoja proizvajalnih sil in v mejah, ki mu jih zastavlja okolje, pri oblikovanju svojih bivališč ravna tudi po svojih spoznavnih, simboličnih in čustvenih predstavah o svetu, ter po naravi družbenih odnosov, v katerih živi. Prostor je vse bolj postajal ne le svet neposrednega vsakdanjega bivanja, pač pa

[1] Dejstvo, da bomo nekaj desettisoč let kasneje pri Freudu in psihoanalitikih naleteli na podobna tolmačenja likov, moremo po eni strani razumeti kot podporo gornji razlagi, po drugi pa tudi kot svojevrstno kulturno projekcijo modernega človeka.

je s širjenjem človeškega znanja po eni, a tudi z vse večjim številom vprašanj, na katera ti ljudje še ne znajo odgovoriti po drugi strani, postal okvir in bistvena razsežnost mitov in verovanj.



Slika 1.: Splošni kozmološki obrazec Siaun-Indijancev, zabeležen v preteklem stoletju (a), ter utrdba Ponka-Indijancev zgrajena v skladu s podobnim obrazcem (b). V skladu s kozmogramom, ki predstavlja nekako sliko pojmovanja vesolja, je razdeljeno ozemlje naselja, določen položaj bivališč ter medsebojni odnosi in obveze. Bojevniki nekaterih plemen so lahko celo izražali svoja čustva in mnenja preprosto s tem, da so se v naselju premeščali s položaja na položaj v skladu z nekim nevidnim načrtom. (Bogdanovič, 1976)

Tako je postala navpičnica tekom zgodovinskega razvoja človeka, neka vrsta svete prostorske razsežnosti. Pogosto se s svojima polarnostima ZGORAJ — SPODAJ kaže kot DOBRO — ZLO v verstvih, npr. Olimp in mračni podzemeljski Had pri Grkih, raj in pekel kristjanov in muslimanov, dobri bog Ajyy-Tojon in zli podzemski starec Alara-Ogonjor pri Jakutih, ipd. Navpična[2] razsežnost predstavlja, kot pravi Norberg-Schulz (1975), »pot« k stvarnosti, ki je lahko »višja« ali pa »nižja« od vsakdanjega življenja. V tem ko vodoravnice predstavljajo stvarni svet človekove

[2] Obstajajo tudi besede, katerih pomen tej ugotovitvi navidez nasprotuje. Tako se pravi in preneseni pomen para »globok-plitek« razlikuje, oziroma je celo nasproten pomenom že omenjenih prostorskih polarnosti. Pomen tega para se nanaša na razdaljo v nek zaprt prostor z njegove površine, odtod tudi razlike v simboliki.

dejavnosti, je navpičnica njegovo središče, pa tudi edina povezava in pot med tremi kozmičnimi ravninami: nebesi, zemljo in spodnjim svetom (peklom). Zdi pa se, da se navpična vrednostna polarizacija, skupaj z zamislijo o posmrtnem povračilu v raju oziroma v peklu, pojavlja šele v bolj zapletenih družbenih okoliščinah, z začetki razslojevanja, na prehodu v razredno družbo, oziroma v njej. Bogovi rodovnih skupnosti so sicer prav tako in na nebu in pod ali na zemlji, toda niso temu ustrezno polarizirani na dobre in slabe, temveč so vrednostno precej razdvojeni. Svet bogov odraža človeško družbo in je po njej urejen, kot tudi povratno vpliva na njeno ureditev. Vse boljše obvladovanje narave, a tudi vse bolj zapleteni odnosi z njo, organizacija in delitev dela, kar je vse vnašalo novo in zahtevnejšo urejenost v človeške odnose, je očitno razdelilo tudi bogove in vesolje na »dobri« in »slabi« del. Urejen svet, tudi vrednostno-prostorsko urejen, je bil ljudem lažje obvladljiv.

Prav tako kot navpičnica, pa je bilo kot del splošne ureditve posebnega pomena tudi razlikovanje med središčem in obdajajočim ga svetom. Vsako razvedovanje, ki predstavlja pogoj za ostale dejavnosti, potrebuje neko stalno izhodiščno točko, središče. To je bil dom, domači kraj, edini svet, ki so ga prednamci poznali, kjer so se počutili sorazmerno varno. Zato je bil za njih središče sveta, urejeno vesolje sredi neurejene zmede. Za Grke so bili Delfi »popek sveta«, za muslimane pa Meka s Ka'abo. Kot posledica tega, se pojavlja nasprotje med domačim ozemljem in neznanim, nedoločenim prostorom, ki ga obkroža. Tako so Egipčani (Wilson, 1967), ki so živeli v dolini Nila, tujce izenačili z divjimi zvermi, ter jih postavi na hribe ki obkrožajo njihovo dolino, za posamezne družinske skupnosti afriškega plemena Lugbarov, pa je bilo značilno, da sorazmerno z oddaljenostjo »vidijo« tujce vse bolj grozne (Davidson, 1977). Razdalja je za njih predvsem družbeno-moralna razdalja. Moč medčloveških odnosov je bila namreč v prvobitnih skupnostih še zelo odvisna od bližine in oddaljenosti. Sorazmerna nerazvitost proizvajalnih sil omogoča le sodelovanje in pomoč »na bližino«.

Razsežnost LEVO-DESNO ima v današnjem času predvsem dvoje pomenov. Prvega, ki je vezan na znano telesno nesomernost, bom podrobneje prikazal kasneje, ko bo govor o prostorski simboliki človeškega telesa, drugi pomen — politični — pa je povezan s sedežnim razporedom poslancev francoske narodne skupščine osemnajstega stoletja.

Eksperimentalno dobljeni rezultati se v kar največji meri skladajo z zgodovinskimi pojavnimi oblikami simbolične rabe prostora. Predvsem odražajo različne družbene odnose (zgoraj = nadrejenost; spodaj = podrejenost; levo = napredno; desno = nazadnjaštvo itd.), obenem in v širšem smislu pa predvsem razmerja posameznih delov prostora. Podatki opozarjajo tudi na povezovanje zaradi položajske podobnosti. Tako je npr. izraz »zgoraj« povezan z izrazi nebo, glava, letenje, z modro barvo ipd. Časovno zaporedje se odvija od leve proti desni, toda tudi od spodaj navzgor, če začnemo s preteklostjo. Možna je razlaga s povezovanjem ustreznih vsebin po njihovem vrednostnem pomenu, pa tudi z ozirom na znano dejstvo, da prostorska predstava in zaznava različnih vsebin običajno poteka z leve na desno, ter da časovna obdobja »rastejo« od preteklosti k prihodnosti, podobno kot višina od spodaj navzgor.

3) Konotativni simbolizem eno in dvorazsežnostnega prostorskega polja

V zadnjem času so mnoge psihološke raziskave opozorile na nesomernosti v miselni predelavi različnih oznak polarnosti osnovnih prostorskih razsežnosti, oziroma na nesomernosti v predelavi samih teh polarnosti. S tem vprašanjem so se posredno ali neposredno ukvarjale vsaj tri skupine raziskav:

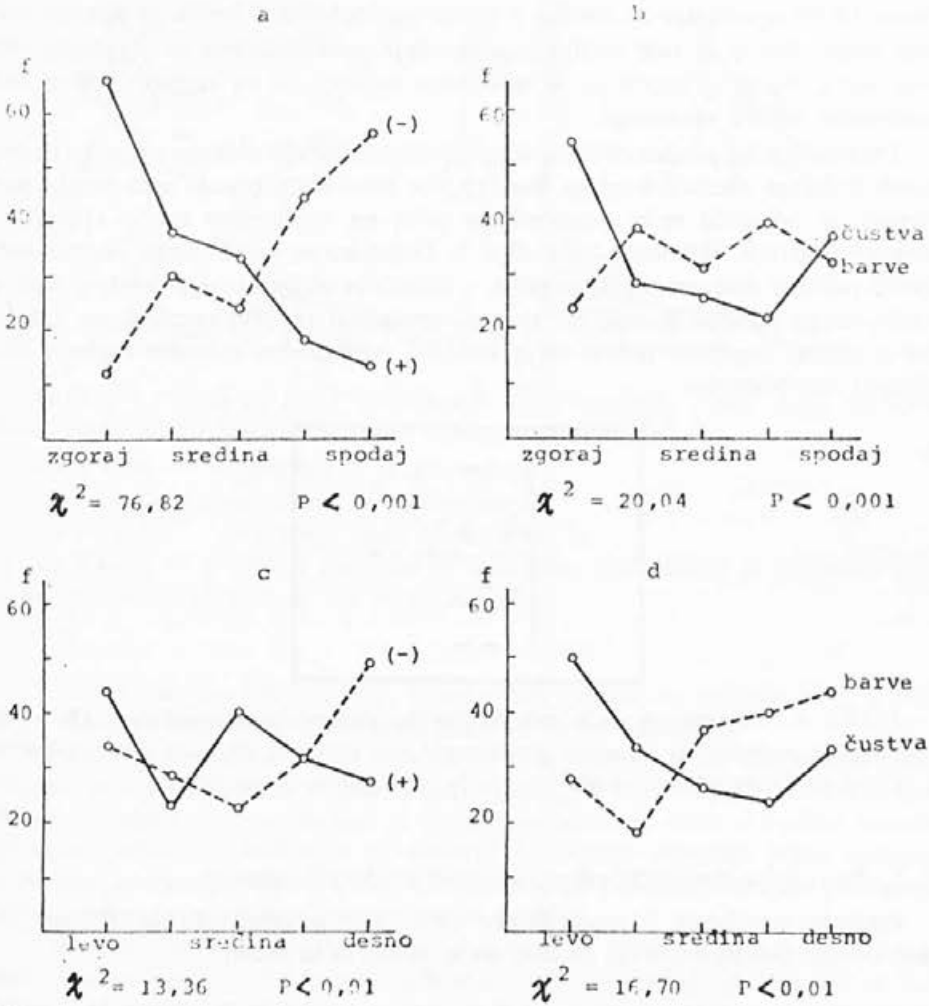
(i) Ob proučevanju procesa primerjanja besednega in slikovnega gradiva so Clark s sodelavci (1972, a, b; 1976) ter nekateri drugi raziskovalci (Olson & Laxar, 1973, 1974; Seymour, 1975; Harris, 1975; Just & Carpenter 1975) odkrili, da osebki hitreje presojajo položaje, kadar opisi vsebujejo besedi »nad« in »desno« ali njuna nebesedna ekvivalenta kot pa kadar gre za »pod« in »levo«. Razlike so pojasnjevali s pomočjo pojma leksikalne označitve.

(ii) Medtem ko prejšnja skupina raziskav ni zajela samega simbolizma prostora, pa je ta že bolj ali manj prisoten v raziskavah prostorske paralogike, to je reševanja linearnih silogizmov s pomočjo prostorskega razporejanja njihovih členov. Raziskave De Sota in sodelavcev (1965, 1968) pravzaprav kažejo, da je simbolizem prostorskih razsežnosti v veliki meri zasnovan prav na njihovi pripravnosti za miselno urejanje neprostorskih vsebin, s čemer se sklada tudi široka raba prostorskih metafor v opisovanju odnosov urejenosti. Tako so vrednostni odnos »dober-slab« ter odnosa »oče-sin« in »več-manj« v človeškem spoznavnem prostoru usmerjeni navpično ter predstavljeni od zgoraj navzdol. V ta krog sodijo tudi raziskave I. Huttenlocher (1968) o oblikovanju prostorskih slik pri sklepanju.

(iii) Izven in neodvisno od kroga teh, bolj jezikovno, oziroma spoznavno-logično usmerjenih psiholoških raziskav, pa je nastajala skupina raziskav čustvenega, vrednostnega simbolizma prostorskih oblik, oziroma delov in smeri eno in dvorazsežnostnega prostorskega polja (Musek, 1970, 1971; Musek in sod. 1971; Pečjak, 1970, 1972; Polič, 1970, 1971). Razporejanje vrednostno pozitivno ali negativno nasičenih besed vzdolž različnih smeri, ali v različne dele dvorazsežnostnega prostora je pokazala izrazito vrednostno nesomernost polarnosti »zgoraj-spodaj«, »levo-desno«, »spredaj-zadaj« in »središče-obrobje«. Prvi pol vsake od omenjenih razsežnosti se je običajno povezoval z vrednostno pozitivnimi, drugi pa z vrednostno negativnimi besedami.

Izhajajoč iz predpostavke, da preizkušanci pri prostorskem razporejanju pojmov povezujejo dražljaje s podobnim vrednostnim pomenom, sem si zastavil vprašanje, ali bi pri neposrednem ocenjevanju delov eno in dvo-razsežnostnega prostorskega polja, prišle do izraza že izkazane značilnosti prostorske simbolike. Izvedeni eksperiment je pokazal razlike v konotativnem pomenu posameznih delov prostora in sicer v skladu z dosedanjimi ugotovitvami. Podrobneje so se pokazale le določene razlike v intenziteti pomena, npr. izraziti vrednostni pomen središča.

Očitna je tudi večja izrazitost vrednostnega pomena, v primerjavi s potenčnim in aktivnostnim pomenom. Prav tako je prišlo do izraza sovplivanje različnih prostorskih razsežnosti. Določena podobnost s kartezičnim koordinatnim sestavom ne more pojasniti vseh razlik. Tako je središče izrazito pozitivno, čeprav je v koordinatnem sestavu označeno z ničlo (izhodišče), leva stran je pozitivna, čeprav je v koordinatnem sestavu njen predznak ravno nasproten. Pokazalo se je, da se vodoravni simbolizem pojavlja šele v dvo, ne pa enorazsežnostnem prostoru,



Slika 2.: Srednje ocene delov navpične črte (a), vodoravne črte (b), 2 × 2 kvadrata (c) in 3 × 3 kvadrata (d) na lestvici »dober-slab«.

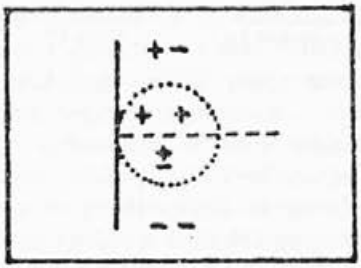
kar morda poleg njegove lastne protislovnosti, kaže na določene medsebojne vplive posameznih razsežnosti. Kar se tiče aktivnosti in potence, je treba upoštevati njuno povezanost z vrednostnim pomenom, čeprav nekatere razlike kažejo tudi na njuno sorazmerno neodvisnost, vsaj v povezavi s prostorom.

4. Prostorski položaj dražljaja in njegov vrednostni pomen

V kolikor je prostor, oziroma njegov del, nosilec določenega simbolizma, je možno, da se slednji prenaša tudi na objekte, ki se v tem delu prostora nahajajo. In obratno, ali se zdi vrednostno različna vsebina tudi prostorsko različno postavljena? Mnoge raziskave (npr. Durnford in Kimura, 1971; White & Silver, 1975;

Hatta, 1976) opozarjajo na razlike v zaznavanju gradiva v levem in desnem vidnem polju. Znane so tudi razlike v zaznavanju med osredjem in obrobjem vidnega polja. Po drugi strani pa ni novo tudi dejstvo, da na zaznavo vpliva tudi vrednostna narava zaznanega.

Tahistoskopska predstavitev besede na različnih mestih vidnega polja, ko osebe, zaradi kratkega predstavitvenega časa ($3{,}5 \times 10^{-3}$ sek), besede niso mogle prepoznati, je pokazala vpliv prostorskega polja na vrednostno oceno »predstavljenega« dražljaja. Rezultate kaže slika 3. Dejansko so preizkušanci seveda ocenjevali različne dele prostorskega polja, v katerih je oseba zaznala dražljaj. Vpliva vrednostnega pomena besede na zaznani prostorski položaj rezultati ne kažejo, kar je najbrž pogojeno tudi z večjo količino informacije, s katero osebe v tem primeru razpolagajo.



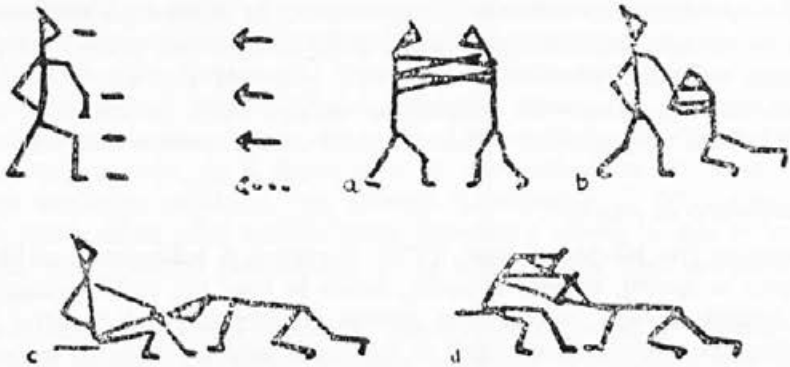
SLIKA 3.: Sovplivanje različnih prostorsko simboličnih razsežnosti. Osrednji, višji in levi položaji so ocenjeni pozitivneje kot obrobni, nižji in desni. Opazen je skupni vpliv navpičnega/vodoravnega in središčnega simbolizma.

5. *Prostorsko-simbolični odraz nekaterih družbenih odnosov.*

Področje družbenih odnosov je eno tistih, kjer je prostorski simbolizem posebej očiten. Danziger (1976) smatra, da to ni slučaj in pravi:

»... Posamezniki, ki vstopajo v družbene odnose so tudi fizična telesa, ki si nujno lastijo položaj v fizičnem prostoru z ozirom na druge posameznike... to nameščanje ni prepuščeno slučaju, temveč izraža družbene odnose med zadevnimi posamezniki. Stopnje vodoravne bližine običajno izražajo stopnje zaupnosti, nameščanje »nad« ali »spredaj« pa običajno izraža zahteve po višjem statusu. Posamezniki razmišljajo o družbenih odnosih v prostorskih izrazih zato, ker se morajo odločati, kam naj postavijo svoja telesa glede na telesa ostalih posameznikov.«

Dodal bi, da tudi zato, ker družbeni položaj še kako določa posameznikov prostorski položaj, za kar lahko najdemo v zgodovini, pa tudi danes precej primerov. Prednostni prostorski položaji so bili najprej nujnost za obstoj, tekom družbenega razvoja pa so vse bolj postajali simbolična slika družbenega položaja svojega nosilca. Firth (1978) je v primerjalni razčlenitvi drž in gest spoštovanja v Tikopiji in v Angliji prikazal, kako z družbenim razvojem besedni proces vedno bolj zamenjuje telesne premike in gibe, torej, da se v bolj razvitih družbah nebesedno obnašanje pretvarja v besedno.



SLIKA 4.: Drže in geste spoštovanja pri Tikopijcih. Nosni dotik različnih delov telesa izraža različne statusne odnose in vrednotenja:
a) nos k nosu — pozdravljanje enakovrednih;
b) nos k zapestju — pozdravljanje starejšega;
c) nos h kolenu — privrženec vodji /opravičilo/, in
d) nos k nosu — priznanje zvestobe ali opravičilo. Zelo očitna je prisotnost navpične prostorske razsežnosti (po Firth, 1978).

Tudi pri nas, kot pri Angležih, vsebuje npr. opravičilo, znižanje ideje o sebi, ne pa fizičnega znižanja posameznika, kakor je to pri Tikopijcih.

Družbeno-prostorska simbolika se seveda ne omejuje le na vljudnostne geste. Prisotna je v simboličnem pomenu besede padec, pa tudi v uporu kot borbi med nižino in vrhom med spodnjimi in zgornjimi. Marx je videl v Pariški komuni »juriš na nebo«, ki tudi nam ni neznan. Revolucija dejansko lahko zamenja vrednostni predznak, dna in vrha, vendar v končni posledici običajno prevladuje znana vrednostna razdelitev, čeprav z novo vsebino.

Vsi vemo, da imajo različni poklici tudi različen družbeni ugled. Izsledki tega eksperimenta kažejo kako osebe različne starosti razporejajo poklice, ki se razlikujejo po svojem družbenem (npr. zdravnik in smetar) in prostorskem položaju (pilot in potapljač), vzdolž navpične črte. Dobljeni rezultati izrecno kažejo, da na prostorsko razporejanje poklicev vplivata tako njihov družbeni kot prostorski položaj. Kadar družbeni in prostorski položaj ne sovpadata prevladuje prvi.

Vzdolž prostorskih razsežnosti se lahko različno razvrščajo tudi drugi družbeni odnosi. Sorodstveni, ki so urejeni tako po stopnji bližine sorodstva, kot po drugih vidikih (starost, ki pogosto sovpada z družbenim položajem, ipd.) se različno povezujejo z besedno in grafično predstavljenimi prostorskimi položaji. Po pričakovanju prostorski izrazi razlikujejo predvsem bližnje in daljnje sorodnike, bodisi, da gre za neposredno prostorsko denotacijo, kot v primeru povezave z BLIZU-DALEČ in SREDIŠČE-OBROBJE, ali pa so bližji sorodniki, kot čustveno višje vrednoteni postavljeni v vrednostno pozitivne položaje. Kažejo se tudi razlike po spolu in starosti.

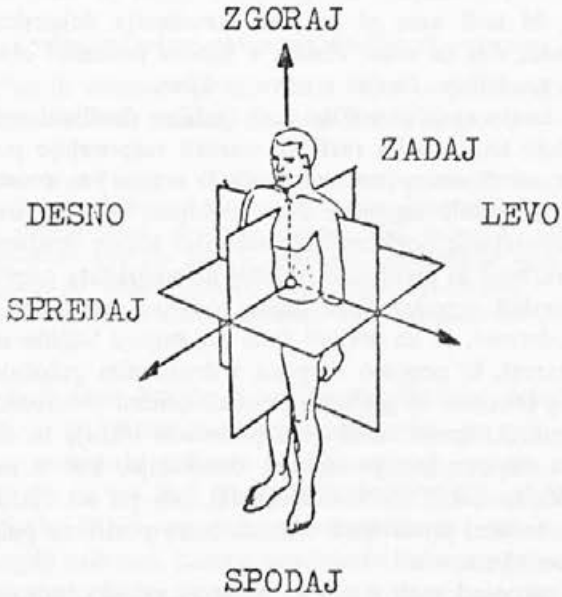
Znano je, da razpored oseb v nekem prostoru odraža tudi odnose med njimi (Porteous, 1977; Sommer, 1969). Na take ugotovitve kažejo tudi izsledki, dobljeni

z grafično predstavitvijo situacije. Predpostavko, da bosta različna medosebna razdalja in stopnja urejenosti oseb (pri grafični predstavitvi) vplivali na presojo družabnega vzdušja v predstavljenem okolju, je potrdil moj eksperiment. Tako je manjša razdalja nakazovala prijateljsko vzdušje, večja pa sovražno, urejena napeto itd. Različen prostorski razpored tudi tu odraža ustrezne družbene odnose.

6. Človeško telo in prostor

Aristoteles (po Norberg-Schulz, 1975) je priznaval kakovostno razlikovanje med zgoraj in spodaj, spredaj in zadaj, desno in levo kot razlike vkoreninjene v sami človeški zgradbi in njegovem odnosu do težnosti. Tudi Cassirer (1968) smatra človeško telo z njegovimi deli za referenčni sistem, v katerega se posredno vnašajo vse druge prostorske razsežnosti. Ustrezni simbolizem bi bil torej lahko povezan tudi s predstavami in vrednotenjem telesa oz. njegovih delov. Ni imel zastonj Protagora človeka za merilo vseh stvari.

Werner (1948) je celo pokazal, da prvotni izrazi za prostorske odnose kažejo, da je bilo človekovo telo s svojimi »osebnimi razsežnostmi« vir psihofizičnega sestava koordinat. Pojem objektivnega prostora se je postopno razvijal na osnovi teh prvotnih razvedovanj (tako se npr. v afriškem jeziku Mande pojem »zadaj« izraža z antropomorfnim nadomestkom »hrbet«, beseda »spredaj« pa vodi poreklo iz besede »oči«). Clark in Harris (po Harris, 1975) smatrata, da lahko nesomernosti v miselni predelavi prostorskih izrazov »zgoraj« in »spodaj« ter »spredaj« in »zadaj« izvirajo iz nesomernosti telesa v ustreznih ravninah. Zgornji del telesa, ali točneje zgornji-sprednji del predstavlja dejavnostno stran. Tu so roke in oči, to je stran vidnih in družbenih stikov. Zato imamo lahko zgornjo in



Slika 5.: Fizične nesomernosti človeškega telesa

sprednjo stran za nekaki »normativni« smeri za človeška bitja. Težje je tako sklepanje za »levo-desno« vodoravno smer. Desna stran telesa na zunaj predstavlja zrcalno sliko leve strani. Nesomernost med njima sploh ni primerljiva z nesomernostjo med prej omenjenima stranema. Obstaja pa določena nesomernost v delovanju in vlogi leve in desne strani telesa. Večina ljudi je desnoročnih. Zato lahko smatramo, da je desna stran za njih normativna. To podpirajo tudi nekatere empirične raziskave. Naj omenim le Fisherjevo (1965) ugotovitev, da bolj ko nekdo desno stran svojega telesa izenačuje s svojim spolom in levo z nasprotnim, bolj verjetno tudi smatra, da je njegov lastni spol močnejši od nasprotnega.

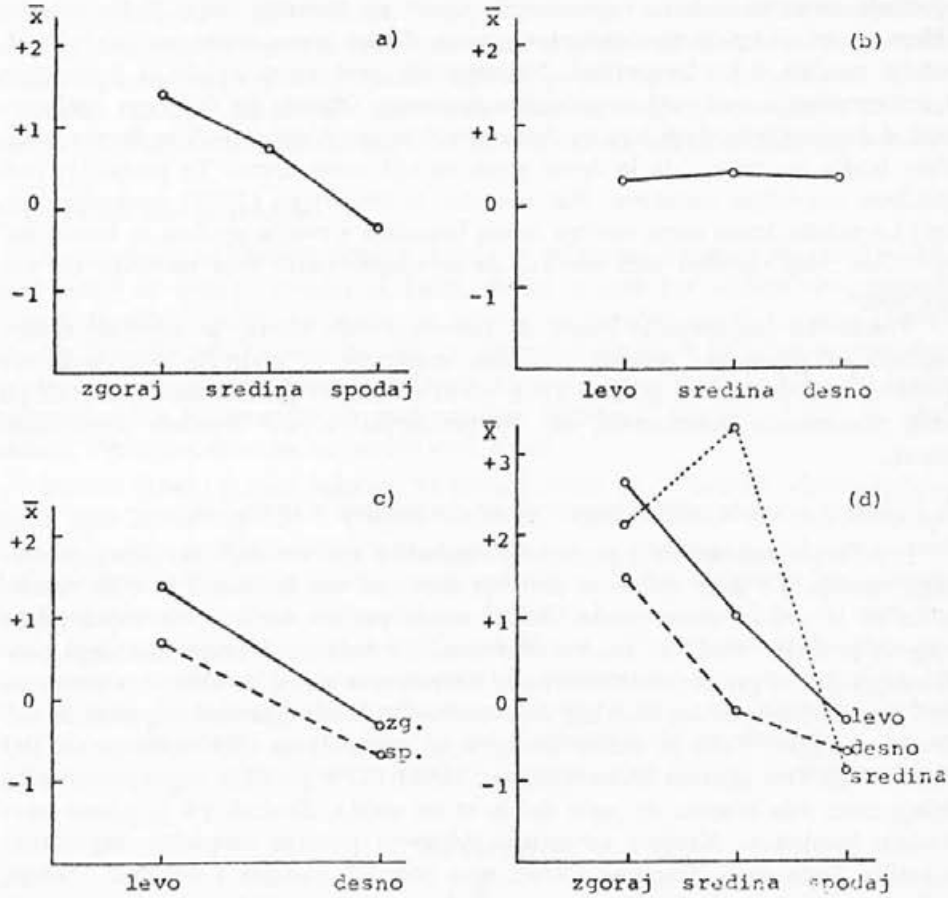
Prostorsko razporejanje besed, ki pomenijo dele telesa, je odražalo njihov medsebojni prostorski položaj, značilno usmeritev in področje delovanja, ter verjetno tudi vrednostni pomen. Dele telesa so morali preizkušanci razvrstiti po vseh posameznih razsežnostih, oz. jih povezovati s pari besednih prostorskih oznak.

7. Nekatere pojavne oblike prostorskega simbolizma v ontogenezi

Popolnejše razumevanje prostorske simbolike zahteva tudi raziskovanje njenega razvoja. To je za določena obdobja storil pri nas že Musek (1972), vendar le za 10 in več let stare otroke. Raziskovanja pet let starih otrok dopolnjujejo njegove podatke. Vsaj kar zadeva vrednostni simbolizem dvorazsežnostnega prostorskega polja, pri petletnikih o njem ne moremo govoriti. Odgovori otrok so pod precejšnjim vplivom slučajnih dejavnikov. Toda za njihovimi odgovori je tudi drugačna logika. Tako je večina otrok, ki so postavili na sliki stolpnice GRDO ČAROVNICO v zgornja nadstropja, ter MAMICO v pritličje odgovorilo, da to delajo zato, »da mamica ne pade dol in se ne ubije«. Zanimiv pa je primer istosrednih kvadratov. Navidez so otroški odgovori povsem nasprotni odgovorom odraslih. Toda so le drugačni. Otroci niso postavili mamice v *obrobni* kvadrat, pač pa v *največjega,* kot tudi niso postavili čarovnice v *središče* pač pa v *najmanjši* kvadrat. Vidimo, da otroci delujejo na veliko bolj konkretnem nivoju, da ne upoštevajo toliko prostorskih razsežnosti, kot pa nekatere značilnosti likov, v tem primeru velikost.

8. Spoznavni ustroj besedno-soobčutnostne vrste in njegovo izražanje pri razporejanju pojmov v enorazsežnostnem prostorskem polju

Ob pretresu narave simbolične rabe prostora se zastavlja tudi vprašanje, ali ob možnosti drugačne izbire, simbolična uporaba prostora ostaja predvsem vrednostne narave, ali pa se enakovredno izražajo, oziroma prevladujejo tudi drugi odnosi. V tem eksperimentu je, tako v spoznavnem ustroju, kot pri prostorskem razporejanju besedno-soobčutnostne vrste »čustva-barve«, prevladala vrednostna razsežnost. Poleg razlage s prevladujočo vrednostno naravo prostorskega simbolizma, leži delna razlaga verjetno tudi v tem, da zveznemu razporejanju besed vzdolž črt bolj ustrezajo razlike v vrednostnem pomenu, ki so tudi zvezne narave, kot pa nezvezne razlike med dvema pojmovnima razredoma z jasno določenimi mejami. V odsotnosti bolj določujočih urejenosti v neki vrsti besed ali dražljajev, ostaja preizkušancem kot osnovni dejavnik urejanja vrednost.



Slika 6.: Pogostnosti razvrstitve besed iz vrste »čustva-barve« vzdolž navpične (a in b) in vodoravne (c in d) črte, z ozirom na vrednostni pomen besed (a in c) in pripadnost nadrednemu pojmu (b in d). Podane so tudi ustrezne vrednosti preizkušnje χ^2.

9. Razvrščanje držav v eno in dvorazsežnostnem prostorskem polju

Države lahko ljudje razvrščajo na različne načine. Lahko jih razvrščajo upoštevaje njihov zemljepisni položaj, lahko pa jih razvrščajo tudi z ozirom na razne druge značilnosti, npr. družbeno ureditev, stopnjo gospodarskega razvoja, ipd. Kateri od teh vidikov bo prevladoval pri njihovem prostorskem razporejanju?

Prostorski razpored je pokazal razlike glede na naslednje značilnosti: SEVER-JUG (zemljepisno), SOCIALIZEM-KAPITALIZEM, ter VELIKE-MALE (države). Opozoriti je potrebno, da je Jugoslavija služila kot nekako izhodišče pri razporejanju ostalih držav, pa tudi to, da se z ozirom na izbor držav, posamezni vidiki razlikovanja prekrivajo, saj je neka država lahko npr. na severu, obenem pa je tudi velika. Tisto, kar predvsem lahko zaključimo, je dejstvo, da razporedi-

tev držav v prostoru ni bila pogojena zgolj z dejavniki prostorske narave (zemljepisni položaj), saj so bile ostale razlike celo pomembnejše.

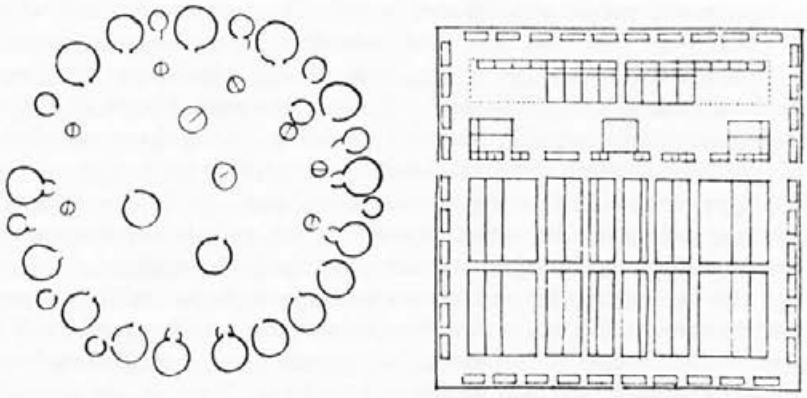
10. Simbolizem strani neba

Zemljepisni simbolizem je, kot del prostorskega simbolizma v vsakdanjem življenju precej prisoten. Predstavlja tudi enega zgodovinsko prvotnejših simbolizmov. Pri mnogih ljudstvih so po smrti ljudje »odhajali« na zahod, kar predstavlja jasno analogijo človeškega življenja s sončnim vzhodom in zahodom. Slednja je prisotna tudi v mnogih pravljicah. Vzhod je mesto svetlobe in življenja, zahod pa je kraj smrti in strahu. V indijski in keltski mitologiji so bile različne zemljepisne smeri povezane z različnimi človeškimi dejavnostmi ali celo družbenimi razredi (Rees & Rees, 1961). Zelo pogosto je bil zemljepisni simbolizem tudi barvne narave.

Odgovori naših preizkušancev so pokazali značilno povezavo s podnebnimi razmerami (npr. sever in hladno), političnimi pojmi (npr. vzhod in socializem), zemljepisnimi pojavi (npr. zahod in Nemčija), barvami (npr. sever in bela), čustvi (npr. jug in pozitivna čustva), letnimi časi (npr. vzhod in pomlad) ter okusi (npr. zahod in grenek). Povezave po eni strani odražajo značilne lastnosti okolja v ustreznih smereh, po drugi pa tudi vrednostno razlikovanje zemljepisnih smeri.

11. Simbolizem fizičnega okolja

Pojav prostorskega simbolizma je nastal in se razvijal tekom konkretne človeške prakse v stvarnem svetu. Slednji je kot materializirani prostor postal tudi sam nosilec mnogih simboličnih pomenov — še več, same abstraktne prostorske razsežnosti so si pridobile svoje simbolične pomene preko in zaradi značilnosti okolja. Simbolična je narava Barkerjevega (1968) obnašajskega okvira, take so



Slika 7.: Potreba po družabnosti se kar najbolj izraža v izvirnih vasicah »prvobitnih« ljudstev, kot npr. v tejle iz severnega Kameruna (a). Rimljansko taborišče (po Polybiusu) predstavlja primer za povsem drugačne odnose (b) (po Grillo, 1975).

drugotne funkcije arhitekture (Eco, 1973), ki sporočajo možnost družbene uporabe zgradbe, ki se neposredno ne istoveti s funkcijo v ožjem pomenu besede. Fizično okolje na simboličen način prenaša množico obnašajskih pričakovanj ter s tem vpliva na vrsto dejavnosti, ki naj bi se v njemu po možnosti pojavila.

V našem primeru je razlika med naravnim in umetnim okoljem z ene strani, ter med odprtim in zaprtim prostorom z druge, vplivala na konotacije istih, ter na vrsto dejavnosti, ki bi se v njih izvajale.

ZAKLJUČNA RAZPRAVA

V enajstih raziskavah je zajet sicer dokaj širok izbor vprašanj vezanih na pojavne oblike simbolizma prostora, oziroma njegovih razsežnosti in polarnosti, vendar pa je tudi ta, z ozirom na vse obstoječe možnosti, kljub temu skromen. Poskusil bom pokazati, da ustreza svojemu namenu, to je možnosti postavitve neke splošnejše razlage obravnavanih pojavov, vsaj v toliko kolikor kljub raznolikosti vprašanj, ki jih zajema, kaže, da gre za enovit, celovit pojav s skupnimi vzroki in dejavniki, ki ga sooblikujejo. Osnovo in nujni pogoj za njegov nastanek predstavljajo predvsem nesomernosti našega sveta, skupaj z nesomernostmi človeškega telesa, ki so konec koncev s prvimi pogojene. Vendar te nesomernosti in različne, z njimi povezane značilnosti prostorskih polarnosti predstavljajo le materialno osnovo, na kateri se lahko nato razvije tudi različna in svojevrstna simbolika. Same po sebi nam te razlike nič ne povedo o naravi simboličnih odgovorov, res pa je, da se določene značilnosti in smeri le-teh nakazujejo. Odlikovanost navpične razsežnosti in protislovja povezana z vodoravno levo-desno razsežnostjo, nam povedo zakaj je simbolika prve izrazitejša. Dejstvo, da predstavlja zgornji sprednji del telesa stran dejavnosti in, da je zaradi delitve dela med možganskima poloblama desna roka delujoča in zato močnejša spet nakazuje razlike v vrednostni polarizaciji. Preden nadaljujem, moram opozoriti na dejstvo, da tako opravljene raziskave, kot drugi podatki, kažejo na prvenstveno vrednostno zasnovanost prostorskega simbolizma. Še celo objektivne znanstvene razvrstitve so vrednostno konotirane, npr. višje in nižje vrste. Musek (1978) v svoji razpravi o metaforični simboliki povezuje vrednostni simbolizem razsežnosti središče — obrobje s težnjo, »da si človek organizira prostor tako, da pride v središče njegove pozornosti in v njegovo bližino kar največ prijetnega, dobrega in pozitivnega«. Smatra, da v tem primeru lahko prihaja do sovplivanja med »pradavno človeško zmožnostjo, da kontrolira okolje in strukturno organizacijo njegovega vidnega zaznavanja, na katero močneje vplivajo dražljaji s centralnih pozicij vidnega polja«. Ta razlaga po njem odpove pri ostalih razsežnostih. Spomnimo pa se na tem mestu na ugotovitev, da je telo samo, s svojimi osebnimi razsežnostmi vir osnovnih sestav prostorskih koordinat. Jasno je, da ne tudi edini, vendar pa pogojuje določen del te simbolike. Obravnavane nesomernosti in značilnosti človekovega spoznavanja sveta lahko povežemo z nekim načelom, ki sta ga v psihologijo uvedla Boucher in Osgood leta 1969 in ga poimenovala »Hipoteza Pollyanna«, po imenu otroške junakinje neke zgodbe Eleanor Porter, katere osnovna lastnost je bila veder, optimističen, »rožnat« pogled na svet (po Matlin

in Stang, 1978). Zdi se, na to opozarja vrsta raziskav, da so ljudje v načelu optimistični, da pri njih prevladuje veder pogled na svet. Matlin in Stang navajata vrsto izsledkov, ki to podpirajo. Tako ljudje iščejo prijetne in se izogibajo neprijetnim dražljajem, hitreje in lažje prepoznajo prijetne dražljaje, pogosteje uporabljajo prijetne besede in si jih tudi lažje in bolje zapomnijo, precenjujejo velikost prijetnih objektov, ipd. In če res velja, da ljudje pogosteje zaznavajo, prepoznavajo in si zapomnijo to, kar je prijetno, v primerjavi z neprijetnim — in ni razlogov, da bi v to dvomili — pa je razumljivo, da se bodo prijetni dražljaji raje povezovali s tistimi stranmi ali deli telesa, ki so usmerjeni v zaznavanje in delovanje. To pa sta sprednja in zgornja stran telesa (oči, nos, usta in delujoči roki), to je desna stran (večja dejavnost desne roke), to je tudi razdalja »blizu«. Neprijetni dražljaji so spodaj in zadaj, pa tudi daleč, na obrobju, levo, pač povsod tam, kjer so zaznavno in dejavno manj prisotni. Tam so zato, ker se jim človek že zaradi delovanja osnovnih motivacijskih mehanizmov izogiba.

Povedano lahko povežemo s pojavi filogenetske in ontogenetske razvedovalne egocentričnosti. O prvi govore zgodovinski, jezikoslovni in etnološki podatki, o drugi pa vrsta raziskav razvoja pojma prostora pri otrokih (Hart & Moore, 1973; Bryant, 1974; Pufall, 1975, 1977). Slednje nam kažejo, kako prostor dejavnosti, vezan na otrokovo telo, prehaja v usklajeni abstraktni sestav, ki omogoča obravnavo prostora z različnih vidikov. Vezanost življenjskega prostora majhnega otroka na osebne pomene in njegova osredotočenost na otroka samega, izražata konkretno in stvarno naravo tega prostora. Po Piagetu predstave prostora izvirajo iz usklajevanja in ponotranjenja dejanj. Naše razumevanje prostora je predvsem rezultat našega delovanja v njem in ne njegove gole zaznave. Razvojne ravni prostorske ureditve in prostorskih odnosov na to izrecno opozarjajo.

Upoštevajoč do sedaj povedano, to je spoznavanje prostora z delovanjem, ter začetno egocentričnost pojmovanj prostora, v povezavi z ugotovitvijo o prevladovanju teženj po prisotnosti prijetnih dogodkov in pojavov (poimenujmo ta pojav raje »načelo optimizma«[3]), se nam kot delna razlaga vrednostnega prostorskega simbolizma ponuja naslednji sklep:

Vrednostni prostorski simbolizem v veliki meri, posebej v delu, ki je vezan na antropološke in dejavnostne nesomernosti človeka, nastaja zaradi uveljavljanja načela optimizma, to je zaradi splošne težnje živega organizma, da se približuje prijetnim in umika neprijetnim dražljajem. To potrjuje dejstvo, da se zaznavno, spoznavno in delovno izpostavljene strani organizma, oziroma ustrezni prostorski pojmi, povezujejo s prijetnimi, nasprotne strani pa z neprijetnimi vsebinami. Prostorski simbolizem lahko na tej osnovi razložimo tudi z osnovnimi procesi oblikovanja soobčutnostnih zvez, kot jih je pokazal Pečjak (1965). Gre za naslednje tri procese: asociativno nebesedno učenje, asociativno besedno učenje in transfer. Zaradi skupnega pojavljanja se prostorske in neprostorske izkušnje povežejo, postanejo si znak in signifikat. Upoštevajoč veliko vlogo vključevanja besed v razvoj zaznavanja prostorskih odnosov in tesno povezanost med razvojem prostorskih pomovanj in uporabo ustreznih besed, je razumljivo, da si zaradi

[3] »Načelo optimizma« najbrž ni najbolj srečno izbran izraz, saj gre, kot je razvidno iz podanega gradiva, za mnogo širši in bolj zapleten pojav, ki zadeva osnovne človeške motivacijske in čustvene mehanizme in ne le za nekak optimizem.

semantične generalizacije postanejo znak in signifikat tudi ustrezni besedni izrazi med seboj. Glede na to, da razvoj usklajenih objektivnih prostorskih sestavov poteka preko egocentričnega razvedovanja, je očitna narava posplošitev na ustrezne prostorske razsežnosti in njihove polarnosti. Zgornja razlaga dobro zajame določene vidike enovitosti in splošnosti prostorskega simbolizma, toda ne vseh in ni edina možna razlaga. Dosedanja razlaga povsem ne izključuje možne dedne pogojenosti nekaterih prvin vrednostne prostorske simbolike. Vendar pa nejasna razmejitev med anatomskimi in funkcionalnimi nesomernostmi človeškega telesa kot pogoji za nastanek različne simbolike in njeno možno dedno pogojenostjo, zaenkrat onemogoča sklepe v tej smeri. Tudi zato, ker je, kot smo videli, simbolika prostora kulturno in ekološko pogojena, ker je ob enaki verjetnosti razlage z dednostjo in učenjem, slednja vedno bolj sprejemljiva. Tega ne spremeni niti dejstvo o dokajšnji splošnosti prostorske simbolike, kajti splošna je predvsem v toliko, kolikor so splošni tudi pogoji njenega nastanka. Splošnost simboličnih pomenov prostorskih razsežnosti in položajev izvira iz zadovoljevanja potreb, ki imajo prostorske značilnosti. Te prostorske značilnosti pa niso odvisne le od nesomernosti človeškega telesa, pač pa so pogojene predvsem z naravo objektivnega sveta. Dejstvo, da obstaja zemeljska težnost, pomeni tudi, da za ljudi izbira evklidskega sestava ni bila povsem poljubna. Navpična razsežnost, sovpadajoča s smerjo težnosti, a tudi z navpično osjo telesa v stoječem položaju je zato posebej odlikovana. Dejstvo, da osnovne smeri v prostoru: zgoraj in spodaj, spredaj in zadaj ter levo in desno nimajo enakega pomena za dvostransko somernega človeka, opozarja tudi na tesno dialektično prepletenost subjektivno in objektivno osredišćenih razvedovalnih sestavov. Dejansko moramo, kot pravi Berry (1974), k tolmačenju vplivov okolja na človeka pristopati celovito, upoštevaje, da okolje nikoli ne deluje neposredno, pač pa se pojavlja vrsta vmesnih dejavnikov, naj omenim le kulturo, socializacijo, prehrano in bolezni, ter gensko sestavo. Samo zaznavanje okolja, piše Beck (1970), zahteva od človeka razlago fizičnih in družbenih sestavin dražljajskega polja. Ta razlaga izvira iz funkcionalnih in simboličnih odnosov med človekom in tem poljem, odnosov, ki vodijo v utrditev skupinskih stališč, prepričanj in vrednosti, povezanih z različnimi področji okolja. Osebni sestavi prostorskega pomena lahko omogočijo pomembne vpoglede v posameznikove zaznave okolja. Prostorski pomeni pa so odvisni od prostorskih izkušenj. Beck je pokazal, kako imajo različne skupine ljudi, v odvisnosti od svojih izkušenj, tudi različne pomenske prostorske sestave.

Naše raziskave so bile, razen besednih, izpeljane z uporabo dvorazsežnostnega prostora kot analogne in visoko abstraktne predstavitve tri-razsežnostnega prostora. Vsa osnovna razmerja, veljavna za trirazsežnostni prostor, veljajo tudi tu, le da so bolj izraziti neposredni vplivi značilnosti zaznavnega polja, ostale prostorske značilnosti pa le posredno, npr. preko različnih spominskih shem. Vendar lahko na osnovi dobljenih rezultatov sklenemo, da te razlike vplivajo kvečjemu na stopnjo izraženega simbolizma, zelo malo pa na njegovo vsebino. Dejansko je edino razsežnost levo-desno, kjer se pojavljajo določena protislovja, izvirajoča bodisi iz take projekcije telesne sheme, ki levo preslika v desno in obratno, bodisi iz prevladovanja nekega drugega pomena skrajnosti vodoravne črte, tj. začetek-konec, ki spremeni običajno konotacijo.

Naj torej zaključimo. Prostorski simbolizem je nastal in se razvijal predvsem z različnimi procesi učenja, posameznikovega in skupinskega, vendar na osnovi nesomernosti našega okolja in človeškega telesa samega. Prostorska simbolika se kaže kot enostaven toda uspešen način urejanja obdajajoče nas stvarnosti, saj je neposredno povezana s človekovim delovanjem in življenjem v trirazsežnostnem svetu, s prostorsko naravo njegovih potreb. O tem pričajo prostorski odrazi družbenih odnosov s svojo povsem praktično vlogo v urejanju vsakdanjega življenja, pa še mnoge druge zgodovinsko nastale oblike te simbolike. Razlike nastajajo le v posebnih, kulturno pogojenih načinih izražanja, vendar v glavnem v okviru splošnih teženj. Zato ta simbolika spominja na izražanje Jungovih arhetipov in verjetno predstavlja univerzalni simbol po Frommu, saj je vsebinsko in ne slučajno povezana s tem kar simbolizira.

VIRI

1. Barker R.G. *Ecological Psychology*. Stanford: Stanford University Press, 1968.
2. Bartlett F. C. *Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
3. Beck R. Spatial Meaning and the Properties of the Environment. V Proshansky H. M., Ittelson W. & Rivlin L. G. (Eds.) *Environmental Psychology*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1970.
4. Bertalanffy, L. v. The Tree of Knowledge. V Kepes G. (Ed.) *Sign, Image, Symbol*. New York: George Braziller, 1966.
5. Bogdanovič B. *Urbs & Logos*. Niš: Gradina, 1976.
6. Bryant P. *Perception & Understanding in Young Children*. London: Methuen, 1974.
7. Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. I., II., III. London: Yale University Press, 1947.
8. Clark H. H. On the Use and Meaning of Prepositions. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*. 1968, 7, 421—431.
9. Chase W. G. & Clark H. H. Mental Operations in the Comparison of Sentences and Pictures. V Gregg L. W. (Ed.) *Cognition in Learning and Memory*. London: Wiley, 1972.
10. Clark H. H. & Brownell H. H. Position, Direction, and their Perceptual Integrality. *Perception & Psychophysics*, 1976, 19, 328—334.
11. Clark H. H. & Chase W. G. On the Process of Comparing Sentences Against Pictures. *Cognitive Psychology*. 1972, 3, 472—517.
12. Berry J. W. Ecological and Cultural Factors in Spatial Perceptual Development. V Berry J. W. & Dasen P. R. (Eds.) *Culture and Cognition: Readings in Cross Cultural Psychology* London: Methuen, 1974.
13. Danziger K. *Interpersonal Communication*. New York: Pergamon, 1976.
14. Davidson B. *Genij Afrike*. Zagreb: Stvarnost, 1977.
15. De Soto C. B., London M. & Handel S. Social Reasoning and Spatial Paralogic. *J. of Personality and Social Psychology*. 1965, 4, 513—521.
16. Downs R. M. & Stea D. Cognitive Maps and Spatial Behavior. V Downs R. M. & Stea D. (Eds.) *Image and Environment*. Chicago: Aldine, 1973.
17. Durnford M. & Kimura D. Right Hemisphere Specialization for Depth Perception Reflected in Visual Field Differences. *Nature*, 1971, 231, 394—395.
18. Eco U. *Kultura, informacija, komunikacija*. Beograd: Nolit, 1973.
19. Fillenbaum S. & Rapoport A. *Structures in the Subjective Lexicon*. London: Academic Press, 1971.
20. Firth R. Postures and Gestures of Respect. V: Polhemus T. (Ed.) *Social Aspects of the Human Body*. Harmondsworth: Penguin, 1978.
21. Fisher S. Sex Designations of Right and Left Body Sides and Assumptions about Male-Female Superiority. *J. of Personality and Social Psychology*. 1965, 2, 4, 576—580.
22. Fromm E. *Zaboravljeni jezik*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1970.

23. Grillo P. J. *Form, Function & Design.* New York: Dover, 1975.

24. Handel S., De Soto C. B. & London M. Reasoning and Spatial Respresentations. *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior,* 1968, 7, 351—357.

25. Harris L. J. Spatial Direction and Grammatical Form of Instructions Affect the Solution of Spatial Problems. *Memory & Cognition,* 1975, 3, 329—334.

26. Hart R. A. & Moore G. T. The Development of Spatial Cognition: A Review. V Downs R. M. & Stea D. (Eds.) *Image and Environment.* Chicago: Aldine, 1973.

27. Hatta T. Functional Hemispheric Asymmetries in Perception of Digit and Line Orientation. *The Japanese Journal of Psychology,* 1976, 47, 268—276.

28. Just M. A. & Carpenter P. A. The Semantics of Locative Information in Pictures and Mental Images. *Br. J. Psychology,* 1975, 66, 4, 427—441.

29. Langer S. *Filosofija u novome ključu.* Beograd: Prosveta, 1967.

30. Leehey, S. C., Moskowitz-Cook A., Brill S. & Held R. Orientational Anisotropy in Infant Vision. *Science,* 1975, 190, 900—901.

31. Leroi-Gourhan A. *Religije prethistorije.* Zagreb: Naprijed, 1968.

32. Leventhal A. G. & Hirsch H. V. B. Cortical Effect of Early Selective Exposure to Diagonal Lines. *Science.* 1975, 190, 902—904.

33. Matlin M. & Stang D. The Pollyanna Principle. *Psychology Today,* 1978, 11, 10.

34. Miller G. A. *Psychology.* Harmondsworth: Penguin, 1975.

35. Miller G. A. & Johnson-Laird P. N. *Language and Perception.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

36. Musek J. Evaluativna simbolika besedno in topografsko prezentiranih prostorskih dimenzij. *Anthropos,* 1970, III—IV, 132—138.

37. Musek J. Evaluativna topografija dvodimenzionalnega prostorskega polja. *Anthropos,* 1971, III—IV, 127—133.

38. Musek J. Razvoj prostorskega simbolizma. V: *Psihološke razprave.* Ljubljana, 1972.

39. Musek J. *Simbolizem v odnosu do osebnostnih lastnosti.* Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 1977.

40. Musek J. Psihološka pojmovanja in razlaga metaforične simbolike. II. del. *Anthropos,* 1978, I—II, 81—103.

41. Musek J., Polič M. & Smrekar E. Prostorsko razločevanje pojmov kot kazalnik kritičnih stališč pri skupini prestopnikov povratnikov. *Revija za kriminalistiko in kriminologijo,* 1971, 22, 3, 188—192.

42. Neisser U. *Cognition and Reality.* San Francisco: Freeman, 1976.

43. Norberg-Šulc K. *Egzistencija, prostor i arhitektura.* Beograd: Građevinska knjiga, 1975.

44. Pečjak V. *Korespondence med občutki ter med občutki in čustvi.* Ljubljana, 1965. (Doktorska disertacija.)

45. Pečjak V. Čustveni simbolizem prostorskih oblik. *Anthropos,* 1970, III—IV, 117—126.

46. Pečjak V. Affective Symbolism of Spatial Forms in Two Cultures. *International J. of Psychology,* 1972, 7, 4, 257—266.

47. Pečjak V. *Psihologija spoznavanja.* Ljubljana: DZS, 1977.

48. Pijaže Ž. *Psihologija inteligencije.* Beograd: Nolit, 1968.

49. Olson G. M. & Laxar K. Processing the Terms Right and Left: A Note on Left — Handers. *J. of Experimental Psychology,* 1974, 102, 6, 1135—1137.

50. Olson G. M. & Laxar K. Asymmetries in Processing the Terms »Right« and »Left«. *J. of Experimental Psychology,* 1973, 100, 2, 284—290.

51. Polič M. Prostorsko ločevanje besed z različnim vrednostnim pomenom. *Anthropos,* 1970, III—IV, 127—131.

52. Polič M. Uticaj razdaljine na spacialnu diferenciaciju reči sa različitim vrednosnim značenjem. *Psihologija,* 1971, 4, 3, 159—164.

53. Porteous J. D. *Environment & Behavior.* London: Addison-Wesley, 1977.

54. Pufall P. B. The Development of Thought: On Perceiving and Knowing. V Shaw R. & Bransford J. (Eds.) *Perceiving, Acting and Knowing.* London: Wiley, 1977.

55. Pufall P. B. Egocentrism in Spatial Thinking: It Depends on your Point of View. *Developmental Psychology,* 1975, 11, 297—303.

56. Rees A. & Rees B. *Celtic Heritage.* London: Thames and Hudson, 1961.

57. Šaf A. *Uvod u semantiku*. Beograd: Nolit, 1965.

58. Seymour P. H. K. Semantic Equivalence of Verbal and Pictorial Displays. V Kennedy A. & Wilkes A. (Eds.) *Studies in Long Term Memory*. London: Wiley, 1975.

59. Sommer R. *Personal Space: The Behavioral Basis of Design*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1969.

60. Werner H. *Comparative Psychology of Mental Development*. New York: International University Press, 1948.

61. White K. G. & Silver A. B. Cerebral Hemispheres Serve as Two Channels for Visual Information Processing. *Bulletin of the Psychonomic Society*, 1975, 6, 51—52.

62. Vilson D. A. Egipat. V Frankfort H. i H. A., Vilson D. A. i Jakobsen T. *Od mita do filozofije*, Beograd: Minerva, 1967.

63. Huttenlocher I. Constructing Spatial Images: A Strategy in Reasoning. *Psychological Review*, 1968, 75, 6, 550—560.

Produkcijske sile in oblike družbene moči: obvladanje prirode in izkoriščanje človeka

JAN MAKAROVIČ

Med izjavami, ki naj bi izražale bistvo marksizma, ni bila bržkone nobena citirana tako pogosto kot tisti znameniti stavek iz Marxovega »Uvoda«: »V družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v določene, nujne, od njihove volje neodvisne odnose — v produkcijske odnose, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih produktivnih sil« (Marx-Engels IV: 105). Pa vendar se skrivajo ravno v tem stavku nadvse nevarne pasti, če ga vzamemo izolirano in ne v širšem kontekstu marksističnega mišljenja.

Predvsem: kaj pomeni izjava, da so odnosi, v katere ljudje stopajo, določeni, nujni, celo »neodvisni od njihove volje«? Ali ne pomeni, če jo vzamemo dobesedno ter jo absolutiziramo, da se nam spremenijo ljudje iz svobodnih, kreativnih akterjev v brezmočne homunkule, ki mehanično »funkcionirajo« v družbenem sistemu glede na zahteve razvoja produkcijskih sil? Je Marx mislil v resnici tako? In če da — kako potem uskladiti to izjavo s »Tezami o Feuerbachu«?

Tudi če preberemo celotni pasaž, iz katerega je vzet gornji citat, ne najdemo zadovoljivega odgovora. Kar nas v tem pasažu najbolj preseneti, pa je dejstvo, da je vseskozi govora o »antagonističnih« družbenih oblikah, ki tvorijo »prazgodovino« človeške družbe — vendar nikjer ne zvemo, zakaj morajo biti te družbene oblike ravno antagonistične. Še posebej pa je težko razumeti, zakaj naj bodo te oblike antagonistične zaradi stopnje razvoja produkcijskih sil. Produkcijske sile uporablja človek vendar za obvladanje *narave,* in lahko si mislimo, da bo obvladanje narave tem učinkovitejše, čim bolj bodo ljudje *sodelovali* med seboj.

Zakaj morajo stopati v antagonistične odnose med seboj, da bi lahko obvladovali naravo?

Zelo zanimiv odgovor na vprašanje, kako so nastali razredni družbeni odnosi, daje Engels v »Anti-Dühringu« (Engels: 204 ss). »Ti odnosi so nastali na dva načina«, izrecno poudarja Engels. Prvič se je že zgodaj pojavila potreba, da je skupnost zaupala skrb za varstvo skupnih interesov nekaterim izbranim posameznikom; kasneje so se začeli ti posamezniki združevati ter so se osamosvojili v vladajoči razred, ki pa je še naprej igral pomembno družbeno vlogo — predvsem v Orientu, kjer je centralna oblast skrbela za namakanje rečnih dolin. Drugi izvor razredov pa je bilo zasužnjevanje vojnih ujetnikov, ki je postalo rentabilno v

trenutku, ko je postalo človeško delo toliko produktivno, da ujetnik ni preživljal le sebe, ampak je imel od njega korist tudi gospodar.

Že na prvi pogled je razvidno, da je vloga, ki jo ima razvoj proizvajalnih sil v obeh primerih, diametralno naprotna. V prvem primeru je nastanek centralizirane države v službi nadaljnjega razvoja produkcijskih sil, v drugem pa se bodoči vladajoči razred preprosto okoristi z že doseženo produktivnostjo dela. V prvem primeru gre za *družbeni* interes, v drugem za *individualni* interes posameznikov ali družbenih skupin.

Kot opozarja Banu, izhajajo iz teh različnih izvorov in značajev vladajočih razredov tudi povsem različne politične filozofije. V Orientu, kjer je opravljal vladajoči razred pomembne družbene funkcije, so se vedno poudarjale tudi obveznosti vladarja do podložnikov; nasprotno pa so smatrali v Evropi, kjer se je razvilo suženjstvo, izkoriščane preprosto za »govoreče orodje«. Edinole v Evropi se je tudi lahko razvil individualizem in racionalizem, kasneje pa kapitalizem, ki temelji na povsem brezosebnih odnosih med človekom in človekom.

Seveda pa smo to nasprotje znatno poenostavili, če že ne karikirali. Ne le lastnik sužnjev in kapitalist, ampak tudi azijski satrap ima namreč znatne *osebne* koristi od svojega položaja, ni samo v službi skupnosti, ampak to skupnost tudi izdatno izkorišča, živi od tujega dela. Toda v tem primeru se seveda takoj pojavi vprašanje, ali je odnos, v katerega stopa z drugimi ljudmi, zares »neodvisen od njegove volje«, kakor pravi Marx — ali pa je nasprotno *ravno izraz njegove volje,* izraz njegovih osebnih interesov, pri čemer mu je razvoja proizvajalnih sil kaj malo mar?

Nobenega dvoma ni, da so družbe, ki temeljijo na izkoriščanju, pod določenimi pogoji lahko uspešnejše kot brezrazredne družbe. To ne velja le za državo orientalskega despotizma, ampak tudi za sužnjeposestniško družbo. »Brez suženjstva bi ne bilo grške države, bi ne bilo grške umetnosti in znanosti . . .« (Engels: 207). Razlog je predvsem v tem, da omogoča izkoriščanje večjo akumulacijo bogastva. Če moram delo opravljati sam, ne bom napravil mnogo več od tistega, kar je nujno potrebno, kajti pretirano naprezanje postane kmalu mučno in zoprno. Pri svojem sužnju bom imel manj pomislekov: skušal bom iztisniti iz njega kar največ, kajti njegovi napori in muke pač niso moji. Zato bodo razredne družbe večinoma zmagale v konkurenci z brezrazrednimi. Toda to je šele sekundarni, aposteriorni učinek razredne ureditve. Če omogoča razredna družba hitrejši razvoj proizvajalnih sil, to še ne pomeni, da je razvoj proizvajalnih sil tudi *vzrok* nastanka razredne družbe. Vrh tega pa nastanek razredne družbe nikakor ni vedno v prid razvoju produkcijskih sil. Kot ugotavlja znameniti zgodovinar Gordon Childe, je védel ravno nastanek prvih razrednih družb na Bližnjem Vzhodu s seboj stoletja trajajočo stagnacijo tehnične ustvarjalnosti. Neposredno pred nastankom prvih razrednih družb imamo opravka s pravo tehnično revolucijo, ki tudi omogoči njihov nastanek; toda ko se enkrat uveljavi razredno gospostvo, zamre ustvarjalnost širokih množic, poniżanih v podložnike.

Odnos med razvojem proizvajalnih sil in razredno strukturo družbe torej nikakor ni preprost. Določena stopnja njihove razvitosti je sicer nedvomno *pogoj* za nastanek razredne družbe — ampak to še nikakor ne pomeni, da proizvajalne sile *zahtevajo* določeno strukturo družbenih odnosov, da je razvoj proizvajalnih

sil *funkcija* proizvajalnih odnosov itd. Proizvajalne sile pomenijo predvsem *možnost*, ne pa *nujnost* take ali drugačne družbene strukture in akcije. Ljudje ne počnejo tega ali onega zaradi razvoja proizvajalnih sil, ampak zato, da bi zadostili svojim lastnim hotenjem, pri čemer so proizvajalne sile *sredstvo* za zadostitev tem hotenjem.

Tudi ljudje, iz katerih se je izoblikoval vladajoči razred, niso postali vladajoči razred zato, ker je to zahteval od njih razvoj proizvajalnih sil, ampak nasprotno zato, ker so jim proizvajalne sile *omogočile*, da si prisvojijo določen položaj v družbi. Toda kako so jim proizvajalne sile to omogočile? Edinole tako, da so prenehale biti samo sredstvo obvladovanja *prirode* ter so postale *sredstvo obvladovanja drugih ljudi*, oblika *družbene moči*.

Naj spomnimo na znano dejstvo, da temelji izkoriščanje človeka po človeku v kapitalistični družbi na privatni lastnini *produkcijskih sredstev*. Toda kaj so produkcijska sredstva? Samo sredstva za *produkcijo?* Velika zasluga Karla Marxa je ravno v tem, da je dokazal, da lastnina ni preprosto lastnina, preprosto posedovanje stvari, ki ustrezajo človekovim željam in potrebam — ampak je hkrati oblika moči človeka nad drugim človekom; da produkcijska sredstva niso samo in preprosto sredstva za produkcijo, temveč so sredstva za *izkoriščanje* drugega človeka, za prisvajanje rezultatov njegovega dela. V svoji razpravi o obdarovanju primerja Marcel Mauss indijanskega poglavarja, ki obdaruje tekmeca, da bi si s tem zagotovil višji status, z modernim kapitalistom: v obeh primerih je bogastvo »sredstvo za kontrolo drugih« (Mauss: 171). Razlika je seveda neznanska, vendar pa je podobnost poučna: že na razmeroma nizki stopnji razvoja uporablja človek bogastvo — ki je seveda posledica določene razvitosti proizvajalnih sil — kot sredstvo za oblast nad drugim človekom.

Do nedavnega smo imeli v mislih, kadar smo govorili o kapitalističnem izkoriščanju, predvsem *materialna* produkcijska sredstva; danes pa vse bolj opažamo, kako pomembio vlogo igra pri tem izkoriščanju posest *duhovnih* dobrin, posest *znanja*. »Znanje je moč«, je izjavil že stari Francis Bacon, in mislil pri tem seveda na moč človeka nad naravo; toda danes, ko najmodernejša tehnologija gradi predvsem na informacijah ter v mnogo manjši meri na fizičnem kapitalu, ugotavljamo vedno bolj, kako veliko moč pomeni znanje tudi nad drugimi ljudmi. Gospodarsko razvite dežele razpolagajo danes s kar 95 % vsega svetovnega raziskovalnega potenciala, kar jim omogoča gospodarsko in politično dominacijo nad nerazvitim svetom. Ogromni pomen, ki ga ima razvoj znanosti ne le za napredek človeštva, ampak za družbeno dominacijo, je uvidel v prejšnjem stoletju zlasti Bakunin. Če trdimo, da temelji izkoriščanje na privatni lastnini proizvajalnih sredstev, potem to pomeni, da je odvisno predvsem od privatnega razpolaganja z obema glavnima izvoroma proizvajalnih sredstev: z *materialnimi dobrinami*, predvsem proizvajalnimi sredstvi, ter s prirodnimi bogastvi, ki jih potrebujemo za izdelavo teh proizvajalnih sredstev — in z *duhovnimi dobrinami* v obliki informacij, ki nam povedo, kako te materialne dobrine uporabiti. Čim bolj napredujeta znanost in tehnika, tem pomembnejši postaja delež duhovnih dobrin v primerjavi z materialnimi.

Toda ne glede na to, ali temelji prednost, ki jo ima vladajoči razred pred izkoriščanim, pretežno na materialnih ali na duhovnih dobrinah, na razpolaganju

z naravnimi bogastvi ali z informacijami — v obeh primerih temelji izkoriščanje na neke vrste *menjavi:*

»Če je dodal naš predilec npr. s svojim 6-urnim delom na dan bombažu vrednost 3 šilingov, vrednost, ki je natanko ekvivalent njegove mezde, tedaj bo dodal v 12 urah bombažu vrednost 6 šilingov . . . zakaj kapitalist založi vrednost, v katerih je kristaliziranih 6 ur dela, v zameno pa dobi vrednost, v kateri je kristaliziranih 12 ur dela . . . To je *tista vrsta menjave med kapitalom in delom,* ki je temelj kapitalistični produkciji ali mezdnemu sistemu . . .«
(Marx-Engels IV: 196).

Značilnost te menjave je, da je *neenaka,* kajti lastnik kapitala ima pri njej profit, lastnik delovne sile pa se mora odpovedati presežni vrednosti, ki jo ustvarja njegovo delo. Toda lastnik delovne sile je k taki neenaki menjavi prisiljen, ker nima lastnih delovnih sredstev, da bi se z njimi preživljal. Podobno neenaka je menjava med lastnikom in nelastnikom informacij. Toda kljub neenakosti gre v obeh primerih vendarle za menjavo, kar pomeni, da dobita pri tem obe stranki nekaj, česar prej nista imeli.

Predvsem velja to seveda za tisto stranko, ki ima pri menjavi dobiček; ampak tudi tista stranka, ki je prikrajšana, je po opravljeni menjavi vseeno na boljšem kot je bila pred njo. Za delavca je mezdno delo vsekakor zlo; toda to zlo je še vedno boljše kot smrt od lakote, zato delavec sam išče delo, ki mu omogoča življenje. Podobno išče tisti, ki nima informacij, tistega, ki z njimi razpolaga, kajti od njegovih informacij ima lahko korist, pa čeprav mora v zameno za to korist prispevati nesorazmerno veliko količino lastnega dela. Kadar sta dve stranki v menjalnem odnosu, skušata obe izvleči čim večjo osebno korist zase, ravnata se torej po neki vrste utilitarni etiki. Vsaka stranka je zainteresirana, da bi ustvarila pri nasprotni stranki čim večjo potrebo po stopanju v menjalni odnos z njo. Čim večja je *potreba* nasprotne stranke po stopanju v tak odnos, tem večja je potencialna *moč* prve stranke nad njo. Če temelji ta moč na posedovanju *materalnih* predmetnih dobrin (predvsem fizičnih produkcijskih sredstev), jo bomo imenovali u t i l i t a r n o moč. V svoji razpravi o strukturi moči v »kompleksnih organizacijah« razlikuje Amitai Etzioni med tremi oblikami družbene moči: utilitarno, koercivno in normativno. O slednjih dveh bomo spregovorili kasneje, za utilitarno moč pa lahko že zdaj rečemo, da dokaj dobro ustreza našemu pojmu. Utilitarna moč je namreč po Etzioniju dominantna oblika moči v delovnih organizacijah ter sestoji v tem, da ima vodstvo organizacije možnost, da z materialnimi nagradami, predvsem v obliki mezd, doseže »uklanjanje« delavcev.

V širšem pomenu besede bi lahko imenovali »utilitarno« tudi tisto obliko družbene moči, ki temelji na posedovanju informacij, vendar bomo v tem primeru zaradi jasnosti raje govorili o s t r o k o v n i moči. Izraz uporablja Veljko Rus v svoji razpravi »Odgovornost in moč v delovnih organizacijah«.

Vendar pa vsi odnosi moči v družbi ne temeljijo na menjavi in niso utilitarni. Utilitarni so samo tisti odnosi moči, ki temeljijo na uporabi *pozitivnih,* materialnih ali duhovnih dobrin. Toda družbena moč lahko temelji tudi na uporabi *negativnih* dobrin oziroma *proti-dobrin.*

Oseba, na katero skuša vplivati nosilec družbene moči, nima od teh protidobrin nobene koristi, ampak kvečjemu škodo, zato je tudi nemogoč menjalni

odnos med obema strankama. Lastnika proti-dobrin nihče ne potrebuje, zato tudi ne more pričakovati, da se bo kdo prostovoljno obrnil nanj, tako kot npr. delavec prostovoljno — čeprav seveda ne posebno radostno — išče dela pri kapitalistu. Odnos, ki ga je imel do svojega gospodarja na primer antični suženj, je bil povsem drugačen kot je odnos delavca do kapitalista. Podobno kot srednjeveški tlačani, ki jih je bilo treba na silo »privezati« na zemljo, so tudi sužnji bežali od svojih gospodarjev, kadar so le mogli. Suženj je po definiciji nesvoboden in to tudi mora biti, da bi ga lahko izkoriščali. Delavca je mogoče izkoriščati tudi, če je svoboden — kajti že lakota sama ga prisili, da »svobodno« stopi v mezdni odnos. Nasprotno pa sužnja nikakršna biološka nuja ni vezala na njegovega gospodarja. V barbarskih deželah, kjer so Rimljani dobivali svoje sužnje, so živeli domačini sicer skromno, a vsekakor udobneje kot kasneje, ko so postali sužnji. Ravno zato pa je bil tudi edini način, kako jih je bilo mogoče napraviti za sužnje, *nasilje:* ravno zato je igrala v družbi starega Rima tako pomembno vlogo država — ta aparat nasilja — in politika sploh; ravno zato je bila ta država tako skrajno militaristična in je lahko obstajala edinole toliko časa, dokler so bila možna nova osvajanja barbarskih dežel.

Izkoriščanje sužnja temelji po vsej priliki na drugačnih principih kot izkoriščanje delavca. V zvezi s tem je poučna Engelsova polemika z Dühringom, ki je bil mnenja, da igrata v zgodovini temeljno vlogo politika in nasilje, ne pa proizvodnja in ekonomski odnosi. Na to odgovarja Engels, da bi tudi Robinzon ne mogel zasužnjiti Petka, če ne bi imel orožja; izdelava orožja pa predpostavlja določeno stopnjo razvitosti proizvajalnih sil. Vrh tega je imelo zasužnjenje Petka konec koncev ekonomski namen (Robinzon si je želel prisvojiti rezultate Petkovega dela); tak ekonomski namen pa je uresničljiv šele tedaj, ko je produktivnost dela dovolj visoka, da lahko suženj preživlja sebe in proizvaja še presežno vrednost. Kako zelo so sredstva nasilja povezana z ekonomijo ter industrijo, nam kaže zlasti sodobna vojna industrija: »Moderna vojna ladja ni le proizvod, temveč je hkrati vzorec moderne velike industrije, plavajoča tovarna — seveda tovarna za razsipavanje denarja« (Engels 1958: 180 ss).

To izjavo moramo seveda nekoliko korigirati. Bojna ladja ni tovarna za razsipavanje denarja, ampak je nekaj še mnogo hujšega — tovarna za pobijanje ljudi. Engels je pravilno poudaril, da je stopnja razvitosti proizvajalnih sil tista, ki šele *omogoča* uporabo nasilja za izkoriščanje človeka; toda vsekakor je treba poudariti tudi to, da je na določeni stopnji razvoja proizvajalnih sil ravno uporaba nasilja tista specifična oblika družbene moči, ki nudi največje možnosti za izkoriščanje. Zgodovina barbarskih osvajanj, začenši z osvajanjem Kanaana po Izraelcih v biblijskih časih, nam priča, da so lahko ob relativno nizki stopnji razvitosti proizvajalnih sil že zelo preprosta in cenena orožja skrajno učinkovita za prisiljevanje in zastraševanje ljudi. V nasprotju s kapitalističnim izkoriščanjem, ki predpostavlja obstoj velikih, visoko produktivnih podjetij, s katerimi majhni posestniki in obrtniki ne morejo tekmovati, je nasilje možno že na razmeroma zgodnji stopnji razvoja, zato tudi ni čudno, da je ravno sužnjeposestništvo najprvotnejša oblika izkoriščanja človeka po človeku sploh. Še bolj cenena in primitivna pa je lahko tista oblika družbene moči, ki se opira na *ideologijo.* Če zanemarimo razvodenitev tega pojma v uradnem marksizmu, je ideologija pred-

vsem sistem predstav in nazorov, s katerimi vladajoči utemeljujejo in opravičujejo svoj položaj (Huber-Form: 2; Marx-Engels II: 57). Že sibirski in eskimski šamani zavestno uporabljajo in razvijajo pravo pravcato ideologijo, da bi povečali svoj vpliv na druge člane skupnosti. Šaman je pogosto duševno neuravnovešena oseba; njegova abnormalnost, ki bi mu v sodobni družbi zagotovila mesto v azilu, vzbuja že sama po sebi pri domačinih svet strah in nakazuje, da ima šaman stike z nekakšnim skrivnostnim svetom duhov. Ta vtis šaman nato še zavestno potencira z raznovrstnim hokuspokusom ter zavijanjem svojega početja v skrivnost. Okolje prvobitnega lovca, ko je že itak polno nevarnosti, prikazuje »verski formulator« kot še bolj grozeče, tako da ga je mogoče obvladati edinole s posebnimi magičnimi obredi; pomembnost in težavnost teh obredov se stopnjuje s poudarjanjem nevarnosti, ki sledijo iz njih, z zahtevo po natančnem upoštevanju neštetih podrobnosti; samo on šaman, je konec koncev sposoben opravljati te nadvse pomembne obrede (Radin: 25,55,61).

Družbeno moč, ki temelji na uporabi materialnih proti-dobrin oziroma na nasilju, lahko imenujemo skladno z Etzionijem k o e r c i v n o; tisto, ki temelji na uporabi ideologije, pa n o r m a t i v n o. Njun medsebojni odnos je podoben odnosu med utilitarno in strokovno močjo, kajti tudi tu gre za uporabo materialnih oziroma nematerialnih sredstev. Po drugi strani pa je tudi razlika med strokovno in normativno močjo podobna kot tista med utilitarno in koercivno. Podobno kot pri koercivni, tudi pri normativni moči ne gre za nobeno menjavo, od uporabe moči nima koristi nihče drug kot edinole nosilec moči:

Neenaka izmenjava *dobrin*

Materialne oblike moči		Nematerialne oblike moči
Utilitarna moč: temelji na materialnih dobrinah (fizičnih produkcijskih sredstvih)	*Strokovna moč:* temelji na duhovnih dobrinah (znanju)	
Koercivna moč: temelji na materialnih proti-dobrinah (sredstvih nasilja)	*Normativna moč:* temelji na duhovnih proti-dobrinah (ideologiji)	

Učinkovanje s pomočjo *proti-dobrin*

Oblike družbene moči, ki omogočajo izkoriščanje človeka po človeku

Strokovna in normativna moč sta v diametralnem nasprotju, kot sta v diametralnem nasprotju znanost in ideologija. Strokovna moč temelji na *skrivanju znanja,* na monopolu nad informacijami — normativna na nasprotno na *širjenju neznanja,* na monopolu nad ustvarjanjem dezinformacij. Kljub temu pa je v praksi pogosto skrajno težko natančno določiti, kje konča ena in kje začne druga. Pri sibirskem šamanu se javlja ideologija še v razmeroma čisti obliki, čeprav so že tu dezinformacije prepletene z informacijami (šamanu na primer znane *dejanske* zdravilne lastnosti neke rastline, zato to rastlino uspešno uporablja v svojih čarovniških obredih), da bi bile verjetnejše. V sodobnih znanostih,

političnih doktrinah in religijah pa je ta prepletenost mnogo kompleksnejša in subtilnejša.

Gornja distinkcija med štirimi oblikami družbene moči nam omogoča razlago *nastanka in razvoja razrednih družb*. Temeljni pogoj za nastanek teh družb je pretvorba »hladne« lastnine v »vročo«: dobrine in proti-dobrine, s katerimi razpolaga posameznik ali družben-a skupina, morajo omogočiti njegovo moč nad drugim človekom. To se zgodi tedaj, ko postanejo produkcijska sredstva:

(1) tako *kompleksna*, da niso več brez nadaljnjega dostopna vsakomur, in

(2) tako *učinkovita*, da omogočajo usmerjanje ravnanja velikih skupin ljudi.

Čim višja je stopnja razvoja produkcijskih sil, tem večja je družbena moč, ki omogoča izkoriščanje. Tako se izoblikujejo naslednje »družbene formacije«:

1. *Podložništvo*. Dominacija na osnovi normativne moči ne predpostavlja mnogo več kot dovolj visoko stopnjo razvitosti proizvajalnih sil, da je zagotovljen obstoj posebne skupine ljudi, ki so osvobojeni skrbi za lastno preživljanje. Da bi tak sloj »»ideologov« izdelal učinkovite doktrine in rituale, potrebuje predvsem dovolj prostega časa. Ko je ta pogoj izpolnjen, se lahko skoncentrira družbena moč v rokah tega sloja, tudi če ne razpolaga s posebnim materialnim bogastvom: njegova normativna moč, ki temelji na ideologiji, je namreč še sama po sebi izvor materialnih ugodnosti. Ta oblika moči igra če že ne določilno, pa vsekakor zelo pomembno vlogo zlasti v družbah starega Vzhoda ter v evropskem fevdalizmu. Za vse te družbe je značilna strogo hierarhična, kastna oziroma stanovska družbena ureditev, v kateri ima nadvse pomembno mesto religija.

2. *Sužnjeposestništvo*. V primerjavi s podložniško državo predstavlja sužnjeposestništvo višjo razvojno stopnjo. Vladajoči razred se tu organizira predvsem vojaško in politično, da bi lahko obvladoval izkoriščani razred — sužnje — na osnovi nasilja. Predpostavlja se torej relativno visoka stopnja razvitosti vojaške tehnike ter bojne organizacije. Prav tu je tudi prvi izvor antičnega racionalizma, ki omogoči kasneje nastanek moderne znanosti ter kapitalistične družbe.

3. *»Klasični« kapitalizem*. Kapitalistična družba predpostavlja tako visoko stopnjo razvitosti proizvajalnih sil, da za izkoriščanje ni več potrebno nasilje. Ljudi, ki se preživljajo z lastnim delom, sedaj ni več potrebno s silo zasužnjevati, da bi jih lahko izkoriščali, temveč si sami iščejo dela pri kapitalistu, da bi lahko preživeli. Nova proizvajalna sredstva so namreč tako zapletena in draga, da si jih lahko omisli le malokdo; po drugi strani pa konkurenca brezobzirno pokosi vse male podjetnike, katerih delo je manj produktivno.

4. *Tehno-birokratski kapitalizem*. Sčasoma dobivajo v materialnih produkcijskih sredstvih vse večji delež informacije, vendar to nikakor ne pomeni, da materialne proizvajalne sile izgubljajo svoj pomen. Nasprotno, ravno zaradi porasta informacij se bolj in bolj veča tudi materialno bogastvo. Tudi vloga ideologije se ne zmanjšuje nujno. Nasprotno, monopol nad sodobnimi množičnimi občili omogoča nesluteno daljnosežno vplivanje na množice. Tudi sredstva nasilja, s katerimi razpolaga vladajoči razred, so danes učinkovitejša kot kdajkoli prej: in ravno tu je delež informacij še prav posebno visok. Kapital, ki se opira hkrati na intelektualno elito tehnokratov ter birokratsko državo, je sedaj močnejši kot kdaj-

koli prej. Čim višja je torej stopnja razvitosti proizvajalnih sil, tem večja je *ceteris paribus* moč vladajočega razreda. Ne samo zato, ker se dviga učinkovitost dobrin, na katerih temelji družbena moč, ampak tudi zato, ker se te dobrine kombinirajo med seboj. Najbolj grozljiv primer, do kako neznanskih razsežnosti se lahko razraste moč vladajočega razreda, je moderna fašistična država. Ta država se po pravici imenuje »totalitarna«, saj nenehno nadzoruje vse dejanje in nehanje ljudi, ne le njihovo fizično življenje, ampak tudi njihove misli, čustva, nazore in celo njihovo podzavest.

Toda vse to velja seveda samo, kot rečeno, *ceteris paribus*. Moč vladajočega razreda namreč ne zavisi le od sredstev, s katerimi razpolaga, ampak tudi od tega, *koga* izkorišča. Izkoriščanje, ki sloni zgolj ali pretežno na normativni moči ter ideologiji, je na primer možno edino tedaj, kadar imamo opravka s praznovernimi poljedelci, ki so stalno odvisni od muhavosti vremena in se zato zatekajo k nadnaravnim silam; koercivna moč je učinkovita predvsem tam, kjer so naselja majhna ter redko posejana: že v srednjem veku so mesta prvi otoki svobode; utilitarna moč je učinkovita predvsem tam, kjer srečamo množice razlaščenih in sproletariziranih kmetov; učinkovitost strokovne moči je odvisna od izobrazbene ravni prebivalstva. Ravno pri strokovni moči pa moramo upoštevati še neko drugo pomembno okoliščino. Informacije se kot duhovno sredstvo moči razlikujejo od materialnih predvsem po stopnji svoje *difuzije*. Fizična produkcijska sredstva ter sredstva nasilja je mogoče napraviti za izključno privatno lastnino; monopol nad znanjem pa se izgublja tem bolj, čim bolj ga uporabljamo. V sleherni vojni se izgubi množica vojaških skrivnosti. Družba, v kateri dominira strokovna moč, tendira k egalitarizmu, kajti s tem, da uporabljamo znanje kot sredstvo družbene moči, ga istočasno že širimo — s tem pa znanje preneha biti monopol in sredstvo družbene moči. Izgubo nadomestimo seveda z novim znanjem; toda pri tem ne moremo preprečiti, da ne bi nastajala nova žarišča znanja tudi pri tistih, na katerih želimo uporabiti svojo strokovno moč. S podobno difuzijo informacij imamo opravka seveda tudi pri normativni moči — toda tam je difuzija izvor družbene moči, tu pa nasprotno nevtralizira to moč.

Vrh tega ne smemo pozabiti, da v moderni družbi vse bolj prevladuje tista oblika solidarnosti med ljudmi, ki jo je Durkheim imenoval »organsko«. V družbi, kjer so ljudje samo »mehanska« vsota posameznikov, samo »masa«, lahko »odpišemo« katerikoli del populacije, ne da bi bila celota zaradi tega prizadeta. V tisti družbi pa, ki temelji na »organski« povezanosti, kjer opravlja sleherna skupina svojo posebno funkcijo v družbeni delitvi dela ter je kot taka nepogrešljiva, je odpornost družbe proti manipuliranju mnogo večja. Zaradi vedno večje kompleksnosti in diferenciranosti družbene strukture postaja vedno težja tudi kontrola vsega dogajanja iz enega samega centra. Fašistična država lahko zato vzdržuje svojo stabilnost edinole z umetnim zmanjševanjem družbene kompleksnosti, z oblikovanjem »enodimenzionalnega človeka« — kar doseže predvsem z vojno ali pa s tem, da prebivalstvo nenehno drži v »obsednem stanju«.

Ravno nasprotno pa je perspektiva samoupravne družbe ravno v razvijanju družbene kompleksnosti, v razvijanju raznovrstnih dejavnosti, raznovrstnih talentov, od katerih vsak na svoj specifičen način prispeva k celoti. Vsi dobro poznamo nevarnosti socialistične revolucije. Brez koncentracije družbene moči — in to

koncentracijo omogoča ravno razvoj proizvajalnih sil, kot smo videli zgoraj — je nemogoče izvesti revolucijo; toda takoj potem se postavi vprašanje, kako se *znebiti* te moči. Kako preprečiti, da se ne bi okrog centrov moči izoblikovala birokratska kasta, ki bi prevzela oblast v svoje roke? Kako preprečiti nastanek totalitarne države, podobne fašistični? Jugoslovanski odgovor na to vprašanje je samoupravljanje, temelječe na »pluralizmu samoupravnih interesov«.

LITERATURA

BANU I. (1974), La formation sociale »asiatique« dans la perspective de la philosophie orientale angique, v: Centre d'Etudes et de Recherche Marxistes, Sur le »mode de production asiatique«, Ed. sociales, Pariz.

CHILDE G. V. (1956), Man Makes Himself, Vintage Books, London.

ENGELS F. (1958), Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti, Cankarjeva založba, Ljubljana.

ETZIONI A. (1961), A Comparative Analysis of Complex Organizations, The Free Press, New York.

HUBER J.-FORM W. H. (1973), Income and Ideology, The Free Press, New York.

MARX K.-ENGELS F. (1969 ss), Izbrana dela v petih zvezkih I—V., Cankarjeva založba, Ljubljana.

MAUSS M. (1961), Reciprocity, v: Parsons T. et al. (ed.), Theories of Society, The Free Press, New York.

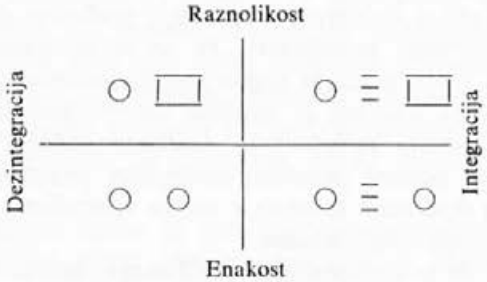
RADIN P. (1957), Primitive Religion, Dover Publications, New York.

RUS V. (1972), Odgovornost in moč v delovnih organizacijah, Moderna organizacija, Kranj.

Razvoj družbenih sistemov in tipi psihologije

JAN MAKAROVIČ

Henry TEUNE in Zdravko MLINAR (»The Developmental Logic of Social Systems«) razlikujeta med dvema temeljnima neodvisnima lastnostma socialnih sistemov: med *integracijo* in *raznolikostjo* (»diversity«). Integracija je značilnost *odnosov* med komponentami sistema, raznolikost pa nasprotno značilnost *komponent samih*. Če izhajamo iz predpostavke, da lahko posedujejo družbeni sistemi gornje karakteristike v različno veliki meri, dobimo torej štiri glavne tipe družbenih sistemov, ki bi jih lahko ponazorili takole:



V gornji shemi pomeni kombinacija dveh krogov enakost, kombinacija kroga s kvadratom raznolikost, znak ≡ pa integracijo posameznih komponent. Opravka imamo torej z dezintegrirano raznolikostjo, integrirano raznolikostjo, dezintegrirano enakostjo ter integrirano enakostjo.

Te štiri tipe lahko prestavimo iz prostora v čas, kot štiri glavne *faze* družbenega razvoja. Splošno smer družbenega razvoja lahko namreč opredelimo kot postopno *večanje raznolikosti* elementov v družbi. Nastanek kakrkšnekoli novosti pomeni namreč hkrati povečanje raznolikosti, če predpostavljamo, da novo stanje ni samo preprosta »zamenjava« prejšnjega, ampak se nanj nadgrajuje ali pa ga preprosto dopušča: če je torej razvoj kumulativen in ne zgolj serialen proces. Vendar pa večanje raznolikosti hkrati predpostavlja gibanje *integracije in dezintegracije*. Prvotno stanje, ki ga opažamo v družbi, je običajno neke vrste nediferencirana integriranost; toda takšno stanje ne dopušča inovacij, torej povečanja različnosti, če ni prišlo prej do vsaj relativne *dezintegracije* sistema. Če je do-

voljena analogija iz biologije, naj spomnimo na DARWINOVO ugotovitev, da je pogoj za nastanek nove živalske vrste geografska izolacija. Po drugi strani pa se že dosežena raznolikost lahko ohrani kot del sistema (tj. sistem ne razpade na različne preprostejše sisteme) če dezintegraciji ne sledi zopet *integracija* elementov. Štiri faze razvoja, ki jih lahko razlikujemo, so torej (1) faza integrirane enakosti (2) faza dezintegrirane enakosti (3) faza dezintegrirane raznolikosti in (4) faza integrirane raznolikosti. Kot smo videli, se raznolikost povečuje *linearno,* nasprotno pa je gibanje integracije *dialektično,* od afirmacije preko negacije do negacije negacije.

Izhajajoč iz teh predpostavk lahko interpretiramo tako globalni razvoj človeške družbe kot tudi razvoj v posameznih časovno in krajevno omejenih izsekih. Razvoj človeštva kot celote poteka od prvobitne prakomunistične družbe preko razredno razcepljenih, dezintegriranih družb proti bodoči komunistični družbi. Prvi pogoj za prevladanje tradicionalizma prvobitne družbe je njena dezintegracija: vladajoči razred se izoblikuje kot posebna družbena grupacija. Višjo stopnjo v razvoju razrednih družb predstavlja klasični kapitalizem, ki pomeni skrajno stopnjevanje individualizma. Vezi med posamezniki zdaj ne izhajajo več iz »mehanske solidarnosti«, tj. iz skupne pripadnosti nečemu (DURKHEIM), ampak edinole iz golega individualnega interesa različnih posameznikov. Komunistična družba končno pomeni ponovno integracijo na osnovi raznolikosti, dosežene v kapitalistični družbi.

Podobno lahko razlagamo povojni jugoslovanski razvoj. Za obdobje oborožene revolucije je značilna »integrirana enakost«, predanost skupnemu cilju. Sledi obdobje »administrativnega socializma«, ko se revolucionarna elita izoblikuje v posebno družbeno plast, ki pa še vedno zastopa interese množic ali tako vsaj trdi. Tretje, »liberalno« obdobje je obdobje decentralizacije, sprostitve tržišča, delitve po delu in seveda povečevanja družbene neenakosti. Četrto, »samoupravno« oddobje pa pomeni ponovno pritegnitev posameznikov in skupin k odločanju o skupnih družbenih zadevah v smislu »pluralizma samoupravnih interesov« in samoupravnega dogovarjanja.

Izhajajoč iz teze, da je temeljna smer družbenega razvoja večanje raznolikosti, lahko razlikujemo dve temeljni ideološki orientaciji: *napredno,* ki se zavzema za priznavanje raznolikosti oziroma za *vrednostno enakost* med njimi — in *konservativno,* ki se zavzema za *neenakost* (kar je seveda nekaj čisto drugega kot »različnost«). Po drugi strani pa je pokazal EYSENCK, da se politična stališča ne razlikujejo samo glede na konzervativnost oz. naprednost (ali, kot pravi on: »radikalizem«), temveč tudi glede na dimenzijo »tender-mindedness« — »tough-mindedness«. Poteza »tender-mindedness« je sorodna introvertiranosti, ki jo interpretira EYSENCK v smislu sposobnosti formiranja pogojnih reakcij oz. formiranja zvez med izkustvenimi elementi. Ta poteza je torej očitno sorodna »zveznosti« (»connectedness«), ki jo opisuje HARRIS v svojem delu »The Promised Seed«, pa tudi »odprtosti« oziroma »ne-dogmatičnosti« po ROKEACHU. Očitno ustreza *integriranim* družbenim sistemom.

EYSENCK (»The Psychology of Politics«) dobi tako štiri temeljne politične orientacije, ki jim ustrezajo tudi štiri različne temeljne vrednote, kot prikazuje naslednja shema:

Naprednost

Tough	Ekonomija	Umetnost	Tender
	Politika	Religija	

Konservativnost

Te štiri temeljne vrednote ustrezajo seveda hkrati tudi štirim temeljnim fazam družbenega razvoja, o katerih smo govorili zgoraj. Re-ligioznost, občutek intimne notranje povezanosti skupnosti, ki se izraža v kolektivnih simbolih (DURKHEIM), je značilnost prvobitne družbe (COMTE, LEVY-BRUHL) in sploh sleherne družbe, kjer vlada enakost in enotnost ter s tem naivna vera vase. Če temelji re-ligija na povezanosti, temelji politika nasprotno na razdvojenosti med vladajočimi in vladanimi. Za religiozno zavest »participira« celotna skupnost na »svetem«, je torej v nekem smislu skupnost »subjektov«, nasprotno so v politiki s stališča vladajočih ljudje predvsem objekti, predvsem predmet manipuliranja, sredstvo. Toda podobno kot religija, vključuje tudi politika posameznika v nek nadindividualni sistem, ki temelji na »mehanski solidarnosti«: individualna odstopanja od normale se zato v obeh primerih strogo kaznujejo. Nasprotno pa je družba, ki temelji na ekonomiji — kot npr. družba klasičnega kapitalizma — predvsem »interesna skupnost« različnih posameznikov. Posamezniki stopajo v kupčijske odnose, ker so ti v njihovem interesu, in ostajajo pri tem posamezniki. Njihovi odnosi so čisto zunanji, utilitarni. V naslednjem, višjem družbenem tipu pa posamezniki ravno kot posamezniki *intimno* komunicirajo z drugimi. Primer delovanja take družbe nam daje ravno umetnost: umetnik se afirmira tako, da razodeva drugim svojo subjektivnost. Podobno kot na prvi, »religiozni« stopnji razvoja je tudi tu družba notranje, intimno, subjektivno povezana skupnost — toda povezava temelji zdaj na različnosti, ne na enakosti in konformnosti posameznikov.

Gornjim družbenim tipom in psihološkim orientacijam ustrezajo tudi štirje glavni tipi *psiholoških teorij*. Močno integrirani in šibko diferencirani družbi ustreza s o c i o l o g i s t i č n a psihologija, ki vidi v posamezniku predvsem odraz družbe, v kateri živi, oziroma njegovega družbenega razreda. Razlike med posamezniki niso zanimive, razen kolikor odražajo različne družbene sisteme; teorija osebnosti je zato šibko razvita. Šibko integrirana in malo diferencirana družba se zanima predvsem za vprašanje, kako *manipulirati* z ljudmi, zato ji ustreza predvsem m e h a n i c i s t i č n a psihologija pogojnih reakcij, ki je doživljanje posameznikov ne zanima, kot npr. behaviorizem. Osebne razlike med posamezniki so tudi tu relativno nezanimive. Nasprotno velja za šibko integrirano in močno diferencirano družbo. Tu postanejo *razlike med posamezniki* zanimive, toda psihologija jih ne zna razložiti drugače kot iz posameznikov samih, tj. na osnovi vrojenih dispozicij, torej b i o l o g i s t i č n o. Psihoanaliza pojmuje individualne razlike kot rezultat interakcije med vrojenimi nagoni ter »preddružbenimi« vplivi, ki jih je deležen posameznik v zgodnjem otroštvu. Močno integrirani in hkrati močno diferencirani družbi pa ustreza h u m a n i s t i č n a psihologija, ki se zanima predvsem za enkratnost posameznika, a to enkratnost razume v konkretnem

družbenem in zgodovinskem kontekstu. Lahko trdimo, da imamo šele sedaj opravka s človekovo *osebnostjo* kot pravim predmetom psihologije — medtem ko smo se prej srečevali z mehanskim, biološkim in sociološkim redukcionizmom.

Če se vrnemo k našim gornjim izvajanjem o fazah povojnega jugoslovanskega razvoja, je videti, da je ravno ta vrsta psihologije tista, ki najbolje ustreza našemu sedanjemu družbenemu trenutku.

O filozofskem delu dr. Borisa Majerja

Pred časom je praznoval prof. dr. Boris Majer 60-letnico svojega plodnega življenja. Kot je ob takih priložnostih navada, naslovimo na slavljenca to ali ono misel, takšno ali drugačno repliko. Ker žal ni bilo mogoče posvetiti tej obletnici celotne številke časopisa, se oddolžujemo Majerjevemu filozofskemu prispevku za zdaj z dvema razpravama o njegovem filozofskem delu. Ti dve razpravi naj veljata kot čestitki vseh članov naše PZE za filozofijo in članov Filozofskega društva.

Ob 60 — letnici

FRANE JERMAN

Majerjevo delo je zelo raznoliko, saj je znan kulturni in politični delavec. V svojem življenju je opravljal zelo različne poklice — od urednika do univerzitetnega profesorja in politika. Vendar teh stavkov ne pišem, da bi ocenjeval ali kakorkoli ovrednotil prehojeno Majerjevo življenjsko pot, saj je pred njim še mnogo neraziskanih, neizkrčenih steza po labirintu filozofije, znanosti in kulture. Pišem jih, da bi opozoril na tiste plati njegovega dela, ki zadevajo filozofijo kot stroko, da bi opozoril na temeljne značilnosti njegovega filozofskega raziskovanja sodobne meščanske filozofije.

Nisem kaj prida brskal po Majerjevi bibliografiji. Po moji sodbi zadostujeta za oznako njegovih filozofskih prizadevanj že dve njegovi resnično temeljni deli: *Med znanostjo in metafiziko* (CZ — 1966) in *Strukturalizem* (Komunist — 1971 — Ta knjiga je izšla tudi v srbohrvaški izdaji nekoliko razširjena). Majerjevi priložnostni članki in referati na različnih seminarjih, posvetovanjih in simpozijih v bistvu ne spreminjajo značaja njegovega celotnega filozofskega opusa, čeprav ga nedvomno bogatijo in širijo za razsežnosti, ki daleč presegajo filozofijo kot stroko. Tu gre predvsem za tiste Majerjeve misli, ki zadevajo kulturno politiko in analizo naše kulturne dejavnosti pa tudi naše kulturniške srenje.

Temeljni predmet Majerjevega filozofskega strokovnega dela je analiza sodobne meščanske filozofije. V tem je tako rekoč neposredni dedič tiste tradicije znotraj marksistične filozofije, ki je samo sebe oplajala in gradila ob polemiki s smermi, ki so bile marksizmu tuje ali celo sovražne, zavedajoč se, da marksizem že sam po sebi daje marksistu v roke metodologijo za takšno obravnavanje. Kaj pravzaprav daje marksizmu to samozavest? To razlaga Majer takole: »Kakor Heglu je tudi Marxu pomenila filozofija enotno žarišče, v katerem odseva vsa raznolikost sveta, vendar ne kot pasiven odsev, ne kot spoznanje, ki pride šele takrat, ko se je neko zgodovinsko obdobje že končalo, temveč kot aktiven človekov projekt, kot anticipacija bodočega, kot misel, ki revolucionira obstoječe in ustvarja nov svet.« (*Med znanostjo in metafiziko,* str. 28). To pomeni, da filozofija kot teorija ne more biti samozadostna, ker njeni problemi niso samo njeni problemi, ampak zadevajo v samo srž našega obstoja. Zato po Marxu teoretičnih problemov ni mogoče reševati zgolj na teoretični ravni: »Ta Marxova teza opo-

zarja predvsem na to, da filozofije ni mogoče reducirati na epistemologijo, na gol kognitivno-indikativni odnos do stvarnosti . . .« (Idem, str. 29).

S tega vidika je tudi jasno vnaprejšnje stališče do sodobne meščanske filozofije, ki ga je zavzel Majer: ker ta filozofija ni razumela Marxa, še manj pa svojega ideološkega stališča, je obnovila tisto filozofijo, ki je bila idealistično ukinjena že v Heglovi filozofiji, praktično pa pri Marxu in Engelsu. In ker je Heglovo filozofijo hkrati z Marxovo in Engelsovo ovrednotil kot prevladanje vse prejšnje filozofije, pomeni sodobna meščanska filozofija nazadovanje: »Obnova kantovstva, vznik in prodor pozitivizma v drugi polovici devetnajstega stoletja so bili prvi nedvoumni znaki tega nazadovanja. (Idem, str. 30)

Majerjev program je bil torej dokazati resničnost gornje teze. Pred takšnim stališčem ob vrednotenju zgodovine filozofije pa so precejšnje in nevarne čeri: velik del marksističnih zgodovinarjev filozofije je zašel na stranpota sociološkega ali ekonomskega redukcionizma, se pravi na uporabo poenostavljene sheme »baza — vrhnja stavba«, ki naj bi bila temelj enoznačnega in enosmernega determinizma tudi na idejnem (filozofskem) področju, po drugi strani pa na ideološko kvalifikacijo (ali bolje: diskvalifikacijo) marksizmu tujih filozofskih smeri: če je kakšni struji bil dokazan npr. subjektivni idealizem, se je analiza ob tem že končala, ne da bi se skušala poglobiti v razlago motivov za takšno filozofsko stališče. Temu je običajno sledila tudi ideološka, politična diskvalifikacija. Primerov takšnih analiz mi menda ni treba navajati, saj so jih polne npr. strani sovjetske filozofske revije *Voprosi filosofie,* pa tudi posamezne knjige, in ne samo ruske — češka in posebej bolgarska bera tega stila pisanja o zgodovini filozofije je naravnost zavidljivo obilna.

Ali in v koliko se je Majer izognil tem težnjam, ki pravzaprav analizo izredno olajšujejo — kolikor lahko ob takšnih simplifikacijah sploh še govorimo o »analizi«? Predvsem s tem, da je dejansko proučeval posamezna dela predstavnikov posameznih meščanskih filozofskih smeri in jih konfrontiral z ustreznimi Marxovimi in Engelsovimi mislimi in kritičnimi zamislimi. S tem se je izognil pavšalnim ocenam, ki nivelizirajo, izenačujejo predstavnike kake filozofske smeri in jih postavljajo na skupni imenovalec. Sicer pa si oglejmo primer Majerjeve analize iz knjige *Med znanostjo in metafiziko,* katere temeljna naloga sicer je bila raziskovanje predmeta filozofije, kakor se kaže v meščanskih filozofskih šolah.

Ob Comtovi filozofiji z njenim programom »pozitivne filozofije« je ugotavljal Majer njen *imanentni poraz,* ker je na koncu morala pristati na prav tistih spekulativnih predpostavkah, ki jih je sama kritizirala. Točna je Majerjeva misel, da je pozitivizem prodiral *mimo* nemške klasične filozofije in da je nekako zato tudi končal pod njeno ravnijo. S tem se je seveda mogoče strinjati, vendar tu ne gre metati celotnega pozitivizma v en sam koš. Navsezadnje je vsaj za dobršen del predstavnikov *Dunajskega krožka* bilo prav značilno ukvarjanje s Kantovo filozofijo, čeprav jim je ta bila bolj negativni pobudnik (o čemer Majer sicer govori v zvezi s Carnapovo filozofijo). Prav z znano razvojno črto od Berkeleya in Huma dalje ter ob podpori naravoslovne znanstvene metodologije se je znotraj tega razvil poseben način mišljenja, pa tudi njegov predmet, ki dejansko ni primerljiv, ni združljiv z mišljenjem in njegovim predmetom znotraj nemške postkantovske klasične filozofije. Ima pa Majer popolnoma prav, ko pravi, da vodi odpravljanje,

ukinitev filozofije zgolj po teoretični plati samo v novo filozofijo, ne pa v znanost, kakor so mislili stari pozitivisti — pa tudi novi.

Podobno ugotavlja tudi pri obeh glavnih smereh neokantovstva. Marburška šola je zašla po eni strani v ozko in filozofsko enostransko logicistično smer — brez prave vednosti o logični naravi logičnega — badenska šola, ki je bila usmerjena kulturno-zgodovinsko pa je pristala v »novi dimenziji« filozofije — v vrednostni filozofiji. Vloga Casirrerja je tu nemara — vsaj v estetiki — večja, kot se splošno misli. Starejši pozitivisti in novokantovci so bili neuspešni, ker so hoteli oznanstveniti filozofijo, pri tem pa so uporabljali neustrezne metode, ker niso znali razlikovati med specifiko naravoslovja in specifiko filozofije. Kasneje je nekaj podobnega počel tudi Husserl s svojo fenomenologijo. Prav ob primeru Husserlove fenomenologije je prikazal Majer svojo marksistično metodo, ki ni redukcionistična, ampak skuša biti imanentna kritika notranjega sistema pa tudi kritika z vidika celote neke družbene epohe. Pokazal je, koliko je fenomenologija dolžna predhodni filozofiji, npr. Tomaževi »intencionalnosti« (mentalni vsebini duševnih aktov), Bolzanovi »resnici na sebi«, Descartesovemu »cogitu« itd. ter dokazal, da je edina prava novost fenomenologije ». . . samo dosledneje izpeljana ideja korelacije subjekta in objekta in seveda aplikacija sistema redukcij . . .« (Idem, str. 86).

Filozofska kriza in kriza klasične fizike ob koncu stoletja se je v Husserlovi misli ». . . navsezadnje izkazala za krizo subjektivnega idealizma in filozofskega transcendentalizma sploh.« (Idem, str. 89), pri čemer pa sploh ni uvidela pravih problemov ne v filozofiji ne v »dejanskih problemih in dilemah časa«. In prav ta nezadostnost fenomenologije, njeno izključno teoretsko reševanje teoretskih vprašanj, je povzročila, da sta iz nje izšli in se tudi od nje popolnoma ločili dve različici eksistencializma. Majerjeva analiza Heideggerjeve variante filozofije eksistence kaže avtorjevo znanstveno in hkrati marksistično obravnavanje tega filozofa, ki je za mnoge — tudi pri nas — filozofska avtoriteta prvega reda. Ko se Majer prebija skozi enigmatične odstavke heideggerjanščine, skuša najti racionalno jedro te filozofije, jo uloviti v njenih družbenih razsežnostih ter oceniti njen poskus rešiti filozofijo iz krize, v katero je zašla. Že Ušeničnik je v svojem zapisu o Heideggru zapisal, da je njegovo govorjenje o »prihodu« biti pravzaprav pričakovanje odrešenika, boga. To pa ni filozofski ampak teološki izhod. Tako ni izpolnil niti lastnih pričakovanj niti pričakovanj cele generacije filozofije in zdi se, da je treba pritrditi Majerju, ko piše, ». . . da kakor se mu ni posrečilo (Heideggru) spraviti v sklad eksistencionalno analitiko in topologijo biti, tako mu tudi ni uspelo, da bi ustvaril novo enovito koncepcijo filozofije, ki bi rešila filozofijo iz permanentne krize . . .« (Idem, str. 146). Ta vrsta eksistencializma je sicer prinesla v filozofijo marsikaj novega in tudi pomembnega — to Majer celo izrecno poudarja — vendar se je na koncu le ». . . izkazala za izraz, za pojavno obliko te krize same.« (Idem, str. 146).

Majer tudi pravilno loči Sartra od Heideggra in Jaspersa, ker se je pač Sartre približeval marksizmu, ga dobro poznal, razen tega pa je njegov eksistencializem samo določeno obdobje v njegovem filozofiranju. Majer meni, da ». . . Sartrov sprejem *marksistične* koncepcije filozofije najjasneje osvetljuje notranji zlom eksistencialističnega pojmovanja filozofije, njegovo *filozofsko* nevzdržnost.« (Idem,

str. 192, podčrtal avtor). Tudi tu se Majer izkaže ne samo kot pronicljiv analitik meščanske filozofije, ampak tudi kot marksist, ki vidi tudi nevarne čeri za usodo marksizma kot filozofije. »Kot ‚živi filozofiji' marksizmu ni prihranjena nobena nevarnost in izkušnjave« (Idem, str. 204), saj ne sledi vedno lastnemu geslu, po katerem bi sama morala biti *filozofija, ki postaja svet,* ki je tako za Sartra kot za marksizem edina možna filozofija danes.

Majerjeva analiza usode sodobne marksistične filozofije je vredna ogleda in premisleka tudi danes. Gre namreč za tisto marksistično filozofijo, ki se je zaradi vsakdanjih nalog začela umikati pred življenjem ter stagnirala in se izneverila svojemu razrednemu poslanstvu. Tu ne gre zgolj za tiste dele marksistične filozofije, ki je pomenila ideološko sprevračanje marksizma v katekizem, npr. v Sovjetski zvezi in pri njenih satelitih, kar je rezultat notranjih protislovij znotraj družbe v teh državah. To pa vendarle velja tudi za kapitalistično družbo in ne nazadnje tudi za nas: »Ne bi bili marksisti, če se ne bi zavedali, da je kriza marksizma prav v obdobju proklamiranega in deklariranega uresničevanja njegovih najavtentičnih ciljev izraz zelo globokih in nevarnih protislovij, skozi katere prehaja danes naša samoupravna družba.« (Idem, str. 206). — Seveda je bilo to napisano pred 1968. letom, ko je bilo stanje marksistične filozofije tudi v Jugoslaviji dokaj zapleteno, če ne rečem kritično.

Med problemi, ki so po Majerjevem mnenju nezadovoljivo rešeni, je tudi problem odnosa med filozofijo in znanostjo ali kot pravi sam — med »ideološkimi in znanstvenimi momenti v znanstvenem spoznavanju.« (Idem, str. 208). Prav na tej točki se je tudi lotil kritične analize logičnega pozitivizma kot nadaljevalca starega pozitivizma, ki ga je sicer že ocenil in označil na začetku svojega dela. Izjemno zanimiva in znanstveno plodna je Majerjeva analiza Wittgensteinovega *Traktata,* — o čemer poroča dr. Andrej Ule. Z njo se sicer dá polemizirati, navsezadnje s tezo, da je Wittgenstein začetnik logičnega pozitivizma, kar pa nima odločujočega pomena. Bolj se mi zdi namreč verjetna možnost, da je dobil Wittgenstein to vlogo zato, ker pozitivisti niso razumeli njegove intencije. Res pa je, da je Moritz Schlick še v dobi pred nastankom *Dunajskega krožka* in pred objavo *Traktata* imel podobne misli, samo da jih je formuliral malo manj *orakeljsko kot* Wittgenstein. Vsekakor je tu veliko pripomogel tudi Bertrand Russell, čeprav ga pozitivisti sami ne omenjajo preveč radi, ker je bil njihov strog kritik in ker je tudi sam rad spreminjal lastno filozofsko pozicijo.

Majerjeva analiza logičnega pozitivizma — posebej Carnapovih poskusov reševanja analitičnih aprirornih sodb, sega prav v srž problema sodobnega pozitivizma, v problem konvencionalizma, v problem različnih geometrij, pa tudi različnih logik. Majerju se zdi, da pozitivizem ni dovolj (pravzaprav sploh ni) upošteval Heglove in Marxove misli in sicer tam, kjer govori Marx o človeku kot o samoustvarjalcu. Seveda ne gre za to, da npr. Carnap ali Neurath ne bi razumela Marxa ali Hegla — gre bolj za to, kakor sem povedal že na začetku tega članka, da je pozitivizem v svoji filozofski poti šel mimo postkantovske nemške klasične filozofije in mu je bil npr. Heglov in deloma tudi Marxov način mišljenja ne samo tuj ampak tudi neznanstven, spekulativen, in zatorej popolnoma onkraj možnega znanstvenega interesa. Jezik pozitivizma in jezik nemške klasične filozofije sta med seboj neprevedljiva, pa naj si marksist misli o pozitivistih karkoli

in narobe. Seveda lahko govorimo o pozitivističnem predkantovskem nivoju filozofiranja, vendar s tem smo samo postavili lastno vrednostno lestvico pri ocenjevanju »višine« filozofskih dosežkov, kar se morebiti ne zdi povsem in z vsakega vidika utemeljeno. V vsakem primeru pa se dá s to tezo polemizirati. Tega ne kaže samo razvoj sodobnega pozitivizma v semantiko in v filozofijo znanosti, ampak tudi sam razvoj marksizma, ki vsaj v nekem delu opušča spekulativni način mišljenja in skuša s stvarnimi analizami dokazati svojo moč — predstavnik takšnega marksizma pa je Majer sam.

Majer je s svojo analizo meščanske filozofije druge polovice dvetnajstega stoletja in prve polovice dvajsetega dovolj utemeljeno pokazal, kako različne »jezike« govore te filozofije, kako se med seboj razhajajo do popolne nerazumljivosti in kako ostajajo glede rešitev svojih temeljnih problemov nezadostne in v tem smislu tudi nazadnjaške. V sami analizi seveda ni ostal samo pri pavšalnih ugotovitvah, ampak je pravično ugotavljal, kako so tudi te meščanske filozofije vsaka po svoje prispevale nekaj k širjenju človekovega spoznanja, saj je navsezadnje tudi marksizem sam stagniral in se je celo pri nas, ki smo deklarativno marksisti, moral boriti za svoj prav.

Tako Majerjeva analiza ne zadeva samo meščanske filozofije, ampak tudi sodobni razvoj marksizma. To kaže v polnosti tudi Majerjeva druga knjiga, ki je imela velik odmev tudi v širšem jugoslovanskem prostoru. Gre seveda za njegov *Strukturalizem*. Že sam naslov dela kaže, da gre za analizo sodobne in menda najmodernejše filozofske usmeritve — smeri bi skorajda težko rekli, kot ugotavlja navsezadnje tudi sam avtor. Hkrati pa se s tem kaže še ena bistvena značilnost Majerjevega filozofskega dela sploh, namreč reagiranje na tiste tokove meščanske filozofije, ki so našle — iz teh ali onih razlogov — svoje pristaše tudi pri nas. Njegove analize seveda niso nastale zato, da bi prepričale npr. heideggerjance ali strukturaliste o nezadostnosti njihovih filozofskih pozicij, ampak da bi pokazale nezadostnost, pa celo napačnost in filozofsko kratkovidnost drugim, ki še niso »prepričani«.

Iste odlike, ki smo jih našteli pri prvi knjigi, zadevajo tudi drugo, s to razliko, da je tu Majer sorazmerno bolj podroben, informativen, ker obravnava eno samo usmeritev. V nasprotju z drugimi filozofskimi smermi, ki so se razvijale v skladu s tradicijo, bodisi da so nadaljevale že neko utečeno filozofsko smer ali pa se razvijale ob negaciji filozofije, filozofske smeri, se je po Majerju začel strukturalizem drugače. Strukturalizem je izšel iz lingvistike, »... se pravi znanosti, ki je bila vedno daleč od filozofije.! (Strukturalizem, str. 3) Kljub temu pa je odprl nekatera filozofska vprašanja, »konstruktivno pa je vplival na razvoj cele vrste znanstvenih panog, ne nazadnje tudi na razvoj sodobnega marksizma, zlasti močno pa vpliva v zadnjem obdobju na literarno teorijo in kritiko.« (Idem, str. 6). To je tudi razlog za odmevnost strukturalizma v našem kulturnem in filozofskem prostoru.

Majer se je v svoji knjigi kritično spopadel z zelo različnimi nosilci strukturalističnega gibanja, z Lévy-Straussom, z ruskim formalizmom, s češkim strukturalizmom, s sodobno Derridajevo gramatologijo, z Lacanom, ki ima predvsem v zadnjem času pri nas svoje posebno fanatične častilce in, kar je pomembneje, Majer se je tu odkrito spoprijel z enim najbolj zanimivih »marksističnih« struk-

turalistov, z L. Althusserjem, kjer pokaže na nekatere šibke točke njegovega pojmovanja ideologije, na njegovo teorijo adaptacije in utilitaristične posledice njegovih teorij. Majerjeva knjiga na koncu izzveni v podobno, če ne že isto v misel, kot v knjigi *Med znanostjo in metafiziko*, da namreč teoretičnih problemov ni mogoče reševati zgolj teoretično, ampak jih je treba družbeno preveriti in uresničiti.

Boris Majer je tako v dosedanjem delu na filozofskem področju pokazal in dokazal moč marksistične metode raziskovanja in analiziranja sodobne filozofije. Nikoli je ni jemal kot nekaj kabinetnega, ampak kot družbeni pojav, ki po eni plati kaže lastno imanentnost, se pravi notranji razvoj, po drugi pa povezanost s celotno družbenozgodovinsko epoho. V to relativnost, v medsebojno povezanost filozofije kot teorije in filozofije kot prakse je vključil tudi sodobni marksizem, ki mu ni nekaj, kar je nad epoho, nad filozofijo in nad znanostjo, ampak mu je miselni in praktični proces, ki je prav tako kot meščanska filozofija sam podvržen istim družbenim zakonitostim.

Brez pretiravanja lahko rečemo, da je Majer na tem področju vodilni jugoslovanski filozof, vodilni zato, ker si je edini zastavil načrt marksističnega ovrednotenja sodobne filozofije kot celote. In z vidika celote so videti tudi posamezne filozofske šole v drugačni, objektivnejši luči. In zato je Majerjev marksizem ustvarjalen in tudi nekonformističen.

H kritiki neopozitivizma dr. Borisa Majerja

dr. ANDREJ ULE

Dr. Boris Majer je v svoji knjigi »Med znanostjo in metafiziko« pokazal na zanimivo podobnost zgodnje Wittgensteinove in Jaspersove filozofije. Ker sta tako Wittgenstein kot Jaspers zelo pomembna avtorja dveh nasprotujočih si filozofskih smeri sodobne meščanske družbe, ta podobnost pove nekaj tudi o bistvenih sorodnostih med neopozitivizmom, ki se je izoblikoval ob naslonitvi na Wittgensteinov »Traktat« in eksistencializmom.

Majerjeva teza je zato zelo pomembna in nudi tudi neko možno izhodišče za obravnavo »razlik v enotnosti« v sodobni filozofiji, ker pokaže na tiste bistvene točke, kjer se radikalno nasprotne filozofske zastavitve paradoksalno srečajo, in kjer se pred vse postavlja resničen, nerešen (in v okviru teh filozofij verjetno nerešljiv) problem.

Po Majerju je Wittgenstein prišel do temeljnega protislovja v svojem filozofiranju, ko je skušal s pomočjo posebnega kriterija smiselnih in nesmiselnih stavkov zavreči vso metafiziko, oz. celo vso filozofijo. Filozofija je možna edinole kot aktivnost analize znanstvenih stavkov, ne pa kot sistem resničnih, oz. vsaj smiselnih trditev poleg znanosti. Toda vprašljiv postane sam kriterij, po katerem delimo stavke, vprašljiv je njegov logični oz. smiselnostni značaj.

Kajti, če so smiselni le kontingentni empirični stavki in eventualno čisto logični stavki (tavtologije in kontradikcije), potem bi se morali vprašati, kam spada sam kriterij smisla, ko ga izrazimo v stavku. Točneje bi morali vprašati, kam spada določen stavek, ki o nekem stavku načelno ugotavlja, da je smiseln ali nesmiseln. Že za Wittgensteina je jasno, da bi bil to nesmiseln stavek, kajti jezik ne more sam o sebi smiselno izreči mejo smisla in nesmisla. To pa pomeni, da bi ga ne smeli izreči ali uporabljati. S tem se seveda podre vsa ločitev.

Majer je pravilno ugotovil, da tu ne gre le za Wittgensteinovo protislovje, temveč »za osnovno protislovje celotne filozofske smeri«, ki je izšla iz njega (B. Majer, »Med znanostjo in metafiziko«, str. 230). Nepozitivisti so se zatekali k vedno novim poizkusom rešiti to protislovje, največkrat s tem, da so slabili začetne opredelitve kriterija smisla stavkov (saj jim je sicer grozilo, da bi celo znanstveni zakoni postali nesmiselni, metafizični stavki).

Edino Wittgenstein je bil toliko radikalen, da je uvidel nujnost nesmiselnosti lastnih stavkov v »Traktatu«, če naj konsekventno sledi svojemu kriteriju smisla.

Zato je po Majerju poskušal predstaviti svoje filozofske stavke (ontologijo) za na sebi nesmiselne, za izraz filozofske aktivnosti, za vzpenjanje po lestvi, ki jo je treba, ko prideš na vrh, odvreči, pri čemer so za Majerja klini te lestve stavki ontologije, ki jih izreka Wittgenstein v svoji teoriji sveta.

Wittgenstein v predzadnji tezi celo pravi, da le tisti, ki vse njegove teze o svetu zavrne kot nesmiselne, vidi spet pravilno (L. Wittgenstein, »Logično filozofska razprava,« MK, Lj., 1976 tz. 6. 54).

Majerja bi tu dopolnil v toliko, da ta nesmisel ne zadeva le stavkov ontologije, temveč prav tako tudi stavke teorije slike (kajti ti stavki *govorijo* o odnosu med stavkom in svetom, o identiteti njune logične forme itd., kar je v samem »Traktatu« izrecno zavrnjeno kot nesmisel), teorijo logike (kajti ni mogoče ničesar smiselnega *izreči* v logiki, mogoče je to le pokazati) in seveda Wittgensteinovo »metafiziko«, »etiko« itd. Celo zadnji stavek »Traktata«: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (Tz. 7) bi končno zapadel isti usodi, ker poskuša izreči nekaj o meji jezika, kar je nemogoče, poleg tega pa je normativen stavek, torej ni stavek znanosti. To so vse le psevdostavki, ki z besedami poskušajo izreči nekaj, kar se dejansko le kaže in uzre na stavku, oz. v jeziku in v opisanem svetu.

Wittgensteinov »Traktat« je prava pravcata logična »črna luknja«, ki nenehno požira samo sebe in vse, kar se ji skuša približati, oz. jo razumeti.

Iz tega res izhaja edini sklep, in zdi se da je tako sklepal tudi sam Wittgenstein, zakleniti se v molk, sledeč njegovemu geslu, »o čemer ni mogoče govoriti, je treba molčati«. (gl. tudi B. Majer, »Med znanostjo in metafiziko«, CZ, Lj., 1968, str. 230).

Wittgenstein se je res za devet let zakopal v molk in sploh v vsem svojem nadaljnjem življenju ni objavil skoraj ničesar filozofskega. Šele po njegovi smrti so izšle predvsem »Filozofske raziskave« in še nekatera druga dela, ki jih je sicer tudi pripravljal za izdajo, a jih je venomer odlagal.

Majer piše, da to dokazuje, kako je Wittgenstein tudi po objavi »smrtne obsodbe« filozofije iskal izhod iz protislovja, ki ga v »Traktatu« ni mogel razrešiti.

Mislim, da to vsekakor drži, in nisem prepričan, da je Wittgenstein kadarkoli res povsem presegel obdobje »Traktata«, kljub ostrim samokritikam, npr. v »Filozofskih raziskavah«.

Majer je malo dalje ugotovil, da je ne glede na proklamacijo »Traktat« filozofska teorija, in ne le izraz filozofske aktivnosti, saj tudi ni mogoča neka filozofska aktivnost, ki ne bi bila teoretična tudi v svojih rezultatih.

Po Majerju je osnovna shema te filozofije podana v prispodobi o lestvi, ki stoji na tleh empirične znanosti in sega s svojim vrhom v neizrekljivo (B. Majer, »Med znanostjo in metafiziko«, str. 233).

Majer ugotavlja, da prav podobno trdi Jaspers. Tudi njemu pomeni filozofija miselno aktivnost, ki pa ne vodi do nikakršnih rezultatov v smislu pozitivnih znanosti. Razlika je samo v tem, da se »neizrekljivo« (transcendenca) razodeva pri Jaspersu v jeziku šifer, medtem ko ostaja Wittgensteinu transcendenca nema. Namesto eksistencialne analitike dobimo pri Wittgensteinu analizo jezika, ki se izteče v molk neizrekljivega, kar je tudi konec filozofske aktivnosti (Majer, pr. tam). Majer to interpretira kot analogijo k Jaspersovemu »Scheitern«, ne-

uspehu, zlomu, ki čaka človeka na koncu vse njegove dejavnosti — tudi filozofske (Majer, pr. tam).

Filozofija je mogočna in potrebna le toliko časa, dokler se še vzpenjamo po »lestvi«, namreč kot kritika jezika, metafizike, kot osvobajanja ali očiščevanje znanosti, hkrati pa — kot stremljenje k transcendentnemu — tudi kot iskanje smisla znanosti, ki ga znanost sama ne more odkriti (Majer, pr. tam, str. 234).

Majer piše, da je tako tolmačil Wittgensteina zlasti ustanovitelj dunajskega kroga Moritz Schlick, po katerem »filozofija ni sistem znanstvenih stavkov, temveč nekaj docela različnega od znanosti.« Znanost je »iskanje resnice«, medtem ko naj bi bila filozofija »iskanje smisla« (povzeto iz Majerjeve knjige, str. 234).

Majer dodaja, da se takrat Schlick ni zavedal, da se tudi v pojmu resnice, oz. smisla (pomena) skriva »večna« metafizična problematika.[1]

Neopozitivisti so tako kot Russell vendarle poskušali reševati »izrekljivi del« filozofije od »metafizičnega« dela, ki je nesmiseln in neizrekljiv.

Carnap je pravilno ugotovil, da če bi veljala Wittgensteinova misel o nesmiselnosti in neizrekljivosti vse, tudi čisto logične filozofije, potem ne bi bilo mogoče potegniti mejo med znanstveno-logičnimi in metafizičnimi formulacijami. Toda neopozitivisti so dejansko prihajali do vedno novih težav in problemov v razmejevanju znanosti in metafizike, tako da so končno opustili misel na dokončnost takšne rešitve, oz. so sledeč Popperju razmejevali le znanstveno (empirično in logično) smiselne stavke od drugih stavkov (ki pa niso zato nujno nesmiselni). Cilj neopozitivistov se je zreduciral na izgradnjo idealno popolnega jezika znanosti, z izdelano sintakso in semantiko, ki bi avtomatično izločal vse tradicionalno poznane filozofske (predvsem ontološke, spoznavnoteoretske, etične) probleme kot nerelevantne za znanost. Vendar so se tudi ti poizkusi izgradnje enotnega jezika vseh znanosti (ki naj bi slonel na jeziku fizike, logike in matematike) pokazali kot več ali manj neuspešni, kajti nikakor se ni dalo vsaj vseh najpomembnejših pojmov in zakonov znanosti (niti ne vse fizike) prevesti v nek idealni, čisto ekstenzionalni jezik, ki bi izhajal le iz t. i. bazičnih stavkov z minimalno in neposredno preverljivo vsebino. Spori o vsebini bazičnih stavkov, tj. o vprašanju, ali naj ti stavki opisujejo neka osnovna objektivna fizikalna dejstva, ali pa naj se gradijo iz čisto subjektivnih stavkov o trenutnih zaznavah (sense data), ki ga je že prej postavil Russell, dejansko niso nikoli ponehali. Vsekakor pa je tu šlo za tipično ontološko in gnoseološko problematiko, torej nikakor za izključitev metafizike ali filozofije. Tako tudi ta »konstruktibilna« pot logičnega pozitivizma in sorodnih smeri ni prišla do razčiščenja znanosti z metafiziko (filozofijo), čeprav je treba priznati, da so logični pozitivisti s svojo logično natančnostjo uspeli formulirati in delno tudi rešiti pomembna vprašanja teorije znanosti in delno tudi filozofije.

Tako velja ocena, da gre vendarle tudi v logičnem pozitivizmu za nek »neuspeh«, soroden Wittgensteinovemu »neuspehu«, ki spominjata na Jaspersovo tezo o neuspehu kot rezultatu in o očiščujoči katarzi sleherne izpeljane filozofije.

Neuspeh pomeni tu nezmožnost uresničitve izganjanja filozofije, oz. metafizike iz znanosti, nezmožnost njunega medsebojnega ločevanja in celo ohranjanje

različnih ontoloških in gnoseoloških stališč (solipsizma, empirističnega senzualizma, pragmatizma, konvencionalizma ali fizikalističnega realizma).

Majer je v svojih prikazih Carnapove, Reichenbachove, Popperjeve in Lewisove verzije logičnega pozitivizma, logičnega empirizma, falsifikacionizma, konceptualnega pragmatizma uspel potrditi osnovno kritično tezo o teh smereh, da gre povsod končno za neuspel poizkus rešitve »katastrofalne« situacije, ki nastane, ko poskušamo z enim načelom razdeliti bodisi smiselne stavke od nesmiselnih, bodisi znanstvene od filozofskih stavkov. Ta situacija končo vodi do senzualističnega nominalizma ali do konvencionalizma. Prvi vodi v epistemološki solipsizem, drugi v negacijo objektivne resnice pri znanstvenih stavkih in v poljubnost razmejitve znanosti od »neznanosti«.

Sam poizkus izganjanja metafizike je namreč slonel na nekih metafizičnih predpostavkah o bistvu znanosti in jezika. Omejevanje na neposredno čutno izkustvo posameznika je prav tako metafizična teza o odnosu občega, posebnega in posamičnega, ki sloni na prvotni razmejitvi posamičnega in posebnega od občega, slučajnega in nujnega in končno subjektivnega in objektivnega. (gl. B. Majer, pr. tam., str. 262).

Majer kljub tej ostri ugotovitvi vendarle priznava, da logični pozitivizem (in sorodne struje) v nasprotju z drugimi filozofskimi tokovi označuje izredno disciplinirana in jasna logična metoda, ki ustvarja možnosti za korektno filozofsko diskusijo, kakršne si v okviru eksistencializma, zlasti Heideggerjevega »mišljenja biti«, ni mogoče niti zamisliti. Majer zato hvali strokovno korektnost medsebojne polemike logičnih pozitivistov, spoštovanje logičnih in empiričnih argumentov in pripravljenost za korigiranje svojih stališč na podlagi argumentov. (pr. tam, str. 274).

Majer je tudi daleč od posplošenega zavračanja neopozitivizma in analitične filozofije, kot ga srečamo tudi pri raznih marksističnih filozofih (z najbolj običajnim načinom zvajanja na »subjektivni idealizem«, ob pozabljanju, da brez podrobne analize logičnih in znanstvenih razlogov ni mogoče zavreči te izpeljave »epistemološkega solipsizma« kljub navidezni absurdnosti te pozicije. Tudi nobeno vnaprejšnje priznavanje »objektivne realnosti« tu ne pomaga, kljub navidezni očitnosti te pozicije. V obeh primerih je pač treba natančno določiti tudi logično mesto obeh spoznavnoteoretskih in ontoloških tez v določenem filozofskem sistemu in njihovo koherentnost z ostalimi deli doktrine. »Realistična pozicija« se namreč lahko končno izkaže kot »subjektivna« posplošitev naših hotenj, »subjektivistična« pozicija neopozitivistov pa lahko kot metoda logične analize konstitucije neke znanstvene teorije celo odpre pot do objektivne kritike nekih védenj, prepričanj ali namer).

V zadnjem poglavju svoje knjige »Med znanostjo in metafiziko« Majer ugotavlja, da tako celotni meščanski filozofiji kot neopozitivizmu manjka upoštevanje Marxovega spoznanja, da rešitev teoretičnih problemov najširše vrste ne more biti le teoretična (Marx je to posebno poudaril ob problemu ustreznosti spoznanja njegovemu predmetu). Predmeta filozofije in njene specifične vsebine nasproti znanostim ni mogoče določiti zgolj teoretično, tu ni dovolj le jasno načelo ali teoretično spoznanje znanosti in filozofije, kajti človek v znanostih in v filozofiji ni v izključno kognitivnem odnosu do stvarnosti, ker je obenem opazovalec in

ustvarjalec (pr. tam., str. 289). Že pri Heglu najdemo, kot je ugotavljal Marx »nekritični pozitivizem« in »nekritični idealizem«. Edino Marx je uspel v Heglovi filozofiji odkriti, »da je skrita, še sama sebi nejasna in mistificirajoča kritika... da pa so v njej, kolikor ugotavlja *odtujitev* človeka... skriti vsi elementi kritike (obstoječega sveta) ter pogosto že pripravljeni in izdelani na način, ki daleč presega Heglovo stališče.« (K. Marx, F. Engels, Izbrana dela I, str. 379).

Majer je izhajajoč iz teh ugotovitev zaključil, da celotna meščanska filozofija na svoj način ostaja ujeta v podoben »nekritični pozitivizem« in »nekritični idealizem«, ki se vedeta kot nasprotnika, dejansko pa sta nasprotna pola neke celote.

Nekritični idealizem meščanske filozofije je po Majerju poskušal sprva v obliki neokantovstva predstaviti idealizem kot znanstveno filozofijo, vendar je doživel neuspeh, podobno se je zgodilo Husserlovemu zasnovanju »filozofije kot stroge znanosti«. Neuspeh teh prizadevanj je po Majerju pobudil tiste tendence v razvoju postheglovske meščanske filozofije, ki so poskušale pretrgati vsako zvezo med filozofijo in pozitivno znanostjo in so ravno v popolni ločitvi filozofije od znanosti videle temeljni pogoj za uveljavitev filozofije v sodobnem svetu (filozofija življenja, eksistencializem) in se zato res gibljejo na robu iracionalnega. S tem se po Majerju tudi ukinja filozofija kot takšna (B. Majer, »Med znanostjo in filozofijo«, str. 239). To je samoukinitev filozofije, ki nima ničesar več povedati, ne pa Marxova ukinitev filozofije v historično-dialektičnem smislu. Obstaja le še v aplikacijah (v umetnosti, umetnostni kritiki, literarni zgodovini, zgodovini filozofije). Majer tej smeri prizna eno prednost pred pozitivizmom, namreč da je ona vendarle skušala določiti predmet filozofije iz filozofije same (pr. tam., str. 293). Toda tudi njen idealizem je le druga stran nekritičnega pozitivizma, ki ga filozofsko naivno zagovarjajo klasični in novi pozitivizem ter pragmatizem.

Majer podobno osnovnih pomanjkljivosti in napak neopozitivizma ne vidi v teoretični konstrukciji (čeprav ugotavlja splošno pomanjkanje dialektike in idealistična izhodišča v teoriji spoznanja), temveč v tem, da zaradi ostre podvojenosti logično-jezikovne teoretične analize in izkustva ter prakse znanosti ni sposoben dojeti dejanske teže človeških družbenih protislovij, skozi katere se prebija današnji svet. Metafizika in idealistična izhodišča meščanske filozofije so izraz ujetosti človeške misli v odtujene odnose nehumanega sveta in ne nazadnje — izraz protislovnosti človekove situacije v svetu sploh (pr. tam., str. 297).

Tudi marksizem ni nikakor zavarovan pred to krizo, ugotavlja Majer, saj bi sicer zmogel enolično odgovoriti na vprašanje o predmetu in pomenu filozofije. V resnici pa v njem obstajajo kljub dialektiki in materializmu različna pojmovanja in koncepcije predmeta in funkcije filozofije, razlike se najdejo celo že v Marxovem in Engelsovem odnosu do tega vprašanja (pr. tam).

Majer ugotavlja, kot je pisal že Marx, da rešitev teoretičnih nasprotij, v katerih se je gibala dosedanja filozofija, ni *samo* teoretično vprašanje, temveč stvarna življenjska naloga, ki je filozofija ni mogla rešiti prav zato, ker jo je razumela kot *samo* teoretično nalogo. (pr. tam, str. 299).

V tej navezanosti le na teoretične rešitve je tudi ključ za razumevanje nasprotij v meščanski in marksistični filozofiji.

Majer piše: »Dokler je neka filozofija živa — in živa je samo toliko časa, dokler je občutljiva za protislovja sodobnega sveta — toliko časa *morajo* ta protislovja odsevati v njej sami kot ‚teoretična nasprotja'« (pr. tam, str. 298).

Toda teh nasprotij ne moremo fiksirati le kot teoretična nasprotja in ne smemo spregledati njihove povezave s praktičnimi protislovji sveta (v socializmu gre za protislovja socialističnih družb). Zato jih ne moremo preprosto teoretično eliminirati, in še manj se jim izogniti v neteoretičnem prakticizmu. Majer piše, da se je sodobni marksizem v preteklosti celo premalo ukvarjal z teorijo, prav tako, kot se je meščanska filozofija preveč omejevala na teorijo. Posebno stalinizmu je možno očitati to neteoretičnost, kratkoročni politični empirizem, ki sili filozofijo v apologetiko ali pa nasprotno spet v abstrakcionistično teorijo, ki vsa vprašanja rešuje le teoretično. (pr. tam, str. 299).

Treba je priznati, da je Majerjeva kritična analiza meščanske filozofije resnično močno drugačna od tipičnih in prevladujočih marksističnih prikazov in zavračanj teh filozofij.

Nikakor ne vidi izvora njihovih pomanjkljivosti ali tudi negativnosti v tem, ker so teoretično na drugačnih pozicijah kot marksizem, npr. da so idealistične, nedialektične itd. (čeprav upošteva tudi ta vidik), temveč je njihova meščanskost končno v tem, da živijo v iluziji o čisto teoretični, znanstveni ali filozofski rešitvi vprašanj, ki si jih zastavljajo. Te filozofije bodisi ohranjajo prepad med teorijo in prakso ali pa si, kot eksistencializem, zamišljajo povsem individualno prakso osebnih družbenih angažmajev posameznikov (pri čemer so te dejavnosti omejene z mejami svobode v meščanski družbi), oz. svojo aktivnost vidijo le v tem, da so logično metodološko orodje pozitivne znanosti (kot neopozitivizem).

Ta temeljna nemoč meščanstva, da bi se teoretično osmislila enotnost teorije in prakse, in da bi se omogočil ljudem dejanski družbeni angažma v prenovi sveta in osebnega življenja posameznikov, se končno odraža tudi na idealističnih in nedialektičnih pozicijah meščanske filozofije.

Po drugi strani pa je Majer upravičeno opozoril, da bi bilo prav tako nevarno v marksizmu zanemarjati teoretično analizo, teoretično delo, kajti prava teorija edino lahko vodi do prave prakse. S tem se lahko strinjamo. Ravno stalinizem je nenehno razpet med neteoretičnim voluntarističnim pragmatizmom apologije dnevne politike in med psevdoteoretičnimi razmišljanji o filozofskih in znanstvenih problemih, brez zveze z dejanskimi problemi družbe. Zato ni čudno, da tudi takšne in podobne dogmatske verzije marksizma obtičijo v navidezni dialektiki, oz. v retoriki in v naivnih metafizikah.

Iz Majerjevih zaključkov bi torej lahko sklepali, da marksizem sam prav tako lahko postane meščanski, oz. samoodtujen od svojih bistvenih možnosti, torej da meja med marksizmom in meščansko filozofijo ni vnaprej začrtana, tudi ni čisto teoretična, temveč zajema tako teoretične kot družbeno zgodovinske vidike problematike človeškega sveta.

Te misli so sicer bolj implicitno navedene v zaključkih Majerjeve knjige, vendar dovolj jasne, da jih ni mogoče prezreti. Majer je sam zapisal, da njegovo delo predstavlja le uvod v primerjalno analizo marksističnih koncepcij filozofije, in da bo šele ta študija mogla, kot upa, določneje odgovoriti na zastavljena vprašanja (pr. tam, str. 302).

Kritika neopozitivizma pri Majerju je torej vključena v ta, prej opisan obči okvir razmejevanja meščanske in marksistične (oz. bolje, nemeščanske) filozofije, njen rezultat torej ni samozadovoljno ugotavljanje silnih zmot »nasprotnikov« in potrjevanje lastne »resnice«, temveč prikaz še ene meščanske možnosti filozofije sploh, torej implicitno tudi marksizma samega, ko se začne odtujevati izvornim Marxovim zamislim, in ko postaja ideološki.

Dejansko lahko opažamo pri določenem delu marksističnih filozofov naraščanje interesa za neopozitivizem in za analitične filozofije, za formalno logično analizo filozofskih in znanstvenih pojmov, za različne »marksistične« verzije behavioristične, sistemsko kibernetične teorije človeka (in družbe), ki so prav tako zelo popularne v »zahodni filozofiji«. Toda ta ugotovitev ne more pomeniti zavračanja logične analize v filozofiji in v teoriji znanosti, prav tako tudi ne zavrača navezovanja na pozitivne rezultate analitične filozofije (kot dediča neopozitivizma danes), temveč opozaraja le na možnost nekritičnega sprejemanja določenih rezultatov te filozofije v marksizmu, posebno v teoriji družbe. »Odkrivanje« analitične filozofije, posebno v »vzhodnem marksizmu« ima vsaj dva izvora. Prvi je v tem, da se izpolni ideološko in znanstveno zaostajanje v samih metodah filozofije in znanstvenega mišljenja, posebno zaostajanje na področju prej skoraj anatemiziranih formalnih ved. Drugi izbor pa je spoznanje, da se funkcionalna in manipulativna »uporabnost« dognanj družbenih, psiholoških ipd. ved, ki so se razvile na zahodu v veliki meri logične in metodološke aparature analitične filozofije še bolj uspešno kot na zahodu potrdi v birokratsko-tehnokratski realizaciji socializma.

Zdi se, da v celotni sodobni filozofiji še najbolj živijo in se širijo ravno smeri analitične filozofije (ki je sicer prej zbirni pojem za vse filozofije, ki se drži metode formalno logične analize jezika in upoštevanja pozitivnih dejstev bazičnih ved, kar samo na sebi ni nič negativnega), ali pa s svojo kritiko vplivajo na druge filozofske smeri (hermenevtika, strukturalizem, marksizem).

Zato se mi zdi upravičeno ugotoviti, da danes nima več pogojev za dejansko trajnejše življenje takšna občа teorija ali filozofija, ki logično analitičnih kriterijev razmišljanja ne upošteva vsaj kot negativno sredstvo, kot sredstvo izločanja nedopustnih izjav (ne pa še kot dokaz zadostne potrjenosti izjav).

Analitično filozofiranje namreč po svoje le logično razvidno izpostavlja temeljne poteze sodobne osnovne paradigme znanosti, kjer je sodobno naravoslovje bazična veda in predpisuje znanstven standard vsem ostalim vedam. Te paradigme znanosti se ne da zaobiti ali preskočiti. Toda neopozitivistični program »ene same znanosti« je bil le naiven poizkus poenotenja vseh ved na fizikalni podlagi. Nikakor ni negativen sam poizkus doseganja enotne znanosti, saj to misel najdemo že pri Marxu in Engelsu (že v zgodnjih delih), prav tako je že njima jasno, da se s tem končna možnost samostojne filozofije, da od nje kot nekaj relativno samostojnega preostanejo le najsplošnejši povzetki gibanja naravne in človeške zgodovine ter mišljenja, sicer pa ni nobene možnosti več za filozofijo, da se postavi nad ali izven znanosti.[2]

Toda Marx in Engels nikakor nista menila, da je podlaga ene same znanosti naravoslovje (z fiziko na čelu), temveč se mora ta podlaga, ali če hočemo reči moderno, ta osnovna paradigma vse znanosti šele razviti skozi znanstveno revolucijo.

»Ena sama znanost«, kot pišeta v »Nemški ideologiji«, je »znanost zgodovine«, kjer sta »zgodovina človeka« in »zgodovina narave« le dve plati procesa prehajanja »narave« v človeški svet, oz. kot je podobno dejal mladi Marx v »Frankfurtskih rokopisih«, kot »spreminjanje narave v človeka«.

»Naravoslovje bo postalo pozneje prav tako znanost o človeku, kot bo znanost o človeku obsegala naravoslovje, bo *ena* znanost.« (Marx, Engels, izbrana dela I, CZ, Lj., 1969 str. 342).

Dokler pa naravoslovje še ne spozna te skrite povezave narave in človeške zgodovine, te *bistvene ujetosti same narave* in njenih procesov v proces nastajanja človeka z njegovim delom, toliko časa bo še vedno naivno in idealistično.

»Prirodne znanosti so razvile ogromno dejavnost in si prisvojile nenehno naraščajoč rezultat. Toda filozofija jim je ostala prav tako tuja, kot so oné ostale tuje filozofiji. Trenutna združitev je bila samo *fantastična utvara*. Volja je bila, ali moči ni bilo. Celo zgodovinopisje se le mimogrede ozira na naravoslovje, kot na moment prosvetljenosti, koristnosti, posameznih velikih odkritij. A tem *bolj praktično* je naravoslovje s pomočjo industrije poseglo v človekovo življenje in ga preobrazilo in utrlo pot človeški emancipaciji, pa naj je moralo še tako dopolniti razčlovečenje. *Industrija* je *dejanski* zgodovinski odnos narave in potemtakem naravoslovja do človeka; če se zatorej pojmuje kot *eksoterično* razkrivanje človeških *bitnih moči*, tedaj se doume tudi *človeško* bistvo *narave* ali *naravno* bistvo človeka, tedaj bo potemtakem naravoslovje izgubilo svojo abstraktno materialno ali, še več, idealistično smer in postalo osnova *človeške* znanosti, kakor je že zdaj, — dasi v odtujeni obliki — postalo osnova dejansko človeškega življenja, in *drugačna* osnova za življenje, drugačna pa za *znanost* je od vsega začetka laž. (V človeški zgodovini — v aktu nastajanja človeške družbe — nastajajoča narava je *dejanska* narava človeka, zatorej narava, kakor je zavoljo industrije resnična *antropološka* narava, dasi nastaja v *odtujeni* podobi.).« (pr. tam, str. 341).

To so temeljne Marxove misli, ki jih v bistvu v »Nemški ideologiji« le ponovi, na drug način.

Tisto, kar je bistvo, je ugotovitev, da sedanje naravoslovje ne more postati temelj ene same znanosti, kajti ostaja abstraktno in celo idealistično, ker ne pojmuje človekove predelave narave z tehničnim poseganjem vanjo kot bistven del svojega raziskovanja, ker se torej še vedno omejuje na naravo »izven« človeka, ker se mu zdi tehnična in industrijska predelava narave le »aplikacija« znanosti, tj. nekaj sekundarnega, za znanost relativno nepomembnega. Zdi se, da Marx zahteva, da morajo naravoslovne znanosti človekovo družbeno proizvodno dejavnost v industrijski predelavi materialnega sveta razumeti tudi kot svojevrstno naravno silo, toda ne le kot eno izmed mnogih, kot specifikacijo univerzalnih fizičnih, kemijskih sil, temveč kot novo obliko »sile«, oz. energičnega naravnega dogajanja. Za Marxa je zato sama človeška zgodovina pravzaprav prehajanje narave v človeka, je »nadaljevanje« spontane naravne zgodovine v zavestni zgodovini človeškega družbenega dela.

Marx podobno zahteva tudi od družbenih ved (konkretno npr. od psihologije), da spoznajo bistvenost industrije kot najbolj dostopne knjige človeka, v kateri so opredmetene bistvene moči človeka, ki pa se običajno zadovoljijo s tem, da delo pojmujejo le kot »navadno potrebo«. (pr. tam, str. 341).

Za Marxa je bilo torej protislovno graditi temelj vse znanosti (ene same znanosti) na »dejstvih«, ki bi jih lahko dobili s popolno abstrakcijo od človeka in od njegove dejavnosti. Dejstva so dejansko pozitivna šele takrat, ko jih razumemo v zgodovinski povezavi, v okviru zgodovine njihovega odkritja (ki ni le zgodovina znanosti, temveč vse zgodovina človeka do stanja, ko je bil sposoben odkriti neko dejstvo), torej ko pojmimo njihovo mesto v zgodovinskem procesu prehajanja zgodovine narave v zgodovino človeka.

Ravno industrijska, tehnična uporaba dognanj znanosti daje globoko potrdilo njenim teorijam, vsakodnevna uporaba teh dognanj in upoštevanje dejstev ali znanstvenih zakonov je zgodovinska verifikacija teorij, brez katere bi običajna eksperimentalna in opazovalna verifikacija teorij bila nemočna. Dejansko se sodobna teorija znanosti ne more izkopati iz antagonizma konvencionalizma, subjektivizma, pragmatizma ali naivnega realizma, dokler upošteva kot verifikatorje teorij le opazovanje in znanstven eksperiment in kot osnovno miselno metodo le dedukcijo iz hipotez in induktivno posploševanje. Pri tem se namreč spregleda, da so tako sami eksperimenti kot opazovalna orodja neki delovni, tudi proizvodni instrumenti, ki so nastali v dolgotrajni zgodovini človekovega dela, tj. v procesu transformacije narave in njenih sil v momente delovnega procesa.

Prav tako je nenehna tehnična, industrijska idr. uporaba znanstvenih dognanj univerzalen in trajen eksperiment, oz. verifikacija v družbenem merilu. Znanost se kot neposredno proizvodno silo, verificira kot celoto, tudi v svojih najbolj duhovnih, teoretičnih vsebinah.

Tega procesa razvita znanost, naj bo naravoslovna ali družboslovna znanost ne more zanemarjati, nasprotno postati bi moral izhodišče za razumevanje znanosti, pa tudi narave in družbe. To pa zahteva pritegnitev filozofije in filozofske kritike v samo znanost. Marx pod samoukinitvijo filozofije v dejansko »pozitivni znanosti« ne razume preprosto njeno eliminacijo, temveč prej trdo filozofsko delo na kritiki prej omenjenega »abstraktnega materializma« in »idealizma« v naravoslovju in drugod.

Podobno stališče najdemo tudi pri Engelsu, posebno jasno ravno v »Anti-Dühringu«, kjer je zahteval, da moderni materializem sprejme vase tudi »miselno vsebino dvatisočletne zgodovine filozofije in naravoslovja kot tudi te dvatisočletne zgodovine same«. (F. Engels, Anti-Dühring, CZ, Lj, 1958, str. 160).

Engels imenuje empiristični materializem, ki je zavračal teorijo in filozofijo in je poskušal upoštevati le t. i. gola dejstva kot metafiziko, proti kateri se bori ravno njegov in Marxov nauk, ki je bistveno zgodovinski materializem. Tudi pozni Marx je v »Kapitalu« opozoril na razliko *edino* prave materialistične metode oz. edino prave znanstvene metode, ki upošteva zgodovino narave in ljudi in uspeva iz vsakokratnih življenjskih pogojev ljudi izvesti njihove ideološke izraze ali porajanje novih proizvodnih instrumentov. Tej »zgodovinskomaterialistični« metodi zoperstavlja Marx »abstraktni naravoslovni materializem«, ki »abstrahira zgodovinski proces« in ki ga »spoznamo že iz abstraktnih in ideoloških predstav njegovih glasnikov, kakor hitro si upajo prestopiti meje svojega specialnega področja.« (K. Marx, Kapital I, CZ Lj., 1969, str. 423).

Marx in Engels sta se torej zavzemala za znanost, ki bi bila edino resnično materialistična, tj. zgodovinsko materialistična in zato dialektična.

Tu opozarjam, da to sprejemanje nove podobe znanosti ni nek trenutni preobrat v znanostih, temveč je udejanjanje zgodovinskega materializma lahko le udejanjanje bistvenih možnosti same znanosti, njenega latentnega materializma in razvijajočega se posluha za zgodovinskost narave in človeka.

Mislim, da je utemeljeno reči, da za Marxa in Engelsa »resnični materializem« in tudi »zgodovinski materializem« pomeni več kot le tisti nauk, ki sta ga eksplicitno razvila v svojih delih. Lahko bi ga označili kot novo temeljno paradigmo vse znanosti (in s tem tudi filozofiranja), ki raste tako iz samozavesti proletariata (kot izraz njegove razredne zavesti) kot tudi iz znanosti, ko se usmeri k preučevanju same sebe kot zgodovinskega dela družbenega človeka. Oba klasika sta le prva dojela izhodišče svojega raziskovanja v tej novi paradigmi znanosti, toda nista jo izčrpala, nista iz zgodovinskega materializma hotela napraviti sistem in dovršen nauk.

To je prav tako nemogoče, kot da bi kdo poizkusil npr. napraviti zaključen sistem ali nauk iz katerekoli sodobne znanosti ali iz vseh skupaj. Kajti znanosti so bistveno zgodovinsko družbeno delo, ne pa nauk in posamezne teorije, znanstveni rezultati so momenti tega gibanja, ne pa fiksne točke, ki bi se jih kdorkoli lahko opiral kot »prepričanja« kot »znanstven pogled na svet« itd.

Ravno dogmatični marksizem, bodisi stalinskega bodisi kautskyjanskega kova je nenehno spreminjal Marxove in Engelsove misli in dosežke v dokončne resnice, v sisteme, v filozofijo poleg ali nad znanostjo, če pa jih je že sprejemal kot časovno pogojene znanstvene teorije, pa je to storil tako, da jih je umetno prilagajal obstoječi pozitivni znanosti in njeni sedanji temeljni paradigmi. Iz tega je seveda nujno izpadlo dialektično-zgodovinsko mišljenje kot nekakšna metafizika.

Vidimo, da sta si marksizem in neopozitivizem podobna v težnji po enotni paradigmi vse znanosti, po spreminjanju v »eno samo znanost«. Prav tako zavračata metafiziko oz. vsako od znanosti neodvisno filozofijo. Toda medtem, ko poskuša marksizem to doseči z uveljavljanjem nove zgodovine materialistične paradigme, ki med drugim pritegne vso zgodovino filozofije in zgodovino samo, pa se je neopozitivizem poskušal preprosto rešiti filozofije, jo vreči izven znanosti z enostavno demarkacijo. Prav tako je izvrgel tudi zgodovino filozofije in znanosti ter zgodovino družbe kot nerelevantno za konstituiranje »enotne znanosti«.

Neopozitivisti so poskušali doseči to poenotenje na osnovi dosedanje temeljne paradigme znanosti, z nezgodovinskim naravoslovnim materializmom in empirizmom kot svojo podlago. Toda ravno ta ločitev narave od človeka, ter slepota za proizvodno dejavnost ljudi v naravi in proizvodno bistvo same znanosti je za Marxa »abstraktni materializem« in celo »idealizem«, ki temelji ravno na razliki med življenjem in znanostjo (ki je za Marxa »od vsega začetka laž«.). V teh točkah se marksizem in neopozitivizem radikalno razločujeta.

Pri tem pa moram vendarle opozoriti na nekaj stvari, ki se jih po mojem mnenju Marx in Engels nista zavedala, oz. nista mogla vedeti zanje, in ki jih je izpostavil ravno neopozitivizem. Tu mislim predvsem na pojav sodobne formalne logike in logične analize jezika. Sodobna formalna logika se je sicer začela že pri Fregeju in Péanu v 19. stoletju, toda ostala je malo znana celo v krogih logikov in matematikov. Njena ekspanzija se je začela šele v začetku

20. stoletja, predvsem po zaslugi del Bertranda Russella. Ta logika bistveno presega klasično logiko, tako po svoji moči, vsebini kot po natančnosti sklepanj. Dejansko ponuja orodje za analizo zapletenih znanstvenih in tudi filozofskih pojmov. Toda že njen dosedanji razvoj je pokazal, da v sebi nosi svojevrstno dialektiko, ki je v preseganju antinomij ali nasprotij z vedno bolj eksaktnimi in univerzalnimi jeziki in logičnimi sistemi.

Zmožna je tudi do določene mere formalno zajeti nekatere univerzalne dialektične sheme (identitete nasprotij, enotnost identitete in razlike, občega, posebnega in posameznega, itd.), čeprav je tu še veliko nejasnosti.

Toda paradoksalno je, da v njej na svoj način kar zapovrstjo oživljajo navidezno tradicionalni ontološki, spoznavnoteoretični in semantični problemi (problem univerzalij, problem identitete in razlike, problem smisla in reference, odnosa logike in stvarnosti, koncipiranje »transcendentalij« kot so bit, nič, eno, različno, za različno od običajnih predikatov itd.).

Ti problemi se ne dajo enostavno rešiti z vnanjim »dialektičnim preseganjem« nasprotij, ker mora ta dialektika rasti iz razvoja logike same.

Tudi, če preostane od vas dosedanje filozofije kot nekaj samostojnega le formalna logika in dialektika (kot povzetek najsplošnejših razvojnih zakonov biti in misli), kot to piše Engels v »Anti-Dühringu«, kar je po svoje presenetljivo sorodno idejam neopozitivistov, pa to ne pomeni, da je zato postala filozofska vsebina in problemi, ki jih izpostavlja, kaj manj pereča in manj zapletena. Lahko ugotovimo, da se hkrati z naraščanjem eksaktnosti logične analize jezika razvija tudi filozofska problematika sama, tako v logiki kot v vsej znanosti, da so problemi bolj zapleteni in se šele sedaj kažejo v svojem pravem logičnem jedru. Ta ne dopušča nobenega verbalizma, polovičnega reševanja, temveč hkrati jasno, razvidno in globoko zasnovano logično rešitev. Logični pozitivisti in vsa analitična šola imajo tu nedvomne zasluge, da so pokazali na subtilnosti ontoloških, gnoseoloških in sploh logičnih problemov, čeprav je tudi res, da jim njihov naiven filozofski pristop glede »izganjanja metafizike« iz znanosti ni dovoljeval, da bi napravili kaj več kot natančno logično predstavitev teh problemov s stališča sodobne formalne logike.

Ta ugotovitev kaže, da s tem, ko znanost izpodriva samostojno filozofijo, postaja v svojih osnovah filozofska, oz. sprejme vase zgodovino filozofije. Ta težnja se kaže tudi v splošni teoriji znanosti, v obravnavi napredka znanosti, pojma znanstvene teorije znanstvenega izkustva in verifikacije teorij itd. Tu se prav tako pojavljajo dialektične teme, kot npr. problem negacije negacije, preseganja in ukinjanja starega v novih spoznanjih, enotnosti nasprotij, enotnosti logike, ontologije in spoznavne teorije ipd, čeprav brez neposredne navezave na Hegla. To kaže, da je Heglova dialektika dejansko zajela nekatere racionalne elemente gibanja človeškega duha, čeprav jih je absolutizirala in odtegnila racionalni in logični kontroli.

Vse to so problemi, ki se posebno bistveno zastavljajo tudi marksizmu, posebno marksistični teoriji znanosti in kažejo, da je možno ravno v zgodovinskem materializmu (v izvornem smislu, ne pa v kakšnem vseobsežnem dia- in hist- matu) iskati temelj nove paradigme znanosti, ki bi dovoljevala dejansko

enotnost znanosti in hkrati racionalen spoj zgodovine znanosti in zgodovine filozofije.

Dokler to delo ne bo storjeno, lahko ugotovimo, da bo nujno prihajalo do poizkusov hitrih in navidezno celovitih poenotenj znanosti ob naivnih filozofskih postavkah ali ob poizkusih eliminacije filozofskih temeljev znanosti, kot je to počel že neopozitivizem. To pa vodi končno le v priznanje nesmiselnosti lastnega početja in v molk o vseh bistvenih stvareh. Na drugi strani pa bi se tudi v marksizmu pojavljale psevdocelostne rešitve, ki bi poskušale ad hoc transcendirati dejansko filozofsko problematiko znanosti s tem, da prikazujejo marksizem kot v bistvu dokončen in zaključen sistem vedenj, ki proti lastnim zagotavljanjem postaja »filozofija« nad znanostmi. Ni le stvar marksistov, da razvijajo historično materialistično paradigmo znanosti, to je dejansko stvar znanosti same, prav tako ne morejo marksisti navidezno »od zunaj« kritizirati iracionalizma »meščanskih filozofov« (bodisi neopozitivistov, eksistencialistov, strukturalistov idr.), kajti dejansko so oni prav tako zapleteni v isto problematiko, in le dejanski znanstveni rezultati marksističnih oz. bolje historičnomaterialističnih analiz bi lahko vodili do preseganja krize filozofije in znanosti.

To pa med drugim pomeni, da se marksisti pošteno soočijo tudi z logičnimi in jezikovnokritičnimi analizami filozofskih in temeljnih znanstvenih kategorij, ki so jih med drugim razvili v analitični filozofiji. Že Wittgensteinovi paradoksi niso le paradoksi neopozitivizma ali šol, ki gradijo na Wittgensteinovi misli, temveč imajo svoje univerzalno logično in jezikovno jedro, ki se ga ne da enostavno zavrniti le s kritiko kriterija smisla.

Wittgenstein je namreč izhajal iz pojma logične analize stavkov, kot sta jo razvijala Frege in Russell, posebno zadnji s svojo teorijo analize kompleksov in razredov. V tej analizi pa živi dobršen del zgodovine filozofije do danes, z nekaterimi bistvenimi problemi. In iz analize pogojev analize samih je končno Wittgenstein prišel tudi do nujnosti postuliranja kriterija smisla in nesmisla stavkov, kot tudi do svojih »ontoloških«, »gnoseoloških«, »logičnih« in »metafizičnih« izjav.

Njegovi paradoksalni zaključki so svojevrstna radikalna izpeljava bistvenih filozofskih in logičnih predpostavk o delovanju jezika, ki jih v marsičem tudi sami sprejemamo kot nekaj povsem jasnega in enostavnega, a nas ravno nerazvitost logike ni pripeljala do zadnjih konsekvenc, iz česar bi sledil ponoven premislek predpostavk. Tukaj tega ne morem izpeljati, želim le opozoriti, da so bistveni paradoksi neopozitivizma in meščanske filozofije tudi paradoksi filozofije sploh in zadevajo tudi nas, čeprav res, da na drug način. Tudi meščanska filozofija je, če je odgovorna in poštena, zgodovinsko smiselna in kljub lovljenju izgubljene sinteze po razpadu Heglove spekulativne filozofije še vedno hrani bistvene filozofske dileme. V kolikor jih ne zmore rešiti marksizem, jih s toliko večjim poudarkom predstavi ta, t. i. »meščanska filozofija«.

To gibanje je končno del notranje dialektike filozofskih problemov samih, oz. končno del dialektike preraščanja dosedanje temeljne abstraktno naravoslovne paradigme znanosti v novo globljo paradigmo vse znanosti, kot znanosti zgodovine, oz. »človeške znanosti«.

OPOMBE

[1] Da se ugotoviti tudi nekatere podobnosti med Wittgensteinovo in Heideggerjevo filozofijo.

Še pred izidom Heideggerjeve knjige »Bit in čas« je Wittgenstein v svojih dnevnikih iz leta 1915 zapisal misel, ki loči med bitjo in eksistenco (bitjo bivajočega). Pri tem izhaja iz osnovne naloge, pojasnitve bistva stavka.

»*Vsa* moja naloga obstaja v tem, da se pojasni bistvo stavka. To pomeni, podati bistvo vseh dejstev, katerih slika *je* stavek. Podati bistvo vse biti.

(In tu ne pomeni *bit* eksistirati — takrat bi bilo to nesmiselno)« (L. Wittgenstein, »Tagebücher, 1914—1916, izd. v: L. Wittgenstein, »Werke I«, Frankfurt/M, Suhrkamp Vrl., 1969, str. 129).

Bistvo stavka bi se po Wittgensteinu razkrilo tedaj, ko bi se v vsej splošnosti pokazala identiteta med stavkom in opisanim dejstvom (stanjem stvari). Ta identiteta je ravno v logični strukturi, ki druži tako stavek kot stanje stvari. Toda obča podoba te logične strukture je znamenita »obča logična forma« stavkov, ki predstavlja možnost kakršnekoli logične strukture. Ta forma je tisto, kar razpenja t. i. »logični prostor«. Ravno ta »logični prostor« je za Wittgensteina prostor biti, kajti »dejstva v logičnem prostoru so svet« (Traktat, Tz. 1. 13). Ker je svet celota *vseh* dejstev, pomeni, da šele »postavljanje« nečesa v logični prostor napravi to za nekaj dejanskega, za nekaj obstoječega.

Celota vseh t. i. »predmetov«, enostavnih entitet vsebuje v sebi možnost vseh dejstev, torej razpira možnost sveta, kajti vsak predmet predpisuje bistvene možnosti dejstvom, ki v njih nastopa kot član. Celota vseh predmetov torej vsebuje vse možnosti vseh dejstev.

Pa vendar Wittgenstein ni dejansko ločil obstoječega na celoto nespremenljivih in večnih predmetov (substanco) in dejstev, kajti to, da moramo predpostavljati obstoj elementarnih predmetov, je predpogoj za razumevanje smisla stavkov in za privzem obstoja česarkoli v svetu. Gre za neko »apriorno« dejstvo, oz. »izkušnjo«, o kateri govori v tezi 5. 552: »‚Izkušnja,' ki jo uporabljamo za razumevanje logike, ni izkušnja, da je nekaj tako in tako, temveč, da nekaj *je*, toda prav to ni *nikakršna* izkušnja. Logika je *pred* vsakim izkustvom — da je nekaj *tako*. Logika je pred ‚kako,' ne pa pred ‚kaj'.«

To pa pomeni, da o eksistenci nečesa lahko govorimo le tedaj, če gre za dejstva, za obstoječa stanja stvari, tj. obstoj nečesa v takšnem ali takšnem odnosu ipd. Tega pojma ne moremo prenesti na svet sam, na vprašanje »eksistence« sveta. Eksistenca dejstev je slučajna, te slučajnosti ne moremo prenesti na svet. Kajti svet ni dejstvo, temveč univerzum *vseh* dejstev, torej vsebuje neko logično določilo. To določilo je seveda dano ravno v logičnem prostoru, »v« katerem obstaja svet (oz. *vsa* dejstva). Zato je za Wittgensteina dejansko nemogoče spraševati po vzroku sveta, po vzroku tega, da nekaj je, ali da raje nič ni. To je zanj preprosto mistično dejstvo: »Ni mistično to, *kako* svet je, temveč, *da* je« (Tz. 6. 44).

Wittgenstein torej jasno loči bit od eksistence in od obstoječega v svetu. Zato t. i. »obstoj« predmetov ne smemo zamenjati z »obstojem« stanj stvari »v« svetu, kajti prvo je izraz priznanja, da sploh lahko govorimo o svetu, oz. še bolje, da sploh lahko kaj smiselnega izrečeno z jezikom, je izraz tega, da smo odločeni nekaj vsaj kot možno postavljati v logični prostor. Ta »odločitev« pa je »transcendentalna«, neopisljiva z jezikom, čeprav po Wittgensteinu v njej tiči skupni koren estetike, etike in logike. Vsaj Wittgensteinova filozofija je torej delala res radikalno razliko med bitjo (logičnim prostorom) in bivajočim (v svetu). Toda, Wittgenstein se je vsekakor zavedel, da s tem, ko se nekatera vprašanja pokažejo za nesmiselna, sam problem še ni rešen. Oz. bolje, rešen je v okviru jezika, misli, ker tam preprosto izgine, ni pa nujno, da izgine tudi kot t. i. »življenjski problem«. Ravno metafizični problemi so izraz »življenjskega problema«, ta pa izgine šele tedaj, ko samo življenje postane »neproblematično« (kot piše v Dnevnikih), ko postane ta svet in življenje eno, ko življenje izvira iz »mističnega občutka« sveta kot »omejene celote«, uzrtega »sub specie aeterni« (Tz. 6. 45).

Vsekakor je Wittgenstein predpostavljal, da ravno dovršitev samo analize logične analize privede do takšnega življenja, kjer res dokončno zavrnemo nesmiselno metafizično govorjenje in molčimo o tem, kar je neizrekljivo (toda smo hkrati sposobni to uzreti v *vsakem* smiselnem stavku) »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se *kaže*, to je mistično.« (Tz. 6. 522).

Ločitev biti in bivajočega, kot to izpelje Wittgentein iz analize jezika (stavka), je torej tudi njega pripeljala na ob rracionalnosti, podobno kot Heideggerja, in tudi z nekaterimi podobnimi eksistencialnimi sklepi. Tudi za Wittgensteina vprašanje biti in bivajočega ni nobeno vprašanje fakticitete, razumevanja ustroja sveta, ali njegovih vzorkov. Gre za razumevanje smisla biti, ki se zrcali v smislu stavka. To pa implicira ugotovitev, da se razpravljanje o biti in bivajočem lahko začne le skozi govor (jezik), oz. skozi govoreči subjekt, ki »postavlja« v stavkih dejstva kot obstoječa stanja stvari (ali kot negativna, neobstoječa

stanja stvari). Za Wittgensteina je bil vsak govor o obstoju česarkoli, neodvisno od vprašanja po smislu stavka preprosto nemogoče, nesmiselno.

Zato se je vseskozi zavedal da ravno ljudje kot govoreča bitja s svojim jezikom nenehno udarjamo ob rob smisla (jezika), hoteč dojeti »metafizične« probleme. Ti problemi so dejansko problemi življenja, tj. problemi »ontološke«, ne ontične dimenzije življenja sveta in so neukinljivi, dokler smo omejeni zgolj na opis dejstev. Wittgenstein se je te podobnosti z Heideggrom tudi sam zavedel. Po zapisih Weissmana je l. 1929 takole govoril Schlicku in njegovim prijateljem:

»Lahko si mislim, kaj je mislil Heidegger z bitjo in strahom. Človek ima nagon, da se zaganja k mejam jezika. Mislite npr. le na začudenje, da nekaj obstaja. Začudenje ne more biti izraženo v formi vprašanja in ne obstaja sploh noben odgovor. Vse, kar lahko rečemo, je lahko opriorni nesmisel. Kljub temu se zaganja v meje jezika. To zaletavanje je videl tudi Kierkegaard in ga je celo podobno označil (kot zaganjanje k paradoksu). To zaganjanje k mejam jezika je *etika*. Zanesljivo se mi zdi važno, da napravimo konec vsemu čvekanju o etiki — ali je neko spoznanje, ali obstajajo vrednote, ali se Dobro da definirati. V etiki se vedno napravi poizkus, da se pove nekaj, kar ne zadeva bistva stvari in ga tudi ne more. Apriori zanesljivo je: karkoli bi že lahko dali za neko definicijo k Dobremu — je vedno nek nesporazum, tisto pravšnje, kar dejansko menimo, si ustreza v izrazu (Moore). Toda tendenca, zaganjanje, *meri na nekaj*. To je vedel že sv. Avguštin, ko je dejal: Kaj, ti črv, nočeš govoriti nobenega nesmisla? Le govori nesmisel, on ničesar ne stori.«

(L. Wittgenstein, »Werke 3«, »Wittgenstein und Wiener Kreis«, Suhrkamp Vrl., Frankfurt/M, 1967, str. 68).

Wittgenstein torej vse prej kot prezira filozofijo, želi biti le skrajno pošten do nje. Zaradi tega trdi, da o filozofskih problemih ni mogoče govoriti tako kot o dejstvih sveta, da jih ni mogoče opisati. Toda jezik se po svoji funkciji vendarle zaletuje v te probleme in ostaja nemočen, ko jih skuša dojeti na enak način kot vse druge, smiselne probleme.

Odtod sledi, da vendarle ne moremo Wittgensteinove ugotovitve o nesmislu lastnih stavkov v »Traktatu« in njegovega molka tolmačiti le kot neuspeh filozofije, oz. Wittgensteina samega. Wittgenstein zanesljivo ni šele na koncu »Tratktata« prišel do tega sklepa. »Nesmisel« njegovih stavkov mu je vseskozi razviden, vsaj kolikor jih razumemo kot opisujoče stavke. Toda ni nesmiselno samo njegovo početje, svoj nagloblji smisel ima ravno v logični pojasnitvi inanentne tendence jezika, da se »zaletuje« v svojo mejo, da poskuša doseči neizrekljivo. Wittgenstein želi ravno z ločitvijo psevdostavkov (filozofije, logike) od te tendence jezika razkriti bistvo jezika, bistvo smisla in sveta, čeprav se to tedaj le *pokaže* na jeziku in svetu, oz. se čuti kot »mistično« izkustvo (da nekaj sploh je).

Ta ugotovitev spet prej približa Wittgensteina Heideggerju kot Jaspersu, saj tudi Heidegger ugotavlja, da a izraz »mišljenja biti« predvsem manjka sintaksa, ne pa besedišče (v: »Bit in čas,« Uvod).

Toda, medtem, ko poskuša Heidegger vendarle govoriti in govoreče misliti bit, Wittgenstein ugotavlja, da to ni možno. Vendar Wittgenstein včasih sam pripominja, da obstaja še drugačno funkcioniranje jezika (mišljenja), ki ni opisujoče, ki mu ne gre ne za resnico, ne za neresnico, in niti ne za (opisovalni) smisel stavkov. Takšen jezik pozna npr. religija.

V pogovorih pri Schlicku, decembra 1930 (po Weissmanovih zapisih) takole govoril:

»Ali je govor bistven za religijo? Povsem lahko si mislim religijo, v kateri ni nobenih stavkov o nauku, v kateri torej ni nič govorjenja. Bistvo religije očitno nima opravka s tem, da se govori, ali prej: če se govori, je to samo sestavni del religioznega dejanja in nikaka teorija. Tudi ne gre za to, ali so besede resnične, ali napačne ali nesmiselne.

Govor religije tudi ni nobena *primera;* kajti sicer bi se to moralo dati povedati tudi v prozi. Zaletavanje k mejam jezika? Jezik vendar ni nobena kletva.

Lahko le povem: Ne delam se norca iz te tendence v človeku; dvigam pred njo klobuk. In tu je bistveno, da to ni nobeno opisovanje sociologije, temveč, da jaz govorim *o samem sebi*.

Dejstva so mi nevažna. Toda na srcu mi leži, kaj menijo ljudje, ko govorijo, da *svet tu je*.«

(L. Wittgenstein, Schriften 3, str. 118).

Wittgensteinu torej »umik« v molk pred neizrekljivo bitjo ni pomenil tudi poraza mišljenja, je le poraz mišljenja, ki si domišlja, da je tu nekaj dejstvenega, nekaj, kar gre lahko v neko teorijo. Kljub temu mu je to spoznanje nekaj iracionalnega, če pod racionalnim razumemo teoretično mišljenje in govor. Jezik, ki poskuša izgovoriti bit, se izmakne celo smislu, toda tisto, kar sedaj čudi je, da še vedno nekako teče, da postane neka dejavnost ali del posebne dejavnosti(kot npr. v religiji). Zdi se, da tudi filozofska analiza kot dejavnost pojasnjevanja znanstvenih stavkov ni bila daleč od takšne dejavnosti, kajti tudi njo samo je nemogoče izraziti v smiselnih stavkih in njen končni cilj je samoanaliza analize, ki se

ujema ravno z razkritjem bistva sveta / jezika v obči logični formi stavkov. Le logični pozitivisti so resnično doživeli »neuspeh« v svoji eliminaciji metafizike, ne Wittgenstein. Tako se Wittgenstein dejansko v marsičem približa eksistencializmu, toda ne zapade v metafizično »čvekanje«, ali jecljanje, kot bi verjetno ocenil Wittgenstein Heideggerjev jezik (prim. Wittgensteinovo kritiko »čvekanja« o etiki). »Neuspeh« Wittgensteina je prej v tem, da je kljub vsemu je vedno dalje primišljal in pisal o filozofiji, da molk ni dovoljen.

Da se potegniti še druge paralele med Wittgensteinovo in Heideggerjevo mislijo, tudi v poznem obdobju obeh mislecev, o tem lahko bralec dovolj prebere npr. pri Apelu v »Transformation der Philosophie I«, toda tu sem se omejil na nekatere, po mojem mnenju bistvene podobnosti in razlike, ki jih Apel ne navaja.

[2] Primerjajmo npr. Carnapove besede o enotnosti znanosti, ki zvenijo podobno kot Marxove:

»Tako vodi logična analiza s sredstvi nove logike do *enotne znanosti*. Ne obstajajo različne znanosti s temeljno različnimi metodami ali celo iz različnih spoznavnih virov, temveč le ena znanost. V njej najdejo svoje mesto vsa spoznanja, in sicer kot spoznanja temeljno enake vrste; njihova navidezna različnost je pričarana le z različnostjo delnih jezikov, v katerih se goji njihovo izražanje.« (R. Carnap, »Die alte und die neue Logik« (1930), v: »Wahrheitsteorien«, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1977, str. 87).

LITERATURA

B. Majer, Med znanostjo in metafiziko, CZ, Ljubljana 1968.

L. Wittgenstein, Logično filozofska razprava, MK, Ljubljana 1976.

L. Wittgenstein, Werke I, III, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1969, 1967.

R. Carnap, Die alte und die neue Logik, v: »Wahrheitsteorien«, Suhrkamp, Frankfurt/M 1977.

K. O. Apel, Transformation der Philosophie I, Suhrkamp, Frankfurt/M 1973.

K. Marx, F. Engels, Izbrana dela I, II, CZ Ljubljana, 1969, 1971.

K. Marx, Kapital I, CZ, Ljubljana 1961.

F. Engels, Anti-Dühring, CZ, Ljubljana 1958.

Sodobni estetski problemi

Splošne oznake kapitalistične proizvodnje

MOJCA VOGELNIK

Buržoazija je z veliko industrijo spodbudila ogromno povečanje materialnega bogastva ter zanj organizirala svetovno tržišče. Produkcije in potrošnje vseh dežel so se med seboj povezale, narodnostne meje niso več predstavljale ekonomskih pregrad. Industrija ene dežele je lahko uporabljala surovine druge dežele; nove potrebe ljudi v enih krajih so lahko zadovoljevali izdelki iz drugih najbolj oddaljenih krajev sveta. Privatna lastnina in delitev dela sta ustvarili možnost za velik razvoj in napredek človeštva. Te nove oblike družbenega reda in preobrat v lastninskih razmerjih so bili nujna posledica nastanka novih produkcijskih sil, ki niso več mogle delovati v starih, srednjeveških odnosih. Kot je bila nekoč sužnjeposestniška družba za tisti čas nujno potrebna in koristna, tako je bil po manufakturni dobi kapitalizem s privatno lastnino najbolj primerna oblika za nadaljnji potrebni razvoj produkcijskih sil.

Tako lahko razumemo obdobje privatne lastnine kot izredno učinkovito in uspešno samorazvojno stopnjo v materialno-ekonomskem osvobajanju človeštva od neposrednih in naključnih odvisnosti od prirodnih pojavov ter podrejanje narave načrtni materialni uporabnosti.

Dežele so postajale vsestransko odvisne druga od druge. Isto velja za duhovno proizvodnjo. Umetnostni in drugi izdelki posameznih narodov so z veliko naglico postajali last mnogih narodov. Razvila se je svetovna likovnost, svetovna literatura, svetovna umetnost. Svetovno bogastvo je potencialno postajalo vedno bolj last vseh ljudi, čeprav je bilo v privatnolastniški družbeni organizaciji dejansko dostopno samo lastnikom proizvajalnih sredstev.

SPLOŠNE OZNAKE KAPITALISTIČNE PROIZVODNJE

Velikoindustrijska proizvodnja je v temeljih spremenila tehnično osnovo produkcije in s tem tudi funkcijo človeka v delovnem procesu. Z uvedbo strojev v industrijo je bilo mogoče znanstveno razčleniti produkcijske procese v njihove posebne faze. Mogoče je bilo racionalizirati delovne postopke in najti čim bolj koristne oblike človekovega dela — koristne s stališča čim večje in čim bolj ekspanzivne materialne proizvodnje. To prej ni bilo mogoče, vse dokler je bilo rokodelsko orodje tehnična podlaga proizvodnega procesa.

Srednjeveški rokodelec je v svoji omejenosti produciral celovite, zaokrožene izdelke. Poznal je celoten obseg svojega dela, znal je narediti vse, kar se je dalo narediti z njegovim orodjem. Njegov izdelek je bil odvisen od moči, spretnosti, hitrosti, zanesljivosti, s katero je obvladoval svojo obrt; kot celota, od zamisli prek izvedbe do cilja, je bil izraz njegove ustvarjalne volje in je vsakokrat znova predstavljal opredmetene njegove bistvene moči in sposobnosti.

Pri srednjeveškem obrtniku srečamo še živ interes za njegovo specialno delovno spretnost, ki se je lahko stopnjevala do posebnega človeškega občutka zanjo in je vodila v umetniško oblikovanje vsakega delca in skrb za skladnost celote. Rokodelcu je bilo njegovo specialno delo zelo pomembno. Predstavljalo je njegovo osebno potrebo in življenski smisel; potrjevalo ga je kot družbeno potrebno bitje. Zato ga je imel rad, bil mu je predan, želel si je izpopolnjevanja in izboljševanja kvalitete svojih izdelkov ter čim večje raznolikosti opravil.

Takrat je že obstajala delitev dela med vasjo in mestom. Tudi v mestih med posameznimi cehi. Ni pa še bila izpeljana med posameznimi delavci znotraj cehov. Vsak, kdor je hotel postati mojster, je moral poznati celotno obrt; moral je znati oblikovati predmet v celoti. Osebni izraz in veliko mojstrstvo so tem rokodelskim predmetom dajali značaj umetnine. Hkrati je ta, čeprav omejena raznolikost delovnih načinov in možnosti v rokodelcu visoko razvila njegove čute, ročno spretnost in delovno možgansko kombinatoriko; dvignila je njegovo splošno zmogljivost razumevanja za mnogo različnih življenskih procesov zunaj njegovih obrtnih razsežnosti.

Čeprav je mestna obrt bistveno temeljila na menjavi, ni bil glavni namen produkcije ustvarjanje menjalnih vrednosti, to se pravi trgovina in bogatenje. Pač pa je bilo rokodelsko delo namenjeno temu, da se je človek preživljal kot obrtnik. Njegovo osebno delo je bilo zavestno ustvarjanje uporabnih predmetov za druge ljudi. Torej njegovo življenje ni bilo namenjeno delu, ki bi ga opravljal samo zato, da bi se preživljal. V omejenem obsegu je bil gospodar svojega razvoja.

S strojno proizvodnjo se je zgodil bistven preobrat: človekovo natančnost, spretnost, rutino in znanje so nadomestili z znanstveno natančnostjo analizirani delovni postopki; njegovi sestavni deli so bili porazdeljeni med delavce kot delne manjše operacije; bili so enostavni in tehnološko tako utemeljeni, da niso več potrebovali niti pomoči človekovih možganov niti ustvarjalnosti človekovih rok. Nasprotno, ob brezosebni preciznosti strojne obdelave so postale človekove osebno obarvane spretnosti ovira; njegove individualne posebnosti pa povsem neprimerne za mehanični sistem, katerega delovanje je bilo tako dobro regulirano, da ga je lahko nadzoroval otrok. Tudi človeško mišično moč kot pogonsko silo so nadomestila druga pogonska sredstva — voda, veter, para itd. Delavec je postal le še strežnik stroja, njegov podaljšek, in sicer ne s svojimi posebnimi, človeškimi lastnostmi, temveč s splošnimi, privzgojenimi, deloma od starosti in spola odvisnimi, često negativnimi lastnostmi, kot so potrpežljivost, pridnost, natančnost, preobčutljivost, gibčnost itd. Umsko delo, kombinatorika, pregled nad celoto, načrtnost ter razne osebne ročne in psihične spretnosti so bile tu skoraj ali povsem nepotrebne.

Marx je v KAPITALU opisal bistveni odnos industrijske tehnologije do človekovega dela:

»Značilno je, da so se prav do 18. st. neke obrti imenovale *mysteries* (skrivnosti), v katerih temo je lahko prodrl le tisti, ki je bil vanje vpeljan izkustveno in poklicno. Velika industrija pa je raztrgala zastor, ki je zakrival ljudem njihov lasni produkcijski proces in zaradi katerega so bile razne naravno ločene produkcijske panoge druga drugi skrivnost, in to celo tistim, ki so poznali svojo panogo. Njeno načelo, da vsak produkcijski proces kot tak in brez ozira na človeško roko razčleni na njegove sestavne dele, je ustvarilo popolnoma moderno znanost, tehnologijo. Pestre, navidez nepovezane in okostenele oblike družbenega produkcijskega procesa se reducirajo na zavestno, načrtno in vsakokratnim nameravanim koristnim učinkom skladno sistematično specializirano uporabo prirodoznanstva. Tehnologija je odkrila tudi *maloštevilne velike osnovne oblike gibanja*, v katerih se nujno vrši sleherna produktivna dejavnost človeškega telesa kljub vsej raznoličnosti uporabljenih orodij, podobno kakor mehanike tudi z največjo kompliciranostjo strojev ni mogoče preslepiti, da gre le za nenehno ponavljanje enostavnih mehaničnih sil . . .« (Marx KAPITAL I, str. 544 — MEW ,b. 23, str. 510)

ENOSMERNOST SPECIALIZIRANEGA DELA

Procesi strojne delitve so delili tudi ljudi, priklepali jih k ozkim in specializiranim opravilom ter jih prilagajali čedalje bolj zapletenim strojnim postopkom. Ta opravila so ljudem omogočala razvoj ene same ali enega sklopa človekovih lastnosti, in sicer v eni sami smeri in samo do določene mere — toliko, kolikor je to določalo njegovo produkcijsko sredstvo ali pa obseg in kompetenca njegovega delovnega mesta. Ta delovno uporabljiva delavčeva lastnost je morala ostati konstantno na enaki razvojni stopnji, ker je bila funkcija poklica.

Na splošno vzeto je bila v kapitalistični proizvodnji smotrnost osebnega in posebnega človeškega dela izničena. Vsa posebna dela so se podrejala skupnemu družbenemu cilju — čim večjemu, čim hitrejšemu in čim bolj ekspanzivnemu razvijanju materialne osnove človeškega življenja. Večalo se je bogastvo predmetnega uporabnega sveta: delovnih predmetov, delovnih sredstev itd. Družba kot celota je na eni strani dosegla izreden tehnični razvoj. Na drugi strani so se razvile v silno razčlenjenem in izpopolnjenem razponu raznolike človeške dejavnosti, in sicer kot do podrobnosti specializirani poklici, v katerih je posameznik tako popolno, tako daleč in tako dosledno razvil in izostril svojo posebno lastnost oziroma dejavnost, da se ji je podredilo njegovo celo telo. Vsaka taka specializirano razvita panoga je predstavljala del splošnih lastnosti posameznega človeka.

Poklici so se ožili, ljudje so se ob njih razvijali le enostransko, v funkciji zaposlitve. Tem funkcijam so potem prilagajali tudi svoje življenje in se spreminjali v izvalace posameznih fizičnih ali umskih del. Vsak poklic je poslej pripadal posamezniku ali strokovno usmerjeni skupini ljudi ter je hkrati postal človekova osebna oznaka. Produkcijske možnosti so določale potrebno količino različno usposobljene delovne sile — določale so procentualno množino ljudi, ki so lahko in so morali doseči visoko, srednjo ali nizko strokovno izobrazbo oziroma so morali ostati brez nje. Tako je delitev dela priklenila posameznika k ozko specializiranemu opravilu, ki je označevalo njegovo celotno življenje.

Ker človekova raznolika narava takega dolgotrajnega istosmernega in ozkega razvoja ni potrebovala, ga je moral spodbujati nek drug človeški dejavnik. In ga tudi je. To je bila po eni strani družbena organizacija razdeljevanja dobrin, ki je človeku omogočala, da si je prek specializiranega poklicnega dela pridobival življenjska sredstva. Skoraj nihče se ni mogel izogniti enostranskemu razvoju, ne da bi pri tem izgubil ali vsaj bistveno zmanjšal svoja osnovna življenska sredstva. Deloma pa je ozek specializiran razvoj spodbujalo iz družbene organizacije izvirajoče splošno mnenje. Ljudje so nujno družbeno delitev dela prepoznavali kot naravno razdelitev nadarjenosti in so se ji prilagajali. Tako so bile posamezne skupine ljudi potom poklicev prisiljene v eno samo obliko aktivnega človeškega delovanja. Večino ostalih dejavnosti pa so spremljali samo pasivno — nedejavno so sprejemali v uživanje čim bolj popolne in dovršene izdelke, ki so jih kupovali kot tržno blago.

ČLOVEŠKI ODNOSI V PRIVATNOLASTNIŠKI DRUŽBI

Produktivnim silam na neki stopnji razvoja ustrezajo določeni odnosi ljudi, ki delajo; in sicer odnosi do narave in odnosi do drugih ljudi. Oblike teh odnosov prevzema njihovo celotno življenje v vseh svojih najbolj posebnih oblikah.

Tako se je zgodilo tudi v meščanski dobi. Odnosi, ki so prevladovali v meščanski proizvodnji, so bili odnosi uporabnosti in medsebojnega izkoriščanja. Medtem, ko so dejanski odnosi med ljudmi najbolj različni načini udejstvovanja človeških lastnosti posameznikov — npr. govorjenje, poslušanje, ljubljenje, branje, pletenje, struženje itd, kot izrazi človekove potrebe po sočloveku, njegove želje po dopolnjevanju drugih ljudi in po lastnem uresničevanju. V meščanski družbi so bili vsi ti raznoliki odnosi in razmerja med ljudmi praktično podrejeni abstraktnemu razmerju denarja in stvari — celo odnosi, ki jih pravzaprav ne bi bilo treba neposredno podrejati tem razmerjem — odnosi med možem in ženo, njuni odnosi do otrok, odnosi v šoli — sploh vsi osebni odnosi med ljudmi.

Razmerje uporabnosti oziroma koristnosti je dobilo v tej dobi za svoje potrebe določen smisel:

1. vsakdo hoče koristiti sebi tako, da nekomu drugemu škoduje; med ljudmi vlada princip medsebojnega izkoriščanja;

2. korist, ki jo ima človek od nekega dejanja oziroma odnosa s sočlovekom, je temu odnosu popolnoma tuje.

Osnova izkoriščevalskega razmerja je prisvajanje tuje volje — tim. gospostveno-hlapčevski odnos. Namesto da bi si pridobival predmete s svojim delom, si podrediš voljo drugega človeka. Iz njega narediš predmet — svoje produkcijsko orodje, ki bo po tvoji volji in namesto tebe opravljalo tvoje delo.

V meščanski družbi je bil človek ločen od svojega predmetnega udejanjanja, kot da to ne bi bilo resnično človekovo bistvo. Človeku je predstavljal njegov izdelek samo sredstvo, da se je lahko polastil izdelka drugega človeka. Ta drugi človek zanj ni bil človek — bil je samo sredstvo za izdelovanje željenega predmeta; in obratno: vsakdo je iz sebe naredil sredstvo za izdelovanje predmetov, ki so bili sredstva za pridobivanje drugih predmetov. Približno takole:

Ne delam zate, ampak zato, da bi ti nekaj vzel. Moj predmet mi pomeni toliko, kolikor ga lahko zamenjam za tvojega. Njegova človeška vrednost — tvoja osebnost v njem — mi ne pomeni nič. Torej samo navidez delam zate — v resnici sem sebičnež in mislim samo nase. Najina vzajemnost in dopolnjevanje sta navidezna. Hkrati pa vsak izmed naju potrebuje izdelek drugega človeka in zato nujno mora postati sredstvo za pridobivanje tega predmeta.

Marx je to opisal v PRIPOMBAH K MILLU:

»Edini razumljivi jezik, ki ga govoriva med seboj, so najini predmeti v svojem medsebojnem razmerju. Človeški jezik bi nama bil nerazumljiv in bi bil brez haska; ena stran bi vedela, da je prošnja, rotenje in zatorej *ponižanje*, in tako bi ga občutila ter zato izrazila s sramom, z občutkom zavrženosti; druga stran bi ga sprejela in zavrgla kot *nesramnost* ali *blaznost*. Tako zelo sva vzajemno odtujena človeškemu bistvu, da se nama zdi neposredni jezik *kratenje človeške časti*, odtujen jezik stvarnih vrednosti pa upravičeno sami sebi zaupajoča in samo sebe priznavajoča človečka čast.

Vendar: v tvojih očeh je tvoj produkt *instrument, sredstvo*, da se polastiš mojega produkta in zatorej zadovoljiš svojo potrebo. Toda v mojih očeh je *smoter* najine menjave. Še več, ti mi veljaš za sredstvo in instrument za produkcijo tega predmeta, ki je smoter zame, kakor ti narobe veljaš v tem odnosu do mojega predmeta. Toda 1. vsakteri od naju dejansko *dela* to, kot kar ga gleda drugi. Ti si dejansko naredil sebe za sredstvo, za instrument, za producenta *svojega* lastnega predmeta, da bi se polastil mojega; 2. tvoj lastni predmet ti je samo *čutna lupina, skrita podoba* mojega predmeta; kajti njegova produkcija *pomeni*, hoče *reči: pridobiti* moj predmet. Torej si dejansko zase postal *sredstvo, instrument* svojega predmeta, katerega *hlapec* je tvoja želja in opravil si hlapčevsko delo, da bi predmet tvoje želje nikdar ne izkazal milosti. Če se to medsebojno hlapčevanje pri naju na začetku razvoja tudi dejansko kaže kot razmerje *gospostva* in *suženjstva*, tedaj je to *surovi* in *odkritosrčni* izraz najinega *bistvenega* razmerja. Najina vzajemna vrednost je za naju *vrednost* najinih vzajemnih predmetov. Torej nama je človek sam vzajemno *brez vrednosti*.« (Marx PRIPOMBE K EKONOMOM, ID I, str. 418 — MEW Ergb. I, str. 461)

V pogojih privatne lastnine predstavlja vsak predmet novo možnost goljufanja.

Za socialističnega človeka pa je vsak njegov izdelek izraz njegove potrebe po sočloveku — vsako stvar dela zato, da bi z njo dopolnil in osrečil nekoga drugega ter s tem samega sebe podaljšal in povečal. Vsak nov način, vsaka nova oblika proizvodnje pomeni bogatitev — tako tistega, ki dela, kot tistega, ki mu je izdelek namenjen.

Meščanska družba pozna dvojno vrednotenje vsake dobrine. Eno je uporabna vrednost predmeta kot takega, njegova neposredna in konkretna koristnost za drugega človeka. Uporabna vrednost stvari je v njeni sposobnosti, da zadovolji neko človekovo potrebo; koristnost stvari daje stvari uporabno vrednost.

Drugo je menjalna vrednost predmeta kot blaga. Načelo blaga je sicer, da mora biti uporabna vrednost — torej mora biti neposredno uporaben in koristen predmet. A predno ga lahko drug človek sprejme in uporabi, mora izdelani predmet postati abstraktno sredstvo menjave. Samo menjava lahko dokaže, če je blago res koristno, če torej zadovoljuje katerokoli človeško potrebo.

Uporabne vrednosti tvorijo snovno vsebino predmetnega bogastva. Menjalna vrednost pa je blagovna oznaka tržnega predmeta. V meščanskem smislu je npr. lastnost sandal, da služijo kot obutev in da so zamenljive. Tudi človek, ki je zamenjal sandale npr. za hrano, je uporabil sandale kot sandale. Toda ne na

njihov človeški način uporabljanja. Sandale vendar niso narejene za zamenjevanje, temveč za nošenje.

Vzajemna menjava človeških izdelkov se v odtujeni obliki kaže kot menjalna trgovina. Izdelki so namenjeni abstraktnemu trgu in nimajo za izdelovalca nobenega konkretnega, človeškega pomena. Neosebni posrednik med človekom in človekom je denar, ki odnos med dvema človekoma spremeni v konkurenčno zamenjavanje stvari. Denar je materialni izraz tega izkoriščanja — je posrednik vseh stvari, ljudi in družbenih odnosov.

»Kar obstaja zame s pomočjo denarja, ker lahko plačam, tj. kar lahko denar kupi, to *sem jaz*, lastnik denarja sam. Kolikršna je moč denarja, tolikšna je moja moč. Lastnosti denarja so moje — njegovega lastnika — lastnosti in bitne moči. To, kar *sem* in kar *zmorem*, torej nikakor ni določeno z mojo individualnostjo. *Sem* grd, a kupim si lahko *najlepšo* žensko. Torej nisem *grd*, zakaj denar uniči učinek *grdosti*, njeno odbijajočo moč. Jaz sem — po svoji individualnosti — *hrom*, toda denar mi priskrbi 24 nog; torej nisem hrom; sem slab, nepošten, brezvesten človek, človek brez duha, toda denar, torej tudi njegov lastnik, uživa spoštovanje. Denar je najvišja dobrina, torej je njegov lastnik dober, denar me mimo tega dviga nad trud, da bi bil nepošten; predpostavlja se torej, da sem pošten; sem brez duha, toda denar je *dejanski duh* vseh stvari, kako naj bi bil njegov lastnik brez duha? Vrhu tega lahko kupi duhovite ljudi, in mar ni tisti, čigar je oblast nad duhovitimi, duhovitejši kot duhovit človek? Mar jaz, ki zavoljo denarja zmorem *vse*, nimam vseh človeških zmožnosti? Mar torej moj denar ne spreminja vse moje nezmožnosti v nje nasprotje?

Če je *denar* vez, ki me povezuje s *človeškim* življenjem, ki z menoj povezuje družbo, ki povezuje mene z naravo in z ljudmi, mar ni denar vez vseh vezi? Mar ne more razvezati in zavezati vseh vezi? Mar potemtakem ni tudi obče *sredstvo ločevanja?* Denar je resnično *ločilo* in *povezava, galvanokemična* sila družbe.« Marx PARIŠKI ROKOPISI, ID I, str. 337 MEW Ergb. I, str. 564

UMETNOST MEŠČANSKEGA OBDOBJA

Tudi v umetnosti je čutiti razvojno dediščino razdelitve človeštva. Umetnost polpreteklega obdobja je bila organizirana kot razredna umetnost in pogojena z družbeno delitvijo dela. Osnovna delitev v umetnosti je bila takale: del ljudi je izdeloval umetnost in jo prodajal, da si je s tem služil osnovna sredstva za svoj fizični obstoj. Drugi so umetnost sprejemali in jo brezdelno uživali. Tretjim je nakup umetnin predstavljal možnost posedovanja, način imenja.

Pri večini umetnostnih zvrsti so bile delitve zelo očitne: na avtorje in izvajalce, na poznavalce in nekultivirane laike. Umetnostna merila so bila prilagojena finančnim zmožnostim potrošnikov: kar je bilo za ene dobro, je bilo za druge ceneno; tretjim je bilo še to nedostopno. Kar je bilo enim propagirano kot kulturna potreba ali znamenje višjega položaja, je drugim pomenilo le nepotrebno zapravljanje časa in denarja. Umetniške profesije so se vedno bolj ožile, umetniki vedno bolj specializirali in oddaljevali od celovite vsestranskosti človekovega jedra. Umetnikovo ustvarjanje so sicer določale potrebe — vendar ne razvojne potrebe ljudi, temveč potrebe svetovne odtujene proizvodnje.

Umetniki so pojmovali svoj poklic kot prijetno in zadovoljujoče osebno delo, ki je kot igra izviralo iz njihovih notranjih čustvenih vzgibov in potreb. Pravil umetniškega ustvarjanja se ni mogel naučiti vsakdo; kultivirati jih je bilo mogoče le pri tistih ljudeh, ki so bili po naravi z njimi obdarjeni. Torej je bil to vzvišen

in poseben poklic, umetniki pa drugačni ljudje od drugih. Celotna umetniška dejavnost je bila svobodno in osebno delo; v tem se je bistveno razlikovala od obrtniškega, tovarniškega ali vsakega drugega poklicnega dela, ki je bilo neprijetno in so ga ljudje opravljali samo zaradi koristnosti končnega izdelka.

Izražanje vzvišenih, lepih in pozitivnih čustev je bilo tako odtujeno iz življenja večine ljudi in kot družbena funkcija prepuščeno samo nekoliko izbranim. Ti so jih potem profesionalno izražali v obliki tržnih izdelkov. Ostali ljudje pa naj bi svoje poklicno delo opravljali čim bolj mehanično, neosebno in nečustveno. Med seboj naj bi se povezovali samo prek izmenjave predmetov, potom prodaje. V prostem času pa naj bi pasivno uživali vrhunska in popolno izražena čustva profesionalcev ter se vanje vživljali. S tem je bil iz delovnega življenja ljudi v veliki meri izključen osebni odnos med ljudmi, iz njihovega privatnega življenja pa aktivno izražanje mnogih lepih in pozitivnih čustev.

Pod vplivom polpreteklega obdobja dostikrat povezujemo pojem »umetnost« z nekaterimi preživelimi predstavami:

1. Ustvarjalna dejavnost v umetnosti nam često pomeni idealizirano, odmaknjeno, neuporabno in nekonkretno dogajanje, ki izhaja iz duhovnih sfer človekovega čustvovanja in razmišljanja, neodvisno in samozadostno, zunaj časa in prostora. Kot »večno« dejavnost z lastnimi zakoni in zgodovino jo ločujemo od vsakokratnega konkretnega človekovega življenja in dela v določeni družbi. V njej gledamo posebno in specializirano stroko oziroma področje nad vsakdanjostjo, le redkim dosegljivo »čisto svobodo«; v nasprotju z nujnim delom, ki je podrejeno »nizkim« in materialnim življenskim zahtevam.

2. Potrošnja sodobne umetnosti je pretežno individualistična in pasivna. Posameznik izolirano in zase kupuje ter brez povezave s soljudmi uporablja umetniške izdelke. V gledališču smo sami, v kinu sedimo sami, čeprav se skoraj dotikamo soseda, knjige beremo v tišini štirih sten. Športna tekma, televizija in časopis so navidez prekinili to osamljeno uživanje. V resnici pa med ljudmi, ki navijajo na športni tekmi ali gledajo televizijo, ni nobenih niti osebnih niti ustvarjalnih stikov.

3. Umetniške dejavnosti ljudi v prostem času so večinoma neustvarjalne. Običajni amaterski tečaji in krožki ter društva naučijo posameznika, ki ima premalo prebujenosti ali znanja za umetniško profesionalnost, nekaj šablonskih pravil in načinov, ki naj zadovoljijo ljubiteljsko stvariteljstvo na ravni posnemanja. Samotarske domače dejavnosti — razni konjički — večinoma zvesto sledijo vsakokratnim predlaganim navodilom »napravi si sam«. Posameznik s tem sicer lahko zadovolji svojo potrebo po dokončanem delovnem procesu, ne pa potrebe po lastnem ustvarjalnem razvoju potom osebnega načrtovanja. Poleg tega marsikje na take individualne zaposlitve v prostem času gledajo kot na nepotrebno igro, ker ne prinašajo materialnih koristi.

Še vedno obstaja ločevanje med pravo in resno umetnostjo ter masovno zabavo. »Umetnost« ima prizvok vzvišenosti in plemenitosti, duhovnosti, ki ni vsakomur dostopna. Njen namen naj bi bil plemenitenje in očiščevanje; naj bi čustveno vzbujala in vzgajala. Masovna umetnost pa naj bi bila nasprotno komercialna — po eni strani naj bi stregla s cenenimi nadomestki grobim potrebam po nagonski sprostitvi, razveseljevanju in zabavi; po drugi strani pa naj bi kazala

nalepotičeno, pološčeno in zlikano, zlagano iluzijo tistega, česar v vsakdanjem življenju delovnega človeka ni. V sprevrnjeni obliki slika uresničitev naših človeških želja tako, kot da bi bila od usode dana, dosegljiva brez lastnega truda in napora. To velja tako za nadomestke ljubezni v filmih, serijskih romanih in TV nadaljevankah; za nadomestek raznolikega življenja in osebnega poguma v pustolovskih in detektivskih romanih; za nadomestek človekoljubja in človečnih odnosov v »dr. romanih«; končno za nadomestek borbene tekmovalnosti in dramatičnosti v nogometnih in boksarskih tekmah. Vse to so nadomestki za osebni napor, za lastno delo in ustvarjalnost, za stvarno uresničevanje potrebe po polnem, raznolikem, s človeškimi vezmi prepletenem življenju.

Če pogledamo za zastor druge, vzvišeno-poduhovljene plati umetnosti, tam podoba ni nič boljša: razvija se filozofija uživanja in sladokusnega poznavalstva, ker je užitek ločen od dela in od napora ter temelji na izkoriščanju. Potrošniki »resne« umetnosti jo uživajo pasivno, skozi sprejemanje dobrin drugih ljudi, in se izživljajo nenamensko in za prazen nič, neustvarjalno z uresničevanjem nesmiselnih muh in domislic. Sicer pa tudi ta »prava« umetnost, ki ji še priznavajo visoko kvaliteto v klasičnih meščanskih merilih, oddaljuje in izgublja svoje občudovalce. Gledališča, galerije in koncerti — nekdanja shajališča izobraženih uživalcev umetnosti — privabljajo publiko z oblikovnimi šoki, z nevsebinsko angažiranostjo in neoklasicizmom. »Resne« knjige se borijo za svoje kupce.

VREDNOTENJE UMETNOSTI

Meščanska estetika sledi v ocenjevanju lepega medčloveškim odnosom, kot jih narekuje kapitalistična tržna proizvodnja. Profesionalnemu umetniku kapitalistične družbe je odtujen neposreden človečni namen ustvarjalnega dela: oblikovati osebno za konkretne in določene ljudi. Dela pretežno za svoja eksistenčna sredstva; pa za anonimnega kupca na trgu umetnin. Podrejeti se mora idealnim normam estetske kritike, ki določa vrednost in s tem ceno njegovim stvaritvam. Kdor teh kriterijev zadosti ne upošteva, ostaja brez publike in brez zaslužka; če jih upošteva, mora često preslišati svoje izrazne želje in potrebe.

Torej mora umetnik v meščanskem svetu svojo osebno izrazno svobodo, to pomeni bistveni del samega sebe, spremeniti v sredstvo menjave. Najprej mora izkazati uporabnost svojega izdelka kot tipskega blaga na trgu, da je mogoče določiti njegovo ceno. In šele s tem in samo s tem je umetnina dobila svojo družbeno vrednost.

Sicer ne moremo predpostavljati, da so poklicni umetniki povsem podrejeni zakonom tržne proizvodnje. Njihova dejavnost, kot vsaka poklicna dejavnost v meščanski družbi, ima dvojen namen: eden je uporabnost za druge ljudi, drugi pa je pridobiten — prodaja izdekov. Iz te dvojnosti v jedru samega ustvarjalnega procesa izvira vrsta nesporazumov o umetnikih — genialnih samotarjih, ki jih je družba izločila; pa o ustvarjanju za bodoče rodove, ki bodo šele prav razumeli itd. V resnici je umetniška ustvarjalnost po svojem bistvu ena najbolj družbenih dejavnosti, saj je najbolj svobodno in neobvezno izražanje osebnih vsebin in prepričanj drugim ljudem.

Samo umetnost, ki je bila namenjena trgu, se je imenovala profesionalna — kot delo, ki človeku prinaša zaslužek, in je podlegala javnim estetskim normam. Onastran finančne pregrade je vladal privatni svet navidezne meščanske svobode, kjer je vsak lahko deloval po svojih individualnih občutkih, osebnem okusu, neskvarjenih »prirodnih« nagnjenih itd. — skratka mimo družbenih povezav in odgovornosti. Ta svet svobodne individualnosti pa je imel zelo ostro začrtane meje:

1. Ostajati je moral v neučinkoviti abstraktnosti in ni smel drezati v stvarne koristi ljudi;

2. Točnejša definicija okusa nam pove, da je okus treba šolati, ga uriti in izobraževati ob primerjanju s priznanimi estetskimi normami in standardi.

Hkrati vsak dan beremo v časopisih o miljonskih vrednostih ukradenih umetnin, o ogromnih denarjih za restavriranje kakega kipa, o dragih opernih scenah, o dražbah umetnin itd. Ne da bi vsaj po opisu poznali vsebino in obliko teh predmetov, nas njihova denarna vrednost prepričuje o nedvomni estetski kvaliteti. Torej je tu le malo osebnih umetniških sodb, ocen in prepričanj.

Komercialna umetnost, ki se prodaja, ne podlega nobenim kvalitativnim strokovnim presojam; ni treba, da izpolnjuje niti tehnične niti profesionalne oblikovalske norme. Njena edina naloga je ugajati okusu potrošnika — kupca po najlažji in najkrajši možni poti, lahko tudi s pomočjo nekorektnih in zavajajočih propagandnih trikov. Njeno edino merilo je uspešnost prodaje.

Posebno mesto v kvalitativnem vrednotenju končnih izdelkov ima neprofesionalno-ljubiteljsko umetniško ustvarjanje. Amaterska dejavnost je nekoč pomenila prostočasovno udejstvovanje ljudi, ki niso mogli — večji del zaradi pomanjkanja talenta — ubrati profesionalne umetniške poti. Izdelki amaterske umetnosti še danes večinoma veljajo za podprodukte, od katerih nihče ne pričakuje kakšne posebne kvalitetne ravni. Le redkokdaj si kakšna ljubiteljska dejavnost izbori strokovno oceno svoje vrednosti. To velja na likovnem področju za slikarje-naivce, ki so iz posebnih razlogov kljub »samorastništvu« prodrli do umetniških kritikov in tudi na umetniško tržišče.

Gotovo je potrebno vrednotenje umetnin, tako kot je potrebno vrednotenje vsakega človeškega dela. Vendar ne s tržnih stališč. Prav gotovo bodo merila bodoče družbe močno drugačna od tistih, ki so zdaj v veljavi — mogoče se bodo ravnala po uporabnosti, po vloženem trudu, po doseženem namenu ali po uspešnem vključevanju v človeški svet. Oblikoval jih bo nov način odnosov, življenja in pojmovanja, ki se postopoma uveljavlja med ljudmi. Na noben način estetskih sodb ne bodo določali finančni kriteriji.

ORGANIZACIJA UMETNIŠKE PRODUKCIJE

Če pogledamo umetnostno stvariteljsko področje po delovno-organizacijski plati, pridemo do zanimivih razdelitev:

Slikarstvo in kiparstvo dajeta trdne, stvarne in trajne materialne izdelke. Deloma so to originalni unikati — platna in grafike za okras prostorov, skulpture, tapiserije — lahko bi jih primerjali ročnim obrtniškim izdelkom; prek razstav

in na razne druge načine jih prodajajo za dokaj visoko tržno ceno. Finančna naložba v likovne originale je danes ena najbolj trdnih in varnih naložb, enakovredna naložbam v serijo znamk, drago kamenje, v nepremičnine itd. Kiparji in slikarji so v veliki meri v svobodnem poklicu, delajo podobno kot obrtniki s svojimi privatnimi delovnimi sredstvi. Povezave med njimi so cehovsko-klanovske. Tudi osnutke za razne slikanice, likovne opreme, plakate, prospekte itd. sprejemajo in izvršujejo privatno kot naročilo za izdelavo obrtniških predlog za serijsko proizvodnjo. Isto velja za pisatelje romanov, dram, lutkovnih igric itd.

Umetniki, katerih izdelki so nematerialni, ker posedujejo časovno dimenzijo — igralci, plesalci, glasbeniki — so med svojim delovanjem sami predmet svojega dela in svoj izdelek hkrati. Praviloma so — razen redkih izjem — v delovnem odnosu s profesionalnimi umetniškimi ustanovami — z dramskim, opernim ali plesnim gledališčem, koncertno poslovalnico, tudi cirkusom, varietejem itd. Te ustanove imajo v glavnem še delovni značaj manufakturnih delavnic — združujejo več specializiranih obrtnikov podobnih ali dopolnjujočih se usmeritev na istem prostoru, okrog istega dela, z istim namenom in za določeno publiko; deloma imajo značaj trgovskih posredništev.

Večina sodobne filmske, televizijske, gramofonske in kasetne produkcije, serijski romani, stripi so že paralele serijske tovarniške proizvodnje.

ODTUJENA UMETNOST

Umetniško ustvarjanje, ki je odtujeno na stopnjo neuporabne samozadostnosti in breznamenske kontemplacije, ne more izzivati v ustvarjalna dejanja. Nedejavna, neučinkovita in nenamenska umetnost, ki ji je uživanje osnovni in edini namen in v kateri se potrošnik izživlja za prazen nič, je odtujena umetnost. Človek se v njej udejstvuje kot neplodno in nedružbeno, izolirano bitje, njegova dejanja se ne prenašajo na druge; so nevplivna in neučinkovita, namenjena sama sebi. Čista likovnost je npr. namenjena samo gledanju, ne pa kot ves predmetni svet uporabnemu oblikovanju okolja. Glasba je namenjena poslušanju, ne pa, kot nekoč, gibanju, plesu, dopolnjevanju dela — skratka celovitemu odzivanju; dramski govor samo poslušanju, namesto da bi bil neposredno, stvarno, obojestransko komuniciranje. Prazno, neučinkovito in nevplivno uživanje pa je nesmiselno uničevanje in razsipanje človeškega dela, človeškega truda in napora.

Sodobno umetnostno izobraževanje je z redkimi izjemami čudovit primer mistificiranja in odtujevanja človekovih zmožnosti umetniške presoje. Njegov osnovni namen je zatreti osebne aktivne ustvarjalne zmožnosti v ljudeh in vzgajati nezadovoljene in poslušne umetniške potrošnike. Pasivno umetnostno-zgodovinsko znanje, ki je bistveni in največji del poučevanja umetnosti, je tajinstven in zamotan sistem polresnic, ki jih umetnik v svojem delu le malo uporablja. Umetnostna zgodovina je posamezne dele zmistificiranega in neoprijemljivega znanja z vso resnostjo razdelila na delčke; te delčke je spremenila v sektorje svoje profesije. Vzgoja umetnostnih pedagogov je večidel enciklopedična in neustvarjalna, brez zadostnih družbenih orientacij, brez povezave s soljudmi in brez možnosti za ustvarjalen razvoj.

Predpogoj za manipuliranje z umetnostjo je splošna odtujitev mnogih človeških dejavnosti. Potrebno je bilo izdelati teorije lepotnih idealov, posnemanja in vživljanja v umetnost drugih ljudi, da je večina ljudi lahko verjela, kako ne zmore in ne potrebuje aktivnega umetniškega ustvarjanja. Taka vzgoja začne že v otroštvu, z vcepljanjem okusa o tem, kaj je lepo in kaj ni, kaj se sme in kaj se ne sme. To postopoma preraste v mrežo predsodkov, ki bistveno omejujejo človekovo ustvarjalno obnašanje in razmišljanje.

Na drugi strani je bilo treba skrbno in skoncentrirano razvijati »vrhunske« umetniške talente pri posameznikih. Namesto da bi ljudje polno občutili in izoblikovano izražali svoje veselje in svojo srečo, svoje žalosti in bolečine, jih je bilo treba naučiti, da čustvovanje spada v najbolj privaten del človekovega življenja, pa še tam v čim bolj zadržani in neosebni obliki. Raje si kupiš vstopnico za gledališče ali kino, veselo ali žalostno po občasni potrebi in počutju; kupiš si roman te ali one vrste, odreagiraš svoja čustva — in doživiš katarzo ali očiščenje. Odnos novejše dobe do osebnega izražanja je drugačen: sedeš pred televizor, otopiš in se ohladiš do konca. Nato svoje hladno telo ogreješ s kozarcem viskija ali s cigareto ali z obojim, da začutiš nadomestek človeške topline. Nekatere droge ti pomagajo do lažnega občutka ugodja, druge do občutka lastne prisotnosti in čutnosti.

Delavec za strojem pa potrebuje poleg materialno človeka vrednega življenja tudi aktivacijo v umetnostni smeri. Cenen narodno-zabavni kič, s katerim ga posiljujejo masovni mediji, je njena zelo groba pasivna inačica. Oživljanje folklore, ki predstavlja korak nazaj v srednji vek in vaške kulture predmeščanske dobe — je poskus pasivnega podoživljanja dobe, v kateri so še vsi na razvojno mnogo nižji in povsem drugačni stopnji ustvarjali neposredno in organsko umetnost. Družabni ples in turnirji športnega plesa so nasprotno izrazito podaljševanje miselnosti in odnosov meščanske družbe — kodificiranje zamrznjenih in z zakoni ter pravili določenih oblik medčloveških odnosov, ki temeljijo na puritansko prikriti seksualni igri.

Priznati moramo, da so se odnosi na področju »prave« in »čiste« umetnosti močno spremenili. Pop-, op- in punk-izdelki so bistveno vplivali na akademsko likovno vrednotenje. Prav tako amaterski ples podira meje klasične plesno-baletne izobrazbe. Glasbeno področje je bilo do nedavnega izredno zaprto zaradi klasičnega načina poučevanja glasbenih instrumentov ter zaradi — deloma iz tega izvirajoče — delitve na ustvarjalce — skladatelje in instrumentalne ter vokalne izvajalce. Nov poenostavljen in ustvarjalen odnos do instrumentov, pouk prek knjig ter umik klavirja, tega tipično meščanskega instrumenta kot srčike glasbene predvzgoje, bodo najbrž marsikaj spremenili v pojmovanju glasbene vzgoje in ustvarjalnosti.

Danes je umetnost — enako kot celotna človeška produkcija — postala svetovna. Ni več mestnih ali pokrajinskih ali nacionalnih meja, ki bi zadrževale to ali ono novost, ta ali oni izum. Ni več krajevnih delovnih sposobnosti in navad, ni več društvenih in cehovskih pravil, ki bi zamrzovale ozko in specifično smer ali obliko umetnosti. Področje umetnosti pa je tudi tisto, ki nanj neposreden razvoj tehnologije najmanj vpliva. Nikakor ne velja priljubljen izgovor za slabo kvaliteto: umetnost velikega naroda je boljša od umetnosti malega naroda, ker

ima manj materialnih in človeških kadrovskih možnosti zanjo. Namesto tega je v umetnosti vedno večja potreba po človekovi svobodni fantaziji, po zavestnem hotenju, po iskrenosti in neposrednosti osebnega izraza ter po družbeni povezanosti.

Iz situacije v športu bi se lahko marsičesa naučili. Nekoč je »ukvarjati se s športom« pomenilo: ali biti kvalificiran profesionalni športnik v eni izmed bolj ali manj komercialnih tekmovalnih panog ter v tekmovanju dosegati dobre rezultate oziroma biti trener profesionalcev, ali pa odhajati na tekme navijat za ta ali oni klub, vpisovati športne stave, gledati tekme na TV.

Zadnja leta pa smo v športu priče kvalitativnemu preskoku, ki ga v kulturi še nismo dosegli: ljudje hodijo na trimske steze, v bazene, kolesarijo; in to ne zato, da bi bili občudovani ali bi občudovali druge, temveč, ker ob tem čutijo zadovoljitev globoke človeške potrebe po svežem zraku, gibanju, po zelenju in lepem razgledu, tišini... Lahko rečemo, da smo tu pravzaprav mnogo bliže celoviti skladnosti človeka z naravo in s samim seboj kot pa v zaprašeni temi gledališč ali normiranem zraku galerij.

UNIVERZALNOST PRODUKCIJE IN OBČEVANJA

Stalna tendenca slehernega izpopolnjevanja proizvodne tehnike v gospodarstvu teži k čim večjemu osamosvajanju tako, da naredi človeško delo čim bolj pogrešljivo in mu zmanjšuje ceno; delo delavcev nadomešča z delom žena in otrok, specializirano delo z enostavnim delom. Delitev dela poraja ozko specialnost zvrsti in idiotizem stroke. Poklicna specializacija spreminja človeka v pohabljenca, s tem da pospešuje njegovo delno spretnost in zatira v njem ves ostali spekter ustvarjalnih sposobnosti, želja in potreb. Specialist postane pritiklina odgovarjajočega delovnega ustroja; ne obvlada celovitih dejavnosti in je uporaben samo na določenem delovnem mestu. Zato je prisiljen sprejemati take delovne in finančne pogoje, kakršne mu ponujajo.

Ob delitvi dela v avtomatiziranih tovarnah pa delo izgublja ta svoj strokovni značaj. Ni potrebna dolga doba priučitve, in sorazmerno lahko ga je menjavati; ne zahteva posebnih spretnosti in tudi ne omejuje človekovega osebnega razvoja z opredeljenim in pretiranim razvijanjem samo nekaterih sposobnosti. Nasprotno, sodobne možnosti mehanizacije in avtomatizacije narekujejo čim večjo vsestranskost posameznika.

»... Moderna industrija nikoli ne smatra in ne obravnava obstoječe oblike kakega produkcijskega procesa kot dokončno. Zato je njena tehnična osnova revolucionarna, medtem ko je bila pri vseh prejšnjih produkcijskih načinih v bistvu konzervativna. S stroji, kemičnimi procesi in drugimi metodami nenehno revolucionira tehnično osnovo produkcije in z njo vred tudi funkcije delavcev iz ene produkcijske panoge v drugo. Narava velike industrije zahteva torej *menjavo dela,* nestalnost funkcij, vsestransko mobilnost delavca... Toda če se menjava dela uveljavlja v kapitalizmu samo kot vsemogočni naravni zakon s slepim uničevalnim učinkom naravnega zakona, ki zadeva povsod ob ovire, pa sili velika industrija s svojimi katastrofami, da se menjava dela in zato kolikor mogoče vsestransko razvita sposobnost delavca priznata za splošni zakon družbene produkcije. In za družbo postane vprašanje življenja ali smrti, da prilagodi produkcijski način normalnemu delovanju tega zakona. Velika indu-

strija postavlja družbi nalogo, da strahoto razpoložljivosti bednega dela prebivalstva, ki ga hrani kapital v rezervi za svoje spremenljive eksploatacijske potrebe, nadomesti z absolutno razpoložljivostjo človeka za spremenljive zahteve dela; da delni individuum, ki opravlja samo neke delne družbene funkcije, nadomesti z vsestransko razvitim individuom, za katerega so različne družbene funkcije samo različni načini njegove dejavnosti, ki jih opravlja izmenoma . . .« (Marx, KAPITAL I, str. 548 — MEW b, 23, str. 510).

POKLIC KOT DRUŽBENA FUNKCIJA

Poklicna delitev dela in ozka strokovnost sta bili nujna razvojna stopnja v preteklem obdobju človeške zgodovine. Z meščanskega stališča oblikovano pojmovanje z rojstvom dane nadarjenosti za določen poklic je bilo z njo v skladu. Z današnjega razvojnega stališča pa je nevzdržna in smešna trditev, da naj bi bilo opravljanje nekega poklica človeku prirojeno in po rojstvu določeno. Da naj bi torej narava neposredno ustvarjala umetnike, zdravnike, politike, kemike, tudi varilce, dimnikarje itd. — enako kot dela ušesa, kri, oči itd. Prav nenavadno je pojmovati kot izdelke neposredne fizične prirode lastnosti, ki so dejansko rezultati izobrazbe, znanja in družbene zavesti. Prirojenost poklica bi potemtakem lahko primerjali prirojenim živalskim funkcijam — pitju, hranjenju, dihanju itd. Po zgodovinski funkciji pa bi jo lahko primerjali srednjeveškemu dednemu prenašanju stanovskega položaja — človek naj bi bil po rojstvu kralj, grof, tlačan itd.

Dejansko pa so poklicne opredelitve družbene funkcije; izbira poklica je zavestno družbeno dejanje. Nihče ne prinese poklica na svet z rojstvom — pridobi si ga šele po soglasju družbe. Sovpadanje rojstva z izbiro posebne družbene funkcije je nesmisel. Prav tako je nesmiselna tudi nasprotna skrajnost — da izbiro poklica določa naključje, slučaj. Na odločitev o poklicu vpliva posameznikova osebna volja in njegov življenjski razvoj; enako pa tudi celotna družbena organizacija in posameznikovo mesto v njej.

Verjetno smo danes že po vsem svetu bliže Marxovi viziji poklica, ki ni posameznikova ozka doživljenjska specializacija, temveč prej kontinuirano izpolnjevanje različnih človekovih osebnih teženj in družbenih potreb skozi vse delovno življenje. Danes s statističnimi analizami ugotavljajo, da človek povprečno dva do trikrat v življenju zamenja svoj poklic. Subjektivne razlage za to so bodisi izginevanje nekaterih starih poklicev ali nastajanje novih ter hkrati z njimi odprte možnosti za dokaj hitro in organizirano priučitev; pa povečana migracija prebivalstva — pogoste selitve iz kraja v kraj, celo iz države v državo, in razne druge spremembe v življenju ljudi.

Glavni objektivni in razvojni vzrok pa je v vedno večji mehanizaciji in avtomatizaciji strojnega dela, ki ne potrebuje ozke strokovne specializiranosti delavca, temveč nasprotno čim bolj fleksibilnega in mobilnega, čim bolj večstransko usmerjenega človeka. Način organizacije dela se od industrijskih delovnih procesov, ki so temelj sodobne proizvodnje materialnih dobrin, prenaša tudi na ostala delovna področja. Če pa je danes pri nekaterih spretnih in »povsod uporabnih« posameznikih njihova mnogostranskost precej površna, temu ni vzrok pomanjkanje enostransko usmerjene specializacije, temveč prej pomanjkanje ustrezne in nepretrgane vsestranske vzgoje.

»... Skupnega vodenja produkcije ni mogoče vpeljati z ljudmi, kakršni so danes, ko je sleherni od njih podrejen eni sami veji produkcije, nanjo prikovan, od nje izkoriščan, katerih sleherni je razvil le eno svojo zmožnost na račun vseh drugih, katerih sleherni pozna le eno vejo ali le vejo ene veje celotne produkcije. Že zdajšnja industrija lahko takšne ljudi uporablja čedalje manj. Industrija, ki jo bo skupno in načrtno vodila vsa družba, zahteva samo take ljudi, katerih zmožnosti so razvite vsestransko, ki so sposobni pregleda nad celotnim sistemom produkcije. Delitev dela, ki so jo že zdavnaj spodkopali stroji, delitev, ki naredi enega za kmeta, drugega za čevljarja, tretjega za tovarniškega delavca, četrtega za borznega špekulanta, bo torej popolnoma izginila. Vzgoja bo omogočila mladim ljudem, da bodo hitro spoznali ves sistem produkcije, usposobila jih bo za potrebe družbe ali njih lastna nagnjenja. Vzela jim bo torej enostranski značaj, ki ga zdajšnja delitev dela vsiljuje vsakomur. Na ta način bo dala komunistično urejena družba svojim članom priložnost, da bodo svoje vsestransko razvite sposobnosti vsestransko uveljavljali...« (Engels NAČELA KOMUNIZMA, ID II, str. 560 — MEW b. 4, str. 376).

Človekovo življenje bo toliko časa naključno, dokler ga bo določala življenjska izbira poklica — torej dokler bo obstajala družbena delitev dela. Družbeno delitev dela pogojuje tolikšen in tako raznolik razvoj produkcijskih sil, da posameznikova specializacija ne bo več potrebna. S tem postajata delitev dela in privatna lastnina odvečni. Privatno lastnino pa je mogoče odpraviti samo z vsestranskim razvojem ljudi, ki si bodo morali prisvojiti današnje združene vsestranske produktivne sile — tako, da si jih bodo naredili za svojo življenjsko dejavnost. V organizaciji svetovne proizvodnje se bo treba obrniti k novemu izhodišču in namenu proizvodnje — k človeku, njegovim željam in potrebam. K človeku, ki je ustvaril stroj in ga razvil; in ki se zdaj osvobaja mehaničnega dela tako, da ga v čim večji meri prav temu stroju tudi prepušča. Tovarne in druga delovna sredstva, v katerih je človek le privesek stroja, se bodo temeljito spreminjale.

Poklic, ali raje recimo delovno udejstvovanje človeka naj bi se torej menjavalo glede na njegova razvojna nagnjenja in glede na potrebe družbe. Vsakdo naj bi imel možnost nenehne in neovirane izobrazbe vseh svojih lastnosti v njihovi posebnosti in originalnosti, hkrati pa možnost za njihovo udejanjanje, in sicer tako v okviru vsakokratnega družbeno potrebnega, nujnega dela kot v svojem prostem času.

Družba združenih ljudi naj bi spodbujala celovit razvoj posameznikove osebnosti in s tem tudi uresničevanje izreka: Vsak po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah — ko bodo te potrebe izhajale iz človekovega dejanskega družbenega življenja, ki bo postajalo njegovo samoudejanjanje. Ko delo ne bo več v odtujeni obliki le sredstvo za pridobivanje življenjskih sredstev; temveč bo postalo ustvarjalno in osebno in ga bodo ljudje pripoznali za svojo prvo življenjsko potrebo.

Dejansko je dosedanji industrijski razvoj produkcije že tako spremenil produkcijske sile, da na star način in v starih produkcijskih odnosih z njimi ni več mogoče normalno in zadovoljivo opravljati družbene proizvodnje. Potreba po novem človeku z drugačno miselnostjo, drugačnimi potrebami in drugačno zavestjo je že tako močna, da sili v novo celotno organizacijo družbe.

VSESTRANSKI RAZVOJ ČLOVEKA

Ob razvijanju novih produkcijskih odnosov se nam zdi način življenja v polpretekli dobi močno enostranski: ljudje so bili izučeni za en sam poklic; tekom svojega življenja so razvili samo nekaj svojih delovnih zmožnosti na račun vseh drugih. Posameznik je bil malodane življenjsko vezan na svojo zaposlitev, ker mu je dajala sredstva za življenje; torej je nujno moral ostati v tej delni razvitosti in jo je sprejemal avtomatsko ali pod prisilo. Ker se je večina ljudi odločala za svojo poklicno usmeritev naključno — po družbenem položaju, po možnostih za bivanje in šolanje, po finančnih možnostih itd. (to velja v veliki meri tudi za mnogo visokošolskih poklicev), so bili s svojo izbiro poklica in torej s svojo neprostovoljno osnovno življenjsko dejavnostjo zavestno ali nezavestno nezadovoljni.

Marx je skozi vsa svoja dela nizal drobce o enakomernem in vsestranskem svobodnem razvoju človekovih potencialov, ki da ni mogoč v okvirih privatnolastniške družbe; saj ta družba izenačuje vse ljudi v delavce — producente blagovnih tržnih izdelkov; vse človekove raznolike možnosti prilaščanja stvarnega sveta pa spelje na skupni imenovalec posedovanja, imenja; vse materialno in duhovno vrednotenje pa na denarni ekvivalent.

Človekove možnosti delovanja so vsestranske in raznolike; vsak njegovih odnosov je svojski, vsaka njegova akcija drugačna od prejšnje. To pomeni po eni strani razvoj čim več njegovih naravnih zasnov; po drugi strani pa udejstvovanje v čim bolj raznolikih dejavnostih, ki so zgodovinsko nastale kot različna področja človekovega dela; in sicer ne samo v skrajno specializirani in vrhunsko popolni obliki. Temveč prepleteno na vse možne načine z raznimi drugimi dejavnostmi. To prepletanje velja zlasti za umetniška področja, ki so bila kot nenamensko in eksistenčno nepotrebno delo mestoma povsem izločena iz vsakdanjega življenja ljudi.

»Človek si svoje vsestransko bistvo prisvaja na vsestranski način, torej kot totalen človek. Sleherni njegovih *človeških* odnosov do sveta, gledanja, poslušanja, duhanja, okušanja, tipanja, mišljenja, naziranja, čutenja, hotenja, delovanja, ljubljenja, skratka, vsi organi njegove indvidualnosti so, prav tako kot organi, ki so neposredno v svoji obliki družbeni organi, v svojem *predmetnem* zadržanju ali v svojem *zadržanju do predmeta* prisvajanje taistega. Prisvajanje *človeške* dejanskosti, njeno zadržanje do predmeta je *udejstvovanje človeške dejanskosti;* le-ta je zategadelj ravno tako mnogokratna, kot so mnogokratne *določbe* človeškega *bistva* in *dejavnosti;* človeška *dejavnost* in človeško *trpljenje;* zakaj trpljenje je, človeško pojmovano, samouživanje človeka.« (Marx, PARIŠKI ROKOPISI, ID I, str. 336, — MEW Ergb. I, str. 539).

V svetu, ki upošteva svojskost posameznih človeških odnosov, ki priznava naravne in razvojne razlike med posamezniki in med človeškimi skupinami; ki vidi v vsakem človekovem dejanju izraženo potrebo po udejanjanju ter hkrati željo po tvornem povezovanju s soljudmi, bo nujno izginilo konkurenčno enačenje izdelkov med seboj ter tekmovalno ocenjevanje absolutno najboljših dosežkov. Ne bo pomembno izenačevanje, temveč raznolikost, bogastvo, funkcionalna domiselnost in ustvarjanje novega. Vsaka človekova posebnost bo tako prišla do izraza in do veljave kot ustvarjalni potencial, ne pa kot nenormalnost.

Razmišljamo torej: kako doseči, da bi vsak človek čim bolj vsestransko razvil svoje sposobnosti in dozoreval v polno in odgovorno osebnost?

To bo gotovo deloma odvisno od količine in razpona nujnega družbenega dela, potrebnega za ohranitev življenja in njegovo reprodukcijo; in od obsega človeških nujnih potreb, ki se nenehoma spreminjajo in širijo. Ob zavestni družbeni organizaciji in dobrih produkcijskih pogojih se lahko zelo visoko dvigne produktivnost nujnega dela, ki ga v socialistični družbi opravljajo vsi člani družbe in ne le en del prebivalstva. Tako se bo delovni dan skrajšal in ljudje bodo imeli več časa za svoj ustvarjalni razvoj.

Po drugi strani bo s postopno avtomatizacijo mehaničnih postopkov v delu izginjala poklicna delitev dela in z njo enostranska specializacija ljudi. Vsestranska kontinuirana vzgoja bo ljudem omogočala, da bodo razumeli razvojne sisteme dela in življenja in da bodo lahko zavestno menjavali svoje dejavnosti glede na svoja nagnjenja in glede na potrebe družbe. Tako ne bodo več nerazumljena naključja določala smeri in toka njihovih življenj. Tudi aktivna umetnostna vzgoja ne bo pripadala kot poklicno usmerjanje samo nekaterim.

Marx v zapisih o vzgojnem sistemu ne govori izrecno o umetnostni vzgoji, pač pa v splošnem nakazuje potrebo po vzgojni raznolikosti. Ne delitev na tiste, ki se učijo, in na tiste, ki delajo; na tiste, ki razmišljajo, in na tiste, ki se gibljejo; temveč vsestranske izmenične dejavnosti posameznika, ki omogočajo razvoj celotne osebnosti. Tako delovanje naj bi kot nenehna vzgoja začelo že v zgodnjem otroštvu in se nikakor ne bi končalo z zaključenim formalnim šolanjem na katerikoli stopnji. Potekalo bi vzporedno na različnih področjih v izmenjavanju aktivnosti in mirovanja, fizičnih in psihičnih naporov, delovanja in uživanja. Raznolikost bi silila ljudi k nenehnemu spreminjanju interesov in delovanja, zbujala bi njihovo pozornost, večala pazljivost in ustvarjala nove želje. Tudi se je že v vzgojnih odločbah v tovarniških zakonih 19. st. pojavljala zahteva po vključitvi telovadbe v pouk otrok.

Sistem pol dela in pol pouka oziroma menjavanje dejavnosti (multidisciplinarnost) ima za posledico, da si človek pri eni zaposlitvi odpočije in okrepi za drugo; da mu zanimanje nenehno raste, da ostaja buden in pozoren. Zato je človeku veliko primernejši kot pa nepretrgano delo in nepretrgan pouk. Kombiniran vzgojni sistem bodočnosti naj bi torej združeval produktivno delo s poukom in telovadbo, in sicer ne samo v šolskih ustanovah, temveč naj bi postal princip človekovega življenja.

Za nas je poleg šole ob delu silno zanimivo uvajanje in povdarjanje telovadbe oziroma gibanja kot človekove nujnosti. Iz Amerike prihajajo poročila, da se otrokom, ki imajo ob dolgem gledanju televizije težave s čitanjem in učenjem, z redno ritimiko lahko občutno povečajo te sposobnosti. Kajti gibanje ne le, da izboljša krvni obtok in uhitri procese v organizmu, temveč je tudi eden najmočnejših aktivatorjev človekove volje.

Če je družba organizirana človeško, potem produkcijske potrebe izhajajo deloma iz združenih materialnih in duhovnih eksistenčnih potreb, deloma iz razvojnih potreb posameznih ljudi. Ti pa spet obratno svoje razvojne potrebe uravnavajo glede na možnosti družbenega dela in glede na svoje prirojene ali privzgojene zasnove. Ob kontinuirani vsestranski vzgoji je vsakomur mogoče

uresničiti mnogo svojih lastnosti z različnimi delovnimi sredstvi, ki so v svoji celovitosti skupna last (torej dostopni vsakomur, ki se v delu z njimi delno oziroma posebno izobrazi). S tem pa odpade želja po posebnih izobrazbah za posebne doživljenjske poklice oziroma delovne usmeritve. Zlasti pomembno pri tem je, da odpade taka želja kot privilegij določenega razreda ali sloja; in nedosezanje ali neuresničevanje te želje kot njena doživljenjska opredelitev in okrnitev posameznikovega nadaljnjega razvoja.

Čim bolj raznolik in zanimiv, pa tudi čim bolj zavesten in celovit bo človekov delovni proces, čim manj bo mehaničen in enoličen; tem bolj bo omogočal ljudem izražanje njihovih posebnosti. In obratno: čim bolj vsestransko bo razvit posameznik kot osebnost, tem laže se bo aktivno in ustvarjalno vključeval v različne delovne procese ter se prek njih polno izražal. To po eni strani nalaga čim bolj človeško in smiselno organizacijo celovito zaključenih, smotrnih in preglednih gospodarskih delovnih procesov; po drugi strani pa omogočanje nenehnega vsestranskega razvoja in izobraževanja posameznika po njegovih vsakokratnih potrebah, željah in interesih. Torej vzgoja ob delu, delo ob igri, nujnost ob svobodi, raznolikost ob smotrni organizaciji. Svoboden razvoj človekovih ustvarjalnih moči ob učinkoviti organizaciji materialne družbene proizvodnje.

Estetske koncepcije Ernsta Blocha in njihove marksistične implikacije[1]

JANEZ STREHOVEC

1. MESTO BLOCHOVE ESTETIKE V NJEGOVEM FILOZOFSKEM SISTEMU

Čeprav je Blochovo filozofsko mišljenje koncentrirano predvsem na takšnih miselnih predpostavkah, za katere je značilna odprtost, fragmentarnost in nedovršenost, moramo priznati, da mu vendarle ni tuja sistematičnost in strogost filozofskega mišljenja, torej vztrajanje pri možni marksistični »varianti« sistemske, zatorej celovite in zaključene filozofije, ki obravnava svoj predmet v dialektični in precizni konfrontaciji z zakonitostjo makrokozmosa in njegove najsplošnejše biti. V okviru Blochovega filozofskega mišljenja se zato dogaja tudi svojsko »reševanje« filozofije kot sistemske in zgodovinske oblike mišljenja, ki se ne odreka svoji razvejanosti v posebne discipline in dialektičnemu pojmovnemu aparatu, ki vztraja v preciznosti globalne analize najsplošnejših svetovnih in zgodovinskih struktur in se torej ne izgublja v parcialnih, nesistematičnih in priložnostnih analizah. Na področju estetike to konkretno pomeni, da se filozofija umetnosti ne izgublja v posameznih variantah sociologije umetnosti ali kritiške reflekcije zvrsti, temveč vedno reflektira umetniški predmet (in umetniško dejanje) v okviru najsplošnejših odnosov med posamičnim, posebnim in splošnim, slučajnostjo in zakonitostjo, pojavom in bistvom, zgodovino in naravo, spoznanjem in interesom, konstrukcijo in destrukcijo itn. Ena osnovnih značilnosti Blochove estetike je zato prav iskanje intenzivnih in smiselnih odnosov med umetniškim in ontološkim in kozmološkim, oziroma med umetniško simboličnostjo in alegoričnostjo ter svetovno, globalno dejanskostjo realnih alegorij in simbolov.

Blochova estetika se mestoma navezuje na Heglovo, kar pomeni, da je predvsem filozofija umetnosti in manj teorija naravno ali umetno lepega. Ontološko in gnoseološko »mesto« Blochovega približevanja Heglovi estetiki je kategorija estetske slutnje (Vorschein), ki pomeni le modalno realnejšo obliko videza (Schein), »ki je bistven za bistvo«, kot je primer pri Heglu.

Umetnost kot osrednji predmet Blochove estetike se pojavlja v njegovi filozofiji kot:

---

[1] Ta spis je del analitične študije o Blochovi estetiki, vključene v raziskovalni projekt »Sodobna zahodnoevropska marksistična estetika«, čigar naročnik je RSS.

1) posebna, izrazita oblika utopične zavesti, ki je ontološko koncentrirana na ravni »estetske slutnje«;

2) oblika ustvarjalne prakse, delo, ki vključuje tudi konstrukcijske in »montažne« aspekte;

3) oblika ideologije, ki implicira poseben »presežek« nad svojimi baznimi odnosi in pogoji. Mišljena je umetnost kot svoboda, točneje, izrazita anticipacija svobodne prihodnosti.

Oblika, v kateri se pojavlja estetsko relevantna problematika pri Blochu, pa je tako eksplicitna kot implicitna, kajti že takoj lahko omenimo, da se v Blochovem filozofskem opusu ne nahaja praktično nobeno sistematično, torej celovito in zaključno delo s področja estetike npr. v smislu Heglove, Kantove, N. Hartmannove ali tudi Lukácseve estetike. Obstajajo le krajši spisi in študije, ki so v okviru izdaje njegovih zbranih del združeni v knjigi, naslovljeni s »Književni članki« (Literarische Aufsätze) in v okviru dela »Dediščina našega časa« (Erbschaft dieser Zeit). Poseben status ima tudi njegovo delo »Sledi« (Spuren), vendar je problem tega dela prav v pojavu Blocha kot »literata« oziroma njegove mikrološko usmerjene filozofije kot literature, umetnostno relevantne književnosti.

Posebno vprašljiv pa je položaj estetike znotraj njegovih osrednjih in najpopularnejših filozofskih del. Še posebej mislimo tu na »Duh utopije« in »Načelo upanja« ter deloma tudi na analizo Hegla v obsežni študiji »Subjekt-Objekt« in popularno eksplikacijo filozofije upanja v delu »Tübingenski uvod v filozofijo«. Omenjena dela, ki so pomenljiva predvsem v svojih ontoloških, gnoseoloških in etičnih razsežnostih, so namreč mestoma tudi smiselne estetske eksplikacije, mogoče pa jih je brati celo kot implicitno estetiko. Blochova »fenomenologija« predrealnih anticipacij carstva svobode in popolnejše dejanskosti, »lepe biti«, je namreč še najbližja skrbnemu, mestoma sicer psihologističnemu opisu »estetskega okolja«, sveta zamišljanja in nastajanja umetniških del. Tako najde prav v umetniških likih, konkretnih junakih evropske književnosti in glasbe (Hamlet, Don Juan, Don Kihot) dejansko »nosilce« svojih utopičnih filozofskih projektov. V »Duhu utopije« pa se npr. izvajajo osnovne konsekvence utopičnega mišljenja in filozofije sploh iz duha glasbe, iz utopičnih razsežnosti njenega umetniškega sveta.

Tukaj naj poudarimo le nekaj estetsko pomenljivih vidikov tega dela: Bloch razume glasbo predvsem v njeni dialektični zakonitosti. Za glasbeno izkustvo je veliko bolj kot matematika značilna prav dialektika kot »organon procesov«. Bloch tudi zanika možnost sociološko-genetične interpretacije glasbenega fenomena na osnovi svoje variante teorije o neistočasnosti. Za samo estetsko sfero, ki torej predpostavlja relativno ločenost glasbe od družbenega, pa je značilno, da pomeni mesto svojevrstne potopitve subjekta v sebe, torej »topos« transcendence subjektivnosti, sprave in identitete. To ga tudi loči od Lukácsa, ki v »Teoriji romana« praktično sočasno razvija misel, da roman ne more več zrcaliti sveta v liku estetske sprave. Izvor glasbe pa vidi Bloch v afektih in ne npr. v senzualnem (emocijah) ali racionalnem, kar zatrjujejo nekateri drugi teoretiki in zgodovinarji glasbe. Pomembna je tudi Blochova teza o radikalno novi utemeljitvi glasbe na utopičnem subjektu: »Novi jaz, prav tisti jaz slutnje in zbiranja, se tako na novo

vzpostavlja onstran vseh pojmovanj glasbene oblike, se na novo vključuje kot funkcija metafizične estetike . . .«[2]

Vprašanja estetike v Blochovem delu »Subjekt-objekt« pa so eksplicitno navzoča predvsem v XV. poglavju, ko obravnava Heglovo »Estetiko« (Filozofija umetnosti«, »Omejena neskončnost«), medtem ko estetsko relevantni problematiki iz »Fenomenologije duha« (pri tem ne mislimo le na Heglova izvajanja v okviru poglavja »Umetniška religija«) ne posveča večje pozornosti v svoji, sicer pomembni in izvirni analizi tega Heglovega dela. V okviru omenjene študije (»Subjekt — objekt«) je Bloch še posebno značilno mislil »metodološko« dilemo sodobne estetike (filozofije umetnosti), namreč, ali naj se pri obravnavi umetnosti izhaja od gledalca, opazovalca, s stališča umetniškega konzumenta, nahajajočega se v distančnem parterju, ali pa naj se misli in eksplicira problem umetnosti, izhajajoč od umetnika, od same geneze umetniškega dejanja. O tem je zapisal: »Veliko redkeje se misli o umetnosti izhajajoč od umetnika, od *produkcije*. Da bi bilo to mogoče, je potreben tisti način, ki se nahaja v umetnosti sami, in ki bratsko povezuje umetnike; takšen pristop je mogoč samo na osnovi lastne produktivnosti.«[3] Bloch odkriva in poudarja pri Heglu prav »pripadnost« tej drugi varianti, ki je edina produktivna za »filozofsko« estetiko. Iz tega principa pa se poraja tudi vsebinska estetika, ki vključuje realne korelate estetskih pomenov, dejanski »sujet« in njegove razsežnosti na ravni umetniškega. Kajti: »Izhajanje zgolj od absolutiziranega *poznavalca* umetnosti namesto od *umetnika,* ki je zavzet s čim bolj preciznim artikuliranjem vsebine, je vedno privedlo samo do estetike oblike . . .«[4]

Tudi za »Načelo upanja« in »Tübingenski uvod v filozofijo« je značilno, da so v njih prisotna posamezna poglavja, kjer gre za svojevrstno eksplicitno obravnavo filozofskih problemov umetnosti in lepega. Dovolj je, da iz »Načela upanja« omenimo samo študiji z naslovoma »Umetniški videz kot očitna slutnja« in »Perspektiva dežele čudes v estetiki«. Vendar pa estetska problematika nikakor ni izčrpana v teh, na nek način vendarle redkih eksplicitnih sestavkih iz estetike. K »implicitni estetiki« v Blochovih teorijah namreč gotovo sodijo številna razmišljanja o bazi in nadstavbi, ideologiji in njenih možnih »presežkih«, fragmentu in celoti, utopičnem in aktualnem, sanjskem (kot pred-zavestnem) in ne-več-zavestnem, konstrukciji in spoznavanju, produkciji in kontemplaciji. Prav tako pa moramo tudi priznati, da je obravnava estetskega pojava, ki je ontološko koncentriran na ravni posebne »slutnje« (zarje), vendarle tudi »širša« od same refleksije umetnosti, kajti estetska slutnja je le posebni anticipatorični način eksistence »prve biti«, »najvišjega dobrega«, ki se lahko estetsko sluti in razodeva. Estetsko okolje zato mestoma sega preko umetnosti in se manifestira tudi v »atmosferi« obetov in sijaja na semnjih, v likih kolportaže, logiki pravljic in v cirkusu kot sintezi »arabske fantazije« in »rimske arene«, torej v posebnem svetu, ki je le na videz iluzoričen in irealen, v resnici pa vključuje obliko slutnje in anticipacije polnega in uspešnega življenja. Tako je Bloch npr. v spisu »Sanjski videz, semenj in kolportaža« razumel kolportažo v njenih prevratnih, družbeno-kritičnih in anticipatoričnih razsežnostih, kajti na koncu tovrstnih tekstov se vedno vzpostavi

---

[2] prim. Ernst Blochs Gesamtausgabe (odslej skrajšano EBGA), Bd. 3, s. 198.
[3] Ernst Bloch, Ästhetik des Vor-Scheins 1, s. 157, 8.
[4] prim. isto delo, s. 159.

neko carstvo pravičnosti, ki je nevarno buržoaziji, ki jo zato tudi zanikuje kot šund in laž. Vendar pa Bloch tudi tovrstne manifestacije utopične slutnje povezuje z umetnostjo in njenimi resničnostnimi implikacijami. Kajti umetnost je tudi posebna oblika resnice, njen pojav na ravni tostranske slutnje in ne abstraktni videz brez dejanskega »korelata«. To ga druži tudi z večino avtorjev novejše marksistične estetike, še posebno s Fischerjem, Benjaminom, Lukácsem in Garaudyjem.

Ena izmed metodoloških »konstant« analize umetnosti v novejši marksistični estetiki je nedvomno opazovanje umetnosti v njeni dvojni posredovanosti. Na eni strani je to njena posredovanost z empirijo, torej vraščenost tako v najbližje kot najširše socialno okolje, na drugi strani pa gre za njeno intenzivno zvezo z nadsocialno in »neistočasno« dejanskostjo zgodovine, ustvarjalnosti, »objektivne materije (duha)« in utopije. Ernst Bloch je avtor, ki vsekakor tudi potrjuje takšno orientacijo v marksistični estetiki. Zlasti za njegova osrednja in najpopularnejša dela je nedvomno značilno, da filozofsko tematizira umetnost predvsem v njenih utopičnih implikacijah, predvsem kot estetsko anticipatorično zavest, ki ima svoj »delež« na utopičnem pojavu najvišje biti (resnice) dejanskega. Prav za »Duh utopije« in »Načelo upanja« je zato značilno tudi poudarjenje umetniške avtonomije na drugi strani sistematično iskanje zvez med umetnostjo in najsplošnejšo utopično (pred)dejanskostjo. Večji premik v smeri sicer nedogmatskih in ne lažno socrealističnih iskanj aktualnih zvez med določenimi umetniškimi praksami in vsakokratnimi družbenimi razmerji pa lahko zasledimo v njegovih posameznih, razmeroma kratkih eksplicitnih študijah s področja filozofije umetnosti (estetike), umetniške teorije in kritike, kjer je obravnaval predvsem konstruktivne in kompozicijsko — inovativne značilnosti nekaterih smeri sodobne umetnosti (ekspresionizem, nadrealizem, roman podzavesti in »notranjega monologa«). V skupino takšnih analiz sodijo npr. njegove študije o montaži, konstrukciji, Brechtu, ekspresionizmu, Schillerju, Joycu itd. V njih Bloch takorekoč »sestopa« v samo umetniško prakso in k njenim dejanskim problemom. Njegova estetika se torej produktivno dogaja v razponu med tovrstnimi analizami socialnih implikacij umetniškega, njegove vraščenosti v okolje delitve dela (in njegove organizacije) in analizami umetniških utopičnih pomenskih struktur, ki omogočajo umetnosti aktualnost in smiselnost tudi v možni alternativi prihodnosti.

2. BLOCHOVA KRITIKA TRADICIONALNIH IN SODOBNEJŠIH ESTETIK IN NJENE MARKSISTIČNE IMPLIKACIJE

Blochov kritični odnos do sodobnih in preteklih estetskih usmeritev predstavlja pomembno mesto v okviru njegovih filozofskih razmišljanj o umetnosti. Ta problematika se ne pojavlja le v njegovih posebnih estetskih spisih, temveč tudi v njegovem najobsežnejšem delu »Načelo upanja«. Blochovi očitki dosedanjim estetikam in sploh njegovi pogledi na zgodovino estetike in njeno usodo kot disciplino sistemske filozofije so izredno samosvoji in bistveno odvisni prav od njegovega lastnega pojmovanja jedra umetniškega in estetskega sploh. Pri Blochu namreč ne gre za nikakršno dilemo med poetičnim in mimetičnim pri določanju estetskega, ki je sicer mestoma značilna za nekatere avtorje marksistične estetike,

npr. Ernsta Fischerja, prav tako pa tudi pri obravnavanju in razvijanju svoje estetike nikjer ne izhaja eksplicitno iz »potencialov« estetske misli izvirnega marksizma; omenja in upošteva takorekoč edino Engelsovo »definicijo« realizma. Umetnost ne pomeni Blochu samo ustvarjalnega dela ali samo odraza, čeprav je v resnici tudi poseben aspekt ustvarjanja in odražanja. Umetnost se pri njem pojavlja v obliki estetske »slutnje« kot posebne ontološke oblike dejanskega. Estetska slutnja in Blochov realizem tudi ne pomenita le nekakšne variante Lukácseve teorije odraza ali realizma, nasprotno, Bloch se že zelo zgodaj pojavlja kot precizen kritik nekaterih enostranosti Lukácseve estetike, še posebej mislimo pri tem na njegove študije o ekspresionizmu.

V pričujočem sestavku ne bomo natančneje eksplicirali samega pojma »slutnje«, estetske utopičnosti, posebnosti estetske organizacije snovi (forme) in realizma v Blochovi estetiki, temveč bomo skušali osvetliti nekatere osnovne momente Blochovih kritik preteklih in sodobnejših estetik in si tudi s te strani približati njegova stališča, kajti prav s svojim kritiškim odnosom do zgodovine estetike si je bistveno začrtal prostor za svoje delo na področju filozofije umetnosti.

Kritika kontemplativnih estetik in še posebej izključne koncentracije estetske refleksije na odnos »umetniško delo — sprejemnik (umetnosti)« je bila pri Blochu prisotna že zelo zgodaj, v vsakem primeru pa prej kot pri večini avtorjev t. i. ontoloških oziroma prakseoloških estetik. »Umetnost bi se torej morala zapopasti po umetniku in ne po tistem, ki jo doživlja, sprejema, celo rubrificira.«[5] O tem je pisal v svoji razpravi »Filozofski pogled na roman o umetniku«, kjer je na večih mestih ekspliciral za estetiko produktivno zvezo med umetnostjo in ustvarjalnim delom na »glasovih še-ne-nastalega«. »Vrtajoče izkopavanje ustreza detektivskemu, oblikujoče proizvajanje v še-ne-udejanjenem in iz njega . . . ustreza invencijskemu kot tistemu, kar je svojsko delu.«[6] In konkretneje: »Kot predpostavlja detektivka indikcijski postopek, vrtanje nazaj po sledeh storjenega zločina, tako je usmerjena pozornost in interes v romanu o umetniku na oblikujočo osebo, ki namesto minulega proizvaja novo.«[7] Umetnost, opazovana s strani odnosa »umetnik — umetniško delo (produkt)« je torej delo, produkcija. Umetnik se pojavlja kot »oblikujoča oseba«, torej kot aktivni posameznik, ki proizvaja novo in čigar pozornost je usmerjena na tisto še-ne-nastalo, še ne udejanjeno, dovršeno in uspelo sveta in človeka. Tudi o poeziji kot produktivni sili je pisal in razmišljal Ernst Bloch že zelo zgodaj, konkretno v spisu »Marksizem in pesništvo« iz 1935. leta,[8] kjer je tudi posebnost poezije in umetnosti povezal s pojmom ustvarjalnega dela. »Pesniško delovanje ni zgolj formalno ravnanje, pomeni tudi objektivni kos dela na svoji snovi . . .«[9]

Umetnost Blochu vsekakor pomeni posebno produkcijo, in eden osnovnih odnosov, ki jih mora reflektirati filozofija umetnosti, je zato odnos med umetnikom kot producentom in njegovim delom (umetnino), torej odnos, ki vključuje probleme geneze dela, njegove motive, snovi in izvore. Vendar se Bloch ne zadovolji s preprostim zatrjevanjem ustvarjalnosti umetniškega — polemično do teorij

---

[5] EBGA Bd. 9, s. 274.
[6] isto, s. 275.
[7] isto, s. 265.
[8] isto, s. 142.
[9] isto, s. 140.

pasivne recepcije in estetskega mimesisa. Osnovna pozornost Blochove estetske misli je namreč osredotočena samo na določene momente estetske aktivnosti, konkretno, na domišljijsko in utopično razsežnost umetniškega dela in estetske oblike sploh. To nam lahko razkrije že njegova naslednja zelo pomembna misel iz »Načela upanja«, kjer se je v dveh zaključnih sestavkih kritiško spoprijel s klasicistično in racionalistično estetiko. »Značilna poteza te, tako nastale meščansko-klasicistične estetike ni upanje (in po njem vbujena volja), temveč opazovanje (in po njem pomirjeno uživanje). Lepo tukaj uničuje snov iluzorno z obliko in je zato resnično ravnodušno do snovi, celo do njene tendence.«[10] Bloch poudarja seveda upanje (in voljo) kot osrednji kategoriji njegove celotne filozofije, vendar pa kljub temu ni njegova kritika tradicionalnih, pretežno klasicističnih estetik nikjer samo shematska in metafizično enostranska, nasprotno, pomeni načrtno in temeljito analizo osrednjih tendenc v zgodovini novoveške estetike. Tukaj se zato najprej omejimo prav na prikaz njegove kritike zgodovine (meščanske) estetike iz »Načela upanja«.

Blochova osnovna kritiška misel meri prav na pejorativne sodbe o umetnosti, ki so se pojavljale skozi stoletja tako v racionalističnih kot empirističnih in senzualističnih filozofskih sistemih in ki so rezultirale tudi v prvi zgodovinski obliki estetike kot posebne filozofske discipline — v Baumgartnovi »scientia cognitionis sensitivi«. Implicitna predpostavka vseh Blochovih kritiških pogledov je nedvomno spoznanje, da vprašanje umetnosti ni vprašanje nižjega načina spoznavanja, da torej umetnost ni podrejena filozofiji, znanosti, politiki ali religiji, oziroma da se slednje ne »dvigajo« hierarhično nad njo, kot tudi dejstvo, da je Heglova anticipacija in tudi indikacija konca umetnosti le fosil njegovega sistema in nikakor ne objektivna dejanskost pretežnega dela sodobne umetnosti, v katerem je nedvomno tudi prisoten svojski napredek v približevanju estetske oblike jedru sodobnega človeka. Prav tako je tudi njegov filozofski odnos do umetnosti bistveno vključen v razmerja njegove najsplošnejše kritike ekonomskega shematizma in absolutizma, torej popolnega primata ekonomske baze nad nadstavbo oziroma oblikami družbene zavesti. Kritika nedialektičnega ekonomizma in podrejanja umetnosti znanosti, ideologijam in poltiki pa pomeni takorekoč eno osnovnih, prolegomnih predpostavk sleherne produktivne marksistične estetike.

Blochova kritika novoveške zgodovine estetike se začenja najprej s kritiko empirističnega in racionalističnega odklanjanja umetnosti, oziroma z ugotovitvijo o načelni odsotnosti estetske refleksije znotraj osnovne strukture metafizičnih filozofskih sistemov od empirizma do racionalizma npr. Descartesa, Spinoze ali Leibniza. Njegovi kritiki obeh smeri razsvetljenske filozofije zapade najprej sámo odrekanje resničnosti umetnosti, to pomeni, tematizacija umetnosti kot iluzoričnega videza ali »zlate megle«, kot pravi E. Bloch, torej manifestacije zavesti, ki je nevtralna do vprašanja resničnega ali neresničnega. Za empiristične očitke umetnosti je značilno, da izražajo dvom v resničnost in pravilnost umetniške domišljije, enačijo jo z utvaro in ji zoperstavljajo preverjeno očitnost dejstev. Tudi racionalistične obravnave umetnosti, ki so sicer utemeljene v platonskem pojmovanju »logosa«, se radikalno obračajo proti njej in lahko ugotavljajo le njeno spoznavno neadekvatnost v primeri z racionalističnimi sistemi znanosti. »Estetska plast

[10] EBGA, Bd. 5, s. 945.

pomenljivo izpade iz vseh velikih sistemov razuma racionalističnega novega veka; v njej prisotne predstave veljajo kot znanstveno sploh ne diskutabilne.«[11] V francoskem racionalizmu so se zato filozofsko reflektirale le tehniške in znanstveno relevantne implikacije umetnosti, Descartes je npr. posvečal pozornost samo matematični razsežnosti glasbe. »Vendar se ne da ugotoviti niti pri Descartesu niti pri Spinozi, če se umetnost sploh nahaja v zvezah idej in stvari.«[12]

Pomemben je tudi Blochov premislek o poznem začetku estetike kot posebne filozofske discipline, ki ga označuje delo wolfovca Baumgartna. Bloch je ob primeru Baumgartnove estetike odkril presenetljivo dejstvo, da se pri njem zagovarjanje obstoja estetike prepleta z načelnim omalovaževanjem njenega predmeta. Estetski predmet je namreč reduciran izključno na nižjo moč spoznavanja, dejavno v predstavah. Lepota se konfrontira z jasnostjo in razvidnostjo funkcij analitičnega razuma in njena nevtralnost do racionalističnih formalno-logičnih kriterijev resničnosti jo velja nižjega mesta v hierarhiji resničnega.

Bloch je poleg racionalističnih in empirističnih ugovorov resničnosti umetniškega zaznal tudi svojsko, že od Platona izvirajočo in reproducirajočo se kritiko umetnosti s strani vere in nekakšnega spiritualizma resničnega. Omenjeno stališče do umetnosti namreč ne izhaja iz odnosa do »zlate megle« umetnosti, do njenih na videz utvarnih imaginacijskih likov, temveč meri na njeno kopno (Festland), na njen izrazito poudarjeni (zunanji) pojav. Jedro tega očitka je v nedialektičnem ločevanju med pojavom in bistvom. Lepota umetnosti naj bi bila namreč vsa prisotna na površini, v razvidnosti pojava, v nebistveni zunanjosti. S tem, seveda, zgreši skrito notrinsko »bistvo«, substanco in njeno početje je lahko posnemanje »sence senc« — v smislu znane Platonove primere.

Omenjenim modelom umetnosti nenaklonjenega mišljenja je skupno zanikanje resničnosti umetniškega in njegovo podrejanje pod vsakokratni model filozofske, znanstvene, religiozne, moralne ali politične resnice. S tem ko je umetnost ločena od resnice, ko je obravnavana kot površinski in nebistveni pojav, bodisi kot oblika iluzije ali nižja moč spoznavanja, je ločena hkrati tudi od življenja, družbe, njenih vsakokratnih perspektiv, upanja in prihodnosti. Bloch pa je avtor, ki je probleme estetike in umetnosti vedno mislil kot enega osnovnih problemov konkretno-utopične anticipatorične zavesti, ki se kot estetska slutnja pravilno, tj. resnično nanaša na življenje, na tendence in latence dejanskosti, in prav zato obravnava pripisovanje neresničnosti in iluzoričnosti umetnosti kot veliko zablodo v zgodovini estetike.

Vendar ne zapade Blochovi kritiki le estetika razsvetljenstva in klasicizma kot izrazito kontemplativna in zgrešena, temveč tudi sam klasicistično reflektiran model stvarnosti in klasicistična ter neoklasicistična umetnost kot stilsko povnanjenje predstave o stvarnosti kot zaključeni, organski in harmonični totaliteti v metafizičnem smislu. Prav v nekaterih smereh sodobne umetnosti, omenimo naj le ekspresionizem, nadrealizem in Brechta, je videl Bloch pravilna prizadevanja umetnikov, da anticipirajo in sooblikujejo stvarnost, ki ni zaokrožena in identitetno monolitna, torej linearno organsko zaporedje dogodkov, temveč tudi dejanskost razlik, procesov, diskontinuiranosti in fragmentarnosti. Ustrezni umetniški prijemi

[11] isto, s. 243, 4.
[12] isto, s. 244.

so zato »montaža«, konstrukcija, odkrivanje stanj, čudenje, brechtovska prekinitev dogajanja itn., ki so seveda povsem tuji tehnikam in stilom epigonskega klasicizma ali akademizma, v kar je zdrknil del umetnosti, ki se je nekritično zgledoval po preteklih, družbeno upravičenih modelih klasične umetnosti. Procesualni, nezaključeni, samo fragmentarni dejanskosti tudi ne more več sugerirati umetnost dovršenost, neprotislovnost in popolnost — brez anticipatoričnih zvez z dejansko družbenim, ne more se več povnanjati kot nek lažni, iluzorni videz sreče, sprave in izpolnitve. Zato je fragment, fragmentarna oblika dela (pri tem ne mislimo na dela, ki so nedovršena zaradi objektivnih okoliščin, temveč na dela, ki se koncentrirajo in oblikujejo na fragmentu) še posebno transparentna za objektivno fragmentarno stvarnost. Njihovi lomi, razpoke, odlomki in okruški se odpirajo proti še manjkajoči resnični dopolnitvi stvarnosti in jo utopično anticipirajo v obliki estetske »slutnje«, estetske oblike.

Naslednji značilni aspekt Blochove kritike klasicistične estetike pa je njegov odnos do absolutiziranega kontemplativizma in formalizma. Blochov model mišljenja o umetnosti je namreč vsebinski, tendenciozni in konkretno-utopični realizem, ki zahteva stalno interakcijo med umetnostjo in dejanskostjo, torej umetnost obilja domišljijskih, utopičnih in anticipatoričnih vsebin, ki se alternativno nanašajo na dejanski proces med človekom in naravo. O klasicistični estetiki in njenem formalizmu in apriorizmu je zato zapisal: »(Klasicistična estetika) omejuje predmet lepega na neko področje, ki je povsem ločeno od interesov tako sedanjega kot prihodnjega življenja.«[13] To je estetika golega videza v smislu iluzije, opazovanja, kontemplacije, ki predpostavlja povsem neprevratni, torej pomirjeni, kozmetični aspekt umetnosti in njeno pasivno, zgolj formalno lepoto.

Področje umetnosti in estetskega kot manifestacije estetsko organizirane konkretne utopije nujno implicira tudi aktivni odnos do prihodnosti, anticipatorično odprtost, obet dejanskosti, katere »sluteče se« oblike (še-ne-nastalega) so estetsko prisotne. V umetnosti je zato bistven prav obet in slutnja dejanskosti, kakršne še ni, torej ustvarjalno odkrivanje in oblikovanje še-ne-zavestnega, sanjskega in še-ne -nastalega. Umetnost je zato bistveno »poetično-produktivna«, obrnjena v prihodnost in težeča k proizvajanju novega. Prav prisotnost ali odsotnost razsežnosti prihodnosti, utopične anticipacije novega, še-ne-nastalega je tudi eden izmed kriterijev, ki pogojujejo Blochovo kritiko posameznih modelov estetske misli. Predvsem mislimo tukaj na sicer delna Freudova razmišljanja o umetnosti in na možne estetike, ki izhajajo iz Freudovega pojmovanja nezavednega.

Blochova kritika Freuda ni vezana le na estetske implikacije absolutiziranih zvez med preteklim in nezavednim, temveč se pojavlja tudi kot osnovni moment razmejitvenega definiranja glavnih predpostavk njegove »filozofije upanja«. Že v »Predgovoru« k »Načelu upanja« je Freudova psihoanaliza vključena v poseben model evropskega mišljenja, za katerega je značilna retrospekcija, kontemplativnost, platonični »anamnesis« in fetišizacija preteklega, celo arhaičnega. »Od Leibnizovega odkritja podzavesti preko romantične psihologije noči in prapreteklosti do Freudove psihoanalize se je doslej bistveno raziskoval in označeval samo »somrak za nazaj«. Prevladovalo je mišljenje, da se mora odkriti: vse sedanje je obloženo s spomini, s preteklostjo v kleti ne-več-zavestnega. Ni pa se odkrito:

---

[13] isto, s. 946.

v sedanjem, saj v spominjanem samem, je prisoten nek vzgon in neka pretrganost, zarod in predvidenje še-ne-nastalega; in to diskontinuirano in načeto se ne dogaja v kleti zavesti, temveč na njeni fronti.«[14] Natančnejša kritika Freuda in njegovih učencev se nahaja potem v prvih poglavjih omenjenega dela, predvsem v okviru Blochovega razmišljanja »Različna pojmovanja človekovega osnovnega nagona«. Tukaj navedimo tole značilno Blochovo misel, ki pa seveda že izhaja iz samega relativno že izgotovljenega jedra njegove filozofije: »Psihoanalitično nezavedno . . . ni nikoli še-ne-zavestno in s tem nek element napredovanj; nasprotno, veliko bolj je utemeljeno v nazadovanjih. Potemtakem se v osveščanju tega nezavednega spoznava samo preteklo, kar pomeni: v nezavesti, kot jo pojmuje Freud, ni prisotno novo. To je postalo še jasneje izraženo pri C. G. Jungu, psihoanalitskem fašistu, ki je libido in nezavedne vsebine reduciral povsem na arhaične oblike.«[15] In še bolj ilustrativno: »(Freud in Jung) pojmujeta nezavedno samo kot razvojno-zgodovinsko preteklo. Obema je poznano (. . .) samo nezavedno za nazaj ali nezavedno, ki je prisotno pod že pričujočo zavestjo; ne poznata pa prav nobene predzavesti novega (kein Vorbewusstsein eines Neuen).«[16]

Tudi Blochova kritika freudističnih implikacij na področju estetike je bistveno povezana z njegovo — zgoraj le orientacijsko omenjeno — splošno filozofsko in metodološko kritiko psihoanalize. Ernst Bloch razume Freudovo teorijo umetnosti kot retrospektivno, umetniška dela nastopajo le kot ponovitve preteklih psihičnih dram in konfliktov v željeni, sanjski obliki. Poudarek je seveda na preteklem, minulem, nekoč že doživetem in upredmetenem. Zveza med sanjami in umetnostjo pomeni zato tisto področje, kjer nastopa konfrontacija med Blochom in Freudom.

Po Freudu je vsaka sanja domišljijska izpolnitev želje. In ta, v sanjah halucinacijsko izpolnjena želja, izhaja bistveno iz otroštva, kjer se ni mogla zadovoljivo uresničiti. Dnevne sanje nastopajo v Freudovem pojmovanju — in to velja tudi za procese estetske aktivnosti, vkolikor so utemeljeni na njih — kot nadomestek za dejanskost, pomenijo substituiranje željene stvarnosti s fikcijami in iluzijami. Pojavljajo se kot produkt projekcije nekega vzorca preteklosti na sliko prihodnosti; v vsakem primeru gre le za udejanjenje pretekle dejanskosti. Freudova teorija (dnevnih) sanj in njihove zveze z umetnostjo pomeni zato diametralno nasprotni model Blochovi estetiki in tudi ontologiji, ki izhaja iz odkritja anticipatorične funkcije zavestnega in sanjsko predzavestnega. Sanje namreč ne pomenijo Blochu le bega iz carstva nujnosti v nekakšno imaginarno carstvo svobode, temveč vsebujejo — kot jedro umetnikove produktivne zavesti — tudi aktivni, inventivni in eksperimentirajoči moment. Umetniška aktivnost, ki črpa iz takšnih dnevnih sanj, ne pomeni nadomestka za frustracijo, temveč odkriva in artikulira sanjske želje, predstave, ideale in potrebe na ustvarjalni način in jih eksperimentalno sooča z obstoječo stvarnostjo. Jedro Blochove vključitve »sanj«, to pomeni sanjskega, domišljijskega mišljenja, pravzaprav zamišljanja in načrtovanja v estetiko, zatorej ne pomeni nekakšnega oživljanja romantičnega iluzionizma, nasprotno, meri na vključitev fantastičnega in anticipatoričnega na področju resničnega in v realistično umetnost, ki je realistična po tem, da je estetska slutnja realnega, torej nov,

[14] isto, s. 10.
[15] isto, s. 61.
[16] isto, s. 70, 71.

na sanjskem, domišljijskem načrtu utemeljen odnos, pravzaprav projekt dejanskosti, ki je še ni, in ki se lahko sluti in obeta le na osnovi svoje estetske organizacije, umetniške predstavitve, forme. Sanjsko področje človekove zavesti in »še-ne-zavesti« torej predstavlja Bloch predvsem v zvezo z novim, načrtovanim, revolucionarnim, odprtim v prihodnost, torej utopičnim par excellence. Sanje v umetnosti pomenijo ustvarjalni in eksperimentalni princip, vzpostavljajo nek model želja in obetov in ga konfrontirajo s svetom, kot je. Prav od sanj dobiva umetnost svoje utopično bistvo, se vključuje v predzavest novega in postaja smiselna tudi v analizah filozofije upanja.

Pomemben del Blochovih kritik tradicionalnih in sodobnejših estetik tvori tudi njegova polemika z Lukácsem, predvsem z njegovimi radikalnimi očitki sodobni umetnosti. Pri tem še posebej mislimo na Blochovo študijo. »Diskusije o ekspresionizmu« iz leta 1938, čeprav se njegova implicitna kritika Lukácsa pojavlja tudi v drugih tekstih, npr. o Brechtu (Ein Leninist der Schaubühne), montaži v umetnosti, v spisu »Današnji pogled na ekspresionizem« idr. Čeprav je, podobno kot Lukács, tudi Bloch zastopnik »realizma«, to pomeni realistične alternativne in progresivne umetnosti, je njegov pojem realizma izrazito nasproten Lukácsevemu. Za Blocha je namreč realistična, alternativa in predvsem resnična, pravilna tudi sodobna umetnost, ki oblikuje z novimi tehnikami in stilskimi prijemi, kajti realizem ni nič drugega kot točna oznaka za resnično, konkretno utopično in anticipatorično umetnost. Realistično zato ni socrealistično, kajti Bloch piše o »trojno epigonskem klasicizmu, ki se povrhu imenuje še socialistični realizem . . .«[17] Realistično je namreč pri njem v najožji zvezi z realnostjo, z njeno resnico in ne z njenim odrazom ali iluzijo. Dogmi odraza in odražanja (abbilden) je zoperstavljal pojem nadaljnega oblikovanja, dopolnjevanja (fortbilden), s katerim je ustrezno izražen značaj estetske dejavnosti.

Polemično razhajanje med Blochom in Lukácsem tako glede koncepcije realizma kot odnosa do avantgardne umetnosti prve polovice 20. stoletja je bistveno povezano s temeljnimi razlikami med njunima koncepcijama objektivne stvarnosti. Videti je, kot da so estetsko relevantne teze o resničnosti umetniškega, kar je osnovni problem Blochove estetike, bistveno odvisne od osnovnih ontoloških, kozmoloških in gnoseoloških določb stvarnosti, čeprav lahko že tukaj omenimo, da v posebnih odnosih tudi estetsko oblikuje in soustvarja ontološko, kozmološko, gnoseološko, vzpostavlja resnične oblike sveta in umetniškega človeka.

Osnovne določbe stvarnosti, kot jo je mislila Blochova ontologija in tudi estetika, so fragmentarnost, diskontinuiranost, simultanost dogajanja, protislovnost, bistvena različnost, razcepljenost, nezaključenost, odprtost v prihodnost, neskončnost, primat možnega nad dejanskim, torej kategorije in razsežnosti, ki so diametralno nasprotne tistim, s katerimi označuje Lukács »svoj model« stvarnosti kot zaključeno totaliteto in kontinuum. O nezaključenosti in nedovršenosti sveta je Bloch ilustrativno razmišljal že v Predgovoru k »Načelu upanja«, ko je pisal, da stvari same še niso povsem »jasne ali postavljene v mirujočo obliko«, temveč se stvar sveta še sama nahaja v procesu in mu je podvržena.[18] Prav tako ne pomeni fragmentarnost sveta le nekakšne subjektivne projekcije in napačnosti,

---

[17] EBGA, Bd. 4, s. 273.
[18] prim. EBGA, Bd. 5, s. 12.

temveč objektivno ontološko in kozmološko kategorijo. »Fragment tiči v stvari sami, pripada še, rebus sic imperfectis et fluentibus, k stvari sveta.«[19] Prav tako so npr. sanjske in domišljijske oblike še-ne-zavestnega bistveno povezane s »še-ne-nastalim« sveta. Zavest o fragmentarnosti, protislovnosti in diskontinuiranosti, ki je prisotna v sodobni umetnosti, torej ne pomeni Blochu nekakšnega utvarnega, patološkega, nihilističnega subjektivnega stanja, kar je npr. Lukácsevo stališče tudi še v njegovem poznem delu »Svojevrstnost estetskega«, temveč pravilno zavest o dejanskem procesu sveta, torej objektivno, resnično zavest — in zato tudi umetnost kot njeno možno objektivacijo. Tudi sodobni umetniški prijemi, npr. nadrealistični prijem »montaže«, Brechtov »Verfremdungseffekt«, prekinitev in čudenje nad »razodetimi« stanji, kot tudi Joycev simultanizem v romaneskni kompoziciji vodijo k resničnemu spoznavanju in hkrati tudi soustvarjanju dejanskosti. »Eksperiment v obliki montaže ni abstrakten, ne predstavlja posega razkrajanja v neki dozdevno zaključeni, nepretrgani stvarnosti; kajti toliko bolj je za samo stvarnost značilna prekinitev, diskontinuiranost.«[20] In še konkretneje: »Tudi montaža prinaša dele iz razpadle površine, vendar jih ne vključuje v nove zaključene sisteme, temveč jih spremeni v elemente nekega drugega jezika, informacije, prehodne oblike nalomljene dejanskosti.«[21] Novi umetniški postopki in tehnike, ki pomenijo pogosto dejanski upor zoper simetričnost, harmoničnost in zaključenost klasicističnih estetskih tvorb, odkrivajo protislovja in ruševine stvarnosti, uporabljajo umetniške postopke za razbijanje stvarnosti kot totalitete in so po Blochu vključeni v odkrivanje in oblikovanje nove stvarnosti; njihova posebnost je zato tudi »fosforesciranje v nepoznano«, kar je na primer značilna Blochova oznaka za nadrealistična umetniška iskanja.

V nasprotju z avtorjem »Načela upanja« pa je Lukács ostro reagiral na takšne poskuse in denunciral ekspresionizem in z njim vred ves modernizem kot »izraz malomeščanske opozicije«, »imperialistično nadstavbo«, »pisateljski izraz razvitega imperializma, ki je utemeljen na iracionalno-mitološki osnovi«. V svoji polemiki z njim se Bloch opira predvsem na Lukácsevo študijo »Veličina in razsulo ekspresionizma« (1934), katere predpostavka je dogma, da ne obstaja avantgarda znotraj pozne kapitalistične družbe in da anticipatorična gibanja v nadstavbi niso resnična. Kot smo že omenili, je Blochova kritična misel usmerjena še posebno na zvezo med Lukácsevim pojmom stvarnosti in njegovimi estetskimi konsekvencami. Iz omenjene »Diskusije o ekspresionizmu« zato navedimo naslednje karakteristične očitke: »Lukács povsod predpostavlja neko zaokroženo povezano stvarnost, v kateri resnično ni prostora za idealistični subjektivni faktor, vendar je v njej lahko prisotna kontinuirana »totaliteta«, ki najbolje uspeva v idealističnih sistemih in zato tudi v sistemih nemške klasične filozofije. Vprašanje je, če je to realnost, kajti če je, potem so vsekakor ekspresionistični poskusi razbijanja in interpolacije, prav tako kot novejši poskusi intermitiranja in montaže, samo prazna igra. (. . .) Ker operira Lukács z nekim objektivistično-zaključenim pojmom stvarnosti, se — v primeru ekspresionizma — obrača proti slehernemu umetniškemu poskusu, da bi se razbila slika sveta (tudi če je svojska kapitalizmu).«[22]

---

[19] isto, s. 255.
[20] EBGA, Bd. 4, s. 253.
[21] isto, s. 227.
[22] isto, s. 270.

Iz doslej obravnavanih Blochovih kritiških odnosov do zgodovine estetike smo videli, da je v središču njegove obravnave vedno odnos med umetnostjo in stvarnostjo, oziroma vprašanje po resničnosti umetniškega. Umetnost mu vsekakor pomeni »resnično« in »stvarno« delo, odrekanje resničnosti in stvarnosti umetnosti ima zato za največjo napako v meščanski in idealistični estetiki sploh. Že na tem mestu lahko priznamo, da ima za njegovo estetsko misel izjemno pomembnost prav njegov arbitrarni pojem stvarnosti, ki pa je dialektičen par excellence. To je tudi vzrok njegovih ponekod ugodnih ocen sodobne umetnosti, ki skuša odkriti in oblikovati novo dejanskost z novimi, včasih izrazito dialektičnimi prijemi in postopki.

Zgodovinski model estetske misli, ki ga priznava, je vsekakor vsebinska estetika kot teorija umetnosti, ki ima svoj svet, ga dovršeno odkriva in predstavlja v obliki estetske slutnje in oblikuje njegove osrednje tendence in latence. V dilemi »Kant (Schiller) — Hegel« se je nedvomno odločil za Hegla. O tem je razmišljal tudi v svoji knjigi o Heglovi filozofiji (Subjekt — objekt). »Vsebinska estetika raziskuje in vrednoti umetniška dela predvsem po njihovem sujetu, to je, po meri njihovega predelanega in izčrpanega pojava, vendar bolj v Heglovem kot v Kantovem smislu, bolj v smislu »videza, ki je bistven za bistvo«, kot v smislu »nezainteresiranega ugajanja ob čistih razmerjih predstave.«[23] Namesto kantovske oblike predstave se namreč obravnava pri Heglu prav predmet sam — v njegovih »entelehijskih« razsežnostih. Umetnost pri njem rešuje »nemoč« narave in je vključena v realna razmerja sveta in človeka.

3. *SVETOVNOST UMETNOSTI*

V dosedanji obravnavi Blochove estetike predvsem kot implicitne in eksplicitne kritike preteklih estetik smo videli, da mu umetnost ne pomeni videza, iluzije, oziroma čutnega pojava neke metafizično določene in premišljene resnice ter tudi ni po svoji najvišji določbi za nas nekaj preteklega ali izgubljenega, temveč je sluteče se, anticipatorično oblikovanje nekega še manjkajočega, odsotnega uspelega in zato tudi stimulans revolucionarne prakse. Umetnost je torej bistveno povezana z odsotnim, manjkajočim, fragmentarnim, razlikujočim se, še-ne-zavestnim in še-ne-nastalim človeka in sveta. Lahko bi celo rekli, da je umetnost vedno umetnost pomanjkanja, dejansko neke nepopolne biti, ki se lahko ustrezno udejanji le s pomočjo estetske organizacije snovi, z estetsko obliko.

O tem je Bloch še posebno izvirno razmišljal ob problemu glasbe kot konkretno-utopične umetnosti par excellence. »nekaj manjka in to, kar je odsotno, najjasneje izraža zvok. Na sebi ima nekaj temnega in hlepečega, zvok veje in ne obstane kot barva na enem mestu.«[24] Značilna je tudi misel iz njegovega razmišljanja o Berliozovi »Fantastični simfoniji«: »Tisto, česar še ni, in celo tisto, česar nikoli ne bo, črpa prav tako svojo najintimnejšo eksistenco iz zvoka, porojenega v zraku.«[25] Tudi v njegovih znanih razmišljanjih o detektivskem romanu

---

[23] navajamo po E. B. Ästhetik des Vor-Scheins 1, s. 151.
[24] EBGA, Bd. 5, s. 1246.
[25] isto, s. 1247.

in romanu o umetniku (»Filozofski pogled na detektivski roman«, »Filozofski pogled na roman o umetniku«) je problem umetniške proze najtesneje povezan z oblikovanjem tistega »še-ne«, utopično odprtega, manjkajočega — v nasprotju s tistim »ne-več«, že definitivno preteklim, zaključenim. Umetniško »še-ne«, torej odprto, manjkajoče, še-ne-nastalo, procesualno je estetsko oblikovano rojstno mesto novega. Mišljeno je možno »obilje« biti, torej manjkajoča razsežnost biti, nova bit, ki se lahko sluteče zagleda šele v estetski formi kot posebni obliki svetovno-utopičnega. Mišljena je torej estetika kot estetska ontologija nove biti. Pri tem še posebno mislimo zlasti na posebnost in izvirnost Blochovih »korespondenc« med utopičnim in stvarnim, zavestnim in udejanjenim svetovnim, sanjskim in še-ne-udejanjenim.

Osnovna »korespondenca« in hkrati tudi ena osnovnih predpostavk Blochove filozofije sploh se nahaja že v njegovem predgovoru k »Načelu upanja«: »Še-ne-zavestno v človeku pripada popolnoma k še-ne-nastalemu, proizvedenemu, manifestiranemu sveta. Še-ne-zavestno komunicira in vzajemno učinkuje s še-ne-nastalim, še posebno s tistim nastopajočim v zgodovini in svetu.«[26] V istem delu se ta teza pojavlja tudi v še nekoliko spremenjeni obliki: »Vse še-ne-zavestno je psihična reprezentacija še-ne-nastalega v času in njegovem svetu — na fronti sveta.«[27] Omenjeno korespondenco lahko razumemo predvsem kot razširitev teze o »zavestni biti« klasikov marksizma na področje možnega in fantastičnega. Takorekoč noben korak v svetu zavedanja (torej tudi domišljanja, zamišljanja, predstavljanja in anticipiranja) ni on sam — v smislu abstraktne osamosvojenosti — temveč ima vedno svoj svet, svoj objektivni, dejanski korelat. Bloch zato povezuje domišljijske in sanjske oblike, ki se še posebej značilno pojavljajo v umetnosti, s tistimi razsežnostmi sveta, za katere je značilna možnost, razprtost, še-ne-udejanjenost. Kajti sama materija sveta je vedno dialektična materija, katere določilo je realna možnost, ki predpostavlja materialno odprtost, nezaključenost »krila« materije.

Jedro umetnosti, njen najbistvenejši moment je prav domišljija v svoji odprtosti v prihodnost, domišljija kot načrt-projekt novega. Umetniška oblika je, kot smo videli, estetska konkretno-utopična slutnja. In prav po njeni estetsko-utopični funkciji je mogoče evidentirati, raziskati in definirati domišljijo in njen realni »korelat«. »Prav obilje človeške domišljije, skupaj z njenim korelatom v svetu (brž ko postane domišljija izvedeno-konkretna) se sploh ne more drugače raziskati in inventarizirati kot po njeni utopični funkciji.«[28] Ko definira estetika oblike, jih odkriva in »govori« o njih, izreka s tem tudi posebnost sveta teh oblik, njihov realni korelat, sámo materijo, ki je estetsko »pred-prisotna« in spoznavna.

Blochove »korespondence« seveda niso omejene le na načelno zvezo med psihičnim še-ne-zavestnim in svetovnim še-ne-nastalim. Natančnejše in za našo obravnavo smiselnejše so tiste, ki se neposredno dotikajo samih estetskih oblik, postopkov in kategorij. Mislimo na korespondence med estetskimi simboli, alegorijami, metaforami, fragmenti in šiframi in realnimi (svetovnimi) simboli, alegorijami, šiframi in arhetipi. Estetske kategorije torej niso pri Blochu samo socialno pomenljive, temveč so tudi ontološke in kozmološke kategorije; odkrivajo in opi-

[26] isto, s. 12.
[27] isto, s. 143.
[28] isto, s. 14.

sujejo procesualno zakonitost sveta. To problematiko je E. Bloch ekspliciral predvsem v »Načelu upanja« in kasneje tudi v »Tübingenskemu uvodu v filozofijo«. »Te, v svetu samem se živo razvijajoče entelehije, so vse prav tako živo in objektivno navzoče alegorije in simboli. Te šifre so zato prisotne tudi v stvarnosti, ne samo v njenih alegoričnih in simboličnih označbah.«[29] Realnim alegorijam, metaforam, simbolom in šifram je skupno, da pomenijo dejansko, objektivne anticipacije še-ne-nastalega in so zato pomembne po svojem utopičnem presežku.

V Blochovi filozofiji se namreč najtesneje prepleta subjektivno in objektivno možno, prav v njuni dialektiki je utemeljena svetovna razsežnost upanja. Objektivna potencialnost se manifestira kot še-ne-udejanjeno, odprto, fragmentarno sveta. Njegove tendenčne in latenčne procesualne oblike so prav realni simboli, alegorije, fragmenti, metafore in šifre. »Oblike, ki jih ta proces (eksperimentalni proces sveta, op. J. S.) navrže, ki ga delajo tako bogatega, so *same še fragmenti, realni fragmenti, skozi katere teče proces nezaključeno in dialektično prehaja k nadaljnim fragmentarnim oblikam.*«[30] Svet se torej nahaja v nedovršenih, nezaključenih in eksperimentalnih, »laboratorijskih« razsežnostih svoje biti, ki se še ni dokončno udejanjila. Alegorični in simbolični pomeni s svojo metaforično odprtostjo in intencionalnostjo se nahajajo v samih likih sveta, ki so tendenciozni in procesualni, stalni in prehajajoči. Metaforično, alegorično in simbolično objektivnega (svetovnega) lika pomeni znak za tisto razsežnost, pravzaprav potencialnost predmeta, ki se še ni povsem identificirala in realizirala brez ostanka.

Bloch je v tem smislu pisal tudi o posebnih arhetipih, pojavljajočih se v upesnjenih metaforah, ki prehajajo v objektivne šifre. »Tovrstni arhetipi se ne oblikujejo samo iz človeških snovi, arhaike ali kasnejše zgodovine, veliko bolj kažejo del dvojne pisave narave same, neko vrsto realne šifre ali realnega simbola.«[31] Pomen realnega simbola je še skrit v predmetu; realni simbol namreč nastopa kot izraz za vse tisto, kar se na samem predmetu še ni manifestiralo, dovršilo, ustrezno povnanjilo. S tem sodi skupaj z realnimi alegorijami, fragmenti in šiframi v samo objektivno-pomensko in tendenčno-procesualno sliko sveta. »Nek ostro začrtan del sveta se pojavlja zato kot skupina objektivnih simbolov . . .«[32] O realnih alegorijah in realnih simbolih, ki obstajajo v likih sveta na osnovi »pomenskega presežka svojega bistvovanja«, je Bloch razmišljal tudi v drugih delih, še zlasti v Tübingenskem uvodu v filozofijo.

V tem, sicer le delnem prikazu Blochove eksplikacije problematike realnih alegorij, simbolov, metafor in šifer, smo videli, da slednje predstavljajo osnovne filozofske kategorije, ki tvorijo pomemben del logike anticipirajoče zavesti. Realne alegorije, šifre in simboli so hkrati tudi kozmološke kategorije, ki označujejo tendence in latence procesualne biti sveta. Tukaj lahko omenimo, da Bloch tudi v svoji znani študiji »Marksizem in pesništvo« iz 1935. leta vzpostavlja korespondence med pesniškim (umetniškim) in najsplošnejšim ontološkim in kozmološkim: »Svetovni korelat za pesniško-zadeto dejanje je prav tendenca, za pesniško-zadete budne sanje prav latenca biti.«[33]

---

[29] isto, s. 202, 3.
[30] isto, s. 255.
[31] isto, s. 188.
[32] isto, s. 188.
[33] EBGA, Bd. 9, s. 141.

Potrebno je tudi omeniti, da ohranjajo šifre, alegorije in simboli tudi v svoji »realni«, ontološki in kozmološki pomenljivosti enako naravo pomenske metaforičnosti in naravnanosti kot v svoji običajni estetski razsežnosti. Simbol je v svoji usmerjenosti ozek in določen, vedno hoče metafizično pristati v gotovosti identitete, medtem ko je alegorija metaforično usmerjena v večpomenskost, drugotnost, različnost. Lahko rečemo, da razume Bloch simbol in alegorijo dobesedno in v skladu z njunima mestoma v (estetski) hermenevtiki. Vsekakor upošteva tudi Benjaminovo kritiko napačnega razumevanja alegorije v klasicističnih estetikah. Alegorija zato označuje v njegovih eksplikacijah neposredno »alteritas« in meri nanj, simbol pa je usmerjen na »unitas«, enotnost, istovetnost in definitivnost. V »Načelu upanja« je prispodobno zapisal, da regulira simbol določitev cilja — v razliki do alegorije, »ki je kot odnos identitete v drugem, izražene po drugem, določilo poti. Umetnost je po predstavitvi svoje poti prav tako vseskozi alegorična, kot ostaja po cilju, ki določa to pot . . . zavezana simboličnemu.«[34]

Blochove »korespondence« so tudi predpostavke njegovega pojmovanja realizma, ki ni utemeljen v odražanju dejstev, v naturalističnih reprodukcijah in »sociološkem ekvivalentu«, temveč v anticipacijah nove stvarnosti in nove biti — kot biti, ki je še ni in ki se jo lahko registrira le v njenih utopičnih slutečih se obetih in funkcijah. Tako nas tudi estetske alegorije, simboli, metafore, šifre in arhetipi usmerjajo k realnim razsežnostim sveta kot tendenčne procesualnosti, prehajanja, produkcije in reprodukcije, menjave in enotnosti, odprtosti in prihodnosti. Tudi najbolj neobičajnim likom, porojenim z umetniško domišljijo in oblikovanim z estetskimi procesi, tako dejansko ustreza »svet«, imajo svoj svet, so objektivni, zakoniti del procesualne alegorične in simbolične resničnosti.

Problem korespondenc je najtesneje povezan tudi z Blochovo koncepcijo filozofije in še posebno marksizma kot nove revolucionarne teorije. Resničnost marksizma (in njegova upravičenost) je v zadnji konsekvenci vedno odvisna od njegovega sveta, od tendenc in latenc dejanskosti, katere nova filozofija je. Tako umetnost kot filozofija sta nemi brez svoje najtesnejše zveze s stvarnostjo sveta in človeka, brez svoje »svetovnosti«. Mesto »korespondenčnega« udejanjenja je utopija, utopične funkcije nove procesualne biti, težeče k prihodnjim dovršitvam. Tudi tukaj utopični moment prakse obvladuje prakso kot celoto. Ključ za Blochove korespondence je izključno utopija kot aktivni »posrednik«, ki pa hkrati šele omogoča njihovo jasno artikulacijo.

Blochove korespondence in njegove teorije o kozmoloških implikacijah estetike pomenijo sicer produktivni dosežek, svojevrstno novo pojmovanje o razmerjih umetnine in sveta, vendar moramo priznati, da je ta razsežnost estetske misli nedvomno že vključena (čeprav pogosto le implicitno) v sleherno marksistično estetiko, ki je utemeljena na pojmu produkcije, človeške ustvarjalnosti. Na drugi strani pa pomeni Blochovo poudarjanje sopripadnosti umetnosti (tudi njenih najbolj avantgardnih, nihilističnih in modernističnih oblik) svetu gotovo tudi implicitno kritiko fenomenološkega ločevanja med irealnostjo estetskega predmeta in realnostjo življenja in sveta. Za Blocha — in posredno tudi za večino avtorjev marksistične estetike — je namreč realna tudi vsa »irealnost« predstavljanja, estetskega zamišljanja in oblikovanja (npr. fenomenološki problem »kentavra«).

---

[34] EBGA, Bd. 5, s. 951.

V vsakem primeru pa mu je njegovo metodološko izhodišče kot tudi izrazito dialektično pojmovanje biti in sveta omogočilo izrazito napredno stališče do nekaterih smeri in pojavov sodobne umetnosti prve polovice 20. stoletja. Za zgodovinski razvoj estetike pa je nedvomno presenetljivo, da dobiva Blochova estetika svojo aktualnost in ustreznost prav od njegove nedogmatsko oblikovane ontologije, gnoseologije in antropologije, kar je pravzaprav izjemen primer; veliko običajneje so prav nedialektični ontologizmi in gnoseologizmi zavirali produktivni razvoj estetike in njeno dejansko sposobnost za konfrontacijo s svetom aktualnih umetniških pojavov. Blochove »korespondence« pomenijo pravzaprav varianto estetskega realizma, ki se je v zgodovini novejše estetike pogosto sprevrgel v dogmatsko in neproduktivno zavest o umetnosti. Vendar pa bi že tako rekoč dogmatska, subjekt in objekt zoperstavljajoča aplikacija predheglovske teorije odraza omogočila v Blochovem »primeru« bistveno dialektičnejši in produktivnejši estetski odraz, kajti objektivna dejavnost sama je pri Blochu pojmovana kot izrazit proces, različnost, diskontinuiranost, še ne dovršenost. Pri njem je že tako rekoč dogmatski odraz »retorte sveta« in svetovne procesualnosti nadrealizem in ekspresionizem, oziroma: nadrealizem in ekspresionizem sta realnost na ravni ali v »potenci« umetniškega. Hkrati pa se je Bloch tudi eksplicitno ogradil od uporabe dogmatsko pojmovane teorije odraza, saj je eksplicitno poudaril pomen umetniške aktivnosti, konstrukcije in domišljije pri oblikovanju estetskih tvorb.

Jasno je, da je Blochova filozofija kot celota sicer mestoma neproduktivna in omejena v svojih psihologizmih, ontologizmih in utopizmih. Nevzdržna je namreč njegova teza o odtujenosti, zgrešenosti in »temačnosti« sedanjega in zgodovine, za kateri naj bi se vse rešitve nahajale šele v nekakšni utopični prihodnosti, ki vključuje radikalne transformacije kozmološkega, žive in nežive narave same. Ne nazadnje je tudi za samo možnost umetnosti in njene dovršene »slutnje« pomembno prav »minulo delo« na formi, motivih in tehnikah, torej »uspelo« njene zgodovine same. Vendar pa moramo priznati, da je verjetno produktivnost njegove filozofije največja prav na področju umetnosti in estetskega, kajti prav za svet umetnosti je značilno, da zveza dejanskosti in konkretne utopije ni »utopija«. Mislimo na tisto odliko umetniškega sveta, ki jo je W. Benjamin izrazil v pomenljivem spoznanju: »Vzbujanje povpraševanja, ki ga čas še ne more povsem zadovoljiti, je bila že od nekdaj ena najpomembnejših nalog umetnosti.«[35] Pristop k Blochovi filozofiji, ki je gotovo smiseln in produktiven tudi za možno maksistično estetiko, je verjetno prav branje njegove filozofije kot implicitne estetike, teorije izkustva in anticipacij umetniškega sveta.

4. *BLOCHOVI »PROBLEMI REALIZMA«*

Kritika ekonomskega shematizma je ena osnovnih predpostavk za Blochovo razumevanje kulture in umetnosti. »Mesto«, s katerega se izvaja, je zavest o funkciji utopične zavesti in predzavesti v razvoju človeka in sveta, oziroma o posebnem kulturnem višku, presežku, ki je utopične narave. Posebnost umetniškega pa je tudi po Blochu mogoče natančno določiti prav z osvetlitvijo temeljnih

[35] Walter Benjamin, Gesammelte Schriften I. 2, s. 462.

razlik med umetnostjo in vladajočo politiko ter ideologijo sploh. »Srednjeveška umetnost je povezana s stanovi, njen fevdalno-klerikalni naročnik se lahko potrjuje samo še kot strašilo, pa vendar, kako nam je bližja njena iskrenost, red in mistika od tedanje hierarhije in mitološkega onstranstva. Očitno učinkuje tukaj »kulturni presežek« nad sodobno ideologijo. (. . .) Umetnost nikakor ni le ideologija vsakokratnega vladajočega razreda ali celo njena dekla za propagando.«[36] Možnost umetnosti, ki ni reducirana le na funkcijo v vsakokratni ideologiji, politiki, religiji ali ilustrativni propagandi, je v umetnosti kot resnici.

Eden najizrazitejših poskusov v smeri zagotavljanja resničnosti umetnosti s strani kulturne politike je nedvomno teorija in praksa t. i. socialističnega realizma, oziroma, točneje, socrealizma kot večinske umetnosti določenega obdobja v razvoju prve socialistične dežele, ki je svojo »resničnost« zadobila z odražajočo infiltracijo vladajočega modela stvarnosti v dejanskost umetniškega. Ernst Bloch se vsekakor pojavlja kot izrazit kritik njegove ideološkosti in propagandnosti, ki je v ceneni reprodukciji »socialistične stvarnosti« na nivoju umetniškega odraza. V vsakem primeru je to umetnost odražanja že definitivno obstoječega, ki dobiva svojo estetsko vrednost in pravilnost od pravilnosti vladajočega, ideološko-politično branjenega modela stvarnosti in nevtralno od posebnosti estetske forme, kompozicije.

Blochova kritika socrealizma ali socialističnega realizma, kot ga imenuje, ne da bi razlikoval med njima, meri izrazito prav na ne-pravilnost, ne-resničnost, torej lažnost in tudi brez-vsebinskost tovrstne »umetnosti«, ki v prizadevanjih za reprodukcijo resničnosti in pravilnosti zunajumetniškega zgreši svojo resničnost in pravilnost. »Kljub temu se tudi v umetnosti išče njena lastna resnica, celo tam, kjer postaja sama — kot v tako imenovanem socialističnem realizmu — najbolj lažni kič.«[37]

Vprašanje o realizmu, oziroma t. i. »problemi realizma«, katerih rojstno mesto predstavljajo nekatere estetske sodbe iz Marxove in Engelsove pisemske korespondence (Engelsova pisma M. Harknessovi, M. Kautskyjevi, Marxovo in Engelsovo dopisovanje z Lassallom o njegovem »Sickingenu«), je še posebej izrazito poveznano z Lukácsevim, tako rekoč življenjskim ukvarjanjem z (marksistično) estetiko. Tukaj naj navedemo samo nekatere najsplošnejše konstante njegovega pojmovanja realizma:

1) Realistična književnost in umetnost je posebni odraz objektivne, torej od subjekta neodvisne stvarnosti.

2) Realistična umetnost je izrazito družbeno aktivna, nikoli ni le enostavna dekoracija, temveč izrazit socialni in politični dejavnik. Veliki realisti se pojavljajo tudi kot avtorji, ki bistveno sodelujejo v življenju svojega časa, ki torej niso le njegovi pasivni opazovalci.

3) Realizem, ki je pri Lukácsu ahistorični pojem, se ob Goethejevi dilemi »klasicizem kot zdravje — bolestni romantizem« nedvomno odloča za dediščino klasicizma in njegovega implicitnega racionalizma.

4) Realistični liki se razlikujejo od tistih, ki so prisotni v drugih umetniških in zlasti literarnih usmeritvah, po svoj tipičnosti; to pomeni, da predstavljajo nekaj

---

[36] EBGA, Bd. 13, s. 101.
[37] isto, s. 176.

»večjega« in pomembnejšega od sebe, od svojih izoliranih osebnih usod in interesov. Ti liki — osredotočeni in oblikovani na ravni dialektične kategorije posebno — so konkretne individualnosti, hkrati pa so v nujni zvezi s splošnim in kolektivnim bistvom človeka. V nasprotju z Lukácsevo koncepcijo realizma so »tipični značaji« v teoriji vulgarnih marksistov in praksah naivnih socrealistov spremenjeni v enostavne razredne simbole kot so malomeščan, plemič-zemljoposestnik, kontrarevolucionar, intelektualec — utopični socialist itn. kot stereotipe v shematiziranih, za lase privlečenih razmerjih socialističnega (dobrega) in kapitalističnega (zla).

5) Realistični način predstavljanja je pravzaprav mogoč samo v določenih zgodovinskih trenutkih in sicer v tistih, v katerih se lahko opazuje človeško življenje skozi aspekt konkretnih, individualnih konfrontacij in dram. Toda takšni »časi« so postali v sodobnosti redki in velik del sodobnejših »šol« in smeri se ukvarja samo s trenutki, v katerih se ne dogaja ničesar »realnega« in velikega in v katerih lahko zato avtor zazna samo slepo rutino življenja.

Blochova obravnava problematike realizma, ki tudi predstavlja pomemben del njegove estetske misli (npr. izvajanja v okviru »Načela upanja« in nekatere študije iz »Književnih člankov«) ne pomeni enostavnega razvijanja in dopolnjevanja Lukácsevih »problemov realizma«, temveč relativno samostojno filozofsko koncepcijo, ki se je izoblikovala tudi skozi kritiko omejenosti in absolutizacij t. i. ontološke estetike kot tudi gnoseološke (mimetične, odražajoče) teorije umetnosti. Vprašanje realizma je za Blocha relativno apolitično in ne vsebinsko vprašanje, torej vprašanje, ki se zato nanaša na same estetsko formo, kompozicijo in organizacijo dela, na formalne in tehniške postopke oblikovanja dejanskosti (konkretne slutnje) estetskega. Bloch vsekakor ni hotel igrati klavrne vloge ideološkega arbitra nove umetnosti in književnosti, kar je značilno za »najpopularnejšo« fazo Lukácsevega estetskega razvoja in ki kulminira v distinkciji med kritičnim in socialističnim realizmom. Lahko tudi zapišemo, da Bloch implicitno in ponekod tudi anticipatorično »posreduje« v sicer neproduktivni dilemi nekaterih orientacij marksistične estetike »poiesis — mimesis«, torej dilemi, ali pojasnjevati umetnost izključno s strani ustvarjanja, torej opazovano skozi »optiko« avtorja ali pa s strani odražanja in sprejemnika estetskih vrednosti. Na eni strani gre torej za transcendentalni subjekt, na drugi za apriorno transcendenco od estetske dejanskosti neodvisnega objekta.

Tukaj najprej navedimo njegovo precizno oceno absolutizacij v t. i. ontološki oziroma tudi »prakseološki« estetiki: »Kot se je včasih dajal prevelik poudarek odražanju, tako se je to še bolj zgodilo s proizvajanjem. Nastopila je nevarnost, da postane proizvajanje končno samo še neko pletenje pletenja, ki zadeva samo še samo sebe in se niti najmanj ne nanaša na že prisotne zgodovinske, svetovne pogoje, ki se nahajajo zunaj njega in glede na katere se sploh šele lahko dela, proizvaja, spoznava.«[38] Še pomembnejša in za razumevanje njegove lastne koncepcije realizma produktivnejša pa je njegova kritika mehanske teorije in prakse odražanja, ki zgreši dejanska razvijajoča se razmerja »stvari« same. »Toda če je sedaj odpadlo prazno proizvajanje na sebi, je iz novega načina odražanja izpadlo tudi edino, kar je njegova zveza s proizvajanjem lahko naredila za produktivno: nadaljnje oblikovanje (das Fortbilden). Nadaljnje oblikovanje, ki lahko tudi prehiti

[38] isto, s. 156.

določeno stvar, razume se, da v njeni smeri, in ki ima za seboj dejavni delež stvari . . . to je delež na njenem razvoju . . .«[39] Dogmi odraza je torej zoperstavljal Bloch zahtevo po nadaljnjem oblikovanju, pravzaprav dopolnjevanju, tj. po svojski umetniški nadgraditvi stvari, s tem ko se na ravni estetske dejanskosti — ki je v Blochovem primeru razsežnost in status slutnje, realnega videza — anticipatorično razvijajo in dovršujejo možnosti oziroma entelehijske bitnosti stvari same. Umetnost je realistična prav po tem, ker ne pusti stvari v njeni odraženi nasebnosti in nedotaknjenosti, temveč zaseže stvar samo in jo so-proizvaja na ravni »estetske slutnje«. Umetniško delo se zato ne izkaže kot realistično po svojem odnosu podobnosti med sliko in modelom slike, temveč predvsem po natančnosti in dovršenosti anticipacije nove stvarnosti, ki še ni aktualizirana in ki se jo lahko samo pred-vidi, anticipira in dovrši oziroma dopolni kot konkretno slutnjo, konkretni estetski videz.

»Problemi realizma« so torej pri Blochu najintenzivneje povezani prav z osnovnimi vprašanji posebnosti estetskega, še posebno estetske oblike. Zvezo z objektivno, transestetsko dejanskostjo lahko vzpostavi samo tista umetnost, ki je resnična in pravilna. Takšna pa je umetnost, ki se oblikuje na posebnem, bistvenem ali tipičnem[40] in predpostavlja zgoščenost, koncentriranost predstavljenih likov v smislu tradicije Aristoteles — Lessing — Goethe — Engels, ki jo Bloch eksplicitno upošteva in razvija. V »Tübingenskemu uvodu v filozofijo« piše zato o svojevrstni zgoščenosti predstavljenih oseb, situacij in usod, ki uspeva samo v umetnosti, zgoščenosti (Dichte), »ki se dosega prav z ustrezno inkarnacijo v posamičnostih. Vendar je tudi tukaj pomembnejši za umetniško oblikovanje, ki je značilno po tem, da žene osebe, situacije in usode do konca, do tistega, kar je na njih najbolj *bistveno,* prav tisti drugi kriterij umetniške resnice. Do konca prignano, videno v mediju videza kot virtualno izoblikovane slutnje porojenih, imanentno dovršenih entelehij.«[41] Gre za imanentno dovršene »aristotelske« entelehije, ki so resnično lahko dovršene le imanentno — na način estetske slutnje, onstran transcendentalnega subjekta in transestetske objektivne dejanskosti. Svojevrstnost estetskega predmeta in modalni način njegove eksistence je Bloch ugledal s skoraj eksplicitno fenomenološko distinkcijo, ko je (v zvezi s »tempestas poetica«) pisal o »nedovršeni entelehiji, ki je tukaj vnaprej oblikovana, kot da je dovršena (als vollendet vor-formierten Entelechie)«[42]

Na ravni estetskega, oziroma, točneje, umetniškega, ja predpostavljal takšne popolne, neodtujene, bistvene in dovršene procese, ki ne obstajajo v dejanskosti, kot je, ki naj bi torej na ravni aktualnega šele bili. Posebnost umetniškega je zato svojevrstna dovršenost slutnje, pravzaprav njen prius pred dovršenostjo stvari same. Stvarnost zato ne stoji hierarhično nad slutnjo, umetniškim; slutnja (Vorschein) je že oblika, oblika resničnega. »To izoblikovanje ostaja videz tudi kot slutnja, vendar ne iluzija; veliko bolj je vse, kar se pojavlja v umetniški sliki priostreno ali zgoščeno v neki odločnosti, ki se resnično le redko pojavlja v doživljajski dejanskosti . . .«[43]

---

[39] isto, s. 157.
[40] isto, s. 178.
[41] isto, s. 179.
[42] prim. isto delo, s. 178.
[43] EBGA, Bd. 5, s. 247, 8.

Status estetske slutnje pa ni preprosto irealen v smislu fenomenološke redukcije, temveč je njena možna irealnost le oblika same realnosti, tako kot je tudi Hegel definiral videz v nujni zvezi z bistvom. Blochovo nadaljnje oblikovanje oziroma dopolnjevanje in dokončevanje pomeni pravzaprav nadgraditev, bogatitev in razširitev samega realnega v nadrealno, realizem v nadrealizem, mišljeno dobesedno in ne kot smer, ki se je začela z Bretonovim »Manifestom«. V vsakem primeru je tudi sovpadanje odražanja in realizma, kar je primer pri Lukácsu, razširjeno pri Blochu na zvezo nadrealizma in »nadaljnjega oblikovanja«, tj. oblikovanja kot napredovanja v dovrševanju estetske »entelehije«. To pa je tudi jedro Blochovih estetskih obravnav v »Načelu upanja«: »In estetska slutnja (Vor-Schein) ostaja, za razliko od religioznega videza, imanentna pri vsem transcendirajočem. Estetska slutnja razširja, tako kot je definiral Schiller estetski realizem na Goethejevem primeru, »naravo, ne da bi jo prešla«. Lepota, celo vzvišenost zato nadomeščata neko še ne izoblikovano bivanje predmetov: do konca oblikovani svet brez zunanjega slučaja, brez nebistvenosti in nedovršenosti.«[44]

Umetnost zato razpolaga z nekakšnim »viškom« oblikovanja, ki se začenja šele onstran odraza. Slednji je pravzaprav le predpogoj za umetniško uposebljenje in dovrševanje, ki ne zanika objektivnosti od umetniškega dela neodvisne stvarnosti, vendar pa njene procesualne odražene like, situacije, usode, estetske entelehijske bitnosti dokonča, dopolni, obogati, privede k bistvenemu, pa čeprav samo v estetsko konkretni slutnji. Bloch je zato pisal o posebnem rezultatu, ki je v takšni nadgraditvi in obogatitvi realnega, predvsem pa o njegovih anticipatoričnih pomenih. »Sploh je jasno, da sodi tudi tisto umetniško delo, ki še intendira ali celo poziva s tem, ko do konca oblikuje ljudi in situacije in jim omogoča, da se dovršijo, k tistemu obzorju biti, kjer vendarle obstajajo vrata. »Pesem veselja« prekaša s svojim sijem doslej doživeto veselje (čeprav je samo pesem med pesmimi in ker je tukaj) že s tem, ko imenuje in kliče dovršenejše veselje. (. . .) Na koncu je potrebno omeniti, da ne ostaneta žalost in bolečina v umetniškem delu samo kot profano, *neobsijano,* enako kot se, na drugi strani, iz istega utopičnega vzroka, pojavlja veselje v umetnini vedno kot *presvetljeno,* zatorej poglobljeno s sencami.«[45]

Vprašanje realizma se pri Blochu pojavlja v najožji zvezi s vprašanjem oblike in najsplošnejše strukture umetniškega. Njegova koncepcija realizma se nam je doslej razkrila kot pretežno apolitična, vezana izključno na posebnost estetske forme (slutnje) in nevtralno do vprašanja partijnosti, pristranske angažiranosti v spreminjanju sveta v eksplicitnem skladju z določeno politično idejo. Bistvenih korekcij Blochovega pojma realizma iz njegovih poznih, zrelih del ne omogoča tudi njegov relativno zgodnji spis »Marksizem in pesništvo«, ki se odločno »spopada« s vprašanji realizma. Osnovne teze omenjenega teksta, vezane predvsem na uposebljenje odnosa med marksizmom — umetnostjo — realizmom lahko združimo v naslednjih točkah:

1) Bloch sprejema Lukácsevo kritiko naturalizma, napačne razširitve scientizma na področje umetniških postopkov. Realizem je umetnost resnice, slednja pa ne izključuje na videz irealnega, odprtega, fragmentarnega in procesualnega.

---

[44] isto, s. 248.
[45] EBGA, Bd. 13, s. 103.

»Kajti resnica ni odraz faktov, temveč procesov, končno je pokazatelj tendenc in latenc tistega, kar še ni nastalo in potrebuje svojega izvajalca.«[46]

2) Tudi za realistično umetnost (kot umetnost »resnice realnega«) je bistven dejavnik, delujoči, zavestni, zamišljajoči, doživljajoči in fantazirajoči posameznik — umetnik. »Subjektivni dejavnik v poeziji je potem porodničar umetniški slutnji.«[47] Realizem zato tudi ni preprosto vezan na shematično odslikavo objektivne, transestetske dejanskosti, čeprav pri tem, ko domišljijsko »nadgradi« odraženo ne zapada v idealizem (v smislu irealnega), veliko bolj mu ustreza prav bistveni moment resničnosti same: še ne doživeto možno. »Zato prinaša pomembno pesništvo nek *pospešeni tok dejanj, neko pojasnjeno budno sanjo o uistvenem* v zavest sveta . . .«[48]

3) V spisu »Marksizem in pesništvo« je Bloch še posebno izrazito poudaril vlogo t. i. eksaktne domišljije tudi v okviru realizma. »Resnično realistično pesništvo se mora ukvarjati s *procesom,* v katerem so dejstva postala umetno izolirana-fiksirana, in proces zahteva eksaktno domišljijo, potrebno za njegovo predstavitev; z njo samo je konkretno povezan.«[49] Domišljija je tudi vzrok »umetniške verjetnosti«, estetskega »pretiravanja«, prehitevanja in vnaprejšnjega oblikovanja. »Videz zaokroževanja, prehitevanja za en krog se ne more spregledati tudi v še tako realističnih umetninah, še posebno ne v umetniških romanih. (. . .) Kajti prav na realističnem umetniškem delu se pokaže: kot umetnina pomeni še nekaj drugega kot samo nek izvor zgodovinskih ali prirodoznanstvenih podatkov ali celo spoznanj.«[50]

4) Realizem v umetnosti vključuje tudi zvezo s konkretno utopijo, ki se nahaja na horizontu sleherne dejanskosti. Bloch zato tudi kritizira naturalizem, empirizem in shematizem v umetniškem oblikovanju, ki operira s šablonami, stereotipi in ki predpostavlja umetnost brez utopičnega »presežka« in njenih dejanskih možnosti. Kajti: »Dejanskost ni popolna brez realne možnosti.«[51] Na tej osnovi je utemeljena tudi zveza marksizma in umetnosti — namreč na osnovi dejanskosti same. Tako marksizem kot umetnost sta lažna in zato neupravičena, če nista najintenzivneje povezana s tendenčnimi in latenčnimi procesi dejanskosti. Socialistično ali »marksistično« stališče, možna partijnost avtorja bi pomenila samo še poglobljenejši napor za čimbolj objektivno »sliko« stvarnosti in ne le objektivacijo obarvane resnice. »Marksistični pojem povezuje, uravnava in popravlja poetični presežek v pesniškem materialu, to pomeni, da ga povezuje s *tendenčnim in latenčnim presežkom,* ki ga kaže vzgibana dejavnost sama onstran svojih tako imenovanih dejstev.«[52]

Pomanjkljivost Blochove koncepcije realizma pa je vendarle v neki relativno »brezbarvni« splošnosti, namreč splošnosti vsega resnično umetniškega — onstran konkretnih opredelitev zvez realizma s sodobnimi umetniškimi smermi kot

---

[46] EBGA, Bd. 9, s. 141.
[47] prim. isto delo, s. 140.
[48] isto, s. 1141.
[49] isto, s. 137.
[50] EBGA, Bd. 5, s. 246.
[51] isto, s. 257.
[52] EBGA, Bd. 9, s. 137.

so nadrealizem, ekspresionizem, kubizem itn. Vsekakor pa je njegov pojem realizma izjemno odprt in nepristranski. Njegova predpostavka je nedvomno teza o možnem umetniškem in ideološko-utopičnem preraščanju shematizma in ekonomizma »baze« ter zelo dialektično določen pojem stvarnosti. Prav zato, ker je stvarnost sama določena z diskontinuiteto, objektivnimi razlikami, nasprotji, neistodobnostjo, odprtostjo, utopijo in možnostjo, je za njeno »realistično predstavitev« tudi potrebna umetnost eksaktne domišljije, konstrukcije, eksperimenta in nadrealnega. Resnica sveta, videnega skozi »optiko« Blochove filozofije je sama ekspresionistična, kolportažna, »montirana«, pravljična in fantastična.

7. *BLOCHOVA ESTETIKA IN VPRAŠANJE »KONCA UMETNOSTI«*

Eden izmed najproduktivnejših teoretičnih modelov, ki so se razvili v okviru marksistične estetike, je bila nedvomno analiza družbenih aspektov in problemov umetnosti. Pri tem ne mislimo na dogmatska iskanja »sociološkega ekvivalenta« ali na analitične študije in raziskave zvez med družbenim in umetniškim v smislu sociologije umetnosti (kulture), temveč predvsem na filozofska raziskovanja odnosov med družbenim občim in umetniškim posebnim in individualnim, zveze med umetnostjo in delitvijo in organizacijo družbenega dela, strukturiranja družbenega ob problemih konsumpcije in distribucije umetniških del, transformacij umetniškega ob radikalnih spremembah družbenega okolja (revolucij) itn. Ena izmed ekstremnih usmeritev zahodnoevropske marksistične estetike, izhajajoča iz refleksije intenzivnih odnosov med družbenim in umetniškim, je zato gotovo tudi marksistična varianta teorije »konca umetnosti« kot se je vzpostavila predvsem s študijami Walterja Benjamina in Herberta Marcuseja.

S »koncem umetnosti« mislimo na tiste dileme in vprašanja, ki so se radikalno vzpostavila z nekaterimi prelomnimi usmeritvami v umetnosti 19. in 20. stoletja in z njenim mestom znotraj prevratnih socialnih procesov, in ki jih je kot poseben vznemirljiv problem registrirala tudi sodobna (ali vsaj sodobnejša) teorija umetnosti oziroma estetika. »Konec umetnosti« kot filozofsko vprašanje je prisotno tudi že v popularni Heglovi in kasneje Marxovi inačici. Pri Heglu mislimo na njegovo znano sodbo iz »Estetike«, po kateri nam umetnost ne velja več kot najvišja oblika, s katero si resnica priskrbi eksistenco«[53], pri Marxu pa na vprašanje, ki je pravzaprav retorično: »Ali je Ahil mogoč s smodnikom in svincem? Ali sploh Iliada s tiskarnami in tiskarskimi stroji? Ali ni nujno, da petje in pripovedke in muze utihnejo ob tiskarski stiskalnici, ali torej ne izginejo nujni pogoji epske poezije?«[54]

Vprašanje »konca umetnosti« se je v estetiki 20. stoletja vzpostavilo predvsem na osnovi dveh osrednjih izhodišč. Prvo predstavlja skupina različnih sodb, ki izvajajo teorijo »konca umetnosti« na podlagi predpostavke, da je pomenila umetnost v svojem dozdajšnjem razvoju odtujitev — bodisi zaradi svoje ideološkosti kot oblika videza ali okras (kozmetični element, privesek), ki se je oblikoval neodvisno od vprašanja po resničnosti ali neresničnosti, bodisi zaradi svoje ločitve

---

[53] prim. H. Paetzold, Neomarxistische Ästhetik I, Bloch-Benjamin, s. 135.
[54] MEID IV, s. 45.

od življenja v smeri odmaknjenosti v posebno »karanteno«, »rezervat«. Drugo izhodišče pa se je izoblikovalo na osnovi aktualnega uvida v radikalne spremembe v umetniški praksi 19. in 20. stoletja in predvsem ob njenih odnosih do znanstvene in tehniške revolucije. Pri tem mislimo tako na krizo umetnosti v okviru scientistične in tehnološke revolucije, kot tudi na radikalne transformacije umetnosti v smislu »anti« — in »post« — umetniških modernizmov. Omenili smo že, da sta na dileme možnega »konca umetnosti« izvirno reagirala (od marksistov) predvsem W. Benjamin in H. Marcuse, ki sta s svojimi odgovori in »rešitvami« tudi bistveno razširila pristojnost in sposobnost filozofskega mišljenja za spopad s temi problemi.

Teoretična predpostavka, ki omogoča Benjaminovo in Marcusejevo stališče do te dileme, je prepričanje, da pomeni (tradicionalna) umetnost kot celota (Marcuse) ali le en njen del (na kultni vrednosti utemeljena auratična umetnost — W. Benjamin) izrazito odtujitev, ki jo je treba preseči in zato je potrebna njena ukinitev z udejanjenjem bodisi v »postestetski« umetnosti (Benjamin) ali v novi senzibilnosti družbe kot umetniškega dela brez avtonomne umetnine v tradicionalnem in tudi še današnjem smislu (H. Marcuse). Pomenljiva je tudi Adornova ugotovitev o posebni nezmožnosti »reprezentativne« oziroma »mimetične« umetnosti, da bi ustrezno zajela sodobno konfliktno družbeno problematiko. »Za odmiranje umetnosti govori naraščajoča nezmožnost, da bi se predstavilo zgodovinsko . . . Dovršena nesvoboda se lahko spoznava, ne more pa se je predstaviti.«[55]

Za Ernsta Blocha je značilno, da — v nasprotju, na primer, z Ernstom Fischerjem — ne posega neposredno v to dilemsko teoretično problematiko in se nikjer eksplicitno ne izrazi o vprašanjih »konca umetnosti«. Vendar pa lahko ugotovimo na osnovi »rekonstrukcije« njegovih eksplicitnih in implicitnih tez o umetnosti in njenih najsplošnejših (tudi družbenih) funkcijah, da vsekakor obravnava umetnost kot izrazito neodtujeno, torej ustvarjalno delo, ki je družbeno smiselno in potrebno. Umetnost kot obliko realne estetske slutnje tudi povezuje z vprašanji resničnosti ali neresničnosti, družbene kritičnosti ali apologetičnosti. Prav tako tudi osvetljuje tiste razmeroma trajne komponente umetniških del, ki so pretežno neodvisne od aktualnih dosežkov neumetniških, npr. reprodukcijskih tehnik, informacijskih sistemov itn. Bloch tudi vztraja pri smiselnosti slutečih se, anticipatoričnih momentov umetnosti, pri umetniškem videzu in domišljiji, torej pri elementih, ki so »na videz« samostojni nasproti ažurni preverljivosti, aplikabilnosti in eksaktnim kriterijem resnice (načela »clara et distincta«, »quod erat demonstrandum« itd.) To še posebno velja za tista njegova razmišljanja, ki ugotavljajo zvezo med umetnostjo in utopijo, ki je razumljena tudi kot »drugo« empirije in njenih transformacij.

Vendar pa je prav za Blochov odnos do problemov »konca umetnosti« pomembna sodba H. Paetzolda, avtorja dela »Neomarksistična estetika I, II«, ki je zapisal, »da estetske tvorbe samo opozarjajo na nek svet dovršenosti, ne da bi realizirale apokaliptični, eksistencialni skok v zgodovino.«[56] Umetnost je namreč Blochu zares samo oblika slutnje (zarje) in nič več. Čeprav je slutnja mišljena v svojih resničnostih in obvezujočih implikacijah z realizacijo, je v vsakem pri-

---

[55] navajamo po Neomarxistische Ästhetik I, s. 165.
[56] prim. isto delo, s. 24.

meru le njen posebni obet in ne celovito, totalno in hkrati identitetno udejanjenje samo; zatorej le možna dovršitev v nepopolnem, prehajajočem, »pričakujočem« višjo obliko realizacije. Umetnost je samo uspelo v neuspelem, lepa oblika znotraj nejasnih procesov v »retorti« sveta. Videti je, kot da ji Bloch pripisuje odlično mesto samo v temačnih in odtujenih procesih sedanjosti (in preteklosti), ne da bi natančneje določil njeno mesto znotraj revolucionarne alternative same. Kot da stoji dejanska sreča in svoboda udejanjenega »humanuma« nad samo umetniško prakso in njenimi obeti.

Analiza Garaudyjevih pogledov na umetnost

ALEŠ ERJAVEC

UVOD

Predmet tega spisa* je raziskava tistih delov Garaudyjeve teorije in kritike, ki so najpomembnejši za estetsko tematiko, in nato njegove obravnave umetnosti ter ustvarjalnosti v najširšem pomenu besede.

Kot je znano, je Garaudy prešel skozi več faz, ki si med seboj močno nasprotujejo. Približno do l. 1959 (tako po naši sodbi delo *Perspectives de l'homme* (1960), ki je bilo sicer napisano l. 1959, nikakor ne sodi več v to obdobje), je zagovarjal uradna stališča KPF, ki so bila praviloma stalinistična. (Garaudy sam sicer trdi, da se je to njegovo obdobje končalo l. 1956, (M, 120,1 in ČB, 69), vendar pa njegova dela te trditve ne potrjujejo.) V tem obdobju sam ni prispeval nekih lastnih idej, marveč je bil predvsem uradni teoretik in ideolog KPF z vsemi posledicami, ki jih je takšen položaj v tedanjem času prinašal: zagovarjal je, utemeljeval in razširjal partijsko ideologijo, ki je temeljila in praviloma tudi ostajala (z delno izjemo M. Thoreza) znotraj okvira stalinistične interpretacije marksizma. Tem ciljem primerna je bila tudi teoretska raven del. Kot bo razvidno tudi iz nadaljevanja, so mnoga ta Garaudyjeva dela poenostavljujoča, agitatorska, včasih so bolj pamfleti kot teoretska dela in verjetno jih moramo temu primerno tudi obravnavati. Zato so iz tega prvega obdobja za nas relevantna predvsem dela *La théorie matérialiste de la connaissance* (1953), *La liberté* (1955) in *Perspectives de l'homme* (1960), medtem ko so ostali spisi praviloma na nižji ravni in jim nedvomno tudi sam Garaudy ni pripisoval večje teoretske teže. Ob tem pa naj vseeno poudarim, da tudi Garaudyjeva teoretska eksplicitna politična stališča glede delovanja Partije ali glede vloge, pomena in vzora, ki ga predstavlja SZ. Tako so vsa ta njegova dela vedno tudi politično agitatorska, oz. so taka eksplicitno vsaj v nekaterih njihovih odlomkih. Nedvomno je Garaudyjeva teorija močno odvisna od tedanjih družbenozgodovinskih razmer. Kot je bilo že omenjeno, te ne bodo predmet obravnave, tako kot tudi ne bo predmet obravnave politična ekonomija, zgodovina ipd.; osredotočil se bom le na tista obravnavana področja v njegovih delih,

---

* Spis je del raziskovalne naloge »Sodobna zahodnoevropska marksistična estetika«, ki jo financira Raziskovalna skupnost Slovenije.

** glej Bibliografijo na koncu 2. dela spisa.

ki so posredno ali neposredno vezana na njegovo umetnostno teorijo oz. estetiko, in to ne glede na to, ali so ti vplivi tudi dejansko nastopili, ali pa so ostale te povezave le implicitno nakazane. Sploh je treba poudariti, da v Garaudyjevem prvem obdobju ne moremo govoriti o neki samostojni estetiki, tako kot tudi ne moremo govoriti o neki samostojni obliki marksizma. Vseeno pa so nekatera njegova tedanja stališča zanimiva, saj so ključnega pomena za razumevanje njegovih kasnejših stališč, v katerih se mnogokrat konfrontira prav s svojimi preteklimi pozicijami.

V svojem drugem obdobju razvije Garaudy to, kar upravičeno imenujemo »njegovo« obliko marksizma. V tem času pridobijo poseben pomen tudi umetnost, ustvarjalnost ipd., res pa je tudi, da je iz teh del mnogo težje sintetizirati njegova lastna stališča, saj tu že najdemo bolj esejističen stil pisanja, najdemo bolj »misli« in zanimive teze, manj pa znanost v pomenu, katerega je prej zagovarjal tudi sam avtor. To obdobje je za našo temo vsekakor najbolj zanimivo, saj zajema tudi vsa njegova ključna dela o umetnosti, tj. dela, ki so celo v celoti posvečena umetnosti (*L'itinéraire d'Aragon* (1961), *Pour un réalisme du XXe siècle* (1963), *D'un réalisme sans rivages* (1968) in poglavje »Marksizem in umetnost« v delu *Marksizem 20. stoletja*« (1966)).

Tej dobi sledi izključitev Garaudyja iz KPF (l. 1970), preusmeritev v mistiko (katere začetke lahko sicer najdemo že v delih iz šestdesetih let — predvsem v *Marksizmu 20. stoletja*) ter opustitev filozofije ali znanosti v običajnem pomenu besede ter preusmeritev na memoarsko-esejističen način pisanja.

Da bi zajeli ta tri bistveno različna obdobja Garaudyjeve filozofije ter da bi istočasno nakazali medsebojno povezavo elementov teh treh različnih stadijev, bomo uporabili neke vrste sinhrono metodo, namreč v smislu, da bomo v vsakem oddelku analizirali vsako dobo oz. obdobje posebej, pri čemer bomo pri vsakokratni obravnavi analizirali nekaj ključnih elementov Garaudyjeve filozofije.

Spis je zato razdeljen na sledeče točke (te se nato pojavljajo v vsakem oddelku):

1. dialektični in historični materializem,
2. teorija spoznanja,
3. subjekt, individuum, družba,
4. estetika — umetnost,
5. ustvarjalnost.

1.0. Kot je bilo že omenjeno, je Garaudy predvsem v obdobju do l. 1959 predvsem ideolog francoske komunistične partije. Za francosko partijo je bila približno do l. 1960 značilna disciplina in načelna pripadnost ideologiji Sovjetske zveze pač na osnovi »ideje monolitnosti«. Sicer pa je bil ta princip »monolitnosti« značilen tudi za kasnejše obdobje KPF: tudi po l. 1960 je ideologija KPF v bistvu ideologija ruske partije, razlika glede na prejšnje obdobje je le, da je sedaj v to ideologijo vključena tudi kritika »kulta osebnosti«. Tako se v tem pogledu politika KPF tudi v šestdesetih letih bistveno ne razlikuje od stališč SZ, čeprav drži — in Garaudy je značilen primer tega — da nastajajo in se razvijajo nove tendence in bolj zdiferencirana ter tudi neprimerno bolj originalna stališča

kot v preteklosti, Ker naš namen ni proučevanje ideologije in uradne teorije KPF (ta stališča rezimira npr. delo W. Rocheta *Qu'est-ce que la philosophie marxiste?* (1962), ki v bistvu ponavlja stara stališča iz petdesetih let le s to razliko, da vanje vključi kritiko kulta osebnosti), se bomo pri njeni obravnavi omejili na minimum ter obravnavali predvsem Garaudyjeva lastna stališča. To pomeni, da dejansko zanemarjamo druge bistvene momente njegovega dela in tudi tovrsten vpliv nanje. Nekatere ključne »neteoretske« momente bomo omenili le tam, kjer so res nujni za razumevanje Garaudyjeve filozofije.

1.1. Garaudyjevo razumevanje in razlaganje marksizma je do l. 1959 pravzaprav uradno stališče ruskih ideologov (predvsem Stalina in Ždanova). Vsebuje sicer nekatere sestavine, ki so tipično francoske: navezavo na francoski pozitivizem in racionalizem, utemeljevanje predvsem na osnovi francoske zgodovine, poudarjanje vloge Francije za razvoj komunističnega gibanja ipd., toda te še ne zadoščajo, da bi njegovo teorijo lahko proglasili za samostojno ali originalno. Verjetno bi bilo povsem opravičljivo analizirati tedanja stališča uradnih ruskih teoretikov, pa bi že s tem na relativno zadovoljiv način podali in razložili tedanja Garaudyjeva stališča. Ker so bila prva predmet mnogih raziskav in del, jim bomo v tem delu predvsem sledili. V tej obliki nam bodo omogočila primerjavo s kasnejšimi Garaudyjevimi stališči.

»Historični materializem je aplikacija principov dialektičnega materializma na proučevanje družbenega življenja, na proučevanje zgodovine« (L, 216). »*Zgodovino* se dela tako, da se uboga zakone zgodovine, toda treba je poznati te zakone in jih znati upravljati. Če odidete na pot z avtomobilom in niste mehanik, je gotovo, da ne boste mogli ničesar narediti, če imate nezgodo ... Človek lahko učinkovito deluje na zgodovinsko gibanje le, če se zave zakonov njenega razvoja. Še enkrat, po aksiomu starega Bacona, ‚*Naravi* se ukazuje le tako, da ubogamo njene zakone'« (MH, 21—2, podčrtal A. E.). Kot vidimo, gre za znane teze diamata; družba in narava sta izenačeni: »Tako v človekovem delovanju na družbo kot v delovanju človeka na naravo, je svoboda vedno človekova moč spoznati nujnost in, poznavajoč jo, upravljati, usmerjati svojo praktično dejavnost po objektivnih zakonih narave in zgodovine« (L, 227).

Tako kot za Stalina, so tudi za Garaudyja zakoni družbe in narave človeku zunanji. Svoboda je tako »spoznanje nujnosti«, nujnost pa je postavljena vnaprej, je samodejni tok, ki sicer potrebuje ljudi za uravnavanje, vendar pa je to le »tehnično«. Marksistična filozofija je pri tem orodje, metoda, ni dvignjena nad druge znanosti (MPC, 24), in zgodovina je postala znanost, politika pa znanstvena tehnika (CR, 36). Vendar pa pri tem ni natančneje pojasnjeno, kaj je to »filozofija«: lahko bi sicer šlo za znano Engelsovo določbo iz *Ludwiga Feuerbacha*, vendar pa je po Garaudyju tudi »znanost misli tako kot vsaka znanost ... historična znanost, moment edinstvene znanosti: zgodovine« (TMC, 376). Tako ostaja marksistična filozofija določena kot dialektični + historični materializem in je zato skoraj neumestno govoriti o marksistični »filozofiji«, kajti »od nekega določenega trenutka dalje je komunizem prenehal biti sanje ali predpostavljena zahteva razuma in postal zaključek razrednih bojev proletariata. To je trenutek, ko se filozofija poistoveti z znanostjo« (MPC, 17). Značilno je tedanje Garaudyjevo razumevanje znano-

sti: najprej postavi paralelo med Claude Bernardovim konstituiranjem biologije kot samostojne znanosti in Marxovim konstituiranjem znanosti zgodovine (MPC, 19), nato pa kritizira filozofijo kot sistem, ki naj bi dušil razne znanosti: »To se pravi, da je Marx enkrat za vselej zavrgel vse zamisli nekega sistema, to ambiciozno željo hoteti po enem samem človeku ustvariti vsoto človeških spoznanj, in se zanesel na zbir znanosti v njihovem progresivnem razvoju . . .« (MPC, 22). To pomeni, da Garaudyju ne gre le za kritiko filozofije kot filozofije, marveč tudi za kritiko takšne filozofije, ki si prilašča status znanosti kot sistema (gre seveda za kritiko Hegla), nasproti tej postavi pozitivne znanosti (na to lahko sklepamo po paraleli med biologijo in zgodovino). (Prim.: »Potemtakem more postati znanost o družbeni zgodovini, ne glede na vso kompliciranost pojavov družbenega življenja, prav tako eksaktna znanost, kakor npr. biologija, in more koristiti družbene razvojne zakone za praktično uporabo« (Stalin, DZM, 12).) Pri tem razume Garaudy tu znanost v pomenu, ki ga je le-ta pridobila tudi v francoski racionalistični in pozitivistični tradiciji in ki ni enaka Heglovemu pojmovanju znanosti. Poenostavljeno bi lahko rekli, da gre za razliko med »science« in »Wissenschaft«. (V primeru znanosti povzame Garaudy za Stalinom in Ždanovom koncept »kritike in samokritike« (TMC, 369) v znanosti (in torej tudi v zgodovini in njeni tehniki — politiki).) Glavne značilnosti marksizma kot revolucije v filozofiji (revolucije, ki nastopi l. 1844 — prim. MPC, 23) so:

— marksizem kot filozofija proletariata,

— marksizem kot znanstvena filozofija,

— marksizem, ki prvič dokončno prelomi z idealizmom in metafiziko (MPC, 33).

1.2. Garaudyjeva teorija spoznanja (osrednje delo je *La théorie matérialiste de la connaissance*) 1953 izhaja iz tradicionalne delitve na subjekt in objekt, pri čemer je spoznanje subjektivni odraz objektivne realnosti (TMC, 201). Vendar pa ta odraz ni pasivna kontemplacija (TMC, 45), marveč aktiven odraz (TMC, 42): spoznanje, ki izhaja iz realnosti se razvije kot ona in postane njen aktivni element (TMC, 42): »Dialektično materialistična teorija spoznanja je včasih nedeljivo, zgodovina in logika, toda ne v heglovskem smislu . . . Realnost se razvija. Spoznanje, ki izhaja iz realnosti, jo odraža, se razvija kot ona in postaja aktiven element njenega razvoja. Misel ne ustvarja svojega objekta, marveč odraža in preoblikuje objektivno realnost, razkrivajoč zakone njenega razvoja. Teorija spoznanja ima za cilj odkriti logiko te zgodovine, zgodovine, ki je ena, zgodovina objekta in njenega odraza in pokazati identiteto zgodovine in logike: zgodovina je konkretna logika« (TMC, 42). S tem se vračamo k diamatu.

In dalje: »Da bi proučili prehod iz narave v duha, se mora naša teorija spoznanja pričeti s prazgodovino zavesti. Proučiti bomo morali gibanje materije pred pojavom življenja, nato gibanje žive materije pred pojavom zavesti in nato gibanje zavesti« (TMC, 42). Po Garaudyju je spoznanje odraz, pri čemer pa se pojavi osnovna nedomišljenost: če je spoznanje odraz, ta ne more biti aktiven, če pa je — in to očitno je, saj Garaudy pravi, da postane spoznanje »aktiven element realnosti« — pa to pomeni, da misel vsaj delno »ustvarja svoj objekt«. Ob vsem tem seveda tudi drži, da privzame materija v takšni filozofiji in teoriji spo-

znanja poprejšnje mesto duha, materializem je torej zastavljen znotraj istega horizonta kot prej idealizem. Nedvomno je osnovni problem takšnega pojmovanja marksizma v nerešenem in nezastavljenem vprašanju odnosa subjekta, kjer je subjekt objektu vedno zunanji in kjer je povsem določen z »logiko stvari«.

1.3. Značilne poteze diamata najdemo tudi pri vprašanju odnosa individua in družbe. Garaudy sicer govori o humanizmu, pri čemer pa razume ta »novi humanizem« kot nastop kolektivnega (CR, 36), s čimer sovpada teorija o »novih ljudeh« (CR, 10): »Nov človek je na tem, da se rodi« (MPC, 44). In ravno ta novi človek je tudi nujni pogoj za novo umetnost (CR, 10) in novo družbo.

Značilno je tudi razumevanje prakse: »Praksa ni enostavno dejavnost individualnega človeka. Praksa je, v bistvu, produkcija in razredni boj« (TMC, 292). Tudi praksa je torej vedno le kolektivna.

Če torej razumemo kolektiv, ali bolje *mase,* kajti tu gre za »mase« v stalinovskem smislu, kot aktivni faktor zgodovine, pa so te mase pravzaprav del naravnega reda: preko epistemološkega statusa zgodovine, preko nezmožnosti menjati in ustvarjati nove »zakone« preko identitete zgodovine in logike, preko specifičnega statusa dialektičnega materializma, zasledimo tu Stalinovo logiko: zgodovina je povsem podrejena ontološki strukturi stvarnosti (Vranicki, 79), iz katere je izključen individuum. Ta logika je prenešena tudi na odnos individua in družbe: kot pravi Stalin v *Anarhizmu in socializmu,* je osvoboditev posameznika možna šele takrat, ko bodo osvobojene mase. Ker pa je masa podrejena naravnim zakonom, je jasno, da individuum kot individuum in subjekt izpade in nima v vsej tej shemi — tudi Garaudyjevi — nobenega pomena: vedno ima le »vlogo«, vedno le nečemu služi, vedno je povsem podrejen višjim ciljem, vedno je torej le sredstvo.

Tako Garaudy tudi tu sledi Stalinu: nove ideje in teorije nastanejo zato, ker so nujne za družbo (Stalin, DZM, 13—14 in Garaudy, TMC, 372) in za njen razvoj, ta razvoj pa je deduktivno izpeljan in določen vnaprej. Tako je človek kot individuum, vsaj teoretično vzeto, vedno usmerjen izključno v preteklost.

Pravzaprav se Garaudy v tem svojem obdobju od uradne ruske ideologije loči le v eni točki: upošteva oz. povzame Marxov koncept alienacije (gl. TMC, 321).

1.4. V dobi do l. 1959 pri Garaudyju ne moremo govoriti o »estetiki«, sploh pa ne o samostojni estetiki: vse njegove sodbe in ocene so aplikacije uradnih ruskih sodb in pogledov na umetnost. To pomeni najprej poudarjanje posebnega pomena »zdravega realizma« (CR, 8) (oz. socialističnega ali romantičnega realizma) in to v povezavi s teorijo o »novem človeku«. Preden se osredotočimo na Garaudyjeva tedanja stališča o umetnosti, omenimo nekatera njegova splošna stališča, ki so posredno ali neposredno navzoča tudi v njegovem razumevanju in vrednotenju umetnosti: »Sodba ni čista forma brez vsebine. To je forma misli, v kateri človek subjektivno zrcali objektivne vezi stvari in fenomenov. V sodbi misel povezuje to, kar je povezano v sami realnosti, in ločuje to, kar je v sami realnosti ločeno« (TMC, 259). In: »Ta funkcionalna metoda razlaga, da moramo, preden delo presojamo, zgodovinsko določiti njegovo funkcijo.

Če hočemo rezimirati te zakone, bomo rekli, da je realizem zorni kot vzpenjajočih se progresivnih razredov, ki se nimajo zaradi česa bati realnosti: ona govori za njih in proti njihovim sovražnikom. Ta realizem je kritičen in negirajoč, kajti novi razred je pri svojih prvih korakih, ni še dovolj močan, ni še dosegel zrelosti in se še ne more afirmirati kot pozitivna sila izgradnje sveta: zadovoljuje se s tem, da zavrača stari red, ki mu še ni odstopil prostora. Ta realizem postane konstruktiven, ko se pojavijo poteze novega človeka: realizem, vedno militanten, ni več reduciran na stališča opozicije; sprejema porojevajočo se realnost, je moment njenega ustvarjanja« (CR, 34—35).

Ta dva citata povzemata tedanja Garaudyjeva teoretska stališča o umetnosti: umetnost je slika realnosti, in realizem je tisti, ki najbolje izraža ali zajame to realnost (Garaudy tu ne govori o resničnosti, marveč o »réalité«); glede na to, da med fenomeni in rečmi obstajajo objektivne vezi, in upoštevajoč značaj realizma, prikazuje ali »opisuje« realizem na subjektiven način objektivne vezi. To pomeni, da je umetnost »posnetek posnetka« in kot taka je prava umetnost: umetnost je subjektivni odraz fenomenov, za temi fenomeni pa je skrito bistvo. Ker je sama »realnost« progresivno usmerjena, je realizem tista umetniška zvrst, ki je najbolj skladna z »realnostjo«, ki najbolj zajema to realnost takšno, kakršna je po svojem bistvu in na ta način tudi pospešuje njen (naravni) tok. Vendar pa se ob tem postavlja tudi zanimiva implikacija: umetnost je lahko reakcionarna ali progresivna, »estetsko« je torej nevtralna kategorija, ki z umetnostjo kot tako nima nobene zveze; ali kot pravi Garaudy: preden delo presojamo, moramo določiti njegovo zgodovinsko funkcijo, kar pomeni, da sodba o umetniškem delu sestoji iz dveh komponent: ena je zgodovinska funkcija, se pravi to, kar umetniško delo nudi ali daje, oz. je vloga, ki jo igra, vloga, ki jo je umetniško delo imelo ali jo ima v družbi, za »mase«, druga komponenta pa je estetska sodba, pri čemer naj bi prva le-tej predhodila in tako vplivala — in verjetno tudi pogojevala — drugo. Ta »nevtralnost« estetskega je tudi podlaga za delitev umetnosti na »dekadentno« (»Idealizem je, tako v umetnosti kot v filozofiji, vidik dekadentnih razredov, ki jih *realnost* obsoja« — CR, 35, počrtal A. E.) in »progresivno«, pri čemer je dekadentna umetnost — npr. nadrealizem — »opij ljudstva« (CR, 9). Tako se izkaže, da je umetnost kot taka znova *le* sredstvo, tj., ne nosi ali ne vsebuje nobenih imanentnih smotrov, ki bi bili poleg tega tudi individualni smotri avtorja, marveč je vedno — če je progresivna — usmerjena le »navzven«: pri tem pa ima ta »navzven« vseeno tudi neko »estetsko vrednost«: »Naši umetniki in naši znanstveniki niso nikoli ustvarjali večjih del kot v dobah, ko je njihova umetnost ali znanost imela družben pomen, ko so njihova dela odgovarjala na nacionalne potrebe« (CR, 51). Iz tega pa sledi, da »progresivna« umetnost ni *ali* dekadentna *ali* progresivna, marveč je očitno le progresivna umetnost prava umetnost, kajti le kadar je umetnost odgovarjala oz. zadovoljevala širše družbene potrebe, je bila tudi »velika«. Verjetno gre tu za nejasnost, ki se je Garaudy ne zaveda, saj je citirano delo *(Le communisme et la rennaissance de la culture française)* prej pamflet kot pa znanstveni spis. Vendar pa se tu gotovo znova srečujemo z znano triado: resnično-lepo-dobro. Garaudy se zaveda nevarnosti, da bi se umetnost zamenjalo s propagando: »To nikakor ne pomeni zamenjati umetnost s propagando, kajti umetnik ne more ostati tujec drami, če ni njena

žrtev, sodelavec ali igralec« (RC, 39), kar naj bi pomenilo, da ostane avtor propagande tuj svojemu delu. Tudi tu zasledimo »realistični« princip: realnost se prek avtorja odslika v umetniškem delu in se v enaki obliki prenese na bralca (upoštevajoč seveda subjektivne zorne kote, ki bi jih lahko določili kot »relativne resnice«). Tri temeljne napake umetnosti so po Garaudyju esteticizem, individualizem in evazija (RC, 39). Naloga umetnosti je dvigovati duha, namesto da ga uspava (RC, 37) in »umetnik mora vedeti, da je zgodovina umetnosti zgodovina publike« (RC, 37). Umetnik se mora tako najprej vprašati, kaj bo povedal, ne pa kako bo to povedal (RC, 9), pri čemer »kapitalistični režim deformira in briše umetnikovo pot, ki se ne razvija po notranjem zakonu njegovega poklica, marveč po zakonu ponudbe in povpraševanja« (RC, 8, prim. tudi HM, 236). Kot vidimo, povzema Garaudy osnovna stališča estetike romantičnega realizma, pri čemer se poslužuje vseh tistih poenostavitev kot ruski avtorji. Na najvišje mesto postavlja »novi klasicizem« (RC, 40) oz. realistično umetnost, pri kateri velja, da je »beseda odvisna od dogodka« (RC, 40), ne pa obratno. Umetnost ima tako instrumentalno funkcijo, pri čemer je avtentična umetnost tista, ki nastaja po notranjem zakonu umetniškega dela, ta zakon pa je po Garaudyjevem mnenju zakon kolektiva oz. splošna korist družbe.

Zdi se, da v vsej tej shemi umetnost pravzaprav ni potrebna: je bolj dano in prisotno dejstvo, kot pa neka »potreba«, je razpoložljivo sredstvo, ki naj služi kot orodje razrednega boja, kot boj v superstrukturi, torej kot doživeto propagandno sredstvo in to na ta način, da jemlje za svoje izhodišče renesančno zastavitev realizma ter ga vsiljuje vsej umetnosti. Verjetno ni potrebno podrobneje dokazovati zmot oz. le pragmatičnega značaja in pomena — ali vloge — teh Garaudyjeveh izjav, ki so poleg tega notranje nekonsistentne.

1.5. O usvarjalnosti Garaudy v dobi do l. 1959 pravzaprav ne govori; čeprav jo mestoma omenja: »Problem spoznanja prispe tu (v kritiki in samokritiki znanosti) do svoje končne stopnje: stopnje akcije in ustvarjanja« (TMC, 369): praksa je družbena akcija, ta akcija pa je ustvarjanje. Dlje ta določba ne prodre.

2.0. Garaudyjevo drugo obdobje se prične približno l. 1959 in traja okvirno do l. 1971. V tem času postane Garaudy pomemben teoretik in ideolog levice v Franciji ter po svetu in je v tem pogledu podoben E. Frommu ali H. Marcuseju. Pri Garaudyju je ta pot sicer počasnejša kot npr. pri Marcuseju in tudi teoretsko manj relevantna, vse to pa seveda ne more razvrednotiti vpliva, ki ga je imel predvsem v drugi polovici šestdesetih ter na začetku sedemdesetih let. To je bila doba, ko se je zastavilo vprašanje revolucionarnega razreda v sodobnem kapitalizmu, kajti zazdelo se je, da proletariat ne more izvesti nujne revolucionarne preobrazbe, saj je postal »konformističen«. Marcuse je na to dilemo odgovoril s svojo tezo o deklasiranih in marginalnih skupinah znotraj kapitalistične družbe, ki naj bi sedaj prevzele zastavo revolucije, Goldmann pa je ugotovil, da je tudi »proletariat postal reificiran«. Garaudy je našel novo revolucionarno družbeno skupino v tehnični inteligenci in t. i. »modrih ovratnikih«. To tezo je razvil v delu *Velika preusmeritev socializma* (1969).

Glavni razlogi (prim. ČB, 72-3) zaradi katerih je bil Garaudy izključen iz partije so bili (1) njegova zahteva po poglobljeni analizi sovjetskih notranjih razmer, ki so pripeljale do intervencije držav Varšavskega pakta na Češkoslovaškem l. 1968, (2) zahteva, naj se partija poveže s študentovskim gibanjem v nemirih l. 1968 in (3) Garaudyjeva teza o »novem zgodovinskem bloku« (ki ga je v glavnih potezah povzel po Gramsciju), kar je dejansko pomenilo zahtevo po prevrednotenju same globalne politike francoske partije. Našteti razlogi so bili v glavnem politične narave; vendar pa je poleg njih — a seveda v povezavi z njimi — obstajala še vrsta drugih, bolj »filozofskih«: drugačno pojmovanje marksistične filozofije, prevrednotenje nekaterih ključnih postavk dotedanje prevladujoče — in tudi uradne — marksistične filozofije v Franciji, ki je bila vsa šestdeseta leta — in še tudi kasneje — precej konservativna. Vsi ti vzroki so imeli še toliko večjo težo, ker je bil Garaudy član CK KPF in njenega politbiroja, torej, vse njegove izjave ali knjige so bile nujno razumljene tudi kot uradna stališča KPF, kar pa seveda niso bila, saj je partija — vsaj v teoriji — zagovarjala skoraj identična stališča kot v petdesetih letih. Po mojem mnenju pomeni prelomnico v Garaudyjevi teoriji predvsem l. 1966, ko je izšlo delo *Marksizem 20. stoletja,* ki je imelo izreden odmev, čeprav je bilo deležno tudi ostrih (predvsem teoretskih) kritik. Sploh je za Garaudyjeva novejša dela značilna po eni strani izredna odmevnost, po drugi strani pa tudi vedno večja »neznanstvenost«, združevanje disparatnih teorij itd. V tem pogledu je najbolj značilen ravno *Marksizem 20. stoletja,* ki skuša združevati teze in ugotovitve marksizma, eksistencializma in strukturalizma.

Za Garaudyjeva dela iz prve polovice šestdesetih let je značilna počasna revizija prejšnjih stališč: kritika pozitivizma v znanosti (človek ni »izvzet«, dejstvo ni »dano«, marveč je nekaj, kar so naredili ljudje — PH, 21); marksizem je sicer še vedno »kritična filozofija« (PH, 231), toda vsebina tega pojma se bistveno spremeni; svoboda ni več golo »spoznanje nujnosti«, marveč izbira med možnostmi in »zavestna nujnost« (KM, 50; prim. ME, 92). Leta 1960 zasledimo tudi prvo samokritiko (PH, 230), to je kritiko dogmatizma ter idejo o humanizmu kot bistveni sestavini marksizma (PH, 231), Garaudy pa tudi prizna, da srečuje marksizem podobne probleme kot druge doktrine (PH, 240-1). Vidimo torej, da se Garaudy počasi preusmerja na antropološke elemente Marxove teorije, iz česar izhaja tudi drugačno vrednotenje umetnosti (čeprav je socrealizem še tudi v začetku šestdesetih let (*L'itinéraire d'Aragon,* 1961) vodilna umetnost, drugačna teorija spoznanja (človek kot aktivni dejavnik) itd.). Za Garaudyja pomeni začetek šestdesetih let počasen premik v drugačen marksizem, premik, ki pa mu ni sledila tudi KPF. Verjetno bi bilo za globlje razumevanje vzrokov, zaradi katerih je Garaudy prešel na povsem drugačne pozicije, nujno upoštevati in analizirati neskladnost med stališči KPF in tedanjim družbenim dogajanjem v Franciji in po svetu, saj je bila to doba, ko partija ni znala in ni hotela odgovoriti na probleme tedanjega časa, čeprav je res, da so bili ti problemi tedaj vsaj navidez predvsem problemi intelektualcev in študentov.

Po naši sodbi je najbolj relevantno obdobje Garaudyjeve teorije od l. 1960 do 1964.

2.1. Po Garaudyjevem mnenju pomeni l. 1844 rojstvo marksizma: v *Pariških rokopisih* naj bi Marx združil tri izvore (po Leninu): nemško klasično filozofijo, angleško politično ekonomijo in francoski socializem (M, 108). Vendar pa naj ne bi bil Marx nikoli pravi heglovec, saj ni sprejel pomiritve ideje s stvarnostjo (KM, 18); poleg tega je Marx (1) odvrgel Heglov sistem in (2) preobrnil Heglovo metodo (KM, 109). S tem, ko je zavrgel sistem, je zavrgel idealizem, pri čemer pa ni ostal na stopnji Feuerbacha: idealistične ontologije ni nadomestil z materialistično ontologijo, niti ni metafizike nadomestil z antropologijo, ali religije s »humanizmom«. Ravno tako ni na mesto duha postavil materije, niti ni materije obdaril z nespremenljivimi dialektičnimi zakoni (KM, 109).

Na tem mestu povzema Garaudy večino bistvenih očitkov dogmatskemu marksizmu: ponovno zavrže sistem, toda ne zaradi njegove »neznanstvenosti«, marveč zaradi razumevanja marksizma kot kritične teorije. Od tod tudi izvira njegova nadaljnja teorija (in seveda tudi njen stil); naloga marksizma sedaj ni več izgraditi sistem v znanstvenem pomenu besede (kot je bila npr. njegova *Théorie matérialiste de la connaissance* 1953, se pravi, začeti z najnižjo stopnjo in napredovati do najvišje; ni več možna ontologija, ki določa negibni fundament: zato je na nek način nujno, da je Garaudy *kasneje* sprejel strukturalizem, in postavil kot temeljno kategorijo »odnosa«. Vendar pa kritika ontologije na tej stopnji ne pomeni popolnega razvrednotenja »temelja«: gre za podobno pozicijo kot pri Frankfurtski šoli, se pravi — v Garaudyjevem primeru — za nasprotje poziciji francoskega strukturalizma. V tem pogledu je Garaudyjevo stališče ostalo glede na njegovo prvo obdobje nespremenjeno: že l. 1937 zagovarja podobno »kritično« stališče (prim. PH, 235), da je namreč nosilna ideja kritične filozofije tvoriti človeško izkustvo celoto v nasprotju z dogmatizmom, ki absolutira del. Vendar pa se ti dve stališči vseeno razhajata: do leta 1959 je temelj »kritične filozofije« dialektični materializem, ki je »danost«, iz katere izhaja vse ostalo; nasprotno pa Garaudy leta 1960 trdi, da kritična filozofija sicer ima temelj, toda ta temelj je le v zahtevi, da se ne sprejme nobena vrednota in nobena resnica kot danost, kot dejstvo (PH, 231). Ni naključje, da navaja Garaudy za primer takšne kritične filozofije ravno Descartesa. To pomeni, da se mora kritična filozofija vedno vračati k svojim osnovam, jih vedno preverjati in biti kritična do vsega, vključno s samo seboj. Od tod izhaja prevrednotenje svobode kot spoznanja nujnosti: to, da je socializem nujen, ne pomeni, da je neizogiben, marveč da je zmožen rešiti nasprotja kapitalizma (1962, ME, 91-2). Tako je tudi napačna alternativa: ali dialektika narave ali kritična filozofija (PH, 287), kajti dialektika ni več dialektika narave + zgodovine in mišljenja, marveč metoda, ki išče pod fenomeni notranje odnose in nujni zakon razvoja (PH, 292). S tem se dialektizira tudi sama resnica: ko postane človek aktivni dejavnik, resnica ni več objekt, ampak dialektika (PH, 19), kar pomeni, da Garaudy (s kategorijo »praktične dialektike« (PH, 19), s kriterijem prakse), preseže prejšnjo delitev na subjekt in objekt. To je tudi očitek, ki ga postavi Garaudy Stalinu: Stalin je opustil prakso kot kriterij resnice (R, 102). Človek ni več objekt ampak subjekt, zaradi česar sta zanj značilni iniciativa in odgovornost (PH, 23).

2.1.2. Po našem mnenju je za razvoj Garaudyjeve filozofije osrednjega pomena Fichtejeva filozofija. Res je, da Garaudy ne sprejema Fichtejevega sistema

in tudi njegov subjekt ni ravno absolutni subjekt v Fichtejevem smislu, vsekakor pa je — po naši sodbi — Garaudyjeva zamenjava »dejstva« z »dejanjem« (znanost nima opravka z danostmi ampak z dejanji — PH, 21), ali pojmovanje svobode — ki konstituira subjekt — kot dejanje, fichtejevska. To je verjetno tudi razlog, zaradi katerega Garaudy ne more razumeti »nujnosti« »smrti človeka« kot »teoretskega koncepta«, kot tudi ne more zapopasti nezavednega značaja ideologije pri Althusserju oz. sploh psihoanalitičnega koncepta nezavednega, kajti, to bi pomenilo — po Fichteju — golo spontaniteto, akt brez zavesti. Po Garaudyju je namreč nujno, da človek ve in »čuti« kaj dela, saj je ravno zamisel tista, ki bistveno konstituira človeka kot človeka. Fichtejansko stališče je najbolj izrazito oz. eksplicitno izraženo v *Marksizmu 20. stoletja:* »marksizem ni filozofija biti... Takšna filozofija, ki istoveti zavest in spoznavnost, nazadnje izloča subjektiviteto, ohranja le, kar je v njej neosebnega in zavesti tujega — ter pojmuje resnico... kot istovetno z bitjo; navsezadnje izloča vsakršno avtentično zgodovinskost.

Marksizem je *filozofija dejanja,* se pravi filozofija, ki iz zavesti in človekove prakse iz katere nastaja in ki jo nenehno bogati, dela pravo resničnost, zakoreninjeno v prejšnjih delih in v resničnosti, filozofijo, v kateri vse to odseva, ki pa nenehno prerašča svojo danost in jo tudi vedno bogati s svojim ustvarjalnim delom...« (MXX, 56-7). In dalje: »Subjektiviteta ni iz vrste *biti,* marveč iz vrste *dejanj«* (MXX, 57).

»Fichte nam lahko pomaga, da obdržimo v rokah oba konca palice. Prav na tleh Fichtejeve filozofije utegne biti dialog o morali najbolj ploden: če bi marksisti znali sprejeti teorijo subjektivitete iz Fichtejeve eksistencialne misli in če današnji eksistencialisti iz fichtejanskega eksistencializma ne bi črtali dveh temeljnih razsežnosti: racionalne in socialne« (MXX, 58).

Ne da bi naprej navajali Garaudyjeva stališča o Fichteju, se zdi utemeljeno sklepati, da je imel Fichte dejansko odločilen pomen za Garaudyjevo preusmeritev na človeka kot projekt, na poudarjanje izjemne vloge zavestne zamisli ter konec koncev tudi na raztopitev umetnosti v ustvarjalnosti, saj predvsem v njegovih kasnejših delih skoraj ni več govora o umetnosti, marveč le še o ustvarjalnosti.

Garaudy sprejme tudi Fichtejevo pojmovanje cogita, čeprav ga postavi »na noge« (gl. MXX, 63), Fichtejeva teza o bivanju drugih kot o pogoju za zavest o sebi (MXX, 62) pa mu utemeljuje trditev: *»Glede na ‚jaz' je ‚mi' primaren«* (MXX, 64).

Težko je jasneje določiti vpliv Fichteja na Garaudyja: lahko bi sklepali, da je v tem pogledu Garaudy šel po poti tistega prevladujočega dela evropskega marksizma šestdesetih let, ki je preko eksistencializma znova odkril antropološko problematiko. Iz tega bi lahko sklepali, da je Fichte pri Garaudyju navzoč predvsem posredno, se pravi prek Sartra, od katerega prevzame Garaudy med drugim tudi koncept dialektičnega uma (MXX, 37-9). Vendar se zdi, da to ni povsem točno: Sartre je deležen Garaudyjeve analize in tudi priznanja predvsem l. 1966 in 1967, medtem ko Garaudy prej (npr. v diskusiji o dialektiki l. 1962) zastopa stališča, ki so povsem nasprotna Sartrovim. Prvi poudarek na pomenu Fichtejeve filozofije srečamo l. 1964 v delu *Karl Marx,* ko Garaudy pravi: »Praksa ima pri Fichteju v prvi vrsti zgodovinsko dimenzijo: glede na to, da je vsak posebni subjekt absolutni subjekt v možnosti, imata življenje subjektivnosti in človeška

zgodovina za vsebino to nasprotujočo si enotnost. V svetu se vrši in izpolnjuje prehod od posameznega na univerzalno človeško, dviganje končnega k neskončnemu, spreminjanje nujnosti v svobodo.

Naloga filozofije, ki je najvišji izraz samozavedanja, je v tem, da vsakega človeka dvigne na raven racionalnega in svobodnega življenja« (KM, 49). In dalje: »... pri Fichteju najdemo v abstraktni obliki začetek zamisli o enotnosti teorije in prakse in idejo svobode kot zavestne nujnosti« (KM, 50). Zdi se torej, da je Garaudy prišel do Fichteja po notranji nujnosti lastne teorije oz. filozofije, oziroma da je pri Fichteju upošteval tudi momente, ki jih Sartre ni zapopadel. Naš namen ni analizirati odnos med Fichtejevo filozofijo in Garaudyjevim marksizmom, čeprav se zdi, da bi lahko morda ravno podrobnejša analiza fichtejanstva pri Garaudyju — ob upoštevanju družbenih in političnih dogodkov šestdesetih let — v mnogočem pojasnila Garaudyjev teoretski in tudi politični preobrat. Na kratko recimo, da je Garaudy na mesto prejšnje spinozistične substance postavil fichtejanski jaz oz. absolutni subjekt. Seveda velja ta trditev le za oba ekstrema oz. pola njegove teorije: za štirideseta in petdeseta leta na eni strani ter za dela iz sedemdesetih let na drugi. Garaudy namreč vsaj v šestdesetih letih še kako poudarja, da je individuum iznad odnosov le abstrakcija, da je torej to, kar je, le v povezavi z drugimi ljudmi (PMF, 92) ter da ne obstaja večna »človeška narava« (PMF, 97). Ravno iz tega ohranjanja ravnotežja je Garaudy tudi lahko izpeljal svoj marksizem: s tem, ko je postavil za center vseh stvari človeka (kar naj bi storil že Marx — prim. PMF, 84) je lahko določil marksizem kot »kritični in dialektični humanizem«, ki ima za svoj princip zavest nasprotja med realnostjo in možnostjo (PMF, 92).

2.1.3. Vprašanje strukture in strukturalizma je na nek način osrednje vprašanje Garaudyjevega pojmovanja temeljnih struktur in zakonitosti sveta ter tudi umetnosti. Če bi namreč lahko dokazali, da je Garaudy sprejel strukturalizem — četudi v Lévi-Straussovi varianti — bi to v bistvu pomenilo zanikanje hegeljanskega marksizma (in to bi lahko sklepali že po Garaudyjevih trditvah, kako Marx nikoli ni bil heglovec (KM, 18) itd.). Pri vprašanju strukturalizma pri Garaudyju gre pravzaprav za dve vprašanji, ki pa sta obe vezani na tematski okvir francoskega strukturalizma: prvo vprašanje je vprašanje humanizma; ker Garaudy poudarja humanistični značaj marksizma ter kritizira scientizem, seveda zavrne Althusserjevo in Foucaultovo teorijo in to še toliko bolj, ker je tudi sam doživel in zagovarjal »znanstveno« filozofijo (v primeru Althusserja). Tako se zdi, da je temelj tega prvega vzroka zavračanja v bistvu epistemološko vprašanje ter povsem specifično razumevanje znanosti in človeka ter subjekta pri Foucaultu in Althusserju (ter seveda tudi pri Derridaju in Lacanu). Predvsem pa je takšno stališče povsem v nasprotju s stališčem Garaudyjeve »kritične filozofije«, ki poudarja humanizem, projekt, zavestno delovanje, svobodo, ustvarjalnost, umetnost itd. Pri omenjenem delu strukturalizma gre v bistvu za kartezijansko problematiko, na osnovi katere prihaja do ostre delitve na zavestno in nezavedno ter na vse pare oz. izpeljave, ki od tu izvirajo. Zato je zanj vsaka objektivacija predvsem povnanjenje kot »odtujitev« cogita, saj pomeni njegovo nepovrnljivo izgubo, prehod v red reči. Nasprotno pa je za Marxa — in vsaj načeloma tudi za Garaudyja — objektivizacija sploh šele pogoj za uresničitev človeka kot subjekta, saj šele

upredmetenje — prek dela — omogoča in konstituira človeka kot »subjekt«. Zato je nujno, da je Garaudy ostro napadel to stran strukturalizma, ki je po njegovem mnenju onemogočala revolucionarno in družbeno-kritično mišljenje in dejavnost. Ta »abstraktni strukturalizem« — pa naj bo to tudi prokitajska smer — je po Garaudyjevem mnenju povsem nesposoben, da bi odgovoril na vprašanja sodobne visoko razvite družbe (prim. PMF, 26). To, kar Garaudy od strukturalizma sprejema, je pravzaprav njegova metoda analize, se pravi to, kar je konstituiralo strukturalizem na njegovem začetku. Vprašanje je seveda, če je možno sprejemati samo strukturalno metodo, ne da bi ob tem sprejeli ali nadomestili vse posledice uporabe te metode. Ker Garaudy ne izvaja neke sistematične analize, ampak prehaja iz področja na področje, iz teme na temo, se mu to vprašanje ne zastavi ali ne razkrije. Kot je bilo že omenjeno (gl. 1.1.), gre pri Garaudyju na začetku za »nesporazum« pri določevanju znanosti in filozofije. Ker razume tedaj filozofski sistem kot metafiziko, kasneje pa »znanost« kot scientizem, lahko njegova kasnejša teorija zajame predvsem željo, v mnogo manjši meri pa argumentirano analizo obstoječega sveta. Ob tem se lahko spomnimo na — pravilno — Garaudyjevo lastno izjavo iz l. 1964: Marx naj bi l. 1844 »... prenehal dajati komunizmu ‚filozofski temelj', da bi mu lahko dal zgodovinski temelj, temelj znanosti, ki svoje resnice ne išče v spekulativni refleksiji, marveč v potrdilu eksperimentalne in borbene prakse« (KM, 61), kar pomeni, da mora biti marksizem predvsem znanost, ali pa mora vsaj izhajati iz znanstvenih izhodišč. Kar je kasneje počel sam Garaudy, pa je bilo predvsem to, da je znanstvene analize nadomestil s filozofskimi« izjavami in ugotovitvami, ki so poleg tega — in to je bistveno — navadno podane, če že ne eklektično, pa vsaj nejasno, nedorečeno, neargumentirano. Značilen primer tega je ravno Garaudyjevo verjetno najbolj znano delo *Marksizem 20. stoletja.*

Tu se naj zaenkrat omejimo na pojem *strukture:* »Pojem strukture« v sedanjem pomenu besede, vsebuje določeno filozofijo. Vzemimo kot približno opredelitev: to je filozofija, katere temeljna kategorija ni več kategorija *biti,* temveč kategorija *odnosov.* In dalje: »... gre za to, da bi spoznali, da je to, kar po navadi imenujemo element, smiselno in resnično samo kot ‚sistem relacij', jedro razmerij (odnosov), ‚ki ga sestavljajo'« (MXX, 44-5). Tudi tu se, se zdi, vračamo posredno k Fichteju: osnovni so sicer odnosi, toda odnosi, ki nastajajo prek »dejanj«. Ker je tudi resnica dialektična, se pravi spreminjajoča se, in ni več skladnosti med mislijo in stvarjo — stvar postane sedaj sklop relacij — in je to, kar konstruira človeka, ravno dejanje in dejavnost, naj bi bil marksizem ‚filozofija dejanja' ali kot pravi v delu *Pour un modèle français du socialisme* dve leti kasneje: marksizem je znanost v Fichtejevem smislu, pri čemer je filozofija znanstvena v tolikšni meri, v kolikšni postavlja in rešuje problem temelja (PMF, 97). Vendar pa povzroči takšna nadomestitev kategorije biti s kategorijo odnosov in dejanja nekakšen ‚voluntaristični' strukturalizem, pri čemer nastopi še ta problem, da kategorija biti praktično izgine, saj obstaja »element smiselno in resnično samo kot ‚sistem relacij'«.

Gre torej za svobodno voljo, katere predmet je sistem relacij (odnosov). Posledica tega je — tako v Garaudyjevem prvem obdobju, ko je subjekt izginil na račun objekta — popolna vključitev objekta v subjekt. Ta zaključek iz poveda-

nega sicer nujno ne sledi, je pa po mojem mnenju utemeljen, če ga povežemo z Garaudyjevim pojmovanjem modela.

2.2. Garaudy sprejema Lévi-Strussovo pojmovanje modela, po katerem je koncept istočasno model realnosti.

(Preden nadaljujemo, naj odgovorim na zgoraj zastavljeni problem: če je spoznanje model, realnost pa je sklop ali zbir odnosov, to pomeni, da ti »odnosi« niso samo operativna kategorija na ravni koncepta, marveč so dejansko tudi realna entiteta, pri čemer gremo v bistvu še za korak dlje, kot je šel originalni strukturalizem, ki je vprašanje realnosti enostavno zanemaril in trdimo — vsaj implicitno — da je vsa realnost le zbir odnosov, da bit torej ne obstaja. Res je sicer, da sam Garaudy tega ne trdi, in res je tudi, da si večina njegovih tozadevnih formulacij celo nasprotuje, vendar pa je navedeni sklep upravičen, gre namreč za konsekvence tega stališča.)

»Pojem ‚modela' omogoča, da zaobsežemo oba bistvena elementa marksistične teorije spoznanja: materialistični element odraza, s katerim nas varuje pred idealistično hegeljansko iluzijo, ki pojmovno rekonstrukcijo stvarnosti zamenjuje z njeno konstrukcijo, in *aktivni,* dejavni element, ki nas ščiti pred dogmatično iluzijo, ki zamenjuje začasni model z absolutno in dokončno resnico« (MXX, 31). Nedvomno hoče Garaudy s pojmom modela po eni strani preseči lastna stališča iz *Théorie matérialiste de la connaissance,* a se po drugi strani zavarovati pred relativizmom izključnih relacij. Vendar je po našem mnenju takšna rešitev neprimerna. Zaradi jasnosti navedimo stavek, ki predhodi navedenemu citatu: »Slej ko prej je ... res, da je spoznanje — *po svoji naravi* — *»odraz«;* namreč v smislu, da je spoznanje o neki stvarnosti, ki ni naše delo, in da je hkrati — po svoji *metodi* — neke vrste »konstrukcija« (MXX, 30-1).

Izhodišče spoznanja je vedno abstrakcija, ki prek aktivnega — praktičnega — postopka spoznavanja prispe do spoznanja. Izhodišče je torej *koncept,* ki pa je aktivni element in nujni predpogoj konstituiranja modela kot dinamične konstrukcije. Vendar pa spoznanje stvari — kot konstrukcije — še ne more spremeniti značaja spoznanja kot odraza, spremeni le to, da naj bi bil sedaj ta odraz dojet aktivno, kar pa same *narave* odraza ne spremeni — saj je spoznanje po *svoji naravi* odraz. Vendar pa bi bilo to pojmovanje spoznanja še sprejemljivo, če ne bi vztrajalo na aktivnem značaju modela, se pravi, če ne bi za svoje izhodišče vedno jemalo le realnega objekta na osnovi katerega nastane model, pri čemer pa je povsem pasiviziran in zanemarjen značaj koncepta, ki sploh šele lahko pogojuje konstrukcijo modela (prim. Orcel, 72-5). Zdi se, da izhaja takšno pojmovanje koncepta in tudi spoznanja iz specifičnega Garaudyjevega pojmovanja razmerja med konceptom in mitom, ki — v nasprotju s konceptom — predstavlja »aktivno«, dejavno stran človeka: koncept naj bi le reproduciral, mit pa naj bi gradil novo; koncept naj bi bil usmerjen v preteklost in v dano, mit pa naj bi naznačeval novo. Vendar pa najbrž tudi to še ni temeljni vzrok te zmote; ta je verjetno v popolnem zanemarjanju vprašanja nezavednega, kajti šele razčiščevanje tega vprašanja bi lahko prispevalo k pojasnitvi dejavne strani spoznanja. Četudi namreč trdimo, da je praksa tista, ki je kriterij spoznanja, in četudi zagovarjamo delne oz. relativne resnice v povezavi z absolutno resnico, se nam —

ob Garaudyjevem vztrajanju pri fichtejanskemu pojmovanju svobode — vsa ta veriga postavlja še vedno predvsem kot kartezijansko vprašanje. Ravno to vprašanje pa je Garaudy v drugi polovici šestdesetih let povsem zanemaril.

Vendar pa je morda naša kritika vsemu navkljub neupravičena: Garaudy namreč že l. 1960 v delu *Perspectives de l'homme* trdi: »Kritika empirizma pri Bachelardu temelji na tej nedvomni resnici: v sodobni znanosti izkustvo ni prva ugotovitev« (PH, 268). Tako se zdi, da gornji navidezno utemeljeni očitek empirizma v Garaudyjevi teoriji kot celoti pravzaprav nima prave osnove in da gre pri Garaudyjevih kasnejših delih predvsem za povsem drugačen stil pisanja, za drugačno »pojmovanje« filozofije, ki noče biti več »znanost« marveč kritična teorija. (Sploh se pri Garaudyjevih delih po l. 1964 pogosto srečamo s problemom interpretacije, zaradi česar je skoraj nemogoče uporabiti enoten metodološki in analitični pristop k njegovemu opusu kot celoti kot tudi ne k njegovim posameznim delom. V bistvu gre tu za vprašanje pojmovanja filozofije ali marksizma, ki je v Garaudyjevem primeru takšen, da je relevanten predvsem v segmentih, ne pa v celoti ali *kot* celota.)

Garaudyju torej težko očitamo empirizem. Kje je torej razlog za razvrednotenje koncepta, za poudarjanje modela in nato, v estetiki, mita *v nasprotju* do koncepta? Ali povedano drugače, zakaj je v kasnih Garaudyjevih delih racionalno spoznanje, koncept, abstrakcija, vedno na nižji vrednostni ravni kot pa model, mit, neposrednost? Nakazali smo že Garaudyjevo zanemarjanje vprašanja nezavednega. Gre namreč za to, da za Garaudyjevo teorijo ta problematika sploh ni relevantna, kajti ona gradi na povsem drugačnem nasprotju kot je zavedno/nezavedno. Zanj je izhodišče spontano ustvarjanje, ne glede na vprašanje zavednega/nezavednega, spontanost, ki sicer izhaja in temelji na zamisli. Vendar pa Garaudy ne razlaga bistva ali procesa te zamisli. Sklicuje se sicer na Marxovo primerjavo med gradbenikom in čebelo, toda dlje ne pride; če bi to hotel storiti, bi se moral poslužiti eksaktne znanosti (psihologije itd.), tega pa — zaradi svojih filozofskih izhodišč — seveda ne more storiti, saj bi bil to scientizem.

Iz vsega povedanega sledi, da skuša Garaudy ravno abstraktno in konceptualno znanost — v naravoslovnem smislu — nadomestiti z neposrednostjo in voluntarizmom, kar je povsem razvidno tudi iz stila njegovih novejših knjig. Posledica tega je tudi »abstraktni humanizem« teh Garaudyjevih del, kajti Garaudy navkljub eksplicitno drugačnim izjavam, vseeno izhaja — vsaj po l. 1966 — predvsem iz abstraktnega človeka. V tem pogledu je res upravičen očitek mlajših francoskih marksistov, da je Garaudyjev subjekt krščanski bog.

Zaradi tega se ustvarjalnost vedno kaže le v dejanju, oz. le dejanje je ustvarjalnost: končni produkt je pasiven, povrne se v red reči. To sovpada z ostro zamenjavo »biti« z »dejanjem«, najjasneje pa se razkriva v aktu spoznavanja: spoznanje je po metodi konstrukcija, se pravi, dejanje je aktivno, medtem ko je rezultat (spoznanje) odraz, je torej povsem pasivna entiteta: *končni* rezultat je povsem identičen s končnim rezultatom pri drugih, povsem »mehanicističnih« teorijah spoznanja, drugačna je le razlaga poti do njega. Tako se vračamo k »filozofiji dejanja«. Zaradi tega je tudi koncept po Garaudyju povsem pasiven, aktiven in v prihodnost usmerjen je le mit, ki predstavlja vizijo prihodnosti in odgovarja na probleme sedanjosti. Pri tem je povsem brezpredmetna

stopnja zavednosti ali nezavednosti mita: vprašanje se v tem kontekstu sploh ne more zastaviti. Neposrednost in nekonceptualnost mita je celo prednost, saj distanca med objektom in njegovo refleksijo pomeni zastoj, pomeni prekinitev »dejanja«, pomeni analizo nečesa, kar je že preteklo, pomeni prekinitev ustvarjalnosti »na delu«, pomeni pa seveda tudi nujno drugačno pojmovanje ustvarjalnosti oz. projekta, saj sedaj ta projekt ne more biti več »znanstveno« ali konceptualno zastavljen, marveč je zanj značilna ravno neposredna ustvarjalnost, ki je najočitnejša ravno pri umetnosti. Zdi se, da od tod tudi izvira Garaudyjevo poudarjanje umetnosti kot ustvarjalnosti, istočasno pa tudi njen nejasni status. Ravno umetnost (mit) naj bi presegla konceptualno zamejeni in v preteklost usmerjeni koncept.

(Nadaljevanje in konec v prihodnji številki.)

Marksizem in estetika

Marksistični center organizacije Zveze komunistov Beograda in redakcija časopisa »Gledišta« sta ob izidu knjige Sretena Petrovića Marksistična estetika organizirala razgovor, na katerega sta povabila estetike, književne teoretike, kritike in druge. Namen razgovora je bil osvetliti in prikazati nekaj odprtih vprašanj marksistične estetike, ki jih načenja tudi Petrovićevo delo. Razgovor je bil 3. aprila 1979. Uvodno besedo je imel Vujadin Jokić. Objavljamo izbor avtoriziranih prispevkov z omenjenega razgovora.

Vtis imam, da smo monografijo, kakršna je zdaj pred nami, na določen način že pričakovali. Seveda si nisem mogel predstavljati kdo naj bi jo napisal, toda to, kar se je dogajalo v marksistični estetiki po Marxu, je pogojevalo potrebo po taki ali podobni monografiji. In zato, ker tisto kar je potrebno, nekako tudi pričakujemo, nas izid te knjige ne preseneča, nasprotno, kaže, da smo jo že pričakovali. Sreten Petrović zasluži vso pohvalo ne le zato, ker je prvi, ki mu je uspelo napisati monografijo o marksistični estetiki, marveč tudi zaradi načina, kako je to napravil. Za tak podvig potrebuješ tako pogum kakor moč in prizadevnost. Vsi, ki se s to problematiko ukvarjamo, vemo kaj to pomeni. Sreten Petrović je vse to zbral ter napisal izredno spodbudno in zelo zanimivo monografijo o marksistični estetiki, ki je v mnogih pogledih edinstvena.

Branje monografije me je vzpodbudilo k razmišljanju o nekaterih problemih, ki jih je avtor v delu izpostavil ter tudi k nekaterim pripombam, ki jih imamo vedno, kadar berem katerokoli knjigo s področja estetike.

1. Avtorjev namen je bil podati neko tipologijo postmarksovskih marksističnih pojmovanj v estetiki, pri tem pa se je takoj postavilo vprašanje: kako povezati tisto, kar historično ni privedlo do medsebojne ubranosti. V tem smislu avtor raziskuje izvore marksistične estetike in jih najde v nemški klasični filozofiji. To je v prvem delu knjige opravil tako dobro, da sem se moral vprašati, kako da je drugi del kljub vsemu malo slabši. Prvi del knjige je boljši od drugega. Predvsem mi je všeč avtorjevo razmišljanje o Kantovi estetiki, zlasti še o Kantovem pojmovanju genija. Dobro je uvidel, da ostaja nekaj izza Kantovega kriticizma, kar interpreti Kantove estetike, zaneseni z njegovim kriticizmom, največkrat pozabljajo. Seveda jih v to zapelje tudi Kant sam s svojim kritičnim stališčem, toda pri pojasnjevanju fenomena genialnosti pušča odprt prostor za svoboden uvid v tisto, kar biva izza njegovega nauka; tega Sreten Petrović ne le da ni prezrl, marveč je ta del tudi pazljivo preučil.

2. Kaže, da je bil avtorjev poglavitni namen pokazati najprej podobnost idej v postmarksovski marksistični estetiki in šele potem poudaril individualne zasluge posameznikov. Zato v drugem delu knjige, v dobi, ki jo je zaobjel, ni izpustil nobenega pomembnejšega estetskega problema in niti enega prvovrstnega marksističnega estetika, čeprav ne bi mogli trditi, da so vključeni teoretiki

pomembnejši od tistih, ki jih je izpustil. To na določen način prizna tudi avtor sam, ko se na nekem mestu strinja s Heinzem Holzom: »Codwell gotovo spada med najpomembnejše predstavnike utemeljiteljev marksistične estetike, med katere spada tudi Lii Marten in Max Raffael.« (str. 376) Maxa Raffaela omenja le na tem mestu, čeprav je pri nas znan, saj imamo eno njegovih del tudi prevedeno. Po drugi strani pa je relativno veliko prostora odmeril Axelosu, ki, čeprav se sam večkrat sklicuje na Marxa, ostaja daleč stran od postmarksovskih estetskih pojmovanj, o katerih avtor v knjigi razpravlja.

3. Avtor se zaveda, da tistemu, kar historično sprejema, ne sme dopustiti obstajati ravnodušno drugemu poleg drugega, marveč da je potrebno približati vse tisto, kar historično ni našlo neke medsebojne zveze. V ta namen je napravil nekakšno klasifikacijo postmarksovskih estetskih pojmovanj, o katerih je prepričan, da mu bodo omogočila pokazati podobnost idej v njihovi najpopolnejši obliki.

Delitev marksistične estetike na *estetiko mimesis, estetiko poiesis* ter *estetiko aisthesis* zajema vse smeri postmarskovske marksistične estetike, ne kaže pa se kot izključno marksistična. Taka delitev bi lahko vsebovala tako rekoč celotno estetiko. Samo na osnovi le-te pa ni razvidno tisto, kar je za estetiko, ki se je razvila v okvirih marksizma, specifično. Priznati moram, da mi ni povsem jasno, zakaj avtor *estetiko poiesis* takšno, kakršno jo sprejema on, imenuje *ontološka estetika.* Iz literature sta mi znana dva pomena izraza »ontološka estetika«, ki ju včasih tudi zamenjujejo. Po prvem pojmovanju je umetnost funkcija biti in njene resnice. Najbolj izrazit primer takega pojmovanja umetnosti je gotovo Heidegger, ki umetnost pojmuje kot odkrivanje resnice biti ali, kakor sam pravi, sebe-v-delo-postavljanje-resnice-biti. V tem smislu je skušal Ernesto Grassi obrazložiti pojmovanje lepega v antiki, ki naj bi našlo svojo potrditev v sodobni umetnosti. Taka ontološka estetika se načeloma ne razlikuje od estetike mimesis, tako v prvem kot drugem primeru odkriva resnico nekoga drugega. Menim, da Sreten Petrović z ontološko estetiko ne pojmuje take estetike. Drug primer ontološke estetike pa vztraja pri tistem specifičnem umetniškem, pri njenem umetnostnem bistvu, itd. V tem smislu se večkrat poudarja, da umetniško delo živi po logiki svojega lastnega bistva. Je posebno bistvo, ki se razlikuje od bistev, ki so nam sicer znana. Menim, da je taka razlaga Petrovićevim pogledom bližja. In če je tako, zakaj naj bi bil potem Bloch najizrazitejši primer na ta način pojmovane ontološke estetike? Ali res zato, ker naj bi imela umetnost za tega misleca utopistično funkcijo, funkcijo gledanja vnaprej v tem smislu, da nam utopija želi neko daljno dejanskost približati, prav tako kakor filozofija?

4. Če postavljamo marksistično estetiko v zvezo z nemško klasično filozofijo, še zlasti s Kantom, kakor je to storil avtor, se mi zdi, da je zaradi take klasifikacije avtor premalo poudaril neko značilnost estetike nemškega klasičnega idealizma, ki, kot kaže, živi v svoji najbolj odprti obliki prav v marksistični estetiki. Gre za funkcijo, ki jo je nemški klasični idealizem pripisoval umetnosti. Umetnost dobi v nemškem klasičnem idealizmu nalogo, ki bi jo imenoval faustovsko: nalogo, posredovati in usklajevati tisto, česar človek dejansko ne more uskladiti. Kant se je zavedal, da uskladitev carstva naravne nujnosti in carstva svobode ni možna. Eno samo področje je, v katerem človek zmore vse: to je sfera domišljije

in zamišljanja, ki ju že od nekdaj pojmuje kot človekovo estetsko moč. Zato ni naključje, da je Kant postavil estetsko sfero v središče svojega filozofskega sistema: le-ta naj povezuje in usklaja vse tisto, kar se dejansko sicer ne more. Pojem smotrnosti, ki je subjektiven tako kot umetnost, naj to nemogočo funkcijo opravlja.

Ni težko prepoznati pomena nekaterih Kantovih kategorij v Schillerjevi filozofiji. Tudi za Schillerja ima tretja dejavnost, t. i. nagon po igri, funkcijo celote kot simbol enotnosti naključja in nujnosti. Estetsko stališče je pojmovanje idealov, ki presega empirično dejanskost. To pomeni, da nas Schillerjeva igra nagovarja, naj je ne pojmujemo kot empirični element. Nagon po igri odkriva načelo, ki presega estetsko v ožjem smislu besede. Igra tudi ni igra, marveč je neka človekova priložnost, da pokaže kako od stvari ostaja neodvisen, ostaja nad njimi. Seveda predpostavlja zedinjevalno moč igre, ki odpira možnost resnične skupnosti ter zato postaja odločilen dejavnik vračanja človeka k samemu sebi ter kot možna rešitev spora med esenco in eksistenco.

Zato postane Schillerjeva kategorija »estetske utopije« primerna za primerjavo z možnostjo dejanske produkcije pri Marxu, kjer človek producira po zakonih lepote. Na ta odnos naletimo tudi pri Blochu, ko, na primer, le-ta opredeli spekulativno kot dejavno področje filozofije. Spekulativno je identično z utopičnim ter je zato utopično edini kraj, kjer humanizem še eksistira. Za Lukácsa je recimo to kategorija možne zavesti ali maksimum prodora enega razreda. Ne smemo prezreti dejstva, da je med tema dvema mislecema ogromna razlika. Ta faustovska naloga ostane pri Schillerju pesniško v najprvotnejšem pomenu besede, ki odkupuje svojo izvirnost s tem, ko se vmešča v nemožno, medtem ko pri Blochu in Lukácsu postane filozofska kategorija. Tako se izkaže, da nobena klasifikacija ni povsem neproblematična. Petrovićeva klasifikacija ponekod reducira pomen nekaterih klasičnih pojmov v umetnosti: Schillerjev pojem igre, na primer, reducira na empirično igro, na domišljijo, na čutno.

5. Avtor se zavzema za idejo estetike kot *kritike estetskega uma,* ki se kaže danes — v Marxovem duhu — kot historično edino smiselna modaliteta teorije, ki se ukvarja s samo seboj. Ideja je zelo zanimiva. Ne zdi se mi sicer nenavadna, saj menim, da je značilna za vsako pravo filozofsko teorijo: vsaka prava filozofska teorija mora začeti svoje delo s kritičnim preverjanjem lastnih predpostavk. Čeprav je filozofska teorija, si vedno znova postavlja vprašanje po predmetu njenega proučevanja; v tem smislu je strožja kot znanost, ali, če hočete, to je njena edina možnost biti znanstvena. Znanstvenost filozofije je v njeni kritičnosti, ki ne pristaja na karkoli že danega, marveč se o tem danem vprašuje. V tem smislu se Marxova kritika politične ekonomije vprašuje o ekonomskih dejstvih, ki za politično ekonomijo kot posebno znanost veljajo kot zakoni. Marxova kritika politične ekonomije tako dobiva filozofske dimenzije ter postaja filozofija politične ekonomije. V svoji kritični dejavnosti se le-ta osvobaja — kakor bi rekel Husserl — naivnosti, kateri podlegajo vse posebne znanosti, ki se vprašujejo po predmetu svojega proučevanja. Vsaka filozofska teorija, torej tudi estetika, mora začeti s kritiko svojih lastnih predpostavk, toda — v tem pogledu se strinjam s prof. Jokićem — ne sme ostati samo v sferi kritike. Kritika pomeni le prvi

nujni korak k oblikovanju prave estetične teorije. Marksitična estetika bi morala, če je sploh možna, narediti korak dalje. Kam, pa je že drugo vprašanje.

6. Naslov »Marksistična estetika« tej knjigi povsem ne ustreza. Tak naslov bi bil primeren za knjigo, v kateri bi bila sistematično prikazana estetska problematika na osnovi načel marksistične filozofije ali pa bi avtor podal bolj ali manj temeljit pregled marksističnih pojmovanj. Glede prve možnosti moramo reči, da to nikakor ni bil avtorjev namen, glede drugega pa, da ga ni dokončal, ker tudi sicer ni edini predmet njegove knjige. Velik del, torej vsa polovica, je posvečena estetiki nemškega klasičnega idealizma. Zato menim, da naslov ni v skladu s problematiko, o kateri avtor tu razpravlja.

Seveda je to le nekaj vprašanj, ki jih je ta knjiga sprožila.

RADOJICA TAUTOVIĆ

Najprej bi se rad pridružil pohvalnim ocenam knjige dr. Sretena Petrovića. Poudarim naj predvsem edinstven prispevek same knjige, zlasti tisti del, ki obravnava nemško klasično filozofijo, oziroma, ki osvetljuje genezo in izvor raznih poskusov marksistične estetike v tej klasični nemški filozofiji. Za razliko od Zurovca se mi ne zdi najpomembnejši del tisti, kjer avtor obravnava Kanta, marveč tisti, kjer obravnava Hegla. Menim, da se je Petrović potrudil pri interpretaciji in razčiščevanju določene zmešnjave, ki jo pripisujejo Heglu, to je ideje o t. i. smrti umetnosti. Kolikor mi je znano, tega izraza »smrt umetnosti« Hegel ne uporablja nikjer in ne morem se spomniti, da bi ga sploh kdaj uporabil; na drugi strani pa je Petrović s svojo minuciozno in studiozno argumentirano analizo dokazal, da Heglova ideja o preseganju umetnosti ne pomeni dejanske historične smrti umetnosti. Menim, da je to eden najpomembnejših Petrovićevih prispevkov v tej knjigi. Seveda bi rad navedel oz. opozoril tudi na nekaj dejstev, ki govorijo takim razlagam in stališčem Petrovića njemu v prid. Namreč, ko govorimo o Heglovi ideji o preseganju umetnosti, se pojavi določen dvom že s samim dejstvom, da Hegel od *Fenomenologije duha* do *Estetike* in *Enciklopedije* omahuje ob vprašanju: v kaj prehaja umetnost? V *Fenomenologiji duha* umetnost prehaja v religijo, in če me spomin ne vara, tu je bila antična komedija neposredno pred krščanstvom. In ta predhodnost lahko kaže na tendenco naj bi se umetnost vtopila v religiji. Na drugih mestih nam Hegel ponuja misel, da je filozofija umetnost že presegla. Naj še enkrat poudarimo, zdi se mi, da bi morala že Heglova nihanja vplivati na razlagalca tako, da Heglove ideje o preseganju umetnosti ne bi razumevali dobesedno, zlasti takrat, kadar jo razlagajo kot idejo o smrti umetniške kulture, kot idejo, ki se danes pod vplivom aktualne situacije v umetniškem ustvarjanju znova pogreva. In še eno dejstvo je, ki so ga odkrili nekateri heglovci — trdijo, da je Hegel dopuščal možnost določene reafirmacije umetniškega dejanja v prihodnosti. Če je takšna interpretacija nekaterih heglovcev točna, potem dobim vtis, da bi Hegel pristal na to zato, da bi na dialektični način, dosledno samemu sebi, reafirmiral neko svojo misel, zapisano v začetku leta

1796, v »Prvem programu sistema nemškega idealizma«. Naj te besede zaradi točnosti navedem dobesedno: »Prepričan sem, da je najvišji akt uma, ki zaobjema vse ideje, estetični akt ter da se resnica in dobro povezujeta z vezmi podobnosti edinole v lepoti. Podobno kakor pesnik mora imeti tudi filozof estetski dar.« Kakorkoli že, če upoštevamo ti dve dejstvi, menim, da upravičeno sklepamo, da prvi del Petrovićeve knjige, kot ena najpozitivnejših lastnosti, ta mit podira (mit, ki so ga pripisovali Heglu, tj. mit o smrti umetnosti). Seveda mi čas ne dopušča, da bi se ob delu zadržal kaj dlje časa; delo je izredno vsebinsko in (kakor je poudaril že Zurovac) edinstveno, pa bi zato ponovil neko pripombo prof. Jokića, ki je prav tako upravičena, tj., da so Marxova estetska pojmovanja temeljila tako v klasični nemški filozofiji kakor v klasični grški kulturi. Tu bi si dovolil, da se od te trditve distanciram, saj menim, da če je klasična grška kultura vplivala na Marxove estetske ideje, potem to ni bila toliko grška filozofija kolikor grška umetnost. S tem v zvezi se moramo spomniti, da je Marx vsako leto bral Aishila v izvirniku; prav tako moramo upoštevati dokaj sugestivno mišljenje posameznih Marxovih interpretov, da se njegova estetska ideja deloma ujema z estetskim idealom klasične grške umetnosti. S svoje strani bi dodal še Marxovo mladostno pripombo, ki se glasi: »Grki so naravo razbili z blagodejnim Hefajstovim kladivom, razbili so jo v kipe.« Pripomba, na videz povsem drobna in zanemarljiva, se mi zdi zelo pomembna, ne le zato, ker kaže na helenistični izvor Marxovih estetskih naziranj, marveč tudi zato, ker dopušča možnost, da Marxovo pojmovanje umetnosti razlagamo lahko s tem, da je umetnost pojmoval kot specifično dejanje ali kot enega vidikov prakse. Na to se bom vrnil kasneje. Zaenkrat pa se bom omejil le na to stališče. In na koncu, ko govorimo o helenistični inspiraciji Marxove estetske misli, si dovolim ne strinjati se s prof. Jokićem. Namreč, le-ta meni, da je bila za grško filozofijo enotnost teorije in prakse bistvena. Toda menim, da so Grki (npr. Aristotel) trdili, da bivajoče kulminira prav v teoriji; v zvezi s tem bi omenil neko Marxovo pripombo, kjer ironizira teoretični mir olimpskih bogov. Ne glede na te distance in ograditve se mi zdi ideja iskanja izvora Marxovih estetskih naziranj v grški kulturi sprejemljiva in pomembna. Seveda pa ne smemo iskati le tu.

Ko prehajam na drugi del Petrovićeve knjige, ki vsebuje vrednotenje in razlago estetskih koncepcij raznih marksistov ter tistih, ki se za marksiste proglašajo, ne morem mimo pripombe dr. Ivana Fochta, ki trdi, da v tej sferi vlada precejšnja zmeda. Menim, da moramo te stvari pogledati tudi z druge strani. Res je, zmeda je, toda ta zmeda je le odsev nekega pozitivnega pojava, to pa sta razvejanost in mnogovrstnost poskusov marksističnega tolmačenja umetnosti. V tej razvejanosti in mnogovrstnosti kakor tudi v dialogih in polemikah, v razmejevanju pojmovanja *mimesis, poiesis* in *aisthesis* ne vidim le zmede, marveč tudi neko razvojno diferenciacijo, ki se je ne smemo ustrašiti. Verjetno ne pomeni le koraka dalje pri konstruiranju marksistične misli, marveč tudi v razsvetljevanju samega umetniškega fenomena. Na tem mestu imam tudi bistvenejšo pripombo. Petrović je zelo dobro in izčrpno prikazal divergiranje med raznimi marksističnimi razlagami umetnosti, toda zdi se, da ni v zadostni meri, ki je inherentna samemu predmetu, zajel polemične dimenzije. Z drugimi besedami, ni prikazal polemik vseh tistih marksistov z raznimi teoretiki in misleci,

ki so sicer izven polja marksizma. Za ilustracijo lahko navedem primer Gramscija, katerega estetsko misel moremo razumeti edinole skozi njegovo polemiko s Crocejem; prav tako je težko razumeti zelo zanimivo specifično koncepcijo Galvana della Volpeja zunaj spora z Gianbaptistom Vicom. Ob tem se spomnim na pregovor: Povej kdo je tvoj nasprotnik in povem ti kdo si! Menim, da bi Galvana della Volpeja težko označili kot marksističnega estetika, če ne bi upoštevali njegove dosledne polemike z Vicom. Toda če se dobro spomnim, Petrović v tekstu Volpejeve polemike ne omenja, kakor tudi ne nekaterih drugih polemik. Prepričan sem, da bi lahko to polemično dimenzijo posodobil in konkretiziral, kar lahko takoj dokažem. Kot primer navajam delo, ki marksiste poziva k dialogu (rekel bi v polemiko). To je zelo zanimivo, toda prezrto delo Toma Vereša »Filozofsko-teološki dialog z Marxom«, zelo vsebinsko in izzivalno delo, ki ga je Inštitut Jezusove družbe v Zagrebu izdal leta 1974. Del knjige obravnava tudi odtujitev umetnosti in ta odtujitev je po Verešu Marxova aporija. Konkretno — ta »aporija« naj bi bila v popolnoma zgrešeni interpretaciji, saj Marx po eni strani umetnost pojmuje kot odtujeno produkcijo, po drugi pa predpostavlja, da bo produkcija prihodnosti v skladu z estetskimi zakoni oziroma zakoni umetnosti. Menim, da zasluži tak verešovski katoliški »dialog« z Marxom o problemu odtujitve (zlasti ko gre za tako »aporijo«) nekaj odgovorov. Ob koncu bi se rad ustavil pri stvari, ki bi morala dobiti svoje mesto najprej — to je pri problemu možnosti estetike, ali, raje bi rekel, možnosti teoretične misli o umetnosti. Petrovićeva knjiga ima naslov MARKSISTIČNA ESTETIKA. Toda verjetno je, da bi bil izraz *metaestetika* ustreznejši, saj kakor trdi avtor sam, on ne proučuje umetnosti kot take, kar je sicer predmet estetike, marveč samo misel o umetnosti. Seveda s tem nočem reči, da je metaestetika odveč, kje pa! Estetika mora razmišljati tudi o sami sebi, razmišljati kritično, ali kakor pravi Petrović, naj izvrši neko kritiko estetskega uma. Vprašanje pa je, ali se lahko marksistična misel o umetnosti zadrži na tej kritiki estetskega uma. To je vprašanje, ki me je vznemirjalo skozi vso knjigo, zato si bom dovolil natančnejše soočenje z njim.

Nekateri marksisti trdijo (v mislih imam Lukácsa), da tvorijo Marxova in Engelsova naziranja o književnosti nek sistem, s tem pa omogočajo določeno pozitivno umetnostno teorijo. Z Lukácsem se ne morem povsem strinjati; menim, da pretirava ko trdi, da so Marxovi nazori o književnosti nek sistem. Vsa ta naziranja so prej nek sistem možnosti, embrio, ne pa sistem, ki bi bil obdelan kot arhitektonska celota. Z drugimi besedami, to je sistem v procesu, ki ga marksistični estetiki nadaljujejo in katerega pregled je podal Petrović v drugem delu svoje knjige. Kar zadeva samega Petrovića, je le-ta proti dejanski možnosti kakršnekoli sistematske estetike. To zanikovanje ni nekaj novega. Pojavlja se tudi v delih mnogih meščanskih mislecev.

Tako Raymond Bayer v knjigi o svetovni estetiki XX. stoletja že na prvi strani govori o estetiki kot znanosti dobesedno takole: »Lahko da ta znanost, ko bo enkrat odsekana od metafizike, ne bo mogla več ne uspeti ne preživeti.« To pomeni, da ideja o »koncu« estetike lebdi nekje v zraku. Že dolgo pa lebdi v sferi meščanske misli; če pa se postavimo na Petrovićeva stališča, na marksistično stališče, moramo razčistiti vprašanje našega odnosa do te ideje oziroma do možnosti neke pozitivne teoretične koncepcije umetnosti. Petrović je na to

odgovoril že s samim podnaslovom — *Kritika estetskega uma*. Ta odgovor lahko mirno sprejmemo in se ob tem ne bi več zadrževal. Postavil pa bi eno samo vprašanje: ali je marksistično koncepcijo mogoče izčrpati s tako kritiko estetskega uma? Spomnimo se samo, da ima *Kapital* podnaslov »Kritika politične ekonomije«; in zares, marksizem je tudi taka kritika. Toda, ali se s tako kritiko dejansko izčrpa? Jasno je, da Marx kritizira buržoazno politično ekonomijo, toda istočasno razvija pozitivne teoretične koncepte v določenih ekonomskih pojavih. Recimo lastni koncept o dvojnem značaju dela, abstraktnem in konkretnem; koncept presežne vrednosti. In če omenim le še Marxov koncept padanja povprečne profitne mere itd. Tako da če Marxov način lahko uporabimo kot določen kažipot, je zame dovolj verjetno, da se marksistična misel o umetnosti ne more končati s kritiko estetskega uma, marveč mora preiti v naslednjo fazo, tj. v proces izgradnje lastne pozitivne koncepcije umetnosti. Vprašanje je le, koliko je ta koncepcija možna. Navedel bi Raymonda Bayerja, ki meni, da če estetiko od metafizike ločimo, ta koncepcija ni možna. Mislim, da kritika estetskega uma v svojem bistvu meri na spekulativno estetiko. Menim, da je neovrgljivo dejstvo, da so historične možnosti spekulativnih estetskih sistemov danes že izčrpane. Ko Petrović navaja paleto koncepcij o umetniškem fenomenu, so »zbrane« okrog pojmov: *estetika mimesis, estetika poiesis* in *estetika aisthesis*. Nekaj podobnega je leta 1937 trdil tudi Paul Valéry v svojem *Uvodu v poetiko*, s to razliko, da je trdil, da se na ta način določa celotno pojmovanje umetnosti, ne le marksistično, ki mu ni bilo najbolj blizu. Valéry je na primer razdelil pojmovanje umetnosti na »aisthesis« (nauk o čutnosti) ter »poiein« (nauk o tehniki umetniškega ustvarjanja). Ostala je le »estetska mimesis«. Če me spomin ne vara se mi zdi, da pri Valéryju »mimesis« niha med tema dvema kategorijama (»aisthesis« in »poiein«). Če govorimo o teh kategorijah v okviru marksistične estetike, se moramo spomniti nekega Marxovega opozorila v *Kapitalu*. Po Marxu ne obstoje v nobeni znanstveni disciplini ali eksaktnih znanostih in tudi ne v višji ali nižji matematiki samo enoznačni termini. Upoštevajoč to opozorilo sem dobil vtis, da so v danem primeru termini: *mimesis, poiesis, aisthesis* dokaj večpomenski (na kar je opozoril že prof. Jokić v svojem uvodnem referatu). Ne bi se rad predolgo zadrževal pri terminološkem razčiščevanju ali pri fiksiranju najprimernejšega smisla teh terminov, marveč bi rekel, da imam vtis, da gre tu za neko dokaj prvobitno protislovje med aisthesis in mimesis, ali, kakor lahko tudi rečemo, za dialektično protislovje med ontološko in gnoseološko lastnostjo umetnosti. Menim, da je tudi pojem te ontološke dimenzije večpomenski. Za primer bom navedel misel krščanskega teologa Ivana Damaskina iz VIII. stoletja, ki je morda prvi postavil temelje ontološki estetiki, ko je razpravljal o problemu ikon. Damaskin trdi, da slike in ikone niso le prikaz svetnikovega in Jezusovega bitja. Zanj »svete« slike ponavljajo glavni krščanski misterij, tj. očlovečenje Absoluta. Odtod tudi vera v čudodelnost ikon. Torej, v ikonah naj bi bilo prisotno tudi samo bistvo prikazane osebe. Očitno je, da Damaskin ni mislil na specifično bistvo ikone kot umetniškega dela, marveč na participacijo določenega božanskega ali svetniškega bistva v sami ikoni. To sem navedel za ilustracijo postavke, da so lahko ti termini večpomenski, ter da je potrebno strogo razmejevanje njihovih pomenov, ne le kadar gre za »mimesis«, marveč tudi kadar gre za druge kategorije. Po vsem tem

mislim, da se je pravi rešitvi najbolj približal prav dr. Sreten Petrović, ko v svoji *Estetiki* razpravlja o aksiološkem problemu umetnosti. Kakor sem razumel Marxa, bi morali v marksističnem duhu misliti, da je človeško dejanje tisto, ki konstruira in definira umetniško vrednost — rešuje dialektično protislovje med »aisthesis« in »mimesis«. Da ne bi preveč abstraktno teoretiziral, moram navesti dejstvo, da Petrović navaja nekega estetika Kagana, ki je toliko pomembnejši, ker je svoja pojmovanja formuliral kot poskus emancipacije od dogmatike. Po Petrovićevem prikazu Kagan trdi, da se estetična dialektična enotnost »ne more zvajati an ontološki status bistva niti na psihološki status zavesti: status estetskega je aksiološke vrste.« Naj končam. Vabljiva se mi zdi ideja, da če je pozitivna marksistična teorija o umetnosti kakorkoli mogoča, je mogoča kot aksiološko pojmovanje umetnosti (namreč kot pojmovanje umetnosti kot dejanja, ki vrednost konstituira ter tako rešuje dialektično protislovje med specifičnim umetniškega bistva ter specifičnim umetniškega spoznanja). Z namenom osvetliti in se vrniti na začetek, prav h klasični nemški filozofiji, navajam Plehanovo krilatico taiste filozofije, ki jo je nekje z odobravanjem napisal: »Razumeti ali umreti.« Menim, da ta izrek izraža globok človeški nagon, ki se mu ne more upreti ne marksistična misel o umetnosti, ter da mora ta misel stremeti k temu, da pozitivno dojema umetniški fenomen.

RATKO NEŠKOVIĆ

Vprašanje utemeljenosti samega naslova so postavili že moji predhodniki. Strinjam se z mnenjem, da je ves Petrovićev trud določen ne z naslovom (»Estetika«), marveč prej s pomenom podnaslova (»Kritika estetskega uma«). Toda če bi poskušali nadaljevati od že prikazanega rezultata njegovih raziskovanj, tj. v smislu napovedanih možnosti njegovih drugih del[1], bi lahko pomislili tudi na možno povezavo smisla naslova knjige ter njenega podnaslova in to tako, da bi bila komplementarna. Ta knjiga te naloge ni izpostavila, jo je pa na nek način predpostavila. Prav zato to delo ni povsem dokončno delo. Verjetno je prav to dobro.

Glede na svoj končni, izrečeni rezultat Petrovićevega dela moramo ugotoviti, da delo ni preseglo horizonta kritičnega pristopa, ki estetiko zvaja na kritiko estetskega uma, ali točneje — estetskega dogmatizma. Zastalo je pred možnostjo nekega možnega mišljenja o umetnosti, ki ne bi bil estetski dogmatizem, oz. mišljenja, ki ne bi nujno ogrožalo same umetnosti. Petrović je pred to možnostjo zastal, saj je imel v mislih celoten estetski dogmatizem, zlasti tiste zunajestetske zahteve, ki so jih postavljali nekateri marksistični interpreti estetike. Toda kljub historično utemeljeni bojazni pred estetskimi sistemi sem prepričan, da to možnost na tej ravni lahko predpostavljamo. Brez tveganja lahko trdimo, da prav nekatera nova marksistična stališča vsebujejo take možnosti. Tako da tudi raz-

[1] Petrović Sreten, *Negativna estetika*, Gradina, Niš 1972, *Estetika i ideologija*, biblioteka »Zodijak«, Beograd 1972, *Estetika i sociologija*, »Ideje«, Beograd 1975.

iskovanje v tej knjigi, zlasti tista, ki jih je načel Petrović v drugih delih, omogočajo ali vsaj napovedujejo tudi drugačne rezultate. O tej možnosti bom spregovoril kasneje.

Petrovićeva raziskovanja marksističnega pojmovanja umetnosti ter prikaz rezultatov (tipologija, smer, vrstni red, tendence in družbena pogojenost) so izvedeni iz posebnega zornega kota. Rezultat teh raziskav je istočasno prikazan tudi kot teoretično izhodiščno stališče za razumevanje marksističnega filozofskega pojmovanja umetnosti. Gre predvsem za odnos prvega in drugega dela knjige, oz. za odnos estetike nemške klasične idealistične filozofije ter marksistične estetike, ali če smo do Petrovićevih analiz doslednejši, do marksističnih estetik.

Marksistično filozofsko pojmovanje umetnosti raziskuje Petrović predvsem ali izključno v povezavi z estetskimi orientacijami nemške klasične filozofije (Kant, Fichte, Schelling, Hegel ter pesnik Schiller). Ta pristop naj bi bil deležen še posebne pozornosti zlasti zato, ker predpostavlja tudi oceno osnov in dometa marksizma in to ne le v sferi estetskega mišljenja.

Petrović je raziskoval, problematiziral ter prikazal estetiko nemške klasične filozofije ter številčne estetske orientacije v okviru marksizma skozi edinstveno tipologijo (»estetika mimesis«, »estetika poiesis«, »estetika aisthesis«). Vsi s to tipologijo ne soglašajo, kakor tudi ne s tem, kako je avtor razvrstil posamezne filozofe v te estetske orientacije. Že v predgovoru se je Ivan Focht ogradil od trditve, da je posebno estetika aisthesis utemeljena, kakor tudi od Petrovićeve klasifikacije Blocha oz. mesta, na katero ga je uvrstil. Tudi v naši razpravi so se izkristalizirale nekatere ograditve. Toda ne glede na te in druge zanimive pripombe, ki jih lahko ponovimo kadarkoli gre za tipologije, se temu raziskovanju, če hočemo celovito preučiti estetsko misel z marksističnim predznakom, ne moremo izogniti. Sicer pa je prav tu prikazano skoraj vse, kar je bilo na tem področju v marksizmu narejenega. Toda predvsem je tu pomemben sam pristop te: tisto, kot možen sklep iz tega izhaja.

Tisto, kar marksistično pojmovanje umetnosti prikazuje kot dialog z nemško klasično filozofijo, s svojim najpomembnejšim, oz. v tej sferi edinim teoretičnim izvorom, je veljavno in dejavno in to ne le za razumevanje estetskega pojmovanja v marksizmu, marveč tudi za marksizem v celoti. Ta postopek se vklaplja v tisto Blochovo temeljno trditev o pomenu zgodovine dediščine filozofije za nastanek in razvoj marksizma. Bloch meni, da je razumevanje teoretskih izvorov za marksizem bistveno, saj tudi v svojih novih oblikah kaže rezultate in meje svojih izvorov. Petrović je vse to izvedel in na skorajda shematičen način dokazal. S tem, da je prikazal razvoj marksistične estetike kot svojevrstni paralelizem z estetiko nemške klasične filozofije, je ugotovil, da lahko vse slabosti in dobre strani estetskih stališč Kanta, Fichteja, zgodnega in poznega Schellinga, Hegla ter Schillerja odkrijemo tudi v estetskih sistemih in pogledih marksističnih mislecev, predvsem predstavnikov treh estetskih smeri (Lukács, Bloch, Marcuse).

Tak metodološki pristop vsebuje tudi daljnovidno oceno stanja marksizma danes, vsaj v tej sferi, to je, da marksizmu ni uspelo prebiti okvira bolj ali manj uspešnega dialoga z nemško klasično filozofijo. To seveda ni edina možna ocena. S tem ko je Petrović v okviru marksizma odkril množico različnih naporov in usmeritev ter določen dialog med njimi, določeno genezo vsake od treh osnovnih

usmeritev, je pokazal tudi, da se v okviru marksističnega pojmovanja umetnosti dogajajo nekakšni novi prodori, ki bi verjetno lahko presegli dialog z nemško klasično filozofijo.[2] Gre za tiste napore, ki so del posebnega v umetnosti, ki so ustvarjalno delo.

Prikaz paralelnega razvoja teh estetik, postkantovske in postmarksovske dobe v bistvu to knjigo določa, predvsem njeno raziskovalno, klasifikatorsko in prikazovalno stran. To kar manjka ali pa vsaj ni dovolj razvidno, čeprav je to avtor vsekakor predpostavljal, pa je prav Marxovo pojmovanje umetnosti, ki je s Kantovim občim pristopom temelj vseh Petrovićevih kriticističnih nabojev. Res je, da je v svojih prejšnjih delih, *Estetika in ideologija* ter *Estetika in sociologija,* Petrović o tem pisal. Ko smo že pri tem, moramo poudariti, da tega dela ne moremo doumeti v zadostni meri, če prejšnjih del ne poznamo. Brez poznavanja le-teh, na primer, lahko najbolj bistvena stališča iz uvodnega dela, ki vsebuje osnovo avtorjevih raziskovanj, zvenijo preveč kriticistično in radikalno.

Petrović tako ostaja »dolžnik« Marxovim pojmovanjem umetnosti ne le zato, ker jih ni podrobneje prikazal, marveč tudi zato, ker ni niti napovedal odgovora na vprašanje, ali je možno enostranskosti postmarksovskih estetik preseči v horizontu pojmovanja umetnosti, ki bi izviralo iz Marxa. Predpostavljal je, da je Marx uspel preseči enostranskosti estetskega mišljenja nemške klasične filozofije. V tem delu ostajajo postmarksovske estetike kritizirane, ni pa jasno, kako naj bi sedaj z Marxovih izhodišč ali naprej od Marxa, presegli enostranskosti njihovega pristopa. Seveda problem ni v tem, da se z Marxom zapre krog marksističnega pojmovanja umetnosti, marveč lahko gre za potrebo napraviti izhodišče za neko predmetno misel o umetnosti, ki naj bi šla naprej od kritike estetskega uma do same umetniške prakse. Toda Petrović v svojem delu do teh pretenzij ni prišel. Iz celotnih analiz je razvidno, da je prišel do drugačnega rezultata: estetika je mogoča samo kot kritika estetskega uma. To pomeni, da ni le misel o umetnosti, marveč misel o lastnih predpostavkah. Umetnost ostaja na drugi strani estetskega mišljenja. Svojo kriticistično pozicijo določa kot svojevrstni estetski skepticizem, kar bi lahko imenovali tudi estetski agnosticizem.

Važnejše od samega rezultata pa je, kako je Petrović do tega kriticizma in skepticizma prišel. To lahko zvemo tudi iz drugih njegovih del. Iz globljega uvida v nekatere tendence evropskega duha ter slabega statusa umetnosti v tem je Petrović prišel do ocene, ki kljub utemeljenim vzrokom predstavlja neke vrste teoretično prekoračitev. Za kaj pravzaprav gre? Petrović je v svojih prejšnjih delih dobro pokazal tiste tendence evropskega duha, ki so ogrožale izvirno, estetsko v umetnosti. Gre za tiste tendence v evropski znanosti in filozofiji, ki uveljavljajo nek poseben kriterij vrednotenja umetnosti ter poseben, pragmatističen, instrumentalističen kriterij napredovanja v mišljenju. Ta tendenca ter razne vrste racionalnega, ideološkega, političnega, teološkega imperializma do umetnosti se kažejo kot različni izvenestetski imperativi umetnosti. Te tendence so se morda bolj kazale v marksizmu, njih rezultat pa je bil poseben estetski dogmatizem. Petrović je vse te tendence skupno določil kot ontologizacijo nekega ozkega pojma umetnosti, ki v skrajni konsekvenci ogroža avtonomijo umetniške

---

[2] O teh novih prodorih, zlasti stališčih Lukácsa, Fischerja, Garaudyja, je Petrović pisal v delu *Estetika in sociologija,* poglavje *Noviji marksistički prodori.*

praxis. Zato je pripravljen, kot je nekoč omenil, žrtvovati vse grandiozne estetske sisteme Hegla, Lukácsa, Adorna ali kogarkoli drugega, in to samo zaradi enega samega umetniškega dela. To vsekakor opravičuje vsako prizadevanje za estetiko kot kritiko estetskega uma, ki se mu je dotedaj kazal kot dogmatski um. Poudariti moramo, da ta zahteva ne izvira predvsem iz Kanta, marveč predvsem iz Marxa.

Pomemben razlog zavzemanja za estetiko kot kritiko estetskega uma je Petrović našel tudi v Marxovem pojmovanju umetnosti, ali še prej — v Marxovem odnosu do Heglovega postavljanja hierarhije: filozofija-umetnost. To razumevanje Marxovega odnosa do Heglovih postopkov se mi zdi na tem mestu sporno ali vsaj ne dovolj domišljeno; ko pa sem pisal o knjigi *Estetika in sociologija*, sem to pripombo lahko napisal. Petrović je namreč prepričan, da je Marx izvedel temeljni preobrat (Heglove) hierarhije: filozofija-umetnost, seveda v korist umetnosti in to baje samo zato, ker je bila umetnost praksa, filozofija pa spekulacija. Tako tolmačenje Marxovih izvajanj se mi zdi neupravičeno. Po Marxovem celotnem razumevanju dela bi lahko sklepali, da se je prej nagibal k preseganju podvojenosti in hierarhije v sferah človeške dejavnosti. In tudi če Marx meri na hierarhijo, se to nanaša na dosedanjo zgodovino ali predzgodovino človeškega rodu in ne na to, kar on imenuje dejanska zgodovina, dejanska skupnost, družbeno človeštvo . . . V tem smislu lahko tudi Petrovićeve napore za priviligiran položaj umetnosti, za njen poseben osvobojevalni pomen ovrednotimo visoko. Seveda je bilo tudi to področje na različne načine funkcionalizirano, toda istočasno je bila to tudi svoboda, ki bi lahko bila tudi sinonim ustvarjalnosti. Torej, v tem zgodovinskem smislu je prizadevanje, da postane umetniško načelo humanistično, da postane načelo vsake dejavnosti, upravičeno. Toda v okviru Marxovega pojmovanja osvoboditve dela ne moremo ostati pri tako privilegiranem statusu umetnosti. Če ostanemo pri stališču posebnosti in priviligiranem statusu umetnosti, potem tudi vsaka možna misel o umetnosti ni osvobajajoča, marveč se mora pojaviti kot disciplinarna, hierarhična in dogmatska v odnosu do umetnosti. V Marxovem smislu pa pojmovanje umetnosti ne more biti disciplina, estetski sistem, marveč lahko umetnost pojmujemo kot moment skupnega človekovega svobodnega ustvarjanja. V Marxovi ideji svobodnega, celovitega človeka, izgubi ne le umetnost, marveč celotno delo značaj naključnega, parcialnega, odtujenega povnanjanja ter postaja človekovo osebno, individualno, celostno povnanjanje. In če tako sledeč Marxu lahko predpostavimo ukinitev parcialnega dela (in s tem umetnosti), potem ukinjamo tudi temelj obstoja, zlasti znanstvenega pristopa in disciplin, s tem pa tudi estetike. Tako ostane za celovito pojmovanje dela naloga ne misliti le o predpostavkah pojmovanja ustvarjalnosti, marveč tudi o ustvarjalnosti sami, s tem da to ne ogroža niti ustvarjalnosti niti umetniškega. Celotna Petrovićeva razmišljanja o umetnosti so taka, da je tak sklep mogoč, saj govori o marksistični teoriji ustvarjanja, je pa ta možnost zanikana z omejevanjem estetike na kritiko estetskega uma (kar je tudi smisel podnaslova).

S tem se pokaže glavni problem te knjige: kako je resnično mogoče predmetno marksistično pojmovanje umetnosti, ki bi kritiko esteskega uma oz. metaestetiko presegalo, da pa s tem ne bi bilo sovražno do umetnosti? Po Petroviću estetika ni možna, če sega prek kritike estetskega uma. Njen predmet je samo pojmovanje umetnosti. To pa seveda izpostavi vprašanje predmeta estetike, ali

točneje, ali ne ostaja tako estetika brez svojega predmeta? To vprašanje sta postavila že tovariša Jokić in Zurovac. Po Petroviću naj bi se estetika ukvarjala predvsem s svojimi lastnimi predpostavkami. Je edino področje katerega predmet je samo teorija. Še prej je trdil, da za estetsko mišljenje ne velja zahteva po predmetnosti niti ne velja Marxova zahteva, naj bo le-to praktično. Te zahteve povzročajo pomembne posledice, po svojem bistvu pa absolutizirajo kriticistično zahtevo, ki izvira tako iz Kanta kot iz Marxa ter iz uvida v negativne, dogmatske tendence estetskega mišljenja.

Estetika, kakršno predlaga Sreten Petrović, torej estetika kot kriterij estetskega uma — mora biti predvsem konstitutivni moment in metoda vsakega smiselnega, zlasti marksističnega pojmovanja umetnosti. To pomeni, da le-ta, čeprav nujna, ne izčrpava marksističnega pojmovanja umetnosti, ali če se strinjamo s stališči iz predgovora Ivana Fochta *(Meta)estetika ali estetike marksizma,* ni »bolj marksistična« od drugih. Je »bolj marksistična« v toliko, kolikor ima v sebi predpostavljeno zavest o mejah estetskega uma, kar je končno proti vsaki ontologizaciji določenega zgodovinsko omejenega pojma umetnosti. Pojmovana na tak način, bi morala biti neukinljiv moment vsakega filozofskega pojmovanja umetnosti, katerega značilnost, kakor je dobro opazil Zurovac, je med drugim tudi ta, da raziskuje samo sebe.

Če ostajamo pri kriticističnem določanju estetike, ga kot celovito pozicijo težko obranimo. Tako določanje estetike ne vzdrži zahteve za to priložnost preformuliranega Kantovega kategoričnega imperativa, saj ne more postati načelo občega in edinega pojmovanja umetnosti. Tako določena estetika bi ostala brez svojega predmeta. Če z malo logike predpostavimo, da smo dosledno, v skladu z zahtevami knjige, izvršili kritiko celotnega estetskega uma, in če vsi pristanejo na tako estetsko mišljenje — da se torej vzdržijo vseh pozitivnih stališč o umetnosti — ostaja estetika kot kritika estetskega uma brez svojega predmeta. Zato menim, da ni razloga, da bi se marksisti odrekli podajanju sodb o tej pomembni sferi človeške dejavnosti; pozitivno estetsko o umetnosti ostane naloga tudi v marksističnem pojmovanju, toda ne več kot disciplinarno, parcialno mišljenje, marveč kot celovito mišljenje o univerzalni človekovi ustvarjalnosti. Kot kaže je to velik izziv marksizmu, ki se seveda ne more uresničiti brez predvidene kritike lastne dogmatske, uzurpatorske estetike, ki je do sedaj na številne načine (v imenu politike, ideologije, nacije in kdo ve česa še) neposredno ali posredno ukinjala sfero estetskega, tistega izvirnega v marksistični praksi.

ALEKSANDAR PETROVIĆ

UMETNOST IN SVOBODA

Delo Sretena Petrovića *Kritika estetskega uma* si prizadeva premisliti rezultat »estetskega uma v naši sodobnosti, uma, ki je z naslonitvijo na Marxa živo deloval na utemeljitev ideje celovitega sistema marksistične estetike« (14). Le-ta se dejansko uresničuje kot kritika marksističnih estetskih koncepcij, zasnovanih na

idejah premoči Uma nad čutnostjo oziroma Čutnosti nad umom. Glede na to, kateri polarnosti ontološko dajejo prednost, umu ali ne-umu (ali stališče posredovanja), Petrović tipološko situira estetske koncepcije v usmeritve, označene kot mimesis, poiesis in aisthesis. Te usmeritve obenem predstavljajo oblike notranje (finalne?) razvojnosti marksističnega estetskega uma. S to tipološko razlago smo zajeli vse pomembnejše estetike marksističnega izvora. Avtorjeva ideja je, da se te oblike marksističnega estetskega uma, torej koncepcije, ki jih ustvarjajo, niso vidno konstituirale iz Marxovega avtentičnega duha, marveč iz zvajanja Marxove misli »na eno samo linijo, ki izvira iz nemške filozofije . . .« (16). »Namreč, sodobni marksistični misleci so kot dobri poznavalci nemške klasične filozofije obravnavali Marxa iz perspektive nekoga, katerega korenine so v nemški klasični filozofiji« (15). To pa implicite pomeni, da so Marxa do sedaj — na estetski ravni — vedno lažno, ideološko, interpretirali.

Petrović se je moral nujno soočiti z vprašanjem o možnosti konstituiranja neke »nove« modalitete obstoja marksistične estetike. To vprašanje predpostavlja predvsem odnos do zgodovinskega nasledka nemške klasične in marksistične estetike, čeprav vključuje tudi razmišljanja o celotni zahodnoevropski estetiki. Šele ko bomo spoznali utemeljitev in genezo marksistične estetike, nam bo postal jasen njen novi položaj. Zato moramo *Kritiko estetskega uma* razumeti kot nek način odpiranja zgodovinskega smisla marksističnega estetskega uma, kar tudi edino konstituira možnost utemeljevanja neke zgodovinsko bistveno smiselnejše oblike marksistične estetske govorice. *Kritika* je napor ustvarjanja čistine, na kateri bi lahko ugledali prostor za obstanek estetskega mišljenja, ki ne bi bilo odtujeno niti v Umu niti v Čutnosti (niti v njunem posredovanju), marveč bi preživljalo »dramo same praxis, predmeta samega« (14). Petrović vztraja pri estetskem mišljenju, ki naj bi na polju teoretičnega poskušalo odločno poudariti in potrditi svobodo umetniške prakse, katero, po svoji naravi, negira vsaka konstitutivna estetika. Petrović želi neko estetsko teorijo, ki naj bi v svoji osnovi preživljala nemir in izključnost estetskega, njegovo svobodo. V skladu s tem nam je jasno, da je Petovićeva osnovna ateoretična predpostavka potrjevanje svobode umetnosti. Svoboda umetnosti je njena eksistenca. Zato je osnovna in edina metafizična trditev, ki jo postulira Petrović — »umetnost je«. Smisel te trditve ni nikakršna pred-umetnost, marveč samo oznaka neke konkretne neskončnosti. Umetnost ne obstoji kot vsebina znanja, marveč kot prisotnost eksistence. Avtor se zato tudi ne želi vpraševati o trditvi »umetnost je«. Ne postavlja vprašanja »kaj je« umetnost. To, kar umetnost »je«, je zanj temeljna gotovost, v katero ne dvomimo in po kateri ni potrebno vpraševati. S tem se jasno pokaže, da je temeljna oblika odnosa estetike do umetnosti vera. Osnovno stališče vere je, da nekaj je. Ne vprašuje po tem, kaj je. Nujno implicira gotovost, brezpogojnost in s tem samobitnost svojega subjekta. Umetnost je torej gotova ne kot vsebina znanja, marveč kot prisotnost eksistence. Estetika, meni Petrović, ne more doseči »je« umetnosti. Zato ga ta tudi postulira. V kolikor estetika enostavno misli to »je« umetnosti, potem nujno misli samo praznino. Postaja, po Kantovih besedah, transcendentalni privid.

To, kar je umetnost sama po sebi, moramo premisliti, kar pa ne pomeni, da je spoznatna. Zato estetika, meni Petrović, lahko govori o umetniškem, toda vedno

s prisotno kritično zavestjo, da biti umetniškega ne moremo doseči, ter da je tisto specifično umetniško skrito povsod. V tej nemožnosti, da bi se estetska refleksija prebila do bistva umetnosti, Petrović tudi spoznava potrditev avtonomije in svobode umetnosti. Estetika kot ontologija umetniškega bistva umetnosti ne more pojmovno spoznati v celoti, marveč jo lahko le osvetli kot prostor svobode ali kot prostor v katerem se srečujemo z neuspelim mišljenjem. Svoboda umetnosti se negativno potrjuje skozi konstitutivno težnjo esteskega uma. *Kritika* se tako kaže kot negiranje negativne namere estetskega uma (ki eksistenco raztaplja v pojmu), ter s tem »kot ‚negacija negacije' afirmira spontanost samega ustvarjanja« (62). *Kritika* je torej *sredstvo* afirmacije svobode umetniškega. Samo kazanje na svobodo umetnosti je hkrati tudi konstituiranje gotovosti obstoja umetnosti. Biti svoboden pomeni biti s transcendenco najgloblje povezan. Dejstvo, da umetnost je, resnično občutimo šele v njeni transcendentnosti. Kaže se v zgodovinskem, toda obstoji tudi v nadzgodovinskem; ohranja se edinole v transcendenci. Seveda problem ni v tem, kar je po Marxu v umetnosti nedvomno, to je, da ekonomski položaj in temu odgovarjajoči odnosi pogojujejo ideološki lik. Imanentnost umetnosti je dejstvo, toda to ni njen glavni problem. Problem je, kakor piše Marx v *Uvodu v očrte kritike politične ekonomije,* prav transcendentnost umetnosti, njena superideologičnost. »Toda težava ni v tem, da bi razumeli, da sta grška umetnost in ep povezana z določenimi družbenimi razvojnimi oblikami. Težavno je (razumeti), da sta nam še v užitek, in da v nekem smislu veljata kot pravilo in nedosegljiv vzor.« »Grški hram«, meni Karel Kosík v *Dialektiki konkretnega* (140) »srednjeveške katedrale, renesančna palača izražajo dejanskost, hkrati pa to dejanskost tudi ustvarjajo. Ne ustvarjajo seveda le antične, srednjeveške ali renesančne realnosti, niso le gradbeni element vsake teh družb, marveč ustvarjajo, kot dovršena umetniška dela, realnost, ki nadživi zgodovinskost tako antičnega, srednjeveškega kot renesančnega sveta. V tem nadživetju se nam razkriva specifika njihove realnosti.« Torej ne gre za ideološko odvisnost, marveč za ideološko neodvisnost. Problem je v sodobni umetnosti. Umetnost se v transcendenci, v svoji svobodi, šele konstituira. Eksistenca in svoboda sta sinonima. Zato se namen potrjevanja svobode umetnosti (ateoretični plan) na teoretični ravni nujno pretvarja v misel, da »umetnost je«. Estetika lahko potrjuje umetnost le z ugotavljanjem, da je. Nadaljnje vprašanje, »kaj je«, pa je že raztapljanje svobode umetnosti v pojmu.

S tem smo izčrpali obravnavanje ateoretičnega motiva, zaradi katerega Petrović vztraja pri metateoretičnem premišljanju estetskega fenomena, ki ve samo to, da »umetnost je«, delno pa se uresničuje skozi kritiko odgovorov, ko so estetske koncepcije odgovarjale na vprašanje, »kaj je« umetnost. Iz poizkusov odgovoriti na to vprašanje tudi izvirajo negativne trditve estetskih koncepcij, ki eksistenco umetnosti iščejo v določeni filozofski ideji. Seveda tega ne moremo sprejeti, saj načelno zanika svobodo umetnosti. Edina možnost teoretičnega potrjevanja svobode umetnosti je v njenem metateoretičnem premisleku. Zato Petrović vztraja pri metaestetiki kot najbolj smiselni obliki estetike, mišljene v Marxovem duhu. Metaestetika o umetnosti sploh ne govori, temveč samo razkriva meje estetske govorice. Nedvomno je, da je taka trditev tudi kantovsko intonirana. Kantovo razmišljanje se je ustavilo na samem razmišljanju o estetskem, saj meni,

da so predmeti mišljenja produkti samega mišljenja. Ker se mišljenje bistveno zanima samo zase, so torej, če smo dosledni, stvari same na sebi nespoznavne. Po naravi svojega temeljnega metateoretičnega oziroma kritičnega stališča, tudi Petrović predpostavlja stvar na sebi. Petrović trdi, da se uresničuje skozi nemožnost pozitivnega odgovora na vprašanje, »kaj je« umetnost. Metafizika tega »na sebi« je nemožna tako za Kanta kot za Petrovića. Zato je lahko upravičeno le razmišljanje o mejah estetske refleksije. S tega stališča so vse estetike, ki si prizadevajo spoznati totaliteto umetniškega, zavržene kot transcendentalni privid. Stvar na sebi moramo razmisliti, toda to ne pomeni, da je le-ta tudi spoznatna. Šele s tako kritično zavestjo postaja estetika upravičena govorica o umetnosti. V nasprotnem primeru pa, ne da bi se zavedala svojih meja, ostaja estetika bistveno neosveščena dejavnost, ki nima same sebe. Nima samozavedanja. Njeno samozavedanje je ontologija, ki ji določa meje. Taka estetika je bistveno odtujena tako od sebe same kot tudi od svojega predmeta. Zato je Petrovićeva *Kritika* tudi kritika estetske odtujitve. Najbolj smiselno lahko estetsko nesrečno zavest — v obliki, diktirano ontološko, napetosti ideja-čutnost, vsebina-oblika, objekt-subjekt — presežemo z nekakšno obliko temeljnega kantovskega stališča. Metateorija je primernejše estetsko stališče, saj s svojimi trditvami presega napetost oblika-vsebina, ki je pravzaprav karakteristična za estetski pojem, ne pa tudi za samo estetsko.

Metaestetika je torej neprekinjen napor samomišljenja, saj, kakor trdi Kant, se kritični um ne ukvarja z ničimer drugim razen s samim seboj. Vedno je pri sebi in si ne želi »osvojiti« objekta, marveč si želi samo določiti svojo domeno v njem. S spoznanjem svoje domene tako kritični um posredno potrjuje avtonomijo stvari na sebi. S tem se na določen način tudi povnanja, se giblje v svetu, saj s spoznavanjem svojih meja pravkar »preživlja dramo same praxis, predmeta samega«. Zato je morda metaestetika, čeprav navidez oddaljena od umetnosti, njej v bistvu bliže kakor neposredna estetska refleksija.

KASIM PROHIĆ

METAESTETIKA KOT KRITIKA ESTETSKEGA UMA

Družbeno in znanstveno utemeljeno zahtevo po ustvarjalni marksistični kritiki ali »marksističnem pristopu« za razumevanje svetovnih in duhovnih fenomenov spremlja včasih izrazito mišljenje, ki pod marksizmom razume njegovo dogmatsko plat, tisti »hladni tok«, ki je na teoretični ravni ponudil edinole geometrijo pravil in »črt«, na zgodovinsko-družbenem in antropološkem pa prevlado etatističnega uma in imperialne volje. Največkrat se razglaša za edino avtentično in prav s tem, ko hoče biti *edino*, legitimira svoje načelo volje, verificiranosti in enopomenske resnice. Takoj ga spoznamo tako po leksiki, napadalni ignoranci ter gesti poučevanja. Zanj so besede ukazi, sintaktična mesta pa »komandna mesta«, medtem ko vse tisto, kar se hoče pokazati kot resnična složnost in protislovje teoretskega mišljenja, ignorira kot spekulacijo in abstrakcijo. To je znani način odklanjanja odvečnega znanja ter morala nevednih, da bi tako lahko lastno

travmo — zaradi lene in nešolane zavesti — razglasili za resnično družbeno vrlino.

V položaju, ko hočejo nekateri prikazati neokus in neznanje — paradoksalno — kot novo obliko znanja, moramo izid vsake nove knjige, ki se ukvarja z zapletenimi vprašanji marksistične misli, ovrednotiti kot izreden kulturni in družbeni dogodek. Obsežno delo Sretena Petrovića *Marksistična estetika* zasluži premislek s takim kritično-vrednostnim predznakom.

Petrovićevo delo nima namena biti le preprosta vsota tistega, kar se je v marksizmu skozi njegovo zgodovino kazalo kot estetsko relevantni uvid. S tem prerašča psevdoenciklopedičnost priročne literature, ki se zadovoljuje z informacijo kot s priporočeno ravnijo ter implicitno predpostavlja, da je tudi sama informacija in ne glede na to, da se kaže objektivno in objektivistično dana, je ena od možnih interpretacij.

Na drugi strani Petrovićeva *Marksistična estetika* ni problematski prikaz ter predpostavljanje tiste vrste, ki ostaja samo pri fiksiranju večjega ali manjšega števila »idej«, ki se potem razvrščajo tako po stopnji občosti, s tem da podlegajo logiki subsumpcije s samim uvajanjem hierarhične lestvice, kakor tudi po frekventnosti njihovih aktualizacij, po moči njihovega »naknadnega življenja«.

Petrovića zanima ideja kot sam *horizont* nekega modela mišljenja — ali kot tisto temeljno artikulacijsko načelo, na katerem se gradi zgodovina neke filozofije in estetike kot novi duhovno-modelativni sistem in ne kot linearizem »napredka«, njegova »slaba neskončnost«. Zato so Petrovićevi teoretični okviri sistematski in ne zgodovinsko-filozofski, tudi takrat, ko so, navidez, paradoksalno, v tem sistemsko odprti ali pa jih pojmujejo kot metateoretske oziroma kot kritiko estetskega uma.

Očitno je, da so bili Petrovićeva filozofska šola predvsem filozofski teksti klasične nemške filozofije, zato poskuša tudi v marksističnem pojmovanju estetike kritično tematizirati tri ideje estetike, tri posebej in različno konstituirane estetike, ki so pri Marxu, kot dediču nemške filozofske klasike implicitno vsebovane ter prevladane v neki »višji enotnosti«. Zgodovina marksističnega estetskega mišljenja se tako »filtrira« skozi kritično problematizacijo idej estetike mimesisa, poiesisa in aisthesisa, toda nobena od teh ne more doseči posebnosti estetskega, nobena ne more biti njegova resnica. Zato moramo razumeti njegovo eksplicitno trditev: »Nobenemu od omenjenih sistemov ni uspelo na zadovoljiv način odgovoriti na vprašanje o posebnosti ali relativni avtonomiji.

1. *Estetika mimesis* ukinja posebnost estetskega s tem, da izhaja iz ideala umetnosti kot znanstvenega spoznanja; *estetika poiesis* ukinja posebnost umetnosti s postuliranjem njenih filozofskih smotrov v smislu neposrednega izražanja in vgrajevanja bistva in resnice; *estetika aisthesis* ukinja avtonomijo s tem, ko afirmira načelo vsega svobodnega, torej tudi umetniško svobodnega ustvarjanja kolikor vsebuje elemente igre, čutnosti in individualnega zadovoljstva.«

Estetskemu mišljenju marksističnega izvora torej ni naloga slediti (bolj ali manj konsekventno) kateri teh idej, marveč to, da se utemelji kot metaestetično, tj., da s kritiko estetskega uma povsod znova raziskuje svoje lastne predpostavke v smislu »raziskovanja možnosti, ki vsak čas prežijo na to, da bi se vsak poskus estetskega mišljenja spremenil in končal v konstitutivni funkciji«.

Petrovićevi napori sledijo tistim poskusom v sodobni marksistični filozofiji, ki hočejo metafilozofsko premisliti sâmo dejanskost sodobnega sveta kakor tudi sâmo zgodovino filozofije kot metafizične pisave.

Petrović, kot filozof-estetik zavidljive kulture in znanja, posveča največ prostora »makro-planu« ali »strategiji« v čistosti svojega »konstrukta« ali arhitektonike dela. Mnenja njegovih kolegov pa bodo glede izvedbe neposrednega »materiala«, ki izpolnjuje ponujeno shemo, verjetno različna in drugačna. Kaže pa, da niso vse le razlike v interpretaciji konkretnih estetskih vsebin, saj nam vključevanje posameznih mislecev v ta ali oni »tip« mišljenja kaže, da lahko »strateško« izrazito odpove, kadar še zdaleč ni sposobno izčrpati miselno literarne zamotanosti nekega estetskega dela ali opusa.

Primer — če lahko »estetsko« delo Teodora Pavlova prevedemo v tradicionalni jezik osnovne »teze« (nanjo lahko Teorijo odraza dejansko reduciramo tudi tekstualno, in čeprav je lahko to delo po obsegu veliko, ni nič več kot to), potem gotovo ni tako z estetskim in literarno subtilnim delom Walterja Benjamina. Že samo dejstvo, da so ta dva avtorja obravnavali ne le znotraj estetike mimesis (kot to imenuje Petrović), marveč tudi, da so ju skupaj s Plehanovim in Goldmannom zvedli na pojem »abstraktnega racionalizma«, nam povsem jasno govori o abstraktnem konstruktu. Ta abstraktnost je še bolj drastična, če pogledamo »preseganje abstraktnega racionalizma estetike mimesis« v delih A. I. Burova, Eduarda Johna, Hansa Kocha, Bertholda Brechta.

To, kar na estetsko-vrednostnem področju napravi predhodno artikulacijsko shemo vprašljivo je popolno zavračanje resničnega ustvarjalnega substrata, saj na tem področju absolutno ne moremo primerjati Brechta s šolsko pisanimi »estetikami« Burova ali Johna, vse pa, kar je napisal Benjamin, se upira »duhu« Pavlove »estetske« teorije.

To je privedlo že do tega, da so se v drugih delih Petrovićeve knjige pomešale vse »vrednostne karte«: M. Kagan »presega« estetiko mimesis vključujoč tudi »konkretni racionalizem« Galvana della Volpeja ter »estetski racionalizem« Györgyja Lukásca, kakor bo tudi »naknadno spametovanje« Rogera Garaudyja ter njegovo »svobodomiselno« trkanje na že zdavnaj odprta vrata tako praznega pojma, kakor je »realizem brez obal« vrednostno nad estetiko »abstraktno utopične subjektivitete« Th. W. Adorna.

Kakor vsaka knjiga, ki obravnava živo tkivo sodobne estetske misli, tudi Petrovićeva *Marksistična estetika* postavlja nova vprašanja. Prava strokovna diskusija o njej se bo morala šele začeti in to ne v obliki »spremljajoče« diskusije, marveč z novimi in drugačnimi deli. Sreten Petrović je imel dovolj strokovne in moralne moči, da je ta dialog začel.

SRETEN PETROVIĆ

Veseli me, da ste v današnjem razgovoru obravnavali probleme, ki jih moje delo šele načenja. Dovolite mi, da povem, da je ta razgovor name deloval spodbudno z več strani. Vprašanja, ki ste jih obravnavali, so, kot kaže, aktualna za vse tiste, ki se hočejo k fenomenu umetnosti podati po Marxovih poteh.

1. Lotil sem se nikakor ne lahke naloge kritično predočiti delo »estetskega uma«, ki je bil v duhu Marxa, po Marxovi smrti, zaposlen predvsem z vprašanjem utemeljitve »marksistične estetike«. Najprej sem obravnaval nemško klasično estetiko, kasneje marksovsko umetnostno teorijo, po kateri se je sodobna marksistična umetnostna misel zgledovala, sicer v duhu *obče* Marxove filozofije, je pa imela svoje *posebno* — estetsko izhodišče v tisti tradiciji, ki je bila neposredno pred Marxom. Moja splošno filozofska naloga je tako ostala v horizontu raziskovanja izvora estetskih idej. V tem smislu tudi ne želim polemizirati z — v razgovoru omenjenimi — trditvami: da je Marxa glede lastne *estetske* kulture enako inspirirala tako nemška umetniška tradicija kakor tudi tradicija antične (grške) umetnosti, saj je to dejstvo, in se s kolegi glede tega povsem strinjam. Mislim pa, da je glede na teoretično obzorje neposredni estetski izvor Marxovih misli predvsem v nemški klasični estetiki, ki vsebuje, kar je razumljivo po logiki dialektičnega razvoja misli, že tudi mnoge ideje iz antične estetike, kar sem v *prvem* delu tudi prikazal, zlasti ob razmisleku odnosa Hegel-Platon.

Vprašanje se mi je zdelo precej bolj resno. Dejstvo, da je bil Marx, kakor mnogi drugi nemški humanisti tistega časa, navdušen nad antično umetnostjo, zato mu tudi pripisujejo t. i. »klasicistični okus«, ni posebej pomembno, saj sam okus teoretikov ne sme biti merodajen za oblikovanje njegove splošne estetske, teoretične pozicije. Večkrat je lahko okus povsem povprečen, medtem ko lahko vrednost estetske teorije v precejšnji meri presega estetsko raven teoretika. Tak je primer s Kantom, ki ga gotovo precej dobro poznate.

Hotel sem povedati naslednje: Nemška klasična estetika je bila po mojem mnenju edini neposredni teoretski izvor Marxovega pojmovanja umetnosti. Marx je s to estetiko vseskozi v neprenehnem kritično-dejavnem razmerju, prav tako z njenimi splošno-filozofskimi izhodišči. Marx si preobrazbo sveta predstavlja v takem splošno-humanističnem kontekstu ter problemu umetnosti. Nemška *idealistična* filozofija pojmuje mesto in funkcijo umetnosti znotraj teoretičnega, *idealističnega sistema* vrednot, medtem ko si Marx to predstavlja kot obliko *tostranske, konkretne prakse.* Torej si Marx ne želi tako zaokroženega sistema vrednot, ki imajo *idealistično* (fiktivno) izhodišče.

Najboljši sodobni marksisti so dojeli Leninovo opozorilo, da v napredovanju v marksizmu na teoretični ravni ni mogoče brez predhodnega študija Heglove filozofije kakor tudi brez študija filozofskih naziranj, brez katerih ni mogoče razumeti samega Hegla: brez nemške klasične misli v celoti. Razumljivo je, da tisto, kar je veljavno za občo filozofijo, velja tudi za njene posebne instance, zlasti za estetiko, v kolikor je le-ta — kar je dejstvo — v sami tradiciji poskušala najti srednjo pot v idealističnem pojmovanju filozofije. Iz tega izvira ideja, ki sem jo hotel preveriti: da so si teoretiki po Marxu, ne da bi v njem našli že ustvarjeno estetsko koncepcijo v smislu tradicionalnih zaprtih sistemov, pa tudi zaradi pragmatističnih potreb »duha časa«, prizadevali zgraditi take »zaprte« sisteme po vzoru sistematskih poskusov, ki jih je ponujala nemška klasična estetika ter, kar je povsem razumljivo, izhajajoč iz Marxovih *obče filozofskih pojmovanj,* ki so relativno jasno utemeljena.

Na ta način so temeljne teoretsko-estetske spore iz nemške estetike prenesli tudi v marksistične estetike: od zagovornikov ideje o absolutni avtonomiji umet-

nosti do tistih, ki so vztrajali pri heteronomiji umetnosti; med idejo umetnosti kot inferiorne oblike duhovne (v marksizmu družbene) prakse do ideje o umetnosti kot najsuperiornejše oblike, visoko nad etično-spoznavno prakso. Sledove teh dveh oz. treh osnovnih usmeritev sem poskusil spremljati tudi v razvoju »marksistične estetike«. Rezultate sem podal v tej knjigi. Prav zato sem moral v *prvem* delu do konca obdelati ti dve oz. tri osnovne smeri nemške estetike, ter s tem seveda podati popoln prikaz nemške klasične estetike. Idejo dvodimenzionalnosti razvoja estetskega problema v nemški klasični misli sem prikazal že v svoji prejšnji študiji o Schellingovem mestu v nemški klasični estetiki.

2. Osnovna *ateoretična ideja,* če naj jo tukaj pojasnim, je pokazati, da so v *posebno-estetskih* izvajanjih sodobni marksisti, ki ostajajo v horizontu izgradnje nemški estetiki podobnih sistemov, pravzaprav ohranili, če lahko tako rečem, nek Marxovemu duhu povsem tuj element: težnjo po neke vrste spekulativni estetiki, »estetiki od zgoraj«, kar se še posebej izkaže pri estetiki prvega sistematskega tipa *(estetika mimesis).* Kolega Tautović je na to idejo maloprej že opozoril. Zahteva po »sistemu«, težnja teorijo superponirati umetniški praxis, in da se zatem pojem o smeri ali epohi umetnosti *ontologizira,* da se prevede v pojem — v Bit edino možne umetniške prakse, kar vodi k *normativizmu* in *estetskemu esencializmu,* s stališča Marxove filozofije revolucije ni opravičljiva. Trenutek nekritičnosti v mišljenju, ki bi hotelo dokončno »spoznati« nek fenomen, kakršen je »estetska praxis«, je težnja po ohranitvi temeljne ateoretske ideje iz nemške klasične tradicije in teorije spoznanja, o absolutni moči in premoči teorije nad prakso, idealnega nad realnim, subjekta nad objektom, duha nad prakso. S stališča estetike je to premoč *Estetike* nad *Umetnostjo,* kar je Heglov sistem tudi potrdil ter dokazal, da je absolutno spoznanje umetnosti dano v obliki sistema Estetike ter možno samo za ceno razkroja same biti umetnosti. Moja nadaljnja *ateoretična ideja* v duhu Marxove misli o *zgodovinskosti* vsakega spoznanja je: tudi *sodobna* »marksistična« misel o umetnosti ne more prekoračiti meje naše dobe, v kateri še vedno traja ogorčen spor znotraj meščanskega sveta v imenu sveta napredka in humanizma.

Smer razvoja, ki sem jo orisal — od *estetike mimesis,* prek *poiesis* do *estetike aisthesis* — simbolično predstavlja dvoje: 1. za samo *stvar;* da je v smeri »aisthesis« oslabela težnja po graditvi *estetskega sistema,* da je suverenost misli, *teorije* napram *estetski praksi* slabela na račun UMETNOSTI in njene *avtonomije* ter 2. s stališča samega razvoja »družbeno-zgodovinskega bitja«; da je šel razvoj v smeri krepitve ideje in prakse socialistične demokracije. V duhu Garaudyjeve pripombe, da postaja »koncepcija estetike preizkusni kamen pri interpretaciji marksizma«, sem sprejel in raziskal drugo hipotezo, katere osnovni smisel naj bi bil: da je »odnos do svobode umetnosti, oz. do ideje pluralizma estetskih interesov, preizkusni kamen socialistične demokracije«.

Zato v mojem delu ni težko opaziti še ene ateoretične ideje — da je možnost tako odprtega raziskovanja *vseh* teoretičnih smeri v marksistični estetiki danes, kakor tudi možnost kritike in usmeritve, ki *umetnost* postavlja v službo uradne ideologije (mimesis), do usmeritve, ki vse druge oblike prakse in ideologije postavlja v službo *umetnosti,* dana samo v tisti družbi, ki je dejansko presegla obe vrsti predsodkov in iluzij: 1. o premoči ideologije nad *prakso* ter 2. o *umetnosti*

kot edini avtentični obliki prakse. Obe iluziji lahko izgineta samo v družbi resnične demokracije, v kateri je na široko prepredena ideja o umetniški svobodi ali »o pluralizmu estetskih interesov« — to sem povedal že v okviru razprave na tribuni Marksističnega centra Beograda.

3. Veseli me, da se je kolega Aleksandar Petrović spomnil tudi neke ideje iz zaključnega poglavja. Kakor ste lahko opazili tudi sami, prvi tip interpretacije marksizma in estetike (estetika MIMESIS) absolutizira pomen *Uma* oziroma *Ideološkega* (uma) v mišljenju, kar po svoji obliki ustreza Heglovemu miselnemu naporu v celoti, z vsemi posledicami v umetnosti; njen čutni, estezijski, materijalni sloj je podrejen. Do obrata pride pri interpretaciji umetnosti s strani teoretikov, ki so dajali prednost psihološko-čutnim dejavnikom (estetika AISTHESIS), oziroma, ki so radikalizirali vrednost čutnosti, materialnega ali libidinalnega: zdaj *Um v* umetnosti, *teorija o* umetnosti *ni več bistvena.* Ta smer razvoja: od duhovnega ali umnega k prenosu ČUTNOSTI ali Materialnega momenta, kakor neka *Fenomenologija čutnosti,* je radikalno nasprotna tisti, ki jo izziva Heglova *Fenomenologija duha.* Heglovo stališče je: »Vse kar je umno, je resnično« — s čemer je upravičena vrednost UMA, in zanikana vrednost eksistence, čutnosti; Marcuse trdi: »vse kar je čutno in libidinalno, je dejansko« — s tem je zanikal vrednost UMA kakor tudi Eksistenco napram Totaliteti in Sistemu. Stališče radikalnega idealizma — racionalizma (duha) in radikalnega materializma — iracionalizma (materije, čutnosti), z Marxovo idejo nima veliko skupnega. Zato se mi je zdela občefilozofska, ontološka rešitev teoretikov druge temeljne usmeritve mnogo bolj vzpodbudna (predvsem Bloch — estetika POIESIS); seveda pa ne njihovo *posebno-estetsko* izvajanje.

4. Marcusejeva misel o umetnosti kot edini nesporni obliki avtentične prakse me je spomnila na problem, ki ga razkriva Marx v *Grundrisse.* Namreč, tudi pri nas najdemo razlagalce Marxove misli, da *strojno* »delo izgublja značaj *umetnosti« (Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,* Dietz Verlag, Berlin 1974, str. 204), ki so misel interpretirali tako, da je delu potrebno vrniti »značaj umetnosti«. Morda se motim, toda zdi se mi, da gre tu za teoretsko past. Kaj pa pomeni, da umetnost izgublja »značaj umetnosti«? Kaj pa je sploh »umetniško«? — To je tudi temeljni spor med t. i. »marksističnimi estetikami«. Zakaj torej Marx tega »pojma« v *vrednostnopozitivnem* smislu, sploh ne uporablja; *pojma,* katerega pomena sicer ne moremo teoretično precizno določiti, zavedamo pa se, da gre za neko *obliko* (umetnosti), ki jo je dosedanje družbeno življenje ne le *ugotovilo,* marveč ji je dodelilo tudi značaj relativno trajne vrednote. Mislim, da sta možni dve interpretaciji: 1) Da je *estetska praksa* edina možna *ontološka* oblika avtentičnega ustvarjanja in je bila kot taka že v osnovi vseh drugih zgodovinskih »oblik« prakse, iz česar sledi, da je celotno »delo« bilo nekdaj bistveno *umetniško,* zdaj pa to ni več. Torej, verjeti moramo, da bo »delo« pridobilo značaj *umetnosti;* nekateri teoretiki marksizma zato sklepajo, da nas zato v komunistični skupnosti čaka »družba kot umetniško delo« (Marcuse). 2. Druga interpretacija je, da je pojem *avtentičnega dela* po *obsegu* ne pa tudi po vsebini, *širši* od pojma estetskega, umetniškega dela, da pa je umetniška praksa kot avtentična oblika *do danes* edina oblika, v kateri je ohranjen temelj tiste avtentičnosti, zato nam Marx, ko navaja primer »umetniškega značaja« dela, kaže možni

obči pojem o avtentičnem značaju dela, ki se je v umetnosti *zgodovinsko* že uresničil. To seveda ne pomeni, da ni mogoč avtentičen moment prakse tudi v drugih oblikah dela v neki novi civilizaciji avtentičnega ustvarjanja. Mislim, da se iz te teoretične pasti lahko rešimo, če predpostavimo, da je pojem avtentičnega dela kot *»svobodnega dela«* (Grundrisse, str. 505) *model* Marxove teorije ustvarjalnosti, *umetniška oblika* pa njegova prva *zgodovinsko* ugotovljena oblika.

5. Izhodiščna teza interpretacije Marxa se po mojem mnenju glasi: Marx si vsekakor ni prizadeval določiti *differentia specifica* umetniške oblike. Za Marxa je vedno zanimiv *pojem dela: avtentično delo* kot *svobodno delo* in v tem smislu Marx kritično raziskuje prakso ekonomije, ki je ključ za razumevanje oblike »neavtentičnega dela« kakor tudi možnost preseganja le-tega.

Dovolite mi, da se dotaknem še enega problema, ki je ozko povezan s tem, tj. pojma »avtentičnega«, »osvobojenega dela« in »umetnosti«. Poznamo še en zelo pomemben razlog, zaradi katerega *umetnosti* vseskozi pripisujemo skoraj *fetiški* značaj njene vrednosti nad drugimi oblikami »prakse«. Celo teoretiki, znanstveniki — zaradi nekega nerazumljivega, takorekoč mazohističnega razloga, verjamejo da je ontološki, avtentični značaj dela možen samo v umetnostni dimenziji. Postavlja se vprašanje: kako lahko znanstvenik s stališča svojega *neavtentičnega* obzorja sploh *pravilno misli* o obstoju avtentičnosti nekega, od MISLI popolnoma različnega horizonta prakse, kakršna je *umetniška?!*

Torej obstoji prepričanje, da ni nobena sfera »osvobojenega dela« toliko vredna, kakor je umetniška. Predvsem se ta razlog dotika bistvenega fenomenološkega vprašanja: bistva in načina eksistence umetnosti. Namreč vera ali ideja o fetiškem značaju umetnosti ter o njeni odrešeniški funkciji kakor da se opira na analize *strukture dela* (»estetskega predmeta«) in ne na analizo *ustvarjalnega dejanja* (»estetskega ustvarjalnega akta«). Korenine teh zablod so predvsem v prenosu težišča z DEJANJA na PREDMET. Poglejte, pojem »avtentičnega dela«, ki predpostavlja: *svobodo pri izbiri predmeta, časa in prostora dela* (družbeno-zgodovinski pogoj), *imeti motiv* za delo (subjektivno-psihološki pogoj), *prisotnost vseh ustvarjalnih moči,* od razuma do domišljije (univerzalnost kreativnih moči — totaliteta moči) *se povnanja,* zato se le-to neposredno kaže v svoji najpopolnejši sestavi predvsem *v dejanju* ustvarjanja, porabe in potrjevanja človeških moči. Ta totaliteta ustvarjalnih manifestacij, katerih *razpored* ima *različne nianse* — od česar je odvisna tista razlika v TIPU ustvarjanja (differencia specifica) *znanstvenega* in *umetniškega,* na primer, — se ne pokaže v vsakem izgotovljenem delu,, rezultatu ustvarjalnega dejanja, v *predmetu samem. Resnica* kot rezultat znanstvenega dela *neposredno* ne predstavlja manifestacije subjektivnega avtorjevega motiva; njegove duševne dispozicije ne moremo zaznati; neko znanstveno načelo ali zakon se nam kaže »kakor da« je po sebi dovolj nujen in logično sprejemljiv, zdi se nam, »kakor da« je avtor povsem naključen in »kakor da« je od mentalne strukture izumitelja povsem neodvisna eksistenca. Družbeno-zgodovinski prostor prav tako »kakor da« se izgubi iz osnov nekega »znanstvenega zakona«. Na primer, »zemeljske težnosti«. Nasprotno pa umetniško delo, kot rezultat ustvarjalnega dejanja, v katerem je prav tako prisotna totaliteta moči — uspeva *neposredno* ohraniti tudi svoj odnos do avtorja, do njegove posebne sub-

jektivnosti kakor tudi do duhovno-zgodovinskega prostora, v katerem sta tako dejanje kot avtor večkratno posredovana.

In prav zato je *način obstoja* teh *rezultatov* — po strukturi — enega in istega dejanja, *različen: ker* so znanstvene resnice kot rezultat dela podložne ideji *preseganja* s stališča novih raziskovanj, dobi tako »resnica« bistveno časovni, zgodovinski in minljiv značaj eksistence, medtem ko *umetniško delo,* pogojno, tej »zgodovinski eroziji« ne zapade (Escarpitov izraz), ter ohranja, relativno uspešno, Celoto momentov, prisotnih v ustvarjalnem *Dejanju;* prav zaradi te *trajnosti* rezultatov »umetniškega dela« na eni in *minljive* veljavnosti »znanstvene resnice« na drugi strani, so bili mnogi znanstveniki prepričani tudi v samo *minljivost,* torej tudi neavtentičnost ustvarjalnega dejanja znanosti, oziroma o *fetiškem* značaju umetnosti, povzdigujoč njeno vrednost nad oblikami drugih praks.

Globoko sem prepričan, da je Marx poudarjal predvsem *ustvarjalno intenco,* da se tudi totaliteta bivajočega kaže in potrjuje v *ustvarjalnem dejanju,* ter da ga je v isti meri vsebovalo tako Newtonovo kot Galilejevo delo, kakor ga je »brez dvoma« vsebovala že ustvarjalnost nekega Michelangela. Brez dvoma sta tako Einstein kakor naš Tesla z vsem svojim bistvom v času svojega življenja potrjevala svoj ustvarjalni nemir — avtentičen in analogen umetniškemu. Nesporno je tudi dejstvo, da ni znanstvenega izuma brez izjemnega dela *imaginacije* kakor tudi ne brez visoke stopnje osebne motiviranosti. Sporno je torej predvsem v sferi *trajnosti rezultatov,* ki pa so vsi nastali na *temelju* (ontološki krog problemov) neke ustvarjalne aktivnosti, ene in iste intence. Za sam pojem »avtentične praxis« — po Marxu — po mojem mnenju ni toliko bistvena ta *predmetna raven* kolikor raven *trajne ustvarjalne naravnanosti človeka na delo.* To nam potrjuje tudi dejstvo, da se človek avtentičnih moči vseskozi vrača k delu, ne glede na to, ali je pred tem v rezultatu sploh udejanjil za človeštvo vredno veliko idejo ali celo napravil »remek delo«; prav tako se vrne »k delu« ne glede na prejšnje napake in neuspehe — s stališča rezultata. Javno priznanje in ocena človeku, humanistu, ki je z delom potrdil moč Človeške prisotnosti v svetu, gotovo prija. Toda, ustvarjalne težnje vedno presegajo trenutna priznanja včasih tudi s strani javnosti. Pravzaprav se je to zgodilo tudi z Marxovim delom.

Iz vsega povedanega je razvidno, kako ozka so bila stališča, ki so jih nekateri pripisovali Marxu. Marx je želel, da bi se v *zgodovinskem* prostoru, v družbeni dejanskosti odprle možnosti za neizčrpno bogastvo avtentičnih oblik — med katerimi je umetnost le ena od njih. S tem vsekakor ni zmanjšal vrednosti umetnosti, ni pa je tudi povzdignil na raven nekega programa estetskega idealizma. *Umetnost* je superiorna oblika samo v času tehnične reprodukcije. Marx razpada civilizacije »odtujenega dela« ni napovedal zato, da bi umetnost poveličeval, temveč zato, da bi razbil mit umetnosti kot edino avtentične oblike prakse. Komunizem ne predpostavlja dobe, v kateri bi cvetela samo umetnost, saj bi bila to stagnacija celotne družbe. Komunizem je doba *razcveta avtentičnega dela* in samo v tem občeontološkem smislu si lahko zamislimo tudi razcvet umetnosti.

Na kratko, moja osnovna misel je, da Marxa ne zanima nobena posebna oblika prakse. Njegovo dolgotrajno raziskovanje *ekonomije* še ne pomeni, da je ekonomska praksa ontološko bistvenejša oblika od drugih oblik nadgradnje. To samo pomeni, da se je ekonomska praksa v dosedanji razredni zgodovini po-

javljala kot tista oblika, ki je vse druge *rušila,* ter jih spreminjala v njej potrebne oblike. Toda v ekonomiji tudi leži osnova preseganja takega stanja stvari, kar pomeni tudi spreminjanje same ekonomije iz dosedanje neavtentične v avtentično obliko prakse, ali, če govorim metaforično, »delu vračajo umetniški karakter«. Torej so pri Marxu konkretno zgodovinsko, sociološko raziskovanje »ekonomske praxis« predvsem filozofski smotri.

Marx se je samo mimogrede ukvarjal tudi z *umetnostjo,* menim da tudi zato, ker pri le-tej ni mogel uporabljati svoje kritično-negativne metode. Saj kritična metoda, ki filozofsko izhaja iz pojma *avtentičnega dela* nima kaj iskati na področju umetnosti, ker je le-ta, v resnici, delovno potrjevanje tistega pozitivnega principa, ki je iskanje »avtentičnosti«. Prav tako se je Marx odpovedal posebnemu ukvarjanju z »umetnostjo«, ter zato ni posebej iskal edino možne *estetske civilizacije.* Če bi imel pred očmi ideal »estetskega idealizma«, kakršna sta Schiller in Schelling, bi tudi sam poskusil razviti svoje literarno čustvo in bi, kakor Schiller, pripravljal *Pisma o estetski izobrazbi človeka* v smislu priprave človeka za prihodnjo umetniško civilizacijo. V tem primeru se ne bi ukvarjal s *kritiko ekonomije.*

Torej Marx, tudi ko je analiziral umetnost, ni zastal pred problemom njene »specifične karakteristike« (differentia specifica), tj. pri vprašanju: v čem je razlika med obliko (umetniško) avtentičnega dela ter obliko iz iste vrste (npr. znanosti)? Na to vprašanje odgovor ni možen, če nočemo s tem ukiniti samega pojma *svobode* v delu, kakor možnosti avtentičnega dela. Toda pri ukvarjanju z »ekonomijo« je imel Marx pred seboj en sam cilj, tj. da bi postalo vprašljivo prav to »neavtentično« v tej konkretni obliki ekonomije, kar vodi k *odtujitvi.*

Marx v pojmu umetnosti čuti ali sluti, da je v njej prisotna najbližja višja vrsta: avtentičnost, kar hkrati predpostavlja tudi avtentičnost ustvarjalnega dejanja. Ko gre za sam pojem o obstoječi *ekonomiji* se Marx zaveda, da v le-tej višja vrsta ni prisotna: avtentičnost in svoboda, marveč nesvoboda, hotel pa je to »neavtentičnost« spremeniti v avtentično delo, ali, če govorim metaforično, da s tem ekonomija pridobi »umetniški značaj«, tj. tisto dimenzijo iz »umetnosti«, ki je edina, pri kateri Marx vztraja: svobodni ustvarjalni značaj, saj o njem — »ker je to ustvarjanje na način umetnosti možno« — Marx noče nič vedeti, ga pa tudi ne želi predpisovati. Zaveda se, da je vsako predpisovanje — omejevanje v smislu Spinozine trditve: Determinatio negatio est. V razredni ekonomiji Marx zanika samo tisto, kar je negativno: njeno razkrojevalno dejanje, ki vodi do negacije »človeškega«. S to negacijo seveda ne negira tudi samega pojma »ekonomije«. Njegova kritika je kritika neke konkretne zgodovinske oblike v imenu ontološkega smisla dela. Samo zato se Marx za umetnost zavzema, saj v svojih *rezultatih* vsebuje prav tisto *ontološko* lastnost kakor v ustvarjelnem dejanju: transcendentno dimenzijo, dimenzijo večnega trajanja. To je tudi vzrok, zaradi katerega Marx ni napisal *Estetike* in zaradi česar se je z umetnostno teorijo ukvarjal le mimogrede. Če hočemo določiti edino možno obliko, se bogastvo umetniških oblik, svoboda umetnosti ne moreta obdržati. Vsaka konstitutivna normativistična estetika pa je to vedno napravila. Tudi v dobi po Marxu je Lukács poveličeval umetnost realizma. Adorno moderno, abstraktno in simbolično umetnost. Njuni estetiki nista sposobni *pokriti* celotne umetniške praxis, obdržati vso umetniško

svobodo. Če se hoče nek estetski sistem utemeljiti bolj kot »sistem«, ne more istočasno dopuščati svobode različnih oblik umetnosti kot *realnosti* večjega števila idej, pojmov o umetnosti. Iznajdba nekega takega pojma ter njegovo *opisovanje* vodi v estetiki največkrat k temu, da je tak pojem potem tudi *predpisan*.

6. Še nekaj besed o tipologiji marksističnih estetik, ki sem jih prikazal v knjigi. Glede pomena posameznih izrazov: *mimesis, poiesis, aisthesis,* smo že govorili o tem, da lahko znotraj tega kroga estetskih pojmov impliciramo takorekoč vse sodobne estetske smeri. Menim, da to drži, in če hočete, moderni marksistični estetiki so v svojem zgodnjem obdobju morali študirati najprej fenomenologijo ali neokantovstvo, šli po poti razvoja od fenomenologije do eksistencializma, ki je bil včasih z razvojem svojih ontoloških stališč v duhovni zvezi s teološkimi koncepti. Možnost *sinteze* teh idej z Marxovimi mislimi pa samo kaže na to, da je marksizem resnično filozofija naše sodobnosti, ter da sama sicer ni vseobsegajoča, sama pa tudi nima tiste teoretične možnosti dialektične sinteze uma, ki se je tako razrasla v moderni filozofiji. V tem je tudi temelj velike pomembnosti marksizma.

Če sem pravilno razumel kolego Zurovca, mi očita, da sem nekoliko neprimerno interpretiral Schillerja, ko sem njegov pojem »estetskega« zvedel na pojem *čutnosti* (Stoffstrieb). Mislim, da nesporazuma sploh ni, saj tudi sam menim, da je Schillerjeva koncepcija mnogo širša; gre pa za to, da je Marcuse podal tako poenostavljeno interpretacijo Schillerja, kar sem precej nazorno prikazal v interpretaciji Marcusejevega estetskega pojmovanja kakor tudi v kritiki njegove interpretacije Schillerja.

7. Še nekaj besed o izrazih »ontološka« in »gnoseološka« estetika. V moji pojmovni razmejitvi obstoji dihotomija: negativna in pozitivna estetika. *Negativna* je tista, ki pojem in eksistenco umetnosti izvaja iz osnovne ideje filozofskega sistema. Vse je tedaj odvisno, kako to osnovno idejo, njen ontološki smisel razumemo. Če samo bistvo sistema ne predpostavlja nadaljnjega razvoja in dogajanja »bivajočega«, kakor je to pri Heglu, za katerega je filozofija samo refleksija že udeajnjene biti, potem dobi *umetnost* kot ena od oblik absolutnega duha popolnoma gnoseološko funkcijo: biti izraz resnice o končani Biti. V tem primeru gre za *gnoseološko estetiko,* kot inačico »negativne estetike«, v kateri se umetnost izkaže predvsem kot prikaz resnice biti. Bit ni več bistvena. Če bistvo predpostavlja nadaljnje dogajanje biti, nedokončano zgodovinsko dogajanje ter dalje, umetnost in filozofijo kot fragmente odprte biti, potem *umetnost* ni več izraz neke zaprte, celovite Resnice o končani in že odigrani biti, marveč je tudi sama primer, fragment biti, ki se dogaja. Filozofija in Umetnost sta obliki *neposrednega* izraza bistva biti, *posredno* pa šele določeno prikazovanje resnice o sami biti. Negativna gnoseološka estetika ali estetika mimesis zvaja umetnost na obliko *neposrednega,* čutnega spoznanja biti, s čemer se ukinja relativna avtonomija umetnosti napram sferi spoznanja in moralne prakse. Ontološka estetika ali estetika poiesis, kot druga inačica negativne estetike, povzdigne umetnost — skupaj s filozofijo in religijo — do oblike avtentičnega *odkrivanja* same »biti«, ki je v bivanju in s tem, kljub zdaj sicer boljšemu položaju umetnosti v filozofskem sistemu, ne odgovarja na vprašanje o tistem *specifičnem karakterju* umetnosti, ki ga ima v istem vrstnem redu oblik: s filozofijo in religijo. Tretja smer

spada v t. i. *pozitivno estetiko,* ki po mojem mnenju, poudarja tisto, v umetnosti sicer bistveno raven, čutno dimenzijo dela, emocionalno sfero, brez katere umetnosti ni, toda zvajajoč *umetniško bivajoče* — tisto posebno v njem — samo na *čutnost* in *emocije,* doživljaj dela pa na edino legitimacijo umetnosti; ta estetika ni bila sposobna napraviti nujne razmejitve, s katero bi našla tisto *differentio specifico,* po kateri prepoznamo posebnost umetniškega, estetskega doživljaja, empiričnega doživljaja. Ta estetika izredno težko razmeji doživljaj »kiča« v neki estetsko nekultivirani zavesti od doživljaja umetniškega dela; jok zaradi nekega tragičnega življenjskega dogodka od dojemanja nekega tragičnega gledališkega dela. Popolni relativizem, zanikanje kriterijev glede okusa izhaja predvsem iz te, t. i. empirične estetike ali *estetike aisthesis,* ki, zato da bi presegla napake gnoseološke estetike, »estezijsko« opazuje kot popolnoma neposredovano z *umom.* Medtem ko gnoseološka estetika skriva *fizični* (čutni) del zaradi metafizičnega, pa estetika aisthesis, v imenu estezijskega, fizičnega, ukinja vsak korak k metafizičnem.

Lahko se seveda prerekamo okrog vprašanja, ali bi tako interpretacijo svojega dela, kakor sem jo prikazal v *estetiki aisthesis,* Marcuse sploh podpisal. V njegovem delu sem naletel na trditve, ki implicirajo tisto možno izvajanje ideje v smeri estezijske interpretacije kot dojemanja »biti« z vidika Libida. Sledil pa sem tudi logiki idej. V mojem delu je prej glavni poudarek slediti tej logiki idej, kakor pa na ideji »popolnosti« pojmovanj nekega teoretika. Taka predstavitev se, po logiki, zaletava tudi v zid dejstev. Kolega Kasim Prohić je prav tako poudaril dejstvo, da bi lahko razpravljali o vprašanju, ali sta Goldmann in Benjamin resnično v inferiornem odnosu do Johna in Kocha ter še zlasti, ali Kagan presega Lukásca in Garaudy Theodora Adorna. S kolegom Prohićem se strinjam glede uvida dejstva, da lahko v nekem sistematskem prikazu, kjer gre predvsem za logiko idej, nekega avtorja, katerega ideje raziskujemo, prikažemo samo s stališča njegovih posameznih idej, lahko pa tudi s stališča lastnega okusa pri izbiri. Seveda bi bil poseben delovni »uspeh«, če bi lahko vsakega interpretiranega avtorja »pravilno« uvrstili glede na to, kaj je v njegovem delu *bistveno.* Zavzel sem se za uresničitev Heglovega načela skladnosti logičnega in zgodovinskega načela. Seveda je to predvsem nek teoretični ideal.

8. Ne bi rad polemiziral s kolegom Tautovićem o tem, kdo je zakoniti pisec zgodnjega spisa *Systemprogramm* iz leta 1795/96. Kolega Tautović je prepričan, tako kot Otto Pöggeler (iz Bohuma), da je avtor Hegel. Nekateri menijo, da je to Hölderlin. Jaz pa sem še vedno prepričan, da je avtor Schelling. Mislim, da je to razvidno tudi iz kasnejše konceptualizacije zgodnjih misli, pri čemer obstoji, po mojem, globlja kontinuiteta *Systemprogramma* ter kasnejše Schellingove misli (1796 do 1804), kakor pa ideje iz *Systemprogramma* in kasnejšega programa Heglove *Estetike.*

9. Postavili ste mi tudi vprašanje, zakaj v knjigi ni relativno celovitega prikaza Marxove umetnostne teorije. Mislim, da je to razvidno že iz *Uvoda,* da iz Marxa ne moremo sistematično utemeljevati neke »estetike«, ter da je *»estetska praxis«* za Marxa enakovredna katerikoli drugi avtentični obliki dela: znanstveni, moralni itd. Nadalje, kolega Nešković je želel, naj povem kaj več o tem, kaj tej knjigi manjka. Kakor sem že povedal, mislim, da ni nobene potrebe iz Marxa

izvajati sistem idej, katerih smisel je odgovoriti na klasično estetsko vprašanje: kaj je umetnost, saj to implicira uvod v razpravo o ideji specifično estetskega momenta, ki pa iz Marxa teoretično ni izvedljivo.

Menim, da v knjigi manjka nek prikaz *pozitivnega koncepta* Marxove *ontologije* dela ali *filozofije ustvarjanja,* natančneje, osvetljevanje tistega, kar je bilo za Marxa vedno najbolj bistveno: *najbližje višje vrste* (genus proximus) vseh oblik ustvarjalnosti ali ontologijo dela kot »svobodnega dela«, kar lahko pri Marxu izvedemo le posredno, s posredovanjem rezultatov in njihove analize ter osnovnih kategorij »dela«.

Zato ni potrebno iz Marxa izpeljevati *Etike, Estetike, Logike* s predznakom »marksistična«, marveč *filozofijo revolucije,* teorijo o predpostavkah revolucioniranja obstoječega, o pripravi terena za radikalno ugotovitev avtentične praxis. Toda pri tem »avtentičnem obstoju« ne moremo določiti zadnjega horizonta, saj bi na ta način postal vprašljiv sam pojem avtentičnega dela, sama svoboda dela. Marx je meščansko civilizacijo kritiziral, natančneje, predvsem tisti »omejujoči« pristop, v imenu prihajajoče svobodne prakse. Marx je iz razumevanja sedanjosti vedel zares gotovo to, »česa nočemo« — saj je povnanjena pozitivnost dana v nečlovečnem liku. S tem ko je odpravljeno to »negativno«, se odpre prostor svobodi — kateri, če jo želimo obdržati — iz današnje perspektive ne moremo predpisovati njenih oblik kakor tudi same možnosti prihodnosti, saj bi s tem postala vprašljiva tako sama svoboda kot pojem »možnosti«.

Prevod I. G.

Aktualni problemi

Ideja usmerjanja v današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja

dr. FRANC PEDIČEK

PEDAGOŠKOEDUKATIVNA DOLOČENOST[1]

V analizi takšne določenosti klasifikacije, selekcije in orientacije gre za tri problemske ravni, na katerih je mogoče opažati njihovo vplivnost: za raven sistemskosti, znanstvenosti in operativnosti.

V okviru prve ravni gre za vprašanje, kako klasifikacija, selekcija in orientacija, kot tri pedagoške ideje-vodnice, določujejo sistem vzgoje in izobraževanja ter šolski sistem.

V okviru druge ravni gre za vprašanje, kako te tri ideje določujejo pedagogiko kot znanost, to je, kako določujejo reševanje njenih temeljnih vprašanj (konstitucija, predmet, metodologija, sistem itd.).

V okviru tretje ravni pa gre za vprašanje, kako klasifikacija, selekcija in orientacija določujejo vzgojno-izobraževalno dejavnost ali pedagoško prakso, se pravi, kako določujejo nekatere sestavine te dejavnosti oziroma prakse (pouk, metode, odnose, tehnike itn.).

Ta analiza nam je nujno potrebna, da lahko ugotovimo, kako ena ali druga od teh treh idej-vodnic vzgoje in izobraževanja utemeljuje našo današnjo revolucijo v vzgoji in izobraževanju, ki jo opredeljujemo kot socialistično samoupravno preobrazbo na tem področju združenega dela.

Ta »kako« je namreč za našo hipotezo, da je ideja usmerjanja enako nujna zasnovna sestavina ali »koncepcijska konstituanta« naše današnje socialistično samoupravne preobrazbe vzgoje in izobraževanja, kakor so ideje politehničnosti, permanentnosti in prehodnosti, izrednega pomena. Seveda bi to zahtevalo pravo monografsko obravnavo te podmene, vendar se bomo v našem prispevku omejili le na analizo tega, kako klasifikacija, selekcija in orientacija določujejo tri te-

---

* Članek je vsebinsko povezan z razpravo istega avtorja, ki je bila objavljena v Anthroposu št. III—VI 1979.

[1] Pojasnila je potrebna povednost tega podnaslova, ker je videti dokaj nenavadna zaradi pristavka — edukativna, češ le zakaj ga uporabljati, ko pa je zamenljiv s pristavkom — vzgojno-izobraževalna. Toda to ni tako. Vse, kar je vzgojno-izobraževalnega, se nanaša le na posebno dejavnost, ki ji tudi pravimo vzgojno-izobraževalna dejavnost ali včasih tudi pedagoška praksa. Vse, kar je edukativnega pa se nanaša tako na sistem vzgoje in izobraževanja, kakor na šolski sistem in na vzgojno-izobraževalno prakso pa tudi na pedagoško znanost. Torej je »edukativna določenost« vsebinsko širša in bogatejša kakor »vzgojno-izobraževalna določenost«. Zato tudi tak podnaslov.

meljna vprašanja iz problemskega sklopa prve ravni. Med ta vprašanja štejemo, kako klasifikacija, selekcija in orientacija določujejo:

— sistem vzgoje in izobraževanja
— šolski sistem in
— smoter vzgoje kot družbeno normo obeh.

KLASIFIKACIJA, SELEKCIJA IN ORIENTACIJA TER SISTEM VZGOJE IN IZOBRAŽEVANJA

Tu je nemara prav in koristno, da najprej opozorimo na razločevanje pojmov: »sistem vzgoje in izobraževanja«, »šolski sistem« in »vzgojno-izobraževalni sistem«. V ozadju tega razločevanja so trije različni vidiki tovrstne sistemskosti. Ti so: funkcionalni, organizacijski in operativni.

Se pravi, kadar imamo na področju vzgoje in izobraževanja v misli funkcionalni vidik njune sistemskosti, gre za sistem vzgoje in izobraževanja. Kadar imamo v misli organizacijski vidik njune sistemskosti, gre za šolski sistem. Kadar pa imamo v misli operativni vidik, moramo vedeti, da gre za vzgojno-izobraževalni sistem, to je za sistem vzgojno-izobraževalne dejavnosti oziroma za sistem pedagoške prakse (didaktično-metodični sistem!).[2]

Razlikovanje teh treh oblik sistemskosti vzgoje in izobraževanja pa je podprto tudi z njihovo različno vsebino. Pri sistemu vzgoje in izobraževanja gre za sistem programov in poti, ki omogočajo funkcionalnost oziroma fleksibilnost procesa vzgoje in izobraževanja. Pri šolskem sistemu gre za sistem ali določeno celoto oziroma trdno postavljeno sestavo različnih organizacij (šolske ustanove!) in različnih organizacijskih oblik (učni načrt, učna ura, razred itn.), v okviru katerih se v določeni družbi uresničujeta vzgoja in izobraževanje.

V vzgojno-izobraževalnem sistemu pa gre za sestavo določenih organizacijskih oblik, metod in tehnik vzgojno-izobraževalnega dela v okviru pouka ali zunaj njega. Gre za sistem šolskega ali zunajšolskega vzgojno-izobraževalnega dela.

Kadar torej govorimo s funkcionalnosistemskega vidika o vzgoji in izobraževanju, imamo v mislih sistem vzgoje in izobraževanja. Čeprav nam ta funkcionalnosistemski vidik določneje razkriva, kako se danes predvsem sociološko in politološko lotevamo vprašanj vzgoje in izobraževanja, pa ni mogoče trditi, da že

---

[2] Glede teh pojmov je v naši pedagoški misli dosti nejasnega. Če je že kdaj beseda pravilno postavljena v pomenu sistema vzgoje in izobraževanja, pa se nam misel vselej ustavlja le pri tematiki šolskega sistema. (Glej npr. gradivo o posvetovanju jugoslovanskih pedagogov o vprašanjih sistema izobraževanja in vzgajanja v Jugoslaviji, Pedagogija, Beograd 1967, br 2—3.) — Doslej je bilo razlikovanje med pojmoma »sistem vzgoje in izobraževanja« in »šolski sistem« jasno postavljeno v reformnem dokumentu Teze o razvoju in izpolnjevanju sistema izobraževanja in vzgoje v SFRJ (Obrazovanje i rad, Zagreb 1968, br. 2. str. 3.), in jasno zahtevana v dokumentih o današnji preobrazbi ter v diskusiji o osnutku zakona o usmerjenem izobraževanju. Sistema vzgoje in izobraževanja pa ne zamenjujemo z vzgojno-izobraževalnim sistemom (npr. P. Šimleša, Na putu do reformirane škole, PKZ, Zagreb 1977, str. 9—25). M. Petančić daje takšno eksplikacijo sistema vzgoje in izobraževanja: S sistemom vzgoje in izobraževanja lahko družba selekcionira, diferencira in rangira ljudi... splošno rečeno, sistem vzgoje in izobraževanja ustreza interesom določene družbe in zagotavlja uresničevanje v skladu s temi interesi, ki izhajajo iz ciljev vzgoje in izobraževanja«. (Industrijska pedagogika, Šk, Zagreb 1975, str. 293). — Glej še: F. Pediček, šolski sistem, SR Slovenije, Anthropos, Ljubljana, 1969, 3—4, str. 139—149).

poprej ni bilo različnih sistemov vzgoje in izobraževanja. Le kot predmet preučevanja se je pojavil sistem vzgoje in izobraževanja s sociološkim in politološkim obravnavanjem vzgoje in izobraževanja šele danes.

Toda gotovo gre pri tem za sekundarno povezanost sistema vzgoje in izobraževanja, kajti primarno povezanost je vsekakor treba iskati v procesu dela, v razvoju proizvodnih procesov in odnosov.

Kakor je bil šolski sistem rezultat prve industrijske revolucije, ki ga je druga začela spodjedati, tako je tretja industrijska ali znanstvenotehnološka in produkcijskotehnična revolucija začela uničujoče kritizirati togo institucionalni šolski sistem in namesto njega oziroma ob njem zahtevati funkcionalni sistem vzgoje in izobraževanja, to je sistem zelo gibljivih ali fleksibilnih vsebin, oblik, poti in načinov vzgajanja in izobraževanja za delo, ob delu in v delu.

V ozadju vsega tega je novi, visoko razviti in naglo tehnološko ter tehnično razvijajoči se proces človekovega dela, ki mu postaja institucionalnost šolskega sistema, potrjevana skozi zgodovino na družbenorazredni diferenciaciji, tista ovira, ki jo mora prebiti s funkcionalnostjo takšnega sistema vzgoje in izobraževanja, ki ni namenjen izobraževanju elite za ohranjevanje prednostnih družbenih položajev, temveč ljudem, ki stoje v vse hitreje razvijajočem se današnjem delovnem procesu in je torej namenjen izobraževanju za delo, ob delu in v delu, ne pa izobraževanju za oblast nad delom, za prilaščanje rezultatov dela. To pomeni, da gre pri zamenjavi šolskega sistema, ki je izum meščanske družbe za ohranjevanje in reproduciranje lastne razredne diferenciacije, s sistemom vzgoje in izobraževanja, ki je rezultat »delavskega izobraževanja«, za resnično revolucijo na tem področju.

Ta revolucija je v tem, da je le s sistemom vzgoje in izobraževanja mogoče razbijati togo institucionalnost šolskega sistema in odpraviti takšna notranja nasprotja, kakor so na eni strani enotnost ter na drugi strani diferenciranost in fleksibilnost procesa vzgoje in izobraževanja; kakor je na eni strani določen sklop šol kot ustanov, a na drugi sklop vzgojno-izobraževalnih programov; kakor je na eni strani strogo določena pot vzgoje in izobraževanja, na drugi pa zelo fleksibilna in bogato prehodna tovrstna pot; kakor sta na eni strani vzgoja in izobraževanje za družbeno pozicijo in za višjo stopnjo možnosti prisvajanja produktov dela, na drugi strani pa vzgoja in izobraževanje za delo kot vrednoto in temeljno »institucijo« človekovega individualnega bivanja ter družbenega razvoja.

Če je tako, potem mora v skladu z našo podmeno o treh idejah-vodnicah vzgoje in izobraževanja, ki so povezane z razvojem procesa človekovega dela, obstajati sistem vzgoje in izobraževanja, ki je določen s klasifikacijo in s selekcijo, ter se mora danes že nakazovati po posameznih elementih sistem vzgoje in izobraževanja, ki ga določa orientacija ali usmerjanje kot njegova ideja-vodnica.

Pri tem ne smemo pozabiti, da v vsaki razvojni dobi človekovega delovnega oziroma produkcijskega procesa obstajata obe obliki sistemskosti vzgoje in izobraževanja, funkcionalna (sistem vzgoje in izobraževanja!) in organizacijska (šolski sistem!), samo da je v eni dobi bolj v ospredju ena in druga »v senci«, ter da je vse to v drugi razvojni dobi prav narobe. Vsakič pa gre za dialektično prehajanje obeh oblik sistemskosti vzgoje in izobraževanja.

Za podobno dialektično povezovanje in boj nasprotij gre tudi pri značilnostih in razlikah med sistemi vzgoje in izobraževanja, ki jih določuje ali klasifikacija ali selekcija ali orientacija.

In v čem je razlika med temi tremi sistemi vzgoje in izobraževanja?

Sistem vzgoje in izobraževanja, ki ga določuje klasifikacija, je izoblikovan tako, da se lahko z vzgojo in izobraževanjem dosega socialna nivelizacija. To pa je mogoče z vzgojo v različni pokornosti in z izobraževanjem ali s poučevanjem »vsakega o vsem«, to pomeni, vsakega, ne glede na stan ali socialni izvor starost in spol v takratnem temeljnem znanju, ki je bilo potrebno za to, da se razvijajoča meščanska družba lahko izoblikuje na podlagi socialnega izravnavanja ljudi ob njihovem ustreznem razvrščanju (klasifikacija!) po razvijajočem se področju dela oziroma po oblikujočem se svetu novih in novih poklicev.[3]

Sistem vzgoje in izobraževanja, ki ga določuje selekcija, je izoblikovan v duhu povzročanja in ohranjanja družbenorazredne diferenciacije, saj moremo najti v njem vrsto funkcionalnih elementov, ki sistemsko uravnavajo delovanje tega sistema tako, da se vzgoja in izobraževanje, ki sta potrebna za uresničevanje vse razvitejše strojne produkcije, diseminirata in uresničujeta le do tiste določene ravni, da rešujeta eksistenčno vprašanje nižjih družbenih plasti, to je delavskega razreda, na drugi strani pa sta potrebna za vodenje te produkcije in uresničevana do tiste najvišje ravni, da omogočata pripadnikom vladajočega razreda neogroženo oblast nad produkcijo, njenim razvojem, njenimi rezultati in nad zanjo ustrezno vzgojeno ter izobraženo delovno silo.[4]

Takšen sistem vzgoje in izobraževanja, ki vodi v družbenorazredno diferenciacijo, jo spodbuja in ohranja, so gradili pedagogi razvite meščanske družbe.

Sistem vzgoje in izobraževanja, ki ga določuje orientacija, pa je takšen, da s svojo značilno »sistemsko funkcionalnostjo« omogoča socialno dediferenciacijo, ki je objektivni pogoj osvobajanju človeka z vzgojo in izobraževanjem za delo, v delu in ob delu.

Takšen sistem vzgoje in izobraževanja še ni do danes nikjer uresničena stvarnost, vendar je v programski zasnovi naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja zahtevan. Toda z vzgojo in izobraževanjem na temelju klasifikacije in selekcije je neuresničljiv. Ustrezna ideja-vodnica zanj je takšna orientacija ali takšno usmerjanje v vzgoji in izobraževanju, da je vsakdo deležen njunih dosežkov v skladu s svojimi zmožnostmi. Takšno usmerjanje pa zahteva znanstveno pomoč vsakomur, da lahko na podlagi individualnih danosti kar najbolj razvije svojo nadarjenost. To pa pomeni socialno enakost pri objektivnih možnostih za največji osebni razvoj.[5]

Analiza odnosa med klasifikacijo, selekcijo in orientacijo ter sistemom vzgoje in izobraževanja nam tako razkriva zakonitost, da določeno družbeno delovanje sistema vzgoje in izobraževanja ni posledica pedagoških zamisli teh sistemov,

---

[3] Takšen sistem vzgoje in izobraževanja je gradil in utemeljeval za mlado meščanstvo njegov pedagog — J. A. Komenski.

[4] Selekcijski sistem vzgoje in izobraževanja opravlja svojo vlogo na tri načine: z izločevanjem, razločevanjem in odbiranjem. (M. Petančić, n. d. str. 295).

[5] Na vse to je opozarjal Drugi posvet slovenskih pedagogov na Bledu leta 1971, ki je pomenil kritični prelom s selekcijo v vzgoji in izobraževanju pri nas in zahteval usmerjanje ali orientacijo. (Glej: Drugi posvet slovenskih pedagogov, Zbornik, ZDPS, Ljubljana 1972).

temveč da na njihovo podobo in vlogo vplivata v prvi vrsti delovni proces in družbeni razvoj po treh temeljnih idejah-vodnicah v vzgoji in izobraževanju, to je po klasifikaciji, selekciji in orientaciji.

Analiza pa nam odkriva tudi, kako zapleteno delo čaka naše pedagoge pri oblikovanju teoretične in operativne podobe tega sistema, da bi deloval v smislu ciljev in nalog, ki jih postavljata razvoj dela in razvoj družbe.[6]

KLASIFIKACIJA, SELEKCIJA IN ORIENTACIJA TER ŠOLSKI SISTEM

Kadar govorimo z organizacijskosistemskega stališča o vzgoji in izobraževanju, imamo v mislih sistem šolstva ali šolski sistem. Obravnavanje vprašanj šolskega sistema je značilno in avtentično pedagoško področje. V tem bo nemara treba iskati vzrok, da je pedagogom ta problematika domača, problematiko sistema vzgoje in izobraževanja pa istijo s problemskim sklopom šolskega sistema, ali pa z nečim, kar stoji zunaj njihove znanosti.

Čeprav smo ugotovili, da je šolski sistem »izum« meščanstva, in da je njegov intenzivnejši razvoj povezan z razvojem prve in druge industrijske revolucije, pa to ne pomeni, da določenega šolskega sistema nimajo vse dobe in različne družbe. Le njegova organizacijska in institucionalna podoba se spreminja, kakor tudi njegova vloga in namenskost ter njegov odnos do funkcionalnega sistema vzgoje in izobraževanja določene dobe in določene družbe.

Spreminjevalnost vsega tega je odvisna od razvoja produkcijskih procesov in družbenih odnosov, predvsem pa od značilnosti šolskega sistema, ki so povezane z vplivnostjo klasifikacije, selekcije in orientacije.

Značilnost šolskega sistema, ki mu je vodilo klasifikacija, je enosmernost. To pomeni, učenec, ki vanj vstopi na določenem začetku, lahko iz njega izstopi na določenem kraju, če ni bil vmes prisiljen pretrgati (socialne razmere, neuspeh) svoje izobraževalne poti. To je šolski sistem mladega meščanstva v službi razvijanja socialne poprečnosti za ljudi dela. Ta šolski istem še ni diferenciran, saj je v službi temeljnega vzgajanja in izobraževanja za razvijajoči se svet dela in poklicev. To je značilno splošnoizobraževalni šolski sistem, ki se pozneje razvije predvsem v skladu z razvojem humanističnih ved, v mnogoizobraževalni ali poliedukacijski šolski sistem (osnovna šola → gimnazija → univerza).

Značilnost šolskega sistema, katerega vodilo je selekcija, je dvosmernost ali dualizem; to pomeni, da imajo tisti, ki se v njem vzgajajo in izobražujejo »mož-

---

[6] Prav v tem, da v naši pedagogiki nimamo samostojno obravnavane problematike sistema vzgoje in izobraževanja, je nemara treba iskati vzrok za redukcijo današnje preobrazbe (ki je usmerjena v prvi vrsti v revolucioniranje sistema vzgoje in izobraževanja!) v reformo šolskega sistema.

Kot vse kaže, pa to ni samo naša značilnost. Tudi v širših merilih najdemo namreč pogosto zgolj šolskosistemski pogled na današnjo krizo v vzgoji in izobraževanju. O tem nam priča danes pogosto ponavljani obrazec: kriza izobraževanja = kriza v šolskih sistemih. Nazoren primer za takšno prepričanje je F. H. Coombsova analiza faktorjev, ki to današnjo krizo povzročajo: dotok učencev, zaostajanje šolskih sistemov, povečanje stroškov, neustreznost »šolske proizvodnje«, inercija in neučinkovitost šolskih sistemov. — Za našo obravnavanje je še zanimivo, da Coombs loči šolski sistem in učni (nastavni), to je po naši terminologiji, vzgojno-izobraževalni sistem. (F. H. Kums, Svetska kriza obrazovanja, Beograd, 1970, str. 159—161).

nost«, da gredo po dveh poteh: ena vodi v neposredno delo in je na določeni stopnji navzgor zaprta, druga vodi v znanost, in je odprta od začetka do kraja, toda le za nekatere. Tak šolski sistem je praviloma diferenciacijski in socialno ostro diskriminacijski. Je v službi monotehnizma, to je v službi vzgoje in izobraževanja za ozko določeno (specializirano) delo oziroma poklic. To je šolski sistem predvsem vodoravne sestave ali strukture visoko razvite meščanske družbe.

Značilnost šolskega sistema, ki so mu vodilo različne prvine orientacije, pa je večsmernost, to pomeni, da imajo tisti, ki se v njem vzgajajo in izobražujejo, več do kraja odprtih poti na najvišje stopnje v vzgoji in izobraževanju mimo vsakih šolskosistemskih ovir. Takšen šolski sistem je bogato notranje diferenciran, zaradi tega je vertikalno bogato grajen in funkcionalno dinamičen. Je v službi politehnizma.[7]

Prav ta notranja diferenciranost, strukturno bogastvo, funkcionalna dinamičnost in politehnizem pa so glavne poteze šolskega sistema, ki ga programiramo v današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja.

Tako nam tudi problematika šolskega sistema razkriva, kako potrebno je med sestavine naše sedanje preobrazbe vgraditi idejo usmerjanja ali orientacije, saj je na njej in z njo v temelju mogoče postaviti takšen šolski sistem, kot ga v preobrazbi predvidevamo.

Bistvena razlika med »odbiralnim« in »usmerjevalnim« šolskim sistemom je torej v tem, da je osnovna strukturna črta prvega vodoravnost in ostra ter toga razmejenost med njegovimi podsistemi, kar povzroča neprehodnost in zaprtost ali hermetičnost. To je šolski sistem, ki je za tiste, ki gredo skozenj na podlagi odbiranja za njegove podsisteme, prav življenjsko usoden, saj se le malokateremu posreči premagati in zlomiti njegovo izločevalnost.[8]

Osnovna strukturna črta drugega je navpičnost, torej razvojnost in dinamična povezanost med njegovimi podsistemi. Tak šolski sistem pa je praviloma pomoč tistim, ki gredo skozenj, da ob usmerjanju najdejo v njem svojo pravo razvojno pot do dela in do znanja zanj.

Ena od razlik med tema dvema sistemoma je tudi, da je horizontalni (kvantitativni) šolski sistem organizacijsko zelo ekstenziven, saj razvita industrijska tehnologija zahteva široko področje različnega izobraževanja za tehnološko in tehnično delitev dela, po drugi strani pa zahteva šolski sistem, ki je bogato vodoravno izčlenjen in čim bolj pri roki posameznim industrijskim vejam.[9]

Vertikalni (kvalitativni) šolski sistem pa je organizacijsko zelo intenziven, kar se kaže predvsem v tem, da je v njem model »šola ob šoli« nadomeščen z modelom »šola nad šolo«, to pomeni največkrat funkcionalno povezovanje šol v izobraževalne centre. To je odsev procesa integriranja ali povezovanja oziroma

---

[7] Usmerjanje se danes postavlja kot pomembna inovacijska zahteva v šolskih sistemih. (Glej: F. Singule, Gibanja u reformi škole i obrazovanja u savremenom svijetu, Moderni tokovi u pedagoškoj znanosti, ŠK, Zagreb 1971, str. 13—33.)

[8] Ker so ti sistemi v službi ustvarjanja in nenehnega večanja socialnih razlik oziroma družbenorazredne diferenciacije. (S. Šuvar, Škola i tvornica ŠK, Zagreb, 1977, str. 53).

[9] Značilnost šolskega sistema se pri nas kaže tako, da mnogokje pojmujejo sedanjo preobrazbo kot zakonito priložnost, da si z ekstenzivnim ustanavljanjem šolskih centrov približajo strokovno izobraževanje svojim tovarnam. To je pa odklon, ki ima malo skupnega z intencijami današnje preobrazbe. (Glej: Socialistički samoupravni preobražaj vaspitanja i obrazovanja, 29. sednica predsedništva CK CKJ, n. d.!)

združevanja dela, saj gre pri tem za prehajanje delavcev po oblikah, vrstah ter stopnjah dela (ne pa za zadrževanje delavca pri določenem delu v skladu s selekcijo zanj, kar je značilno za parcelizacijo delovnega procesa!), na drugi strani pa za nenehno ali permanentno izobraževanje delavcev za to premeščanje v okviru združujočega se dela, kar zahteva temu ukrojen vertikalno prehoden in prepusten ter organizacijsko dinamičen šolski sistem.[10]

Seveda pa ni mogoče od razvojnih podob teh treh šolskih sistemov, povezanih s klasifikacijo, selekcijo in z orientacijo, ločiti šole. Tudi šola je namreč v svoji institucionalni naravi, v svoji vlogi ali funkciji povezana s temi tremi idejami.

Klasifikacijo določuje šolo kot državno oziroma družbeno u s t a n o v o. Meščanstvo je namreč bílo dolg in oster boj, da je šolo osvobodilo najprej izpod napol zasebne in zatem izpod cerkvene oblasti ter jo izoblikovalo v laično ustanovo za vzgojo in izobraževanje ljudstva.

Selekcija je pod vplivom vse bolj razvitih produkcijskih procesov v drugi industrijski revoluciji vsilila šoli vlogo učilnice, izobraževališča ali učnega laboratorija. Šola-učilnica je še danes mnogokje v prestižnem položaju, po drugi strani pa je enako deležna hudih kritik, kakor se to dogaja tudi še enako živemu konceptu šole-ustanove.[11] V teh dveh nepremaganih zasnovah šole je treba iskati korenine za pojav šolskega intelektualizma in togega institucionalizma v sodobnem šolstvu.

Orientacija kot sodobna ideja-vodnica v vzgoji in izobraževanju pa zahteva od šole, da se prerodi v delovno organizacijo, ki nima nikakršnih prestižnih pozicij in vlog v primerjavi z drugimi delovnimi organizacijami, in ki opravlja takšno specifično »proizvodnjo«, za katero so delovne organizacije materialne in družbene proizvodnje zainteresirane, to pa pomeni, da se morajo njena »produkcija« in materialna ter družbena produkcija čim tesneje povezati, medsebojno dogovarjati, skupno načrtovati in sporazumno izmenjavati (menjava dela).

Ti razvojni premiki v položaju oziroma v pojmovanju šole so povezani najprej z razvojem dela, potem pa tudi s tem, kdo potrebuje oziroma zahteva od šole njene storitve. Najprej je to država. Zatem industrija z vse bolj razvijajočo se tehnologijo. Dandanes pa si šolo vse bolj lastijo delovne organizacije. S tem se menjavajo tudi naloge šole. Država želi od šole, da izobražuje in vzgaja vdane državljane. Industrija zahteva od šole, da izobražuje generacije za njeno naglo razvijajočo se tehnologijo in znanstveno dinamiko ter organizacijo dela. Delovne organizacije pa zahtevajo, da šola ne izobražuje mladih in odraslih samo za delovni proces, temveč da tudi vzgaja za vse tiste situacije današnjega združujočega se dela, ki jih mora delavec obvladati, bodisi produkcijske, bodisi družbenopolitične narave.

V sklepu k vprašanjem o povezanosti sistema vzgoje in izobraževanja ter šolskega sistema s klasifikacijo, selekcijo in z orientacijo je treba poudariti, da

---

[10] Še o drugih značilnostih šolskih sistemov, glej M. Petančić, Razvojne tendencije u školskom sistemu, Pedagogija, Beograd 1967, br. 2—3, str. 326—338. — O današnji reformi šolskih sistemov, glej, F. H. Coombs, n. d., zlasti str. 133—136 in 158—167. — Opis vertikalnega šolskega sistema podaja Petančić v referatu Aktuelni problemi i zadaci industrijsko-pedagoške teorije i prakse, Prilozi sa savjetovanja industrijskih pedagoga, II., Rijeka 1969, str. 51.

[11] Prijedlog sistema obrazovanja i odgoja u FNRJ, Beograd 1957, str. 76—82. — Teze o razvoju in izpopolnjevanju sistema izobraževanja in vzgoje v SFRJ, n. d. str. 10—11.

kaže tudi danes iskati in vzpostavljati dialektično zvezo med obema tema oblikama sistemskosti vzgoje in izobraževanja, čeprav današnja preobrazba zahteva uresničitev znane postavke, »da se spremeni šolski sistem, ter da se v skladu s koncepcijo o permanentnem izobraževanju izoblikuje dovolj širok in fleksibilen sistem vzgoje in izobraževanja.[12]

Vedeti namreč moramo, da zahteva po spremembi šolskega sistema ne pomeni zahteve po njegovi »likvidaciji«, vendarle pa tudi ne kaže prelivati vse preobrazbe v okvire adaptiranja šolskega sistema, saj le v okviru šolskega sistema, še tako prilagojenega zahtevam naše današnje socialistične samoupravne preobrazbe vzgoje in izobraževanja, ni mogoče reševati vseh problemov ter uresničevati vseh funkcij ter ciljev vzgoje in izobraževanja (skupaj z združenim delom). Za vse to je nujno potrebno oblikovati ustrezni funkcionalni sistem vzgoje in izobraževanja, ki pa ni negacija ustrezno razvitega šolskega sistema, temveč kakovostno druga oblika sistemskosti vzgoje in izobraževanja, ki ji naš današnji razvoj produkcijskih procesov in odnosov v okviru socialističnosamoupravnega združenega dela odkazuje takšno dominantno vlogo in takšen dominanten položaj, kakor ju je imel šolski sistem v okviru parceliranega dela in v okviru nastajajoče ter razvite meščanske družbe. Ko je država najprej gradila šolski sistem, ga je potem družba dograjevala in togo institucionalizirala. Vendar združeno delo kot tretji formativni dejavnik sistemskosti vzgoje in izobraževanja vsekakor ne bo moglo vse vzgoje in izobraževanja nasloniti le na dinamično funkcionalnost sistema vzgoje in izobraževanja, ne da bi pri tem potrebovalo pri oblikovanju in razvijanju kvalitativno nove oblike sistemskosti vzgoje in izobraževanja določenih nujnih prvin šolskega sistema, ki sta jih pri organiziranju vzgoje in izobraževanja postavila država in družba.

Brez vključitve teh prvin v kakovostno novo obliko sistemskosti vzgoje in izobraževanja, ki jo zahteva njuna današnja preobrazba, bi namreč začela drseti vzgoja in izobraževanje v podobno razdrobljenost, v kakršni se je znašlo delo v drugi industrijski revoluciji, in katero ravno skuša v vzgoji in v izobraževanju današnja preobrazba preseči s kakovostno novo obliko njune sistemskosti. Za postavljanje takšne kakovostno nove oblike sistemskosti vzgoje in izobraževanja pa ni dovolj le dinamični vidik (prehodnost, fleksibilnost) in funkcijski kriterij (sistem vzgoje in izobraževanja!), temveč tudi določen organizacijski vidik (šolski sistem!).

To pomeni, da dialektično reševanje odnosa med sistemom vzgoje in izobraževanja ter šolskim sistemom ni v zanikanju šolskega sistema v korist določenega funkcionalnega sistema vzgoje in izobraževanja, temveč v dialektičnem odbiranju in vključevanju vseh pozitivnih organizacijskih prvin šolskega sistema v dinamičnost in funkcionalnost sistema vzgoje in izobraževanja kot kakovostno nove oblike njune sistemskosti, oblikovanje le-te pa je začrtano v naši današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja, v kateri gre v bistvu za izročitev vzgoje in izobraževanja združenemu delu.

Podobno je treba dialektično gledati tudi na šolo kot na zidak šolskega sistema. V pojmovanju in v vlogi šole kot družbene ustanove za vzgojo in izobra-

---

[12] Teze o razvoju in izpopolnjevanju sistema izobraževanja in vzgoje v SFRJ, n. d., str. 3.

ževanje ni mogoče najti opravičila, da ima šola svoje nujno mesto tudi v funkcionalnem sistemu vzgoje in izobraževanja. To mesto ima namreč le v podobi in vlogi delovne organizacije združenega dela na področju vzgoje in izobraževanja, ki je le ena izmed organizacijskih oblik za to dejavnost, vključena v širši funkcionalni sistem medijev, ki uresničujejo danes proces vzgoje in izobraževanja po različnih sporočitvenih ali komunikacijskih poteh (film, radio, tisk, TV), sicer ne tako institucionalno in organizirano, kakor to opravlja šola, vendar pa nič manj učinkovito. Črtanje šole iz delovanja sistema vzgoje in izobraževanja bi torej pomenilo nevarnost funkcionalnega pragmatizma v vzgoji in izobraževanju, po drugi strani pa bi zapiranje procesa vzgoje in izobraževanja le v okvire šole pomenile njegovo omejitev zgolj na šolsko institucionalno pot.

To pa bi ne bilo več v službi razvoja ne današnjega človekovega dela in ne današnjega procesa vzgoje in izobraževanja. Zaradi tega je treba oboje poudariti vpričo naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja, saj bi v njenem imenu in z njeno pomočjo pri nas eni radi vso revolucijo na tem posebnem področju družbene reprodukcije stlačili zgolj v dobro in preizkušeno šolo, drugi pa bi jo radi preprosto črtali, ne da bi znali vprašanje mesta in vloge šole v današnji preobrazbi dialektično reševati v smislu klica: »L'école est mort! — Vive l'école!« Mrtva je namreč stara klasična šola kot toga institucija, živeti pa mora šola kot delovna organizacija vzgoje in izobraževanja.

KLASIFIKACIJA, SELEKCIJA IN ORIENTACIJA TER SMOTER VZGOJE

Vsak sistem vzgoje in izobraževanja ter vsak šolski sistem in njuno reformiranje vselej imperativno-normativno določuje smoter ali telos vzgoje.[13]

Zaradi tega ni naključje, da najdemo v dokumentih vseh »treh« naših dosedanjih šolskih reform posebej postavljeno tudi vprašanje smotra oziroma cilja vzgoje in izobraževanja.

V »prvi« reformi najdemo smoter vzgoje razčlenjen na njegove integralne cilje, ki so: ustvarjalni proizvajalec, odgovorni samoupravljalec, svoboden in kritičen, znanstveno izobražen, internacionalno vzgojen ter fizično zdrav in odporen človek.[14]

V »drugi« šolski reformi je bil »obči cilj vzgoje in izobraževanja« postavljen takole: »Razviti vse pozitivne individualne človeške sile vsakega člana socialistične družbe, da bi bil sposoben ustvarjalno uporabljati dosežke današnjega znanstvenotehničnega razvoja na posameznih področjih združenega dela, da bi znal usmerjati družbene procese k vse večji humanizaciji odnosov med ljudmi in ustvarjati pogoje za nenehen ekonomski in kulturni napredek ter človeka vredno življenje«.[15]

Današnja »tretja« šolska reforma, ki je znana kot socialistična samoupravna preobrazba vzgoje in izobraževanja, se ob vprašanju telosa vzgoje posebej ne ustavlja, temveč ga rešuje tako, da postavlja naslednji zahtevek: »Celotna socialistična vzgoja in izobraževanje mladih ter odraslih, ki trajata neprekinjeno,

---

[13] V. Schmidt, Metodologija šolske reforme, Sodobna pedagogika, Ljubljana 1966, str. 247—293.

[14] Prijedlog sistema obrazovanja i odgoja u FNRJ, Beograd, 1957, str. 20—22.

[15] Teze o razvoju i usavršavanju sistema obrazovanja i odgoja u SFRJ, n. d., str. 13—14.

morata biti organizirana tako, da pomembno vplivata na oblikovanje svobodne, vsestransko razvite socialistične osebnosti, in je nujno potreben dejavnik v razvoju socialističnih samoupravnih družbenih odnosov ter proizvajalnih sil družbe.«[16]

Pogled v tako izoblikovane in postavljene družbene zahteve glede vzgoje in izobraževanja nam razkriva troje:

— da si to družbeno imperativno normo oblikujemo enkrat na splošni ravni (obči cilj vzgoje) in drugič na posebni ravni (cilj vzgoje in izobraževanja!), ter da v skladu z dialektičnim povezovanjem in razlikovanjem občega, posebnega in posameznega smoter ali telos vzgoje ne razlikujemo od njegovih posebnih ciljev vzgoje in izobraževanja, ter le-teh tudi ne od posameznih vzgojnoizobraževalnih nalog;[17]

— da si to družbenoimperativno normo za področje vzgoje in izobraževanja postavljamo bolj iz voluntarizma za določen pragmatizem, ne pa toliko iz objektivne povezanosti smotra vzgoje in razvoja produkcijskega procesa in družbenih potreb, ki se pojavljajo kot družbenorazvojna »nadstavba« delovnega procesa;

— da oblikovanje, postavljanje in obravnavanje smotra vzgoje ne obravnavamo kot pojava in problema posebne pedagoške discipline, to je pedagoške teleologije, česar posledica je, da nam v reformah postavljeni smoter vzgoje ostaja nemalokrat bolj vsem sprejemljiva deklaracija kakor pa predmet interdisciplinarne znanstvene analize in zatem funkcionalna postavka sistema vzgoje in izobraževanja ter šolskega sistema, pa tudi in predvsem operativna zaveza vzgojno-izobraževalne prakse.[18]

To nam razkriva, kako bi se lahko izognili protislovni okoliščini ob oblikovanju in postavljanju telosa vzgoje, ki se kaže v tem, da si kdaj postavimo tak smoter vzgoje, ki ga proces dela (proizvodni procesi in odnosi!) ter razvojni proces družbe (socialistično samoupravljanje!) preraščata, kar pomeni, da postaja tak telos vzgoje protisloven sam v sebi in sam iz sebe ter po sebi.

Kot primer takšnega telosa vzgoje »za nazaj« lahko vzamemo — vsestransko razvito osebnost.

Ta podmenska trditev, ki brez dvoma za marsikoga pomeni nezaslišano demarksizacijo našega telosa vzgoje, zahteva vsekakor zelo široko argumentacijsko obravnavo. Žal se moramo na tem mestu zadovoljiti s hojo po transverzali te

---

[16] Deseti kongres ZKJ, Dokumenti, ČZP Komunist, Ljubljana 1974, str. 319—320.

[17] Razlikovati je namreč treba tri teleološke ravnine v pedagogiki: smoter (telos) vzgoje, cilj vzgoje in izobraževanja ter vzgojno-izobraževalno nalogo. To razlikovanje je posebno potrebno ob današnjih operativnih taksonomijah izobraževalnih in vzgojnih ciljev. Taksonomije so namreč aplikacije iz razvite današnje pedagoške behavioristične teorije, ki skušajo na račun operativizacije vzgojno-izobraževalnih ciljev odpraviti smoter ali telos vzgoje, ter s tem doseči vrednostno nevtralnost (pozitivnost) vzgojno-izobraževalnega procesa. (Glej: B. Rakić, Procesi i dinamizmi vaspitnog djelovanja, Svjetlost, Sarajevo 1976, str. 28—41.).

[18] Nemara bo prav v ugotovljenem dejstvu, da nimamo izoblikovane samostojne pedagoške discipline o smotru, ciljih in nalogah vzgoje in izobraževanja, ki jo imenujemo pedagoška teleologija, treba iskati vzrok za tako pogosto zanikanje pedagogike kot znanosti. Posebno ob znanem pojavu, da smoter vzgoje in njene cilje ter naloge pogosto določujemo (prav zaradi tega!), tako da sestavine zanje prepisujemo iz družbenopolitičnih dokumentov, ne vgrajujemo jih pa v vsebino in okvir smotra vzgoje iz njihovih znanstvenih obravnav. (Glej: F. Pediček, Teleološki vidik v naši današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja, Anthropos, Ljubljana 1978, str. 253—262.)

izzivalne problematike. Temeljno izhodišče so nam pri tem ideje-vodnice vzgoje in izobraževanja: klasifikacija, selekcija in orientacija.

Pri vzgoji in izobraževanju, ki ju določuje klasifikacija, je vprašanje telosa vzgoje reševano tako, da je zanj razglašano kako posamezno človekovo vedenjsko svojstvo, bodisi da gre za pokornost, za delavnost, za poslušnost in izpolnjevanje zakonov, bodisi da gre za delovno usposobljenost, ustrezno izobraženost, življenjsko uspešnost, izoblikovano državljansko zavest ipd.

V dobi selekcije sledi oblikovanje telosa vzgoje razvoju strojnega in parceliranega dela ter njegovim odsevom v razvoju družbenih odnosov. Ker pa ti odnosi v družbah visoko razvite proizvodnje niso enotni, temveč v vsaki družbi določeni z ideološkim hotenjem posameznih družbenih skupnosti, moramo tudi v problematiki telosa vzgoje te dobe najti določene različice, ki jih je mogoče strniti v tri glavne pedagoške teleološke smeri:

a) družbe, ki jih vodi (ekonomski) liberalizem, in ki v življenjski areni uresničuje znan obrazec »homo homini lupus«, postavljajo v takšni ali drugačni različici za telos vzgoje močno osebnost, močan individuum, ki bo lahko uspešen sredi grobega tekmovanja pri delu in v življenju. Posebna varianta tovrstnega vzgojnega smotra je še poleg znanega »laissez-fair«, na vse to dobro prilagojen ali uspešno adjustiran posameznik;[19]

b) družbe, ki jih vodi ena ali druga zaprta ideologija, si določajo vzgojni smoter v skladu s svojimi družbenopolitičnimi prizadevanji, kakšnega državljana ali kakšnega člana svoje družbe morajo imeti, da se lahko uspešno reproducirajo;[20]

c) delavski razred, porojen iz okvira industrijsko razvitih družb tega časa, pa si oblikuje svoj vzgojni smoter, to je — vsestransko razvito osebnost.

Za nas je ob tem pomembna ugotovitev, da moramo postavljati smoter vzgoje »vsestransko razvita osebnost« v okviru selekcije, oziroma da je ta telos vzgoje povezan s parcelizacijo dela, torej ne z njegovo integracijo, njegovim združevanjem. V tem pa lahko razkrijemo protislovje, katerega analiza je za našo današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja zelo pomembna.

Vzgojni telos »vsestransko razvita osebnost« je utemeljen z Marxovo zahtevo po vsestransko razvitem individuumu. Toda to zahtevo je Marx postavil v kontekstu, ko je govoril o alienativnih ali odtujitvenih posledicah razvite strojne proizvodnje za človeka.[21] Pri tem je vedel, da je takšen razvoj produkcije objektivno pogojevan in da ga ni (ne bo) mogoče zavreti. Mogoče pa je človeka obvarovati

---

[19] To je smoter vzgoje, ki ga največkrat razglašamo za temeljno vodilo vzgoje in izobraževanja današnjih visoko razvitih industrijskih (kapitalističnih) družb, kar seveda razredno določa ta telos vzgoje.

[20] (Glej: N. Potkonjak, Cilj vaspitanja, Pedagogika 1971, br. 1., str. 7).

[21] Glej: K. Marx, Kapital I, 1947, Kultura, str. 398—399. — Treba je še poudariti, da na mestih, kjer Marx govori o tej vsestranskosti, postavlja ta pojem v zvezo s pojmom »individuum«, ne pa s pojmom »osebnost«, čeprav danes uporabljamo formulacijo »vsestransko razvita osebnost«, kar po naše pomeni znano psihologizacijo te problematike in prenos te problematike iz antropološkoalienacijske ravni na raven psihologije osebnosti (personologije). V takšni novi zasnovi pa je taka formulacija telosa vzgoje postala sprejemljiva tudi za meščanske pedagoge.

pred njegovimi slabimi učinki s tem, da se delovni človek razvije v vsestransko razviti individuum, saj bo tako manj izpostavljen izkoriščanju in procesu odtujevanja oziroma izgubljanju in drobljenju sebe v delu. Misel o vsestransko razvitem posamezniku je torej treba pustiti v istem kontekstu, v katerem je Marx o njem govoril, tj. v kontekstu: delo → izkoriščanje → vsestranski individuum → osvobajanje človeka. Zanj je torej vsestranska razvitost posameznika predvsem kompenzacijski oziroma korekcijski faktor v okviru alienacijske delitve dela, ki pa je bil prerazvrščen v vzgojni smoter socialistične družbe in tudi naprednih pedagoških smeri v meščanski družbi. Toda ta vzgojni smoter je kljub vsemu izraz parceliranega dela in prevlade selekcije v vzgoji in izobraževanju, saj je treba učence pri razvijanju te vsestranosti diferencirati po individualni različnosti in značilnosti. V tem pa je tudi vzrok, da je danes mogoče najti vzgojni smoter »vsestransko razvita osebnost« tako v socialističnih družbah, ki se bore proti selekcioniranju učencev v vzgoji in izobraževanju, kakor tudi v meščanskih družbah, ki to selekcijo podpirajo in jo razvijajo.

S to ugotovitvijo pa zadevamo na drugo protislovje, ki je v tem, da socialistična pedagogika doslej še ni razkrila, kako moremo vsestransko osebnost pojmovati le kot sredstvo ali kot pot za doseganje resničnega Marxovega ideala, ki mu je bil ves čas celovit ali totalen človek.[22]

Takšnega človeka pa zahteva današnje združevanje dela, ki poraja idejo usmerjanja ali orientacije v vzgoji in izobraževanju. Potemtakem se ne moremo čuditi, temveč razkrivati vso objektivno upravičenost, če »pedagogika usmerjanja« ne postavlja več za telos vzgoje le vsoto »razvitih posameznih delčkov človeka« (vsestranost!), temveč integracijo, celovitost, totalnost človeka kot individualnega in generičnega bitja, opredmetenega z delom in z življenjem v svobodni združitvi s pripadniki svoje družbe.

To pa je tisto, kar šele lahko imamo za smoter vzgoje socialistične samoupravne družbe, saj je ta smoter, to je celovit človek, v skladu z Marxovo zahtevo po tovrstnem »namenu samemu sebi«, s čimer pa je presežen telos vzgoje v pomenu »cilja za nekaj« ob parceliranem strojnem delu. Vsestranska osebnost je namreč le »cilj, za nekaj«, to je za premagovanje negativnih učinkov strojnega dela na človeka ter za uspešnejše delo in s tem za bogatejše prisvajanje proizvodov tega dela. Telos »celovit (totalen) človek« pa je v službi razodtujevanja in torej osvobajanja človeka, se pravi, v službi njegovega individualnogeneričnega uresničevanja, istenja ali identificiranja, njegovega učlovečevanja, v skladu z določeno razvojno stopnjo produkcijskih in družbenih procesov ter odnosov, ne pa v službi postvarjanja človeka z delom in z njegovimi produkti (potrošništvo!).

Iz vsega tega je mogoče zaslutiti, kako pomemben element naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja je prav telos vzgoje v pomenu razvijanja celovitega človeka in v kakšnem notranjem nasprotju je naša današnja socialistična samoupravna preobrazba vzgoje in izobraževanja s smotrom vzgoje — oblikovanjem vsestransko razvite osebnosti.

---

[22] Glej: E. Fischer — F. Marek, Kaj je Marx resnično rekel, CZ Ljubljana 1970. — »Marxova misel je ubirala raznotera pota, tisto pa, iz česar je izhajala, je ostalo vseskoz nedotaknjeno: možnost *celovitega, totalnega* človeka«. (podčrtala E. F. in F. M. str. 13).

Drugače povedano: vzgojni telos »vsestransko razvita osebnost« je odsev strojne delitve dela ali njegove parcelizacije, to pa pomeni, da ga ne moremo imeti za telos vzgoje v okviru naše današnje socialistične samoupravne preobrazbe vzgoje in izobraževanja, ki zahteva takšen smoter vzgoje, ki je v skladu s procesom združevanja dela. Kot takšen telos vzgoje pa se nam kaže Marxov ideal — celovit ali totalen človek.

Vsestransko razvit individuum (ne osebnost!) je torej treba pojmovati v sklopu avtentičnih Marxovih misli kot poseben cilj vzgoje in izobraževanja, ki je postavljen za nasprotno utež alienacijskim in manipulacijskim učinkom drobečega se industrijskega produkcijskega procesa. Zaradi tega je to postavko tudi treba pustiti na ravni cilja vzgoje in izobraževanja, to pomeni, da je ne kaže prerazvrščati na raven smotra ali telosa vzgoje. Za telos vzgoje je namreč mogoče postaviti pričakovano uresničujoči se ideal človeka. Teoretični analizi in praktičnemu oblikovanju objektivnih družbenih pogojev za uresničevanje takšnega ideala, ki je Marxu celovit človek, je posvetil vse svoje delo in življenje.[23]

Žal, da prav to najbolj plemenito in revolucionarno postavko njegovega nauka zanemarjamo v družbeni praksi in znanosti, posebno v vzgoji in izobraževanju ter v pedagogiki.[24] Tem bolj, saj se prav pri uresničevanju te postavke lomita pre-

---

[23] Kar smo tukaj zapisali o tem vprašanju, so vsekakor le teze o takšnem novem pogledu na naš smoter vzgoje. Ta pogled bo treba še podrobneje razčleniti in utemeljiti.

Tu naj le opozorimo, kako je značilno, da smo ob vprašanju vsestransko razvite osebnosti kot občem smotru naše vzgoje v zadregi, ko gre za določevanje njegove vsebine. (Glej: Cilj vaspitanja, Pedagogija, Beograd 1971, br. 1). Tako eni operativno določajo vsestranskost osebnosti s štirimi oziroma s petimi razvitimi stranmi osebnosti (telesna, intelektualna, moralna, politehnična, estetska in delovna vzgoja! — Prav tam, str. 6—11), drugi pa postavljajo prave taksonomije za ta smoter vzgoje (Glej npr.: I. Mrmak, Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana 1977, str. 120).

Značilno je, da ostaja pri nas le S. Šuvar pri avtentičnem Marxovem pojmovanju vsestransko razvitega individuuma, ko pojasnjuje ta smoter v njegovi produkcijsko-ekonomski povezavi, ter ga ne spedagogizira in spsihologizira v znanih smereh. (n. d., str. 58—75).

Šuvar pravi, da je šlo Marxu za polivalentnega delavca, torej za delovno mnogostranskega posameznika, ki ga je mogoče dobiti s tem, da se izobraževanje in delo zlijeta, da delavec dela »z rokami in možgani«. To povzroči, da se duhovne in materialne sile proizvodnje združijo v združenem delavcu, ki upravlja s celotnim procesom proizvodnje«. Torej je treba vsestranskost pojmovati v povezavi združevanja izobraževanja in dela, v pomenu vse širše tehnične izobrazbe, ne pa v zbiranju ali sumiranju različnih vrst človekove vzgojenosti, oziroma potez njegove osebnosti.

Naša teleološka misel gre ob tem še dlje: vsestranski individuum v navedeni povezavi je treba pojmovati kot cilj vzgoje in izobraževanja, ne pa že kot smoter ali telos celotne vzgoje, ki je lahko samo dosegljiv ideal človeka (po Marxu: celovit ali totalen človek!).

Ob tem naj še opozorimo, kako se razpravljalci te problematike nekako ustrašijo, ko bi morali zaključiti s totalnim Marxovim človekom kot telosom naše vzgoje in se raje vrnejo na problematično vsestransko osebnost. (Glej: O. Autor, Bistvo človeka — antropološka osnova vzgojnih smotrov, Sodobna pedagogika, Ljubljana 1977, št. 9—10, str. 339—350).

[24] V ozadju tega pojava so podobni preobrazbeni premiki (oziroma njihovo zaviranje!), kakor smo jih lahko spoznali npr. ob vprašanju šole. Če se namreč ohranja institucionalno pojmovanje vzgoje in izobraževanja, je nujno v ospredju družbenoekonomistična smer pedagogike. Če pa se vse bolj uresničuje prehod na funkcionalno pojmovanje vzgoje in izobraževanja, kar pomeni, da dobiva odločilno vlogo nad njima in njuno politiko delovni človek v okviru svojih svobodnih samoupravnih teles, tedaj se nujno začne pojavljati socialnoantropološka smer pedagogike. Tovrstna prerast ustreza prerasti telosa vzgoje iz »vsestranske razvite osebnosti« v »celovitega človeka«. In v tem je treba iskati — po našem prepričanju — avtentično marksizacijo naše pedagogike in našega telosa vzgoje.

teklost in prihodnost, vek izkoriščanja in vek osvobajanja človeka, vek newtonovskega, to je vsestranskega človeka, in vek einsteinovskega, to je totalnega človeka.[25]

SKLEP

1. V temelju naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja na socialistični samoupravni osnovi najdemo ideje permanentnosti, politehničnosti in prehodnosti oziroma fleksibilnosti. Ena od zelo pomembnih idej, ki danes revolucionirajo vzgojo in izobraževanje, je tudi ideja usmerjanja ali orientacije. Pojavlja se kot »negacija negacije« klasifikacije in selekcije otrok, mladine in odraslih po (v) svetu dela in poklicev oziroma za svet dela in poklicev.

2. V naši današnji socialističnosamoupravni preobrazbi vzgoje in izobraževanja je usmerjanje sicer navzoče, vendar je zoženo na operativno funkcijo poklicnega usmerjanja mladine ali pa je po naključni koincidentni semantiki vezano na podsistem vzgoje in izobraževanja, ki se pne nad bazično vzgojo in nad bazičnim izobraževanjem (tj. osnovno šolo).

3. Takšno oženje, oziroma napačno uporabljanje vodilne ideje usmerjanja ali orientacije v okviru sodobnega preoblikovanja vzgoje in izobraževanja, pa izriva usmerjanje iz koncepcijskega temelja naše današnje preosnove vzgoje in izobraževanja. To pa ni le odklon, temveč deformacija konstitutivnega temelja, iz katerega mora naša današnja preobrazba rasti in se revolucionarno dograjevati ter uresničevati. To zaradi tega, ker pomeni izrivanje usmerjanja kot ene osnovnih sestavin iz konstitutivnega temelja današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja le njuno prilagajanje na nove razmere in potrebe življenja, ne pa njuno nujno revolucioniranje v skladu z novimi družbenoprodukcijskimi, ekonomskimi in političnimi procesi ter odnosi.

4. Nujnost in upravičenost vgrajevanja usmerjanja ali orientacije v konstitutivni temelj naše današnje preobrazbe celotnega sistema vzgoje in izobraževanja se more dovolj jasno pokazati v dialektični povezanosti z razvojem človekovega dela, družbene produkcije. To pač zaradi tega, ker sta vzgoja in izobraževanje v svojem razvoju tesno povezana z razvojem dela in iz njega izvirajočimi družbenimi procesi ter odnosi.

5. Če se delo pojavlja kot temeljni objektivni faktor oblikovanja in osvobajanja človeka, potem lahko najdemo njegove tri temeljne razvojne stopnje (tj. strukturacijo, parcializacijo in integracijo!), odsevane v treh idejah-vodnicah, ki določujejo evolucijo vzgoje in izobraževanja. Te ideje-vodnice so: razvrščanje ali klasifikacija, odbiranje ali selekcija in usmerjanje ali orientacija.

---

[25] Tako danes nekateri antropologi naznačujejo kakovostno razliko med človekom preteklosti, ki odhaja, in človekom prihodnosti, ki prihaja. Newtonovski človek je človek neskončnosti, absolutnosti, čemur ustreza teleološka postavka »vsestransko razvita osebnost« v pomenu razširjanja (pozitivnih) kvalitet, medtem ko je einsteinovski človek človek končnosti, relativnosti, čemur teleološko ustreza celovit ali totalen človek na vsakokratni razvojni stopnji združevanja svoje zavesti in akcije.

6. V tesni odvisnosti od treh glavnih razvojnih stopenj dela ima vsaka od idej-vodnic v razvoju vzgoje in izobraževanja določeno vsebino in vlogo. Tako zahteva strukturacija dela klasifikacijo ali razvrščanje mladine in odraslih po oblikujočem se svetu dela in poklicev v okviru prve razvojne stopnje, to je v okviru obrtne in manufakturne ter kooperacijske proizvodnje. Parcializacija dela v okviru prve in druge industrijske revolucije zahteva selekcijo ali odbiranje mladine in odraslih za posamezne, iz celotnega proizvajalnega procesa iztrgane delovne faze. Današnja integracija v okviru znanstvenotehnološke in produkcijskotehnične revolucije pa zahteva orientacijo ali usmerjanje ljudi v svet in po svetu dela. Po klasifikaciji, selekciji in orientaciji morata biti vsebinsko, organizacijsko in funkcijsko ukrojena vzgoja in izobraževanje v okviru ene ali druge razvojne faze dela oziroma produkcije.

7. Odsevnost treh razvojnih stopenj dela in treh idej-vodnic, oziroma koncepcijskih smeri vzgoje in izobraževanja, lahko najdemo tudi na razvojni črti človekovega spoznavanja, kjer najdemo v skladnosti z njimi: deskripcijo, analizo in dialektično sintezo. Ujetost navedenih treh razvojnih stopenj dela in treh razvojnih stopenj človekovega spoznavanja pa je temeljnega pomena za oblikovanje vzgoje in izobraževanja v njunih treh razvojnih obdobjih, ki jih označujejo: klasifikacija, selekcija in orientacija.

8. Med različnimi vidiki (produkcijsko-ekonomskim, družbeno-političnim itd.) je za analizo treh temeljnih idej-vodnic vzgoje in izobraževanja najpomembnejši vzgojno-izobraževalni vidik. Njegova analiza nam razkriva pomembno razvojno-zgodovinsko, delovnoprodukcijsko, družbenoideološko in pedagoškoedukativno določenost klasifikacije, selekcije in orientacije.

9. Če se omejimo na vlogo orientacije ali usmerjanja v naših današnjih prizadevanjih za preobrazbo vzgoje in izobraževanja, potem nam njena analiza razkriva, kako moramo spričo današnjih integracijskih procesov dela in proizvodnje ter integracijskih družbenih procesov nujno tudi v vzgoji in izobraževanju opuščati selekcijo ali odbiro ljudi za delo in poklic. To pomeni, da moramo začeti razvijati vzgojo in izobraževanje na podlagi orientacije ali usmerjanja.

10. Glede sistema vzgoje in izobraževanja ter svojevrstnosti vsake od treh navedenih idej-vodnic vzgoje in izobraževanja je treba ugotoviti, da pomeni najvišjo razvojno stopnjo tisti sistem vzgoje in izobraževanja, ki vsebuje prvine orientacije ali usmerjanja, saj ta sistem vzgoje in izobraževanja vodi s svojo »sistemsko funkcionalnostjo« k cilju — socialni dediferenciaciji. Le-ta pa je objektivni pogoj za osvobajanje človeka z vzgojo in izobraževanjem.

11. Nekaj podobnega je tudi glede šolskega sistema, saj pomeni šolski sistem, ki se oblikuje na podlagi orientacije ali usmerjanja, »negacijo negacije« klasifikacijskega in selekcijskega šolskega sistema. Prvi je predvsem vertikalno grajen in organizacijsko zelo intenziven, druga dva pa sta horizontalno grajena in organizacijsko zelo ekstenzivna. Šolski sistem vzgoje in izobraževanja, oblikovan na usmerjanju, pa spreminja tudi vlogo in položaj šole. Le-ta v njem ni več vzgojno-izobraževalna ustanova, temveč delovna organizacija, ki se ukvarja z dejavnostjo vzgoje in izobraževanja.

12. Tudi pri določevanju smotra ali telosa vzgoje imajo klasifikacija, selekcija in orientacija določen delež v vlogi odseva razvoja produkcijskih procesov in odnosov. Ta delež se kaže tako, da najdemo v obdobju, ko vzgojo in izobraževanje določuje klasifikacija, kot smoter vzgoje eno ali drugo posamezno vedenjsko ali moralno lastnost človeka. Smoter vzgoje, ki ga določuje selekcija, je bodisi močna osebnost, bodisi enostransko, pa tudi vsestransko razvita osebnost, medtem ko je mogoče ugotavljati, da orientacija ali usmerjanje kot posledica zelo razvitih produkcijskih procesov in družbenih odnosov, vse bolj določuje za telos vzgoje celovitega ali totalnega človeka.

13. Med uresničevalce usmerjanja v vzgoji in izobraževanju lahko štejemo najprej tiste, ki so po naravi objektivni: sistem vzgoje in izobraževanja, šolski sistem in vzgojno-izobraževalna dejavnost; nato pa tiste, ki so po naravi subjektivni: temeljni so učitelji, zatem delavci v okviru šolske svetovalne službe, delavci zunanjih svetovalnih ustanov (eksternatov) in specializiranih strokovnih ter družbenih služb. Predvsem pa je med temi nosilci usmerjanja temeljni uresničevalec usmerjanja učenec sam, saj ta ne sme biti predmet usmerjanja, temveč subjekt, to pomeni, da je treba učenca čimprej pripeljati do točke, ko proces svojega razvojnega in delovnega, to je vzgojno-izobraževalnega usmerjanja prevzame sam v okviru — samousmerjanja.

14. Ob vsem razčlenjenem se nam začne razkrivati in potrjevati, kako je naša današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja objektivno povezana z razvojem uresničevanja ideje usmerjanja v pedagoški znanosti in v sistemu vzgoje in izobraževanja, v šolskem sistemu ter v vzgojno-izobraževalni dejavnosti. Vse to pa se v današnjem razvoju vse bolj povezuje z združujočim se delom in iz njega oblikujočimi se novimi družbenimi procesi in odnosi.

15. To pa pomeni, da orientacije ali usmerjanja v današnjih prizadevanjih po preobrazbi vzgoje in izobraževanja ne gre vezati zgolj na parcialni sklop ali podsistem izobraževanja, ki se dviga nad osnovno šolo, to je usmerjeno izobraževanje, temveč da je na temelju ideje usmerjanja treba prenoviti globalni sistem naše vzgoje in izobraževanja, od predšolske stopnje do vzgojno-izobraževalnega dela z odraslimi.

16. Prispevek je grajen na shemi treh velikih razvojnih obdobij človekovega dela, ki kot zgodovinski in objektivni dejavnik pogojujejo tri ideje-vodnice v vzgoji in izobraževanju, in katere določujejo v skladu z razvojnimi obdobji dela njuno prakso in teorijo. Pri pravilnem razumevanju te sheme pa je treba biti pozoren na dvoje:

Prvič, da vzgoja in izobraževanje, vsebinsko in funkcionalno določena na treh razvojnih stopnjah dela z navedenimi tremi idejami-vodnicami, nista le pasivni odsev razvoja dela v okviru nakazanih treh razvojnih obdobij, temveč sta tudi dejavnika, ki človekovo delo v okviru teh razvojnih obdobij funkcionalno utemeljujeta in vsebinsko razvijata. To pomeni, da gre za obojestranski dialektično vplivni odnos med človekovim delom ter vzgojo in izobraževanjem oziroma njunimi tremi idejami-vodnicami.

Drugič, te sheme, to je sheme o treh razvojnih velikih obdobjih človekovega dela in sheme o treh idejah-vodnicah vzgoje in izobraževanja, ne kaže pojmovati

kot že neoporečno spoznanje, je torej ne kaže zamenjavati za že ugotovljeno resnico o razvoju in medsebojni vplivnosti teh dveh tako pomembnih pojavov, oziroma dejavnikov človekove zgodovine, kot sta delo ter vzgoja in izobraževanje. Prav tako ne kaže jemati za nesporno argumentacijo trditev, ki jih iz te sheme izvajamo.

To shemo je namreč treba pojmovati le kot metodološko sredstvo pri obravnavanju odnosa med delom, proizvodnjo ter vzgojo in izobraževanjem z vidika njunega medsebojno, oziroma obojestransko odvisnega razvoja. V tej vlogi nam ta shema pomaga približevati se globjemu spoznavanju njunega odnosa, kar je lahko v veliko pomoč pri razkrivanju in pri razumevanju nekaterih dejstev o vzgoji in izobraževanju, o njuni praksi in teoriji nekdanjosti ter današnjosti, ki so zelo pomembna za ustrezno razumevanje in utemeljevanje določenih razvojno-programskih postavk naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja.

S takšno določitvijo vloge uporabljene sheme v naši analizi odnosa med delom ter vzgojo in izobraževanjem v okviru treh njunih razvojnih velikih obdobij, pa je določena tudi vloga tega prispevka. Le-ta je namreč v tem, da poizkuša najti objektivne razvojne vzroke za smeri naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja v dialektični korespondentnosti med tremi razvojnimi obdobji človekovega dela in tremi idejami-vodnicami vzgoje in izobraževanja, njune prakse in njune teorije. Nadaljna naloga tega prispevka je, na tej podlagi utemeljevati nujnost, da se v temelje te preobrazbe poleg idej politehničnosti, permanentnosti in prehodnosti postavi tudi ideja orientacije ali usmerjanja. Ni pa namen prispevka v vsem določevati, kaj pomeni takšna vsaditev ideje usmerjanja v temelje naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja za njeno praktično, operativno uresničevanje, temveč te različne določenosti nakazuje le delno.

DISKUSIJA

Naša dosedanja razčlenjevalna pozornost je veljala relacijski verigi: delo → produkcijski procesi in odnosi → klasifikacija, selekcija in orientacija → vzgoja in izobraževanje → naša današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja.

Vse kaže, da je to ne le pomanjkljiva, temveč tudi dokaj zožena in zaprta obravnava, ki jo je treba prebiti s tematiziranjem za nas nadvse pomembne nove in vsebinsko ter funkcionalno širše relacijske verige, katere člena sta: usmerjanje → samoupravljanje.

V dosedanji analizi smo usmerjanje povezovali le z vzgojo in izobraževanjem oziroma z njuno današnjo preobrazbo. Spoznanja se nam kažejo v takšni vsebini in luči, kakor da je usmerjanje v odnosu do klasifikacije in selekcije sama iz sebe in sama po sebi progresivna ideja-vodnica današnjega sistema vzgoje in izobraževanja ter šolskega sistema.

To pa ni res, kajti, čeprav se orientacija kaže kot rezultat današnje, doslej najbolj razvite stopnje produkcijskih procesov in takšnih družbenih odnosov, vendar njena resnična progresivna vplivnost na vzgojo in izobraževanje ni avtomatizem teh razvitih objektivnih pogojev, temveč rezultat kakovostno čisto dolo-

čenih družbenih procesov in odnosov, ki jih danes in pri nas imenujemo — samoupravni družbeni procesi in odnosi.

Usmerjanje je zatorej dialektično integralni in hkrati dialektično protislovni pol samoupravljanja. Pomeni, da je usmerjanje tudi pomembna današnja družbenopolitična kategorija, ne le pedagoška oziroma vzgojno-izobraževalna, kakor smo jo uporabljali v naši obravnavi.

To pa je za nas novo spoznanje, saj nam je usmerjanje kot sodobna družbenopolitična pojavnost pomembno za pojmovanje usmerjanja v današnji vzgoji in izobraževanju.

Kakor namreč lahko usmerjanje v družbenopolitični sferi zaide v svojo negacijo, to je v dirigiranost, posebno, če nastopa sámo, to je brez svojega dialektičnega člena samoupravljanja, velja to tudi za usmerjanje v vzgoji in izobraževanju zunaj samoupravljanja.

Hkrati pa je tudi res, kakor ne more biti humana družba, ki ne pozna usmerjanja, saj je prepuščena anarhiji, ali pritisku in ostri razredni diferenciranosti, podobno je tudi z vzgojo in izobraževanjem, ki ju ne utemeljuje in ne giblje ideja usmerjanja.

Usmerjanje je obvladovanje neurejenih naravnih in družbenih sil, je vódenje in načrtovanje njihovega razvoja. Podobno vlogo ima usmerjanje tudi v vzgoji in izobraževanju: izhaja iz objektivnih razvojnih dejavnikov in subjektivnih sil posameznika ter te dejavnike, sile vodi in tako načrtuje vzgojno-izobraževalno delo ob posamezniku, da le-ta v okviru svoje življenjske in delovne skupnosti doseže največji mogoč razvoj.

Poudariti je še treba, da usmerjanje na družbenopolitični in na vzgojno-izobraževalni ravni lahko zaide tudi v druge protislovne pojavnosti, kakor so manipulacija, odtujevanje, birokracija ter negiranje slehernega samoupravnega odločanja.

To se seveda dogodi, kadar se usmerjanje ne vključuje v naravo, dinamiko in funkcionalnost svojega nujnega dialektičnega pola, to je samoupravljanja. Samoupravljanje je za usmerjanje glavni korektiv, ki povzroča, da postaja usmerjanje v družbenopolitičnih kakor tudi vzgojno-izobraževalnih zadevah »stvar za določenega človeka«, ne pa »stvar za sebe«. To pomeni, da šele usmerjanje in samoupravljanje skupaj kot organski dialektični sklop predstavljata razvojno progresivno postavko družbenih procesov in odnosov in vzgojno-izobraževalne dejavnosti, razvoja pedagoške teorije, šolskih sistemov ter sistemov vzgoje in izobraževanja.

Filozofija in sodobna družba

Marksizem in samoupravljanje

ARIF TANOVIĆ

Znano je, da je marksizem kot svetovni nazor in kot teorija revolucionarne spremembe sveta in izgradnje socializma v temelju naše revolucije in našega samoupravljanja. Ustvarjalna uporaba in razvijanje marksizma sta bila odločilna dejavnika uspešnega boja našega delavskega razreda in ljudskih množic v zgodovinskih preizkušnjah tega stoletja. Ta znanost je omogočila avantgardnim silam našega revolucionarnega gibanja, da najdejo konkretne ustvarjalne rešitve v zapletenih razmerah, da sprevidijo bistvene procese, in da se odločajo za tiste smeri gibanja, ki vodijo k razredni in občečloveški osvoboditvi.

Naša teoretska misel se je razvijala na krilih revolucije, ki je bila idejno-praktična negacija in kritika stalinističnega dogmatizma in potrditev ustvarjalne sile marksizma. To veliko razhajanje s starim svetom in staro zavestjo je obrodilo veliko renesanso naše družbene misli.

Bistvenega pomena je bilo, in je še danes, ne razumeti marksizma kot končnega, sklenjenega nauka, ki ima za vse čase in za vse situacije pripravljene odgovore, ne razumeti načel te teorije kot zbir dogem, večnih resnic, ki ne služijo raziskovanju, temveč le razlagi sveta. Čeprav je bilo — in je še — veliko takih pojmovanj marksizma, je šlo naše jugoslovansko izkustvo po drugi poti — po poti izvornega smisla marksističnega mišljenja in revolucionarnega delovanja. Držali smo se leninskega načela, da brez revolucionarne teorije ni revolucionarne prakse. Zato je tudi danes prednostna naloga te družbe, da ustvarjalno razvija marksizem kot znanost socializma.

Marksizem se pri nas proučuje kot teorijo in prakso samoupravljanja. Res je, da so nekaj časa obstajale tendence kot tudi liberalistično zapostavljanje pomena, mesta in vloge preučevanja marksizma. Toda, ta pojmovanja in obnašanja so presežena in danes smo priče ogromnemu zanimanju delovnih ljudi, posebno pa mlade generacije za izvoren nauk klasikov marksizma, za jugoslovanske prispevke k razvoju te revolucionarne teorije kot tudi za teorijo združenega dela in socialističnega samoupravljanja. Očitno je, da marksizem najbolj uspešno odgovarja na bistvena vprašanja našega časa, da pomaga k razumevanju in razreševanju družbenih protislovij, in da predstavlja potokaz za odločitve osebnosti v sodobnem zamotanem klobčiču družbenih gibanj, da daje orientacijo humanim odločitvam in naprednemu angažiranju.

Opozarjamo na izjemen pomen enotnosti teorije in prakse v marksizmu sploh, posebej pa v socialističnem samoupravljanju. Ta enotnost je v samem bistvu marksizma: teorija je prazna, če ne izvira iz prakse, če prakse ne osmišljuje in če ne odpira perspektive, če ni sposobna predvidevati; praksa pa, po drugi strani, slepa, če ni teoretsko utemeljena, če je ne vodijo določena načela, in če ne teži k udejanjanju človeških vrednot in humanih smotrov. Znano je, da vodi ločenost teorije od prakse v goli akademizem in abstraktni humanizem, kot vodi zapostavljanje teorije v pragmatizem in slepo ulico brezidejnosti in nenačelnosti. Samo dialektična povezava mišljenja in delovanja teorije in prakse dela družbeno bit in družbeno zavest celovito človeško.

V nasprotju z mnogimi drugimi oblikami proučevanja marksizma in samoupravljanja interdisciplinarni pristop najbolj ustreza bistvenemu smislu marksizma kot integralnemu nauku, teorije in metode hkrati. Vsi poskusi, da bi marksizem zvedli le na eno disciplino, pa naj bo to filozofija, sociologija, politična ekonomija, ali na eno izmed njihovih teorij, kot so ontologija, antropologija, gnoseologija, etika, ali pa na teorijo države in revolucije, ali le na interpretacijo zgodovine in razrednega boja, so bili namreč zgrešeni. Ne, vsak redukcionizem, enostrano pohabljanje, je vsebinsko in znanstveno nesprejemljivo.

Za razvoj marksistične teorije je tudi nesprejemljiva delitev na tako imenovano diamatsko in antropološko-humanistično orientacijo v interpretiranju marksizma. Kajti, marksizem ali znanstveni socializem je enotna in celovita teorija sveta, človeka in družbe, človeške zgodovine, spoznanja in spremembe sveta, človeških vrednot in revolucionarne transformacije razredne v brezrazredno družbo. Marksizem se tudi ne izčrpava v tistem, kar so rekli klasiki, temveč vključuje nova spoznanja o svetu in človeku, izkustvo delavskega gibanja, ideje, ki osmišljujejo socialistično preobrazbo družbenih odnosov. Odprt do novih spoznanj in revolucionarne prakse, se marksizem stalno razvija in bogati. Zato mora biti naša jugoslovanska revolucionarna praksa kot prispevek k teoriji in praksi znanstvenega socializma predmet proučevanja, predajanja in vzgoje.

Marksizem kot enotna teorija, ki izvira iz prakse in teži k njeni revolucionarno-humani spremembi, vsebuje navzlic temu različne ravni teoretske utemeljenosti in zato moramo v proučevanju marksizma nujno razločevati posamezne probleme kot sestavne dele celovite teorije. Ravno zato je interdisciplinarni pristop k proučevanju marksizma najbolj ustrezen.

Drugi moment, ki ga sugerira naslov, je aktualnost in praktičnost, oziroma sodobnost. Marksizem in samoupravljanje sta namreč neločljivo povezana. Po eni strani proučujemo bistvo nauka klasikov marksizma, po drugi strani pa hkrati to teorijo soočamo s sodobnimi družbenimi procesi; in ne samo to, temveč s pomočjo te teorije raziskujemo nove pojave in procese v svetu.

Od časov, ko so Marx, Engels in Lenin pisali svoja dela, se je v svetu marsikaj spremenilo: nekatere njihove teze so presežene, pravzaprav bi jih oni sami, če bi bili živi, korigirali in formulirali nove, v skladu z novoodkritimi dejstvi sveta in življenja. Znano je, kako so svoja dela popravljali in dopolnjevali v skladu z novim izkustvom in kako so se ironično obnašali do tistih dogmatskih privržencev, ki so menili, da ni treba še naprej raziskovati zgodovine, ker sta

baje na vsa vprašanja odgovorila Marx in Engels. Marx je ob tem pripomnil, da v tem primeru sebe ne šteje za marksista.

Odkar je socializem postal znanost, kot pripominja Engels, dejansko zahteva, da se z njim tudi znanstveno ravna. Toda znanstveno ravnati pomeni preiskovati konkretne situacije, izza pojavov odkrivati bistvo, sprevideti tendence razvoja, tisto, kar je mogoče in kar je realno; odkrivati protislovja v zapletenem gibanju zakonitosti razvoja, pojasnjevati procese in predvidevati dogodke. Pri tem seveda najbolj pomaga dialektika kot najbolj obča metoda raziskovanja najbolj zapletenih procesov. Lenin je menil, da je v marksizmu ravno dialektika tisto bistveno.

Toda pokazalo se je, da se tudi dialektika lahko dogmatsko interpretira. To se praviloma dogaja takrat, ko jemljejo dialektiko kot metodo, ločeno od teorije (od materializma in zgodovine), in obravnavajo kot zgolj formalno metodo, hkrati pa kot vsepojasnjujočo in vseodrešujočo, magično formulo, s katero se vse in marsikaj lahko pojasni, ne pa kot vsebinsko, konkretno dialektiko razmerij, ki jih je treba vedno znova raziskovati brez pretenzije, da bodo vsa ali vsako načelo dialektike veljalo za vsak primer in situacijo. Bistveno je sprevideti procese v gibanju in razvoju, v medsebojni povezanosti, videti razločke, njihovo enotnost, nasprotja in protislovja, novo v starem, staro v novem, dialektično preseganje obstoječega. Obča izhodišča so le načela in koordinate raziskovanja in razumevanja prakse, pravi marksist pa mora iti dlje in globlje raziskovati konkretno situacijo s specialnimi metodami, da bi prišel do resnice, ki je vedno konkretna, in od parcialnih spoznanj težiti k izgradnji sintez, ki, po drugi strani, kot teoretske formule služijo nadaljnim raziskovanjem in revolucionarni spremembi sveta . . .

Tisto, kar je spoznano, raziskovalec čuti le kot delček, zrno védenja v nepoznanem gibanju materije in neskončnem prostoru in času. Odtod prihaja določena skromnost znanstvenika, prihaja iz njegovega spoznanja, da absolutne in idealne resnice ni, in da je Platon, kot je rekel nek mislec, upravičeno postavil »večno resnico« na nebo, ker ji ni našel prostora na zemlji. Toda ponos in dostojanstvo izpolnjujeta znanstvenika ravno pri osvajanju objektivnih, relativno-absolutnih resnic in konkretnih védenj, pri izpričani zmožnosti človeka, da odkriva zakonitosti sveta, narave, družbe in človeka, da obvladuje naravne sile, da s pomočjo znanosti, posebno prek njene uporabe, širi človeške zmožnosti in plemeniti človeško življenje. Mi tudi vemo, da znanost lahko uporabimo tudi v slabe namene, toda za to ni kriva znanost kot taka. Naloga znanstvenikov je, da kljub temu naredijo vse, kar morejo, da bi znanstveni rezultati služili človeku in človeštvu. Kajti znanost je močno univerzalno sredstvo človeškega samopotrjevanja in plemenitenja.

Živimo v času, ko je znanost postala bistvena značilnost človeškega življenja, ne le nadgradnja, temveč produktivna sila, ki iz dneva v dan revolucionira človeški način življenja. In niti eden narod sveta ne more brez znanosti, brez talenta, lastnih raziskovanj, transfera védenj, brez vključevanja v svetovne procese. Vsem je, tako se zdi, postalo jasno, da kdor zaostaja v znanosti, bo zaostal v tehnologiji in v kulturi, bo ostal na periferiji zgodovinskega gibanja.

Naša socialistična samoupravna družba je posvečala in posveča največjo pozornost razvoju znanosti, ki nima meja: združuje narode in kontinente, pove-

zuje ljudi dobre volje, ljubitelje védenja in modrosti; za te vrline ni nihče premlad niti prestar. Naša družba združenega dela ima trajne potrebe po napredovanju znanstvenoraziskovalnega dela, po udejanjanju svobodne menjave dela. Pričakuje vse večjo kvaliteto ustvarjanja na vseh področjih. Hkrati pa znanost, ločena od družbene biti — to smo prepričani — nima opravičila niti perspektive. Zato je upravičeno prizadevanje, da se vsi programi raziskovanj z vsemi nitmi vtkejo v interese združenega dela. Pred ljudmi znanosti se odpirajo nove, povečane možnosti raziskovanj in osmišljevanj družbenih procesov na nepreskušenih poteh in neeksistirajočih vzorcih — na samostojni, avtentični poti, po kateri že nekaj desetletij stopa naša skupnost zbratenih narodov in narodnosti.

Medtem ko naravoslovne in tehnične znanosti pospešeno pomikajo meje spoznanja in revolucionirajo proizvodnjo in tehnologijo, je v družbenih znanostih — ob napredku v tehničnih metodah raziskovanja, precej ideoloških mistifikacij. Dozdevna ideološka nevtralnost in teorija »konca ideologij« sta uperjeni proti marksizmu kot teoretski in ideološki zavesti proletariata. Čeprav je treba to upoštevati, smo daleč od trditve, da v filozofiji in družbeni teoriji po klasikih marksizma ni ničesar novega. To bi bil absurd! Tako meščanska kot marksistična misel je šla naprej, odprla nove probleme, odkrila nove horizonte duha, osvetlila nove segmente biti, opozorila na nove vidike odtujitve in možnosti razodtujitve. Izkustvo razrednega boja, spremembe v družbeno-ekonomskem in političnem sistemu, gibanja v kulturi in moralni zavesti, predvsem pa nova odkritja v znanosti, določajo zgodovinsko situacijo in predpostavljajo nov, bolj zapleten pristop k strategiji boja za človeško emancipacijo.

Marksizem je rasel kot misel obdobja proletarskih revolucij, se razvijal v dialogu in konfrontaciji z drugimi teorijami kot tudi prek lastnega raziskovanja in premisleka. Ko bi se marksizem nehal razvijati — bi izginil. Razvija se z bojem mišljenj v okviru svoje obče filozofske-teoretske orientacije, razvija se na podlagi izkustev delavskega gibanja in na rezultatih znanstvenih odkritij. Razvojnost marksizma je ena od njegovih bistvenih značilnosti. V perspektivi odprave razredov in udejanjanja filozofije, se dialektični um ne jenja razvijati in bogatiti. V tem smislu je Marx tudi pripominjal, da se rosna kapljica na soncu prelamlja v brezštevilne barve, nekateri pa bi hoteli zvesti človeški duh le na eno barvo — sivo v sivem.

Rekli smo, da so obstajali, in da še vedno obstajajo negativni vplivi na razvoj naše družbene misli, ki jih je resda vse manj, ki pa jih je treba upoštevati, da ne bi naša znanost zabredla na stranpota in s tem izgubila dragoceno energijo. Tu bomo le zaznamovali te negativne tendence:

Prvič, dogmatizem, ki je bistveno kompromitiran, toda še živi, životari. Nihče ne bo priznal, da je dogmatik; zanj je to ne le politična, temveč tudi ideološka diskvalifikacija, pa tudi osebna žalitev. Toda gre za način mišljenja zaostale zavesti; obstajajo tudi resni znanstveniki, ki se težko osvobajajo dogmatizma, vendar je le-ta prisoten v zavesti, metodi, načinu mišljenja, pisanju, podajanju.

Drugič, abstraktni humanizem ali kvazi-levi radikalizem. Ni še dovolj spreviden vpliv te smeri mišljenja v naši družbeni znanosti in v poučevanju. Pravzaprav je od 60-tih let očiten prodor skupine filozofov in sociologov, ki so svojčas dali neke prispevke h kritiki dogmatizma, toda zelo enostrano. Dejansko so z

nekaterimi idejami precej enostrano interpretiranega marksizma v določeni meri vplivali na vse družbene znanosti. Kritika vsega obstoječega, abstraktni humanizem, podcenjevanje empiričnega raziskovanja, ločevanje filozofije od znanosti; stališče: naj se empiriki ukvarjajo z znanostjo, humanisti pa se bodo ukvarjali s vprašanji revolucije, smisla življenja itn. Ta antropocentrični humanizem je skušal predstaviti sebe kot edini avtentični, »čisti« marksizem, kot edino pravilno razlago, vsako drugo pa kot zgrešeno ali sumljivo. Ravno iz te pozicije se je izkristaliziral novi dogmatizem in metoda izključevanja in netolerantnosti v intelektualnem in znanstvenem dialogu.

Tretji vpliv je meščanska ideologija v celoti, meščanska znanost s svojimi idejami in metodami, boljše rečeno, metodološkimi tehnikami. Le-ta je očarala nekatere naše znanstvene delavce; v modi je bila mikrosociologija, sociometrija, sociodrama, sociologija tega ali onega družbenega sloja ali socialnega okolja. Vse je bilo sparcializirano, vse je bilo pripeljano do absurda, bistvena, globalna, temeljna vprašanja sociologije, klasične in marksistične, so ostala filozofiji, ki se je pa včasih nekritično branila s fenomenologijo, eksistencializmom in pozitivizmom. Mnoge naše znanstvenike so prevzele razne metode funkcionalizma, strukturalizma itn., ker so opustili ali skoraj zamudili, da bi se ukvarjali s konkretno materialistično dialektiko v svoji stroki, da bi jo razvijali.

Marksistična teorija družbe in samoupravljanja ima dejavno moč, da pojasnjuje zapletene probleme človeka v sodobnem svetu, da primerja družbene sisteme in človeške možnosti, ki jih le-ti dajejo. Tako se bo videlo, da je samoupravljanje taka družbeno-zgodovinska realiteta, ki daje največje človeške možnosti za prisvajanje humanističnih vrednot, za realizacijo človeka kot svobodne osebnosti. Zato idealov ne smemo iskati nekje zunaj, temveč jih moramo izpeljevati iz lastne družbene biti v projekciji njenega izpopolnjevanja. Ravno tako »je treba«, po Marxu, »načela kritike potegniti iz same dejanskosti, ki jo kritiziramo«.

Pouk marksizma ne bi smel imeti ničesar skupnega s kanoniziranjem dialektičnega nauka, z nekritičnim prisvajanjem kogarkolišnjih trditev: mora biti kritično proučevanje in preiskovanje na podlagi dejstev in smisla vseh fenomenov teorije in prakse sodobnega sveta. Tako se bodo v nasprotju z apologetskim duhom oblikovale kritične, samozavedajoče osebnosti in, v nasprotju s kritizerskim abstraktnim humanizmom, odgovornost realnega humanizma, ki ustreza le zavednim osebnostim, ki gradijo novi svet, v naših razmerah — svet samoupravnega socializma.

Naša revolucija nudi množico tem za znanstveno in teoretsko obdelavo, naša sodobnost pa v vseh svojih nitih in na vsakem koraku pričakuje pomoč znanstvenoraziskovalnega in analitičnega duha. Naša zgodovina in naša kulturna dediščina nista dovolj marksistično obdelani. Pozitivizem in dogmatizem tu in tam neovirano bereta levite, nacionalistični duh pa skuša s svojimi miti in mitologijami, z okrasjem ideoloških mistifikacij, nadaljevati in perpetuirati svojo sprevrnjeno in odtujeno razredno zavest.

Pred marksisti je veliko delo ponovne ocene obstoječih ocen vrednosti in naloga, da sami raziščejo in vrednotijo zgodovinsko gibanje in kulturne dosežke naših narodov. Visoko izobraženi in kreativni marksistični znanstveni kadri so

potrebni povsod: v TOZD-ih, v sredstvih informiranja, v umetniškem ustvarjanju in kritiki, v vseh segmentih družbenega življenja.

Naša prednostna naloga je raziskovati samoupravljanje kot konkretno zgodovinsko formo družbe v totaliteti svetovnih procesov. Toda protislovja sodobnega sveta so globoka in večkratna. Ves stari svet je v najgloblji krizi. Način produkcije, motiviran s profitom, je zadobil nove oblike in formiral nove strukture. Kapital je postal nadnacionalen in kontrolira države in vojaške zveze. Socializem je že zdavnaj svetoven proces; nastaja v okrilju kapitalizma, tam pa, kjer so zmagale socialistične revolucije, se formirajo različne oblike odnosov med državami — najsibo v obliki zvez ali kot samostojne in neuvrščene dežele zunaj blokov. Nastal je tako imenovani tretji svet; pravzaprav so se trije kontinenti osvobodili kolonialne nadvlade in več deset novih držav ob raznovrstnih odporih stopa po poti socialne emancipacije. Transformacija sveta se odvija pred našimi očmi; v igri so razni družbeni razredi in sloji ob paradoksalnih preobratih situacij. Prejšnje teoretske sinteze ne zadostujejo novim okoliščinam, kot ni enak tudi pomen pojmov. Vse je treba znova preiskati, razumeti in pojasniti.

Socialistično samoupravljanje v naši deželi je nedvomno originalen družbeni odnos in red, ki privlači pozornost naprednih ljudi v svetu. S stališča visokoindustrializirane družbe, v kateri je delavec odtujen, v kateri je postal dodatek stroja, odpira samoupravljanje perspektivo dezalienacije, nove motiviranosti in postopnega prehoda v socializem. Za reakcionarne sile povsod v svetu je samoupravljanje »nevaren« eksperiment, ki kaže in dokazuje možnost drugačnega, humanejšega upravljanja. Tako se do samoupravljanja vedejo tudi okostenele estatistične strukture državnega socializma, kajti le-to pomeni v svojem bistvu njihovo negacijo.

Prevedel B. K.

Etično vrednotenje revolucionarnosti v zvezi komunistov

F. BODROGVARI

Etično vrednotenje revolucionarnosti v Zvezi komunistov (v nadaljnem besedilu ZK) je predvsem argumentirano s tezo, da je bistvo ZK določeno z moralno-vrednostno bitjo, zato je upravičenost obstoja ZK odvisna od moralnega potrjevanja le-tega.

Če to tezo lahko utemeljimo, potem le-ta postane osnova za določanje nadaljnje praktične usmeritve dejavnosti ZK. Tako je teoretična analiza nujen pogoj in moment empiričnih tokov.

Teze ne moremo argumentirati z analizo moralnih vsebin v vsej množici obstoječih dokumentov ZK, oziroma o njej, saj imajo moralne deskripcije in preskripcije političnih organizacij nujno funkcijo ideološkega samoopravičevanja; kot normativne fenomenalne samoprojekcije svoje lastne biti ne problematizirajo. Zato lahko v tem zapisu to tezo upravičim z analizo družbeno-ontološke utemeljenosti ZK.

1. ZK je po svojem ontološkem poreklu specifično partikularna objektivacija ideje revolucije.

Ideja revolucije je kavzalno determinirana teleološka objektivacija materialne biti delavskega razreda. Ideja revolucije je »najstvo« (Sollen), pot, tj. preseganje odtujene eksistence človekove generične vsebine. Človekovo generično bistvo je »najvišje dobro«, je moralno vrednostna osnova ideje revolucije, tj. »najstvo«. Kot »najvišje dobro«, človekovo generično bistvo ni idealno, tj. materialno neutemeljena »povsem spekulativna« metafizična kategorija. Takšna kategorija je ontološko utemeljena z družbenozgodovinsko produkcijo materialne biti; kot vrednostna kategorija je človekovo generično bistvo izraz, »določba biti« (Lukács, sklicujoč se na Marxa). (O pojmu generičnega človekovega bistva glej več v mojem zapisu: Vrednost čoveka kao istina, Marksistička misao, Beograd, 1978, 3, str. 223—233.)

Torej je, glede na idejo revolucije ZK, specifični program prestrukturiranja in preusmeritve ontične kavzalne determiniranosti delavskega razreda (ter obstoječega načina proizvodnje); je demiurg in ne ustvarjalec »ex nihilo«. V svoji opredmetenosti je ZK, po sociološki fenomenalni opredelitvi, instrumentalna (politična) organizacija ene interesne skupine (delavskega razreda); je način eksistence bivajočega (Sein), torej, materialno »eficientni« in ne »končni« vzrok revolucije.

ZK kot »bivajoče« (Seiend), tj. kot način eksistence bivajočega, za razliko od kapitalističnih političnih organizacij, ni organizacija, ki bi bila sama sebi namen; njena bit je izven njene eksistence: v sferi »morati«. Zato je revolucionarnost pogoj za obstoj ZK; je delovanje za ukinjanje temporalnega, ontičnega načina proizvodnje ter družbenih odnosov, v katerih je zasidrana in iz katerih živi. Zaradi tega je ZK »tujek« (skupaj z delavskim razredom, katerega specifični izraz je (v dani dejanskosti družbenih odnosov, v katerih se kaže kapitalistični način proizvodnje. Cilj njenega obstoja v sferi danega je »bivanje« (Werden), tj. »začetek nekega drugega cilja« (Aristotel, Politika, 13.22/133 4b/). Ta cilj je ustvarjanje svobodne skupnosti svobodnih posameznikov, socialnega okvira za avtonomno prikazovanje in razvoj generičnega človeškega bistva. (Pojem svobodnega socialnega okvira predpostavlja, da lahko katerikoli posameznik načelno uresniči katerokoli generično možnost, da se v individualni praksi dvigne na generično raven. (Primerjaj stališča A. Heller o homogenizaciji; Svakodnevni život, Beograd, Nolit, 1978.)

Tako po svoji ontološki utemeljenosti ZK nujno predvideva svojo avtodestrukcijo kot partikularnost. Po svoji ontičnokavzalni določenosti z »navidezno skupnostjo«, je ZK nujen konstitutivni element odtujenih družbenih odnosov, v katerih avtodestrukcije kot moralnega smotra ne more uresničiti.

Protislovje med ontično in ontološko določenostjo ZK je »conditio sine qua non« samoreprodukcije obstoječe družbe, pa tudi materialnega procesa revolucionarnega preseganja obstoječe družbe. Obstoj ZK, kot specifični izraz protislovne enotnosti »danega« in »najstva« (Sein-Sollen razmerja), je ontološko dečloveka kot generičnega bitja.«

Razvoj biti je samosmotrn; je »proizvodnja zaradi proizvodnje« (Marx). (Predpostavka o eshatološkem razvoju implicira nujno samouničenje zgodovine in človeka kot zgodovinskega bitja; implicira metafizično kontemplativnost teoretične končnosti ter statičnost socialne dovršenosti.) Samosmotrn razvoj družbene biti se odvija s pomočjo človekove zgodovinotvornosti, kar implicira obstoj teleoloških alternativ, s katerimi se ontološki proces »samosmotrnosti brez smotra« osmišlja kot »produkcija zaradi produkcije človeškosti«. Zato je obstoj marksistične alternative razvoja (revolucije), znotraj marksistične alternative pa obstoj specifične alternative, ki jo manifestira ZK, nujno ontološko in moralno opravičen. Marksistična alternativa predstavlja teorijo svobode, katere moralni imperativ se konstituira kot izraz ontološke nujnosti; kot alternativa: »Svoboda ali smrt človeka kot generičnega bitja.«)

Torej moralna pogojenost ZK kot partikularne objektivacije družbenosti, specifičnega fenomena »ansambla družbenih odnosov«, v katerih se generično človeško bistvo manifestira (6. Marxova teza o Feuerbachu), ne izhaja iz »čiste dobre volje« (Kant) ali iz transcendentalne moralne ideje itd., marveč iz družbenoontološke določenosti razvoja. V odtujeni družbi so alternative vedno moralno pogojene: »Če bi se ljudje rodili svobodni, ne bi ustvarili pojma dobrega in zla vse dotlej, dokler bi bili svobodni.« (Spinoza, Etika, IV knjiga, teza št. 68.)

Tako je ZK po svoji legalnosti moralen pojav, saj je morala praktičen odnos odločanja in vedenja v skladu z zahtevami človekovega generičnega bistva (kot najvišjega dobrega); je demiurg, ker je moralni pojav in obratno.

2. Kot samosmotrna organizacija, tj. kot moralen pojav v domeni obstoječega (bivajočega Sein), se ZK v tej domeni ne sklada s svojim pojmom, tj. svobodo, saj je pojem svobode v domeni »še-ne-biti«. Zato je ZK modus realizacije revolucije: »najstvo« — najstvo« (Sollen). ZK je zato časoven pojav in njena moralna vrednost se meri z njeno sposobnostjo (kot subjektivne sile) usklajevanja v kavzalno determinirani »hic et nunc« situaciji njene politične legitimnosti s teleološkimi moralnimi zahtevami, vrednotenja temporalnosti političnih (utilitarnih) odločitev s stališča zgodovinskih interesov delavskega razreda (ki ne podležejo načelu kontingentnosti empiričnih konstelacij). Glede na tak položaj lahko revolucionarnost ZK etično vrednotimo z analizo praktičnih manifestacij njenih odgovornosti.

Kapitalistične politične stranke predstavljajo apologijo obstoječega, saj njihova vrednostna bit ni zunaj njihove eksistence. Zato njihove moralne odgovornosti ne merimo na osnovi načela zamenljivosti, saj so razne stranke samo formalne inačice iste vsebine, interesa kapitala kot »najvišjega dobrega«. Moralno legitimacijo interesov kapitala lahko dosežemo s političnim nadomeščanjem ene oblike stranke z drugo, toda vselej brez nevarnosti za hierarhijo kapitalističnega sistema moralnih vrednot. Namreč, osnovna eshatološka koncepcija o razvoju biti, ki je, konec koncev, bistvo vsake nemarksistične filozofije, je pogoj, da se vsaka apologetska teorija (in praksa) konstituira tudi kot perfekcionistična etika. Perfekcionistične etike so možne, če predpostavljamo, da je skupnost supraindividualna. V takem primeru je obstoj avtoritarne organizacije (navidezna demokracija) logična posledica, v skladu s tem pa tudi konstituiranje etičnih kodeksov. S politično manipulacijo navideznega nadomeščanja ene stranke z drugo torej perfekcionistična etika ne postane vprašljiva (kvečjemu zamenjujejo etiko dolžnosti z etiko odgovornosti).

Ker ZK družbenoontološko določamo kot »eficientni« vzrok za revolucijo (demiurg), tj. kot specifično manifestacijo delavskega razreda kot subjekta revolucije, merimo njeno odgovornost na osnovi načela nezamenljivosti. V primeru njene neadekvatne prakse, ZK ne moremo zamenjati z drugo politično organizacijo, ki bi ustrezno manifestirala zgodovinske interese delavskega razreda. Torej moralna samodiskvalifikacija neke politične organizacije delavskega razreda ukinja njeno družbenoontološko upravičenost, ne pa tudi družbenoontološke nujnosti obstoja revolucionarne organizacije delavskega razreda. Toda tak pojav, čeprav ga ne moremo preprečiti, lahko upočasni in začasno zaustavi proces revolucionarnega razvoja. Tak poučen primer je stalinizem. Z drugimi besedami, vsaka supraordinacija katerekoli partikularne organizacije osnovni totaliteti nujno pomeni izgubo posredovanja med »najvišjim dobrim« in »najstvom« kot poti. Marxova teza o cilju kot »energičnem načelu bodočnosti« involvira vzajemno pogojenost cilja in sredstev, »danega« in »najstva« (Sein in Sollen). Opredmetenje nekega sredstva (partikularnosti) v »paradigmo« ne diskvalificira ontološke revolucionarne zmožnosti ali moči osnovne totalitete, privede pa lahko do tragičnih nepotrebnih žrtev. Namreč, spreminjanje določenega »eficientnega vzroka« v »paradigmo« privede lahko do tega, da se iz »energičnega načela bodočnosti« cilj spremeni ali v nedosegljiv ideal ali pa se spremeni v utilitaren cilj zaradi perpeturianja obstoječega. Zato je potrebno precej časa in družbenoontološke kav-

zalne objektivne zadržanosti, da bi se lahko objektivni revolucionarni tok razvoja prebil skozi ideokratsko oviro »izkrivljene moralne zavesti«, da bi se ponovno konstituirala subjektu revolucije adekvatna, v moralnem smislu imanentna, partikularna politična organizacija. (Spremembo naziva politične organizacije del. razreda, konstituiranje Zveze komunistov namesto komunistične partije, etično upravičimo kot poskus zavestne odstranitve možnosti supraordinacije.)

Ker je ZK osnovana na ideji revolucije in človekovega generičnega bistva kot najvišjega dobrega, vsebuje prizadevanja za etiko imanentnega samopotrjevanja namesto perfekcionistične etike.

Etika imanentnega samopotrjevanja je mogoča samo v svobodni skupnosti, ki je brezčasna, ki iz družbenoontoloških razlogov ne more, v kvalitativnem smislu, preseči same sebe. (Kapitalistični način produkcije je minljiv, zato je tudi socialistična družba prav tako minljiva; preseganje le-te je »conditio sine qua non« obstoja človeka kot generičnega bitja.) Pojem svobodne skupnosti predpostavlja tako družbenost, ki se zgleduje po materialno pogojenem moralnem imperativu izbiranja drugega človeka kot cilja, v sebi pa vidi sredstvo v univerzalnem odnosu z aspekta ekvivalentnega samoopredeljevanja. Taka skupnost predpostavlja obstoj demokracije, ki temelji na razmerju razlike in ne antagonizmov pluralističnih interesov. Iz istega razloga tudi etike imanentnega samopotrjevanja ne moremo kodificirati, saj vsak kodeks v načelu pomeni netolerantno podrejanje osebnosti suprainidividualni skupnosti (oziroma totalitete partikulariteti).

V obstoječem produkcijskem načinu in obstoječi socialistični družbi popolna realizacija neke etike imanentnega samopotrjevanja ni mogoča. Zato se moralna vrednost revolucionarnosti ZK kaže v rezultatih njenega dela kot subjektivne sile na področju ustvarjanja par exellence izvenmoralnega družbenega položaja, ki se pojavlja pri ustvarjanju ekonomskih, političnih in kulturnih odnosov, ki »ukinjajo sedanje stanje stvari«. Zato ZK ni predvsem moralna pobudnica revolucionarnih sprememb. Morala ni nikoli ustvarjalec, marveč je način realizacije prakse. (V nasprotnem primeru bi morali revolucijo pojmovati kot eshatološko dejanje, kot perfekcionističen proces, ZK pa kot »čuvaja morale«. Taka samodoločitev ZK pa bi seveda pomenila oženje delavskega razreda na manipulativni objekt, s čemer bi ZK izgubila svojo družbenoontološko upravičenost tudi v smislu politične legalnosti in v smislu revolucionarne morale.) Zato je moralna vloga ZK »indirektna«; z uresničevanjem interesov delavskega razreda ZK ne ustvarja, marveč manifestira in neguje, kultivira revolucionarne moralne vrednote.

3. Zaradi teleološkega značaja morale je nujno, da ZK spodbuja in vrednoti svojo moralno prakso. Načela etike imanentnega samopotrjevanja mora prav tako uporabljati tako znotraj svoje lastne organizacije kakor tudi v družbeni totaliteti. Z ene strani torej ZK ne more imeti supraordinirane »vodilne« vloge delavskega razreda, prav tako pa se ne more odreči svoji pobudniški vlogi v procesih samoupravljanja, samodoločanja delavskega razreda. Po drugi strani pa se ZK ne more organizirati kot klasična hierarhična institucija po vzorcu: leader, elita, aktivno in pasivno članstvo s podporo simpatizerjev, prav tako pa se ne more razleteti v razpršeni kompleks idejnih položajev.

Namreč, če ZK načel etike imanentnega samoopredeljevanja ne aplicira tudi nase, potem ni sposobna preseči ravni obstoja razredne morale z aspekta »mo-

ralnega čuta, smisla za moralo« (»fronèsis«). »Fronèsis« je materialno vselej nemočen pri spreminjanju obstoječega, saj s svojo ideološko funkcijo nujno prehaja v fanatično moralo, ki nastopa v imenu »dovršenega ideala«: revolucionarnost se spreminja v perfekcionistično etiko. Fanatična morala vztraja ali pri »revolucinarni askezi«, ko sodobni pragmatizem opravičuje z boljšo prihodnostjo, ali pa pri »realnem socializmu«, ko sodobni pragmatizem opravičuje kot doseženi ideal. Na ta način se »fronesis« spremeni v ideološko sredstvo. Tako postane ideologija, v smislu predstavitve partikularnih interesov s stališča univerzalnih, amoralna, saj mora stopiti preko problema brezčasnosti moralnega greha (kolektivnega in individualnega). Moralna izbira je namreč vedno individualna in tipična, vedno na osnovi internih norm. Tako torej moralni greh, tj. kršitev univerzalnih norm, ki zagotavljajo obstoj in avtonomnost kateregakoli posameznika, ostaja moralni greh tudi v primeru, če je kršitev norm istočasno tudi potrjevanje drugih univerzalnih norm, ki prav tako zagotavljajo obstoj in avtonomijo kateregakoli posameznika. Taki so, na primer, primeri političnih atentatov, spodbujeni z visokomoralnimi pobudami, likvidacija političnih nasprotnikov s prevaro itd. Pri vseh teh primerih namreč velja načelo: »Cilj opravičuje sredstvo«, toda uporaba neprimernih sredstev vedno pomeni diskreditiranje ciljev, saj načelno vedno lahko uporabimo kako drugo sredstvo. V primeru pa, da v »hic et nunc« položaju uporabimo eno, načelno neprimerno sredstvo, ki je v tistem položaju edino možno, ker bi bili v nasprotnem primeru ogroženi bistveni interesi, tj. obstoj celotnega sistema vrednot, potem uporabljeni postopek pomeni primer tragične moralne odgovornosti. Moralna žrtev posameznika ali skupine kvalificira tega posameznika ali skupino kot tragičnega junaka, ne osvobaja pa jih moralne odgovornosti. Morala v funkciji ideologije pa iz pragmatičnih interesov zanemarja moralno odgovornost ter na ta način napravi iz posameznikovega ali skupinskega moralnega greha brezpogojno vrlino. S tem pride do precedensa, ki s ponavljanjem postaja navada. Taka moralna praksa seveda nujno vodi v razkroj celoten vrednostni sistem revolucionarnih ciljev. Normativno se pojavlja v sferi obstoječega (Sollen und Sein) ter se tako vsaka kontingenta »hic et nunc« praksa identificira kot »moralno dobro«. Ker se na ta način zabriše odnos med obstoječim in normativnim, ostane posameznik brez moralne orientacije. Zato je naravno, da se nekritičnost pri moralni oceni »tragične žrtve« spreminja v nekritičnost pri vrednotenju »nepotrebnega«, moralnega greha v pravem pomenu besede. Tako postane na eni strani »polepšana« zgodovina rezultat, po drugi strani pa sredstvo perpetuiranja perfekcionistične etike.

Računanje na moralne posledice (»sofrosinè«), se torej pojavlja kot merilo moralnosti, tj. revolucionarnosti v primeru ZK. Čeprav ni mogoče predvideti vseh možnih moralnih posledic enega, posameznega moralnega izbora (teleološke predpostavke kažejo na kavzalno objektivnost, ki presega delne intence), intenzivna teoretična analiza prejšnje in obstoječe moralne prakse podaja sprejemljivejše hipoteze za bolj adekvatno moralno projekcijo. S tako razsežnostjo kritike družbe (in samokritike) se lahko ZK lažje brani pred perpetuiranjem perfekcionistične etike kot izraza antagonističnih odnosov in lahko svojo dejavnost uresničuje kot etiko imanentnega samopotrjevanja.

Prevod I. G.

Zavest kot revolucionarno dejanje

dr. RADE ALEKSIĆ

»Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot osveščena bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces.«[1]

Socializem kot družbena praksa je nastal in danes obstaja kot kompleksen izraz in rezultat bojev delavskega razreda in drugih delovnih slojev za uresničevanje njihovih materialnih in družbenih interesov — potreb in ciljev. Širše in intenzivnejše bližanje družbe socializmu ter družbeni procesi v samem socializmu bistveno pogojujeta ter spodbujata dve skupini osnovnih dejavnikov. V prvi skupini so vse produktivnejše, obsežnejše in raznovrstnejše produktivne sile, na tej osnovi pa vse večji porast človeških potreb kakor tudi organizacij in skupnosti. Ti dejavniki imajo primarno objektivni značaj.

Drugo skupino dejavnikov predstavlja zavestna idejno-politična opredeljenost ter revolucionarno praktična aktivnost delavskega razreda in njegovih razrednih zaveznikov, oziroma delovanje idejno-politične avantgarde delavskega razreda ter drugih organiziranih socialističnih sil. Ti dve skupini dejavnikov se medsebojno dialektično prepletata, ter omogočata, pa tudi iščeta, vsebinsko spremembo razredno-izkoriščevalskih produkcijskih odnosov kakor tudi izgradnjo novih produkcijskih in drugih družbenih odnosov, katerih vsebina in zgodovinski smisel je uresničevanje brezrazredne svobodne skupnosti ljudi in njihovih organizacij. »Socializem tudi je zgodovinski proces osvobajanja dela in delavskega razreda, osvobajanje posameznika, proces, v katerem človek postane dejanski gospodar nad svojim življenjem in delom.«[2]

Ideje in praksa socializma se širijo in vkoreninjajo v nove sfere družbenega dela in ustvarjanja, v mnoge oblike vsakodnevnega človeškega življenja. Danes je socializem idejno-politična opredelitev in bistveni neposredni cilj boja vse večjega števila ljudi, razrednih in narodnoosvobodilnih gibanj ter celih narodov. Socialistična preobrazba sodobne družbe, približevanje družbe k vse humanejši »komunistični človeški skupnosti« (Marx), je toliko intenzivnejše in bolj gotovo, kolikor se uspešneje rešujejo številna razredna in druga družbena nasprotja pri odtujenosti človeka, kolikor bolj se socialistične dežele samostojneje razvijajo kot skupnosti ekonomsko in politično svobodnih in enakopravnih ljudi, ki so prostovoljno združeni, da bi uresničili skupne interese in cilje.

---

[1] Marx-Engels, Nemačka ideologija, »Kultura«, Beograd 1964, knj. 1, str. 22.
[2] Josip Broz Tito: Referat na XI. kongresu ZKJ.

Teoretična in praktična naloga jugoslovanskih komunistov in drugih socialističnih samoupravnih sil je izgradnja takih socialističnih samoupravnih produkcijskih odnosov, ekonomskega in političnega sistema, ki bi lahko optimalno prispeval k uresničevanju neposrednih in zgodovinskih oziroma materialnih in družbenih interesov in ciljev delavskega razreda in vseh delovnih ljudi. Pomembno vlogo in mesto v boju za uresničevanje teh interesov in ciljev ima zlasti znanstvena, marksistično zasnovana zavest o strateških smereh, oblikah in sredstvih tega boja. Zato so tudi razumljiva vse intenzivnejša prizadevanja jugoslovanskih marksistov, da bi obdelali dialektiko odnosov različnih, nasprotujučih, pa tudi skupnih, enotnih interesov posameznikov, delovnih organizacij in družbeno-političnih skupnosti.

Vsako področje materialnih in družbenih interesov je večstransko povezano z drugimi področji, predstavlja pa tudi sam svoj sistem, pogojen tako z zgodovinskimi, ekonomskimi, kulturnimi, tj. objektivnimi in subjektivnimi dejavniki, tj. z značajem in ravnijo zavesti njihovih subjektivnih nosilcev. Vsestransko preučevanje, praktično usklajevanje in uresničevanje številnih interesov je možno pod naslednjimi pogoji: prvič, da jih analiziramo in skozi ekonomski in politični sistem rešujemo s stališča konkretnih in zgodovinskih interesov in ciljev delavskega razreda in drugih samoupravno povezanih delovnih ljudi, in drugič, da se socialistične samoupravne sile demokratično in organizirano bojujejo za razvoj produkcijskih sil, kulture in izobraževanja, kakor tudi za izgradnjo socialističnih samoupravnih produkcijskih odnosov ter drugih družbenih odnosov in za razvoj socialistične samoupravljalske družbene zavesti in humanih medčloveških odnosov.

Zaradi navedenih okoliščin Zveza komunistov Jugoslavije priznava, tako v teoriji kot v praksi, poseben pomen sistematičnemu spopolnjevanju ekonomskega in političnega sistema, zgrajenega na temeljih družbene lastnine osnovnih produkcijskih sredstev, na oblasti delavskega razreda in vseh delovnih ljudi, na neposrednem samoupravnem in delegatskem odločanju, na svobodi in odgovornosti pri delu, ustvarjanju in življenju delovnih ljudi in občanov ter na enakopravnosti, solidarnosti in vsestranskem razvoju vseh naših narodov in narodnosti. V celotnem delovno-življenjskem procesu sodobne jugoslovanske skupnosti je posebej pomembna komplicirana in odgovorna vloga in odgovornost Zveze komunistov kot revolucionarne avantgarde delavskega razreda in družbeno priznanega vodilnega subjektivnega dejavnika našega socialističnega samoupravnega družbenega dogajanja.

V marksistični teoriji in revolucionarni praksi delavskega gibanja velja dejstvo, da je razredna in človeška osvoboditev delavca uresničljiva le z bojem delavskega razreda z demokratičnim sodelovanjem z drugimi delovnimi in izkoriščanimi ljudmi in družbenimi sloji. Sodobni delovni človek ne more in noče živeti izolirano. Njegove potrebe po sodelovanju z drugimi ljudmi so vsestranske. Bistvena vprašanja so: v kakšnih pogojih, na kakšnih načelih, v kakšnih odnosih in s kakšnimi cilji se ljudje medsebojno povezujejo, združujejo, organizirajo in delujejo v praksi?

Proletariat se je lahko uspešno zoperstavil organizirani ekonomski in politični sili buržoazije, in tako je tudi danes, le s samoorganiziranjem in usposabljanjem

lastnih vrst ter s sodelovanjem razrednih zaveznikov. Kakšni so torej vsebinski sklepi iz glavnih etap boja delavskega razreda za svojo osvoboditev?

Prvič, delavski razred ni bil sposoben zrušiti kapitalistične produkcije in družbeno-političnih odnosov; ni mogel vzpostaviti svoje oblasti brez lastne in vsestransko organizirane sile, tj., brez ustrezne politične in vojaške organizacije in vztrajnega revolucionarnega boja socialističnih sil. Stranka delavskega razreda je v tem procesu postala odločilni objektivni dejavnik idejne priprave, organiziranja in neposrednega vodenja proletariata in njegovih zaveznikov pri revolucionarnem rušenju buržoazne družbe. Partija je, kot prostovoljni, organizirani in idejno-politično najbolj osveščeni del delavskega razreda utrjevala politični program, strategijo in taktiko revolucionarnega boja socialističnih sil. Na teh osnovah so se izoblikovale določene metode, izbrana sredstva in načini dela in delovanja — vse do lastnih oboroženih sil, novih organov oblasti in demokratičnih političnih organizacij. Z vzpostavitvijo politične oblasti delavskega razreda, družbene lastnine nad osnovnimi produkcijskimi sredstvi in demokratično delavsko zvezo in drugih delovnih slojev, so bile ustvarjene bistvene družbene predpostavke za svoboden in vsestranski razvoj osebnosti delovnega človeka za uresničenje njegovega srečnega življenja. In prav to svobodno, materialno in duhovno razvito življenje delovnega človeka predstavlja izhodiščno točko in bistven programski cilj boja revolucionarnih socialističnih sil. Današnji človek je tudi objektivno in samozavestno usmerjen v različne oblike delovnega in družbenega združevanja z drugimi ljudmi — tudi v svetovnem merilu. V tem zapletenem in protislovnem družbenem dogajanju imajo svoje mesto in vlogo tudi politične stranke, državni organi, družbeno-politične in druge organizacije in institucije. Brez teh organizacij in institucij delavski razred ne bi bil sposoben uspešno izvesti radikalne destrukcije kapitalistične družbe in ne sposoben ustvariti bistvenih predpogojev za izgradnjo socializma.

Drugič, gre za trditev, ki govori o precej zapleteni in protislovni vlogi stranke delavskega razreda, države in političnega sistema v času boja za izgradnjo socializma. V povezavi z drugimi delovnimi plastmi je delavski razred tudi v tej etapi socialistične revolucije uresničeval svoje interese in cilje z lastnim ustvarjalnim delom in angažiranjem stranke, države in drugih dejavnikov političnega sistema. Najpomembnejše naloge in cilji socialističnih sil so utrjevanje politične oblasti delavskega razreda, angažiranje vseh materialnih sredstev in družbenih sil za uspešen gospodarski, kulturni in celoten družbeni razvoj, kakor tudi za krepitev socialističnih družbenoekonomskih odnosov. Na teh temeljih je bil uspešen in konkreten boj za osvoboditev delovnega človeka od številnih in različnih oblik odtujenosti mogoč, prav tako kakor tudi za svoboden in vsestranski razvoj osebnosti, za socialistično humanizacijo medčloveških in družbenih odnosov.

Tako jugoslovanske kakor izkušnje drugod nam kažejo, da lahko številna protislovja socializma znotraj vsake dežele pa tudi v svetovnem merilu, preučimo in rešimo. Najpomembnejši pogoji za to so znanstveno-marksistična analiza vsebine, izvora in karakterja osnovnih družbenih nasprotij, zatem odkrivanje adekvatnih oblik, metod in bojnih sredstev za njihovo socialistično, demokratično reševanje ter končno, demokratično organiziranje in vsakodnevno revolucionarno delovanje socialističnih sil in vseh delovnih ljudi in občanov.

Marksistična zavest, ko jo tako v teoriji kot praksi zapopadejo delovni ljudje in njihove organizacije, postane izredno pomembna »materialna sila« socialističnega samoupravnega razvoja. Tudi objektivno je, denimo, znanstvena zavest aplicirana na produkcijski proces in organizacije gospodarskega in družbenega življenja, in je neposredni in eden najpomembnejših dejavnikov v razvoju produktivnosti dela in produkcijskih sil v celoti. Znanstvena zavest je tudi osnova za racionalno in kulturno urejanje odnosov med ljudmi na raznih področjih dela in življenja. Znanstvena zavest je eden najbistvenejših dejavnikov uresničevanja programskih ciljev Zveze komunistov Jugoslavije, oz. zagotavljanja svobodnega in samostojnega razvoja naše dežele, krepitve njenega mednarodnega položaja ter napredne vloge v svetu.

ZAVESTNE SILE IN SISTEM

Delovni ljudje in občani lahko svoje interese in cilje uresničujejo samo v ustreznih delovnih in ustvarjalnih organizacijah, v demokratičnih, samoupravno zasnovanih družbeno-ekonomskih in političnih odnosih, ki se kažejo in uravnavajo v ustreznem oz. družbeno-ekonomskem in političnem sistemu. Izkušnje kažejo, da socialistični, družbeno-ekonomski in politični sistem lahko uspešno deluje samo takrat, kadar v njem aktivno in organizirano delujejo socialistične sile. Prvenstven pomen imata tudi vsebina in način dela Zveze komunistov in družbeno-političnih organizacij kot oblike povezovanja, razvoja in praktičnega delovanja socialistične družbene zavesti. So mesto, kjer je svobodno, demokratično in kritično-ustvarjalno izražanje možno, kakor tudi soočanje raznih idej, izkušenj in predlogov, ter utrjevanje lastnih nalog v procesu uresničevanja materialnih in družbenih interesov in ciljev delavskega razreda in vseh delovnih ljudi.

Izkušnje našega boja za socialistično samoupravljanje kažejo na objektivno potrebno po delovanju revolucionarne in idejno-politične enotne avantgarde. Le-ta lahko uresničuje nalogo usmerjajoče, kohezivne in vodilne sile v praksi le, če se tudi sama neprenehoma in vsestransko usposablja, če je sposobna marksistično, tj. znanstveno-kritično uzreti bistvene probleme in protislovja, kakor tudi realne možnosti našega celotnega gospodarskega in družbenega gibanja, če je sposobna s svojim ustvarjalnim in revolucionarnim zgledom razgibati tudi druge ljudi in občane. Saj je ravno revolucionarna zavest subjektivni faktor izgradnje socializma »osveščena bit«, tj. človek pri delu, ustvarjanju in celotnem človečnem in družbenem življenju. V tem »dejanskem življenjskem procesu«, s tem da spreminja naravo in družbene odnose, sodobni človek samega sebe vse bolj osvobaja usposablja, postaja bolj človeški. Aktivno in smotrno srečevanje in povezovanje človeka s svetom, v katerem biva, določa tudi pogoje, v katerih nastaja individualna in družbena zavest, pogoje, v katerih se le-ti razvijata, spopadata in izginjata. Zavest je torej z idejami, interesi in cilji vodena in osmišljena človeška praksa. V družbenem življenju se kaže in izraža v ideologijah, teorijah, političnih programih, razrednih in drugih družbenih gibanjih in bojih — številnih sferah praktičnega spreminjanja naravnočloveškega sveta. Kolikor bolj je zavest obrnjena k bistvom, humanim človeškim potrebam, toliko bolj je življenjska in predstavlja aktiven dejavnik progresivnega spreminjanja sodobne družbe.

Za karakter in pomen vloge, ki jo imajo posamezni subjektivni dejavniki naše samoupravne socialistične demokracije, so zlasti pomembna naslednja vprašanja: bistvo in značaj odnosa med posameznimi dejavniki subjektivnih sil — enotnost programskih ciljev in dolgoročnih interesov ter raznolikost in protislovnost konkretnih, kratkoročnih interesov; pogojenost različnih interesov ter njihov značaj in možnost njihovega demokratičnega, samoupravnega reševanja; v čigavem imenu in s kakšnimi konkretnimi cilji nastopajo posamezni organizirani dejavniki subjektivnih socialističnih sil v organih delegatsko-skupščinskega sistema v družbeno-politični dejavnosti?

Organizirane socialistične sile, predvsem pa Zveza komunistov in družbeno-politične organizacije delujejo kot orodje in način bojevanja delavskega razreda, delovnih ljudi in občanov za uresničitev njihovih interesov in ciljev. Hkrati pa so notranja sila in z ustavo potrjeni dejavnik izgradnje in delovanja političnega sistema socialistične samoupravne demokracije, pa tudi kot faktor idejno-politične kritike sistemskih in drugih rešitev s stališča potreb samoupravnega združenega dela, ožjih in širših družbeno-političnih skupnosti, s tem pa tudi pobudnik nujnih sprememb v političnem sistemu.

Socialistične sile so, poleg samoupravno združenih delovnih ljudi, najpomembnejši dejavnik idejno-političnega in praktičnega boja proti deformacijam, birokratizaciji, in okostenelosti političnega sistema. Saj imajo institucije političnega sistema, kakor kažejo izkušnje, tendence po širjenju svojih z ustavo in zakoni potrjenih kompetenc, da večajo svojo moč nad ljudmi ali glede na druge institucije, organe ali organizacije. Sloj ljudi, ki profesionalno opravlja politične, vodilne funkcije, ima objektivne možnosti uresničevati določene materialne in druge privilegije. Prisotne so tudi tendence monopolističnega vplivanja na proces odločanja, na vsebino in značaj odločitev o pomembnejših družbenih vprašanjih, kar vse vodi k birokratizaciji družbenih odnosov, s tem pa tudi zavira razvoj socialističnega samoupravljanja oziroma oži in preprečuje iniciativo in svobodno ustvarjalno delovanje proizvajalcev-samoupravljalcev ter vseh delovnih ljudi in občanov. Edvard Kardelj je pravilno poudaril, da »je lahko svoboden samo tisti človek, ki je odgovoren za svojo svobodo. Tako odgovornost pa lahko prevzame samo tisti, ki ima možnost demokratičnega odločanja.«[3]

Organizirane socialistične sile imajo možnost in dolžnost vsestransko, kritično analizirati vrednost in pomen dosedanjih dosežkov naše socialistične revolucije. Na temelju njihovega marksističnega ovrednotenja ter v sklopu objektivno danih ekonomskih, političnih in drugih okoliščin pri nas in v svetu, lahko odkrijemo in potrjujemo prihodnjo vlogo, naloge in cilje subjektivnih socialističnih sil. Nujno je tudi znanstveno ovrednotenje že prehojenih poti in uporabljenih metod, oblik in sredstev pri izgradnji socialističnega samoupravljanja. Samo taka znanstveno-marksistično ugotovljena resnica o prehojeni poti in uresničenih rezultatih, je lahko vzpodbudna in mobilizatorska ne glede na to,

---

[3] Edvard Kardelj, Pravci razvoja političkog sistema, »Komunist« Bgd. 1977, let. str. 212.

ali gre za uspehe, stagnacijo ali krizo. Je tudi prava osnova za ugotavljanje jasnih nalog subjektivnih socialističnih sil, metod in oblik njihovega praktičnega delovanja.

SPONTANA SOCIALISTIČNA ZAVEST

Sestavni del celote subjektivnih dejavnikov našega družbenega dogajanja je tudi spontana socialistična zavest. Vsekakor pa sta še naprej premalo preučeni značaj in dejanska vloga spontane socialistične zavesti kakor tudi oblike njenega izkazovanja. Zgodovina bojev delavcev in delavskega razreda za svojo razredno osvoboditev, za ekonomske interese in politične cilje kaže na pomemben pomen in vlogo samoiniciativnih in spontanih, vsakodnevnih praktičnih akcij delavcev. Zavest o svojih dejanskih interesih in ciljih, o svojem družbenem položaju in vlogi, kakor tudi o poteh in možnostih svojega boja, dobivajo delavci iz dveh osnovnih virov. Prvi tak izvor je vsakodnevna in življenjska praksa delavca, drugi pa je delo in boj v svojih sindikalnih, političnih in drugih organizacijah, kakor tudi spoznavanje marksističnih in drugih znanstvenih teorij o sodobni družbi, njenih protislovjih in možnostih njene socialistične preobrazbe.

Razredna socialistična zavest delavstva in vseh bojevnikov za socializem se je razvijala v nenehnem prežemanju z revolucionarno prakso, z že pridobljenim znanjem in marksistično znanstveno mislijo. Narava in značaj socialističnih samoupravnih odnosov predpostavljata in omogočata delovno, ustvarjalno in družbeno samoiniciativo ter aktivno udeležbo vsakega delovnega človeka in občana pri odločanju o vprašanjih svojega dela in življenja. V tej vsakodnevni, neenostavni delovni in življenjski praksi se utrjuje dejanska vrednost političnih idej in stališč, vrednost načel in reševanj ekonomskega in političnega sistema. Hkrati tudi nastajajo — organizirano in spontano — nove ideje, potrebe in zahteve ljudi in njihovih organizacij, ki se v medsebojni demokratični konfrontaciji usklajujejo in razvijajo. Zavest, ki se oblikuje s prepletanjem teorij, stališč in sklepov organiziranih socialističnih sil z ene strani in dejavnosti ljudi v procesu dela, ustvarjanja in odločanja z druge strani, je v glavnem, po načinu svojega nastajanja, ustvarjanja in odločanja, spontana.

Po svoji vsebini in družbenem pomenu je socialistična zavest najpomembnejši element in pripomoček stališč in politike, ki nastajata na višjih ravneh delovne in družbeno-politične organiziranosti. Spontana samoupravljalska zavest je v naših razmerah izraz in rezultat vse večje samodejavnosti delovnih ljudi in občanov — samoupravljalcev. Je nezamenljiv dejavnik preseganja zgodovinsko nastalih podvojenosti in nasprotij med etatistično-birokratskimi in tehnokratskimi strukturami na eni in proizvajalci in delovnimi ljudmi na drugi strani. Organizirana in spontana socialistična samoupravljalska zavest v svoji dialektični enotnosti daje življenjsko moč in svežino, jasno usmerjenost in neposredno humanost našemu socialističnemu razvoju. Kolikor bolj bo taka opredelitev prežemala politiko in prakso Zveze komunistov in drugih socialističnih sil, toliko hitreje in bolj gotovo se bodo uresničevali naši programski cilji.

Prevod I. G.

Ocene in poročila

Frane Jerman: Iz filozofije znanosti

Mladinska knjiga, Ljubljana 1978

Dr. Frane Jerman si je v tej knjigi zastavil nalogo, da preprosto in razumljivo prikaže nekatere probleme iz filozofije znanosti. Osredotočil se je predvsem na nekatere spoznavnoteoretske, logične in metodološke probleme znanosti. Knjiga je namenjena družboslovnemu izobraževanju mladih. S tem je Jerman nedvomno zaoral v povsem neobdelano ledino, kajti kolikor vem, takšnega dela pri nas še ni bilo.

Knjiga je razdeljena na dva dela, na zgodovinski in občefilozofski del. V prvem delu obravnava najprej razliko med mitičnim in filozofskim razlaganjem sveta, dalje povezanost antične filozofije in današnje znanosti, nato opisuje sholastično in novoveško obdobje razvoja znanosti in filozofije.

V tem delu opiše nekaj tipičnih problemov vodilnih filozofij, ki so hkrati vplivali na razvoj znanstvenih konceptov. Tako npr. opisuje antično naravoslovje, sofistiko, Sokratovo in Platonovo dialektiko, Hipokratov empirizem in posebno Aristotelovo pojmovanje znanosti in filozofije, zlasti njegovo logiko ter jo primerja s stoiško logiko.

Ko obravnava prehod v novoveško znanost, na kratko opiše srednjeveški deduktivizem in nato nastanek novoveške induktivne metode ter njeno kritiko pri empiristih. To ga pripelje do obravnave znanega razkola med filozofijo in znanostjo, ki se je posebno zaostril v 19. stoletju po koncu nemške idealistične filozofije s Heglom na čelu. Že tu so nakazani osnovni problemi, ki se jim posveti v drugem delu, namreč problem odnosa med znanstveno sliko sveta in običajnim izkustvom zdrave pameti ter odnos dialektike in znanosti.

Te probleme obravnava v zadnjih glavnih treh poglavjih svoje knjižice (Znanost in logika, Dialektika in metodologija v znanosti in Sklep). Zgodovinski pregled snovi je precej podoben kot v njegovi že prej izdani knjižici »Pogovori o filozofiji«, zato jo tu ne bom posebej obravnaval. Vsekakor predstavlja dober uvod v študij filozofskih razlogov osnovnih filozofskih problemov v sodobni znanosti. Bolj pomemben pa se mi zdi drugi del, posebno ker vsebuje tudi nekatere izvirne Jermanove rešitve problemov, ki so dolgo časa mučili (in še mučijo) različne teoretike, pa so po njegovem le psevdoproblemi.

Najprej se loti vprašanja, zakaj pride do tako velikega razkoraka med »običajno podobo sveta« in »znanstveno podobo sveta«. To vodi do dveh možnosti, bodisi, da je naša običajna podoba sveta le iluzorna in je znanstvena podoba

»edino prava«, ali pa je nasprotno, tudi znanstvena podoba sveta le konstrukcija, igra duha (kot so trdili npr. konvencionalisti).

Po Jermanu je eden osnovnih vzrokov tega razkoraka v tem, ker je novoveška znanost začela uporabljati abstraktne matematične izračune in formule za popis naravnega dogajanja, kar je gotovo daleč od kvalitativnega naziranja sveta v antiki ali v srednjem veku. Drugi prav tako važni vzrok je uporaba novih znanstvenih aparatur, ki pokažejo stvari, ki so čutom nedostopne, ali celo načelno nedostopne vsaki nazornosti.

Tako je mogoče predmete znanstvenega raziskovanja popisati le v nekem posebnem, umetnem, često povsem abstraktnem in formaliziranem jeziku. Tudi znanstvena dejstva niso nekaj neodvisnega od znanstvene teorije, od jezika znanosti, kajti morajo biti že na ustrezen način jezikovno in pojmovno prikazana, da sploh veljajo za znanstvena dejstva. Znanost je torej vedno umska, duhovna rekonstrukcija sveta. Pri tem pa ni nobeno popolno znanje, temveč je omejena z zmožnostmi našega opazovanja in eksperimentiranja v svetu. Tudi posamezne znanosti podajajo medsebojno dokaj različne podobe sveta. Zato se pojavi tudi problem, kako uskladiti te posamezne podobe (npr. mikro in makrokozmosa).

Ta problem se neposredno dotika »klasifikacije znanosti«, saj gre tu za neko poenotenje znanosti, ob tem, da jih razdelimo po nekem enotnem principu in določimo odnose med njimi.

To delo je bilo vedno tudi filozofsko, kajti merilo klasifikacije izvira iz občih filozofskih prepričanj avtorja klasifikacije. Jerman je prikazal, kako so se razvijala ta merila od Aristotela dalje do danes.

Zaradi tega je vsaka klasifikacija konec koncev relativna in nepopolna, služi pa določenim posebnim namenom.

Tudi sam na koncu poda neko svojo klasifikacijo znanosti, ki pa naj bi bila predvsem horizontalna, ne pa hierarhična vertikalna razdelitev znanosti.

Jerman najprej deli znanosti na konstrukcijske in rekonstrukcijske. Prve so npr. logika in matematika, njihov predmet je v celoti plod konstruktivnega napora človekovega duha, čeprav imata tudi svoj izkustven izvor.

Druge vrste znanosti imajo opravka s predmeti, ki v celoti niso ali delno niso plod človekovega duha, temveč njihov predmet obstaja neodvisno od človekove zavesti.

Te znanosti se spet delijo dalje na eksaktne (naravoslovne) in na znanosti, ki obsegajo predmete, ki so produkt človeške družbe (družboslovne, humanistične in zgodovinske znanosti).

Jerman ve, da ta delitev ni brez pomanjkljivosti, saj je vrsta znanosti, ki jih ne moremo razvrstiti po teh ključih. Takšna je npr. filozofija in pa znanosti, ki vsebujejo tako naravoslovje kot družboslovje. (psihologija, ekonomija).

Ker je npr. logika podlaga vsem vedam, je torej konstrukcija podlaga vsem rekonstrukcijam predmetov. Torej ne moremo ostro ločiti konstrukcijske od rekonstrukcijskih znanosti.

Tudi matematika je kot logika prisotna v drugih znanostih, njena prisotnost pa je bolj vidna kot pri logiki. Kajti logika se skriva za jezikom vsake znanosti, je v njegovi strukturi. Pomen besed v stavku takorekoč nezavedno nosi v sebi logiko.

Jerman nadalje posebej obravnava družboslovje kot znanost, kjer se posebej loti zgodovine. V teh vedah metoda opazovanja in eksperimenta ni vedno mogoča. V zgodovini je osnova vsega pričevanje, navajanje opisa dogajanj. Takšno pričevanje imajo zgodovinarji za »zgodovinsko dejstvo«. To pa je šele »podatkoslovje«, kot piše Jerman, in to je šele preddverje znanosti, ki je in mora biti predvsem duhovna rekonstrukcija tega, kar je nekoč bilo in je in nemara bo (str. 68).

Znanstveno dejstvo oblikuje že vnaprej oblikovani opis nekega dogodka ali stanja. Dejstvo je torej vedno oblikovano v pojmih določene znanosti in s tem tudi ideologije ter predsodkov. Zato je že vnaprej strukturirano in (v tem smislu) bistveno odvisno od človekovega namena, znanja in hotenja. Torej ni dejstva za sebe, ampak so dejstva te ali one znanosti, tega ali onega dogajanja. Pri tem gre v znanosti vedno tudi za specifične izbire dejstev. To je posebno pomembno pri zgodovini, kjer npr. različni zgodovinarji razlagajo isto dogajanje precej drugače.

Pri tem pa je v zgodovini poseben problem tudi to, da ni mogoče najti enoličnega kriterija kavzalne razlage dejstev. Kajti v zgodovini je bistvena vloga slučaja oz. oblje zakonitega slučaja. Tu si zgodovinar brez logike in filozofije ne more sam pomagati. Odgovor je odvisen od svetovnega nazora razlagalca.

Že takoj na začetku se srečamo z bojem med zgodovinskim determinizmom in indeterminizmom.

Že Marx je odkril, da zgodovina ne pozna nobenih naravnih zakonov dogajanja, da pa vendar ni brez zakonov. V njej veljajo strukturne zakonitosti (družbene zakonitosti), in vselej je tudi od ljudi odvisno, kakšno pot bodo izbrali (ali regresivno ali progresivno). Zgodovina torej odkriva razvojne možnosti, ki pa so dane le okvirno. Toda s tem že preseže čisto podatkoslovje. Po Jermanu mora zgodovinar ali sociolog na zakone družbe gledati kot na nespremenljive strukture, ki so objektivno veljavne in neodvisne od človeške volje. Toda vprašanje zavestnega vplivanja ljudi na zgodovino je vprašanje revolucionarne teorije in prakse ter praktične politike. To pa daleč presega kompetence znanstvenika-zgodovinarja.

Po Jermanu je temeljna dilema zgodovinarjev v težnji po najdenju temeljnih zakonitosti razvoja in na drugi strani popolna nesposobnost, da bi predvideli ta razvoj. Za nazaj se zdi dogajanje deterministično, za naprej indeterministično. Toda to je le videz, kajti še vedno določa obzorje zgodovine razredna družba in tu sta le dve alternativi, ali komunizem ali barbarstvo (Marx).

Zgodovinarji se seveda predvsem odpirajo v preteklost, toda tudi pri tem se jim dogaja, da ob obilici podatkov čedalje manj vedo o značaju dogajanja v celem. Ob manjši količini podatkov je slika ostrejša, razvojnost očitnejša (tu Jerman omenja Kardeljevo delo Razvoj slovenskega narodnega vprašanja kot primer izvrstne zgodovinske analize ob relativno majhnem številu podatkov).

Toda zgodovinopisju bi napravili samo medvedjo uslugo, če bi ga silili, da postane neke vrste fizika družbenega dogajanja.

Nato se Jerman ponovno vrne k vprašanju, odkod tako velike razlike med običajno podobo sveta in znanstveno podobo sveta ter med različnimi znanstve-

nimi podobami sveta. Jerman sicer ugotavlja, da se spreminja tako znanstvena podoba sveta, namreč v skladu z rastjo zgodovinskega izkustva znanosti in ljudi sploh. In vendar obstajajo velike razlike, ki bodo verjetno vedno obstajale. Eden najpomembnejših virov teh razlik je v dejstvu, da znanosti uporabljajo umetne jezike, ki vsebujejo tako specifične slovarje kot tudi specifične formalne sintakse. Torej njihov jezik je več ali manj formaliziran. To jih loči od naravnega jezika, ki je večpomenski, neprecizen tako v semantiki kot v sintaksi, vendar je hkrati izvor vseh umetnih jezikov.

Znanosti pa ne definirajo le njihovi jeziki, temveč tudi osnovne definicije njihovega predmeta. Toda te definicije niso nespremenljive, razvile so se zgodovinsko. Tako npr. nekoč fizika ni bila matematična, danes pa je to neizogibno. Prav tako nekoč biologija ni poznala zakona evolucije, danes pa brez njega po definiciji ni možna. Nov način raziskovanja bistveno vpliva tudi na pojem in predstavo predmeta raziskovanja, tako je npr. uporaba matematičnih metod ter uporabe teleskopov povsem spremenila podobo o naravi, kot so jo imeli do takrat. To Jerman pojasnjuje v kratkem pregledu razvoja fizike od Aristotela do novega veka.

Nato Jerman preide k novemu poglavju, ki je filozofsko posebej zanimivo, namreč k problemu dialektike in metodologije v znanosti. Osnovno Jermanovo načelo, ki ga tu vseskozi zagovarja, je, da znanost pozna strukturen, tj. relativno nečasoven pregled zgradbe celote nekega predmeta in zgradbe neke teorije, a tudi celo vrsto zgodovinskih, razvojnih pristopov (in predmetov raziskovanja), ki niso strukturni, temveč dialektični.

Struktura je presek, razgrnitev neke celote v določenem trenutku ali pa tudi njena razgrnitev, ne glede na čas.

Bistvene elemente strukture tvorijo zakoni, ki so invariantne zveze v odnosih med stvarmi in dogodki. Jasno je sicer, da niso vsi zakoni do konca potrjeni, saj to niti ni mogoče. Toda vendar se da ločiti med naravnimi zakoni (ki veljajo ne glede na to, ali jih poznamo ali ne) in spoznanimi naravnimi zakoni (tj. znanstvenimi zakoni). Vsaka znanost se skuša organizirati v sistem, zgrajen iz znanstvenih zakonov, tako da vsi zakoni podpirajo drug drugega. Tak sistem je eksplicitno in jezikovno podana struktura neke znanosti.

Toda znanost ni le duhovna rekonstrukcija določenega območja stvarnosti ali izbran jezik s svojimi pravili opisa in dedukcije napovedi, temveč lahko poseže tudi po nestrukturni biti dejanskosti, po tisti, ki se razvija skozi čas.

Takšna je npr. zgodovina. Zato njeni zakoni nikakor niso naravni zakoni, njena metoda ni strukturna analitičnost, temveč dialektika.

Niti ena od obeh metod ni popolna ter samozadostna. Dialektika je za Jermana znanost o splošnih razvojnih zakonih sveta, ki so skupni tako naravi kot človeški zgodovini in človeškemu spoznanju.

Jerman nato na kratko poda zgodovino dialektike, od Heraklita do Hegla in posebej opiše osnovne teze Heglovega sistema absolutnega idealizma. Heglova filozofija je duhovni monizem, kjer je snov le izraz ideje, duha. Toda specifičen je zanjo način, kako se ta duh razvija in zakaj se razvija. Način razvoja je dialektičen, izvor tega razvoja pa je duhu vrojena težnja po samospoznanju. Razvoj duha je identičen s procesom samospoznanja. Temeljno gonilo gibanja je dialek-

tično protislovje, tj. protislovje, ki tiči v razvijajoči se stvari, oz. med njenimi različnimi težnjami, ki se medseboj prežemajo.

Drug vitalen pojem Heglove dialektike je negacija, ki ni enaka logični negaciji, temveč pomeni »drugo-bit« stvari, tj. nasprotje, ne pa zgolj odstranitev stvari. Tudi negacija je pojmljiva le kot moment razvoja stvari, ta razvoj pa je enotnost ohranjanja in negiranja danega (enotnost teze in antiteze v sintezi).

Dialektika je v temelju historičnega značaja, tj. vezana je na časovne pojave. Zato ni čudno, da sta jo Marx in Engels uporabila ravno v zgodovini, in sta tako odkrila temelje zakonitosti in gibala razvoja družbe. Toda dialektika vsekakor zahteva neko zgodovinsko vsepovezanost sveta in zahteva monizem za svojo podlago. V marksizmu pa gre po Jermanu za materialistični monizem, za razliko od Heglovega idealističnega monizma. V marksistični dialektiki se dialektično razvija sama materija do viška, ki ga predstavlja človeški duh.

Brez dialektike ni možno znanstveno zgodovinopisje in sociologija in dialektika omogoča vsaj okvirno zgodovinsko napovedovanje. Metodi formalne logike in dialektike se morata seveda v posameznih vedah prepletati, saj npr. v posebnih zgodovinskih problemih potrebujemo analitično metodo, pri analizi nekega širšega družbenega problema pa bomo uporabili dialektiko.

Toda, kakšen je odnos med dialektiko in logiko samima. Pri Heglu je formalna logika bolj ali manj zgodovinsko upravičena stopnja razvoja same logike, oz. dialektike. Dialektična logika torej ukinja formalno logiko, podobno kot višja matematika ukinja nižjo (oz. golo računanje).

Pojavi se problem, ker je dialektična logika na sploh presplošna, da bi se lahko operativno uporabljala v konkretnih primerih. Nastopa le kot naknadna interpretacija znanstvenega spoznanja. Pri tem pa se je znanstveno spoznanje konkretno vedno zadovoljilo s samo formalno logiko. To zahteva, da ponovno premislimo razmerje med dialektično in formalno logiko, upravičeno sklepa Jerman. Pri tem je nujno, da se ozremo tudi na formalno logiko, kot so jo poznali Hegel, Marx in Engels. Dialektična »ukinitev« formalne logike pri Heglu je namreč odvisna od tega, kaj si predstavljamo pod formalno logiko.

Jerman zato poda kratko zgodovino formalne logike v evropski misli, ki kulminira vselej v odkritju novih formalnih struktur stavkov in jezika, relevantnih za sklepanje (izpeljevanje enih stavkov iz drugih). To formalno strukturo stavkov oz. jezika so logiki podajali v bolj in bolj formaliziranih oblikah logične teorije. Formalizacija je postopek, pri katerem upoštevamo zgolj logično formo stavkov, dobljeno tako, da določen del stavkov ali tudi celoten stavek zamenjamo z neko variablo in dalje operiramo le s tem novim simbolom kot da bi bil del nekega računa.

Sodobna logika je povsem formalizirana in večinoma tudi aksiomatizirana, pri čemer pa je zakon neprotislovnosti sistema bistven pogoj smiselnosti aksiomatskega sistema.

Jerman piše, da so bili tako Hegel, Marx, Engels in Lenin pod vtisom t. i. »šolske logike«, ki je bila eklektična zmes psihologije, spoznavne teorije, ontologije in popačene silogistične logike, ki je bila logično silno revna. Odtod je tudi razumljiva Heglova težnja, da je potrebno ukiniti in preseči tradicionalno formalno logiko s pomočjo dialektične logike.

Hegel in za njim drugi predstavniki dialektične filozofije so videli poglavitni vir nasprotij med formalno in dialektično logiko v pojmu protislovja, zdelo se je, da tu dialektična logika zanikuje formalno logiko, ki gradi na neprotislovnosti, medtem ko dialektična logika izhaja iz nujne protislovnosti vsega.

Toda Hegel je predvsem zato zoperstavil dialektično logiko formalni logiki, ker je druga vsebovala tudi nekatere metafizične »zakone« oz. bolje, metafizično interpretacijo logičnih zakonov, ki je povsem izključevala gibanje in razvojni vidik.

Dejansko dialektično protislovje pomeni enotnost nasprotnih si momentov, plati in procesov, ki jih vsebuje neka razvijajoča in gibajoča se stvar. Ti momenti tvorijo enotnost različnosti in se v gibanju »borijo« med seboj (npr. nasprotje med ohranjanjem stanja in spremembo. Iz tega nasprotja se rojeva rušenje sistema in nastop nove kvalitete).

Logično protislovje pa je zadeva stavkov, oz. vsega sistema. Nastopi takrat, kadar lahko v nekem sistemu izpeljemo ali trdimo tako nek stavek kot njegovo negacijo. To se ne sme zgoditi, saj sicer dobimo nesmiseln sistem, v katerem vse, kar trdimo, tudi velja. Zakon izključenega protislovja sloni na nezdružljivosti resnice in neresnice v istem stavku. To pa je seveda povsem druga stvar kot dialektično protislovje, opisano zgoraj. Po Jermanu gre torej pri »sporu« glede značaja protislovja za terminološki nesporazum.

Tudi pojem »dialektična logika« je ekvivokacija s formalno logiko, saj je prva izrecno neka ontologija in gnoseologija, vezana na določen filozofski sistem, drugo pa je samostojna, čisto formalna in formalizirana znanost o izpeljevanju stavkov iz stavkov v nekem jeziku. Dialektično protislovje je bistveno zvezano s časom, saj temelji v zakonih gibanja. Formalna logika pa je povsem nečasovna struktura. Jerman zato ugotavlja, da vendar ni absolutne razlike med obema logikama, obe se dopolnjujeta, katera ima prednost, je odvisno od raziskovalnega vidika.

Tako je celo možno formalno logično raziskovati dialektiko in prav tako z dialektiko raziskovati razvoj formalne logike.

Tu se pojavijo vprašanja osnovnih historičnih gonil razvoja formalne logike, odnosa med logiko in stvarnostjo, odnosa med formalno strukturo in vsebino itd. Tedaj se pokaže materialistična dialektika kot filozofska teorija logike, kot razlaga vprašanja, kako je logika sploh mogoča.

V Sklepu knjige nadalje omeni, da bi vsekakor lahko prodrli tudi globlje, saj ima tudi struktura svojo dialektiko, svoje dialektične napetosti, da je izvenčasovno vendarle tudi dialektično. Toda brez obvladanja formalne logike tudi ni mogoče obvladati dialektike.

Jerman zaključuje svojo knjigo z mislijo, da je skušal pokazati, kako je celotna vrhunska znanost v tesni vzročni in strukturni zvezi z antičnim mišljenjem, kako smo dediči določenega tipa filozofskega mišljenja.

Z analizo odnosa med zdravorazumskim in znanstvenim mišljenjem pa je hotel opozoriti tudi na nevarnost različnih samoumevnosti, na potrebo po kritičnem razmišljanju samoumevnosti. Pokazalo se je, da je vse naše objektivno spoznanje zgodovinsko spoznanje, da nobeno ni povsem resnično, toda zato še ni zgolj relativna vrednost.

Jerman je torej želel predvsem problematizirati pojem znanosti in znanstvene resnice, ki ga zlorabljajo razni demagogi. Tudi njegov zgodovinski pregled znanstvenih osnov je delen odgovor na vprašanje, kaj in kako spoznavamo.

V tem smislu je Jerman uresničil svoje namene, saj je poljubno in pregledno podal osnovne probleme teorije znanosti in jih povezal s temeljnimi problemi človeškega spoznavanja sveta od antike do danes. Takšno delo gotovo potrebujemo, še posebno mladina.

Ob tem pa je Jerman posegel tudi na nekatera bolj vroča področja, npr. na odnos med dialektiko in formalno logiko.

Zdi se mi, da tu niha v svojih ocenah. Saj enkrat srečamo oceno, da je Heglova filozofija predvsem kolosalni spaček, neresnica, ki lahko vodi tudi do neke resnice (in eo ipso bi to veljalo tudi za samo dialektiko (gl. str. 54), na drugi strani pa za trditve o svojevrstni dialektični logiki, ki je dopolnilo nečasovni formalni logiki jezikovnih struktur.

Pri tem dokaj verno povzema kot značilnosti dialektične logike temeljne Heglove zakone dialektike (zakon enotnosti protislovij, zakon vsepovezanosti, zakon triade itd.). Toda vsi ti zakoni tesno izvirajo iz Heglove obče spekulacije, torej nosijo v sebi tudi nek idealizem. Če zavržemo tega, zavržemo tudi Heglovo podobo dialektike, pri čemer se nujno pojavi vprašanje, kaj ostane, kaj je resnično racionalno, revolucionarno jedro dialektične metode, ki jo je kasneje povzel Marx? Na to vprašanje danes zanesljivo še nimamo odgovora.

Poleg tega je v bistvu že Heglova logika prav tako nečasovna, kot je sodobna, formalna logika. Saj je vendar vsa »Logika« logika čiste ideje, ki se »vrši« v čisti brezčasnosti. Navidezno časovno razvojnost Heglove logike je treba razumeti le kot edini možni človeški način razumevanja idealnega procesa v ideji sami, ki pa se odigra »hkrati«, v »večni minulosti«. Po Heglu samem »Logika« obravnava boga, še preden je ustvaril svet (to je seveda le Heglova analogija).

Šele, ko je razvita ta »Logika«, jo lahko uporabimo na prikazu razvoja dejanskih gibanj in procesov v naravnem in zgodovinskem svetu. Tako ponovno pridemo do težave, kako sedaj uskladiti razmerja med brezčasno formalno logiko in prav tako brezčasno, a nestrukturno dialektično logiko (pri Heglu). To se zaplete še s tem, ko odkrijemo, da poznamo tudi dialektiko struktur, se pravi dialektiko formalne logike. Če bi preprosto zavrgli brezčasnost Heglove dialektike, in dejali, da so dejanski zakoni dialektike le zakoni dejanskega razvoja stvarnosti, bi s tem le dogmatično »racionalizirali« dialektiko (kar nikakor ni zagotovilo, da je to res racionalen postopek), na drugi strani pa tudi ti zakoni dejanskega razvoja predstavljajo neke abstrakcije, torej so nečasovni.

Odnos med formalno logiko in dialektiko bi torej bil vselej odnos med dvema nečasovnima sistemoma mišljenja, toda tako, da prvi sploh ne vključuje vase pojma časa in razvoja, medtem ko drugi to bistveno počne. Toda tu se vsaj s stališča sodobne logike že opaža, da ta razlika ni večna, kajti že danes obstajajo formalne logike časa, gibanja, razvoja, možnosti razvoja, itd. Torej se sama formalna logika loteva dialektičnih tem. Tako se mi zdi osnoven problem odnosa med formalno logiko in dialektiko preraščanje dosedanje formalne logike stavčnega in predikatnega računa v bolj celovito logiko, ki bi zajemala tudi ontološke probleme, opisane zgoraj. Toda, ali je to »dialektična logika«? Mislim, da ni,

temveč je še vedno *formalna logika* s *svojo* dialektiko, oz. tu gre za dialektiko same logike, ki pa jo logika sama prepoznava in gradi v obiliki posebnih logičnih sistemov. S tem se formalna logika razvija v povsem nove smeri, pri čemer se problematizira tudi sam pojem strukture in logične forme.

Tako se mi zdi Jermanova zamisel o ločevanju obeh logik uspešna v toliko, kolikor preganja ekvivokacije in nesmiselna nasprotja (posebno dobre so njegove pojasnitve razmerij med dialektičnim in formalno logičnim protislovjem) formalne logike nasproti dialektični logiki.

Prav tako se mi zdi vendarle upravičeno trditi, da je dialektika več kot zgolj neka »dialektična metoda mišljenja«, ali »dialektična logika«. Kot takšna dejansko vključuje ontološko in gnoseološko problematiko in je torej vezana na nek filozofski sistem. V primeru marksizma je to historični materializem. Zato nobena, še tako razvita formalna logika ne bo mogla posrkati vase vse dialektične misli, kajti dialektika ni nevtralna metoda mišljenja, kot je npr. formalna logika, temveč je bistveno vezana na zgodovinsko perspektivo proletariata in družbene revolucije. To dejstvo sicer povzroča grozo med pozitivistično orientiranimi znanstveniki in filozofi, toda šele, ko spoznamo neodstranljivost te »nenevtralnosti« iz perspektive samih znanosti (naravoslovnih in družboslovnih), postanemo dejansko nepristranski do človeške zgodovine in do zgodovine znanosti.

Tako je Jermanova knjiga prodrla do ključnih vprašanj, toda po svojem namenu in po svojih dosežkih, ta vprašanja le delno rešuje (omeji se v glavnem na logične, spoznavnoteoretske in metodološke probleme znanosti), kar pa kaže, kako je njegovo delo potrebno nadaljevati, tako da bi morda pri nas uspeli izgraditi neko celovitejšo in marksistično-dialektično teorijo znanosti.

Andrej Ule

Andrej Kirn: Marxovo razumevanje znanosti in tehnike

Mladinska knjiga, Ljubljana 1978

Knjiga »Marxovo razumevanje znanosti in tehnike« avtorja dr. Kirna zajema težavno in zelo pomembno področje marksističnih analiz, tj. področje marksistične teorije znanosti. Kljub mnogim teorijam in hipotezam o znanosti in tehniki, ki jih lahko danes zasledimo v svetovni literaturi in ideologijah, zelo primanjkuje dejansko marksističnih analiz bistva znanosti in tehnike. Veliko raje se avtorji zadovoljijo s površnimi sodbami o znanosti, ki so prej izcedek pozitivističnih, eksistencialističnih in drugih meščanskih teorij, garniran z nekaj Marxovimi in Engelsovimi citati, ali pa slepo sledijo »kristalno jasnim« potem »diamata« kot »znanstvene ideologije maksizma-leninizma«, kot pa da bi izhajali iz resnično kritične in samostojne analize Marxovih teoretičnih konceptov in hipotez.

Za marksističnega teoretika je nujno, da se otrese tako nekritičnega scientističnega optimizma (na katerega pogostoma naletimo pri filozofih iz »dežel realnega socializma«) kot tudi pesimističnega negiranja sodobne znanosti in tehnike (kot bojda izrecno meščanskih realitet), kar srečamo večkrat pri zahodnih predstavnikih marksizma.

Zaradi imanentne možnosti ideološke odtujenosti v samih znanostih ter zaradi »praktične« odtujenosti tehnike od živega dela ljudi, ni utemeljena nikakršna vera v spontan razvoj znanosti v smeri »revolucionarne-kritične« znanosti, »ene same znanosti zgodovine«, ali tudi »človeške znanosti«, kot jo je imenoval mladi Marx. Prav tako ni pričakovati, da bo racionalnejša in bolj množična uporaba znanosti in tehnike v socializmu privedla do komunizma, in še manj, da bo sam napredek znanosti in tehnike privedel do krize kapitalizma, do protislovja med kapitalističnim prisvajanjem in izrabljanjem znanosti ter med družbenim značajem njenega dela.

Prav tako odpoved sodobni znanosti in tehniki, ali pričakovanje neke povsem drugačne znanosti in tehnike, kot je današnja, ki bi bila primerna socializmu, ni realno, oz. je v nasprotju z Marxovim spoznanjem o znanosti kot zgodovinsko kontinuiranem »občem delu« ljudi. Tedaj bi bila ukinitev ali totalna sprevrnitev sodobne znanosti ekvivalentna negiranju občega dela ljudi do sedaj, s tem pa bi posredno pomenila tudi ukinjanje zgodovinske narave človeka.

Možno je pričakovati le spremembo v dialektičnem sovpadanju negacije in kontinuitete dosedanje znanosti in tehnike, tj. spremembo njenih temeljnih para-

digem, toda ob ohranitvi racionalnega bistva dosedanje temeljne paradigme znanosti (ki jo bistveno determinirajo teorije in metode naravoslovja).

Le hkratno prizadevanje za revolucijo v družbi in same znanstvene skupnosti ter za odpravljanje omejenosti sedanje temeljne paradigme znanosti (ki jih je opaziti posebno takrat, ko se znanosti lotijo proučevanja človeka in družbeno-zgodovinskega sveta ter v nesposobnosti, da bi same znanosti lahko preučile svoj razredno-socialni položaj v sodobnem svetu in sodobni delitvi dela), lahko vodi v »revolucionarno-kritično znanost«, ki bo dejansko proizvodna sila človeka in ne zgolj posredno, preko kapitalističnega izrabljanja znanosti v proizvodnji, v vojski in v obvladanju družb.

Delo Andreja Kirna je posvečeno temeljnim vprašanjem, ki se tičejo družbenega bistva znanosti in usodi tega bistva v sedanjem svetu. Pri tem predstavlja tudi prispevek k marksizmu, oz. k razumevanju Marxa samega. Zato stalno sooča Marxove teze z dejanskim položajem znanosti in tehnike (tehnologije) v njegovem in našem času, pri čemer uporablja vse pomembne vire iz vzhodne in zahodne literature, in je vedno kritičen do njih. V tem, da sooča tako zahodne kot »vzhodne-socialistične« vire s Marxovimi mislimi in je enako kritičen do vseh, je nemara ena od osrednjih pozitivnih kvalitet te knjige.

Osnovna težava preučevanja Marxove teorije znanosti in tehnike je v tem, da Marx ni zapustil nobenega posebnega teksta, ki bi se neposredno nanašal na znanost in tehniko kot proizvodni sili sodobnega sveta, čeprav je nedvomno obravnavanje teh tem ena osrednjih tem Marxove misli sploh. Misli o znanosti so ključne teze Marxove teoretične koncepcije zgodovinskega materializma, zato gre pri tem raziskovanju vedno tudi za neko interpretacijo Marxovega nauka v celoti, torej tudi na področjih, ki so navidezno oddaljena od problema znanosti in tehnike. Zaradi tega je moral tudi Kirn večkrat poseči po čisto filozofskih pojmih in analizah, raziskati Marxovo antropologijo, teorijo odtujitve in ideologije itd., na drugi strani pa je nujno prehajal v sociološke-empirične ter ekonomske analize.

Knjiga je razdeljena v dva glavna dela, prvi del ima naslov: »Marx o znanosti«, drugi del pa »Marx o tehniki«, pri čemer pa to ne pomeni, da v prvem delu ne proučuje tudi tehnike in v drugem znanosti. Gre pa za različna vidika na problem znanosti in tehnike kot tesno povezane celote sodobne proizvajalne sile družbe. V tej predstavitvi se bom omejil le na nekatere bistvene dele in ugotovitve Kirnove knjige.

Na začetku avtor predstavi tri, po njegovem mnenju bistveno nove elemente v pojmovanju znanosti, ki ju je razvil Marx, za razliko od vseh ostalih filozofov. To sta pojmovanje znanosti kot družbene dejavnosti, kot posebnega načina proizvodnje, dalje pojmovanje znanosti kot družbenega rezultata, ter pojmovanje znanosti kot revolucionarne družbene sile.

Znanost namreč spada skupaj z drugimi oblikami duhovne proizvodnje pod obči zakon proizvodnje, znanost je za Marxa »produkt vsesplošnega zgodovinskega razvoja v svoji abstraktni konsekvenci«.

Marx pri tem loči »materialno« proizvodnjo«, »duhovno proizvodnjo« ter »socialno proizvodnjo« (proizvodnjo družbenih institucij in odnosov).

Obči zakon proizvodnje vidi Kirn v značilnostih sleherne proizvodnje, namreč da je nek delovni akt. Ta pa vsebuje nujno »nosilca proizvodnje«, »predmet in sredstvo proizvodnega procesa«, »rezultat proizvodnje« ter »smoter (cilj) proizvodnje«, kjer se značaj teh momentov spreminja glede na vrsto proizvodnje.

Subjekt znanstvene proizvodnje je intelektualno razvita človeška osebnost, ki mora imeti poleg tega še vrsto drugih posebnih psihičnih in socialnih sposobnosti.

Predmet znanstvene proizvodnje je (četudi ne edini) informacija. Ta ni materialna, čeprav potrebuje končno za svoj obstoj materialnega nosilca, ki je relativno gledano neodvisna od prostora in časa sprejemanja.

Rezultat znanstvene proizvodnje je prav tako idealen kot cilj proizvodnje, tj. je informacijski.

Znanstvena delovna sredstva so materialna in duhovna sredstva, s katerimi znanost uspeva duhovno obdelati svoj predmet.

Pred Marxom, oz. bolje »mimo« Marxovega pojmovanja so obstajala (in še obstajajo, bi dodal sam) tradicionalna pojmovanja znanosti kot sposobnosti (habitus) (v antiki in v razsvetljenstvu) pojmovanje znanosti kot sistema spoznanj (ali stavkov) (nemška klasična filozofija in tudi pozitivizem) in pojmovanje znanosti kot metode abstraktne duhovne dejavnosti (empiristično-pozitivistično koncepcije znanosti).

Kirn lepo izpelje, kako je Marxov koncept nasprotoval vsem tem trem koncepcijam. Znanost zanj izvira iz zgodovinsko nastalih konkretnih potreb ljudi, zato ni nobeno neustvarjeno kraljestvo teoretične resnice, vsesplošnih zakonov, kajti občost njenih spoznanj končno temelji tudi na občosti samega človeškega dela, tj. na koncentrirani družbeni naravi minulega dela človeštva kot podlage, ki ohranja kontinuiteto človeške zgodovine. Ta občost dela je za Marxa »vsota proizvodnih sil kapitalij in socialnih oblik občevanja, ki jih vsak individuum in vsaka generacija nahaja kot nekaj danega« (Marx).

Kot poskušamo doseči deficijo znanosti, vidimo, da jo je mogoče definirati z več vidikov, in da ni možna vsesplošna definicija, ki bi zajela vse te vidike. Najpomembnejši se zdijo Kirnu gnoseološko-metodološki vidik, antropološki vidik ter sociološki vidik. Pri tem nujno trčimo na problem enotnega bistva znanosti, oz. še bolje, enotnosti in hkratne diferenciranosti znanosti.

Ravno tu je zanimiv Marxov koncept »ene same znanosti«, ki je »znanost zgodovine« (zgodovine ljudi in zgodovine narave) (v Nemški ideologiji) ali tudi »človeške znanosti« (v zgodnjih delih). Njen predmet naj bi bila enota človeka in narave, tj. počlovečene narave ter naturaliziranega človeka. Kirn ugotavlja, da le pravilen pogled na enotnost znanosti, ki se uveljavlja ob vsej različnosti disciplin, lahko preseže sedanjo razcepljenost in medsebojno odtujenost znanosti, kot tudi odtujenost znanosti od njene lastne proizvodne prakse.

Kirn pravilno ugotavlja, da je osnova Marxovega pojmovanja enotnosti znanosti njegovo pojmovanje človeka in narave, oz. pojmovanje zgodovine. Kajti tako človek, kot človeku dostopna narava sta zgodovinski realiteti, ki se razvijata skozi čas, nista nekaj danega, in zaradi medsebojne interakcije ljudi in narave tudi sama narava postaja počlovečena narava, tj. proizvajalna-proizvedena narava v okviru človeškega sveta. Toda, da je osnovni predmet znanosti za Marxa zgodovinska dejanskost človeka / narave, je utemeljeno po Kirnu v naslednjem:

— podlaga znanosti je zgodovinsko človeško življenje,

— njen predmet je zgodovina prirode in ljudi, kar se izkaže za eno samo zgodovino,

— človek sam je naravno bitje in naravni predmet je predmet človeškega dela. Zato znanosti stremijo k zavestnemu koncipiranju te enotnosti med človekom in naravo, ko razkrivajo svojo lastno delovno bistvo (različna osnova za življenje in za znanost je za Marxa že od vsega začetka laž).

Končno ugotavlja, da Marxova ideja o eni znanosti pomeni dvoje:

— prepletanje različnih struktur, ki jih lahko raziskujejo različne znanosti,

— skupnost načel, teorij, metod, jezika, ciljev.

Nikakor pa »ene znanosti« po njegovem ne moremo razumeti kot odpravo notranje disciplinarne razčlenjenosti znanosti. To je zgolj utopija, kajti nikoli ne morejo biti vse zveze med posebnimi znanostmi neposredne zveze (tako, da bi v bistvu obstajala ena sama neposredna zveza med njimi), kajti vedno obstajajo med njimi tudi številne posredne zveze in neka znanost je neposredno povezana le z nekaterimi, oz. majhnim številom drugih znanosti.

Enotnost znanosti torej lahko nastane le kot rezultat zgodovinskega preseganja splošne odtujenosti sedaj še oddaljenih področij človekovega življenja. Ker se celotno družbeno-proizvodno življenje vse bolj integrira, kljub vse večji notranji kompleksnosti, se pojavlja tudi družben in znotraj znanstven pritisk na poenotenje znanosti v zgornjem smislu. To pomeni, da se rastoča »interdisciplinarnost« ne more izteči niti v metafizično poenotenje znanja, niti v eklektično ali zgolj metodološko enotno celoto, temveč ravno kot poenotenje raziskovalnih strategij naravoslovnih in družboslovnih (humanističnih) znanosti in kot poenotenje osnovnih paradigem znanosti, na osnovi spoznanja, da je ravno človek in njegovo proizvodno življenje, oz. človekov svet (kot zgodovinski svet) osnovni in skupni predmet vseh znanosti. Kirn posebej navaja kot močno integrativne vede (danes): kibernetiko, matematiko, bioniko, ekologijo, filozofijo.

To poenotenje ni noben redukcionizem na eno samo znanost, kot je to npr. razumel zgodnji neopozitivizem (redukcija vseh znanosti na fiziko), temveč je spiralna forma gibanja znanosti, ki se v vsakem novem obratu dotika vseh znanosti, vseh obravnavanih problemov, vendar na novi, višji ravni. Tako se enotnost znanosti vzpostavlja nenehoma, torej ni idealni cilj znanosti, temveč vedno novo gibanje znanosti same, ki s tem, ko se nekje integrira, hkrati tudi na novo gradi in razdeljuje svoje posebne discipline.

Marxovo tezo o spremembi znanosti v eno samo znanost je po Kirnu torej treba razumeti kot osveščanje tega gibanja znanosti in zavestno poenotenje znanosti ob ohranitvi notranjih diferenc, pri čemer se zavedamo, da ne gre za dokončen rezultat fiktivne enotnosti, ki bi se mu približevali, temveč za globje prepoznavanje dogajanja, ki se je v znanosti vedno dogajalo, toda bodisi metafizično oktroirano, bodisi spontano in nezavedno.

Kirn poudarja, da to zavestno spremembo znanosti v eno samo znanost lahko razumemo le kot del občedružbenega dogajanja, je plod nuje, da se vsa znanost razvije v proizvodno silo družbe. Pri tem pa nujno prihaja tudi do mistifikacij, kajti neposredno proizvodno silo znanosti se često naivno razume kot proizvodno silo kapitala samega (saj jo izrecno uporablja in razvija kapitali-

stična družba ob pomoči vlaganj mnogih kapitalov v njen razvoj, hkrati pa njena izraba služi večanju produktivnosti ter profitov kapitalistične družbe). Ta mistifikacija je posledica ideološko mistifikatorskega procesa družbene zavesti kapitalistične produkcije. Izvira iz vulgarne razširitve pojma produktivnega dela v kapitalistični produkciji (npr. iz njegove razegnitve na »delo« ideoloških razredov) ter iz tega, ker je sama buržoazija opuščala neposredne ekonomske in vodstvene funkcije v proizvodnem procesu, tako, da so te funkcije pripadle posebnemu sloju ljudi (menegerjev ipd.), ki v mnogočem res izrabljajo znanost in tehniko za izpopolnitev svojega dela. Dalje zgornja mistifikacija izvira tudi iz čedalje večjega števila posrednih proizvodnih funkcij, ki služijo na eni strani večanju proizvodnosti dela (ravno ob upoštevanju znanosti in tehnike), na drugi strani pa so vezane na kapitalsko razredno delitev dela, zato se spet zdi, da znanost »idealno« služi kapitalu in je torej meščanska moč.

Nasprotno od tega videza pa kapital zgolj izkorišča znanost, tako kot izkorišča tudi naravo, tj. brezobzirno uporablja njene izsledke v prid večanja profitne mere, višje organske sestave kapitala in predvsem zaradi ohranjanja nenehnega toka kapitala ter same proizvodnje (v okvirih meja kapitalistične družbe).

To izrabljanje pa je v nasprotju z obče družbenim značajem njenega dela, ki ga Marx označi kot »vsesplošno (obče) delo«. Privatno-monopolno ali tudi državno-lastninsko izkoriščanje znanosti v jedru nasprotuje naravi same znanosti kot dejansko družbenostni proizvodnji, katerega dela in rezultatov si ni mogoče parcialno prisvajati in z njo svojevoljno manipulirati. Seveda se to protislovje šele razvija. Odvisno je od tega, kako močno tudi znanost za sebe postaja zavestna občedružbena dejavnost, ki se noče in ne more lastninsko in monopolistično odtujevati. Po drugi strani pa se to protislovje posebno danes kaže kot potreba po vedno večji stopnji univerzalne izobrazbe in delovnih sposobnosti samih delavcev (ob prehodu iz proizvodnje tipa tekoči trak na integrirano organsko celostno proizvodnjo, ob močni udeležbi avtomatizacije, računalništva in najsodobnejših tehnik), kar zahteva približanje delavskega razreda znanstveni inteligenci ter znanstvenikov delavskemu razredu. Ta tendenca pa je seveda v nasprotju s kapitalističnim, privatnolastninskim, monopolističnim ali državno-kapitalističnim (pa tudi državno-socialističnim!) prisvajanjem znanosti in vsega živega dela ter njegovih proizvodov. Te protislovne tendence bodo končno odločilne za nujnost revolucionarnega, svetovnega premika v demokratični socializem (in to ravno v najbolj razvitih deželah sveta), kot ugotavlja Kirn. Manj pomembni so tu relativna revščina delavskega razreda in eksistenčna ogroženost v ekonomskih krizah kapitalizma (čeprav tega ne smemo zanemariti).

Kirn v knjigi podrobneje razpravlja tudi o prehodu občega dela (tj. znanosti) v skupno delo (tj. delovna podružbljenost znanosti tudi v njeni »zunanji podobi«, npr. prehod na inštitutsko delo, interes države za znanost itd.), toda ob tem se mi zdi, da pozablja dodati tudi obratni proces (oz. ga implicitno predstavlja drugje), tj. na preraščanje skupnega dela v obče delo (tj. industrijskega in drugega dela v znanstveno delo, v osebnostno in družbeno izrazito kreativno delo, ki ni zgolj eden od momentov širšega delovnega procesa, temveč sam za sebe že celovito delo). Kot poudarja Marx v »Grundrisse-ih« bo ravno »vsesplošno delo« postalo »mera« vsega dela, namesto sedanjega »abstraktnega dela« (tj. delovni

čas in denarna vrednost dela, oz. njegovih proizvodov na trgu). To se dogaja vzporedno s preraščanjem parcialnega delavca v dejansko univerzalnega delavca prihodnosti (kjer izgubi svoj smisel tudi sedanja delitev nujnega dela ter dela v prostem času, tj. dela »za družbo« in dela »za sebe«).

Seveda pa bi bilo treba tedaj bolj natančno razviti samo kategorijo »vsesplošnega dela« (kot znanosti, oz. duhovnega dela sploh), česar pa tudi sam Marx ni napravil.

V zadnjem delu prvega dela knjige Kirn piše o odnosih znanosti in družbene zavesti, predvsem o odnosu ideološke zavesti in znanosti. Pri tem dobro opiše Marxovo teorijo ideološke zavesti in odnosa med »zavestjo« in »družbeno bitjo«. Nasproti Marxovi teoriji postavlja nemško »sociologijo znanja« (Scheler, Mannheim, Weber idr.), ki je delno prevzela nekatere dele Marxove teorije (predvsem tem o družbeni in zgodovinski odvisnosti vse zavesti od družbeno-zgodovinskih pogojev njenega obstoja). Toda ob tem se je ta sociologija omejila na zvezo med zavestjo in makro ter mikro-družbenimi skupinami, skoraj povsem se je izognila problemu družbene določenosti naravoslovno-tehničnih znanosti, ali pa je tako določenost zanikala. To pa že predstavlja za Marxa ideološko pojmovanje znanosti, tj. sprevrnjeno pojmovanje, kajti za Marxa je ideologija »sprevrnjena zavest« ljudi o sebi, o svoji družbi in svetu, ki jo vsiljuje razredna družba, oz. njeno samoprikrivanje. Ideološka zavest bo izginila s koncem razredne družbe, medtem ko bo družbena pogojenost zavesti ostala.

Nato se začne drugi del Kirnove knjige, ki je precej obširen in ga prav tako ne morem predstaviti v podrobnostih, zato se omejujem le na najvažnejše misli.

Marx se v načelu upira pragmatični in instrumentalni koncepciji tehnike zgolj kot orodja človeka, temveč jo ima za opredmetenje človekovih bitnih moči, tj. za nujen izraz človeka kot delovnega bitja, ki je v nenehnem delovnem odnosu z naravo in pri tem spreminja naravo, samega sebe in značaj svoje proizvodnje (dela). Marx se tudi upira redukciji materialne determiniranosti družb na tehnično determiniranost družb (zgodovino). Kajti sama tehnika je družbena moč in ne zgolj materialna sila, torej lahko govorimo le o »družbeno-tehničnem« determinizmu, zato je le del širše »družbeno-ekonomske« determiniranosti družb. Zgodovino tehnike in tehnologije razume Marx predvsem kot zgodovino nastajanja produktivnih organov človeka kot družbenega bitja. Pri tem je tudi prikazal logiko razvoja delovnega sredstva od orodja do avtomatičnega sistema mašinerije. Bistvo te logike je v prenašanju temeljnih delovnih proizvodnih funkcij na tehnična sredstva. Za Marxa torej ni bistvena energetska funkcija stroja, njegova fizična premoč, hitrost dela, prenos gibanj, sama mehanika delovnih operacij, temveč način prenašanja tistih delovnih operacij, ki jih je poprej opravljal sam človek (npr. obrtnik) na stroj. Stroj torej nujno odtujuje človeku večji ali manjši kos sicer neutsvarjalnega dela in po Marxu tudi avtomatični stroj odtujuje lahko le neustvarjalno delo, ustvarjalno delo pa nasprotno vedno bolj pripada le človeku. Toda Marx ni poznal kibernetike in sodobnih možnosti (čeprav tudi danes le teoretičnih) izgradnje samoregulirajočih, samonastajajočih in samoučečih se avtomatov. Pri tem se po Kirnovem mnenju odpira tudi možnost odtujevanja ustvarjalne dejavnosti ljudi, tj. da avtomat tudi na področju kreativnega ustvarjanja vsaj delno preseže človeka, da si celo omogoči samostojno eksistenco in

razvoj. Drugo pomembno pomanjkljivost Marxove koncepcije tehnike vidi Kirn v Marxovem prepričanju v neomejen razvoj produktivnih sil, ki se lahko uresniči le z odpravo kapitalistične družbe. Predpostavljal je eksponencialni razvoj kapitalistične, a tudi komunistične proizvodnje. Marx je sicer uvidel ekološke probleme, ki jih s seboj prinaša sodobna industrijska civilizacija, toda zdi se, da jih je omejeval le na kapitalistično družbo, ni pa videl nobenih »omejitev rasti« v obdobju komunizma, ki bi izvirale iz same naravno-materialne podlage vsakega dela. Kirn meni, da ni mogoče uskladiti Marxove misli o naravi kot večnem substratu človekovega dela in kot nujni predpostavki dela z mislijo o popolnem obvladanju narave in spreminjanju vseh naravnih predpostavk človeškega življenja v proizvedene in po ljudeh povsem obvladane pogoje bivanja (v komunizmu). Zato tu Marx ni jasno anticipiral ekološke krize in ni dal napotil za njeno univerzalno reševanje. Kirn upravičeno trdi, da bo tudi komunizem nujno naletel na neke naravne omejitve produkcije, da bo zato treba zožiti obseg potreb, ter se odreči odvečnim, potratniškim potrebam. Tu opozarja tudi na velik pozitiven pomen znanega poročila »Rimskega kluba« o omejevanju rasti.

Nadalje Kirn podrobno obravnava pojem industrijske in kasnejše znanstveno-tehnološke revolucije, pri čemer poudarja, da znanost ni sama od sebe postala neposredna proizvodna sila družbe, temveč le ob ustreznih družbenih pogojih. Že uporaba strojev v prvih manufakturah je sledila poprejšnji organizaciji manufakture kot neke vrste socialnega stroja (sestava delavcev v skupnega delavca, kjer posamezni delavec vrši le en del proizvodnega procesa). Tako industrijska kot znanstvenotehnološka revolucija (ki kulminira v množični uporabi kibernetike in informatike v tehniki in tehnologiji) se uresničujeta v družbenozgodovinskih pogojih razredno deljenega dela, tj. dela, ki načelno loči načrtovalno, upravljalno, oz. duhovno delo od izvrševalnega dela (npr. delo delavca pri stroju). Pri tem pa se po Kirnu vedno bolj kaže, da je tak način delitve dela v nasprotju z značajem visoko integrirane in kibernetizirane proizvodnje, ki zahteva, da ima delavec višjo kontrolo nad celoto dela ter odgovornejši družben odnos do dela in do usode njegovih produktov. Znanstveno-tehnološka revolucija je zato sprožila nasprotni tok vračanja celote dela delavcu, nasproti odtujevanja dela delavcu, ki ga je vršila prvotna industrijska revolucija (od 17. do prve polovice 20. stoletja). Zato predstavlja izziv tako socialistični kot kapitalistični družbi, kajti družbena narava proizvodnje v obdobju moderne znanstveno-tehnološke revolucije ni združljiva niti z državno-kapitalistično, državno socialistično niti z atomizirano samoupravno obliko upravljanja s temi silami.

Marx je odkril tesno zvezo tehnike z nastankom in razvojem kapitalizma, toda ker jo ni motril družbeno nevtralno, npr. instrumentalistično, je lahko tudi spoznal možnost negacije kapitalističnega sistema, ki tiči prav v zasnovi znanosti in tehnike.

Na koncu knjige Kirn še podrobneje obravnava Heideggrovo pojmovanje znanosti in tehnike ter teorije Hermanna Schmidta (enega od utemeljiteljev kibernetike) kot dveh zelo pomembnih predstavnikov sodobne meščanske misli o tehniki.

Osnovna kritika, ki jo Kirn usmerja na Heideggrovo teorijo tehnike, je, da Heidegger opazuje tehniko zunaj zgodovinsko razvitih družbenih odnosov, da loči »bistvo« tehnike od njenega vsakokratnega družbenega bistva in ga veže na

»zgodovino biti«, ne pa na »zgodovino ljudi«. Heideggrovo izmikanje »bivajočemu« v nepopredmeteno bit pomeni v resnici temeljno slabost njegove teorije tehnike. Zato ostaja končno le pri nekaterih abstraktnih posplošitvah instrumentalnega pojmovanja tehnike, s čemer se prikriva meščanska ideološka koncepcija tehnike, ki jo ima Heidegger za dokončno bistvo tehnike. Kirn ob tem poudari, da tudi Heidegger pozna dialektično razumevanje problemov, in kjer se teh tako loti je resnično prodoren in močan mislec, kjer pa skuša doseči neposrednost »mišljenja biti« in poskuša ubežati sami dialektični refleksiji, pa ugaša tudi moč njegove misli sploh in se izgublja v »filozofskem pesništvu«. Ko Kirn razpravlja o Heideggrovi tezi o možnosti preseganja tehničnega mišljenja (v novem obratu zgodovine biti, ki se bo šele izvršil), pride do sklepa, da »ni bistvo, da se osvobodimo tehničnega mišljenja, bistvo je, da pokažemo, kako se z razraščanjem ‚tehničnega mišljenja' ustvarja prostor za netehnično mišljenje, ki je najprej le razredni privilegij maloštevilnih, medtem ko je večina obsojena na »tehnično mišljenje... Ne gre samo za osvoboditev tehnične interpretacije mišljenja, gre za osvoboditev ljudi, ki so obsojeni na zgolj tehnično mišljenje ali pa celo na takšen način učinkovanja, ki še tehničnega mišljenja ne potrebuje.« (str. 347)

Kirnova knjiga je nedvomno miselno in vsebinsko močno bogata knjiga in ni mogoče v neki recenziji prikazati vseh njenih posebnih tez in rezultatov. Prav tako bi bilo potrebno razviti posebne študijske debate ob nekaterih posebnih tezah, ki jih postavlja, npr. o ekologiji in nujnosti reguliranja in delno tudi zaviranja rasti, tudi v socialistični in komunistični družbi (kjer se rast proizvodnje ne kaže več kot rast materialne moči nad prirodo in boj z njo, temveč kot kvalitativna rast človeka, oz. ljudi kot proizvajalcev, oz. kot »največje proizvodne sile« (Grundrisse).

Zanimivo je, da se da iz celotnega Kirnovega dela potegniti misel o treh pomembnih krizah (ki so hkrati tudi revolucionarne možnosti) sodobne družbe in tehnične civilizacije sploh. Prva bi bila kriza pojma človeka v sodobnih znanostih, zaradi česar se izgublja dejanski integrativni princip znanosti, kar vodi v medsebojno odtujevanje znanosti, kot tudi odtujevanje znanosti od njene družbene prakse, praktično pa se ta kriza pokaže v koncipiranju odnosa »človek — stroj« v modernih kibernetiziranih proizvodnih in informacijskih sistemih, ki se vedno bolj razraščajo in krepijo. Vsekakor je človek neukinljiv moment teh sistemov, vendar zaradi teoretične nemoči znanosti, da bi reflektirala svoje človeško bistvo in sam položaj človeka v svetu nima ustreznih teoretičnih orodij za rešitev problema »človek — stroj« (sistem).

Druga kriza, ki je z zgornjo tesno povezana, je kriza narave same, oz. »sistema narave« v okviru »sistema zgodovinske proizvodnje«. To je ekološka kriza, ki pa se bo očitno vse bolj krepila. Tudi razrešitev te krize zahteva tako spremembo osnovnih znanstvenih (in tehničnih) paradigem kot tudi revolucijo v družbi sami, odpravo razredne družbe.

Tretja kriza zajema samo svet v obdobju sodobne znanstveno-tehnične revolucije, namreč spreminjanje svetovnih družb v kompleksne in integrirane informacijsko-regulativne sisteme ob čedalje bolj univerzalni uporabi kibernetike, informatike in sodobnih tehničnih sredstev. Pri tem se spreminja sam osnovni

značaj tistih »kapitalov«, ki jih moramo dejansko vlagati v proizvodnjo zato, da bi ohranili njen pogon in rast. Nikakor ni dovolj več le denarni kapital, materialna sredstva, znanstvena odkritja, temveč se temu pridružuje vedno bolj bogastvo nakopičenih informacij in zmožnost učinkovitega raspolaganja z njimi, kar posredno pomeni tudi razpolaganje z naravo in z ljudmi. Ta »informacijski kapital« (kot ga sam imenujem) je na eni strani izrecno podružbljen po svoji naravi, na drugi strani pa lahko nastopa tudi kot najmočnejša odtujevalna in oblastna moč, kar smo jih spoznali do danes (kar je ravno izraz perverzije družbenega bistva informacije). Ta situacija je nevarna posebno zato, ker ji nikakor ne moremo ubežati zgolj z razlastitvijo »klasičnih« kapitalov in kapitalistov, temveč zahteva dejansko demokratično podružabljanje in nadzor, sicer uide z verig in teh »kapitalov« se polasti pač katerakoli državna oblast že, pa četudi nastopa v imenu delavskega razreda. Te situacije Marx ni niti slutil in po moje celo presega meje njegove koncepcije razredne družbe in kapitalizma posebej. Mislim, da se tu kaže realna sodobna nevarnost za ohranitev sodobnega, »civiliziranega barbarstva«, novih totilarizmov ali psevdodemokracij, ki so vsi skupaj pol barbarstva nasproti polu komunizma kot možnosti »pozitivnega izteka« zgodovine.

Kirn je v svojem delu obdelal predvsem prvi dve krizi, oz. njihove elemente, tretje se je komajda dotaknil.

Vendar se mi zdi, da v njej kulminirata prvi dve krizi in s tem kriza sodobnega sveta. Zato bo treba vprihodnje posvetiti več znanstvenih naporov preučevanju značaja znanstvenega dela (ki tudi po Kirnu temelji na predelavi informacij) kot občega dela družbe ter družbenemu bistvu informacije sploh, da bi s tem prišli do jedra navedenih problemov in bi si lahko zastavili tudi praktične alternative. Pri tem pa bo nujno lotiti se tudi problema koncepta človeka, oz. natanko bistva njegovega neukinljivega mesta v sodobnih proizvodnih in družbenih sistemih, ter spreminjanja temeljne paradigme znanosti, da bo dejansko sposobna lotiti se problemov, ki jih je v največji meri sama povzročila.

Andrej Ule

Povzetki

UDK 330.133:291.211
TINE HRIBAR
TEORIJA BLAGOVNEGA FETIŠIZMA

Godelier je pokazal, da fetišizem ni nikakršen subjektivni fenomen, da se ne nanaša le na napačno zavest oziroma na zaznavanje nosilcev ekonomskih procesov. Iz mnogih Marxovih tekstov pa se nam fetišizem, trdi Balibar, vendarle kaže kot videz, ki izvira iz zavesti, kot napačna predstava; iz njih se nam kaže, kako se dejansko, notranje gibanje pojavlja zavesti subjektov v fetišistični formi, kot forma pojavljajočega se gibanja. Drugi teksti pa nam spet zagotavljajo, da ta forma pojavljanja ni nič subjektivnega, marveč — prav nasprotno — nekaj povsem objektivnega; da so napačne predstave zavesti in zaznavanja sekundarne in bi jih bilo zato treba ločevati od strukture prvih, docela objektivnih iluzij. Kar Balibar spregleda, je to, da se pri proizvajanju uporabnih vrednot opredmeteno delo le v specifični produkcijski formi pojavlja kot njihov predmetni fetišistični refleks.

UDK 330.133:291.211
TINE HRIBAR
DIE THEORIE DES WARENFETISCHISMUS

Godelier hat darauf hingewiesen, das der Fetischismus kein subjektives Phänomen sei, daß er sich nicht einerseits auf falsche Bewußtsein, andererseits auf die Wahrnehmungen der Träger des ökonomischen Prozesses beziehe. Dennoch zeigen uns, sagt Balibar, viele Texte von Marx den Fetischismus als einen dem Bewußtsein entspringenden Schein, als falsche Vorstellung; sie zeigen uns, wie die wirkliche, innere Bewegung des Prozesses dem Bewußtsein der Subjekte in fetischisierter Form, als Form der erscheinenden Bewegung erscheint. Andere Texte wieder versichern uns, daß diese Form der Erscheinung nichts Subjektives sei, sondern im Gegenteil etwas durch und durch Objektives; daß die falschen Vorstellungen des Bewußtseins und der Wahrnehmung sekundär und von der Struktur der ersten, rein objektiven Illusion zu trennen seien. Was Balibar entgeht, ist, daß nur in einer spezifischen Produktionsform die bei der Herstellung der Gebrauchswerte verausgabte Arbeit als deren gegenständlicher fetischistischer Reflex erscheint.

UDK 930.1:141.82
SLAVOJ ŽIŽEK
DIALEKTIKA V SUSPENZU

Temeljna postavka interpretacije Benjaminovih »Tez o pojmu zgodovine«, ki jo prinaša ta članek, je, da je treba v teologiji, ki »jo mora vzeti v službo« historični materializem, če naj zmaga, videti instanco *označevalca* (le signifiant), kot je razvita v psihoanalitični teoriji Jacquesa Lacana: zaustavitev gibanja v »monadi« zaznamuje ravno trenutek čistega označevalnega ponavljanja, ko pride do neposrednega »kratkega stika« med preteklo in aktualno besedo. Benjaminova »odrešitev« se tako izkaže za *simbolno realizacijo* preteklih-spodletelih revolucionarnih poskusov skoz njihovo ponovitev. V tem okviru je razvita tudi ključna razlika med Marxovim in Benjaminovim pojmom zgodovinskega ponavljanja; zgodovinski koren te razlike je ravno Benjaminova problematizacija pojma napredka, do katere ga je pripeljalo izkustvo fašizma. Dalje je ob fašizmu razvit ustroj »totalitarne« avtoritete, ki je ne more več zlomiti tradicionalna »kritika ideologije«, marveč zgolj označevalna ponovitev.

UDK 930.1:141.82
SLAVOJ ŽIŽEK
DIALEKTIK IM STILLSTAND

Die Interpretation von Benjamins »Thesen über den Begriff der Geschichte«, welche im vorligenden Artikel dargeboten wird, stützt sich auf die Grundannahme, daß es angemesser ist, in der Theologie, welche vom historischen Materialismus, soll er gewinnen, »in seine Dienste genommen werden muß«, auf diese Weise die Instanz des Bezeichnenden (le

signifiant) zu sehen, wie diese schon in der psychoanalytischen Theorie von Jaques Lacan entwickelt wurde: die Stillegung von Bewegung in der »Monade« bezeichnet gerade den Augenblick der reinen, bezeichnenden Wiederholung, die ein unvermittelter »Kurzschluß« zwischen dem vergangenen und aktuellen Wort ist. Benjamins »Erlösung« wird so zur symbolischen Realisation der vergangenen-nichtgelungenen revolutionären Versuche in ihrer Wiederholung. Aus dieser Feststellung wird die Schlüsseldifferenz zwischen dem Marxschen und Benjaminschen Begriff der geschichtlichen Wiederholung entwickelt. Die geschichtliche Wurzel dieser Differenz liegt in der Benjaminschen Infragestellung des Begriffs Fortschritt, zu der ihn die Faschismuserfahrung führte. Am Beispiel des Faschismus wird auch das Gefüge der »totalitären« Autorität dargestellt, welche nicht mehr durch traditionelle »Ideologiekritik«, sondern nur noch durch bezeichnende Wiederholung durchgeschlagen werden kann.

UDK 161.1:510.64
VALTER MOTALN

LOGIKA, MEHANICIZEM IN FORMALNI SISTEM

V filozofiji ali znanosti nasploh je že od nekdaj tendenca, da se misli razlože na sistematičen in neprotisloven način. To pa se doseže tako, da se posamezne trditve izvaja s pomočjo določenih pravil iz drugih trditev. Na ta način ni treba vseh trditev konfrontirati z izkustvom, ampak samo tiste, ki se jih sprejme za resnične /zadnje se večkrat sploh ne opravlja/. Pravila po katerih poteka izvajanje enih trditev iz drugih, obravnava logika. Kadar imamo opravka z nizom stavkov, ki izražajo določene trditve v okviru določenega sistema stavkov, katerih predikati in objekti, niso določeni drugače kot samo v medsebojnih relacijah v tem sistemu — govorimo o formalnem sistemu.

Vendar pa je superiornosti formalnega ali aksiomatskega sistema nad drugimi oblikami izražanja in raziskovanja v znanosti hitro konec, če se spomnimo, da je na koncu koncev treba tak sistem postaviti na noge skozi medij vsakdanjega jezika, v katerem mrgoli dvoznačnosti in nedoslednosti, katerim se ravno formalni sistem najbolje izogiba. Tako nam beg v meta jezik ne pomaga, kajti ta zahteva zopet svojo vzpostavitev v drugem meta jeziku. V članku je tako poudarjeno, da je določena cirkularnost pojmov nujna pri njihovem vzpostavljanju. Tako je strogo linearno izvajanje trditev in pojmov nemogoče, če upoštevamo, da imajo vsi stavki in predikati svoj končni fundament v vsakdanjem jeziku in njegovem korelatu-izkustvu. Vprašanje odnosa med vsakdanjim jezikom oziroma splošnimi pojmi, ki ležijo pod strukturo formalnih sistemov in jih sploh omogočajo, pa rešuje spoznavna teorija.

V izgradnji pojmovnega sistema pa je možna tudi manj stroga alternativa. Tako je možno, da v začetku izgradnje sistema le približno določimo pojme. Pozneje, ko smo že postavili na noge del pojmovnega aparata pa se vrnemo k določanju teh pojmov. Ta postopek lahko poljubnokrat ponovimo. Postopek je podoben onemu v produkcijskem procesu, ko lahko izpopolnimo določeno produkcijsko sredstvo le, če smo izpopolnili druge, kar nam pa zopet omogoča izpolnitev le-teh.

UDK 161.1:510.64
VALTER MOTALN

SUMMARY OF THE ARTICLE LOGIC, MECHANISM, AND FORMAL SYSTEM

There is a tendency in philosophy and science to express their thoughts in the systematic and uncontradictory way. The goal is reached by the deduction of the particular statements from others with the help of the certain rules. So there is no need of their confirmations in experience except of those which are regarded as true /the last thing is not done in many cases/. The rules which govern the deduction of the particular statements from others are treated by logic. When we work with the string of sentences which express certain statements inside determined system which predicates and subjects are determined only by their mutual relations within that system — we speak about formal system.

But the superiority of the formal system over other forms of expressions and investigations inside science is quickly finished when we recognize that on the end this system can

be established only through medium of the average language which is overlayed with the ambiguities and the inconsequences from which is formal system especially saved. So, the run in the meta language do not help us, because it demands its reconstruction in the other meta language. In the article is afirmed that the certain circularity of the notions is necessary when we construct them. So the strict linear deduction of the statements and notions is impossible if we have in mind that all sentences and their predicates have the average language as their base. This average language express the immediate experience. The question of the relationship between an average language or the common notions which lie under the superstructure of the formal systems and make them possible is settled by the theory of knowledge.

There is another possibility how to construct the systems of notions, that is less strict. It is possible that we define our concepts only preliminarily whit less precision as in the formal system when we start to build it. After the construction of the part of the system we return to define those notions more precisely. This procedure can be repeated as many times we want. The procedure resembles to that one in the production of the means of production. We can accomplish certain means of production only if we are able to make some other tools which give us the possibility to improve the tools with which we started.

UDK 164
MATJAŽ POTRČ
RAZLIKOVALNO JEDRO IN PONOVITEV

Članek je dokumentacija razmerja med razlikovalnim jedrom in celoto; — to razmerje obeleži ponovitev.

Ponovitev zariše nemožnost vzpostave konsistentne celote brez veznika težav v razlikovalnem jedru. Drugače povedano: razlikovalno jedro ne jenja povzročati, zapisovati težav, čim je sistem, ki mu je v oporo, določen kot celota.

V ilustracijo tej tezi smo izbrali prikaz minimalnega razlikovalnega jedra med funkcijo in argumentom propozicije, s katerim je skušal utemeljitelj sodobne logike *Frege* dati podlago celoti deduktivnega sistema, ter z enoznačnostjo zapisa nadomestiti dvoumnost govorice, ki jo prenaša še tradicionalna S-P oblika stavka. *Russell* je Fregeju s svojim znanim paradoksom pokazal, da mu je to lahko uspelo le za ceno refleksivnosti. Vendar predlagana rešitev težave s teorijo tipov zopet pokaže svojo vprašljivost že s samim dejstvom ponovitve ravni. Odgovor na vprašanje morda leži v poskusu razmejitve govorice in zapisa, s katerim se sodobne znanosti, ki imajo opravka s formalizacijo, ne jenjajo ukvarjati.

UDC 164
MATJAŽ POTRČ
LE NOYAU DIFFÉRENTIEL ET LA RÉPÉTITION

C'est le rapport entre le noyau différentiel et la totalité, le rapport marqué par la répétition, que l'article se propose de documenter.

La répétition inscrit l'impossibilité d'établissement d'un tout consistant, sans que les difficultes y surgissent dans le noyau différentiel. Autrement dit: le noyau différentiel ne cesse pas d'écrire des difficultés, dès que système qui le fonde est déterminé comme un tout.

Pour illustrer cette thèse, on a choisi le noyau différentiel minimal entre la fonction et l'argument d'une proposition, avec lequel *Frege*, le fondateur de la logique moderne, essaya supporter le système déductif, en substituant l'univocité de l'écrit à l'equivoque du langage, supporté encore par la forme S-P traditionnelle d'une proposition. Que cette entreprise n'est possible qu'au prix de la reflexivité, *Russell* le montrait à Frege à l'aide de son paradoxe celèbre. La solution proposé par la théorie des types demontre sa fragilité avec le fait même de la répétition des types. Entre les lignes, on propose qu'il est possible de trouver la réponse à la question dans l'essay de la délimitation du langage avec l'écrit, qui ne cesse pas d'être écrite par les sciences de la formalisation, et d'ou elles sont parties.

UDK 330.341.1.01(47)
Dr. ANDREJ KIRN
ZNANSTVENO-TEHNIČNA REVOLUCIJA — NJEN ZAČETEK, STRUKTURA IN USMERITEV
/ANALIZA SOVJETSKE KONCEPCIJE/

Sovjetski avtorji razlikujejo globalne, lokalne in mikroznanstvene revolucije ter intenzivne in ekstenzivne znanstvene revolucije. Kriterije za globalne revolucije v znanosti pa iščejo tudi v spremembi družbene funkcije in ciljev znanosti. Tehnične revolucije klasificirajo podobno kot znanstvene revolucije, poleg tega pa jih še razdelijo v konstrukcijske in funkcionalne tehnične revolucije. Kriteriji za tehnične revolucije se povezujejo s kriteriji periodizacije zgodovine tehnike.

Za znanstveno-tehnično revolucijo poznajo različne pristope, različne opredelitve njenega bistva, njenih vzrokov in njenega začetka. Sovjetski avtorji poudarjajo zgodovinsko-civilizacijsko prelomnico, ki jo odpira znanstveno-tehnična revolucija. Njen začetek postavljajo nekateri v 40., drugi v 50., tretji pa v 60. leta 20. stoletja. Ni pa še njeno nujno bistvo tisto, s čimer se je znanstveno-tehnična revolucija pričela. Tudi med bistvom in različnimi usmeritvami znanstveno-tehnične revolucije ter med njeno naravoslovno-tehnično vsebino in njenimi družbenimi učinki obstajajo po njihovem razlike. Glavne usmeritve znanstveno-tehnične revolucije bi bile: energetika, kemizacija in biologizacija proizvodnje, osvajanje vesolja, avtomatizacija in računalniška tehnika. Za dovršitev znanstveno-tehnične revolucije je potrebna popolna podružabljenost proizvodnje, ki pa ni možna na kapitalistični osnovi.

UDK 330.341.1.01(47)
Dr. ANDREJ KIRN
THE SCIENTIFIC-TEHNICAL REVOLUTION — ITS BEGINNING, STRUCTURE AND ORIENTATION
(AN ANALYSIS OF SOVIET CONCEPTION)

Soviet authors distinguish between global, local and micro-scientific revolutions, and intensive and extensive revolutions. They seek the criteria for global revolution in science also in the change of the social function and the aim of science. The Soviets classify them further into constructive and functional technical revolutions. The criteria for technical revolutions are connected with the criteria for the periodization of the history of technical science.

There are different methodological approaches to the scientific-technical revolution and different definitions of its essence, its causes and its beginning. Soviet authors emphasize the turning-point of historical civilization brought about by the scientific-technical revolution. Some date its beginning to the 1940s, some to the 1950s, and others to the 1960s. How the scientific-technical revolution began is not yet important to its essence. The Soviets even distinguish between the essence and the various orientations of the scientific-technical revolution, and between its natural scientific-tehnical content and its social consequences. The major orientations of the scientific-technical revolution would be, energetics, chemicalization and biologization of production, conquest of the universe, automatization and computer science. To achieve the scientific-technical revolution a complete socialization of production is necessary, which is not possible with a capitalistic base.

Soviet authors are searching for the origins of the modern ecological crisis, both on a common civilization and technical level and on a social class level. Ecological problems must be related to class problems, not the class problem vith the ecological.

UDK 159.955
ANTON TRSTENJAK
VERTIKALNOST IN LATERALNOST MIŠLJENJA V DILEMAH USTVARJALNOSTI

Avtor ob De Bonovi dilemi med vertikalnim neustvarjalnim in lateralnim ustvarjalnim mišljenjem kritično pretresa podobne vzporednice raznih mislecev med sukcesivnim in sinhronim, diskurzivnim in intuitivnim, zavestnim in podzavestnim, žariščnim in prižariščnim,

figuralnim in prefiguralnim, supraliminalnim in subliminalnim, površinsko perceptivnim in globinsko penetrativnim, sekvencialnim in multiplim ter parcialnim in celovitim mišljenjem, a tudi med epistemično in hevristično strukturo mišljenja; vse to so dileme, ki so v glavnem podobne že prej znanemu Guilfordovemu razločevanju med konvergentnim in divergentnim mišljenjem.

UDK 159.955
ANTON TRSTENJAK
VERTIKALES UND LATERALES DENKEN IN DEN DILEMMEN DER KREATIVITÄT

Es geht um eine kritische Auseinandersetzung mit De Bonos Unterscheidung zwischen vertikalem und lateralem Denken in der schöpferischen Tätigkeit, wozu man bei anderen Autoren änhliche Parallelen in den Gegensätzen vorfinden kann zwischen sukzessivem und gleichzeitigem, diskursivem und intuitivem, bewußtem, und unterbewußtem, fokalem und peripherem, figuralem und präfiguralem, perzeptivem und penetrativem, sequenziellem und multiplem und ganzheitlichem Denken, wie auch zwischen der epistemischen und heuristischen Struktur im Schaffensprozess; das alles sind Dilemmen, die wenigstens teilweise auf Guilfords Unterscheidung zwischen dem konvergenten und divergenten Denken zurückzuführen sind.

UDK 159.9.072.5
TANJA LAMOVEC
POMENSKO NASIČENJE

Prikazani so različni pristopi k merjenju pomenskega nasičenja, s posebnim poudarkom na asociativnih preizkušnjah ter metodi pomenskega razločevalca. Opisane so nekatere študije, ki obravnavajo tako nasičenje kot tudi pomenski porast, vključno s študijo, ki jo je izvedla avtorica. Na koncu so podane različne teoretične razlage opisanih pojavov.

UDK 159.9.072.5
TANJA LAMOVEC
SEMANTIC SATIATION

Different approaches to the measurement of semantic satiation are reviewed with a special emphasis on associations and semantic differential. Several experiments concerning satiation and generation effects are outlined, including one by the present author. Finally, various theoretical explanations of the phenomena described are considered.

UDK 330.111.8:301.172.3
JAN MAKAROVIČ
PRODUKCIJSKE SILE IN OBLIKE DRUŽBENE MOČI: OBVLADANJE NARAVE IN IZKORIŠČANJE ČLOVEKA

Produkcijskih sil ne smemo razumeti samo kot sredstvo obvladanja prirode, ampak tudi kot sredstvo obvladanja drugega človeka. Edinole tako lahko razložimo nastanek razrednih družb, ne da bi pri tem zapadli v funkcionalizem, zanikali aktivno in kreativno vlogo človeka ter podredili celotni družbeni razvoj razvoju produkcijskih sil. Produkcijske sile pomenijo predvsem *možnost* družbenih sprememb, šele v drugi vrsti so *determinanta* teh sprememb.

Izvora vladajočih razredov ne vidimo toliko v zahtevah razvoja produkcijskih sil, kolikor v dejstvu, da je postalo na določeni stopnji razvoja mogoče uporabiti te produkcijske sile za izkoriščanje ljudi. Produkcijske sile so postale oblika družbene moči.

Razlikujemo štiri oblike družbene moči, ki se izoblikujejo na ustreznih stopnjah razvitosti produkcijskih sil: normativno, koercivno, utilitarno in strokovno. Te oblike so osnova glav-

nih štirih »družbenih formacij« v razrednih družbah: podložništva, sužnjeposestništva ter »klasičnega« in tehno-birokratskega kapitalizma.

Razvoj produkcijskih sil omogoča, da se koncentrirajo v rokah vladajočih razredov vedno večje količine družbene moči. Vendar iz tega ne sledi ovekovečenje razrednih družb. Predvsem razvoj delitve dela, večanje družbene kompleksnosti ter višanje izobrazbene ravni zmanjšujejo učinkovitost družbene moči vladajočih.

UDK 330.111.8:301.172.3

JAN MAKAROVIČ

PRODUKTIONSKRÄFTE UND FORMEN GESELLSCHAFTLICHER MACHT: BEHERRSCHUNG DER NATUR UND DIE AUSBEUTUNG DES MENSCHEN

Die Produktionskräfte sind nicht nur als Mittel der Beherrschung der Natur, sondern auch als Mittel der Gewalt über den anderen Menschen zu verstehen. Nur so kann man den Ursprung der Klassengesellschaft erklären, ohne dem Funktionalismus zu verfallen, die aktive und kreative Rolle des Menschen zu negieren und die gesammte gesellschaftliche Entwicklung dem Wachstum der Produktionskräfte unterzuordnen. Die Produktionskräfte bedeuten vorab die *Möglichkeit* des gesellschaftlichen Wandels, nur sekundär sind sie auch *Determinanten* dieses Wandels.

Den Ursprung der herrschenden Klassen suchen wir weniger in den Erfordernissen der Entwicklung der Produktionskräfte als in der Tatsache, daß an einer gewissen Produktionsstufe möglich wurde, die Produktionskräfte für die Ausbeutung der Menschen zu gebrauchen. Die Produktionskräfte sind zur Form der gesellschaftlichen Macht geworden.

Wir unterscheiden vier Formen der gesellschaftlichen Macht, die sich auf bestimmten Entwicklungsstufen der Produktionskräfte ausbilden: die normative, die koerzive, die utilitäre und die experte (oder Macht des Wissens). Diese Formen sind die Grundlage der vier hauptsächligchen »Gesellschaftsformationen« in den Klassen gesellschaften: der Untertanengesellschaft, der Sklavenhältergesellschaft, des »klassischen« und des techno-bürokratischen Kapitalismus.

Die Entwicklung der Produktionskräfte ermöglicht eine immer größere Konzentration immer größerer Mengen der gesellschaftlichen Macht in den Händen der herrschenden Klassen. Doch daraus folgt nicht die Permanenz der Klassengesellschaft. Vorab die Entwicklung der Arbeitsteilung, das Wachsen der gesellschaftlichen Komplexität und die Erhöhung der Ausbildungsstufe mindern die Leistungen der gesellschaftlichen Macht der Herrschenden. Und gerade darin sehen wir die Perspektive der Entstehung einer klassenlosen Gesellschaft.

UDK 159.937.52

MARKO POLIČ

SIMBOLIČNE RAZSEŽNOSTI PROSTORA

Prispevek je povzetek avtorjeve doktorske disertacije, ki obravnava različne pojavne oblike značilnosti simbolike prostora. V enajstih empiričnih raziskavah je zajet dokaj širok izbor vprašanj vse od časovno-prostorskega simbolizma, preko družbenega pomena prostorskih položajev, pa do simbolizma strani sveta ter simbolizma konkretnega mestnega okolja.

Avtor smatra, da osnovo in nujni pogoj za nastanek prostorske simbolike predstavljajo predvsem nesomernosti našega sveta, skupaj z nesomernostmi človeškega telesa.

Vendar te nesomernosti in različne z njimi povezane značilnosti prostorskih polarnosti predstavljajo le materialno osnovo, na kateri se lahko nato razvije tudi različna in svojevrstna simbolika.

Izrazito vrednostno naravo te simbolike si lahko pojasnimo s splošno težnjo *živega organizma,** da se približuje prijetnim in umika neprijetnim dražljajem.

To potrjuje dejstvo, da se zaznavno, spoznavno in delovno izpostavljene strani organizma, oziroma ustrezni prostorski pojmi, povezujejo s prijetnimi, nasprotne strani pa z neprijetnimi vsebinami. Prostorsko simboliko je možno na tej osnovi razložiti tudi z osnovnimi procesi oblikovanja soobčutnostnih zvez, torej z različnimi procesi učenja. Kaže se kot enostaven

toda uspešen način urejanja obdajajoče nas stvarnosti, saj je neposredno povezana s prostorsko naravo človekovih potreb. Spominja na izražanje Jungovih arhetipov in verjetno predstavlja univerzalni simbol po Frommu, saj je vsebinsko in ne slučajno povezana s tem kar simbolizira.

UDK 159.937.52
MARKO POLIČ
DIE SYMBOLISCHEN WEITEN DES RAUMES

Der Beitrag ist eine Zusammenfassung der Doktordissertation, in welcher der Verfasser die verschiedenen Erscheinungsweisen des Raumes und seine symbolischen Eigenschaften behandelt. In den elf empirischen Untersuchungen wurde eine ziemlich weite Auswahl von Fragen erfaßt. Nämlich: die Fragen reichen von der Symbolik der Zeit und des Raumes über die gesellschaftlich relevanten Raumpositionen bis zur Symbolik der Himmelsrichtungen. Der Verfasser ist der Ansicht, daß die notwendige Grundbedingung für die Entstehung der Raumsymbolik vor allem mit der Unebenmässigkeit unserer Welt gegeben ist, zusammen mit den Unebenmäßigkeiten des menschlichen Körpers. Für die Enstehung der vielfältigen und eigenartigen Symbolik sind diese Unebenmäßigkeiten und die mit ihnen zusammenhängenden Eigenschaften der Raumpolaritäten nur die materielle Basis. Daß diese Symbolik ausgesprochen wertorientiert ist, kann man mit der allgemeinen Tendenz der Organismen erklären, sich den angenehmen Reizen zu nähern und den unangenehmen auszuweichen. diese Erklärung wird durch die Tatsache bestätigt, daß sich die wahrnehmungs-, erkenntnis- und arbeitsmäßig ausgesetzten Seiten der Organismen mit dem angenehmen Gehalt im Denken (im Begriff) verbinden, und die in dem Sinne nicht ausgesetzten mit dem unangenehmen Gehalt. Es folgt daraus, daß man die Raumsymbolik auch mit den Prozessen der Formung von mitverbundenen Empfindungen, also mit den verschiedenen Lernprozessen erklären kann. Die Raumsymbolik zeigt sich als eine einfache aber erfolgreiche Ordnungsweise der uns umgebenden Wirklichkeit; sie ist ja mit dem Raumcharakter der menschlichen Bedürfnisse unmittelbar verbunden. Sie erinnert an die Erscheinungsformen von Jung'schen Archetypen und stellt wahrscheinlich das Universal-Symbol nach Fromm dar, da sie gehaltlich und nicht nur nach dem Zufall damit verbunden ist, was sie darstellt.

UDK 165.731.3:141.82
ANDREJ ULE
K KRITIKI NEOPOZITIVIZMA dr. BORISA MAJERJA

Sestavek je posvečen kritični marksistični oceni neopozitivizma kot jo je podal dr. Boris Majer v svoji knjigi »Med znanostjo in filozofijo«. Majer je svojo kritiko umestil v obseg obče kritike meščanske filozofije. Majer v meščanski filozofiji in torej tudi v neopozitivizmu ugotavlja tudi subjektivizem in nedialektično mišljenje, toda kot poglavitno slabost ima njeno nezmožnost za povezavo teorije in prakse, zaradi česar še vedno pojmuje filozofijo kot čisto teorijo, pri čemer pozablja, da se je filozofija kot čista univerzalna teorija dovršila že pri Heglu. Po njem so možne le parcialne čisto filozofske zastavitve problemov in predvsem parcialna in nasprotujoča si opredeljevanja samega predmeta filozofije, v razmerju do znanosti in do drugih duhovnih praks.

Že pri analizi Wittgensteinovega Traktata je Majer pokazal na nekatere sorodnosti med neopozitivizmom in eksistencializmom, na iracionalizem, ki je skrit v poskusu eliminacije filozofije iz znanosti, ob uveljavljanju empirističnega smisla stavkov. Tudi kasnejše bolj omiljene verzije tega kriterija niso zmogle odstraniti osnovnega paradoksa, ki je zajet v problematičnem statusu tega kriterija (kot stavka ali pravila), pa tudi niso mogle docela obraniti osnovnih znanstvenih zakonov kot empirično smiselnih stavkov.

K tej analizi smo dodali še kritiko neopozitivističnega koncepta enotnosti znanosti na fizikalistični podlagi in ga konfrontirali z marksističnim konceptom »ene same znanosti, znanosti zgodovine« in ukinjanja ter hkratne realizacije filozofije v znanosti (ukinjanje kot posebne ideologije in realiziranje dialektične refleksije v vseh znanostih).

UDK 165.731.3:141.82

ANDREJ ULE

A PROPOS DE LA CRITIQUE DU NÉOPOSITIVISME DE dr. BORIS MAJER

Le texte présent est consacré à l'analyse marxiste critique du néopositivisme telle que la propose dr. Boris Majer dans son livre »Entre la science et la philosophie«. Majer a placé sa critique dans le cadre de la critique générale de la philosophie bourgeoise. De même que dans le néopositivisme, Majer décèle, dans la philosophie bourgeoise, le subjectivisme et la pensée nondialectique, et trouve la faiblesse primordale du néopositivisme dans on incapacité de lier la théorie à la pratique, ce qui fait qu'il concevoit la philosophie en tant que théorie pure et lui fait oublier que la philosophie, sous forme de théorie universelle pure, s'est accomplie déjà dans la pensée de Hegel. D'après Majer, il n'y a de possibilités que pour des postulations partielles des problèmes purement philosophiques et, avant tout, pour des définitions partielles et contradictoires de l'objet même de la philosophie, par rapport à la science et à d'autres pratiques spirituelles.

Dans l'analyse du Traité de Wittgenstein, Majer a déjà indiqué qu'il existait certaines parentés entre le néopositivisme et l'existentialisme, dont l'irrationalisme, déguisé en forme de tentative d'elimination de la philosophie du champ de la science et dans la promotion du soi-disant critère empirique du sens des phrases. Même des versions atténuées de ce critère n'ont su, plus tard, éliminer le paradoxe primordial compris dans le statut problématique de ce critère (en tant que phrase ou règle), de même qu'elles n'ont pu défendre, dans leur totalité, les règles scientifiques fondamental es en tant que phrases empiriquement pensées.

S'ajoute à cette analyse la critique du concept néopositiviste de l'unité de la science basée sur le physicisme et la confrontation avec le concept marxiste d' »une seule science, de la science de l'histoire«, de l'abolition et de la réalisation en même temps de la philosophie dans la science (de l'abolition en tant qu'idéologie particulière et la réalisation de la réflexion dialectique dans toutes les sciences).

UDK 111.852:141.82

JANEZ STREHOVEC

ESTETSKE KONCEPCIJE ERNESTA BLOCHA IN NJIHOVE MARKSISTIČNE IMPLIKACIJE

Ernst Bloch ni napisal nikakršne estetike v tradicionalnem (baumgartnovskem ali heglovskem) smislu, čeprav je nedvomno eden redkih filozofov 20. stoletja, ki je gojil ambicijo po sistemskem filozofskem mišljenju. Njegove estetske koncepcije so zato le integralni del njegove homogene in sistematične misli o utopičnih razsežnostih sveta in človeka. Ko govori in razmišlja o umetnosti, misli tudi na najsplošnejše ontološke in antropološke probleme; estetska slutnja (Vorschein) je moderna oblika najsplošnejše utopične biti. Na drugi strani pa pomenijo tudi njegove sicer strogo ontološko obarvane analize eksperimentalne in procesualne biti sveta, polne alegoričnih, simboličnih, arhetipskih in metaforičnih relacij, svojevrstno deskripcijo umetniškega »okolja«, nastanka novih »umetnih« konstrukcijskih in eksperimentalnih oblik.

Na osnovi svojega izredno dialektičnega pojma procesualne materialne biti in sveta kot eksperimentalne »retorte« metaforičnih pomenov je Bloch izrazito samosvoj avtor tudi na področju t. i. marksistične estetike. V tej zvezi naj omenimo njegovo kritiko G. Lukácsa, predvsem njegovih koncepcij realizma kot lažnega (neo)-klasicizma, ki so pogojene s »predmarksovskim« razumevanjem stvarnosti. Skupaj z Walterjem Benjaminom in Brechtom je eden redkih predvojnih marksističnih teoretikov umetnosti, ki se je odvrnil od realizma in zatrjeval smisel sodobne eksperimentalne, »montažne« in konstrukcijske umetniške moderne 20. stoletja.

UDK 111.852:141.82

JANEZ STREHOVEC

ERNST BLOCH KONZEPTIONEN DER ÄSTHETIK UND IHRE MARXISTISCHEN IMPLIKATIONEN

Obwohl Ernst Bloch einer der seltenen Philosophen des 20. Jahrhunderts war, der den Anspruch hegte systematisch zu denken, schrieb er keine Ästhetik im tradierten (überlieferten) Sinne (nach dem Muster Ästhetik Baumgartens und Hegels). Deshalb sind seine ästhetischen Konzeptionen nur ein integraler Teil seines homogenen und systematischen Denkens über die utopischen Welt- und Menschendimensionen. Wenn er über die Kunst spricht und nachdenkt, denkt er auch über die allgemeinsten ontologischen und anthropologischen Fragestellungen; der ästhetische Vor-Schein ist die modale Gestalt des allgemeinsten utopischen Seins. Umgekehrt bedeuten aber seine streng ontologisch gefärbten Analysen des experimentellen und prozessuellen Welt-Seins, voll von alegorischen, symbolischen, archetypischen und metaphorischen Beziehungen, eine eigenartige Beschreibung der künstlerischen »Umwelt«, des Entstehens der neuen »künstlichen« Konstruktions- und Experimentellformen.

Auf Grund seiner äußerst dialektischen Begriffe des prozessullen materiellen Seins und der Welt als der experimentellen »Retorte« von metaphorischen Bedeutungen ist Bloch ausgesprochen ein eigenartiger Autor auch auf dem Gebiet der sogenannten marxistischen Ästhetik. Nennen wir in dieser Beziehung nur seine Kritik G. Lukács, vor allem seiner Konzeptionen des Realismus als dem unwahren (Neo-)Klassizismus, die nur mit der »vor-Marxschen« Auffassung der Wirklichkeit aufrecht erhalten werden können. Er ist zusammen mit Walter Benjamin und Bertolt Brecht einer der seltenen marxistischen Theoretiker aus der Zeit zwischen den Kriegen, der sich vom Realismus abwandte und den Sinn des gegenwärtigen, experimentellen, »montagenhaften« und konstruktionshaften künstlerischen Modernismus des 20. Jahrhunderts aufstellte.

UDK 37.014.3(497.12)

FRANC PEDIČEK

IDEJA USMERJANJA V DANAŠNJI PREOBRAZBI VZGOJE IN IZOBRAŽEVANJA

Naši današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja manjka pedagoški vidik tematizacije, saj je v njej zaenkrat navzoč le družbenopolitični, produkcijskoekonomski in šolskoorganizacijski. To pa je hiba, ki nam realizacijski proces preobrazbe vse bolj nagiba zgolj v organizacijsko-programsko smer, to je v klasično šolskoreformno prizadevanje.

Pedagoško tematizacijo današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja je mogoče graditi iz analize treh idej-vodnic z razvojne črte vzgoje in izobraževanja, ki se pojavljajo kot refleks treh razvojnih obdobij dela.

Prvo razvojno obdobje, za katerega je značilna strukturacija dela, je zahtevalo od vzgoje in izobraževanja klasifikacijo ali razvrščanje mladine in odraslih po svetu dela in poklicev. Drugo razvojno obdobje, označevano kot prva in druga industrijska revolucija, za katero je značilno drobljenje ali parcializacija dela, je zahtevalo, da naj vzgoja in izobraževanje uresničujeta odbiranje ali selekcijo mladih in odraslih za podeljene oblike dela v okviru njegove »znanstvene organizacije« (taylorizem!). A tretje, to je današnje razvojno obdobje dela zahteva, da se naj v vzgoji in izobraževanju uresničuje orientacija ali usmerjanje kot dialektična sinteza klasifikacije in selekcije.

Vlogo klasifikacije, selekcije in orientacije v vzgoji in izobraževanju pa je mogoče identificirati kakor z različnih tematizacijskih vidikov in določenosti v njunem globalnem sklopu, tako tudi v okviru posamezne problematike pedagoške teorije.

Kot dober primer reflektiranja ideje klasifikacije, selekcije in orientacije v pedagoški teoriji so lahko poglavja o sistemu vzgoje in izobraževanja, o šolskem sistemu in o telosu vzgoje.

Tematiziranje teh treh poglavij pedagoške teorije z vidika klasifikacije, selekcije in orientacije nas pa vodi do naslednjih spoznanj:

— dosledno je treba razlikovati sistem vzgoje in izobraževanja (funkcionalni vidik!) od šolskega sistema (organizacijski vidik!) in slednjič še od obeh vzgojnoizobraževalni sistem (operativni, to je didaktično-metodični vidik!);

— sistem vzgoje in izobraževanja, ki ga določuje klasifikacija, vodi do izobraževalne nivelizacije, sistem vzgoje in izobraževanja, ki ga določuje selekcija, vodi v družbeno dife-

renciacijo, sistem vzgoje in izobraževanja, ki ga določuje orientacija pelje v osvobajanje človeka;

— šolski sistem, ki ga določuje klasifikacija, vodi v izobraževalno enosmernost in zaprtost, šolski sistem, ki ga opredeljuje selekcija, vodi v dualizem in neprehodnost, šolski sistem, ki mu je vodilo usmerjanje, vodi v izobraževalno večsmernost, odprtost in prehodnost;

— smoter ali telos vzgoje, ki jo določuje klasifikacija, so zahtevane moralne kvalitete v odnosu do dela in družbe, telos vzgoje, ki jo določuje selekcija, je vsestransko razvita osebnost, telos vzgoje, ki jo vodi orientacija ali usmerjanje, je celovit ali totalen človek.

UDK 37.014.3(497.12)

FRANC PEDIČEK

DIE IDEE DER RICHTUNG ODER DER ORIENTIERUNG IN DER GEGENWÄRTIGEN UMGESTALTUNG DES BILDUNGS- UND ERZIEHUNGSWESENS

Unsere gegenwärtige Umgestaltung des Bildungs- und Erziehungswesens wird nur von den gesellschaftlichen, produktionsökonomischen und schulorganisatorischen Standpunkten aus thematisiert, es fehlt ihr aber eine Thematisierung vom pädagogischen Standpunkt aus. Deswegen schwenkt unsere Umgestaltung immer mehr in die Richtung der klassischen Schulreforme ein, d. h., im Realisierungsprozeß werden nur die organisatorisch-programmhaften Veränderungen vorgenommen bzw. ausgeführt.

Man kann eine pädagogische Thematisierung der Bildungs- und Erziehungsumgestaltung damit ausarbeiten, daß man eine Entwicklungslinie des Bildungs- und Erziehungswesens mit den drei Leitideen durchführt. Diese Entwicklungslinie erscheint als Reflex der drei Zeitalter in der Entwicklung der Arbeit.

Im ersten Zeitalter wird die Arbeit strukturiert und vom Bildungs- und Erziehungswesen verlangt man, daß die Jungen und Volljährigen in die Arbeitswelt und in die vielfältigen Berufe durch die Klassifikation eingeordnet werden. Im zweiten Zeitalter, daß als die erste und zweite Industrierevolution bezeichnet wird, erfolgt die Arbeitsteilung wegen der Maschinenproduktion. Jetzt wird vom Bildungs- und Erziehungswesen die Auslese oder die Selektion verlangt, die die Jungen und Volljährigen zu den sämtlichen Teilen des Arbeitsprozesses einreiht. Diese Zuteilung geschieht im Rahmen einer »wissenschaftlichen Arbeitsorganisation« (Taylorismus). Heute wird vom Bildungs- und Erziehungswesen die Richtung oder die Orientierung verlangt, die ich als eine dialektische Syntese der Klassifikation und der Selektion betrachte.

Die Rolle, die die Klassifikation, Selektion und Orientierung im Bildungs- und Erziehungswesen insgesamt spielen, kann man auch anders thematisieren, nämlich vom Standpunkt einer Theorie der Pädagogik. Als ein Beispiel, wie sich die Idee der Klassifikation, Selektion und Orientierung in einer Theorie der Pädagogik widerspiegelt, dient mir das Kapitel über das Bildungs- und Erziehungssystem, das Schulsystem und das Telos oder den Zweck der Erziehung. Durch diese Thematisierung kommt man zu folgenden Erkenntnissen:

— Man muß folgerichtig das Bildungs- und Erziehungssystem (funktioneller Standpunkt) vom Schulsystem (organisatorischer Standpunkt) und beide noch von der Bildungs- und Erziehungsorganisation (operativer, d. h. didaktisch-methodischer Standpunkt) unterscheiden;

— Dreiteilung der Bildungs- und Erziehungsarten läßt über das Bildungs- und Erziehungssystem folgendes feststellen: sind die Menschen der Klassifikation untergeordnet, führt diese zur Nivellierung, sind sie der Selektion untergeordnet, führt diese in die gesellschaftliche Differenzierung, und die Orientierung führt zur Befreiung des Menschen;

— über das Schulsystem läßt sich folgende Dreiteilung herausarbeiten: ist die Klassifikation die Leitidee des Schulsystems, dann kann und darf man nur einen Weg gehen, das Endresultat ist ein begrenztes, jedoch geschlossenes Geformtsein des Menschen; die Selektion teilt die Menschen in die für die Bildung und Produktion fähigen bzw. brauchbaren oder in die ungeeigneten, sie ermöglicht keine Veränderung des menschlichen Geformtseins; und schließlich sind für die Orientierung bezeichnend: die verschiedenen möglichen Erziehungswege, die Offenheit und die Möglichkeit einer Veränderung;

— das Telos oder der Zweck der Bildung verändert sich unter verschiedenen Bildungs- und Erziehungsleitideen so: wenn er von der Klassifikation beherrscht wird, werden moralische Qualitäten im Verhältnis zur Arbeit und Gesellschaft verlangt; wenn er von der Selektion beherrscht wird, werden allseitig entwickelte Persönlichkeiten verlangt; und wenn er von der Orientierung beherrscht wird, wird der totale Mensch verlangt.

YU ISSN 0587-5161

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