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

Problemi sodobne estetike
Strehovec, Erjavec

Intelektualci in delavsko gibanje
Tanović, Filipović, Sultanović, Rus, Kulić, Paić, Vidojević, Ibrahimpašić, Đurđev, Bodrogvári, Rus, Stipetić

Teoretska kultura v našem prostoru
Zadravec, Jerman, Križanič, Rupnik, Šter

Psihološke, filozofske in družboslovne razprave
Musek, Polič, Lamovec, Flis, Bahovec, Rus, Kosovel, Potrč, Kirn, Pečar, Pediček

Anthropos

UDK 3

Leto 1978, številka III-IV

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

Tajnik uredništva: Vojko Likar
Lektorji: Sonja Likar, Mojca Terseglav
Načrt platnic in opreme: ing. arh. Edita Kobe
Časopis ima 4—6 številk letno. Rokopisov ne vračamo.
Uredništvo in administracija:
Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12
Telefon 22-121

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošiljajte
na tekoči račun 50100-678-46236
Letna naročnina za posameznike 60 din, za delovne organizacije 100 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

Problemi sodobne estetike
Intelektualci in delavsko gibanje
Teoretska kultura v našem prostoru
Vprašanja sodobne psihologije
Filozofske in družboslovne razprave

VSEBINA
(Anthropos, št. 3—4/1978)

Problemi sodobne estetike

K estetski misli Ernesta Fischerja

JANEZ STREHOVEC

1. NEKATERE SPLOŠNE ZNAČILNOSTI FISCHERJEVE ESTETIKE

Za večino tradicionalnih, pretežno metafizičnih estetik, je značilno:
1) Absolutiziranje kozmološko-ontološkega in gnoseološkega na področju estetike. Teorija o najvišjem bitju, o najsplošnejši biti ali prapočelu in načinu njegovega spoznanja sta nekritično prevladala tudi na področju umetnosti in estetike. Osnovna struktura metafizične biti kot identitetne zveze biti, bistva in najvišje vrednote — v smislu »Ens est unum, verum, bonum« — je podaljšana tudi na področje »pulchrum«, torej na estetiko in umetnost sploh. Estetika se tako pojavlja bodisi kot »gnoseologia« ali »ontologia inferior«, torej teorija, ki je podaljšek ali reprodukcija fundamentalne teorije o najvišji biti dejanskosti. Kakšno je njeno mesto, v kakšni stopnji ali obliki se pojavlja, je odvisno od osnovnih atributov metafizične biti in teorije njenega spoznanja. Tudi kadar področje estetskega ni obravnavano kot »inferiorna« sfera, ostane njegovo mesto v metafizični filozofiji nespremenjeno. Tradicionalne karakteristike lepote kot enote v mnogoterosti, enotnosti čutnega in racionalnega, simetričnosti in harmonije so le reprodukcije določb absoluta v posebni estetski stopnji.
2) Opredelitev subjekta estetskega, bodisi s strani producenta ali konzumenta estetskih vrednot je izrazito fragmentarna, izolirana in zožena. Nosilec estetskega je bodisi čustvo, bodisi intelektualna intuicija, nižje razvito spoznanje, ratio, doživetje nenavadnega, imaginacija, čustvo vzvišenosti, introspekcija ali pa tudi politični angažma, politična ambicija.

Prispevek Ernsta Fischerja k problematiki sodobne marksistične estetike pomeni smiselno intervencijo v omenjeni dilemski sklop tako tradicionalne kot marksistične gnoseološke in ontološke estetike. V svoji, sicer delni utemeljitvi estetike na marksistični antropologiji je upošteval Marxovo 1. tezo o Feuerbachu. Osnovni estetski odnos do predmeta ne obravnava ideološko kontemplativno, temveč praktično, ustvarjalno. »Ni bila samo glavna pomanjkljivost vsega dosedanjega materializma, da je spregledal subjektivno, prakso, čutno človeško dejavnost, temveč je bil ta moment aktivnosti premalo upoštevan tudi na področju estetskega, pri določitvi tistega, kar naj bo umetnost, umetniško delo in estetsko uživanje.«[1]

---

[1] Ernst Fischer, Kunst und Koexistenz (odslej skrajšano KuK.), Rowohlt, 1966, s. 211

Umetnost je pri Ernstu Fischerju modalno-ontološko utemeljena na dialektični kategoriji možnosti kot »še ne biti«, njen »organon« je domišljija (produktivni spomin), vendar ne domišljija v svojem neposrednem nasprotju do racionalnega, temveč domišljija, ki more biti zgodovinsko ustvarjalna le zaradi svoje nujne zveze z umom.[2] Smisel in cilj umetnosti je človek kot predmet in osebek umetniškega dela, ki je eno izmed najbolj izrazitih občečloveških opredmetenj (in potrjevanj) posameznikovega ustvarjalnega življenja, njegove nedovršenosti in odprtosti, njegovih čutnih in domišljijskih bitnih moči. Umetniška »rešitev« in prisvajanje posameznega, »detajlnega«, mitičnega, po vsakokratni ideološki »substanci« zabrisane in devalvirane »akcidence«, se simbolno dogaja v domišljijskem in umskem ustvarjanju sodobnih mitov v sodobni umetnosti kot modelni dejavnosti, ki integrira logos in mit, razsvetljensko in romantično, eksemplarično in pesniško. Fischerjeva alternativa obstoječemu, vezana na družbeno okolje kapitalizma in socializma, se nahaja v nasprotju med »imeti« in »biti« in vsebuje, odnosno zahteva »kritiko domišljije«, ki ne potrdi, kar je, temveč tisto, kar bi lahko bilo, in je zato totalitarnim družbenim sistemom odvratnejša od »kritike uma«.[3]

V Fischerjevi analizi odnosa družba — umetnost nastopa družba kot pogoj (subjekt), predmet (snov) in konzument umetnosti kot posebne ustvarjalne dejavnosti. V nasprotju s stalinistično pervertiranim socializmom in kapitalizmom nastopajo v človečnem socializmu optimalni materialni in intelektualni pogoji za razvoj umetnosti. Socialistična znanost o umetnosti more nastopati kot teorija, ki zatrjuje posebnost umetnosti, ugotavlja in raziskuje njen smisel. Cilj kot človeško v človeku, alternativni socialistični »humanitas« se dosega izrazito tudi z umetniško dejavnostjo.

Štirje teoretični momenti v najsplošnejšem določajo jedro Fischerjevih obravnav umetnosti in predvsem njenega odnosa do družbe:

1) Spoznanje o generičnem in zgodovinskem človeku kot bitju prakse, odprtem v prihodnost, zavestno načrtujočem individuu, tvorcu mitov in zgodovine, sebe presegajočem in samoodločujočem posamezniku, torej nekem bitju, »ki ni le tvorba sveta, ki je bil pred njim, temveč ustvarjalec novega sveta v svojem delu in v svojem jeziku, v svoji domišljiji in v svoji zavesti; živo bitje, ki ni le »brezno preteklosti«, temveč obilje prihodnosti, ki ni zaprto v okvire rodu, temveč odprto v daljno, nepoznano, zmerom postavljeno pred alternative in poklicano k svobodnemu odločanju . . .«[4] Kajti: »Ni nobenega boga (deus) in nobene »humanitas« ex machina. Tehnika in ekonomija sta predpostavki novih alternativ in nič več. Vedno so ljudje tisti, ki odločajo.«[5]

2) Spoznanje o odtujitvi individua v kapitalističnih produkcijskih odnosih, tudi »kulturnih«, če so derivat industrije zabave in perventiranih procesov v umetniških modernizmih samih. Njegova teorija odtujitve je bistveno odvisna od analize odtujitve klasikov marksizma, dopolnjujejo pa jo tudi nekateri kritični momenti Adornove, Horkheimerjeve in Marcusejeve analize odtujitvenih procesov na področju (industrije) zabave in množične meščanske kulture in Lukácseva misel

---

[2] prim. Schellings Werke? III (odslej skrajšano Schelling), Münchener Jubiläumsdruckes, 1958, s. 382

[3] prim KuK., s. 176

[4] Kuk., s. 219

o še ne udejanjeni »človečnosti« v dosedanjih odtujenih in pervertiranih človeških odnosih. Ena osnovnih Fischerjevih tez se zato glasi: »Po razbitju stanov v kapitalističnem svetu svobodne konkurence se znajde človek sam. Izoblikovanje ‚svobodne' osebnosti se dovrši hkrati s procesom razosebljanja. Človek preneha biti, kar je, temveč je, kolikor ima. Imetje obvladuje bit.«[6] Nič manj pomembno pa ni tudi Fischerjevo spoznanje o odtujitvi kot eni najsplošnejših dosedanjih svetovnih struktur individua: »Človeški rod, ki se po delu in jeziku, domišljiji in zavesti, po posebnosti svojega osnovnega položaja in osnovnega protislovja razlikuje od vseh drugih živih bitij, se še ni, razkosan v rodove in ljudstva, rase in razrede, narode in sisteme, lačne in site, zatirane in zatirajoče, konstituiral kot človeštvo.«[7] Pomemben del Fischerjeve analize odtujitve in njenega produkta — deformiranega in pasivnega individua — se nanaša tudi na odtujitvene implikacije v svetu umetnosti. Umetniško delo kot stvarnost sui generis izgubi pri Fischerju agnostični in oksimorni značaj. Predvsem na njem odkriva odtujitvene momente, torej možne padce v umetnosti sami, če se adaptira, odreveni in zapade v pasivnost in ravnodušnost.

3) Spoznanje o optimalni možnosti za umetniško in drugo ustvarjalnost, ki potrjuje posameznika in ki nastopi z revolucionarnimi procesi v socialističnih družbah, oziroma, ki bi morala nastopiti z dozdajšnjimi dosežki svetovnega socializma: »S socialistično družbo nastopijo objektivni pogoji, potrebni umetnosti, da postane moč, ki človeka prevzame, vzgane in spremeni... Socializem ni usmerjen na »imanje«, temveč na »bit«... Domišljija se mora ujemati s tendencami nastajajoče družbe. V revoluciji se staplja domišljija z dejanskostjo. Revolucionarna akcija, s katero se razbije sleherna odtujitev, ustreza v tem pogledu umetnosti, ki pomaga odtujenemu človeku, da se vrne k sebi.«[8]

Jedro socializma je videl Fischer v socialističnem humanizmu kot znanosti o človeku in za človeka, kot praksi in teoriji človekovega osvobajanja, ki je stalno zavezana alternativnemu spoznanju o človeku kot »neizčrpni možnosti« zamišljanja in akcije, in človeštvu kot še ne doseženi prihodnosti. Napredek in vsestranski razvoj družbenih odnosov v nadgradnji je zanj, po analizi določene epohe visoko razvite industrijske družbe, v posebnih primerih pomembnejši in odločilnejši od »skokovite« revolucije v bazi. Prisvajanje in soustvarjanje človekove dejanskosti, torej oblikovanje človeškega in družbenega, nastopa na izrazit in občečloveški način v umetnosti kot ustvarjalnem delu, ki po svojem bistvu transcendira nezgodovinske strukture, družbeno pasivnost, ravnodušnost in adaptacijo na obstoječe. Za Fischerjevo analizo problematike umetnosti v socializmu je pomembna tudi njegova misel o sodobnem proletariatu kot revolucionarni družbeni negativnosti, čigar posebnost je v tem: »... da delavski razred kot svetovnozgodovinska moč ni sestavljen samo iz ročnih delavcev, temveč (da) mu pripadajo tudi nameščenci, tehniki, inženirji in številni znanstveniki, da v njem narašča pomen intelektualcev, da ne določa njegovo bistvo žuljava pest, temveč produktivni duh.«[9] Svobodna

---

[5] KuK., s. 217
[6] KuK., s. 130
[7] KuK., s. 216
[8] KuK., s. 181, 182
[9] Ernst Fischer, Auf den Spuren der Wirklichkeit (odslej skrajšano ASW.), Rowohlt, *1968, s. 239, 240*

družba in umetnost, v katere domišljijsko zamisel je nujno integriran tudi um, moreta resnično zaživeti predvsem v samoupravni družbi, kjer je ukinjena možnost za omejeno ustvarjalnost genijev oziroma »happy few«, torej odtujitev, ki je v preteklosti bistveno določala položaj in delo umetnika ter njegov odnos do publike. »Odtujitev je mogoče preseči samo toliko, kolikor se poveča samoupravljanje (Selbstverwaltung), soodločanje in s tem soodgovornost na mestih produkcije in zunaj njih na vseh področjih družbenega življenja. Zavest postane dejanska, samo če postane družbena zavest, torej demokratsko kontrolirana in s tem prisiljena k stalnemu razvijanju, korigiranju in obnavljanju.«[10] Vendar umetnost v socializmu ne pomeni nikakršno totalno preobrnitev dozdajšnjega zgodovinskega (in generičnega) jedra umetnosti, ni nikakršne socialistične avtonomne intervencije v smislu izgotovljenega kodeksa predpisov, norm, izrazov in sredstev, s katerimi naj bi se začela graditi umetnost »na novo« — ob razrušenju in razvrednotenju »stare« umetnosti kot odtujitve in ideologije. »Ni nikakršnih meščanskih ali proletarskih in nikakršnih kapitalističnih ali socialističnih oblik in izraznih sredstev umetnosti, temveč obstaja socialistično stališče (sozialistische Gesinnung). Iz tega stališča izhaja ravnanje umetnika v odločilnih situacijah in ne pripadnost k tej ali oni umetniški smeri, ne nek s kanonizirano ideologijo popačen aspekt dejanskosti.«[11] Intervencija v smislu socialističnega stališča (prepričanja) pomeni zato predvsem vprašanje socialistične zavesti kot zamisli oziroma načrta dela in kot odnos do umetnosti kot ustvarjalnega, družbene vrednote vzpostavljajočega dela. Njena »prevratnost« in »radikalnost« je zato predvsem v intenzivnem razvijanju osvobajajočih teženj umetnosti same, namreč umetnosti kot simbolne, personificirajoče, individualno konkretizirajoče in precizne v detajlih in ne alegorične in shematizirane umetnosti vseh vrst, t. j. umetnosti nemoči, adaptacije na obstoječe in funkcije najrazličnejših ideologij.

4) Teza o umetnosti kot specializiranem ustvarjalnem delu, potrjujočem in zadovoljujočem človeško potrebo po ustvarjanju, preseganju, sodelovanju in samoobčutenju. Pomembna je Fischerjeva ugotovitev o predmetu umetnosti, ki ni neka nezgodovinska statična struktura oziroma »odreveneli način biti«, temveč dinamični moment dejanskosti:« . . . Umetnost ni odražanje sveta na sebi, temveč ustvarjalno obvladovanje dejanskosti, ki ni nikoli dovršena, temveč stalno v status nascendi.«[12] Umetnost je zgodovinsko nastala, pretežno neodtujena oblika ustvarjalnega dela. V svoji sodobni obliki ima značaj modelne, sodobne demistificirane mite ustvarjajoče dejavnosti kot avtentičnega opredmetenja posameznikove čutnosti, domišljije in uma. Posebno pomembno je, da je Ernst Fischer analiziral stalni dinamični, ustvarjalni značaj umetnosti, ki ni v odražanju ali predstavljanju neke že ustvarjene dejanskosti, temveč v oblikovanju in ustvarjanju nove dejanskosti »sui generis«, tj. umetnosti kot sveta, kot posebne izrazito individualizirane umetniške totalitete. Umetnosti je zato tuje sleherno fetišiziranje, pasivnost, negibnost, nedoločenost, shematičnost, definitivnost in podrejanje posamičnega občemu ali posebnemu, ideološkemu ali naravnemu stereotipu. Nasprotno, umetnost simbolno oblikuje individualni »model« človekovega odnosa do narave in zgodovine, ustva-

---

[10] KuK., s. 98
[11] KuK., s. 62
[12] ASW., s. 64

rja individualizirano dejanskost celovitega in bogatega »umetniškega človeka« onstran okov razdeljenega, odtujenega dela. V zamislih umetniških del je še posebno pomembna vloga domišljije. »Brez domišljije obstaja svet dejstev, stanj, dogodkov in ne dejanskost. (. . .) Izhajajoča iz delovnega procesa je domišljija imanentna procesu dela, je njegov najlažji in najbogatejši način.«[13] Domišljija, največkrat adaptirana in blokirana z odtujenimi pogoji in dejavniki v vsakdanjih različnih delih, more ustvarjalno sodelovati v umetnosti kot »produktivni spomin« in kot slika neke možne, še ne udejanjene dejanskosti. Vsekakor je pomembna Fischerjeva teza o tesni, neizogibni zvezi uma in domišljije v umetnosti: »Domišljije se ne pridobi z ‚razdejanjem uma' (Georg Lukács), temveč je domišljija sama zapadla temu razdejanjenju. Domišljija ne blebeta (lallt), temveč govori; njena beseda ni mit kot vrnitev v brezno preteklosti, temveč kot spomin, ki govori iz prihodnosti. Domišljija potrebuje zvezo z umom.«[14] Matematiziranemu, kvantificiranemu in totaliziranemu svetu, obvladanemu s prirodoslovno kombinatoriko in diskurzivnostjo, se zoperstavlja umetnost z maksimalno intenzivno, kvalitativno dejanskostjo človeka kot »neizčrpne možnosti« v delih (umetninah), ki implicirajo domišljijsko percepcijo personificirane neskončnosti, v simbolni in individualizirani imanenci razrešene splošne in »nedoločene« transcendence. Pomembno je zato Fischerjevo spoznanje temeljne razlike med umetniškim delom (kot jedrom estetske sfere doživljanja, oblikovanja in vrednotenja) in drugimi deli: »Umetniško delo je enačenje z ne enoznačno razrešljivim nepoznanim in njegov rezultat ni ‚Quod erat demonstrandum'.«[15]

2. *UMETNOST KOT USTVARJALNO DELO*
(Fischerjeva analiza nekaterih aspektov Marxove teorije dela, predvsem v zvezi z umetnostjo)

Da je posvetil Ernst Fischer pomemben del svoje analize odnosov med družbo in umetnostjo prav problemom Marxove teorije dela, mislimo namreč na dvoje pomembnih Fischerjevih del, Umetnost in koeksistenca in Na sledeh dejanskosti, je bilo smiselno in neizogibno za njegovo marksistično estetiko predvsem zato, ker je mogel šele na osnovi te analize poudariti 1. ustvarjalni, oblikovni, »antropološki model« umetnosti — in to največkrat polemično — nasproti estetskemu gnoseologizmu in ontologizmu, in 2., ker more marksistična estetika le na osnovi osrednje marksistične filozofske kategorije, namreč dela (v vsej celovitosti svojih momentov od potrebe, spoznanja, zamisli, sredstva, učinka in zadovoljitve), pridobiti znanstvenost, t. j. splošnost in objektivnost, v nasprotju s tradicionalnimi meščanskimi estetikami, ki izhajajo — v smislu estetskega racionalizma, empirizma (hedonizma) ali pozitivizma — iz drugih, fragmentarnih in izoliranih momentov človekove dejanskosti.

V svoji analizi, vezani predvsem na Marxovo analizo v Ekonomsko-filozofskih rokopisih, v Očrtih za kritiko politične ekonomije in Kapitalu, je osvetlil pred-

---

[13] KuK., s. 174, 175
[14] KuK., s. 206
[15] KuK., s. 191

vsem problem ustvarjalnosti dela, odtujitve dela in kapitala, nasprotje med »imeti« in »biti«, probleme specializacije in delitve dela in njegove družbeno konstitutivne aspekte. Značilnost Fischerjevega pristopa k problemom dela je predvsem v zatrjevanju ustvarjalnega značaja dela, tj. ontološke, antropološke in socialne funkcije dela kot jedra nastajanja človeške narave, človeške stvarnosti. Odtujeno delo, tj. pervertirano, kapital postavljajoče in hkrati razčlovečujoče delo, je le zgodovinska oblika dela, je pogoj kapitalističnega tržnega gospodarstva v smislu profitne eksploatacije človeka in narave in hkrati zadano breme, prisila in »prekletstvo« s strani delavca kot akcidentalne »dresirane naravne moči« ali »podaljška stroja«. Marxova analiza dela pa pomeni Fischerju ne le deskripcijo sveta zgodovinske pervertirane oblike dela, temveč predvsem znanstveno teorijo o ustvarjalnem značaju dela, o delu kot jedru človeka in zgodovine in ne le sredstvu za kopičenje postvarjenega imetja.

Možnost dela, ki ni dejavnost »dresirane naravne moči«, ki ni zadano breme, prisila, razčlovečujoči princip dejanskosti, je v delu kot pozitivni ustvarjalni dejavnosti. Delo kot ustvarjalnost je možno tedaj, ko preneha biti razkosano oziroma razdeljeno, ukazujoče in izvršujoče, ko torej postane celovito delo načrtujočega (prihodnost anticipirajočega) subjekta. »Ko govori Marx o tem, da je delo tisto, ki naredi človeka za človeka, ni mišljeno zgolj manualno, torej že razkosano, na nek del reducirano delo, temveč delo kot skupni proces, kot ustvarjalna dejavnost, v kateri sodelujejo tako roka kot možgani, jezik, domišljija, zavest in v kateri človek anticipira rezultat svojega dejanja, torej prihodnje, prehaja od načrta do sebe, se najde v svojem delu, zazna svojo zmožnost in razvija in oblikuje svoje bistvo.«[16]

Ustvarjalno, prihodnje anticipirajoče, torej zamiselno delo je celovito delo v smislu Marxove primere o »najslabšem stavbeniku in najboljši čebeli« iz prve knjige Kapitala. Ustvarjalno pozitivno delo zato ne pomeni nekaj poljubnega, ni magično početje iz »absolutne svobode« ali igra v nekem družbenem prostoru modernistične kolektivne podzavesti, temveč je umno in domišljijsko, načrtujoče in kontrolirano delo. Ernst Fischer navaja dve mesti iz Marxovih Očrtov za kritiko politične ekonomije, kjer je eksplicitno mišljena, ustvarjalna, individuum potrjujoča razsežnost dela. Prvo sodi v polemični kontekst Marxove kritike A. Smitha in njegove obravnave dela kot »prekletstva«: »Vsekakor se pojavlja mera samega dela kot zunaj dana, po cilju, ki ga je treba doseči in po ovirah, ki jih je zaradi doseganja tega cilja potrebno obvladati z delom. Vendar Smith tudi ne sluti, da je to premagovanje zaprek samo na sebi dejavno potrjevanje svobode — in da so se, dalje, zunanji smotri otresli privida gole zunanje naravne nujnosti in da se postavljajo kot smotri, ki jih postavlja šele sam individuum — torej kot samoudejanjenje, opredmetenje subjekta, torej realna svoboda, katere delovanje je prav delo.«[17]

Delo kot svoboda je zamiselno delo, kjer na koncu delovnega procesa nastopi rezultat (produkt), ki je bil zamišljen že na začetku v ustvarjalni predstavi delavca. Značaj svobodnega dela ni v poljubnosti dela kot magičnem umiku pred nujnostjo celovitosti dela, torej »lagodno« izogibanje nekaterim nujnim momentom

---

[16] ASW., s. 204

[17] Marx, Grundrisse, s. 505

dela, ni stanje umišljanja in predstavljanja v »zasebnosti« (ne)srečnega subjekta, temveč vedno proces, nasprotje in protislovje, obdelovanje narave in samooblikovanje individua z delovnimi orodji v določenem času in prostoru. Marx: »Resnično svobodno delo, npr. komponiranje, je hkrati prav vražje resna stvar, najbolj intenzivni napor. Delo v materialni produkciji lahko dobi ta značaj samo s tem, 1) da se vzpostavi njegov družbeni značaj, 2) da postane znanstveno in hkrati splošno delo, ne napor človeka kot na določen način dresirane naravne moči, temveč kot subjekta, ki se v produkcijskem procesu ne pojavlja v goli naravni, samorasli obliki, temveč kot dejavnost, ki upravlja vse naravne moči.«[18] V nasprotju z delom, ki je opazovano kot žrtev, v negativni določbi, je delo v svojem občečloveškem, zgodovino vzpostavljajočem značaju pozitivna, ustvarjalna dejavnost — kot določeno zadržanje in ravnanje individua do stvari, ki jo obdeluje, in do svojega lastnega delovnega načrta.

Fischerjevo navajanje omenjenega Marxovega spoznanja — in še nekaterih drugih mest iz njegovih »Očrtov« — je izjemno pomembno, saj se nanaša na enega osrednjih momentov možne marksistične estetike: tj. problem dela kot pozitivne ustvarjalne dejavnosti, torej kot svobodne dejavnosti, ki pa vendarle pomeni napor (torej resno delo) za ustvarjalca in ne nekakšno zabavo oziroma igro iracionalnih neobveznosti ali »racionalnih« konvencij in stereotipov. Gre za nasprotje, ki ga je v Očrtih osvetlil Marx, in ki se nahaja med delom kot »travail attractif« in delom kot »amusement«. Toda psihološko opazovanje dela, kot je ob primeru koncepcij A. Smitha pravilno ugotovil Marx, ni odločilno za določitev smisla dela. Psihološki aspekt dela, ki ni žrtev, naravna prisila ali »prekletstvo« pa je v mnogočem določal tudi vso tisto estetsko usmeritev od Schillerja do Kierkegaarda in Marcuseja, kjer se je smisel umetnosti deduciral per negationem iz dela pod naravno prisilo oziroma odtujenega dela. Fischerjevo izhajanje iz socialističnega stališča umetnika, iz zavesti in prakse samoupravljanja, soodločanja in soodgovornosti, iz nujne zveze domišljije in uma v umetnosti kot tudi eksplicitno iz Marxove koncepcije pozitivnega ustvarjalnega dela, pomeni zato prehod k marksističnim raziskavam posebnosti strukture umetniškega dela kot celovite ustvarjalne dejavnosti, ki je pogosto umnejša od vseh »racionalizmov«, ki jo odklanjajo kot magijo, igro, zabavo ali le nižjo zvrst spoznavanja. Umetnost je prej najtežji kot »najlažji način biti« (v smislu Brechtove metafore).

»Delo kot ustvarjalna dejavnost je samoosvobajanje in samooblikovanje človeka, torej svoboda: ne stanje, temveč prehod, akt. (. . .) Osnova svobode je prihodnost, anticipirani rezultat, izumitev sredstva, s katerim postane ovira premagljiva, ustvarjalni princip, ki se nahaja v delu.«[19] Vendar se vzpostavi s svobodo vedno tudi njen korelat: nesvoboda. Slednja je razultat posebnosti materialov, okoliščin, družbene organizacije in naraščajoče delitve dela. Vendar je prav v tem prepletanju svobode in nesvobode avtentični »condition humaine«.

Subjekt dela kot ustvarjalne dejavnosti je celoviti človek v smislu Marxove antropologije, torej človek, čigar čutnost ni ločena od zavesti, njegov gib ne od domišljije, njegova strast ne od smotrne volje. Fischer je zavzel izrazito »realistično« stališče do takšnega »vsestranskega« individua: »Celoviti človek, upanje in

[18] ibid., s. 505
[19] ASW., s. 208

cilj slehernega naprednega gibanja, ni tisti človek, ki je vešč vseh panog produkcije in se izkaže v njih in ki predstavlja vsoto vseh zmožnosti in spretnosti. Celovit je lahko samo ustvarjalni človek.«[20] Pomembna je tudi njegova teza o specializaciji »kot koncentraciji, kot obrambnem sredstvu zoper diletantizem«, s katero se je ogradil od možne sublimacije sodobne ustvarjalnosti na nivo genialnosti in »polihistorske« vsevednosti.

Fischer ni natančneje analiziral strukture umetniškega dejanja, definiral je predvsem ustvarjalno delo nasploh, predvsem v razliki od odtujenega dela. Omeniti pa moramo, da je eden izmed momentov, ki jih je vendarle upošteval ob problemu uposebljenja umetniškega dela, moment magičnega, in to v smislu, da pomeni magija »razširitev principa dela na področje fantastičnega«[20]. Nasprotje med prakso in srečo (Adorno), med delom pod prisilo naravne nujnosti in igro (Schiller), med »nezainteresiranim ugajanjem« in delom (Kant), je bilo aktualno tudi za Fischerja. Vprašal se je, koliko je umetnost kot delo (kot pozitivno ustvarjalno delo in zato vse prej kot lahkotna zabava) vendarle tudi negacija in preraščanje dela in upor proti celovitosti dela s tem, ko nujno vsebuje v sebi tudi moment magičnega? »Umetnost je potrebna, da bi mogel človek spoznavati in spreminjati svet — vendar je potrebna tudi zaradi njej svojske magične zmožnosti.«[23]

Ob analizi vloge jezika, orodij in predvsem produkcije orodij na osnovi podobnosti in identifikacije, je Fischer zapisal o moči magije: »Razburljivo odkritje, da se lahko naravni predmeti spremenijo v orodja, ki so primerna za vplivanje in menjavanje zunanjega sveta, je privedlo do druge zamisli v glavi zgodnjega človeka, ki je neprestano eksperimentiral in v katerem se je počasi budila misel, da se more z magičnimi orodji uresničiti tudi nemogoče, da se lahko narava »začara« brez kakršnegakoli delovnega napora.«[24] Tako je želja, projicirati v posledico, zahtevala le dovršeno, figurativno oblikovano zamisel, medtem ko je bil delovni proces »izpuščen«, oziroma »zamenjan« le s čarobnim ritualom. Magija kot upor zoper napor dela, tj. dejanskega, zgodovino vzpostavljajočega oblikovanja narave z orodji v delovnem procesu, meri le na zadovoljitev »trenutne« želje in na najlažji in najhitrejši način opredmetenja zamisli dela. Postavljanje in samopostavljanje ovir in njih premagovanje, tj. dejavna svoboda, ji je tuja. Umetnost kot magija je zato upor proti pravilom in normam, še posebno proti »materialnosti« sredstev dela in proti času, potrebnem za izgotovitev dela. Ni naključje, da je zato najbolj magična zvrst sodobne umetnosti prav tista poezija svobodnega verza, kjer je njena moč prisotna le v prepričevalnem izrekanju. Ta princip je del modernistične umetnosti razširil tudi na eksperimentalno prozo podzavestnih asociacij (avtomatizem pisave), na gledališče happeningov in »gledališče telesa«, ki je upor proti dramaturgiji in »literarni podlogi«.

Teoretično nasprotje, ki je med umetnostjo kot magijo in umetnostjo kot delom, pa se nahaja že v znanem nasprotju med Platonovo teorijo pesništva

---

[20] Kuk., s. 119

[21] prim. KüUK., s. 119

[22] prim. ASW., s. 224

[23] Ernst Fischer, Von der Notwendigkeit der Kunst (odslej skrajšano VNK.), Claassen, Hamburg, 1967, s. 18)

[24] VNK., s. 39

(dialog Ion) in Aristotelovo teorijo epike in tragedije (Poetika). Platon je v Ionu zapisal: »Ni torej umetnostni čut tisto, s čimer pesniki pesnijo in lepo govore kakor ti o Homerju, marveč božje navdihnjenje. Zategadelj je sleherni pesnik zmožen učinkovito peti samo to, kar mu narekuje Muza: eden ditirambe, drugi hvalnice, tretji plesne pesmi, četrti epe, peti jambe. In kdor je v eni teh vrst dober, je v vseh drugih zanič, zakaj poet ne poje iz čuta umetnosti, ampak iz božanske moči. Ko bi bil učen na pravila umetnosti, bi našel primeren izraz in obliko za vse veje pesništva, ne samo za eno«[25] V nasprotju z omenjeno Platonovo koncepcijo, ki zatrjuje iracionalni magični moment poezije v nasprotju z umetnostjo pravil, pa pomeni Aristotelova analiza epike in tragedije zatrjevanje izrazite racionalne funkcije umetnosti. Da je neko delo tragedija ali ep in s tem umetnost, je potrebno oblikovanje snovi glede na sistem pravil in zahtev, ki so vezane tako na izbiro motivov kot na trajanje, fabulo, prostor in obliko dela. Umetnost torej predpostavlja poetiko, tj. refleksijo kot racionalni moment, ki v vseh fazah nastajanja usmerja in nadzoruje proces dela in vstopa vanj.

Za Fischerjevo koncepcijo umetniške dejanskosti pa je značilno posredovanje med obema skrajnostima. Umetnost mu pomeni ustvarjalno delo, čigar posebnost je sinteza uma in domišljije, magičnega in racionalnega. Vendar je potrebno poudariti, da je magičnost umetnosti pri njem veliko bolj magičnost v smislu nepredvidljivega, enkratnega, ireduktibilnega in fantastičnega, auratičnega in mitičnega, kot pa v smislu nekakšnega arhaičnega rituala ali izrazito iracionalnega odnosa do dejanskosti.

3. *DEJANSKOST ESTETSKEGA*

Vprašanje o dejanskosti je prvo in glavno vprašanje filozofije. Umetnost kot predmet filozofije, mislimo na estetiko kot filozofsko disciplino, je možna s tem, da je posebna oblika dejanskosti. Filozofija umetnosti ni teorija umetnosti kot posebne dejavnosti, oblike in stila, ni poetika ali teorija zvrsti, temveč je teorija najsplošnejše umetniške dejanskosti. Njen predmet je svet umetnosti oziroma umetniški človek. Filozofska refleksija umetnosti zato predpostavlja teorijo sveta in človeka. Analiza odnosov antropologija — umetnost in ontologija — umetnost je konstitutivna za estetsko refleksijo.

Pomemben prispevek Fischerjeve estetike je, poleg analize ontoloških aspektov umetnosti in njene družbenosti, poskus delne utemeljitve estetike na filozofski antropologiji. »Ključ« umetniškega zanj ni ne mitologija in ne (narodna) religija ali politika, temveč antropologija. Umetnost je tako postavljena v najožjo zvezo z najsplošnejšimi in najbistvenejšimi momenti človekove dejanskosti. Fischerjevi estetski spisi so odgovor (čeprav največkrat le delen in ne dovolj precizen) na vprašanje, kakšen je umetniški človek, kakšno je mesto individua v umetnosti?

Eno izmed najosnovnejših vprašanj ne le marksistične estetike, temveč filozofije umetnosti sploh, je vprašanje o posebnosti umetniškega dela, torej vprašanje o tistih temeljnih razlikah, ki ločijo umetniško dejanskost, umetniškega človeka od dejanskosti znanosti, tehnike, morale, politike in kulture sploh. Zakaj ob-

[25] O pesništvu, KONDOR, MK, 1963, s. 26

staja neka produkcija kot umetniška? Zakaj umetnost in ne samo znanost, politika, filozofija, tehnika, morala, šport, mitologija? Vprašanje o posebnosti umetniške produkcije, kolikor so za Marxa »religija, družina, pravo, morala, znanost, umetnost itn. samo posebni načini produkcije in spadajo pod njen splošni zakon«,[26] je intenzivno vznemirjalo misel Ernsta Fischerja. S to problematiko se je ukvarjal v vseh osrednjih estetskih spisih, mislimo na dela O potrebi za umetnost, Umetnost in koeksistenca in Na sledeh dejanskosti, deloma pa tudi v svoji knjigi »Premisleki o položaju umetnosti« (Überlegungen zur Situation der Kunst). Za Fischerjeve odgovore na to vprašanje je značilno, da je skušal splošnost in posebnost umetniške dejanskosti odkriti veliko bolj na analizi generičnega človeka, njegove zgodovinskosti in potreb po ustvarjanju (torej na antropoloških kategorijah) kot pa skozi pozitivizem, sociologizem in historizem tradicionalnih teorij o umetnosti.

Za Fischerjeve raziskave dejanskosti umetnosti (umetniškega človeka in sveta umetnosti) je torej značilno:

1) Zaris meja umetniške dejavnosti na osnovi tistega, kar umetnost ni, torej po njeni negaciji in nasprotju do »neumetniškega«.

2) Opis tistih relativno stalnih vsebin človekove dejanskosti (objektivnih situacij, nasprotij, dilem, eksistencialnih opredelitev in zgodovinskosti individua) kot tudi emocionalnih, voluntativnih, imaginacijskih in racionalnih sestavin človekove zavesti in delovanja, doživljanja in mišljenja, ki se morejo ustrezno opredmetiti le v umetniški dejavnosti.

Fischerju je umetnost, podobno kot klasikom marksizma, posebno ustvarjalno delo, ki se loči od druge vrste tako »kulturnih« kot »industrijskih« del in ki ga ni mogoče nadomestiti z njimi. O razliki med umetniško in neumetniško produkcijo je pisal v vseh svojih pomembnejših spisih. Ta razlika je svojevrstno tematizirana tudi v njegovih Premislekih o položaju umetnosti: »Umetnost se more veliko naučiti od znanosti, ne more se odreči opisom in informacijam, ki jih eksaktno uporabljajo sociologi, etnologi in druge znanosti. Umetnost je zato prisiljena k tveganju, da eksperimentira z novimi tehnikami, da bi mogla slediti družbenim spremembam, novi politiki in novim načinom ravnanja, vendar pa ji ostaja neka sfera onstran tiste, ki jo more obvladati znanost. Do koder je svet preračunljiv, pripada znanosti, carstvo umetnosti se začenja tam, kjer se začenja nepreračunljivo (das Unberechenbare). In »ker je človek človek«, torej neko fragmentarno, nedovršeno in razdvojeno bitje, ki se nikoli ne more zvesti na dovršenost stroja ali celo na dovršenost matematičnega izraza, je konec umetnosti skrajno neverjeten.«[27] Svet znanosti je torej Fischerju svet preračunljivega, ki ga je mogoče obvladati in raziskovati z naravoslovnimi metodami, medtem ko je svet nepreračunljivega, torej tudi neverjetnega, slučajnega, ireduktibilno-eksistencialnega in možnega, dosegljiv le umetniškim procesom. Eksistenca nepreračunljivega, tj. znanstveno ne adekvatno obvladljivega sveta pa ni slučajna, ne pomeni nikakršne napake v kozmosu, temveč se ujema s tistimi osnovnimi kvalitetami generičnega človeka, ki jih je Fischer označil kot fragmentarno, nedovršeno in razdvojeno.

---

[26] Marx-Engels, Izbrana dela (odslej MEID), I, CZ Ljubljana, 1969, s. 333

[27] Ernst Fischer, Überlegungen zur Situation der Kunst (odslej skrajšano UeSK.), Diogenes, Zürich, 1971, s. 7, 8

V delu »Na sledeh dejanskosti« je razlikovanje med umetnostjo in znanostjo izraženo v naslednji tezi: »Znanost ima za cilj zakon, maksimalno matematizacijo, medtem ko umetnost stremi k obliki, k maksimalni intenzivnosti. Preveliko približevanje umetnosti znanosti, matematiki, geometriji in fiziki nosi v sebi nevarnost, da oblika (pri tem ni mišljena samo človeška oblika) otrpne v sistemu, da poskuša umetnost izvesti tisto, kar more znanost neprimerno bolje: obseči in izraziti zakone kozmosa.«[28] Omenjeno določitev posebnosti umetniškega dela moremo dopolniti z že prej omenjeno definicijo umetnosti iz istega Fischerjevega spisa (str. 7), po kateri je umetnost ustvarjalno obvladovanje neke, zmerom v status nascendi razumljene dejanskosti, in s koncepcijo umetnosti kot celovitega ustvarjalnega dela v smislu Marxovih analiz človeka in teorije dela.

Za Fischerjev pristop k tej problematiki je torej značilno, da umetnost radikalno loči od znanosti, da razlika med znanostjo in umetnostjo ni samo gradualna oziroma razlika v modusu spoznanja, temveč da je ta razlika hkrati razlika med dvema osnovnima polarnima in nasprotnima momentoma dejanskosti. Umetniška in znanstvena dejanskost se tako razlikujeta na nivoju ontoloških kategorij biti (znanost) in nastajanja (umetnost), statičnega in dinamičnega, pomenskega in večpomenskega, naravnega in simbolnega, verjetnega in neverjetnega. Ta ontološko in antropološko pogojena razlika je pri Fischerju »podaljšana« tudi za socialno sfero. Ne moremo sicer govoriti o nekakšni mehanski povezanosti ontološke polarnosti s socialnim in moralnim antagonizmom, vendar je zanimiva Fischerjeva socialna konkretizacija ničejanskih nasprotnih si počel dejanskosti grške tragedije, namreč »apoloničnega« in »dionizičnega«.

V »Premislekih o položaju umetnosti« je zapisal o posebnosti apoliničnega: »Dovršenost tehnične konstrukcije, materializacija znanosti, funkcionalizem, strukturalizem, razumni stroj, ki ne razrešuje samo nalog mišljenja, temveč producira tudi književne tekste, pa tudi Mondrian in epigoni, pa tudi novi roman in socialistični realizem, pa tudi akademska tradicija, povratek v čisto formo, v vse afirmativno ohranjujoče, državotvorno —: apolonični princip našega časa. Apolon, ki združuje prazno tehniko s častitljivo obleko, šepet iz globine z eksaktno artikulacijo, boga distance, avtoritete, elite.«[29] Pozitivnemu in konzervativnemu apoloničnemu momentu oziroma počelu dejanskosti je Fisher zoperstavljal negativni in destruktivni dionizični moment, ki je še posebno aktualen v svetu sodobne umetnosti. »Dionizično kot prvinsko, nagonsko in izvorno nosi v sebi sanjo nekega prejšnjega stanja brez oblasti in zakona in teži po vrnitvi tja z opojnostjo, uporom, triumfom mase nad individuom. Nasproti slehernemu represivnemu redu predstavlja nered, anarhijo, kaos, v katerem se sprošča hrepenenje po svobodi kot negacija in destrukcija obstoječega. Dioniz je bil bog nekega, s privatno lastnino in patriarhatom vrženega sveta matere, seksualne svobode, množičnega upora zoper olimpijsko hierarhijo. V mnogih stvareh mu je soroden njegov antagonist Apolon; ker Dioniz je tisto, na koščke raztrgano, trpljenje in strast, medtem ko je Apolon ubijalec zmajev, predstavnik novega aristokratskega sveta bogov, mere zoper predrznost, lepega privida nasproti eksplozivni dejanskosti ekstaze. Iz zdru-

[28] ASW., s. 64
[29] UeSK., s. 22

žitve obeh antagonističnih principov ni izšla samo grška tragedija, temveč potrebuje umetnost vedno znova ta antagonizem in to združitev.«[30]

Fischerjeva teza o združitvi dionizičnega in apoloničnega v umetnosti pomeni delno korekcijo njegovega, na nek način shematičnega nasprotovanja umetnosti znanosti. Dejanskost umetniškega ni le področje nepreračunljivega in racionalno neobvladljivega, kaotičnega in stihijskega. Področje umetnosti se torej ne začenja onstran preračunljivega, izmerljivega in pojmovnega, temveč na tisti meji — bodisi situacijo impulzivni, bodisi doživljajski, kjer nastopi konfrontacija med apoloničnim in dionizičnim, verjetnim in neverjetnim, pozitivnim in negativnim, konstruktivnim in destruktivnim, racionalno-diskurzivnim in imaginacijsko-figurativnim, kaotičnim in oblikovnim. Središče te konfrontacije je v človeku kot poseben sestavni del njegove dejanskosti. Umetniška dejanskost izhaja iz te dejanskosti človeka. O tem je zapisal Fischer: »Najverjetneje je kaos. Ne povsem tako neverjetno je nek red neživega. Najbolj neverjetno je človek, živa oblika, misleče, prihodnost anticipirajoče bitje. Naraščajoča organiziranost bitja je prelom v redu stvari, življenje upor zoper verjetnost. Ta upor kulminira v človeku . . .« In dalje: »Ni nobene enkratne in končno veljavne hmage nad kaosom, je le stalno obnavljajoče se in stalno ogroženo premagovanje. Da ne otrpne lebdeče stanje med ničem in bitjo, med nezavestnim in zavestnim, med kaosom in obliko, kar je condition humaine, bi mogla, tako menim, prispevati svoj delež književnost in umetnost.«[31]

Iz doslej obravnavanega smo videli, da ima umetnost posebno, njej svojsko funkcijo, ki je v tem, da razvija poseben smisel sveta in človeka, da ustvarja iz objektivne ontološke, antropološke in socialne diference v dejanskosti sami. Umetnost je tako v najtesnejši zvezi z osrednjimi ontološkimi in antropološkimi kategorijami, vendar v zvezi, ki ne izključuje umetniškega preraščanja teh kategorij. Ekstremna situacija človeka je opredmetena v umetniški dejavnosti: »Conditio humana: Človek je živo bitje, ki anticipira prihodnost, torej tudi smrt. Konfrontacija s smrtjo je v vseh dobah in vseh družbenih sistemih neizogibna. Z rojstvom se začenja propad. Principium individuationis, odhod iz materinega krila, ta »jaz« v nasprotju z »onim« in »mi« je obsenčen s krivdo.«[32] Fragmentarnost, nedovršenost, razdvojenost, protislovnost, diskurzivna ireduktibilnost, senzibilnost, občutek krivde, tragičnost, zavest o smrti in doživljanje vseh tistih mejnih situacij, kjer so prisotne »metafizične kvalitete« (v smislu Ingardnove koncepcije iz Književnega umetniškega dela), torej človekov svet, ki ni znanstveno povsem merljiv in obvladljiv, ni nekaj, kar je treba zatreti ali zamolčati, temveč predstavlja v svoji aktivni prepletenosti z racionalnim in zgodovinskim jedro humanega.

Abstraktna samostojnost umetnosti v smislu estetskega »spiritualizma« l'art pour l'art je nemogoča. Nastanek umetniških del po Fischerju ni le enostavni derivat (samo)volje umetnikov kot nikomur odgovornih »genialnih« posameznikov. Dejanskost človeka in sveta sama zahteva umetnost, da bi prišla do zavesti in oblike o sebi. Nujnost in potrebnost umetnosti je Fischer dokazoval tako z

---

[30] ASW., s. 67
[31] ASW., s. 67
[32] UeSK., s. 73

eksistenco posebnega ontološkega in antropološkega antagonizma v stvarnosti kot tudi z analizo same strukture neodtujenega dela. V delu Umetnost in koeksistenca pa je še posebno pozornost posvetil posebnemu predmetu umetnosti in njegovemu doživetju, ki ga je mogoče edino ustrezno izraziti le z umetniškim opredmetenjem, tj. z umetniškim delom. Katere so torej tiste vsebine, objektivni predmeti, dogodki in dejanja ter njihova doživetja, ki jih je mogoče ustrezno osmisliti in oblikovati le v umetniškem delu?

Velik del dosedanje estetike je obravnaval probleme utemeljitve umetnosti. Znana je Marxova teza o utemeljenosti grške umetnosti »Grška umetnost predpostavlja grško mitologijo, to se pravi naravo in družbene oblike, ki jih je ljudska fantazija že predelala na nezavedno umetniški način.«[33] Pri Heglu pa je eksistenca umetnosti v najožji zvezi z (narodno) religijo, njena smrt zato nastopa kot posledica odsotnosti religioznega smisla in vere v umetniške like. Poznano je tudi Schellingovo razlikovanje med dvema »vrstama« mitologij, med mitologijo, v kateri je svet opazovan kot narava, in mitologijo, v kateri nastopa kot zgodovina, kar implicira tudi razlikovanje med simbolno in alegorično umetnostjo. Fischerjev odgovor na vprašanje o utemeljenosti umetnosti je v najtesnejši zvezi z njegovimi doslej obravnavanimi tezami o umetniški dejanskosti. Zanj je umetnost simbolno ustvarjanje sodobnega sekulariziranega mita.

O ontološkem značaju mita, ki korespondira tudi z že omenjenimi osnovnimi antropološkimi kategorijami, je zapisal: »(Mit) je lebdeče stanje med ‚tako je' in ‚tako bi moglo biti'. Je zgodovinska možnost, projicirana iz nekoč in sedaj v prihodnost.«[34] O tem, kaj sodobni sekularizirani mit je in kakšna je njegova vloga v umetnosti, je njegov odgovor v najtesnejši zvezi z Garaudyjevo koncepcijo mitičnega ustvarjanja, kot se javlja v njegovem delu »O realizmu brez obal.« Fischer zato v svoji knjigi Umetnost in koeksistenca tudi navaja značilno Garaudyjevo tezo: »V tem ustvarjanju mitov, ki izraža neko povsem človeško dejanje, preseganje narave in provizoričnih tehnik njenega obvladovanja, v tem ustvarjanju mitov, ki tudi je prava funkcija umetnosti od Homerja do Cervantesovega Don Kihota, do Goethejevega Fausta in do Matere Gorkega, v tem ustvarjanju mitov, ki vprašuje o svetu in hkrati postavlja njegov red pod vprašaj v imenu neke heroične predstave, ki jo človek ustvarja v vsakem času o svoji usodi in prihodnosti, je Picasso pogumno videl globok poziv slikarstvu.«[35] O posebnosti doživetja mita in o njegovem izvoru pa je zapisal: »Izvor mita je pretres (Erschütterung) bodisi s potresi, vesoljnimi potopi, vulkanskimi erupcijami, požari, epidemijami in drugimi neobičajnimi pojavi, bodisi zaradi histerije, opojnosti ali sanj, bodisi zaradi zgodovinskih dogodkov.«[36] Parafrazirajoč Kantovo misel čudenja nad francosko revolucijo, je Fischer razmišljal o stalni aktualnosti nepredvidljivega, pretresljivega in nepreračunljivega: »Ne le v daljni preteklosti, temveč tudi v obdobjih napredujočega družbenega razvoja so bili in so pojavi, ki ‚se jih več ne pozabi' ... in so primerni za mit.«[37] Natančneje pa je Fischer definiral mit v naslednji tezi: »Troje se združuje v mitu: v velikih slikah govori o naravi, v nepozabnih situ-

[33] MEID IV, s. 45
[34] KuK., s. 192
[35] R. Garaudy, O realizmu bez obala, Mladost, Zagreb, 1968, s. 40
[36] KuK., s. 193
[37] KuK., s. 193

acijah in oblikah pripoveduje zgodovino človeštva, narava in zgodovina postaneta prispodobi za življenje človeka. V tej prepletenosti narave, zgodovine in človeške eksistence, v tem najglobljem simbolnem značaju ... je utemeljena moč mita in njegova nujna potrebnost.«[38] Fischerjeva koncepcija sodobnega mita, tj. mita, ki ni mitologija, temveč dejanje, je tudi blizu Garaudyjevi tezi o mitu kot jedru umetniškega: »Besedo mit uporabljamo za vsako simbolično pripoved, ki človeka opozarja na njegovo resnico, da je namreč ustvarjalec, se pravi, da je določen predvsem s prihodnostjo, ki jo izmišlja, in ne s preteklostjo vrste, ki ga le žene z nagonom in željo.«[39]

Sodobni sekularizirani mit je mit o človeku, je mitska transcendenca, razrešena in konfrontirana z imanenco vsakdanjega in individualnega. Fischer priznava, da je družbeni razvoj modificiral mit, da torej obstaja stalna interakcija med mitom in zgodovino. Pomembna je zato tudi njegova naslednja teza: »Kar naredi sodobni mit kot možen in za pesništvo neizogiben, je njegova sinteza z logosom.« Domišljija kot organon umetniške ustvarjalnosti potrebuje zvezo z umom. Kajti sekularizirani mit omogoča »sekularizacijo neskončnosti, ‚oceanski občutek' brez religiozne dogmatike«[40], predpostavlja torej kritiko magičnega, iracionalnega in religiozno-mitološkega. Postopek ustvarjanja mitov je modelno oblikovanje, podobno znanstvenemu: »Če si umetnost prisvoji to znanstveno metodo, pridobi ... zmožnost, da oblikuje mite našega časa. Kar predstavlja v modelu, ni niti posamezni slučaj, niti neka idealizirana dejanskost, temveč možna struktura določene situacije. Model vsebuje eksemplarično mita, ločeno od mistifikacije in namena po moraliziranju. V modelu more literatura našega časa združiti logos in mit, razsvetljenstvo in romantiko, eksemplarično in pesniško.«[41] Produktivni spomin in kot jedro umetniške zamisli mitov je obrnjen tako v sedanjost kot tudi k simbolom »prvobitne enotnosti«, v svet praskupnosti in matriarhatne identitete. »S svojim delom ruši človek enotnost z naravo. Stori ji silo in se boji njenega maščevanja. Z naraščajočo delitvijo dela, z začetkom gospostva, razkolom med vladajočimi in vladanimi, uživajočimi in potlačenimi, posedujočimi in neposedujočimi postane spomin na izgubljeni raj, na zlato dobo, na čas, ko delo ni bilo samo prekletstvo, temveč tudi očlovečeno samouresničenje, neizčrpen vir domišljije.«[42] Narava je v simbolnih mitskih »pripovedih« postala človeku svetovno doživetje, njegova ločitev od nje je obsenčena s krivdo in tragiko, in mitska umetnost je umetniško oblikovano doživetje in opredmetenje tega izvornega konflikta.

V tej zvezi je potrebno omeniti neko daljno, a vendarle smiselno sorodnost med Garaudyjevo in Fischerjevo teorijo umetnosti kot ustvarjanja sekulariziranih mitov in med nekaterimi tezami Schellingove Filozofije umetnosti (Philosophie der Kunst, 1802, 1803). Schellingovo zoperstavljanje grške mitologije krščanski mitologiji in sveta antike sodobnemu svetu je bilo v najožji zvezi z nekaterimi antropološkimi razlikovanji, ki so smiselno vplivala tudi na določitev umetniškega.

---

[38] KuK., s. 194

[39] R. Garaudy, Marksizem 20. stoletja, MK 1974, s. 109

[40] prim. KuK., s. 205

[41] KuK., s. 205, 206

[41] Schellings Werke, III (odslej skrajšano Schelling), Münchener Jubiläumsdruckes, 1958, s. 382

[42] KuK., s. 175

Omenimo lahko nekatere najbolj značilne Schellingove teze: »Snov grške mitologije je bila narava, splošno zrenje sveta kot narave, snov krščanske mitologije je bilo splošno zrenje sveta kot zgodovine, kot nekega sveta previdnosti. V tem se nahaja izviren obrat med antično in sodobno religijo in poezijo. Sodobni svet se začenja, ko se človek odtrga od narave, ne da bi že poznal svoj drugi dom in zato se počuti zapuščen. Ko se takšno občutje razširi na vse človeštvo, se obrne svojevoljno, ali ker ga je prisilil notranji nagon, k idealnem svetu, da bi se tam udomačilo.«[43] »Sodobni svet moremo poimenovati na splošno kot svet individuov, svet antike kot svet rodov.«[44] Schelling je bil prvi, ki je sodobnega umetnika označil kot »ustvarjalnega individua« (schöpferische Individuum) in njegovo delo kot ustvarjanje lastne mitologije. V tej zvezi so zanimiva njegova razmišljanja o Danteju in Shakespearu, »ki si je tudi ustvaril svoj lastni mitološki krog, ne le iz zgodovinske snovi svoje narodne zgodovine, temveč tudi iz nravi svojega časa in svojega naroda.«[45] Zato je osnovni zakon moderne poezije izvirnost, kar nikakor ni bil slučaj v starih umetnostih.[46] In ta izvirnost je tudi izvirnost v snovi, ki se po Schellingu nahaja v tistem, kar on imenuje neka višja, spekulativna fizika (spekulative Phisik). Sekularizirani mit, to Fischerjevo možnost sodobne umetnosti, pa je videl Schelling v posebnem pesniškem postopku, ki je značilen za sodobnost: »Nemogoče si je želeti združitev krščanske omike z realistično mitologijo Grkov, nasprotno, veliko bolj je potrebno njihova idealistična božanstva posaditi v naravo, kot so Grki svoja realistična v zgodovino.«[47]

Na tem mestu moramo omeniti nezadostnost in neustreznost, ki bi se pojavili, če bi Fischer absolutiziral določene situacije, predmete, doživetja in dogodke kot nujne vzroke umetnosti. Mitološka doživljanja narave in zgodovine, problematika magije in sekulariziranih religij, socialne revolucije in naravne katastrofe še ne pomenijo umetniških del. To so le elementi umetniškega okolja, antropološko in ontološko utemeljena dejanskost človeka, ki jo je mogoče tudi umetniško oblikovati. Vprašati se moramo, ali niso ta občutja, ti dogodki, ta doživetja in te situacije, če jih pojmujemo le tako na splošno kot Fischer, lahko tudi vzrok drugih dejanj, npr. političnih in moralnih. To je namreč dejanskost sodobnega sekulariziranega sveta, ki terja avtentični projekt, radikalno dejanje, »svetovno« potrjevanje in samoudejanjenje individua. Fischerju zato vsekakor lahko očitamo, da je premalo natančno določil snov odnosno »predmetnost« umetnosti in jo zožil predvsem na »sekularizirani mit« oziroma mejna doživetja svetovne in človeške tragičnosti in konfliktnosti. Tako je prezrl številne kulturne, zgodovinske, emocionalne in domišljijske elemente, ki tvorijo ustvarjalno doživetje individualnega umetnika, njegov lasten spopad z njimi in njegovo oblikovanje individualizirane umetniške zamisli. Tudi za samo prakso umetnosti in literature je značilno, da je mogoče ustvarjati velika umetniška dela oziroma izrazite romaneskne in poetične like tudi, če se izhaja iz snovi najbolj vsakdanjega, rutinskega življenja, tudi če se prodre v najmanj šokantno in splošno pretresljivo, neizrazito in revno, zatirano in zavrženo.

---

[43] Schelling, s. 447
[44] Schelling, s. 464
[45] Schelling, s. 465, 466
[46] Schelling, prim. s. 466
[47] Schelling, s. 469

Umetniška dejanskost je predvsem dejanskost umetniških del, torej posebnih celovitih in trajnih tvorb, katerih mesto ni nujno v akciji in živi aktualnosti; lahko je tudi v molku, dolgem stoletja, da bi v nekem drugem času vendarle spregovorila in pričala o svojem svetu. Umetniško delo kot rezultat umetniškega procesa nastane z ustvarjalnim preoblikovanjem snovi dela z domišljijo oziroma »produktivnim spominom«, ki v delu ohranja snov kot ukinjeno in preseženo v izrazito individualni obliki. Umetniška sredstva (barva, zvok, gib, beseda) kot zgodovinske moči generičnega človeka ustrezajo takšnemu uobličenju. Umetniško delo je samo zgodovina, meri na trajnost, obstojnost, redkost, neponovljivost, smiselnost. Avtentičnost izvornega »condition humaine« se umetniško oblikuje v avtentičnost umetniškega dela kot izrazite posamičnosti, individualnosti. Fischer je na več mestih pisal o občečloveškem značaju umetnosti, o posebnih kvalitetah ki se udejanijo v umetniški mitski produkciji in ki so konstitutivne za človekov družbeni in individualni svet. Kajti tisto skrivnostno, nepreračunljivo, razdvojeno, protislovno, diskurzivno nepojasnljivo, torej tisto, čemur bi R. Ingarden rekel »metafizične kvalitete«, je tudi predmet religije, ki izvaja iz te fragmentarnosti in nedovršenosti ničnost in problematičnost človekove tostranske dejanskosti, in ki posameznika zato še bolj podreja pod metafizično-religiozno obče. Vendar tam, kjer vidi religija (in ne le religija, temveč tudi politika, če postane bolj teološka od religije same) le smrt, nemoč in poraz, najde umetnost življenje, veličino človeka, zmožnost in strast, upanje in dejanje, skratka bogastvo individualnega življenja, njegovo izvirnost in neponovljivost. Umetnost je proces razrešitve vsega transcendentnega v imanenci, je prehod od abstraktne splošnosti in posebnosti k bogati individualnosti, je stalni akt sprave mita z dejanskostjo, torej njegovo očlovečenje in rešitev — v nasprotju z religijo (in metafizično politiko), ki teži k razrešitvi transcendentnega v transcendenci sami (v metafizičnem nadrejenem občem, v šifri, žargonu in kultu), drugega v absolutno drugem, daljine in nepoznanega v daljini in nepoznanem samem. Po Fischerju mit ne ustvarja umetnosti, temveč je umetnost ustvarjanje mitov kot modelov občečloveškega. To pa je trajna naloga umetnosti, ki se je začela že z antičnim preoblikovanjem in očlovečenjem grške mitologije, z novimi umetniškimi miti Homerja, Sofokla, Euripida in Aishila. O občečloveškem značaju umetnosti je zato zapisal: »Kolikor izražajo Homer, Aishil in Sofoklej preproste okoliščine družbe, zasnovane na suženjstvu, so vezani na določen čas in so preživeli. Toda kolikor so v takšni družbi odkrili veličino človeka, dali umetniško obliko njegovim spopadom in strastem ter pokazali na njegove neskončne možnosti, ostanejo moderni za zmeraj. Prometej, ki prinaša na zemljo ogenj, Odisej v svojih blodnjah in vrnitvi, usoda Tantala in njegovih otrok, vse to je za nas ohranilo svojo originalno moč.«[46]

Videli smo, da je Fischerjeva analiza pretežno vezana na probleme umetniškega okolja, torej na vzroke, situacije in snovi, ki »terjajo« posebno umetniško oblikovanje, nikjer pa ni dovolj precizno določeno, kaj je na umetniškem delu tisto, kar ga naredi za avtentično uobličenje najizvirnejše človeške individualnosti. Doslej smo sicer že obravnavali enega izmed možnih odgovorov, ki je za Fischerja še posebno značilen. Oblikovanje mitov in ustvarjanje tistega, kar je po svojem ontološkem in antropološkem obeležju trajno, občečloveško, tvori pomembno

[48] VNK., s. 16

kvaliteto umetniškega dela. Že prej (str. 7) pa smo omenili še eno značilno Fischerjevo tezo o umetniškem delu kot simbolu, čigar rezultat nima značaja »quod erat demonstrandum«, torej ni logično verificiran rezultat znanosti. V tej zvezi naj omenimo še eno značilno Fischerjevo misel, vezano na probleme »večpomenskosti« in »odprtosti« umetnin: »Produktivnost opazovalca umetnine se doseže predvsem tako, da se umetniškega dela ne predstavlja več kot zaključeni sistem, kot nespremenljivo danost, temveč kot neko v nastajanju obseženo, nedokončano in nedovršeno delo.«[49] To pa je seveda problem, ki predstavlja eno osnovnih tem Ingardnove fenomenologije književnosti, ki na osnovi mest nedoločenosti v književnih umetniških delih razlikuje med delom kot shematizirano tvorbo in med njegovimi estetskimi konkretizacijami.[50] Priznati moramo, da Fischer ni izčrpneje analiziral same strukture umetniškega dela, njegovih plasti, probleme dela kot izrazite posamičnosti, kot tudi ni natančneje osvetlil tistih temeljnih razlik, ki obstajajo med posameznimi vrstami umetnosti. To je vsekakor ena izmed pomanjkljivosti velike večine marksističnih in nemarksističnih filozofov umetnosti. Filozofija književnosti je največkrat tisti model, ki je enostavno in nekritično posplošen v filozofiji umetnosti, torej v estetiki kot celoti. In priznati moramo, da je takšna »pristranskost« avtorja pogosto vzrok daljnosežnim absolutizacijam. Konfrontacija junaka s svetom v imenu nekega ideala, ta model sodobne osnovne mitske situacije, je npr. osnovni motiv evropskega romana, toda kako je z junakom in njegovim idealom v slikarstvu, glasbi in kiparstvu? Fischerjeva in Lukácseva »afiniteta« do književnosti, Benjaminovo favoriziranje umetnosti, utemeljenih na reprodukcijskih tehnikah, predvsem filma, Blochovo, Adornovo in Schopenhauerjevo nagnjenje do glasbe, Merleau-Pontyjevo do slikarstva itn. je bistveno vplivalo na njihova osnovna filozofska stališča do umetnosti.

Izvirnost in smiselnost Fischerjevega prispevka je, zaradi številnih nedorečenosti in nesistematičnosti, ki so rezultat njegovega pretežno esejističnega stila pisanja, predvsem v utemeljitvi filozofije umetnosti na antropologiji, ki je sicer delna in pomanjkljivo izvedena, in v njegovi analizi umetnosti v najožji zvezi z Marxovo teorijo dela. Z uvajanjem antropološke problematike v marksistično estetiko pa je tudi izvirno »interveniral« v sklop teoretičnih dilem »mimesis — poiesis«, za katere je značilna estetska neproduktivnost, odnosno nekritično podrejanje umetnosti pod ontološke in gnoseološke kategorije in načela. S tem pa si je tudi odprl možnost za historično-materialistično analizo umetnosti v družbenem okolju kapitalizma in socializma, kajti na osnovi njegovih doslej obravnavanih analiz se postavlja vprašanje, kaj je s sodobnim umetnikom, njegovimi ustvarjalnimi možnostmi in njegovim stališčem do sodobnega sveta »umetniške dejanskosti«. Ali ga bo spoznanje, doživljanje in življenje iz »condition humaine«, iz človekove nedovršenosti, protislovnosti in fragmentarnosti še vedno priklepalo na umetniško možnost »odgovora« na te izvorne dileme in ali bo mogel in hotel še vedno oblikovati na način celovitega ustvarjalnega dela, ali pa bo njegova umetnost zadobila značaj nekakšne stereotipne in programirane produkcije trenutno novega, podrejenega zakonom tržišča in vsakokratni »konkurenčni« ideologiji?

---

[49] KuK., s. 210

[50] prim. R. Ingarden, O saznavanju književnog umetničkog dela, Srpska književna zadruga, Beograd, 1971, s. 11

4. *UMETNOST IN SOCIALIZEM*

Fischerjeva analiza odnosov med umetnostjo in družbenim okoljem socializma je pogojena z njegovimi osnovnimi, na antropologiji utemeljenimi estetskimi spoznanji, kot tudi z upoštevanjem miselnih potencialov klasikov marksizma o tej problematiki. Že takoj lahko tudi trdimo, da predstavlja smiselno intervencijo v sklop teoretičnih dilem in konfliktov, ki izhajajo tako iz estetskega socialnega idealizma npr. Schillerja, Shelleyja in od marksistov Marcuseja, kot tudi iz estetskega socialnega realizma teoretikov socrealizma, Lukácsa, teoretikov angažirane umetnosti, pa tudi Brechta in W. Benjamina.

Ena osnovnih Heglovih tez iz Estetike, vezana na probleme sodobne, tj. po Heglovih besedah romantične umetnosti, je prepričanje o padcu »absolutnega interesa« za umetnost, ki se ne javlja kot samovolja umetnikov in uporabnikov umetnosti, temveč kot posledica prekinitve identitetne vezi med umetnikom in njegovo narodno religijo, tj. religioznim razumevanjem sveta in človeka. S konstituiranjem »absolutne«, v sebe zaprte subjektivnosti, se je vzpostavil posameznikov ravnodušni odnos do okolja in njegovih predmetov, tudi tistih, ki so bili obdani z nacionalno in religiozno posvečenostjo. Romantični umetnik je postal ravnodušen do tradicionalnega umetniškega predmeta kot kultne tvorbe in simbola, do »umetniške narave«, kot tudi sodobni meščanski individuum sploh do vsega, kar je le zunanji predmet njegove »nesrečne« samozavesti kot tiste sfere, ki ji velja vsa pozornost. Izbira snovi, ki se bo umetniško uobličila, je zato prepuščena slučaju in ni več strogo določena po »nadindividualni« dejanskosti religije in naroda. Grškega boga ali krščanske Marije kot zgodovinskih predmetov slikarske oziroma kiparske tvornosti se ne obravnava več s tisto resnostjo in spoštovanjem, kot je to bilo v času, ko je umetniku takšno oblikovanje pomenilo hkrati nujen izraz njegove notranje vere in resničnosti. Sodobni romantični umetnik zato poljubno izbira snovi in vsebine (in se igra z njimi), tudi tiste, ki so bile nekdaj umetnikom »svete« in obvezujoče, hkrati pa tudi prehaja k novim vsebinam minljivega, prehajajočega sveta.

Romantični umetnik je meščanski svobodni umetnik, torej umetniški subjekt, čigar eksistenca je postala vprašljiva v sodobnem svetu. »V svetu velikanskih iznajdb in odkritij, za katerimi je struktura družbe in zavest večine ljudi usodno zaostala, v nekem svetu nevidne zveze stvari, ekstremne koncentracije moči, negotovosti, strahu, razčlovečenja in anonimnosti, je postal subjekt umetnosti nejasen. Stoletja je bila meščanska individualnost ta subjekt in prav meščanska individualnost je odmrla, ne da bi dotlej postal jasno razviden novi ustvarjalni subjekt.«[51] Krizna odsotnost novega ustvarjalnega subjekta pa je tudi v zvezi s tistimi velikimi spremembami, ki so jih doživela umetniška izrazna sredstva. »Tehnične iznajdbe so postale nova umetniška sredstva: fotografija, radio, gramofonske plošče, film, televizija — torej tista, po Walterju Benjaminu tematizirana reproduktivnost — ni postavila pod vprašaj samo starih umetniških sredstev in jih prisilila k preoblikovanju, temveč je odprla umetnosti nove možnosti.«[52]

Vprašanje, ki se pojavlja ob teh kriznih dilemah sodobne umetnosti, in ki jih je Fischer opazil tudi na nivoju umetniških odgovorov samih, npr. kot pretiravanja

---

[51] UeSK., s. 8
[52] UeSK., s. 28

v obliki happeningov ali living theatra, je vprašanje, koliko more socializem (kot zavest in praksa) avtonomno prispevati k razrešitvi te krize, oziroma, moremo se vprašati kar naravnost: Ali obstaja socialistični subjekt umetnosti in umetnost socializma kot posebna, dosedanjo »umetniško predzgodovino« presegajoča umetnost? Enega izmed Fischerjevih odgovorov na to vprašanje smo že omenili, namreč: »Ni nikakršnih meščanskih ali proletarskih in nikakršnih kapitalističnih ali socialističnih oblik in izraznih sredstev, temveč obstaja socialistično stališče. Iz tega stališča izhaja ravnanje umetnika v odločilnih situacijah . . .«[53] Fischer, v nasprotju z Marcusejem, pozna »sodobni«, »novi« predmet umetnosti, pozna umetniško okolje kot neizčrpne možnosti »conditio humana«, kot tisto, kar je v stalni interakciji z zgodovinskim, a vendarle občečloveško v svoji izvirni ontološki in antropološki diferenci in antagonizmu. To je dejanskost nepreračunljivega, verjetnega, s kaosom konfrontiranega, fragmentarnega, nedovršenega in protislovnega. Fischer, kot smo videli, zanika možnost socialistične razredne, ideološke in agitacijske umetnosti in »razredni« značaj izraznega sredstva umetnosti, vendar ne zanika možnosti socialističnega stališča oziroma prepričanja. Je to socialistično stališče, torej revolucionarna in znanstvena zavest tisto, kar konstituira posebni socialistični subjekt umetnosti? Fischer nikjer ne daje neposrednega odgovora na to vprašanje, vendar moremo iz konteksta njegovih misli sklepati, da je njegov odgovor trdilen.

Če se vrnemo k heglovski problematiki odnosa umetnik — umetniški predmet (snov) in jo primerjamo s situacijo pri Fischerju, kjer nastopa predmet umetnosti kot nujen in človeško konstitutiven, moremo sklepati, da pomeni socialistično stališče umetnika odločitev za resno in obvezujočo obravnavo umetniške snovi, torej skrb za to, da ne bi dejanskost »conditio humana« ostala nema, neopredmetena in hkrati tudi odločitev za »najtežjo pot« — tj. za umetnost kot ustvarjalno, načrtno, na domišljiji in umu utemeljeno delo. Socialistično stališče umetnika pomeni zato odločitev za umetniško par excellence, ki pa je, kot smo videli, »eno«, torej indiferentno do posebnih razrednih pripadnosti. Pri Fischerju se socialistično ujema z estetskim, kajti po njem, in podobno tudi po Garaudyju, so estetsko najbolj dovršena dela različnih stilov in šol tudi najbolj humana, najizvirnejša in najustvarjalnejša. Takšna trditev ima seveda daljnosežne posledice, ni pa presenetljiva, saj je tudi npr. pri Lukácsu pojem realizma ahistoričen, velja torej za vse dobe. Umetnost socializma (realizem) je le smiselno in dosledno nadaljevanje in razvijanje velike realistične tradicije, vendar nadaljevanje, ki je zaradi posebnih okoliščin (revolucionarne socialistične zavesti in samozavesti) možno predvsem v socialističnem svetu. Seveda pa možno ujemanje estetskega in socialističnega pri Fischerju še ne pomeni nikakršne enostavne zagotovitve razcveta umetnosti v socializmu; socialistični boj za novo kulturo in teoretična zavest o potrebnosti umetnosti sta lahko le vzpodbuda in konkretna akcija za izboljšanje okoliščin za umetniško ustvarjanje, ne pa nekakšna »tovarna« umetnikov in umetniških del.

Umetniško Fischerju ne pomeni zgolj realizma, saj bi bilo neposredovano »arhaično« zlitje stvarnosti in umetnosti predestetsko, pomenilo bi infiltriranje umetniške objektivnosti od zunaj in s tem hierarhični primat »neumetniško stvar-

---

[53] KuK.,s. 62

nega« nad umetniškim. Umetnost pomeni Fischerju ustvarjanje mitov, utemeljeno na produktivnem spominu oziroma domišljiji. S tem pa se pojavi vprašanje, kakšna je vloga domišljije v socializmu in ali so v njem prisotni optimalni pogoji za njen razcvet in produktivnost. Fischerjev odgovor na to vprašanje je afirmativen. Umetnost kot moč (prim. str. 5) je mogoča v socialistični družbi, ki temelji na človeku kot družbenem individuu in njegovi ustvarjalnosti. Ustvarjalno delo in »kritika« domišljije, ki je v zvezi z umom, so osnove socializma, ki torej umetnosti ne predpisuje pravil, kakšna naj bo, oziroma kako naj umetnik ustvarja, temveč predvsem omogoča tisto, čemur bi lahko rekli kontekst umetnosti, namreč vse nujne (teoretične in praktične) objektivne pogoje, ki so potrebni za nastanek umetnosti. »Tisto, za socializem odločilno, so investicije v človeka. Tudi kapitalizem je vedno bolj prisiljen v takšne investicije; vendar je njegov edini cilj rast produktivnosti in produkcije. Zanj predstavlja človek pritiklino (Zubehör) produkcije, socializmu pa je produkcija izhodišče totalnega človeka; zoper postvarjenje človeka postavlja socializem očlovečenje stvari, zoper upravljanje od zunaj samovzgojo, potrebo zoper pohlep, zoper demonstrativni konzum željo po čutni, duševni in duhovni produktivnosti.«[54] Izhodišče socializma je svobodni razvoj individua, torej vseh njegovih »bitnih moči«. Umetniško očlovečenje predmeta je še posebno smiselno. Tisto, kar je potrebno ukiniti oziroma odpraviti, so le sestavine umetniškega okolja (konteksta estetskega), ki onemogočajo umetnost (in umetniškega človeka), oziroma, ki ideološko kanonizirajo način umetniške produkcije in jo stavljajo v službo tej ali oni ideji, stilu ali dnevni politiki.

Takšno razumevanje problemov umetnosti in revolucije pa postavlja Fischerjevo teorijo v najožjo zvezo z znano Gramscijevo koncepcijo: »Menda je očitno, da je treba govoriti, če naj bomo natančni, o boju za ‚novo kulturo', in ne za ‚novo umetnost' (v neposrednem pomenu) . . . Bojevati se za novo umetnost bi pomenilo bojevati se za ustvarjanje novih individualnih umetnikov, kar je nesmisel, ker umetnikov ne moremo umetno ustvarjati. Govoriti je treba o boju za novo kulturo, torej za novo moralno življenje, ki mora biti vsekakor tesno povezano z novim pojmovanjem življenja, dokler ne postane nov način dojemanja in gledanja stvarnosti, torej svet, ki je tesno zraščen z ‚možnimi umetniki' in ‚možnimi umetninami'.«[55]

Tisto odločilno, kar vidi Fischer v socializmu kot novo, za umetnost produktivno kvaliteto, je nesluten razmah ustvarjalne domišljije, njeno zatrjevanje in priznavanje, seveda pa je mišljena domišljija, ki je v »zvezi« z umom in predstavlja tudi pomemben element ustvarjalne znanstvene zamisli in politične akcije. Socialistično zatrjevanje domišljije, priznavanje njenega ustvarjalnega statusa pa je možno, ker socialistična zavest pozna kritiko scientizma in tehnokratizma, socializem je usmerjen na »biti« in ne na »imeti«, ne gre mu torej za fetišizacijo profitne produktivnosti.

Ker je umetnost Fischerju dejanskost sui generis, je tudi nikakor ni mogoče reducirati na drugo, bodisi ekonomsko bodisi socialno dejanskost. Moč umetnosti je v tem, da je umetnost, in ne v nekakšnih zunanjih učinkovanjih: »Vendar ne obstaja v teh, od časa do časa možnih direktnih vplivih na dogodke, bistvena

---

[54] ASW., s. 245

[55] Antonio Gramsci, Izbrana dela, CZ Ljubljana, 1974, s. 628

moč umetnosti; takšna družbena učinkovanja... torej niso toliko rezultat umetniških kot zunajumetniških dejavnikov. Razglas, pamflet ali letak so v danem trenutku neprimerno učinkovitejši od velike pesnitve ali simfonije.«[56] O nezvodljivosti umetniške dejanskosti na drugo obliko dejanskosti pa je razmišljal v zvezi z »resnico« poezije. »Pesništvo je kvadratura kroga, število Pi, ki sega v neskončnost. Noben razlagalec mu ne more slediti v neskončnost in sleherna interpretacija, strukturalna, religiozna, filozofska, psihološka, sociološka, primerjalno-zgodovinska, je nezadostna.«[57]

Vendar pa bi bilo zmotno, če bi mislili, da je Fischer povsem zanemaril spremembe, ki se dogajajo v umetnosti sami, tj. možne revolucionarne tendence in tudi akcije v sami umetniški praksi, ki so še kako pretresle svet tradicionalnih umetnosti. Mislimo na umetniške smeri in šole kot so nadrealizem, dadaizem, futurizem, kubizem, suprematizem, konstruktivizem, novi roman, konkretna poezija, living theatre, epsko gledališče, filmska umetnost, konceptualizem, body art idr., ki so se pojavile v veliki meri kot reakcija na krizo subjekta, snovi in izraznega sredstva umetnosti v sodobnosti, deloma pa tudi kot upor do celotnega umetniškega okolja, tradicije, estetike, in zato tudi z izrazito socialnimi in estetskimi zahtevami. Pojav omenjenih smeri, stilov in »šol« je bil tudi v najožji zvezi z uporom proti socialnim implikacijam tradicionalne (meščanske) estetike, ki je fetišizirala umetniško ustvarjanje, omogočala potrošnjo umetnosti na način buržoaznega privilegija in hkrati razglašala bistvo umetnosti za privid ali odraz stvarnosti in ji s tem odrekala samostojnost.

Fischer se je zavedal dveh ekstremov, tako »apoliničnega« kot »dionizičnega« v takšnih tendencah umetnosti. Na eni strani je bila to težnja po racionalizaciji in intelektualizaciji umetnosti, skratka po tem, da se osnuje umetniška dejanskost na mislih, na intelektu, da se izvede racionalizacija emocij in doživljanja. Takšna umetnost zato zahteva razmišljanja, interpretacije in komentarje, ki ji pripadajo kot zakoniti del in zato ni naključje, da je bil nastop teh smeri in »šol« vedno spremljan z manifesti in z močno kritično — esejistično in estetsko — teoretično refleksijo. Drugi (»dionizični«) ekstrem, ki je terjal ukinitev vsega umetniško-tradicionalnega, pa je bil eruptivni senzualizem, ki je terjal tudi prekoračitev samega žanra in prostora umetnosti in s tem prehod v novo senzibilnost estetskih socialnih procesov in estetske oblike življenja sploh. Omeniti moramo, da je Fischer poleg analize socialnih implikacij omenjenih fenomenov podal predvsem analizo »umetniškega« v teh smereh, predvsem v sodobni prozi, dramatiki in poeziji. Veliko manj kot umetniško-tehnične in socialno-politične inovacije teh pojavov so ga vznemirjala antropološka vprašanja, namreč mesto človeka in njegove domišljije v takšnih umetnostih. Podobno kot Garaudy je na splošno priznaval ves, danes že »klasični« modernizem od Picassa in Kafke do Apollinaira, Becketta in Musila.[58]

Vprašanje realizma v umetnosti, predvsem v zvezi z razrednimi implikacijami, ga je zanimalo le v okviru perspektiv celotne svetovne umetnosti v socialistični

---

[56] KuK., s. 221, 222

[57] UeSK., s. 75

[58] V tej zvezi naj omenimo predvsem nekatera njegova dela, npr. Von Grillparzer zu Kakfa, Dichtung und Deutung in Zeitgeist und Literatur

prihodnosti in veliko manj kot samo vprašanje posebnega stila. V delu O potrebi za umetnost je pojem »socialistični realizem« zato zamenjal z izrazom »socialistična umetnost«, ki se »v glavnem nanaša na stališče — in ne na stil — in poudarja socialistični pogled in ne realistično metodo.«[59] Že v tem delu, še veliko bolj pa v naslednjih, je kritiziral sleherno ideologizacijo umetnosti, tj. predpisovanje pravil, zakonov in stila umetniškemu ustvarjanju. Kajti: »Nova umetnost ne nastaja iz doktrin, temveč iz dela. Aristotel ni bil predhodnik del Homerja, Hesioda, Aishila in Sofokla, temveč je svoje teorije črpal iz njih.«[60] Komunizem in socializem ne pomenita Fischerju nekakšne zlate dobe. Produktivna dialektika protislovij ne preneha v neki možni komunistični družbi. Še vedno ostane tisti »condition humaine«, tista protislovna, nikoli dovršena dejanskost človeka, ki potrebuje dela, katerih rezultat ni »quod erat demonstrandum«, torej umetnost. »... Človek ne bo nikoli hotel biti obsojen na negibnost raja, stalno bo težil k nenehnemu razvoju. Človek vedno želi biti več kot je lahko, vedno se bo upiral omejitvam svoje narave, vedno bo težil k temu, da se preseže, vedno bo zaradi svoje umrljivosti hrepenel po nesmrtnosti.«[61] Omenjeno delo je zato zaključil z ugotovitvijo: »Človek, ki je z delom postal človek ..., človek ustvarjalec socialne stvarnosti, bo vedno ostal velik mag, vedno bo Prometej, ki prinaša ogenj z neba, vedno bo Orfej, ki z glasbo očara naravo. Umetnost ne bo umrla prej kot človeštvo ...«[62]

Do vprašanj usode umetnosti v prihodnosti (in sedanjosti), mišljena je umetnost v socialističnem in komunističnem družbenem okolju, je torej zavzel Fischer stališče, ki je neposredno izhajalo iz njegove ontološke in antropološke koncepcije umetnosti. Estetske in zunajestetske (socialne, ekonomske, tehniške, ideološke idr.) spremembe sicer stalno vplivajo na usodo umetnosti in tudi na nekatere elemente njene osnovne strukture, bodisi kot spremembe stila, oblike, vsebine, izraza in izvedbe, stalno se menja tudi odnos konsumentov in producentov do umetnosti, v umetnosti se tudi stopnjuje ali upada racionalno (apolinično), nagonsko in magično (dionizično), vendar se osnovna potreba po umetnosti ne more ukiniti, nadomestiti ali preseči, saj je povezana z najbistvenejšimi momenti človeka in njegove ustvarjalnosti (zgodovine). Fischerjevo stališče je zato v ostrem nasprotju tako do političnih tendence socrealizma (»umetnost kot orožje v razrednem boju«)[63] oziroma estetskega socialnega funkcionalizma, ki terja od umetnosti zunajestetsko učinkovanje, tj. učinkovanje po kontekstu, po ideološkosti umetniške »menežerije«, kot tudi do težnje po radikalni spremembi zgodovinskega »toposa« estetike: npr. kot konkretno preoblikovanje »Lebenswelta«, družba kot umetniško delo, prodor estetskega v »carstvo nujnosti«, kar je stališče Marcuseja, ki je kritiziral umetniško posredovanje, formo umetnosti in pojem katarze. Kajti po njem je doseganje katarze iluzorično in napačno, ostaja le znotraj dimenzije umetnosti, zunaj nje pa se strah in represivnost nadaljujeta v nič manjši meri.

Fischerjevo stališče do usode umetnosti je optimistično, izraža upanje v njeno prihodnjo zgodovinsko usodo. Umetnost mu ne pomeni napačne zavesti in odtu-

---

[59] prim. VNK., s. 119
[60] VNK., s. 121, 122
[61] VNKü., S. 238
[62] VNK., s. 245
[63] KuK., s. 183

jitve, čeprav lahko to tudi postane v svojih možnih deformacijah. Funkcija umetnosti v prihodnosti bo zato predvsem v tem, da bo še umetnost in da se bo predvsem kot umetnost, torej kot književnost, glasba, slikarstvo, ples in film odprla množicam, ki imajo neodtujljivo pravico do umetniške produkcije in reprodukcije. »Odločilna naloga sodobne (socialistične) književnosti in umetnosti — naloga, da pokaže novo stvarnost z ustreznimi izraznimi sredstvi — je ozko povezana z drugim sodobnim problemom: z vstopom več sto milijonov ljudi v kulturno življenje.«[64]

---

[64] VNK., s. 225

Problematizacija Althusserjeve teorije glede na njene umetnostno-teoretske implikacije

ALEŠ ERJAVEC

Osnovni cilj tega spisa je raziskava in problematizacija nekaterih Althusserjevih osnovnih postavk, torej korak, ki po našem mnenju šele lahko omogoči nadaljnjo raziskavo specifičnega območja umetnostne teorije.

Težišče spisa bo tako na Althusserjevi lastni teoriji, kar pomeni:

1. Da bomo to teorijo proučevali samostojno, oziroma le v povezavi s tistimi avtorji, ki so na Althusserja bistveno vplivali, in ki olajšujejo razumevanje samega Althusserja. V tem smislu nam bo šlo predvsem za ugotavljanje osnov, ki očitno zahtevajo in povzročajo vrsto nasprotij in popravkov znotraj zbira Althusserjevih del (in to ima nedvomno svoje učinke tudi pri umetnostno-teoretskih spisih drugih avtorjev, ki izhajajo iz njegove teorije), istočasno pa odpirajo nove rešitve starih problemov in postavljajo nove.

2. Predmet tega spisa tako ne bo prikaz razvoja Althusserjevih del (razen, kjer bo to nujno potrebno) in to ne le zato, ker njegovo delo še ni zaključeno, marveč predvsem zato, ker bi s tem zasledovali predvsem notranjo modifikacijo njegove teorije, pri čemer bi morali njegove koncepte in njihovo izpeljavo ves čas primerjati z izvirnimi Marxovimi spisi in poleg tega jasno določiti naša lastna stališča.

Da bi se izognili tem dvem alternativam, ki nista predmet tega spisa, se bomo omejili na sledeče téme:

I. izhodišča
II. objekt spoznanja — realni objekt
III. ideologija
IV. znanost — filozofija
V. dialektika — struktura — zgodovina/subjekt
VI. umetnostnoteoretske implikacije

3. Odnos do Marxa in Hegla bomo praviloma obravnavali v zvezi s konkretnimi problemi pri samem Althusserju, kar pomeni, da bomo izhajali iz horizonta problemov, kot jih postavlja on sam. Pri tem se bomo skušali čim bolj izogibati sklicevanju na Marxa v obliki iztrganih citatov, kajti gotovo ne bi bilo težko na mesto mnogih Althusserjevih ali Balibarovih interpretacij Marxa postaviti druge. Pot vztrajne primerjave Hegla, Marxa in Althusserja bi po drugi strani ponovno

zahtevala mnogo obsežnejši spis in nikakor ne bi uspela izključiti temeljite primerjalne analize geneze Althusserjevih del. Naš cilj bo torej: ob osnovnih Althusserjevih konceptih analizirati njegovo teorijo ter vsaj deloma tudi raziskati njen znanstveni pomen.

I. Po našem mnenju je za Althusserjevo teorijo bistvena navezava predvsem na Descartesa, Spinozo, na Lacanovo branje Freuda, na Marxa, na Lenina in do neke mere tudi na Mao Ce-tunga. Pri tem je potrebno takoj poudariti, da imajo z izjemo del Marxa in Lenina dela teh avtorjev za samega Althusserja značaj sugestije, razlage in pripomočkov, medtem ko skuša pri delih Marxa in Lenina izvajati »simptomatsko« branje: gre za poskus, da na samega Marxa apliciramo« . . . *»simptomatsko branje«*, s pomočjo katerega je Marx uspel prebrati neberljivo pri Smithu, odmerjujoč njegovo, v začetku vidno problematiko, z nevidno problematiko, vsebovano v paradoksu *odgovora, ki ne odgovarja nobenemu zastavljenemu vprašanju«* (LC I, 29).* Ali povedano drugače, na samega Marxa je treba aplicirati marksistične teoretske koncepte (PM, 24). Takšno branje naj bi pokazalo, da je Marx stare koncepte zamenjal s popolnoma novimi (EA, 110), in to, kar je naredil Althusser, je bilo, da je tišini v Marxovem diskurzu omogočil da o njem spregovori (LC I., 110). Ta nemišljeni diskurz je načeloma ideološki diskurz (LC I., 111), kar v tem primeru pomeni, da skuša Althusser narediti v Marxovem diskurzu vidno to, kar je nevidno, zvesti imaginarno na simbolno in ideološko na znanstveno.

Ob tem naj pripomnimo, da po našem mnenju osnovni teoretski problem tu ni vprašanje, koliko se Althusserjeva razlaga Marxa razlikuje od naše ali katere druge, ampak je treba prej proučiti same temelje, iz katerih sploh izvira Althusserjeva interpretacija Marxa, in ki to šele pogojujejo ter omogočajo. Na tem mestu se moramo zato izogniti vprašanju konteksta (gl. Lefebvre: »Fundamentalni problem ni problem teksta ampak konteksta« — Lefebvre, 228). S tem bi namreč prehajali v problematiko referenčne realnosti, v problematiko, ki jo bomo načeli v II. delu tega spisa.

Po našem mnenju so osnove Althusserjevega izhodišča osnove Descartesa in Spinoze, kar pomeni — to smo skušali pokazati že ob Foucaultu — da tudi Althusser ostaja znotraj kartezijanskih pozicij. Za izdelavo od tu izvirajoče epistemologije uporabi Althusser dva druga koncepta, namreč naddoločenost v zvezi z Mao Ce-tungovo tezo o primatu protislovja nad identiteto, (kar pa eksplicitno postavlja že Lenin — gl. Lenin, FZ, 80) ter Bachelardovo tezo o epistemološkem prelomu (a tu je Spinoza pred Bachelardom: ». . . epistemološki prelom, ki ga je Spinoza določil med . . . (parom znanost/ideologija) že mnogo pred Bachelardom . . .« — P, 154) opredeljuje novo pojmovanje znanosti in filozofije. Marx je odkril nov znanstveni kontinent, namreč kontinent znanosti zgodovine (historični materializem), ki se tako uvršča poleg kontinenta matematike in fizike (P, 39).

Osnovno izhodišče je Descartesova določitev matematike, v katero sodi vse, kar določuje red in mero (prim. Descartes, Reg, 122—3) ter ločitev med res extensa in res cogitans. Sinteza teh dveh, ki jo izvede Spinoza, ju združuje kot atributa iste substance, ki pa je istočasno substancialno vezana na boga. Bog je tu izhodišče in temelj gotovosti. ». . . Kartezijanski subjekt je predhodna predpo-

* glej Literaturo in okrajšave v prihodnji številki Anthroposa

stavka (le présupposé) nezavednega . . .« (Lacan II., 205). Freud ugotovi razpršenost tega subjekta in njegov centralizirajoči značaj, kar je tudi Althusserjevo izhodišče. Seveda pa pade z bogom tudi gotovost cogita in gotovost adekvatnosti reda realnih objektov in reda objektov spoznanja. Althusser hoče vzpostaviti primat materije pred mislijo (RJL, 36) s podreditvijo dialektike materializmu (P, 142; prim. Lecourt, 48), v končni konsekvenci s predhodno predpostavko materije. Seveda gre tu za filozofski koncept materije (LP, 29), ki Althusserju nadomešča vlogo prirode pri Spinozi in omogoča spoznanje kot produkcijo. Vprašljivo pa je, če ta nadomestitev, oziroma analogija, zagotavlja pravilnost spoznanja. Gre namreč za vprašanje možnosti izbrisa boga iz narave, kot jo določa Spinoza, in za posledico tega izbrisa, kajti z ukinitvijo božjih predikatov prirode, oziroma redukcijo prirode pri Spinozi na samo materialnost, pade tudi gotovost cogita. Posledice tega stališča bodo vidne pri obravnavi zgodovine in v odnosu objekta spoznanja ter realnega objekta.

Althusser izhaja iz načelne neprekoračljivosti misli in materialnosti. To kar je možno, je koncept, ki ga producira individuum, in ki je, če je pravilen, znanstveni koncept. S tem se vračamo k vprašanju znanosti in k znanosti zgodovine. Vzor historičnemu materializmu sta očitno matematika in fizika, s čimer se znova vračamo k Descartesu in Spinozi ter njunemu poudarjanju matematike: gre za to, da lahko deduktivno izpeljujemo zaključke (spomnimo se kritike Descartesovega induktivnega preostanka pri Spinozi), kar pomeni, da lahko na osnovi pravilnih predpostavk (pri Althusserju sta to predpostavki gotovosti materije in njihova znanstvenost) pridemo do nujno pravilnih spoznanj, če le postopamo teoretsko pravilno. (Nekatere omejitve te naše izjave bomo nakazali v IV. delu) Iz tega tudi sledi možnost predvidevanja zgodovine kot jo najdemo v *Lire le Capital*. (S pomočjo teorije zgodovine lahko izpeljemo momente destrukturacije, ki so podrejeni strukturi — Balibar, LC II., 178.)

Althusser prevzame iz Lacanovega branja Freuda tri koncepte: naddoločenost, opredelitev imaginarnega ter deloma (tudi od Lacana) določitev objekta znanosti kot koncepta in njegovih zakonov, ki tvorijo ta koncept *v celoti* (gl. P, 20 in Lacan II., 194). Zadnja točka je važna tudi za določitev sinhronije/diahronije ter s tem strukture in strukturalne vzročnosti. Dominanta protislovja je najbolj poudarjena pri Mao Ce-tungu, ki odkriva v vsakem procesu glavno protislovje, pri čemer se ostala protislovja začasno umaknejo (Mao, 158—9). *Včasih* je nadgradnja glavno protislovje (Mao, 164), toda še naprej ostaja pri njem baza prevladujoči izbor protislovja. Althusser to tezo modificira, saj postavi enakovrednost vseh momentov strukture (gl. V. del). To konsekventno pomeni tudi argumentacijo lastne teorije: teorija kot teoretska praksa je del prakse in je pravzaprav odločujoča praksa, saj je istočasno lastni kriterij verifikacije (prim.: »*Zveza ali zlitje delavskega gibanja in marksistične teorije* . . .« — LP, 51). Vzporedno s tem se tudi pri Althusserju javljajo besede kot reči. Tako, kot naj bi Marx *le* znotraj Ricardove teorije odkril zakrite ali nezastavljene probleme, tako naj bi Althusser znotraj Marxa odkril nemo govorico. (To je tudi ena od razlik klasičnega strukturalizma in Althusserja: strukturalizem analizira diskurz tako, da ga podvaja, Althusser pa se hoče vrniti k prvotnemu diskurzu.) Iz specifične lastnosti besed izvira podobna posledica kot pri Foucaultu, le da jo Foucault eksplicira: označevalec tu ne more biti povezan z referentom, ampak le z referencialom

znotraj diskurza, kajti v nasprotnem primeru smo odvisni od realnega konteksta (gl. nav. cit. Lefebvra). Iz neupoštevanja te razlike (neupoštevanja, ki nujno temelji v dualizmu realnosti in spoznanja) izhaja tudi Althusserjeva kritika Engelsove izjave: »Definicije so brez vrednosti za znanost, ker so vedno nezadostne. Edina stvarna definicija je razvoj stvari same; a ta razvoj ni več definicija« (Engels, cit. po LC I., 143). Vloga Saussurove razlike sinhronija/diahronija ostaja, četudi preoblikovana in izpeljana na učinke vsaj v prvem Althusserjevem obdobju »teoreticistične deviacije«, odločujoča in med drugim povzroči nemožnost misliti prehod iz ene kompleksne totalnosti v drugo (gl. LC II., 77). Ko Balibar kasneje zavrže takšno pojmovanje sinhronije in prehoda (gl. Balibar, CE, 234 do 43), prehod absolutizira in izjavi, da je vse v prehodu.

Spinoza postavi vse teze, ki so ključna izhodišča samega Althusserja: Spinoza ». . . odkloni teorijo, ki je hotela misliti Izvor, Subjekt in Pravico spoznanja . . .« (P, 152). Te tri temeljne kategorije opredeljujejo središče Althusserjeve kritike: kritika Izvora je kritika negacije negacije in Telosa zgodovine, kritika Subjekta je (poleg tega tudi) kritika ideologije subjekta, humanizma, cogita in fetišizma in kritika Pravice spoznanja je kritika empirične teorije spoznanja in odraza (z ogledalom), lahko pa bi jo razširili tudi na kritiko subjekta kot pravnega subjekta.

Poleg tega postavi Spinoza (1) istovetnost razsežnosti in mišljenja, kar pomeni, da lahko zajamemo red biti in red idej, (2) resnico, ki je sama sebi merilo in (3) za zadnji človekov smoter adekvatno dojetje stvari.

II. Izhodišče je kritika Hegla: pri Heglu je abstraktno istočasno konkretno, misel je bit, fenomen je ovoj bistva in izhodišče spoznanja realnosti, iz katere je abstrakcija izvlekla bistvo.

Nasproti temu postavlja Althusser popolno diskontinuiteto med redom realnih objektov in redom objektov spoznanja: ». . . *ta meja* (med njima) *je nepremostljiva, ker ni meja ničesar, ker ne more biti meja, ker ni skupnega homogenega prostora (duha in realnosti) med abstraktnim pojma neke reči in empirično konkretnostjo te reči, ki bi lahko omogočal uporabo pojma meje*« (LC II, 67). Po Althusserju zakon v realnih objektih ni navzoč, ampak je le produkt spoznave: ». . . *notranjost* ni nič drugega kot »*koncept*« . . . ona ni *realna* »notranjost« fenomena, ampak njegovo spoznanje« (LC II., 69). Korelat realnega objekta je objekt spoznanja, pri čemer pa (kot je bilo že omenjeno) izpade kriterij resničnosti, kot ga postavi Spinoza: pri njem so ideje resnične, v kolikor so v bogu, s čimer dobi tudi označba »resnica je sama sebi merilo« drugačen pomen: resnica ni avtohtono merilo same sebe, marveč le v kolikor je imanentna bogu. Namesto te gotovosti postavlja Althusser gotovost materialnosti in realnosti: »Marx postavlja kot predpostavko vsega procesa spoznave realni objekt in obstoj tega realnega objekta izven misli« (P, 155). Toda to ne more utemeljiti prvotnosti oziroma sploh gotovosti materialnega sveta, kajti onemogoča jo popolna diskontinuiteta med redom realnosti in redom spoznanja.

Teorija ostaja avtonomna v odnosu do referenta, s čimer je adekvatnost spoznanja lahko le hipostazirana, kajti »meje« realnosti ne more prekoračiti niti spoznanje niti praksa (razen v kolikor je ideološka), ves čas ostajamo namreč znotraj reda diskurza. Kot že rečeno, to konsekventno pomeni, da neprekoračljivost v red realnosti onemogoča gotovost te realnosti in ostaja ta določba le

utemeljujoči aksiom. Vsekakor ima ta težava svoje posledice (ali vzroke) v konceptu strukture in strukturalne vzročnosti.

Preden analiziramo Althusserjevo kritiko empirizma in teorije modela, je nujno omeniti Leninovo rešitev: ... »Ta identiteta, podlaga pojava, ki iz nje sestoji zakon, je lastni moment pojava ... 150. Zakon zato ni onstran pojava, temveč je v njem neposredno *pričujoč;* kraljestvo zakonov je *mirno* podčrtal Hegel odslikovanje eksistirajočega ali pojavljajočega se sveta« ... (Hegel) Lenin: »To je pomembno materialistično in natančna (z besedo »ruhige«) opredelitev. Zakon jemlje mirno — in zato je zakon, vsak zakon, ozek, nepopoln in približen« (Lenin, FZ, 40). Očitno sprejema tudi Lenin določbo zakona, ki se pokriva z že navedeno Engelsovo določitvijo odnosa zakona in realnosti. To pomeni: zakoni v materialnosti niso navzoči kot »materialnost«, ki bi jo iz nje »ekstrahirali«, ki bi jih spoznanje materiji odvzelo »... Ne gre za razvijanje stvari same, ampak njene refleksije« (Kosík, 57). Zakoni pri Leninu funkcionirajo kot približek, kot *modeli* realnosti, ki jih producira »ogledalo«, a jih istočasno ustvarja tudi človekova spoznavna dejavnost.

»Mišljenje, ki se od konkretnega vzpenja k abstraktnemu, se ne odmika, če je pravilno (NB) in (Kant kot tudi vsi filozofi, govori o pravilnem mišljenju) — OD resnice, temveč se ji približuje. Abstrakcije *materije, zakonov* narave, abstrakcije *vrednosti* itd., z eno besedo, *vse* znanstvene abstrakcije ... odsevajo naravo globlje, zavestneje, *popolneje.* Od živega zora k abstraktnemu mišljenju *in od tega k praksi* — takšna je dialektična pot spoznanja *resnice,* spoznanja objektivne *realnosti*« (zadnje podčrtal A. E). (Lenin, FZ, 44). Podobno tudi Mao Ce-tung razlikuje dve etapi spoznanja: od specifičnega k občemu in od občega k specifičnemu (Mao, 147).

V možnem nasprotju z Leninovo opredelitvijo postavlja Althusser na začetek abstraktno: obče (abstraktno) ni rezultat, ampak predpogoj (P, 163), ki ga »teorija na delu« (npr. Marx v *Kapitalu*; prim. PM, 176—7) spreminja v Občost III, v teorijo. Spoznanje iz abstraktne Občosti I proizvede konkretno Občost III (PM, 188—90).

Odnos realni objekt: objekt spoznanja = absolutna resnica: relativna resnica (P, 157). Kar pomeni: vsaka praksa spreminja dano materijo v produkte in tako kot teoretska praksa spreminja dano védenje v spoznanje, je proces prisvajanja *realnega* objekta (LC I., 64, podčrtal A. E.). Podobno določa tudi Lenin, le da je pri njem to vedno že odnos *v,* ne pa zunaj dejanskosti: »Spoznanje je večno, neskončno približevanje mišljenja objektu. *Odsevanje* narave v človekovi misli je razumeti ne »mrtvo«, ne »abstraktno«, *ne brez gibanja, ne brez protislovij,* temveč v večnem *procesu* gibanja, nastajanja protislovij in njih razreševanja« (Lenin, FZ, 51).

Althusser sam postavlja paralelo z Leninovo zastavitvijo odnosa relativnega in absolutnega spoznanja, toda tu gre za bistveno razliko, kajti Lenin govori o »približevanju mišljenja«, ki sicer ostaja pred ireduktibilno razliko sami misli zunanjega objekta, kar pa po našem mnenju pomeni le, da mišljenje *kot mišljenje* ne prestopi v realnost, temveč le kot svoje upredmetenje. Pri tem je navedena razlika presežena s členom prakse v verigi »živi zor — abstraktno mišljenje — praksa« (prim. tudi Marxovo 2. in 8. tezo o Feuerbachu). Ob tem pa je nujno poudariti, da praksa, o kateri na tem mestu govorimo, ni katerakoli praksa, ampak

zgodovinska praksa proletariata kot praksa, ki ne le da rešuje svoje vprašanje, vprašanje lastnega razreda, ampak rešuje s tem tudi vprašanje same razredne družbe. Althusser posredno zanika to stališče, saj je zanj razredni boj proletariata *le njegov* boj in le boj *zanj*. (Nekatere nejasnosti, ki nastajajo pri uporabljanju Althusserjevega koncepta prakse bomo nakazali v III. delu.) Nasproti kriteriju prakse postavlja Althusser kriterij resničnosti v samo znanost, ki je definirana kot znanstvena praksa: ». . . od drugih, neteoretskih praks se razlikuje po *tipu* objekta (prvotna materija), ki jo preoblikuje; glede na sredstva proizvodnje, ki jih uporablja in družbeno-zgodovinske odnose v katerih producira; in končno glede na tip objekta, ki ga producira spoznanje (LC I., 71). Cilj teoretskega pristopa je spoznanje realnega objekta, cilj praktičnega pristopa pa njegovo preoblikovanje (P, 156). Ker v samem realnem objektu ni razlike fenomen — bistvo, gre tudi lahko le za preoblikovanje, torej nesubstancialno spreminjanje. Vsaka praksa torej le »preoblikuje« realne objekte, ter jih pušča v njihovi »indiferentnosti« realnega. Kot bomo videli, to stališče ne izvira le iz koncepta razlike realnega objekta in objekta spoznanja, marveč enakovredno iz koncepta ideologije.

Ker so prakse izenačene in je vsako delovanje praksa — naj bo miselna ali materialna — lahko Althusser tudi določi kriterij teoretske prakse kot kriterij, ki je v njej sami (LC I., 71). Teoretska praksa je torej »teorija na delu«, je enakovredni del prakse kot celote, in ne le to, je pravzaprav edina *zavedna praksa,* kajti ves čas ima zavest o svojem delovanju.

Po l. 1968 je Althusser kritiziral takšne pozicije kot »teoreticizem«, toda po našem mnenju jih ni nadomestil z drugimi, ampak jih je le razširil ali dopolnil z določbo filozofije kot »razrednega boja v teoriji«. Ob vsem tem pa se javlja tudi drug problem, ki je vezan na Althusserjevo prvo obdobje, in ki po našem mnenju spodbija koncepcijo teoretske prakse: »Marx ni nikoli verjel, da se lahko neka teorija uniči z njenim spoznanjem: kajti poznavanje te ideologije (humanizma) kot spoznanje pogojev njene možnosti, njene strukture, njene specifične logike in njene praktične strukture sredi dane družbe, je istočasno tudi spoznanje pogojev njene nujnosti. Marxov teoretski *antihumanizem* torej na noben način ne ukinja zgodovinske *eksistence* humanizma« (PM, 236—7). Ali posplošeno na Althusserjevo teorijo: teoretska praksa ostaja sicer produkcija spoznanja, toda sámo spoznanje ne spreminja dane realnosti. Ta očitek je seveda upravičen le za Althusserjevo prvo obdobje; kasneje dobi osrednjo vlogo razredni boj, ki pa, po našem mnenju, ne spodbija primata teoretske prakse *znotraj* same teorije, kajti šele teoretska praksa je tista, ki osmišlja razredni boj, ki razvija »instinkt«, (P, 37), ki ga ima proletariat. Seveda govorimo tu le o znanstveni teoretski praksi. Če pustimo ob strani vlogo teoretske prakse za družbeno spreminjanje (in ne le preoblikovanje) in skušamo razjasniti kriterij njene resničnosti v odnosu do realnosti, postavljamo s tem vprašanje korespondence spoznanja in realnosti, korespondence diskurza in realnosti. Kot smo skušali pokazati, je po našem mnenju Althusserjeva osnovna težava (1) v negotovosti same realnosti, torej v njenem le hipotetičnem značaju; (2) v nezmožnosti zagotavljanja preverljivosti spoznanja zaradi redukcije izventeoretske prakse na preoblikovanje (kar pa je le posledica drugih — osnovnih — izhodišč) ter (3) v problematičnosti ponotranjenja kriterija verifikacije same teoretske prakse (s čimer se znova vračamo k (1) točki).

Pri Spinozi te koncepte omogoča predpostavka boga. Pri Althusserju se kriterij resničnosti in pravilnosti teoretske prakse ohranja, a zapre se v sámo teoretsko prakso, kar pomeni, da ta praksa ni enakovredno empirično preverljiva, oziroma, da ta preverljivost zanjo ne more biti relevantna. Kajti: »... Proces ustvarjanja spoznanja gre nujno vzporedno s stalnim spreminjanjem njenega objekta pojmovnega; (ta) spremembna, ki tvori eno z zgodovino spoznanja, ima za cilj ravno ustvarjanje *novega* spoznanja ... ki se vedno tiče *realnega objekta*, katerega spoznanje poglablja prav s predelavo objekta spoznanja. Kot Marx temeljito pravi, *realni* objekt, katerega spoznanje je treba pridobiti ali poglobiti, ostaja *to kar je*, pred in po procesu spoznave ...« (LC II., 20). Po našem mnenju izraža to mesto (prvi del) jedro Althusserjeve mistifikacije: njegov osnovni očitek Heglu in heglovskemu branju Marxa je neznanstvenost empirizma, je očitek razumevanju odnosa fenomena in bistva kot odnosa ovoja in jedra, ne pa kot odnosa znotraj refleksije ter ukinitve tega odnosa. Ker razume staro filozofijo kot lupljenje tega jedra, postavi na njeno mesto znanost, ki vsebuje imanentni kriterij resnice, ki pa je kriterij fizike in predvsem matematike (toda brez njunih »empiričnih« izvorov). Osnovni očitek, ki ga tu lahko postavimo, je, da pristajanje na zgled matematike povzroči (četudi kot produkcijo) raziskovanje zakonov, ki so vedno že vnaprej dani in ki niso spremenljivi, to je, kolikor nanje nimamo moči vplivanja. Ni naključje, da iz Althusserjeve teorije izpade teorija odmiranja države.

Althusser navaja dve znanosti, ki sta znanstveni znanosti: matematiko in fiziko, poleg katerih je Marx postavil še znanost zgodovine. (Status psihoanalize ostaja nejasen, kajti Althusser govori le o tem, da je Freud konstituiral novo znanost, a v shemi matematika-fizika-zgodovina ji ne najde mesta. Poleg teh postavlja še drugo znanost, ki je kasneje več ne navaja: znanost politike, katere utemeljitelj je Montesquieu — Montesquieu, 12). Specifičnost znanosti — matematike ali katere druge — bi lahko nudila pripomoček za razlago Althusserjeve koncepcije znanosti zgodovine. Ker pa je vsaka znanost specifična, kajti po Althusserju ne *eksistira* znanost »na sploh«, takšne primerjave pravzaprav ne bi smeli zahtevati. A vendarle: vsem znanostim je skupna produkcija objekta spoznanja, to je prisvajanje v misli, pri čemer pa je pri Althusserju korespondenca znova le hipostazirana: »... Marksizem v principu vzpostavlja priznavanje danosti kompleksne strukture celotnega konkretnega »objekta«, strukture, ki upravlja tako z razvojem objekta kot z razvojem teoretske prakse, ki ustvarja njeno spoznanje« (PM, 203). Sama struktura (ki seveda ni materialna ampak pojmovna) upravlja tako z razvojem objekta kot s spoznavanjem, kar naj bi zagotavljalo njuno korespondenco. Osnovni vprašanji, ki bi ju sedaj morali zastaviti sta: (1) ali matematika producira spoznanje v korespondenci z realnostjo (če ostajamo znotraj Althusserjeve zastavitve), ali konstruira izven tega odnosa, to je producira nova spoznanja, ali pa »ustvarja« nova spoznanja in jih potem aplicira kot nove produkte in (2) ali je odnos zgodovinske znanosti in matematične znanosti odnos ekvivalentnosti vsaj v epistemološkem smislu, in če ni, ali je tak odnos sploh možen, to je, ali lahko zgodovinsko znanost enakovredno formaliziramo in konceptualiziramo?

Na tem mestu bomo načeli le del problema, to je, obravnavali bomo predvsem sličnost zgodovinske in matematične znanosti:

Primer matematike lahko ponazorimo s Poincaréjevo interpretacijo Hilbertove geometrije, ki je konstruirana tako kot Althusserjeva znanost: »Z vzpo-

stavitvijo zaporedja stavkov je izjavil, da se vsi logično izvajajo iz prvega... Če imamo npr. tri stavke A, B, C in če logika dovoljuje, da izhajajoč iz kateregakoli od njih deduciramo druga dva, mu bo vseeno, če gleda A kot aksiom in iz njega izvede B in C, ali nasprotno, da gleda C kot aksiom in iz njega izpelje A in B. Aksiomi so postavljeni in ne ve, od kje izvirajo...« (Poincaré, 298). Na mesto prvotnega aksioma postavi Althusser gotovost realnosti, ki pa mora nujno ostajati konstrukcija in »gotovost« le znotraj misli, s čemer se, tako se vsaj zdi, vračamo k Descartesovem zanikanju »hudobnega duha«. Vendar pa vsebuje Althusserjeva zastavitev tudi drugo nevarnost, ki ga konsekventno lahko pripelje do pozicije, na katero je usmerjena njegova lastna kritika, namreč do tega, da razume red spoznanja kot identičen redu realnosti, da misli logiko diskurza (in tu se ves čas zastavlja problematika razlike znanost/ideologija) kot »logiko« reči: torej kot produkcijo »modela«.

Toda Althusser svoje teorije spoznanja ne razume kot produkcijo »modela«: namesto sheme izkustvo/model/tehnike veljavnosti (postopki) postavlja shemo objekt/teorija/znanstvena metoda (RJL, 103). Razliko med empiričnim izkustvom in abstraktnim objektom spoznanja smo že poskušali nakazati. Če se sedaj vrnemo k razliki Lenina in Marxa, po našem mnenju ni temeljne razlike med Marxovim stališčem iz »*Uvoda*« se pravi »abstraktnim«, in »živim zorom« pri Leninu. Če bi bili ti koncepciji različni, bi šlo pri drugi za empirizem, kjer je izhodišče golo dejstvo (»... izhajanje iz dejstva primitivne lastnine (iz katerega nacionalni ekonom izhaja, ga pa ne razloži — MEID I., 301). Vendar pa »sestop z abstraktnega h konkretnemu... ni prehod z ene ravni (čutne) na drugo raven (racionalno), temveč pomeni gibanje v mišljenju in gibanje mišljenja« (Kosík, 55). Marxovo abstraktno pomeni, da je, četudi začnemo s »konkretnim«, vsako tako konkretno (npr. »prebivalstvo«) vedno že tudi abstrakcija, kajti *znotraj jezika* sploh ne moremo izstopiti iz abstrakcije, ker je sam jezik predvsem abstrakcija. To po našem mnenju pomeni, da se Marxov in Leninov koncept ne razhajata, ampak gre za to, da govori Lenin le o delu spoznavne verige: Lenin znotraj abstrakcije govori o »živem zoru, abstraktnem mišljenju in praksi«, govori o odnosu s pozicij zavesti, Marx pa s stališča samorefleksije te zavesti, torej s stališča refleksije samega pogoja refleksije »živega zora-abstraktnega mišljenja-prakse«. V kolikor ta naša razlaga drži, potem lahko na *tem* mestu Leninu očitamo »padec v ideologiji«, to je, v kolikor ta citat analiziramo izolirano.

Sam Althusser na vprašanje Leninove spoznavne teorije ne odgovori: v delih o Leninu le aplicira že izdelane koncepte korelacije objekta spoznanja in realnega objekta. (»Po Leninu kritizira Hegel Kanta s stališča »Dobrega Boga — medtem ko uporablja Lenin Heglovo kritiko Kanta, da bi le-tega kritiziral *s stališča znanosti,* znanstvene prakse, znanstvene objektivnosti in njenega korelata, materialne eksistence njenega objekta« — LP, 85.)

Odgovor, ki ga daje Lecourt s teorijo »odraza brez ogledala« izhaja iz Althusserjeve enačbe Izvor = Bog = Subjekt. (Prim. kritiko Badiouja: »... Celoten althusserjanski postopek se zvrne na postavitev enačbe Izvor = Bog = Subjekt in na zmagoslaven zaključek, da je z ukinitvijo Izvora in Boga, Lenin konstruiral po Heglu koncept procesa brez subjekta« — Badiou, 56). Gre namreč za to, da je »odraz brez ogledala« odraz, ki se realizira v zgodovinskem procesu prisvajanja spoznanj« (Lecourt, 47), kar pa po našem mnenju ne razširja Althusserjeve-

ga polja, saj se tu spoznanje »realnega« omejuje — tako kot pri samem Althusserju — na teoretsko prakso.

Znova postavljamo vprašanje Althusserjevega zanikanja lastne teorije kot teorije modela: če razumemo Kapital kot »teoretski model«, pomeni, da ga definira realnost kot vedno-bogatejše-in-bolj-življenjska-kot-teorija. (Prim.: »... Komentirati pomeni ravno priznati, da eksistira presežek označenca nad označevalcem, preostanek misli, ki nujno ostaja neformuliran, preostanek, ki ga je govorica pustila v senci, usedlina, ki je sámo bistvo ...« — Foucault, XIII.)

»V koncepciji spoznanja kot »modela« vidimo, da realno ali konkretno intervenirata, da bi omogočila misliti odnos, se pravi *distanco* »konkretnega« do teorije, istočasno *v* sami teoriji in *v* sami realnosti; ne v zunanjem realnem glede tega resničnega objekta, o katerem daje teorija spoznanje, temveč *v samem tem realnem objektu* kot odnosu *dela* do *celote*, »parcialnega« dela proti preobilni celoti... Ta operacija ima neizbežno posledico, namreč to, da začne misliti teorijo kot empirični instrument med drugimi, na kratko, da se vsa teorija spoznanja kot modela reducira na to, kar tudi je: oblika teoretskega pragmatizma« (LC I., 148—9).

Vprašanje je, v kolikšni meri se uspe naša lastna analiza Althusserja izogniti takšni interpretaciji njegove teorije.

Na mesto modela postavlja Althusser koncept: podobno kot nezavedno nima »realnosti«, tudi njegov koncept nima »realnosti« v materialnem smislu. Koncept spoznanja je temeljno vezan na koncept strukture: »Učinek spoznanja je proizveden kot učinek znanstvenega diskurza, ki obstaja le kot diskurz sistema, to je objekta vzetega v strukturi njegove kompleksne zgradbe« (LC I., 84).

Struktura, ki jo producira spoznanje je drugačne narave kot realnost: struktura je ne kopira, ne ponavlja, ampak pravzaprav sploh šele ustvarja za spoznanje in kot spoznanje. Spoznanje je vedno spoznanje nečesa, toda tisto »nekaj« misli ni dosegljivo kot »realno«, ampak vedno že kot objekt spoznanja. To torej pomeni, da realnosti izven misli nikakor ne moremo zajeti niti doseči: »... Objekt ni predstavljiv (répresentable), se pravi ni označevalca, ki bi ga predstavljal/označevalec ne more drugega kot predstavljati subjekt/... Mesto izginitve, ki obeleži manko objekta je konstituirano z znakom, je rezultat zapore pomena: označevalec se fiksira, preneha predstavljati subjekt in postane znak, ki nakazuje (réfère) objekt v trenutku, ko je ta nekaj drugega« (J. D. Nasio, v: Leclaire, 110).

Sámo miselno spoznanje realnega objekta ni nikoli spoznanje realnosti kot take, namreč spoznanje realnosti *povsem* neodvisne od zavesti, ampak je vedno spoznanje za nekoga in po nekom — in znotraj diskurza. S tem pa tudi pade Althusserjeva določba same realnosti: če je spoznanje vedno spoznanje nekoga in je to spoznavanje aktivno proizvajanje spoznanja, je to sámo spoznanje pri Althusserju nujno le znotraj misli in ne more prehajati v referent, kar konsekventno pomeni, da ostaja realnost kot taka negotova, kajti tudi prvotna materija, iz katere izhaja Althusserjev akt produkcije spoznanja, ni realnost (prim. Žižek, A, 115). To tudi pomeni, da osnova spoznanja (ali »prvotna materija«) ne more biti realnost neodvisna od zavesti, ampak vedno dano védenje, s tem pa sami teoretski praksi imanentni kriterij resnice ne more biti kriterij spoznanja realnega.

V kolikor je to naše izvajanje pravilno, potem zajema stopnje Althusserjeve lastne konceptualizacije spoznanja. Naš namen je bil zapolniti prazna mesta, ki

jih pušča njegova teorija nezapolnjena, kar je tudi razumljivo: če so te stopnje res takšne, kot smo jih nakazali, se takšna teorija zruši sama v sebi.

Ali povedano drugače: ker izhaja Althusser iz diskurza, v njem tudi ostaja, kajti njegova preverljivost ne more nikoli izstopiti iz same teorije. S tem pa nujno pade možnost spreminjanja realnega kot dejanskega in lahko ostane le še spreminjanje kot preoblikovanje, ki pa se odčitava le v učinkih znotraj teorije: subjekt ne more nikoli zapopasti objekta (realnosti), niti ne more nanj vplivati *kot subjekt*.

III. Marx in Engels določita ideologijo kot idealizem, aporiorizem, abstrakcionizem, konstruktivizem in sploh spekulacijo *(Nemška ideologija)*, kot mišljenje, po katerem je vsaka dejavnost zato, ker je nastala s posredovanjem mišljenja, v končni instanci na njem tudi zasnovana (Engelsovo pismo F. Mehringu), kot ukvarjanje z mislimi kot samostojnimi bistvi, ki se razvijajo neodvisno in so podrejeni le svojim zakonom *(L. Feuerbach . . .)*. Zadnji (Engelsovi) opredelitvi zadevata neposredno tudi Althusserjev koncept ideologije in realnosti in bi lahko nudili osnovo za temeljno kritiko Althusserjevega stališča. Vendar pa se bomo v tem spisu tej problematiki izognili, saj bi morali v tem primeru najprej narediti primerjavo Engelsovih stališč in njihovo kritiko s strani Althusserja. Na tem mestu nam gre nasprotno predvsem za analizo Althusserjevega koncepta ideologije znotraj njegove teorije.

Althusser določi Marxov koncept ideologije kot (1) sprevrnjeno zavest in (2) kot del superstrukture (EA, 42—3), pri čemer zanika znanstveni značaj ideologije v *Nemški ideologiji:* »Ideologija je tam sprejeta kot čista iluzija, čiste sanje, se pravi nič. Vsa njena realnost ji predhodi. Ideologija je tako mišljena kot imaginarna konstrukcija, katere status je povsem podoben teoretskemu statusu sanj pri piscih, ki so predhodili Freudu . . . 1./Ideologija ni nič drugega kot čiste sanje, ki jih ustvarja ne vé se katera sila: z odtujitvijo delitve dela, toda tudi to je negativna določba/. 2./ Ideologija nima zgodovine . . . (ker) ni drugega kot bled, prazen in sprevrnjen odsev realne zgodovine« (P, 97—8).

Althusser tu razlaga Marxovo pojmovanje ideologije kot goli odsev zgodovine (torej kot fenomen v nasprotju z bistvom), istočasno pa tudi določa ideologijo kot idealizem (PM, 149), iz česar izvira kritika filozofije pred Marxom (prim. LP, 60). Namesto Marxovega koncepta ideologije postavlja Althusser svojega: ideologija ni več le možna zavest, ampak predvsem nujna in nezaobidljiva zavest. Ideologijo bi lahko opredelili kot odtujeni rezultat objektivacije, ki je nujna, čeprav odtujenost, ki jo spremlja ni nujna, ampak družbeno-zgodovinsko pogojena (gl. Schaff, HS). To bi lahko pomenilo, kot pravi A. Schmidt, da bi ideologija izginila s sámo ukinitvijo materialnih nasprotij (Schmidt, MuS, 8). Toda pri Althusserju načeloma ne gre za to vprašanje, saj bi šlo s tem za vprašanje odtujitve in fetišizma, toda ». . . teorija fetišizma onemogoča materialistično teorijo ideologije« (Balibar, CE, 190). Temeljni vzrok je v tem, da teorija odtujitve, po kateri je vzrok le-te v sami materialni odtujitvi predpostavlja, da v imaginarni predstavi *odsevajo* pogoji eksistence ljudi, torej njihov *realni svet* (gl. P, 103), ne pa njihov imaginarni odnos do realnih odnosov (P, 106).

Ideologija kot del superstrukture (v omenjenem Marxovem smislu) so pri Althuserju praktične ideologije (moralna, pravna, religiozna, estetska itd. — P, 42—3),

ki imajo svoje specifične zgodovine. Te ideologije so prisotne tudi v komunizmu kot morala, umetnost in »predstavljanje sveta« (PM, 238—9), torej kot nujni atributi družbenega človeka. Te praktične ideologije so predstavljene v teoriji kot koncepcije sveta (teoretske ideologije), tako praktične kot teoretske ideologije pa so odvisne od zgodovinsko-družbenih formacij in razrednih bojev (P, 98), ki so predstavljeni v teoriji v končni instanci kot antagonistični tendenci: idealistična (buržoazna) in materialistična (proletarska), kot nasprotje, ki se razkriva v teoriji kot nasprotje teoretske ideologije in znanosti, ki ju razmejuje filozofija. (Ob tem je nujno pripomniti, da na tem mestu združujemo Althusserjeva izvajanja v *Pour Marx* in v *Éléments d'autocritique;* v tem zadnjem delu je izpeljana kritika racionalistične identitete pravilno : zmotno = znanost : ideologija, a ni nadomeščena z drugačno razlago — torej ostaja problem odprt.)

Praktične ideologije funkcionirajo predvsem kot nezavedno že zato, ker so praktične in s tem zgodovinske: v tem pogledu bi se prekrivale s konceptom odtujenosti produktov materialne produkcije in možnosti izginotja ideologije, kot ga razume Schmidt, če ne bi bil ta celoten kompleks že a priori zunaj odnosa objektivacije kot odtujitve, saj materialni svet le »preoblikujemo«.

Koncept ideologije je analogen Freudovemu konceptu nezavednega: »Ideologija je večna, povsem tako kot nezavedno« (P, 101). Ideologija je vedno prisotni sistem in materija in s tem predpogoj vsakršne znanosti. Ideologija je sistem predstav (slik, mitov, konceptov — gl. PM, 238), ki so nujne za zgodovinsko življenje družbe. (»Ideologija je organski del vsake družbene totalnosti« — PM, 238.)

Ideologijo določajo tele lastnosti:

— je nujna, kot je nujno in neuničljivo tudi nezavedno;

— kot nezavedno tudi ideologija ni reflektirana in se misli kot da je drugo kot to, kar v resnici je, se ne zaveda lastne problematike;

— je nezavedno (prim. PM, 239) kot doživljeni odnos ljudi do sveta, kot nujna struktura, ki omogoča eksistenco — le da gre tu izključno za objektivacijo znotraj diskurza (torej ne za neposredno upredmetenje).

Z vprašanjem ideologije postavlja Althusser vprašanje subjekta, ali kot postavi to vprašanje Freud (po Safouanu): »Odkritje nezavednega pomeni, da na vprašanje: »Ali subjekt vé, kaj počne, ko govori?« Freud odgovori, da ne. To odkritje pomeni, da subjekt ne more istočasno označevati sebe in učinkovito označevati svoje lastne dejavnosti označevanja« (Safouan, 252). S tem se znova vračamo tudi v polje Foucaultovega vpraševanja po mestu izjavljanja, le da Althusser tu ne postavlja predvsem vprašanja mesta izjavljanja (torej cogita), vprašanja objektivacije in s tem nereflektiranosti misli in izjav, ampak vprašanje materije, ki omogoča znanstvenost. K prvemu vprašanju se bomo vrnili kasneje.

Ideologija je pri Althusserju teoretski koncept, je sedanjost teoretske analize, je torej *sinhronija* (prim. Balibarovo formulacijo sinhronije v: LC II, 211—12) v nasprotju z diahronijo, ki jo predstavlja spoznanje praktičnih ideologij. Koncepti posamičnih ideologij so ravno tako »abstrakcije«, le s to razliko, da ne težijo več k središču, da ni več neke ideologije »na splošno« — to bi pomenilo po Althusserju empirizem, ampak obstaja le koncept ideologije »na splošno«.

Kakšen je odnos nezavednega in ideologije? Nezavedno je individualno, medtem ko je ideologija vezana na družbeno totalnost (PM, 238). Ideologija funkcionira v družbi podobno kot nezavedno pri individuu (a to ni kolektivna podzavest).

Med realno zgodovino in masami je vedno ločitev: ideologija razreda zgodovine, filozofija razreda zgodovine, ki ji človeške mase spontano verjamejo (RJL, 37). Ideologija je drugostopenjski koncept, »ki se zdi zaveden le pod pogojem, da je nezaveden« (PM, 240). Sedaj se moramo vprašati zakaj je ta odnos nujno imaginaren in v čem je ta imaginarnost? Delen odgovor smo dali že s konceptom objektivacije, (ki sicer ni Althusserjev in ga ta tudi ne uporablja), ki pa zadovoljivo razloži objektivacijo tudi kot upredmetenje (v nasprotju z objektivacijo v mišljenju kot (samo) refleksijo). Iz taistega koncepta lahko razložimo tudi Althusserjevo nujnost imaginarnega po sledečih stopnjah: (1) »Ideologija ima materialno eksistenco: — ideologija vedno obstaja v aparatu in njegovi praksi ali praksah (P, 105). To je seveda nujni predpogoj, česar se zaveda tudi sam Althusser: »Ta domnevna teza o materialnem in ne duhovnem obstoju »idej« ali drugih »predstav« nam je dejansko nujna za napredovanje v naši analizi narave ideologije« (P, 105). (2) Vsaka dejavnost (miselna ali materialna) je praksa. (3) »Ni prakse razen skozi ali pod ideologijo« (P, 109): materialnost ideologije je nasprotje ideologiji kot odsevu ali iluziji.

Brž ko se konstituira znanstveni koncept v diskurzu (diferencialna narava znanstvenega diskurza je v tem, da je napisan — LC I., 85) sama teoretska praksa znotraj lastnega diskurza preverja lastno znanstvenost. Da bi to sploh bilo mogoče, je nujen koncept diskurza, ki je enakovreden sami materialni realnosti. Vendar pa pomeni ta zahteva tudi to, da mora sámo spoznanje nujno ostajati znotraj reda označevalca, a se mora istočasno nanašati na, in korespondirati, realnemu referentu (ne pa referencialu znotraj samega diskurza).

Realni odnosi so nujno imaginarni odnosi zaradi same prakse. Ker je ta praksa — kot praksa, se pravi v nasprotju z refleksijo teorije — nezavedna, povzroči nujno ideologizacijo, ki ukinja razliko med objektom spoznanja in realnim objektom, ki po Althusserju šele omogoča pravilno spoznanje. Ker je ta praksa tudi le »preoblikovanje« — gledano s stališča teoretske prakse — vsaka praksa pa gre *skozi* ideologijo, (P, 109) (s čimer dobi »diferencialna narav znanstvenega diskurza« globlji pomen, saj šele ta ukinja imaginarnost/ideološkost same znanosti) vse to pomeni, da s taistega stališča materialna praksa ne more imeti enakovrednega statusa kot (znanstvena) teoretska praksa, kajti materialna praksa ostaja v imaginarnem/ideološkem.

Nasproti imaginarnemu odnosu lahko postavimo znanstveni odnos do realnih odnosov, kar pomeni, da znotraj teorije ostajamo v nasprotju do realnega odnosa, kar tudi pomeni, da je le-ta dosegljiv šele s produkcijo spoznanja, kajti šele ta akt izniči — po Althusserju — razliko realnega in njegovega spoznanja, razliko, ki za ideologijo ni razlika. To je imaginarno ideologije: misliti to razliko kot enost, ne zavedati se lastne ideologičnosti in svoje ujetosti vanjo, ne zavedati se ideologičnosti same prakse. Če to stališče zaostrimo in posplošimo: tudi teoretska praksa je praksa in s tem tudi nujno ideološka (v večji ali manjši meri), s čemer pa pade teza o znanosti »izven vseh ideologij«.

Prej navedena Althusserjeva kritika njegove razlage Marxovega koncepta ideologije je nujna: če opredelimo ideologijo kot goli odsev, potem ne more imeti svoje materialnosti, ker je le odsev, odsev pa ima vse svoje bistvo v odsevajočem predmetu. Na rob Althusserju lahko dodamo, da je proces objektivacije nujen proces (to smo skušali pokazati ob primeru Foucaulta) in da upredmetenje

misli v produktu sploh šele omogoči dejavnost kot materialno prakso in pogojuje tudi teoretsko prakso (znotraj dejanskosti). Althusserjev koncept prakse, ki gre skozi ali pod ideologijo, sestoji po našem mnenju iz dveh različnih procesov: prvi je proces upredmetenja, torej v našem primeru proces spoznanje — materialna praksa (in to je vzajemen proces), drugi proces pa je učinkovanje (tudi) tega celotnega akta nazaj na zavest, ne da bi se pri tem ta proces reflektiral (ali povedano z Althusserjem, ne da bi izstopil iz imaginarnega ideologije).

Naloga ideologije je, da reproducira obstoječe družbene odnose in razmere, da jih prikaže kot univerzalne in to tako za njihov nosilni razred kot za vse ostale (PM, 241). Ker pa je ideologija materialna (»*ideje* individua so materialna dejanja vstavljena v materialne prakse — P, 108; podčrtal A. E.), je lahko sestavni del produkcije, katere »zadnji pogoj je reprodukcija pogojev reprodukcije« (P, 47 in Balibar LC II., 174). Produkcija reproducira lastne pogoje produkcije (z ideološkim aparatom države, oziroma vladajočega razreda), njeni pogoji pa so v zadnji instanci tudi tista hipostazirana materialnost, ki pogojuje imaginarno ideologije. S tem pa izvira ideologija tudi iz samih materialnih pogojev ekonomske baze, kar pomeni, da je ideologija sicer specifičen element družbene strukture, da pa vseeno ni enakovredno odločujoča — vsaj v daljšem obdobju ne — kot materialna praksa. To po našem mnenju pomeni, da ideologija ne more imeti *enake* materialnosti, kot je materialnost, s katero in na katero deluje materialna praksa. S tem se vračamo k stavku: »... ideje individua so materialna dejanja vstavljena v materialne prakse« (P, 108). Če so ideje individua »materialna dejanja«, potem so *v bistvu* istega *reda* kot materialne prakse, to pa po samem Althusserju ni tako: teoretska praksa (in nedvomno je vsaj del teh »idej individua« tudi teoretska praksa) je bistveno drugačna, saj producira spoznanja, materialna praksa pa le preoblikuje realni objekt (gl. P, 156).

S to zastavitvijo pade tudi 11. teza o Feuerbachu: če je spoznanje že materialno dejanje — in celo ideje nasploh — potem zadošča že »razlaga sveta« kot spoznanje (prim. MEID II., 49). Ideja ostane ideja in ne materialno dejanje *kot ta* ideja; ideja lahko povzroči materialno dejanje, se lahko »upredmeti«, materializira in je element prakse, čeprav sama ni materialna, kajti ostaja znotraj reda diskurza. Ali povedano drugače: če se spoznanje nanaša na realno, ki pa je nepristopno, ker ni skupnega prostora misli in realnega, potem je lahko spoznanje kot čisto spoznanje le znotraj misli ali diskurza, pri čemer to spoznanje nikakor ne more iti le skozi misel in ne more izvirati le v njej, le v danem védenju, ampak ga — tudi skozi to védenje — bistveno pogojuje tudi materialna praksa in izkustvo. S tem nismo ovrgli Althusserjeve teze o ideologičnosti prakse. Dolgoročno gledano lahko njen ideološki značaj izniči ali ovrže le enotnost teorije in prakse. Vprašanje je, v kakšnem smislu lahko projekt spremeni to ideološkost prakse in ali ta projekt (in tu gre za zgodovinski projekt) ne pomeni negacije ideološkosti takšne prakse? Po našem mnenju je možen odgovor le pod pogojem (in s tem se vračamo v teoretsko polje samega Althusserja), da izstopimo iz koncepta kartezijanskega subjekta in preidemo v konceptualno polje razredne družbe.

Če skušamo ločiti in razmejiti oba (v tem delu spisa) navzoča koncepta: (1) Ideologija je goli odsev, je praznina iluzije, tako kot je tudi samo spoznanje gola beseda ali misel in predstava, ne pa dejanje: spoznanje sveta ne spreminja, ampak ga pušča takšnega, kakršen je. (2) Diskurz je enakovreden materialni praksi, saj

je materialno dejanje. Besede so dejanja in znanost je edina relevantna praksa, kajti edino ona vsebuje notranji kriterij resničnosti. Ali povedano zaostreno: materialna praksa je praksa ideologije.

Predpogoj prve koncepcije je sklop fenomen — bistvo, predpogoj druge pa determinizem totalnosti sistema v Spinozovem smislu. Lahko bi rekli: tudi praznine so polne (»... odsotnost ene »besede« je ... prisotnost drugega pojma« — LC II, 38).

Kaj vse to pomeni za marksizem kot teorijo? Pomeni, da je teoretsko spoznanje praksa ali »dejanje« šele kot razredno spoznanje proletariata znotraj dejanskega, da je torej teorija »prava« (juste) šele z zavestjo nujnosti prakse, torej v zavesti lastne pomanjkljivosti, pomanjkljivosti, ki jo šele sploh konstituira kot teoretsko »prakso« in ne le kot golo misel, ki ne prestopi praga označenca. V Althusserjevemu primeru to pomeni, da se praksa lahko izogne ideologičnosti v projektu, ki ga postavlja teorija (in ta je spet odvisna od predhodne prakse) in čigar zgodovinska uresničitev potrdi ali zanika pravilnost teorije. Gotovo pa se na to postavitev nanaša Althusserjev očitek empirizma.

(Nadaljevanje in konec v prihodnji številki)

Intelektualci in delavsko gibanje

Časopisi »Opredeljenja«, »Dijalog« in »Marksizam u svetu« so v sodelovanju z Marksističnim centrom CK ZK Bosne in Hercegovine, Marksističnim centrom CK ZK Slovenije in Centrom za družbene raziskave predsedstva CK Zveze komunistov Jugoslavije organizirali 11. in 12. januarja 1978 v Sarajevu razpravo o nekaterih aktualnih vprašanjih razvoja marksistične misli. Anthropos objavlja razpravo na temo »Intelektualci in delavsko gibanje« kot tudi nekatera aktualna vprašanja filozofije v Jugoslaviji danes.

Intelektualci in delavsko gibanje

ARIF TANOVIĆ

Dragi in spoštovani tovariši in tovarišice, naši cenjeni gostje.

Dana mi je dolžnost, a tudi čast in zadoščenje, da otvorim ta zbor intelektualnih, javnih in kulturnih delavcev, ki ga organizirajo trije časopisi s sodelovanjem treh marksističnih študijskih centrov. To so časopisi »Marksizam u svetu«, »Dijalog« in »Opredjeljenja« ter Marksistični center pri Predsedstvu CK ZKJ in ustrezna centra Slovenije in Bosne in Hercegovine.

Vse vas najiskrenejše in najprisrčnejše pozdravljam. Dovolite, da posebej pozdravim goste tega zbora, tovariša Todo Kurtovića, sekretarja v Izvršnem komiteju Predsedstva CK ZKJ, tovariša Hasana Grabčanovića, namestnika predsednika CK ZK BiH, tovariša Juraja Hrženjaka, direktorja Partijske šole »Josip Broz Tito«.

Kot je bilo napovedano, bo ta zbor delal za tremi okroglimi mizami, na katerih bo razprava o treh temah:

1. intelektualci in delavsko gibanje,
2. aktualna vprašanja filozofije v Jugoslaviji danes,
3. sodelovanje marksističnih časopisov ob razvijanju marksistične misli.

Vse to so sorodne teme in je moč voditi razgovor tako, da je težišče na eni izmed njih glede na razvrstitev tematskih celot.

Menim, da je lepa zamisel glavnega urednika časopisa »Marksizam u svetu«, ki se že realizira, da »Marksizam u svetu« izbere neko temo svojega časopisa in z ustreznimi časopisi družbenih znanosti in s prisostvovanjem širšega kroga znanstvenih, družbenih in javnih delavcev organizira takšne okrogle mize v posameznih republiških centrih. To je hkrati oblika povezovanja marksistične in ostale napredne inteligence v Jugoslaviji, kot tudi medsebojnega spoznavanja življenja naše socialistične samoupravne družbe.

Takšna srečanja imajo vsestranski pozitivni pomen za napredovanje naše teoretske in marksistične misli in samoupravne socialistične prakse. Če se danes v dialogu osredotočimo na nekatera področja, ki so medsebojno povezana, se nam nudi tako možnost kot potreba po sintetičnih pogledih na zgodovinski trenutek družbene preobrazbe na osnovah socialističnega samoupravljanja, po osvetljeva-

nju bistvenih in strateških vprašanj idejnega in kulturnega življenja sploh, po odgovorih na nekatera odprta vprašanja, priporočila za družbeno akcijo, ki je potrebna v tem trenutku priprav na kongrese ZK, za afirmacijo, ki je potrebna v tem trenutku priprav na kongrese ZK, za afirmacijo združenega dela. Da so ideje pomembne, je razumljivo, tem pomembnejše pa so, kolikor izvirajo iz življenja in kolikor so usmerjene na osvetljevanje nadaljnjih poti človeškega humanega napredka. Vsi mi lahko prispevamo k temu.

Na koncu želimo, da se prijetno počutite ob tej okrogli mizi, da v tovariškem vzdušju vodimo resnično vsebinski pogovor. Prav tako si želimo, da se prijetno počutite v Sarajevu, organizatorji pa, Marksistični center in redakcije, so vam na razpolago, da napravijo, kar morejo, da bo resnično tako.

Prehajamo k prvi okrogli mizi, ki ji bo predsedoval tovariš Mišo Nikolić.

Moj namen je, da v nadaljevanju uvodne razprave, ki je bila objavljena v časopisu »Marksizam u svetu« št. 1. in 2. 1977, nakažem še nekatere teme, ki bi, upam, lahko bile spodbujanje tega dialoga.

Prva tema: Bistvena značilnost sodobnega zgodovinskega, torej družbenoekonomskega, političnega in kulturnega trenutka človeštva in epohalna dilema intelektualca in inteligence.

Ta tema je pregromozanska in morda zahteva pregloboko ponikanje v bistvene protislovnosti biti in bivajočega, človeka in njegovega sveta. Vendar ne bodimo preskromni! Povabljeni smo k razmišljanju, raziskovanju, k analizi in sintezi kljub vsemu tveganju možne zgrešitve in nedorečenosti, pri čimer se prav tako ni treba pomišljati, kot ne gre pričakovati, da bo nekdo sam vse domislil in izrekel.

To tezo mi je inspiriral nedavni intervju tovariša Edvarda Kardelja v »Rinasciti«. Tu nakazuje krizo kapitalizma, ki že dolgo traja, in njene pojavne oblike, nato pritisk množic, to je stihijsko upiranje množic proti obstoječemu redu, namreč »proti odtujitvi človeka od vseh oblik upravljanja družbe«. V to stihijsko upiranje množic lahko delavski razred vnese zavest in težnjo.

Vendar se pojavljajo kot spremna oblika tudi negativni pojavi: terorizem, ultraradikalizem, ultraleve parole, katerih nosilec je inteligenca in ne delavski razred. Kajti nekateri sloji inteligence so postali protagonisti anarhizma in se povezujejo z najbolj obubožanimi, polkmečkimi in polproletarskimi sloji, ne pa z delavskim razredom. O tem Kardelj nadalje pravi:

»Družbeni položaj inteligence je postal specifičen in obenem zelo oster problem sodobne družbe. To ni le značilen problem razvitega kapitalističnega sveta, temveč po svoje tudi socialistične družbe našega časa. Število šolanih, oziroma izobraženih ljudi se je silno povečalo. Vendar je obenem velika večina teh izobraženih ljudi izgubila nekdanji položaj sloja med delavskim razredom in buržoazijo in se znašla v enakih najemnih odnosih kot fizični delavci. Skratka, inteligenca se je znašla v položaju, ko mora mehanično izvrševati delovne naloge, ki jih *diktira oddaljeni center, na katerega nima nikakršnega vpliva* (podčrtal A. T.). Takemu položaju se inteligenca upira. V tem odporu proti mezdnemu odnosu, kapitalistični eksploataciji in odtujevanju človeka od upravljanja z lastnim delom in svojimi družbenimi interesi je veliko naprednega in vse to tudi povezuje inteligenco z delavskim gibanjem. Vendar je v tem lahko tudi veliko reakcionarnega, predvsem kadar se inteligenca poskuša izdvojiti iz delavskega razreda in delavskega gibanja in ko si skuša nanovo izbojevati posebni družbeni položaj

med delavskim razredom in buržoazijo, kar je dejansko povsem nerealno. Prav ta mešanica enih in drugih tendenc ustvarja v sodobnem svetu specifična gibanja intelektualcev, ki se izražajo ali v različnih oblikah ultraradikalizma, tako socialnega kot liberalnega, ali pa v tako imenovanem intelektualnem »elitizmu« oziroma v zahtevah po vodilni vlogi inteligence v družbi.

Mislim, da je ta pojav prehodnega pomena. Ta reakcionarna plat bo v gibanju inteligence nedvomno prihajala do vse ostrejše konfrontacije z družbeno realnostjo, izgubila bo na moči. To pa bo specifični odpor inteligence še bolj usmerjalo k povezovanju z delavskim gibanjem. Takšni procesi med inteligenco ponovno zgovorno dokazujejo, kako nerealne so vse teorije o rastoči vlogi t. i. srednjega razreda (»Oslobodjenje«, 10. septembra 1977).

Navedel sem malo daljši citat iz teksta tovariša Edvarda Kardelja, ker slika situacijo dovolj celovito. Kriza kapitalizma postaja polagoma kriza sveta; strukturalne spremembe v kapitalističnem sistemu so odlagale ekonomske eksplozije, podaljševale kapitalizmu življenje, omogočale prebroditi recesije, vendar so protislovja tega sistema postajala vse globlja in bolj zapletena. Bistvena novost v proizvodnih in družbenopolitičnih odnosih sodobnega kapitalizma je pojav in izoblikovanje multinacionalnega kapitala in tehnokracije, tj. monopolnega kapitalizma in managerske tehnokracije. Kolikor so vladajoči krogi odvisni od znanosti in strokovnih sposobnosti, toliko si prizadevajo podrediti inteligenco, da bi z njo manipulirali za svoje cilje. In tudi kolikor je kapitalu potrebna država, toliko si prizadeva in uspeva, da si jo podredi. A tudi država je postala kapitalist, s čimer se objektivno ustvarjajo pogoji za lažji prehod na državnolastniške oblike socialističnih proizvodnih odnosov.

Vidimo, da kapital ustvarja »politične kartele«, »klube« mednarodnega reda, da sili mnogo vlad v odvisnost od oddaljenih centrov moči, da skuša oslabiti parlamente posameznih dežel, inteligenco pa napraviti odvisno — odvisno tudi, kadar se upira.

To je eden od poskusov predočanja bistvenega položaja inteligence v razvitem kapitalizmu brez pretenzij na celovitost. Istočasno se zastavlja vprašanje o sposobnosti marksizma danes, da razjasni v celoti kompleksnost sedanjih družbenih procesov v svetu.

Če so te refleksije pokazale nekatere od bistvenih odnosov tudi v svetu, se razume, da s tem še ni vse rečeno, temveč je samo nakazana možna mera razmišljanja in raziskovanja. Očitno je namreč, da se v tako zaostrenem protislovju proizvodnega načina, družbene organizacije in kulturne nadgradnje tudi intelektualci opredeljujejo za eno izmed bistvenih možnosti gibanja zgodovine: za stran kapitala in tehnokracije ali za stran delavskega razreda in osvobodilnih gibanj.

Razumljivo je, da je slika zelo zapletena, spekter barv se preliva, določeni premiki so v kategorialnem aparatu: »desno« in »levo« kot tudi »center« nekako valovijo, včasih celo zamenjujejo mesta v koordinatah realitet. Ni se lahko znajti na prvi pogled. Za pojavi je treba odkrivati bistvo, za to pa je potrebno raziskovati in praktično preverjati ideje v dejanskosti, v dejavnosti je treba videti smisle govorjenega in smisel sporočila. V spektru različnih opredelitev bi vendarle morali odkriti razredno demarkacijsko črto.

V tem razmišljanju je opazno, da se v gledanju še vedno obračamo k razvitemu kapitalizmu in razvitemu delavskemu gibanju. To je nujno, vendar povsem

nezadostno, kajti čeprav je to najrazvitejši del sveta, še ni ves svet. Kaj se dogaja v prostoru socialističnega tabora? Kaj na Kitajskem in Daljnem vzhodu? In kaj na Kubi in v Latinski Ameriki? Kam gresta Bližnji in Srednji vzhod, kam Afrika? Kakšne oblike socialnih transformacij so to? Kakšen položaj in vlogo ima inteligenca v teh različnih regijah sveta? Kaj je različno in kaj skupno — univerzalno? Ali smejo marksisti take procese opazovati samo površno in ocenjevati glede na pojavne oblike ali morajo pronicati globlje in predvidevati dlje od ostalih? Vprašanje je tudi, ali nismo še vedno obremenjeni z evropocentrizmom? Kaj bi ne bila to nova oblika provincialnega kompleksa? Kajti potreba po predočanju celote svetovnih procesov je imperativna, da bi na tej osnovi določili položaj in vlogo inteligence v svetu danes.

Druga tema: Kot neločljivi del sveta ne moremo prenehati o njem razmišljati, prizadevati si razumeti in določiti svoj položaj v svetu. Vendar pa bi bilo morda čudno, če bi se preveč obremenjevali z usodo sveta, zanemarjali pa stvari v svoji hiši, spregledovali lastne probleme. Kajti nič ni tako pomembno kot prepoznavanje sebe, svojih pogojev, obveznosti in realnih možnosti. Zato nam je druga teza, kakor jaz razbiram iz vabila na ta razgovor, občutno bližja in določnejša. Kajti gre za to, da izhajajoč iz svetovnozgodovinskih in posebno naših skustev in spoznanj o odnosu humanistične inteligence in delavskega gibanja razpravljamo o aktualni problematiki marksističnega in kulturnoduhovnega ustvarjanja nasploh in dejavnosti humanistične inteligence v razvoju naše socialistične teorije, kulture in prakse.

Skušajmo torej določiti našo zgodovinsko situacijo. Glede na splošno znane principe in razmere bomo zaznamovali samo nekatere determinante: revolucija je opredelila našo sedanjost in bodočnost; socialistično samoupravljanje, federativna ureditev, nacionalna enakopravnost, bratstvo in enotnost narodov in narodnosti, neodvisnost dežele, neuvrščenost v bloke in boj za mir na svetu. Neodtujljivost dohodka in neodtujljivost svobode človeka in narodov! To so nekateri osnovni principi, temeljne vrednote v koordinatah te družbe. Vendar so v njej zelo zapletena proizvodna, razredna, nacionalna in kulturna protislovja. Globoko se transformira način življenja, sistem vrednot in prepričanja. Razredni spopadi dobivajo različne oblike kot spopad samoupravljanja z birokracijo, tehnokracijo, nacionalizmom, unitarizmom, radikalno levico in anarhizmom. Doslej je samoupravljanje pobralo vse zmage in stalno napreduje. Opozarjamo, da so na temelju teh socialnih konfliktov različne divergentne socialne sile ustvarjale in še danes poskušajo oblikovati svoje idejne in teoretske platforme za politično delovanje. Temu cilju so služile nekatere javne tribune in časopisi, njihovi protagonisti pa so bili intelektualci raznih barv: ali ultralevi ali ortodoksni, nacionalisti ali liberalci. Veliko tekstov so napisali, da bi vplivali na družbeno zavest, da bi sprejela drugačne alternative družbenega razvoja — alternative, ki so nasprotne sodobnemu zgodovinskemu procesu. Ko so bile take težnje in akcije zavračane, je bilo slišati klic po intelektualnih svoboščinah in pravicah človeka in občana, a vsakdo ve, da je šlo za omejevanje političnih aktivnosti reakcionarnega in restavratorskega značaja. Ko so ti intelektualni in politični opozicionalci prešibki, da bi zbrali ljudi na svoji platformi, tedaj skušajo širiti desperatnost, pasivizem in umikanje v privatno življenje; v imenu akademskih čistih rok

opravljajo in klevetajo angažirane intelektualce in marksiste; če jih v tem pogledu družbena zavest razkrinka, se razglašajo za mučenike.

Ne bi se želel ob tej postranski pripombi dalje zadrževati. Edini njen smisel je, da se odkrito predočijo različne družbenopolitične orientacije nekaterih naših intelektualcev. Vendar tem posameznikom in skupinicam ne gre dajati večjega pomena, kot ga imajo, glede na dejstvo, da je absolutno največje število intelektualcev na liniji revolucije in samoupravljanja. Oslonjeni na globoke korenine in tradicijo našega delavskega in socialističnega gibanja in naše marksistične in napredne inteligence vidijo in čutijo intelektualci zgodovinsko možnost ukinjanja najemnega odnosa intelektualnih delavcev, razvijanje pogojev enakopravnosti umskega in fizičnega dela, možnosti častne in svobodne menjave dela v splošni ustvarjalnosti delovnih ljudi te dežele.

Na tej najsplošnejši platformi pa so odprti mnogi problemi, konkretne in dolgoročne zgodovinske naloge:

Nujno je permanentno ustvarjalno raziskovanje sedanjih in na novo nastajajočih protislovij v družbeni biti in osmišljanje socialističnih, naprednih in humanih možnosti. Edino s teh spoznanih pozicij je mogoče poprijeti dialog v mednarodnih koordinatah in na svetovnih tribunah. To poudarjanje bistvene pozicije zakoreninjenosti v biti svoje dežele je neizogiben pogoj za doprinos univerzalni kulturi in splošnočloveškim vrednotam.

Širjenje obzorja resnične ustvarjalnosti na vseh področjih predpostavlja vse bolj razvito družbeno kulturno atmosfero, razvito kritično misel in kritično zavest družbe, ki nenehno širi področja svobode, odgovornosti, resnice in morale. Potreben nam je dialog v principialnem boju mišljenj v atmosferi tolerance, spoštovanja dejstev in argumentov.

Prevrednotenje kulturne dediščine in znanstvena kritika vsega zaostalega, afirmiranje vsega novega naprednega in humanega, tudi to je naloga napredne marksistične inteligence.

Samoupravni socialistični pluralizem v sferi kulture predpostavlja skupnost, povezovanje posebnega in splošnega, medsebojno spoznavanje in solidarnost na predpostavkah humanizma in napredka, kar pa je temelj za razcvet ustvarjalnosti kot negacije birokratsko-dogmatske sivine in nihilizma.

Intelektualci, ki se ne želijo ovekovečiti kot oddvojen sloj, temveč kot integralni del združenega dela, imajo zgodovinsko možnost, da se potrdijo v svojem času in doprinesejo k splošni renesansi svojega in vseh naših narodov in narodnosti, in da kot ustvarjalci pomenijo nekaj pomembnega v tem za njih edinem zgodovinskem času.

FILIPOVIĆ MUHAMED

Družbeno bistvo inteligence

Da ne bi predolgo oklevali, bom nekaj rekel, da bi na ta način odprl razgovor. V svojem prispevku k temu razgovoru bom podal nekaj pripomb k vprašanju inteligence in njenega odnosa do delavskega razreda. Zdi se mi, da je v Jugo-

slaviji že potekala široka diskusija o inteligenci, njenem mestu in vlogi v naši družbi, ter o nekaterih socialnih, kulturnih, političnih itd. karakteristikah inteligence. To diskusijo je leta 1966 organiziral časopis »Naše teme«, ki je posvetil temu vprašanju posebno številko. V okviru te diskusije, te razprave, so se na neki določeni način pojavili že skoraj isti problemi, ista vprašanja, kot so tisti, ki se nam zastavljajo danes, ki jih omenjamo danes, ki jih je v svoji uvodni razpravi omenil tudi kolega Tanović. Že takrat se je namreč ugotovilo predvsem to, da ne poznamo dovolj dobro in vsestransko inteligence kot socialnega fenomena in socialnega sloja, da nam primanjkujejo ustrezne študije in specifične raziskave, ki bi na eksakten način potrdile celotno socialno-politično obnašanje inteligence, določile izvire, smeri, načine in metode konstitucije in delovanja tega sloja. To, kar govorimo in kar lahko govorimo o inteligenci, lahko kljub vsemu zvedemo na nekaj splošnih tez in pripomb, v katerih se definira položaj inteligence v razredni strukturi družbe kot položaj nekega določenega vmesnega sloja, kjer se ji torej ne priznavata družbena substanca in družbena utemeljenost v družbenih odnosih in proizvodnih odnosih v družbi; inteligenco se, dalje, opredeljuje kot fluktuirajoči sloj. Na ta način se jo v neki progresivni prospekciji veže na delavski razred, na drugi strani pa se jo pogosto znova karakterizira kot sloj, ki služi različnim političnim, socialnim itd. gibanjem nasprotnega razrednega značaja. Ob tej priložnosti bi želel nakazati in odpreti neko problematiko, neki horizont opazovanja problematike inteligence; poudaril bi predvsem tezo, da lahko po mojem mnenju inteligenco opredelimo zgolj v okvirih osnovnih karakteristik epohe kapitalizma, saj je po mojem pojmovanju inteligenca kot socialni, kot kulturni in kot politični pojav tipičen proizvod meščanske oz. kapitalistične družbe. To seveda ne pomeni, da na intelektualne delavce in sloje ne naletimo tudi v predhodnih družbah, vendar pa funkcioniranje inteligence kot sloja in kot enotne družbene funkcije, v okviru katere se na profesionalni način opravlja neko določeno dejavnost, prvič nastopi v meščanski družbi in je vezano na samo bistvo funkcioniranja te družbe. Inteligenca je namreč vezana na opredelitev samega bistva meščanske družbe oz. notranje racionalnosti procesa kapitalistične produkcije, ki se kot univerzalna racionalnost strukture sveta in njegovih procesov na neki način socialno oblikuje in izraža v funkciji nekega sloja v družbi ali v postavljanju nekega socialnega sloja, tj. sloja inteligence in njenega funkcioniranja znotraj tega sistema, njenega vse globljega in vse popolnejšega stapljanja s strukturo in odnosi kapitalistične družbene formacije oz. kapitalističnih družbenih odnosov. Kaj hočem s tem povedati? Danes je dobro znano, da celotna moderna kapitalistična proizvodnja — tako kot vsaka druga industrijska proizvodnja — temelji na ozki povezanosti znanstveno-raziskovalnega dela in proizvodnje, kar se posebno jasno kaže na ravni tehnologije. Na drugi strani pa so sam proces kapitalistične proizvodnje in odnosi, ki izhajajo iz njega, dirigirani in regulirani na osnovi strogih racionalnih načel in metod, kar se posebno jasno kaže v tehnokratizmu kot duhovnemu idejno-političnemu pandanu prav tega tehnološkega razdobja, v katerem živimo. Konec koncev lahko rečemo, da si tudi sam kapitalizem — ki na neki način spoznava pomen intelektualne in racionalne funkcije kot svoje lastne osnove in bistva, na katerem počiva — na neki način prizadeva, da bi inteligenco vključil v samo strukturo kapitalističnih proizvodnih odnosov, in sicer skoz sisteme upravljanja in vodenja v industriji, kjer se določeni vrhunski

sloji intelektualnih funkcionarjev-managerjev neposredno vključujejo v lastninski sistem oz. v sistem upravljanja kapitalističnih podjetij, korporacij, mednarodnih, multinacionalnih kompanij, ter na ta način pravzaprav realizirajo neko sorodnost, neko prirodno vez med kapitalističnim razredom in kapitalistično lastnino ter inteligenco oz. vrhunskimi sloji inteligence, ki je kot racionalna struktura prav tako piramidalno strukturirana, saj je načelo avtoritete najmočneje zastopano prav v funkcioniranju intelekta oz. v funkcioniranju inteligence kot sloja, v katerem velja za centralni regulativ notranjih odnosov načelo višjega znanja in večje moči. Problematike inteligence zato ne moremo niti spoznati niti oceniti brez globinske analize same strukture industrijskih in družbenih odnosov moderne industrije, modernega kapitalizma in moderne družbe. Tako kot na eni strani tehnobirokratizem kapitalistične strukture temelji na specifičnih funkcijah inteligence in na njeni povezanosti s kapitalističnimi družbenimi odnosi, tj. na njeni funkciji inženirja teh odnosov, pa si na drugi strani razne variante birokratsko-tehnokratskih struktur v socializmu prav tako prizadevajo, da bi realizirale takšne ustrezne odnose z inteligenco — inteligenca se v svojem delovanju, v svojem avtonomnem delovanju, tudi v socializmu vselej opira na neki določeni tehnobirokratski sloj. Se pravi, da ne more inteligenca nikoli eksistirati ali delovati sama zase. Mislim, da to velja tudi za našo inteligenco, in sicer za oba primera, ko se je inteligenca skušala fiksirati v naši družbi kot nekakšen samostojni subjekt. To velja predvsem za primer nacionalizma — zato sem tudi pričel z letom 1966, ko je postalo že povsem jasno, da se hočejo nekateri sloji intelektualcev oz. nekatere intelektualne grupacije postaviti kot izraz nacionalnih interesov oz. kot izraz interesov, katerih dejanski nosilci so bile nacionalne birokracije, ne pa inteligenca; zato je teza, da so si nacionalno vprašanje izmislili intelektualci, amaterska teza. Nacionalno vprašanje je izviralo iz nekih določenih družbenih odnosov in procesov, katerih glavni nosilci so bili pravzaprav tehnobirokratski elementi. Isto lahko opazimo tudi v drugem primeru, leta 1968, ko smo imeli opravka s t. i. akcijo »leve inteligence«, ki je prav tako bila — in je še danes — eksponent določenih tehnobirokratskih slojev, ne pa kakršnakoli samostojna sila. Teza o njeni samostojnosti in samostojni vlogi ni prav tako nič drugega kot maska, za katero se skrivajo interesi avtoritarnih tehnobirokratskih skupin in grupacij. V obeh primerih je torej šlo za to, da neki določeni intelektualni sloji — mislim, da je to karakteristično za intelektualce pri nas, v naši družbi nasploh — niso bili sami nosilci ali izvir nekih določenih tendenc, marveč so služili nekim določenim tendencam in njihovim nosilcem, in sicer pod firmo ustreznih tez o svoji samostojnosti ali celo — kot se je to dogodilo v primeru levice, pa tudi v primeru desnice oz. nacionalizma — o posebni revolucionarni vlogi inteligence kot — na eni strani — nosilca nacionalne emancipacije oz. — na drugi strani, po modelu Marcuseja ali koga drugega — nosilci emancipacije od represije kapitalizma. Zato moramo — ko danes opazujemo ali analiziramo problem inteligence — na neki določeni način iti korak dalje, vprašati se moramo o racionalnosti socialističnih samoupravnih družbenih odnosov, procesov in struktur, saj lahko šele od tod uzremo mesto in vlogo inteligence v naši družbi. Če tega ne bi bili zmožni storiti, potem dejansko ne bi bili zmožni uzreti tiste prirodne vezi, ki povezuje inteligenco z delavskim razredom oz. ki utemeljuje njeno naravno sorodnost delavskemu razredu. Delavski razred je prav tako eden izmed avtentičnih nosil-

cev te nove racionalnosti. Racionalnost meščanske družbene strukture se ne izraža zgolj v funkcioniranju razreda lastnikov, marveč tudi v funkcioniranju razreda eksploatiranih. Tudi proletariat je nosilec racionalnosti, in sicer racionalnosti, ki je globlje vrste kot pa racionalnost kapitala, — racionalnosti, v kateri marksistična teorija pravzaprav odkriva usodo bodočnosti oz. usodo družbe. Če lahko to racionalnost konkretno analiziramo v realnih odnosih in strukturah družbenih procesov in odnosov, ki se vzpostavljajo v naši družbi, potem lahko uzremo tudi vlogo in funkcijo inteligence v sodobnem trenutku naše družbe, in sicer v nasprotju s težnjami k birokratizmu, tehnokratizmu, nacionalizmu, radikalizmu kot oblikam, ki izražajo odtujenost intelektualne funkcije v družbi in uporabljajo to funkcijo proti interesom družbe.

Želel bi dodati tudi nekaj kritičnih zapažanj k razpravljanju tovarišice Stipetić o vprašanju inteligence pri nas. Verjetno sem načeloma še preveč skeptičen do tega, da bi empirične analize in rezultate ter definicije in vpoglede, ki so zasnovani na teh analizah in rezultatih, sploh lahko transponirali v splošna mesta in splošna stališča, ki so pravzaprav na neki način vselej smoter takšnih sestankov. Ko jemljemo historični svet kot pretvezo za neke splošne sklepe in vpoglede in ko nam — zato, ker imamo opravka z relativno siromašnostjo nekega konkretnega, empiričnega sveta, čigar odnose, relacije, tokove in vsebine obravnavamo — siromašnost tega konkretnega sveta zaradi enostavnega dejstva, da smo jo zajeli z mišljenjem, nastopi v obliki splošnih vpogledov in načel ter na ta način postane naš program in usoda, četudi je brez prave dignitete občega, tedaj je v tem na delu neka stroga in žalostna logika. Smisel celotnega našega revolucionarnega prizadevanja pred vojno oz. med dvema vojnama, pa tudi po vojni, je bil prav v preseganju omejenosti in revščine naših zgodovinskih relacij in pogojev; zato bi bilo zelo problematično, morda tudi neoprezno, če bi dopustili, da neki določeni vpogledi, temelječi na proučevanju empiričnega sveta, ki je tako definiran in vsebovan v teh relacijah, na neki način nehote postanejo program, plan ali definicija tega, k čemur težimo. Zakaj sedaj govorim o tem? Za to, da postavimo vprašanje o inteligenci in njeni vlogi v družbi, njenem odnosu do delavskega razreda, na neki način konkretno, da izstopimo iz splošnih definicij in razpravljanj, lahko vsekakor navedemo dovolj razlogov, takšen pristop je na svoj način vsekakor privlačen; najbolj plavzibilno je, da se na ta način vprašamo, kakšen je bil de facto odnos inteligence do konkretnega delavskega razreda, do njene historične usode in historičnih tokov njenega razvoja. V tem smislu smo lahko slišali zares inspirativno razpravo; inspirativno predvsem zato, ker je bila postavljena kot antishematistična in kot nastop možne shematike, ki se nam vsiljuje vselej, ko govorimo nasploh, kot je to rekla sama tovarišica Stipetić. Z druge strani pa nam sama njena razprava jasno kaže, kako zapadamo neki določeni shematiki — prav zato, ker empirija sama zase ničesar ne pove, marveč govori zgolj tedaj, ko jo tolmačimo, ko ji dajemo neki smisel in vsebino; tako se na primer neke določene okoliščine na neki določen način kvalificirajo, valorizirajo itd. — obstoji neka še težja vrsta shematike, shematika slučajnega. Tukaj mi gre za tri teze. Ne bi se mogel strinjati s tezo, da lahko pojem komunistične inteligence ali pojem inteligence v komunističnem gibanju izenačimo s pojmom hrvaške inteligence, četudi moramo zares priznati, da je bilo pred vojno središče komunističnega gibanja v Zagrebu in da so bile na neki način tu zbrane intelektualne sile komunizma. Ko govorimo o intelek-

tualcih, ki so delovali v komunističnem gibanju v Zagrebu, potem te kategorije ne smemo enačiti s pojmom hrvaške komunistične inteligence. To je ena stvar. Drugič, teza, da je naša inteligenca dosegla evropsko raven prav v organski povezanosti s komunističnim gibanjem, in sicer v razdobju dvajsetih let našega stoletja, ima neko veliko slabost. Gre predvsem za to, da se v nji pojma intelektualca in inteligence reducirata na literarno inteligenco. Res lahko rečemo, da je na primer Krleža evropski pisatelj in intelektualec, vendar moramo prav tako reči, da so na primer Tučan, Bubanović, Tkalčić in še ne vem koliko tedanjih hrvaških intelektualcev (Bazala, Baloković, Tmina itd.) prav tako evropski intelektualci ter da hrvaška misel in inteligenca nista dosegli evropske ravni zgolj prek komunističnega gibanja, marveč tudi skoz ustvarjanje meščanske inteligence v znanosti in drugod. Še več, če bi striktno upoštevali teoretične formulacije, ki jih je tedaj razvijalo evropsko komunistično gibanje, potem ne bi mogli v polni meri trditi, da so bile vse formulacije naših intelektualcev-komunistov v dvajsetih letih na ravni tedanje komunistične misli in njenih nalog v Evropi. Drugič ne bi smeli pozabiti, da je bilo komunistično gibanje, s tem pa tudi inteligenca, ki je nastopala v njegovem okviru, prav v tem času nosilec nove racionalnosti, ki se je ne da in ki je ne moremo zvesti na racionalnost meščanskih struktur, izhajajočih iz kapitalističnega načina produkcije itd.; celotna ta problematika nove racionalnosti se skoz komunistično gibanje — v kolikor se to gibanje vmešča v družbene odnose na aktiven in ustvarjalni način — takoj postavlja na svetovno raven. Kaj lahko potemtakem rečemo? Celotno komunistično gibanje pri nas je v trenutku, ko je dojelo, da leži bistvo družbenih protislovij v Jugoslaviji — in ne le v Jugoslaviji, marveč tudi v Evropi — v razreševanju kompleksa nacionalno-razrednih odnosov, ki jih je ustvarila prva svetovna imperialistična vojna, doseglo svetovno oz. evropsko reven. Pri tem pa ne bi mogli trditi, da je bila formulacija tega stališča v strogem smislu delo neke določene inteligence in da z druge strani to gibanje ni moglo doseči te formulacije v eminentno intelektualni obliki. Če namreč govorimo striktno in eksaktno, potem se moramo pač zavedati dejstva, da je do pravega, celovitega vpogleda v nacionalno vprašanje in v njegovo razredno zasnovanost v strategiji, taktiki in razreševanju družbenih odnosov v jugoslovanski družbi prišlo šele med 1934. in 1939. letom. Vprašanje ni v tem, ali nam bo uspelo dati formulacijam nacionalnega vprašanja, ki jih je podal Četrti kongres 1928. leta, pravilno teoretično formulacijo, zasnovano na Stalinovih ali pseudo-Leninovih tezah o nacionalnem vprašanju, marveč v tem, ali bomo stvari dojeli v njihovi konkretni zgodovinsko-družbeni, razredni in politični povezanosti, ali bomo lahko, izhajajoč iz teh občih tez, formulirali konkretno politiko, ki bo vsebovala takšen celoten strateško-taktičen instrumentarij, ki bo omogočil prevod teoretičnih formulacij pojmovanja nacionalnih odnosov in nacionalnega vprašanja v konkretni, živi politični jezik prakse milijonov. Če trdimo, da komunistično gibanje v letih 1923 in 1924 ni imelo takšne koncepcije, potem je to resnica. Zares, cela vrsta drastičnih dogodkov iz zgodovine komunističnega gibanja nam kaže, da to gibanje tedaj ni moglo prevesti svojih formul v konkretno strategijo in taktiko, da ni moglo formulirati strateških in političnih konceptov, ki bi lahko postali osnova zoperstavljanja diktaturi, ki je pomenila izrazit primer nacionalnega tlačenja. Tudi leta 1929 je bil radikalizem, ki se je rodil prav kot kontrapozicija, kot čista razredna pozicija in čisto razredno zoperstavljanje, — kot je znano — v nekem

določenem mislu fatalen za Partijo in za njeno politiko, in sicer prav zato, ker je ostal brez stika z delovnimi množicami, brez strateške koncepcije, ki bi bila utemeljena v pravilnem pojmovanju nacionalnega vprašanja kot poglavitnega družbenega, historičnega, političnega in razrednega vprašanja tedanje epohe. Če stvari opazujemo v golem stanju, če nam gre zgolj za takšne ali drugačne formulacije, potem res lahko pridemo do zgoraj navedenih sklepov. Če pa dejavnost uma, dejavnost intelekta, dejavnost inteligence opazujemo v kontekstu nekega realnega gibanja, potem teh formulacij, tj. teoretičnih stališč, ne smemo ločevati od stvarnih tokov tega gibanja. Prav za to gre. Dane so bile formulacije; rečemo lahko, da so bile že v Antiki dane formulacije o pravici, medčloveških odnosih itd., ki se jih držimo še danes. Kaj to pomeni? Kaj pomeni npr. to, da je Aristotel formuliral nekatere zadeve, s katerimi bi se tudi mi lahko strinjali — splošna mesta o ljudeh, o usodi sveta, o odnosih med ljudmi itd.? Gre pa za to, da je človeški svet zgodovinski svet in da lahko postavljamo in rešujemo probleme zgolj v nekem kontekstu, v katerem je prava in dejavna zavest zgolj tista, ki deluje kot zavest in akcija množic. Zgolj ta zavest je realna, pa tudi intelektualna, racionalna vsebina človeške dejavnosti in postaja zgodovinska zakonitost. V tem smislu sem hotel povedati, da bi morala biti naša naloga, preizprašati to novo racionalnost proletarskega delovanja, nisem pa te problematike širše razvijal, ker sem mislil, da bo že naša diskusija potekala v tej smeri.

Bilo bi nujno potrebno čimbolj podrobno preizprašati to racionalnost, katere nosilec je delavski razred, — racionalnost, ki ne pozna razlike med bistvom in pojavom, razlike med pozitivnostjo in negativnostjo, razlike med tem, kar je, in med tem, kar bi moralo biti, saj se ta dialektika neposredno realizira v samem realnem družbenem procesu, v samem tem procesu prihaja do prehodov v okviru teh kategorij; te kategorije tukaj ne nastopajo kot fiksacije, znotraj katerih bi se nato odpirali prostori za družbena nasprotja in sploh za vso tisto vrsto človeških dram in dramatičnih situacij, ki so sicer vsebina našega življenja in mišljenja. Mislim, da smo v tem pogledu bolj malo storili. Bolj malo smo storili — tukaj je bilo rečeno, da naša teorija, kot temu pravimo, zaostaja za prakso. Na prvi pogled stvari res izgledajo tako, in lahko bi se popolnoma strinjali s tovarišem Rusom, ki pravi, da je na primer koncepcija neuvrščenosti tudi konceptualno, po svoji zasnovanosti, po svoji koherentnosti, po svoji sposobnosti neposrednega realiziranja v življenju, se pravi kot neko določeno stališče, ki ne spušča nobenega ostanka, ki ne pušča odprtih nobenih dvomov, resnično koncepcija, ki presega tiste možnosti, ki jih lahko formuliramo v našem mišljenju. Kljub temu pa ne bi mogel pristati na to, da naša misel toliko zaostaja za našo prakso. Ne bi mogel pristati na to, ker bi s tem moral nekaj priznati, priznati bi moral primarno možnost razkoraka med teorijo in prakso. Mislim pa, da ni nobene revolucionarne prakse, ki ne bi hkrati že imela svoje teorije.

Drugič, mnenja sem, da je teorija v nekem določenem smislu, v neki določeni meri, že formulirana, da je formulirana celo v samem trenutku, ko govorimo, da še ni bila formulirana. Znano je, da smo imeli neke določene formulacije in neka določena stališča, ki so — če naj tako rečem — dobili svojo vrednost v najširšem smislu. Prakse ne jemljite zgolj v naših mejah, marveč vzemite prakso v celoti. Na ta način pridemo do sklepa, da smo imeli že v letih 1942, 1943, 1948 formulacije, ki so bile resda abstraktne, ki pa šele danes dobivajo svoje praktične realne

obrise, tako da lahko v nekem smislu rečemo, da je bila naša misel nekoč daleč pred prakso in da imamo še danes opravka z življenjskimi področji, v katerih naša praksa nikakor še ne more doseči tistih ravni, ki ji jih zagotavlja naša misel. Zastavlja se torej vprašanje, zakaj se govori o tem, da misel zaostaja za prakso. Mislim, da imamo opravka s situacijo, v kateri je še vedno pričujoča notranja diferenca med močjo prakse in nemočjo mišljenja. Ta problem pa je morda eden ključnih problemov inteligence, njenega položaja in vloge filozofije. V tem bi morda veljalo iskati nekatere izmed motivov, ki so pogojevali razlikovanje v naši filozofiji, nekatere izmed elementov, zaradi katerih je prihajalo do resnih diferenc in nasprotij, do polarizacij, ki so celo pokazale zelo dalekosežne, negativne posledice za našo filozofijo. Nekdo je — povsem pravilno — že govoril o tem, da lahko neki birokrat ali neki tehnokrat v nekem konkretnem področju — ko gre, na primer, za izgradnjo neke tovarne ali nekega sistema — formulira in realizira takšen program, ki ima fatalne posledice za celo vrsto aspektov človeškega ali družbenega življenja, pa to ne bo imelo zanj nikakršnih neugodnih posledic, za razliko od neugodnih posledic, ki bodo doletele nosilca teze, ki je zaradi nekih določenih razlogov nesprejemljiva kakemu družbenemu subjektu. Kaj to pomeni? To pomeni, da imamo v naši družbi opravka z neko osnovno dihotomijo, z neko osnovno neenakopravnostjo, tj. da misel, da nivo mišljenja ne zagotavlja praktičnega vpliva in možnosti delovanja. Ko sem rekel, da bi bilo treba preizprašati racionalnost naše družbe, potem sem mislil prav na to, kako zagotoviti, da bo imel vpogled, ki temelji na znanstvenem in marksističnem kritičnem mišljenju, vsaj toliko moči, kot jo ima tista odločitev — do katere smo prišli po subjektivni ali objektivni poti, s pomočjo te ali one metodologije, — ki je rezultat nekih določenih — če naj tako rečem — družbenih procesov dogovarjanja, rezultat odločanja v sferi, ki je arbitrarnega značaja. Tu ne smemo sprejeti nikakršnih iluzij. Zelo dobro vemo, da se v politiki precej arbitrira, in da imamo še vedno politični model družbe, tj. model, v katerem so najvažnejše odločitve politične. Vprašanje, s katerim se srečujemo, je potemtakem, na kakšen način se odloča. Na tej liniji smo imeli opravka na primer s tendenco v filozofiji, ki je hotela takoj doseči moč mišljenja, in to takšno moč, kakršno ima sedaj birokratski vrh. Neka grupacija naših filozofov je zahtevala za filozofijo tisto pravico, tisto moč, ki jo je — na primer — posedoval politično-birokratski vrh, tj. pravico sprejemanja odločitev o tem, kaj bo in kako bo. Temu smo se seveda uprli. Vendar se temu nismo uprli zato, ker bi si — na primer — prizadevali, da se filozofiji ali mišljenju ne da te moči ali te potence, marveč da se to moč pusti nekomu drugemu; nasprotno, šlo nam je za izgradnjo takšnih družbenih mehanizmov, takšne metodologije odnosov in načina družbenega posredovanja, v katerih bo enotnost teorije in prakse, enotnost mišljenja in delovanja zares zagotavljala takšen nivo odločanja, ki bo varoval integralnost mišljenja oz. njegovo digniteto prav na ta način, da se bo ta integralnost lahko realizirala. Mišljenje, ki se ne more realizirati, zgubi namreč svojo digniteto. Prvič jo zgubi zato, ker je prazno v tistem banalnem smislu besede »filozofsko«, v katerem ima vsakdo filozofijo za prazno govoričenje. Pri tem pa ne moremo reči, da filozofska misel zaostaja zato, ker nima moči. Filozofska misel zaostaja zato, ker formulira takšna stališča, ki so brez odmeva v področju realnega, v področju družbenih odnosov in dvigovanja človeškega življenja, in na ta način postaja svoja lastna karikatura. Ko v tem smislu diskutiramo o inteligenci,

o filozofiji, in ko skušamo na neki način s samo zastavitvijo vprašanja in s formulacijo preseči zoperstavljanje tipa ‚smo za to, da politika odloča o politiki, ali za to, da o politiki odloča filozofija?' itd., tedaj moramo reči, da o človeškem življenju ne odloča nihče, da o njem ne moreta odločati niti filozofija niti politika, marveč da se mora človeško življenje posredovati na način, ki zagotavlja maksimalne pravice vsakega človeka. Življenje je namreč nad svojimi formulacijami, pa naj bodo te politične ali filozofske. Življenje ima sámo svojo pravico in jo tudi neprestano dokazuje s tem, da odklanja politične in filozofske koncepte itd. kot življejske norme. Bistvo vprašanja oz. kontraverze potemtakem ni v tem, kdo naj upravlja, filozofi ali politiki. Če hočemo preseči to raven kontraverze in zoperstavljanja na takšni liniji, kjer nujno pademo v abstraktno shematiko, potem moramo izhajati iz nečesa, tj. iz tega, da resnično skušamo dojeti, kakšne so najgloblje konsekvence dejstva, da se delavski razred organizira na neposrednosti svoje eksistence, tj. tam, kjer dejansko eksistira kot družbeni subjekt, tam, kjer je delavec neposredno povezan z delavcem, ne v izpeljanem kontekstu, ne v organizaciji, kjer vselej nastopi element predstavljanja in posredovanja, marveč v neposrednosti svojega življenja. V tem je vsebina te povezanosti, da jaz podajam tebi kos, ki sem ga obdelal, da ga ti naprej obdeluješ itd.; povezanosti, za katero je Marx od vsega začetka mislil, da vsebuje bistvo družbenosti delavskega razreda. Kakšne posledice za celoten življenjski proces izhajajo iz tega dejstva oz. iz odločilnega pomena tega dejstva za celoten družbeni proces pri nas — to je vprašanje, ki si ga moramo zastaviti v nadaljevanju, vprašanje, iz katerega se bodo osvetlili sàmo življenje, sama politika, ki se poraja iz njega, sama ekonomija, a tudi znanost in filozofija.

VLADO SULTANOVIĆ

Znanstveno tehnična inteligenca in delavsko gibanje

Del uvodne razlage, še posebno diskusija profesorja Filipovića me je vzpodbudila, da rečem nekaj besed o odnosu znanstveno-tehnične inteligence in delavskega razreda. Ta problem je namreč doslej z različnih aspektov obravnaval »Marksizam u svetu«, kot na primer v številkah, ki so bile posvečene modernim proizvajalnim silam, znanstveno tehnični revoluciji, delavskemu razredu v sodobni družbi, še posebej pa v tisti, ki se ukvarja s problematiko odnosa intelektualcev in delavskega gibanja. Gre za tematiko, ki je aktualna zaradi več razlogov. Predvsem je bistvena za opazovanje sprememb v strukturi sodobnega delavskega razreda in sodobne družbe. Brez nje se ne da opaziti niti definirati tehnokratskih tendenc in njihovih nosilcev, ne glede za kateri družbenoekonomski sistem gre. Važna je tudi za razvijanje nadaljnje strategije delavskega gibanja, ker je analiza razrednega in družbenega položaja znanstveno-tehnične inteligence nujno povezana z analizo družbenega položaja delavskega razreda in pogoji njenega celotnega političnega in ekonomskega boja. To vprašanje prav tako posega v samo jedro kapitalistične organizacije dela itd. Po drugi strani gre ta odnos izrečno skozi korenito družbeno preobrazbo v družbi socialističnega samoupravljanja, ki kot

taka odpira nove družbenoekonomske procese v združenem delu. Ti procesi s svojo vsebino in tudi v svoji perspektivi napovedujejo možnost preseganja protislovnosti umskega in fizičnega dela in v tem kontekstu ustvarjajo pogoje za postopno odpravljanje hierarhičnih odnosov med nosilci funkcij upravljanja, vodenja ter strokovnega in znanstvenega dela — torej tistih funkcij, ki so povezane z aktivnostjo tehno-ekonomske strukture — in delavskim razredom v tradicionalnem pomenu besede, ki je bil nosilec funkcije manualnega dela. Nemogoče je ta problem popolneje razložiti v enem razgovoru, vendar bi si prizadeval opozoriti na nekatere momente, ki se mi zdijo posebno pomembni.

Spremembe v socialni strukturi kapitalističnih dežel so povezane z globalnimi procesi koncentracije in centralizacije kapitala in z nastajanjem velikih monopolnih organizacij, ki postajajo od začetka tega stoletja do danes dominantna oblika kapitalistične proizvodnje. V zvezi s tem se odvijajo nekateri vzporedni družbeni procesi, ki bistveno vplivajo na diferenciranje funkcij znanstveno-tehnične in poslovne inteligence v odnosu do ostalih delov delavskega razreda.

Najprej zbuja pozornost značilen proces delegacije funkcije upravljanja in vodenja procesa dela od kapitalista k posebni grupi vodilnih delavcev. Pomeni, da z razširjenim obsegom kapitalistične proizvodnje posameznih funkcij, ki jih je imel v svojih rokah aktivni kapitalist, ta ne more več samostojno opravljati. Tudi Marx v »Kapitalu« govori v tem smislu o dvojnem značaju kapitalističnega upravljanja in vodenja. Na eni strani zahteva vsako skupno delo koordinacijo individualne dejavnosti, s čimer se zagotavlja celota proizvodnega procesa. Na drugi strani pa, glede na to, da ima kapitalistično upravljanje in vodenje tudi funkcijo eksploatiranja, dobiva despotske oblike. Zato se v funkcijah upravljanja in vodenja v kapitalističnem načinu proizvodnje združujejo družbeno koordinativne naloge in naloge discipliniranja armade delavskega razreda. Zdaj kapitalist — poudarja Marx — »funkcijo neposrednega in neprekinjenega nadzora posameznih delavcev in delavskih grup ... prepušča posebni grupi mezdnih delavcev. Kot so vojski potrebni oficirji in podoficirji, tako so tudi množici delavcev, ki delajo skupno pod poveljstvom istega kapitala, potrebni industrijski višji oficirji in podoficirji, ki v času delovnega procesa poveljujejo v imenu kapitala ... Nadziranje postaja njihova izključna funkcija«. Vzporedno z rastjo monopolov, razširjevanjem kapitalistične organizacije dela postaja upravno in vodilno delo na vseh nivojih vse bolj zapleteno in se praviloma za njegovo opravljanje zahteva poklic inženirja ali podobna univerzitetna diploma. S tem se še bolj poglablja proces razdvajanja manualnega in umskega dela v sferi materialne proizvodnje.

Drugi bistveni moment izvira iz dejstva, da je povečanje obsega kapitalistične proizvodnje in pospeševanje obtoka kapitala v velikih kapitalističnih podjetjih in korporacijah neposredno povezano z dolgoročno plansko in sistematično organizacijo nakupa surovin, proizvodnje in prodaje, vse to pa vodi k zaposlovanju širokega spektra različnih strokovnjakov, ki tvorijo pomemben člen v delovanju t. i. tehnostrukture.

Tretje, v procesu proizvodnje prihaja do široke uporabe znanosti. Kot poudarja na primer Frank Deppe v svojih študijah, zahteva — posebno od začetka šestdesetih let — zaostrovanje internacionalne in nacionalne konkurence intenziviranje proizvodnje, a to se da napraviti samo tako, da se angažira vse večji del kapitalizirane presežne vrednosti za raziskovanja in nadaljnji razvoj tehnoloških

procesov poleg izgradnje organizacije tržišča in proizvodnje. Spreminjanje znanosti v proizvajalno silo dobiva s tem vse elemente procesa družbene proizvodnje in reprodukcije. Rojeva se nova kvaliteta tako predmetov dela kot tudi delovnih sredstev in celotne organizacije dela ter planiranja proizvodnje in tržišča. Skladno s temi strukturalnimi spremembami v sistemu proizvajalnih sil prihaja do sprememb v obsegu in notranji sestavi delavskega razreda in v celotnem sistemu družbene delitve dela, kar se odraža tudi v porastu od dnine odvisne znanstveno-tehnične inteligence. Za vprašanje, ki ga tu obravnavamo, je značilno dvoje. Najprej, gledano s stališča družbenega značaja proizvodnje, ta grupacija ni izolirana, avtonomna družbena grupa, temveč je organ — kot pravi Marx — družbenega skupnega ali kolektivnega delavca. V zvezi s tem poudarja Marx v »Teorijah o presežni vrednosti«, da je kapitalističnemu načinu proizvodnje »lastno prav to, da ločuje razna dela, torej umsko delo od fizičnega, . . . da jih deli med različne osebe, kar ne zadržuje, da bi bil materialni proizvod skupni proizvod teh oseb, ali da bi bil njihov skupni proizvod opredmeten v materialnem bogastvu. Na drugi strani to prav tako malo zadržuje ali sploh nič ne zadržuje, da bi odnos vsake posamezne osebe ne bil odnos mezdnega dela do kapitala in v tem eminentnem smislu odnos proizvodnega delavca«. Glede na to je znanstveno tehnična inteligenca v mezdnem položaju in se po načinu odnosa eksploatacije ne razlikuje od ostalih delavcev. Kot taka bi morala biti del delavskega razreda. To pa je le en aspekt analize. S stališča svojega mesta v družbeni organizaciji dela, po funkcijah, ki jih opravlja, po kvalifikaciji, izobrazbi in načinu pridobivanja izobrazbe, po dohodku, mestu v kapitalistični vodilni hierarhiji, po svojem socialnem izvoru itd. je sloj znanstveno-tehnične inteligence izjemno diferenciran, kar kaže na dejstvo, da enotno razredno razvrščanje te grupe ni možno. Deppe v svojih študijah to po pravici poudarja. Ko govorimo o tem, moramo imeti pred očmi podobna opažanja Andrea Gorza v delih o tehnikih in delavskem razredu. Na nekem mestu pravi: »Čeprav so tehnično-znanstveni kadri v enakem položaju *do kapitala,* njihovi *medsebojni odnosi* niso enaki: dokler teče tehnično-znanstveno delo in delo delavcev *vzporedno, vendar ločeno,* je v veljavi dejstvo, da tehnično znanstveni kadri proizvajajo sredstva eksploatacije in zatiranja delavcev in da se delavcem dozdevajo kot agenti kapitala, oziroma je v veljavi dejstvo, da delavci ne proizvajajo sredstev eksploatacije tehnično-znanstvenih kadrov. Odnos med enimi in drugimi, *tam, kjer je neposreden,* ni odnos recipročnosti: to je hierarhični odnos.« S tem postaja funkcija teh kadrov poleg tega, da je znanstveno-tehnična in vodilna, tudi ideološka. Ali drugače povedano, kapitalistična delitev dela se pojavlja »kot tehnika dominacije prav toliko, kolikor predstavlja tudi tehniko proizvodnje. Trdijo, da je dominacija nujna, da bi se kar najbolj povečala proizvodnja. To ni točno. Dominacija je nujna, da bi se kar najbolj povečala eksploatacija . . .«. Dejansko ločevanje teh kadrov od delavskega razreda podpira tudi sam sistem izobraževanja, ki te kadre prilagaja obstoječi institucionalni ureditvi na eni strani, in jim vliva zavest o njihovi superiornosti nad delavskim razredom na drugi strani. Zato postajajo ti sloji nosilci tehnokratske reforme kapitalizma in tehnokratske ideologije. To se nanaša posebno na vrhove tehnostrukture, h katere položaju se skušajo približati njeni višji in srednji segmenti. Vsi skupaj pa so bolj ali manj deležni nazora vladajočega razreda, skušajo se vanj integrirati ali se mu prilagoditi in se podrediti njegovim normam in ideologiji. Vsekakor se distancirajo od delavskega

razreda in njegovega razrednega boja. V nasprotnem položaju je t. i. armada pomožnih znanstvenih sil, ki je organizacijsko in statusno blizu proizvodnim delavcem, ker ima z njimi v samem procesu dela neposreden kontakt. Čeprav tudi ta ni indiferentna do vzpona k tehnokratski eliti, vseeno kaže tendenco stapljanja z delavskim razredom, z njenim jedrom, ker se v zahodnih družbah postavljajo vse večje ovire za socialno promocijo, medtem ko se število teh delavcev istočasno povečuje, in se istočasno veča tudi delež umskega proti fizičnemu delu. Zato ti delavci, kot poudarja veliko študij marksistov na Zahodu, delno že stojijo v prvih vrstah boja mezdnih delavcev; posebno v tistih zahodnoevropskih deželah, ki imajo razvito delavsko gibanje. Vsekakor se ambivalentna socialna bit znanstveno-tehnične in poslovne inteligence nujno mora odražati tudi v strategiji in taktiki delavskega gibanja, ki mora, odvisno od dežele in splošnih okoliščin in specifičnosti, graditi v vsakem konkretnem primeru politiko pridobivanja teh slojev za cilje in interese delavskega razreda.

Vsekakor se ta protislovnost med tehno-ekonomsko strukturo in delavskim razredom vzdržuje tudi v etatističnih proizvodnih odnosih, v katerih prihaja do nadaljnje birokratizacije procesa dela, ki je zasnovana na avtoritativnem vodenju, administrativnem in centralističnem upravljanju in sistematičnem odtujevanju presežnega dela od neposrednih proizvajalcev.

Preseganje te protislovnosti in odpiranje širokih možnosti za dejansko integracijo delavskega razreda in znanstveno-tehnične pa tudi druge inteligence se ustvarja šele s kontistuiranjem samoupravnih družbenih odnosov. Vendar smo priče dejstvu, da ta proces ni tekel in ne teče premočrtno, temveč se odvija z zelo zapleteno dialektiko razrednega boja delavskega razreda ob očitnem kazanju protislovnih tendenc, ki bi jih najkrajše lahko okarakterizirali kot tehnokratske in tehnobirokratske na eni strani in kot avtentične delavske in samoupravne na drugi.

Tehnokratska in tehnobirokratska tendenca, ki se upira marksistični koncepciji združenega dela in njeni realizaciji, se zasnavlja na svojevrstnem intelektualnem elitizmu, ki svojo duhovno hrano in inspiracijo išče — podobno kot pri omenjenih procesih v meščanski in etatistični družbi — v zadrževanju starih monopolnih odnosov v delitvi presežnega dela, v ohranjanju pridobljenih privilegijev delov vodilno-strokovnih struktur v posameznih gospodarskih in drugih delovnih organizacijah, v vzdrževanju hierarhičnih odnosov med tehno-ekonomsko strukturo in delavci, v reproduciranju ločenosti njihovih delovnih funkcij z ohranjanjem principov birokratske organizacije dela itd. Drugače rečeno, gre za tendenco ločevanja delavskega razreda in dela inteligence v okoljih, kjer samoupravljanje ni dovolj razvito, z obnovo razrednih privilegijev vodstveno strokovnih struktur in pooblaščenega položaja intelektualnih dejavnosti.

Koncept samoupravno združenega dela — ne glede na protislovne tendence, ki se bodo še dolgo objektivno upirale temu konceptu — je odprl perspektivo resničnega preseganja protislovnosti med umskim in fizičnim delom in z mnogoterimi nitmi povezal inteligenco z interesi delavskega razreda. V tem smislu se je začel proces ustvarjanja modernega delavskega razreda, v katerega se na podlagi dela v enakih proizvodnih odnosih in na osnovi enakega družbenoekonomskega položaja postopno vključujejo posamezni sloji znanstveno-tehnične in druge inteligence in vodilne strukture, ki so sicer v drugih družbenoekonomskih sistemih

del vladajoče hierarhije in v monopolnem položaju v odnosu do delavskega razreda. Zato bistvo tega procesa ni niti v vzpostavljanju tehnokratskega ali kakega drugega intelektualnega elitizma niti v podcenjevanju in negaciji intelektualnega dela, temveč prav v dviganju vsakega dela na nivo umskega dela in v vsestranski integraciji posameznih delov delavskega razreda v enotno kategorijo združenih proizvajalcev.

Pri teh opazovanjih je treba imeti pred očmi dejstvo, da se pri nas, glede na značaj našega celotnega samoupravnega družbenopolitičnega in družbenoekonomskega razvoja, neke posebne tehnokratske ali managerske strukture niso nikoli statusno in legalno ostro izdiferencirale in izoblikovale. Velik del tehnične inteligence in številni vodilni kadri v gospodarstvu so nastajali v samoupravnih družbenih odnosih in so tudi sami postajali nosilci razvoja samoupravne zavesti in ideologije. Nedvomno je to ena od variabel, ki objektivno vplivajo na pospeševanje procesa integracije delavskega razreda in tehnične inteligence. V isto smer učinkuje tudi dejstvo, da je velik del delavskega razreda šel in še gre skozi šolo samoupravljanja, v kateri se nujno idejnopolitično in ekonomsko izobražuje, in opravlja vrsto samoupravnih funkcij in delegatskih dolžnosti, ki so v bistvu intelektualnega značaja. Pretirano optimistično pa bi bilo pričakovati, da se bodo ti procesi odvijali hitro in sami od sebe. Odvisni bodo od izpolnitve vrste ukrepov in predpogojev, ki so neposredno povezani s skupno materialno in družbeno preobrazbo združenega dela. Skratka, to je večstranska preobrazba in vsebuje najprej razvoj novih proizvajalnih sil, tehnike in tehnologije, katerih struktura in način uporabe bo ustrezna samoupravnim družbenim odnosom in samoupravni organizaciji dela, ki jo je šele treba zgraditi, da bi še bolj opravljala funkcijo razvoja samoupravnega načina proizvodnje. Potem je nujno ustvariti kvalitativno nove odnose, zasnovane na svobodni menjavi dela med posameznimi segmenti in deli združenega dela, katerega nosilci imajo danes še vedno vlogo ali pretežno umskega ali fizičnega dela. Gre torej za usklajanje družbenoekonomskega in materialnega položaja delavca v združenem delu (kar je nedvomno eden izmed dolgoročnih procesov) ne glede na to, ali delajo v proizvodnji, strokovnih ali tehničnih službah ali pa v družbenih dejavnostih. Nadalje, ta preobrazba bo odvisna tudi od onemogočanja tistih tendenc, ki so pri nas še vedno močno prisotne, ki pa vodijo k nastajanju družbenih monopolov, osamosvajanju funkcij vodenja in upravljanja, k obnavljanju hierarhičnih odnosov in oblasti nad delavskim razredom. Glede tega ne smemo imeti nobenih iluzij, kot ne smemo spustiti izpred oči dejstva, da imamo del, res maloštevilen, malomeščansko orientirane inteligence, ki je ob robu teh procesov in si prizadeva ohraniti svojo ekskluzivnost in privilegije. Naposled, na ta proces bo bistveno vplivala tudi samoupravna preobrazba in povezovanje izobraževanja in dela, oziroma znanja in proizvodnje, brez česar je nemogoče preseči protislovnosti umskega in fizičnega dela. K temu bo prispevalo tudi samo delovanje večine inteligence, ki identificira svoje interese z interesi celotnega delavskega razreda in kot taka s svojo skupno dejavnostjo v združenem delu in družbi pospešuje nastajanje takih odnosov, ki v bistvu pomenijo ukinjanje njenega privilegiranega položaja.

VOJAN RUS

Izredne možnosti za inteligenco XX. in XXI. stoletja

Uporabil bi tezo predgovornika, da je inteligenca v sodobnem svetu v veliki meri podrejena procesom kapitalizma, vladavini kapitala ali vladavini birotehnokracije.

Da bi to dopolnil in z željo, da pridemo do celovite podobe, bi se ustavil pri *drugi* strani *iste celote,* ki bi jo morala zajeti teza: isti procesi kapitala in birokratizacije, ki podrejajo sodobno inteligenco, odpirajo — seveda v nasprotju z voljo svojih glavnih nosilcev, a zaradi svoje objektivne logike — izredne realne možnosti za drugačno bivanje inteligence kot v vsej dosedanji zgodovini, vključno z začetki industrijskega kapitalizma pred dvesto leti. Danes obstajajo močna svetovna prizadevanja za revolucioniranje kapitalizma in birokratizma.

Današnjo dobo označuje ogromna razlika med *možnostjo* humanega življenja na celem planetu in težkimi človeškimi deformacijami v *danih* odnosih.

Še nikoli ni imela inteligenca v svetovni zgodovini tako velikih možnosti, da se spremeni iz instrumenta nehumane družbe v aktivnega dejavnika humane družbe, kar bi tudi njej sami omogočilo polnejše življenje. Čedalje bolj je odvisno od odločitev same inteligence — ne pa od vnanjih sil — ali se bodo opredelile za humano socialistično ali nehumano družbo; vedno bolj se širijo manevrski prostori za te odločitve.

Da bi se čim ostreje zarisale velike možnosti današnje inteligence, jih moramo soočiti s preteklo zgodovino. Še pred sto, dvesto leti (in v pretekli zgodovini) je bil presežek dela tako majhen, da so se v njegovih okvirih — ti pa so glavni realni razponi družbene akcije — lahko zgodile zelo majhne spremembe. Preprosto povedano: svečeniki (brahmani, hodže, krščanski duhovniki), uradniki, davkarji in podobno, ki so bili v agrarni civilizaciji najštevilnejša inteligenca, niso mogli vnesti večjih sprememb v statična razmerja poljedelcev in obrtnikov, ki so predstavljali do zdaj veliko večino človeštva. To se pravi: *distanca* med *dano* družbo in možnostjo *spremembe* je bila zelo majhna, veliko manjša kot danes.

Današnji razvoj *gospodarstva, znanosti, družbene* strukture in *razrednih* gibanj odpira sodobni inteligenci povsem drugačne možnosti. Oglejmo si te možnosti po vrsti.

Razvoj tehnike, znanosti in *nakopičenega minulega dela* ustvarja v današnjem svetu neslutene gospodarske potenciale. Toda ti potenciali so slabo izrabljeni, na kar nas opozarjajo ogromni neproduktivni izdatki za oborožitev, potrošniško razmetavanje, parazitsko uničevanje naravnih in gospodarskih virov, nesposobnost svetovnega kapitalizma za mobilizacijo milijonov delovnih rok v nerazvitih deželah. Velike koncentracije destruktivne vojaške moči lahko seveda uničijo hkrati z večino človeštva tudi inteligenco. Zato je očiten tudi njen interes, da se reši iz vrtinca kapitalizma, kot je tudi v njenem interesu, da oživijo tisti potenciali, ki zaradi kapitalizma gnijejo in ki odpirajo tudi za inteligenco nove razvojne perspektive.

Nadaljna objektivna možnost sodobne inteligence, ki jo mora neizogibno ustvarjati sam kapitalizem zaradi svoje dirke za maksimalnim profitom, je ekspo-

nencialni razvoj *znanosti*, vedno hitrejša aplikacija njenih rezultatov in hitro širjenje *izobraževanja*. V razvitih deželah ima že približno 50 % celotne delovne sile visoko ali srednjo izobrazbo. To kaže, da morata kapitalizem in tehnobirokratizem posvečati šolanju vedno večji del celotnega družbenega delovnega fonda. Ta veliki delovni čas, posvečen izobraževanju delavne sile, pa odpira inteligenci možnost, da vpliva na nove generacije v socialistično-humanističnem duhu, kajti kapitalizem in tehnobirokracija sta najmanj zmožna kontrolirati ravno delovni čas, ki je posvečen izobraževanju. Se pravi, da je tudi v tem ena od možnosti prispevkov inteligence k velikemu preobratu.

Takšne možnosti vsebujejo tudi spremembe v svetovni družbeni strukturi. Vedno več vaške populacije se koncentrira v mestih in modernih panogah zaradi najnovejše *svetovne industrializacije* in urbanizacije. Te velike aglomeracije omogočajo naprednim gibanjem — pa tudi inteligenci, če se jim pridruži — da mobilizirajo množice v naprednejši smeri kot pred sto leti, ko so bile te množice razmetane po patriarhalnih vaseh. Tudi tu se možnost in dejanskost precej razlikujeta. Zgovorno pa to kaže primer ZDA, kjer je največja koncentracija moderne delavne sile, ni pa močnejše ali vsaj reformistične socialdemokratske organizacije. Tudi v drugih predelih sveta so še velike množice, ki se še niso usmerile k objektivnim možnostim.

Pred inteligenco se odpirajo naslednja pomembna križišča zaradi nastanka močnih *gibanj* (subjektivnih političnih sil), ki hočejo preobrniti kapitalistično družbo. Ta močna gibanja — *komunistična, socialistična, narodnoosvobodilna* — pokrivajo danes skoraj vse dežele sveta, čeprav še niso mobilizirala vseh množic. Tudi to je velik napredek, če se v mislih vrnemo samo sto let nazaj, v Marxovo dobo. Takrat se je zdelo, da celotno delavsko gibanje tvori samo nekaj majhnih sekt. Ta sodobna gibanja so dejansko velike sintetične moči, ki omogočajo inteligenci, da se poveže z delovnimi množicami. O tem pričajo primerjave, ki kažejo, da je pred sto leti (na vsem svetu) sodelovala z delavci samo peščica intelektualcev, danes pa sodeluje veliko več intelektualcev. Danes na primer v Italiji voli za komuniste in socialiste veliko umetniško-kulturnih delavcev. Tudi v mnogih drugih deželah je tako. Velik del inteligence je še vedno podrejen kapitalu, toda razmerje moči se je v sami inteligenci kljub vsemu dokaj premaknilo.

Nova možna križišča, nove možnosti postavi pred inteligenco tudi tisto, kar je tovariš Tanović upravičeno poudaril kot *zapletenost* sodobnih družbenih razmerij. V teh razmerjih pa je toliko *novega*, da je mogoče reči: *minila* je ena velika doba delavskega in osvobodilnega gibanja, toda druga je ravno zdaj pred nami. Delavsko gibanje je v različnih deželah uresničilo pomembne reforme, nastalo je veliko socialističnih dežel, osvobodilna gibanja so zlomila imperializem (kot kolonializem) in osvobodila skoraj vse narode.

Ko pa so doseženi ti veliki uspehi, se po vsem svetu postavljajo nove, *veliko bolj zapletene naloge*: kako preseči državni kapitalizem na Zahodu; kako v nerazvitih socialističnih deželah preiti iz faze prvotne akumulacije in industrializacije na bogatejši razvoj; kako premagati neokolonializem itd. V tej zapleteni fazi se ostro zastavlja vprašanje umskega dela, a zdaj kot kvalitetnega umskega dela pri svetovnem oblikovanju zelo raznovrstnih, konkretnim pogojem ustrezajočih socialističnih odnosov, dela pri gigantskem humanističnem izobraževanju in vzgajanju svetovnih množic. Strinjam se s tem, da nastajajo danes povsod v delavskem

gibanju novi pozitivni pojavi: na zahodu in vzhodu, na severu in jugu. Vendar pa so ti pozitivni procesi — po mojem mnenju — bolj prilagajanje dani situaciji, poskus, da gredo vštric z njo, ne obstojijo pa dovolj globoka teoretska dojemanja teh situacij v celoti, zato tudi ni zadostnih prizadevanj, da se izrabijo vse možnosti teh situacij. Strinjam se s tem, da so procesi v komunističnih partijah Zahodne Evrope, ko le-te iščejo lastne poti, nekaj novega, plodnega in obetajočega. Ne morem pa se strinjati s formulacijo enega od njihovih voditeljev, ki pravi nekako tako: »Praksa je šla znova pred teorijo in to je dobro«, »odpovedujemo se tistim starim načelom pred sto leti«; ali to pomeni odpovedovanje precejšnjemu delu temeljev marksizma, katerega možnosti niti danes niso vedno dovolj znane (to pa se seveda ne more nanašati na konkretne Marxove in Engelsove družbene analize, ker sta tudi onadva vedela, da so bile tedanje situacije spremenljive).

Zdi se mi, da je slabost svetovnega gibanja v tem, da ne izrablja dovolj novih možnosti. Te nove možnosti in križišča zahtevajo veliko aktivnejše in kvalitetnejše miselno delo; se pravi tudi kvalitetno delo inteligence, ki ni več neka ozka elita, ker postaja — kot sem omenil — zaradi samega objektivnega razvoja velik del delavskega razreda inteligenca. Svetovno delavsko in napredno giabnje je do zdaj doseglo velik napredek, zdaj pa je v nekakšni stagnaciji pričakovanja, vendar ne zato, ker nima pred seboj velikih možnosti, pač pa zato, ker je po Marxu in Engelsu postalo izrazito prakticistično; ker je glede na raven svoje miselne kulture večinoma pod Marxovo in Engelsovo ravnijo (znane pa so izjeme: Lenin, Gramsci, naša revolucija in druge). Ni verjetno, da se bodo izkazale nove možnosti v vsem svojem velikem obsegu, če ne bo zlomljen stari pragmatizem. Kako velike so možnosti in tudi kako veliko je zaostajanje, lahko ilustrira naslednje.

Ne vem, ali je smešna ali žalostna, toda znana resnica je, da »klasična« svetovna reakcija vodi danes svetovno ofenzivo pri temeljnih humanističnih vprašanjih kot so svoboda osebnosti, človeške pravice in demokracija, in da so napredne sile na istih področjih v nekakšni idejni defenzivi (to velja tako za socialdemokrate kot za komuniste in osvobodilna gibanja). V Zahodni Evropi na primer, zlasti v Zahodni Nemčiji in Skandinaviji, vodijo zdaj konservativci politične volilne boje pod parolo »svoboda ali socializem«, s tem pa uspevajo neposredno osvojiti politični teren, medtem ko ga socialdemokrati zgubljajo. Pomemben (vendar ne edini) delež ima pri teh in podobnih rezultatih teoretski in duhovnokulturni (ter propagandni in vzgojni) pragmatizem, ki je že skoraj sto let ena od odprtih ran svetovnega naprednega in delavskega gibanja. Ne prikrivamo, da škodijo socializmu tudi takšne deformacije, kot je bil stalinizem. Te deformacije pa vendar niso glavni vzrok, da je celotno napredno gibanje nekako idejno pasivno ali celo, da je v defenzivi. Ker pa so deformacije, ki jih je povzročil sodobni kapitalizem veliko večje, bi bilo logično, da je v defenzivi ravno kapitalizem (ki je zakrivil prvo in drugo svetovno vojno, fašizem, kolonializem, veliko ekonomsko zaostajanje dveh tretjin sveta), v precejšnji meri pa je zakrivil tudi dirko v oboroževanju, to pa so očitno glavni vzroki najhujših in najbolj množičnih deformacij človeške osebnosti, svobode, demokracije in človeških pravic.

Glavnega vzroka za idejno stagnacijo svetovnega naprednega gibanja ne moremo iskati pri njegovih deformacijah, ki že tako obstajajo, zlasti ker ima svetovno napredno gibanje daleč največje zasluge za vse, kar je v sodobnem svetu humanega, (njegova glavna zasluga je zlom fašizma, kolonializma in socialni

napredek po vsem svetu). Edinega ali glavnega vzroka precejšnje idejne nemoči ni mogoče iskati v deformacijah znotraj naprednega in socailističnega gibanja — ki vsekakor obstajajo — pač pa tudi v njegovem celotnem (teoretičnem, vzgojnem, kulturnem, propagandnem) pragmatizmu. To priča o velikih možnostih in nalogah, ki so pred celotnim intelektualnim delom v naprednem gibanju (inteligenca pa je samo eden od njegovih pomembnih delov).

Ker so sodobni družbeni problemi vedno bolj globalni in ker jih je potrebno zaobseči *celovito,* če naj svetovni socializem in napredek znova preideta v idejno ofenzivo, potem ne zadošča samo parcialen pristop (ali samo ekonomski ali samo politični ali samo sociološki ali samo »čisti« filozofski). Potrebna je enotna socialistična-kritična misel, v kateri bo večji delež imela zlasti *filozofija človeka,* ker brez nje ni mogoče celovito združiti parcialnih pristopov in odgovoriti na temeljna sodobna družbena vprašanja o humanizmu, osebnosti, svobodi, demokraciji, človeških pravicah, človekovem vsestranskem razvoju.

Dejstvo pa je, da je izvorni marksizem ravno na tem področju potencialno (s svojimi temeljnimi stališči, ne pa z njihovo izdelavo) daleč pred drugimi, pa tudi pred najnovejšimi smermi: to pa pomeni še nadaljnjo veliko neizrabljeno idejno možnost, še nadaljnje področje za delo inteligence in še nadaljnjo nezadostno oceno dosedanjega intelektualnega dela v socialističnem gibanju. Kako nezadostno je intelektualno delo, odkrije dejstvo, da pogosto enostavno ne poznajo omenjenih temeljnih filozofskih stališč marksizma in da jim pogosto pripisujejo diametralno nasprotno vsebino (na primer pogosto se zdi, kot da podreja marksizem osebnost in svobodo nekakšnemu družbenemu totalitarizmu; nadaljna ilustracija intelektualne nezadostnosti je nemočna eklektika sestoječa iz marksistične terminologije in nemarksističnih dojemanj, ki prodirajo v del delavskega gibanja).

Nikakor ne apeliram za idejno uniformnost svetovnega socializma in napredka; tudi ljudje, ki niso marksisti, lahko prispevajo k svetovnemu socializmu in napredku. To svetovno gibanje pa bo vedno zaostajalo za objektivnimi možnostmi, če ne bo vsebovalo *več jeder ustvarjalnega marksizma.* Samo nenehno razvijanje tega marksizma — brez slehernega sektaštva, dogmatizma in triumfalizma, a tudi brez gnilih eklektičnih kompromisov — lahko vodi človeštvo k uresničenju optimalnih možnosti. Marksizem je centralna misel dobe, kot je to priznal tudi zelo kritičen opazovalec — Sartre. Samo marksizem, ki ni oslabljen, omejen in v sebi zlomljen z *eklektiko,* pač pa se nenehno razvija naprej iz svojih *koherentnih* osnov, je zmožen ustvariti celovito zamisel preobrazbe sveta in naprej spodbuditi k razvoju tudi vse druge teoretske koncepcije, ki bodo še dolgo koeksistirale z njim znotraj naprednega gibanja in sodobnega človeštva; vprašanje pa je, ali se bodo te koncepcije preobražale v smeri napredka ali reakcije; a tudi k tej odločitvi lahko veliko prispeva marksizem.

Na koncu bi poudaril, da imajo v tej možni renesansi svetovne napredne in marksistične misli *izredne možnosti tudi jugoslovanski intelektualci.* Teh možnosti pa nimajo zato, ker bi bili po rojstvu pametnejši od drugih, pač pa zato, ker so se na našem prostoru zgostili in odprli za rešitev skoraj vsi glavni svetovni problemi: socialni, nacionalni, kulturni, prizadevanja za osvoboditev od imperializma in hegemonizma, prizadevanja za vsestransko svetovno sodelovanje. Zato so se na vsem jugoslovanskem prostoru — kljub plodnim različnostim — pokazale tudi določene skupne zakonitosti. Ena teh zakonitosti je: na vsem jugoslovanskem

prostoru kažejo *vse* eksploatatorske sile — bodisi stari kapitalistični razred bodisi novi lažni liberalizem bodisi klerikalne tendence bodisi tehnokratizem ali birokratizem — da so siromašen, nesposoben element, ki vedno zaostaja za svetovnim razvojem in ki zato nastopa vedno kot agent, kot izvrševalec tuje vladavine in močnejših svetovnih centrov. Zato so vsi ti eksploatatorski izrastki v Jugoslaviji vedno življenjsko nevarni slehernemu jugoslovanskemu narodu, ker si zunanje sile prizadevajo vedno ta pomembni prostor razbiti in ga podrediti, pri tem pa izrabljajo naše lastne kompradorske elemente vseh vrst.

Po mojem mnenju ni jugoslovanska inteligenca povezana z delavskim gibanjem in z delavnimi množicami samo z nekakšnimi moralno-teoretskimi, pač pa z resnično *življenjskimi* vezmi, ker lahko samo skupaj z njimi ustvari na tem odprtem, ogroženem križišču normalen življenjski prostor tako svojemu narodu kot tudi sebi. Samo tako je mogoče ustvariti kompaktno večino, ki lahko samo v okviru socializma uspešno brani svoje normalno življenje proti razcepu in podrejanju s tako katastrofalnimi razmerji, kakršne vidimo v Libanonu, na Cipru, na Bližnjem vzhodu in ki bi lahko zelo hitro prišla tudi k nam, če bi prišlo do nacionalnega, verskega razcepa ali razpada na večpartijski sistem in podobno.

Zato pa mislim, da je jugoslovanska inteligenca tudi *objektivno* — ne glede na vse njene iluzije in tavanja — povezana z marksizmom, z delavskim razredom, s svetovno revolucijo in s takšnim idejnim preobratom v njej sami, ki sem ga omenil, s potrebo po omenjenem odločnem obračunu s celotnim pragmatizmom, eklekticizmom, vnašanjem vnanjih vzorov v marksizem in podobno. To je njena edina velika možnost in življenjska potreba. A ravno tu, v ustvarjanju naše izvirne misli, pa se mi zdi, da danes tu in tam najbolj zaostajamo. Na našem prostoru obstajajo res tudi pozitivni pojavi kot so sarajevska revija »Dijalog« ali razprave v zagrebški reviji »Naše teme« o družbeni kritiki in o kulturni politiki; sveži pojavi, kot je izdaja zbornika »Marksistična filozofija« v Beogradu. To so novi pojavi. Vendar pa v celoti, po svojem izvornem ustvarjalnem delovanju na področju humanističnih znanosti, v precejšnji meri zaostajamo za ustvarjalnostjo naše revolucije. To lahko trdimo brez lažne samokritike in lažne skromnosti, če na primer primerjamo miselno izvornost in doslednost naše zunanje politike s številnimi sodobnimi pojavi v humanističnih znanostih. Pri tem primerjanju se izkaže omenjena politika tako izvorna, koherentna, ustvarjalna in dialektična, da precejšen del humanističnih znanosti zaradi eklekticizma precej zaostaja za njo; v lastnem interesu jugoslovanskih intelektualcev je, da premagajo to zaostajanje.

MIŠO KULIĆ

Intelektualci in trancendenca

Zakaj sploh prihaja do vprašanja o intelektualcih? Od kod potreba, da ta pojem zajamemo v njegovi genetično-zgodovinski celoti? Mar ni to zgolj intelektualčeva intelektualna samomistifikacija? Umetno ustvarjeno vprašanje, ki ga intelektualci postavljajo sami sebi? Kaj so konec koncev intelektualci? Razred, sloj, skupina, avantgarda družbe, instrument v funkciji nečesa, poklic po potrebi?

V vsem tem je nekaj jasnega; intelektualci niso zadovoljni s svetom. Svet gleda zviška na intelektualce. Intelektualci niso zadovoljni z intelektualci. Intelektualci niso zadovoljni sami s sabo. Mar to pomeni, da se ponavlja stara rousseaujevska misel, njegovo delo, katerega odločilna poteza je antikulturalizem in katerega motivacija je »odklanjanje tega, da bi resnico iskali na ravni družbeno-politične ureditve« (Georges Lapassade)? Mar ni sodobni intelektualec zato, ker — tako na družbeno-politični ravni kot na ravni Vedenja znanstveno-tehničnega značaja — odklanja »resnico kot celoto« (Hegel), neka povsem nova zvrst rousseauista? Toda, z druge strani, mar vsa ta vprašanja in stališča ne prikrivajo tudi nevrotične zavesti o NAD-svetovni vlogi intelektualca? Mar kljub vsemu le nimamo opravka zgolj z nekim razumljivim nezadovoljstvom s stvarnostjo, ki je z ene strani daleč od srečnega pojmovanja družbe in ki z druge strani priča o pomanjkanju stvarne, dejavne »oblasti«, tj. sposobnosti upravljanja in spreminjanja?

Intelektualec resnično nima oblasti. Lahko ima le vpliv. Je vpliv že neka vrsta oblasti? In na koga lahko vpliva vpliv? Mar intelektualčeva misel prehiteva, nastopa post festum ali pa se oblikuje vzporedno z družbenim procesom? Drugače povedano: ima intelektualec dejavne instrumente, ki mu omogočajo predvidevanje, ali pa zajema razvojnost stvarnosti v izobilju partikularnega in ji podeljuje raven univerzalnega? Če pa je prvi del alternative negotov in drugi del točen, prejme naše vprašanje sledečo obliko: kako je lahko intelektualec s svojim »delom na univerzalnem«, torej v svoji opredelitvi intelektualca in v interesu svojega razreda, dosleden marksist? Kako lahko torej to univerzalno, ki ne pozna gotovosti absolutne resnice in s tem resnice predvidevanja, *praktično* (praxis) angažira intelektualca? Lahko torej intelektualec ohrani svoje poteze intelektualca, tj. poteze družbenih privilegijev in posestnika sumljivega univerzalnega vedenja, ter hkrati ostane delavski razred? Ali pa imamo opravka z nenavadno »zavestjo o škodljivosti«, ki predpostavlja istovetnost intelektualca in igralca, kjer oba proizvajata raznovrstne oblike iste izrojenosti? Mar drži trditev Edgarja Morina, ki pravi, da »sta gibalo intelektualnosti dva protislovna občutka: občutek privilegiranosti in občutek bede duha v razmerju do stvarnosti. Na eni strani aroganca duha, ki bi hotel vsemu diktirati svoje zakone oz. ki veruje, da izraža zakon vsega, na drugi strani pa nemoč duha v življenju. Kadar se ta dva občutka razcepita, pride do razpada intelektualnosti, ki se spremeni v pretenciozni idealizem ali pa v mistični mazohizem«.

***

Mnoga med temi vprašanji — dobesedno rečeno — zares osvetljujejo intelektualca, predvsem gradijo njegove osebnosti: motivacije in pretenzije. Vendar pa so to pravzaprav vprašanja usode intelektualca na ravni psiho-logičnega dojemanja stvarnosti *kot* svoje osebnosti. Ta vprašanja so nedvomno lahko točna in upravičena, hkrati pa nič manj nedvomno ne odkrivajo, zakaj je pravzaprav tako malo *resničnih* marksističnih intelektualcev. Takšnih, ki se ne podrejajo poklicno-cehovskim ali klanskim pravicam »dedovanja po rojstvu« oz. pravicam zavzetih pozicij v družbi, ki ne identificirajo Mesije in Avantgarde, ki niso čuvaji Skrivnosti, marveč ki v svoji Dejavnosti in z njo samo implicirajo razrešitev dejanskosti. Zato se pravo intelektualčevo vprašanje glasi — Kako: razumeti stvarnost; z razumevanjem stopiti horizonta realnosti in delovanja; vtkati sintezo kot občost v svoje

delo in dopustiti družbeni realnosti, da preskusi na svoji zgodovinski resnici čvrstino intelektualčevega dela. *Če* potemtakem delo najde svojo resnico v resnici družbenega, tedaj najde resnični intelektualec svoje upravičenje ne v poudarjanju svoje osebnosti, torej ne v transparentnosti partikularnega, marveč prav v usodi razrešitve svojega dela kot univerzalnega izrekanja narave družbenega. V tem primeru se osebnost umakne iz dela, ker intelektualčeva zavest ne meri na partikularno, marveč na univerzalno zavest. Delo postane univerzalna vrednota. Takšna je usoda Marxa, Lenina, Tita. Zato intelektualnost ni vsebovana v poklicu, zaposlitvi intelektualca, marveč predvsem v intelektualnem delu, ki ni nikakršno dajanje receptov, »teorija«, marveč dejavnost, boj za resnico občega. Nekaj povsem drugega pa je kajpada dejstvo, da obstoji tudi intelektualec, ki ne pristane na to, da bi se odpovedal kateremu od svojih del, ne glede na to, da ni z njim sam zadovoljen in da mu ni uspelo najti svoje resnice v resnici družbene biti. Tu gre za psiho-logiko osebnosti, za egoizem intelektualnosti, ki ima za svojo »tinkturo duha« (Hegel) mit oz. samomit o heroizmu genialnosti, o vladavini Misli kot vladavini Intelektualcev — z eno besedo: pervertirani platonizem kot intelektualni demonizem nečimernosti.

Nas pa pravzaprav ne zanima ta pervertirana intelektualnost, katere obstoja sicer nihče ne zanikuje, marveč predvsem vprašuje: *lahko intelektualca opredelimo, izhajajoč iz smisla in protislovnosti njegovega dela, in šele nato glede na njegovo mesto, funkcijo v družbi?* Od tod je jasno, da hočemo vzpostaviti razliko med delom in funkcijo intelektualca, in da na ta način skušamo opredeliti tudi drugačen odnos intelektualca do njegovega dela. To pa zato, ker gre ob tem za pojme, ki jih analiza ponavadi istoveti in jemlje kot predpostavko govorjenja o funkciji intelektualca v družbi, kot da njegovo delo avtomatsko opredeljuje tudi njegov družbeni status. Vzemimo primer: pri Sartru naletimo na stališče, da je »intelektualec sam glede na to, da mu nihče ni dal mandata«, kot tudi stališče, da je intelektualec glede na svojo vlogo v družbi »nesrečna zavest«, tj. zavest, ki je razdvojena med buržoazijo in delavskim razredom in ki je nobeden teh dveh razredov ne jemlje kot svojo. Če bi zdaj, ko nam je znan ta Heglov pojem, ki ga prevzema Sartre, dovršili to misel v skladu s Heglom — do tega imamo polno pravico, ker je kontekst uporabe istoveten pri Heglu in pri Sartru —, tj. če bi rekli, da je »nesrečna zavest« prav tista, ki živi v teh ekstremih in po njih, potem bi prišli do skrajno nejasnih sklepov glede usode intelektualca. Natančneje, prišli bi do zaključka o neučinkovitosti in nedostojanstvenosti intelektualca. Intelektualci združujejo v sebi obe zavesti, toda — ta njihova zavest — če naj gremo po Heglovih stopinjah — *za sebe* še ni bistvo, tj, ne pomeni enotnosti obeh teh samozavedanj. Kaj to pomeni? To pomeni, da se intelektualcu jemlje sleherno možnost dejavnosti, ker je *nesreča* vsebovana — ne v ekstremih, marveč — v dejstvu »nebistvene dejavnosti« intelektualca, tj. v dejstvu dojemanja dejavnosti kot zgolj lastne in osebne dejavnosti. Zato je zelo težko dojeti in povezati to, kar Sartre proklamira kot funkcijo, opredelitev intelektualca, in to, kar govori o možnostih intelektualčeve dejavnosti. Na eni strani imamo nesrečo intelektualca, ki svojo nesrečo vidi tako v praznem in neupoštevajočem prostoru med dvema razredoma kot v nemožnosti bistvene dejavnosti, na drugi strani pa dobivamo praktična navodila za dejavnost, kot na primer: »Teorija ni pravzaprav nič drugega kot moment *prakse* . . .«, ali: »Neprenehoma se je treba boriti proti ponovnemu rojevanju ideologij v delavskih

razredih«... »mora uporabljati kapital vedenja, ki mu ga je dal na razpolago vladajoči razred, zato da bi vzdignil raven kulture ljudstva« itd. Intelektualca se torej ne opredeljuje glede na njegovo delo, ki je tudi smisel njegovega obstoja, marveč se funkcijo intelektualca obravnava ločeno in se iz intelektualčevega položaja sklepa na delovanje. Tako se pravzaprav ne rešuje vprašanje teorije in prakse delavskega razreda, v imenu katerega se nastopa, marveč se skuša rešiti položaj intelektualca (tj. v novih pogojih ohraniti stare privilegije), ne da bi se vprašali, za kakšne intelektualce gre. Zato se skušajmo tega vprašanja lotiti drugače.

Kot izhodišče takšnega pristopa in obravnavanja se nam zdi inspirativna Heglova »Fenomenologija duha«, poglavje o umu, oz. oddelek C tega poglavja, ki mu je izdajatelj dal naslov »Na sebi in za sebe realna individualnost«. V tem poglavju Hegel opredeljuje individualnost kot »delovanje samo v sebi«, kar predstavlja vso resnico in stvarnost te individualnosti in je v tem smislu za to individualnost njeno izražanje dosledno tudi smoter na sebi in za sebe. Ta individualnost ni — če naj svobodno interpretiramo Hegla — nič drugega kot prav intelektualec. Takšna individualnost ali intelektualec je opredeljena kot tista, ki »predstavlja stvarnost samo v sebi«. Tako se intelektualec — misleč, da sam zase tvori vso realnost — obrne vase, tj. k svoji izvirni, vrojeni naravi. Ta narava tvori individualnost individualnosti oz. intelektualnost intelektualca, ker je zanj vrojena narava njegovo neposredno bistvo, ki — po Heglu — še ni postavljeno kot dejavno bistvo in se označuje zgolj kot neka posebna zmožnost, kot talent, značaj ipd. Intelektualec je na ta način za Hegla tisti, ki je obrnjen k svoji izvirni naravi, ki je ne transcendira, torej tisti, ki ne *deluje*. Na tem mestu je treba omeniti, da Hegel pojmovno razlikuje delanje ali dejavnost in delovanje. Intelektualec kot na sebi in za sebe realna individualnost opravlja *delo*, ki je v tem, da »ne spremeni ničesar in ne gre proti ničemur; je čista oblika prehajanja iz stanja nevidnosti v stanje vidnosti, vsebina, ki se prikazuje in prinaša na dan, pa tudi ni nič drugega kot to, kar je delanje že na sebi«. Intelektualec dela zgolj to, da svojo izvirno naravo prevaja »iz stanja nevidnosti v stanje vidnosti« ali — kot pravi Hegel na nekem drugem mestu — »iz oblike še-ne-prikazane-biti v obliko prikazane-biti«. Intelektualec se torej po Heglu ne transcendira, marveč zgolj izraža svojo izvirno določeno naravo; na ta način zgolj dela in ne deluje. »Zato tudi individuum — pravi Hegel — ne more vedeti, kaj on sam je, preden se s svojim delanjem ne realizira.« Kar pomeni, da lahko intelektualec ve, kaj on sam je, šele prek svoje tvorbe. Ker pa ni ta tvorba nič drugega kot intelektualčevo delanje — tj. njegova izvirna, vrojena narava —, tudi ni nikakršne razlike med intelektualcem in njegovo tvorbo. Ta tvorba je lahko umetnost, književnost itd., vendar intelektualec z njo ne transcendira družbenega, marveč zgolj svojo lastno naravo. Tako prihaja intelektualec do zavesti o svojem delanju; zato tudi Hegel pravi, da je *»delanje prav nastajanje duha kot zavesti«*, da potemtakem to nastajanje ne more biti nič drugega kot negacija, ki se vrši v zavesti, ki destruira zavest in tako postane *delovanje*. Vendar pa ta prehod od delanja k delovanju ni odvisen od samega intelektualca, marveč od vzajemnega delovanja družbenih dejavnikov in intelektualčeve tvorbe. Človek je sicer delovanje, intelektualec pa ne deluje, marveč dela, tj. izraža svojo izvirno naravo. Na ta način intelektualec — govoreč o svoji izvirni naravi — govori o človeku, torej o delovanju, vendar je ta njegov govor nujno *lažen* govor, ker spregleda, da je — kot pravi Alexandre Kojève nekje v svojih

predavanjih iz l. 1935/36 — »resnična *bit* človeka njegovo *delovanje*«. Pri tem pa je treba upoštevati, da je laž pri Heglu zgolj drugi izraz za drugobit, negativnost; kot taki ji pripada oblika prehajanja, transcendiranja. Zato Hegel — če naj rezimiramo — o intelektualcu misli kot o »duhovnem živalskem kraljestvu«, kot o »razumni živali«, ki ničesar ne ustvarja in ki glede na to, da ne deluje, tudi ne gre proti ničemur. Vendar pa je njegova tvorba, ki ni nič drugega kot njegova izvirna narava, delanje, kar tvori prav nastajanje duha kot zavesti. Ta zavest je — glede na to, da nosi v sebi negativno razmerje do stvarnosti, laž — lažna v razmerju do stvarnega sveta; tako kljub svoji enostranskosti kot negativnost na nedejaven način sodeluje v svetu in omogoča drugim dejavnostim delovanje. Kako lahko intelektualec po Heglu preseže ta svoj krog zaprtosti v »izvirno naravo«? Prav na ta način, da dojame, da je njegov pravi interes delovanje, ne pa izražanje izvirne narave. To pa bo intelektualec dojel prav ob svoji tvorbi, tj. takrat, ko bo njegova tvorba kot javna stopila v stik z drugimi delovanji. V tem trenutku bo intelektualec zahteval *priznanje* za svoje delo, vendar pa bo ostal na ravni zahteve in se ne bo boril za njeno realizacijo, kot je to bilo — naprimer — v poglavju o samozavedanju, oddelek A. Ta intelektualec — kot to ugotavlja omenjena analiza Kojèva — ni več intelektualec, ki stoji *»nad prepirom«*, marveč je aktiven državljan. In dalje: »Intelektualčevo delovanje je zanj zgolj v *misli* kolektivna *akcija*, kar pomeni, da mora njegova misel postati univerzalna, splošno veljavna. Tako pridemo do Kantovega in Fichtevejega moralizirajočega idealizma, ki tvori vzor-ideologijo Intelektualca.« Na ta način pride intelektualec do uma kot zakonodajatelja oz. do Države, ki prinaša resnične moralne sodbe, ki jim njim samim spet sodi svetovna zgodovina. Intelektualec se je transcendiral, postal je *delovanje*, ko je prišel do zavesti o Državi kot realizaciji uma.

Mar se po tej zgoščeni razpravi o nekem Heglovem poglavju — ne da bi se pri tem lotili Heglovih končnih sklepov — ne zdi, da sodobni intelektualec eksistira prav v skladu z modelom, ki ga je kritiziral Hegel? Delovanje se išče v misli, kolektivna akcija pomeni, da mora njegova misel postati univerzalna. Mar ni to zahtevo univerzalnosti intelektualčeve misli kot NAD-misli družbe ocenil kot nevarnost tudi sam Marx, ko je zapisal v 11. tezi o Feuerbachu, da so filozofi doslej svet zgolj različno tolmačili, gre pa za to, da ga spremenimo? Mar ni prav Kant-Fichtejev moralizem še dalje okostje zavesti, in to egoistične zavesti intelektualca, ki vidi družbeno akcijo kot svoje delo in zato zahteva posebno priznanje, tj. beneficirano mesto? Mar ni že čas, da prenehamo dojemati intelektualca kot posebnega, specialnega posestnika misli za družbeno akcijo? Ali lahko intelektualčevo delo opazujemo v kontekstu, tj. ne da bi ga izločili iz praktične dejavnosti družbe? Na tem mestu je vsekakor treba razlikovati dejavnost zahodnega intelektualca in intelektualca v socialistični samoupravni družbi. *Kako naj* potemtakem *opredelimo intelektualčevo delo, ne da bi ga pri tem dojeli kot neko posebno delo, tj. delo, ki zahteva privilegije in priznanja?* Z enostavnim dejstvom, da nekdo živi v enem družbenem sistemu, nekdo drug pa v drugem, vsekakor ni že avtomatsko izključen egoizem »duhovnega živalskega kraljestva« intelektualca. Vprašanje se pravzaprav glasi: s kakšnim praktičnim družbenim procesom moramo imeti opravka, da bi se v njem intelektualec zavedal neizogibnosti družbenega delovanja, ki ni zgolj delanje, tj. intelektualni egoizem kot zahteva univerzalnosti njegove misli, marveč delovanje brez posebnega osebnega interesa? Drugače pove-

dano: ali lahko rečemo, da se je v naši socialistični in samoupravno organizirani družbi pričel proces ukinitve intelektualca, tj. profesionalnega intelektualca? Intelektualci so v znameniti Marx-Engelsovi formulaciji o intelektualcih v »Nemški ideologiji« opredeljeni kot eden izmed momentov vladajočega razreda, kot moment, ki nastopa kot misleci tega razreda. Marx in Engels prav tako poudarjata, da lahko med tema dvema deloma vladajočega razreda — tj. med teoretiki in vladajočim delom — pride do določenih nasprotij in sovraštev, da pa ta nasprotja sama v sebi izginejo pri vsakem praktičnem spopadu, tj. ko je ogrožen sam razred. Intelektualci vseh prejšnjih razdobij niso torej nič drugega kot ideološki apologeti vladajočega razreda, ustvarjalci iluzij o razredu na oblasti, ki to počnejo zato, da bi ta razred — tako sam za sebe kot za druge — živel v iluziji o vladavini misli, ki je neodvisna od samega razreda. Vladajoči razred si na ta način zagotovi oblast tudi na teoretičnem področju. Tu pa se zastavlja vprašanje o možni praktični interpretaciji teh stališč za današnje pogoje in okoliščine, v katerih se nahajata na eni strani zahodni levo usmerjeni intelektualec in na drugi strani intelektualec v naši samoupravni družbi.

Prvi, zahodni intelektualec-levičar sprejema dialektičnomaterialistično tolmačenje in ne nastopa več kot ideolog vladajočega razreda, buržoazije, marveč ima do nje kritično razmerje. Kakšen je torej ta tip intelektualca danes? Hoče delovati, vendar je njegovo delovanje — kot nam to potrjujejo številni primeri — često zgolj delanje. Model njegovega ustvarjanja v svetu še nadalje ostaja isti egoistični model, ki ga motivirajo privilegiji, z druge strani pa hoče družbeno delovati, hoče, da njegove misli, njegova zahteva univerzalnosti, postanejo praktična družbena akcija. Ne opredeljuje se v razmerju do svojega dela, marveč opazuje svojo intelektualno tvorbo iz perspektive mesijansko privilegiranega položaja ter poudarja absurdno zahtevo, naj se njegovo delo opredmeti v družbeni akciji. Takšen intelektualni despotizem se često vsiljuje kot humanizem ali kot pot k humanemu. Intelektualčev humanizem ne pozna žrtve in je zato zgolj drugo ime za njegov lastni egoizem, za njegovo težnjo k priznanju in slavi. Niti pomisli ne na kakšno drugo možnost, ki bi intelektualca poistovetila z njegovim delom, z delom, ki bi bilo delo samega razreda, ki mu pripada, ne pa *zgolj* intelektualčevo delo. Če naj bo intelektualec, se mora v praktični družbeni dejavnosti ukiniti kot intelektualec. Kar pomeni, da mora zapustiti »kabinet« ali — v novih pogojih — »ulično akcijo« v »korist« razreda ali načela, v imenu katerih nastopa, tj. da mora žrtvovati svoj privilegij intelektualca in vključiti svoje misli v revolucionarno dejavnost. V tem primeru ima svojo zgodovinsko upravičenost. V nasprotnem primeru pa bo še naprej tičal v lagodni in privilegirani »nesrečni zavesti«, ki je prav toliko »nesrečna«, kolikor je »srečna« za intelektualčev egoizem. Vse dotlej, dokler ne dojame, da se lahko njegovo delovanje realizira zgolj v revolucionarni akciji, resda lahko tudi prispeva k napredku, vendar se nahaja daleč od resničnega delovanja, tj. od revolucionarne spremembe sveta.

Takšna možnost revolucionarnega delovanja pa je intelektualcu na razpolago v naši družbi. To kajpada pomeni, da so se družbene okoliščine in pogoji tako razvili, da so ustvarili predpostavke kritičnega pretresa razmerij med intelektualcem in njegovim delom, kot tudi med intelektualcem in njegovim družbenim položajem. Če naj spet izhajamo iz Marx-Engelsove formulacije intelektualca, potem se moramo znova vprašati: se je intelektualec z revolucionarno zmago delavskega

razreda v naši družbi znašel v — pogojno rečeno — dvojnem položaju? Na eni strani ni imun pred zgodovinsko nastalo opredelitvijo intelektualca, ki ostaja na ravni *delanja*, tj. pred egoistično težnjo k privilegijem, na drugi strani pa konkretni družbeni razvoj in proces samoupravne preobrazbe družbe zahtevata od intelektualca *delovanje*, tako kot to sicer zahtevata od vseh članov družbe. Mar se tu ne skriva nevarnost *za* intelektualca in hkrati nevarnost, ki prihaja *od* intelektualca, v naši družbi? Kaj lahko to praktično pomeni? Intelektualec se hoče vključiti v revolucionarno delovanje tako, da prevzame star — in, kot se zdi, tudi zgodovinsko nujen — model tim. »kabinetnega« učenjaka. Ker pa mu na določen način pripada monopol vedenja, objektivno ni pripravljen na to, da bi svoje vedenje *praktično* dal na razpolago družbi, saj bi tako zgubil privilegiran položaj. (Vsekakor je treba upoštevati tudi diferenciacijo pojmovanj intelektualčeve dejavnosti med samimi intelektualci.) To seveda ne pomeni, da intelektualec ne daje svojega vedenja na razpolago družbi. Vendar pa zahteva za svoje vedenje priznanje, ki ni v procesu upravljanja nič drugega kot monopol odločevanja. O tem piše tudi Edvard Kardelj v svoji knjigi »Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja«, kjer ugotavlja, da delavec v združenem delu sicer načeloma razpolaga tako z družbenim kapitalom kot s strokovnim znanjem, da pa zaradi vrste objektivnih in subjektivnih razlogov, med njimi vsekakor zaradi še vedno relativno nizke ravni izobrazbe, kulture in uporabe znanosti, še ne more kontrolirati vseh procesov, na katere naleti v svojem družbeno-ekonomskem položaju. »Zaradi tega prihaja v praksi — piše Kardelj — do situacij, da ima pri odločanju, ki zahteva ustrezno strokovno znanje, bolj izobražen in strokovno bolj kvalificiran sloj delovnih ljudi v združenem delu neizogibno večji vpliv kot pa delovni kolektiv kot celota. Ko to pravim, mislim predvsem na upravni sloj v organizacijah združenega dela, pa tudi na inteligenco v celoti, ki poseduje vedenje in kulturo, s tem pa ima pogosto tudi dominanten vpliv pri sprejemanju odločitev. Zaradi takšnega položaja tega sloja, ki je objektivno dan, se v njem neprenehoma porajajo oziroma obnavljajo težnje k določenemu monopolu v sistemu upravljanja.« Hkrati je treba upoštevati dejstvo, da intelektualec prav zaradi potrebe po privilegiju — pogosto pa tudi zaradi lastne nemožnosti — noče resnično družbeno delovati in ostaja na ravni delanja. S tem, da se intelektualec nahaja v razcepu med osebnim in družbenim, tj. v neki novi obliki »nesrečne zavesti«, pogosto *umetno ustvarja problem*, ki pod firmo teoretične ali teoretično-politične razprave skriva egoizem. To pomeni nevarnost tako za intelektualca kot s strani intelektualca, saj se na ta način nujno pojavijo klani, katerih medsebojni spopadi niso seveda nič drugega kot spopadi teženj k privilegijem. V teh pogojih lahko — če je klan zgubil bitko z drugim klanom — intelektualec postane družbena reakcija. Zato se intelektualca ne more obravnavati kot posebni družbeni sloj — ta proces se je po našem mnenju že pričel —, marveč se mora intelektualec ukiniti kot intelektualec v klasičnem smislu. Posebej slikovit primer predstavlja reforma univerze. Vsi intelektualci so deklarativno za reformo, praktično pa pogosto naletimo na nepremagljive težave, ker se intelektualci nočejo odpovedati svojim srednjeveškim ali meščanskim privilegijem. Zato združeno delo pogosto prikazujejo kot nevarnost za usodo znanosti ali kot nekakšno »krizo« družbe in morale, saj je treba privilegije zamenjati s stvarnim delovanjem v družbi. Vsekakor pri tem ne mislimo, da mora intelektualec s svojo realizacijo v družbi pregnati »zahtevo

univerzalnosti«. Ne, intelektualec mora še naprej obstojati, vendar se mora ukiniti kot privilegij umetno ustvarjenega intelektualnega sloja. Njegovo delovanje ne sme predpostavljati *posebnega* delovanja ali, morda, zahtevati posebno funkcijo v tem delovanju. To pomeni, da mora intelektualec realizirati svoje misli enako v vseh oblikah družbenega dela in delovanja, pa naj gre za krajevno skupnost ali za Predsedstvo ZKJ. Šele ko družba ne bo več obravnavala intelektualca kot »vest družbe«, »skladišče vedenja« ipd., in ko mu bo odvzela privilegije, tj. ko ga bo ukinila kot intelektualca v njegovi psiho-logični, egoistični in pervertirano-humanistični opredelitvi, šele tedaj bo intelektualec prenehal biti intelektualec in bo postal človek, ki deluje v revolucionarnih preobrazbah družbe.

Sicer pa se je diferenciacija med intelektualci — s kakršno smo imeli opravka v razdobju državnega socializma, valov nacionalizma, liberalizma in v najnovejšem času tehnokratizma — vršila prav glede na to razliko med delanjem in delovanjem, razliko, ki predpostavlja vso zapletenost vprašanja intelektualca v odnosu do njegovega dela in do položaja, ki ga zavzema v družbi. Z začetki realizacije ideje samoupravljanja oz. epohalnega združevanja dela so prav tako postale očitne diferenciacije med intelektualci, ki bodo — tako menim — postajale vse bolj jasne in ki bodo igrale vse bolj usodno vlogo v procesu končnega vključevanja intelektualca v revolucionarno *delovanje* družbe.

IVO PAIĆ

Inteligenca, mišljenje, gibanje

Inteligenca in revolucionarno gibanje sta vselej v nekem medsebojnem razmerju. Kaj je bistvo njunega medsebojnega razmerja?

1. Pomembno je, da že na začetku ne prekrijemo tega vprašanja s tradicionalnimi in tradicijskimi naplavinami, da ne podležemo utečenim predsodkom, da bistva in posebnih zgodovinskih vsebin razmerja med inteligenco in revolucionarnim gibanjem ne premislimo enostransko — tako da bi v vsebinah naših odgovorov le pomnožili vse napake vprašanja. To pa nadalje pomeni: vprašanje ni postavljeno ne zaradi revolucionarnega gibanja ne zaradi inteligence, še zlasti pa ni postavljeno v smeri tako pogostih namenov, ki jim gre za dokazovanje *prevlade* ene »relate« te relacije nad drugo. Zares učinkovito vprašanje je postavljeno šele s spraševanjem po tistem, *po čemer* inteligenca zgodovinsko dejansko *je* in po čemer je gibanje dejansko *revolucionarno*. Če inteligenca (kolikor dejansko je) in gibanje (kot nujen pogoj njegove revolucionarnosti) nimata ničesar *skupnega;* če ni ničesar skupnega, po čemer sta tako gibanje kot inteligenca pri sebi, zbrana v svojih lastnih močeh — potem se lahko naše razpravljanje mirno razraste v smeri bolj ali manj učenega, političnega, aktualnega itd. dokazovanja-zanikanja nečesa, kar ne pripada krogu bistvenih premišljanj.

2. Če pa obstaja nekaj skupnega, po čemer inteligenca in gibanje v svoji *zvezi sta,* potem sledi: našega vprašanja ni moč razviti *samo* s stališča inteligence ali iz katerekoli vsebine (filozofske, sociološke, literarno-elastične) pojma »inteligence« — s postopkom, ki gre od nje *k gibanju,* razsojajoč o razmerju med inteligenco

in gibanjem iz merodajnega pomena določitve inteligence. Načelno pridemo do istega, če gremo od kake določitve gibanja *k inteligenci*. V prvem primeru se takoj obnovijo težave »nesrečne zavesti«, inteligenca se čuti prikrajšano, ker lahko misli, kar hoče (Spinoza), ne more pa »najti« družbe, v kateri udejanja vse, kar misli; prikrajšana je tudi glede na »zakonodajo« uma, ki mu »brezumna« dejanskost — vselej »nepopolna« zgodovinska proizvodnja življenja — preprosto ne ustreza. V drugem primeru je izid sklepanja pogosto porazen za inteligenco: inteligenca »ne ustreza« potrebam gibanja, ki meni, da se lahko po bistvu definira mimo bistvene zveze inteligence in gibanja.

3. Z geslom »Brez revolucionarne teorije ni revolucionarnega gibanja« se Lenin približa vprašanju in odgovoru na vprašanje o bistvu razmerja med inteligenco in gibanjem. V spisu »Kaj storiti?« gre Leninu za revolucionarje, ki *združujejo* brezrezervno predanost idejam komunizma in *veščino* laviranja, paktiranja, napredovanja po krivulji. Z veščino združevanja nastaja tudi neko *teoretsko polje:* v njem vlada napetost med teoretskimi tvorbami, ki pripadajo »idejam komunizma«, in teoretskimi deli, kakršna se razvijajo na osnovi zgodovinsko ustrezne prakse laviranja, paktiranja in napredovanja po krivulji. Gre za napetost med tistim, kar ima status aksioma (»brezrezervna predanost idejam komunizma«) in tistim, kar je brezpogojno dinamično povezano s spremenljivim prostorom prakse gibanja (laviranje, paktiranje, napredovanje po krivulji). Leninov izrek o razmerju med teorijo in gibanjem poudarja — kot je videti — veščino omenjenega združevanja, torej (na teoretskem polju) potrebo po *mišljenju,* ki stalno ohranja razmerje med idejo in področjem prakse gibanja: mišljenje ne dopušča osamosvajanja »idej komunizma« nasproti praksi, mišljenje je proti brezidejni praksi. Toda »*brezrezervna* predanost idejam komunizma« nosi v sebi tudi naboj nevarnosti.

4. V revolucionarnem gibanju se je že zdavnaj razkrila ta nevarnost, ki zadeva tako inteligenco kot gibanje. Bistvo te nevarnosti je: razširitev prostora veljavnosti aksiomatskih tvorb, oženje področja veljavnosti dinamičnih izjav, kot se le-te razvijajo v območju prakse napredovanja gibanja *skozi* zgodovino. Z vidika našega vprašanja lahko to nevarnost razložimo takole: narašča merodajni pomen idej (»brezrezervna predanost . . .«), upada merodajni pomen zgodovinskih revolucionarnih izjav; namesto veščine omenjenega združevanja se razvije veščina tlačenja mišljenja s pomočjo »intelektualne prakse« *utemeljevanja povsem merodajnega pomena idej za mišljenje in delovanje.* Lenin je zares zgodovinsko učinkovit, ko postavlja, ostajajoč predan »idejam komunizma«, za predmet lastnega mišljenja in za torišče revolucionarne akcije same predpostavke napredovanja gibanja. Stalin ravna nasprotno: skoraj celo teoretsko polje spremeni v aksiomatsko področje, v področje veljavnosti idej, ki se jim pripiše *stopnjo* idej komunizma. Nasproti Leninovi postavki, ki implicira *napetost* razmerja »ideja-praksa« s posredovanjem mišljenja, ustaljuje Stalin paradigmatski primer *subsumpcije mišljenja in delovanja pod ideje,* ki jim politična (samo)volja pripiše stopnjo komunistične pomembnosti. Premagujoč nevarnosti vsiljevanja merodajnosti »idej komunizma« mišljenju in delovanju, natančneje: kolikor mu uspeva združevati predanost idejam in potrebe zgodovinskega revolucionarnega mesta — toliko *je* Lenin intelektualec. Stalin to *ni.* V popolni prevladi »idej komunizma« nad mišljenjem in delovanjem — oziroma idej, ki so baje komunistične — je vse položeno v idejo, nič v človeka: tako zadobi ideja rang resnice na najvišji stopnji, sleherno miš-

ljenje — če sploh še kaj ostane od njega — pa se kaže le kot bledi odsev ideje, kot bolj ali manj uspešna »konkretizacija« nečesa, kar že vnaprej prekaša vsako mišljenje in delovanje. Pri tem ne gre samo za odnos med Leninom in Stalinom. Gre za bistveno in nebistveno razmerje med gibanjem in inteligenco. Kako je to možno?

5. Dokler se gibljemo v območju označene Stalinove (in sleherne stalinistične) paradigme, ni bistvenega razmerja med inteligenco in gibanjem: inteligenca ne biva po meri svojih bistvenih moči, gibanje pade pod mero revolucionarnega delovanja: a) Inteligenca je *najemnik idej*. Njena naloga se zvede na »obdelavo« idej, ki — kot da so za mišljenje merodajne — prihajajo denimo iz bodočnosti (pa imamo nasilje bodočnosti nad sedanjostjo), iz nezgodovinskega sklopa misli, iz volje in samovolje posameznikov, partijskega vrha, »potreb« države itd. Kot najemniki idej so intelektualci *ideo-logiki*, njihova dejavnost je *ideologika*: uporaba vedenja, ki priskrbi idejam status filozofske in znanstvene utemeljenosti; pogosto se s tem podpira politična (samo)volja v njenem prizadevanju, da bi življenje uravnala po lastnih idejah. Inteligenca zadobi tako *veljavo* znotraj nekega svetovnega nazora, ki mora — da bi lahko sploh »funkcioniral« — zničiti tisto, *po čemer* inteligenca sploh lahko sodeluje v bistvenem dogajanju. Inteligenca je po MIŠLJENJU. Če začasno ugotovimo, da deluje mišljenje kot predsodkov prost odnos do dejstev zgodovinske proizvodnje življenja, potem se v tlačenju mišljenja vnaprej deproblematizira sleherno vprašanje z idejo, ki zahteva od »intelektualca« *stališče vere, zaupanja in tehniko* filozofskega in znanstvenega utemeljevanja vsega, kar je že *vnaprej* »resnica na najvišji stopnji«. b) Kaj ono dejansko je, zve gibanje kot revolucionarno gibanje le skozi *delovanje*: njegova stalna naloga so opredmeteni učinki njegove prakse in sama praksa premagovanja meščanskih vsebin življenja in proizvajanja nove vsebine bivanja človeka, razreda, naroda, neponovljiv sklop zgodovinskih okoliščin in možnosti pa je *mera* udejanjenja te naloge. Ta praksa je nujno zgodovinska, ta praksa se — kot zgodovinska — ne more razviti brez *zgodovinskega mišljenja*. Zgodovinsko mišljenje je predsodkov prosto sprevidenje tega, kar je *bistveno* za vselej konkretno neponovljivo konstelacijo predpostavk proizvodnje življenja. Takšno premišljanje je onemogočeno s prevlado ideje nad mišljenjem in delovanjem. c) Torej: inteligence v svoji bistveni učinkovitosti *ni brez mišljenja;* revolucionarnega gibanja *ni brez mišljenja*, brez odprtosti do bistva zgodovinskih predpostavk delovanja. Šele *po mišljenju* stopita inteligenca in gibanje v bistveno razmerje, ker se v tem razmerju hrani tisto, kar je za inteligenco bistveno in brez česar gibanje ne more biti revolucionarno. Prevlada ideje nad mišljenjem in delovanjem niči tako razmerje.

6. Volje do moči, ki so danes že planetarne in podprte s povsem konkretnimi (rušilnimi, pacificirajočimi, človekotvornimi, sistemskimi in sistematičnimi silami itd.) potencami in efektivi, postajajo ali pa so že postale *ideologije:* sistem idej o »ustreznem« življenju. Bistvo teh ideologij je: zvajanje bogastva zgodovinskih oblik na eno samo obliko, torej sovražnost do tistega posebnega, zase bivajočega, sovraštvo do vsega, kar se »kot nesrečni primer« izmika strogo urejenem modelu, ki — tudi s pomočjo moderne znanosti — producira in reproducira eno samo in za vse merodajno vsebino in podobo življenja. Seveda pa se na vse strani širijo odpori proti tem močem: od znotraj in od zunaj.

Inteligenca ki želi sodelovati pri teh odporih, postane pogosto tudi konstruktivna za tisto, proti čemur se bori: nasproti »subjektivizmu« ideologije, »Janusovemu obrazu« politike, nasproti »brezumu« obstoječega, ki ne sega do »razloga« je postavljena ideja umne, očiščene čutnosti, ideja novoveške znanosti, ki v modernih naslednikih matematizirane znanosti in zgolj kvantitativni predrugačitvi Descartesove metode (tota metodus consist in ordine et dispositionem) vzpodbuja razvoj *znanosti kot ideologije*. Za takšnega dobronamernega intelektualca prideta naposled »politična« ideologija in »znanstvena« ideologija do točke paradoksalne združitve: znanost priskrbi politični (samo)volji upravljanja s stvarmi in z ljudmi kot s bi se udejanjila denimo znanstvena »kontrola« politike v pomenu merodajnosti »objektivnega« (»znanstvenega«) delovanja. Politike in znanosti kot zgodovinskih sil ni moč zavreči. Takšno zavračanje pušča zanikovalca ob strani — kot to upravičeno meni Heidegger. Pušča torej ob strani zgodovinskega dogajanja tudi inteligenco. Šele revolucionarno gibanje — v pomenu bistvene zveze med inteligenco in gibanjem, mišljenjem in delovanjem — lahko tisto pozitivno prinese *skozi* politiko in znanost, *z vposegom v zgodovinski temelj*, iz katerega tako ena kot druga črpata moč; iz *spremembe* (obrata) temelja se nudi vidik in torišče skupnosti proizvodnje življenja, torej politike in znanosti kot momenta, ki sta konstitutivna za celoto *skupnosti*.

7. Pri nas niso, še niso, popolnoma premagani tipi razmerja »inteligenca — gibanje«, v katerih manjka njuna bistvena zveza. Še vedno obstajajo intelektualci ideo-logiki, katerih znanost je kot tehnika legitimiranja objektivnega statusa te ali one (pogosto zgolj aktualne) ideje resnično ovira na poti zgodovinsko ustreznega, tj. revolucionarnega delovanja Zveze komunistov in na poti bistvene zveze med inteligenco in Zvezo komunistov. Obstoj ideologikov je tudi indeks žilave obstojnosti momentov paradigme prevlade ideje nad mišljenjem in delovanjem. To je treba povedati ne s strani, ne v imenu neke zunanje kritike Zveze komunistov niti s pozicije inteligence neodvisne od tega, po čemer sta inteligenca in gibanje učinkoviti — revolucionarni. Zveza komunistov je namreč s programatično trajno usmeritvijo k samoupravljanju kot strateški poti napredovanja revolucije vstopila v področje lastne nezaščitenosti. To pomeni, vstopila je v področje, ki ga — če jemljemo napredovanje samoupravljanja kot bistven pokazatelj revolucionarnosti tudi Zveze komunistov — ni moč utemeljevati, v njegovih zgodovinskih vsebinah, *z avtoriteto ideje* niti v njem ne delujejo intelektualci ideologiki. Sedaj postaja REVOLUCIONARNO MIŠLJENJE zbirna točka, preizkusni kamen dobesedno že vsakodnevnega potrjevanja/razvijanja učinkovitosti inteligence, revolucionarnosti Zveze komunistov in njune bistvene povezanosti; po meri razvijanja razmerja med revolucionarnim mišljenjem in revolucionarnim delovanjem se razkriva: (a) da je ravno *kriza* normalen in nujen način obstoja Zveze komunistov ter (b) da je *kritika* nujen način življenja samega. Kriza (gr. Krisis) je stalnost presojanja in preizkušanja Zveze komunistov; presojanja ne nosijo predsodki, ki bi — kot mnenje, »končno« spoznanje bodočnosti, (resnica, vmeščena v svetu idej ter na tem zasnovano samopreprič̌anje) — vnaprej določali vprašanja in odgovore; preizkušnja pa se vselej nanaša na praktično družbeno preverjanje mere zgodovinskosti dejanja in misli. Kolikor postaja kriza v tem pomenu nekaj normalnega, deluje tudi kritika (gr. krinō): miselno in praktično ločevanje, razdvajanje vsega, kar je iz bistva zgodo-

vinskega mesta razdvojljivega, ločljivega; in združevanje, povezovanje, spodbujanje, potiskanje vsega, kar je zgodovinsko združljivega in revolucionarno živega. Skozi stalnost krize in kritike — v pomenu ki smo jima ga tu dali — se razvija revolucionarna organizacija (Zveza komunistov) in njen član kot *zveza* in kot *oseba,* oprta na lastno revolucionarno, predsodkov prosto mišljenje.

8. Kolikor Zveza komunistov uspeva v svoji nameri razvijanja revolucionarnega odnosa, ki je povsem nasproten »modelom« prevlade ideje nad mišljenjem in delovanjem, kolikor torej delavski razred uspe udejanjiti lastno subjektiviteto (»vladanje nad celoto produktivnih sil družbe«), toliko je dejansko urgentno neko novo mišljenje vprašanja in odgovora na vprašanje: *kdo je intelektualec?* V tem vprašanju in odgovoru ne odločajo, vse manj odločajo standardne in že standardizirane definicije intelektualca (denimo sociološke): narašča merodajni pomen *revolucionarnega predsodkov prostega in na konkretno čutnost oprtega mišljenja/delovanja za odgovor na vprašanje — kdo je intelektualec?* Takšno mišljenje/delovanje se ne more razviti v katerikoli *vnanji* smotrnosti. V svojem prizadevanju mišljenje/delovanje te vnanje smotrnosti ne more preprosto odvreči, marveč jo preseže v »skupnosti dela«, z združevanjem, ki praktično postavi pod vprašaj sam temelj družbene proizvodnje življenja (proizvodnje, ki osamosvaja »svet idej« in človeku vnanje smotre). S tem smo prispeli tudi do odločilnega vprašanja: kakšna je usoda intelektualca v razvoju samoupravne proizvodnje življenja? Najkrajši odgovor je, da intelektualec izgubi sebe kot »posebno plat« družbe, kot tehnika proizvajalca idej, kot obdelovalca idej ali pa kot »kritika«. To je možno v tej meri, kot bo tudi »tisti drugi« stabilno oprt na lastno mišljenje. To pot se da opisati z intelektualnimi sredstvi. Dejansko pa je strma. Njena strmina zahteva od nas prevrednotenje vrednot, ki že stoletja ločujejo »človeka« in »intelektualca«. Prevrednotenje je možno le *praktično — revolucionarno.* Prevrednotenje privede do bistvenega razmerja med inteligenco in gibanjem.

ZORAN VIDOJEVIĆ

Nosilci teoretskega mišljenja

Smotrnosti mišljenja ni mogoče meriti z grobo utilitarnimi merili in vrednotami. Treba je tudi poudariti, da je reduciranje teoretskega mišljenja na navadno sestavino politične vsakdanjosti v nevarnosti, da izgubi svojo pravo vrednost v okviru take prakse, kot je to konstituirani stalinizem, kjer se je jasno pokazalo, da to ni trenutna oblika razmerja teorije in politike, inteligence in oblasti, temveč trajna oblika same družbene biti. Vendar iz vsega tega ne moremo in ne smemo izpeljati sklepa, da teorija ostaja zvesta sebi, kolikor je kar najdlje od t. i. »banalnosti« vsakdanje prakse in praktičnega političnega angažmaja v nekem resnično doslednem revolucionarno humanističnem smislu. Iluzija je, da teoretsko mišljenje in teoretska inteligenca kot njegov nosilec izpolnjujeta svojo družbeno vlogo, kolikor se držita nekega *kritično-opazoval-*

skega odnosa do družbene realitete. S tem se nezavedno sprejema tisto kontemplativno stališče, ki ga je Marx kritiziral in pustil daleč za seboj.

Kje je ta *oporna točka* teoretskega mišljenja, ki omogoča preseganje obeh polov kvazirevolucionarnega intelektualnega angažmaja: pragmatično — apologetično pozicijo, superangažiranost na pritličnem nivoju brez distance do meja obstoječe družbene dejanskosti na eni strani in elitarno stališče do obstoječega, ki se končuje v tej ali oni varianti izolacije od dejanskih možnosti dejanskega delavskega razreda, pridobitev njegovega revolucionarnega boja, resničnih tendenc revolucionarnega gibanja znotraj neke družbe, ki je kot taka družba prehodnih procesov in zato eminentno protislovna v sami svoji biti. To zadnje stališče ni sposobno uveljaviti bistvenega, to pa je *konkretni zgodovinski kontakt* z resničnimi možnostmi revolucionarnega gibanja, da v »materialu« sedanje dejanskosti najde opore za taka gibanja. Vsekakor odgovor ni nekakšna aritmetična sredina med navedenimi ideološkimi stališči (v bistvu gre tudi za praktične pozicije). Odgovor je zares samo v povezovanju filozofije (ali še boljše, celotne revolucionarne misli) in proletariata, inteligence in delavskega razreda, v izginevanju tistih predpostavk (predvsem razredne delitve dela), ki inteligenco ločujejo od tega razreda, intelektualno delo od manualnega, ukazovalno od izvršilnega. Drugače rečeno, ta opora je v procesu in predpostavkah razvoja delavskega razreda kot subjekta lastnega osvobajanja, katerega konkretno-zgodovinska vsebina je praksa samoupravljanja. Zato se boj za razredni in obenem univerzalno-osvobodilni smisel samoupravljanja kaže kot oporna točka revolucionarno usmerjenega teoretskega mišljenja, tista konkretno-zgodovinska vez teoretskega in praktično-političnega angažmaja delavskega razreda in inteligence. Mislim, da samo s stališča samoupravljanja kot revolucionarne prakse dobiva teza o zgodovinskem smislu inteligence, da dela za lastno ukinitev, svoj polni in realni pomen.

V tem kontekstu je treba motriti stalno potrebo po konstituiranju partije kot *kolektivnega intelektualca*. Kako je to razumeti? Teoretska funkcija partije in proces izgradnje revolucionarne zavesti s stališča samoupravljanja kot revolucionarne prakse postaja kolektivno delo partije in razreda. Ni bistveno, da ni vsak delavec in vsak posamezni član partije sposoben oblikovati teoretsko misel v njeni profesionalni podobi. Pravzaprav je bistveno to, ali so pogoji za intelektualno in politično kreativnost, možnosti svobodnega motrenja in izražanja stališč in ustvarjanja neke *nove in precej širše in globlje miselnosti* v življenju partije, razreda in celotne družbe. Le tako je moč govoriti o partiji kot kolektivnem intelektualcu, ne pa v smislu opravljanja neke ozke profesionalne dejavnosti.

Še nekaj besed o problemu teoretske funkcije partije proletariata in njenega teoretskega prednjačenja glede na smisel samoupravnega socializma.

Dialektika gibanja in »končnega cilja« je praktično preskusni kamen revolucionarnosti organiziranih subjektivnih sil, »spajanja« revolucionarne misli in proletariata, uresničevanja enotnosti sedanjosti in prihodnosti, realnega in možnega. Končni cilj (brezrazredna družba) ni postulat, po katerem se meri dejanskost, sedanje revolucionarno gibanje ga mora vsebovati in se skozenj uresničevati. Vendar so realizacija končnega cilja, konkretna zgodovinska vsebina, nivo in oblike te realizacije omejeni z mejami obstoječega. Po drugi strani se ta

vsebina oblikuje z *anticipativno funkcijo teorije,* tiste teorije, ki je notranja moč revolucionarne prakse. Postaja »otipljiva« in predočljiva le v procesu praktične revolucionarne spremembe sveta. Vendar je njena vsebina vedno nekaj *več kot doseženi nivo* revolucionarne prakse. Usmerjajoče in spodbujajoče izhaja iz enotnosti pridobitev revolucionarne spremembe obstoječega in odkrivanje novih zgodovinskih možnosti te spremembe prek anticipativne, revolucionarno usmerjene teoretske misli. Se razume, da ta anticipacija ni plod »inteligentne« spekulacije posameznikov in grup, temveč nastaja le kot proizvod umnosti celotnega gibanja in dejanske revolucionarne prakse.

Vendar je potrebno problematizirati tudi *sam pojem revolucionarne prakse.* Če tega ne napravimo, spet zaidemo v pasti postulatov. Kaj je njena notranja vsebina, na osnovi kakšnih kriterijev lahko rečemo, da je neka praksa zares revolucionarna? Ali sploh so zanesljiva merila revolucionarnosti neke prakse?

Nemogoče je »na dušek« odgovoriti na tako obsežna in zapletena vprašanja. Zdaj bom naznačil samo nekatere elemente, s katerimi se je moč približati predočanju teh vprašanj.

Predvsem je treba začeti s samim *bistvom socialistične revolucije.* S stališča marksistične teorije je bistvo te revolucije osvobajanje človeka z osvobajanjem delavskega razreda. Subjekt revolucije, njena vodilna sila je ta razred, kadar deluje kot razred za sebe, ko njegovo osvobajanje postaja njegovo lastno delo in bistvena vsebina celotne družbene preobrazbe. Če so to teoretski temelji razumevanja bistva revolucije, potem je moč »prepoznavanje« revolucionarne prakse v neki družbi najti na osnovi tega, ali se in koliko se razvija ta proces osvobajanja človeka z osvobajanjem delavskega razreda. Konkretizirano pomeni ta primarni kriterij, ali in koliko izginjajo vse oblike eksploatacije, najemnih odnosov in vseh oblik zatiranja človeka, ali je človek kot združeni posameznik gospodar svojega proizvodnega in celotnega družbenega življenja, ali je subjekt ali objekt družbenega sistema, ali reči, institucije in odnosi obvladujejo njega ali on njih.

Šele tako konkretiziran pojem revolucionarne prakse omogoča predočanje tistih procesov, ki pomenijo približevanje ali oddaljevanje sedanjosti in končnega cilja. Vendar je mogoče tako stališče gotovosti glede predočanja značaja določene družbene prakse dobiti samo z *udeležbo* v samem revolucionarnem procesu, nikoli in nikakor pa ne zunaj njega. To tudi je tista edina možna točka gotovosti in samogotovosti marksista-intelektualca glede smisla svojega lastnega angažmaja in odnosa do obstoječega.

Vendar pa je treba omeniti, da se »uresničevanje filozofije« in enotnost revolucionarne teorije in prakse ne moreta zamišljati in dogajati s stališča nekakšne nove *refilozofikacije* marksizma, njegovega reduciranja na filozofijo kot tudi na katerokoli drugo teoretsko področje ali »disciplino«. Brž ko opustimo stališče marksizma kot celovite teorije revolucionarne spremembe sveta, teorije, ki ne more obstajati zunaj univerzalnega praktičnega boja za to spremembo in je zato tudi ne moremo reducirati na nekakšno posebno obliko, področje ali disciplino, nujno padamo na nivo meščanskega mišljenja in reproduciranja meščanske družbe. To je potrebno še posebno poudariti, kadar obravnavamo vprašanje vloge revolucionarne teorije in inteligence. S tem v zvezi se vsiljuje tudi vprašanje, ali in v kakšnem smislu je čutiti potrebo po *vnašanju zavesti v razred od zunaj*

in ali je to osnovna vsebina teoretske funkcije partije. Ali je marksizem glede na to funkcijo in glede na to, da je bistvo samoupravljanja samoosvobajanje delavskega razreda, teorija za prakso ali teorija iz prakse tega razreda? Ali je to sploh relevantno vprašanje?

Najprej je treba poudariti, da je s stališča bistva samoupravljanja nujno delovanje partije kot notranje vodilne sile revolucionarnega preobražanja razreda in, tendenciozno gledano, da metoda vnašanja zavesti od zunaj vse bolj zgublja zgodovinska tla in svoj namen. V tem pomenu ne more razsvetljenska ali novorazsvetjenska vloga partije in marksistične inteligence izraziti potrebe te enotnosti razreda in partije, potrebe, da naj bo delavski razred subjekt lastnega osvobajanja in celotne revolucionarne transformacije družbe. Zato je s stališča samoupravnega socializma tudi marksizem po svojem bistvu *teorija iz prakse delavskega razreda,* zato mora tudi teoretska dimenzija avantgardne vloge partije temeljiti predvsem na osvobojevalnih možnostih same prakse samoupravljanja. V relativnem in specifičnem smislu je vseeno še čutiti potrebo, da deluje partija delavskega razreda tudi z metodo vnašanja revolucionarne zavesti v razred. Vendar je zgodovinski poudarek te teoretske funkcije partije na dajanju smisla, integriranju in krepitvi revolucionarne zavesti, ki se razvija kot imanentni del prakse samoupravno organiziranega delavskega razreda. Metodološko je pri tem izjemno pomembno izhajati s stališča, da ima ta praksa *teoretsko dimenzijo* sama v sebi in da je razred subjekt razvoja lastne revolucionarne zavesti. Vendar moramo prav tako imeti pred očmi, da je delavski razred različno razvit kot subjekt samoupravljanja in lastne razredne zavesti, da so različni nivoji in da obstajajo divergentne tendence znotraj njegove biti in same prakse samoupravljanja. »Vnašanje« zavesti v razred ostaja aktualno toliko, kolikor ima razred potrebo po teoretskih spoznanjih, do katerih ne more priti v okviru lastne prakse. Vendar je tu pravzaprav govor o *videzu* vnašanja zavesti od zunaj s posredovanjem partije. Kolikor se razvija enotnost razreda in partije z razvijanjem revolucionarne prakse, *izgublja* ta metoda vnašanja zavesti v razred *razsvetljensko-elitarni značaj,* postaja svojevrstna oblika delovanja partije kot notranje sile celotnega razvoja razreda in samoupravljanja.

Vloga marksistične inteligence in teoretska funkcija partije sta povezani tudi s problemom *defetišizacije pojmov.* A ta defetišizacija ni mogoča v okviru neke posebne eksistence inteligence kot neka vrsta profesionalne dejavnosti intelektualcev, ki so ločeni od praktične revolucionarne dejavnosti delavskega razreda. Predpostavka defetišizacije postvarelih pojmov je proces izgube *posebnosti* eksistence delavskega razreda, inteligence in same teorije. V bistvu je govor o tistem procesu, prek katerega postaja delavski razred subjekt lastnega osvobajanja in celokupne emancipacije družbe v smeri asociacije proizvajalcev, praksa se dviga na nivo načel, teorija pa postaja praktična. Fetiš pojmov (države, partije, revolucije, samega delavskega razreda, samoupravljanja, blagovne proizvodnje, znanosti in tehnike, racionalnega gospodarjenja itd.) izvira iz samih družbenih odnosov, iz dejanskega toka reprodukcije družbenega življenja, tistih tendenc in elementov, ki znotraj tega življenja otežujejo realiziranje zgodovinskih možnosti delavskega razreda, razvoja samoupravljanja kot vsestranske in globoke socialne revolucije. V bistvu je govor o tistih elementih in tendencah, ki se usmerjajo k staremu, bodisi da je govor o etatistično dojetem socializmu, bodisi

klasični meščanski družbi, katerih skupni proizvod je hotenje, da se samoupravljanje v tej ali oni obliki bistveno omeji, reducira na parcialno družbeno prakso, da izgine njegov razredni in humanistični značaj. V teh pogojih nastaja krepitev tistih elementov v okviru idelologije, ki so elementi *lažne zavesti* in si prizadevajo prikriti socialne protagoniste takšnih tendenc, da stavijo v ospredje institucije in organizacije da operirajo za »idealno sliko« družbe neodvisno od dejanskega položaja in vloge delavskega razreda, ali da iščejo opore v arzenalu zgodovinsko preseženih (z ozirom na realne in potencialne možnosti samoupravljanja glede osvobajanja človeka) teorij in ideologij. Zato je defetišizacija pojmov v okviru teoretske funkcije partije možna na temelju prakse, s katero delavski razred postaja dejanski subjekt v proizvodnji materialnega in celokupnega družbenega življenja. Dialektična enotnost razreda in partije je naravni element te prakse.

Teoretsko in politično prednjačenje partije, če spet izhajamo iz zgodovinskih možnosti in osvobodilnih tendenc, vsebovanih v sami praksi samoupravljanja, si moramo predočevati v luči še neke bistvene potrebe, potrebe, da naj bo partija *avantgarda revolucionarne preobrazbe dela.*

Teorija postaja resnična materialna revolucionarna sila takrat, ko se uresničuje v procesu temeljne preobrazbe dela v celovitem smislu te preobrazbe. Ne gre tu za neko novo metafiziko dela kot takega, dela brez subjekta dela, dela kot čiste kategorije brez konkretno—zgodovinske vsebinske opredelitve. Gre za totaliteto preobrazbe dela v smislu boja za nove odnose v delu, za to, da proizvajalci obvladujejo lastno proizvodno življenje, za uspešen razvoj materialnih proizvajalnih sil, ki je opredeljen s celovitim osvobajanjem delavskega razreda in človeka kot človeka, za preseganje blagovne proizvodnje in vseh oblik odtujitve v delu in družbi, ki izhajajo iz nje, za odpravljanje nasprotja uporabne in menjalne vrednosti s polno zavestjo o dolgoročni zgodovinski potrebi po tej proizvodnji, vendar tudi za nujnost njenega zgodovinskega preseganja.

Pravzaprav so enotnost teoretske in politične funkcije partije delavskega razreda, uresničevanje teorije in podružbljanje politike mogoči le v tem procesu revolucionarnega preobražanja dela. Od tod, ne pa iz sfere oblasti in ideologije kot takih, mora izvirati tudi zgodovinska vloga partije delavskega razreda. Po svojem jedru je samoupravljanje proces revolucionarnega preobražanja dela.

Marksistična inteligenca ne more svoje resnične revolucionarne vloge uresničevati kot poseben sloj, ločen od delavskega razreda s svojim položajem, dejanskimi interesi in cilji, kot sila zunaj razreda in nad razredom. Tedaj njen marksizem nima dejanske stične točke z življenjsko situacijo razreda. Postaja profesionalni nauk, pogosto učena dogma ali ta ali ona varianta interpretacije sveta in elitarne teorije za razred. Brez enotnosti socialnega položaja, dejanskih, tuzemskih interesov in ciljev inteligence in delavskega razreda je teoretsko delovanje inteligence faktično metoda vzdrževanja *socialne in intelektualne distance* med subjektom teorije (inteligenco) in razredom kot objektom teoretskega delovanja.

Vprašanje vloge inteligence kot dela revolucionarnega gibanja ima še neki aspekt. Gre za njeno vlogo v *razrednem zavezništvu* socialnih sil revolucionarnega preobražanja družbe. Prav s stališča revolucionarne spremembe sveta in nujnosti boja za samoupravljanje kot novozgodovinsko vsebino tega spreminjanja si ne moremo več predočevati problema razrednega zavezništva in vloge

inteligence v okviru tradicionalnega trikotnika: delavski razred — kmečko prebivalstvo — inteligenca. Predvsem sheme socialne strukture, ki to delitev fiksirajo, vodijo v bistvu k perpetuiranju razredne družbe, čeprav to zanikujejo po vsej sili. Razredno zavezništvo, izraženo s triado: delavski razred — kmečko prebivalstvo — inteligenca, je v bistvu okvir apologetske slike družbe in procesov, ki se v njej odvijajo. To triado zadržujejo kot shemo, ki dobiva bistveno *racionalizatorsko funkcijo* v okviru tiste prakse, ki v imenu socializma odreka vsako mogočo protislovnost v družbenih odnosih in se ne sprašuje po resničnih predpostavkah izginevanja tendenc razredne družbe, izvorov njihove krepitve in reproduciranja. Zato ta teoretsko-ideološki okvir socialne strukture in razrednega zavezništva v bistvu pomeni *funkcionalistični odnos* do obstoječega, v katerem figurirajo dobrodušne razlike med interesi različnih socialnih grup in dominira skladnost in sodelovanje med njimi. Problem birokracije in tehnokracije postavljajo v tem sklopu izključno kot problem metode upravljanja, ne pa predvsem kot problem *razpolaganja s presežnim delom in dominantne politične moči.* V tem se očitno kaže univerzalnost funkcionalizma kot miselno-praktičnega obzorja statusa quo.

Inteligenca, dojeta v smislu nosilca zapletenega in kreativnega intelektualnega dela, ni bila po svoji socialni biti nikoli enotna. V sodobnem svetu se odvija protislovni proces njenega razvoja in ideološke opredelitve. Del inteligence, nosilci umske komponente dela, vstopa kot proizvajalec presežne vrednosti v sestavo samega delavskega razreda. Vendar se drugi njen del oddaljuje od tega razreda s svojim socialnim položajem, ekonomsko in politično močjo in skupno ideološko orientacijo. Zato je zelo enostransko videnje inteligence samo iz tega optimističnega kota, skozi njeno približevanje delavskemu razredu in njeno vključevanje v ta razred. Nič manj niso pomembni procesi oddaljevanja njenega znatnega dela od nosilcev osnovnih poklicev, celo zoperstavljanja temu razredu kot celoti. Gre za tiste privilegirane dele inteligence, ki so podaljšek kapitalistične ali tehnobirokratske dominance v proizvodnem in celokupnem družbenem življenju, s svojim znanjem in strokovnostjo pa služijo različnim zgodovinskim oblikam reproduciranja najemnih odnosov.

S temi protislovnimi procesi med inteligenco, ki se dogajajo na svetovno-zgodovinski ravni, je treba računati, ko govorimo o inteligenci v naši sodobni družbi, seveda ne da bi mehanično prenašali te procese na našo konkretno družbeno dejanskost, temveč se je treba kritično spraševati, kateri elementi in tendence divergentnih procesov v biti inteligence so znotraj te dejanskosti. Pri tem je zelo pomembno, da postaja približevanje in »stapljanje« delavskega razreda in inteligence dominantna tendenca v proizvodnji materialnega življenja ne samo in nujno zaradi razvoja »modernih« proizvajalnih sil, temveč predvsem pod vplivom *novih odnosov v proizvodnji,* ki, kadar delujejo, postavljajo v isti položaj vse kategorije »kolektivnega delavca«, spreminjajo bit delavskega razreda in inteligence kot tudi vseh drugih družbenih grup. Vendar pa je potrebno opozoriti, da to ni edina tendenca v našem družbenem razvoju in da je reprodukcija starega v različnih zgodovinskih oblikah dolgotrajen in strukturen element prehoda razredne družbe v brezrazredno.

Samo še nekaj besed o funkciji revolucionarne zavesti in partije kot sile razvoja te zavesti v kontekstu s potrebo, da na nov način opazujemo *dialektiko odno-*

sa med bazo in nadstavbo, potrebo po tisti svojevrstni *premoči revolucionarnega subjekta* v odnosu do objekta (o kateri je Bloch tako uspešno govoril), vendar tudi do tendenc, da postanejo institucionalizirane subjektivne sile v okviru stagnacije revolucionarnega procesa zavore preobražanja družbe v smeri brezrazredne skupnosti. Odnos baze, politično-institucionalne in kulturno-duhovne nadstavbe se v luči dosedanjih skustev socializma ne da opazovati samo s stališča znane Engelsove teze o »povratnem« vplivu nadstavbe na bazo.

Vloga nadstavbe (in »subjektivnega faktorja« v njenem okviru) je precej pomembnejša od tega skromno določenega povratnega vpliva. Toda subjektivni faktor nikakor ni situiran le v nadstavbi, element same baze je in celo, kolikor se revolucija razvija v samem delu, postaja subjektivni faktor *bistveni element* baze, sila obvladovanja odnosov v proizvodnji in proizvajalnega življenja v celoti.

Drugo, subjektivni faktor se nikakor *ne reducira* na politične organizacije. S stališča socialistične revolucije je delavski razred *osnovna* organizirana subjektivna sila, človek pa je kot posameznik in združeni posameznik eminentno subjekt družbenega življenja. Ogromnega pomena za preobrazbo razredne družbe v brezrazredno so revolucionarna zavest, delovanje subjektivnih sil, *teleološki moment* v tem delovanju.

Delovanje revolucionarnih sil in stalno poglabljanje revolucije potrjuje pravzaprav to premoč subjekta nad objektom, o kateri sem pravkar govoril, procesov nad danim stanjem in mejami dejanskosti in, kot pravi Lukács, tendenc nad dejstvi čiste empirije. A kadar je delavski razred praktično anuliran kot subjekt lastnega osvobajanja, kot to kažejo tako prejšnje kot današnje oblike stalinistične prakse, prihaja do ogromne *negativne moči* subjektivnega faktorja, katerega socialna nosilca sta birokracija in tehnokracija.

Degenerirani subjektivni faktor nujno deluje voluntaristično in lažno zavestno. Paradigma tega lažno zavestnega delovanja je centralizirano planiranje, katerega absolutni subjekt je država. Hierarhična struktura družbe s sistemom transmisij kot svojo politično osnovo skuša napraviti nedvomljivo, da je um koncentriran v najvišjih državnih in partijskih instancah.

Čeprav sta država in zbirokratizirana partija ogrodje nadstavbe, postajata bistveni notranji sestavini same baze, vendar kot zavora, institucionalizirana meja te baze. Zakonitosti ekonomsko-proizvodnega življenja seveda delujejo, in to najpogosteje slepo. Vendar ima v dolgem časovnem obdobju nadstavba prvenstvo v celokupnem družbenem življenju.

Jamstvo, da ne pride do te negativne moči subjektivnega faktorja, predhodno reduciranega na birokratsko partijo, je pravzaprav v tem, da postane delavski razred subjekt lastnega osvobajanja in celokupne transformacije družbe, da se vsestransko potrjuje kot ključna subjektivna sila. V tem je ta zgodovinski novum in ta zgodovinska alternativa, ki jo prinaša s seboj praksa samoupravljanja.

BESIM IBRAHIMPAŠIĆ

Kriza sodobnega sveta in usoda komunističnega intelektualca

Pravzaprav je bilo rečeno, da je to okrogla miza; jaz ravno ne vidim, da je okrogla; v nekakšni podkvi je, tako da se mi tudi ne vidimo dovolj, ko govorimo drug drugemu. Mislil sem, da bomo več razpravljali o problematiki, ki je že bolj ali manj postavljena — ali v dvojni številki časopisa »Marksizam u svetu«, ali v pismenih razlagah, ali v ustnih diskusijah tu — še najmanj sem pričakoval, da bo to nekakšen simpozij o inteligenci. To ne pomeni, da tu sploh podcenjujem kakršnekoli razlage. Mislim, da so vse bile dobre in koristne. Vendar sem osebno prepričan, da bi bilo mnogo produktivnejše v takem razgovoru, če bi ljudje, ki so pripravili napisane referate ali diskusije, enostavno rekli, da jih bodo priložili (ker bodo tako in tako objavljeni), nam pa tu v petih, desetih minutah povedali, kar imajo za najpomembnejše v svojih tekstih.

To pravim zato, ker je name delovala zelo inspirativno tovarišica Stipetić s svojo analizo naše t. i. leve in komunistične inteligence, posebno med obema vojnama. In čeprav se je omejila na primer Hrvatske, mislim, da je ta karakterističen za Jugoslavijo.

V tem razgovoru me sploh ne zanima inteligenca kot nekakšen poseben sloj. Bolj ali manj vsi mi lahko dajemo različna teoretična — sociološka, politološka in druga — pojasnila o tem, kakšen je ta sloj. Vemo, da je to družbeni sloj ne glede na družbo, v kateri je: ali v samoupravni socialistični jugoslovanski družbi, razviti industrijski kapitalistični družbi na Zahodu, socialistični etatizirani družbi, ali celo v sodobni socialistični kitajski družbi — to me ne zanima. Mislim, da so to za nas splošno znane stvari. Zanima me samo usoda komunističnega intelektualca, še določneje, usoda v najširših merilih — če hočete, na svetovni ravni — ker vidimo, po mojem mišljeju in spoznanju, da je obstajala in še vedno je, posebno danes, neka kriza v stališčih, razumevanju in orientacijah tistega dela inteligence, ki se je zavestno opredelil za revolucionarno gibanje, za delavsko gibanje. In ker je nekaj časa bilo dejansko samo komunistično gibanje, najrevolucionarnejši del tega gibanja, pri tem pa nekaj časa na internacionalni ravni v Kominterni zelo strogo in centralistično organizirano, me je zanimala usoda komunističnega intelektualca. Ta kriza je pogojena tudi s splošno krizo sodobnega sveta, posebno s krizo sodobnega komunističnega gibanja po tragičnih skustvih s stalinizmom kot teorijo in prakso graditve socializma v eni sami deželi in z bojem za socializem v svetovnih merilih.

Če navedem samo primer »novih filozofov« v Franciji, o katerih se danes toliko govori in piše, vidimo, da je med njimi veliko prejšnjih ekstremno levo, komunistično usmerjenih intelektualcev. Res je, da so, kot bi se reklo, z umazano vodo izlili tudi otroka (socializem), in ni slučaj, da so politično s skrajne levice prišli na desno. Tudi to ni nič novega, vendar je to danes množičnejši pojav kot prej tako na Zahodu kot na Vzhodu. In kot tem »novim filozofom« danes odkrito očitajo številni resni intelektualci na Zahodu, ti »novi filozofi«, razočarani in indignirani zaradi stalinskega »Gulaga«, pozabljajo, da so na Zahodu, čeprav v bolj zakriti in cinični obliki, tudi kapitalistični »Gulagi«. Zato je vprašanje, ali je njihova »filozofija« sploh to, na kar pretendira, najmanj pa je res, da gre za »novo filozofijo«.

Vsekakor vsega tega ni razumeti kot opravičevanje Stalinovih ali stalinističnih »taborišč«, zmontiranih procesov, »čistk« in ubijanja — s sodno proceduro ali brez sodišča — ne posameznikov, temveč desetin in stotin tisočev nedolžnih ljudi. Kajti, žal, zgodovina 20. stoletja pozna ne samo pošastna Hitlerjeva koncentracijska taborišča in masovna iztrebljanja v imenu »novega evropskega reda«, temveč je prepolna množičnih zločinov in neskončnega trpljenja nedolžnih ljudi, ki so jih ubijali v imenu najvišjih človeških idealov — v imenu socializma in komunizma. To je grenka resnica, prek katere danes ne more kot prek nepomembnega dejstva noben resnično misleči človek, ki ima vsaj malo človeške poštenosti in odgovornosti pred zgodovino. A intelektualec, še posebno komunistični intelektualec, je vedno imel najglobji občutek odgovornosti pred zgodovino in usodo človeštva, ne pa samo pred usodo lastnega neznatnega bitja ali svoje dežele in svojega nacionalnega revolucionarnega gibanja.

Videli ste, da je med prispevki, ki jih objavlja časopis »Marksizam u svetu«, tudi analiza I. Deutscherja, za mene zelo poučna in značilna, o usodi t. i. razočaranega komunističnega intelektualca, ki lahko politično konča tudi kot fašist. Tudi taki primeri so bili, ne le v svetu, ampak tudi pri nas, v naši deželi. Tudi »novi filozofi«, čeprav verjetno danes še niso prišli do skrajne desnice (kar pa za bodočnost ni izključeno), potrjujejo po moje točnost Deutscherjeve analize, čeprav je ta morda imel »srečo« in umrl preden se je pojavila »nova filozofija« in »novi filozofi« v stilu A. Glucksmana, J. M. Benoista in drugih njima podobnih.

Vendar mislim, da ostaja problem, ki ga je tu tovarišica Stipetić skušala zgodovinsko analizirati. Mislim posebno na njeno analizo naše leve inteligence pred revolucijo. Mislim, da je to zelo uspešna analiza razvoja leve inteligence med obema vojnama, tistega dela leve in komunistične inteligence, ki se je vključil v razredno, revolucionarno, organizirano delavsko gibanje — kar v tem času pomeni edino v Komunistično partijo Jugoslavije. Mislim, da je bila njena analiza zelo uspešna, še posebno pa razlaga, kako je del te leve inteligence svojim motivom navkljub faktično ostal na pozicijah — ker je bil samo levi, ne pa tudi komunistični — ponavljam, na pozicijah tradicionalne meščanske liberalne inteligence. Skozi to prizmo in z mnogo več previdnosti in distinkcij bi lahko danes opazovali tudi tisto, kar nam je znano kot »spopad na knjižni levici« pred vojno. Ostalo je nedvomno mnogo vprašanj, ki zahtevajo še detajlnejše in vsestranejše preučevanje. Vendar bi želel poudariti, kar je bilo tu že izrečeno, da je v sami KPJ v tem času prišlo faktično istočasno tudi do nastajanja nekega jedra t. i. »organske partijske inteligence«, ki je rasla ne le iz vrst klasične inteligence, temveč tudi iz vrst delavskega razreda, neposredno iz vrst delavcev, kar sicer lahko še danes vidimo. Naj navedem samo najznačilnejše primere Djure Djakovića, Josipa Broza in drugih.

Toda če vse to drži in je točno, da je bil največji del naše inteligence posebno v času osvobodilnega boja na pozicijah revolucionarnega gibanja in pozicijah Partije, vendarle mislim, da so bile tudi določene krize. To so tu analizirali tudi mnogi tovariši. Mislim na krize v vrstah komunističnih intelektualcev po vojni v novi Jugoslaviji. Te krize so bile nujno pogojene z viharnimi tako notranje kot zunanjepolitičnimi dogodki in vrenji, te krize pa so se tako ali

drugače tudi za vsakega posameznika in na poseben način rešile. Primeri A. Hebranga, S. Žujovića, R. Zogovića ali M. Djilasa, čeprav različni tako po političnih opredelitvah kot po svojih vzrokih, lahko samo paradigmatično služijo, ker niso bili posamezni niti osamljeni. Način, kako je KPJ oziroma ZKJ reševala te »primere«, kot tudi osebne usode teh posameznikov spet na svoj način pričajo o humanizmu jugoslovanskega komunističnega gibanja, katerega praksa je diametralno nasprotna praksi stalinizma.

In vendar mislim, da ostaja neki problem. Postavlja se vprašanje, ali v naši družbi tudi danes včasih ne prihaja do nesporazumov med enim delom inteligence in Zvezo komunistov Jugoslavije, in ali smo zadostno analizirali in preiskovali vse možne vzroke takih nesporazumov. Še več, ali smo vedno poiskali najboljšo metodo za najbolj neboleč način reševanja teh nesporazumov, posebno ko gre za ljudi, ki po svoji subjektivni opredelitvi stojijo na pozicijah samoupravnega socializma in osnovnih vrednot naše revolucije. Ali nismo bili včasih obremenjeni s preživelimi šablonami in s staro prakso kljub proklamiranim načelom in dejanskim željam po resničnem demokratskem dialogu med vsemi, ki se usmerjajo k socializmu samoupravnega modela? Ali smo izčrpali vsa sredstva prepričevanja in idejnega boja, ne da bi posegali po administrativnih ukrepih, ki so samo ultima ratio in ki včasih lahko več škodijo kot koristijo tudi sami ZKJ? Vse to ne pomeni, da v nekaterih primerih niso bili potrebni celo administrativni ukrepi, če je šlo za ostro razmejevanje s tistimi, ki so prestopili Rubikon idejnega nestrinjanja ter se že pojavili kot organizirana politična opozicija, ki je ogrožala temelje samoupravnega socializma. Težko bi tu kdorkoli povsem zagotovo lahko rekel, da smo v vseh »primerih« zares izkoristili vsa sredstva idejnega boja in da včasih ni bilo tudi pretiranega naslanjanja na administrativno moč, katero je vedno moč najlažje uporabiti. Nedavno izšla knjiga Predraga Matvejevića »Ti mlini na veter« je dokaz te moje trditve in predstavlja prvi poskus analize tudi teh »primerov«.

Razumljivo je, da ne želim, ko to razvijam, delati primerjave s socialističnimi etatiziranimi družbami na Vzhodu Evrope, kjer se je faktično pozicija partije popolnoma zrastla s pozicijo državne oblasti in kjer se po mojem mnenju temu spodadu sploh ni mogoče izogniti. To vsaj evidentno kaže celotni Vzhodni blok in tam je zelo ostra kriza in spopad med najradikalnejšo inteligenco (pogosto enako komunistično orientirano z jasno antibirokratskim konceptom socializma) in partijami na oblasti, tako da govorijo o opoziciji ali »komunističnih disidentih«. Danes je to že množičnejše gibanje, o katerem mora ves svetovni tisk vsakodnevno pisati, ker tega ni več mogoče prikrivati. V svetovnem tisku lahko beremo različne proglase ali »Manifeste« ne le posameznikov, temveč tudi organiziranih grup. Mislim, da tudi tu situacija ni enostavna in povsem jasna, ker so tam orientacije včasih kontradiktorne in nimam iluzij, da gre samo za upravičen protest ali boj za socializem in komunizem pri tistih, ki so pogosto na straneh svetovnega tiska z visoko naklado na Zahodu. Nismo toliko naivni, da ne bi vedeli, da so tu lahko vpleteni najreakcionarnejši krogi in različne službe psihološke vojne proti socializmu in komunizmu. Posamezni primeri, kot primer slavnega književnika Solženicina, najzgovornejše pripovedujejo, pa tudi njegov primer ni osamljen.

Toda mislim, da so tudi pri nas bile, kljub vsemu, kar je bilo napravljeno in kar je dejansko napravila Zveza komunistov Jugoslavije za maksimalno os-

voboditev človeka pred birokratskimi precepi in stiskami, krizne situacije in da je še vedno manjši ali večji nesporazum med tistim delom inteligence, ki je lahko po svojih globokih intimnih motivih komunistično orientirana, vendar pa včasih vseeno prihaja v spopad s t. i. dnevnim političnim programom in včasih tudi z določenimi partijskimi opredelitvami, ki jih ni sposobna takoj sprejeti. Razlogi za tako odklanjanje so lahko zelo različni.

Mislim, da so razumljiva določena tavanja v vrstah intelektualcev, o čemer je na začetku tu govoril v svoji razlagi tovariš Arif Tanović.

Zdaj samo postavljam vprašanje, koliko je tudi danes pri nas aktualen problem nastajanja organske partijske inteligencije tako, kot je o tem nekoč govoril Gramsci, oziroma koliko Zveza komunistov Jugoslavije dejansko deluje kot »kolektivni intelektualec«, koliko pa včasih v njegovem imenu govori ta ali oni partijski forum? Zato me ne zanima, kakšen položaj ima pri nas inteligenca kot sloj, ne glede na to, ali je humanistična ali tehnična, ampak kako aktualen in ali sploh je aktualen problem »organske inteligence«? Ko pravim inteligenca, ne uporabljam tega pojma v tradicionalnem smislu, temveč mislim na partijsko inteligenco, ker zame intelektualec, kot so to mnogi omenjali, ni še intelektualec, ker ima neko visoko izobrazbo in družbeni status, temveč ker se dejansko v praksi potrjuje kot tak, ne glede na svoj socialni izvor in na to, kakšno funkcijo ima danes v družbi. Kajti deluje lahko kot komunistični intelektualec, kot najnaprednejši človek samo, kadar praktično izkazuje, da prispeva k revolucionarni spremembi sveta.

Ni vas treba prepričevati, ker mislim, da se vsi strinjamo v tem, da je tudi danes največji del naše inteligence kot sloj faktično usmerjen k samoupravnemu socializmu in neuvrščeni jugoslovanski zunanji politiki. Pa čeprav so tudi neka nesoglasja z dnevno politiko pri delu inteligence, ali z nekimi aktualnimi partijskimi opredelitvami, vseeno tudi ta del inteligence smatra, da je samoupravni socializem edina alternativa, ne samo naša, temveč alternativa svetovnega revolucionarnega socialističnega gibanja. Vendar, kot sem rekel, so lahko tudi tu, in včasih tudi dejansko so, nesporazumi in neke manjše ali večje razlike glede metod uresničevanja samoupravnega socializma. Globoko sem o tem prepričan. Rad bi, da bi tu govorili o teh razlikah brez rezerv, miselnih pridržkov ali celo avtocenzure, ker mislim, da je odvečna ta avtocenzura. Posebno si želim, da bi se pogovorili o tem, kako reševati take nesporazume in ali so storjeni vsi demokratski ukrepi, da se možni nesporazumi rešijo na najdemokratičnejši način, kar bi bilo, po mojem mnenju, maksimalno koristno tako temu delu inteligence kot sami ZKJ. Kajti zgodovinska resnica je, da se je ZKJ vedno bojevala za vsakogar in si prizadevala v svoje vrste zajeti najsposobnejši, najbolj ustvarjalni in najbojevitejši del inteligence. Zvezi komunistov Jugoslavije niso bili nikoli potrebni konformisti, apologeti in karieristi, ljudje brez svojega mišljenja in neznačajneži. Res so tudi taki lahko postajali člani ZKJ, vendar je Zveza komunistov imela od njih vedno več škode kot koristi. Primer M. Krleže in njegovih davnih nesporazumov s KPJ pred vojno najzgovorneje govori o hotenju KPJ oziroma ZKJ in njeni humani in globoki demokratični politiki. Verjamem, da je danes lahko ZKJ objektivno še na višjem nivoju tolerance in demokratičnosti, kot je bila pred 20 ali 30 leti, in da to lahko le dviga ugled, vpliv in moč ZKJ, ki je dejanska organizirana sila in edina garancija — kot vodilni avantgardni del

delavskega razreda in delovnih ljudi — da se v tej deželi lahko uresničuje zgodovinska sinteza med socializmom in demokracijo, k čemur se danes usmerjajo najnaprednejše sile po vsem svetu.

Ob vsem izpostavljenem verjamem, da ni tragična usoda komunističnega intelektualca, tudi ko prihaja v krize in ko se zaradi spleta različnih objektivnih ali subjektivnih okoliščin začasno znajde celo zunaj svoje politične organizacije, čeprav bi to nekateri konservativni krogi v svetu želeli prikazati. Kriza sodobnega sveta in kriza stalinizma vse bolj odpirata perspektivo dejanske socialistične demokracije, v kateri niso pravice in svoboščine človeka le mrtve črke, napisane v svečanih deklaracijah in ustavah, temveč resnični, realni človeški življenjski odnosi, ki jih lahko samo socializem oživi in proti formalni meščanski demokraciji in formalnim pravicam s prakso pokaže, da so mogoče dejanske, realne ekonomske in vse druge pravice in svoboščine človeka, ki je osvobojen eksploatacije, vendar združen v asociacijo svobodnih proizvajalcev materialnih in duhovnih dobrin.

BRANISLAV ĐURĐEV

Inteligenca in delavski razred

Razpravljal bi o nekaterih stališčih, ki jih je podal tovariš Filipović.

Najprej bi poudaril, da inteligenca kot družbeni sloj ali stan (vseeno je, kako imenujemo ta družbeni sloj) pride resnično do izraza šele v kapitalistični družbi. Prej so to funkcijo opravljali v glavnem sami vladajoči stanovi, sami vladajoči razredi. V antičnem svetu so to funkcijo izjemoma opravljali nekateri sužnji, sicer pa je posle, s katerimi se v kapitalizmu ukvarja inteligenca, opravljal sam vladajoči razred. Drugačen položaj tistih, ki se ukvarjajo z intelektualnim delom, v novem veku glede na prejšnja razdobja je pogojen z rojevanjem industrijske civilizacije.

Vendar pa se poteze industrijske civilizacije v njenih začetkih razlikujejo od njenih današnjih potez, ko so se jasneje izrazile njene odlike. Družbene odlike enega in drugega razdobja se razlikujejo. V starejšem kapitalizmu je inteligenca nastopala drugače kot pa v današnjem: v starejšem kapitalističnem svetu je lahko v razmerju do kapitalizma z redkimi izjemami dejansko nastopila kot enoten družbeni sloj. To, kar imenujemo tehnična inteligenca, in to, kar imenujemo humanistična inteligenca, je bilo do kapitalizma v enem samem, največkrat mezdnem razmerju, četudi je pri tem šlo za privilegiran položaj v družbi.

V sedanjem trenutku pa se stvari zastavljajo drugače. Prišlo je do takšnega razvoja, da inteligenca niti v kapitalističnem svetu ne zavzema več enotnega družbenega položaja. Inteligenca kot družbeni sloj po mojem mnenju razpada, v skladu s svojo vlogo v družbi, s svojo nalogo, se razstavlja na svoje sestavne dele. V kapitalističnem svetu se tehnična inteligenca povezuje s proizvodnjo na način, ki se razlikuje od predhodnega. Dobršen njen del prevzame upravno vlogo v proizvodnji. Rodi se tehnokratizem, krepi pa se tudi državni aparat, birokracija. Humanistična inteligenca večinoma ohrani stare položaje, njen položaj pa se v mnogočem poslabša.

Pri nas pa prihaja do drugačne razdelitve inteligence. Tehnična inteligenca se veže na neposredno proizvodnjo; tukaj se integrira v samoupravljanje in se v družbi povezuje z interesno delitvijo gospodarstva. Humanistična inteligenca se v okviru svojih delovnih organizacij manj naravno ujema s samoupravljanjem, vendar se mu v okviru celotne družbe mora prilagoditi in se tudi razdeliti v skladu z interesnimi skupnostmi. Tu ni tako lahko razčistiti z odnosom delavskega razreda in inteligence. Njun odnos ni tako preprost, kot je nekoč bil odnos buržoazije in inteligence. Zastavlja se vprašanje, kako prihaja v naši družbi do delitve dela. Gre namreč za delitev dela, v kateri ne le izginevajo podedovane razredne strukture iz starejših razdobij človeškega razvoja, marveč pričenjajo odmirati tudi podedovani ostanki stanovskih delitev v družbi.

Ne upoštevamo dovolj naravnih zakonov, naravnih momentov človekovega razvoja.

Ko govorimo o tem, da hierarhija temelji na večjem znanju in večjih sposobnostih, kot to pravi tovariš Filipović, potem je to zgolj naravna osnova, iz katere rase hierarhija. Hierarhija je nastala na tej osnovi. Iz te osnove se je razrasla v družbeno nasprotje med fizičnim in intelektualnim delom. Ko hierarhija postane družbeni zakon, prejme elemente, ki v precejšnji meri spremenijo njeno utemeljenost v večjem znanju in večjih sposobnostih. To velja tudi za inteligenco, celo za tisti njen del, ki se ukvarja z znanstvenim delom. Še dobro, da imamo — ko gre za inteligenco — hierarhijo, ki dosledno temelji na večjem znanju in večjih sposobnostih. To je prvo, kar sem hotel povedati v zvezi z naravnimi momenti v človeškem razvoju, četudi je šlo zgolj za obrobno pripombo.

To, kar bi želel poudariti, pa je izjemna situacija, izjemna faza v razvoju civilizacije, ki se v nji danes nahaja človeštvo v svojem naravnem razvoju. Tisti, ki so prebrali moja teoretična dela, vedo, da poudarjam, kako danes nastopa nov stadij naravnega razvoja človeštva. Medtem ko je bilo v dosedanji zgodovini človeštva (ne v predzgodovini, kjer sploh še ni bilo pravno-političnega življenja, niti v prazgodovini, kjer se je to življenje šele rojevalo) pravno-politično življenje posameznih narodov bolj ali manj odraz družbenih odnosov, opredeljenih z razvojem proizvodnih sil, s čimer so bili pogojeni tudi odnosi med narodi in nacijami, pa zahteva sedanji razvoj materialnih sil, s katerimi razpolaga človek, tudi v politično-pravnem življenju, da se ljudje lotijo novonastalih problemov — brez rešitve teh problemov bo prišlo do propada človeštva. Uporaba materialnih potencialov, s katerimi razpolagajo ljudje na nekaterih področjih življenja, pomeni — v kolikor ne bo kontrolirana — nevarnost za obstoj naše civilizacije, celo za obstoj samih ljudi.

V sodobnem svetu že obstoje elementi tega, kar je Marx imenoval podružbljeno človeštvo. Ne gre za bodoči proces, ki ga lahko sedaj le predvidevamo, marveč se nahajamo sredi tega procesa — napredne sile v svetu se borijo za rešitve, ki pomenijo predpostavke nadaljnjega razvoja človeštva. Naša zunanja politika se — kot je to poudaril tovariš Rus — dobro znajde v teh težkih problemih. Naša dežela se nahaja na čelu tega boja naprednih sil v svetu. Naša filozofska misel se v to še ni poglobila, marveč zgolj ponavlja Marxove teze o Feuerbachu, med njimi tudi tezo o podružbljenem človeštvu. To dolgočasno ponavljanje dela iz tistega, kar je rekel Marx pred sto trideset leti, za

vselej veljaven nauk. Marx je na mesto »meščanske družbe«, ki so jo obravnavali takratni filozofi, postavil »človeško družbo oziroma podružbljeno človeštvo«. Naša filozofska misel zato ne more poglobljeno pristopiti k vprašanjem sedanje svetovne skupnosti narodov, ki se je — kakor je predvidel Kant — konstituirala v meščanskih okvirih. Ne vidi, da so v tem vsebovani elementi, ki jih je predvidel že Marx.

V okviru sodobnih družbenih odnosov nastopa tako v nacionalnih kot v internacionalnih razmerah potreba po odnosu med ljudmi, narodi in nacijami, ki bi bil bolj izrazito humanističen, kot v dosedanji zgodovini človeštva. Današnji humanizem pa ni stari humanizem, marveč mora postati človekov odgovor materialnemu razvoju. Treba je reševati konkretne probleme. Nam in vsemu človeštvu se zastavljajo težki problemi, s katerimi se moramo soočiti, če hočemo rešiti sebe, začenši z ekološkimi problemi, problemi zaščite naravnega okolja, tja do svetovnih ekonomskih problemov in ohranitve miru v svetu. K vsemu temu je treba pristopiti na kompleksen in studiozen način. Vendar pa se znanosti razvijajo v smeri vse večje specializacije. Danes niso več možni vseobsegajoči intelektualci, kakršni so bili nekateri misleci v obdobju vzpona buržoazije v 18. in 19. stoletju. Poleg tega — kot smo že videli — inteligenca kot družbeni sloj razpada na različne dele. V skladu s tem nastopajo na eni strani pozitivistični futurologi, ki enostavno in enostransko podaljšujejo težnje sedanjega gibanja v njihovi kvantitativni razsežnosti v bodočnost, na drugi strani pa humanistične glave, ki odgovarjajo na probleme sodobnosti idealistično, ki hočejo te probleme rešiti s humanistično frazo. Na eni strani nastopa tehnokratizem kot ideologija, ki črpa sile iz nekaterih strani sodobnega razvoja, na drugi strani pa imamo opravka z nemočnimi težnjami idealistov, ki bi hoteli vzpostaviti najboljšo možno družbo, idealno družbo, ne glede na stvarnost. To se je prvič pojavilo v delu zahodne filozofije, ki se sklicuje na Marxa. Ta del se je hotel zoperstaviti stalinistični interpretaciji marksizma, poudarjal je humanistično plat v izvornem marksizmu, vendar je Marxa tolmačil enostransko idealistično. Tako lahko danes filozofijo, ki se imenuje marksistična, delimo na postmarksistično, sorodno pozitivizmu, in idealistično, utopično. Govorim seveda o filozofih, ki se profesionalno ukvarjajo s filozofijo, in to predvsem pri nas. Ti dve domnevno marksistični filozofiji pomenita enostransko razvijanje izvirnega marksizma, hkrati pa tudi izražata neke določene sile v sodobnem življenju. Prva izraža birokratske težnje sodobnega marksističnega gibanja; pri nas gre za ostanek stalinizma. Izrinjena je iz filozofije, vendar se vztrajno ohranja v teoriji o razvoju človeškega rodu in celo pri naših filozofih, ki pripadajo drugemu taboru. Druga je izrazita filozofija, za katero stoji humanistična inteligenca oz. njen del.

Naša filozofija mora prevladati tako pozitivistični konzervativizem prve usmeritve kot idealistično egzaltacijo druge usmeritve, in sicer z dialektičnim materializmom. To je ključni moment filozofije v našem življenju danes.

Naša inteligenca danes ni niti napredna inteligenca v Rusiji pred revolucijo niti to, kar je bila napredna inteligenca v Srbiji tistega časa; prav tako ni to, kar je bila napredna inteligenca pri nas med dvema vojnama. Socializem danes pri nas ne le ni »utopija«, marveč ni tudi zgolj »realizacija neke ideje«;

socializem danes pri nas je dejanski proces, v katerem se rojevajo ideje, ki so sestavni del tega procesa.

Vprašanje, kakšen je v naši samoupravni družbi odnos ustvarjalne humanistične inteligence do delavskega razreda, se zastavlja predvsem v obliki vprašanja, kako se v našo samoupravno družbo integrira dejavnost, ki v skladu z delitvijo dela v naši družbi pripada tej humanistični inteligenci. S tem je treba pričeti.

FERENC BODROGVÁRI

Intelektualci niso sredstva

Razumevanje odnosov med inteligenco, intelektualci, intelektualnim delom in delavskim gibanjem — odnosov, ki se jih lotevamo v okviru tematike »Marksizem in njegovi nosilci« — zahteva, da pojme, ki jih primerjamo med sabo, izpeljemo iz analize razmerja med revolucionarno in konzervativno zavestjo. Že Karl Marx je namreč opazil, da empirični, vsakodnevni pojem prebivalstva ni primeren za analizo, ki jo navdihujejo revolucionarne zahteve. Empirični, »zdravorazumski« pojmi so vselej *abstraktno-posamični;* njihova navidezna polnost in dovršenost skrivata v sebi intenzivno neskončnost pomenov, ki omogočajo najrazličnejše teoretične interpretacije. Zato so vsakdanji pojmi inteligence, intelektualcev, delavskega gibanja itd. zelo dvoznačni. Z druge strani pa jih t.im. zdravi razum dojema kot dane elemente danega socialnega sistema. Analiza tako dojetih empiričnih pojmov sicer omogoča ekstrapolacijo danega stanja, omogoča predvidevanja, ki govorijo o kvantitativnem izpopolnjevanju obstoječega, ne omogočajo pa kvalitativne spremembe, preseganja tega, kar danes obstoji kot bistvo danega stanja. Raziskovanje revolucionarnih možnosti in poti spremembe obstoječega stanja mora biti torej zasnovano na drugačnem pojmovanju teh pojmov.

Pojma »inteligence« in »delavskega razreda« lahko obravnavamo kot oznaki za pojavne oblike objektivirane in opredmetene konzervativne ali revolucionarne zavesti. Konzervativna zavest je izraz (sredstvo in rezultat) opredmetenega dela; je izraz težnje, da se ohrani že doseženo, brez kakršnekoli kvalitativne spremembe. Usmerjena je na kvantitativno izpopolnjevanje obstoječega. Revolucionarna zavest je izraz (sredstvo in rezultat) živega dela; je izraz težnje, da se realizira preseganje, kvalitativna sprememba že doseženega stanja. Bistvo konzervativne zavesti je sistem, načelo revolucionarne zavesti je humanost. Govorjenje o socioloških kategorijah, tako kot zdravi razum dojema pojem »inteligence« ali »delavskega razreda«, prejme potemtakem revolucionarni smisel šele potem, ko je bila predhodno tematizirana kategorija dela, kar pomeni eno od najvažnejših nalog naše filozofske misli. Ta misel je na tem področju storila sicer precej, ne pa še dovolj.

Načelo konzervativne zavesti je sprejemanje obstoja neke zunaj-človeške nujnosti. Zato ta zavest obtiči pri metodi ekstrapolacije. Če se konstituira — in konzervativna zavest se vselej konstituira kot realna socialna, institucionalizirana moč —, lahko nastopi v pozitivistični ali mesijanski varianti.

Ekstrapolacija, ki prek skrbno izpeljane analize in v skladu z novoveško usmerjenostjo pomeni pretvorbo sveta v *objekt* opisovanja, urejanja, manipu-

lacije itd., ima naprimer vselej neko zelo pozitivno razsežnost. Z vzpostavljanjem distance med objektom in subjektom raziskovanja realizira namreč nujno potrebno dezantropomorfizacijo sveta; zavrača mit, subjektivnost v pojasnjevanju itd. Na ta način je omogočena tehnično-tehnološka uporaba doseženega vedenja, tj. uspešno premagovanje tistih naravnih ovir, ki omejujejo človekovo dejavnost, realiziranje njegove vladavine nad naravo. Objektivacija takšne zavesti je t. i. tehnična inteligenca kot socialna kategorija. Tehnična inteligenca v skladu s svojim bitnim bistvom varuje vladavino hierarhije vedenja, vladavino objektivnih vzročno-posledičnih odnosov in analiz. Potemtakem ni golo sredstvo, marveč je pogoj in rezultat razvoja same družbene biti: sredstvo-rezultat-pogoj zgodovinsko nastale in obstoječe delitve dela.

Če pa načelo ekstrapolacije razglasimo za edino obstoječo obliko, za edino ustrezno metodo razlage in spremembe sveta, se zavest neizogibno osamosvoji kot edini zakonodajalec sveta. Konzervativna zavest nastopi kot ideologija, ki na eni strani zvaja filozofijo na strogo pozitivno znanost, ki izpeljuje svoje sklepe z deduktivnimi shemami iz zunajčloveških zakonov, na drugi strani pa se sociološko konstituira kot tehnična inteligenca, kot »zakonodajni sloj«.

Ta ideologija je reakcionarna, ker obravnava tehnično inteligenco na dva načina. Na eni strani obravnava tehnično inteligenco kot konstituirano zakonodajno oblast, kot razum, ki kraljuje, kot misel in bistvo — naprimer — kapitalistične ali socialistične družbene ureditve. V tem primeru se smisel socializma opredeljuje kot vladavina »delavskega razreda«, organizirana v skladu s »pozitivnimi objektivnimi zakoni«, s ciljem, da se realizira dominacija nad naravo v obliki racionalnega sistema, organiziranega v skladu z objektivnimi znanstvenimi zakoni. Na drugi strani pa se tehnično inteligenco obravnava kot poseben socialni sloj, ki je instrument v rokah vladajočega razreda (kjer pa »razred« v bistvu pomeni »vladajočo zavest«). Poudarjanje instrumentalnega značaja tehnične inteligence, tj. ločevanje intelektualnega dela od biti delavskega razreda, je ideološko upravičeno. Instrumentalni značaj tehnične inteligence na eni strani dopušča njeno uporabo, tj. manipulacijo s strani vladajoče konzervativne zavesti, da bi na ta način dosegli učinkovitejšo proizvodnjo, da bi ekstrapolirali kvantitativno popolnejši bodoči sistem (tehnokratska vizija komunizma), na drugi strani pa dopušča, da se eventualni neuspehi opravičijo z »neposlušnostjo« sredstev. Bistvo takšne ideologije je Platonova vizija kralja-filozofa. Tehnična inteligenca je kot socialni sloj prav takšno sredstvo vladajoče zavesti kot je to tudi delavski razred. Načelo funkcioniranja sistema lepo pokaže zgodba Menenija Agripe o nujno potrebni pokornosti vseh organov človeškega telesa; razmerje inteligence in delavskega razreda se ideološko zvaja na razmerje pokornosti. Delavski razred mora ubogati ukaze znanstvenih zakonov, ki jih sporoča tehnična inteligenca, tehnična inteligenca pa mora ubogati ukaze, ki ji jih sporoča delavski razred v imenu *svojih predstavnikov*, tj. v imenu politično konstituirane moči. Pravi zakonodajalec je pravzaprav tehnični um, ki se opredmetuje v politični oblasti oz. v fizičnem delu delavskega razreda in v intelektualnem delu tehnične inteligence. Ideologija je tehnizirana, tehnika pa ideologizirana. Socializem se meri s tonami proizvedenega jekla in z učinkovitostjo organizacije.

Del inteligence, ki ni zajet v identifikacijo politično konstituirane oblasti in tehnično-organizacijsko konstituirane oblasti konzervativne zavesti, se pravi tisti

del, ki prejme povsem instrumentalni značaj, se zlahka osamosvoji v »abstraktno bitje, ki čepi zunaj sveta«, tj. zlahka sprejme ideologijo vrednostno-nevtralne, toda elitne, politično neangažirane tehnične inteligence kot posestnika »življenja višje vrste«. Satirična podoba Erazma Rotterdamskega kot abstraktnega filozofa, ki jo je ustvaril Stefan Zweig, zadeva tudi to ideologijo. Posledice tega pa so nevarne: matematika in kemija postaneta npr. »pravo vedenje«, humanistična inteligenca se enači z »ideološkimi manipulanti«, »paraziti« itd., delavski razred pa se zvaja na »neuko množico«.

Če se potemtakem inteligenco zvaja na instrument, če se do nje obnašamo kot do služabnika (kapitalistične ali socialistične) prakse, ali če jo obravnavamo tako, kot so jo nekdanji srednjeveški inkvizitorji, tj. kot da imamo opravka z nosilcem posvetnih in božjih skrivnosti, potem je razumljivo, da takšno pojmovanje lahko rodi — in tudi poraja — tehnokratizem. Za tehnokratizmom stoji pozitivistična filozofija — ne glede na njeno »materialistično« ali »idealistično« *etiketo*. Bistvo teh filozofij je isto, ker vse te filozofije predpostavljajo, da nad človekom obstoji neka določena nedotakljiva determinirajoča osnova.

V družbi, ki ne zvaja znanstvene zavesti zgolj na čisto znanstveno ekstrapolacijo obstoječega, marveč izhaja iz načela, da obstoji zgolj tista nujnost, ki jo človek ustvarja sam sebi, ustvarja pa jo prek menjave materije z naravo, tj. tako, da izriva naravno nujnost in v tako ustvarjenem prostoru ustvarja svoje lastne, se pravi zgodovinske oblike določenosti, — v takšni družbi pripade ekstrapolaciji ustrezno mesto. Če popolnoma negiramo pomen znanstvene ekstrapolacije, potem vršimo kritiko s pozicije neopredeljene, torej iracionalne zahteve svobode, s pozicije najstva čiste vrednostne zavesti. Takšna kritika sploh ne more postaviti pod vprašaj vloge tehnične inteligence, politične organizacije ali katerihkoli drugih institucij, ker pri svojem poudarjanju dezinstitucionalizacije v imenu svobode »delavskega razreda in celotnega človeštva« ne upošteva dovolj obstoječe determiniranosti družbe, ki še vedno obstoji kot družba, ki je politično organizirana, tehnično-tehnološko funkcionabilna, torej pogojena z obstoječo delitvijo dela. Kritika, ki ne upošteva dovolj tega stanja in ki vidi v sleherni organiziranosti obstoječega tipa zlo in omejitev svobode, pri čemer zahteva transcendenco obstoječega stanja, neizogibno jemlje *sebe* kot izključnega poznavalca resnice. V tem primeru nastopi manipulacijska pretenzija drugačne partikularnosti: partikularnosti humanistično orientirane inteligence kot eksistenčnega proizvoda obstoječe (zgodovinsko oblikovane) delitve dela nad ostalimi socialnimi sloji, predvsem nad »delavskim razredom«. (Narekovaj smo uporabili zato, ker gre tu pravzaprav za zvajanje delavskega razreda na neuko, manipulativno množico, v katero morajo »poslaniki resnice« od zunaj vnesti zavest.) To je mesijanistična varianta konzervativne zavesti, konstituirana na socialni ravni kot sloj humanistične inteligence.

Pri iskanju tretje možnosti nastopa humanistična inteligenca, ki so jo v doslednejših diskusijah pogosto označevali za nemočno, na eni strani kot izraz (sredstvo in rezultat) revolucionarne zavesti. Je izraz revolucionarne zavesti v smislu objektivacije in opredmetenja te zavesti, kot je to na drugi strani tudi delavski razred. Zato sta humanistična inteligenca in delavski razred dva vzajemno pogojena, refleksivna pojma. Materialni nosilec revolucionarne zavesti ne more obstojati brez zavesti. V tem smislu je humanistična inteligenca marksistično us-

merjena, se pravi na neki način (v smislu nasebnosti) vezana na delavski razred, del delavskega razreda; če to ni, potem ne obstoji kot *humanistična* inteligenca. Humanost ne more biti ohranjena v zavesti, ki ni sredstvo-rezultat tiste materialne proizvodnje življenja, ki človeku odvzema humanost. V kolikor je humanost materialno pogojena z delavsko bitjo, je humanistična inteligenca »na sebi« pogojena z delavskim razredom. Menim, da obstoji v jugoslovanski družbi poleg te objektivne pogojenosti možnost (ali celo proces realizacije možnosti), da humanistična inteligenca kot socialni sloj postane sloj »za sebe« v smislu zavestnega doživljanja neuničljive, reflektivne povezanosti z delavskim razredom. Ideologija, ki obravnava humanistično inteligenco kot sredstvo delavskega gibanja, potemtakem zanemarja omenjeno refleksivno pogojenost, odnos humanistične inteligence in delavskega gibanja pa v bistvu pojmuje tako, kot pojmuje tudi že nakazani odnos delavskega gibanja in tehnične inteligence.

Kreacija revolucionarne *družbene* nujnosti ali »svobode za bolj humano življenje« je naloga, ki je zadana humanistični inteligenci kot izrazu revolucionarne zavesti. Humanistična inteligenca se v skladu z obstoječo delitvijo dela opredmetuje in objektivira v fizičnem in umskem delu: na eni strani v delavskem razredu kot revolucionarna razredna zavest (to je intenzivna objektivacija revolucionarne zavesti), na drugi strani pa v humanistični inteligenci kot posebnem socialnem sloju (to je ekstenzivna objektivacija revolucionarne zavesti). V kolikor socialno kategorijo humanistične inteligence kot posebnega družbenega sloja zenačujemo s sredstvom humanistične inteligence kot »spiritus movensa« delavskega gibanja, smo v socialistični skupnosti še vedno podrejeni kapitalistični logiki; razmerje med delavskim gibanjem in humanistično inteligenco nujno postavljamo kot razmerje »zunanjih«, različnih intenc zavesti. V tem primeru je spopad neizogiben: humanistična inteligenca se kot sredstvo pretvori v služabnika politično konstituirane oblasti (ki ima zgolj sebe za utelešenje revolucionarne zavesti), ali pa se umakne v opozicijo in se distancira od politične oblasti delavskega razreda, celo do samega razreda; sebe postavlja za edinega reprezentanta revolucionarne zavesti.

Ker se revolucionarna zavest objektivira na dvojen način, tako v delavskem razredu kot v humanistični inteligenci kot socialnem sloju, zahteva revolucionarno prehajanje obstoječega proces njune vzajemne interiorizacije, tj. ukinitve — realizacije. Delavsko gibanje mora interiorizirati humanistično inteligenco (v smislu ukinitve tega posebnega socialnega sloja kot »sredstva«), humanistična inteligenca pa mora interiorizirati delavsko gibanje s tem, da ukine sebe kot sredstvo in kot posebni socialni sloj v okviru delavskega razreda. Ekstenzivna stran ukinitve zadeva humanistično inteligenco, saj je le-ta kot socialni sloj izpeljana kategorija; njena refleksivna opredeljenost temelji na delavskem razredu in ne obratno. Intenzivna stran ukinitve zadeva delavski razred, saj na ta način le-ta zgubi svojo dotlejšnjo »na sebi« obstoječo revolucionarnost; refleksivna opredeljenost delavskega razreda po humanistični inteligenci proizvede »razred za sebe«.

Odnos ukinitve-realizacije mora hkrati zajeti tudi relacijo humanistične in tehnične inteligence. V socialistični družbi ne sme biti podvojenosti v intencah umskega dela (četudi lahko obstoji različnost glede predmetov raziskovanja); ne sme biti socialnega sloja, ki bi se ukvarjal zgolj z ekstrapolacijo znanstvenih možnosti, oz. nekega drugega sloja, ki bi se ukvarjal zgolj s projekcijo revolucionarnih vizij. Pogoj ukinitve te vrste podvojenosti pa je ukinitev »zunanjega« statusa, sredstve-

nosti inteligence kot socialnega sloja nasploh v razmerju do delavskega razreda in delavskega gibanja.

Zaradi izvajanja kvantitativno najboljših možnosti obstoječega stanja (izboljšanje tehnike, tehnologije, politične organizacije itd.) mora ekstrapolacija ohraniti svoj instrumentalni značaj četudi se ne sme ohraniti sloj, ki se ukvarja izključno z ekstrapolacijo). Pri tem poslu mora vladati hierarhija vedenja. Vendar pa je cilj ekstrapolacij kvantitativnih možnosti pravzaprav realizacija kvantitativne spremembe obstoječega stanja. Glede tega se moramo opirati na revolucionarne ideje, ki se jih ne da ekstrapolirati, ki se izvajajo iz filozofsko raziskovalnega človeškega bistva kot vrhunske vrednote in smisla življenja. Pri tem poslu se mora realizirati strogo sodelovanje: niti politična organizacija, niti humanistična inteligenca, niti »na sebi« obstoječi delavski razred ne morejo kot *partikularnosti v sklopu totalnosti biti izvršiti kakšno kvalitativno spremembo. To integralno* sodelovanje je v pogojih današnje družbe (družbe, ki šele leze iz maternice kapitalističnega načina proizvodnje, ki je še vedno odtujena, še ni brezrazredna, je še vedno razdeljena, organizirana v skladu s starimi determinantami itd.) možno zgolj po poti *dela,* ki združuje svoje različne aspekte in načine v socialni organiziranosti novega tipa: v tipu samoupravljanja. To delo mora biti — če naj parafraziram Karla Marxa iz *Grundrisse*... — znanstveno organizirano in podružbljeno. Znanstvena organiziranost dela zahteva spoštovanje vzročnih vezi, spoštovanje načela znanstvene ekstrapolacije. Podružbljenost takšnega dela pa zahteva, da intelektualnega dela (ne inteligence kot sloja) ne obravnavamo kot sredstva v območju tehnike, politike, pedagogike, ideologije itd., niti kot sredstva v rokah nekega abstraktno pojmovanega (često diviniziranega) delavskega razreda. Podružbljenost dela, tj. samoupravljanje, lahko realiziramo-razvijemo na dva medsebojno pogojena načina.

Na eni strani moramo upoštevati vpliv kvantitativno opredeljenega družbenega posedovanja. Neki določeni razviti kraj, regija, celo temeljna organizacija združenega dela, bodo imeli zato, ker posedujejo večjo količino materialnih dobrin (večjo vrednost), tudi možnost večjega vpliva pri opredeljevanju možnih razvojnih poti celote. V tem področju razvoja mora vladati stroga hierarhija vedenja, spoštovati je treba imanentne zakone proizvodnje, kjer je sleherni neuspeli eksperiment kaznovan s silo naravne nujnosti. Na drugi strani pomeni samoupravljanje ločitev moči odločevanja od kvantuma posesti. Prav ta ločitev moči nam dovoljuje, da zavladamo nad zakoni proizvodnje, namesto da nam ti zakoni vladajo, kot v kapitalizmu, kjer je moč odločanja neposredno odvisna od kvantuma posesti. Načelo solidarnosti, pravičnosti, oz. — v terminologiji, ki se enako uporablja tako na Vzhodu kot na Zahodu — načelo spoštovanja vzajemnih partikularnih interesov s ciljem optimalnega razvoja totalnosti družbenih odnosov, nam omogoča, da prav humane alternative postanejo temelj, pa tudi kriteriji vrednotenja vsega, kar se dogaja v področju t. i. pozitivne znanosti. Spoštovanje interesov potemtakem ni niti nekako idealno-emotivno postavljeno »najstvo«, niti egoistično-utilitarno izpeljana tehnična racionalnost, marveč je na eni strani zapažanje humanih možnosti in na drugi strani zapažanje tehničnih možnosti; njihov spoj, njihova komplementarnost.

Po moji skromni oceni se naša filozofija napredka družbe danes lomi prav ob tem problemu usklajevanja, spoštovanja interesov. Vztraja pri temeljni kon-

cepciji zunajčloveške determinirajoče, nujne sile, ki ne dopušča ničesar razen ekstrapolacije objektivnih kvantitativnih možnosti, ali pa pri koncepciji o nujnosti transcendence vsega obstoječega na temelju revolucionarnega »najstva«. V prvem primeru se upravičuje obstoj inteligence kot posebnega sloja, ki odkriva večne zakone in jih sporoča delavskemu razredu, tj. »od zunaj vnaša zavest« v delavski razred; ta koncepcija torej ne glede na fraze ne dopušča, da bi se inteligenca v procesu samoupravljanja ukinila v smislu inteligence kot posebnega socialnega (elitnega) sloja. V okviru te usmerjenosti lahko o ukinitvi inteligence govorimo zgolj v tem smislu, da bo ena skupina prevladala nad drugo, da bo ukinila moč druge, da bo zvedla to moč na status pokornega služabnika. Vse to vsekakor najbolj prizadene delavski razred. V drugem primeru se poudari potreba mesijanske transcendence obstoječe družbe — zato, ker se inteligenca kot samostojni sloj (ki se je v okviru obstoječe delitve dela osamosvojil zaradi svoje težnje, da bi postal sila, ki vlada nad delavskim razredom) na eni strani ni mogla ohraniti niti kot sloj-sredstvo kapitalista niti kot sloj-sredstvo zunajčloveške nujnosti (tj. kot birokratski aparat), na drugi strani pa ni mogla kot sloj iz sebe proizvesti svoje vrednote (rekli smo že, da je inteligenca kot družbeni sloj refleksivno opredeljena z bitjo delavskega razreda). Vzrok teh pojavov je nerazvitost samoupravljanja. Zato je prišlo do tega, da je intelektualna misel pri nas v znamenju abstraktnega »Sollen« (najstva), ali pa se nahaja na pozicijah pragmatističnega, dogmatsko obteženega dolga preteklosti. V obeh primerih se sklicuje na zunajčloveško nujnost. V kolikor delavski razred ne more s svojo organizacijo preseči obstoječe situacije, potem je vsekakor on sam tisti, ki plačuje posledice takšne situacije. Organizacija našega delavskega gibanja pa ni niti nad niti pod intelektualnimi spopadi. Prav tako tudi inteligenca ni popolnoma zunaj gibanja. Zato nasprotja lahko presežemo prav po poti dejavnosti humanistične inteligence kot izraza revolucionarne zavesti, ki se ne objektivira in opredmetuje zgolj na en sam način, zgolj kot en sam socialni sloj ali ena sama institucionalizirana oblika zavesti. Humanistična inteligenca je povsod: v delavskem razredu, v tehnični in humanistični inteligenci, natančneje v intelektualnih delavcih, v političnih organizacijah, v šolah, v tovarniških halah itd. Gre za organizirano dejavnost in usmerjenost te revolucionarne zavesti, ki — namesto, da bi se obravnavala kot sredstvo, namesto da bi celotne socialne sloje obravnavala kot ločene instrumente — dela na njihovem združevanju. Za takšno združevanje pa je potrebna — na začetku vsaj teoretična — eliminacija takšnega razmerja med inteligenco in delavskim razredom, ki implicitno pomeni, da nam delavski razred nastopa kot gibanje brez zavesti, inteligenca pa kot zavest brez gibanja. Če ta razlika ne bo ukinjena, potem bo še naprej in z vsemi tragičnimi prizvoki veljala Marxova misel, da lahko grmimo proti filozofiji, ne da bi jo lahko ukinili. V tem primeru bo namreč filozofija obstojala kot nekaj zunaj delavskega razreda, inteligenca pa bo še naprej obstojala kot posebni sloj, kot partikularnost, ki je zgolj »sredstvo«. Alternativa se torej glasi: delavski razred mora ukiniti inteligenco kot posebni sloj, ali pa je revolucija ogrožena. Dejstvo, da takšna formulacija naše zahteve do neke mere zveni kot utopija, ne pomeni nujno slabost te teze. Celotno naše razmišljanje je namreč zaznamovano z mislijo, da je filozofijo bolje uzreti kot gibanje od znanosti k utopiji, kot pa jo v skladu z napačno Engelsovo interpretacijo dojeti kot gibanje od utopije k strogi pozitivni znanosti. Proces tvori neprenehno prehajanje filozofije iz utopije v znanost ter znova v utopične

projekcije. Namesto da izvršujemo shematizacijo, namesto da se ukvarjamo z metafizičnim primerjanjem odnosa sociioloških kategorij, moramo težiti k temu, da se bo intelektualna misel angažirala v iznajdevanju novih možnosti razvoja delavskega gibanja, ker se le v tem primeru angažira v dejavnosti, ki pomeni njeno lastno napredovanje.

Tu pa preneha kompetenca pričujočega spisa. Analiza možnosti ukinjanja inteligence kot posebnega socialnega sloja oz. analiza načinov interiorizacije inteligence v delavski razred je delo, ki spada v področje konkretnega razvijanja samoupravljanja. To pa je zapletena naloga. Moj namen je bil skromen: poskušati podati možno vizijo in nekaj teoretskih razlogov zanjo.

VOJAN RUS

Za odprto in aktivno marksistično filozofijo

Strinjam se s podanim mnenjem, da je potrebno vse probleme, pojme in predpostavke vedno najprej osvetliti z znanstvenokritičnim dvomom in vprašljivostjo. Po mojem mnenju je nujno, da v kritično raziskovanje vključimo tudi današnjo jugoslovansko družbo in jugoslovansko filozofijo.

Ni pa zadosti, da katerokoli vprašanje — tudi vprašanja, ki so zvezana s »samoupravljanjem in filozofijo« — postavljamo preveč abstraktno, ker tedaj takšno vprašanje ni dovolj kritično zaostreno in ne more izzvati miselno ostrega in družbeno revolucionarnega odgovora. Menim, da je predvsem nujno čim konkretneje ugotoviti pravo dejansko stanje, do katerega sta prišla po spoznanju vseh nas tako naša družba kot naša misel; šele s tem se kritično postavimo na raven te stvarnosti, ne pa neke daljne preteklosti ali fikcije.

Katera so tista dejstva o jugoslovanski družbi, samoupravljanju in o jugoslovanski filozofiji, ki jih lahko z gotovostjo in soglasno ugotovimo, kje pa nastanejo zares odprta vprašanja?

S tega strogo dejanskega, izkustvenega vidika ne moremo obravnavati jugoslovanskega samoupravljanja in njegovega razmerja do filozofije kot nekaj povsem nedoločenega in negotovega.

Z utemeljeno sociološko ali filozofsko analizo in s komparativnim, z dejstvi dobro utemeljenim sintetičnim pogledom bi lahko z veliko gotovostjo trdili, da je Jugoslavija, glede na zgodovinske pogoje, ki jih nesporno ima — glede na nizek razvoj produktivnih sil, na zelo zapleten kompleks nacionalnih odnosov, zelo veliko kulturno raznoličnost, veliko raznoličnost geografsko-ekonomskih pogojev itd. — prišla v samoupravljanju dlje od katerekoli druge dežele na svetu. Ob tem pa je tudi nujno, da kritično pristopimo k raziskovanju njenega samoupravljanja, ki vsekakor ni nikakršen popoln absolut.

Jugoslavijo lahko zelo prepričljivo primerjamo z družbeno napredno Švedsko, ki ima sedem do osemkrat večji nacionalni dohodek na prebivalca, in nima niti kake večje zgodovinske, nacionalne, verske, kulturne raznoličnosti niti težkih problemov, s kakršnimi je Jugoslavija zgodovinsko obremenjena. Kar pa zadeva samoupravljanje in resnično demokracijo, pa Švedska še zdaleč ni dosegla raven

naše dežele. Zahteva po kritičnem pristopu k jugoslovanskemu samoupravljanju je upravičena. Res je, da obstajajo v Jugoslaviji poleg samoupravljanja tako birokratski kot tehnokratski in drobnoposestniški elementi kot tudi elementi kolektivnega kapitalizma in lokalizma. Ob vsem tem pa dejstva kljub temu kažejo na toliko resnih elementov samoupravljanja, da nikakor ne smemo ostati samo pri vprašanju: *kaj* je samoupravljanje; *ali* samoupravljanje sploh obstoji; ali je sploh možno njegovo razmerje s filozofijo — nasprotno, preiti je treba na konkretnejši problem: kakšno je *dejansko* obstoječe *razmerje* med samoupravljanjem in filozofijo v Jugoslaviji. Zato menim, da je to konkretno vprašanje upravičeno postavljeno v uvodnih tezah, tudi če gremo po najstrožji kritični, to pa pomeni tako teoretični kot konkretno zgodovinski poti.

Nadalje menim, da se je tovariš Filipović povsem upravičeno soočil z vprašanjem o naši teoretski ustvarjalnosti, ki sem ga omenil danes dopoldne. Pretežno se z njim strinjam in sem prepričan, da se najini stališči dopolnjujeta. Obstoji pa samo majhen nesporazum, ki omogoča, da nadaljujem z isto temo. Ko sem govoril o določenem zaostajanju jugoslovanske humanistične misli nikakor nisem mislil na tiste njene dele, ki jih je Filipović upravičeno omenil in ki so zares šli včasih daleč pred našimi možnostmi in našo stvarnostjo, včasih pa tudi pred stvarnostjo Evrope in sveta, kot na primer misel Svetozara Markovića in drugih. V tem se popolnoma strinjava. A vprašanje je treba zopet *konkretizirati*, ker nas ne zanima širše vprašanje humanističnega duha v našem prostoru nasploh, marveč zlasti vprašanje filozofije in deloma drugih znanosti v zadnjih tridesetih letih. Tu je nastal tisti majhni nesporazum. Nikakor ne moremo trditi, da se filozofija določene skupine filozofov v Jugoslaviji ni mogla uresničiti, ker ni dosegla družbene oblasti in moči, ker ni mogla postati opozicijska skupina. Moja teza je, da ta filozofija ni bila zadosti močna zato, ker je bila miselno bistveno manj kreativna kot misel Krleže, Svetozara Markovića in drugih. Ta misel dela filozofije je bila preveč kombinirana z importirano in zastarelo miselno dediščino. Tu bi sedaj lahko spet navedli povsem konkretna dejstva, dali bi lahko dejanski oris naše duhovne in filozofske situacije, ki mu ne bi mogli oporekati. Poznamo konkretne poskuse, da bi se vzel iz Marxa samo del družbene in zgodovinske ali antropološke teorije, od Kanta pa nespremenjeno subjektivistično teorijo subjekta, nadalje poskuse, da bi se vse to eklektično združilo ali pa so obstajale trditve, da vstopa nemška klasična filozofija takorekoč nespremenjena v marksizem, prav tako kot so bili tudi poskusi, da bi se marksizem pomešal s sodobnimi nemarksističnimi smermi. Vsak izmed nas bi lahko natančno pokazal, da je to moč najti v tej ali oni knjigi. Vendar se s tem kljub temu ne bom ukvarjal, ker nam tu ne gre za obtoževanje ljudi, marveč za miselno renesanso. Le-ta pa se ne more začeti, če ne opišemo konkretne duhovne situacije v filozofiji danes in v zadnjih tridesetih letih. (S tem pa nikakor nočem negirati določenih filozofskih napredkov, na primer v razširjanju določenih antropološko humanističnih tez ali pa posamezne pomembne teoretske dosežke, toda o tem sem že pisal v *Dijalogu.)* Na osnovi neovrgljivih dejstev bi lahko z lahkoto argumentirali tisto, kar je uvodni referat povedal v svojih tezah: da kljub ogromnemu pisanju in govorjenju o »praksi« ni bilo ugotovljeno, katere so njene specifične bistvene sestavine, kakšna je njena specifična struktura pri Marxu. Ni bilo temeljitejših, sistematskih poskusov, da se z ustvarjalnim razvijanjem razvije teorija prakse kot

jedro teorije človeka, filozofske antropologije. O tem so bili zares napisani številni eseji. Toda niti po 25 letih nimamo — ob vsem govorjenju o antropološkem marksizmu, o praksi — nobene študije, ki bi spregovorila o problemu prakse bolj temeljito, bolj vsestransko od navadne esejistike. Nimamo knjig, ki bi vsaj težile k temu cilju. To so dejstva, ki jih ne moremo ovreči in ki ravno zahtevajo odgovor, in to ne na vprašanje, ali neko razmerje *je*, marveč kakšno *je* in kakšno bi *moralo* in *lahko* bilo razmerje med samoupravljanjem in filozofijo pri nas. Zato lahko res z zadostno gotovostjo rečemo, da nek konkreten del naše zdajšnje misli zaostaja na primer za ustvarjalnostjo v politiki neuvrščenosti, samoupravljanja in podobno.

Lahko bi natančno našteli veliko pomembnih mest v Marxovih »Grundrisse,« v njegovih Ekonomsko-filozofskih rokopisih, ki pri delu jugoslovanske filozofije kljub njegovemu obširnemu govorjenju o človeku, svobodi, praksi in odtujitvi sploh niso izkoriščena in za katere ni potrebna kaka posebna prodornost, da bi ugotovili njihov bistveni pomen. Vendar pa ta mesta še niso prodrla v tisto našo sodobno filozofijo, ki trdi, da je v prvi vrsti ali izključno filozofija človeka, prakse in zgodovine. Pri delu jugoslovanske filozofije je prišlo do mešanice dela stališč in terminologije marksizma, v katero so vključevali precej nepreseženih tez iz drugih filozofij, katerih prisotnost nam je vsem neizpodbitno znana: iz eksistencializma, iz neopozitivizma, iz neokantovstva, iz heglovstva itd. To so dejstva, ki jih ne moremo zanikati. Zato se šele tu zastavlja resnično kritično vprašanje: zakaj je do tega prišlo in ali je bilo to nujno glede na današnjo problematiko družbe in samoupravljanja v Jugoslaviji. Menim, da to nikakor ni bilo nujno, da gre za nepotrebno teoretsko zaostajanje. Pa čeprav je morda ta ali oni posamezni filozof doživel neupravičene družbene težave nikoli pa ni bilo takšnih družbenih težav, ki bi nekomu preprečile napisati temeljito študijo in ki bi onemogočile objavo takšne študije. To se pravi, da ni bilo resnejših in trajnejših razlogov za takšno zaostajanje.

Če nadaljujemo z ugotavljanjem tistega, kar je najmanj sporno in kar je najbolj izkustveno dokazano, potem je že dolgo jasno, da ni nobena veja humanističnih znanosti v Jugoslaviji v takšni krizi, kot je to del filozofije. Vemo, da to ni samo kriza organizacije, pač pa je tu prisotna v precejšnji meri tudi kriza koncepcij, tako filozofskih kot družbenih. Zato je postala filozofija pomemben primer za tisto, o čemer smo danes govorili: vprašanje razmerja med intelektualci in delavskim gibanjem, intelektualci in samoupravljanjem, inteligenco in socializmom, marksizmom in nemarksizmom. V filozofiji so vsa ta vprašanja našla svoj zgoščen izraz: to so tisti vsebinski problemi, ki zahtevajo konkretne odgovore. V filozofiji se je zaostreno postavilo vprašanje po statusu humanistične znanosti v družbi, ki je po svoji glavni tendenci samoupravno-socialistična, kot je to jugoslovanska družba. Tu so nastale tiste znane teze o neki posebni »kritični«, intelektualni filozofski eliti, ki je edina humanistična in ki ima edina pravico do humanistične misli in kritike. Ta teza je v načelnem nasprotju s samo naravo filozofije, ker je filozofija kot občа misel prisotna na vseh človekovih področjih. Filozofija, ki se je ločevala v nek ozek »absolut«, ni dojela niti tega najenostavnejšega bistva filozofije. Obstaja del filozofije, ki je skušal nastopati kot nekakšna opozicijska politična totalnost in ki ni sprevidel, da je filozofija samo eden od mnogih dejavnikov samoupravne družbe. Poleg vsega tega se vsiljujejo tudi dru-

gačna vprašanja — kakšno je mesto humanističnih znanosti in intelektualcev v socialistični družbi. Zdi se mi, da se še vedno dobronamerno, čeprav pretirano poudarja teza o popolni identiteti med inteligenco in socializmom, na primer, da je »organska inteligenca« povsem identična z ostalim delavskim razredom.

Delavski razred je objektivno, po svojih interesih enoten (skupaj s svojo inteligenco). Vendar pa to ni nikoli absolutna identiteta. Menim, da jugoslovanska politična misel danes utemeljeno in poudarjeno govori o samoupravnem pluralizmu, tu pa imamo tudi njegovo objektivno osnovo. V samem delavskem razredu vsak njegov del nujno zavzema — kajti gre za družbeno delitev dela — različno mesto znotraj razdeljenega dela (skupaj z vse večjo integracijo, ki povezuje to razdeljeno delo). Zaradi teh različnih mest ima sleherni razviti del samoupravne družbe tudi relativno različno vlogo tudi ko najbolj aktivno deluje v skupni smeri, v smeri integracije. Sleherni del združenega dela deluje najbolj intenzivno v smeri integracije, če je na specifičen način samostojen, če je namreč na svojem področju razvit ustvarjalni subjekt. Toda to nikakor ne pomeni samostojnosti filozofije kot neke politične stranke, ki namesto sintetičnih političnih organov (skupščine, ZKJ, SZDL) vodi Jugoslavijo in ki je totalni alternativni center teh organov. Povsem jasno je, da je pri nas delavska partija ali skupščina ali SZDL tisti sintetični faktor, ki idejno in politično zedinjuje vse delne subjekte, in da je filozofija samo en, čeprav aktiven in poseben, pa vendar delen subjekt s svojimi specifičnimi nalogami, nikakor pa ni filozofija dejavnik obče politične sinteze.

Filozofija v Jugoslaviji ima na svojem posebnem področju zares pomembne duhovno-ustvarjalne in kritične naloge. Vzemimo konkreten primer. Delu jugoslovanske filozofije, ki je precej pisal o svoji humanistični vlogi, se v petnajstih letih ni zdelo potrebno tisto, kar je bila ravno njegova naloga: da ostro kritizira dejstvo, da je v tem času izginjala socialistično-humanistična vzgoja v precejšnem delu našega šolstva in da je ostala samo gola izobrazba, tako da sedaj na hitro uvajamo marksistične predmete, ki imajo zato precej revno vsebino. To pomeni, da ta filozofija ni postavljala kritičnih vprašanj tam, kjer je bila najbolj poklicana, da jih postavlja. Zakaj pa tega ni počela? Zato, ker so to zahtevale njene teoretske osnove: ker sem »čista antropologija« in nič drugega, ker ne smejo obstajati različne dimenzije filozofije razen »čiste« antropološke, se ne smemo ukvarjati z vprašanji morale, z vprašanji vrednot v družbi, z vprašanji estetike in podobno, ker bi s tem že izdali tezo o absolutni identični kategoriji človeka ali prakse ali duha itd. Takšne teoretske ozkosti so zoževale filozofijo in marksizem na samo eno od njegovih komponent, to pa je preprečevalo, da bi marksizem razvil vse tiste svoje bistvene plati, s katerimi lahko vpliva tako na vzgojo, umetnost in kritiko umetnosti kot na vse znanosti ter na vrednostno in miselno kulturo. V Jugoslaviji je razvita tako kritika umetnosti kot so razvite umetnosti. Filozofija je bolj malo prispevala h kultiviranju tistih pojmov, ki so nujno implicitni kritiki in teoriji umetnosti (niso pa ji nadrejeni), od pojma estetske vrednote do pojma forme, vsebine itd. Torej je tudi tu neko zanemarjeno področje, tako kot je opuščen dialog s področji vzgoje, izobrazbe, znanosti, morale, vrednostne kulture — vse zaradi konceptov, ki so diktatorsko prikazovali kot ogaben tabu vsako tezo, po kateri so v filozofiji možna določena razvita področja ali aspekti ali razvite dimenzije ali preseki, ki so obrnjeni k

tistim stranem družbene biti, ki danes nedvomno obstajajo in ki bodo še dolgo obstajale (čeprav se bodo približevale in postopoma stapljale): umetnost, izobrazba, znanost, politika itd.

A tako zaprta abstrakcionistična filozofija — ki jo je obhajala groza pred vsakim posebnim predmetom, pred vsako bistveno različnostjo, pred vsakim strukturiranim bistvom človeka in sveta — ni mogla delovati in izžarevati svojega duhovnega vpliva na vse tiste bistvene strani naše družbe, čeprav ima filozofija nujno neko centralno duhovno funkcijo, brez katere bi bil duh katerekoli družbe pohabljen. Mislim, da je to naša konkretna duhovna situacija, ki je ni moč zanikati, ne glede na potrebo po zastavitvi še veliko drugih vprašanj, kajti to je bila tako široka in dolgoletna dimenzija, da ni mogoče zapirati oči pred njo.

Ko danes težimo k obnovi enotne filozofske organizacije, ne moremo zaobiti razmerja med marksistično filozofijo in ostalimi filozofskimi smermi.

V Jugoslaviji smo razvili in dokaj precizirali koncept in model samoupravljanja v gospodarstvu, razvili smo koncept samoupravljanja v politični sferi vse do skupščine: delegatski sistem. Nismo pa dovolj precizirali, kakšen je model idejnega duhovnega in kulturnega gibanja samoupravne družbe. Ožji del tega modela, pri katerem se moramo danes tudi mi ustaviti, predstavlja razmerje med marksizmom in ostalimi smermi v filozofski misli samoupravljanja. Strinjam se z uvodnimi tezami in s profesorjem Filipovićem, da se je marksizem po vseh najresnejših življenjskih izkustvih Jugoslavije v zadnjih petdesetih letih zares izkazal kot najučinkovitejša misel in da je ustvaril veliko projektov, ki še vedno kažejo pot naprej in ki jih bomo lahko uresničili samo s pomočjo marksizma. Nismo pa še dovolj pojasnili vprašanja o razmerju marksizma do drugih filozofskih smeri.

Menim, da lahko najprej upravičeno zahtevamo od vseh filozofov strokovnjakov, da upoštevajo pri prikazovanju marksizma vsaj osnovne strokovne zahteve; pozneje bom pokazal, kako velik pomen ima takšna zahteva za mobilizacijsko moč marksistične filozofije v vsej idejno-filozofski sferi. Tako je na primer strokovno povsem nemogoče, da bi identificirali marksizem ali s subjektivizmom ali z objektivizmom ali s popolnim indeterminizmom ali s popolnim determinizmom, ker je povsem gotovo, da ni marksizem nobena teh absolutizacij. Dejstvo pa je, da del filozofov, ki trdijo zase, da so strokovnjaki, marksizmu večinoma implicitno, posredno — včasih pa tudi eksplicitno — prisojajo, da je lahko marksizem ta ali ona od teh absolutizacij. Tudi če izhajamo iz minimalnega strokovnega merila, se moramo temu odločno upreti, ker takšni postopki zares pomenijo ustvarjanje »železnega lesa« ali pa vgrajevanje kamna ali železa absolutizacije (subjektivizem, objektivizem) v živo dialektično telo, kakršen je marksizem — kar pa je nemogoče. Če pa nekateri filozofi odkrito pravijo: mi sprejemamo marksistično zgodovinsko dimenzijo in marksistično družbeno teorijo, toda za zdaj mislimo, da sta vprašanje osebnosti in svobode bolje rešila eksistencializem ali Kant, potem je lahko to povsem pošteno: do tega so prišli po naravni poti in to je treba upoštevati, ker nikakor ni mogoče kvantitativno planirati, kako bo marksizem napredoval v intimni notranjosti ljudi. Ne morejo pa ti filozofi trditi, da je to koherenten, celovit in izvorni marksizem ali pa celo zahtevati na tej osnovi monopol, da lahko le oni odločajo o marksizmu ter blokirajo sleherni drugi razvoj marksizma. Potem jim lahko le tovariško

svetujemo, da naj imajo svoje koncepcije delno za stališča, delno pa za hipoteze ki jih bodo razvijali in jih ne bodo petrificirali. To je del stalnih odnosov, ki jih moremo in moramo v samoupravni Jugoslaviji spostaviti med marksizmom in drugimi smermi.

Če še nadalje preciziramo možni optimalni model filozofske misli v samoupravljanju, lahko ugotovimo še več. Marksizem je sposoben — in to veliko bolj kot doslej — da dinamično spodbuja druge smeri v Jugoslaviji, da v večji meri sodelujejo pri ustvarjanju enotne, skupne samoupravne misli vseh občanov. Če se marksizem ne bi omejeval na ozko absolutizirano dimenzijo, če bi razvijal tisto svojo bogato dialektično raznovrstnost, ki lahko najde v vsaki drugi filozofiji tako njeno pomembno človeško komponento kot lahko opozori na to vrednost, pri čemer pa istočasno spodbuja k preseganju njene absolutizirane oblike — s tem bi lahko marksizem zavzel novo in sodobno mesto v optimalnem modelu naše in svetovne napredne misli; mesto aktivnega iniciatorja in katalizatorja, ki vse druge miselne smeri spodbuja k preseganju njihove absolutizirane forme in k razvijanju njihovih vsebin bolj v smeri samoupravljanja. Tako bi se lahko morda postopoma razvijali tudi vsi raznovrstni religiozni pogledi, ne da bi se morali odpovedati tezi o bogu in podobno, ker imajo vsi ti pogledi, poleg takšnih tez, tudi neke pomembne humane vsebine. Za samoupravno Jugoslavijo je poglavitno vprašanje: ali bodo religije same ter v dialogu z marksizmom presegle konservativne družbene strani svojih naukov. Takšen razvoj pa ne bi imel le postranskega političnega pomena, če realistično upoštevamo, da religiozni pogledi zajemajo precejšnji del prebivalstva. Prav marksizem pa je tisto najmodernejše dialektično mišljenje, ki spodbuja v tej skupni osnovni humanistični usmeritvi vse druge smeri, in to brez želje ali prisile, da naj vsi ljudje oblikujejo absolutno uniformen »pogled na svet«.

Toda marksizem lahko opravlja to svojo spodbujevalno in integrativnoduhovno vlogo le, če je v sebi konsistenten, če ima jasno svoje lastno idejno žarišče, iz katerega nenehno izhaja; samo v tem primeru lahko opravlja to svojo katalizatorsko vlogo, ki je ne more opravljati, če je v sebi nekoherenten, razcepljen in nemočen zaradi eklektike z nedialektičnimi absolutizacijami, ki omrtvijo njegov živi, dinamični, vsestransko delujoči in enotni duhovni organizem, ki je sposoben rasti iz sebe in skupaj s celotno družbo. Glede na to mislim, da je pri nas možen le toleranten, vsestransko odprt in aktiven marksizem, vendar ne na osnovi eklektike. Menim, da lahko najdemo takšno eklektiko pri delu filozofije, toda vsaj marksisti se bomo gotovo strinjali v tem, da bomo skušali to postopoma preseči in normalizirati.

ZORICA STIPETIĆ

Inteligenca na Hrvaškem med dvema vojnama*

V našem razgovoru o temi »intelektualci in delavsko gibanje«, bom sodelovala (s prikazom tega odnosa) v Hrvaški med dvema vojnama; to, kar bom tukaj zgolj nakazala, temelji na mojih večletnih raziskavah — posebej takoimenovane

* Tovarišica Zorica Stipetić je poslala namesto redigirane diskusije poseben prispevek (op. ured.).

leve — hrvaške inteligence iz tega razdobja. Na tem mestu ne morem podati pridržkov, ki zadevajo nedvomno premalo natančno opredeljenost pojma »leve inteligence,« zato bom ta pojem uporabljala zgolj pogojno. O Hrvaški med dvema vojnama govorim predvsem zato, ker mi je to področje najbolj znano, pa tudi zato, ker je bil odnos inteligence in delavskega gibanja v našem prostoru najbolj razvit prav v Hrvaški. Nočem torej posploševati, gre mi za pretres problema na mestu, kjer je nastopil najbolj izrazito, a tudi v najbolj posebni obliki.

Kakor nam dokazujejo antološki izbor tekstov, ki služi za podlago našemu razgovoru, ogromna večina literature, pa tudi dosedanja razprava, se to temo pretežno obravnava na teoretični način, medtem ko zgodovinsko, torej konkretno in specifično raziskovanje daleč zaostaja. Zdi se mi, da je dejstvo kot vir teorije precej zapostavljeno. Takšnega stanja, ki je še posebej jasno v naši publicistiki zadnjih let, ne izboljšujejo niti množica predpostavk, niti čustva doživljanja ali identificiranja s posameznimi, iz zgodovinskega konteksta iztrganimi situacijami, niti izbrane antologije ali anekdote, osamosvojene kot »primeri«, ki naj bi dali historično argumentacijo pogosto poljubnim interpretacijam. Zato postaja neizogibno zgodovinsko raziskovanje. Kljub številnim splošnoveljavnim dejstvom — med katerimi je najbolj bistven vsekakor kompleks razlogov, ki usodno napotevajo delavsko gibanje k inteligenci, inteligenco pa k delavskemu gibanju — pa ni odnos inteligence in delavskega gibanja oz. komunistične partije teoretična konstrukcija, marveč realen odnos, ki vselej izhaja iz določenih zgodovinskih okoliščin in predpostavlja vsakokratno konkretno situacijo in konkretne ljudi ter je odvisen od celokupnosti družbenih pogojev. Če ne upoštevamo vsega tega, potem se le težko izognemo razkoraku med tem, kar bi moralo biti v skladu z zadanim modelom, in tem, kar se je dejansko zgodilo; od tod izvira tudi pogosto spodbijanje enega od subjektov tega odnosa, inteligence ali delavskega gibanja, pri čemer se mi zdi, da »krivda« zadeva vsaj inteligenco s sodbami, ki bi le težko vzdržale historično analizo.

Izhajajoč iz splošnega dejstva, da so delavsko gibanje in intelektualci napoteni drug na drugega, bom skušala pokazati, kako je v Hrvaški med dvema vojnama to zgodovinsko srečanje pravzaprav potekalo v obliki dolgotrajnega procesa s protislovji in napetostmi; v obliki procesa, kjer je imela dinamika pristopanja tradicionalne inteligence ali ustvarjanja organske inteligence različno intenzivnost, motivacijo in pomen, kar vse bi lahko pokazala šele zelo niansirana analiza. Zato mora celo najbolj sintetično opazovanje izhajati iz specifičnosti hrvaške družbe in iz posebnih funkcij inteligence v njem. Ta posebnost je izvirala iz dejstva, da se je šele v razdobju med dvema vojnama končal proces strukturiranja hrvaške nacionalne zavesti, tako da je hrvaška politična zgodovina od 19. stoletja dalje pravzaprav zgodovina izgradnje te zavesti, proces razvijanja samospoznanja pa je artikulirala inteligenca, in to pretežno prek področja kulture v ožjem smislu. Literatura, historiografija, lingvistika so postale glavne silnice, s pomočjo katerih je nacija v ozkem meščanskem sloju prek eminentno ideološke interpretacije odkrivala samo sebe. V hrvaški družbi v okviru Avstro-Ogrske realna politika ne obstoji, marveč se jo simulira, politično življenje pa poteka na ravni idej in bojev različnih koncepcij nacionalne zavesti in zato vse do prve svetovne vojne vstopa v politično življenje prek kulture. Po vojni

kultura ni več ekskluzivno področje političnega življenja, vendar še naprej ostaja njegovo pozorišče, ki s svojim razvojem postopoma dobiva vse večji pomen za takrat že realni politični boj. Vendar pa je tudi v Jugoslaviji socialna transformacija potekala le počasi, tako da inteligenca zaradi slabo razvite vrhnje stavbe (pri čemer na stvari ničesar ne spremeni dejstvo, da je bila hrvaška vrhnja stavba v jugoslovanskih okvirih precej močna) ni bila zgolj tisti zelo maloštevilni sloj, vezan na svet idej in refleksij — kakor se pogosto nasploh definira inteligenco—, marveč je delovala pretežno v upravnem in administrativnem aparatu, v kulturnih in prosvetnih institucijah. Ob tej uradniški inteligenci so delovale tudi tim. svobodna inteligenca, tehnična inteligenca in cerkvena inteligenca, pri čemer so bili vsi skupaj vključeni v meščanski razred in v znatni meri tvorili njegovo »elito«. Zaradi slabotnosti tega razreda ga je inteligenca celo »nadomeščala«, zaradi trajne politične krize pa se je imela za »legalnega« reprezentanta nacije in je skušala delovati kot socialni integrator. Vendar pa inteligenca ni dominirala v javnem življenju toliko zaradi svojih kvalitet kot zaradi slabosti družbe. Hrvaška družba je bila namreč nacionalno nesvobodna, njegova struktura je bila pretežno agrarna, proces kapitalističnega razvoja je potekal počasi, stalno je bila pričujoča socialna in politična kriza, kar je vse ustvarilo »idealno« okolje, da v njem inteligenca zavzame vlogo nacionalnega voditelja, tolmača in predstavnika, in da svojo vlogo v razmerju do razreda odigra tudi v razmerju do nacije; inteligenca postane ideološki integrator in posrednik med sloji in razredi, katerega pomen neprenehoma rase hkrati z zaostrovanjem družbene krize. Govorimo seveda o meščanski inteligenci in o iz nje izpeljani ter nji pripadajoči »kmečki« inteligenci. Marksistična inteligenca — ki je bila opredeljena z istimi družbenimi pogoji — je prav tako igrala vlogo, ki je močno presegala njeno maloštevilnost in nestabilno pozicijo v meščanski družbi ter okvire, dane z njeno vodilno vlogo v Partiji in z radikalizmom komunistične ideje. (Tudi označbo »marksistični« uporabljam pogojno, ker niso bili vsi marksisti med dvema vojnama vselej povezani s politiko revolucionarnega delavskega gibanja, prav tako pa niso bili vsi intelektualci-komunisti v slehernem trenutku marksistično izobraženi.)

Prva generacija marksističnih intelektualcev v Hrvaški pripada Socialdemokratski stranki, gre pa za nekaj pravkar diplomiranih ali še ne diplomiranih študentov in srednješolcev. V prvem desetletju dvajsetega stoletja so vstopili v stranko, ko je bila dotlej brez intelektualcev in osredotočena na organiziranje maloštevilnega delavstva in na propagiranje elementarne socialistične izobrazbe. V stranki, ki ni niti zahtevala radikalne družbene preobrazbe niti pripravljala revolucije, so kot nujno potrebna okrepitev takoj vstopili v njeno vodstvo in zavzeli v bistvu meščansko pozicijo »funkcionarjev vrhnje stavbe« oziroma »politične inteligence«, vendar ustrezno strankini zelo skromni dejavnosti v družbi, katere javnost ni imela zanjo niti simpatij niti zaveznikov in v kateri je bila brez glavne družbene tribune — govornega odra Sabora. Kljub temu pa so bili za meščanske strukture »bolj sprejemljivi« od ostalega dela stranke zaradi svojih pravzaprav meščanskih navad in izobrazbe. Uspelo jim je, da so vnesli v strankino vodstvo in v njene institucije nekaj še kako potrebne retoričnosti, poleg tega pa so si prizadevali propagirati bolj celovito socialistično idejo reformistične variante; v dopuščenih okvirih so skušali tudi z blagim jugoslovanstvom preseči avstromarksizem. Ta napor pa ni povzročil in tudi ni mogel povzročiti pomembnejšega učin-

ka v družbi, ki je skoraj v celoti — posebej pa njegova inteligenca, in to cerkvena, režimska in opozicijska — zavračala socialistično idejo kot »tujo«, destruktivno in protinaravno, pri čemer ni negirala zgolj nemških izvirov, iz katerih je po tradiciji pritekal kulturni vpliv, marveč tudi narodnjaške ruske ali možne srbske spodbudne vplive. Revolucija, ki je za zahodnoevropske humanistične intelektualce pomembno zgodovinsko izkustvo, je namreč za Hrvaško zastrašujoča fikcija. Nadaljnji razvoj te prve generacije marksistične inteligence je povsem logičen: v celoti je vstopila v meščansko koncentracijo, ki je sodelovala pri ustvarjanju prve jugoslovanske države, v kateri se je kasneje vselej obnašala reformistično ob razrednem vprašanju in unitaristično ob nacionalnem vprašanju. Funkcionirala je kot stabilizator režima v vodstvu maloštevilnih refomistov in na ta način trajno delovala proti matici delavskega gibanja.

Zaradi vseh teh razlogov je morala druga generacija marksističnih intelektualcev — ki je hkrati prva generacija komunistov — skoraj v vseh zadevah začeti znova in zavzeti negativen odnos do vsega »starega«, pa naj to prihaja iz meščanskega ali iz socialdemokratskega sveta, pri čemer kajpada ni mogla takoj izbrisati iz sebe pečata družbe, ki jo je opredelila in v kateri je delovala. Radikalni strastni destruktivni odnos do obstoječe družbe in do njene tradicije ter vizionarska miselna in praktična konstruktivnost v razmerju do možne realnosti, nista imela nikakršne analogije v dotlejšnjem oporekanju vrednot starih s strani mladih. To novo, dejansko revolucionarno kvaliteto je že na samem začetku opazila meščanska inteligenca, ki je celo pred policijo in režimom obtoževala komunistične intelektualce, da rušijo tako temelje kot vrhnjo stavbo legalnega družbenega sistema, in to v trenutku, ko ni povsem gotovo, če se bo ta sistem lahko uprl revolucionarnim silam. Razlogi, ki so dotlej pogojevali ogromen družbeni pomen inteligence, so se odtlej izražali še ostreje in se okrepili z novimi, saj je zdaj potekal dejanski, ne več zgolj fingirani politični boj — četudi je njegovo bistvo ostalo zamegljeno, ker so ideološka pregrinjala meščanskih strank prikrivala njen dejanski smisel. Specifičnost in zapletenost tega boja — ki ga je formulirala inteligenca — sta bili v tem, da se je prek njega skušalo hkrati zgraditi integrativno, unitarno jugoslovansko zavest in — v nasprotju s tem — zaključno strukturirati hrvaško nacionalno zavest. To seveda ni bila vsa vsebina političnega boja, vendar pa je takšno stanje v mnogočem olajšalo težnjo, da se vsa vprašanja zvedejo na nacionalno vprašanje in da se tako falsificira njegova razredna osnova, tj. da se ideologizira celotno javno življenje.

Razkorak med stvarno nacionalno potrebo radikalne družbene preobrazbe, ki bi edina lahko rešila tudi nacionalno vprašanje, in med diagnozo narave družbene krize oz. projektom reševanja, ki so ga ponujale meščanske in »kmečke« stranke, je odpiral komunistični inteligenci možnost, da postane nosilec zgodovinske resnice. Njeno ustvarjalno področje je bila družbena kritika v najširšem pomenu, ki je obsegal tudi celoto nacionalne problematike. Ta funkcija komunistične inteligence je tudi funkcija komunistične partije — kar je v gotovih situacijah odprlo možnost medsebojne napetosti in svojevrstnega »konkurenčnega« odnosa, hkrati pa tudi možnost — pravzaprav nujnost — identifikacije, se pravi ukinitve meščanske posebnosti inteligence. Komunisti namreč — po Marxovih besedah — vršijo funkcijo teorije v delavskem gibanju, teorija pa je lahko revolucionarna zgolj pod pogojem, da ukine razlike med teorijo in

prakso. Kako, v kakšnih oblikah in v kolikšni meri je prevladala katera od teh možnosti, to je bilo odvisno od celokupnosti pogojev, ki so opredeljevali stopnjo revolucionarne politike. (Sicer se meni to vprašanje zastavlja kot eno temeljnih vprašanj raziskovanja in presojanja dejavnosti inteligence v razdobju med dvema vojnama, mislim pa, da obstoji dovolj razlogov tudi za njegovo proučevanje v kasnejšem razdobju.)

Po mojem mnenju lahko ugotovimo, da je do identifikacije — do ukinitve funkcij »politične inteligence« ali »samostojnega družbenega arbitra«, v katerih se je najpogosteje izkazovala posebnost inteligence v Hrvaškem — prihajalo le tedaj, ko je bila na čelu množična, dejavna revolucionarna politika. Ko je takšna politika manjkala, se je tudi v Komunistični partiji nujno vzpostavila funkcijska posebnost inteligence, ki je skoraj analogna meščanski »eliti političnega vodstva« ali ločenega »kulturnega sektorja«.

Konstituiranje komunistične inteligence poteka hkrati z bojem za konstituiranje Komunistične partije Jugoslavije v razponu od konca leta 1918 do prepovedi delovanja KPJ jeseni 1921. Gre za nekaj srednješolskih in študentskih mladeničev, ki so v krizi tik pred vojno kot »nacionalni revolucionarji«, atentatorji, zarotniki in zaporniki stopili tudi na pot publicistov in pesnikov. Ob koncu vojne so vstopili v Socialdemokratsko stranko in tvorili udarno levico idejnega razčiščevanja v delavskem gibanju. Ustanovitev Komunistične partije je pomenila eminentno ideološki boj na dveh frontah hkrati: proti reformističnim pojmovanjem v delavskem gibanju in proti celotnim meščanskim idejno-političnim, v precejšnji meri pa tudi moralnim pastem. Tu je prevladovala aktivnost intelektualcev, katerih usodni delež in pomen izstopita še jasneje, če upoštevamo dejstvo, da so se k reformistom priključili skoraj vsi »stari« kadri — tako vodstvo kot tudi bolj izobraženi, četudi maloštevilni delavci —, medtem ko je h komunistom pristopala ogromna večina spontano revolucionarnega delavskega razreda, ki pa je bila nekvalificirana, polkmečka in komaj pismena. Posebnost situacije, ki je silila v ospredje javnosti aktivnost inteligence, je njena ideološka aktivnost, saj se je z ustanovitvijo nove države odprlo ogromno polje dejavnosti — mnogo širše kot pa v državah, ki so kontinuirano nadaljevale svoje življenje —: treba je bilo formulirati kulturno, politično in socialno orientacijo, utemeljiti tako državotvorno kot opozicijsko ideologijo.

V tako poudarjeni družbeni funkciji je prišlo med meščansko inteligenco in ljudstvom do globokega razcepa, saj je v tem prvem razdobju največji del inteligence zastopal koncepcije državotvorne »idejne sinteze«, ki je tako izpričala nesprejemljive politične implikacije. Potrebno je bilo skoraj celo desetletje — do atentatov v Skupščini, vpeljave diktature in rušilnega učinka velike ekonomske krize —, da je prišlo do politične preorientacije meščanske inteligence, pa še tedaj je le majhen del sprejel radikalni socialni program komunistov; njen dotlejšnji trdni antikomunistični blok je še vedno ostal precej močan.

Izjemni posamezniki, komunistični intelektualci, so v razdobju revolucionarnega poleta od 1918 do 1920 s svojo ogromno dejavnostjo nadomestili svojo maloštevilnost in se vehementno vsilili javnosti. Sprejetje marksistične ideje, njenega instrumentarja družbene kritike in projekta bodočnosti ter realne opore v mednarodnem komunističnem gibanju, vse to je moderno hrvaško inteligenco prvič pripeljalo na raven najprogresivnejše sodobnosti. Ta nova zgodovinska kvaliteta je

bila tudi realizirana v povsem novi funkciji: ne več v »elitni« reprezentaciji, »samostojni« arbitraži ali profesionalnem vodstvu gibanja, marveč v istovetnosti z njim. Četudi so številni zapleteni razlogi onemogočali, da bi komaj ustanovljena Partija delovala kot »kolektivni intelektualec«, pa je relativno množična in revolucionarna politika oblikovala določeno število revolucionarjev, ki so delovali hkrati teoretično in praktično in na ta način preprečili posebnost inteligence in njeno osamosvojitev v obliki ločenega vodstva. V tej politiki so bile na delu velike objektivne pomanjkljivosti in težke subjektivne zmote (največkrat v vodstvih), kljub temu pa je tvorila temelj, na neki način pa tudi inspiracijo vseh kasnejših dograjevanj in korektivov. V tem času, ko so pričakovali zmagovito svetovno revolucijo, so iskali in našli izvirno argumentacijo, zakaj je ta revolucija nujna tudi pri nas, v čem je njena svetovnozgodovinska vsebina in v čem njen jugoslovanski smisel. Za razliko od upornih — v bistvu meščansko usmerjenih umetnikov —, ki so iskali nove vrednote nove kulture, so komunisti-intelektualci vedeli, da nova kultura ni možna brez nove družbe, in so zato boj za novo družbo pojmovali kot eminentno kulturno dejavnost.

Morda se nikoli več ni ponovil blesteč, k univerzalnosti obrnjen patos te prve generacije, ki je verjela, da so pred njo vse epohalne možnosti Revolucije, in je zato v zanosu prerokovala »Novo civilizacijo«. Kasnejša izkustva, grenkobe porazov, izčrpanost zaradi surovih pogojev ilegale, množica sprva neslutenih protislovij jugoslovanske družbe, svetovna gibanja in situacija v mednarodnem delavskem gibanju, vse to je izzvalo močno avtokritiko ter omogočilo drugi generaciji, da je z večjo mero realizma odkrivala revolucionarne možnosti v obstoječem, vendar pa se sijajna vizija svetovne revolucije in njene humanosti ni več ponovila, četudi je mnogim med njimi še dolgo sijala.

Razsulo revolucionarnega gibanja, ki ga je povzročila prepoved njegovega delovanja, je še najmanj prizadelo intelektualce. Celo tisti, ki so delovali pretežno ustvarjalno v kulturni sferi, niso prekinili vezi s Partijo, četudi so te vezi nekateri malo modificirali; vsem pa je pretila nevarnost izgube istovetnosti s Partijo. Potem ko se je revolucionarno gibanje pomirilo, je namreč stopila na dan neskladnost med dejansko stopnjo razredne zavesti in med tistim, na čemer je temeljil revolucionarni program. Sledilo je razdobje krize in nato kritičnega pretresa celotne dotlejšnje dejavnosti; skoz to korekcijo so skušali zgraditi politiko, ki bi bolj ustrezala novonastali realnosti relativno stabilizirane buržoazne ureditve, ki pa jo politično pretresa nacionalno vprašanje.

Izgradnja nove, organske inteligence — kot tudi obnovitev in razvoj gibanja v celoti —, vse to je pomenilo zelo zapleten in težaven proces. Do konca dvajsetih let je še zmeraj šlo za iste izjemne posameznike, ki so kot socialdemokratski levičarji ustanovili Partijo. Meščanska inteligenca tega časa kaže usklajenost z razredom v vzponu in zaupanje v učinkovitost parlamentarnega sistema, zato išče in sprejema zgolj takšne politične rešitve, ki ostajajo v okvirih obstoječega družbenega sistema. Poleg tega je tudi ilegalnost Partije težko prizadela javno izražanje intelektualcev, konspirativnost pa je objektivno pogojevala ostro selekcijo kadrov in simpatizerjev. V dvajsetih letih leva inteligenca ni obstojala, zato pa ima toliko večji pomen tistih nekaj intelektualcev, ki so kljub pritisku režima in antikomunistične fronte vztrajali pri marksističnih pozicijah ter gradili kulturno samozavedanje delavskega razreda, nekateri pa so ustvarili tudi dotlej nedosežene nacio-

nalne kreativne vrednote. V času, ko je revolucija za komuniste bila zgolj strategija, ne pa predvidljiva možnost, in ki je ustrezal konzerviranju nacionalne zavesti, a tudi njenim »desnim aberacijam«, je tvorila visoka kreativnost marksistov eno od predpostavk njihovega vpliva prek kulturnih oblik. Partija te dejavnosti — v skladu s svojo situacijo — ni usmerjala, marveč jo je zgolj navdihovala, kar je prav tako na svojstven način pričalo o bolj »liberalnem« značaju časa, v katerem kultura še ni delovala popolnoma in neposredno politično.

Pogoji za politizacijo kulture so postopoma dozorevali predvsem v okviru izgradnje ideološko-političnih formulacij nacionalnega vprašanja, ki jih je v najširših razmerah oblikovala Hrvaška republikanska kmečka stranka (HRSS oz. od 1925 l. dalje HSS). To »vprašanje«, ki so ga interpretirali kot najpomembnejše in najobsežnejše družbeno vprašanje in s katerim je bila dotlej obsedena inteligenca, saj je nahajala svoj zgodovinski smisel prav v njegovem artikuliranju, to »vprašanje«, je z načinom, kako je nastopilo v novi zgodovinski situaciji, pravzaprav presenetilo nepripravljeni tako meščansko kot marksistično inteligenco. Četudi si je meščanska inteligenca — tista izven ekskluzivnih političnih struktur — prizadevala, da bi nadoknadila zamujeno, in je znova sprejela kot svojo temeljno nalogo formuliranje nacionalnega vprašanja, pa ji kljub temu ni uspelo prekoračiti pragmatizma političnih strank. Obravnavanje tega problema, ki ga je organizirala Partija v letih 1923 in 1924, je v svojih najvišjih dosežkih preseglo meščansko misel, hkrati pa realiziralo prvo razvito, vsestransko in izvirno marksistično analizo jugoslovanske družbe. Ta razprava je, kot je znano, razcepila tudi komunistične intelektualce; večina, levičarji (ki so prevladovali tudi med hrvaškimi komunisti) ima zasluge za njene zgodovinske kvalitete, ki jih utemeljuje ocena, da je nacionalno vprašanje strateško vprašanje jugoslovanske revolucije. Vendar pa je tudi teoretična izurjenost voditelja desnice Sime Markovića pripomogla k visoki teoretični ravni obravnavanja nacionalnega vprašanja. V diskusiji, v kateri so zaradi razumljivih razlogov še vedno prevladovali intelektualci — ne kot profesionalni teoretiki, marveč kot revolucionarji —, je sodelovalo veliko število članov Partije, in to ne le z opredeljevanjem za zoperstavljanje koncepcije, marveč tudi na ustvarjalni način. To neizogibno razčiščevanje pojmov, ki je zamujalo za dejanskostjo, je za številne udeležence — skoraj za vse iz Hrvaške — hkrati pomenilo neusmiljeno avtokritiko in boleč prelom z lastnimi iluzijami in s prvimi opredelitvami; zato je lahko do tega prišlo zgolj pod močnim pritiskom spoznanj, ki jih je vsak dan znova vsiljevalo življenje, v katerem ni bila več vidna vseodrešujoča vloga prihajajoče revolucije, marveč zgolj njena dolgotrajna, vendar neizogibna priprava.

Razdobje, ki sledi temu, se kvalitativno razlikuje od predhodnih. Menim, da takrat objektivno (s tem pa mislim na družbeno-politična protislovja v Jugoslaviji, na situacijo delavskega razreda, na gibanja v Sovjetski zvezi, v Kominterni, in na mednarodno situacijo) ni bilo mogoče, da bi komunisti-intelektualci vztrajali in se krepili, gradeč partijo »kolektivnega intelektualca«. Četudi je namreč Partija razpravljala o nacionalnem vprašanju in se opredelila za njegovo revolucionarno rešitev, pa ji ni uspelo, da bi na tem zgradila celovit in učinkovit politični program. Ocenjevanje in pravilno prepoznavanje aktualnih družbenih situacij je, kot vemo, zgolj predpogoj, ne pa kriterij pravilnega delovanja v socialističnem smislu. Zapletena situacija v Jugoslaviji, vse močnejše Radićevo gibanje v Hrvaški, direktive Kominterne, polne nerazumevanj, obtežene z refleksi idejnega boja v SKP(b) in

podrejene interesom Sovjetske zveze, vse to je tvorilo pretežke pogoje, ki jih Partija v celoti, posebej pa njeno vodstvo, nista mogla obvladati. Razlogi, ki so pripeljali meščansko inteligenco do tega, da »nadomešča« meščanski razred, so komunistične intelektualce navajali k temu, da so mislili, da lahko »nadomeščajo« revolucionarni subjekt; pozicija intelektualcev v Partiji oz. v njenem vodstvu, kjer so bili koncentrirani, je postajala vse bolj protislovna. Na mesto plodnega razpravljanja je postopoma prihajalo prazno doktrinerstvo, ki je izčrpalo skoraj vso dejavnost Partije. Izolirano vodstvo je »razčiščevalo« in intelektualiziralo, za to pa seveda niso potrebni tisti, ki »ne razumejo« in »ne vedo«. Vsakodnevne življenjske vezi s partijsko bazo, s sindikati, z razredom, z družbeno realnostjo so usahnile, vodstvo se je odtujilo, istovetnost s Partijo je bila pretrgana. Zdelo se je, da je »organ zmagal nad organizmom« Partije, kar je pomenilo postaviti pod vprašaj celotno KPJ. Funkcija vodstva se je skoraj ujemala s funkcijo meščanske »politične inteligence«, včasih so postopali še bolj rutinersko in zbirokratizirano (seveda v bistveno drugačni socialni poziciji, česar pa na tem mestu ni treba razlagati). Vodstvo razpravlja o »strateških« vprašanjih, konec koncev pa ga tarejo tudi eksistenčne skrbi — koga med njimi bo Kominterna (ki so ji vsi odgovorni in od katere so vsi odvisni) pustila v vodstvu Partije. Zato skušajo pridobiti zase posamezne organizacije, vse to pa je tik pred krizo 1928. leta pripeljalo Partije in gibanje do roba razcepa. Nekaj intelektualcev v kulturni sferi je v glavnem zgolj zaradi svoje vesti ohranilo moralno stališče komunistov ter gradilo in širilo spoznanja o dilemah jugoslovanske družbe, pri čemer so bili brez tesnejših vezi s politično prakso PARTIJE. Zato sta se njihovo idejno delovanje in politični pomen na svojstven način osamosvojila, kar je pozitivno delovalo v času frakcijskih bojev, vendar pa je pripeljalo do spoprijema s Partijo, ko je njena politika postala resnično revolucionarna.

Hkrati je mimo frakcionaškega vodstva Partije iz delavskega razreda v sindikalnih bojih dozorevala nova generacija revolucionarjev. To, kar je sprožil Josip Broz na začetku 1928. leta z zagrebško Osmo konferenco KPJ, je pomenilo napor, da bi se znova vzpostavila življenjska povezanost z razredom ter enotnost gibanja in Partije, da vodstvo ne bi bilo več podvojeno,doktrinarno in zbirokratizirano, marveč da bi zaupalo v delavski razred in da bi iskalo revolucionarne možnosti spet v sami jugoslovanski družbi. Te zahteve niso odražale nikakršnega antiintelektualnega stališča, marveč zgolj novo intelektualno vodenje novega tipa revolucionarjev, med katerimi so bili tako delavci-aktivisti kot nova generacija intelektualcev, vsi pa so dozorevali v stvarnosti Jugoslavije in ilegalnega gibanja. Toda ob koncu l. 1928 in pod udarci diktature l. 1929 so bili skoraj vsi — v precejšnji meri zaradi direktive Kominterne o organiziranju vstaje — ubiti ali zaprti.

V razdobju diktature (1929—1935), posebej pa v njenih prvih treh letih, so bile partijske organizacije skoraj povsem uničene, tam, kjer so še obstojale ali pa se počasi in previdno obnavljale, pa se niso vzpostavile nikakršne vezi z vodstvom KPJ, ki je bilo zunaj dežele, ki se ni znašlo in se je neprestano menjalo. To je bil čas splošne družbene krize v Jugoslaviji in v svetu. Kapitalistični sistem se je zamajal v svojih temeljih, povsod je rasel dvom v možnost njegove stabilizacije. Zdelo se je, da ustrezajo zgolj radikalne koncepcije. Tudi diktatura je skušala izkoreniniti sleherno znamenje političnega življenja: vse institucije političnih strank so bile zaprte, njihovim vodstvom pa je bila odvzeta tudi možnost, da bi

organizirala posredno vodenje prek kulturne sfere, ki je ostala edino področje javne komunikacije. Sami protagonisti iz kulturne sfere so v večji meri kot kadarkoli dotlej želeli doseči čim širši in neposreden stik z množicami; zato govorijo o stvarnosti, kot da zasluži zgolj negacijo, vendar pa je bila narava te negacije odvisna od idejnih, pravzaprav pa tudi že političnih opredelitev njenih tolmačev.

Sprva so se pretežno spontano, prek raznovrstnih kulturnih dejavnosti, zbirale različne idejne in politične skupine. Pozorno so preskušali možnosti sodelovanja in stopnjo zavezništva, dokler se niso izdiferencirala stališča in vzpostavile fronte — kar se je zgodilo prav hitro. Četudi na začetku precej nedefinirano, sta se postopoma le izoblikovali dve dominantni, nehomogeni skupini: skupina tim. hrvaške koncentracije okoli institucij in tribun Matice hrvatske je zbirala največje število hrvaških intelektualcev — od komunistov in tistih, ki so se imeli za njihove simpatizerje, do meščanskih liberalcev, H-S-S-ovcev in desničarjev; ter skupina mladih kot del jugoslovanskega gibanja »socialne umetnosti«. V dveh-treh letih se bodo razčistila stališča v svetu in pri nas, politične sile pa bodo dajale močne in neposredne impulze: »hrvaško koncentracijo« bodo zapustili komunisti in levičarji oz. meščanski liberalci in levičarji »kmečke« stranke, tako da bo postala desničarska, nacionalistična, klerofašistična in separatistična.

Hkrati se je začel proces razvoja tim. leve inteligence, katere izniansiranosti na tem mestu ne moremo analizirati, marveč jo lahko zgolj ugotovimo. Levo inteligenco so spočetka tvorile že izoblikovane skupine socialne umetnosti, na katere so vplivala sorodna svetovna gibanja, pri čemer je igral zelo pomembno, četudi ne prevladujočo vlogo vpliv uradne »proletarske književnosti« iz Sovjetske zveze; močan vpliv Partije prav tako ni bil direktiven. Predvsem pa je sama avtentična družbena klima zahtevala borbeno, družbeno-kritično, idejno-deklarativno »socialno umetnost«, ki bo vzpostavila neposredne stike z najširšimi sloji družbe, tudi s tistimi, ki so najbolj eksploatirani in kulturno najbolj zapuščeni. Vendar pa so najvidnejši protagonisti levice že ustvarili dela vrhunske umetniške vrednosti, ki kot taka niso bila primerna za neposredni politični pragmatizem ali za elementarno razsvetljevalstvo »socialne umetnosti«. Na Partijo so jih vezale vezi gibalcev, kar seveda ne pomeni biti zgolj protagonist, marveč tudi imeti drugačno zgodovinsko izkustvo; to izkustvo je globlje, bolj zapleteno, daljšega spomina in z drugačnim izhodiščem, ta različni profil visoke stopnje racionalnosti pa povzroča določeno skepso in distanco do »nezrelih« prišlecev, saj so ti gibalci že prisostvovali razpadu starega sveta, ko se je zdelo, da ni od njegovih temeljev in vrednot ostalo nič, prisostvovali so tudi njegovi restavraciji, ki se je celo Kominterni zdela bolj trdna, kot pa je bila v resnici. Nekdanji napovedovalci nove civilizacije so izvršili precej ostro avtokritiko svoje zavzetosti s svetovno revolucijo oz. s politiko Partije; zahteve upoštevanja obstoječe realnosti oz. odkrivanja ali negiranja revolucionarnih možnosti med njimi resda niso bile enake, vendar tukaj nimamo priložnosti za raziskovanje teh razlik; na tem mestu je treba zgolj pokazati, da te razlike — četudi so se s časom poglabljale — niso nastopile kot politične razlike vse dotlej, dokler Partija ni pričela prakticirati revolucionarne politike. V trenutku, ki ga sedaj obravnavamo, takšne politike ni bilo, zato je tudi njihov kritični odnos do družbe pomenil strateško usmerjevanje in izgrajevanje bolj sodobne in progresivne družbene zavesti. Razhajanj s Partijo ni bilo, toda prav tako ni bilo identificiranj — razen redkih izjem.

Levo inteligenco so tvorile tudi manjše skupine mladih intelektualcev, ki so se kot sodobno in celovito izobraženi ljudje srečali z marksistično filozofijo, jo deloma sprejeli in si prizadevali razmišljati na njeni miselni ravni. To za njih ni bila teorija revolucije — enotnost duhovnega in praktičnega delovanja —, marveč neki bolj sodoben in hkrati vizionarski svetovni nazor, katerega dotlejšnja kulturna dediščina, pa tudi odprtost, sta jih fascinirali, nista pa jih obvezovali k političnemu delovanju. Kajpada tudi tukaj ne smemo zanemariti individualnih razlik.

V nehomogeno orientacijo leve inteligence spadajo tudi tiste skupine in posamezniki iz vrst meščanske inteligence, ki so si prizadevali, da bi presegli ozko, provincialno in konzervativno duhovno vsebino HSS-ovske ideologije, ne pa tudi njene politike in meščanskih okvirov. Semkaj spadajo tudi nekateri levičarji iz HSS-a s svojimi variantami narodništva, pa še cela vrsta predstavnikov inteligence, ki ni bila humanistično kreativna, je pa predstavljala družbeno pomembne poklice na področjih zdravstva, šolstva, advokature in podobnega. Četudi je marksistični misli (to je v nekaterih primerih kajpada zgolj pogojni kvalifikativ) — tudi glede na druge orientacije z relativno siromašnim kulturnim in distributivnim aparatom — manjkala trdna organiziranost, četudi je občasno podlegala ostrim notranjim prepirom, pa ji je uspelo, da je dosegla precejšen javni odmev. »Gibanje se je literaliziralo«, je ugotovila dobro seznanjena in lucidna priča teh dogajanj Rodoljub Čolaković, analitik Otokar Keršovani pa je menil, da je v tistem času »marksizem dominiral v hrvaški kulturi«. To drugo sodbo bi lahko sprejeli zgolj s pojasnitvijo, da se prevladovanje nanaša na kvaliteto in na zgodovinsko resnico, ne pa tudi na kvantiteto, saj leva inteligenca tudi v razdobju svojega največjega poleta in v svoji najširši opredelitvi ni bila najštevilnejša skupina inteligence v Hrvaški med dvema vojnama. Bila pa je najbolj kreativna in človeško najbolj občutljiva. Vendar pa je bilo v takratnem »levičarstvu« brez trdnejših družbenih obveznosti, ki jih sicer zahteva takšna orientiranost, tudi nekaj modnega. Pogosto je to kolokvijalno pomenilo zgolj neko mero svobodomiselnosti brez zasnovanosti v marksističnem nauku, tj. takšni »levičarji« niso bili za radikalno družbeno preobrazbo samih temeljev družbenega sistema, prav tako pa niso bili pripravljeni sprejeti eksistencialno tveganje, ki bi jim ga prinesel neposreden stik s Komunistično partijo. V bolj razviti kulturi in bolj demokratični družbi bi logično pripadali meščanskim liberalcem ali levici znotraj meščanskih oz. kmečko-narodniških strank. O tem vprašanju je inspirativno govoril Vladimir Bakarić. Posebnost Hrvaške je bila namreč tudi v tem, da se je njena meščansko-liberalna inteligenca že kompromitirala z unitarnim jugoslovanstvom, ki ga je formulirala in goreče zastopala v razdobju ustanavljanja skupne države, v kateri se je tudi povzpela na visoke socialne pozicije ter na ta način dokumentirala uglašenost inteligence in razreda v vzponu, pa tudi razhajanje z ljudstvom ter zgrešenost neke določene zgodovinske koncepcije. Prav ta zgrešenost je pripomogla k temu, da je znaten del hrvaške inteligence zapadel nacionalističnim — kot pravi Miroslav Krleža — »desnim aberacijam« hrvaške ideje.

Kreativni del leve inteligence je razvijal bogastvo kulturnih oblik — na področjih književnosti, publicistike, likovnih umetnosti, glasbe, gledališča, z bolj ali manj eksplicitno kritiko družbene dejanskosti. Zanjo je bila značilna prav ta neposredovanost, njeni ustvarjalci pa so bili po naravi stvari pripovedniki in pridigarji, ne pa analitiki; zato je marksistična misel pri nas le redko in fragmentarno

dosegla strogo teoretično raven ali se razvila v posameznih znanstvenih disciplinah. Najpogostejše (ne pa tudi vrhunske) preokupacije te družbene kritike so hkrati njene vrline in njene omejitve: navdih z vasjo je bil odraz stvarnega družbenega problema, vendar tudi vpliva narodništva HSS, tako da je objektivno razbijal lažno idilično podobo vasi, ki je tvorila temelj ideološke retoričnosti te stranke. Navdihnjena, strastna in argumentirana negacija konzervativne družbene zavesti, ki so se je intelektualci-komunisti lotili v letih 1919—1920 in jo sicer bolj umirjeno, a tudi bolj zrelo nadaljevali v dvajsetih letih z razkrinkovanjem »sistema anahronizmov«, mitov, samoprevar in »malomeščanske ljubezni do hrvaštva«, se je tudi v tridesetih letih nadaljevala v obliki ostrega boja z desnico, vendar pa je imela manj uspeha pri pobijanju »nazdravičarstva« HSS-a in je težje spodbijala značilno samoživost nesvobodne nacije. Nasploh bi lahko rekli, da tja do razdobja tik pred vojno ni bil zadovoljivo osvetljen meščanski substrat nacionalne koncepcije HSS-a. oz.ni bilo zadovoljivo opredeljeno nacionalno vprašanje. Desnica (tudi HSS in pravzaprav vse meščanske sile, na svojstven način celo socialisti) je vztrajala pri trditvi, da leva oz. marksistična misel nastopa kot dogma; to lahko neredko slišimo še danes. Dejstvo pa je, da je bilo zaradi političnega pritiska HSS-a premalo storjenega na tem, da bi se prepoznalo in kritično analiziralo idejno vsebino te stranke, da bi se pokazalo distanco med tem, kar ta stranka — ki je bila sredi tridesetih let na čelu »hrvaškega nacionalnega gibanja« — govori o sebi, in tem, kar ona v resnici je. Pričujoča je bila akutna družbena potreba, da se usmeri več sil v odkrivanje historičnega smisla te ideologije in njene razlike do ideologije Komunistične partije, razlike, ki ne zadeva zgolj politično taktiko, marveč tudi končni družbeni cilj. Pojma »nacije« in »krize« sta upravičeno nastopala kot temeljna pojma večine leve intelektualne produkcije, manjkala pa je »revolucija«, in to ne samo zaradi cenzure, marveč zato, ker ni bila široko sprejeta niti kot edina korenita rešitev, niti vsaj kot možna alternativa. Vzroki takšnega stanja so številni in zapleteni, vendar se jih da pojasniti. Eden temeljnih razlogov je v tem, da je stvarni polet leve inteligence — od leta 1935 — potekal v izredno protislovni situaciji. To situacijo nedvomno utemeljuje novoproklamirana politika KPJ, politika Ljudske fronte, ki pelje na svetovni ravni k antifašističnemu gibanju obrambe vseh demokratičnih vrednot in zato teži k najširšim zavezništvom. Molče so revidirana vsa že tradicionalna komunistična spodbijanja meščanske demokracije in njenega parlamentarnega sistema; nastopi zavzemanje za narodnoosvobodilne koncepcije, vendar v okviru obstoječih državnih struktur — razredno vsebino nacionalnega vprašanja in nasploh političnih gibanj se bolj predpostavlja kot poudarja. Kominterna je zavrgla koncepcijo razbijanja Jugoslavije — ki je KPJ nikoli ni dejansko sprejela —; tako se je prekinila neka določena dvoznačna — četudi kratkotrajna — vez z desnimi nacionalisti-separatisti, odprla se je možnost sodelovanja z vsemi demokratičnimi silami. Sheme Kominterne so za Jugoslavijo predvidevale buržoazno-demokratično revolucijo, katere nedefiniranost pač ni pomenila velike ideološke ovire temu sodelovanju. Ogromen pritisk nacionalsocialističnih in fašističnih sil v svetu ter njihov refleks pri nas sta močno motivirala širjenje in krepitev leve inteligence. Daleč manj pomemben, četudi občuten vtis so zapustili tudi dogodki v ZSSR — ne le »najbolj demokratična ustava na svetu« in uspehi ekonomskega in prosvetnega planiranja, marveč tudi procesi, čistke in glasovi razočaranih evropskih intelektualcev. Te glasove so sicer preglasile evrop-

ske antifašistične demonstracije demokratične inteligence, vendar pa njihov vpliv ni mogel premagati gravitacijske sile nacionalnega vprašanja, s katerim je HSS politično pritegovala večino hrvaške inteligence. Protislovna pozicija leve inteligence se je kazala tudi v tem, da je njeno najširše delovanje potekalo v situaciji politične dominacije »hrvaškega nacionalnega gibanja«, zaradi česar bi bilo izredno nepriljubljeno, v znatni meri pa tudi povsem neizvedljivo, ideološko razbiti to gibanje. Zdi se mi, da delu leve inteligence ustreza Sartrov izraz »spoštljiva levica«, te — »levica«, ki spoštuje vrednote desnice, četudi se zaveda tega, da to niso več — povsem — njene vrednote. Temu vzdušju so popustili tudi nekateri komunisti, katerih ravnanje je bilo metaforično, vendar natančno opredeljeno kot »prirepništvo«. Vse dotlej, dokler je KPJ gojila iluzije o možnem sodelovanju s HSS-om — sodelovanje, ki ga je HSS vselej zavračal kot škodljivo in odvečno —, to dejstvo ni postalo predmet resnega kritičnega pretresa, kar je bilo odvisno tudi od Kominterne in od kvalitete vodstva KPJ. Poleg tega je Partija zaradi svojega stremljenja k množični, legalni politiki rabila inteligenco kot posrednika v številnih delikatnih razmerjih javne politike, to posredništvo pa je kajpada — kot vsako posredništvo — zahtevalo določene kompromise in dvoznačnosti. Vemo pa, da je pomen taktike in »taktičnih deviacij« za komuniste mnogo globlji kot pa za katerokoli drugo orientacijo, saj mora pri komunistih vsaka taktična poteza vsebovati — ne pa zgubiti — strateški cilj.

Delovanje leve inteligence različnih motivacij in ciljev se je moralo diferencirati in se definirati v kriznih situacijah tik pred drugo svetovno vojno in na njenem začetku. Že v teku priprav na skupščinske volitve januarja 1938 se je pokazalo, da je večina inteligence precenjevala dejansko moč HSS-a in podcenjevala revolucionarne možnosti delavskega gibanja, da mu ni priznavala aktualnega smisla za samostojno delovanje. Takšno obnašanje — ko se je s časom krepilo — je bilo razumljivo, ko je šlo za tiste skupine leve inteligence, med katerimi ni bilo niti marksistov po idejni usmerjenosti niti revolucionarjev po poklicu. Vendar pa je takšna prepričanja ne le zastopal, marveč celo oblikoval in razširjal tudi del eminentnih marksistov in komunistov, ki so s svojo ogromno intelektualno avtoriteto vplivali v tej smeri na pravkar izoblikovano vodstvo Komunistične partije Hrvaške, na njeno članstvo in na demokratično javnost. Četudi so temu vodstvu do neke določene mere primanjkovala politična izkustva, pa to vseeno ni bila več difuzna Partija, marveč sila, ki ve, kaj hoče in kaj zmore v teh dramatičnih časih. Že sama ustanovitev Komunistične partije Hrvaške je pomenila eno od revolucionarnih nalog, ki jih je energično in optimistično izvrševalo novo vodstvo KPJ, ki ga je osnoval Josip Broz. To vodstvo je hrabro prekoračilo »racionalistično« skepso inteligence, ki se je distancirala od neposredne prakse gibanja, in odkrivalo dejanske revolucionarne možnosti v obstoječem. Hkrati je to pomenilo, da se je Partija po dolgem času — vendar sedaj veliko bolj utemeljeno — vračala k svojim izvirom in se naslanjala na svoje lastne sile. Obnavljanje Partije in njeno usposabljanje za revolucijo pomeni zapleten proces, ki poteka v pogojih krize odnosov s Kominterno zaradi težnje k pravici samostojnega delovanja in projektiranja revolucionarne akcije. Ta inteligenca ne le ni videla te zgodovinske kvalitete in tega historičnega smisla, marveč ju je celo spodbijala. Tako je podpora leve inteligence izostala prav v trenutku, ko je bila nujno potrebna.

V najširši javnosti se je spopad izrazil in razvijal v kulturni sferi; zadeval je »kulturna« vprašanja, ker drugače tudi ni bilo mogoče. Vendar pa je bilo njegovo stvarno bistvo eminentno politično, šlo je za neposredno politično vprašanje: ali bo inteligenca podprla revolucionarno akcijo KPJ? Negativno stališče dela inteligence je pravzaprav impliciralo utopitev v meščanskem oportunizmu in podpiranje HSS-a, ki je, čim je prišel na oblast, pokazal svojo nedemokratično in antikomunistično vsebino. Intelektualci so lahko seveda zavzeli tudi tretje stališče, stališče pesimizma in distanciranja od politike, vendar je to bila zgolj navidezna in kratkotrajna rešitev.

Skozi projektiranje in organiziranje politike Partije se je spet — tako kot na začetku, vendar sedaj v mnogo bolj zreli obliki — zgradila enotnost revolucionarjev v miselnem in praktičnem delovanju. V tej funkciji je delovala inteligenca, in sicer pretežno najmlajša inteligenca, ki je kot organska inteligenca dozorevala hkrati s Partijo. Protagoniste starejše generacije intelektualcev-komunistov so ustaši v prvih mesecih svoje strahovlade ubili kot »duhovne pripravljalce« odpora — odpora, ki se je tedaj že razrasel v nacionalnoosvobodilno vojno in socialistično revolucijo. V njenem poteku je istovetnost komunistov-intelektualcev in Partije nezlomljiva. Njihovo eminentno revolucionarno dejavnost lahko po nekaterih elementih razlikujemo od tiste ogromne kulturne dejavnosti, s katero se je odlikoval nacionalnoosvobodilni boj, v katerem je igrala pomembno vlogo demokratično-patriotična inteligenca, saj je večina leve inteligence postopoma prihajala v NOV. O prepletanju in identificiranju nacionalnoosvobodilnega z revolucionarnim aspektom so bistvene stvari že kompetentno povedane, vprašanje pa je, če se je sploh že poskušalo raziskati področja morebitnih distinkcij, neujemanj, ki jih morda lahko predpostavimo bolj glede na motivacijo prihoda v NOV kot pa glede na delovanje.

O povojnem razdobju lahko podam zgolj vtise, ki jih nisem preverila z znanstvenim raziskovanjem; kolikor mi je znano, se tudi sicer še nihče ni lotil raziskovanja dejavnosti inteligence nasploh in znotraj Partije. Zato govorim zgolj zato, da bi izpostavila problem. Izhajam iz dejstva, da je Partija v vojni zgradila močno samozavedanje, in to ne — kot v predvojnem razdobju — s prepričanjem v funkcijo »mandatorja zgodovine« in s spoznanjem, da je »zgodovina na naši strani«, marveč z dejansko zgodovinsko afirmacijo. Hkrati pa se je Partija številčno zelo okrepila, s čimer se je nujno razvila tudi v smeri hierarhije, ogromen priliv partijskega članstva pa je pogosto pomenil padec ravni marksistične izobraženosti. Zato se mi zdi, da bi se splačalo preizprašati hipotezo, da je skušnjava Kominforma l. 1948 najbolj prizadela prav »srednji« partijski kader, srednješolce in študente, ki so se nahajali v procesu ustvarjanja organske inteligence, inteligence gibanja, ki pa jim še ni uspelo, da bi se povsem izoblikovali v tej funkciji. Bili so dovolj izobraženi za razmišljanje o ideoloških argumentih, manjkala pa jim je marksistična fundiranost, ki bi jim omogočila pravilno vrednotenje teh argumentov.

Mnenja sem, da pred nami še vedno stoji naloga, temeljiteje kritično ovrednotiti prispevek meščanske inteligence boju Partije proti stalinističnemu dogmatizmu; nekolikanj nejasen odnos do te zelo jasne meščanske kritike je še dandanes aktualen.

V povojnem razdobju se zaradi same narave izgradnje državne organizacije in zaradi potrebe po kulturnih, administrativnih in strokovnih aparatih znova vzpostavi objektivna posebnost in profesionalnost inteligence — ne le v družbi, marveč na neki določeni način, nedefinirana in nepriznana, tudi v Partiji. Intelektualec spet postane »funkcionar vrhnje stavbe«, prav tako pa lahko zasledimo napetost med tradicionalno, meščansko inteligenco in organsko, marksistično inteligenco. Razčiščevanje v Partiji o tendenci Milovana Đilasa leta 1953 zaznamuje v neki določeni meri trenutek krize dela komunističnih intelektualcev, ki so bili pripravljeni sprejeti tisti element kritike, ki se je nanašal na birokratizem. Za meščansko inteligenco je ta tendenca postala zanimiva šele v trenutku, ko se je pokazalo njeno antikomunistično bistvo, vendar pomeni vse to skupaj zgolj nepomembno epizodo.

Nekje sredi petdesetih in v začetku šestdesetih let se je afirmirala mlada, vase prepričana in izobražena generacija tako organske kot tradicionalne inteligence najrazličnejših profilov družbenih znanosti, filozofije in umetnosti. Ustanavljale so se znanstvene institucije, izredno se je razširil kulturni aparat, inteligenca je postala veliko širši socialni sloj, odprt najrazličnejšim idejnim vplivom. Na območju — dotlej pretežno neznanih — modernih družbenih znanosti se je pod okriljem Partije zgradila dejavna inteligenca, ki je intenzivno sledila idejnim gibanjem in razpravam; tako so se na primer ekonomisti zelo angažirali pri različnih formulacijah nacionalnega vprašanja... Meščanska inteligenca, ki je kot dediščina preteklosti pokazala precejšnjo mero vitalnosti, je skušala ohraniti svoje pozicije in je delovala ustrezno svoji naravi; vendar pa je tudi del organske inteligence skušal ohraniti, celo poudariti poebnost inteligence, funkcijo »elite« in »samostojnega« strateškega usmerjevalca družbe in arbitra prakse. Mislim, da se je to deloma izrazilo v letih 1968, 1971 in 1972, tako da so se v novih situacijah odprla nekatera stara vprašanja... Skušala sem nakazati, kako so v naši zgodovini nastopali in kako so se razreševali problemi razmerij intelektualec-družba-revolucija, vendar je tu potrebnih še mnogo raziskav, saj preteklosti ne moremo preseči, če je ne poznamo.

Teoretska kultura v našem prostoru

Uredništvo časopisa Anthropos se je z vprašanjem o teoretski kulturi v našem prostoru obrnilo na določeno število znanstvenih delavcev. Objavljamo prispele odgovore.

FRANC ZADRAVEC

Prispevek k »anketi«

Izvirnost v slovenski literarni vedi, tj. v literarni zgodovini in teoriji je presojati z dveh smeri: ob tradiciji vede na slovenskem literarnem gradivu in ob mednarodnem nivoju te vede.

Glede na tradicijo vede v Sloveniji je po letu 1945 storjen opazen korak k besedni umetnini, torej k težjemu ali edinemu pravemu predmetu literarne vede. Analitični pristopi k besedni umetnini so individualno različni, teoretično v glavnem dobro pripravljeni, vsekakor pa bolj, kot v starejši literarni zgodovini. Znanstveni rezultati pa seveda niso odvisni samo od teoretične pripravljenosti raziskovalcev, ampak veliko bolj od osebne, enkratne ustvarjalne nadarjenosti ter razvitega čuta za umetniško delo.

Kakor v drugih vedah, je zato tudi v literarni opaziti neskladnost med osvajanjem teorije in med znanstvenimi rezultati. Včasih se namreč zdi, da hlastanje po teoriji prikriva pomanjkanje osebne ustvarjalnosti, in obratno, včasih hoče vase zaverovani raziskovalec ignorirati teoretske razglede. Obe skrajnosti sta seveda znamenje ali nemoči ali prezavesti, obe omejujeta literarno in vsakršno vedo v provinco.

Slovenska literarna veda se ne zapira niti pred minulo niti pred tekočo literaturo, je pa morda tu in tam premalo selektivna. Gre za vprašanje njene funkcije: ali naj je samo hladno analitična in rubricira literarna fakta po njihovi vsakokratni izdelavi in zvrstnosti, ali pa je naj tudi kritična in ta fakta tudi vrednoti. Zdi se, da iz vede o umetnosti ne bo mogoče izčrtati vrednotenja, če naj obdrži sploh še kakšen kulturni pomen in če se hoče izogniti matematičnemu samoopazovanju.

Tu se zastavlja tudi že vprašanje o marksizmu v naši literarni vedi. Trditi je mogoče, da je ta v njej prisoten na dva načina: najprej v obliki, ko si raziskovalec prizadeva brez predsodkov razkriti resnico nekega literarnega pojava, pa tudi v obliki metode, kot nazor, s katerim analizira literarne pojave in razlaga njihove zakonitosti. Toda priznajmo, da je marksizem v slovenski literarni vedi vendarle deficitaren. Pomanjkljiva marksistična dimenzija v povojni slovenski literarni vedi je pač tudi posledica dejstva, da ta dimenzija nikoli ni veljala za »moderno«, pač pa za preseženo, za dogmatično, »lukačevsko«, »premočrtno«, moderne pa so bile fenomenološka, strukturalistična in podobne »šole« in metode.

Tudi zato nimamo literarne zgodovine, ki bi zrasla iz prepričljive marksistične izobrazbe in bi pomenila ustvarjalno dejanje, ki bi odjeknilo tudi po Evropi. Več energij se je trošilo za tisočero drobnih efemernih teorijic iz različnih krajev sveta, kot za literarnoteoretske odvode, ki jih omogoča marksistična humanistična znanost.

Vpliv slovenske literarne vede navzven je temu primeren: ni ga mogoče zanikati v jugoslovanskem okviru, čez državne meje pa ne sega. Slovenski literarni raziskovalec še vedno hodi po teorijo na tuje, tujina pa ustvarja brez njegove. Ovira pač ni toliko jezik, kolikor prevelika odvisnost od tuje teorije in premajhna intenzivnost lastne. Trajno smo v paradoksnem položaju: begamo za tujimi inovacijami, naj so še tako preproste, »domači« miselni napori in prodori v literarno gradivo pa ostajajo redno sumljivi, komajda vredni pozornosti. Zato Evropa pač še lep čas ne bo čutila zgledovanja vredne slovenske literarno teoretske šole.

Podoben pojav je moč opazovati tudi v drugih humanističnih vedah, še posebej v filozofiji, sociologiji in psihologiji. Tudi tod je izvirnosti manj kot prepisovanja iz raznih »šol« ter od vseh mogočih »znamenitih« mislecev. Odtod tudi veliko verbalizma, ledenih abstrakcij, ki jih najbrž ne more nadzorovati niti začarani prepisovalec. Večno beganje za modnim ne more roditi drugega kot zbeganost in žonglersko modrost, prav gotovo pa ni sposobno revolucionirati znanosti in kulture.

Videti je tudi, da so nekatere humanistične vede »amerikanizirane« in sicer v tem smislu, da hočejo predvsem z računom, s statistiko, racionalistično nadomestiti osebno ustvarjalnost. Človek ni več individuum, ampak povpreček, kot ga izračuna statistik. Zato izpolnjujemo le še teste, za kritični dialog nam zmanjkuje časa ter volje in pripravljenosti. To pa je kar lepa pot v osamitev subjekta in v še večji individualizem. Tu je ena od točk, kjer znanost nehuje biti kulturno ustvarjalna, človek pa igračka suhoparne racionalistične obdelave.

Znanstveni delavec je pri nas družbeno dovolj motiviran za izvirno ustvarjanje, tj. družba ga pri iskanju resnice ne ovira, ampak ga osvobaja. Vprašanje pa je, ali so posamezne vede same v sebi tako organizirane, da končni znanstveni produkt ni bolj prestižno vprašanje slovitega imena kot vede same, ali so torej že prepojene s kolektivnim raziskovalnim duhom, ali pa v njih še vedno pustoši individualizem, torej stanje, ki v raziskovalni tekmi vzhoda in zahoda naglo odmira.

Tudi še ni dovolj razvidno, kakšna je ob gornji dilemi objektivna vloga raziskovalnega sklada (Kidričevega), kakor tudi še ni jasno, ali raziskujejo samo tisti, ki prijavljajo raziskovalne projekte, ali pa tudi drugi, pa tudi ne, ali je finančni posrednik najboljša pot h kolektivnemu raziskovalnemu delu. Zdi se, da bi bil učinek raziskovanja večji, če bi materialno dobro organizirali raziskovalne enote, v njih bi se lažje, tudi obvezno kolektivno raziskovalo in, kadar bi šlo za univerzitetne enote, tudi lažje pripravljalo študente za raziskovalno in razvojno delo. Zdaj pa je prijavljena téma včasih le kriptooblika za kritje mesečnega dohodka ali pa se izteče v obliki »poročil« o opravljeni raziskavi, od katere družba nima nič, ker nosilec svoje téme ni končal, še manj je iz nje karkoli publiciral.

dr. FRANE JERMAN

Odgovor na anketo »Teoretska kultura v našem prostoru«

Vprašanje o ravni teoretske kulture na Slovenskem je zastavljeno zelo široko. Zato se sprašujem najprej po pomenu samega termina. *Teoretska kultura* mi pomeni stopenjsko definirano sposobnost sprejemanja teoretskega mišljenja. Ta sposobnost pa je odvisna od učinkovitosti celotnega šolskega sistema od osemletke do univerze. Vzgajanje mladih ljudi za dojemanje in sprejemanje ter kasneje za soustvarjanje teoretskega mišljenja (v naravoslovju, družboslovju in filozofiji) je verjetno manj uspešno zaradi pojava, ki ga je uredništvo v vprašalniku že nakazalo: gre prvenstveno za *faktografijo,* se pravi za zahtevo po znanju tudi takšnih dejstev, ki za razumevanje pojava niso pomembna — to velja tako za naravoslovne kot tudi za družboslovne učne predmete — kar pomeni samó učiteljevo lagodnost in pedagoško nezrelost. Tako maturanti vedo vse mogoče podatke npr. o Prešernovem življenju, v čem pa je estetska vrednost njegove umetnosti, ne zvedo. Da ne bo nesporazuma: podatki so potrebni, treba pa jih je razložiti, interpretirati — podatki sami tegá ne znajo.

Izmed v anketi naštetih vprašanj bi se rad dotaknil samo *umetnostne kritike,* saj se zdi, da je tu manjko največji. Umetnostna kritika, ki zadeva vse zvrsti umetnosti, je pri nas, kot je splošno znano, sorazmerno šibka. (Morebiti je na glasbenem področju še najbolj utečena, čeprav kaže dejstvo, da so npr. ocene koncertov včasih diametralno si nasprotne, da ne gre za znanstveno-estetsko izdelane kriterije, ampak za okus, ki ga nosijo včasih tudi povsem ne-estetski in nekritični motivi.)

Kaj sploh kritika je? Prizvok besede je takšen, da vsakdo išče v njej pomen *zavračanja* umetnine, nazora, ideologije itd. Podlaga kritike je kritično mišljenje. To določamo kot tisti način razmišljanja, ki se skuša dokopati tudi pri na videz nedvomljivih resnicah do njihovega temelja, do njihove upravičenosti. Lahko bi rekli, da je glavna karakteristika kritičnega mišljenja *kritika samoumevnosti.* To pomeni, da bi morali že sorazmerno zgodaj vzgajati ljudi v duhu starega reka, ki pravi, da je treba verovati v resnico ne zaradi argumentov avtoritete, ampak zaradi avtoritete argumentov.

Z umetnostno kritiko je po mojem takole: kritika umetnine je analiza, ki skuša izluščiti iz nje strukturo, notranjo zakonitost in ob tem ugotoviti, koliko se je umetnina približala lastnemu idealu (lastni zakonitosti). Takšna kritika bi pripomogla, da avtorji ne bi bili več epigoni lastnih del. Opise razstav ali knjig (prim. *branje* v *Naših razgledih*) seveda za takšno kritiko ne moremo šteti.

Eno je kritika ustvarjalnosti, drugo pa poustvarjalnosti. Če izločimo glasbeno področje, ki pa tudi tu ne gre v posebno globoke analize, smo na drugih področjih spet tako rekoč na suhem. Gledališki igralci npr. zaman čakajo na poglobljene analize svojih kreacij. Gledališki kritiki se vse preveč poglabljajo v literarno stran dela, za igralce pa imajo prihranjen ustaljen besednjak: »je prepričljiv«, »je zadovoljil« ali samo »je igral«. Podoben, če ne še hujši, je položaj pri prevodni književnosti. Tu kritike prevodov ni — ni je pa zato, ker tudi ni ustrezne teorije prevajanja, ni ustrezne teoretske kulture.

Umetnostna kritika mora sloneti na znanstveni teoriji — ne glede na to, da mora biti tudi kritik za svoje delo posebej nadarjen. Res je namreč, da kritika ni znanost, mora pa na njej sloneti, če ne je zgolj zadeva boljšega ali slabšega, se pravi bolj ali manj ustreznega okusa.

Teoretska kultura na splošno torej ni na zavidljivi višini nemara tudi zato ne, ker je »kadriranje« znanstvenih kadrov bilo dolgo časa prepuščeno stihiji. Ker znanost ter prosveta nista sodila med donosnejše poklice tudi kadrovska izbira ni mogla biti prevelika. Učinki te politike so jasni: zapiranje znanstvenikov v slonokoščene stolpe, nedostopnost in zavračanje vsakršne razprave o njihovem delu, gojenje mediokritet itd.

Navrgel sem samo nekaj problemov, o katerih bi kazalo še razmišljati, pri čemer pa bi bilo najbolj pomembno to, da bi odkrili pot, kako spoznanja te vrste dejansko tudi prenesti v prakso.

FRANCE KRIŽANIČ

Tovariši, naivno se motite prvič: nisem znanstvenik, nisem strokovnjak, prav nič globokoumneža ni v meni. Četudi bi — ponevedoma — v misel zabredel, priobčiti bi je ne znal. Ne obvladam jezika. Primer: s svojo delavsko-kmečko-inteligentsko pametjo glodam kost. Filozof pa ne, filozof se kot subjektivni faktor neposredno vključuje v proces nenehnega naraščanja oglodanosti kosti.

Tovariši, naivno se motite drugič: naša teorijska misel ni v škripcih. Cvete. Zavzemamo se in izpostavljamo upoštevajoč, moralni smo. (Kako gre popolnoma pravilno: danes je moralen, kdor je svoje sreče kovač, ali: kdor je moralen, je danes svoje sreče kovač?) Pa če bi tudi kdaj ne vedeli, kako in kam, nič obupavanja! Odločilo bo gospodarstvo, uporabnik, kakor je hotel Platon: kakšna bodi piščalka, naj pove, ki nanjo piska. Če bi Prešeren živel v Državi (in bi Platon kaj takega prenesel), bi pesnil za današnjo rabo: Bog var', de čevlje sodil bi kopitar.

Tehniška misel vas skrbi? Nikar, mirno na drugi bok. Tukaj smo mi uporabniki. Hren lupi in strga za nas Thomy. Transnacionalne družbe nas za mal denar preskrbujejo s hrenom, s pomivalkami, s tehnologijo in se sploh brigajo za razvoj proizvajalnih sredstev, na katerem temelji razvoj družbenih odnosov.

Da ni vse rožnato, je kriva le majhna pegica na našem občestvu, učitelj še vedno obremenjuje gospodarstvo. Pa ne bo dolgo, le še malo, našel bo obljubljeno repišče, nam vsem v nemajhen ponos in rodovom za zgled: leto 4000 bomo dosegli dva tisoč let pred rokom.

Pomenljivo si pomežikujejo klasiki nad nami, tudi M. E. Saltikov-Ščedrin se nam od daleč muza. Dnevnik provinciala v Peterburge. O pereformirovanii de sijans akademii. Le drobec za vzorec: Že v ranem otroštvu mi je bilo v koristnost znanosti vzdvomiti dano, doraščajoč in živeč sem dvom krepil, dokler nisem, v činu podpolkovnika, od 1807 v pokoju, v taistem prave resničnosti zapopadel. ... znanosti ne gre razširjati, preverjati jih je! ... Težko bi danes našli zakotje, v katerem o pogosti toči ne modrujejo, zategadelj je tako postajo ali bolje re-

čeno malo de sijans akademijo v sleherni občini ustanoviti. . . . Kakšni ljudje so za preverjanje znanosti najbolj primerni? Ljudje sveži in pri tem izkušeni. . . . Ne vem, kako bi drugi, jaz bi naravnost in odkrito, se pravi, rekel bi: z vsem tem takoj prenehati! Le kdo ako ne popolnoma sveži človek bi še zamogel takisto ravnati?

Tudi tretjič ste se zmotili: to se ni za smejat, to se je za zjokat.

Tri reči bi rad ob naši šoli povedal:

Reforma postavlja prednjo nujne in pomembne naloge. Izhodišča so zastavljena tako, da bi morala klicati k akciji, vzpodbujati, oživljati, premikati. Žal beseda ostaja beseda, po ustih kroži, iz govorov puhti in počasi izhlapeva. V usedlini pa nastaja nov soj birokratov, sojenice, ki bodo odločale, kdo naj se poroči, kdo naj se uči. Svobodni Slovenec jutrišnjega dne bo samouk na koruzi.

Težka in usodna je parola razšolati družbo. V specialni vojni zveni kakor enostranska razorožitev na krilu, kjer pričakujemo glavni napad.

Univerze nimamo več in bolje je, da je ni. Klečeča in molčeča univerza je nacionalna sramota, sramota zase in za vsakogar, pred katerim kleči in molči.

JANKO RUPNIK

Nekateri problemi teoretske kulture na področju politologije

O teoretski kulturi v našem prostoru (Slovenskem?!) bi lahko meritorno govoril samo za področje politike in politologije kot znanstvene discipline. Glede na to, da je politologija na slovenskem (tudi na svetu) mlada znanstvena disciplina, je razumljivo, da na tem področju orjemo ledino. Zato ni nič čudnega, da je še veliko praznin tako v politiki, kot na področju teoretične kulture. V prvih letih po vojni, ko politologija še ni bila priznana (v Jugoslaviji) kot znanstvena disciplina, so se z njo ukvarjali redki entuziasti. To velja še predvsem za Slovenijo. Šele z ustanovitvijo visokih šol za politične vede po letu 1960. je bil storjen odločilen prodor v razvoju teoretične misli in delno tudi teoretične kulture. Seveda pa je to prekratek čas, da bi lahko nadoknadili zamujeno. Tu se srečujemo tudi z nekaterimi problemi, ki so tipično slovenski. Tako politika, kot danes politologija, nista »priljubljeni« kar je izraz pomanjkanja tradicije na področju državnosti slovenskega naroda. V prvih letih po vojni smo imeli še redke teoretične razprave na področju politologije. Zato bi morali danes razvijati predvsem teoretično misel, ki bi pospešeno zapolnila to vrzel. Vsako pretirano ukvarjanje z empirizmom na tem področju, bi namreč samo osiromašilo teoretično misel. Za razvijanje teoretične kulture pa je potrebno, da so dani tudi nekateri objektivni pogoji. Pri nas na Slovenskem se navadno srečujemo s pojavom, da se vsaka kritična misel na tem področju razglasi milo povedano za neustrezno. Po drugi strani pa se srečujemo z akademskimi izkušnjami, ki nimajo kakšne večje praktične vrednosti. Lahko rečem, da so naša izvirna dela, ki jih izdajamo v okviru Mariborske založbe Obzorja posrečeno združila teoretični nivo in potreben družben angažma. Seveda si politologija kot znanstvena disciplina ne more lastiti pravice, da bi meritorno odločala katera politična rešitev je najboljša, je pa njena naloga, da kritično opozarja na razne probleme, ki bi se pojavljali ob raznih

družbenih in političnih odločitvah. Politologija ne sme zapadati v dnevni pragmatizem in pozitivizem, ampak mora ohranjati teoretične posplošitve, ki niso vezane na dnevno politiko. Zato lahko samo višja teoretična kultura v samoupravni družbi omogoči res tvoren razvoj politologije, predvsem pa političnega sistema, ki ima izvirne samoupravne rešitve. Takšen pristop k proučevanju politologije pa je hkrati garancija, da se bomo slovenski politologi lahko tvorno vključevali tako v jugoslovanske kot svetovne tokove. Vsako zapiranje vase ali ustvarjanje nekega nerazumljivega hermetičnega znanstvenega jezika bi pomenilo za teoretično kulturo njeno izolacijo v ozke slovenske razmere.

JOŽE ŠTER

Idejnost učbenikov zgodovine

Poglavitna, prevladujoča značilnost učbenikov zgodovine za osnovne in srednje šole je *faktografija** (ponekod celo faktomanija), »golo« naštevanje in opisovanje dejstev. Iz tega logično slede nadaljnje značilnosti:

— Mnogi bistveni družbeni pojavi se samo konstatirajo in se *vzročno ne pojasnjujejo;* še več, politični fakti se oddvajajo od ekonomskih, oboji pa od zavesti.

— Pri mnogih učbenikih je *prevladujoča politična faktografija;* splošna značilnost pa je, da prevladujejo politični fakti, manj je ekonomskih in še manj se govori o zavesti. Ta značilnost se stopnjuje tem bolj, čim bolj se bližamo današnjemu času.

— Večina učbenikov ostaja pri obravnavi na ravni *posameznega,* občega pa se izogiba, s tem pa tudi formulacij *zakonitosti* zgodovine (strukture in razvoja).

— Nadaljnja logična konsekvenca faktografske obravnave je *idealizem.* Ne gre seveda za eksplicitno in zavestno idealistično interpretacijo; toda golo naštevanje in opisovanje bogov, odkritij, idej itn., ki se ne pojasnjuje z družbeno bitjo, implicira idealizem — pojasnjevanje zavesti iz nje same. (Ponekod se celo eksplicitno pojasnjujejo ti pojavi z neumnostjo in genialnostjo — celo nastanek marksizma.)

— Iz rečenega je tudi očitno, da tako zgodovinopisje često *ostaja na ravni pojavov* in do bistev družbenih procesov ne seže.

— Faktografija tudi nujno implicira *nedialektičnost* (ni vzročnega odnosa, medsebojnega učinkovanja in prepletanja, celovitosti, historičnosti itn.).

— *Antropološko-vrednostni* vidiki so skoraj v celoti zanemarjeni; še tako redke vrednostne sodbe so večinoma abstraktne fraze brez racionalne utemeljitve. (Čeprav npr. so vojaška dejstva dalečč prepotencirana, čeprav je toliko prostora odmerjenega vojni in ubijanju, o krvi in bolečinah *človeka* praktično ni sledu.)

— In končno iz takega prikazovanja preteklosti lahko sledi le ali fatalistično ali subjektivistično pojmovanje zgodovine.

---

* Še bolj verjetno so ta in druge značilnosti učbenikov prisotne pri samem pouku. Idejnost pouka zgodovine je že sama po sebi pomembna, saj je zgodovina med družboslovnimi predmeti najbolj zastopana v predmetniku. Poleg tega je med učitelji družbenomoralne vzgoje in samoupravljanja s temelji marksizma — torej osrednjih idejnih predmetov — večina zgodovinarjev: predpostavljamo lahko, da jih znaten del prenaša način pouka tudi na ta dva predmeta.

Vprašanja sodobne psihologije

Psihološka pojmovanja in razlage metaforične simbolike

JANEK MUSEK

III. DEL: NOVEJŠE TEORIJE O METAFORIČNI SIMBOLIKI IN PONOVNA DOLOČITEV RELEVANTNIH TEORETSKIH IZHODIŠČ

PREGLED SODOBNEJŠIH POJMOVANJ IN TEORIJ

Pomembnejše nove koncepcije metaforične simbolike. Med številnimi koncepti metaforičnega simbolizma in metaforike nasploh bi veljalo opozoriti predvsem na najpomembnejša med relativno novejšimi pojmovanji. V primerjavi s tradicionalnim tolmačenjem metaforike se v teh tolmačenjih pojavljajo nekateri novi pogledi, ki predvsem bolj kritično in večinoma tudi globlje posegajo v problematiko razvoja, vloge, funkcije in razširjenosti metaforičnega simbolizma. Predvsem v dveh smereh se ta pojmovanja razlikujejo od tradicionalnih: medtem ko v slednjih prevladuje prepričanje, da je metaforični simbolizem razvojno sekundaren, nekakšen stranski proizvod kulturne geneze, »izum pesnikov in umetnikov«, se pri prvih uveljavlja mnenje o primarnosti metaforičnega simbolizma pred nemetaforičnim ali pa o vzporednosti obeh. In medtem ko naj bi po tradicionalnem pojmovanju metaforični simbolizem zajemal le del simbolične sfere, naj bi bil po novejših hipotezah v mnogo večji meri razširjen ali prisoten v celotnem jezikovnem dogajanju.

Med prvimi avtorji, ki so skušali ovreči tradicionalno pojmovanje vloge metaforičnega simbolizma, je treba omeniti E. Cassirerja, Ph. Wegenerja in v zadnjem času S. Langerjevo. Skupno pozicijo teh avtorjev predstavlja mnenje, da je metaforika pogoj in sredstvo za jezikovni razvoj. Šele na podlagi metaforičnega simbolizma se lahko iz določene (dobesedne, literalne) reprezentacije razvijejo novi pomeni. Potem ko se kak simbol pogosto uporablja v določenem metaforičnem kontekstu, se lahko generalizira njegov novi pomen, ki s tem prevlada nad starim. Tako utira metaforični proces, ki se kaže kot potreba po izražanju oziroma označevanju novega (analognega) pomena, po vedno bolj prevladujoči uporabi v tem pomenu in končno v odmiranju in »bledenju« starega pomena, pot k jezikovni rasti. Wegener in nato Langerjeva (Langer, 1957) sta načelo »rasti s pomočjo metafore« skušala logično razširiti tudi na filogenetski razvoj jezika: tako naj bi bili za zgodnje faze v jezikovnem razvoju značilni predvsem različni predikativni pomeni posameznih izrazov (predvsem v tim. »enobesedni« fazi), ki so dokaj

odvisni od kontekstualnih pogojev in okolnosti, v katerih so se pojavljali. Šele s prenosom in diferenciacijo tega predikativnega pomena se je sčasoma izkristalizirala subjektna raba simbolov, njihov ekspozitorni pomen in slednjič možnost diskurzivne, definirane in enoznačne rabe. Metafore niso naknadna, sekundarna »olepšava« diskurzivnega, praktičnega, prozaičnega jezika, temveč prav sredstvo in način, na temelju katerih je ta jezik šele nastal.

Zanimivo je, da so elementi omenjene koncepcije prisotni v precejšnji meri tudi pri drugih novejših teorijah metaforičnega simbolizma, pri čemer pa so posamezni avtorji prisojali večjo težo »ontogenetskemu« vidiku metaforičnega izraza, kakor npr. R. Brown, drugi pa »filogenetskemu« vidiku, kakor npr. E. Fromm. Oglejmo si najprej Brownovo stališče, kot je razloženo v »Words and Things« (1967).

Brown je predvsem skušal specificirati vlogo metafore kot nosilca semantičnih sprememb v jeziku, torej tistega vidika »jezikovne rasti«, na katerega je opozarjal že Wegener (in nato Langerjeva), ne da bi pri tem natančneje določil njegove bistvene karakteristike. To vrzel je skušal zapolniti Brown, ki meni, da je metaforični odnos preprosto odnos superordinacije, v »katerem superordinat ni podan z lastnim imenom«, temveč s simbolom, ki »dobesedno« pomeni nekaj drugega. Brown navaja primere razvijanja novega, superordiniranega pomena z metaforičnim širjenjem. Tako je v preteklosti kdo izmed naših prednikov opazil, da so lesene palice, na katerih stoji miza v podobnem odnosu do celotne mize, kot npr. noge do celotnega človeškega telesa. Ob tem je uporabil tudi izraz »noga« za te dele mize. Ta izraz je postal metaforičen, pričel je reprezentirati dvoje kategorij: obe kategoriji pa zajemata tudi skupni atribut, denimo, »nižja lega, temeljnost« preko katerega je v bistvu izražena nova, nadredna kategorija. Kategorija: »temeljni ali nižji deli predmetov« ni podana z lastnim imenom, temveč z izrazom noga, ki je bil poprej v rabi le v anatomskem pomenu. S ponavljanjem izraza »noga« v odnosu do mize in sorodnih objektov, je ta izraz v nekem smislu spremenil pomen, izgubil je »izključno zvezo z anatomijo« in postal reprezentant za širšo pomensko kategorijo.

Brown vsekakor pravilno opozarja na vlogo metaforične uporabe kot načina za simboliziranje na novo koncipiranih nadrednih pojmov za posamezne reference metaforičnih simbolov. Po drugi strani pa predstavlja Brownovo pojmovanje »ex post facto« pogled na metaforični pomen. Avtor zanemarja dejstvo, da je ta pomen pridobljen šele v dinamiki metaforičnega procesa, procesa, v katerem se odnos med simbolom in referentom vedno znova formira in spreminja. Iz Brownovih misli nikakor ne sledi, da je za razvoj novih pojmov metaforični proces nujen, da ta razvoj vselej poteka z metaforičnim procesom. Tukaj je Brownovo nekoliko statično naziranje ranljivo. Drugi so upravičeno opozorili, da izvora metafore ne moremo iskati v že oblikovanem pojmu take ali drugačne »nadredne kategorije«, ki je šele rezultat metaforičnega procesa — ta proces se namreč prične še pred oblikovanjem nadrednega pojma. Z drugimi besedami, dodatne reference metaforičnega simbola se oblikujejo prej kot pojem njihovega razreda.

Frommovo pojmovanje »univerzalnega simbola« v smislu metaforičnega simbolizma smo omenili že v prejšnjem poglavju ob klasifikaciji simbolov, ki izvira od istega avtorja. Univerzalni simboli so v bistvu metaforični simboli — njihova referenca je, spomnimo se, izvedena na podlagi notranje podobnosti s simbo-

lom —, ki predstavljajo predstopnjo našega sedanjega jezika: miti, pripovedke in sanje naj bi bili ostanki tega »pozabljenega jezika«. To pojmovanje ima mnogo skupnega s pojmovanjem metaforičnega simbolizma kot ga zasledimo v krogu okrog Wegenerja in Langerjeve, vendar, citirajmo Schona (1963, str. 47) ». . . nekaj drugega je videti v procesu metafore obeležje jezikovne rasti, nekaj drugega pa verjeti v metaforično ero — kot npr. v jursko ero — jezikovne zgodovine«.

Tako Wegenerju in Langerjevi kot tudi Frommu je skupno prizadevanje, da bi potegnili ločnico med metaforičnim in nemetaforičnim v jeziku, pri čemer naj bi bil metaforični simbolizem razvojno in celo kulturnozgodovinsko primarnejši in naj bi predstavljal osnovo, iz katere se je razvil nemetaforični, diskurzivni, »dobesedni« jezik. Njihovo mnenje nasprotuje tradicionalnemu prepričanju, da so metafore šele sekundarna diferenciacija, »umetniška olepšava« prozaičnega dobesednega jezika. Obema pojmovanjema pa bi lahko očitali, da vodita neplodno debato o tem ali je primaren metaforični ali pa nemetaforični simbolizem: ta debata izvira nedvomno iz nezmožnosti videti metaforičnost oziroma »dobesednost« pomena celovito, kot dva vidika enega samega jezikovnega razvoja, v katerem prevladujejo zdaj eni, zdaj drugi elementi.

Ločevanje med metaforičnim jezikom in na drugi strani »dobesednim« ter diskurzivnim jezikom se namreč izkaže za umetno, če upoštevamo jezikovni razvoj, ki je pripeljal do obeh, in če upoštevamo, da se simbolični pomen vselej izraža konkretno v danem kontekstu. Isti simboli se pomensko razvijajo. V procesu tega razvoja se v različnih kontekstih pojavljajo novi pomeni: prav ti pomeni pa lahko prevladajo, postanejo »dobesedni«, lahko jih konvencionalno redefiniramo za diskurzivni kontekst, npr. za znanost, kjer pridobijo spet nov pomen itn. Podobno je lahko pomen, ki je sam nedvomno metaforičen, »dobeseden« do drugih pomenov. Dobesednega pomena namreč ne smemo zamenjevati z izvornim pomenom: izraz »svinčnik« ima dobesedni pomen, ki pa je zelo oddaljen od izvornega.

Zdi se, da bi bilo treba v prejšnjem odstavku nakazano pomensko dinamiko nekoliko osvetliti, da bi pojasnili dialektični odnos med metaforičnim in nemetaforičnim. Pojma »visok« in »nizek« imata tako »dobesedno« kot metaforično uporabnost. Dobesedna naj bi bila v zvezi s prostorskim označevanjem, poleg nje pa obstaja še veliko metaforičnih pomenov, v katerih se lahko pojavljata oba pojma kot kvantifikatorja in kot kvalifikatorja. Če govorimo o »visoki« in »nizki« napetosti, uporabljamo oba pojma v neprostorskem, torej v metaforičnem smislu: in vendar je npr. »visoka napetost« diskurzivno zelo strogo definiran pojem, za kar bi našli potrdilo v vsakem osnovnem fizikalnem učbeniku. Lahko pa se izrazimo tudi o kakem posamezniku, da se nahaja v stanju »visoke napetosti«, ne da bi pri tem mislili na elektriko. Tako imamo isti izraz, »visoka napetost«, ki je brez dvoma že sam metaforičen, enkrat v funkciji »dobesednega« pomena (kajti električna visoka napetost je dobesedni pomen ali »parafraza« metafore »v stanju visoke napetosti«), drugič pa v funkciji prenesenega pomena. Izraz, ki je sam metaforičen, je istočasno tudi dobeseden — seveda v odnosu do nekega drugega metaforičnega izraza. Podobno velja za številne druge simbole in izraze. Očitno nima smisla abstraktno govoriti o metaforičnih in nemetaforičnih simbolih in jezikih: »dobesednost« in »prenesenost« pomena sta določljivi le v medsebojni povezanosti, razumljivi in razčlenjeni pa le v razvojni in kontekstualni perspektivi. Vsako ostro ločevanje med obema vidikoma pomena je umetno, predstavlja

neupravičeno abstrahiranje in hipostaziranje pomenskega procesa, pomeni statično pojmovanje pojava, ki ni le končni produkt, temveč proces.

Če se vsega tega zavemo, tedaj seveda ne moremo več absolutno ločevati jezikovnih izrazov na metaforične in nemetaforične. Zato so nekateri avtorji opozarjali na to, da je v nekem smislu celoten jezik metaforičen; po tem pojmovanju naj bi bila prav metaforična simbolična relacija izključna relacija jezikovnih referenc. Trditev, da so vsi izrazi metaforični, je na videz ekstremna, če si jo pa ogledamo pobliže, vidimo, da ni povsem izvita iz trte. Schon, ki je njen izrazit apolog med sodobnimi avtorji, jo dokazuje z ugotovitvijo, da je praktično nemogoče določiti zares prave dobesedne pomene različnih simbolov. V kontekstu tega pojmovanja je seveda nevzdržna tradicionalna »ornamentalna« koncepcija metaforičnega simbolizma, po kateri je metaforični proces le primerjava dveh samih po sebi dobesednih pomenov. Jasno je, da je ta koncepcija statična in ne vidi, da je metaforični proces v bistvu proces spoznavanja, da razvoj metafore pomeni nujno tudi razvoj novih pojmov. Prav v razvojnosti metaforičnega procesa vidi Schon vir težavnosti pri definiranju same metafore oziroma metaforičnega simbolizma. Če definiramo metaforični odnos kot odnos podobnosti, potem smo vnesli v definicijo elemente končnega produkta v metaforičnem procesu, ničesar pa nismo povedali o samem procesu, ki vendar tudi je in se začne pred zaznavo podobnosti. Da bi razrešil to težavo, posega Schon po psihološkem orožju in meni, da prihaja v samem začetku metaforičnega procesa do izraza predzavestna slutnja podobnosti med simbolom in referentom, ki se šele v nadaljnjem razvoju, z uporabo metafore itn., izkristalizira v povsem zavestno dojete analogije in podobnosti. Metaforični proces kot proces mišljenja se nujno začenja v vsakem soočenju z novo situacijo. Pri takem soočenju skuša človek najti med svojimi izkušnjami tiste, s katerimi bo lahko zajel in izrazil novo situacijo, projecira to, kar že ima na razpolago v novo situacijo in s tem obogati eno izmed dosedanjih izkušenj za nov pomen. Po Schonu je metaforični proces v bistvu proces mišljenja in nato predvsem proces projekcije: rezultat tega procesa je dejansko formiranje novega pomena, novega pojma. Razen popolnoma novih izrazov so metafore edini verbalni način za izražanje novega. V vsaki novi situaciji se posameznik obnaša kakor da mora poiskati oziroma prestrukturirati vidike novega v skladu s starim: »Vsaka metafora je tedaj implicitna uganka, ki zahteva: poišči staro v novem. Kot vse uganke je tudi ta projektivna. Število načinov, s katerimi je možno najti staro v novem, je neskončno.« (Schon, prav tam, str. 63).

Izbira metafore, izbira že udomačenega izraza, ki naj bi zdaj označil novo, pa seveda ni naključna. Odvisna je od različnih dejavnikov. Med temi navaja Schon predvsem kulturne in situacijske dejavnike.

Pri redkokaterem avtorju naletimo tako izrecno na pojmovanje, da je metaforični proces v bistvu proces reševanja problemov, pri katerem predstavljajo starejši pojmi projektivni model za nove pojme. Pri tem skrbi metaforični proces za ravnotežje med starim in novim, kajti s pridobivanjem novega pomena vrši inovativno, pojmotvorno funkcijo, z ohranjanjem starih izrazov pa v nekem smislu tudi konservativno funkcijo. S takim pojmovanjem se Schon vključuje v skupino avtorjev, ki metaforični simbolizem pojmujejo kot proces, in se v celoti tudi dokaj približuje dialektičnemu, če ne včasih že kar dialekticističnemu gledanju na ta pojav. Njegove težave se pojavijo največ tam, kjer preneha biti dialektičen in se

zvest ameriški filozofski tradiciji nasloni na pozitivizem. Tako npr. zaide v težave že s samo trditvijo o panmetaforičnosti jezika, ker meni, da ima ugotovitev, da je jezik samo metaforičen in da dobesednih pomenov praktično ni, pogubne posledice za teorijo resnice. Če ni dobesednih terminov, tedaj po njegovem tudi ni dobesedne resnice. Če nekega stavka ni mogoče razumeti zares dobesedno, ga je mogoče razumeti na več načinov. Kako naj potem o takem stavku sodimo, da je resničen ali lažen? Zdi se, da Schon ob tem problemu pozablja na preprosto dejstvo, da je resnica pač konkretna in v tem smislu odvisna od konkretne interpretacije pomena: če za kak stavek zaradi nejasnosti ne moremo reči, ali je lažen ali resničen, tedaj velja to za ta stavek in abstracto, za vsako posamezno in konkretno interpretacijo tega stavka pa lahko presodimo lažnost in resničnost. Poleg tega je treba reči, da priznanje, da je celoten jezik metaforičen, še nikakor ne pomeni, da ni nobenih razlik v uveljavljenosti nekega pomena; čeprav ni povsem dobesednih pomenov, so vendarle pomeni, ki v določenem jezikovnem kontekstu prevladujejo. Pri izrazih, ki jih uporabljamo v formalnih vedah, pri imenih konkretnih predmetov itn. pa so reference skoraj povsem enoznačne. Zdi se torej, da je Schonova bojazen, da bi teza o metaforičnosti jezika porušila teorijo resnice, le nekoliko prenagljena, posebno še, ker avtor sam poudarja, da je metaforični proces v bistvu celo sredstvo za odkrivanje resničnosti.

V nasprotju z neopozitivističnim in operacionalističnim idealom čistega, nemetaforičnega, dobesednega znanstvenega jezika, zveni ugotovitev, da je metaforični proces pravzaprav v sami srži vsakega, torej tudi znanstvenega ustvarjanja in da je pravzaprav najbolj razširjen način za ustvarjanje novih pojmov, kar nekam frapantno. Zahteva, da bi razvili čisto nemetaforični jezik, je nesprejemljiva. Tak jezik bi bil v najboljšem primeru mrtvorojen. Metaforični proces je pač živ in realen način razvijanja jezika in konec koncev tudi prevladujoči način razvijanja novih pojmov. Jezik brez metafor bi bil statičen in, kar je najbolj zanimivo, človeštvo bi ga kaj kmalu spremenilo in pričelo metaforično uporabljati. Metaforični simbolizem ni nekakšen gentlemen agreement naših prednikov, temveč značilen proizvod prav tako značilnega človekovega načina mišljenja. Zdi se, da je iskanje starega v novem, kot pravi Schon, determinirana karakteristika človekovega vedenja v novih situacijah, karakteristika, ki ga sili — morda vzporedno z njegovo vedoželjnostjo — ne le reagirati na novo, temveč to tudi koncipirati, seveda s sredstvi, ki jih že ima na razpolago (od tod »staro« v novem). Težnja po eliminiranju metaforičnih elementov iz jezika je celo v nasprotju s samo naravo človeka in je že zaradi tega neizvedljiva. V tem pa seveda ni prav nobene tragike, kvečjemu sreča, saj bi v primeru, da bi uporabljali samo nemetaforične pojme, morali nujno ostati na tisti pojmovni ravni, na kateri smo bili ob sprejetju takega jezika. Tvorbe novih pojmov, ki je posledica metaforičnega procesa, ne bi bilo. Zanimivo je vprašanje, kaj bi človeštvo počelo s svojim nemetaforičnim jezikom, potem ko bi izčrpalo vse možne kombinacije danih pojmov in silogizmov. Vse to pa seveda ne pomeni, da se bomo izgubili v kaosu metaforičnih pojmov: v specifičnem kontekstu ali celo v definiciji je vsak pojem opredeljiv do mere, do katere je opredelitev pač sploh možna. Toda, medtem ko je operiranje z natančno definiranimi pojmi potrebno in celo nujno v znanstvenem postopku od formulacije hipotez naprej, je v samem procesu zastavljanja problema in oblikovanja hipotez potrebno metaforično, ustvarjalno mišljenje. Brez enega ali drugega in obeh skupaj

bi bila znanstvena dejavnost nemogoča — podobno velja tudi za umetnost in jezikovno vedenje nasploh.

Zanimivo vprašanje, ki ga Schon po našem mnenju ne rešuje povsem zadovoljivo, je vprašanje selekcije metaforičnih simbolov. Schon navaja kulturne in situacijske dejavnike tega izbora, izogiba pa se vsaj dveh kategorij dejavnikov, ki so prav tako, včasih pa še pomembnejši. V prvi vrsti moramo omeniti samo objektivno strukturo simbola. Vprašanje je namreč, ali je ta zares povsem brez vpliva na izbiro metaforičnega simbola-reprezentanta. Po našem mnenju je bolj verjetno, da bo ceteris paribus izbran kot simbol nestanovitnosti veter kot pa mejni kamen. Poleg tega se nam zdi, da je pri izbiri metafore mnogokrat odločilnejša individualna struktura izkušenj kot pa kulturni ali situacijski vpliv, posebno kadar gre za izvirne metafore.

Glede na premik od tradicionalnega statičnega, ornamentalnega pojmovanja metaforičnega simbolizma, k dinamičnemu, procesualnemu pojmovanju nas ne morejo presenetiti tudi nadaljnje razlike in spremembe, ki jih ta premik vnaša v poglede na metafore. Medtem ko ornamentalno tolmačenje metafore ni videlo metaforičnih elementov v vseh vidikih jezikovnega razvoja, ampak se je omejilo le na posamezne očitnejše primere metaforičnosti zlasti v umetnosti in jih obravnavalo kot predstavnike metaforičnih pojavov, so novejša tolmačenja odkrila v metaforičnem procesu odraz dinamike mišljenja v jezikovnem vedenju, odraz in obenem vir jezikovnega ter pojmovnega ustvarjanja. Te razlage so ugotovile splošnost metaforičnega procesa na vseh reprezentativnih in spoznavnih področij človekove dejavnosti, v religiji, filozofiji in zlasti v znanosti, na stihijskem nivoju pa pravzaprav tudi v vsem vsakdanjem pojmovnem in jezikovnem življenju.

Pojmovanje metaforičnega simbolizma kot procesa, ki prinaša spremembe v pojmovanjih simbola in referenta, ne pa le kot gole zamenjave dveh dobesednih pojmov, si je možno zamisliti dosledno še najbolje kot eksemplifikacijo dialektičnega procesa, kot primer delovanja zakona o enotnosti nasprotij. Tak pogled na metaforični simbolizem je implicitno vsebovan v t. i. interakcijskih teorijah metafore: Schonovo pojmovanje, ki smo ga nekoliko obširneje razčlenjevali v gornjih odstavkih, sodi nekako v sklop teh teorij, poleg nekaterih drugih (Bloor, 1971). Na tem mestu bomo navedli še eksplicitnejšo dialektično materialistično pojmovanje metaforičnega simbolizma, ki ga povzema D. Bloor v sestavku »The Dialectics of Metaphor«.

V začetku obravnava avtor razširjenost in pomembnost metaforičnih pojmov v znanosti in navaja številne primere iz psihologije in s področja naravoslovja (planetarni sistem — atomska zgradba, mehanski stroj — kartezijanski model vesolja, kibernetski stroj — možgani itn.). Čeprav je natančno definiranje zelo važna naloga znanosti, imamo tudi v znanosti praviloma opravka z izrazi in pojmi, katerih ustaljeni, znanstveno opredeljeni pomen je v bistvu že prenesen. Celo tako splošni fizikalni pojmi kot so npr. svetloba, zvok, električni tok idr. so definirani tako, da je njihov pomen že prenesen. T. i. »fizikalni« pojem svetlobe, zvoka itn., kakor tudi »psihološki« pojem občutka, potrebe, zavesti so opredeljeni na preneseni ravni. Njihov pomen se je v metaforičnem procesu že spremenil in se zdaj razlikuje od »dobesednega«, prvotnega pomena. Med pomenskimi spremembami je nedvomno tudi ta, da je znanstveni pomen teh pojmov eksaktnejši, kar pa ne zmanjšuje metaforičnega bistva novega pomena. Glede na dobesedni pomen vseh

omenjenih pojmov — preden so bili strokovno redefinirani ali pa sprejeti v pogovorno rabo — glede na t. i. »predmetaforično« raven pomena teh pojmov, so spremembe, ki jih je narekoval metaforični proces, na »pometaforični« ravni. Pometaforična ali postmetaforična raven pomena se lahko uveljavi do te mere, da prevlada nad predmetaforično: v tem primeru smo priče pojmovnega razvoja, ki ga označuje vse močnejše uveljavljanje eksaktnejših, objektivnejših in materialni realnosti ustreznejših pomenov. Tako danes mnogokrat celo v primerih, ko ne govorimo v strogem znanstvenem kontekstu o zvoku, svetlobi, duševnosti itn., mislimo na določeni pometaforični pomen teh pojmov, ki je v zvezi z žarčenjem, valovanjem, možgansko aktivnostjo. Podobno je tudi s številnimi drugimi pojmi, kot so npr. pot, sila, moč, izgorevanje, privlačnost, učenje vedenje, spomin, pozornost itn.; vsi ti pojmi so oblikovani v metaforičnem procesu, njihova (znanstvena) definicija pomena je na ravni, ki je različna od predmetaforičnega pomena. Sedanjega, pometaforičnega pomena teh pojmov ne moremo več reducirati na dobesedni, predmetaforični pomen, ker bi v tem primeru prišli do absurdov. Vsi ti primeri ilustrirajo vlogo metaforičnega procesa v znanstveni pojmotvornosti.

Kakor velja za vsak metaforični proces je tudi razvoj metaforičnih simbolov v znanosti dialektični proces, ki kaže vse zakonitosti dialektične logike. Dialektiko metaforičnega procesa predstavljata prodiranje in združevanje nasprotij v kompleksu metafore, pojmovnega sistema, ki ga želimo izraziti (imenujmo ga po Hesseju »primarni sistem«), in samega simbola ali simbolov, torej sistema, s katerim bomo ta primarni sistem izrazili (»sekundarni sistem«). Vzemimo za primer metaforo »električni tok«: elektriciteta, gibanje elektronov predstavlja primarni sistem, simbol tok pa se nanaša na sekundarni sistem, pojem gibanja tekočine. Izraz »električni tok« je izraz, uporabljen kot ime za nekaj drugega, torej imamo opraviti s pravo metaforo. Pri tem pa je važno, da pride do interakcije med obema pojmovnima sistemoma: »električni« tok sedaj ni več tok v dobesednem pomenu, na predmetaforični ravni. Le-temu je morda analogen, ni pa identičen z njim. Medtem ko je na eni strani pojem elektricitete analogen gibanju tekočine, pa se interakcija med obema sistemoma razvija tudi v drugi smeri, tako da se tudi sam pojem toka začenja pojmovati drugače, ne le v pomenu gibanja tekočine, temveč v nekoliko širšem smislu. Interakcija med obema sistemoma v metaforičnem procesu bi bila potemtakem primer dialektične interpenetracije nasprotij, katere rezultat je medsebojna sprememba obeh sistemov (primerjaj tudi pojem simbola pri H. Wernerju, v prvem delu sestavka). Konkretna pometaforična raven pomena pa predstavlja primer dialektičnega združenja nasprotij: »električni tok« predstavlja na pometaforični ravni nov pojem, ki transcendira predmetaforični pomen in sintetizira ta pomen z njegovo negacijo. »Tok« v novem pomenu presega tako »gibanje vode« kot »gibanje elektronov«; v njem sta ponovljena oba gornja pomena, vendar združena v obliki nove kvalitete. S tem je eksplicitino izražena dialektika Schonove asimilacije novega v starem, ki neločljivo povezuje znanstveno pojmotvornost z metaforičnim procesom.

Če gremo korak dalje, se moramo vprašati, kateri dejavniki vplivajo na stik oziroma koincidenco primarnega in sekundarnega sistema, ki pogojuje sam izbor in nadaljnji razvoj metaforičnega simbola. Zdi se, da je v največ primerih resnično soudeležena neka bazična podobnost oziroma analognost obeh sistemov. V primeru tvorbe znanstvenih pojmov bi najbrž le težko govorili samo o predzavestni

slutnji te podobnosti, kar velja morda za prenekateri metaforični izraz v umetnosti. Izbira metaforičnih simbolov v znanosti je največkrat bolj sistematična in manj intuitivna. Trditev, da so možgani vrsta kibernetskega sistema, temelji na povsem zavestno izpeljanih analogijah, na skupnih zmožnostih registracije okolja, kalkulacije, usmerjanja, povratnih mehanizmov itn. Dober primer skrbno izbranega metaforičnega simbola za mešani zvok imamo v psihoakustiki: »beli šum« je metafora, ki je izpeljana na podlagi skrbne analize po analogiji z belo svetlobo, ki je mešanica spektralnih barv.

Dialektično pojmovanje metaforičnega procesa ima precej daljnosežne filozofske implikacije. Če namreč drži, tedaj v mnogočem izgube veljavnost in moč tiste kritike filozofskih in znanstvenih pojmov, ki reducirajo te pojme na njihov predmetaforični, dobesedni nivo. Na ta način ni težko dokazati absurdnosti raznih znanstvenih modelov od kibernetskega modela možganov do prostorskega modela pomena, seveda, če se ne zavedamo dejstva, da so vsi ustrezni sekundarni sistemi že po naravi metaforičnega procesa različni, kot preden so bili zajeti v ta proces. Ker ta problematika ni lahka, ne bo škodilo nekoliko preciznosti: omenjena implikacija dialektičnega pojmovanja metafor ne pomeni, da je neveljavna vsaka kritika metaforičnih pojmov, temveč, da je neveljavna tista kritika, ki sestoji iz reductio ab absurdum preko razlage teh pojmov v dobesednem, predmetaforičnem smislu. Navedimo primer: kartezijanski mehanski model duševnosti najbrž ne trdi, da so možgani komplicirana aparatura s škripčevjem in z vzvodi, torej mehanski stroj, kot so si ga Descartesovi sodobniki dobesedno predstavljali, ampak mehanizem, ki je od njega različen, čeprav mu je analogen. Kritika, da je omenjeni model neustrezen zato, ker meni, da imamo v glavi »kolesje«, je gotovo neupravičena, saj ne upošteva dialektičnega premika v pojmu »mehanizem«, ki ga je povzročila Descartesova metafora. To pa seveda ne pomeni, da Descartesovega modela nasploh ne bi bilo dobro kritizirati, ker je pač metaforičen in zato fluiden; tudi njegov pometaforični pomen lahko kritiziramo, če več ne ustreza stvarnosti, kar navadno pomeni, da ga lahko nadomestimo z ustreznejšim — seveda zopet metaforičnim — dinamičnim modelom.

Še pomembnejši nasledek interakcijske teorije metaforičnega simbolizma je ta, da so — če ta teorija seveda velja — obsojena na neuspeh vsa prizadevanja, da bi v znanosti ali pa morda celo v vsakdanji govorici odpravili metaforično rabo ali pa uporabljali simbole, t. i. sekundarni sistem, le kot striktne zamenjevalce, substitute primarnega sistema. Že prej smo omenili, da bi taka prizadevanja (ki smo jim bili priče sicer še ne tako davno, predvsem v krogih neopozitivizma) vodila v pojmovno sterilnost, sedaj pa lahko dodamo, da je z vidika interakcijskega pojmovanja to tudi praktično nemogoče, saj prenos pomena enostavno ni možen, ne da bi pri tem prišlo do njegove spremembe, do premika od predmetaforičnih k pometaforičnim variantam. Nemetaforični jezik je čista iluzija.

Globinska pojmovanja. Od Freuda naprej je globinska psihologija posvečala veliko pozornost problematiki simbolizma, zato ne preseneča, da zasledimo največ literature za to področje prav med psihoanalitično usmerjenimi avtorji. Vendar pa velja ta pozornost skoraj samo globinskemu oziroma »podzavestnemu« simbolizmu, torej tistim simbolom, ki naj bi simbolizirali zunajzavestne, največkrat

potlačene vsebine. Pri tem pa zlasti ortodoksno psihoanalitično usmerjeni avtorji mnogokrat izrazito enostransko ali vsaj enodimenzionalno pojmujejo zunajzavestni pomen. Največkrat ga pač v skladu s freudistično dogmo omejujejo zgolj na seksualno vsebino, ki naj bi bila potlačena in ki naj bi jo kot rezultat racionalizacije in drugih obrambnih mehanizmov včasih prekrivali še razni drugi, bolj ali manj zavestni pomeni. Tako naj bi bil npr. ogenj na zavestni ravni sicer lahko simbol gibanja, dinamike, moči itn., vse to pa je le zavestna in abstraktna kamuflaža za konkretno podzavestno simbolizacijo seksualne energije, libida. Podobno velja za druge simbole in z enako stereotipno globinsko »logiko« odkrivajo ortodoksni psihoanalitiki seksualni pomen vsega mogočega. Po ortodoksni psihoanalitični teoriji je simbolizem zreduciran na podzavestne seksualne reference, posamezni simboli pa se v glavnem razlikujejo le po tem, kakšno globinsko dinamiko odražajo in pa glede na to, v katerem obdobju psihoseksualnega razvoja so bile fiksirane vsebine, ki jih simbolizirajo.

Seveda so bila taka enostranska in dogmatična tolmačenja simbolizma upravičeno ostro kritizirana. Empirične raziskave seksualnega simbolizma niti posredno, kaj šele neposredno ne potrjujejo freudističnih izhodišč. Te raziskave kvečjemu kažejo, da se seksualne reference lahko vežejo na določene simbole, nikakor pa ne potrjujejo neobhodnosti in univerzalnosti teh referenc (Jones, 1956, 1961; Lessler, 1962; Levy, 1954; Melikian, 1965; Richardson, 1971; Schonbar in Davitz, 1960; Starer, 1955; Stennett in Thurlow, 1958).

Kljub močni preokupaciji s podzavestnim simbolizmom v psihoanalitični literaturi ne zasledimo sistematične obravnave odnosa med osebnostno strukturo in tem simbolizmom. Pač pa je mogoče take sistematične povezave deducirati iz samih temeljev psihoanalitične teorije, pa seveda tudi iz posameznih primerov, ki jih navajajo psihoanalitični avtorji, denimo Freud in Fenichel. Pri tem izstopa zlasti problematika simbolizma nevrotikov.

V primerjavi z normalnimi osebami naj bi bil podzavestni simbolizem nevrotikov še nekoliko razširjen in bolj poudarjen. Po eni strani naj bi se zaradi močnejšega potlačevanja ta simbolizem močneje odražal že na »normalnih« nivojih manifestirana, npr. v sanjah, v fantazijski dejavnosti idr. Po drugi strani pa se podzavestni simbolizem nevrotikov še posebno izraža v obliki posebne kategorije simbolov, t. j. simptomov (nevrotskih simptomov). Po psihoanalitičnem pojmovanju je simptom simbol globinske dinamike, kompromisa med potlačeno težnjo in težnjo, ki potlačuje. Simbol odraža vselej potlačeno, kompleksno vsebino, a tudi težnjo po potlačevanju in socializiranju te vsebine. Tako naj bi anankastično »umivanje rok« simboliziralo na eni strani potlačeno agresivno težnjo (npr. težnjo po uničenju osovražene osebe), ali pa potlačen analno seksualni impulz, na drugi strani pa naj bi predstavljalo izničenje teh podzavestnih tendenc. Na ta anankastični »obred« naj bi se torej vezala metaforika nevrotskega konflikta: podzavestni impulz, ki »umaže« roke in nasprotni impulz ega, ki skuša nanešeno umazanijo oziroma krivdo oprati.

Iz psihoanalitične literature bi bile razvidne tudi nekatere distinktivne poteze simbolizma pri posameznih skupinah nevrotikov. Simptomatska simbolika vsake skupine se nanaša predvsem na značilnosti razvojne faze, na katero je fiksiran oziroma je regrediral nevrotski proces. Zaradi splošne problematičnosti psihoseksualno pojmovanega simbolizma se bomo omejili samo na splošno sintezo teh

značilnosti. V grobem bi lahko rekli, da je za depresivne nevrotike značilna predvsem »oralna« simbolika, simbolika sprejemanja ter »inkorporiranja«, za anankastične nevrotike naj bi bila značilna zlasti »analna« simbolika, simbolika zadrževanja, kopičenja in odmetavanja, za histerične nevrotike pa »falična« simbolika. Pri posameznih nevrotskih skupinah se poleg tega kažejo še značilnosti specifičnega obrambnega reagiranja. Tako se npr. v krogu prisilnih, anankastičnih nevroz odraža mehanizem »premika« (Verschiebung), ki določa simbolični pomen raznih dejavnosti (kompulzije), situacij, oseb in živali (fobije). Pri histeričnih nevrotikih pa prihaja do izraza mehanizem »somatizacije«, pri katerem dobijo simbolični seksualni pomen različni deli telesa in različne telesne funkcije (podobno velja tudi za t. i. kategorijo psihosomatskih motenj, ki sicer s histerijo nimajo mnogo skupnega.).

Med drugimi globinskimi pojmovanji bi veljalo omeniti zlasti še nekatere avtorje in smeri, ki so močno razširili vlogo in pomen metaforične simbolike. Tako so se C. G. Jung in člani dunajskega krožka globinske psihologije, npr. I. Caruso, zelo približali pansimbolizmu, ki so ga po drugi strani zastopali tudi nekateri filozofi (Wegener, Cassirer), še prej pa npr. literati kot Goethe, Coleridge, Thoreau, simbolisti itn. Čeprav pansimbolizem pretirava, kolikor vidi v stvarnosti samo simbole z apriornim in večkrat mistično pojmovanim, skritim pomenom in kolikor vidi v človeški dejavnosti samo simbolne akte (tudi npr. v percepciji), pa povsem pravilno opozarja na splošnost in generično značilnost metaforičnega simbolizma kot procesa. Pansimbolisti so ugotovili, da so simbolični procesi atribut človekovega bistva, da jih ni mogoče pojmovati samo kot del človekovega mišljenja in čustvovanja, ampak da so splošen in integralen odraz teh funkcij in osebnosti nasploh. Pansimbolizem je tudi opozoril na nujne in potrebne dejavnike metaforičnega procesa, ki po širini daleč presegajo dejavnike, ki jih priznavajo npr. ožji koncepti simbolizma od klasičnega ornamentalizma do ortodoksne psihoanalize. Med te dejavnike bi lahko šteli elemente objektivnega sveta (ki so izbrani za simbole) in celo vrsto organizmičnih dejavnikov, ki vključujejo biološko konstitucijo in instinkte, zlasti pa selektivno organizirano izkustvo posameznika s kongnitivnimi, afektivnimi in konativnimi vsebinami.

KRITIČNA OCENA KONCEPCIJ IN TEORIJ METAFORIČNE SIMBOLIKE

Že v dosedanjem obravnavanju smo opozorili na dobre in šibke strani posameznih pomembnejših pojmovanj ter teorij metaforične simbolike. Kljub temu se zdi potrebno, da prednosti in pomanjkljivosti obravnavanih teorij strnemo v preglednejši obliki, pri tem pa glede na nadaljnjo diskusijo omenimo tudi še nekatere doslej neomenjene vidike.

Tradicionalnemu, »ornamentalističnemu« pojmovanju metaforične simbolike, pa tudi nekaterim novejšim pojmovanjem bi lahko predvsem očitali, da vidijo v le-tej poseben, izjemen pojav. Pojmujejo jo izolirano, ne da bi jo skušali povezati z drugimi pojmovno miselnimi procesi. Ko priznavajo sorodnost metaforične simbolike in drugih simboličnih procesov, gre bolj za klasifikatorično uvrščanje nekega pojava v določen razred na podlagi statične abstraktne pripadnosti kakor na podlagi notranje, procesne povezanosti.

Vendar omenjene teorije zavoljo te pomanjkljivosti niso nič manj »odgovorne« kot sočasna psihološka znanost, ki sama ni v celoti dojemala notranje, razvojno logične strukturiranosti pojmovno simboličnih procesov. In ker pomenijo ti procesi antropološko določilo človeka, dobiva metaforična simbolika z iskanjem relacij do temeljev miselne sfere osebnosti nujno filozofsko antropološke razsežnosti.

Tudi najnovejše teorije po našem mnenju niso uspele povsem prepričljivo poiskati skupnega imenovalca človekovim miselnim procesom, čeprav so opozorile na intimno razmerje med njimi in metaforično simboliko. Šele če pojmujemo *zmožnost odkrivanja odnosov* kot temeljno in razvojno prvotno izhodišče človekove miselne dejavnosti, lahko po našem prepričanju dojamemo to dejavnost v pravi notranji dialektični enotnosti in šele tedaj se zares prepričljivo ujame s pojavom metaforične simbolike.

Spričo tega se zdi razumljivo tudi dejstvo, da pojmovanja, ki so sicer uvidela vsebinski domet simbolike, skušajo hkrati pretrgati njeno zvezo z drugimi miselnimi procesi. Ekstremni položaj je tukaj zavzel nedvomno C. G. Jung, ki je metaforično simboliko postavil pod okrilje intuicije, ki mu pomeni povsem samostojen psihični proces, čisto ločen od mišljenja. Za Junga so simboli orodje intuicije, kot so pojmi orodje mišljenja; očitno še ni pomislil na možnost, da bi bili metaforični procesi notranje povezani z drugimi pojmovnimi in miselnimi procesi.

Nekoliko drugače je s Frommovim pojmovanjem metaforične simbolike. Vsekakor tudi njega ni mogla prepričati zgolj zunanja, klasifikatorična povezanost le-te z drugimi pojmovnimi procesi. Skupaj z Jungom in s konceptualisti je zato spoznal, da je simbolika drugačen in po vsej verjetnosti prvotnejši pojav kakor diskurzivno mišljenje. Za razliko od enih in drugih pa ga je postavil v čisto določeno zgodovinsko obdobje, ko naj bi prevladoval kot »univerzalni jezik«, medtem ko so današnji metaforični simboli zgolj fosilni ostanek jezika iz mitoloških obdobij.

V nasprotju z ornamentalisti, ki so videli v simbolizmu izjemno, »navdihnjeno« vejo mišljenja, delajo omenjeni avtorji napake v drugi smeri. Med dobesednim in prenesenim pomenom vidijo načelno nasprotje, metaforični in diskurzivni proces se jim izključujeta. Jung postavlja intuicijo nasproti mišljenju, Fromm univerzalni mitični jezik nasproti definitoričnemu mišljenju sedanjosti, Langerjeva reprezentativne simbole nasproti diskurzivnim simbolom. Zdi se, da novejša interakcionistična (Schron) in dialektična (Bloor) pojmovanja metaforičnega procesa upravičeno opozarjajo na te napake. Med metaforičnim in diskurzivnim mišljenjem obstaja notranja povezanost in mišljenje v celoti nujno vsebuje elemente obojega. Metafore je moč razvijati v diskurzivne pojme, diskurzivni pojmi pa pri svojem nastajanju prehajajo fazo ali več faz metaforičnega razvoja.

Celi vrsti pojmovanj in teorij metaforične simbolike pa bi lahko očitali enostranskost in redukcionizem. Ta očitek se lahko po eni strani nanaša na formalno opredeljevanje metafor, ki je večkrat pretirano statično. Posebno klasične, a tudi novejše lingvistične definicije se često nanašajo na simboliko kot rezultat, kot »končni izdelek«, čeprav je le-ta bistveno povezan s procesom, v katerem je nastajal. Vsekakor se zdi upravičeno, da opredelimo metaforično simboliko z vidika celotnega metaforičnega procesa, ne pa z vidika ene same faze, ki jo umetno izdvojimo iz tega procesa.

Paradigmatičen primer vsebinsko enostranske razlage metaforične simbolike pa predstavlja Freudova teorija simbolike. Le-ta upošteva ob dolgi vrsti možnih simbolov le minimum simboličnih referenc. Ni težko uganiti, da prihaja do tega zato, ker je po Freudu simbolika po definiciji vezana na mehanizem potlačevanja. Simbolične reference se tako slednjič zreducirajo na osnovne elemente potlačenih vsebin. Kot pravi Weiss (1931), gre za »življenje in smrt . . . potlej nosečnost in rojstvo, človeka brez spolnih razlik, potem za moškega in žensko, očeta, mater, starše in otroke. Mnoštvo simbolov imamo za spolne organe, za genitalije na splošno, potem posebej za moške in ženske spolne organe; potlej za prsi, za spolno vzburjenje, za erekcijo, za spolno občevanje in za onanijo«. Seveda ni treba poudarjati, da poleg tega obstaja še cela vrsta pomenskih kategorij metaforike, ki jih nikakor ni moč zreducirati na reference seksualnosti. Samo avtorjeva raziskava faktorske strukture simboličnega pomena je za relativno ozek vzorec simbolov dokazala vsaj enajst samostojnih pomenskih kategorij, med njimi šest pomembnejših (Musek, 1975). Obrazložili smo jih v prejšnjem poglavju in več kot očitno je, da ne zajemajo kakšnih trivialnih pomenov, temveč ravno tiste pomene, ki označujejo najpomembnejše vidike stvarnosti.

Po drugi strani pa je ravno Freud prvi opozoril na možnost zunajzavestnih simboličnih referenc in morda je s tosmerno razširitvijo bolj obogatil pojem metaforičnega simbola kot ga je z vsebinskim zoževanjem osiromašil.

Simbolični pomen in osebnostna struktura. Teorije simbolizma vse premalo upoštevajo kompleksno soodvisnost med metaforičnim procesom in osebnostno strukturo posameznika. Če je ta proces zares elementarno povezan z osnovami mišljenja, bi morala struktura posameznikove osebnosti bistveno vplivati na interindividualne variacije metaforičnega pomena različnih simbolov. Z drugimi besedami, med temeljnimi dimenzijami osebnosti in metaforičnim pomenom bi morale obstajati empirično ugotovljive korelacije. Metaforični pomen simbolov bi moral biti npr. nekoliko drugačen za introvertirane osebe kakor za ekstravertirane, za čustveno labilne osebe spet drugačen kot za čustveno stabilne.

Prav to hipotezo je avtor skušal preveriti v posebni empirični raziskavi (Musek, 1977). Raziskava naj bi odgovorila na vprašanje, ali prisojajo osebe, ki pripadajo različnim osebnostnim skupinam v skladu s svojo osebnostno strukturo tudi različne metaforične pomene posameznim simbolom.

Na osnovi obeh t. i. temeljnih dimenzij osebnosti, introvertiranosti — ekstravertiranosti in čustvene stabilnosti — čustvene labilnosti so bile oblikovane naslednje osebnostne skupine:

1. skupina ekstravertiranih (E)
2. skupina introvertiranih (I)
3. skupina čustveno stabilnih (S)
4. skupina čustveno labilnih (L)
5. skupina ekstravertiranih in čustveno stabilnih (ES)
6. skupina introvertiranih in čustveno stabilnih (IS)
7. skupina ekstravertiranih in čustveno labilnih (EL) in
8. skupina introvertiranih in čustveno labilnih (IL).

Posamezniki v teh skupinah so določali metaforični pomen dominantnih simbolov — vzorec teh simbolov je bil isti kot vzorec simbolov v raziskavi faktorjev

metaforičnega pomena (gl. prejšnje poglavje, Anthropos, 1—2, 1978). Dobljeni odgovori so bili razčlenjeni v sedemnajst kategorij metaforičnega pomena, ki so prav tako oprte na rezultate omenjene raziskave.

Tabela 4

Distribucija odgovorov poskusnih oseb glede na osebnostno strukturo in kategorije simboličnega pomena

Kategorija simbolnega pomena	Osebnostna struktura poskusnih oseb (skupine, ki označujejo posamezne variacije NV)							
	E	I	S	L	ES	IS	EL	IL
I. (upanje)	41	56	50	45	45	61	38	39
II. (lepota)	39	26	22	33	22	22	38	30
III. (smrt-žalost)	49	61	56	53	43	65	45	55
IV. (delavnost)	44	48	50	43	45	47	41	44
V. (začetek-rojstvo)	47	67	56	61	51	58	49	46
VI. (ujetost-sužnost)	41	38	39	40	44	40	41	39
VII. (življenje)	45	29	41	31	39	23	20	29
VIII. (ljubezen)	37	47	47	36	32	46	40	41
IX. (osamljenost-depresija)	33	35	30	34	32	32	39	41
X. (moč)	18	25	18	21	10	20	12	20
XI. (trpljenje-zlo)	23	21	19	20	24	15	20	25
XII. (intelekt)	23	22	22	23	20	19	19	27
XIII. (svoboda-sreča)	30	43	39	45	29	48	39	40
XIV. (borbenost-vnema)	24	11	16	20	16	18	22	11
XV. (kompleksna aktivnost)	35	15	31	17	28	14	29	20
XVI. (zunanja značilnost)	25	12	23	16	19	16	27	19
XVII. (mladost-nedolžnost)	22	19	30	17	22	15	15	19

Rezultati, prikazani na tabeli 4, kažejo, da se osebnostna dimenzija introvertnost — ekstravertnost (I—E) pomembno povezuje s pomenskimi kategorijami »upanje-spoznanje«, »smrt-žalost« in »moč«, ki so številčneje zastopane pri introvertiranih osebah, ter s kategorijami »lepota«, »življenje«, »borbenost-vnema«, ki pa se bistveno pogosteje pojavljajo pri ekstravertiranih osebah.

Očitno so v metaforičnem semantičnem prostoru ekstravertiranih oseb močneje poudarjeni vidiki vitalnosti, aktivnosti, kompleksnega (sestavljenega) vedenja, a tudi npr. zunanji in estetski videz stvari. Metaforični univerzum introvertiranih oseb pa vsebuje v relativno večji meri kategorije, ki so povezane z notranjim doživljanjem, pesimizmom, notranjimi značilnostmi stvari in z notranjimi potenciali. Te razlike ustrezajo tako tradicionalnemu deskriptivnemu pojmovanju ekstraverzije kot tudi sodobnejšemu vzročnemu pojmovanju ekstravertiranosti kot funkcije kortikalne vzburjenosti (Eysenck, 1967). Značilno za ekstravertirane osebe bi bilo tedaj vedenje, ki objektivno teži k povečevanju stopnje kortikalne vzburjenosti (ker je za te osebe sicer značilna habitualno nizka stopnja te vzburjenosti), npr. živahnost, iskanje dražljajev, mnogostranska zaposlenost, družabnost itn. Nasprotno naj bi bila iz vedenja introvertiranih oseb razvidna obratna težnja po zmanjševanju habitualno visoke stopnje vzburjenosti, kar naj bi se kazalo v manjši zunanji aktivnosti, večji usmerjenosti vase in v svoj subjektivni svet, v manjši družabnosti itn.

Osebnostna dimenzija S—L se pomembno povezuje le s kategorijami »upanje-spoznanje«, delno tudi »življenje« ter »kompleksne aktivnosti«, kjer se pojavlja večje število odgovorov pri stabilnih osebah, in s kategorijo »lepota«, kjer zasledimo več odgovorov pri čustveno labilnih osebah. Vpliv te dimenzije je torej, globalno vzeto, nekoliko šibkejši kot vpliv dimenzije I—E. Po vsej verjetnosti se kaže vpliv dimenzije S—L šele sekundarno kot vpliv avtonomnega vzburjenja na kortikalne funkcije, npr. v obliki emocionalnih inhibicij in facilitacij, ki modificirajo pogostost in pojavljanje »mocionalno kritičnih« kategorij metaforičnega simbolizma.

V celoti kažejo rezultati, da je temeljna struktura osebnosti poleg drugih dejavnikov pomembna determinanta metaforičnega simbolizma. Po drugi strani pa to pomeni, da lahko variacije v metaforičnem pomenu služijo kot indikator osebnostnih razlik. Tako znaša korelacija med testnim skorom ekstraverzije in številov odgovorov, ki so simptomatični za ekstravertirane osebe 0,542, korelacija med testnim skorom čutvene labilnosti in ustreznimi simptomatskimi metaforičnimi odgovori pa kar 0,639. Oba koeficienta sodita že v skupino »višjih« indeksov veljavnosti (njihov razpon je nekako med 0,3 in 0,8) in nakazujeta praktično veljavnost in uporabnost dobljenih rezultatov, npr. njihovo psihodiagnostično uporabnost.

Simbolika psihopatoloških skupin. V psihološki literaturi je posvečeno precej prostora značilnostim in motnjam simboličnih procesov, ki prihajajo do izraza zlasti v območju psihotičnih in med njimi še posebno shizofrenih pojavov. Precej razširjena je ugotovitev, da zmanjšana realitetna kontrola psihotikom ne dovoljuje običajnega in normalnega ločevanja med simbolom in simbolizirano vsebino. Ta distanca, ki je pri nevrotikih še poudarjena — povečuje jo ego obramba, ki potiska simbolične reference v podzavest — naj bi bila pri psihotikih močno omejena. Medtem ko neka oseba za nevrotika podzavestno simbolizira sovražnika (ker je nanjo prenesel ali pa vanjo neposredno usmeril podzavestne sovražne impulze), za psihotika taka oseba ni niti zavestni niti podzavestni simbol, ampak kar direktno identificirana kot sovražnik. Gabel (1948) meni, da je npr. pri shizofrenikih simbol večkrat povsem identificiran s simboliziranim objektom, s simbolizirano vsebino. Zato naj bi prihajalo do številnih in bizarnih identifikacij, do »hipertrofirane identifikacijske funkcije«. Shizofreniku zadostujejo posamezni metaforični elementi, da izvede celostno identifikacijo: zanj bo znanec z brado Kristus, sosed z brki Hitler, ko se mu bo rodil sin bo videl v sebi boga-očeta itd.

Simbolično vedenje shizofrenikov so obravnavale številne raziskave, ki pa v celoti niso dale konkluzivnih rezultatov. Posamezni avtorji se ne razhajajo toliko v opisu simboličnih motenj pri shizofrenikih kot v tolmačenju narave in izvorov te motenosti.

Vplivna skupina raziskovalcev z Goldsteinom (1943) na čelu je bila mnenja, da je za shizofrenike značilna izguba oziroma upad abstraktnih in konceptualnih sposobnosti. Po Goldsteinu se pri shizofreniji pojavlja progresivna konkretizacija v mišljenju, ki naj bi slednjič privedla do disjunkcije osnovnih pojmovnih distinkcij, pojmotvornega in reprezentacijskega procesa in do ekscesivnega situacijsko konkretnega pristopa.

Cela vrsta avtorjev pa meni prav nasprotno, da so namreč shizofreniki pretirano »abstraktni« v mišljenju. Njihovi odgovori so le na videz konkretni, a v bistvu je zanje značilno prav to, da tudi najbolj konkretne stvari pojmujejo preveč

abstraktno. Do podobnih ugotovitev so prišli pomembni avtorji kot npr. Brown (1958), Chapman (1958, 1961) in Downing s sodelavci (1966). Jortner (1966) pa izrecno navaja, da je preokupacija z abstraktnimi idejami in metafizičnim glavna kognitivna značilnost shizofrenikov.

Številne raziskave kažejo, da je za shizofrene paciente značilna pojmovna hiperinkluzivnost, težnja k neupravičenemu širjenju pojmovnega obsega (Chapman, 1958, 1961). Nekateri avtorji pripisujejo te pojave pretirani generalizaciji odgovorov, ki nastopa zaradi zvišanega motivacijskega stanja (»drive state«) shizofrenikov (Mednick, 1958; Mednick in De Vito, 1958), drugi pa razlikam v stopnji vzburjenja, pri čemer naj bi npr. previsoka stopnja vzburjenosti vodila v dezorganizirano vedenje in bizarne odgovore (Broen in Storms, 1966). Drugi avtorji govorijo o procesu ekstremne introverzije shizofrenikov: ta naj bi povzročila skrajno bizarnost, individualnost in »privatiziranje« njihove simbolizacije in končno onemogočila njen komunikativni značaj (Slotkin, 1942; Ruesch, 1957).

Zdi se, da postavljajo nekateri avtorji v ospredje tudi motnje v logičnem sklepanju. Tako je von Domarus (1944) skušal izluščiti pravila shizofrene logike. Zanjo naj bi bilo značilno izvajanje identitete preko predikatov in ne, kot je normalno, preko subjektov, npr. »Napoleon je človek, jaz sem človek, torej sem jaz Napoleon.« Novejše ugotovitve pa resnično kažejo bolj na specifične motnje v sami konceptualizaciji in pojmotvornosti. Motnje v določanju podobnosti, uvrščanju v razrede in identificiranju imamo lahko za empirično dokazane (Hogben, 1972), temu pa se morda pridružuje tudi »relativni deficit konotativnih aspektov jezika« (Artiss, 1966).

Čeprav zasledimo v vseh tovrstnih raziskavah mnogo zanimivega in konstruktivnega, je treba priznati, da smo še daleč od povsem zadovoljivih razlag patološkega simbolizma. Pri vsem tem se zdi logično, da lahko take razlage pričakujemo šele potem, ko bo zadovoljivo raziskan in pojasnjen sam »normalni« metaforični simbolizem. Seveda pa lahko k tej nalogi po svoje prispeva tudi raziskovanje simbolizma abnormnih in patoloških skupin, ki pa bi moralo biti bolj sistematično in metodološko poenoteno.

Razlike v simbolizmu so bile že uspešno uporabljene kot indikator različnih abnormnih in psihopatoloških skupin. Primer take uporabe predstavlja Kahnov test simboličnega razvrščanja (1953). Ta psihodiagnostična preizkušnja klasificira skoraj vse pomembne klinične skupine na podlagi razvrščanja posebej izbranih simbolov, na podlagi preferenc simbolov in na podlagi stopnje abstraktnosti simboličnih odgovorov poskusnih oseb. Drugi primer aplikacije simbolizma na področju klinične psihologije pa predstavlja Leunerjeva »simbolna drama« (Symboldrama), terapevtski postopek, pri katerem sistematično uvajajo in nato skupaj s pacienti obravnavajo razvojno fiksirane simbole, ki reprezentirajo nevrotske konflikte.

NOVA IZHODIŠČA TEORIJE SIMBOLIKE

Obravnavanje narave metaforične simbolike, njenih determinant ter učinkov nas je že nekolikokrat privedlo do spoznanja, da so metaforični procesi korensko povezani s procesi človekovega mišljenja in vrednotenja. Pri tem pa se je vse bolj

utrjevalo tudi prepričanje, da obstaja notranja enotnost miselnih procesov kot antropološkega določila osebnosti, da obstaja skupen proces, ki povezuje različne vidike in manifestacije mišljenja. Vrsta pomanjkljivosti in nedoslednosti v teoretičnih razlagah metaforične simbolike gre prav na račun dejstva, da njihovim avtorjem ni uspelo dojeti te notranje povezanosti miselnih procesov ter njihovega skupnega imenovalca.

Zmožnost odkrivanja in vzpostavljanja odnosov. Po avtorjevem mnenju izhaja miselno delovanje iz temeljne zmožnosti človeka, da dojema odnose med izkustvenimi pojavi. To zmožnost bi lahko s tujko označili kot zmožnost *reliranja*, zmožnost odkrivanja in konstruiranja zvez in relacij med pojavi, zmožnost odkrivanja podobnosti in razlik med njimi.

Odkrivanje odnosov in definiranje sveta ter samega sebe skozi takšno množtveno odnosnost je med temeljnimi lastnostmi človeka kot zavestnega subjekta, človeka na stopnji, ko lahko že transcendira objektne relacije in jih zavestno odraža ter preoblikuje.

Dobri argumenti obstajajo že za domnevo, da je dojemanje sveta nasploh strukturirano na podlagi podobnostnega odnosa med objektivnim in subjektivnim, med fizičnim in psihičnim. Že Hermann von Helmholtz je določno zatrjeval, da označuje zaznavo in zaznani predmet simbolni odnos, odnos, ko zaznava nekako simbolizira odraženi predmet. Če razširimo duh te trditve, bi lahko dejali, da utegne takšen odnos obstajati nasploh med »stvarmi na sebi« in »stvarmi za nas«. Informacije, ki jih naš psihični aparat dobiva o virih draženja, utegnejo biti v specifičnem analognem odnosu z objektivno naravo teh virov.

A če je zaznavanje kot izvorni in lahko bi rekli že subhumani vidik spoznavanja čisto biološko »programirano« na osnovi analogije vhodnih in izhodnih elementov, obstaja pri človeku zmožnost zavestnega reliranja, odkrivanja odnosov in zvez med elementi zavestnega izkustva. Vse kaže, da je tudi ta zmožnost že preformirana in se pojavi ob ustreznih pobudah in pogojih, ne da bi se je morali učiti. Tako velja tudi tukaj nekoliko po Leibnizu prikrojeni rek, da se moramo učiti vsega, razen same zmožnosti, da se sploh lahko učimo.

Dojemanje odnosov med pojavi pa seveda ni možno, če ti pojavi niso usmerjeni s skupnimi normami. Vsak odnos, ki si ga lahko zamislim, je vedno odnos glede na nekaj, glede na neko normo, s katero lahko primerjam dva ali več pojavov; s takšno primerjavo pa je seveda že dana zamisel odnosa, v nekem smislu odnos sam. Da bi lahko dojel, da je predmet A večji od predmeta B, mora biti prisoten standard primerjave, norma, kategorija ali konstrukt »velikosti«.

Pri tem pa nikakor ne mislim zgolj na abstraktni pojem velikosti. Le-ta nastane v podobnem procesu, vendar na drugi, višji ravni. Povedati želim to, da je naše izkustvo usmerjeno z normami, ki nam omogočajo, da se nam izkustveni pojavi javljajo na način, ki predstavlja nekakšno objektivacijo določenega odnosa. »Večjost« predmeta A je že nekako dana z drugačno zaznavno strukturo tega predmeta in ta zaznavna danost večjosti je pogoj za to, da bom lahko dojel velikostni red obeh pojavov s pomočjo ovedene norme, abstraktnega pojma »velikosti«. Seveda se zdi dokaj verjetno, da so normativne dimenzije našega izkustva enake ali vsaj analogne normativnim dimenzijam stvarnosti zunaj nas (prostorskost zaznave naj bi ustrezale prostorskosti zaznanega predmeta).

Ne glede na to, ali potekajo procesi normiranja in reliranja implicitno ali na zavestno elaborirani ravni, predstavljajo temelj skoraj vsemu, kar lahko zajamemo s pojmom višjih spoznavnih procesov. Predvsem pa predstavljajo temelj pomenskih procesov, nastajanja, razvijanja in spreminjanja pojmov.

Na procesu odkrivanja odnosov temelji cela vrsta drugih psihičnih procesov, ki na ta način pridobijo skupno noto. Že Aristotel je ugotavljal, da je načelo podobnosti eno izmed temeljnih načel povezovanja miselnih vsebin oziroma asociiranja; asociiranje je že v osnovi, ko poteka takorekoč »avtomatično«, pogojeno z zmožnostjo podobnostnega grupiranja izkustvenih vsebin.

Ta zmožnost pa omogoča nadalje tudi vse oblike in načine generaliziranja ali posploševanja, od najpreprostejše generalizacije dražljajev (ki jo zasledimo pri živalih) do abstrahiranja najbolj nenazornih pojmov. Generalizacija in diferenciacija dražljajev sta možni le ob sposobnosti psihičnega aparata, da razvrsti dražljajske vtise po podobnosti in različnosti. Številni poskusi kažejo, kako presenetljivo natančna je ta sposobnost tudi tedaj, ko ni zavestno kontrolirana, ko ostaja še na čisto senzorični in perceptivni ravni.

Morda je sam proces pojmotvornosti izvorno povezan z generaliziranjem in diferenciranjem dražljajev. Prvinsko dojetje odnosov med pojavi je izhodišče za razvrščanje teh pojavov v pojmovne razrede. In skoraj vse upoštevanja vredne teorije pojmotvornosti postulirajo nujnost, ki je potrebna za nastanek nekega pojma: da so namreč členi tega pojmovnega razreda dojeti v karakterističnem odnosnem smislu, ki jih med seboj povezuje, a po drugi strani ločuje od drugih pojmov. Med vsebinami izkustva, ki se bodo povezale v skupni pojem, naj bi obstajali bodisi identični elementi (po teoriji identičnih elementov), bodisi skupni odnosi (teorija skupnih odnosov), bodisi skupen mediacijski proces (mediacijska teorija pojmotvornosti).

Kakor pri nastajanju so zakonitosti reliranja prisotne tudi ob razvijanju in spreminjanju pojmov in pomena. Kot se z identifikacjo novih odnosov razširja pomen nekega pojma, tako se lahko z identificiranjem nove izkustvene vsebine, ki je podobna eni izmed prejšnjih, izvrši tudi pomenski prenos. Ta seveda nikoli ni tog v tem smislu, da bi zdaj nov pojem pomenil natanko isto kot prejšnji; nasprotno, bogatejši je za sopomene starega, s katerimi se zlije v novo kvaliteto, ki se po ustreznih zakonitostih spet razvija naprej.

Seveda pa ravno ob procesu pojmotvornosti in metaforike dokončno prehajamo na antropološki, specifično človeški teren. Kot lahko rečemo, da teh procesov ni mogoče ločiti od izvorne zmožnosti odnosnega dojemanja, jih po drugi strani ni mogoče ločiti od specifično človeških procesov in funkcij označevanja, simbolnega reprezentiranja. Metaforična simbolika je morda najbolj »čist« primer dinamike v odkrivanju in vzpostavljanju odnosov na tej, simbolično označevalni ravni. Simboli nam namreč prav po svoji podobnosti, analognosti, prav po dejstvu, da obstajajo med njimi ter simbolizirano vsebino homomorfni odnosi, posredujejo in razlagajo to vsebino.

A tudi na tej ravni se elementarna zmožnost odkrivanja odnosov pojavi v vsej svoji neposrednosti, ne da bi jo zavestno elaborirali in še preden lahko to storimo. Odnos med simbolom in simboliziranim večkrat nekako dojamemo na celovit način prej, preden ga analitično preverimo. Takšno celovito dojemanje odnosov je C. G. Jung označil kot intuicijo; za njeno »orodje« je imel prav simbole. Ni ču-

dno, da je imel simbole za »neposredne intuitivne tolmače stvarnosti«, da jim je prisojal funkcijo odkrivanja najgloblje stvarnosti.

Toda kot smo videli, je funkcija dojemanja odnosov elementarnejša in hkrati obsežnejša kot je menil Jung. Brez nje tudi diskurzivnega mišljenja ne bi bilo. Ne bi bilo pojmov in ne bi imeli s čim misliti. To, kar imenujemo diskurzivno in demonstrativno mišljenje, je pač nadaljnje operiranje s pojmi, ki so že tu, ki so že nastali. Nastali pa so v procesu, v katerem ima zmožnost odnosnega dojemanja ključno vlogo. In končno se tudi diskurzivni pojmi spreminjajo po zakonitostih metaforičnega procesa.

Načelno zoperstavljanje intuitivnega in diskurzivnega mišljenja ter intuitivnega in diskurzivnega (demonstrativno logičnega) reševanja problemov, se potemtakem ne zdi utemeljeno. Demonstrativno mišljenje nam pač v nekaterih primerih daje edinstveno možnost, da zavestno preverimo »intuitivna« odnosna izhodišča, da v idealnih primerih transformiramo raven analognosti na raven identitete in neidentitete. Intuicija nam lahko pomaga, da sploh pridemo do pojmov in hipotez. A čeprav nam (kot dojemanje odnosov nasploh) večkrat daje manj ali bolj varljiv občutek »vednosti«, ne moremo z njo nikoli ničesar dokazati. In če dobro premislimo, najdemo najboljši dokaz o enotnosti enega in drugega procesa v dejstvu, da prav nobeno spoznanje ni mogoče brez njunega medsebojnega dopolnjevanja.

Temeljnost odnosnega dojemanja se posredno kaže tudi v pojavih empatije, vživljanje in t. i. sodoživljanja. Izraze drugih presojamo, bolje rečeno dojemamo po vzorcu našega lastnega izražanja. Navsezadnje temelji vsa objektivna psihologija na (bolj ali manj zavestnem) analognem zaključku, da drugi doživljajo v principu enako kakor mi; da, celo vsa objektivna znanost temelji na misli o uniformnosti narave, o tem, da povsod v vesolju veljajo enaki zakoni za enake okoliščine. Če se odpovemo tem »intuitivnim« in »evidentnim« izhodiščem, ki pa vendar z ničemer niso (in ne morejo biti) do kraja dokazana, obvisi vsa človekova spoznavna dejavnost v zraku, kolikor ni goli subjektivizem.

Ko odnosno dojemanje ni več vezano na zaznavno dejavnost, ko prehaja na raven višjih spoznavnih procesov, predvsem seveda na raven zavestnega mišljenja, tedaj postaja šele zares »človeško« v generično specifičnem smislu. Pridobi namreč značaj poljubnosti, o katerem ni moč govoriti, dokler dojemanje donosov ni predmet zavestne manipulacije; ko pa pride do tega, že več ne moremo govoriti le o dojemanju in relativno pasivnem odkrivanju odnosov, marveč o vzpostavljanju in zavestnem konstruiranju le-teh. Raziskovalno dejavnost in spoznavni napredek človeštva značilno spremlja in označuje prav preoblikovanje izvorno dojetih odnosov ter iskanje novih.

Nasploh bi lahko v zmožnosti odnosnega dojemanja videli izrazito elementarni vidik ustvarjalne vloge človeka v svetu. Tu gre za najširši pojem ustvarjalnosti, ki generično opredeljuje človeka proti drugim bitjem. Glede na to, da človek nikoli ne nastopa kot tabula rasa, je vsako odnosno dojetje že rezultanta vhodnih elementov, ustvarjalna sinteza in s tem seveda nujno tudi že preseganje teh elementov. Ustvarjalni vidik metaforičnega procesa pa nam večkrat zamegljuje dejstvo, da vse preradi vidimo končni rezultat tega procesa, ki se tem manj spreminja, kolikor bolj je pregnanten. Srce nam tisočletja simbolizira čustva in ljubezen, vendar je ta simbolični pomen nastajal kot kreativni dosežek.

Reprezentativna selekcija simbolov. Zmožnost dojemanja odnosov lahko pomeni splošno podlago, genus proximum metaforične simbolike. Naprej pa se moramo seveda logično vprašati po njeni specifični razliki in po dejavnikih, ki jo določajo. Res je sicer, da nam katerikoli predmet lahko vzbudi odnosne asociacije in postane metaforični simbol, vendar se ta proces odvija po določenih zakonitostih. Še posebej je treba opozoriti, da obstaja razmeroma malo — vendar še vedno na desetine — simbolov z relativno splošno uveljavljenim in splošno prepoznavnim metaforičnim pomenom. Očitno so na delu dejavniki, ki povzročajo in pogojujejo tak selektivni razvoj metaforičnih simbolov.

Eden nujnih pogojev, da pride do pomenskega prenosa, je določena stopnja pregnantnosti, popolnosti v odnosnem ujemanju simbola in referenta. Glede na pregnantnost tega odnosa lahko posamezne simbole razvrstimo v kontinuum. Očitno je ena skrajnost tega kontinuuma omejena z minimalno, vendar že potrebno stopnjo pregnantnosti omenjenega odnosa. Pod to minimalno stopnjo bi zaman pričakovali možnost metaforičnega prenosa. Tako npr. kamen nikakor ne more postati simbol mehkobe — odnosni strukturi simbola in referenta bi bili v tem primeru inkompatibilni.

Na drugi strani kontinuuma pa so simboli, ki jih odlikuje posebno pregnantno izraženo ujemanje odnosnih struktur simbola ter referenta. Najbrž se ne motimo, če menimo, da sodijo dominantni ali pa t. i. »univerzalni« simboli v to skupino. Prav takšna pregnantnost omogoča lažjo »prepoznavnost« simboličnega pomena, s tem pa se seveda širi in utrjuje metaforična raba ustreznih simbolov.

Na uveljavljanje metaforičnega pomena lahko gledamo kot na primer reševanja problemske situacije v procesu spoznavne orientacije posameznikov in socialnega sporazumevanja med njimi. Na začetku imamo relativno neuravnoteženo situacijo, vsebine, ki naj bi bile simbolizirane, ter možne simbole, ki naj bi prevzeli vlogo pomenskih posrednikov. V procesu spoznavanja in v socialni interakciji se začne reprezentativna selekcija simbolov: raba tistih, ki bolj pregnantno tolmačijo ustrezno vsebino, bo vse bolj pogosta in razširjena, raba ostalih pa vse manj pogosta in slednjič opuščena. Pregnantni simboli predstavljajo končno rešitev, uravnoteženje omenjene problemske situacije, »dobro formo« odnosov v tej situaciji.

Izrazna in projektivna funkcija metaforične simbolike. Ob konstantnih okolnostih bodo metaforični pomen pridobili pregnantnejši simboli. Analiza samega metaforičnega pomena takšnih simbolov pa nam skrajno prepričljivo kaže, da simbolizirana vsebina ni arbitrarna in slučajna. Prav nasprotno, v njej prevladujejo čisto določljivi elementi. Ta vsebina se nanaša v prvi vrsti na posebno pomembne vidike našega življenja in delovanja, na kategorije in značilnosti sveta, družbe in nas samih, ki imajo za človeštvo določno vrednostni značaj.

Selekcija glede na pregnantnost je torej samo en vidik izoblikovanja metaforičnih simbolov. Po drugi strani pa usmerja to oblikovanje težnja po izražanju in projiciranju emergentnih vidikov našega izkustva. Ta težnja pogojuje po eni strani posplošene in celo univerzalne simbolizirane vsebine, kolikor namreč odraža prav tako posplošeno in univerzalno težnjo po izražanju in projiciranju teh vsebin. Po drugi strani pa se skozi to težnjo manifestirajo tudi značilnosti osebnostne strukture posameznikov ter medosebne razlike, kolikor gre za izražanje osebnostno karakterističnih vsebin. Na ta način prihaja nujno tudi do interindivi-

dualnih razlik v metaforičnem pomenu in rabi metaforičnih simbolov, kar spet po svoje prispeva k bogatenju in razvoju pojava metaforične simbolike.

Nedvomno delujejo na razvoj metaforičnih simbolov, posebno v primerih nekaterih skupin simbolov in nekaterih posameznih simbolov, še mnogi drugi bolj ali manj specifični dejavniki. Ne bi jih smeli zanemarjati, čeprav morda niso tako relevantni za pojav metaforične simbolike v celoti. Vsekakor pa ne moremo obiti dejavnikov, ki smo jih obravnavali v zaključnem poglavju. Brez upoštevanja teh dejavnikov ni možna nobena ustrezna teorija metaforične simbolike.

SEZNAM UPORABLJENE LITERATURE

Anastasi, A. Psychological Testing. New York, Macmillan, 1961.

Artiss, K. L. Language and the schizophrenic quandary. Contemporary Psychoanalysis, 1966, 3 (1), 39—54.

Bertalanffy, L. v. The tree of knowledge. V G. Kepes (Izd.) Sign, image, symbol. New York, George Braziller, 1966, 274—278.

Bloor, D. The dialectics of metaphor, Inquiry, 1971, 14, 430—444.

Brown, R. W. Words and things. New York, The Free Press, 1958.

Brown, R. W. Psycholinguistics. New York, The Free Press, 1970.

Brown, R. W., Leiter, R. A. in Hildum, D. G. Metaphors from musical criticism. J. Abnorm. & Soc. Psychol., 1957, 54, 347—352.

Broen, W. E. in Storms, L. H. Lawful Disorganization: The Process Underlying a Schizophrenic Syndrome. Psychol. Rev., 73, 1966, 265—279.

Cassirer, E. Wesen undWirkung des Symbolbegriffs. OXFORD, Bruno Cassirer, 1956.

Cassirer, E. Language and Myth. New York, Dover, 1946.

Chapman, L. J. Intrusion of associate responses into schizophrenic conceptual performance. J. Abnorm. & Soc. Psychol., 1958, 56, 374—379.

Chapman, L. J. A reinterpretation of some pathological disturbances in conceptual breadth. J. Abnorm. & Soc. Psychol., 1961, 62, 3. 514—519.

Deese, J. The structure of associations in language and thought. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1965.

De Saussure, F. Cours de linguistique générale. Paris, 1949.

De Wit, G. A. Symbolism of masculinity and femininity. New York, Springer, 1963.

Domarus, E. v. The specific laws of logic in schizophrenia. V Kasanin, J. S. (Izd.) Language and thought in schizophrenia. Berkeley, University of California Press, 1944.

Downing, R. W., Shubrooks, S. J. in Ebert, J. N. Intrusion of associative distractors into conceptual performance by acute schizophrenics: Role of associative strength. Perc. & Mot. Skills, 1966, 22 (2), 460—462.

Dumas, G. Le symbolisme dans la langue. Rev. Phil., 1934, 59, 5—38.

Ertel, S. Ist Lautcharakter sprachspezifisch oder universell? Studia Psychologica, 1966, 8 (3), 216—230.

Eysenck, H. J. The biological basis of personality. Springfield, Illinois, Charles C. Thomas Publisher, 1967.

Feldman, A. B. Symbolism genuine and artificial. Samiksa, 1956, 10, 167—174.

Frankena, W. K. ‚Cognitive' and ‚Noncognitive'. V Henle (Izd.) Language, Thought and Culture. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958 a, str. 146—172.

Frankena, W. K. Some aspects of language. V P. Henle (Izd.) Language, Thought and Culture. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958 b, 121—145.

Gabel, J. Symbolisme at schizophrénie. Schweiz. Z. Psychol. Anwend., 1948, 7, 268—286.

Gibson, J. J. A theory of pictorial perception. V G. Kepes (Izd.) Sign, symbol, image. New York, George Braziller, 1966.

Gilliland, A. R. What do introversion-extraversion tests measure? J. Abnorm. & Soc. Psychol., 1934, 28, 407—412.

Goldstein, K. The significance of psychological research in schizophrenia. J. Nerv. Ment. Dis., 1943, 97, 261—279.

Gray, J. A. Strength of the nervous system, introversion-extraversion, conditionability and arousal. Behavior Research and Therapy, 1967, 5, 151—170.

Guilford, J. P. in Guilford, R. B. Personality factors S, E and M and their measurement. J. Psychol., 1936, 2, 109—127.

Harman, H. Modern Factor Analysis. Chicago, The University of Chicago Press, 1962.

Hehlmann, W. Wörterbuch der Psychologie. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1965.

Hildebrand, H. P. A factorial study of introversion-extraversion. Brit. J. Psychol., 1958, 49, 1—11.

Hogben, G. in Jacobs, I. A. Two verbal aspects of language and thought in schizophrenia. J. Consult. & Clin. Psychol., 1972, 38 (2), 296.

Jones, A. Sexual sxmbolism and the variables of sex and personality integration. J. Abnorm. & Soc. Psychol, 1956, 53, 187—190.

Jones, A. Sexual symbolic responses in prepubescent and pubescent children. J. Consult. Psychol., 1961, 25, 383—387.

Jortner, S. An investigation of certain cognitive aspects of schizophrenia. J. Proj Techn. & Pers. Assessm., 1966, 30 (6), 559—568.

Jung, C. G. Studies in word association. London, William Heinemann, 1918.

Jung, C. G. (Izd.) Man and his symbols. Garden City, New York, Doubleday, 1964.

Kahn, T. C. Kahn Test of Symbol Arrangement: Clinical Manual. Perc. & Mot. Skills, Monograph Supplement, I, 1957, 7.

Koch, W. Psychologische Farbenlehre. Halle, Karl Marhold, 1931.

Koch, M. Die Begriffe Person, Persönlichkeit und Charakter. V F. Lersch, F. Sander, H. Thomae (Izd.) Handbuch der Psychologie in 12 Bänden, 4. Band, Dr. C. J. Hogrefe, Göttingen, 1960.

Kotetišvili, I. V. K voprosu o razvitiji vzaimosvjazi »simvoličiskogo« in »znakovogo« soznanija. Voprosy Psihologiji, 1963, 3, 83—87.

Kreitler, S. Symbolschöpfung und Symbolerfassung: eine experimentalpsychologische Untersuchung. Basel, München, Reinhardt, 1965.

Kreitler, H. in Kreitler, S. The model of cognitive orientation: Towards a theory of human behavior. Brit. J. Psychol., 1970, 63, 1, 9—30.

Langer, S. Filosofija u novome ključu. Beograd, Prosveta, 1967.

Lessler, K. Sexual symbols, structural and unstructural. J. Consult,. Psychol., 1962, 26, 44—49.

Levy, L. H. Sexual Symbolism: a validity study. J. Consult. Psychol., 1954, 18, 43—46.

Mc Connel, U. H. The symbol in legend. Psyche, 1933, 13, 14—137.

Mednick, S. A. A learning theory approach to research in schizophrenia. Psychol. Bull., 1958, 55, 316—327.

Mednick, S. A., De Vito, R. Associative sompetition ane verbal learning in schizophrenia. Poročilo s kongresa Eastern Psychological Association, Philadelphia, april, 1958.

Melikian, L. Sexual symbolism: A cross cultural study. Int. J. Soc. Psychiat., 1965, 11 (3), 226—229.

Morris, C. W. Foundations of the theory of signs. Int. Encycl. Sci., 1938, 1, 63—75.

Morris, C. W. Signs, language and behavior, New York, Prentice-Hall, 1946.

Musek, J. Simbolizem v odnosu do osebnostnih lastnosti. Disertacija, Ljubljana, 1975.

Ogden, C. K. in Richards, I. A. The meaning of meaning. London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1923.

Osgood, C. E. Metod i teorija u eksperimentalnoj psihologiji. Beograd, Savremena škola, 1964 (prevod).

Osgood, C. E. Suci, G. J. in Tannenbaum, P. H. The measurement of meaning. Urbana, University of Illinois Press, 1957.

Oyama, T. in Haga, J. Common factors between figural and phonetic symbolism. Psychologia (Kyoto), 1963, 6, 131—143.

Richardson, A. R. The cross-cultural validity of Freudian sexual symbolism. Int. J. Symbol., 1971, 2, 3, 1—7.

Ruesch, J. Disturbed communication. New York, Norton, 1957.

Schaff, A. Uvod u semantiku. Beograd, Nolit, 1965 (prevod).

Schon, D. A. Displacement of concepts. London, Tavistock Publications Ltd., 1963.

Schonbar, R. A. in Davitz, J. R. The connotative meaning of sexual symbols. J. Consult. Psychol., 1960, 24, 4, 483—487.

Slotkin, J. S. The nature and effects of social interaction in schizophrenia. J. Abnorm. & Soc. Psychol., 1942, 37, 345—368.

Starer, E. Cultural symbolism: A validity study. J. Consult. Psychol., 1955, 19, 453—454.

Stennett, R. G. in Thurlow, M. Cultural symbolism: the age variable. J. Consult. Psychol., 1958, 22, 496.

Whitehead, A. N. Symbolism. New York, Macmillan, 1927.

Wright, B. in Rainwater, L. The meaning of color. J. Gen. Psychol. 1962, 67, 89—99.

Psihološke razsežnosti človekovega okolja

MARKO POLIČ

II. DEL: DRUŽBENI PROCESI IN OKOLJE

V prvem delu* sem poskusil prikazati nekatere značilnosti človekovega spoznavanja okolja, podrobneje pa predvsem takih okolij, ki človeku niso v celoti neposredno zaznavno navzoča. Še več, bila so to tudi okolja, ki jih neposredno ni spoznal niti po delih, da bi jih (spoznanja) kasneje lahko združil v celoto. Človekovo znanje o velikih mestih, državah in kontinentih, o svetu v celoti, v kar največji meri oblikujejo prebrane knjige, pregledani zemljevidi ter druga *posredno* pridobljena znanja. Poglejmo sedaj, kako si človek zamišlja svoje ožje okolje, sosesko, v kateri živi in dela, ter jo je bolj ali manj tudi neposredno spoznal.

SOSESKA

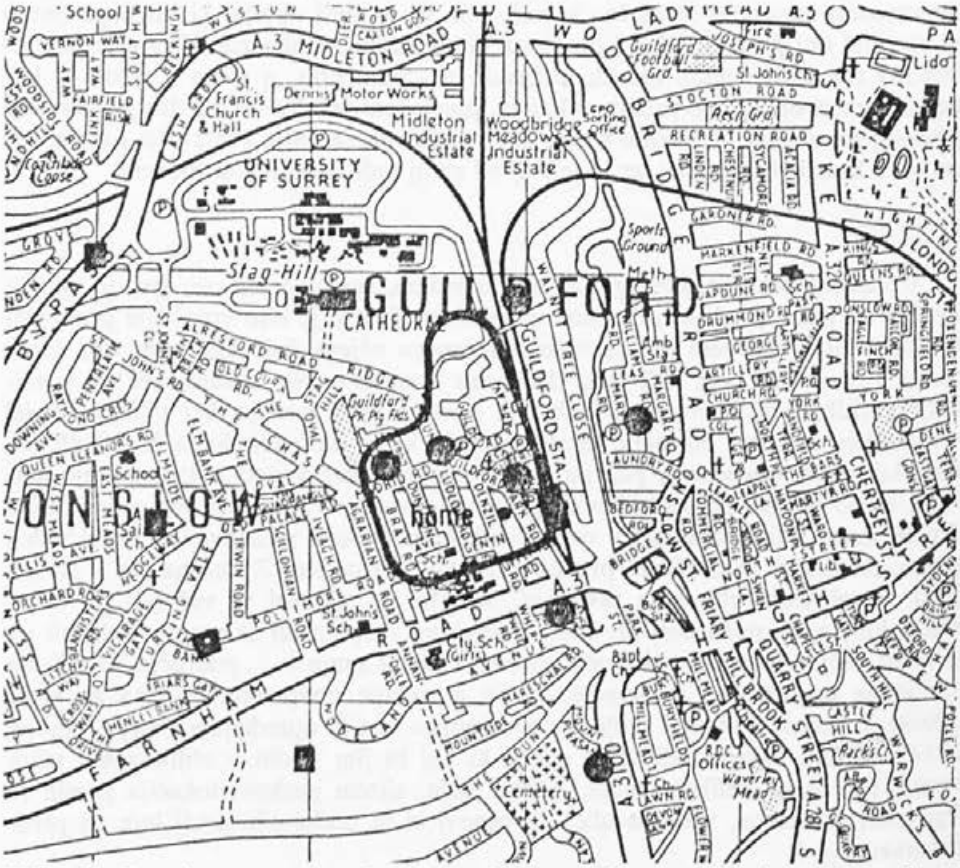
Vprašanje soseske, njenega ustroja in videza, socialne sestave, ipd. je bilo še dvajset let nazaj predvsem domena urbanistov. Takrat je bilo vprašanje predvsem v takem ali drugačnem oblikovanju določenega ožjega fizičnega prostora, danes pa to postaja vse bolj tudi širše družbeno vprašanje. Ne le zato, ker so v najbolj razvitih deželah sveta podirali tudi povsem nova naselja, ker nihče ni hotel v njih stanovati, ker obstajajo mestni predeli, ki so leglo kriminala in drugih odklonskih oblik obnašanja, pač pa predvsem zato, ker vedno bolj prodirajo stališča, da je okolje treba oblikovati po meri človeka. V samoupravni socialistični družbi mora biti ta zahteva v ospredju kakršnega koli načrtovanja, zakaj videli bomo, da fizični in družbeni prostor predstavljata celoto. Združena sta v glavah ljudi, v celotnem njihovem ravnanju. Soseska že zdavnaj ni več (ali pa bi ne smela biti) zgolj neka bolj ali manj homogena skupina ali skupnost ljudi, ali pa le neko večje ali manjše področje mesta. Tudi ni samo »... področje, ki zajema vse javne pripomočke in pogoje, ki jih potrebuje povprečna družina za svoje udobje in razvoj v okolici svojega domovanja,« kot jo opredeljuje Perry (Mercer, 1974). Slednji navaja tudi vrsto načel, ki naj bi jim sledili v oblikovanju takih sosesk (določena velikost enote, očitne meje, sistem parkov, lokacija javnih in trgovskih prostorov, velikost ulic). V osnovi te in podobnih teorij leže tri predpostavke:

---

* Glej Anthropos št. 1—2/1978.

1. Obstaja optimalna velikost skupnosti.
2. Taka skupnost naj bo zasnovana na ozemlju in jasno razmejena.
3. Mesto je sestava takih enot, plus industrijske enote in mestno središče.

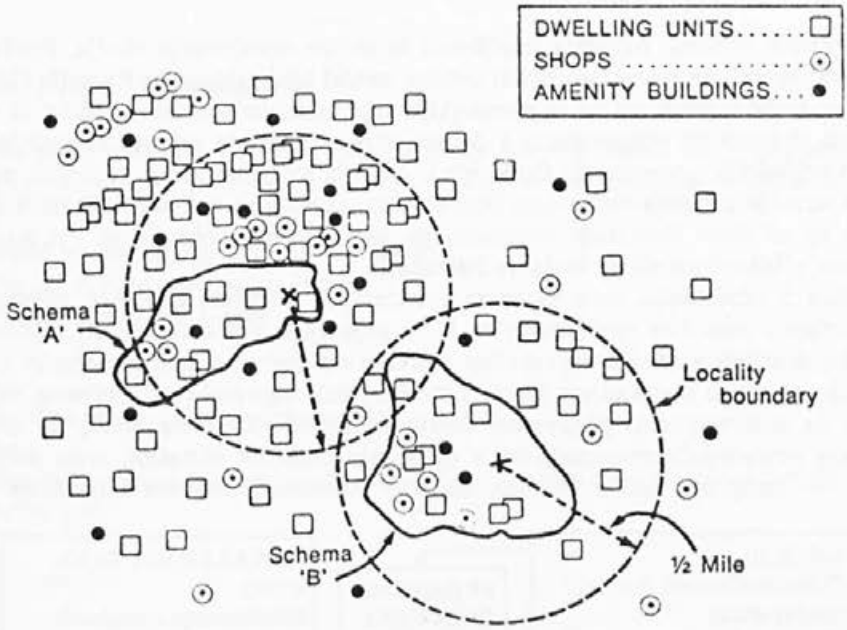
Vse te trditve pa so arbitrarne in praksa je že pokazala, da so ta pojmovanja statična, zavirajo rast skupnosti ter uvajajo rasno in družbeno razlikovanje. Kritika je predvsem sociološka in za razliko od čisto fizičnega oblikovanja skupnosti zahteva, včasih precej enostransko, upoštevanje družbenega ustroja in odnosov. Ne nameravam sedaj nakazovati nekega najboljšega odgovora, saj sem s tem prikazom predvsem hotel postaviti okvir za zastavitev psihološkega vprašanja. To pa se glasi: »Kako prebivalci vidijo sosesko?« S tem pa smo ponovno pri že znanih nam spoznavnih zemljevidih, ali konkretneje pri Leejevih socialno-prostorskih shemah, ki jim je zadnjič nekaj besed posvetil tudi Trstenjak (1978). Lee je zahteval od svojih subjektov, naj na zemljevidu obkrožijo tisti del mesta, ki ga smatrajo za svojo sosesko (soseščino). Abbot in Lee (Canter, 1977) sta to vprašanje reševala tako, da sta prebivalce spraševala kateri od objektov na seznamu trgovin, kinematografov, ipd. se nahaja v soseski in kateri ne. Oba odgovora sta prikazana na sliki 1.



Slika 1.: Soseska ter mesta, ki jih oseba postavlja vanjo (●), oziroma izven nje (■). (Canter, 1977)

Lahko vidimo, da so vsi objekti, za katere oseba meni, da se nahajajo izven njene soseske, res zunaj njenih meja, toda le del tistih, ki naj bi bili v njej, je res tam. Očitno je, da oba postopka merita različne vidike soseske, kar kaže na potrebo po različnih pristopih v proučevanju tega vprašanja. Vrnimo se spet k Leeju. Na osnovi svojih raziskav je predlagal tipologijo sosesk, kot so jih videle njegove osebe. Le-ta upošteva tako prostorske, kot družbene značilnosti danega okolja.

Ugotovil je, da sta družbeno obnašanje in fizične lastnosti okolja povezana. Tako je npr. število prijateljev pozitivno povezano z velikostjo sheme in s številom hiš v njej. Da pa bi mogel primerjati odgovore različnih oseb, je uporabil kot mero tkim. *kvocient soseščine* (NhQ = Neighbourhood quotient), to je razmerje med številom hiš, trgovin ipd. v shemi in številom teh objektov v kraju, to je v krogu obsega pol milje okoli stanovanja osebe. Primer kaže slika 2.



Slika 2.: Sheme in kraji. Vidimo, da ima oseba iz gosto naseljenega kraja A povprečen NhQ, oseba iz redko naseljenega kraja B pa visokega. (Lee, 1973)

NhQ je odvisen od pripadnosti družbenemu sloju oziroma razredu (nižji je za pripadnike nižjih slojev), povezan je s časom bivanja (po petih letih se naglo poveča), z lokacijo delovnega mesta (večji, če je to v soseski) ter z vrsto stavbe (višji za enodružinske hiše). Na osnovi teh in drugih ugotovitev daje Lee več predlogov, ki naj bi jih načrtovalci sosesk upoštevali. Tako naj bi bile te, tako družbeno kot fizično, čim bolj raznoliko sestavljene. Velikost take soseske naj bo določena predvsem s prostorom (30 ha) ne pa s številom ljudi ali stavb, vsaj to so pokazali odgovori oseb.

Tudi njegovo teorijo so kritizirali, ker da ni povsem jasno, kaj je to, kar so osebe obkrožale kot sosesko, tj.:

1. ali gre za področje za katero oseba čuti, da mu pripada;
2. ali gre za znano in pogosto uporabljeno področje in
3. ali gre za znano toda ne pogosto uporabljeno področje?

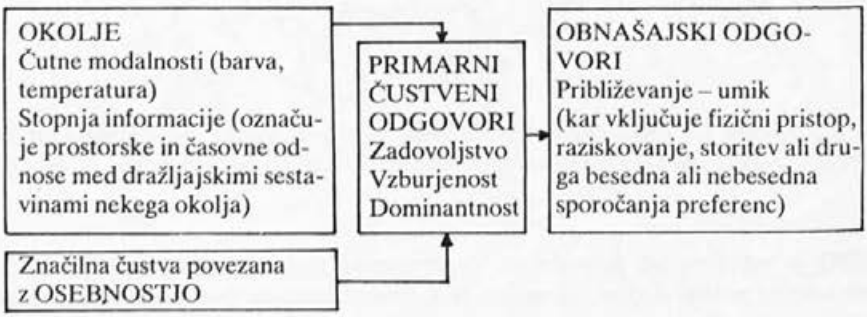
Ne glede na te in druge pripombe pa predstavlja Leejev pristop pomemben mejnik v psihološkem raziskovanju odnosov med človekom in njegovim okoljem ter tako tudi prispevek k splošni obravnavi teh odnosov.

Odnos do okolja pa ni zgolj spoznaven v smislu ustvarjanja nekakšne slike v glavi, pač pa ga človek tudi ocenjuje in vrednoti, glede na svoje potrebe in stanja.

OCENJEVANJE OKOLJA

Ogledali si bomo nekatere značilnosti in vidike ocenjevanja okolja. Predvsem se bomo opirali na teoretično dokaj izdelan model Mehrabiana in Russella (1974), čeravno ta ne zajema, ali pa le pomanjkljivo, pomembne praktične vidike, ki vplivajo na skupino ali posameznika v danem okolju (posebne zahteve telesno in duševno prizadetih, gospodarski vidiki idr.). Avtorja smatrata, da se ekološka psihologija ukvarja z dvema osnovnima področjema: čustvenim vplivom fizikalnih dražljajev in učinkom fizikalnih dražljajev na različne vrste obnašanja kot so npr. delovna učinkovitost ali pa socialna interakcija.

Slika 3 predstavlja njun okvir za proučevanje vprašanj ekološke psihologije ter očrtuje pomembne spremenljivke, ki se pojavljajo v večini situacij. Fizični in socialni dražljaji v okolju neposredno vplivajo na čustveno stanje osebe in s tem vplivajo na njeno obnašanje v njem. Trije čustveni odgovori (zadovoljstvo, vzburjenost in dominantnost) povzemajo čustva-vzbujajoče kvalitete okolij ter služijo tudi kot posredujoče spremenljivke v določanju različnih obnašanj vrste približevanje — umik npr. fizični pristop, delovna storilnost, socialna interakcija ipd.



Slika 3.: Grafični prikaz področja, ekološke psihologije (po Mehrabian in Russell, 1974)

Na osnovi teh izhodišč sta razvila vrsto mer obravnavanih variabel, predstavljenih v obliki vprašalnikov ali pa lestvic semantičnega diferenciala. Oglejmo si jih:

1. Mere čustvenega stanja ali značilnih čustev s semantičnim diferencialom (SD)

Kadar z lestvicami merimo čustvena stanja v posameznem okolju zahtevamo od subjektov, da si zamislijo, da se nahajajo v predstavljeni situaciji ter ocenijo svoje čustva v njej. Kadar jih uporabimo kot mere značilnosti oz. značilnih čustev osebe v daljšem obdobju zahtevamo, da na lestvicah ocenijo kako se počutijo na sploh. In še primeri lestvic za posamezne čustvene odgovore:

Zadovoljstvo	srečen	. . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . .	Nesrečen
Vzburjenost	Razburjen	. . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . .	Miren
Dominantnost	Nadzoruje	. . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . .	Nadzorovan

2. Mera težnje k vzburjenosti

To mero sestavlja 40 trditev, ki jih mora subjekt oceniti na 9 stopenjski lestvici »zelo močno se strinjam — zelo močno se ne strinjam«. Trditve so npr. take:

Želel bi delo tujega dopisnika za časopis.
Nisem preveč pozoren na okolje.
Rad imam presenečenja.

3. Splošna mera stopnje informacije

Sestavlja jo več 9-stopenjskih lestvic SD na katerih mora oseba oceniti dano situacijo, npr.:

raznolik	. . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . .	redundanten
običajen	. . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . .	redek
asimetričen	. . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . . : . . .	simetričen

4. Besedna mera približevanja — odmikanja

Sestavlja jo osem vprašanj. Subjekt mora odgovoriti koliko časa bi želel ostati v dani situaciji, koliko časa bi jo rad raziskoval, koliko časa bi v njej želel delati in koliko časa bi želel biti v družbi v dani situaciji. Odgovori so od »ne« do »več dni«.

Del lestvic prve mere smo uspešno uporabili pri ocenjevanju oglasov za pohištvo različnih proizvajalcev (tak oglas pravzaprav predstavlja sliko nekega okolja).

ZNAČILNI NAČINI ČLOVEKOVEGA OBNAŠANJA V OKOLJU

Vsaka kultura vključuje množico prostorskih kategorij in načrtov za njihovo organizacijo v kompleksne enote. Člani družbe uporabljajo te enote in načrte za usklajevanje svoje dejavnosti. Skupna pričakovanja in razumevanja ustroja prostora omogočajo članom dane družbe predvidevanje dogodkov in ustrezno uravnavanje njihovega obnašanja. Človek se je naučil, da se obnaša na določen način glede na dano okolje. Tri pomembnejša vprašanja si bomo sedaj ogledali. Gre za ozemeljskost, gnečo in zasebnost. Vsi trije pojmi so vsebinsko tesno povezani, vendar si jih bomo zaradi preglednosti ogledali ločeno.

Ozemeljskost

Pod vplivom etoloških raziskav se je tudi v psihologiji povečalo zanimanje za tista obnašanja, ki jih oseba(e) kažejo glede na fizično okolje, ki ga imenujejo »moje«, ter ga bolj ali manj uporabljajo dalj časa. Čeprav lahko najdemo zanimive analogije med živalsko ozemeljskostjo in človeškim družbenim obnašanjem, pa bomo zaradi pomanjkanja časa in ker le to ni namen tega sestavka, zanemarili raziskave živalske ozemeljskosti. Pojav ozemeljskosti se zelo očitno javlja tudi pri človeku na nacionalni, družinski, domači ali občasni ravni (sedež v avtobusu), toda pri tem ideja ozemeljskosti še ni pojasnilo, temveč enostavno opis. Poskusom »zoomorfizacije« človekove ozemeljskosti lahko očitamo (Edney, 1974), (a) poenostavljanja, v predstavljanju živalske ozemeljskosti kot enotnega pojava; (b) argumentiranje zgolj na analogijah; (c) pozabljanje na dejstvo, da se človeške kulture razlikujejo v izražanju ozemeljskosti in (d) poskus pojasnjevati človekovo obnašanje z enostavnim etiketiranjem. Kljub podobnostim ne moremo sklepati, da so mehanizmi pri živalih in ljudeh isti, niti da so genetsko pogojeni. Slednje bi imelo pomembno družbeno-politično posledico. Razrešilo bi človeka moralne odgovornosti za ozemeljsko agresivna dejanja in opravičevalo vojne kot izpolnjevanje genetskih predispozicij. Isti avtor povzema argumente za razlikovanje človeške in živalske ozemeljskosti:

1. Človeška uporaba prostora je zelo spremenljiva, živalska pa stereotipna. To kaže na učenje in ne na genetsko osnovo pri človeku.
2. Povezava med ozemeljskostjo in agresivnostjo pri ljudeh ni povsem očitna.
3. Ozemlja zadovoljujejo predvsem biološke potrebe živali, medtem ko jih ljudje uporabljajo tudi v druge namene (rekreacija).
4. Žival običajno uporablja eno ozemlje in to dalj časa. Človek ima več ozemelj (dom, šola, ustanova) na različnih mestih.
5. Ljudje si delijo oz. skupaj uporabljajo tzv. občasna ozemlja npr. mizo v gostilni, medtem ko so ta pri živalih redka.
6. Popolna zasedba ozemlja ene skupine po drugi je pri živalih redka, pojavlja pa se v človeških vojnah.
7. Zaradi lastnosti svojega orožja so ljudje edini organizmi, ki lahko sodelujejo v ozemeljski vojni ne da bi stopili na tuje ozemlje.
8. Ljudje so tudi edini organizmi, ki redno vzdržujejo in prenašajo posege na domača ozemlja brez nasprotij (obiski).

Vse to nam kaže, da slepo prenašanje etoloških spoznanj ni možno, koristna pa so kot vrsta analogije. Te raziskave pa imajo tudi povsem praktične posledice. Ardrey je tako trdil, da je proizvodnja ruskih kolhozov daleko nižja od ameriških farm, zato ker v SZ kmetje ne posedujejo zemljo (kot zasebniki), ki jo obdelujejo. Pripominjamo, da med zahodnimi znanstveniki ni tako redka formula »ozemlje = zasebna lastnina«. Freedman (1975) mu odgovarja, da to ravno ne drži preveč, saj take skupne kmetije v nekaterih državah uspevajo; tudi v ZDA je vrsta kmetij kjer obdelovalci ne delajo na svoji zemlji, pa še, da je tudi vrsta privatnih kmetij že propadla. Razlogi leže v tehnologiji, organizaciji, kvaliteti zemlje, klimi, ne pozablja pa tudi na razne motivirajoče mehanizme. Kam vodijo Ardreyevi argumenti je seveda jasno — v genetsko določeno zasebno lastniško družbo.

Z ozemeljskostjo so povezane tudi Hallove raziskave osebnega prostora (proksemika). Gre za uporabo prostora za sporazumevanje Za sedaj pa nas zanima le medsebojna oddaljenost sporazumevajočih se, ki se spreminja glede na to kdo in o čem se sporazumeva (zaljubljenca, družabna igra, poslovni pogovor ipd.). Obstajajo velike kulturne razlike, saj je vsem kulturam skupno le to, da prostor v tak namen uporabljajo. Zato imajo urbanistične raziskave o številu potrebnih m^2 smisel samo znotraj danega kulturnega modela.

Gneča

Podobno kot z ozemeljskostjo imamo tudi tu pogosto opraviti z nekritičnim prenosom etoloških spoznanj na človeka. To seveda ne zmanjšuje pomena problematike, saj je izredno pereča posebej v velikih mestih. Nekateri avtorji (Freedman, 1975) razlikujejo med *fizično gostoto* in *občutkom gneče*. Prvo je vrednostno nevtralno, drugo pa je že po opredelitvi negativno. Da fizično stanje pomanjkanja prostora ni nujno negativno nam kaže raziskava McClellanda in Auslanderja (1976). Čeprav sta ugotovila, da je korelacija med gnečo in zadovoljstvom negativna, pa to ne velja za tista okolja, kjer je prisotnost in opazovanje drugih celovit del dejavnosti (nogometna tekma, kino, restavracija). Ko zavrača apriorno negativno konotacijo gneče (gostote), Freedman ugotavlja, da gneča nikakor ni nov pojav v zgodovini sveta. Že od začetka svoje zgodovine so ljudje težili k temu, da žive v precejšnji gneči. Zato so imeli seveda tudi razloge: zaščito pred zvermi, pomoč v lovu, zadovoljevanje gregarnosti, ipd. Tu pa avtor, zdi se, da neupravičeno zatrjuje, da zato moderna mesta niso tako nenaravna kot nekateri verjamejo. Mesta naj bi vselej obstajala, samo da so sedaj večja kot so bila prej. Avtor ne samo, da tu zanemarja kvalitativne družbene spremembe, pač pa tudi tehnološke in druge. Te pa tudi mestu dajejo nujno neko novo kvaliteto — vprašanje je le ali je zaželjena, koristna ali pa ne. In za koga? Prav pa ima avtor ko trdi, da »živeti sam«, tj. ne v gneči, nikakor ni naravno stanje človeka. Prav tako ima prav, ko trdi, da problemi mest niso predvsem ali samo problemi velike gostote. Gre predvsem za družbene korenine problemov. Zato tudi ne smemo ugotovitev o gneči, dobljenih na podganah, po analogiji prenašati na človeško družbo. Vplivi gneče so izredno zapleteni, odvisni od mnogih činiteljev v situaciji. Mimogrede, človek kot generalizirana žival ima na razpolago tudi vrsto različnih prilagoditvenih mehanizmov kot jih druge živali nimajo. Na os-

novi svojih raziskav, tu jih žal ne moremo navesti, avtor zaključuje, da gostota same zase nima ne dobrih in ne slabih učinkov na ljudi, pač pa, da pospešuje posameznikove tipične odgovore na dano situacijo. Posamezniki torej odgovarjajo na situacijo in ne na gostoto. Zaradi slednje so odgovori (pozitivni in negativni) le bolj intenzivni. Gneča torej ni nujno družbeno zlo. Z avtorjem se kljub temu ne bi mogli povsem strinjati, saj pri preveliki gostoti verjetno niti ni dovolj prostora za dobra dejanja. Prav tako bi mu lahko očitali, da mnoge svoje trditve temelji na rezultatih v katerih ni našel nobenih razlik med obnašanjem v pogojih gneče in negneče. Kot pravi Patterson, jih temelji torej na neugotovitvah (Patterson, 1976). Precej je seveda še neraziskanega, npr. optimalna gostota učnih okolij, bolnic, različnih ustanov ipd.

Zasebnost

Kot prejšnji, tudi ta pojem ni povsem enoznačen. Altman (1976) razlikuje več skupin opredelitev. Prva skupina poudarja umik, ločevanje in izogibanje interakciji z drugimi (Bates, Chapin), druga pa manj poudarja izločitev, pač pa to, da zasebnost vsebuje nadzor, odpiranje in zapiranje sebe do drugih ter svobodo izbire (Westin, Rapoport, Proshansky in sodelavci). Altman sam jo opredeljuje kot »selektiven nadzor pristopa do sebe oz. do svoje skupine«. Avtor torej vključuje različne družbene enote, ter jo postavlja kot dinamičen urejevalni proces. Kot prejšnjim je tudi njej lasten pristop z vidika obnašanja.

Westin (po Altman, 1976) razlikuje štiri stanja in štiri funkcije zasebnosti:

A. *Stanja*

1. Osamljenost — kjer je oseba sama in je drugi ne opazujejo.
2. Intimnost — zajema ločitev male skupine npr. moža in žene od drugih.
3. Anonimnost — se pojavlja kadar je posameznik »izgubljen v gneči« na javnem prostoru in ne pričakuje da bo prepoznan.
4. Pridržek — vsebuje oblikovanje psihološke ovire proti neželjenemu vsiljevanju.

B. *Funkcije*

1. Avtonomnost — ki se nanaša na osebno neodvisnost in samoidentiteto.
2. Čustvena razbremenitev — dovoljuje ljudem, da se sprostijo od družbenih vlog in odklonijo od pravil in običajev na varen način.
3. Samoocena — vsebuje združevanje izkušnje in možnosti načrtovanja bodočih dejavnosti.
4. Omejeno in zaščiteno sporazumevanje — kar nam omogoča izmenjavo zaupnih sporočil z določenimi ljudmi.

Ta analiza nam kaže, da ljudje iščejo nekako ravnotežje med samoto in družbo. Drugi avtorji (Pastalan) pa so jo še razširili na dogodke, ki vodijo do različnih oblik zasebnosti (prejšnji družbeni dogodki, organizmični činitelji, mehanizmi za doseganje zasebnosti, činitelji okolja). Ključni elementi zasebnosti pa so (Altman, 1976):

1. Zasebnost kot dialektični proces, ki vsebuje tako zapiranje kot odpiranje sebe do drugih.

2. Zasebnost kot medosebni proces nadzora meje, ali vrste dogodkov vsebujočih urejanje in nadzor družbene interakcije ali (»permeabilnosti«) sebe do drugih.

3. Zasebnost kot neenoličen proces s področjem nad in pod katerim sta količina in kakovost interakcije nezadovoljiva.

4. Zasebnost vsebuje različne družbene enote ali različne kombinacije oseb in skupin.

5. Zaželjena in dosežena zasebnost. Razlikujemo med subjektivno zaželjeno ali trenutno idealno ravnijo zasebnosti ter dejanskim izidom. Kadar je dosežena zasebnost pod zaželjeno imamo pogoj gneče ali vsiljevanja; kadar je dosežena zasebnost večja kot zaželjena pa gre za stanje družbene izolacije.

6. Zasebnost je vnosno-iznosni proces ali kombinacija vstopajoče družbene stimulacije s strani drugih in izhajajoče interakcije od sebe k drugim.

Mehanizmi za doseganje zaželjene zasebnosti pa vključujejo besedno in nebesedno obnašanje, osebni prostor, ozemeljsko obnašanje in kulturno zasnovane norme in običaje. Ti mehanizmi delujejo kot sistem ter včasih zamenjujejo in včasih ojačujejo drug drugega. Osebe in skupine jih uporabljajo v različnih kombinacijah.

Vse troje, ozemeljskost, gnečo in zasebnost moramo torej gledati kot dialektično celoto. Ni enega brez drugega, njihovi vplivi na vsakdanje obnašanje in duševnost človeka pa predstavljajo nujen element urbanističnega in arhitektonskega načrtovanja.

ČLOVEKOVA DEJAVNOST IN OKOLJE

Raznovrstne dejavnosti ljudi se odvijajo v različnih, pogosto tudi posameznim dejavnostim namenjenih okoljih. Kopalnica, kuhinja, spalnica ipd. že s svojim notranjim ustrojem določajo kaj bo človek v njih počel in kako. Prav tako pa je tudi velik del okolij, ki niso ozko specializirana, pa vendarle vplivajo na splošnejše vzorce obnašanja, včasih tudi v nezaželjeni smeri. Eco (1973) pravi, da to kar omogoča uporabo arhitekture (vstopanje, ležanje, prijemanje, gledanje skozi okno) niso samo možne funkcije, temveč predvsem povezani pomeni, ki nas usmerjajo na uporabo te funkcije. Z vidika sporazumevanja (in po Ecu je arhitektura oblika sporazumevanja) je predmet, ki se uporablja znamenje tistega točno in po dogovoru denotiranega pomena, ki predstavlja njegovo funkcijo. Avtor razlikuje *primarne funkcije* nekega objekta (funkcije v pravem pomenu, npr. živeti skupaj, iti navzgor po stopnicah) od njegovih *sekundarnih funkcij* (simbolične vrednosti npr. katedrale imajo lahko primarno funkcijo zbiranja ljudi in sekundarno ustvarjanja mistične atmosfere, ipd.). S tem v zvezi razlikuje tudi proces denotacije primarne funkcije in konotacije sekundarne. Izraza denotacija in konotacija se uporabljata v običajnem psihološkem pomenu.

Eco pravi, da oblika denotira funkcijo na osnovi pričakovanj in pridobljenih navad. Tako se ne bomo mogli navaditi na neko super moderno stavbo,

kljub vsej njeni funkcionalnosti in prijetnosti, če je ne bomo razumeli kot kontekst znakov, ki se nanašajo na neki znani kod.

Simbolične konotacije, pravi dalje Eco, pa niso funkcionalne samo v smislu metafor, temveč tudi zato, ker sporočajo možnost družbene uporabe predmeta, ki se neposredno ne istoveti z »funkcijo« v ožjem pomenu besede.

Primarne in sekundarne funkcije predmetov se tokom zgodovine zamenjujejo in spreminjajo, npr. primarna funkcija postane sekundarna.

Dražljaji v arhitekturi istočasno predstavljajo tudi ideologijo. Arhitektura konotira določeno ideologijo prebivanja. To Eco pokaže tudi na primeru Brazilije, ki je »od socialističnega mesta, kakršno bi morala biti, na koncu postala slika socialnih razlik«. Preden preidemo na podrobnejšo obravnavo teh vprašanj pa si poglejmo še znano Barkerjevo teorijo dražljajskega okvira.

TEORIJA DRAŽLJAJSKEGA OKVIRA

Barker, kolega Kurta Lewina in eden od začetnikov ekološke psihologije smatra, da obnašanja ne moremo opredeliti izven okolja v katerem se pojavlja, kajti oba sta dela iste celote. Tako predmet psihološkega proučevanja ni obnašanje per se, pač pa celota obnašanje — okolje. Gre za odnose med tem kar Barker imenuje izvenosebni vzorec obnašanja, tj. obnašanja, ki ga vsi ljudje kažejo v nekem obnašajskem okviru ter ustrojem istega. Obnašajski okvir kot enota proučevanja pa ima naslednje lastnosti:

1. Ima mesto v prostoru in času, npr. 3.XII. 1977 ob 15^h na FF v Ljubljani.
2. Sestavlja ga vrsta notranjih vsebin ali dogodkov: ljudje, objekti (stoli, zidovi), obnašanja (učenje, poslušanje) in drugi procesi.
3. Njegove zelo različne sestavine oblikujejo omejen vzorec, ki ga lahko razlikujemo od vzorca izven meje.
4. Sestavni deli obnašajskega okvira očitno niso slučajno urejeni neodvisni razredi vsebin, npr. ureditev klopi in stolov v razredu.
5. Vsebina pred vami je del vgnezdenega ustroja; njene sestavine (npr. ljudje in stoli) imajo dele; in okvir sam je vsebovan v obsežnejši enoti.
6. Enota je objektivna v tem smislu, da obstaja neodvisno od tega ali jo zaznavamo ali ne.

Vsaka stabilna, vzorčena in omejena množica pojavov, pravi Barker, kaže na delovanje nekakega uravnavanja. Ni težko opaziti, da se lahko isti ljudje in objekti pretvorijo v različne vzorce ko prehajajo iz enega okvira v drugi (npr. dom in šola). Prav tako je tudi očitno, da različne množice ljudi in objektov kažejo isti vzorec v isti vrsti okvira (npr. zamenjava stolov in klopi v šoli). Vidimo, da obnašajski okviri niso toliko fizično, kot predvsem družbeno določeni. Gre za to kar Bock (1969) imenuje družbena situacija, tj. »... presek nekega obdobja družbenega časa z nekim področjem družbenega prostora, skupaj z določenimi družbenimi vlogami, za katere člani skupine pričakujejo, da se bodo izvršile v tem okolju«.

Čeprav se zdi kot, da ugotavlja očitno, pa je dobra stran Barkerjevega pojmovanja ta, da podi psihologijo iz laboratorija v resnično življenje, da zahteva svojo metodologijo. Obnašanje ne proučuje v vakuumu, pač pa v konkretnem okolju. To je tudi pomemben prispevek tega pojmovanja, poleg mnogih raziskav Barkerja in sodelavcev (prenaseljena in podnaseljena okolja). Ittelson in sodelavci (1974) smatrajo, da mu ne moremo očitati behaviorizma, kajti on se ne osredotoča na psihologijo obnašanja posameznika, temveč na skupke ljudi, ki odgovarjajo na fizično okolje, kjer upa, da bo ugotovil kako nepsihološki činitelji okolja vplivajo na tipično obnašanje v tipičnem obnašajskem okviru. Seveda pri tem zanemarja notranje, posameznikove duševne procese. Toda ali samo to, da gre za več ljudi, za skupek in ne za posameznika samo po sebi pomeni, da to ni behaviorizem. Res več ljudi vnaša določene nove kvalitete, neko drugo celoto, toda ta sama po sebi še ne prinaša neke nebihevioristične kvalitete. Prav tako Barkerjevo pojmovanje kljub temu da ugotavlja očitno, vseeno zanemarja človekovo univerzalnost in ustvarjalnost. Ljudje se res običajno vedejo na določen način v danem okolju. Toda ne vedno in ne v vsakem od podobnih okoljih.

(nadaljevanje in konec v prihodnji številki)

VIRI:

1. Altman I. Privacy: A Conceptual Analysis, *Environment and Behavior*, 8, 1, 1976.
2. Canter D. *The Psychology of Place*. The Architectural Press, London, 1977.
Eko U. *Kultura, informacija, komunikacija*. Beograd, Nolit, 1973.
4. Edney J. J. Human Territoriality, *Psychological Bulletin*, 1974, 81, 12, 959—75.
5. Freedman J. L. *Crowding and Behavior*, San Francisco, Freeman, 1975.
6. Ittelson, Proshansky, Rivlin & Winkel, *An Introduction to Environmental Psychology*. London, Holt, 1974.
7. Mehrabian A. & Russell J. A. *An Approach to Environmental Psychology*. London, MIT, 1974.
8. Lee T. R. Psychology and Living Space. v Downs R. M. & Stea D. (Eds) *Image and Environment*. Chicago, Aldine, 1973.
9. Maercer C. *Living in Cities*. Harmondsworth, Penguin, 1975.
10. Trstenjak A. Okvirni sistemsko teoretični modeli ekološke psihologije. *Anthropos*, 1—2, 1978.

Novejše smeri v humanistični psihoterapiji

TANJA LAMOVEC

Z izrazom »humanistična psihoterapija« skušam zajeti najrazličnejše variante terapevtskih in ekspresivnih tehnik, ki predstavljajo praktično uporabo načel humanistične psihologije in ki se včasih pojavljajo tudi pod imenom »Human potential«. Te oblike doživljajo v ZDA danes precejšen razcvet. Njihov nastanek, še bolj pa popularizacija sta v zvezi z inštitutom Esalen in AHP (Association for Humanistic Psychology).

Humanistična psihologija, ki je zrasla na idejah Maslowa, in njena praktična veja, ki je dobila mnogo spodbud v Reichovem delu, sta rezultat nezadovoljstva s psihologijo oz. psihoterapijo. Behaviorizem in psihoanaliza nista bila sposobna približati se pozitivnim človekovim možnostim, temveč sta se omejevala na odpravljanje motenj. Naj takoj povem, da ne pričakujem, da bo humanistična psihoterapija mogla popolnoma razviti vse človekove potenciale, kajti ovire so tudi v družbeno-ekonomskih razmerah, za katere vemo, da nikjer na svetu niso idealne. Gre za to, da razvijemo, kar se v danih pogojih da. Da se osvestimo vseh tistih možnosti, ki jih dana situacija nudi, pa smo se navadili, da jih ne vidimo ali jih ne jemljemo resno. Opraviti imamo torej z določeno ravnodušnostjo, ki jo najdemo na zahodu in tudi pri nas. Pokazalo se je, da ni dovolj dati delavcu ali študentu možnost samoupravnega odločanja, saj je mnogi ne znajo ali ne želijo izkoristiti, kajti to zahteva soočanje z bojaznijo, ki je spremljevalec vsake psihološke rasti, pa tudi družbene aktivnosti . . . Dokler se posameznik ni pripravljen soočiti z bojaznijo in odkriti radosti v aktivnosti, bo puščal mnoge možnosti neizkoriščene.

Večina predstavnikov humanistične psihoterapije na zahodu ni usmerjena v družbeno osveščanje, kar je značilno za večino tamkajšnje psihoterapije nasploh. Vendar pa humanistična psihoterapija vsebuje mnoge elemente, na katerih bi bilo moč zgraditi marksistično psihologijo, npr.: pojmovanje človeka kot aktivnega bitja, ki lahko spreminja svoj svet, poudarjanje vsestranskega človekovega razvoja, dialektično gledanje na posameznikovo doživljanje in prakso, poudarek na konkretnem, enotnost teorije in prakse ter pristni človeški odnos med terapevtom in iskalcem pomoči.

Humanistična psihoterapija vključuje precejšnje število smeri, ki so si do neke mere različne, hkrati pa se med seboj dopolnjujejo. Teoretsko predstavlja zelo široko, odprto področje, ki dopušča veliko možnosti individualni iznajdljivosti po-

sameznega terapevta. Skupna značilnost vseh smeri je poudarek na neposrednem zaznavanju, občutenju in predvsem čustvovanju.

Poudarek na čustvih pravzaprav ni nič novega. Psihoanaliza je ob svojem začetku poudarjala pomembnost katarzičnega odreagiranja čustev, potem pa je postajala vedno bolj kognitivno usmerjena. Izražanje čustev je postalo postransko ob prizadevanju, da bi razširili območje ega in ego-ičnega doživljanja, ki je v svojem bistvu racionalno, logično. Pogovor o čustvih in razlaga čustev je tako nadomestila njihovo občutenje in izražanje.

Enako paralelo najdemo v eksperimentalni psihologiji. Če pogledamo 20 trenutno »modernih« teorijic emocij (1) vidimo, da jih slaba polovica ponuja takšno ali drugačno verzijo kognitivne teorije čustev, druga polovica je fizioloških, peščica pa jih izhaja iz kibernetičnih modelov in pojmuje čustva kot napako sicer nemoteno tekočega programa — kognicije. Odveč je dodati, da terapevt, ki skuša nekomu pomagati, s takimi razlagami ne ve kaj početi. In tako so nekateri začeli iskati. Šli so nazaj do trenutka, preden je razvoj psihoanalize zavil v izključno kognitivno smer in izbrskali iz pozabe nekatere avtorje, ki so v svojem času ostajali izven glavne smeri. Tako so med drugimi izbrskali Wilhelma Reicha in ob njem ponovno odkrili telo. V kratkem času je nastalo nekaj desetin terapevtskih usmeritev, ki temeljijo na delu s telesom. Nekoliko izven tega kroga se je razvila Gestalt terapija, katere ustanovitelj je Fritz Perls. Drugi spet so privlekli na dan Junga, Otta Ranka, se po zgledu Castanede (2) podvrgli treningu indijanskih šamanov, kar se je izkristaliziralo v t. i. transpersonalno psihoterapijo. Na ta ali oni način skuša spremeniti posameznikovo ego-ično stanje zavesti in ga za nekaj časa predstaviti v področje iracionalnega oz. transpersonalnega.

Oglejmo si zdaj nekatere osnovne značilnosti telesno usmerjene terapije. Med novimi terapevtskimi tehnikami bi le s težavo našli katero, ki ne bi vsaj delno izhajala iz Reicha (3). Reich je prvi upošteval telesne manifestacije karakterne strukture — t. j. karakterni oklep. Karakterni oklep sestavljajo mišične napetosti, rigidnosti, habitualne drže ter različne vegetativne motnje. Telo otrdi ali se stisne v določenih predelih, da bi obvarovalo osebo pred izrazom nesprejemljivih ali ogrožujočih želja, čustev in impulzov. Tako kot ima vsakdo psihične obrambne mehanizme, ima tudi vsakdo oklep v čisto telesnem smislu. Do neke mere sorodno idejo zasledimo pri Selyeju (4), ki je ugotovil, da se ob podaljšanem stresu kakršnegakoli izvora zmanjšajo tiste telesne aktivnosti, ki so usmerjene k rasti in reprodukciji v korist mehanizmov, ki pospešujejo pripravljenost za akcijo.

Pri nas se slišijo glasovi (5), da je povezovanje telesne zgradbe in duševnosti rezultat razredne družbene zavesti. Trditev, da je značaj človeka odvisen od telesne zgradbe, je namreč mogoče razumeti na več načinov. Če odnos med obema pojmujemo dialektično, lahko rečemo, da se pretekle izkušnje strukturirajo v posameznikovi drži in zgradbi telesa, v delovanju vegetativnega živčnega sistema, kot tudi v njegovi duševnosti. Pri tem pa pojma značaj ne smemo zamenjati s pojmom generičnega bistva človeka. Pojem značaj oz. karakter se nanaša na habitualne obrambne mehanizme. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da so posameznikovi obrambni mehanizmi vgrajeni v telesu in ne dopuščajo človekovemu generičnemu bistvu, ki teži za harmoničnem razvojem, da bi se izrazilo.

Oklep ima torej funkcijo nekakšnega jeza za emocije. Če povzročimo poplavo čustev (»Emotional flooding«), mora jez popustiti. To lahko dosežemo na več načinov, npr. z občutenjem individualnega načina blokiranja čustev ali pa tako, da povečamo aktivacijo organizma bodisi s poglobljenim dihanjem, fizičnimi vajami — stres pozicijami, ali z direktno manipulacijo določenih telesnih predelov. Čustveno poplavo lahko povzročimo tudi z uporabo domišljije, vživljanja in igranja vlog, dialogov ipd.

Terapevti, ki uprabljajo poplavo čustev kot enega glavnih principov, trdijo, da na ta način sproščena čustva lahko povzročijo spremembo v karakterju, pri nekaterih smereh (strukturna integracija) pa so spremembe vidne tudi na telesu. Osebnostne spremembe ob občasnih intenzivnih čustvenih izbruhih so jedro t. i. »Primal therapy«. Kritiki, pretežno iz vrst psihoanalitikov, še vedno trdijo, da gre le za katarzo, ki ne daje trajnih učinkov. Ta kritika je delno odraz nepoznavanja in predsodkov, kajti pojem čustvene poplave je mnogo širši od pojma katarze. Afekt, ki se ob tem sprosti, ni le posamezno čustvo, vezano na posamezen travmatičen pripetljaj, spomin ali zaznavo, temveč kot verižna reakcija sprosti celo vrsto povezanih čustvenih izrazov, ki so bili prej ovirani. Tako oseba, ki ni zmožna doživljati močne jeze, ni zmožna doživljati močne radosti in obratno. Celotni spekter čustvenega izražanja je prizadet, zožen, njegovi odtenki pa so obledeli. S tem, ko se posameznemu čustvenemu izrazu uspe prebiti skozi obrambo, se poveča tudi možnost drugih čustvenih izrazov, t. j. čustvene odzivnosti nasploh. Še posebej pa ta princip velja za čustva in občutke, ki se nahajajo na ekstremih enega in istega kontinuuma, kot npr. žalost — veselje, ljubezen — sovraštvo, bolečina — užitek.

Terapevtski proces pa se z osvobajanjem čustev še ne konča. Z različnimi načini nato pomagamo posamezniku, da integrira nova občutja z vsakdanjim življenjem, t. j., da odkrije, na kakšen način običajno blokira tok čustev in kakšne posledice ima to za njegovo doživljanje (občutek praznote, napetosti, depresije ipd.) kot tudi na medosebne odnose (odtujenost, narejenost, destruktivnost). Posameznik najprej poskuša nov pristnejši način komunikacije s člani skupine ter eksperimentira v domišljiji tako, da si zamišlja določene konfliktne situacije in v njih izmenično igra vloge oseb, ki so v to situacijo zapletene. Tako grupna interakcija služi kot praktični trening in odkrivanje novih načinov doživljanja in izražanja. Interpretacija v klasičnem smislu se le redko uporablja pač pa terapevt včasih opozori posameznega člana na protislovje v njegovih izjavah ali pa na neskladanje med verbalnim in neverbalnim. Skratka, gre bolj za povratno informacijo o tem, kako terapevt in drugi člani skupine doživljajo konkretno posameznikovo vedenje.

V zadnjih petih letih se vedno pogosteje pojavlja smer, ki je dobila naziv transpersonalna psihologija oz. psihoterapija. Nekateri jo že celo omenjajo kot »četrto silo«. Med avtorji, ki so vplivali na njen nastanek, omenjajo Junga, Otta Ranka, Roberta Assogiollija in Ronalda Lainga. Poleg Juliana Silvermana, direktorja inštituta Esalen je eden njenih najbolj znanih predstavnikov Stanislav Grof (6). Oba sta prišla do svojih spoznanj ob študiju in zdravljenju shizofrenije.

Predstavniki te smeri poudarjajo enostranskost kartezianske zavesti, ki temelji na ostrem razlikovanju med subjektom in objektom, med jazom in nejazom,

ter v odsotnosti drugih načinov doživljanja sveta ustvarja lažni občutek o izoliranem subjektu, ki je zaprt v ječi lastne zavesti in odrezan od sveta. Odtod izhaja iluzija odmaknjenega opazovalca, ki je po eni strani pripomogla k razmahu znanstvene metodologije, po drugi strani pa povzroča občutke izoliranosti in nesmisla, ki mučijo sodobnega človeka.

Na osnovi kliničnih izkušenj s telesno usmerjenimi terapijami, kot tudi s študijem šamanizma, shizofrenije, vpliva psihoaktivnih drog, senzorne deprivacije, hipnoze itd. so prišli do spoznanja, da nekatera spremenjena stanja zavesti dostikrat sama po sebi terapevtsko deluje na posameznika in mu vračajo občutek povezanosti z naravo in soljudmi. Ta stanja vključujejo različne kvalitete doživljanja, med njimi so morda najbolj znana doživetja, ki jih Maslow imenuje doživetja vrhunca (»peak experience«), hkrati pa nam služijo kot izredno pomemben vir informacij pri razumevanju narave zavesti in podzavesti.

Zanimivo je, da se ugotovitve te smeri v mnogočem skladajo s spoznanji telesno usmerjenih avtorjev. Grof, ki je uporabljal kombinacijo psihoterapije in psihoaktivnih drog (LSD) pri zdravljenju nekaterih vrst shizofrenije, je ugotovil, da močno vzburjenje posamezne čustvene modalitete sproži verižno reakcijo, v kateri pacient podoživi še druge zanj pomembne situacije, ki se vežejo z istim čustvenim tonom. Marsikdaj je tako podoživljanje popolnoma spremenilo klinično sliko pacienta.

Dotlej nerazumljiva sadomazohistična nagnjenja in perverzije so izginile brez sledu. Za razliko od večine klientov telesno usmerjenih terapij, so bili Grofovi pacienti težje duševno moteni in so prej potrebovali hospitalizacijo.

Tovrsten pristop se vedno bolj uveljavlja tudi pri obravnavanju manj motenih posameznikov. V zadnjem času je poseben poudarek na razvoju tehnik za spreminjanje stanj zavesti brez kemičnih posegov. Take tehnike so izolacija, ponavljajoče se ritmično gibanje po zgledu nekaterih orientalskih tradicij (Sufiji), vodena domišljija, različni načini dihanja, ki izhajajo iz joge ipd.

Telesno usmerjena in tudi transpersonalna psihoterapija v ZDA večinoma privlačita ljudi, ki bi jih ne mogli označiti kot težje motene. To so običajno poklicno dokaj uspešni predstavniki srednjega razreda. Pogosto niti ne vedo, kaj je narobe z njimi, tožijo o občutku praznote, osamljenosti, pomanjkanju smisla ali zadovoljstva v življenju, skratka, o nekakem splošnem nezadovoljstvu. Dajejo vtis čustvene mlačnosti, pasivnosti in nevajenosti prevzemati odločitve ali pa se soočati s problemi. Vse te stvari bi najraje prepustili ekspertom. Večinoma ti ljudje nimajo za seboj kakih težjih travmatskih doživetij, prej bi lahko rekli, da so žrtve življenjskega stila in permisivne vzgoje, tako da jim je bila večina neprijetnosti prihranjena. Nekatere od teh značilnosti se zde tipično ameriške, kot npr. dejstvo, da so pripravljeni o svojih najimtimnejših problemih razpravljati z vsakomer, ki jih je voljan poslušati. So zelo odprti za sugestije in radi preizkusijo vsako novo idejo. Nove oblike terapij, ki so pretežno skupinske in eksperimentalne, se zde kot nalašč za to vrsto ljudi. V mnogočem spominjajo na otroke, npr. s svojo zaupljivostjo pa tudi z nebogljenostjo. So sorazmerno prosti sramu in občutkov krivde, pogosti pa so problemi identitete, psihosomatski simptomi ter neka splošna čustvena sestradanost, hlepenje po ljubezni, ki naj bi jih rešila vseh težav.

Nove oblike terapije imajo značaj igre, so dinamične, kar vse privlači tovrstno osebnost. Pogosto se odvijajo v obliki maratonov, ki so v nekaterih krogih srednjega razreda že povsem nadomestili običajno nedeljsko razvedrilo — golf in gledanje televizije. Iz dneva v dan narašča število »centrov za rast«, od katerih so mnogi pravzaprav luksuzna rekreacijska središča za celo družino. Priznati moram, da me je ves ta videz neresnosti odbijal v enaki meri kot je privlačil Amerikance, za katere se mi je zdelo, da povsod iščejo le zabave. In ravno v tem je bilo moje največje odkritje. Ko se namreč tako nič hudega sluteč in pričakujoč razvedrila vključiš v skupinsko aktivnost, opustiš v precejšnji meri tudi svoje obrambe. Preden se zaveš, si v vrtincu burnih čustev, ki so na trenutke vse prej kot zabavna, saj se soočiš s strahom, žalostjo in sovraštvom, ki jih v taki silovitosti nisi občutil od otroštva dalje. Ko ta čustva izzvenijo, pa se prav tako intenzivno pojavi občutek radosti in zadovoljstva, ki se v skupinski interakciji pogosto stopnjuje do evforije. Ta lahko traja nekaj dni, morda teden. Včasih se sprevrže v depresijo, kar pri nekaterih posameznikih povzroča psihološko odvisnost od tovrstnih skupin. Zdi se, da je pri večini ljudi to le prehodna faza, ki jo prerastejo, ko začnejo nova spoznanja vključevati v vsakdanje življenje. So pa nekateri, ki teden za tednom obiskujejo maratone, da se laže pretolčejo skozi dolgočasni delovni teden. Nedvomno drži, da za nekatere ljudi tovrstno udejstvovanje predstavlja beg od vsakdanjih težav v notranji svet. Tudi če imamo te primere za neuspeh terapije, pa bi težko našli manj destruktivno obliko zasvojenosti.

Nekatere od teh novih terapij imajo močnejšo potencialno terapevtsko učinkovitost (npr. neo-reichovske smeri, Gestalt terapija, terapija Primal). Prav vse od njih pa človeku nudijo vsaj nekaj novih izkustvenih spoznanj (različne oblike meditacij in relaksacij, tehnike senzornega občutenja, umetniškega ali ritmičnega izražanja). Tudi slednje lahko na posameznika terapevtsko delujejo, če se je le pripravljen dovolj angažirati.

Reakcije na pojav novih terapij so najrazličnejše — od skrajno optimističnih idej, da je nastopilo novo obdobje v človeški zgodovini, ko se približujemo maksimalnemu razvoju zavesti, do trditev, da je vse skupaj le izživljanje s samim seboj, s svojim notranjim svetom. Eden najostrejših kritikov tega gibanja, Schur (7), pravi naslednje: »Sodobne smeri, ki poudarjajo občutenje in osveščanje, v resnici zamegljujejo socialne cilje in se izogibajo vsaki socialni odgovornosti. Namesto nove družbe nam ponujajo prazne kultne besede, kot so: avtentičnost, osveščanje itd.«. Še posebno ostro nasprotuje tistim, ki se razglašajo za nekakšne vizionarje in trdijo, da bo nova zavest spremenila svet. Seveda mu lahko pritrdimo, ko pravi, da z relaksacijo lahko odpravimo glavobol in napetost, izkoriščanja, kriminala, rasizma in seksizma pa ne moremo. Nedvomno je res, da mnogi pristaši novih smeri obljubljajo več, kot so zmožni nuditi.

Vendar pa vsega tega ne moremo naprtiti terapevtskim tehnikam, pač pa je vse odvisno od družbene osveščenosti terapevta in od cilja, ki si ga je zastavil. Podobno bi lahko očitali posameznim predstavnikom katerekoli vrste terapije. Odločitev za ali proti novim oblikam je v končni konsekvenci odvisna od tega, koliko se ujemajo s terapevtovo osebnostno naravnanostjo, kar prehaja raven čiste racionalne odločitve. Omenila bi le še eno značilnost, ki se mi zdi zelo pomembna. To je dejstvo, da pri novih terapijah že sama tehnika predstavlja sporočilo. Skoraj vse

vrste orientacij v svoji teoriji povezujejo telesno in psihično, vendar pri praktičnem delu telesa večinoma sploh ne vidijo. Podobno je z osveščanjem, zavedanjem. Skoraj vse terapije govorijo o zavedanju oziroma vpogledu kot o ključni točki terapije, vendar je bil Perls prvi, ki je teorijo uspešno prevedel v prakso, tako da Gestalt terapija dejansko predstavlja trening v zavedanju od trenutka do trenutka.

Za informacijo podajam še kratek in zaradi pomanjkanja prostora precej nepopoln opis nekaterih novih terapij, ki so trenutno v ZDA najbolj uveljavljene.

GESTALT TERAPIJA

Avtor: Fritz Perls

Osrednji pojmi: Kontinuum zavedanja, tukaj in sedaj, odgovornost za lastna čustva in dejanja oz. njihovo blokiranje, kontakt, srečanje.

Način dela: Individualno delo v skupini, pretežno verbalno, pozornost na izmikanju zavedanja in razčiščevanju projekcij. Vživljanje v vloge dejanskih in namišljenih oseb, predmetov, itd. Dialogi, občutenje telesa ter načinov blokiranja čustev.

Teorija: Posameznik blokira kontinuum zavedanja, da bi se izognil občutenju neprijetnega. Cilj je osvestiti posameznika, da prevzame odgovornost za blokiranje in druge obrambne mehanizme, da jih ne občuti več kot nekaj tujega ampak kot del samega sebe.

BIOENERGETIKA

Avtor: Alexander Lowen

Osrednji pojmi: Karakterna struktura, telo, »grounding«, stres pozicije.

Način dela: Pretežno individualno, kombinacija dela s telesom (stres pozicije, direktna manipulacija) in psihoanalize. Vzbujanje močnih čustvenih sprostitev, odpravljanje blokov v telesu od nog navzgor, integracija podoživljenih dogodkov iz otroštva.

Teorija: Kombinacija Reichovega poudarka seksualnosti in egopsihoanalize. Cilj je sproščena seksualnost v službi ega.

CORE - ENERGETICS

Avtor: John Pierrakos

Osrednji pojmi: Jedro (»core«) kot središče človekovih potencialov, gibanje energije.

Način dela: Individualno v grupi. Fizični del podoben kot pri bioenergetiki, le da je večji poudarek tudi na pozitivnih emocijah. Verbalni del skuša povezati čustvene izraze z globljo plastjo — jedrom v smislu Jungove osi »ego-self«.

Teorija: Kombinacija Reicha in Junga. Vsak človek ima jedro, ki predstavlja center življenjske sile. Zaradi strahu obda to jedro s plastmi oklepa, ki izkrivi prvotno pozitivne impulze in jih spremeni v destruktivne. Cilj je ponovno približati človeka njegovemu jedru, ki je soroden Jungovemu pojmu »samega sebe«. (self)

RADIX

Avtor: Charles Kelley

Osrednji pojmi: Izvor (»radix«), čustveno učenje, učenje samousmerjenosti.

Način dela: Individualno v grupi, ki ima funkcijo čustvene podpore. Vzbujanje intenzivnih čustev z različnimi tehnikami dihanja, tudi masaža in dotiki. Podoživljanje dogodkov iz otroštva. Pri učenju samousmerjenosti uporabljajo pretežno Gestalt tehnike. Terapevt ima bolj vlogo učitelja.

Teorija: Karakterni oklep nastane, ko se otrok uči k cilju usmerjene dejavnosti (samousmerjenosti) in mora zato zavirati čustva. Če se tega preveč dobro nauči, ima kasneje težave pri izražanju čustev, v obratnem primeru pa ima težave pri doseganju ciljev. Cilj je učenje ravnotežja med čustvi in samousmerjenostjo.

PRIMAL THERAPY

Avtor: Arthur Janov

Osrednji pojmi: Izvorna bolečina (»primal pain«).

Način dela: Intezivno individualno delo v obdobju treh tednov, nato grupno delo, pretežno v parih. Posameznik se nauči čustveno vračati v otroštvo in podoživljati boleče izkušnje. Vzbujanje izredno močnih čustvenih izrazov pri čemer precej uporabljajo domišljijo.

Teorija: Izvirna bolečina, ki jo doživi vsak otrok, ko mora zanikati svoj »jaz«, oz. svoja čustva, povzroči, da se v bodoče močnih čustev izogiba, v njem pa vedno bolj raste napetost. Soočenje s to bolečino osvobodi čustva, odstrani napetost in ponovno vzpostavi čustveno odzivnost.

STRUKTURNA INTEGRACIJA

Avtor: Ida Rolf

Način dela: Globoka in pogosto boleča masaža, z namenom, da se raztegne vezno tkivo, ki obdaja mišice. Spremeni obliko in držo telesa ter vzbuja močne čustvene izbruhe. Če je rolfer hkrati psihoterapevt in je pozoren na čustvene reakcije, lahko privede do znatnih osebnostnih sprememb. Navadno se odvija v serijah po 10 sestankov.

Teorija: Dolgotrajni stres deluje na mišice in vezno tkivo tako, da se stisnejo in postanejo neelastične. Sosednji deli telesa so prisiljeni to spremembo kompenzirati, kar na koncu privede do popolnoma nefunkcionalne drže, ki je izvor mnogih psihosomatskih simptomov.

SENZORNO OBČUTENJE (»Sensory awareness«)

Sem prištevamo skupino metod, katerih namen je povečanje občutljivosti s pomočjo različnih ritmičnih vaj, ki jih opravlja bodisi posameznik sam, ali pa s pomočjo terapevta. Med te metode prištevamo »Funkcionalno integracijo« Moshea Feldenkraisa, »Aleksandrovo metodo« po Matthiasu Alexandru ter »Senzorno občutenje« Charlotte Selver. Skupna tem metodam je ugotovitev, da so naša telesna drža in kretnje pravzaprav avtomatizmi, ki smo se jih naučili v prvih letih življenja in zdaj omejujejo našo prožnost ter povzročajo mnoga neprijetna počutja, ki jih nato tolmačimo kot posledico mentalnih vzrokov. Izhajajoč iz medsebojne odvisnosti med fizičnim in psihičnim stanjem posameznika poudarjajo, da se moramo za bolj sproščeno delovanje na vseh nivojih najprej odučiti teh slabih navad. Poleg tega je Charlotte Selver opozorila na dejstvo, da naše učenje v otroštvu pogosto poteka bolj pod vplivom zunanjih navodil o tem, kakšna je pravilna drža, kretnje in gibanje nasploh, namesto da bi otrok to sam odkril na osnovi lastnih občutij. Tako pa se navadimo, da na občutja nismo pozorni, in telesa večinoma ne čutimo. S tehnikami senzornega občutenja se naučimo razlikovati, kaj je direktna percepcija in kaj je naša predstava oz. ovrednotenje.

VIRI:

1. Strongman, K. T. The Psychology of Emotion, John Wiley, London, 1973.
2. Castandea, C. The Teachings of Don Juan, Penguin, Lonndon, 1970.
3. Reich, W. Character Analysis, Simon & Schuster, New York, 1972.
4. Selye, po Gray, J. The Psychology of Fear and Stress, McGraw-Hill, New York, 1974.
5. Požarnik, H. Kakšno psihologijo potrebujemo? Posvetovanje psihologov Slovenije, Portorož, nov. 1976.
6. Grof, S. Realms of the Human Unconscious, Dutton, New York, 1976.
7. Schur, E. The Awareness Trap. The New York Times Book Co, 1976.

Delo psihologa v psihiatrični službi

STANE FLIS

Prikazati želimo delokrog psihologa v okviru psihiatrične službe, ki ustreza teoretičnim dosežkom in praktičnim možnostim našega časa. Mnoge teze se bodo zato razlikovale od tistega, kar je veljalo nekoč; nekatere bodo predstavljale modifikacijo preteklega, druge bodo dodane, marsikaj pa bo verjetno tudi izpuščeno. Razvoj znanosti povsod hitro napreduje, tako tudi na področju psihiatrije in psihologije. Človeško znanje se menda podvoji približno vsakih 10 let, hkrati pa v istem času polovica znanja zastari. Če hočemo torej iti v korak s časom, smo dolžni razvijati nova spoznanja, uporabljati tista, ki so bila ustvarjena drugje, in skrbeti za počasno opuščanje zastarelih tehnik in nazorov.

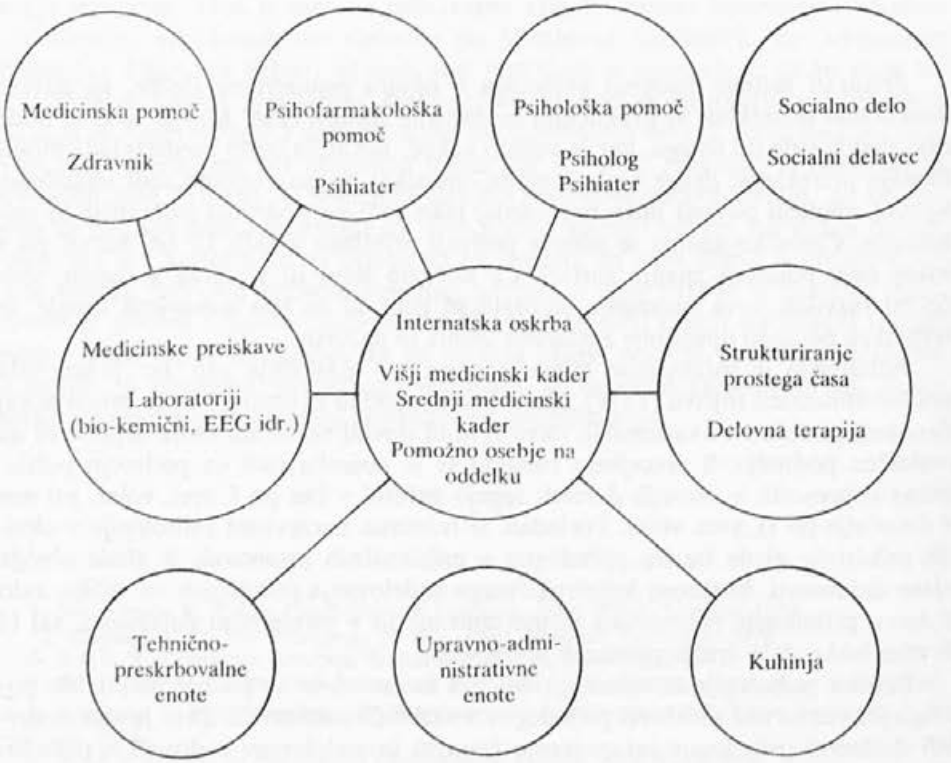
Psihologija je sorazmerno mlada znanost — naslednje leto bo praznovala uradno stoletnico rojstva (1879). Naslednje neugodno dejstvo je, da je ostala nekaj desetletij pretežno v akademskih okvirih in ni dovolj razširjala svoje dejavnosti na praktična področja. S precejšnjo zamudo se je pojavila tudi na področju psihiatrične dejavnosti: v razvitih deželah segajo začetki v čas po I. svet. vojni, pri nas v desetletje po II. svet. vojni. Posledica je relativna nerazvitost psihologije v okvirih psihiatrije glede števila psihologov v psihiatričnih ustanovah in glede obsega njene dejavnosti. Možnosti konstruktivnega sodelovanja psihologov so velike, zato si mora psihologija prizadevati za ustrezno mesto v psihiatrični dejavnosti, saj bi le tako lahko dala družbi primeren prispevek.

Družba psihologije in njenih praktičnih možnosti še ne pozna dovolj. Ne poznajo jih vedno niti sodelavci psihologov v različnih ustanovah. Zato je ena osnovnih dolžnosti psihologov informiranje javnosti in sodelavcev o dosežkih psihologije. Psihologija prinese pogosto tudi novosti, ki postavljajo pod vprašaj dosedanja pojmovanja. V takih primerih utegne priti do napetosti med nosilci starih pojmovanj in dognanji psihologije, vendar nas izkušnje učijo, da je take situacije možno razreševati brez nepotrebnega razburjanja. Razvoja brez trenj ni nikjer in ob primerni strpnosti in poštenosti je vedno mogoče najti konstruktivne rešitve. Psihologija in psihiatrija vsebujeta vrh tega še različne šole, ki živijo dolgo časa ene ob drugih in pri katerih bi težko pripisovali nekaterim večjo, drugim manjšo sodobnost. Tudi tu nam praksa kaže, da lahko predstavniki različnih šol živijo in delajo skupaj.

Delokrog psihologa v okviru psihiatrične službe bomo opisovali na osnovi modelov strukture delovanja psihiatričnih ustanov, ki smo jih izdelali pred kratkim

(18. 2. 1978). Psihiatrično dejavnost lahko zelo na grobo delimo na hospitalno in ekstrahospitalno. Delitev verjetno ni ravno posrečena, ker se pretirano oslanja na pojav psihiatrične bolnice, kar je sicer pomemben vidik dela, ne gre pa mu pripisovati prevelikega pomena. Sodobna socialna psihiatrija daje povsem pravilno glavni poudarek ambulantni in dispanzerski dejavnosti in pospešuje dejavnosti, ki bi jih lahko označili celo kot »psihiatrijo v krajevni skupnosti«. Na psihiatrično bolnico je torej treba gledati kot na nekakšno sredstvo za pomoč prizadetemu občanu, nikakor pa ne kot na center psihiatrične dejavnosti.

STRUKTURA PSIHIATRIČNE BOLNICE



Kljub temu treznemu gledanju na vlogo psihiatrične bolnice, naj nam bo vendarle ta ustanova kot izhodišče pri opisovanju psihiatrične in psihološke dejavnosti. V bolnici je namreč na istem mestu zbrano največje število različnih možnih oblik pomoči prizadetemu občanu. Pri ambulantni dejavnosti nastopajo vsakokrat samo nekatere od njih. Z vidika bolnice je mogoče tudi bolje razumeti naravo ostalih oblik dejavnosti.

Za naš model je bistvena praktična orientacija. Zanjo smo se odločili zaradi spoznanja, da se tako najbolje izognemo možnim ugovorom s strani različnih teoretičnih sistemov ali dogmatskih pozicij. Vsakemu možnemu kritiku lahko vedno odgovorimo, da se določene aktivnosti v okviru psihiatrične službe dejansko iz-

vajajo, in da so teoretična izhodišča nosilcev nalog pri tem sekundarnega pomena. Nekdo lahko govori o duševnih boleznih ali o motenem vedenju, o hereditarni oz. organski pogojenosti ali o naučenih reakcijah ipd., praktična dejavnost se giblje vedno v naznačenih okvirih. Od teoretičnih in načelnih izhodišč je odvisno le, kateri obliki dejavnosti pripisujejo večji pomen. Naša praktična orientacija deluje v današnji situaciji, ko so različni teoretični sistemi pogosto sprti med seboj, prav pomirjujoče in nudi odlične možnosti za spravljive kompromise.

Struktura psihiatrične bolnice kaže glavne aktivnosti, ki se v taki bolnici izvajajo. Od strokovne orientacije in nivoja ustanove je odvisno, katera vrsta aktivnosti prevladuje. Starejša »klasična« orientacija daje prednost medicinski in psihofarmakološki pomoči, novejše pospešujejo psihološko pomoč in uvajajo socialno delo, kar v nadaljnjem razvoju privede do povsem socialno-psihiatrične dejavnosti.

1. *Medicinska pomoč*

Objekt dela so telesne bolezni pri človeku, ki kaže tudi večje vedenjske motnje in ga zato obravnava psihiatrična služba. Praksa kaže, da so mnogi psihiatrični bolniki hkrati tudi telesni bolniki. Medicinsko pomoč prejemajo ti ljudje običajno pri zdravnikih, specialistih ustreznih strok, kadar pa se vključijo v zdravljenje pri psihiatrični službi, se jim lahko del te pomoči nudi tudi v psihiatrični bolnici. Zaželeno je, da ima psihiatrična bolnica razvito svetovalno službo in da somatske probleme rešujejo drugi specialisti, tako da zdravniki-psihiatri ne trošijo svojih moči za urejanje somatske problematike. Zdravnik naroča medicinske preiskave v laboratorijih, bivanje v internatski oskrbi pod nadzorom višjih in srednjih medicinskih kadrov pa omogoča ustrezno nego bolnika.

2. *Psihofarmakološka pomoč*

Psihofarmakološka pomoč je osnovno delo zdravnika-psihiatra. Nihče drugi te dejavnosti ne pozna tako dobro in je ne more izvajati enako učinkovito. Današnji domet psihofarmakološke pomoči sloni na dejstvu, da je farmacevtski znanosti uspelo v zadnjih desetletjih razviti zelo učinkovita kemična sredstva za vplivanje na vedenje. S temi sredstvi mogoče ne ozdravimo duševne bolezni, vendar lahko z njihovo pravilno aplikacijo bistveno vplivamo na vedenje, kar ima daljnosežne ugodne posledice. Mnoge sodobnejše oblike pomoči, zlasti nudenje psihološke pomoči, pa tudi organizacija dela po načelih socialne psihiatrije, so postale v večjem obsegu možne šele zaradi uspešnih psihofarmakoloških sredstev. Z njimi namreč dokaj hitro dosežemo, da se človekovo vedenje uredi, človek postane sposoben sprejemati psihološke vplive — se učiti in kontrolirati lastno vedenje — hitreje se lahko vrne v svoje domače okolje, ni mu treba dramatično prekinjati življenjske usmeritve, vrh tega mu ne grozi večji razpad sistema vedenja (osebnosti) niti nazadovanje k primitivnim oblikam vedenja.

Nujno je, da psihofarmakološka sredstva aplicira psihiater, ki je po osnovni izobrazbi zdravnik, kajti čeprav gre tu v prvi vrsti za vplivanje na vedenje, pomeni vsako vnašanje tujih substanc v telo nalogo, ki jo lahko obvlada le zdravnik. Te snovi je treba pravilno dozirati, saj imajo lahko neugodne stranske učinke, vplivajo na biokemično ravnovesje telesa in so tako medicinsko relevantne. Psihiater je

zdravnik, ki si je pridobil tudi obsežno psihološko znanje, tako da lahko obvladuje oba vidika pri nudenju psihofarmakološke pomoči: medicinskega in vedenjskega (psihološkega).

3. *Psihološka pomoč*

V razviti psihiatrični ustanovi predstavlja psihološka pomoč jedro dejavnosti. Zanesljivo angažira največ delovnega časa uslužbencev. Medtem ko se je za uporabo psihofarmakoloških sredstev lahko sorazmerno hitro odločiti, zahteva nudenje psihološke pomoči dolgotrajne neposredne stike med bolnikom in strokovno osebo.

Pojem psihološka pomoč označuje tehnike, za katere se je doslej uporabljal izraz »psihoterapija«. Oba izraza lahko uporabljamo kot sinonima. Tehnik pri nudenju psihološke pomoči je mnogo, slonijo pa na nekaterih skupnih principih. Vedno nastopa učenje, vedno prihaja do spreminjanja vedenja. Vplivi na vedenje so v mnogočem podobni tistim iz vsakdanjega življenja, ko poskušamo delovati na soljudi in spreminjati njihovo vedenje na razne načine: z usmerjanjem nagrajevanja in kaznovanja, z informiranjem, z vzpodbudami itn. V vsakdanjem življenju na vedenje soljudi nikoli ne vplivamo s kemičnimi sredstvi. Nudenje psihološke pomoči je zato mnogo bližje postopkom iz vsakdanjega življenja. Bolj ugodno je vrh tega tudi za telesno funkcioniranje človeka in manj moti njegovo fizološko ravnotežje. Zaradi tega je treba načelno vedno dajati prednost psihološki pomoči. Po psihofarmakih je umestno seči šele takrat, kadar je narava abnormnega vedenja taka, da od psiholoških sredstev ne pričakujemo uspeha — in kadar nam to vsiljujejo omejene finančne in kadrovske kapacitete. Uporaba psihološke pomoči je sicer bolj humana in vodi do višjih končnih ciljev, žal pa zahteva tudi več sredstev. Kombinacija obeh pristopov je v stanju omejenih možnosti idealna rešitev.

Psihološko pomoč lahko pojmujemo tudi zelo široko. Izvajajo jo v določeni meri vsi uslužbenci psihiatrične ustanove. Nasmeh strežnika na primer je za vedenjsko motenega občana lahko izredno ugoden psihološki vpliv. Osebje mora biti usposobljeno delovati na ljudi ugodno, tako da jih z vsakim nastopom približuje idealu adekvatnega vedenja. Kako zapletena utegne biti zadeva, lahko vidimo iz dejstva, da so mnoge oblike abnormnega vedenja nastale zaradi škodljivih psiholoških vplivov, ki so jih bili občani deležni v svojem naravnem okolju. Kljub skrbi, ki jo je treba posvetiti temu, da bi vsi člani osebja znali čimbolj ugodno delovati na prizadete občane, pa je treba hkrati organizirati strokovne službe, ki bodo sistematično usmerjeno nudile psihološko pomoč in pri svojem delu uporabljale specifične izdelane tehnike. Nosilca take načrtne psihološke pomoči sta psiholog in psihiater.

4. *Socialno delo*

Sodobna pojmovanja ne vidijo več glavnega vzroka motenemu vedenju znotraj človeka, v nekem njegovem organu, temveč vse bolj priznavajo izreden pomen socialnega okolja pri genezi težav. Torej lahko iščemo del možnosti za rešitev na tem področju. Zato se sodobna psihiatrija vse bolj zanima za življenjsko okolje prizadetega občana. Najtesnejši stik z okoljem vzpostavi socialni delavec, ki je član strokovnega tima v psihiatrični ustanovi. Zbira informacije, vpliva na pomembne

osebe v okolju, pomaga človeku pri konkretnem reševanju kritičnih situacij, mu občasno priskrbi materialno pomoč idr. Pomen socialnega dela je zelo velik in ga včasih ne znamo dovolj ceniti. Od njega so pogosto odvisni uspehi pri spreminjanju vedenja po psihološki pomoči.

5. *Medicinske preiskave*

Tesno so povezane z nudenjem medicinske pomoči. Z njimi je možno odkrivati telesne bolezni, dobivati povratne informacije o uspehu metod zdravljenja idr. Pomembne utegnejo biti tudi pri načrtovanju psihofarmakološke pomoči, kajti psihiater mora poznati stanje organizma in eventualno prisotnost telesnih bolezni. Nadalje so specifične oblike psihofarmakološke pomoči zelo vezane na laboratorijsko kontrolo, recimo uporaba litija (Li) pri depresivnih stanjih.

6. *Internatska oskrba*

Ko biva občan v psihiatrični bolnici, uživa splošno oskrbo (prenočišče, prehrana, bivalni prostor, sanitarije ipd.), kakršno poznamo iz ustanov kot so internati, penzioni, hoteli. Podobnih uslug je deležen tudi na drugih oddelkih bolnišnic, vendar so razlike med njimi in psihiatrično bolnico. Tam uporabljajo hospitalizacijo predvsem zaradi večjih možnosti uporabe medicinskih tehničnih pripomočkov, bližine zdravnika, možnosti specialne nege, morebiti zaradi klimatskih faktorjev. Hospitalizacijo v psihiatrični bolnici pojmujemo predvsem kot psihosocialni ukrep. Človeka izločimo iz okolja, ki je nanj neugodno vplivalo in ga vsaj za čas krize prestavimo v manj obremenjujoče razmere. Včasih je potrebno okolje začasno zaščititi pred hudo motenim človekom. V nekaterih primerih je hospitalizacija potrebna zaradi prekinitve stika s škodljivimi snovmi, recimo z alkoholom ali drogami. Niti psihofarmakološka niti psihološka pomoč načelno nista vezani na psihiatrično bolnico, četudi ju je v nekaterih primerih možno šele tam povsem uveljaviti (recimo ko človek noče samostojno uživati tablet ali se izogiba stiku s psihoterapevtom). (V zadnjih dveh primerih je treba močno paziti, da ne postanejo te metode sredstvo nasilja.)

Internatsko oskrbo organizira in izvaja višji in srednji medicinski kader, pomaga še pomožno osebje na oddelku. Zaželeno je, da se kadri na oddelkih dodatno seznanijo s problematiko abnormnega vedenja in nekaterimi metodami psihološkega vplivanja na ljudi. Neugodno je, če se daje bivanju na oddelku prevelik medicinski poudarek, čeprav so občani pogosto deležni tudi precejšnje medicinske pomoči.

Specifično za psihiatrično bolnico je, da se na njenih oddelkih pogosto znajdejo zelo hudo akutno moteni ljudje, ki so težko vodljivi, nevarni sebi in okolici. Bolnica mora biti opremljena seveda tudi za obvladovanje takih primerov, kar zahteva posebno organizacijo dela in precejšnje število kadrov.

Internatski oskrbi mogoče lahko pripišemo nekakšno centralno mesto, kajti vsi strokovni profili delajo z ljudmi, ki so tu prisotni.

Internatski oskrbi so nadalje posvečeni obrati kot so kuhinja in tehnično-preskrbovalne enote, ki so včasih prav obsežni.

7. *Strukturiranje prostega časa*

Vsi gosti psihiatrične bolnice praviloma v tem času nikjer redno ne delajo in niso vključeni v nobene strogo določene obveznosti. Torej imajo sorazmerno mnogo prostega časa. Medicinski pregledi, zdravljenje telesnih bolezni in sodelovanje pri psiholoških ukrepih jim ne izpolnijo celega dne. Veliko praznega časa ostane, tudi če odštejemo individualne zaposlitve posameznikov, recimo branje, pogovore idr.

Zaradi navedenih faktorjev je nujno, da vsaka psihiatrična bolnica reši vprašanje prostega časa svojih gostov. To se običajno doseže z organiziranjem posebne enote; v naših razmerah jo imenujemo »delovna terapija«. Ime je zelo smiselno, kajti prosti čas je treba organizirati v obliki raznih dejavnosti (del), ki imajo zelo ugodne posledice (nekoč so jih imenovali terapevtske). S takimi dejavnostmi človek razvija svojo ustvarjalnost, pridobiva nova znanja in spretnosti, izraža in sprošča svoje notranje težnje, krepi telo ipd. Aktivnosti v okvirih delovne terapije lahko pojmujemo kot neko vrsto »psihoterapije«. Treba jih je precej visoko ceniti.

Psihiatrična bolnica je osnovna institucija klasične psihiatrije. Sodobna alternativna psihiatrija, ki je socialno-psihiatrično orientirana (Trst), teži po njihovi ukinitvi. Že klasična psihiatrija pa je razvila tudi ambulantno in dispanzersko dejavnost, čeprav sta po svojem bistvu že socialno-psihiatrični aktivnosti. Tu se ne moremo spuščati v razprave o tem, kaj vse naj bi socialna psihiatrija pomenila, kajti nekatera ekstremna stališča zagovarjajo teze, naj bi psihiatri in drugo osebje psihiatrične službe odšli med ljudi v krajevno skupnost, pri svojem delu obiskovali ljudi v njihovem okolju, se stapljali z njimi ipd. Svoja spoznanja naj bi razširjali med ljudi, jih informirali, jih organizirali v različne aktivnosti ipd. Nekatera od teh stališč gredo predaleč in pomenijo pretirano »psihiatrizacijo« družbe, kar zanesljivo ne bi bilo pozitivno. Uvajanje socialne psihiatrije mora biti vsekakor trezno in mora upoštevati bolj potrebe družbe kakor zamisli posameznih idealistov.

Ambulantno in dispanzersko delo je danes že ustaljena in preizkušena dejavnost, ki pa je žal marsikje še premalo razvita. Idealnemu stanju se bomo približali takrat, ko bo približno polovica sredstev posvečena ambulantni in polovica hospitalni dejavnosti. Dokler tega ne dosežemo, je treba ambulantno dejavnost pospešeno razvijati. Treba jo je prostorsko približevati ljudem in jo razvijati tudi v bolj odročnih krajih, pa tudi vključevati vse večji krog problematike. Kjer je psihiatrična služba slabo razvita, pridejo k njej po pomoč samo najteže prizadeti ljudje, tisti s hudimi odkloni v vedenju, in še ti običajno v bolnico, medtem ko veliko število ljudi z najrazličnejšimi problemi, t. i. čustvenimi motnjami, sploh nima kje dobiti pomoči.

Čim bolj se približujemo navedenemu idealnemu ravnovesju med ambulantno in hospitalno dejavnostjo, tem večji pomen dobiva nudenje psihološke pomoči, širi se potreba po socialnem delu, psihofarmakološka pomoč ostaja v istih okvirih ali rahlo nazaduje, internatske oskrbe je manj, prosti čas začno ljudje preživljati zunaj, med svojimi bližnjimi, medicinsko pomoč pa iščejo v specializiranih oddelkih bolnice. Potrebo po psihološkem delu močno poveča tudi vključevanje ljudi iz občanovega okolja v obravnavanje: sorodnikov, sodelavcev idr. Že sedaj lahko rečemo, da psihološka služba prav zaživi šele v razviti psihiatrični službi.

Razvitost psihiatrične službe ne predstavlja samo zadostno število enega ali dveh strokovnih profilov, recimo dovolj zdravnikov — psihiatrov, temveč someren razvoj različnih dejavnosti v okviru psihiatrične službe. Kot idealno priporočamo naslednje razmerje kadrov med psihiatri — psihologi — socialnimi delavci: 1 — 1 — 0,33. Sistem bi še lahko funkcioniral tudi pri razmerju 1 — 2 — 0,5, kajti največja količina dela odpade na nudenje psihološke pomoči, kar lahko dobro izvajajo psihologi.

Vodja strokovnega tima je vedno psihiater, kar narekuje več faktorjev:

1. tradicija
2. medicinski okvir dela in prisotnost medicinske problematike
3. dejstvo, da deluje psihiater praktično pri treh zelo pomembnih področjih: psihofarmakološki pomoči, psihološki pomoči in pogosto tudi pri medicinskem obravnavanju telesnih bolezni.

Ostali sodelavci so strokovno avtonomni in nastopajo kot enakopravni člani tima.

Pomembna delovna naloga je skrb za dokumentacijo. (Lajša komuniciranje sodelavci znotraj tima, pomembna je za stike z ustanovami izven psihiatrične službe, pa tudi kot arhivski material, ki kaže kaj in kako se je s človekom delalo. Kadar pride človek ponovno v obravnavanje, so dokumenti o njegovem prejšnjem tretmanu izredno pomembni. Dokumentacijo vodi načelno vsak strokovnjak zase, opiše svoje delo s človekom, svoja zapažanja, svoja mnenja in ugotovitve. Ob pravilni razporeditvi dela med strokovnimi profili dobimo tudi korektno dokumentacijo, ni ponavljanja ali dupliranja.

Naloge psihologa

Osnovno delo psihologa je nudenje psihološke pomoči oz. psihoterapija. Psiholog si je dolžan pridobiti izobrazbo, ki mu bo to omogočala. Psihoterapevtsko delo z ljudmi predstavlja eno najbolj zapletenih dejavnosti, kar jih sploh poznamo, zato zahteva izobraženega, zrelega in izkušenega človeka. Osnovna izobrazba omogoča psihologu razvoj v smeri psihoterapevtskega izpopolnjevanja. Psiholog lahko doseže visoko kvaliteto dela, kajti s psihološko problematiko se sreča že zgodaj pri študiju in ostane vse življenje vezan predvsem nanjo. Prednost psihologa je ravno v tem, da v svoje delo ne vnaša tujih — nepsiholoških — elementov in stališč, temveč ostane vseskozi pristno zraščen s psihološkim pristopom.

Število psihoterapevtskih metod, teorij in pristopov je veliko. Tu jih ne bi navajali. Omenili bi le nekaj splošnih načel psihološke pomoči. Osnovno je, da je pri izbiri tehnike treba upoštevati predvsem potrebe človeka. Škodljivo je lahko priseganje na neko teorijo, zlasti tako, katere učinkovitost ni dovolj empirično preverjena. Na psihoterapevtskem področju je namreč ogromno teorij in pristopov, med katerimi je marsikaj neučinkovito in strokovno preživeto, hkrati pa se pojavljajo številne nove tehnike, ki so včasih čudne in protislovne in zato hitro izginejo s scene.

Pomembna zahteva je, naj bo nudenje psihološke pomoči učinkovito in naj se rezultati po možnosti preverjajo. Na psihoterapijo ne smemo gledati kot na neko posebno dejavnost izven časa in običajnih pojmovanj, ki zasleduje vzvišene cilje in ki naravoslovno-znanstvenemu načinu mišljenja ne bi bila pristopna ipd. Psiho-

terapija je ena od praktičnih človekovih dejavnosti, ki mora dajati konkretne in merljive rezultate — sicer jo je bolje odpisati.

Psihološko pomoč je treba nuditi vsem ljudem, ki jo potrebujejo. Zelo škodljivo in etično nedopustno bi bilo, če bi izbirali samo »elitne« kliente, ljudi iz boljših družin ali višjih slojev. Tehniko dela je seveda treba prilagajati kulturnemu in intelektualnemu nivoju človeka. Na voljo imamo tehnike in njihove modifikacije, s katerimi lahko pomagamo ljudem vseh nivojev pri najrazličnejših problemih.

Psiholog nudi psihološko pomoč tako v stacionariju kot v ambulanti, tako v dnevni bolnici kakor lahko obišče občane v krajevni skupnosti in tam vodi razgovore. Vodi individualne in skupinske razgovore, sodeluje pri družinski terapiji, aplicira posamezne tehnike vedenjske terapije. Nekatere tehnike je možno najbolje uporabiti v stacionariju, v glavnem pa je zaželeno, da ima občan stik s svojim naravnim življenjskim okoljem, ko prejema psihološko pomoč, kajti tako lahko nova spoznanja takoj preverja in uvaja v življenje. Po naravi dela se nagiba psihoterapija k delu v ambulanti oz. dispanzerju.

Druga pomembna dejavnost psihologa je zbiranje informacij o ljudeh s pomočjo psiholoških testov oz. t. i. »psihodiagnostika«. Nekdaj so bili psihologi znani predvsem po tem področju dela, danes polagoma dobiva ta dejavnost pravo mesto v okviru nalog psihologa v psihiatrični službi. Zbiranje informacij je pomembno predvsem na dveh področjih:

1. Pri psihoterapevtskem delu, ko pogosto potrebujemo dodatne podatke o človeku, ki jih zgolj z verbalnim raziskovanjem in zbiranjem socialnih dejstev ne moremo dobiti. Potreba po tem se lahko javi v različnih fazah dela, pogosto že kar ob začetku, ko na osnovi testnih rezultatov lahko bolje načrtujemo izbiro metode in predvidevamo potek dela.
2. Pri izvedeništvu. Psihološki testi so merski instrumenti, s pomočjo katerih lahko dokaj točno ugotovimo različne lastnosti človeka, sposobnosti (intelektualne, motorične, perceptivne idr.), stališča in interese, razne specifičnosti vedenja idr. Sklepamo lahko tudi na stanje sposobnosti in ugotavljamo morebitno psihoorgansko (nevrološko) prizadetost. Sodelovanje psihologa pri izvedeništvu je izredno pomembno in je tudi precej razširjeno. Ne pretiravamo, če rečemo, da določenih pomembnih informacij o človeku ne moremo ugotoviti z nobenim drugim postopkom tako natančno in zanesljivo kot s psihološkim testom.

Vsaka psihiatrična ustanova potrebuje določeno količino psihološkega dela za izvedeništvo. To področje je danes povsem priznano. Nekoliko teoretičnih težav nastane, ker se v starih modelih pojmuje delo, ki ga lahko z vso upravičenostjo poimenujemo z izvedeništvom, kot del diagnostike. Psihiatrična diagnostika je problem zase in na tem mestu o njem ne bi razpravljali. Dodamo lahko le, da psiholog v osnovi ne sodeluje pri postavljanju diagnoz, če pa kdo rezultate njegovega izvedeniškega dela uporablja za te namene, pa tudi prav. Sodišča, razne komisije idr. odločajo o človeku lahko predvsem na osnovi velikega števila informacij, ki jih zberejo psiholog in ostali strokovnjaki, ne pa na osnovi svojevrstne posplošitve, ki se imenuje diagnoza.

Psiholog v okviru psihiatrične službe aplicira psihološke teste tako v hospitalni kot v ambulantni dejavnosti.

Potrebno je obdelati vprašanje, kako razne institucije in sodelavci znotraj psihiatrične službe pristopajo k psihologu, ko naročajo izvedbo psihološkega testiranja. Psiholog se tu ravna po določenih normah. Nikoli npr. ne sme ustreči želji občana, ki je pripravljen plačati, da mu izmeri inteligenčni količnik. Tu ne gre samo za upoštevanje principa tajnosti psiholoških informacij, temveč predvsem za načelo, da se pred psihologa nikoli ne postavlja zahteva po aplikaciji določenega testa, temveč se mu predoči celoten problem in postavljajo specifična psihološko relevantna vprašanja. Psiholog sam izbere metode in sredstva, s katerimi poskuša razrešiti problem ali odgovoriti na vprašanja; kadar temu ni sam kos, pritegne lahko še druge strokovnjake, priporoča dodatne preiskave idr.

Psiholog običajno ni nekdo, ki bi neposredno odločal o človeku, četudi je pogosto član raznih komisij, ki imajo moč odločanja. Kljub temu naj se pretirano ne umika priporočilom o tem, kako bi bilo umestno o človeku odločiti. Povsem zgrešeno je stališče, naj samo zbere psihološko relevantne informacije, odločanje naj pa prepusti nekomu, ki ni psiholog. V takem primeru lahko pride do velikih napak, kajti psihološke informacije zna vedno najbolje uporabljati ravno psiholog sam. Zato je treba tudi vprašanje psihologu oblikovati na način, ki je v skladu s praktično orientacijo, nekako takole: »Kako bi bilo umestno pomagati človeku, ali odločati o njem?« Stara oblika vprašanja, kjer naj bi psiholog povedal predvsem »kaj je z nekim človekom«, postaja manj primerna.

Psiholog kot član kolektiva in član strokovnega tima sodeluje v celotnem življenju psihiatrične ustanove, v njenih dobrih in težkih trenutkih. Sodeluje lahko pri akcijah, ki se pojavijo pri njenem delu, recimo pri uvajanju novih oblik terapije. Vključevati se mora na vseh nivojih, tudi pri načrtovanju dejavnosti in programiranju postopkov. Okvira dela ne sprejema kot neke danosti, temveč je njegov aktiven soustvarjalec — tako kot tudi vse ostale strokovne službe.

Zaželeno je, da posveti psiholog del svoje energije tudi znanstveno-raziskovalnemu delu. Ta dejavnost bi morala biti pravzaprav vedno prisotna, vendar zaradi skromnih kadrovskih in materialnih možnosti pogosto ne zaživi. Psiholog lahko načrtuje lastne raziskave, ki jih samostojno izvaja oz. prosi za pomoč sodelavce.

Vpliv kompleksnosti in različnosti dražljaja na kontingentno negativno variacijo (CNV) — eksperiment s področja nevrolingvistike*

EVA BAHOVEC

PRELIMINARNA ŠTUDIJA

Želeli smo raziskati vpliv kompleksnosti in različnosti dražljajev na amplitudo in obliko kontengentne negativne variacije (CNV).

Kontingentno negativno variacijo je Walter (1964) opisal kot počasen negativni potencialni premik z amplitudo 5 do 30 μV, ki je največja na verteksu (z referenčno elektrodo na mastoidu). CNV se pojavi v časovnem intervalu med dvema zaporednima dražljajema (S_1 in S_2), če drugemu dražljaju sledi motorična reakcija.

Pozneje so ugotovili, da se CNV pojavi tudi brez motorične reakcije na S_2 (Cohen and Walter, 1966; Lokar et al., 1970; Donchin et al., 1972). Vendar je v tem primeru amplituda CNV-ja nižja, razen če je S_2 nov, boleč ali če vključuje procese odločanja (Delse et al., 1969; Donchin et al., 1972).

Tecce (1972) navaja, da je amplituda CNV-ja odvisna od faktorjev, ki so povezani z obema dražljajema in intervalom med njima, z reakcijo na S_2, z nekaterimi fiziološkimi funkcijami, z individualnimi razlikami in s psihopatološkimi pojavi.

Med faktorji, ki zadevajo dražljaj, je pomembna tudi kompleksnost (Walter, 1965a), tj. količina informacij v drugem dražljaju znotraj posameznega poskusa CNV-ja. Ker je verjetnost dvojnega kodiranja (predstavnega in verbalnega) večja za slike kot za besede (Paivio, 1969; Lutz and Scheirer, 1974), lahko v tem kontekstu pojmujemo slike kot bolj kompleksen dražljaj, besede pa kot manj kompleksen.

Poleg kompleksnosti vpliva na amplitudo različnosti (diversity) (Walter, 1965 b), tj. količina informacij v drugem dražljaju ob večkratni izmenični prezentaciji različnih dražljajev. Weinberg, (1975) pa je ugotovil, da različnosti dražljaja vpliva tudi na samo obliko CNV-ja: če se izmenjuje več različnih dražljajev na mestu S_1, potem amplituda CNV-ja narašča, če pa se več različnih dražljajev izmenjuje na mestu S_2, potem pada. Zato meni, da CNV v veliki meri odraža miselne procese. Do podobnih zaključkov so prišli tudi nekateri drugi avtorji (McCallum and Knott, 1973; Friedmann et al., 1977).

---

*Prispevek je nastal v okviru magistrskega študija na Inštitutu za klinično nevrofiziologijo Kliničnega centra v Ljubljani pod vodstvom doc. dr. T. S. Prevca.

V večini eksperimentov o vplivu kompleksnosti in različnosti dražljaja na amplitudo CNV-ja so raziskovali povezanost med amplitudo CNV-ja in kompleksnostjo drugega (S_2, imperativnega) dražljaja. V naši študiji pa smo želeli ugotoviti, ali obstaja podobna povezanost tudi za prvi (S_1, opozorilni) dražljaj.

METODA:

Ugotavljali smo odvisnost amplitude in oblike CNV-ja od

1) kompleksnosti S_1, tako da smo primerjali CNV-je na besede (manj kompleksen dražljaj) in slike (bolj kompleksen dražljaj), in od

2) različnosti S_1, tako da smo primerjali CNV-je na tri alternative (manj različen dražljaj) in šest alternativ (bolj različen dražljaj).

Subjekti: V eksperiment smo vključili osem prostovoljcev (6 moških in 2 ženski), starih od 22 do 26 let; le dva od njih sta že prej enkrat sodelovala v podobnem eksperimentu. Pred eksperimentom smo jim pojasnili naravo njihove naloge med meritvijo.

Eksperimentalni postopek: Kot S_1 smo variirali različne besede ali slike, S_2 pa je bil stalen; interval med njima je trajal dve sekundi.

1) Kot manj kompleksen S_1 smo uporabljali besedno gradivo: besede in »nesmiselne« skovanke. Besede so bile med seboj izenačene v frekvenci, konkretnosti in številu črk.

Kot bolj kompleksen S_1 smo uporabljali nebesedno gradivo: enostavne slike iz črt, ki so predstavljale neki predmet, in »nesmiselne« variante slik. Slike so bile med seboj izenačene v velikosti, gostoti konture in stopnji shematiziranosti.

2) Kot manj različen S_1 smo uporabljali eno besedo v alternaciji z dvema »nesmiselnima« skovankama iz istih črk ali eno sliko v alternaciji z dvema »nesmiselnima« variantama te slike.

Kot bolj razločen S_1 pa smo uporabljali tri besede v alternaciji s tremi »nesmiselnimi« skovankami ali tri slike v alternaciji s tremi »nesmiselnimi« variantami slik.

Subjekti so reagirali na S_2 s pritiskom na gumb le na »smiselne« besede ali slike.

S_1 smo variirali po slučajnem vrstnem redu v štirih eksperimentalnih situacijah:

a) ena beseda v alternaciji z dvema »nesmiselnima« skovankama (3 alternative);

b) ena slika v alternaciji z dvema »nesmiselnima« variantama (3 alternative);

c) tri besede v alternaciji s tremi »nesmiselnimi« skovankami (6 alternativ).

d) tri slike v alternaciji s tremi »nesmiselnimi« variantami (6 alternativ).

V situacijah a) in b) smo imeli za vsako besedo ali sliko pet primerov, npr. smreka, metulj, kitara, cerkev, letalo, v situacijah c) in d) pa tri skupine po pet.

Za vsak CNV smo uporabili povprečje 12 posameznih poskusov. Pri tem smo CNV-je na smiselne dražljaje povprečevali posebej, CNV-je na nesmiselne pa posebej.

Prezentacija dražljajev: S_1 smo prezentirali vizualno, s Kodakovim Carousel projektorjem z elektronskim zaklopom; trajal je 10 do 20 msek. S_1 smo projicirali na mlečno steklo laboratorijskega okna, tako da so bile črke ali konture slik edini izvor svetlobe.

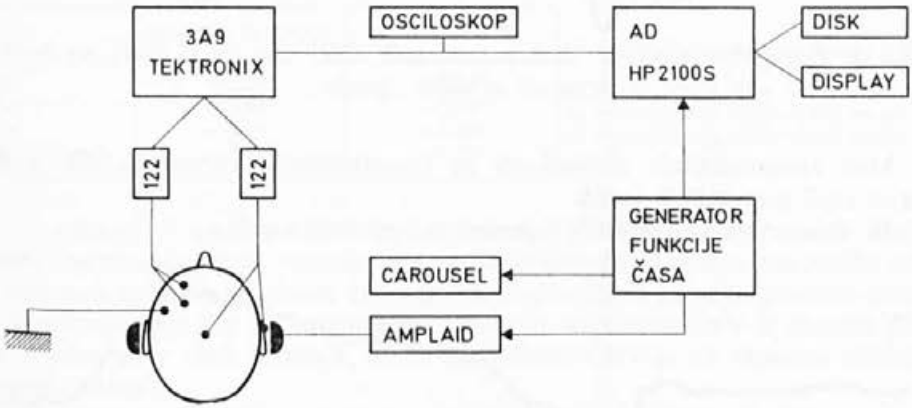
S_2 pa smo prezentirali akustično, binauralno, prek slušalk. Dražljaj je bil čisti ton s frekvenco 2000 Hz in jakostjo 10 dB nad subjektivno določenim pragom. Trajal je 125 msek. S_2 je generiral avdiometer Amplaid ERAECOG.

Postopek registriranja: CNV smo registrirali s srebrnimi kloriranimi kupičastimi elektorodami na verteksu (z referenco na mastoidu); upornost med elektrodami je bila nižja od 5 KΩ. Signal smo vodili na ojačevalec Tektronix 122 s časovno konstanto 7 sek. in z zgornjo frekvenčno mejo 50 Hz. Očesne gibe smo izločali po metodi analogne subtrakcije.

Tako ojačan signal smo vzorčili s po 256 adresami, čas analize je bil 4 sek. Uporabljali smo AD pretvornik (12 bitov), ki je del računalniščega sistema HP 2100 S. Za izločanje šuma iz signala smo povprečevali po 12 posameznih poskusov. Povprečene podatke smo v digitalni obliki shranjevali na disk za poznejše analize.

Rezultate smo analizirali po istem računalniškem sistemu. Pri tem smo za osnovno linijo EEG uporabljali povprečje 1000 msek. pred pojavljanjem S_1, amplitudo CNV-ja pa smo računali v treh delih po 500 msek. med 500 in 2000 msekundo po začetku pojavljanja S_1. Merili smo tudi reakcijski čas na S_2.

Eksperiment je potekal v akustično izoliranem laboratoriju.



Slika 1: Shema registriranja CNV-ja.

REZULTATI:

I. Primerjava amplitud CNV-ja na besede in slike v μV:

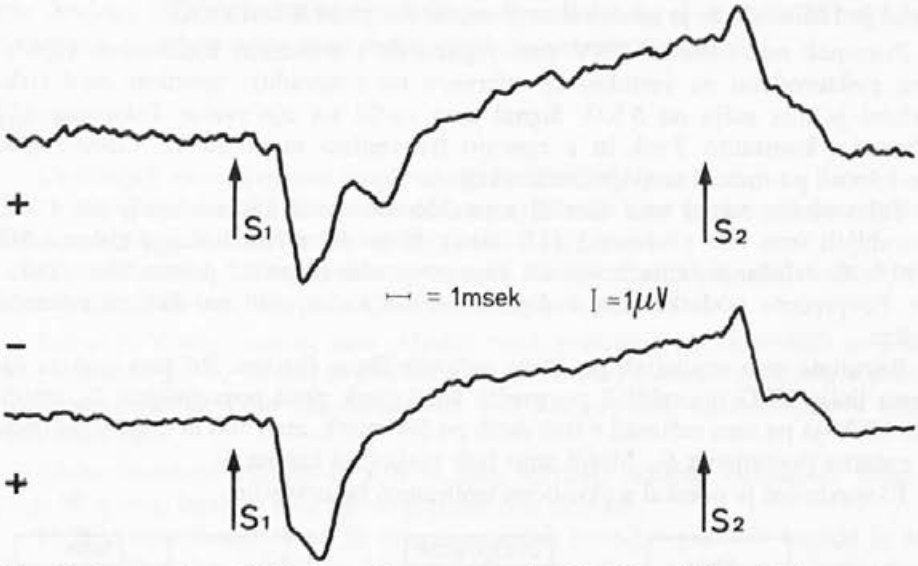
V primerjavi amplitud CNV-ja na besede in slike smo dobili pomembne razlike v prvi tretjini amplitude (A_1) (A je večja na slike), v drugi (A_2) in tretji (A_3) tretjini in v celotni amplitudi pa ne. Amplituda CNV-ja tako na besede kot na

	Besede	Slike
A_1	+0,65*	—0,37*
A_2	—3,01	—2,87
A_3	—4,48	—4,20
$A_1+A_2+A_3$	—2,40	—2,55

Legenda:

* t-test je pomemben na nivoju 0,05
A_1 = amplituda 500—1000 ms po S_1
A_2 = amplituda 1000—1500 ms po S_1
A_3 = amplituda 1500—2000 ms po S_1

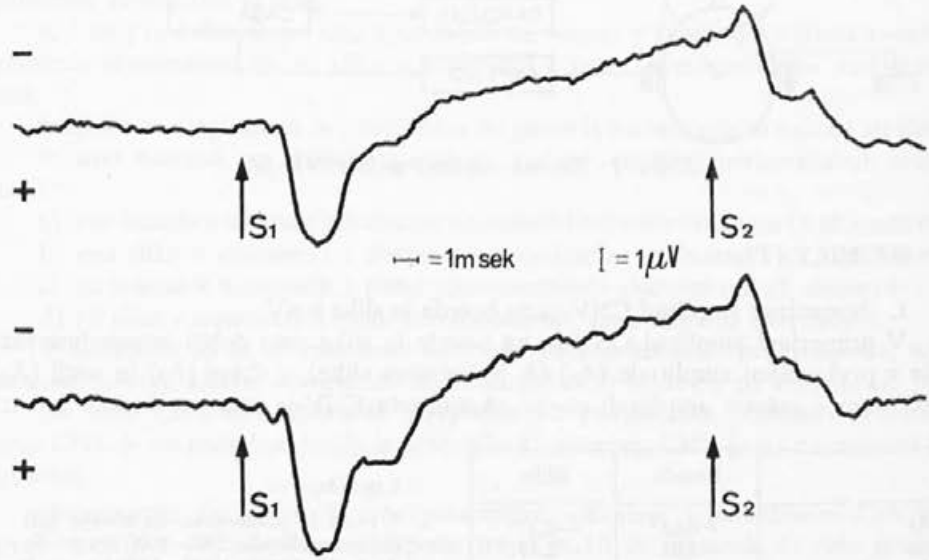
slike narašča proti S_2 Vendar pa narašča od prve (A_1) do druge (A_2) tretjine hitreje kot od druge (A_2) do tretje (A_3).



Slika 2: Povprečna CNV-ja vseh posameznih CNV-jev (N = 960) na besede (zgoraj) in slike (spodaj).

Med »nesmiselnimi« skovankami in »nesmiselnimi« variantami slik nismo nikjer našli pomembnih razlik.

II. Primerjava amplitud CNV-ja na 3 in 6 alternativ v μV:



Slika 3: Povprečna CNV-ja vseh posameznih CNV-jev (N = 960) na tri (zgoraj) in šest (spodaj) alternativ.

	3 alternative	6 alternativ
A_1	—0,51*	+0,60*
A_2	—2,78	—3,10
A_3	—4,32	—4,72
$A_1+A_2+A_3$	—2,54	—2,41

* t-test je pomemben na nivoju 0,05
A_1 = amplituda 500—1000 ms po S_1
A_2 = amplituda 1000—1500 ms po S_1
A_3 = amplituda 1500—2000 ms po S_1

V primerjavi amplitud CNV-ja na tri in šest alternativ smo zopet dobili razlike le v prvi tretjini amplitude (A_1) (A_1 je večja na tri alternative), v drugi (A_2) in v tretji (A_3) tretjini in v celotni amplitudi pa ne.

Tudi tu amplituda CNV-ja tako na tri kot na šest alternativ narašča proti S_2. Amplituda CNV-ja na tri alternative narašča enakomerno, amplituda CNV-j z2 šest alternativ pa narašča od prve (A_1) do druge (A_2) tretjine hitreje kot od druge (A_2) do tretje (A_3).

Med tremi in šestimi »nesmiselnimi« alternativami nismo nikjer našli pomembnih razlik.

III. Primerjava amplitud CNV-ja na smiselne dražljaje, kjer je po S_2 sledila motorična reakcija (MR), in na »nesmiselne« dražljaje v μV:

	Smiselni S_1 (MR!)	Nesmiselni S_1
A_1	+0,28*	+1,32*
A_2	—2,96*	—0,79*
A_3	—4,34*	—1,26*
$A_1+A_2+A_3$	—2,46*	—0,25*

* t-test je pomemben na nivoju 0,05
A_1 = amplituda 500—1000 ms po S_1
A_2 = amplituda 1000—1500 ms po S_1
A_3 = amplituda 1500—2000 ms po S_1

V primerjavi amplitud CNV-ja na smiselne dražljaje, kjer je po S_2 sledila motorična reakcija, in na »nesmiselne« dražljaje smo dobili pomembne razlike tako v vseh treh tretjinah amplitude kot v celotni amplitudi: na smiselne dražljaje (MR!) je amplituda višja kot na »nesmiselne«. Tudi tu amplituda CNV-ja narašča proti S_2, vendar ne v obeh primerih enako (amplituda CNV-ja na smiselne dražljaje narašča hitreje).

Dobljene razlike lahko pripišemo vplivu relevantnosti dražljaja (S_1) za nalogo: po prezentaciji smiselnega dražljaja (S_1) je moral namreč subjekt na S_2 motorično reagirati; smiselni dražljaji so bili torej za nalogo relevantni, »nesmiselni« pa irelevantni.

IV. Reakcijski čas: Med reakcijskimi časi na slike in besede ali na tri in šest alternativ nismo našli pomembnih razlik.

DISKUSIJA

Po obliki so si vsi dobljeni CNV-ji podobni: njihova amplituda narašča proti S_2. Tako obliko smo tudi pričakovali, saj v našem primeru prvi dražljaj vsebuje več informacij kot drugi (Weinberg, 1975).

V dosedanjih eksperimentih (Walter, 1965a; Tecce 1972) so ugotovili, da je amplituda CNV-ja odvisna od kompleksnosti drugega dražljaja: amplituda je vi-

ša, če je S_2 bolj kompleksen (Tecce meni, da bolj kompleksen dražljaj izzove višjo stopnjo pozornosti). V našem eksperimentu pa smo ugotovili, da velja podobna odvisnost tudi za prvi dražljaj (S_1) v primeru, če kot bolj kompleksen dražljaj uporabimo slike, kot manj kompleksen dražljaj pa besede — v skladu s Paivijevo hipotezo dvojnega kodiranja (1969). Ker pa so razlike pomembne le za prvo tretjino amplitude (A_1), je možno, da je v tem delu na CNV superponiran pozni val evociranega potenciala P_{300} na S_1. Tako CNV kot P_{3a} namreč odražata aktivnost prenašanja informacij in reprezentirata endogene kortikalne procese (Donchin et al., 1975), in njuno interferenco je težko ločiti.

Pri raziskovanju odvisnosti amplitude CNV-ja od različnosti dražljaja so ugotovili pozitivno korelacijo (Walter, 1965b; Tecce, 1972; Weinberg, 1975). Naši rezultati pa niso v skladu s to ugotovitvijo; amplituda CNV-ja na tri alternative je namreč višja kot na šest alternativ. Vendar moramo upoštevati, da so omenjeni avtorji primerjali CNV-je, dobljene v standardni paradigmi (s stalnim S_1 in S_2), s CNV-ji na dve ali več alternativ. V naši raziskavi pa smo skušali dognati, ali velja podobna povezanost tudi za medsebojno primerjavo CNV-jev na večje ali manjše število alternativ (šest ali tri). Več alternativ sicer zahteva večjo pozornost kot ena sama in je zato v tem primeru amplituda CNV-ja višja (cf. navedene raziskave); če pa je alternativ zelo veliko, lahko pride do distrakcije (kot bi lahko sklepali na podlagi naše raziskave). Za potrditev take razlage dobljenih rezultatov pa bi morali hkrati z nižjo amplitudo CNV-ja na šest alternativ dobiti tudi podaljšane reakcijske čase (Tecce, 1976), vendar nismo v našem primeru v reakcijskih časih dobili nobenih razlik.

Vprašanja torej ostajajo odprta. Namesto zaključka navajam mnenje Chapmana in njegovih sodelavcev (1977): v nevrolingvističnih eksperimentih je rezultate težko razlagati samo na podlagi enodimenzionalnih, splošnih teoretskih konstruktov, kot so npr. pozornost, vzburjenost ali orientacijska reakcija. Take razlage pa v dosedanjem pojmovanju CNV-ja prevladujejo.

LITERATURA:

R. M. Chapman, H. R. Bragdon, J. A. Chapman and McCrary: Semantic meaning of words and average evoked potentials. In: Desmedt, J. E. (Ed.): Language and Hemispheric Specialization in Man: Cerebral ERPs. Progress in Clinical Neurophysiology, 1977, 3: 36—47.

J. Cohen and W. G. Walter: The interaction of responses in brain to semantic stimuli. Psychopsysiology, 1966, 2: 187—196.

E. Delse, G. Marsh and L. Thompson: The contingent negative variation as a pre-motor potential. Paper presented at the meeting of the Society for psychophysiological research, Monterey, California, 1969.

E. Donchin, L. K. Gerbrandt, L. Leifer and L. Tucker: Is the contingent negative variation contingent on a motor response? Psychophysiology, 1972, 9: 178—188.

E. Donchin, P. Tueting, W. Ritter, M. Kutas and E. Heffley: On the independence of the CNV and the P_{300} components of the human averaged evoked potential. Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 1975, 38é 449—461.

D. Friedman, R. Simson, S. Ritter and I. Rapin: CNV and P_{300} experimental design paradigms for the study of language. In: J. E. Desmedt, (Ed.): Language and Hemispheric Specialization in Man: Cerebral ERPs. Progress in Clinical Neurophysiology, 1977, 3: 205—211.

J. Lokar, T. S. Prevec and J. K. Trontelj: Contingent negative variation as a controlling signal of cerebral origin. In: Gavrilovič and Wilson, jr.: Advances in External Control of Human Extremtiies, Belgrade, 1970: 35—42.

W. J. Lutz and C. J. Scheirer: Coding processes for pictures and words. Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior, 1974, 13: 316—321.

W. C. McCallum and J. R. Knott (Eds): Event related slow potentials of the brain. Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 1973, 33: suppl., pp. 390.

A. Paivio and K. Csapo: Concrete image and verbal memory codes. Journal of Experimental Psychology, 1969, 80: 279—285.

J. J. Tecce: Contingent negative variation (CNV) and psychological processes in man. Psychological Bulletin, 1972, 77: 73—108.

J. J. Tecce, J. Savignano-Bowman and D. Meinbresse: Contingent negative variation and the distraction-arousal hypothesis. Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 1976, 41: 277—286.

W. G. Walter: Slow potential waves in the human brain associated with expectancy, attention and decision. Arch. Psychiat. Nervenkr., 1964, 206: 309—322.

W. G. Walter: Brain mechanisms and perception. British Journal of Physiological Optics, 1965, 22: 1—9 (a).

W. G. Walter: Brain responses to semantic stimuli. Journal of Psychosomatic Research, 1965, 9: 51—61 (b).

H. Weinberg: The contingent negative variation: Its clinical past and future, American Journal of EEG Technology, 1975, 15: 51—67.

Filozofske in družboslovne razprave

Ali je možna marksistična zgodovina filozofije

dr. VOJAN RUS

V sodobnih razpravah o marksistični filozofiji ni na zadnjem mestu vprašanje: ali je sploh *možna marksistična* zgodovina filozofije?

To vprašanje ne predpostavlja, da bi bila katerakoli dimenzija marksizma nekaj absolutno novega, nekakšna popolna prekinitev s preteklo in sodobno nemarksistično filozofijo.

Kot vsaka pojavna oblika filozofije in človekove misli je seveda tudi marksizem nadaljevanje dosedanjega razvoja filozofije, ki ni bila marksistična. Vendar marksizem ni vnesel v dosedanjo filozofijo samo nekaj obrobnih sekundarnih popravk, ampak temeljne spremembe v najbolj temeljna stališča: je torej resnično nova stopnja, nova kvaliteta v zgodovinskem toku filozofije.

Pri tem pa ni jasno, *v čem* je ta nova stopnja marksizma — in to zlasti v zgodovini filozofije.

Ali je novost samo v tem, da marksizem bolj kot druge zgodovine filozofije upošteva družbene osnove posameznih filozofskih smeri? Ali je torej edini prispevek marksizma nekakšna sociologija filozofskih smeri? Poskušal bom dokazati — in mislim, da je za to dovolj eksplicitnih dokazov v izvirnem marksizmu — da je iz izhodišč izvirnega marksizma možna *nova* stopnja *prave zgodovine filozofije* in ne samo *sociologija* filozofskih smeri.

Pri tej marksistični zgodovini filozofije pa *družbeni, sociološki* vidik ni pozabljen, ampak je *vključen* kot del v dosti širši in *celovitejši* prijem.

Da bi svoje razmišljanje čimbolj osvobodil nevarnosti, da vnašam v izvirni marksizem svoje vtise, bom v naslednjem vedno najprej *dobesedno** navedel stališča izvirnega marksizma in jih nato *komentiral* glede naslednjih vprašanj:

— samoopredelitev izvirne marksistične filozofije
— eksplicitna stališča marksizma do drugih filozofskih smeri
— ocena izvirnega marksizma o dosedanjem zgodovinskem toku filozofije.

1. SAMOOPREDELITEV IZVIRNE MARKSISTIČNE FILOZOFIJE

Že v zgodnjih delih je Marx podal neke temeljne opredelitve narave in ciljev svoje filozofije, ki jih kasneje ni spreminjal. Engels pa govori o tem podrobneje v *Anti-Dühringu, Dialektiki prirode* in v knjigi o *Feuerbachu.*

---

* Le glede kurzivov v citatih moram omeniti, da sem jih večinoma zaradi preglednosti vnesel jaz sam (V. R.), nekatere pa izpustil.

V svoji *polemiki z uvodnikom »Kölnskega časnika«* je Marx že leta 1842 zapisal:

»Filozofi so sadovi svojega časa, svojega ljudstva, katerega najsubtilnejši, najdragocenejši in najbolj nevidni sokovi se pretakajo v filozofskih idejah. *Isti duh,* ki gradi z rokami delavcev železnice, postavlja v možganih filozofov filozofske sisteme. Filozofija ne stoji zunaj sveta ... Ker je vsaka resnična filozofija *duhovna kvintesenca svojega časa,* mora priti čas, ko stopi filozofija v stik in *vzajemno učinkovanje z dejanskim svetom* svojega časa ne le notranje po svoji vsebini, ampak tudi vnanje s svojo pojavnostjo. Filozofija potlej neha biti določen sistem proti drugim določenim sistemom, postane filozofija nasploh proti svetu, postane *filozofija zdajšnjega sveta* ... To vpitje njenih sovražnikov ima za filozofijo enak pomen, kot ga ima prvi krik otroka za v skrbeh prisluškujoče uho matere, to je življenjski krik njenih idej, ki so razbile hieroglifsko pravilno obliko sistema in se izgubile v svetovljane ... Filozofija ni v politiki storila ničesar, česar niso storile fizika, matematika, medicina, vsaka znanost v svoji sferi.« (MEID, I, str. 47 in 54; MEW, 1. S. 97, 98, 103).

V *pismu Rugeju* leta 1843 pa Marx takole opisuje svoje teoretske cilje:

»Zato se ne zavzemamo za to, da bi razobesili dogmatično zastavo, nasprotno. Dogmatikom moramo pomagati do tega, da si bodo na jasnem o svojih stavkih. Tako je posebno komunizem dogmatična abstrakcija, pri čemer pa nimam v mislih kateregakoli umišljenega in mogočega komunizma, ampak komunizem, kot ga uče Cabet, Dézamy, Weitling itn. Ta komunizem je sam le aparten, od svojega nasprotja, privatništva inficiran pojav humanističnega principa ... In ves socialistični princip je spet samo ena stran, ki zadeva realnost *resničnega človeškega bistva.* Ravno toliko se moramo brigati za drugo stran, *za teoretično eksistenco človeka,* torej narediti religijo, znanost itn. za predmet svoje kritike ... Naše geslo mora torej biti: reforma zavesti ne z dogmami, ampak z analizo mistične, sami sebi nejasne zavesti, pa naj nastopa religiozno ali politično ... Tendenco svojega lista lahko torej strnemo v eno besedo: *samospoznanje (kritična filozofija)* časa o svojih bojih in željah« (MEID, I, str. 144, 145 in 147; MEW, 1, S. 344, 346).

Koncem istega 1843 in na začetku 1844. leta je Marx pisal o isti temi v svoji *Kritiki Heglove pravne filozofije:*

»Nemško ljudstvo mora zatorej to svojo sanjsko zgodovino potolči hkrati s svojimi obstoječimi razmerami in podvreči kritiki ne le obstoječe razmere, marveč hkrati tudi njihovo abstraktno nadaljevanje ... Po pravici torej praktična politična stranka v Nemčiji *zahteva negacijo filozofije.* Njena napaka ni v tem, da zahteva, marveč v tem, da *obstane pri tej zahtevi,* ki je resno niti ne izvršuje niti je ne more izvršiti. Prepričana je, da to *negacijo izvršuje s tem, da obrača filozofiji hrbet* in z obrazom proč — o nji odžebra nekaj srditih in banalnih fraz. Omejenost njenega obzorja ne šteje tudi filozofije v območje nemške dejanskosti ... Skratka, *filozofije ne morete odpraviti, ne da bi jo udejanjili.*

Isto napako (omejenost), le z obrnjenimi faktorji, je zagrešila teoretska, iz filozofije izhajajoča politična stranka. V sedanjem boju je videla le kritičen boj filozofije z nemškim svetom, ni pa pomislila, da spada odtedanja *filozofija sama v ta svet* in da *je njegovo — čeprav idealno — dopolnilo.*« (MEID, I, str. 198 in 199; MEW, 1, S. 383, 384)

»Njeno (te stranke) temeljno pomanjkljivost lahko reduciramo na tole: verjela je, da lahko udejani filozofijo, ne da bi jo odpravila.« (MEID, I, str. 200; MEW, 1, S. 384)

»Temeljita Nemčija ne more revolucionirati, če ne revolucionira iz temeljev. Emancipacija Nemca je emancipacija človeka. Glava te emancipacije je filozofija, njeno srce je proletariat. *Filozofija se ne more udejaniti brez odprave (Aufhebung) proletariata. Proletariat pa se ne more odpraviti brez udejanjenja filozofije.* MEID 1, str. 208; MEW, 1, S. 391)

Pomembno je tudi stališče v *Ekonomsko-filozofskih rokopisih:* »Prirodne znanosti so razvile ogromno dejavnost in si prisvojile nenehno naraščajoči material. *Toda filozofija jim je ostala prav tako tuja, kot so one ostale tuje filozofiji.* Trenutna združitev je bila sama fantastična utvara. Volja je bila, ali moči ni bilo.« (MEID, I, str. 341; MEW, EB, 1, S. 543)

Iz vsega tega sledi Marxov logični sklep leta 1845 v *11. Tezi o Feuerbachu,* ki jo je Engels objavil povsem nespremenjeno v 1888. letu, kar posredno dokazuje tudi Engelsovo strinjanje z njo: »Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo.«

Komentar: Navedene misli kažejo, da mlademu Marxu filozofija ni onstranska, metafizična moč, ki bi iz onstranstva odločala, kaj naj dela ta svet. Marx vidi v filozofiji neko posebno funkcijo, ki je ni mogoče označiti samo kot eno od znanosti ali samo eno od duhovnih področij. Za Marxa je filozofija »duhovna kvintesenca svojega časa« in se torej ne omejuje samo na nekakšen pasivni »odraz« trenutnih gospodarskih ali političnih razmer, ampak je filozofija osrednja misel, ki miselno *»vzajemno učinkuje s svetom«,* se pravi ne samo z neko stranjo človeštva, ampak z njegovo *celoto* in jedrom (ki vključujeta seveda tudi odnos človeka do narave). Zato postane filozofija, kot pravi Marx, miselni odnos »nasploh proti svetu« in obenem »glava emancipacije«, ki je tako pomembna, da se »proletariat ne more odpraviti brez udejanjenja filozofije«.

Zato je tudi tako *pomembno vprašanje take filozofije, ki sodeluje v spreminjanju sveta;* če tega sodelovanja filozofija ne bi zmogla ali če bi bilo to sodelovanje po Marxovem mnenju lahko samo neznatno, tedaj ne bi izrekal o njej nobene kritike; kabinetske znanosti ne zaslužijo take pozornosti. Z dovolj objektivne utemeljenosti bi torej lahko dejali, da je za Marxa in Engelsa — kar potrjuje tudi Engelsov odnos v letu 1888 do tez o Feuerbachu, ki pravzaprav *rezimirajo* zgoraj navedena stališča in ocene — *filozofija taka misel o celoti in bistvu človeka, ki se uresničuje* (samo ta pomen mora imeti dialektični izraz »ukinja«), *v dejavnem spreminjanju človeštva.* Ob taki jasni skupni Marxovi in Engelsovi misli, so Engelsove izjave, da od filozofije ostane samo logika in dialektika, le figurativnega pomena in manj obvezne, saj ne povedo za kakšno dialektiko gre.

Pri tem naj poudarimo, da za dialektika Hegla in Marxa ukinjanje ni nikoli isto kot »uničenje«, ampak je razvojno vključevanje starega materiala v drugačen kontekst, v *drugačno kvaliteto.* Se pravi, po Marxu in Engelsu filozofija ne sme biti več tako abstrakcionistična in metafizična kot doslej, ne sme biti več tako ločena od življenja družbe, ne sme biti več samo sprevrnjeni ideološki odraz stihije, ampak mora biti bolj *filozofičnost: filozofska misel se mora s svojimi projekcijami bolj vključevati v življenje.*

Zato je za Marxa sestavni del »ukinjanja« filozofije tudi njeno *razvijanje*. Zato s tako srdito ironijo zavrača tisto *pragmatistično* »praktično-politično« stališče, ki vidi »negacijo filozofije« v tem, da ji obrača hrbet in jo zavrača z »banalnimi frazami«, saj ne vidi, da je tudi ona živi del družbene stvarnosti, ki jo lahko ukinjamo samo tako, da preraščamo tudi dosedanjo abstrakcionistično, kabinetno metafizično filozofijo. Zato se po Marxu komunistično gibanje ne more usmerjati samo k človekovi »realnosti«, ampak se mora, kot pravi dobesedno, »ravno toliko zanimati za *teoretično eksistenco človeka*«. Dogmatične komuniste Marxovega časa je miselno inficirala razredna družba in je zato po Marxu še posebno nujno teoretsko delo, »da si bodo *na jasnem* o svojih stavkih«.

Ali je v sedanjem svetu z pragmatistično boleznijo v delavskem gibanju in s potrebo po teoretskem, tudi filozofskem delu kaj bistveno drugače kot v Marxovem času; ali ni sodobni pragmatizem v bistvu enak, le bistveno bolj razširjen, kar seveda še bolj zahteva razvoj filozofičnosti v delavskem in naprednem gibanju vsega človeštva?

Še nobena misel v zgodovini ni bila tako veličastno potrjena kot samoopredelitev izvirne marksistične filozofske misli: sodelovati v spreminjanju človeštva. Preko socialističnih, komunističnih in osvobodilnih gibanj je v ogromen del človeštva XX. stoletja prodrla dejavna zavest, da ni večni objekt večne oblasti, ki naj bi jo določala onstranska Ideja, ampak, da se v sami sodobni družbi nahajajo protislovja in negacije — potlačene množice — ki jo lahko bistveno spremene. Ta filozofski duh marksizma je že postal družbena moč, saj je najbolj součinkoval v silovitih družbenih gibanjih množic in iz njih nastalih spremembah XX. stoletja, kot so zlom klasičnega kapitalistično-kolonialnega imperializma, zmaga nad fašizmom, nastanek socialističnih držav, pomembne socialne reforme in prestrukturiranje družbe razvitih kapitalističnih dežel ter politična osvoboditev vseh narodov sveta v drugi polovici XX. stoletja. Dialektika marksistične filozofije se je uresničevala v preteklih sto letih v tako široki in globoki družbeni dialektiki kot nobena druga misel v dosedanji človeški zgodovini.

Po vseh teh doseženih prodorih delavskega in osvobodilnega gibanja pa prav danes opažamo določeno *stagnacijo* tega gibanja, njegovo oklevanje pred *novimi razpotji*. Do tega je prišlo tudi zaradi take pragmatične »praktične politike«, kot jo Marx kritizira že v letu 1843 — politike, ki je zanemarila zlasti razvoj socialistične filozofije (in s tem seveda tudi zavrgla velike potenciale izvirnega marksizma), ker je menila, da so zadostna samo izolirana ekonomska ali politična stališča.

Na drugih mestih sem poskusil prikazati, kako so bili zanemarjeni taki pomembni potenciali marksistične filozofije kot so koncepcija celovitega človeka, osebnosti in njenega odnosa do družbenosti, svobode, človeških pravic, vrednot, morale, najsplošnejših dialektičnih kategorij (občosti, zakonitosti, slučajnosti, posamičnosti itd.), ki so neposredno potrebne sodobni socialistični politiki, vzgoji, znanosti in duhovni kulturi. Če je bila Marxova filozofska misel res veličastna glava takratnega majhnega delavskega gibanja, je sodobna socialistična filozofija le preveč skromna glava sodobnega veličastnega gibanja.

Eden od vzrokov pomanjkljivosti delavskega gibanja v dosedanji stoletni zgodovini je tudi zaostajanje njegove filozofije daleč pod ravnijo, ki jo je dosegel Marx. Optimistično prilagajanje socialdemokracije meščanskim oblikam družbe, njeno za-

piranje oči pred uničevanjem vseh svobod in človekovih pravic v kolonijah, pojavi etatistične diktature v stalinizmu — vse to je povzročilo veliko zaostajanje socializma in njegove demokracije za možnostmi našega časa in za potenciali Marxove misli. Socialistična demokratičnost ne bi toliko zaostajala za sodobnimi možnostmi, če bi imela več vzpodbude v resnem preučevanju, uresničevanju in vzgajanju v duhu Marxovega pojmovanja družbenosti, svobode, osebnosti in ustvarjalnosti vsakega človeka.

Najbolj temeljito »ukinjanje« in udejanjanje potencialov izvirnega marksizma pa seveda ni njihovo dogmatsko ponavljanje, ampak njihovo *čimbolj samostojno sodobno razvijanje.*

Še nobeno družbeno gibanje ni imelo tako temeljite in *zavestne duhovne priprave,* kot jo je socializem dobil z marksizmom. Toda nagli in večplastni družbeni, duhovni in znanstveni razvoj v XX. stoletju bi pomenil tudi relativno zaostajanje izvirnega marksizma, če ga ne bi *vsestransko* razvijali.

2. *IZVIRNI MARKSIZEM IN DRUGE FILOZOFSKE SMERI*

Filozofija, ki ni samo filozofičnost, ki ni samo implicitna in nezavedna, ampak je *dosegla raven filozofskega samozavedanja — torej prava filozofija* — mora tudi zavestno opredeliti ne le odnos do svojega časa in sveta, ampak tudi do drugih filozofskih smeri; šele takrat se v celoti zaveda svojega mesta in vloge v dialektiki duhovne in družbene zgodovine.

Zato bom navedel nekaj značilnih misli izvirnega marksizma o njegovem odnosu do drugih filozofij.

V Kritiki Heglove filozofije državnega prava Marx zapiše:

»Kar pove Hegel o ‚vladni oblasti', ne zasluži imena filozofske analize. Večina paragrafov bi lahko dobesedno stala v pruskem deželnem pravu . . .« (MEID, I, str. 78; MEW, 1, S. 246)

V *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* pa najdemo:

»Sklepno poglavje pričujočega spisa, *obračun s Heglovo dialektiko* in filozofijo sploh, sem štel za neizogibno nasproti kritičnim teologom našega časa, ker podobno delo *še ni bilo opravljeno — netemeljitost,* ki je nujna, kajti celo kritični teolog ostaja teolog, torej: ali mora izhajati od določenih predpostavk filozofije kot neke avtoritete . . . (Kritični teolog) skuša zato, da bi odvrnil opazovalčevo, pa tudi svoje lastno oko od *nujnega obračuna kritike z njenim rodnim krajem* — s *Heglovo dialektiko in nemško filozofijo sploh* — od tega nujnega dviga moderne kritike nad svojo lastno omejenost in samoraslost . . . deloma pa si zna ustvariti zavest celo po svoji vzvišenosti nad temi odkritji, pa ne s tem, da bi *elemente Heglove dialektike,* ki jih pri tej (Feuerbachovi) kritiki le-te (dialektike) še pogreša . . . nemara zdaj sam skušal spraviti *v pravi odnos* . . . in domišlja si, da je resnični premagalec filozofije, če denimo, začuti, da kak moment Hegla manjka pri Feuerbachu, zakaj teološki kritik se ne povzpne prek meja občutka do zavesti, pa naj še tako spiritualistično malikuje ‚samozavedanje' in ‚duha'.« (MEID, I, str. 249, 250 in 251; MEW, EB, I. S. 468, 469)

»... potem ko je Feuerbach — tako v svojih ‚Tezah', v ‚Anekdotih' kakor tudi obširneje v ‚Filozofiji prihodnosti' — v kali *preobrnil* staro dialektiko in filozofijo ... Feuerbach je edini, ki ima do Heglove dialektike, resen, kritičen odnos in ki je na tem področju resnično nekaj *odkril*, ki je sploh resnični zmagalec stare filozofije.« (MEID, I, str. 372, 373; MEW, EB, 1, S. 569)

»... Toda kolikor (Heglova Fenomenologija) ne odstopa (festhält) od odtujitve človeka — če tudi se človek pojavlja samo v podobi duha — so v nji *skriti* vsi *elementi* kritike in so v nji pogosto že pripravljeni in izdelani na neki način, ki daleč *presega Heglovo stališče* ... *Kar je na Heglovi Fenomenologiji* in njenem končnem rezultatu — dialektiki negativnosti kot gibalnem in ustvarjalnem principu — *velikega*, je torej najprej to, da pojmuje Hegel *samoustvarjanje* (Selbsterzeugung) *človeka kot proces*, opredmetovanje kot razpredmetovanje, kot povnanjevanje in odpravljanje tega povnanjevanja; da torej dojema bistvo dela in pojmuje predmetnega človeka, resničnega, ker dejanskega človeka, kot rezultat njegovega lastnega dela ...« (MEID, I. str. 379, 379; MEW, EB, 1, S. 573, 574)

V *Sveti družini* pa najdemo tudi stališče:

»Oba (Strauss in Bauer) kritizirata Hegla, kolikor je pri njem sleherni izmed obeh elementov popačen z drugim, medtem ko sta *vsak element razvila* do njegove *enostranske*, torej dosledne izpeljave. — Oba segata zato v svoji kritiki čez Hegla, toda oba se tudi zaustavljata *znotraj* njegove spekulacije in vsak predstavlja le *eno stran* njegovega sistema.« (MEID, I, str. 527; MEW, S. 147)

Vse to dopolnjujejo tudi izvajanja v *Nemški ideologiji:*

»Mladoheglovci se ujemajo s staroheglovci v veri v gospostvo religije, pojmov, občega v obstoječem svetu.« (MEID, II, str. 16; MEW, 3, S. 19)

»... Če kdo dela tako kot Hegel tako konstrukcijo prvič za vso zgodovino in pričujoči svet v vsem njegovem obsegu, potem to ni mogoče brez *obširnih pozitivnih* znanj, ne da bi se vsaj mestoma spuščal v *empirično* zgodovino, brez velike *energije* in *predirnega* vpogleda.« (MEID, II, str. 130; MEW, 3, S. 159, 160)

»... Karakteristično obliko, ki jo je na dejanskih razrednih interesih temelječi francoski liberalizem prevzel v Nemčiji najdemo pri Kantu. Tako on kot nemški meščani, katerih olepšujoči besednik je bil, *niso opazili*, da so bili tem teoretskim mislim buržuaja za osnovo materialni interesi in z materialnimi produkcijskimi odnosi pogojena in določena volja; zatorej je *ločil ta teoretski* izraz od interesov, ki jih izraža, napravil iz materialno motiviranih določitev volje francoskih buržuajev čiste samodoločitve ‚proste volje', volje na sebi in za sebe, človeške volje, in ga tako spremenil v čisto ideološke pojmovne določitve in moralne postulate.« (MEID, II, str. 144; MEW, 3, S. 178)

Glede obravnave zgodovine filozofije v tedanji nemški filozofiji pa Marx pravi tole:

»Zgodovina antične filozofije se mora ravnati po Stirnerjevih *konstrukcijah*. Zato da bi Grki lahko uspešno odigrali svojo vlogo, zato Aristoteles ni smel živeti, zato se pri njem ne sme pojavljati mišljenje, ki obstoji samo na sebi in za sebe (ἡ νόησις ἡ καθ'αὑτη), um, ki misli samega sebe (Αυτὸν δε νοεῖ ὁ νους), niti mišljenje, ki misli samo sebe (ἡ νόησις τῆς νοήσεως). Njegova metafizika in tretja knjiga njegove psihologije sploh ne smeta obstajati ... Nemški filozofi so vajeni, da zoperstavljajo stari vek kot obdobje realizma krščanskemu in novejšemu času kot obdobju idealizma, medtem ko so francoski in angleški eko-

nomi, naravoslovci in zgodovinarji vajeni, da pojmujejo stari vek kot obdobje idealizma nasproti materializmu in empirizmu novejšega časa.« (MEID, II, str. 120 in 121; MEW, 3, S. 126, 127)

Komentar: Mislim, da navedbe teh Marxovih misli dokazujejo: Marxova dosledna znanstveno-dialektična filozofija je bila predpostavka *novih metodoloških prijemov zgodovine filozofije.* Njihove potencialne prednosti so dovolj razvidne, kot je tudi razvidno, da je bila v okviru celotne marksistične filozofije navzoča — poleg vseh drugih — tudi *jasno izražena zgodovinsko-filozofska dimenzija.* Le-ta je v izvirnem marksizmu izrazito komplementarna s problemskimi, tematskimi filozofskimi dimenzijami marksizma (z antropološko, z ontološko, z etično itn. dimenzijo). *Lastno mišljenje marksizma o bistvenih sestavinah sveta in človeka se je namreč izoblikovalo tudi v zavestnem dialogu z drugimi filozofskimi smermi.*

Nove možnosti zgodovinsko-filozofske metode, ki jih prinaša marksizem, so razvidne tako iz pravkar ali predhodno ali kasneje navedenih Marxovih misli in delno tudi iz znanih celovitih filozofskih del marksizma (kot je npr. Marxova doktorska disertacija in priprave zanjo). Ker pa sem tu želel omeniti predvsem nove metodološke možnosti marksistične zgodovine filozofije, so temu ustrezno tudi komentirana mesta iz Marxovih del (manj se spuščam v vsebino — sicer zelo utemeljeno — Marxovih zgodovinsko filozofskih ocen).

Marxova lastna — filozofska in sociološka — dialektična stališča so bila, čeprav niso bila podrobno izpeljana, v temelju tako celovita, da omogočajo novo stopnjo kritične zgodovine filozofije, ki odpira pravi dialog med filozofijo in sodobno družbo, med marksizmom in drugimi filozofskimi smermi. Noben zgodovinar filozofije po Marxu ni odkril kakšne bistveno boljše, temeljitejše prijeme.

Zgodovinsko-filozofska metoda Marxa je določena predvsem z njegovo temeljno filozofsko in sociološko mislijo, da *okolnosti in zgodovina delajo ljudi in da tudi ljudje delajo okolnosti in zgodovino.* Zožena na našo metodološko-zgodovinsko tematiko pomeni ta dialektika med človeško akcijo in zgodovino tudi tole: vsaka filozofija je »nekakšna« posledica zgodovine, časa in okolja in vsaka filozofija na nek način deluje nanje (na okolje, zgodovino). To *medsebojno delovanje* je lahko zelo različno — posamezni členi tega medsebojnega delovanja so lahko bolj ali manj aktualni. Ko Marx in Engels tako odločno govorita o filozofiji tudi kot udejanjanju in »glavi proletariata« in kot sodelavki v spreminjanju sveta, predvidevata seveda možnost njene *bolj aktivne vloge, kot jo je imela nedialektična-metafizična filozofija.* Engels še posebej poudarja — ko dela končni teoretski obračun Marxovega in svojega dela v svojih znanih poznih pismih — aktivni vpliv nadstavbe, torej tudi filozofije, na temelje družbe in s tem na njeno celoto.

Ker je tak temeljni duh nedvomno navzoč v navedenih in drugih Marxovih in Engelsovih misli, je zgrešeno izvirnemu marksizmu pripisovati: 1) ali tendenco, da se filozofske smeri *sociologistično prikažejo samo kot pasivni odrazi danih družbenih razmer,* in seveda še manj nasprotni tendenci, da se 2) filozofske smeri pri kažejo kot popolnoma ločene od družbenih razmer ali 3) kot njihov absolutni kreator.

Temeljni metodološki *zgodovinsko-filozofski pristop,* ki je impliciran v navedenih in drugih Marxovih in Engelsovih stališčih, je naslednji:

a) izoblikovanost* lastnih filozofskih in socioloških stališč izvirnega marksizma kot najvišji izraz zgodovinske stopnje, kar je najbolj temeljno merilo za oceno drugih filozofskih smeri in vse zgodovine filozofske misli;

b) določiti *družbene pogoje,* ki vplivajo na nastanek določene filozofske smeri ali sistema;

c) skrbno analizirati tudi notranjo *miselno vsebino* posameznih filozofskih smeri in jo kritično primerjati z drugimi smermi;

d) oceniti *vpliv* določene filozofije na družbo.

Metodološki sestavini a) in b) sta znani, deloma pa sem jih obdelal že drugje. Malo bolj pa se bomo sedaj zadržali ob prijemih, ki so omenjeni v točkah c) in d). Ne samo v doktorski disertaciji o Epikurovi in Demokritovi filozofiji, ampak tudi v »čisto marksistični« Nemški ideologiji in Sveti družini je zelo razvidna odločna Marxova zahteva *tudi* po temeljni analizi in primerjavi *notranje vsebine* filozofskih sistemov, smeri in ne samo njihovega splošnega družbenega okolja. Če bi bila notranja miselna vsebina po Marxovem mnenju brez vsakega učinka in vloge, če bi bilo pomembno samo njeno okolje, in če bi bila vsebina samo njegova nemočna in mrtva posledica, je ne bi bilo treba sploh omenjati in raziskovati, ampak le njene *zunanje vzroke.*

Marxova kritika mladoheglovcev posveča več pozornosti in prostora slabosti njihove filozofsko teoretske kritike Hegla in antične grške filozofije kot slabosti njihove družbeno-politične pozicije. Za Marxa torej analiza filozofsko-miselne vsebine nikakor ni tako zanemarljiva, da bi jo lahko kar izpustili na račun zgodovinsko-sociološke analize, ki naj bi bila edino pomembna. Seveda je za Marxa zgodovinsko-sociološka analiza filozofskih smeri tudi eden od bistvenih prijemov celovite zgodovine filozofije, toda samo eden od prijemov in ne edini prijem.

Marx ne očita mladoheglovcem (kot so jasno pokazale navedene misli) samo, da so pozabili analizirati družbene temelje Heglove filozofije, ampak tudi zelo poudarja, da niso dovolj globoko kritizirali same *vsebine* Heglove filozofije. Saj Marx dobesedno pravi, da so »hlapčevali« njenim »filozofskim« predpostavkam, da so iz Heglove filozofije trgali samo nespremenjene posamezne »sestavine« in elemente (ali subjekt ali substanco) in da jih niso znali »spraviti v pravi odnos«. Marx se v svojem času torej spopada z enakimi zgodovinsko-filozofskimi enostranskostmi kot jih srečamo še pri delu sodobnega marksizma: ali samo površno sociološko etiketiranje posameznih filozofskih smeri ali filozofsko etiketiranje brez predhodnega razvoja svojega lastnega filozofskega stališča. Za Marxa pa je zadostna šele tista zgodovina filozofije in šele tista kritika, ki izvede *tudi preobrat kritizirane filozofske vsebine.*

Brez tega, kot poudarja Marx ob mladoheglovcih, se ni mogoče dvigniti nad »lastno omejenost«. »Lastne omejenosti« ni torej mogoče premagati samo z zametavanjem stare filozofije in z »golimi« novimi družbenimi stališči, ki so brez novega filozofskega stališča; *posebna izdelava le-tega je po Marxu nujni, sestavni del resničnega in celovitega družbenega preobrata, resnične revolucionarnosti.*

Marxova zahteva po znanstveno-kritični in precizni analizi miselne vsebine filozofskih sistemov in smeri je še bolj stopnjevana, ko Marx pokaže, da je le tako

---

* Pod izoblikovanostjo razumem domišljenost, pretehtanost in zrelost filozofskih stališč izvirnega marksizma, med tem ko so po literarni obliki precej fragmentarna.

mogoče *razlikovati in odkriti zelo različne (vrednostne, družbene, teoretske) sestavine* znotraj *istih sistemov in istih filozofskih smeri.* Marx utemeljeno označi pozitivne sestavine Heglove filozofije, na primer teorijo odtujitve, v kateri so po Marxu »skriti vsi elementi kritike«, vrednost Heglove koncepcije o bistvu dela itn. — in jih jasno, vsebinsko loči od »Heglovih enostranskosti in meja«, ki so tudi v tem, da Hegel vidi »samo pozitivno stran dela« in samo »abstraktno duhovno delo« (kar ima, kot pokaže Marx v Ekonomsko-filozofskih rokopisih, daljnosežne in negativne vsebinske posledice za druge teoretske sestavine Heglove filozofije). Marx pa tudi »zgodaj« ugotovi, kdaj pade Hegel vsebinsko pod raven »filozofske analize«. Se pravi, da je po Marxu možno in nujno ugotavljati tudi *teoretsko* vrednost filozofske vsebine posameznih smeri in sistemov in ne samo njihovo družbeno okolje.

Šele s tako precizno analizo miselne vsebine odkrije Marx poleg negativnega v Heglovi filozofiji tudi »kritiko, ki sega daleč preko poznejšega razvoja« in ki »daleč presega Heglovo stališče«. Pri tej Marxovi oceni Hegla pa smo prišli do zelo pomembnega, načelnega metodološkega stališča. Marx tukaj nedvomno — in s tem je opredeljen tudi bistven del metod in nalog marksistične zgodovine filozofije — odkriva *tudi tiste miselne sestavine določene filozofske smeri, ki segajo čez njen družbeni čas, ki ga zato spreminjajo in kažejo pot v prihodnost.* Filozofski elementi kritičnosti, negativitete, dela in dialektike v Heglovi filozofiji so bili nedvomno tisti, ki so temeljito predelani v Marxovi filozofiji prešli v delavsko gibanje in v sodobne zgodovinske spremembe vsega človeštva (filozofske ideje so vedno v družbenem spreminjanju *le eden* od sodelavcev, *le eden* od vseh dejavnikov in *niso nikoli absolutni kreator;* so pa vedno *tudi* eden od kreatorjev časa, bolj ali manj učinkovit).

Naloga marksistične zgodovine filozofije je torej, da odkriva tudi tisto filozofsko vsebino, ki aktivno deluje na družbo (ali na konzervativni ali napredni način); to vsebino pa more odkrivati le filozofija, ki je tudi sama miselno produktivna, ki sama neprestano razvija svoja stališča, ker le tako lahko dobi merilo za oceno zgodovinskega toka vse filozofske misli.

Tak aktivni vpliv na kasnejši čas odkriva Marx tudi pri Epikuru in Engels pri Aristotelu (npr. MEID, II, str. 119; MEW, 3, S. 125). Samo po sebi se razume, da tako usmerjen zgodovinsko-filozofski prijem še posebej zahteva vestno, znanstveno analizo notranje vsebine filozofskih sistemov, filozofemov in smeri. Če lahko filozofija vpliva s svojo vsebino na življenje, če filozofije lahko različno vplivajo ne samo kot celote, ampak z vsako svojo različno sestavino — kar je zlasti pokazala Marxova analiza Heglove filozofije — potem je mogoče te vplive spoznavati in graditi samo z zelo točno, kirurško *natančno analizo in razlikovanjem raznih teoretskih vsebin v istem filozofskem sistemu, v istem filozofemu, v isti teoriji ali celo znotraj iste kategorije enega samega filozofema.* Precizna zgodovinsko-filozofska analiza filozofskih in družbenih vsebin — ki je sposobna odkriti čim bolj objektivne družbene in zgodovinske filozofske resnice, čim bolj izločati hoteno ali nehoteno vnašanje subjektivističnih ocen, svojih lastnih idej in interesov v preteklo filozofijo in čim bolj izločati njeno poljubno deformiranje po svojih ožjih teoretskih in družbenih potrebah — ima torej tudi — precejšen »praktičen« pomen.

O Marxovi težnji k čimbolj precizni, strokovni analizi in zgodovinski primerjavi miselne notranjosti (vsebin) posameznih filozofskih smeri ne priča samo njegova doktorska disertacija in pravkar omenjene analize Hegla v zgodnjih delih, ampak tudi natančne, strokovne-filozofske primerjave v »popolnoma materialistični« in revolucionarni Nemški ideologiji. Tu Marx dokazuje svojim idejnim nasprotnikom, kako je potrebno neposredno znanje o filozofskih izvorih, kakšne pomembne vsebinske tančine označujejo in ločujejo stoike, Epikura, Demokrita, skeptike in Aristotela; kako napačno je »zgodovino antične iflozofije ravnati po svojih konstrukcijah« (MEID, II, str. 113—122; MEW, 3, S. 119—127) pa naj to dela Stirner, klasična nemška filozofija ali francoski in angleški pisci vseh strok. Zahteva po znanstveno-objektivni zgodovini filozofije je pri Marxu zelo dosledna, saj vidimo iz njegovih izrecnih izvajanj tudi napotke: četudi se nam morda zdi, da nam niso »v korist« Aristotelove teze o »umu, ki sam sebe misli«, jih ne moremo zavreči (dodajmo: res strokovna in revolucionarna filozofija bo lahko v njih odkrila povečano človekovo delo, samozavedanje in kritičnost). Brez filozofsko-znanstvene strokovnosti ni revolucionarne misli; to je Marx pravzaprav izrecno izpovedal, izvajal in dokazal z vplivom svoje teorije na praktično življenje.

3. MARKSISTIČNA FILOZOFIJA KOT DIALEKTIČNO PRERAŠČANJE GLAVNIH FILOZOFSKIH SMERI

Nujno je navesti tista Marxova in Engelsova stališča, ki izražajo posebno sestavino samozavedanja marksistične filozofije in njenega odnosa do dotedanjega toka filozofije: marksistična filozofija kot težnja k preraščanju drugih filozofskih smeri.

To značilnost je nujno ponovno odkriti, ker je bila precej pozabljena ali pri ne dovolj izobraženih privržencih marksizma ali pa se je zgubila v propagandističnem govoričenju nasprotnikov, kot da bi bil marksizem izključujoč fanatizem, ki ne trpi ob sebi nobene drugačne filozofije. Obrnimo se zopet k izrecnim Marxovim stališčem.

V *Kritiki* najdemo misli:

»Hegel povsod zdrkne iz svojega političnega spiritualizma v najbolj grob materializem. Na vrhovih politične države je povsod rojstvo tisto, ki napravi določene individue za utelešenja najvišjih državnih nalog.« (MEID, I, str. 124.)

»... V nji sami (birokraciji — V. R.) pa spiritualizem postane grob materializem, materializem pasivne pokorščine, vere v avtoriteto, mehanizma nekega utrjenega formalnega ravnanja.« (MEID, I, str. 82; MEW, EB, 1, S.)

V *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* se na to tematiko nanašajo tudi mesta:

»Vidi se, kako subjektivizem in objektivizem, spiritualizem in materializem, dejavnost in trpljenje šele v družbenem stanju izgube svoje nasprotje (Gegensatz) in s tem svoje bivanje kot taka nasprotja; (vidi se, kako je rešitev teoretičnih nasprotij sama mogoča edino-le na praktičen način, edino-le s praktično človekovo energijo, in kako zategadelj njih rešitev nikakor ni samo naloga spoznanja, ampak dejanska življenjska naloga, ki je filozofija ni mogla rešiti ravno zato, ker jo je pojmovala kot zgolj teoretično nalogo.)« (MEID, I, str. 340; MEW, EB, 1, S. 542.)

»... Kar torej nasploh tvori bistvo (Wesen) filozofije, povnanjevanje človeka, ki ima vedenje o sebi, ali sebe misleča povnanjena znanost, to pojmuje Hegel kot

njeno bistvo, in zategadelj lahko nasproti poprejšnji filozofiji strne njene posamezne momente in prikaže svojo filozofijo kot Filozofijo. Kar so delali drugi filozofi — to, da pojmujejo posamezne momente narave in človeškega življenja kot momente samozavedanja, in sicer abstraktnega samozavedanja — to Hegel ve iz delovanja filozofije, zato je njegova znanost absolutna.« (MEID, I, str. 380; MEW, EB 1, S. 574, 575.)

V *Kritiki Heglovega državnega prava* je tudi mesto:

»Npr. krščanstvo ali religija sploh in filozofija sta ekstrema. Toda v resnici religija filozofiji ni resnično nasprotje (Gegensatz). Kajti filozofija zapopade religijo v njeni iluzorični dejanskosti. Religija je torej za filozofijo — kolikor ta hoče biti dejanskost — razkrojena v samo sebe.« (MEID, I, str. 112; MEW, EB, 1, S. 294.)

V spisu *H kritiki Heglove filozofije prava* so o tej temi tudi naslednja razmišljanja:

»Religija je obča teorija tega sveta, je njegov enciklopedični kompendij, njegova logika v popularni obliki, njegov spiritualistično point-d'honneur (vprašanje časti), njegov entuziazem, njegova moralna sankcija, njegova slavnostna dopolnitev, njegov obči razlog za tolažbo in opravičilo.« (MEID, str. 191 in 192; MEW, EB, 1, S. 378.)

»... Religiozna beda je izraz dejanske bede in hkrati protest zoper dejansko bedo. Religija je vzdih ogrožene kreature, čustvo brez srčnega sveta, kot je tudi duh brezdušnih razmer. Religija je opij ljudstva.« (MEID, I, str. 192; MEW, EB, 1, S. 370.)

Iz *Ekonomsko-filozofskih rokopisov:*

»Ateizem kot zanikanje (Leugnung) te nebistvenosti nima nobenega smisla več, zakaj ateizem je negacija boga in s to negacijo boga postavlja bivanje človeka; toda socializem kot socializem takega posredovanja ne potrebuje več; socializem začenja pri teoretično in praktično čutni zavesti človeka in narave kot bistva. Socializem je pozitivno, ne več z odpravo religije posredovano samozavedanje človeka ...« (MEID, I, str. 344 in 345; MEW, EB, 1, S. 546.)

»... Medtem ko oni še nedovršeni komunizem iz posameznih, privatni lastnini nasproti stoječi zgodovinskih oblik išče zase zgodovinski dokaz, dokaz v obstoječem, vtem ko iz gibanja iztrga posamezne momente (Cabet, Villegardelle itn. zlasti jahajo tega konjička) in jih fiksira kot dokaze svoje zgodovinske polnokrvnosti, s čimer ravno kaže, da je nesorazmerno večja partija tega gibanja v protislovju z njegovimi trditvami ...« (MEID, I, str. 333; MEW, EB, 1, S. 536.)

K o m e n t a r : Na navedenih mestih se vidi izrazit in zavesten *dialektični odnos* marksistične filozofije do vseh drugih filozofskih smeri. Gre za isto usmerjenost, ki smo jo stalno ugotavljali pri vseh samostojnih stališčih in rešitvah marksizma na posebnih področjih (antropološko, ontološko itd.) in posamičnih problemih, le da je v zadnjih Marxovih mislih izraženo še lastno, zavestno stališče marksizma do celotnega svetovnega-zgodovinskega razvoja filozofije.

Izvirni marksizem se ne definira in ne razvija kot nova absolutna resnica, ki bi pretendirala, da se je polastila — kot je dokazovala večina filozofskih smeri — takega ali drugačnega absolutnega ključa sveta in ki bi zato menila, da se lahko spusti v boj za svojo absolutno prevlado, na nebu in na zemlji, z drugimi absoluti in filozofijami.

Marx z analizo vsebine dosedanjih filozofij in njihovih družbenih učinkov ugotavlja, da so dosedanje glavne filozofske smeri — idealizmi in materializmi, subjektivizmi in objektivizmi — bili v glavnem *abstrakcionizmi* in absolutizacije, ki so iz človeške in svetovne celote nezavedno trgale posamezne momente: ali človeško dejavnost, subjekt in misel; ali nagon in predmet itn. Te filozofije za izvirni marksizem torej niso nesmisli, niso praznine, niso govoričenja; to so absolutizacije delov in strani celote.

Marksizem ima med vsemi filozofskimi smermi največ možnosti za dialektično preraščanje enostranskih filozofskih pogledov na probleme subjekt-objekt, obče, posamično itn. z bolj dialektičnimi rešitvami. Izvirni marksizem — in tudi sodobni razviti in dosledni marksizem — se torej z vso teoretsko pravico in kapitalom brani uvrstitve v kakršnokoli od dveh nasprotnih absolutizacij. Marksizem dejansko ni in noče biti niti subjektivizem in niti objektivizem, niti idealizem in niti metafizični materializem, niti absolutni determinizem, niti absolutni indeterminizem, niti individualizem, niti totalitarizem itn.

Marksizem pretendira, izhajajoč iz svojih dialektičnih izhodišč, z vso teoretsko pravico, da prerašča vse te, v zgodovini filozofije večkrat pomembne, vendar enostranske smeri. Zato je izvirni marksizem tisto teoretsko izhodišče, ki ima v sodobni epohi *še največ možnosti, da nastopi proti vsem metafizičnim absolutizacijam* in da — s celovitejšega filozofskega gledišča in z objektivne višine sodobne zgodovine in z objektivne višine tisočletij izkustva — dosledno analitično razdvaja v dosedanjih filozofskih smereh njihove pozitivne elemente od negativnih absolutizacij in s tem omogoča hitrejše sintetiziranje vseh teh pozitivnosti v plodnejšo skupno misel človeštva.

Izoblikovanje temeljnih stališč v vseh glavnih tematskih (sistematskih) dimenzijah filozofije (antropološka, obče dialektična, logično-metodološka-gnoseološka, etična-vrednostna in estetska) je bil pogoj za Marxovo in Engelsovo samostojno analiziranje in ocenjevanje dosedanje filozofije, za *ustvarjalno zgodovino filozofije.* In narobe: soočanje z dosedanjo filozofijo je omogočilo Marxu in Engelsu še izrazitejše izoblikovanje lastnih stališč v vseh glavnih tematskih smereh filozofije. *»Logika« lastnih filozofskih stališč izvirnega marksizma je torej neposredno komplementarna z analizo in ocenjevanjem drugih filozofskih smeri;* filozofske »logične« dimenzije izvirnega marksizma so komplementarne z njegovimi zgodovinsko-filozofskimi dimenzijami.

Tendenca k absolutiziranju se lahko znova in znova javljajo, saj so utemeljene v trajni omejenosti, končnosti človeka. Take tendence ugotavlja marksizem tudi v začetnih komunističnih koncepcijah, v predmarksističnem komunizmu. Tako je zgodovina dokazala, da je *nujen in trajen postulat k vse novi in novi dialektično-filozofski sintezi;* filozofija se zaradi človekove končnosti in problematičnosti lahko le trajno udejanja, nikoli pa se ne more dokončno udejaniti.

Religija ima, kot odlično ugotavlja Marx že v 1843/44 letu res več plasti: religija je »obča teorija sveta«, je »popularni enciklopedični kompendij in logika«, je »moralna sankcija« — in k temu bi seveda lahko dodali še družbeno-politično in razredno vlogo religije, njeno organiziranost, njeno integrativno vlogo na širših področjih itn.

Te plasti religije so nekakšna celota, obenem pa celota različnega: *»svetovno nazorska« ali filozofska plast religije je gotovo samo ena od več njenih pomemb-*

nih plasti. Kar se tiče te »svetovno nazorske« plasti religije, ne more biti odnos pravega marksizma do nje različen kot do drugih filozofskih smeri. Če je danes večina religij v filozofskem smislu idealistična, potem je pač odnos doslednega marksizma do tega idealizma enako poglobljen kot do vsakega idealizma in kot ga je v načelu opredelil še najnatančneje Marx — »dejavno stran abstraktno v nasprotju z materializmom razvije idealizem.«

Odnos marksizma do religije kot filozofije je enako dialektičen kot do drugih filozofij: je kritičen na že omenjeni način, kar pa nikakor ne pomeni preprostega enostranskega zametavanja in izključevanja. To nikakor ni odnos enih pretenzij do absolutne resnice nasproti drugim podobnim pretenzijam, nikakor odnos ene predpostavljene absolutne resnice do druge predpostavljene resnice. Vsekakor je to tudi odnos *kritične diferenciacije različnih filozofskih sestavin v različnih religijah, nikakor pa predpostavka o popolnoma homogeni filozofiji vseh religij. Odnos* doslednega marksizma do religioznih filozofij je tudi njegova zavest o nujnosti stalnega razvoja svoje lastne filozofske misli in zavest o možnosti zbliževanja različnih filozofij skozi temeljno razčlenjevanje drugih filozofemov in skozi popravljanje, zboljševanje, razvijanje lastne produktivne misli.

Glede tega so zelo pomembna navedena stališča izvirnega marksizma, ki dosledno dialektično poudarjajo, da *nikakor ni glavni cilj in smisel komunizma spopad z religijo*. Marx dobesedno pravi, da njegovi filozofiji »religija ni resnično nasprotje«, da »eden sega čez drugega« in da »socializem ne potrebuje kot svojega posredovanja ateizma«, da se socializem bori predvsem za *svojo lastno pozitivno* vsebino in ne samo ali predvsem za zanikanje katerekoli drugačne filozofije.

Celovita ocena religij pa vsekakor vključuje vse njihove plasti in skupno delovanje vseh teh plasti. V neki religiji se lahko njen določen idealistični odtenek bolj veže z avtokratsko, razredno težnjo te konkretne religije, kak drug odtenek idealizma te iste religije pa vsebuje bolj populistične, demokratične težnje. Stališče celovitega marksizma kot političnega in filozofskega gibanja do vseh teh *konkretnih idealizmov* posamičnih religij bo seveda odvisno od vseh takih filozofskih in družbenih momentov. To je za marksistično filozofijo povsem dosledno, saj izhaja iz dialektične ocene celote vsakega pojava in tudi religije. Zato je za marksizem seveda očitno, kako izbirati zaveznike tudi na tem področju. Če bi bila neka idealistična religiozna struja povezana z naprednim socialno-družbenim gibanjem, neka materialistično-biologistična-rasistična filozofija (kot je bil nacizem) pa z imperializmom — potem je za dosledni marksizem izbira povsem jasna: on ni niti najmanj zaslepljen nasprotnik idealizma, in če je ta kje povezan z naprednim in revolucionarnim gibanjem množic, je naš zaveznik; če ni, pa ne.

4. CELOVITA MARKSISTIČNA OCENA DOSEDANJEGA FILOZOFSKEGA TOKA

Upam, da na koncu te študije lahko z vso znanstveno utemeljenostjo trdim: *izvirni marksizem je po svojih filozofskih osnovah sposoben podati novo celovito oceno dosedanjega razvoja filozofije*. To omogočajo tako njegova lastna filozofska stališča in merila, kot tudi njegova zgodovinsko-filozofska metoda.

Značilen fragment in skica takega možnega izvirnega prikaza in ocene dosedanje filozofije je podana v Sveti družini (»Kritična bitka s francoskim materializmom«), iz katere navajam nekaj značilnih mest:

»Če govorimo natančno in v prozaičnem smislu«, je bilo francosko razsvetljenstvo 18. stoletja in posebno francoski materializem ne le boj proti obstoječim političnim institucijam kakor tudi proti obstoječi religiji in teologiji, ampak prav tako odkrit, izrecen boj proti metafiziki 17. stoletja in proti vsej metafiziki, posebno proti Descartesovi, Malebrancheovi, Spinozovi in Leibnizovi. Filozofijo so postavili nasproti metafiziki, kot je Feuerbach pri svojem prvem odločnem nastopu zoper Hegla postavil trezno filozofijo nasproti pijani spekulaciji. Metafizika 17. stoletja, ki jo je potolklo francosko razsvetljenstvo in posebno francoski materializem 18. stoletja in se je morala umakniti z bojišča, je doživela svojo zmagovito in vsebinsko polno restavracijo v nemški filozofiji in posebno v spekulativni nemški filozofiji 19. stoletja. Potem ko je Hegel na genialen način spojil z vso kasnejšo metafiziko in nemškim idealizmom ter ustanovil metafizično kraljestvo, je spet kot v 18. stoletju, napadu na teologijo ustrezal napad na spekulativno metafiziko in na vso metafiziko. Za zmeraj jo bo premagal materializem, ki pa ga je dopolnilo delo spekulacije same in ki sovpada s humanizmom. A kot je Feuerbach predstavljal s humanizmom sovpadajoči materializem na teoretičnem področju, tako sta ga pomenila francoski in angleški socializem in komunizem na praktičnem področju (MEID, I, str. 514 in 515; MEW, 2, S. 132)

Ko potem Marx pokaže v glavnih obrisih medsebojno »dialektiko«, medsebojno miselno vplivanje, glavnih evropskih filozofskih smeri, in ko analizira to medsebojno vplivanje, ki vse bolj prekorači meje posameznih dežel in njihove razmere (kot tudi vpliv razmer nanje), pripelje Marxova skica zgodovine filozofije prav do njegovega časa:

»Kot se kartezijski materializem izteka v pravo naravoslovje, tako se druga smer francoskega materializma izliva naravnost v socializem in komunizem . . . Fourier izhaja neposredno iz nauka francoskih materialistov. Babuvisti so bili surovi, necivilizirani materialisti, toda tudi razviti kumunizem datira naravnost od francoskega materializma. Ta se namreč v podobi, kakršno mu je dal Helvetius, preseli nazaj v svojo domovino, na Angleško, Bentham utemelji na Helvetijevi morali svoj sistem prav dojetega interesa, kakor utemelji Owen, ki izhaja iz Benthamovega sistema, angleški komunizem. Francoza Cabeta, pregnanega v Anglijo, spodbude tamkajšne komunistične ideje in se vrne v Francijo, da bi tu postal najpopularnejši, če tudi najbolj plitvi predstavnik komunizma. Bolj znanstveni francoski komunisti, Dézamy, Gay itn. razvijejo kot Owen nauk materializma kot nauk realnega humanizma in kot logično osnovo komunizma.« (MEID, I, str. 522 in 523; MEW,)

K o m e n t a r : Globoka resnica o *nastajanju, miselnem snovanju in medsebojnem duhovnem oplajanju svetovne ali vsaj evropske filozofske misli in o njenem medsebojnem delovanju z družbo* je prišla v tej zgoščeni Marxovi skici zgodovine filozofije — ki smo jo le zelo fragmentarno prikazali — do veliko močnejšega izraza kot v mnogih zgodovinah filozofije, ki so pred in po Marxu izhajale na stotinah strani. Zato je ta Marxova zgodovinsko-filozofska skica živa priča svežih in vsestranskih ter doslej neporabljenih možnosti izvirnega marksizma za novo zgodovino filozofije. Ta Marxova skica je priča izoblikovanega in utemelje-

nega zgodovinskega samozavedanja revolucionarne socialistične filozofije, ki se jasno sooča z drugimi koncepti zgodovine filozofije in ki je na ravni sodobne epohe.

Ta skica vsej epohi odpira pogled v prihodnost, obenem pa daje veliko gotovost socialističnemu gibanju in misli, ker vemo, da je bila zgrajena z Marxovim temeljitim filozofsko-strokovnim znanjem o vsej dotedanji filozofiji in družbi in obenem kot izraz močne revolucionarne težnje. Marxova skica ob vsej svoji zgoščenosti pokaže dovolj jasno in utemeljeno, da dosedanja filozofija ni bila niti odblesk onstranskega sveta niti umik iz življenja tistih, ki ga niso razumeli, ampak da je bila izraz najglobjega ustvarjalno-duhovnega napora Evrope in človeštva, ko se je dejavno soočalo s seboj in s svojimi zgodovinskimi razmerami; ta duhovni napon raste iz globin vse prejšnje zgodovine in deluje tudi v nadaljnjo prihodnost.

V tej Marxovi skici je zajet dih Evrope in človeštva pred novim vzponom; je najbolj realno zajeto družbeno in duhovno stanje v tedanjem trenutku: Ta trenutek je rezultat večstoletnega medsebojnega kritičnega prečiščevanja in bogatenja raznih svetovnih in evropskih filozofskih smeri. To se na višji stopnji združi in utelesi v marksizmu kot duhovnem začetku modernega humanističnega, komunističnega, delavskega in osvobodilnega gibanja, ki bo v naslednjih sto letih, vse do današnjih dni, s silovito dialektiko preobračalo »klasični« kapitalistični svet na vseh meridianih planeta in v vseh dimenzijah človeštva in človečnosti.

Spekulativnost Heglove filozofije religije

IVAN KOSOVEL

POJEM FILOZOFIJE RELIGIJE

Hegel stoji na stališču, da je notranja združitev religije in filozofije na sebi vselej že pričujoča. Naloga filozofije je realizacija potrebe duha po eksplicitnem razvitju teh nasebnih vsebin, ki jih prinaša vsakokratna pozitivna religija. Problematika filozofije religije obstoji v ukinjanju religije v filozofijo. Kar je odpravljeno, je toga forma pozitivnosti, kar je ohranjeno in razvito, je pojem filozofije, ki se v tej formi skriva.

Formo pozitivnosti je potrebno ukiniti že pri njenem izhodišču, pri svetem tekstu:

»Če naj interpretacija ne bo golo pojasnjevanje besed, ampak pojasnjevanje smisla, mora v osnovo obstoječe besede prinesti svoje lastne misli« (1, 36). »Besede Biblije so navedba (ein Vortrag), ki ni sistematizirana, so krščanstvo, kot se pojavi na začetku; duh je tisti, ki dojame, eksplicira vsebino.« (1, 35—6)

Z vidika filozofije, ki je absolutno vedenje, izraža predstava (ki je glavna kategorija religije) na figurativen način splošni pomen in univerzalno resnico filozofije. Tu ne gre niti za čisto misel, niti za čisto čutno podobo: da je Bog ustvaril svet v času, je predstava resnice, ki se nahaja v razviti podobi šele v filozofiji in govori o logičnem, (nečasovnem) prehodu absolutne ideje iz njene čiste idealitete (logike) v čas in prostor predmetnega sveta (narave); Jezus Kristus je predstava, katere dejanska vsebina je sinteza splošnega (boga) in posamičnega (človeka).

Odrešitev spekulativnih vsebin forme pozitivnosti, je prehod iz »forme resničnega, kakršno je za vse ljudi, za vsak način zavesti« (2; 114, 70), v najvišjo formo resničnega, v formo filozofije, tj. formo mišljenja samo za nekatere. K temu Löwith pripominja, da je isto razlikovanje uporabil že Origenes proti filozofu Kelsusu kot argument za krščanstvo (3, 78).

Absolutno, ki se je pojavljalo v umetnosti še na vnanji način oblike, se je v religiji preselilo v notranjost subjekta in v svoji duhovnosti deluje na srce in dušo. Notranjost človeka je v resnici notranjost srečevanja duha s samim seboj, spoznavanje duha po njem samem. Človek se tega dejstva na religiozen način še ne more zavedati drugače kot predstavno: identiteto absolutnega (človeka in Boga) si predstavlja kot razliko (človeka in Boga). Ta problem bomo kasneje natančneje obravnavali. Vrnimo se sedaj k identiteti religije in filozofije.

»... Filozofija nima razen Boga nobenega drugega predmeta in predstavlja tako v bistvu racionalno teologijo in, kolikor je v službi resnice, neprestano bogoslužje« (4; 139, 102). Ta teza meri na sovpadanje implicitnega predmeta religije z eksplicitnim predmetom filozofije, kar opredeljuje Hegel natančneje takole: »Predmet religije kot tudi filozofije je *večna resnica* v sami njeni objektivnosti, Bog in nič drugega kot Bog in eksplikacija Boga« (1, 28).

Religija je znotraj svoje ujetosti v predstavno zavest dosegla največ, kar je mogla. Duh je v njeni končni zavesti dvignil svoj predmet in s tem samega sebe v onstranost. Tudi »filozofija ni modrost tega sveta, ampak spoznanje ne-svetnega ...« (1, 28). »... dvig mislečega duha k temu, ki je najvišja misel, k Bogu, je torej (tisto) kar hočemo opazovati« (6, 356). Filozofija je najvišja točka in dovršitev absolutnega duha. Duh je sklenil tok svojega življenja, dospel je do sfere čiste misli, kjer so do kraja ukinjene vse slučajnosti kakršnih koli empiričnih vsebin; tu vlada le splošno in nujno. Čutno objektivnost umetnosti in predstavno subjektivnost religije je nadomestilo čisto pojmovno mišljenje, ki je najvišja sinteza objektivnega in subjektivnega.

Identičen predmet, tj. predmet, ki je skupen tako umetnosti kot religiji in filozofiji, je predpostavka identitetnega sistema. Prav tako ni videti nobene logike v prehodu iz umetnosti v religijo in filozofijo, temveč je to spet predpostavka procesualnosti identitetnega sistema, ki mora doseči svoj vrh v razvitju filozofije duha. Pred nami je torej kritičen pretres obeh predpostavk in ocena Heglovega odnosa do religije.

KRITIKA POJMA FILOZOFIJE RELIGIJE

Odnos med religijo in filozofijo je tak, »da je religija prav lahko brez filozofije, filozofija pa ne more biti brez religije, ampak le-to prej dovršuje (schliesst) v sebi« (7, 12). Religija ima ontološki, filozofija pa metodološki (formalni) primat. S tem smo zadeli na mesto, ki je za oceno Hegla kot teologa temeljnega pomena. Na njegovo filozofijo religije letijo očitki z obeh strani: teologi vidijo v metodi razkroj svete avtoritete, filozofi pa vidijo v vsebini njegove filozofije povzetek najbolj dogmatičnih tez. Pred nami je torej dokaj nenavadno stališče, ki je vsekakor brez primere v vsej zgodovini filozofije in teologije.

Stališče samo pa še ne dopušča ocene Hegla kot teologa; ta bo možna šele potem, ko bo opravljen natančnejši pretres njegovih posledic in predpostavk.

Najprej si je treba odgovoriti na vprašanje ali gre pri Heglu za percepcijo religije v smislu religioznega sporočila ali sporočila na religiozen način. Brez dvoma drži zadnje. Hegel vidi v religiji zgolj logiko, ki se kaže na predstavni način in doseže svojo dejansko eksplikacijo šele v filozofiji. Religiozni način spoznavanja (predstavljanje) še ni na nivoju svojega lastnega predmeta (pojma).

Podobne enostranosti srečamo predvsem pri ateističnih interpretacijah, kjer gre v mnogih primerih za redukcijo religije na ekonomske, politične in druge vsebine. Hegel je tu seveda nekaj posebnega: gre mu za redukcijo na nerazvito stopnjo ali bolje rečeno predstopnjo filozofije (absolutnega védenja). Ni njegova specifič-

nost redukcija religije na tisto, kar naj bi bilo v njem filozofskega, temveč je zanj specifična transformacija celotne religiozne tematike v filozofsko.

Pri tem se dogaja, strukturalistično rečeno, zapiranje religioznega simbola v znak. V tem smislu je tudi mogoče Hegla primerjati z Bultmannom. Bultmannov program demitologizacije si prizadeva posodobiti simbolni svet Biblije z namenom, da bi lahko krščanstvo dejavno zaživelo tudi v sodobnosti. Hegel pa je v zrelem obdobju že izgubil smisel za konkretno družbeno prakso in si je zato tudi že zaprl pot do dejanskega razreševanja religiozne problematike. Predvsem pa se je z ukinjanjem religije v filozofiji dokončno izgubila religioznost, ki običajno velja za edino merilo življenja religije.

KRITIKA HEGLOVE RAZREŠITVE OSNOVNEGA PROBLEMA NJEGOVE FILOZOFIJE RELIGIJE: SINTEZE VERE IN VÉDENJA

Grško-krščanska tradicija

Naslednje strani so namenjene načelnemu odgovoru na vprašanje o Heglu kot teologu. Glavni vir težav, ki jih zastavlja ta odgovor, je videti po našem mnenju v Heglovi svojevrstni sintezi krščanske in grške tradicije.

Tisti, ki hoče videti v Heglu ateista, se bo oprl na grške prvine, ki jih je najti predvsem v metodologiji, tisti, ki hoče videti v Heglu teista, pa se bo oprl predvsem na vsebino, ki kaže na avtorjevo krščansko provenienco. Pri Heglu gre, kot rečeno, v resnici za sintezo, ki pa je vendarle narejena na tak način, da je poudarjen predvsem grški (teoretični) element. Stvar je dodatno zapletena z dejstvom, da so podobne sinteze delali tudi prvi krščanski filozofi in je vrh vsega moralo miniti precej časa, da so se teologi zavedli »specifičnosti« svojega nauka. Kolikor lahko vidimo, je bila v novejšem času Heglova filozofija religije prav v tem smislu najodločilnejša točka, do katere se je morala opredeliti prav vsaka teološka smer.

Orišimo na kratko sodobno teološko percepcijo razmerja krščanstva do grške filozofije. Tu se bomo oprli na enega najbolj vidnih levih teologov katoliške smeri Hansa Künga (8). Znano je, da srečamo pri vseh treh velikih grških filozofih, ki so odločilno vplivali na razvoj krščanske teologije, tj. pri Platonu, Aristotelu in Plotinu, bistveno statično pojmovanje božanstva. Takšna je Platonova ideja Dobrega (kolikor seveda pustimo ob strani nejasen status Demiurga opisanega v Timaju), takšno je Aristotelovo Prvi gibalo (torej ne gibalec) in Plotinovo Eno emanacije. Hans Küng naredi načelno razmejitev med bogom, ki se pojavlja v tej filozofiji in njegovo krščansko varianto na sledeč način:

»Božjo *večnost* (so včasih) videli preveč kot platonsko brezčasnost in premalo kot polnomočno živo istočasnost vsakemu času; njegovo *vsepričujočnost* preveč kot obstojno raztrtost (zuständliche Ausdehnung) v univerzumu in premalo kot vsemogočno gospostvo nad prostorom; njegovo *dobroto* do sveta in človeka preveč kot naravno izžarevanje dobrega in premalo kot svobodno ljubečo, usmiljeno naklonjenost zgodovinsko delujočega boga; njegovo *pravičnost* preveč kot podeljujočo (verteilende) in poplačujočo, v brezčasnem redu misli temelječo pravičnost in premalo kot to, v zvestobi obljube in zaveze (Bund) izvirajočo pravičnost sve-

tega; njegovo *nepojmljivost* preveč kot brezlastnostnost anonimnega temelja sveta in premalo kot to, v delovanju se izkazujočo drugačnost (Andersartigkeit) svobodnega boga. Tako se kaže bog sicer kot temelj sveta, a premalo kot osebno *živo* (bitje).« (8, 534).

Prav poseben problem, ki se je pojavil pri združevanju grške teorije s krščanskim razodetjem, je postala interpretacija enotnosti boga in človeka v osebi Jezusa, ki ima hkrati pomen Kristusa. Tu je prihajalo zaradi nejasnosti glede temeljnih razlik med krščanstvom in grško mislijo, ki jih je potreba po teoriji samo še utrdila in prikrila, do nenehnih heretičnih teženj. Monofitizem je prenašal poudarek na enotnost v bogu, ki ga je razumel kot večno in nezgodovinsko idejo ter s tem v zvezi zanikal dejansko božansko trpljenje, nestorijanizem pa je po drugi strani poudarjal v osebi Jezusa Kristusa razliko med človekom in bogom in pripisoval trpljenje le človeškemu »delu« te osebe (prim. 8, 536—7). V obeh primerih je v ozadju grško pojmovanje boga, ki je bistveno ločen od sveta in ostaja tog ter nespremenljiv.

Heglova misel posredovanja se vsekakor izogne takim enostranostim, vprašanje pa je, do kakšne mere teologija prenese njegove rešitve. Dinamika v kateri se nahaja živi bog, pomeni sovpadanje nasprotij: življenje-smrt, gospostvo-hlapčevstvo, večnost-časnost, neskončnost-končnost itd. Ta nasprotja se morajo v polni meri pokazati prav v primeru učlovečenega boga. Znana formula Nikolaja Kuzanskega o »sovpadanju nasprotij« je Heglu seveda premalo. Zahteva njegove filozofije je pojmljenje, tj. sintetično zapopadanje celote nasprotij, rezultat tega pojmljenja pa je vedenje. Pojav spoznamo, ko spoznamo vse (nasprotujoče si) težnje, ki ga sploh omogočajo. Prav isto načelo je Hegel uporabil, da bi dojel bogočloveka (ki zanj sploh ne more biti nekaj empirično posamičnega, temveč pomeni na logičnem nivoju inkarnacijo večne ideje, na empiričnem pa zgodovinski proces človeškega napredovanja). Razlika med Heglovim pojmljenjem in od Kuzanca in mistikov sem znanim priznavanjem sovpadanja nasprotij, je tu seveda odločilna. Navedimo še enkrat daljši citat iz Künga, saj to razliko zelo dobro ilustrira:

Ko govori o Bogu Stare in Nove zaveze, pravi: »Neskončno vzvišen nad vsa nasprotja, vključuje v svoji preobilni milosti v sebi vsa nasprotja — v dialektiki, ki sme biti imenovana vsepresegajoča dialektika milosti. Tako se izkaže ta Bog, pri katerem padeta druga v drugo bit in delovanje, v svojem *celotnem* bistvu (Wesen) in v *vseh* njegovih atributih ravno kot skrivnost in paradoks, ki ni omejen z nobenimi človeškimi predikati in kategorijami (in ki) ni dobljen z nikakršno definicijo (auszudefinieren).« (8, 549).

Vidimo, da je poskus razširjanja tradicionalnih mej hkrati boj za njihovo principialno utrditev.

Gotovo je naslednje: tisto, kar je nerazložljivo s stališča teologije, ni nerazložljivo zato, ker uporabljamo dialektiko nedosledno, ampak zato, ker je v ozadju iracionalno (milost), nekaj, na kar dialektika vedno zadene, a nikoli ne »dojame«. Dialektični um mora biti potemtakem potisnjen v vlogo heglovsko dojetega razuma, ki sicer vidi eno in drugo »resnico«, ne pride pa do pojma (sinteze) obeh.

Za teologijo je dovolj, da na dialektični način ukine »odtujenega« boga grške teorije, kar pa ne more biti težko, saj ta bog sploh ni pravi bog, je le racionalen princip in leži zato že na nivoju uporabljene metode.

Pobližja določitev Heglove filozofije religije je torej v transformaciji kontingentnosti iracionalnega, tj. dogajanj, ki so povezana z dejavnostjo živega boga, v nujnost, ki je pojem znanstvene eksplikacije. Kot je za Hegla totalna sinteza nujna, je za teologijo, ki kar naprej govori o sintezi (spravi), nekaj povsem nesprejemljivega. Tako se je teologiji zgodilo, da je namesto stare transcendence nastala nova. Transcendentni absolut filozofije je kontradikcija, saj ne moremo o njem izreči nič pozitivnega, ne da bi negirali njegovo absolutnost; teologija nove religiozne transcendence pa je kljub vsej dialektizaciji in obsodbam, izrečenim na račun »odtujenega« boga, konec koncev prisiljena priznati prav njegovo odtujenost, in sicer odtujenost radikalne drugosti, vendar ji ta resnica ne pomeni negativen, temveč pozitiven rezultat, ki se manifestira v veri.

Ob Heglovi filozofiji religije se večkrat poudarja gnostičnost njegovega krščanstva. Ta zveza je zelo površinska. Po W. Försterju, enem najboljših poznavalcev gnoze, je zanjo značilno naslednje:

a) Za mišljenje nepremostljivo nasprotje med svetom in bogom, ki je njegov izvorni temelj,

b) jaz, samost človeka je božanska in nespremenljiva,

c) ta samost je ujeta v svet in se sama v nobenem primeru ne more osvoboditi,

d) šele božji »klic« iz sveta luči odreši človekov jaz zemeljske ujetosti,

e) na koncu sveta se vrne tisto, kar je v človeku božanskega, nazaj v svojo pravo domovino. (9, 17).

Kar se tiče spoznanja boga, gnostiki o njem dejansko govorijo, a na drugačen način kot Hegel: »gnostično spoznanje je v osnovi samo *eno* in pridobljeno *v enem aktu*« (9, 9).

Znanost je za gnostike nekaj slabega, po eni strani jim namreč ne gre za racionalno utemeljevanje, ampak za mistično religiozno spoznanje, po drugi strani pa tudi ne gre za misticizem krščanskih mistikov, ki jih zanima življenje po smrti in doživljanje boga, ampak za spoznanje. To spoznanje se dogaja kot spominjanje na boga v sebi, kar je Heglu vsekakor sorodno, čeprav ne le njemu, a to spominjanje v nobenem primeru ni rezultat človekovega lastnega prizadevanja, temveč igra najpomembnejšo vlogo pri človekovem osvobajanju božji klic.

Na kratko smo si tako ogledali mesto, ki ga ima Hegel znotraj krščansko-grške tradicije. Videli smo, da vsekakor izhaja iz krščanskih vsebin, vendar jih ne teologizira, temveč teoretizira. Teoretiziranje mu pomeni spekuliranje; poglejmo si torej natančneje izvedbo te spekulativne sinteze in njene predpostavke.

Spekulativnost sinteze

Analizirati je treba torej načelno postavitev problema, ki ga je razvil Hegel v odločilnem smislu že 1802 v spisu *Vera in védenje*. Že tam mu namreč pomeni nasprotje vere in védenja abstraktno nasprotje, ki pripada preteklosti, medtem ko naj bi bila za sodobnost odločilna drugačna, tj. njegova lastna razrešitev. Razreševanje se mora po njegovem mnenju preseliti v samo védenje. To se zgodi tako, da se vera zaradi svoje totalizirajoče narave transformira v védenje, njeno nekdanje nasprotje, razum, sfera končnega pa postane samo predstopnja dejanskemu védenju. Posredovanje med vero in razumom je torej mogoče šele po transformaciji vere na logični nivo.

Spekulativno razreševanje vere v vědenje se dogaja kot razreševanje kontemplativne vere v kontemplativno vědenje.

Hegla v zreli fazi bolj malo zanimajo posredovalni mehanizmi med vero oziroma vědenjem in konkretnim življenjem. O tem priča tako korespondenca z Niethamerjem, kot tudi naslednja misel, zapisana na koncu Predavanj o filozofiji religije: Sprava religije z umom »je samo parcialna, brez zunanje splošnosti; filozofija je v tem odnosu posebno svetišče in njena služba oblikuje izoliran duhovski stan, ki se ne sme skladati s svetom (zusammengehen) in /ima/ varovati posestvo resnice. Kako se znajde časovna empirična vpričnost iz svoje razdvojenosti, kako se oblikuje, je prepustiti njej in ni *neposredna* praktična stvar in zadeva filozofije« (10, 343—4).

Hegel konec koncev v religiji ne vidi drugega kot kontemplacijo, ki je navsezadnje vedno v spravi z obstoječim. Razumljivo je, da v njej ne more videti določenih revolucionarnih prvin, ki jih je teoretično in praktično razvila šele teologija naše sodobnosti, vendar pričajo o takih možnostih tudi številna heretična gibanja preteklosti, za katera je znano, da jih je Hegel precej dobro poznal.

Osnovna predpostavka kontemplativne, spekulativne sinteze je seveda predpostavka identitete, ki jo razvije v smislu filozofije duha. Ta sistem nosi v sebi zahtevo po procesualnem sovpadanju vseh nasprotij, zato je nujno, da se na koncu vse kategorije na sebi in za sebe izkažejo za istovetne in je začetek (bit, dejanska religiozna percepcija boga) enaka koncu (pojmu, Heglovi filozofsko-religiozni percepciji boga). To je bilo potrebno poudariti še enkrat, kajti sedaj prehajamo na analizo notranjih protislovij tega Heglovega stališča.

Vedenje

Sama teza, da je religija takšno ali drugačno (skratka vsebinsko) sporočilo na religiozen način, nosi v sebi očitno protislovje. Hegel trdi, da je namen religije spoznanje boga. Predpostavimo, da to ni sporno. To spoznanje je lahko po Heglu samo predstavno (religija) in pojmovno (filozofija). Nikjer ni navedeno kakšna stopnja vednosti o bogu zadostuje, da je človek religiozen. Tega seveda niti ne more, saj je jasno, da je najti take vednosti pri marsikaterem ateistu več kot pri običajnem kristjanu, pa ga vendar to dejstvo niti najmanj ne dela religioznega. To je imanentno protislovje, na katerega naletimo kolikor se gibljemo znotraj Heglovih kategorij in sprejmemo njegovo tezo, da je cilj religije spoznanje v ožjem smislu.

Vera

Hegel izrecno razlikuje vero od religioznih občutkov, čustev. Ti vodijo zgolj v posamičnost in subjektivizem, saj imajo prav iste značilnosti kot občutki sicer: z njimi nam je dano samo posamično, ne pa tudi splošno. Kar je v religiji pozitivnega, je to, da se v njej razodeva absolut, splošno, integrativno. »... Z apeliranjem na lastno čustvo, se je občestvo med nami potrgalo« (1, 129).

Drugače je z vero: vera vodi v objektivno, absolutno.

»Če je objektivna resničnost za mene, tako sem se (namreč) povnanjil, mi ni nič zamolčano in je hkrati ta resničnost pojmljena kot *moja*. Z njo sem se identifi-

ciral in se v tem ohranil kot čista, brez potreb (obstoječa) samozavest. To razmerje vere kot absolutne identitete vsebine z menoj, je isto kot religiozno čustvo, ampak tako, da izraža (vera) hkrati *absolutno objektiviteto,* ki ima vsebino za mene. Cerkev in reformatorji so prav dobro vedeli, kaj so hoteli z vero. Niso rekli, da postaneš blažen po čustvu, občutku, α'ίσθησις, ampak po veri, tako da imam v absolutnem predmetu svobodo, ki obsega bistveno odpoved moji samovolji (auf mein Gütdünken) in partikularnim prepričanjem« (1, 146).

V kaj verujemo, ko verujemo? Po Heglu je vera vera v božansko vsebino. Redukcija vere na eksplicitno védenje se je izkazala za absurd. Glavni predmet vere niso svetopisemske zgodbe, ampak njihov transcendentni pomen. Prav ta pomen pa Hegel dešifrira v smislu bolj ali manj eksplicitne logične resnice; to je brez dvoma dovolj absurdno, saj ta pomen nima opravka prav z nobeno in tudi ne z dialektično logiko.

Spekulativna sinteza zahteva torej identifikacijo absurdnega protislovja (verujem zato, ker je absurdno) z dialektičnim. Vera je po Heglu vera v absolutno vsebino, ki se je do kraja razodela v krščanstvu, zato je »že izraz vera pridržan za krščansko (vero); ne govori se o grški, egiptovski, itd. veri . . .« (6, 394). Vera, ki je vera v absolutno vsebino potemtakem ne more biti vera v čudež, ki je nekaj empiričnega, posamičnega.

Vera v čudeže bi bila torej »vera v vsebino, ki ni resnična; kajti resnična vera nima nobene slučajne vsebine . . . Resnični temelj vere je duh . . .« (10, 210).

Če nekaj spoznamo, in četudi gre pri tem za spoznanje Heglovega duha, ni nobenega razloga, da bi v to še verovali. Hegel ne trdi, da moramo verovati v obstoj tistega, kar imenuje absolutni duh (to samo po sebi še ne bi bilo protislovno), tu gre za vero v njegovo logično vsebino (torej za dejansko protislovje).

Vera v vedenje ali verjetje?

Če je vera »vedenju resnično postavljena nasproti, je to prazno nasprotje: kar verjamem tudi vem; to je vsebina v moji zavesti. Vera je vedenje« (1, 116). ». . . Ni vere, ki ni reflektiranje, rezoniranje ali mišljenje nasploh, kot tudi ni mišljenja, ki ni vera . . .« (6, 352).

Predpostavimo, da je res tako in že bomo naleteli na presenetljiv in z vsako logiko skregan preobrat. Vera, ki »izraža notranjost gotovosti in sicer najglobjo, najbolj koncentrirano« gotovost (6, 394), postane nenadoma védenje, tj. vsebina te gotovosti. Rečeno fenomenološko: na povsem nerazumljiv način se povežeta noetični akt z noematičnim korelatom.

Namesto transformacije vere v védenje, bi moral Hegel izvesti transformacijo vere v logično prisilno verjetje, seveda pa bi potem padla sama spekulativna sinteza.

Ekskurz: Vera, verjetje in logično prisilno verjetje

Problem, ki ga nakazuje naslov, je problem gotovosti. Vera in logično prisilno verjetje sta samo dve skrajni točki kontinuiranih prehodov pridobivanja gotovosti, za katero lahko potem rečemo, da je religiozna ali racionalna. Čisto racionalna gotovost, ki smo jo pridobili z logično prisilnim verjetjem, temelji na logični evidenci

(A = A, 2 + 2 = 4, itd.) in se po zvezah, v katerih se pojavlja, kvalitativno razlikuje od religiozne gotovosti (vere), ki se konec koncev reducira na gotovost obstoja transcendentnega bitja.

Bržkone obstaja med obema vrstama doseganja gotovosti, ki se nanašata na »neempirične« objekte, verjetje, ki ima bolj značilnost zaupanja v nekaj bolj empirično predočenega. Diapazon verjetja je zelo širok: verjamem (ne verujem) v obstoj zunanjega sveta, verjamem svojemu rojstnemu listu, verjamem človeku na prvo besedo.

Gotovost v vseh treh oblikah je nujno vezana na vse tri oblike, v katerih se pojavlja vsebina. Tako imam lahko npr. logično prisilno verjetje (gotovost) izrekanja problematične sodbe, kajti na osnovi (pomanjkljivih) podatkov je treba tako sodbo izreči apodiktično. Spremembi ravni izrekanja sledi sprememba ravni gotovosti.

Kljub temu, da je gotovost vezana na vsebino, pa o njej nič ne pove. Gotovost v vseh treh oblikah je samo način dostopa do vsebine. To dejstvo se dostikrat pozablja in se funkcijo dostopa pripisuje samo veri. Res pa je, da je pri njej to najbolj očitno, saj pri povsem religioznem odnosu izginejo logično-kategorialna razmerja. Za religiozen objekt lahko velja navsezadnje samo objekt, ki ima načelno drugačno bit od biti običajnih objektov, spričo česar postane kategorialno mišljenje neuporabno. Edini način dostopa do takega objekta je vera. Zveza med gotovostjo, dostopom do objekta in sporočilom je pretrgana. Podoben nesmisel nastane pri pretenziji čistega racionalizma: čemu vsi racionalni projekti, če vanje ne verjamem? Smiselno rešitev je treba iskati v posredovanju vere in razuma, ne pa v njuni ločitvi.

Človek in bog

Gre za identiteto, ki jo poznajo vsi mistiki. Zanje značilno stapljanje z božanstvom se pri Heglu samo metodološko modificira. Ni slučajno, da najdemo mistikom identično stališče tudi pri poznem Schellingu, ki pravi o intelektualnem zoru naslednje: ta zor se »samo zato imenuje zor (intuicija), ker bistvo duše, ki je eno in isto z absolutnim, do tega absolutnega ne more imeti nobenega odnosa kot neposrednega odnosa« (cit. po 11, 471). Hegel, ki je že v Jeni prelomil z Schellingovim intelektualnim zorom, govori o posredovanju subjekta in objekta, posamičnega in splošnega, končnega in neskončnega, človeka in boga.

Razlika med človekom in bogom je po Heglu nujna samo za religiozno zavest. Ta zavest si prizadeva nastalo razliko ukiniti z vero (mišljenjem) in kultom (prakso). Z vero in kultom je dualizem ontološko že ukinjen, zavest o tem pa posreduje šele filozofija. Natančneje rečeno: zavest o tem se pojavi šele z absolutno, razodeto religijo (krščanstvom), vendar se ne pojavi zanjo, temveč za filozofijo, ki izreče njeno resnico. Pojem nadomesti kult in vero.

V zvezi s povedanim se nujno pojavi vprašanje teističnosti ali ateističnosti Heglovih koncepcij. Začnimo s citatom iz Fenomenologije duha, kjer je zapisano:

»V dosedanjih oblikah, ki se v splošnem razlikujejo kot *zavest, samozavest, um* in *duh,* se je nahajala (vorgekommen) tudi *religija* kot zavest *absolutnega bistva* nasploh — samo (da se je nahajala) v *vidiku zavesti,* ki se zaveda absolutnega

bistva; ni pa se pojavljalo v onih formah bistvo *na sebi in za sebe* sâmo, ne samozavest duha« (5, 495; 391).

Tekst je dovolj jasen: do sedaj je bil govor o bogu z vidika posamične zavesti, ki še ni prispela do spoznanja (nasebne) identitete svojega in božanskega bistva. To je razumljivo, saj si Hegel predstavlja celoten razvoj duha v smislu napredovanja k zavesti o tej identiteti, ki mora biti potemtakem rezultat, ne pa začetek. Cilj je sedaj dosežen, zgodovina se je končala in preostala je še eksplikacija rezultatov — eksplikacija bistva, absoluta na sebi in za sebe. V prvem delu citata govori torej Hegel o bogu kot samostojni entiteti — samostojni v svoji navidezni neodvisnosti od posamičnega — medtem ko v procesu svojega razvoja posamična zavest pridobi spoznanje o svoji lastni neskončnosti, se torej dvigne na raven samozavesti, sovpade z absolutnim in s tem ukine svojo abstraktno posamičnost kot tudi abstraktno in tujo občost boga. Kot rečeno, nastaja ta resnica šele znotraj filozofije, ki je ukinjena religija. O bogu, ločenem od človeka, in o bogu kot sintezi obeh abstraktnih entitet govori npr. tudi v Filozofiji zgodovine (12,70; 61).

Teološko rečeno, se pojavlja absolut filozofije najprej teistično, nato panteistično. Take definicije pa so lahko tudi zelo nevarne, saj ne ustrezajo celotnemu duhu Heglove filozofije. Hegel se večkrat izrecno brani pred etiketo panteizma in to z dovolj tehtnim argumentom. Panteizem pomeni prisotnost boga v vsakem posamičnem elementu, bog, absolut filozofije pa je rezultat razvite celote vsega.

Heglov absolut, ki se na vse načine izmika tradicionalnim koncepcijam, je moral zavesti številne interprete. Haering je iskal osebnega boga, Kojève je videl v Heglu ateista, od novejših avtorjev pa npr. Fackenheim sploh ne vidi bistvene razlike med obema načinoma kazanja boga. Religija ostaja po njegovem mnenju »relacija med človekom in božanstvom, a (za) spekulativno mišljenje je človekova aktivnost eno z božanskim.« »Poslednja filozofija proizvede mir s poslednjo religijo, v njej se dviga filozofija v mišljenju k božanski strani božansko-človeških relacij, katerih človeška stran ostaja religiji« (13, 163—4). Kot smo videli v resnici nikakor ne more iti za prehod iz enega pola k drugemu. Bog filozofije je absolut, ki je rezultat gibanja obeh abstrakcij: »to je pojavljujoči (se) bog v sredini med njima, ki se dojemata (wissen) kot čisto védenje« (5,494; 390).

Hegel in teologija

Govoriti o Heglu kot teologu je terminološko problematično in povsem odvisno od tega, kaj s pojmom boga mislimo. Poleg vseh specifičnih pomenov, ki jih ima absolut in so za točno razumevanje njegove filozofije bistvenega pomena, je za odgovor na vprašanje po teologiji pomembno predvsem dejstvo, da Hegel sploh ne govori o pravem bogu, ki je bog religije. Bog in religija se pri njem brez preostanka transformirata v absolut in filozofijo, kar je glavni dokaz za napačno percepcijo tako boga kot religije. Grobo vzeto, je v smislu, v katerem je teolog Aristoteles, teolog tudi Hegel. Ta sorodnost je tako velika, da zaključuje Hegel Enciklopedijo s citatom iz Metafizike:

»Spekulacija je tisto, kar je najrazveseljivejše in najboljše. Če je potem bog vedno v tako dobrem položaju, v kakršnem smo včasih mi (ki spekuliramo), nas to sili v začudenje (občudovanje); in če je še v boljšem, nas to sili v še večje

začudenje. In bog *jè* v boljšem položaju. Življenje je torej v bogu navzoče; zakaj dejavnost mišljenja je življenje in bog je dejavnost; ta sama na sebe usmerjena dejavnost je ta, ki je najizvrstnejša in jè večno življenje. Zato pravimo, da je bog živo bitje, večno in najboljše; tako da življenje trajno in večno pripada bogu; zakaj to *jé* bog« (7,463; prev. po 7,496 in 14,174).

Ontološka prednost religije mu pomeni prednost selekcionirane religiozne tematike. Filozofija (sfera nujnega in splošnega) najde v religiji svoj posamični empirični predmet, ki ga nato dvigne na raven svoje resnice in tako na videz izpolni tisto, na kar pretendira transcendentni pomen religioznih simbolov.

CITIRANA LITERATURA

1. Hegel: Verlesungen über Philosopie der Religion I., Werke 16, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp V., Frankfurt am Main. Dalje: Werke...
2. A — Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III., Sämtliche Werke, Band 19, F. Frommanns V., Stuttgart 1965.
   B — Istorija filozofije III, Kultura, Beograd 1964.
3. K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, Europa V., Zürich 1953.
4. A — Hegel: Vorlesungen über die Ästetik I, Werke 13.
   B — Estetika I, Kultura, Beograd.
5. A — Hegel: Phänomenologie des Geistes, Werke 3.
   B — Fenomenologija duha, Kultura, Beograd 1974.
6. Hegel: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Werke 12.
7. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Felix Meiner V., Hamburg 1969.
8. H. Küng: Menschenwerdung Gottes, Herder, V., Freiburg 1970.
9. C. Andersen (izdajatelj): Die Gnosis, Artemis V., Freiburg 1970.
10. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 17.
11. G. Lukàcs: Mladi Hegel, Kultura, Beograd 1959.
12. A — Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12.
    B — Filozofija povijesti, Kultura, Zagreb 1951.
13. E. L. Fackenheim: The Religious Dimension in Hegel's Thought, Indiana University Press, London 1971.
14. Aristotle: The Pocket of Aristotle, prev. W. D. Ross, Washington Square Press, New York 1972.

Gödel* in logika Ne-Celega

MATJAŽ POTRČ

Obče mnenje bo brez težav sprejelo trditev, da povedo pesniki več od tegá, kar zgolj nameravajo reči, ne da bi seveda natančno vedeli kaj govoré, — kar ravno vtisne čar njihovim proizvodom: pesniška umetnost je v igranju na strune tegajezika[1], ob katerem govoreče bitje ne more ostati neprizadeto in ga opazovati od strani, saj je v izgovor vpotegnjena srž njegove želje na mestu, kjer njegov izgovor nagovarja Drugi. Ni res, da bi bila pesnikom slovnica tuja, vendar pa je ne uporabljajo kot kod: v govorici proizvajajo nov smisel.

Vse kaj drugega pa je, če bomo trdili, da je podobno tudi s formalnimi znanostmi: z matematiko in logiko, — namreč da izdelajo, prikažejo, izrečejo več, kot nameravajo reči. Kako naj končno vračunamo dejstvo, da matematika nima opravka s temjezikom drugače kot na način na pisavo zvedene govorice? Naše trditve ne bodo zvenele tako povsem nenavadno, če se spomnimo znanega Russellovega epigrama: čista matematika je znanost, ki v njej ne vemo, o čem govorimo, oziroma ne vemo, če je to, kar pravimo, resnično.[2] V tem pa je tudi trik forma-

---

* Kurt Gödel (Brno, 28. april 1906 — New Yersey, 14. januar 1978) je v sodobni logiki zagotovo tako pomembna figura, da smo si (da se ne bi bili prisiljeni omejiti zgolj na kompilacijo, ki bi, morda natančnejša, izgubila obeležje udeleženosti) za ta šaljivi prikaz sposodili *sozvočje* kot pot k njegovemu delu in odkritju.

Nekaj začetnih podatkov: Najpomembnejši spis je »Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme, I.«, ki ga je revija »Monatshefte für Mathematik und Physik« prejela 17. novembra 1930. Leta 1938 emigrira Gödel v ZDA in dela na »Institute for Advanced Studies«, Princeton, New Yersey. Gödelov teorem pove, da vsebuje vsakršen aksiomatski formalni sistem, ki lahko ustrezno predstavi aritmetiko naravnih števil, *vsaj eno* formulo, ki je pravilna, vendar *neodločljiva,* torej ni mogoče dokazati v sistemu niti nje, niti njene negacije.

[1] Tako prevajamo Lacanov termin »lalangue« in se s tem naslanjamo na saussurjevsko tradicijo. Vendar pa seže tajezik širše od nje, saj je govorica (langage), ki se z njo ukvarja lingvist, gramatikalni zvarek, *zvedba* védenja, ki z njim razpolaga nepredikativni tajezik. Glede koncepta glej med drugim: Jacques Lacan: Le Séminaire, livre XX, Encore, Seuil, Paris 1975, poglavje XI, zlasti str. 127—131, (slovenski prevod v načrtu); J.-A. Miller: Théorie de lalangue V Ornicar? 1, Le Graphe, Paris, Janvier 1975 ali isti tekst pod naslovom Adresse au Congres de l'École Freudienne v Lettres de l'École Freudienne 16, Paris, Novembre 1975 (slovenski prevod je pripravljen za natis). Glede razmerja tegajezika in lingvistike glej še zlasti: J. Cl. Milner: L'amour de la langue, Seuil, Paris 1978 (slovenski prevod v pripravi).

[2] Jacques Lacan pravi v »Séance de Cloture des Journées des Cartels, avril 1975«, Lettres de l'École Freudienne, Paris, Avril 1976, str. 263.: »... Bertrand Russell, ki med matematiki

lizacije, zvedba rečenega na zapis: prav zato je sam njen obstoj dokaz, da vsega ni mgoče izreči, na tak način, da ni mogoče reči česarkoli[3]: veriga zapisa mora biti strnjena. Niti enega člena, ki bi izpadel iz njene urejenosti, ne sme biti, če naj ne gredo vsi členi vsaksebi. Ob tem pa matematik metodično pozablja, da je nekdo moral — čeprav ne nujno izrecno — izjaviti redukcijo izreke na zapis, in to ta, ki zapisuje, — preberimo: instanca subjekta. Če pripoznamo tako izhodišče, vidimo, da se tisto, kar je bilo potlačeno v vzpostavi zapisa, vrača, na primer na način ponovitve, in tako izdaja vpis dejanja vzpostave subjekta. Takó je z Russellovo teorijo tipov.

Poglejmo na kratko, v čem je njena temeljna problematika: formalni sistem ne more biti neprotisloven, če ni postavljen zagotovljen z metagovorico. Univerzalna govorica je razcepljena na govor o pravilnem, ki je njegov nasledek skrajna redukcija v zapisu: v tem, kar je ponovljivo, skupna poteza še tako raznolikih predmetov. Tako je uvedena prva delitev v za logika neuporabno prvotno univerzalnost govorice, in sicer razlika *v območju govorice same* med govorico, ki *o* njej govorimo, ter govorico, ki *v* njej govorimo (o govorici ki *o* njej govorimo).[4]

Vendar logik postopa na ravni *pravilnega* (ki uvaja referencialni odnos v dve pridobljeni plasti) s tem, ko se pretvarja, *kot da ne bi* šlo za razlikovanje v območju govorice same, — in v to prevaro verjame.[5]

Sámo načelo ne-protislovnosti potrdi, kar smo bili dejali: »govorjenje *o*« kot zapis drži le, če lahko dokažemo, da mu nič ne uhaja, da v določenem sistemu (meta-govorica) ni niti enega samega elementa, ki bi predmetu (govorici-predmetu)

---

ni kdor si že bodi, je bil tisti, ki je izjavil ... v *Principia* ... da matematiki ne vedó, o čem govoré.« Glej še op. 15. Glede naše formulacije glej: Ernest Nagel in J. R. Newman: La prova di Gödel, Universale scientifica Boringhieri, Torino 1974, str. 24.

[3] Da je tak tudi zakon označevalne verige, je pokazal Freud ne le z znanimi dokazi o naddoločenosti proste asociacije, ki bi ji lahko izdelali eliptično formulo: »karkoli naj že rečemo, česarkoli izrekli ne bomo« (Freud je metodo proste asociacije uporabljal pri terapiji že v pred-analitični sugestivni tehniki, o tem glej: S. Freud — J. Breuer: Studien über Hysterie, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main 1970, str. 87—89, zlasti zadnja navedena stran glede *védenja več* v avtomatizmu izreke), ampak tudi v številnih analizah »pozabljanj, spodrsljajev v besedi in ravnanju, zmotah in praznoverju«, kot je zapisano v podnaslovu v slovenščino prevedenega dela Sigmunda Freuda: K psihopatologiji vsakdanjega življenja, DZS, Ljubljana 1975. Glede zakonitosti mehanizma označevalne verige glej J. Lacan: »Le séminaire sur ‚La lettre volée'« v Écrits, Seuil, Paris 1966 (slovenski prevod v načrtu) in J. Lacan: Le Séminaire, livre II., Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Seuil, Paris 1978, passim (slovenski prevod pretežno v tisku oz. pripravljen za tisk).

[4] O delitvi govoric in hipotezi edinstvenega jezika glej: J.-A. Miller: »U ou ‚Il n'y a pas de meta-langage'« v Ornicar? 5, Le Graphe, Paris, décembre—janvier 1975—76 (slovenski prevod pripravljen za objavo).

O ponovitvi razcepa v nemožnosti, da bi izdelali model, ki bi neantinomično zaključil stratifikacijo — vselej spodrsli model konsistence Vsega brez vsaj-enega ostanka, Niča, glej J.-A. Miller: Matrice v Ornicar? 4, Le Graphe, Paris, rentrée 1975.

[5] Vprašanja Druge resnice glede na logično resnico reke pravilnega o pravilnem smo se ob primeru Russellovega paradoksa lotili že v »Zapis in učinek smisla«, prispevku na mednarodnem kolokviju »Mehanizmi označevalca in njihovo mesto v ekonomiji družbene reprodukcije«, ki ga je 11. in 12. junija 1977 organizirala semiotična sekcija pri slovenskem sociološkem društvu v sodelovanju s freudovskim kolektivom Semiotica e psicanalisi iz Milana. Članek je objavljen v Problemi-Razprave, št. 173—175 (5—7) 1977, Ljubljana, letnik XV, str. 31—40.

hkrati pripisal in odpisal določen prilastek, oziroma da ni elementa, ki bi se meta-poziciji na ravni predmeta izmuznil, da torej ni mogoče za en strnjen univerzum izjaviti ali v njem zapisati (p $\triangle$ ~ p).

Da bi nasprotno dojeli ustroj tegajezika, smo na najboljši poti že, če afirmiramo, kar zgornje načelo prepové: — korak, ki bi se ga logik okleval storiti, ki pa bi ga pesnik (čeprav ne-vsak pesnik), s katerim smo pričeli, prestopil brez oklevanja.[6]

Odločili smo se, da raje stopicamo z logikom vštric. Dokaz, da s tem, kar je v meta-govorici rečeno o govorici-predmetu, *ni-vse* rečeno, je v vselej vnovičnem vzniku potrebe zagotovila. Preigravanje enega kot predmeta in z meta-oddaljenostjo dopolnjenega enega se ne zaključi zlahka. Prav vselejšnja neuspešnost iskanja zadnjega zagotovila zasnuje teorijo tipov: v ponovitvi ne-popolnosti zapisa moramo brati prelog zagotovitve, ki jo obljublja meta-pozicija. Tako je premestitev meta-pozicije kot zagotovila dokaz sam, da je zadnje zagotovilo podpornik metafore, sežetek na-mestu manka, da »reka o« *ne drži v celoti*, da zanjo ne obstaja nikakršno zagotovilo.

Ponovljivost zagotovila zapisa je posledica zvedbe izreke na zapis. Njej vzporedna potlačitev instance v govorici razcepljenega subjekta se vrača na vsaki novi ravni kot priča o nemožnosti odprave učinka tegajezika iz zapisa v obliki nemožnosti zadnjega zagotovila — dokaz, da je bila opravljena nevkalkulirana redukcija nekonsistentne univerzalnosti.

Ni naključje da je mogoče tak neskončni tok zgolj *aksiomatsko* dopolniti.

Aksiomatski model kljub ustaljenemu mnenju že kot tak ugovarja konsistenci, saj aksiom sam nima zagotovila v sistemu, ampak je od Evklida[7] naprej »razviden sam po sebi« in tako na drugi ravni glede na sistem. Aksiom praktično vnaša nekonsistenco, ali drugače rečeno: v tradiciji (tako pri Evklidu) je bila konsistentnost (geometrije) lahko izjavljena le na podlagi enega-več.

---

[6] Ni-vsak, ki govori v verzih, že pesnik, če lahko parafraziramo komični učinek ugotovitve gospoda Jourdaina, da je bil ves čas, ne da bi tega vedel, govoril prozo: to védenje-*o* namreč še ne zagotovi proizvajanja. »Pour ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j'en susse rien.« (Monsieur Jourdain v Molière: »Le Bourgois Gentilhomme«, v Thiatre de Molière, tome deuxième, Firmin-Didot, Paris 1950, str. 358.) Naj ob tej priliki navedemo še Flaubertovo definicijo (sic!) proze v »Dictionnaire des Idées Reçues« v »Bouvard et Pécuchet«, Garnier-Flammarion, Paris 1966, str. 373: »PROSE. — Plus facile à faire que le vers.«

Našim jeziko-slovcem ne bi škodil kanček ironije, ki je vpisana v to zbirko bedastoč, — kar bo potrdil vsakdo, ki bo potem, ko bo prebral stran slovarja, prebral še katerokoli pesem: dokaz, da tajezik sicer lahko zamrežimo z bedastočo, ki pa ostane bedastoča ravno zato, ker ga po definiciji ne more — v kar véruje — zajeti vsega.

[7] Evklidu samemu, temu *poimenovanju*, je mogoče pripisati avtorstvo še dosti v manjši meri kot Bourbakiju; — že ponavljanost poteze kaže na to, da je v matematiki avtor priznan zgolj kot vzdrževališče zapisa, ki se zanj vpisuje Drugod.

Zabavno je prebrati spisek *zvijač*, ki z njimi takozvani avtorji, literati (od Barthesa čez Sarraute do Lévi-Straussa), vsak v vajetih svoje subjektivne pato-ekonomije, s pretežno obsesivnim ritualom nagovarjajo k nagovoru zapis Drugega (Jean-Louis de Rambures: Comment travaillent les écrivains?, Flammarion, Paris 1978; cit. po Le Monde des Livres, 7. juillet 1978, str. 17). Lekcija, ki si jo, — ob tem ko skušajo zagotoviti *poimenljivost* zapisa, velja zapomniti med drugim literarnim zgodovinarjem.

Trdimo torej, da je aksiomatska metoda tak način vzpostave konsistentne Celote, ki, če ga pogledamo globalno, proizvede nič drugega kot nekonsistentno Celoto.[8]

Za razumevanje te trditve je potrebno kratko pojasnilo z vpotegnitvijo logičnega gibanja vzpostave celote. Pri tem bomo v ilustracijo navedli logično gibanje vzpostave določene Celote, Podobe, ki se izkaže Ne-Cela brž, ko vanjo vpotegnemo subjektov pogled, po katerem ob-staja.[9]

Aksiomatsko vzpostavljena Celota deluje kot Celota le na *svoji* ravni: aksiom njeno konsistenco sicer zagotavlja, vendar pa vanjo ni vpotegnjen.

Celota je torej vzpostavljena na osnovi najmanj enega elementa — to pa je prav aksiom —, ki vanjo ne sodi, pa je vanjo vendarle vštet tako, da jo v odsotni prisotnosti vzpostavlja.

Znan primer teže posledic ne-vračunanosti, brez-predpostavnosti sprejetega izhodišča, je npr. Evklidov izrek o vzporednicah. Šibkost tega člena razreda elementov »ki ne potrebujejo utemeljitve« je pripomogla k temú, da se je spremenila perspektiva pogleda na celoto zgradbe.

Določeni elementi so lahko »razvidni sami po sebi« zgolj zato, ker so že vnaprej odločeni, vsiljeni zornemu kotu, ki ga nalaga gospodar.

V bistvu sploščeno vesolje, ki v njem živimo — saj gre za vesolje, ki ga obvladuje podoba — je prilagoditev optike običajnega pogleda gospodarjevemu zornemu kotu. Ta percepcija poteka na pogled avtomatično, in govoreče bitje doživlja ugodje ob tem, ko se predaja utvari, s katero naj bi videlo podobo svojega vesolja Celo, omejeno.[10] Že samo dejstvo, da podobo gleda, pa pomeni, da je v celoti podobe udeležen pogled govorečega bitja. Od tod je odprta pot k temu, da vidimo, da je v podobo, ki jo gledajoči gleda, vpeta njegova najbolj lastna želja, ki je v rokah Drugega: prav zato je podoba lahko očarujoča in je v jedru, naj bo na pogled še tako popolna, ne-cela.[11]

---

[8] Glede nekonsistentne Celote glej Cantorjevo razlikovanje nekonsistentnih ter konsistentnih množtev v pismu Dedekindu z dne 28. julija 1899 (npr. v Jean Cavaillès: Philosophie mathématique, Hermann, Paris 1962, str. 239). Sami smo ta Cantorjev prebojni korak omenili v op. 5 navedenem članku, str. 36., kjer smo se bili oprli na v op. 1 navedeni članek J.-A. Millera o temjeziku, str. 27—28 oz. 312—313; glej še začetek v op. 12 omenjenega Recanatijevega članka.

[9] O podobi in pogledu glej Jacques Lacan: Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Seuil, Paris 1973, razdelek »Du regard comme objet petit *a*«, zlasti poglavje VIII—IX (slovenski prevod knjige v pripravi).

[10] V tem je dokaz brezmejne *omejenosti* govorečega bitja, brž ko se, — homo sapiens, kot se ima navado poimenovati — znajde že pred najmanjšo fascinantnostjo Podobe.

To je obenem dokaz, da zahodno samozvano civilizirano govoreče bitje ni podvrženo orčaljivosti Imaginarnega prav nič manj od kakršnegakoli divjaka, ki ne ve kaj je bil izgubil, ko so mu s frnikulo ali ogledalcem izmamili dragotino. Smešen je le za tistega, ki si domišlja, da naj bi to vedel.

[11] Da igra zahodna institucija na Imaginarno klaviaturo, na vselej in povsod prisotni pogled drugega, tistega ki naj bi vedel in ki že s to predpostavko sámo, vreden ljubezni (Glej: G. Miller: Les Pousse-au-jouïr du Maréchal Petain, Seuil, Paris 1975, — da ne bo pomote: gre za označevalno funkcijo.), uglašuje subjektovo željo, lahko zasledimo *tudi* pri Kuzančevem mističnem vračunanju zlitja subjektovega pogleda s pogledom Drugega (Visio Dei; — po: K. Vorländer: Zgodovina filozofije I., Slovenska Matica, Ljubljana 1968, str. 278). *Subjekt tvori s Podobo Drugega Eno!*

Če ga razčlenimo, izkaže logično gibanje vzpostave fascinantnosti podobe Celote podobo za Ne-Celo:[12]

— Najprej izoliramo prvi čas, ki ga obeleža subjektova zahteva: subjekt zahteva pogled *Celote*, ne da bi se zavedal, da je njegova zahteva določena na mestu Drugega (instanca Jaza skuša to dejstvo z refleksivnostjo prikriti);

— Drugi čas nam razkrije, da je v Celoto podobe vpotegnjen subjektov *pogled:* da bi lahko podoba nastopala kot Celota, mora obstajati *še najmanj en* element (v našem primeru subjekt), ki je na njeni vzpostavi kot vzpostavi Celote udeležen na način odsotne prisotnosti (ta del elementa je pogled, ki bi brez njega — tako vsaj trdi imaginarna racionalizacija teorije umetnosti — podoba ne bila podoba);

— Končno nastopi tretji čas kot celota pogleda na oba predhodna časa. Izkaže se, da je bil prvi čas Celote čas *Ne-Celega,* čas *ne*konsistentne Celote (za kar se je izkazal v drugem času), pa tudi tretji čas pridobi svojo konsistenco, namreč konsistenco nekonsistentnega, šele s pritegnitvijo novega, višjega pogleda, ki ste morda že zaznali njegovo prisotnost. Pot k neskončnemu ponavljanju je tako odprta. Vendar smo tretji čas izolirali zgolj zato, da bi se vrnili k temeljni *nelagodnosti* drugega časa. Ta nelagodnost je nelagodnost za tisti pogled, ki zahteva konsistenco: za logikov pogled, ki zahteva neprotislovnost Celote.[13]

Glede mehanizma skupinske fascinantnosti se spominmo na shemo identifikacije, ki jo navaja Freud v »Massenpsychologie und Ich-Analyse«, G. W. XIII., S. Fischer, Frankfurt am Main 1972, str. 128.

Branje knjige: P. Legendre: »La passion d'être un autre«, Seuil, Paris 1978, je mogoče ravno, če vračunamo imaginarni ples govorečega bitja, ki je v govoru zahodne institucije (še vedno) zajeto kot telo (str. 21: »Te [Mallarméjeve in hkrati Legendrove] strani obenem pripravljajo dostop k Lacanovem opusu v tistem delu, ki razpravlja o geometriji Jaza, gre za predstavitev pojmovanja, ki je za propagando brez dvoma kar se le da nekoristno.«). Da bi razumeli to knjigo, je treba (znova) prebrati ne le »Zrcalni stadij« v Lacanovih Écrits, Paris 1966, str. 93—100, ampak prav tako »Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien«, prav tam, str. 793—827 (slovenski prevod v pripravi). Naj ob tem omenimo, da sta spisa že lep čas prevedena v hrvaščino (»Stadij zrcala kao oblikovatelj uloge ja« v Pitanja 26—27, godina 3, Zagreb, srpanj—kolovoz 1971, str. 751—754; »Pages 819—827 ili o subjektu najzad u pitanju«, Pitanja 18—19, godina 2, Zagreb, studeni—prosinac 1970, str. 1769—1775), kar pa je kulturni stroj uspešno pomagal pozabiti. Kot uvod v branje Legendra lahko slovenski bralec uporabi Izobčevalce (Problemi-Razprave št. 173—175 (5—7) 1977, letnik XV, str. 189—191), kjer bo naletel tudi na bio-biblio-grafsko opombo.

[12] Glede obrata ekstenzionalne usmerjenosti ob pojavu voyeurske fascinacije navaja F. Recanati (Le problème du statut de la philosophie, Inconstistance et réflexivité, Paris 1975, interni natis E. F. P., slovenski prevod pripravljen za natis) Freudov članek »Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung, G. W. VIII, kjer se simptom pojavi povzročen z antinomičnostjo dveh kategorij področja vidnega, v vrzeli med »koristnim« in »prijetnim«. Članek se zato dotakne *etične* problematike. Ta za psihoanalizo ni nekaj slučajnega, ampak nujnega (če naj psihoanaliza kot taka sploh obstaja). To nam potrdi že dejstvo, da prične Lacan (v op. 1 navedeni) XX. seminar s poudarkom pomembnosti (neizdanega) seminarja VII (1959—1960) o psihoanalitični etiki. Tudi ta seminar prične z govorom o utilitarnem, o utilitarizmu, — saj je utilitaristična dobro-delna agresivnost humanistom (psihoanalize in ostale psiho-terapevtske itd. prakse z izjemo možnosti, ki jo je odprl Lacan) ne-zaslišana. Glej še J.-A. Miller: Le despotisme de l'Utile: le machine panoptique de Jeremy Bentham, Ornicar? 3, Le Graphe, Paris, Mai 1975.

[13] Glede agresivnosti zahteve drugega (ki ji bomo dejali gospodarjeva zahteva) po *ortho* (R. M/očnik/: »Ortho-« v Problemi-Razprave št. 173—175 (5—7) 1977, letnik XV, str.

Če vztrajamo na času te nelagodnosti vpetosti pogleda v podobo, ki je zato, pa čeprav se kaže kot cela, Ne-Cela, smo prelomili zapeljivost esteticistične agresivnosti gospodarja, ki nam (najraje za Univerzitetnim pultom) ponuja Celoto brez manka ali presežka, — zaznali pa bomo učinke subjektove prisotnosti.

Prav taka žalitev estetskega in etičnega gospodarjevega pogleda, — namreč pogleda logika kot gospodarja, ki se pretvarja kot da je obvladal tajezik z zapisom —, je bila Gödelova afirmacija *načelne* nemožnosti dokaza konsistence in hkratne kompletnosti aksiomatskega sistema, nemožnosti popolne aksiomatizacije aritmetike.

Po gornjem uvodu bomo laže precenili udarec, ki ga je odkritje Gödelovega teorema (leta 1931, teorema, ki nosi Gödelovo ime) odmerilo narcizmu formalizma, — saj se ta ves čas pretvarja kot da bi bilo mogoče zapis vpotegniti v podobo Celote (že v sami tej izjavi lahko razberemo srž protislovja): to podobo pa si je mogoče pred-stavljati le, če je v izjavnem računu potlačeno subjektovo izjavljanje. *Izreka* je iz zapisa seveda na prvi pogled iztisnjena, vendar pa nastopa v tem, kar zapis pové: tako v njegovih težavah, na ključnih točkah argumentacije itd. . . . razpoznali jih bomo kot točke izreke v nameravani reki. Tudi Gödel je najprej izhajal od dokaza konsistence[14] in s tem operiral na ravni reke. Ni pa treba posebej poudarjati, da je imel njegov dokaz nekonsistentnosti dosežaj izreke[15]: s

---

221—223, in o arbitrarnosti odločitve v družbi gospodarjev našo črtico, ki navedeni sledi) pogleda, zahteve priličnosti pogleda binokularnemu gledanju po modelu (sic! — Freud: »Muster««, »der andere als Vorbild«) teoretskega očesa, in o katastrofalnih posledicah take običajne agresivnosti pri terapiji strabizma glej na klinični material oprto študijo N. Sels: Louche refus v Lettres de l'École Freudienne 10, Paris, Mai 1973. Glej še J. Lacan: Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École v Scilicet 1, Seuil, Paris 1968, str. 25: »(louche refus: *Verleugnung?)*«.

[14] Kurt Gödel: Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls, Monatshefte für Mathematik und Physik, vol. 37, str. 349—360, navedeno po S. C. Kleene: The Work of Kurt Gödel v The Journal of Symbolic Logic, Volume 41, Number 4, December 1976, Leuven. Gödelov teorem kompletnosti predikativnega računa prvega reda je bil torej podlaga kasnejšemu teoremu, ki je izjavil nezdružljivost kompletnosti s konsistenco sistema.

[15] Z opozicijo reka-izreka, — kljub nadležni konotaciji ekspresivnosti, ki nanjo navaja predpona drugega člena —, slovenimo Lacanovo razlikovanje med »dit« in »dire«. Glej »L'Étourdit« v Scilicet 4, Seuil, Paris 1973, str. 8—9: »In tako reke ni brez izreke. Če se reka, kljub temu da na-pol-rečenega (kot se izražam) nikoli ne preseže, vselej izdaja za resnico, pa se z njo izreka spoji le v ob-stoju, tako da pri njej reka ne seže do resnice. / / Ne bo težav, če hočemo to ponazoriti pri matematičnem govoru, kjer se reka obnavlja tako, da zajema snov v izreki bolj kot pri kakršnikoli realnosti, in tako izreka ni prišteta k strogo logičnem nizu, ki ga kot reka vključuje. / / Da bi se tega dotaknili, nam ni treba Cantorjeve izreke. Vse to prične z Evklidom. / / Če sem se to leto obrnil k prvemu, namreč k teoriji množic, je bilo to zato, da bi poročal o izrednem razcvetu, ki nas, — ob tem ko v logiki loči nekompletno od nekonsistentnega, nedokazljivo od ovrgljivega, in ki priključi celo neodločljivost, le da ne bi opustil dokazljivosti —, v dovoljšnji meri užene v kozji rog nemožnega, da lahko preseže ‚to ni tisto' ki ni nič drugega kot javkanje priziva k reelnemu. / / Dejal sem: matematični govor, — in ne: matematična govorica. Bodite na to pozorni ob tistem trenutku, ko se bom vrnil k nezavednemu, ki sem bil zanj že ves čas govoril, da je strukturirano kot govorica. Kajti v analizi se uvršča v govor. / / Preostane nam še opazka, da je matematik s svojo govorico v prav takšni stiski kot mi z nezavednim, če naj tako preložim tisto misel, da ne vé o čem govori, pa čeprav govori zato, da bi zagotovil pravilno (Russell)« Reka in izreka torej neposredno zadevata stik zapisa z reelnim, z redukcijo govorice, s to pa ima formalizacija opravka.

tem je pokazal, da obstaja v srži rečenega vselej kal izrečenega, le prisluhniti ji je treba znati.

Čas bo, da formuliramo jedro težave: Ni govorice, tudi ne formalne, brez vanjo vpete želje in nelagodnosti ob nemožnosti, da bi pripisali smisel razmerju, ki nikakor ni vpisljivo, in ki ga psihoanaliza razkrije kot prototip hinavščine (Freud) kulturne zapovedi: spolno razmerje. V nezavednem pa ni označevalca, ki bi vračunal obstoj spolne razlike: tudi logika se njenega vpisa lahko loti le fantazmatično. Tako kljub evangelični tradiciji, ki si z logičnim zapisom ni tako zelo daleč, ni možnosti, da bi dokončno zvedli vrzel spolne razlike na zagotovljenost urejenega para.[16]

Gödel je za psihoanalizo še zlasti zanimiv zaradi dejstva, da je podal *pozitivno* teorijo nekonsistentnosti, v nasprotju z namerami lastnega logičnega Jaza. Obenem lahko točka, ki jo je osvetlil Freud — da je govor distance nemožen — pomaga razkriti dosežaj zgoraj omenjene teorije. Kaj drugega kot to, da obstaja v govorici vselej presežek izrečenega, nam pove analiza odpadkov gramatikalnega reda (šal, spodrsljajev, sanj), ki je z njo Freud vnesel nelagodnost v sprejeto mnenje: svojo pozornost je usmeril k temu, kar uhaja gospodarjevemu zaseženju[17] (ki je najprej klasifikacija in u-reditev govorice s slovnico in gramatikalizacijo nasploh): vse to

---

[16] Freud je uporabil izraz »Kulturheuchelei« kot termin v »Die Widerstände gegen die Psychoanalyse«, G. W. XIV, Fischer, Frankfurt am Main, str. 106.

O tem, da »ni spolnega razmerja« glej Lacanov v prejšnji op. naveden »L'Étourdit« npr. str. 30; — ter med drugim v op. 1 naveden seminar XX, str. 13 zgoraj, še zlasti str. 35—36: (»Če ne bi bilo analitične družbene vezi, bi še naprej govorili kot vetrnjaki, še naprej bi navijali *običajno govorno ploščo*, vrteli bi ploščo, ki se vrti zato, ker *ni spolnega razmerja* — to je formula, ki vam jo že lep čas vbijam v glave, in ki nam jo je mogoče navesti le zaradi celotne konstrukcije analitične družbene vezi. / / Če pa vam formulo že vbijam v glave, pa jo moram tudi razložiti — vzdržuje jo zgolj zapis, in to zato, ker spolnega razmerja kot takega ni mogoče napisati. Vse kar je zapisano izhaja od dejstva, da ne bo nikoli mogoče napisati spolnega razmerja. Od tod določen učinek govora, ki mu pravimo pisava. / / Če bi že hoteli, bi lahko napisali $x\ R\ y$, ter bi dejali, da je x moški, y ženska, R pa spolno razmerje. Le čemu tega ne bi storili? Vendar pa je to bedastoča, kajti kar vzdržuje označevalčeva funkcija, namreč *moški* in *ženska*, nista nič drugega kot označevalca, ki sta popolnoma zavezana *z-govorom-poobičajnjeni* uporabi govorice.«), str. 44. itd. . . ., torej: passim. Lacan pripisuje nemožnosti vpisa spolnega razmerja status reelnega, kajti »reelno je nemožno«.

Logika je zanimiva ravno kot »znanost reelnega, da bi ji tako lahko omogočili dostop do načina nemožnosti. Na to naletimo v matematični logiki.« (Lacan: Peut-être à Vincennes, Ornicar? 1, str. 4.) Lacan navaja logiko za lingvistiko, pa pred topologijo in antifilozofijo kot tistimi področji univerzitetnega raziskovanja, ki niso tuja vpadu resnice, ki ga v konjukturne znanosti lahko vnese vračunanje odkritja psihoanalitičnega izkustva: z vzrokom svoje želje v izjavljanju razcepljenega subjekta. Navedimo, kar pravi o antifilozofiji: »*Antifilozofija*. — Rade volje bi tako naslovil raziskavo tegá, kako je univerzitetna družbena vez zavezana svoji ‚vzgojni' predpostavki. Zgodovina idej, pa naj bo še tako žalostna, tej raziskavi ne bo kos. / / Vsaj upam, da bo odmeril veljavo njenim neusahljivim koreninam in njenim večnim sanjam potrpežljiv cvetober tiste imbecilnosti, ki ji daje svoj pečat. / / Iz teh sanj pa se lahko predramimo le deloma.« (navedeni članek, str. 5) Vzrok razmerja ali sena univerzuma ni nič drugega kot *delni* predmet, ki je prav vzrok in odpadek želje, vpisan na mesto izključitve reelnega.

[17] Kot enega izmed (saj gre tod za splošno potezo) možnih uvodov v tisti temelj odpadkov kulture, ki psihoanalizo protistavi *tudi* logiki, glej npr. Sigmund Freud: Predavanja za uvod v psihoanalizo, DZS, Ljubljana 1977.

potrjuje, da je javno mnenje način gospodarjevega zora in da govorica gospodarju ni nikoli nevtralni medij.

Nelagodnost je vnesel med sprejeto logično-matematično mnenje tudi Gödel, ko je pokazal, da zaobseženje (katalepsis), ki logiki-gospodarji sanjajo o njem že od antike, načelno ni možno v celoti. Ene same sanje so, ki od njih logiki ne bodo odstopili: popolnost zajetja, enosmernost sistema, — nič več in nič manj, nič odpadka in nič primanjkljaja. In vendar je ta *gon po celoti,* po kompletnosti, sam artikuliran kot fantazma: subjekt je vanjo vpotegnjen po merilu ne-izmerljivosti z vzrokom lastnega razcepa.[18] Logika celote je logika fantazme, lastnost slednje pa je, da noče o tem ničesar védeti, — pretvarja se, kot da ne bi bil v njen zapis vpotegnjen nikakršen subjekt.

Gödel je premestil fantazmo logične izjave k algoritmu izjavljanja:

iz tega, da je subjekt razcepljen ob neizmerljivosti presežka-užitka kot lastnega vzroka,

je izvedel nasledek, da ni mesta Drugega, ki bi bilo ne-zaprečeno, če ob njem vztraja subjekt (sicer Drugi tudi ne bi ob-stajal, čeprav je subjektiven zgolj zaradi zapreke, da bi se zapisal neprečrtan, ki mu jo subjekt postavlja).

Ali drugače rečeno: aksiomatska zgradba ni preverljiva.

Preden nadaljujemo v nakazano smer, bomo najprej na kratko pogledali, s kakšnim uspehom je dosežaj Gödelovega odkritja skušala vračunati logika sama, zatem pa, kakšne možnosti nam nudi v isti namen lacanovska psihoanaliza.

Kako ne-zaslišane so posledice Gödelovega preizkusa, oziroma kako je odsotna že možnost, da bi enostavno smiselno vračunali njegove nasledke, lahko vidimo, če pogledamo nekaj odmevov profesionalnih logikov na vprašanja, ki jih zastavlja. Smo pred obskurno panoramo nerazumevanja tega *kaj* je sploh bilo v dokazu razkrito. Čutimo, da imamo opravka z nečem »unheimlich«, česar logika ne more vračunati. Ugovore lahko delimo na dve skupini, ki sta obenem načina zanikanja odkrite realnosti:

— Določena realnost (Gödelov dokaz) sicer obstaja, vendar z njim ne vemo kaj početi, saj nam pravzaprav ničesar ne pove. Tako van Heijenoort: »dosežaj Gödelovih rezultatov ostaja glede na epistemološko problematiko negotov. Ti in drugi rezultati ‚omejitve' so brez dvoma razkrili nov in nekako nepričakovan položaj, ko gre za vprašanje formalnih sistemov. Vendar pa izven teh natančnih in skoraj tehničnih zaključkov ne vsebujejo filozofskih sporočil, ki bi bila nedvoumna. Še zlasti pa se nanje ne smemo neprevidno sklicevati, da bi upostavili prvotnost intuitivnega dejanja, ki formalizacije ne bi potrebovalo.«[19]

— Določena realnost (Gödelov dokaz) pravzaprav *ne* obstaja, njen obstoj je himeričen, saj bi pomenil nevarnost za um sam. Ni nezanimivo, da je proizvedel to obliko zanikanja prav Gödel sam:[20] »Človeškemu duhu ni mogoče formulirati

---

[18] Razcepljeni subjekt je obenem večji in manjši od presežka-užitka: $ ◆ *a*, — napiše Lacan formulo fantazme.

[19] J. van Heijenoortov članek »Gödel's Theorem« v »The Encyclopedia of Philosophy«, Macmillan, New York 1972, Volume three, str. 357.

[20] Kot navaja Gödelovo mnenje Hao Wang. Citiramo po: Bouveresse: Kurt Gödel, v Critique 373—374, juin-juillet 1978, Minuit, Paris, str. 637—638, — ki navaja Hao Wangovo knjigo: From Mathematics to Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London 1974, str. 324—325.

(ali mehanizirati) vseh svojih matematičnih intuicij. Kar pomeni: če mu je uspelo formulirati določene izmed njih, daje že to dejstvo samo na voljo novo intuitivno spoznanje, npr. konsistenco tega formalizma. To dejstvo lahko imenujemo nekompletibilnost matematike. Na drugi strani pa si na podlagi tega, kar je bilo doslej dokazano, lahko zamislimo, da obstaja (in da je mogoče celo empirično odkriti) stroj za dokaz teoremov, ki *naj bi bil* dejansko ekvivalenten z matematično intuicijo, vendar pa pri njem ne moremo *dokazati*, da je tako, niti ne moremo dokazati, da dobavlja zgolj *pravilne* teoreme teorije končnih števil. / / Drugi rezultat je naslednja disjunkcija: ali presega duh vse stroje (če naj bomo natančnejši: odloči lahko več vprašanj teorije števil od kateregakoli stroja), ali pa obstajajo vprašanja teorije števil, ki so za človeški duh neodločljiva. / / Gödel se strinja, da je imel Hilbert prav, ko je zavrgel drugo možnost. Če bi bila preverjena, bi to pomenilo, da je človeški um scela iracionalen zavoljo svojega zastavljanja vprašanj, ki nanja ne more odgovoriti, obenem ko naduto zagotavlja, da ne more nanja odgovoriti nihče drug razen uma.«

Sami bomo raje opustili gotovost uma, ki pri njej vztraja Gödel, in si pogledali realnost njegovega teorema: skušali bomo brez zanikanja vračunati, kaj nam ta razkriva. Pri tem si ne bomo mogli dosti pomagati s formalizmom logike, ampak prej z algoritmi psihoanalize, saj je realnost, ki jo je Gödel odkril *proti* lastni nameri, logiki obenem preveč blizu in tako tuja: gre za vznik učinka *subjekta* v območju *zapisa*. Prav to realnost Gödel sistematično spregleda; — nič takega, kar bi čez mero presenetilo, saj je tudi sam izšel od logikove namere: dokazati konsistenco.

Lacan vmešča Gödelov teorem na točko izreke resnice gibanja moderne logike, ki je »nesporno strogo določena posledica poskusa, da bi všili subjekta znanosti. Zadnji Gödelov teorem kaže, da ob tem poskusu moderni logiki spodleti, — kar pomeni, da ostane subjekt, ki zanj gre, korelat znanosti, vendar antinomičen korelat, kajti znanost se izkaže določena z brez-izhodnostjo napora, da bi ga všili.«[21]

Ob opredelitvah Gödelovega teorema v območju logike smo bili priče težavi nerazumevanja realnosti, ki se je bila razkrila.

Prav zato je potreben ovinek po bistveno vrzelni strukturi psihoanalize, — saj ta vračuna učinek subjekta kot instance, ki deluje v območju zapisa.

To je tudi vzrok, da nudi prav psihoanaliza možnost vračunanja resnice Gödelovega odkritja. Lacan poudarja tisti točki, ki ju je bila logika lahko pripoznala zgolj na način zanikanja, saj mora kot gramatikalizacija, zvedba tegajezika na govorico, na eno-smiselnost zapisa, sistematično (s formalno aparaturo) spregledati lastno podlago:

— *subjekta*, razcepljenega med izjavo in izjavljanjem,

— *antinomičnost* subjektovega vpisa v zapis.

Anti-nomija je etimološko tisto, kar je v navzkrižju z zakoni, ki so v našem primeru logični zakoni.[22]

Izhodišče pri psihoanalitični resnici, vračunanju z ne-vračunljivim vzrokom razcepljenega subjekta, nam omogoči preobrat perspektive:

---

[21] J. Lacan: La science et la vérité v Écrits, Seuil, Paris 1966, str. 861.

[22] Takó načelo ne-proti-slovnosti: ni mogoče *reči obenem* pravilnega in nepravilnega.

Subjekta logiki ni mogoče pripoznati drugače kot anti-nomično,
kot nekaj, kar je v nasprotju z njenimi zakoni.
Logika si skuša ves čas prikriti srž lastnega izhodišča:
ne-možnost, ki obeleža naprezanje govorečega bitja, da bi reklo-vse ali da bi reklo-pravilno:
zato je njena abeceda blodni krog.[23]

Blodni krog, vpis učinka subjekta, omenja logika, — namreč védenje, ki se trudi v gospodarjevi družbeni vezi izvesti prepis govorice z zapisom —, le kot nekaj, kar je treba odpraviti.

Tako ima logika bistveno opravka s tem, kar skuša odpraviti, kar se, ne da bi tega mogla vračunati, kaže kot zaloga njene produktivnosti. Instance subjekta pa ne more odpraviti že zato, ker je ta vpisana v aksiomatsko zasnovo zapisa. Aksiom ni zastopnik subjekta izjavljanja (ki vračuna, da reče tako, da se mu zareče), ampak subjekta, ki je zanj predpostavljeno, da reka pravilno, torej logika kot označevalca-gospodarja na mestu dejavnika.[24]

Aksiom je, kot smo že nakazali, odvisen od gospodarjeve samo-volje. Arbitrarnost je označevalno stroga določenost izhodišča pri pravilnosti intuicije — ki ni nič drugega kot gospodarjeva odločitev. Instanco gospodarja je razpoznati v učinku govorice, v družbeni vezi. Razlog, da aksiom ne potrebuje utemeljitve, je v tem, da je *že* razviden s strani gospodarjevega pogleda.

Logika gradi od tega, kar je intuitivno razvidno, aksiom, strogost na zapis reduciranega območja izreke: njen postopek je uspešen ob tem, ko si zastre pogled na svoje aksiomatsko ne-zakonito izhodišče, — vzdrževališče logikovega *pogleda* (lastnega pogleda namreč ni mogoče videti drugače kot v zrcalu) —, ki je njegov zakon zgolj slučajnost gospodarjeve samovoljnosti izbire; — samo-volja, ki je podložna volji družbene vezi in je tako strogo strukturirana.

S tem je zasnovan zor metagovorice: mesto aksioma je kraj, od koder daje gospodar iz distance možnost urejenega zapisa sistema: to arbitrarno izbrano mesto je predpostavljeno na drugi ravni kot sistem, ki je *prav zato* lahko strogi zapis.

Če izhajamo od podjetja logike kot vpete v družbeno vez, pa to nasprotno pomeni, da ločitev ravni ne obstaja, saj gre zgolj za razliko zasedbe mest v univerzalnosti družbene vezi, univerzalnosti, ki se zlomi ob subjektivni nemožnosti izreke celote vezi. Logika je živa priča, da zapis ne zapiše vsega, saj zapisuje ob nemožnosti, da bi zapisal razlog zapisa aksioma.

---

[23] Lacan 2. decembra 1975 na Massachussetts Institute of Technology: »Uvideti moramo, da to, kar imenujemo logika, nima druge opore kot *logos*. Čudno je, da tako slabo in le tako pomalo dojemamo, da je ta logika krožna, da se namreč vzdržuje in substantificira le tako, da tvori krog. Blodni krog, to je abeceda logike.« (V Conférences et entretiens, Scilicet 6/7, Seuil, Paris 1976, str. 55; citat smo navedli v našem v op. 5 omenjenem članku »Zapis in učinek smisla«, str. 35.)

[24] Gre za matem družbene vezi gospodarja (ki je lahko, kot pravi J.-A. Miller v op. 1 navedenem članku o temjeziku, — str. 27 —, tudi sama shema govorice), ene izmed štirih družbenih vezi (gospodarjeva, histerikova, univerzitetna, analitična), ki uvaja Lacan njihovo minimalno strukturo s permutacijo štirih *terminov* (S_1 — označevalec-gospodar; S_2 — védenje; $ — razcepljeni subjekt; *a* — presežek-užitka) na štirih *mestih* (dejavnik, drugi, proizvod, resnica). Glej: J. Lacan: Radiophonie v Scilicet 2/3, Seuil, Paris 1970, str. 96—99, zlasti zadnja navedena stran. Pa še: Seminar XX, str. 21.

Pri Gödelu pa se je zgodilo tole:

obenem je vračunal vpis mesta gospodarja, mesta aksiomatske arbitrarnosti kot samo-volje gospodarjeve od-ločitve, ter vpis urejenosti zapisa:

proces aksiomatizacije je zajel obenem, in to je vzrok, da se mu je ta izkazal kot anti-nomičen, kot to, kar se zapisuje v nasprotju z zakonom. Razlika glede na logično tradicijo je pri njem v tem, da je postavil kot antinomično *Celoto* aksiomatskega sistema.

Logiki so namreč že prej (tako kot Russel, ki je pri njem Gödel ravno izšel) pričenjali z anti-nomijami, vendar z namero, ki od nje niso odstopili: da bi se jih z varne distance znebili.

Gödel pa je prišel do zaključka (tod je srž njegove nevzdržnosti za logiko in obenem vzrok, da si sami pomagamo s psihoanalizo, ko skušamo pojasniti njegovo odkritje) *da je anti-nomična Celota* aksiomatskega sistema, da je torej v nasprotju z zakoni, ki jih izjavlja (kot je zakon neprotislovnosti aksiomatskega sistema). Prav to pa trdi Lacanova kavntifikacija.

Povejmo zopet: Gödel je sicer dokazal anti-nomičnost aksiomatskega sistema in tako potrdil môro, ki so jo matematiki in logiki že ves čas z nelagodnimi občutki pričakovali: da je Celota zapisa, kot stroga naj se že kaže, v temelju protislovna. Vendar pa pride Gödel do tega rezultata v skladu s tradicijo, iz katere izhaja, kot gospodar:dokaz anti-nomičnosti aksiomatskega sistema, ki ga proizvede, je zato v nasprotju z njegovo eksplicitno namero dokaza pravilnosti, neprotislovnosti.[25]

Dokaz v nasprotju z izrecno namero ni v modernih formalnih znanostih nič novega.[26]

V nasprotju z logično tradicijo, ki je jemala anti-nomijo kot izhodišče, ki ga je treba u-zakoniti, torej odpraviti,[27] je Gödel izvedel nasledek *principielnosti* anti-nomične zgradbe aksiomatskega sistema, anti-nomijo je (v nasprotju z lastno namero) dojel kot *pozitivno* dejstvo.

Ravno v tem je Gödelov prispevek k dokazu o nemožnosti všitja subjekta znanosti, obenem pa vzrok nelagodnosti nove perspektive, ki jo je s tem vpeljal, za logiko, — da je ta v logiki le stežka vračunljiva.

Logika le stežka prizna anti-nomično zgradbo dokaza samega: od tod njen odpor, da bi ga sprejela drugače kot na način redukcije smisla. Naša trditev, da je Gödelov dokaz antinomija, je tako v nasprotju s Quinovo, da »Gödelovo odkritje ni antinomija, ampak pravi paradoks«.[28]

V članku o Russellovi matematični logiki[29] prične Gödel s principom blodnega kroga, ki ga takole formulira: »nobena celota ne more vsebovati členov, ki jih lahko definirajo zgolj v izrazih te celote«.

---

[25] Najprej je Gödel podal dokaz kompletnosti, do rezultata nekompletnosti pa je prišel šele kasneje; — ko se mu je naložil dokaz anti-nomičnosti zgradbe aksiomatskega sistema, torej ob-stoja subjekta v zapisu aksioma, je to proizvedel na klasični logični osnovi: dokazuje, da je določen element *pravilen* (sic!), kljub temu da ni podvržen zakonu Celote.

[26] Na tak način je bilo npr. proizvedeno odkritje neevklidskih geometrij.

[27] Tako npr. Russell.

[28] W. M. Quine: The Ways of Paradox, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1976, str. 17.

[29] Kurt Gödel: »Russell's Mathematical Logic« v The Philosophy of Bertrand Russell, izdal P. A. Schlipp, The Library of Living (?) Philosophers, Tudor Publishing Company, New

Slednja oblika načela blodnega kroga[30] je za Gödela »še zlasti zanimiva, kajti le ta onemogoča nepredikativne definicije in zato razruši ne le izpeljavo matematike iz logike, kot sta jo izvedla Dedekind in Frege, ampak še precejšen del moderne matematike same. Dokažemo lahko, da formalizem /temu/ načelu blodnega kroga ne zadosti, saj imajo aksiomi za posledico obstoj realnih števil, ki jih lahko v tej formalizaciji definiramo zgolj, če upoševamo vsa realna števila. Ker lahko zgradimo klasično matematiko (z aksiomom reduktibilnosti vred) na podlagi *Principia,* sledi, da celo *Principia* (v prvi izdaji) ne zadostijo /temu/ načelu blodnega kroga, če naj ‚nekaj kar lahko definiramo' pomeni ‚nekaj kar lahko definiramo v območju sistema', in razen takih metod, ki vpotegnejo še obsežnejše celote od tistih celot, ki se pojavljajo v sistemu, ne poznamo metod, ki bi z njimi definirali izven sistema (ali izven drugih sistemov klasične matematike).«

Takega nasledka pa Gödel ne pripozna kar brez oklevanja, saj bi, če ga ne bi prehitel dokaz sam, skušal pred tem, da prizna »napačnost« matematike, pristati na »napačnost« načela blodnega kroga: »Predhodno izvajanje je zame prej dokaz o napačnosti načela blodnega kroga kot pa o napačnosti klasične matematike, saj je ta napačnost verjetna tudi že sama po sebi. Kajti najprej lahko ne brez razloga zanikamo, da ima sklicevanje na celoto za nujno posledico sklicevanje na vse posamične elemente te celote.«

V nasprotju z navedenim mnenjem je tisto, kar je neizbrisljivo vpisalo Gödelovo odkritje v spomin znanosti (in od tod njegova specifična razlika glede na formalizacije vse do njega) ravno, da ni ostal le pri potlačenju tegá, kar se izmika logikovemu zaobseženju v rubriko napačnosti, ampak da je to, česar sistem ne more vračunati, anti-nomičnost svoje zgradbe, vzdignil na načelno raven: — sistema ni mogoče vračunati brez vtiska ob-stoja elementa, kristaliziranega v aksiomu: vse na isti ravni (razliki ravní zato ravno spolzi).

To pa je isto kot če rečemo, da ni drugega zagotovila kot je tisto, ki si ga postavlja sistem sam, instanca logika pred obličjem gospodarja, ki se pretvarja kot da ne bi bil prisoten. Terorizem gospodarja vznikne v formalnem zapisu v obliki paradoksa prav zato, ker igra zapis na prevari njegovega izbrisa.[31]

Gödel ob tem, ko pokaže anti-nomičnost aksiomatskega sistema, sam primerja zgradbe svojega teorema s strukturo Richardovega paradoksa. Slednji izolira element, ki zanj *obenem* trdi, da celoti pripada in ne pripada. To pa se ujema s

---

York 1944, — francoski prevod »La logique mathématique de Russell« v Cahiers pour l'Analyse 10, La formalisation, Le Graphe, Seuil, Paris 1969, str. 91, naslednja citata str. 92 in 93. Navedeno tudi v I. M. Copi: The Theory of Logical Types, Routledge & Kegan Paul, London 1971, str. 103—104.

[30] Navaja jih tri.

[31] Ob tem naj poudarimo, da ni Freud počel nič drugega kot to, da je razkrinkaval gospodarjeve postopke v govorici, ko je z analizo spodrsljajev afirmiral paradoksalnost namere izreči-vse.

Tako je tudi Gödel pripeljal stališče gospodarja do meje, ko se mu je bilo dokazalo, da je sen vzpostave konsistence celote v območju zapisa varajoča gospodarjeva utvara, ki noče ničesar vedeti o tem, kar daje zagon njeni lastni dejavnosti: nezajemljiva, nekonsistentna celota tegajezika, ki jo je Freud poimenoval s primero neizsušljivosti Zuyderskega jezera (Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse v S. A., Bd. I., Fischer, Frankfurt am Main 1969, str. 561;), neskončnostjo kulturne dejavnosti: kot je zaradi neizbrisljivosti vtiska subjekta v območju Celote neskončna tudi logikova naloga.

principom blodnega kroga, kot smo videli, da ga je artikuliral Gödel glede na Russell-Whitheadov sistem v *Principia*.

Preden se obrnemo k paradoksu, bomo opozorili na njegovo *imaginarno* zasnovo. Lacan[32] je izoliral funkcijo Jaza kot spoj imaginarnih identifikacij po modelu podobe bližnjega in njegovih prototipov: zasegajočost te podobe v subjektivni zgradbi lahko razložimo z normalizirajočo vlogo, ki jo ima njen nastop pri prekritju razdrobljenega telesa, h kateremu si želi subjekt kar najmanj vrniti.

Dejali smo, da je odločitelj aksioma samovoljnost subjekta kot gospodarja, — ta torej postavi sebe za merilo.[33] Sebe, torej podobo drugega, kot je konstituirala njegov Jaz.[34]

Arbitrarnost je način, ki z njim gospodarju, — žetonu (označevalcu S_1) v družbeni vezi —, uspe igrati na distanco metagovorice, kot jo izjavlja uvesti v območje tegajezika. Prevara je v tem, da je vzpostavljeno zagotovilo celoti kot da bi bila možna pozicija izven Celote: prevara, da je celota sploh mogoča brez obstoja tistega, ki jo razgrajuje ob tem ko jo vzpostavlja.

Gospodar se na svoje mesto (tod mesto aksioma) postavlja zgolj sam, — zgolj sam, ob pripoznanju drugih žetonov v družbeni vezi. Ni drugega zagotovila pravilnosti reke kot je izreka sama.

O paradoksu noče logik vedeti ničesar, saj ta kaže na *kolaps predikacije*, na to, da členitev tegajezika na ravni in izoliranje funkcije meta-garanta (meta-govorice) v njem ne drži. Logik se kot gospodar oklepa Imaginarnega, svojega Jaza, — ki pa je ravno refleksiven. Jaz (instanca, ki všije vrzel med izjavo in izjavljanjem) je sam zgrajen kot po modelu paradoksa: tako da ta, ki véruje, da v njem izjavlja, noče o tem paradoksalno ničesar vedeti. Paradoks je treba logiku odpraviti v logični naglici[35] ravno zato, da bi se mu ne bi bilo treba vrniti k neodločnosti gibanja svoje imaginarne vzpostave: bolje se je držati njenega zagotavljajočega strdka.[36]

---

[32] Glej v op. 11 naveden članek o »Zrcalnem stadiju«.

[33] Univerzalnost subjekta izjave v antičnem izreku »Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, ne bivajočih, kako niso« (Anton Sovré: Predsokratiki; Slovenska Matica v Ljubljani, 1947, str. 140) moramo prebrati kot partikularnost subjekta izjavljanja, ki se nam tako zvede na gospodarja (sofist Protagoras).

[34] »Der andere als Vorbild«; Freud v Massenpsychologie und Ich-Analyse, v G. W. XIII, Fischer, Frankfurt am Main 1972, str. 73.

[35] Ni težko videti, kako se logik *podviza*, da bi svoje delovanje priličil sprejeti formalni zakonodaji. O vlogi *naglice* v gibanju subjektivnega prepoznanja glej J. Lacan: Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée v Écrits, Seuil, Paris 1966 (slovenski prevod članka je pripravljen za natis).

[36] Lacan pokaže, da je Jaz aleatorično artikuliran na »vel« med »jaz ne misli-m« in »jaz ni-sem«: sam njegov obstoj je učinek ponovitve. (Seminar XIV, 1966/67: »La logique du fantasme« v Lettres 2, Paris, avril-mai 1967.)

Da je dejanje izjave, ki se v njej imenujem (Gre za performativnost, če naj uporabimo Austinov temrin. Glej naš članek o Austinovi teoriji govornih dejanj v Anthropos V—VI, Ljubljana 1977. Ta, ki *izreče* svoj Jaz, *se postavi* na mesto svojega Jaza, to je podobe drugega, ponuja se kot model, kot gospodar.), antinomično, da nastopi kot učinek naknadnosti (après-coup, Nachträglichkeit), je dal vedeti Freud v »Ein Kind wird geschlagen« (S. A., Bd. VII, Frankfurt am Main 1973, str. 229—254) subjekt je iz fantazme dobesedno izključen, da bi se vrnil v obliki tistega, ki opazuje z varne razdalje: tako lahko razberemo prvotnost *modela* v subjektivni konstituciji Jaza.

Lingvistika je odmerila Jazu vlogo »shifterja« pod rubriko »osupljivega primera« refleksivnosti osebnega zaimka (sovpad izjave z izjavljanjem: glej R. Jakobson: Les embrayeurs, les

Paradoks ima logično podobno zgradbo kot Jaz, in tu je iskati vzrok, da noče gospodar-logik o njegovi zasnovi ničesar vedeti. S tem védenjem-več bi se zrušil temelj, na katerem gradi: samo-volja njegove postavitve, ki igra na prividu kot da ne bi bila podložna modelu drugega.

Pri izjavi Jaza ni varne distance (z izjemo njegovega sorodnika manekena Nad-Jaza, kulturnega Super-mana, Super-Ega). Drug način, da to povemo, je prav obstoj paradoksa: lastnosti, ki *ne* pripada množici, v kateri je definirana. Definicija torej razen obstoja tistega, ki je lastnost pri-pisal, nima drugega zagotovila. Richardov paradoks je paradoks zgolj za logika, saj gre v izreki ves čas prav za zgoraj omenjeni kolaps predikacije, ki je tod izoliran. Res se je treba najprej opremiti s formalnim instrumentarijem, da bi se lahko nato čudili paradoksu. Pesnik, ki smo ga omenili na začetku, ima opravka zgolj z njegovo izreko.

Obstoj izreke in nemožnost nevtralnega pogleda, vpis Celote na en sam rob[37] potrdi zgradba Richardovega paradoksa: izjavimo zanikanje določenega predikata in že smo v proti-slovju: z izjavljanjem smo bili potrdili prav predikat, ki naj bi ga zanikali.[38]

V paradoksu vznikne protislovna bitnost, ki je ni mogoče umestiti na prokrustovo posteljo razločitve med pravilnim ali nepravilnim. Drugače povedano: paradoks je ime, ki *ne* imenuje enoznačno, saj kaže, da je v predpostavljeno poimenovanje vpotegnjeno subjektivno izjavljanje. Richardov paradoks ilustrira konstrukcija števila, ki ima lastnost, da je Richardovo le v primeru, ko te lastnosti nima. Izjavljanje je protislovno izjavi, ni ga mogoče raz-ločiti iz njenega jedra.

Gödelov preizkus kaže ravno na udeleženost izjavljanja na izjavi, na vtisek ob-stoja subjekta v predpostavljeni konsistenci sistema.

V teoriji tipov imamo npr. opravka z nelagodnostjo, ki jo povzroča poskus izolacije zagotovila konsistence sistema, in ki jo poimenuje ponovitev. Gödel pa to nelagodnost izolira kot pozitivno danost, celota garanta (aksioma) in celote (sistema), je, če jo dojamemo obenem, paradoksalna: njena konsistenca ima za posledico nekompletnost, kompletnost pa nekonsistenco.

Ta *hkratni* vpis subjekta in sistema kaže na principialno nezmožnost odprave vtiska ob-stoja subjekta iz celote zapisa, ali, če to povemo ob Gödelovem primeru: aksiomi aritmetike so *bistveno* nekompletni.[39]

Gödel dokaže, da obstoji v vsakem formalnem sistemu *vsaj ena* formula, ki je v tem sistemu samem ni moč formalno dokazati.

---

catégories verbales et le verbe russe v »Essais de linguistique générale«, Seuil, Points, Paris 1970, str. 178—179; v srh. izbor članek ni vključen), ki ima že kot tak »odtujujoč« učinek: »zaimki sodijo med najbolj pozne pridobitve otroške govorice in so med prvimi izgubljeni v afaziji«, saj »segata pri njih kod in sporočilo en čez drugega« (str. 180).

Da je gospodar ta, ki poda zagotovitev svojemu izrečenemu z reko samo, nam pove že biblični primer božjega imena, »Jahve«, »Sem kdor sem«, kar lahko v naši sodobnosti premestimo v »Jaz je, kar Jaz je«. Ni torej golo naključje, da izreka Zakon ta *refleksivna* instanca.

[37] Topološki model (npr. Moebiusov trak) je Lacan uporabil najprej zato, da bi dal védeti, da sta zahteva in želja vpisani na isto površino, ki je enaka lastnemu robu.

[38] Podobno so zasnovani paradoksi reference, npr. pri Russellu, ki tako le potrjujejo aristoteljansko zakonitost, da »sledi iz napačnega kar si že bodi«. V nasprotju s to logiko je Freud ravno pokazal, da npr. iz spodrsljaja ne moremo sklepati na karkoli.

[39] Glej v op. 2 navedeno delo Nagel-Newman, str. 101.

Ta obstoj vsaj-enega-več je tisti element, ki je v celoti prisoten na način odsotnosti, in jo tako stori za Ne-Celo.

Neizvedljiva prisotnost vsaj-enega-več povzroči, da je:

1. celota sistema *nekompletna,* če je konsistentna, — saj obstaja vsaj-en-več kot neodločljiva formula;

2. če je sistem že konsistenten, konsistenca sistema znotraj sistema samega *nedokazljiva.*[40]

Vse to je dokazal Gödel ob tem, ko je izhajal od preizkusa konsistence aksiomatskega sistema. Ni treba posebej poudarjati, da je tako prišel v protislovje z aristoteljansko logiko, zlasti z načelom neprotislovnosti, saj je mogoče v takem sistemu dokazati obenem afirmacijo in negacijo določenega elementa.

Tako smo priča začetku izdelave pozitivnega Nauka Druge logike, torej logike, ki ni logika fantazma. Taka logika izhaja iz pripoznanja Ne-Celega, njeni prvi načini vpisa pa so v nekonsistenci in refleksivnosti[41]: obeleža jo, da ne podlega več v celoti *fascinaciji* delnega predmeta, ki subjektu obljublja všitje razcepa. Dosežaj Gödelovega odkritja bo ostal za formalno znanost skrivnost vse dokler ne bo izdelala pozitivnega nauka nekonsistentnosti in tako vpotegnila v celoto formalizma vpada subjektivne instance. Prav zato, ker je pot k tej točki še dolga, lahko psihoanaliza pomaga s svojimi matemi odpreti pot v področje Ne-Celega, in znanstvenik si bo moral priznati, da je vanj vpet kot v svoji praksi zapisa z željo Drugega nagovorjen subjekt.

Če hočemo prevesti v Lacanove formule falične kvantifikacije[42] trditev, da je Gödelov dokaz strukturiran kot pot od logike fantazma k logiki Ne-Celega, vidimo, da gre za premik od moške strani vpisa (ki jo obeleža razmerje fantazme) k ženski strani, vpisu Ne-Celega v območju faličnega užitka. Področje Drugega je zaprečeno, S (A), Nič ni Celo: vse to so zapisi védenja Ne-Celosti, ki ga vzdržuje ženska stran vpisa govorečega bitja.

Gödelova pot torej vodi od tega, kar spaja protislovno v aristoteljanski logiki ($\exists x\ \overline{\Phi x} \cdot \forall x\ \Phi x$), k temu, čemur je vpis v njenem območju izrecno prepovedan ($\overline{\exists x\ \Phi x} \cdot \overline{\forall x\ \Phi x}$).

Naša trditev torej postavlja na eno stran priznanje meje, ki postavlja celoto ($\forall x\ \Phi x$) z elementom, ki zakonitostim celote ni podvržen ($\exists x\ \overline{\Phi x}$): opravka imamo z *omejenim* Ne-Celim, z moško stranjo vpisa v falično kvantifikacijo;

na drugo stran pa priznanje *neomejenosti,* torej tegá, da ne moremo najti elementa, ki bi lahko imel funkcijo omejitve ($\overline{\exists x\ \Phi x}$) zopet smo pred vpisom Ne-Celega ($\forall x\ \Phi x$), — to pot ženske strani — glede na finančno funkcijo.[43]

Ob tem velja, da je govoreče bitje, ki je v falično kvantifikacijo vpotegnjeno, vanjo vpisljivo ne glede na realni spol.

---

[40] Glej Martha & William Kneale: The Development of Logic, Oxford at the Clarendon Press 1975, str. 719—720.

[41] Glej v op. 12 naveden Recanatijev spis.

[42] Glej: Lacan: Seminar XX, Poglavje VII. Opozarjamo še na zadnji del našega spisa o podobi ženske (v tisku).

[43] Glej: J. Cl. Milner: L'amour de la langue, (op. 1!), str. 74—75.

Ilustrirajmo moško stran kvantifikacije z deduktivnim postopkom, z aksiomatičnim sistemom; — ženska stran bo blizu indukcije, kjer lahko izvajamo sklep o veljavnosti zakona na podlagi sumacije partikularnih primerov.

Še ena ilustracija je razlika med omejujočim, normalizirajočim bogom filozofov, tem med neomejenim, norim zakonom religioznega Boga.[44]

Gödel ima opravka z vpisom med obe te obliki Ne-Celega kot ju lahko razberemo v tradiciji.

Vrnimo se k njegovemu članku o Rusellovi matematični logiki,[45] kjer takole sežeto podaja resnico izreke Ne-Celega kot jo je bil izoliral: »Lahko se celo primeri, da bo mogoče pristati na to, da ima vsak pojem svoj pomen povsod, — z izjemo določenih ‚posebnih točk' (singular points) ali ‚mejnih točk' (limiting points), tako da bi paradoksi ustrezali ničelni razdelitvi.«

Točko, ki je Gödelu vendarle le še možna, uporablja Lacan kot pricipialno izhodišče, ko trdi da »ni univerzalnosti, ki je ne bi obvladal obstoj, ki jo zanika«.[46]

V tem smislu lahko Lacanovo kvantifikacijo štejemo za tisto, ki lahko edina dá smisel Gödelovim principom.

Verjetno bo bralec v predstavitvi pogrešal formalizma. V opravičilo naj bo najprej dejstvo, da intuitivna predstavitev Gödelovega preizkusa logikom ni tuja,[47] in da jo je vpeljal pravzaprav že avtor sam, zlasti z navedeno Richardovo antinomijo. Prav ob antinomijah pa smo zasledili Koyréjevo vodilo, s katerim se izrecno postavlja proti uporabi algoritmov ob tem, ko gre za predstavitev vprašanj, ki zadevajo temelje formalizacije.[48]

Pa še nečesa nam bralec verjetno ne bo prenehal očitati: le čemu, če že ne sledimo meandrom dokaza, uporabljati algoritme psihoanalize? Najprej naj v opravičilo navedemo, da tudi logiki radi izberejo kar se le da načelen pristop.[49] Sicer pa bralec s svojim očitkom ne bo ubral napačne poti: algoritmi psihoanalize so v nasprotju z logiko fantazma, ki igra na prividu Celote, izrecno pozorni na logiko Ne-Celega, in prav zato smo prepričani, da lahko le ti odgovarjajoče vračunajo Gödelov prelom z logično tradicijo. Če je zadeva psihoanalize subjektova beseda, vkolikor ta uhaja zapovedi lepo-rečja in pravo-pisa, bo prav njen gospodarjevi zahtevi po Celoti nasproten pristop imel možnost vračunati Gödelovo logiki tuje odkritje, ki ga lahko ta pripozna le na način zanikanja: da je pogoj kompletnosti nekonsistentnost, — da potem, ko smo bili že vse dejali, ostaja še to, kar si moramo reči, da zapis ne more imeti pretenzije po kompletnosti brez tega, da se v njem še nekaj izreče, — nekaj nujno antinomičnega, kar ga stori nekonsistentnega: vtisek ob-stoja subjekta je v tej nezvedljivi Ne-Celosti.

Psihoanaliza naj bi bila tisti prostor, ki v univerzalnosti kulturnega zaobseženja lahko obdrži (etični imperativ, ki pa nima nikakršnega zagotovila) védenje o logiki Ne-Celega. Zato ji »unheimlich« Gödelovega dokaza ne more biti tuj.

---

[45] Glej op. 29, str. 104, fr. prev.

[46] Lacan: L'Étourdit, (glej op. 15), str. 7.

[47] J. N. Findlay: »Goedelian Sentences: A Non-numerical Approach«, Mind, li (1942), str. 259—65, navedeno po Kneale (glej op. 41). Glej npr. še W. Stegmüller: Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit, Springer, Wien-New York 1970.

[48] A. Koyré: Épiménide le Menteur (Ensemble et Catégorie), Hermann, Paris 1947, str. 7—8: »Nesporno bo v redu, če je formalna logika formalizirana, pa tudi pripravno in včasih

izredno koristno je, če lahko s pomočjo ustreznih simbolov razlikujemo med različnimi pomenjanji kupole, če odmerimo neodvisnost stavčni logiki in logiki relacij, če lahko zabeležimo sestavne elemente sodbe. Obenem pa bo — vsaj po našem mnenju — držalo, da tvori simbolna logika hibridno, tako suhoparno kot sterilno disciplino. (V op.: Znan je Poincaréjev domislek: ‚Logistika ni več sterilna. Poraja antinomijo'.) Kajti namera, da bi logično misel privedli do nikoli dosežene stopnje natančnosti in eksaktnosti, se zdi le malo upravičena. Osebno imamo prej vtis o nasprotnem; namreč vtis, da uporaba nadležnih in neudobnih algoritmov le bremeni logično misel, in da zanjo ni nič drugega kot izvir zmede. Še zlasti se nam zdi, da je prav ‚čezmerna formalizacija' postavila zapreko preučevanju antinomij«.

[49] Glej v op. 2 navedeno delo Nagel-Newman.

Popularizacija znanosti*

ANDREJ KIRN

Področje popularizacije znanosti daleč presega okvir dnevnega in revialnega tiska, saj zajema tudi založniško dejavnost, radio in televizijo, različne krožke, strokovna društva, organizacije in v nekaterih pogledih tudi celoten šolski sistem, zlasti njegove nižje stopnje. Če se bo med udeleženci posvetovanja pokazala potreba, da se predstavijo tudi druge oblike in kanali popularizacije znanosti, sodim, da ni nikakršnega razloga, da bi se temu izognili. Naša obravnava, kolikor je to mogoče, naj bi zajela tudi vsa osnovna področja znanosti: naravoslovno, medicinsko, tehnično, literarno, jezikovno in družboslovno.

Dotaknili naj bi se tako vsebinskih kot organizacijskih strani popularizacije, zlasti pa bi morali čimbolj izčrpno osvetliti zveze, kot so: raziskovalec — novinar, raziskovalec in sredstvo (oblika) popularizacije, namen in učinek popularizacije.

Mogoče za vse te elemente nimamo dovolj spoznanj, nedvomno pa imajo vsaj za nekatere naštete zveze raziskovalci, novinarji in založniki bogate pozitivne in negativne izkušnje, ki jih je treba predstaviti širšemu krogu ljudi, da bi tako dobili celovitejšo podobo teh povezav. O zelo širokem in neobičajnem pomenu popularizacije je moč reči, da popularizacija znanja, ne pa tudi znanosti, obstaja že od vsega začetka, ko lahko govorimo o človeku, o specifični družbeni obliki učenja in razširjanja znanja. Znanja so se vselej širila od producentov v širši družbeni prostor, čeprav so to razširitev v veliki meri ovirale razredne, kastne, cehovske in druge prepreke.

Popularizacija kot zavestno idejno, programsko prizadevanje pa sodi v 17. in 18. stoletje in je povezana z idejnim političnim obračunom in spopadom nastajajočega meščanstva s fevdalnimi družbenimi odnosi in njeno zavestjo. V zahtevo po popularizaciji znanosti se je običajno iztekal meščanski družbeno-filozofski nauk o boju proti predsodkom, zablodam ipd.

Zahteva po popularizaciji znanosti in zlasti še tehničnih znanj je nastajala tudi kot odsev praktičnih potreb, povezanih z nastajajočo in razširjeno kapitalistično strojno tovarniško produkcijo, ki je nujno potrebovala razširjanje določenih spoznanj. Začetne stopnje popularizacije so imele še izrazito omejeno aristokratsko obeležje. Mnoga tako imenovana popularna dela so bila namenjena dvornim da-

* Pričujoči sestavek je nastal kot prispevek za posvetovanje o popularizaciji znanosti, ki ga je pripravila sekcija za idejna vprašanja znanosti MC pri CK ZKS dne 23. maja 1978

mam in političnim osebnostim. Popularizacija znanosti pa je bila povezana tudi z opuščanjem latinskega jezika kot univerzalnega znanstvenega jezika in z uvajanjem nacionalih jezikov v znanost. Že samo to je predstavljalo nekakšno popularizacijo znanosti in v očeh marsikoga je to veljalo hkrati tudi za profaniranje, vulgariziranje znanosti, saj je bil nacionalni jezik, jezik večine in torej vsakdanji, prostaški. Popularizacija znanosti je v knjižni, tiskani obliki postala možna in smiselna šele s splošno razširjenostjo pismenosti.

Proces industrializacije je neizprosno razkrojil pajčolan, ki je zakrival skrbno varovane obrtniške recepte in prijeme pred široko javnostjo in ki jih je moral vsak, ki je bil vanje posvečen, ohraniti zase. Zgodovinski pojav popularizacije znanosti je bil torej neločljiv sestavni del globalnih procesov, povezanih z nastajanjem meščanske družbe in kapitalističnega načina produkcije.

Družbene funkcije, cilji in smisel popularizacije se zgodovinsko spreminjajo. Nekateri menijo, da je popularizacija znanosti v 20. stoletju postala odveč ali vsaj težja, če že ne nemogoča.

Maurice Goldsmith, član britanskega združenja pisateljev-popularizatorjev znanosti in doživljenjski član nacionalnega združenja pisateljev-popularizatorjev znanosti ZDA ter častni podpredsednik francoskega združenja pisateljev-popularizatorjev znanosti, sodi, da v svetu, kjer je znanost prevzela osrednje mesto, znanosti ni treba popularizirati. Po njegovem daje nazorno seznanjanje, npr. z vesoljsko tehnologijo, za razumevanje znanosti več kot milijone besed. Toda takoj moram opozoriti na očiten in usoden razkorak, da s tem, ko je znanost razširjena na ravni prakse, še ni razširjena na ravni pojma, in to je svojevrstno in globoko protislovje 20. stoletja, ki ima svoje korenine že v 18. in 19. stoletju.

Goldsmith resignirano ugotavlja, da so od leta 1945 napisali na milijone in milijone besed o lastnosti atomov, toda večina ljudi kot poprej ničesar ne ve o tem predmetu. Specializacija znanosti in njen hitri razvoj sta po njegovem ovrgla neutemeljeno stališče, da je znanstvene ideje možno predstaviti jasno in dostopno širši javnosti. Ob tem navaja besede matematika Levija: »Nesreča znanosti in znanstvene pojasnitve je v tem, da postopoma postaja nerazumljiva za vse razen za specialiste.«

Konec koncev pa Maurice Goldsmith vendarle opozarja na nov tip popularizatorja znanosti, na sodobnega Fontenella iz 17. st., ki bi združeval lastnosti poeta, učenjaka, sanjača in jasnovidca. Izhod vidi v razširitvi programa izobraževanja. Popularizator znanosti, tako kot je delal doslej, ne more več uspešno razširjati težko dostopne znanstvene ideje. S tem se je mogoče strinjati, vse drugo pa je sporno in vprašljivo. Šolski sistem je nujno konservativen in krepko zaostaja za razvijajočo se osrednjo znanstveno linijo. Z nekaj desetletij zamude so si dokaj izoblikovane znanosti utrle pot v učne programe višjih šol. Srednje šole so po sodbi sovjetskega znanstvenika A. A. Ljapunova še bolj konservativne in še z večjo zamudo izražajo zgodovinski proces diferenciacije znanosti in dinamike znanja. Pogosto tudi ni smotrno, celo ne na univerzitetni ravni, obremenjevati program strokovne usposobljenosti kadrov z najrazličnejšimi vrhunskimi specialnimi spoznanji, ki jih gojijo učitelji. Ob poglabljanju specializiranosti jezika znanstvenih disciplin, ki povečuje komunikativnost znotraj posamezne znanosti, a jo zmanjšuje med znanostmi, ne smemo pozabiti, da ima še tako specializiran znanstveni jezik za osnovo vsakdanji jezik, dalje je treba upoštevati, da se pod

vplivom znanstvenega jezika spreminja tudi naš vsakdanji jezik in zaradi novih elementov se postopoma zgodovinsko menja abstrakcijska sposobnost ljudi. Končno je tudi še odprto vprašanje, kako bo na usmeritev k vse bolj hermetičnemu zaprtemu specializiranemu znanstvenemu jeziku vplivala tendenca povezovanja, interdisciplinarnosti v znanosti.

Marksistični pogled na odnos med znanostjo in družbo, na teorijo in prakso, na znanost kot družbenokulturno progresivno osveščeno idejno silo ljudi ter na znanost kot produktivno ekonomsko silo ni združljiv z enostransko teorijo o vse večji hermetičnosti znanstvenega jezika in spoznanj. V tem primeru znanost za večino ljudi izstopa kot zunanja, odtujena gibalna sila družbe, ne pa kot njihova lastna zavestna sila. Takšna zaprtost, nekomunikativnost ima nedvomno vsaj pri družbenih znanostih lahko tudi globoke družbenopolitične idejne posledice.

Če družbene znanstvene abstrakcije ni mogoče prevesti v vsakdanji jezik, potem teorija ne more osvojiti množic, nikdar ne more postati praktična družbena sila, ne more postati mobilizirajoči in revolucionirajoči faktor družbenega razvoja, ne more biti v pomoč širokim demokratičnim odločitvam. Naše prizadevanje za širok družbeni vpliv na izbor tematike znanstvenega raziskovanja bi moral priti v neizogiben konflikt z zaprtostjo in specializiranostjo znanstvenega jezika, če ni možnosti prevesti vsebino tega jezika na neko nižjo, razumljivejšo raven. V sodobnih družbenoekonomskih razmerah je popularizacija znanosti življenjskega pomena tudi za znanost samo.

Popularizacija zlasti družbenih znanosti ima svoj vpliv na družbenoidejno politično zavest ljudi in s tem tudi na njihovo družbeno opredelitev in naravnanost. Popularizacija znanstvenih dosežkov prispeva lahko k večji obveščenosti, k večji angažiranosti in k širšemu ter objektivnejšemu pogledu na družbene pojave. Popularizacija naravoslovnih, tehničnih, medicinskih spoznanj ima lahko nedvomno velik praktični pomen. Vpliva na vedoželjnost in spodbuja znanstveno zanimanje pri mladi generaciji.

Veliko pomembnih znanstvenih raziskav ne najde ustrezne popularizacije v tisku in drugih sredstvih javnega obveščanja. Vzrok za to je zagotovo tako na novinarski strani kot tudi na strani samih raziskovalcev. Mnogi raziskovalci ne znajo ali pa se nočejo angažirati v procesu popularizacije svojih dosežkov. Nekaj tehtnih misli je v zvezi s tem zapisal France Forstnerič v svojem sestavku »Delo brez širšega odmeva« v »Delu« 25. junija 1977. Praviloma popularizirajo vrhunske, revolucionarne dosežke lahko le raziskovalci sami, toda to še ne pomeni, da novinarji in drugi nimajo nikakršne vloge v tem procesu. Poljudne prikaze knjižnih recenzij in raziskovalnih nalog lahko napišejo diplomirani sociologi, politologi, ekonomisti, ki so postali novinarji. Isto bi veljalo tudi za zdravnike, naravoslovce, ki so se preusmerili v novinarski poklic. Morali bi si skratka prizadevati, da bi imeli čimveč novinarjev, ki so končali ustrezno fakulteto in se nato izpopolnili v novinarstvu. Tako izobražen novinar bi laže navezal stik z raziskovalci, poiskal ustrezne informacije ter bolj korektno prevedel znanstvene dosežke v preprostejši jezik. Verjetno imajo posamezni novinarji in uredniki tudi dokaj bogate izkušnje v stiku z raziskovalci, znanstveniki.

Pri nas pogosto popularizacija znanosti zdrkne na raven slabe popularizacije znanstvene fantastike. Toda to sta dve različni stvari. Pri lovu na senzacionalno

»znanost« bi novinarji morali nenehno imeti pred očmi;, da nič ni bolj fantastičnega od bogastva raznovrstnosti in možnosti dejanske stvarnosti, ki se predstavlja v resničnem spoznanju.

Ob tem se zastavlja tudi problem vrednotenja dela novinarjev, ki pokrivajo znanstveno področje. Za tako delo je potrebno neprimerno mnogo več truda, znanja in časa, kot npr. za poročanje o prometni nesreči, nezgodi itd., nagrada pa je morda za oba enaka. Vendar bodo o teh problemih izčrpneje spregovorili novinarji in uredniki.

In nazadnje bi se morali vprašati še kakšne nove oblike sodelovanja lahko vzpostavimo in kako lahko tisk, radio, televizija pa tudi drugi dejavniki razširijo prostor za popularizacijo znanosti. Ali npr. ne bi bilo smiselno odpreti stalno rubriko o novem s področja znanosti v »Delu« in drugih revijah. Ko se, recimo, razpravlja o določenih problemih na televiziji, bi bilo treba k razpravi pritegniti ne samo naravoslovce in inženirje, kar se je npr. dogajalo pri oddajah o ekologiji, pač pa tudi sociologe, ekonomiste, filozofe idr. Videti je, da tisti, ki oddajo pripravljajo, niso vselej dobro seznanjeni, da je o problematiki moč govoriti tudi s teh vidikov in da drugod to delajo ter da so tudi pri nas raziskovalci, ki razvijajo te razsežnosti.

Moj namen sicer ni bil govoriti o konkretnih primerih, hotel sem samo nakazati nekaj iztočnic za pogovor, ki naj bi se po možnosti iztekel tudi v otipljivejše predloge in dogovore na področju popularizacije znanosti, seveda če bo sploh dozorel do te stopnje.

Kriminaliteta in nadzorstvo

*dr. JANEZ PEČAR**

Družbenopolitični interesi oblikujejo nadzor in sankcionirajo tako deviantnost kot kriminaliteto. Preteklost obeh pa v marsičem pogojuje njuno sedanjost. Le-ta vpliva tudi na razumevanje nezaželenega vedenja in na način nadzora, ki se mora zlasti prilagajati, neredko tudi novim oblikam vedenja. Ne samo da mora nadzor, še posebej državni, neprestano iskati različne poti za privajanje ljudi k poslušnosti, marveč je dolžan iskati tudi nove, vendar dovoljene tehnike nevtralizacije, ki pomagajo posameznikom in skupinam, da so neškodljivi. Če je to prizadevanje pri formalnem — in delno samoupravnem — nadzoru pri nas kolikor toliko načrtno, poglobljeno in strokovno, je pri neformalnem dokaj spontano in odvisno od moči različnih socializacijskih procesov, na katere tudi vpliva formalni nadzor s širšimi (politizacijskimi) akcijami, toda znatno počasneje. Pri tem ni odveč poudariti, da sta tudi *politika in družbeni nadzor pomembni področji, često tesno povezani, bodisi v skladnosti bodisi v konfliktnosti,* zlasti kadar gre za vprašanja družbene zavesti, razširjanja vrednot in za prizadevanja za večjo uniformnost v kaki kulturno različni družbi.

Zaradi različne moči nadzora pripisujejo le-temu lastnost manipulativnosti in gospostva nad ljudmi, ne glede na družbeno ureditev, v kateri opravlja svojo vlogo. Državni nadzor pa je sploh v središču pozornosti teoretikov, politikov in ne nazadnje tudi praktikov, ki mu največkrat služijo, se z njim identificirajo in v njegovem imenu opravljajo posege v »svobodo« ljudi. Zato tudi ni čudno, če se nove, zlasti znanstvene razsežnosti odpirajo v razmerju nadzor — konformizem, vendar ne ostajajo pri teoretičnih, marveč se lotevajo hkrati družbenopolitičnih posledic. *Formalni nadzor je in vselej bo politično vprašanje.* Tudi »kontrola« je v naši družbi neredko osrednja tema političnih akcij, neobhodna za samoupravljanje, kar moramo upoštevati zlasti za tovrstne procese, ki bodo nastajali v prihodnosti. *Čedalje večja svoboda namreč lahko zahteva vse več nadzora,* vse bolj različnega in čedalje bolj družbenega — vsebinsko in organizacijsko. To se v resnici dogaja — vsaj pri nas.

Tovrstna razmišljanja se ne odmikajo od čustvenih plati te problematike, tako da se »družbeni nadzor često opredeljuje kot socialna psihologija konformno-

---

* Janez Pečar, diplomirani pravnik, doktor znanosti, redni profesor za kriminologijo, Inštitut za kriminologijo pri pravni fakulteti v Ljubljani.

sti«[1]. Nadzor v vseh svojih razsežnostih nima le pravnih, socioloških, kriminoloških in podobnih posledic, marveč tudi globoko emocionalne, ne samo za posameznika, ampak tudi za skupine in družbo v celoti. Morda prav na to prepogosto pozabljamo.

Poseben poudarek dajemo tudi institucionalizaciji ali deinstitucionalizaciji nadzora. Ali moramo res vse predpisovati, določati vnaprej, organizirati, predvideti, sankcionirati, se zgledovati po preteklosti, ali ni mogoče tudi kaj prepustiti spontanosti, razumevanju, sprejemanju, prostovoljnosti itd., kot je to urejeno v neformalnem nadzoru pri primarnih skupinah? Ali ne bi raje motivirali nadzorovanca za posnemanje, kot da ga z grožnjo prisiljujemo k nečemu, o čemer marsikdaj ni prepričan. To seveda zahteva preureditev nadzornega sistema, ki ga država ne zmore, samoupravnost pa se na to šele pripravlja. Ali naj bo skupinska »kontrola« vselej tudi normativna? Kakšne mehanizme naj ustvarja samoupravnost, ali naj ji bo država za zgled in posnemanje?

Več je vprašanj kot odgovorov. Izhodišče pa je: nadzor mora biti, saj je odklonskost tu, še zlasti, ker se zbuja vprašanje, »ali je moj svet resnično normalen, če se drugi vedejo v nasprotju z njim«?[2]

Vsaka družba mora obvladovati vedenje in si določiti idealni model; v tem je najbrž napredek — če ne, je lahko tudi tiranija. Zaželenost vedenja ali določenost vedenja pa je eden temeljnih kamnov naše družbe. V tem je vloga konformizma ali pa njegovega nasprotja — potrebnost nadzora ali pa njegova nezaželenost. Vendar je v konfliktnosti lahko tudi napredek.

1. KRIMINALITETA KOT NEKONFORMIZEM TER INDIVIDUALNI IN DRUŽBENI PROBLEM

Danes poznamo dosti teorij o kriminaliteti, ki predvsem s pravnega, sociološkega, psihološkega in socialnopsihološkega gledišča pojasnjujejo, katero vevedenje je ne samo nekonformistično, marveč tudi tako zelo odklonsko, da je že kriminalno, oziroma da je sploh kriminalno in zakaj je tako.

Med nekonformizmom in kriminalnostjo so lahko veliki razločki, ki se zlasti izražajo v razmerju do vrednot. Če je nekonformizma v splošnem pet vrst: »zasebni« nekonformizem, konservativizem, reakcionarstvo, radikalizem in utopizem[3], pa je kriminaliteta dokaj bolj pestra, vsaj v pojavnih izhodiščih, čeprav je etiološko lahko ukoreninjena v nekonformizmu posameznikov in skupin. Obema pojavoma je skupen odklon od norm, pri kriminaliteti predvsem od pravnih norm. Toda nekonformist »ne skriva svojega nestrinjanja z normami skupine, kriminalec pa to prikriva, prvi ogroža ali zavrača zakonitost norm, drugi jih priznava, nekonformist poskuša norme spremeniti, kriminalec se želi izo-

[1] Janowitz, str. 83
[2] Box, str. 52
[3] Glej več o tem: Mrkšić, str. 667

gniti sankcijam, prvi vstopa v akcijo v glavnem brez sebičnih namenov, drugi deluje izključno voden po svojih lastnih interesih«.[4]

Teorije nekonformizma se glede na istovrstnost izhodišč tesno povezujejo s teorijami odklonskega vedenja, čeprav so posledice nekonformizma in kriminalitete lahko različne. Oba imata lahko tudi pozitivno vlogo, toda če je nekonformizem v kakem skrajnem primeru pozitiven, naprednejši od splošnosti in ima višje vrednote kot povprečje, pa tega ni mogoče trditi za kriminal, v katerem ne moremo iskati vrednot samih po sebi. Pri tem ne razmišljamo, kakšni so cilji kake kriminalitete, kdo jo ocenjuje kot tako in zoper kakšno vrednoto je v danem primeru uperjena. Prav tako ne mislimo na politično motivirano kriminaliteto zatiranih skupin, pa naj gre za razredno, nacionalno ali rasno razlikovanje in podobno.

Nekonformizem in kriminaliteta izražata torej različnost v vedenju in pojmovanju vedenja, toda z neenakimi pričakovanji in cilji. Če je za nekonformizem značilno prizadevanje za spreminjanje obstoječega, je za kriminaliteto značilno sprejemanje obstoječega za ceno kršitev, čeprav moramo računati tudi s tem, da so tudi nekonformisti lahko kriminalci.

Kriminaliteta je po drugi plati lahko hkrati individualni in družbeni pojav. Toda temeljno vprašanje, vsaj kolikor zadeva dojemanje odklonskosti, je, »ne kdo je deviant, marveč kdo določa skupine deviantov«[5]. To vprašanje tare sodobno sociologijo kriminalitete zlasti v zadnjem desetletju in je v nasprotju s tisto, ki se pred njo sploh ni ukvarjala s temi težavami, zlasti ne v razredni meščanski družbi.

Vprašljivo je, ali v samoupravni socialistični družbi ni nasprotij v pogledih na odklonskost nasploh in na kriminaliteto še posebej. Če pomislimo na kake posebne etnološko-psihološke dejavnike, zlasti na krvno maščevanje, se takoj prepričamo, da tudi procesi poenotenja gledišč na kriminaliteto ne potekajo kar tako in brez globokih konfliktov. Marsikaj, kar je manj očitno, bo treba še razkrivati, zlasti npr. pri poslovni kriminaliteti, davčnih utajah, pri deviantnosti kakih višjih družbenih skupin ali zaprtih krogov in podobno.

Toda če upoštevamo pravno določenost odklonskega vedenja, ne glede na vse druge okoliščine, potem je vsaka kršitev norm, ki pomeni kaznivo dejanje, najprej čisto posamezno nestrinjanje z domnevnimi družbenimi interesi glede kakega vprašanja (npr. o premoženjski, telesni, državni ali kaki drugi varnosti). Kaznivo dejanje je najprej odraz nosilca pojava, s katerim izraža svoj odpor zoper normo in neskladnost svojega vedenja z večinskim, ki temelji na poslušnosti in določenem sporazumnem podrejanju.

Ne glede na posameznika ali množico posameznikov pa je kršitev norm hkrati tudi družbeni pojav, ne le zaradi morebitne nevarnosti, marveč predvsem zaradi družbene pogojenosti odklonskosti in interakcionizma v določanju deviantov, v družbeni tipizaciji in stigmatizaciji ter družbeni reakciji zoper kriminalnost, pa tudi zoper deviante, pogosto še bolj zoper deviante kakor zoper odklonskost.

Odklonskost je zato vedenje, ki se primarno razločuje od skupinskih norm, ki jih družba brani na legitimnih temeljih z negativnimi sankcijami bodisi v

---

[4] Merton v navedbi Mrkšića, str. 668

[5] Malinovski/Münch, str. 158

neformalnih interakcijah z devianti bodisi z državnimi[6] ali samoupravnimi kontrolnimi organi. Zoper odklonskost (in kriminaliteto) se ukrepa ne samo individualno, ampak tudi družbeno. Hkrati pa kriminaliteta in njeni storilci niso zunaj družbe, marveč so v njej in del nje same. Odbiramo jih s pomočjo skupinskih in družbenih mehanizmov.

2. *URADNA IN NEURADNA KRIMINALITETA*

Danes domnevajo, da večina kriminalitete ni registrirana pri uradnih (državnih, pregonskih) organih. Glede na to, ali je kriminaliteta znana ali nepoznana pristojnim državnim organom in v kolikšni meri je znana, razločujemo tako imenovano uradno kriminaliteto od neuradne (kar lahko istovetimo s svetlim ali temnim področjem kriminalitete).Tako se po svetu vse bolj ukvarjajo tudi z domnevo o resničnem obsegu kaznivih dejanj, zlasti pri »klasični« kriminaliteti, in z ugotavljanjem razmerij med znano in neznano (ali prikrito) kriminaliteto. V ta namen uporabljajo predvsem metodi raziskovanja, in sicer: prijavljanje, ki temelji na diskretnem izpraševanju možnih storilcev, in spraševanje domnevnih žrtev glede na to, kolikokrat so bile viktimizirane, pa so kazniva dejanja, s katerimi so bile oškodovane, prijavile pristojnim organom ali pa ne. Četudi je na nekaterih področjih podobno prizadevanje zelo oteženo, če — ne celo nemogoče, pa človeštvo nikakor ne opušča prizadevanj za to, da bi spoznavalo, *kakšna je resnična podoba kriminalitete od tiste, ki se kaže na podlagi podatkov, ki jih* največkrat vsak za sebe *zbirajo organi odkrivanja, pregona in sojenja.*

Kaj sploh predstavlja uradno kriminaliteto? Uradna kriminaliteta je število pojavov in storilcev, ki so bili kakorkoli obravnavani pri posameznih organih na podlagi ustreznih pravnih norm in ob upoštevanju raznih zornih kotov selekcije in diskrecije posameznega mehanizma države, ki se ukvarja z eno izmed omenjenih treh vlog. Tudi znanstvena raziskovanja se večinoma opirajo na znane pojave, saj jim ravno dosegljivost omogoča posploševanje in trdnost spoznanj dopušča verifikacijo hipotez. Le novejši dosežki pri določanju neznane kriminalitete zbujajo dvome o tistem, kar posredujemo javnosti. Še vedno pa je *vidnost kriminalitete ključnega pomena za oceno nevarnosti in znana pogostnost le-te znak za alarm. Vse* to je lahko nasproti tistemu, za kar ne vemo, čisto slepilo, ki neredko povzroča tudi zavajanje in iluzijo, da je marsikaj lepše od resničnosti.

Strah pred prijetjem (»fear of being caught«[7] prikrivanje, sposobnost odvračanja pozornosti organov odkrivanja, odtegovanje prijetju, uspešnost skrivanja ali uničevanja dokazov itd. omogoča veliko ljudem, da ostanejo zunaj nadzora in nezaznamovani v javnosti spričo storjenih dejanj — v posmeh tistim, ki so bili prijeti.

Organi odkrivanja kriminalitete se povsod po svetu srečujejo predvsem s tremi vprašanji, in sicer: »prijavljanje kaznivih dejanj, njihova vidnost in registracija

---

[6] Glej tudi Wood, str. 6
[7] Akers/Sagarin, str. 83

kriminalitete«.[8] *Prijavljanje* nikakor ni brez sodelovanja javnosti. *Vidnost* odklonskosti omogoča policiji relativno samostojnost in neodvisnost od javnosti. Od tod prizadevanja za »pokrivanje terena« in upanje, da se lahko obvladajo vsaj »uličnе« odklonskosti. *Registriranje* pa omogoča znanstvene metode proučevanja odklonskosti, zlasti s pomočjo računalništva in raznih oblik eksperimentiranja, napovedovanja in ekoloških simulacij.

Če uradna kriminaliteta in njeno prikazovanje omogoča najrazličnejše manipulacije in prikrojevanje za praktično rabo, zlasti pri prepričevanju oblasti o potrebnosti določenih sredstev za delovanje posameznih organov, pa se navadno nihče ne ozira na domneve o dejanskem stanju kriminalitete, ker se to že vnaprej zdi brezupno. Žal molče tudi *žrtve kriminala,* ki *največkrat potrpežljivo prenašajo nesposobnost države,* da bi jim povrnila škodo, ki so jo utrpele zaradi neustreznega zagotavljanja varnosti. Noben državni organ se ne opravičuje za tisto, česar ni storil ali ni mogel storiti, raje se prikazujejo uspehi, še posebej, če so spektakularni. Toda ob tem se vedno postavlja vprašanje, ali lahko nadomestijo tisto, kar je bilo zgrešeno ali zamujeno. Odkrivanje in sploh obravnavanje kriminalitete je veliko in drago podjetje, često brezuspešno in brezupno. Če bi ga vrednotili po »koristih«, bi najbrž morali marsikaj spremeniti. Od tod tudi prizadevanje, da bi čimbolj pritegnili javnost za obravnavanje odklonskosti in podružbljanje varnosti.

Ker neuradna kriminaliteta nikoli ni podprta s številkami, je ni mogoče meriti in tehtati. Kot domnevajo, pa je nikoli ne uporabljamo za dokazovanje njene dejanskosti. Toda koliko časa še?

3. *NORMALNOSTI KRIMINALITETE*

Emil Durkheim je zapisal, da je kriminaliteta v vsaki družbi normalno vedenje in da so povsod ljudje, ki pritegujejo nase pozornost kazenske represije. Kajti kriminaliteta je odsev družbenega življenja in kazniva dejanja se kažejo kot normalen simptom družbene bolehnosti ali družbene patologije. Le kadar stopnja kriminalitete preseže tisto, kar je v določeni družbi še sprejemljivo, tedaj se taki pojavi lahko štejejo za abnormalne.[9] Kriminaliteta obstaja samo takrat, kadar javno razglašene in z nadzorom zagotovljene norme določajo, da je v določeni družbi neko vedenje kriminalno. Različnost dojemanja, kaj je kriminalno, povzroča tudi različno kriminaliteto, v tej pravni ureditvi takšno, v drugi zopet drugačno. Le nekatera kazniva dejanja, ki obstajajo, odkar jih človeštvo pomni, so ne glede na družbenopolitično ureditev enaka ali pa so si vsaj zelo podobna. Zato tudi govorimo o t. i. *konvencionalni kriminaliteti v nasprotju z nekonvencionalno,* ki jo večinoma pogojujejo sodobne družbene silnice in ki jo označujemo za nevarno zaradi posebnih družbenih okoliščin (npr. terorizem, zračno piratstvo, ugrabitve itd.).

---

[8] Glej tudi Box, str. 59

[9] Johnson, str. 77

Storilec in njegova žrtev ter njuno medsebojno razmerje so v središču pozornosti šele od druge svetovne vojne dalje. Od tedaj se čedalje pogosteje proučuje vloga žrtve. Kar zadeva kriminaliteto ali *storilčevo stran delovanja,* je le-ta primarna in sekundarna. S primarno kriminaliteto preprosto poimenujemo tista kazniva dejanja ali kršitve norm, ki se smatrajo za nezaželeno, ki se preganjajo, nevtralizirajo ali skušajo normalizirati.[10] Sekundarna kriminaliteta pa je dejavnost ljudi, ki vztrajno kršijo norme ne samo zaradi preživljanja, marveč jim je to način življenja. Je hkrati tudi posledica uradnega in konformističnega reagiranja na primarno odklonskost, zlasti zaradi družbenega interakcionizma. Po Lemertu je sekundarna odklonskost, »kadar posameznik začenja uporabljati odklonsko vedenje za obrambo, napad ali prilagajanje na javne ali skrite probleme, ustvarjene s soglasjem družbene reakcije«.[11] Primarna odklonskost torej navadno ne vsebuje identifikacije storilca s kriminalnim vedenjem kot sekundarna.

Kar zadeva žrtev, pa *je* zaradi storilčevega delovanja — ob takšni ali drugačni vlogi žrtve — le-ta lahko *primarno, sekundarno in terciarno viktimizirana.* Primarna viktimizacija je neposredna oškodovanost, ki je neredko pogojena z napeljujočim, zapeljujočim, s spodbujajočim ali sploh z vsakršnim sodelovanjem žrtve. Pri sekundarni viktimizaciji je prizadeta širša skupnost, npr. podjetje, krajevna skupnost itd., medtem ko je s terciarno oškodovana družba kot celota, npr. zaradi kršitve predpisov zoper javni red, javna ogroženost zaradi prometnih nezgod itd. Pri žrtvah kriminalitete razločujemo še *nezamenljive in zamenljive.* Nezamenljive se pojavljajo v medsebojnih razmerjih z določenimi storilci, medtem ko storilci napadajo zamenljive žrtve, kadar jim je vseeno, kdo je viktimiziran, da le pridejo do zastavljenega cilja.

S kriminaliteto se povezuje tudi »transparentnost« (Matza) ali prizadevanje deviantov, da bi njihovo odklonsko vedenje ostalo prikrito ali da bi ga opravičili in se tako izognili prijetju ali ostali neopaženi kot devianti.

Z normalnostjo kriminalitete se načenja tudi vprašanje, »ali je mogoča družba brez kriminalitete«.[12] Odgovor moramo iskati v vprašanju, kaj je kriminaliteta in kdo jo določa ter zakaj? Glede na to je jasno, da ni družbe in je ne bo (prenekateri sovjetski avtorji menijo drugače, da v komunistični družbi ne bo kriminalitete, kar smo slišali tudi na VII. mednarodnem kriminološkem kongresu), ki ne bi bila obremenjena s tem zlom, ki ga je čedalje več, saj je tudi čedalje več inkriminacij (»overcriminalization«).

Vse več norm, uniformnost socializacije, varstvo premoženja, splošna varnost, varstvo okolja, življenja in zdravja ob vse večji razširjenosti industrije in tehnologizacije družbe itd. težijo, da je *pogoj naše svobode hkrati čedalje večje omejevanje.* Tako je ob čedalje večjem »omejevanju« človeškega ravnanja, kršitev zmerom bolj normalna reakcija v vedenju. Zato je kriminalnost v dani družbi do določene mere pravzaprav normalna.

---

[10] Glej o tem: Box, str. 219, Glaser, str. 1098, Johnson, str. 79 itd.
[11] Glaser, str. 1099
[12] Phillipson, str. 66

4. *FUNKCIONALNOST IN DISFUNKCIONALNOST KRIMINALITETE*

Vsaka družba ima svojo kriminaliteto, saj jo sama določa, sama »producira« in obravnava. Zato tudi ni brez razloga geslo »vsaka družba ima takšno kriminaliteto, kakršno zasluži«. H kriminaliteti vsake družbe pa lahko prištevamo še tako imenovano marginalno[13] odklonskost, kot so alkoholizem, narkomanija, samomori, delinkventnost mladih, raznovrstni prekrški (pri nas) in sploh pojavi, ki so bolj ko so množični, moteči. Z marginalno odklonskostjo se ponekod formalni (državni) nadzor sploh ne ukvarja, marveč se z njo ukvarjajo nedržavne (strokovne) organizacije ali samo neformalni nadzor, odvisno od tega, kako dojema marginalno odklonskost javnost ali javne institucije.

Če upoštevamo, da slabo integrirana in sploh dezorganizirana — kakorkoli in kjerkoli — družba ustvarja določeno kriminaliteto in da je v sociološkem smislu odklonskost pravzaprav konlikft med interesi posameznika in skupine — družbe — ter da družbene konflikte nasploh navadno spremlja kriminalnost, potem ima odklonskost, zlasti pa kriminaliteta, svojo latentno in manifestno vlogo. To sta spoznala že Durkheim in Marx vsak s svojega zornega kota in vsak v svojem zgodovinskem obdobju.

Ne glede na to, ali kriminaliteta povzroča strah in stisko, moralni ali estetski občutek, protest, takšno ali drugačno rekacijo in podobno, nobena družba do nje ni ravnodušna. Naša samoupravna socialistična še toliko manj, saj ima svojo predstavo o redu in varnosti, zakonitosti in pravičnosti, solidarnosti in vzajemnosti, o prilaščanju po delu, o poštenosti, tovarištvu itd.

Glede na to nekateri vidijo v kriminaliteti več funkcionalnosti kot disfunkcionalnosti kot drugi in narobe in prav v tem vidi Durkheim njen pomen znotraj »kulturnega vrednostnega sistema«,[14] za katerega je menil, da je patološki, pa vendar jo je kot bolezen in smrt pri človeku imel za normalno.

Funkcionalnost kriminalitete bi se kazala v tem, da kaznivo dejanje opozarja na previdnost in varnost. Marx je ugotovil, da storilci kaznivih dejanj zaposlujejo in dajejo delo veliko ljudem, od policajev, paznikov, ključarjev, sodnikov do izdelovalcev ključavnic; potemtakem je v sedanjosti del prebivalstva, ki se ukvarja z odklonskostjo, nekajkrat narasel, zlasti če pri tem upoštevamo še različne službe in strokovne delavce, kot so psihologi, psihiatri, defektologi, socialni delavci, vzgojitelji itd., razvoj opazovalne in nadzorovalne tehnologije, napredovanje znanosti in tehnike, prava in preprečevalnega dela (družbena samozaščita) itd. Kriminalnost zbuja solidarnost[15] in vzajemnost, pozornost vedenju, »razbistritev, vzdrževanje in prilagajanje družbenim pravilom«.[16] Brez kriminalitete ne bi »mogli zbujati skupne sovražnosti nasproti sovražniku«[17] in ustvarjati javnega mnenja in občutka za sodelovanje pri preganjanju odklonskosti (primerjaj pri nas vse družbene akcije po resoluciji o družbeni samozaščiti in pismu IK CK ZKJ leta 1972) kot kolektivnemu ravnanju, ki je potrebno za osveščanje in napredovanje k višjim vrednotam, kot so tiste iz preteklosti. Tudi razumevanje kazno-

---

[13] Glej npr. Neue Perspektiven in der Kriminologie, str. 174
[14] Wolfgang, str. 132
[15] Coser, str. 87
[16] Box, str. 31
[17] Wood, str. 109

vanja, državne prisile in pregona je pogojeno s skupinsko solidarnostjo in čustvenimi reakcijami domnevno poštenih nasproti tistim, ki so prijeti. Ne nazadnje je za razumevanje družbenih institucij potrebno tudi spoznavanje odklonskosti in kriminalitete še posebej.

Po odklonskosti delimo ljudi na dobre in slabe, zaželene in nezaželene,[18] kršitelje in nekršitelje itd. Odklonskost je pobuda za družbene spremembe in novotarije, za varstvo moralnosti, za uporabo ostrejših ukrepov in morebitno politizacijo vedenja, nove kriminalizacije in penalizacije itd. pa tja do mednarodnega sodelovanja, na primer pri zračnem piratstvu, terorizmu, mamilih, ponarejanju denarja, prekupčevanju z zgodovinskimi dragocenostmi itd.

Disfunkcionalnost kriminalitete pa je predvsem v njeni destruktivni vlogi in škodljivosti, javnih stroških za njeno obravnavanje in zatiranje, v nevarnostih, ki jih vsebuje vse tja do posnemanja. Povzroča dezorganizacijo (če dezorganizacija ne spodbuja kriminalitete), razširjanje, nezaupanje v moč nadzornih mehanizmov in države oziroma družbe (primerjaj terorizem v Italiji), ki postajajo čedalje bolj nebogljeni in odvisni od javne podpore itd. — od tod tudi smotrnost koncepta družbene samozaščite pri nas.

5. *RAZISKOVANJE ODKLONSKOSTI IN RAZUMEVANJE DRUŽBENEGA NADZORA*

Razumevanje odklonskosti glede na nadzor je pravzaprav odsev razumevanja človeka in njegove neodvisnosti v razmerju do družbene ureditve. Družbena ureditev določa naravo zlasti formalnega (in samoupravnega) nadzora, človek pa se vede odklonsko in tako vedenje prav tako neredko določa družbena ureditev in procesi, ki se v njej razvijajo. Vse je med seboj povezano in pogojeno, tako da je pogosto težko ali celo nemogoče ugotavljati, kaj je vzrok in kaj posledica.

Vse to se kaže tudi v znanostih, ki se ukvarjajo z odklonskostjo in sploh kriminalnostjo. Če se je npr. tradicionalna kriminologija nekdaj ukvarjala izključno s storilcem kaznivega dejanja, se v zadnjih desetletjih čedalje bolj zanima za državo in družbo, njun (zlasti) formalen nadzor, za kulturo in civilizacijo itd., da bi celoviteje zaobsegla vse silnice, ki oblikujejo odklonskost, kriminaliteto določene družbe. Raziskovanje, spoznavanje in *razumevanje kriminalitete tako hkrati pomeni možnost dojemanja* (kateregakoli) *nadzora* in njegove vloge v vseh razsežnostih. Kriminološke teorije, zaznamovanost, družbeni interakcionizem itd. temeljijo prav na spoznavanju medsebojnega delovanja, nadzora nasproti kriminaliteti.

Pogosto se ugotavlja — ne nazadnje tudi pri nas spričo nekaterih političnih resolucij in sklepov zadnjih let — da kriminaliteta narašča zaradi neučinkovitega nadzora, njegove krize, nedoslednosti in nepravočasnega prilagajanja družbenim spremembam. Ker nikoli ne vemo natančno, koliko kriminalnih dejanj je v resnici, in ker je nadzor lahko imeti za grešnega kozla, tudi ne vemo, koliko resnice je v tem. Gotovo pa je, da se vsak nadzor lahko izboljša in prilagodi no-

---

[18] Sagarin, str. 64

vim razmeram ter tako utiša kritiko, četudi se odklonskost ne spreminja; nadzor seveda ne vpliva na naravo in obseg dejanske kriminalitete. Le-ta nastaja zaradi družbenih silnic in ljudi samih, ne pa zaradi nadzora. Nadzoru smemo pripisati odgovornost le za takšno ali drugačno število odkritih pojavov, za njihovo dosegljivost, raziskanost itd. in končno tudi za stroške, ki pri tem nastanejo in ki so čedalje večji. Razmerje vloženih stroškov in dela ter koristi v »formalnem« nadzoru je za korist vse bolj neugodno, četudi je čedalje več ljudi, ki se z nadzorom ukvarjajo — poklicno ali amatersko.

Toda vsak nadzor pri obravnavanju odklonskosti nenehno »etiketira, določa, identificira, izločuje, opisuje, poudarja«[19] itd. vedenje posameznikov ki prihajajo z njim v stik in za katere se sodi, da jih je treba poboljševati. Zato različne akcije, posegi, metode, rehabilitacija, »korekcije«, resocializacija, tehnike itd. nad skupinami in posamezniki, pri katerih se želi doseči normalizacijo, nevtralizacijo, če ne celo dominacijo in podobno.

Često se *določa čedalje več kriminaliziranega ravnanja* ne glede na to, ali bo nadzor lahko uresničeval ali zagotavljal ustrezno upoštevanje norm ali ne. Sem in tja se šteje kot rešitev vprašanja, pravna določitev, četudi se pravzaprav s pojavom kriminalizacije problem šele začne. Od tod tudi stanje, ko so posamezna ravnanja kriminalizirana, pa jih nadzor ne odkriva (npr. kazniva dejanja zoper enotnost jugoslovanskega trga, kršitve pravic samoupravljanja itd.,) ali pa narobe, kaznivih pojavov je toliko da so vsakdanji, in torej normalni v vedenju, tako da se celo nadzor zanje kdove kako ne zmeni, npr. tatvine v samopostrežnih prodajalnah. Pri tem celo ni prizadevanja, da bi posamezne pojave odvrnili od kazenskega postopka in uravnali v kake primernejše poti obravnavanja, marveč se stanje tolerira takšno, kakršno je. S tem pa se zanemarjajo temeljne zahteve reagiranja zoper kriminalnost, to je »varovanje družbenih interesov in preprečevanje bodoče kriminalitete«.[20] Družbeni interes pomeni splošni interes, interes javnosti glede javne varnosti in reda ter varstva temeljnih vrednot.

Prav glede na to se zbuja vprašanje, ali imamo preveč odklonskosti ali premalo ob nadzoru, ki je na voljo in *ali moramo od nadzora zahtevati več ali manj, kot daje*. Vse kaže, da še ni razmerij, po katerih bi določali ali merili prvo z drugim in narobe. Le zdi se, da nikjer niso zadovoljni z nadzorom. Ugotavljajo, da je odklonskost prepogosta, nadzor pa navadno premajhen.

Kako razumeti oba? Gotovo je, da samo z dosedanjimi spoznanji ne moremo naprej.

6. *DRUŽBENI NADZOR IN SOCIALIZACIJA (DEVIANTOV)*

Kaj sploh je namen kateregakoli nadzora? Nasploh zagotovo pripraviti ljudi, da bi upoštevali pravila vedenja, na katerih temelji delovanje skupin ali družbene skupnosti ali države. Glavni namen je nedvomno vzdrževati ubogljivost,

---

[19] Frazier, str. 24
[20] Johnson, str. 65

poslušnost, ugotavljati kršitve ter kaznovati in nagrajevati (pri neformalnem in morda še samoupravnem nadzoru). Neredko si nadzor tudi prizadeva, da bi nas motiviral za določeno vedenje, ki je zaželeno v kakem trenutku in ki ga kakorkoli spodbujajo tudi družbenopolitične sile.

Za kriminaliteto ima nadzor predvsem tri metode, s katerimi opravlja svojo družbeno vlogo. To so: »kaznovanje, poboljševanje in preprečevanje«,[21] oziroma omejevanje ter onemogočanje novih pojavov in deviantov. Toda v zadnjih desetletjih se nadzor bolj kot kdajkoli prej ukvarja z odstranjevanjem vzrokov in pogojev za nastajanje kriminalitete. Pri tem vse bolj upošteva znanstvena spoznanja o odklonskosti. Hkrati je tudi vedno bolj razširjeno prepričanje, da nadzor s svojo vlogo, zmogljivostjo in sredstvi ni sposoben sam obvladovati družbenih in individualnih silnic, ki vodijo v kriminalnost in druge podobne pojave, marveč je za to potrebno širše, družbeno prizadevanje najrazličnejših dejavnikov in ne zgolj »kontrole« v ožjem smislu. V tem pogledu se tudi »pojem« nadzor vedno bolj razširja, izstopa iz tradicionalnih okvirov in njegova dejavnost, vsaj pri nas, tudi vedno bolj podružblja.

Tako tudi socializacija in resocializacija prestopa nekdanje kovencionalne in v okviru raznih strok sprejete premise ter se vedno bolj opira na laične sodelavce, prostovoljne pomočnike, na društva nekdanjih deviantov (npr. zdravljeni alkoholiki in narkomani), na izvenkontrolne dejavnosti, in ne nazadnje, del socializacijskih in resocializacijskih posegov se prepušča strokovnim organizacijam in njihovim delavcem (psihologom, socialnim delavcem, psihiatrom, andragogom, vzgojiteljem itd.), ki tako v nekem smislu postajajo podaljšana roka nadzora, čeprav se tega najpogosteje niti ne zavedajo ali pa neradi priznavajo.

Če je v neformalnem nadzoru in deloma tudi v samoupravnem nadzorovanje in kaznovanje ali nagrajevanje pogosto združeno v istih mehanizmih tudi časovno in krajevno, je pri državnem nadzoru poseganje v življenje ljudi zaradi kršitev juridizirano, pri čemer so nekatera pravila pomembnejša od drugih in imajo tudi njihovi mehanizmi različno moč.

Ker je »družbeni nadzor proces, s katerim se na podskupine ali posameznike vpliva, da bi se vedli skladno s pričakovanji skupine«,[22] potem je lahko tudi sredstvo za socializacijo, ki se, odvisno od vrste nadzora, izvaja bodisi strokovno bodisi laično ali strokovno in laično hkrati, toda z različno uspešnostjo.

Družbeni nadzor in socializacija sta med seboj tesno povezana, toda različna. Zato so različne tudi teorije o nadzoru, od socializacijske do družbeno-reakcijske in podobno.[23] Nadzor se lahko izvaja z določenimi pritiski na ljudi, da bi se prilagodili, ali pa kako drugače. Socializacija je bliže posnemanju, učenju, vzgoji in podobno, medtem ko nadzor temelji na ugotavljanju, ocenjevanju, vrednotenju, določanju itd. Socializacija temelji na prostovoljnem sprejemanju pravil, dobrovoljnosti, soglasju in pripravljenosti, nadzor pa se bolj opira na silo in grožnjo, zastraševanje in žuganje, na zglede z negativnimi izkušnjami in podobno. Socializacija in resocializacija poudarja nagrajevanje, zlasti formalnemu nadzoru

---

[21] Akers/Sagarin, str. 156
[22] J. Davis: Law as Type of Social Control v *Law and Control in Society*, str. 17
[23] Frazier, str. 24

pa je ključno orožje kazen (tudi smrtna). *Čeprav sama prisila ne more vzdrževati reda, se ji ni mogoče odreči.*

Nadzorovalni in socializacijski ali resocializacijski procesi se marsikdaj prepletajo in dopolnjujejo. Neustrezno interakcijsko delovanje ustvarja konflikte in neučinkovitost, pri čemer nastaja med nadzorovalnimi in socializacijskimi dejavniki in njihovimi klienti nerazumevanje in nespoštovanje. Pogosto socializacijski in nadzorni dejavniki sploh ne dosegajo tistih, ki bi želeli pomoči, ali pa se z njimi sploh ne morejo ukvarjati, so jim nedosegljivi, npr. neodkriti devianti, devianti iz višjih družbenih slojev, kriminalno podzemlje itd., da ne omenjamo »nadsocializacije«,[24] neustrezne socializacije, nenamenske socializacije, ambivalentne socializacije[25] itd. Zato prenekateri menijo, da je povezava med socializacijskimi procesi in nadzornimi dejavnostmi zelo slaba in nezadostna ter da slaba socializacija »producira« odklonskost.

7. *ZA VSE ENAKO ZASTAVLJEN (FORMALNI) NADZOR, TODA NEENAKO VARSTVO*

Enakost, pravičnost, zakonitost, svoboda itd. so pojmi, ki se v vsaki družbi neprestano spominjajo, zlasti od francoske revolucije dalje. Zlasti *enakost pred zakonom se poudarja bolj kot katerokoli drugo geslo,* saj veljajo pravne norme v sodobnem svetu v glavnem za vse enako, čeprav se lahko različno izvajajo. Toda pravo ima svojo moč in svojo šibkost in »pravičnost« je kdaj pa kdaj tudi korumpirana. Svoboda pa izhaja iz obeh ali pa je njuna posledica, je lahko tudi celovitost osebnih občutkov, ki pa niso pri vseh ljudeh enaki.

Formalni nadzor, ki temelji izključno na pravu, »zahteva moč — moč za vplivanje na vedenje ljudi na podlagi pritiskov soljudi«.[26] Toda, ali so pritiski za vse enaki, ali se sploh izvajajo pritiski na vse, na katere bi se morali? Ali država s svojimi organi za vplivanje na vedenje ljudi sploh lahko na podlagi prava vpliva na vse enako? Ali sploh ima tako moč? Ali ni enakost iluzija in zakaj je?

Gre nam samo za izvajanje nalog države, ki imajo specializirane organe za nadzor, na katere prenašajo svojo moč in od katerih vodilne družbene sile zahtevajo izpolnjevanje prerogativov, ki jih postavljajo prednje in ki jih kritizirajo, kadar so družbene vrednote najbolj ogrožene. Čeprav državo pri tem podpirajo še tradicija, morala, navade itd., tja do religije, se v skrajnem primeru minimum zahtev glede vedenja vendarle zagotavlja s pravom, ki je za vse enako. *Pravo postavlja pred vse enake zahteve,* zastrašuje jih z istimi grožnjami, z enakimi postopki ob enakih kaznih, ki pa se lahko individualizirajo. Toda tu se že lahko začne »nepravičnost«, tu se že lahko postavi vprašanje, zakaj meni več za enako dejanje kot drugemu.

---

[24] Malinowski/Münch, str. 92
[25] Glaser, str. 85—90
[26] Pound, str. 49

Toda, če pravo postavlja vsem enake zahteve glede vedenja vsaj formalno, pa se povsod po svetu dogaja, da *ne daje vsem enakega varstva,* ko jih ogroža kriminal. Od tod povračilo škode žrtvam kaznivih dejanj, od tod organiziranje poldržavnega, nedržavnega in docela zasebnega varstva, detektivske službe itd. Zato se danes marsikje postavlja vprašanje, komu nuditi državno varstvo, ali tistemu, ki ima premalo denarja, ali tistemu, ki ga ima dovolj. Komu je treba bolj pomagati, če je ogrožen, in kaj sploh je treba storiti spričo občutka, da je *državnega nadzora preveč, kadar ga nočemo, in izrazito premalo, kadar ga potrebujemo.*

Državni nadzor daje varstvo po svojih zmožnostih, ki so včasih docela naključne in neodvisne od prizadevanja. Marsikdaj se trošijo ogromna sredstva za nič in brez uspeha, drugič pa je uspeh dosežen brez posebnega truda. »Cost/benefit« je državnemu nadzoru največkrat neznan, ker se vanj nalaga, tudi če se od njega nič posebnega ne pričakuje. Pomembno je, da je, in ker je že od nekdaj in ga je treba imeti, četudi samo za strašilo.

Zatorej ima tak kot je, svoje dobre in slabe strani, je lahko močan in ima šibke točke. Najbolj je ranljiv v neuspešnosti pri odkrivanju in raziskovanju kriminalitete. Ni nam znano, kakšna je kriminaliteta v resnici. Neučinkovitost v raziskovanju kriminalitete pa se lahko prikriva ali prikrojuje in je danes takšna, jutri drugačna. Pri nekem dejanju je storilec odkrit, pri drugem ne, temu oškodovancu so vrnili odvzeto, onemu ne. Diskrecionarnost in selektivnost kot njuni okoliščini realnosti in vse drugo, kar je z njima povezano, ustvarjajo položaj, v katerem je *vsem dana možnost enakega varstva, toda različno uresničenega. Formalna enakost na eni strani poraja dejansko neenakost na drugi.*

Razloge za nepravne oblike opravljanja družbenega nadzora moramo iskati tudi v »nepravičnosti« formalnega. Podružbljanje nadzora se, vsaj domnevno, nakazuje kot rešitev na prenekaterih področjih. Čeprav je ideal še daleč in težko dosegljiv, pa vendarle odvrača upanje v tisto, v kar se je zaupalo doslej. Ali postaja država s svojo močjo pri nadzoru vedenja vse bolj nadomestljiva?

8. ČLOVEK KOT SUBJEKT, NE KOT OBJEKT NADZORA

Formalni državni, zasnovan na pravu, prisilni, negativni itd. nadzor deluje brezosebno in temelji predvsem na podrejanju. Načeloma ne dopušča dosti razmišljanja, čeprav je po drugi strani v oceni nekega dogodka med črnim in belim nešteto odtenkov, tako da je odločanje, kaj je še dopustno in kaj je že kaznivo, pogosto diskrecionarno. Ne sicer pozneje, ko je zoper določenega devianta uveden postopek, pač pa prej, ko gre še za odločitev, ali sprožiti zoper znanega ali neznanega storilca državno intervencijo ali ne. V postopek vselej pridejo že dokaj jasne zadeve, le-ta je tudi znatno bolj strokoven, skrben in dosleden, jasnejše so pravice in dolžnosti udeležencev itd. V *fazi zbiranja podatkov pa gre za diskretno preiskovanje, kjer tudi ni nadzorstvene instance,* ki bi pravno določala, kaj je prav in kaj ne. V vseh teh stopnjah »nadzora«, ki vsebujejo že sestavine rehabilitacije, si osumljenec ne more dosti pomagati in je največkrat že

označen za devianta. Lahko torej pričakuje samo tisto, kar mu je pravno dovoljeno, tako glede njegovih pravic kot kazni, ki mu jih odmerjajo državni represivni organi.

Po obsodbi pa se neredko srečuje še s »terapevtsko, resocializacijsko ali kako drugo hegemonijo«, kateri se mora hočeš nočeš prilagajati, da si pridobi prednost za čimprejšnje pripoznavanje rehabilitacije, ki se največkrat prav tako ugotavlja po svobodni presoji, če ne s kakimi prognostičnimi pripomočki. Glede na to v človekovi osebnosti lahko nastajajo konflikti med njegovimi individualnimi cilji na eni strani in družbenimi na drugi. Človek je zato tudi v tem pogledu svoboden toliko, kolikor se mora izogibati možnosti, ki mu določajo »modus vivendi«.

Nadzor, ki izvaja proces popredmetenja človeka in ki posameznika ne pooseblja, četudi je deviant, ni družbeno učinkovit, kar spoznavajo prenekatere znanosti o človeku — deviantu že nekaj časa.

Toda spoznanja o neustreznosti nadzora, poboljševanja in prevzgajanja niso dovolj, če ni takšnih družbenih sprememb, ki omogočajo proces dekriminalizacije, destigmatizacije, *podružbljanja nadzornih dejavnosti, ki iz človeka kot objekta nadzora ustvarjajo njegovega nosilca ali subjekta.* Vendar je še tudi potem bojazen, da bi »nadzor in manipuliranje z vedenjem neke osebe koristilo drugi«[27].

Ker pa je iluzorno pričakovati obstoj družbe brez nadzora, tudi nenaklonjenega, ki ga je celo v neformalnem nadzoru, katerega predstavniki so predvsem primarne skupine, dovolj, in ker se ni mogoče, vsaj v celoti ne, odpovedati državnemu, se zdi koristno, smotrno, daljnosežno, če že ne vsaj eksperimentalno, zlagoma oblikovati takšno družbo, ki bo vanjo posameznik zaupal, v kateri bo našel samega sebe in v njej prevzemal vse več vlog nadzora tako, da bo več zahteval od sebe kot od drugih.

Gre torej za proces internalizacije »kontrole«, oblikovanja samokontrole oziroma notranje kontrole vsakega posameznika do te mere, da se zmanjša potreba po zunanji, prisilni in državni kontroli v večjem obsegu. Če se to zdi še neverjetno, pa le v tem lahko pričakujemo omejevanje gospostva države in podrejanja brezosebnemu nadzoru.

Prehod iz družbenih oblik, ko je bil posameznik predvsem objekt nadzora — razen morebiti pri neformalnem nadzoru, kjer ima vsakdo določeno vlogo, čeprav se mora tudi podrejati — v nove družbene razmere, ki bi bile nasprotne tej tisočletni tradiciji, je pogojen s preizkušanjem moči slabega in dobrega v družbi, v kateri se mora najbrž še dolgo *izvajati državni nadzor ob hkratnem procesu raztujevanja, debirokratizacije in podružbljanja.* To je mogoče le, če družba ne izraža sovražnosti do nosilcev deviantnih pojavov, marveč le proti pojavom samim,[28] ne da bi pri tem trpela pravičnost in enakost za vse.

Kolektivni oziroma skupinski pritisk (pri nas) že polagoma zamenjuje državni pritisk, z drugačnimi ukrepi in seveda še z dvomljivim uspehom. Toda še veliko bo treba storiti glede vedenja, da »bodo ljudje želeli in delali tisto, kar

---

[27] McGinnies/Ferster, str. 432

[28] Glej tudi Sagarin, str. 365

se od njih pričakuje«.[29] Državnemu nadzoru se to doslej ni posrečilo, ker je bilo odtujeno od »želja in dela« ljudi in ker je bilo največkrat nad ljudmi in manj zanje. Človek je lahko subjekt nadzora le v družbeni ureditvi, ki mu omogoča ne le »kontrolo« marveč tudi razpolaganje s tistim, kar je ustvaril. To pa je pogoj za uresničevanje »kontrole« kot dela njegovega »bivanja«.

SKLEP

Nadzor, zlasti formalni in čedalje bolj tudi samoupravni pri nas, ima v (sodobni) družbi nalogo nekakšnega harmoničnega vzdrževanja statusa quo nasproti tistemu, kar imenujemo odklonskost in kriminaliteta kot njegovemu najnevarnejšemu delu. Z njim se uravnavajo najhujši družbeni konflikti, čeprav so razlogi za njihovo nastajanje ne toliko nadzorstvene kot gospodarske, socialne, kulturne, vzgojne in druge, ne nazadnje tudi psihološke in biološke narave. *Nadzor* se pojavlja kot urejevalec stanja in je načeloma, zlasti če je formalen, odgovoren za notranjo družbeno stabilnost. Zato tolikšno zaupanje vanj, čeprav ga *zanemarjamo, kadar ni potrebe po njem, in ga kličemo na pomoč, kadar smo ogroženi* posamično ali skupinsko, zlasti pa takrat, kadar je kriminalnost tolikšna, da presega normalnost, in kadar je toliko ponavljalcev kaznivih dejanj, da zbujajo vsesplošno negotovost in zahteve po strožjih ukrepih. Stopnja povratništva pa je nasploh zrcalo uspešnosti ali neuspešnosti državnih represivnih organov. Le-ti imajo vedno nalogo pojasnjevati družbi, zakaj je stanje tako, kot je, in hkrati zagotavljati njeno varnost. Zaradi občutka varnosti, ki je često čustvene narave, nejasen in zapleten, odvisen od skupin, ki skrbe za varnost in jo razumejo vsaka po svoje, je odvisno tudi omejevanje svobode, kriminalizacija in penalizacija ter postopki zoper deviante. To je toliko bolj očitno, kolikor bolj se kaka družba razglaša za demokratično in človekoljubno. *Urejenost družbe in njeni mehanizmi za boj s kriminalnostjo pa razmeroma jasno kaže podobo o svobodi njenih posameznikov.*

Namesto prisile se danes za zagotavljanje družbenih vrednot čedalje bolj uporabljajo nepravna sredstva, zlasti prepričevanje, politična propaganda, vzgoja, izobraževanje javnosti itd., tja do pritiskov skupin, oblikovanja skupinske vesti in dejavnosti, ki naj bi preprečevale odklonskost. Ukrepanje ante delictum je danes — ne samo pri nas — temeljno načelo obravnavanja odklonskih pojavov. Drugo je seveda, koliko v kaki družbi pri tem uspevajo ob stalnem nastajanju novih oblik nevarnosti, kot so ugrabitve, terorizem, zračno piratstvo, politični uboji, državni gangsterizem in kršitve mednarodnih dogovorov. Teh pojavov tradicionalna kriminologija ne obravnava. Danes pa prav ti prihajajo čedalje bolj v ospredje, zbujajo nestabilnost in ogroženost, razburjajo javno mnenje in ustvarjajo največ nezaupanja v državne prisilne organe, ki ostajajo največkrat brez moči.

V *boju z novo »kriminalnostjo« postaja vrednost državnega nadzora vprašljiva,* zlasti ker le-ta uporablja nekonvencionalna, često politična sredstva za do-

[29] O tem nekoliko drugače: Kuvačić, str. 216

seganje uspehov. Ker obe strani posegata po določenih političnih ukrepih, ostaja nadzor s svojimi tradicionalnimi oblikami boja na sredi med njima dokaj negotov. Država ne sme uporabljati metod boja (vendarle so tupamari!), ki jih uporablja podzemlje. Če dela to, se zenači z nasprotnikom. In kaj bi bilo bolj neprijetnega kot priznati enakost orožij!

Toda ne glede na vse to, na podružbljanje nadzora, na nepravne oblike boja s kriminalnostjo itd., družbeni (formalni) nadzor še vedno spodbuja družbeno solidarnost, javno etiketiranje, mnenja nenaklonjenosti nasproti deviantom, združevanje sovražnosti kot motivacijo za preprečevanje in zatiranje odklonskih pojavov. Vmes posega tudi politizacija boja s kriminalnostjo, ki vzdržuje potrebno vzdušje za dosego ciljev, ne samo pri nadzoru, marveč zlasti v javnosti, ki se v ta namen tudi institucionalizira, pripravlja programe, ocene, napovedi itd.

Zaupanje v represijo je torej čedalje bolj na kocki. Kaže se le kot skrajnost, ki je prav tako lahko brez moči. Odklonskost gre svojo pot, državni nadzor ga res prestreza, toda zdi se, da čedalje bolj neuspešno. To potrjuje predvsem nekonvencionalna kriminaliteta. Nadzor se često teže prilagaja družbenim spremembam, ki porajajo kriminalnost, kot kriminalnosti, s katero se naj bori. Toda ali je za to kriv sam ali pa je krivec tisti, ki tako odklonskost poraja?

UPORABLJENA LITERATURA

1. Ronald Ackers in Richard Hawkins: *Law and Control in Society*, 1975, str. 383.
2. Ronald Ackers in Edvard Sagarin: *Crime, Prevention and Social Control*, 1974, str. 165.
3. Roy Austin: Social learning and social control, *Criminology*, 15, 1977, 1, str. 111—116.
4. Steven Box: *Deviance, Reality — Society*, 1971, str. 265.
5. Rand Conger: Social control and social learning models of delinquent behavior, *Criminology*, 14, 1976, 1, str. 17—40.
6. Lewis Coser: *Continuities in the Study of Social Conflict*, New York, 1968, str. 272.
7. *Deseti kongres ZKJ — Dokumenti*, Ljubljana 1974, str. 646.
8. Jovan Djordjević: *O samoupravnom i odgovornom društvu*, Beograd 1971, str. 546.
9. Ada Finifter: *Alienation and the Social System*, 1972, str. 367.
10. Charles Frazier: Socialization, societal reaction, and control theories, *Crime and Justice*, 5, 1977, 1, str. 23—32.
11. Daniel Glaser, ed.: *Handbook and Criminology*, Chicago, 1974, str. 1180.
12. Čedo Grbić: Aktualna pitanja daljnjeg razvoja pravosudja, *Naša zakonitost*, 31, 1977, 11—12, str. 5—20.
13. W. T. Haesler, ed.: *New Perspectives in Criminology*, Zürich 1975, str. 243.
14. Burkhard Hasenpusch: Bericht über den 5. Kongress . . ., *Monatschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform*, 59, 1976, 1, str. 35—43.
15. John Hepburn: Social control and the legal order . . ., *Contemporary Crises*, 1, 1977, 1, str. 77—90.
16. Morris Janowitz: Sociological theory and social control, *American Journal of Sociology*, 81, 1975, 1, str. 82—108.
17. Manfred Jochum: Zur Problematik von Sozialpädagogik und Sozialpolitik in der Wohlstandsgesellschaft, *Information*, Wien, 1976, 1, str. 12—16.
18. E. H. Johnson: *Crime, Correction and Society*, tretja izdaja, 1974, str. 671.
19. S. K. Khinduka in Bernard J. Coughlin: A conceptualization of social action, *Social Service Review*, 49, 1975, 1, str. 1—14.
20. Ivan Kuvačić: Totalna institucija ili sloboda, *Gledišta*, 18, 1977, 3, str. 215—224.

21. Paul Lerman's: Confinement in the community, *Journal of Research in Crime Delinquency*, 13, 1976, 1, str. 92—95.

22. Peter Malinowski in Ulrich Münch: *Soziale Kontrolle*, Darmstadt, 1975, str. 202.

23. E. McGinnis in C. B. Ferster: *The Reinforcement of Social Behavior*, 1971, str. 468.

24. Dario Melossi: Istituzioni di controllo soziale..., *La questione criminale*, 2, 1976, 2, str. 293—317.

25. Danilo Mrkšić: Mertonove teorije srednjeg obima, *Sociologija*, 19, 1977, 4, str. 657—677.

26. Gwynn Nettler: *Explaining Crime*, 1974, str. 301.

27. Michael Phillipson: *Understanding Crime and Delinquency*, Chicago, 1971, str. 210.

28. Roscoe Pound: *Social Control Through Law*, New Haven, 1942, str. 138.

29. Joseph Rankin: Investigating the interrelations among social control variables and conformity, *The Journal of Criminal Law and Criminology*, 67, 1976, 4, str. 470—480.

30. Edward Sagarin: *Deviants-Deviance*, New York 1975, str. 458.

31. J. P. Scott in S. F. Scott: *Social Control and Social Change*, 1971, str. 230.

32. Victor Sharp: *Social Control in the Therapeutic Community*, 1975, str. 221.

33. Jackwell Susman: *Crime and Justice*, New York, 1974, str. 49

34. Marvin Wolfgang: The viable future of criminology, *Criminology in Action*, Montreal, 1968, str. 109—134.

35. Wood, Arthur, Lewis: *Deviant Behavior and Control Strategies*, 1974, str. 209.

Teleološki vidik v naši današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja

dr. FRANC PEDIČEK

1. UVOD

Pedagoško-teoretična tematizacija današnje preobrazbe vzgoje in izobrazbe med drugim zahteva obravnavo vprašanja o smotrnosti, finalnosti ali teleološkosti te preobrazbe.

Postavljanje smotra je, kakor je znano, značilni in sestavni element vsake človeške dejavnosti: že vsakdanje, kaj šele takšne družbeno-zgodovinske akcije, kakršna je preobrazba vzgoje in izobrazbe v določeni skupnosti, ki predstavlja — bi morala predstavljati — za nas pravo revolucijo v uresničevanju in organizaciji socializacijsko-humanizacijskega procesa v okviru paideje.[1]

Razumljivo je, da je treba smoter ali télos te preobrazbe obravnavati na znanstveni ravni. Družbeno-programska in politično-akcijska raven obravnavanja smotra določene preobrazbe vzgoje in izobraževanja ne moreta zadoščati za njeno teoretično utemeljevanje, čeprav sta ji nesporno temeljna.

Obravnavanje smotra preobrazbe le s teh dveh vidikov pogostokrat ostaja hočeš nočeš ali bolj na pragmatični ali bolj na deklarativni oziroma voluntaristični ravnini. Gre pa za to, da temeljni načrtovani telos preobrazbe vzgoje in izobraževanja znanstveno prikažemo in utemeljimo. Šele takšna argumentacija telosa tovrstne preobrazbe more namreč prikazati vso njegovo kavzalno nujnost iz raz-

---

1. Pojem oziroma termin »paidéja« nam predstavlja vzgojo v najširšem pomenu besede: vzgojo kot družbeno funkcijo, kar pomeni vzgojo kot sociološko-antropološko kategorijo.

Ob tem pojmu oziroma terminu razlikujemo še vzgojo kot pedagoško-področno kategorijo (intelektualna, telesna, delovna vzgoja itn.); vzgojo kot socializacijsko-področno kategorijo (šolska, družinska, domska vzgoja itn.) ter vzgojo kot etično kategorijo, to je vzgojo v najbolj zoženem pomenu: moralno vzgojo.

Zanimivo je ob tem ugotavljati, kako se je nekdaj za predmet pedagogike razglaševala le vzgoja kot etična kategorija, to je v pomenu moralne vzgoje in kako se danes za njen predmet določuje vzgoja kot sociološko-antropološka kategorija, medtem ko vzgoja kot avtentično pedagoška kategorija do danes še ni doživela, da bi ji pripisovali vlogo predmeta pedagoške znanosti. Ali to pomeni, da še do danes ni bilo mogoče ugotoviti, kaj je vzgoja kot pedagoški pojav kateksohén oziroma pedagoški pojav per se? To vprašanje ostaja vsekakor odprto, čeprav je bitnostno povezano s strukturacijo pedagogike kot znanosti in z njeno afirmacijo kot znanosti o doživljajskem, vrednostnem in akcijskem oblikovanju človeka ter o socializacijsko-humanizacijskem oblikovanju družbenih skupnosti.

voja dela in produkcije na določeni razvojni stopnji in iz razvoja iz njiju vznikajočih družbenih procesov ter odnosov.

Objektivna in kavzalna razlaga smotra določene spremembe vzgoje in izobrazbe pa utemeljuje ta smoter tudi z vidika kontinuitete pedagoške misli in prakse. Le tako je mogoče angažirati zavest in akcijo vzgojnoizobraževalnih delavcev za prizadevno uresničevanje preobrazbe, za njihovo družbeno zavezano in strokovno odgovorno sodelovanje. (Seveda velja to predvsem za tiste vzgojnoizobraževalne delavce, ki niso snobistično napredni, da vselej odobravajoče in glasno sprejemajo vsako novost in spremembo, četudi malo vedo, za kakšno bistveno šolsko ali vzgojnoizobraževalno prenovo gre, kaj šele da bi vedeli, kako naj jo uresničijo v lastni pedagoški praksi!)

Toda postulat o nujnosti obravnavanja smotra preobrazbe postavlja pred nas znano vprašanje, ali je smoter neke človeške dejavnosti sploh lahko predmet znanosti, ko je pa znanost iskanje kavzalnosti predmetom, pojavom in procesom stvarnosti. Telos pa je po svoji naravi pojav, ki je značilno subjektivne narave.

Najprej moremo ugotoviti, da je takšno postavljanje vprašanja o možni znanstveni analizi smotra določene človeške dejavnosti izraz dualističnega nazora oziroma izraz ostrega idealizma.

Prepričanje, da je predmet znanosti lahko objektivni, ne pa tudi subjektivni pojav, ima svojo osnovo v delitvi pojavov in procesov na stvarne ali objektivne, in na čutno nezaznavne, ugotovljive le s človekovim doživljanjem, kar pomeni, da so po svoji naravi subjektivni, in torej stoje »zunaj« objektivne stvarnosti.

Ravno v tem je vsa zmota. Tudi subjektivni pojavi in procesi so objektivni, namreč posredno objektivni. Z objektivnimi pojavi sestavljajo globalno stvarnost, ki pogojuje človekova spoznanja in akcije. Te ga stalno spodbujajo, da jih spreminja, s tem pa spreminja tudi sebe. Stvarnost spodbuja človeka, da je z njo v nenehni zvezi, saj je z njim konec, ko ugasne zveza s celotno, objektivno in subjektivno stvarnostjo.[2]

Vse subjektivno ima torej svoje objektivne ali stvarne vzroke in ni zgolj »per se« pojavljajoče se ali pogojevano z »vzroki« zunaj stvarnosti.

Če je tako, potem more biti smoter kot subjektivni pojav prav tako nesporni predmet znanstvene analize in znanstvene verifikacije ter argumentacije, kakor katerikoli stvarni, materialni, »pozitivni« oziroma objektivni pojav ali proces.

Temeljno vprašanje ob obravnavanju telosa preobrazbe vzgoje in izobraževanja torej ni, ali je njen telos lahko predmet znanstvene analize ali ne, temveč *kako* ta telos pojmujemo.

---

2. Ozadje te zmote oziroma tega nesporazuma je nemara, da je predmet (splošne) znanosti (ali znanosti v najširšem pomenu) lahko vse, kar je, kar se pojavlja v stvarnosti, torej vse objektivno in vse subjektivno, medtem ko je pa predmet vsake posebne znanosti (ali znanosti v ožjem pomenu), to je določene vede lahko le vse tisto, kar je objektivno, kar je človekovi občutljivosti »pozitivno« dano oziroma kar predstavlja objektivno osnovo subjektivnemu. To pomeni, da je predmet splošne znanosti (ali kratko: znanosti) vsa pojavnost stvarnosti (objektivna in subjektivna), a predmet posebne znanosti ali vede le njena objektivna pojavnost. (V ta konstrukt znanosti je treba še postaviti aplikativne ali tehnološke znanosti, ki jih običajno predstavljajo posamezne znanstvene veje ali discipline ter tehnične znanosti, ki jih običajno predstavljajo različni (praktični) nauki in stroke.

Če ga pojmujemo kot substancionalni pojav ali proces, potem njegova znanstvena analiza in argumentacija gotovo nista mogoči, ker gre v tem primeru za metafizično raven njegove tematizacije. Če ga pa pojmujemo kot odsev človekovih in družbenih stvarnih potreb, determiniranih z evolucijo določenih produkcijskih procesov in njim kreativno korespondentnih družbenih odnosov, v katerih človek živi in dela, potem je takšno pojmovanje smotra katerekoli človeške dejavnosti postavljeno »z glave na noge«. To pa tudi omogoča njegovo znanstveno analizo in utemeljevanje.

Nevzdržnost stališča, da smoter ali telos paideje ne more biti predmet znanstvene analize in argumentacije, se še lepo kaže iz postulata, da mora biti vsaka preobrazba vzgoje in izobrazbe tudi znanstveno tematizirana in utemeljena v vseh svojih elementih.

Ti njeni elementi pa so: koncepcijski in realizacijski.

Koncepcijski so:

a) Objektivni — produkcijski in družbeni pogoji: Določena preobrazba vzgoje in izobrazbe se pojavlja kot odziv nanje.

b) Subjektivni — družbeno-idejni in razvojno-programski pogoji, ki pobujajo, sprožajo in usmerjajo konkretno preobrazbo vzgoje in izobrazbe ter oblikujejo njenega duha ali njeno ideologijo.

c) Smoter ali telos, ki vznika iz objektivnih in subjektivnih pogojev preobrazbe vzgoje in izobrazbe, in ki se pojavlja kot tisto programsko vodilo, h kateremu se mora njeno uresničevanje razvijati preko operativnih ciljev in nalog preobrazbe.

Med realizacijske sestavine preobrazbe vzgoje in izobrazbe pa štejemo tiste, v okviru katerih se mora izvajati preobrazba, da lahko uresniči koncepcijske elemente. So pa naslednji:

a) Sistem vzgoje in izobrazbe, ki se mora v svoji celovitosti preobraziti v skladu s postavljenimi prvinami koncepcije določene preobrazbe.

b) Vzgojnoizobraževalna dejavnost ali praksa vzgojnoizobraževalnega procesa, ki se mora vsa uskladiti s programskimi postulati preobrazbe.

c) Organizacija in funkcija šolskega sistema, ki ju je treba v spreminjanju vzgoje in izobrazbe preoblikovati in dograditi tako, da zagotavlja vzgojnoizobraževalne rezultate, kakršne predvideva preobrazba z vsemi objektivnimi in subjektivnimi sestavinami.

Smoter ali telos preobrazbe vzgoje in izobrazbe torej nikakor ne more v tej strukturi njenih elementov onemogočati celovite znanstvene analize in utemeljitve določene preobrazbe vzgoje in izobraževanja, saj bi sicer sploh ne smel in ne mogel imeti svojega mesta v strukturi njenih konstitutivnih elementov.

Vsaka preobrazba vzgoje in izobrazbe je namreč tako pomembno in odgovorno družbeno-razvojno in družbeno-revolucionarno dejanje, ki ex natura sua nikakor ne more biti zgolj subjektivno ali v kakršnemkoli smislu (političnem, idejnem, vrednostnem, produkcijskem, kadrovskem itd.) zgolj voluntaristično sproženo in pogojevano, temveč mora imeti vselej objektivna, zgodovinska, razvojna izhodišča.

Znanstvena tematizacija smotra ali telosa paideje tako kakor vsake preobrazbe vzgoje in izobrazbe pa je predmet posebne pedagoško-filozofske veje (ali njene »poddiscipline«!), ki jo imenujemo — *pedagoška teleologija*.

To pa implicite pomeni, ko opozarjamo na nujnost znanstvene analize in argumentacije telosa naše današnje preobrazbe vzgoje in izobrazbe, da se moramo najprej ustaviti ob orisu pedagoške teleologije in zatem opozoriti na nekatera iz tega orisa izvedena spoznanja, ki so relevantna za globlje razumevanje in jasnejše utemeljevanje današnje preobrazbe naše vzgoje in izobrazbe.

2. *PEDAGOŠKA TELEOLOGIJA*

a) *Ime.* Izvor njenega imena leži v starogrškem besedišču, v katerem pomeni samostalnik »teiŏs« (τό τέλος,-ους) konec, meja, sklep, cilj, namen, smoter, dovršitev, izpolnitev (neke naloge) in tudi smrt; glagol »teléō« (τελέω) pomeni končam, sklenem, dovršim, uresničim, storim, izpeljem; pridevnik »téleos 3« (τέλος 3) pa pomeni dokončan, dovršen, izpolnjujoč. In zatem še samostalnik »lógos« (ὁ λόγος,-ους), ki pomeni v znani tovrstni sufiksni rabi: beseda, govorjenje, razpravljanje, in za nas danes znanost, točneje, vedo o nekem pojavu ali procesu.[3]

Potemtakem pomeni termin »teleologija« znanost — bolje vedo — o smotru (cilju), ki ga postavljamo na določenem torišču človekove ali družbene dejavnosti. Termin »pedagoška teleologija« torej pomeni vedo o smotru, ki ga postavljamo na področju vzgoje in izobraževanja.

b) *Začetki.* O pedagoški teleologiji je v okviru svoje filozofije vzgoje med prvimi govoril J. J. Herbart in za njim njegovi učenci — »herbartovci«.[4]

Za Herbarta je pedagoška teleologija znanost o vzgojnem smotru, kakor se pedagoška metodologija po njegovem ukvarja z vprašanji metod vzgoje in izobrazbe.

Pedagoško teleologijo je Herbart zasnoval na kantovski etiki. Tako zasnovana pedagoška teleologija je utonila v protislovjih kantovske filozofije in herbartovske pedagogike. V tem je nemara tudi vzrok, da vse do danes ni prizadevanj za oživitev te poddiscipline pedagoške filozofije.

To pa tudi ni čudno, saj se je začela razvijati pedagogika v petdesetih letih tega stoletja iz želje, da bi se, ob metodološkem zgledovanju pri psihologiji in sociologiji, čim hitreje in uspešneje izoblikovala kot posebna pozitivna znanost o pojavnostih vzgoje in izobrazbe v izrazito protifilozofsko smer.

Šele današnji tudi odkloni (parcialnost, pozitivizem itd.) v takšnem, pretežno ali zgolj metodološkem znanstvenju pedagogike (kakor tudi pri obeh znanostih, pri katerih se je pedagogika v teh prizadevanjih predvsem zgledovala!), pa opozarjajo, kako je nujno potrebno razvijati tudi filozofsko tematizacijo pedagogike. Pri tem pa ne prihaja samo do renesanse pedagoške filozofije in njenih poddisciplin, temveč predvsem do njenega novega koncipiranja, strukturiranja in konstituiranja na osnovi prave integracije pedagogike in filozofije.

c) *Naša zasnova.* Nikakor ne moremo soglašati, da je teleologija kot veja filozofije a priori idealistična znanost, češ da se ukvarja s smotrnostjo, ki jo je treba

---

3. Dokler A., Grško-slovenski slovar, Ljubljana 1915, str. 750—752 in 472.
4. Enciklopedijski rječnik pedagogije, MH, Zagreb 1963, str. 1023.

pojmovati kot odtujeni regulativ, s katerim neko višje bitje ali višja sila vodi razvoj sveta in vsega živega.[5]

Kakor smo že opozorili, je takšno apodiktično stališče zmotno. Vse je odvisno od pojmovanja, razumevanja in pojasnjevanja te smotrnosti.

Znanosti, ki se ukvarjajo s pojavi in procesi naravne stvarnosti, iščejo in obravnavajo predvsem njihove kavzalnosti, medtem ko znanosti, ukvarjajoče se s pojavi in procesi, ki jih povzroča in ustvarja človek, iščejo in obravnavajo neposredno finalnost ali neposredni telos teh pojavov in procesov, in šele posredno tudi objektivno in subjektivno pogojevano vzročnost njihove finalnosti.

To pa pomeni, da so nesporne znanosti tiste, ki iščejo in obravnavajo kavzalnost stvarnih pojavov in procesov (naravoslovne znanosti), in tudi tiste, ki iščejo in obravnavajo finalnost od človeka sproženih družbenih pojavov in procesov (družbene znanosti), posredno pa tudi kavzalnost njihove finalnosti.

Pedagogika je imanentna in značilna družbena znanost, katere predmet se približuje tudi področju naravoslovja (pedagoška biologija, šolska medicina itd.). Zaradi njenega družbenega značaja pa njene naloge niso omejene le na iskanje in pojasnjevanje kavzalnosti pojavov in procesov vzgoje in izobraževanja, temveč nujno zajemajo tudi proučevanje finalnosti teh pojavov in procesov.

Proučevanje finalnosti ali smotrnosti pa mora počivati na materialističnem pojmovanju, ki je v tem, da vsak telos, ki ga človek postavi svoji dejavnosti, izvira iz objektivnega sveta, da upošteva objektivno stvarnost, jo odkriva kot danost, kot nekaj, kar je, kar je tu, čeprav se človeku zdi, kakor da so njegovi smotri od sveta neodvisni.[6]

Takšna leninska opredelitev smotra sleherne človeške dejavnosti pa kaže, da je vsak telos lahko predmet znanosti, torej tudi telos, ki ga človek postavlja vzgoji in izobrazbi v svoji družbi.

Treba je poudariti, da predstavlja znanstveno tematizacijo telosa sleherne človeške dejavnosti determinizem njegove kavzalnosti na eni strani in indeterminizem njegove vrednosti na drugi strani. Telos nobene človeške dejavnosti namreč ne vključuje samo določeno objektivno pogojevanost oziroma vzročnost, temveč tudi določeno subjektivno vrednost.

To pa pomeni, da sodi v našo zasnovo marksistične pedagoške teleologije tudi dialektična povezanost pedagoške teleologije s pedagoško aksiologijo[7] na eni strani in s pedagoško nomologijo[8] na drugi strani.

Izven dialektične strukture »*vrednost — telos — nomos*« zatorej ne more biti govora o naši zasnovi pedagoške teleologije. Enako tudi ne zunaj pravilne zveze med pedagoško teleologijo in globalno pedagoško znanostjo. Pravilna povezanost med njima je v tem, da pedagoška teleologija ne more obsegati ali celo nadomeščati celotne pedagoške znanosti, kakor je bilo npr. v srednjem veku, in kakor je tudi v vseh dobah in družbah po njem, v katerih gre za značilno totalno zaseganje človeka in usmerjanje njegove vzgoje v smoter, ki človeka povsem zasvaja.

---

5. Pedagoški rečnik 2, Beograd 1976, str. 432—433.

6. Lenin V. I., Filozofske sveske, Kultura, Beograd 1955, str. 161.

7. Pedagoška aksiologija (axía — vrednost) je veda o vrednotah, ki si jih postavljamo v vzgoji in izobrazbi.

8. Pedagoška nomologija (nómos — načelo, pravilo, zakon) je veda o zakonitostih, zakonih, postulatih in principih vzgoje in izobrazbe.

Celovita pedagoška znanost pa se seveda ne more razvijati brez teleologije. Gre torej le zato, da ju postavimo v pravilen medsebojni odnos: pedagoška teleologija je poddisciplina pedagoške filozofije, ki je vedno bolj potrebna mejna znanost današnje pedagogike.

Le zaradi celovitejše analize te relacijskosti še povejmo, da pedagoške teleologiji ni brez tesne tematske povezanosti s politološko teleologijo. Ta poudarek je namreč bistven za naše koncepcijsko pojmovanje pedagoške teleologije.

d) *Predmet.* Proučevalni objekt pedagoške teleologije strukturirajo tri teleološke kategorije, ki so: *smoter, cilj in naloge.*[9]

Te temeljne teleološke kategorije so med seboj postavljene v dialektični odnos občega, posebnega in posameznega, saj kadar govorimo o smotru vzgoje, mislimo pri tem na obči ali splošni smoter vzgoje, ki predstavlja temeljno programsko idejo, h kateri se je treba približevati z vso teorijo in prakso vzgoje in izobraževanja po mnogovrstnih kreativnih poteh, ne po modelnih vzorcih.

Kadar govorimo o cilju, bolje o ciljih, mislimo pri tem vselej na posebne (pedagoške) cilje vzgojnoizobraževalnih področij (intelektualna, moralna, delovna, politehnična, srednješolska, visokošolska, osnovnošolska vzgoja in izobrazba itd). A kadar govorimo o nalogah vzgoje in izobraževanja mislimo pri tem vselej na posamične operativne zadolžitve, ki vodijo k objektivizaciji občega vzgojnega smotra in posebnih pedagoških ciljev vzgojnoizobraževalnih področij.

e) *Metodologija.* Metodološki pristop v pedagoški teleologiji opredeljuje njena podrejenost pedagoški filozofiji. To pomeni, da empirična metodologija ne more biti kriterij njene znanstvene ravni, temveč predvsem njena neoporečna analiza in sinteza vseh elementov telosa določenih pojavov in procesov vzgoje in izobraževanja, ki jih v njiju sproža človek, ter neoporečna analiza in sinteza vseh objektivnih in subjektivnih pogojev, ki pogojujejo določen telos vzgoje in izobraževanja.

f) *Sistem.* Temeljne proučevalne kategorije pedagoške teleologije, ki so, kot zdaj vemo: smoter, cilji in naloge — pa je treba razčlenjevati in obravnavati na štirih tematskih ravninah, saj se smoter, cilji in naloge teh štirih obravnavalnih ravnin razlikujejo med seboj in zaradi tega zahtevajo samostojno tematizacijo. Teleološko problematiko na teh štirih obravnavalnih ravninah sestavljajo:

— *Smoter, cilji in naloge pedagogike kot znanosti o vzgoji in izobrazbi.* Ni treba podrobneje pojasnjevati, kako ima — in mora imeti — pedagogika kot znanost lasten smoter in imanentne cilje in naloge, ki se po svoji naravi razlikujejo od smotra, ciljev in nalog vzgojnoizobraževalne dejavnosti. Lasten smoter, lastni cilji in naloge so zaradi tega konstitutivni elementi njene avtentične znanstvenosti. Zaradi tega pedagogike, ki gre s svojo teorijo in s svojim raziskovanjem proti človeku in njegovemu celovitenju ali totaliziranju, ne moremo imeti za znanost, saj mora biti temeljni telos vsake znanosti *osvobajanje človeka, bolje pomoč pri uresničevanju osvobajanja človeka.*[10]

---

9. V angleški pedagoški terminologiji so te tri teleološke kategorije poimenovane: »aim« ali »purpose« v pomenu našega smotra; »goals« ali »objectives« v pomenu naših ciljev in »tasks« v pomenu naših nalog.

10. Ta kratka formulacija smotra ali telosa pedagogike kot znanosti bi bila lahko na tem mestu zelo sporna, saj bi jo bilo mogoče razumeti, kakor da lahko znanost, v našem primeru pedagogika, sama povzroča in uresničuje proces osvobajanja človeka brez ustrezno uresničenih proizvajalnih in družbenih procesov ter odnosov. Pa vendarle je eden konstitu-

— *Smoter, cilji in naloge sistema vzgoje in izobraževanja.* So predvsem družbeno-programsko pogojevani. Opredeljuje jih razvoj dela in določenih družbenih procesov ter odnosov. Dolžnost pedagoške teorije je, da jih teoretično tako stematizira, utemelji in razčleni, da morejo postati načelna vodila za praktično delovanje celovitega sistema vzgoje in izobrazbe v smislu razvojnih družbeno-političnih programov.

— *Smoter, cilji in naloge vzgojnoizobraževalne dejavnosti.* To dejavnost opravljajo vzgojnoizobraževalni delavci v vsakodnevni praksi v razredu in zunaj njega. Na tej ravni je treba tovrstne teleološke zahteve vzgoje in izobrazbe tako utemeljiti, da postanejo operativna vodila za uresničevanje vzgojnoizobraževalnega procesa v šoli in zunaj nje. To je tista teleološka opredeljenost vzgoje in izobrazbe, ki jo običajno uporabljajo družbene in nadzorne službe pri oblikovanju pedagoških norm za vzgojnoizobraževalno delo, pa tudi oblikovalci šolske zakonodaje.[11]

— *Smoter, cilji in naloge, ki usmerjajo organizacijo in delovanje šolskega sistema.* Organizacija in delovanje morata teči v smislu družbenih zamisli, kako naj vzgoja in izobrazba presegata družbeno diferenciacijo. Teleološke sestavine na tej ravni običajno določujejo znane klasične šolske reforme in jih oblikujejo na osnovi družbenih intencij. Za njihovo uresničevanje skrbijo strokovne službe na področju vzgoje in izobrazbe.[12]

Iz prikazane členitve globalne pedagoške teleološke problematike na navedenih štirih ravneh pa je mogoče postaviti sistemsko strukturo pedagoške teleologije kot veje pedagoške filozofije.

Pedagoška teleologija je sestavljena iz naslednjih štirih podvej:

— *teleologija pedagogike kot znanosti*
— *teleologija sistema vzgoje in izobraževanja*
— *teleologija vzgojnoizobraževalne dejavnosti*
— *teleologija organizacije in delovanja šolskega sistema.*

Vsako od teh podvej je mogoče samostojno tematizirati, toda nikoli iztrgano od drugih oziroma vselej le v dialektični povezanosti s hkratnim tematiziranjem ostalih.

---

tivnih elementov vsake znanosti tudi etično-vrednostni vidik, ki se pojavlja v tem, da ima lahko določeno področje teorije in njene aplikacije na delo in življenje človeka še tako razvite in objektivirane druge konstitutivne sestavine (kot so: opredeljen predmet, lastna metodologija, terminologija in informatika), toda če gre proti človeku, njegovemu razvoju in osvobajanju, ga nikakor ne moremo postavljati v družino znanosti.

Tako ima tudi pedagogika svoj osnovni telos v tem, da z razvijanjem in s postavljanjem takšnih načel, postulatov in teoremov v pojmovanju narave, ciljev ter nalog vzgoje in izobraževanja in z uresničevanjem njune šolske organizacije ter operative pomaga pri osvobajanju človeka ob ustrezno uresničenih objektivnih proizvodnih in družbenih procesih ter odnosih. Drugačni od njenega telosa so seveda cilji pedagogike kot socialno-antropološke vede in drugačne so njene naloge pri razvijanju organizacije in operative vzgoje in izobraževanja.

11. Glej npr. Zakon o osnovni šoli, Ur. l. SRS, št. 9-51/68.

12. V naših prilikah gre pri tem za prosvetno-pedagoške zavode republik in pokrajin.

3. APLIKACIJA

Vprašanje smotra, ciljev in nalog je gotovo eno osrednjih vprašanj pri snovanju teoretičnih osnov oziroma pri oblikovanju teoretične utemeljitve preobrazbe vzgoje in izobraževanja v družbah določenih razvojnih dob.

Opazovanja kažejo, kako je prav splet vprašanj smotra, ciljev in nalog slabo teoretično obdelan v naši današnji preobrazbi vzgoje in izobrazbe. Tako je teleološka dimenzija naše današnje preobrazbe vzgoje in izobrazbe opredeljevana bodisi zgolj iz aktualnih družbeno-ekonomskih potreb (reprodukcija kadrov) bodisi z abstraktnim (meščanskim) idealom »vsestransko razvite osebnosti«.

Oba telosa pa sta nesprejemljiva za praktično uresničevanje naše današnje preobrazbe vzgoje in izobrazbe. Prvi je preozek in preveč »kratkovalovno« pragmatičen, a drugi preširok in premalo razredno opredeljen, saj ga je mogoče najti v vsej današnji buržoazni vzgoji. Oba se premalo navezujeta na naše združeno delo in samoupravljanje kot na temeljna objektivna pogoja, iz katerih vznika naša današnja preobrazba vzgoje in izobrazbe.

Zaradi tega zahteva teoretična obravnava finalnosti ali smotrnosti naše današnje preobrazbe vzgoje in izobrazbe predvsem diferenciacijo in klasifikacijo posameznih telosov preobrazbe po ugotovljenih ravninah »teleološkega sistema« za področje današnje vzgoje in izobrazbe.

V skladu z ugotovitvijo, da je mogoče — predvsem pa treba — celotno tematizacijo današnje vzgoje in izobrazbe razdeliti na štiri področja (pedagogika kot znanost, sistem vzgoje in izobrazbe, vzgojnoizobraževalna dejavnost in šolski sistem) in temu skladno tudi njeno celotno teleološko področje na štiri ravni (teleologija pedagoške znanosti, teleologija sistema vzgoje in izobrazbe, teleologija vzgojnoizobraževalne dejavnosti, teleologija šolskega sistema), moramo torej tudi različne telose te preobrazbe klasificirati po ugotovljenih štirih ravneh:

a) Za telos pedagogike kot znanosti moremo postaviti *osvobajanje človeka* slehernega izkoriščanja in njegovo usposabljanje za samoupravljanje v družbenem ter osebnem življenju in delovanju. Gre za to, da pedagogike, ki bi omogočala kakršnokoli zasužnjevanje človeka, ne moremo imeti za znanost.

b) Za telos sistema vzgoje in izobraževanja moremo postaviti oblikovanje *celovitega ali totalnega človeka*. Sistem vzgoje in izobraževanja mora biti tako zastavljen na osnovi ustreznih objektivnih pogojev (produkcijski procesi in družbeni odnosi), da omogoča integracijo človekove osebnosti in s tem celovitenje ali totaliziranje človeka v njegovi generični biti in individualnih posebnostih.[13]

c) Za telos vzgojnoizobraževalne dejavnosti moremo postaviti *mnogotsransko razvito osebnost*. Pri tem ne gre za znani meščanski vzgojnoizobraževalni telos »vsestransko razvita osebnost«, saj lahko ob današnjem delu in ob objektivnih (finančnih) možnostih »privoščijo« ta renesančni ideal človeka svojim otrokom do neke mere le meščani, medtem ko imajo nižji družbeni sloji edino objektivno možnost, da omogočajo otrokom bolj ali manj mnogostransko (politehnično, družbeno, kulturno) vzgojo in izobrazbo.

d) Za telos organizacije in delovanje šolskega sistema pa moremo postaviti *ukinjanje socialne diferenciacije*. S postavitvijo tega telosa premikamo znani pou-

13. Fischer E. — Marek F., Kaj je Marx resnično rekel, CZ, Ljubljana 1970, str. 13—26 (»Sanje o celovitem človeku«).

darek, da je osnovni smoter organizacije in delovanja šolskega sistema le uspešnost, to je storilnost učencev (učni uspeh, osip), na širšo teleološko raven, to je na funkcionalnost šolskega sistema pri nastajanju oziroma pri ukinjanju družbenega razlikovanja ali socialne diferenciacije, saj je le na takšni teleološki ravni šolski sistem pojmovan in uresničen kot družbeni sistem, in ne le kot ozek pedagoški sistem uspevanja otrok in mladine v procesu vzgajanja ter izobraževanja.

Zahteva po teoretični tematizaciji naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja ter v tem okviru zahteva po njeni teleološki obravnavi torej implicira analizo in argumentacijo štirih telosov:

— *osvobajanje človeka*
— *celovitenje človeka*
— *oblikovanje mnogostransko razvite osebnosti*
— *ukinjanje socialne diferenciacije.*

Vsak od teh telosov pripada določeni tematizacijski ravnini v okviru teoretičnega obravnavanja (t. j. v okviru pedagoške znanosti) in v okviru utemeljevanja naše današnje preobrazbe vzgoje in izobrazbe.

In še: vsak od teh telosov predstavlja le »obči« smoter na svoji strukturni tematizacijski ravnini vzgoje in izobrazbe. Iz tega sledi, da tovrstna diferenciacija in klasifikacija na nadaljnji stopnji pomeni, da je treba ustrezno diferencirati in klasificirati tudi cilje in naloge bodisi v okviru teleologije pedagogike kot znanosti, bodisi v okviru teleologije sistema vzgoje in izobrazbe, bodisi v okviru teleologije vzgojnoizobraževalne dejavnosti in bodisi v okviru teleologije organizacije in delovanja šolskega sistema. Z vsem tem pa v našo tako globalno zasnovano pedagoško teleologijo in po njej v našo današnjo preobrazbo vzgoje in izobrazbe vključujemo tudi problematiko sodobne taksonomije vzgoje in izobraževanja.

4. NAMESTO SKLEPA

Z opisanim pristopom in podano analizo je ustvarjen nujno potreben red v naši teleološki problematiki vzgoje in izobrazbe.

Ta red smo doslej zelo pogrešali. Ker ga nismo imeli, se nam je vprašanje smotra, ciljev in nalog vzgoje in izobrazbe v njuni današnji preobrazbi zapletalo v tem smislu, da po eni strani nismo bili zadovoljni z »vsestransko razvito osebnostjo« kot našim občim tovrstnim telosom, a po drugi strani tudi ne z značilno družbeno pragmatično postavljenim telosom — »reprodukcija kadrov«. Hkrati ob vsem tem smo še vedeli, da tako z enim kakor z drugim zgolj pedagoško pojmovanim smotrom vzgoje in izobrazbe oziroma današnje preobrazbe tudi ne moremo zapolniti celotnega tovrstnega »teleološkega prostora«. In še: ugotavljali smo tudi, da s smotrom, cilji in nalogami, ki jih moramo postavljati sistemu vzgoje in izobrazbe, ni mogoče zapolnjevati teleološke aksiomatike vzgojnoizobraževalne dejavnosti, pa tudi ne šolskega sistema in enako ne pedagogike kot znanosti.

S prikazano analizo pedagoške teleologije in s prikazano diferenciacijo ter klasifikacijo telosov smo opravili tri pomembne naloge v okviru tovrstnega teoretičnega tematiziranja in utemeljevanja naše današnje preobrazbe vzgoje in izobrazbe. Te naloge so predvsem v naslednjem:

a) Opozorili smo na obravnavalni kompleks pedagoške teleologije, ki se pojavlja kot integralni del pedagoške filozofije[14] in s tem kot integralno tematizacijsko področje globalne pedagoške znanosti.[15] Hkrati s tem smo tudi opozorili na štiri tematske ravni sodobne pedagoške teleologije, ki so: teleologija pedagogike kot znanosti, teleologija sistema vzgoje in izobraževanja, teleologija vzgojnoizobraževalne dejavnosti in teleologija organizacije ter delovanja šolskega sistema.

b) Opozorili in opravili smo nujno potrebno diferenciacijo telosov današnje vzgoje in izobrazbe ter te telose razvrstili po njunih osnovnih tematizacijskih oziroma preobrazbenih ravneh. Tako smo postavili osvobajanje človeka za telos pedagogike kot znanosti, celovitenje človeka za telos sistema vzgoje in izobrazbe, oblikovanje mnogostrane osebnosti za telos vzgojnoizobraževalne dejavnosti ter ukinjanje socialne diferenciacije za telos organizacije in delovanja šolskega sistema. S tem smo uvedli v tovrstno teleološko problematiko omenjeni nujno potreben tematizacijski in operativni red.

c) Slednjič smo ustrezno rešili v duhu naše idejnosti vzgoje in izobrazbe problem taksonomičnosti, to je problem urejenosti njunih ciljev in nalog, kar omogoča, da dosežemo postavljeni telos tako v pedagogiki kot znanosti in v sistemu vzgoje in izobrazbe, in tudi v vzgojnoizobraževalni dejavnosti in v organizaciji ter delovanju šolskega sistema.

Naša idejnost tovrstne problematike je namreč v tem, da taksonomijo ciljev in nalog vzgoje in izobrazbe vključujemo v širši tematizacijski okvir pedagoške teleologije. S tem po eni strani sprejemamo različne današnje taksonomije v vzgoji in izobrazbi kot potrebne inovacije tudi za našo pedagoško misel in prakso.[16] Hkrati pa popravljamo njihovo največkrat brezidejno pragmatičnost z našo idejnostjo, tako da vključujemo taksonomijo vzgoje in izobrazbe v okvir naše pedagoške teleologije,[17] to je znanosti, ki najprej obravnava vprašanje (občega) smotra vzgoje in izobrazbe, zatem pa tudi cilje in naloge, s katerimi je mogoče uresničevati njun splošni ali obči smoter.

---

14. Pediček F., Pedagoška filozofija i naš današnji preobražaj vaspitanja i obrazovanja, Iskustva, Sarajevo 1978, br. 1, str. 8—18.

15. Kadar je beseda o celoviti ali globalni pedagoški znanosti, je ob tem mišljena integracija vseh strukturnih ravnin pedagogike. Te pa so: pedagoška znanost kot teorija ali »logos« o vzgoji in izobraževanju (teoretični vidik): pedagogika kot samostojna posebna družbeno-antropolška veda (vidik psebne znanosti); pedagogika kot sklop aplikativnih disciplin (tehnološki vidik); pedagogika kot nauk o določeni človeški dejavnosti, to je o dejavnosti vzgoje in izobraževanja (tehnični vidik); in pedagogika kot posebno strokovno področje (praktično-operativni vidik).

To pomeni, da moremo o pedagogiki sicer tudi govoriti, kadar imamo v mislih samo eden ali drugi vidik. Toda o celoviti ali globalni pedagoški znanosti moremo govoriti le, kadar gre za integracijo vseh njenih strukturnih vidikov, to je za integracijo njene teorije, raziskovalne empirije, njene tehnologije, njenega nauka o dejavnosti vzgoje in izobraževanja ter njenega pedagoško strokovnega področja. (Glej: Pediček F., K terminologiji v naši znanosti o informacijah, Jezik in slovstvo, XXIII, Ljubljana 1977/78, št. 5, str. 155—159.)

16. Na to pri nas opozarja B. Rakić, ko pravi: »Nama danas nedostaje jedna t a k s o n o m i j a (sistematika) zadataka vaspitnog rada.« (Procesi i dinamizmi vaspitnog djelovanja, Svijetlost, Sarajevo 1976, str. 27).

17. To je tako idejno pomembno zaradi tega, da se taksonomija postavi v službo družbeno pogojevanih smotrov vzgoje in izobrazbe. S tem namreč preprečimo, da bi si tudi pri nas gradili taksonomijo vzgoje in izobrazbe zgolj na znani behavioristični S-R shemi.

Povzetki

UDK 7.013:141.82

JANEZ STREHOVEC

K ESTETSKI MISLI ERNSTA FISCHERJA

Izhajajoč iz Marxove teorije dela in človeka je Fischer smiselno interveniral v (za estetiko neproduktivni) dilemski sklop, ki izhaja iz nasprotij med gnoseološko in ontološko estetiko. Njegovo pojmovanje estetskega je v najožji zvezi z nekaterimi osnovnimi vprašanji filozofske antropologije. Potrebnost in smiselnost umetnosti izvaja Fischer dosledno iz posebnega položaja človeka v svetu, iz človeške stvarnosti, »condition humaine«. V nasprotju s Heglom in Lukácsem je analiziral posebnost estetskega v najožji zvezi z dialektično kategorijo poamičnega in individualnega. Umetnost mu pomeni opredmeteno enotnost nasprotij med čutnim, kaotičnim, imaginacijskim in racionalnim, diskurzivno-kombinatornim, oziroma »apoloničnim« in »dionizičnim«, mišljeno v njunih sodobnih estetskih in socialnih implikacijah.

UDC 7.013.:141.82

JANEZ STREHOVEC

TOWARDS THE AESTHETIC THOUGHT OF ERNST FISCHER

Proceeding from the Marxist theory of work and man, E. Fischer has made a desirable intervention in the complex of dilemmas arising from the opposition between the gnoseological and the ontological aesthetics. Fischer's concept of what is aesthetic is most intimately related to some of the fundamental issues of the philosophical anthropology. The need for and the purpose of art is by Fischer consistently derived from man's specific position in the world, from the human reality, »condition humaine«. Contrary to Hegel and Lukacs, he has analysed the specific category of the aesthetic in a most close connnection with the categories of the particular and the individual. Art is for him an objectivized unity of opposites between the sensible, chaotic, imaginary and rational, discursively-combinatory, or between the apllinarian and the dionysian — as understood in their modern aesthetic and social implications.

UDK 159.955.65

JANEK MUSEK

PSIHOLOŠKA POJMOVANJA IN RAZLAGE METAFORIČNE SIMBOLIKE

Članek obravnava osnovna psihološka vprašanja pri razlagi pojavov metaforične simbolike. Prvi del zajema problematiko opredeljevanja ključnih pojmov tega področja, pojmov simbola in metafore in opisuje simbolični odnos kot celovito enoto, zunaj katere ni možno definiranje metaforičnega pomena. V drugem delu so opisane in obrazložene klasifikacije metaforičnega pomena, pri čemer navaja avtor rezultate svojih empiričnih raziskav o komponentah metaforičnega pomena. Tretji del na kratko prikazuje pomembnejše koncepcije in teorije metaforične simbolike. Avtor podaja kritično oceno teh pojmovanj in ugotavlja, da je celostno teorijo metaforične simbolike možno zgraditi le ob upoštevanju nekaterih novih teoretskih izhodišč. V prvi vrsti je treba upoštevati notranjo povezanost metaforičnih procesov z drugimi človekovimi spoznavnimi procesi, s katerimi jih povezuje temeljna zmožnost dojemanja odnosov. Kot določila specifične različnosti metaforičnih procesov pa je treba upoštevati proces reprezentativne selekcije pregnantnih simbolov ter težnjo po izražanju ter projiciranju emergentnih izkustvenih vsebin.

UDC 159.955.65

JANEK MUSEK

PSYHOLOGICAL CONCEPTIONS AND THEORIES OF METAPHORICAL SYMBOLISM

Fundamental psychological questions concerning the explication of metaphorical symbolism are formulated and discussed. The topics of the first part of the paper are the problems of defining the crucial concepts, the concepts of symbol and metaphor. In this part, the

dialectical definitory unit of symbolic relation is also describad. In the second part, the classifications of metaphorical meaning are explicated, revealing thereby the results of author's factor analysis of metaphorical meaning. The third part includes a brief review of most important conceptions and theories of metaphorical symbolism. A critical evaluation of those conceptions is formulated and new theoretical starting points are recommended. In the first line, the inner connectedness between symbolic phenomena and other cognitive processes must be fully consodered. The basic human capacity of perceiving relations between events might be regarded as common link between symbolism and other cognitive functions.

UDK 615.851

TANJA LAMOVEC

NOVEJŠE SMERI V HUMANISTIČNI PSIHOTERAPIJI

Izraz humanistična psihoterapija vključuje vrsto novih smeri in pristopov, ki so se v zadnjem desetletju začeli po svetu vse bolj uveljavljati. Čeprav so med njimi precejšnje razlike, jih združuje isti smoter, ki je v vsestranskem razvijanju človekovih potencialov. Namenjeni so sodobnemu človeku, ki želi izboljšati kvaliteto svojega življenja, razviti ustvarjalnost in poglobiti medosebne odnose, a ne trpi za težjimi duševnimi motnjami. Humanistična psihoterapija poudarja in razvija pozitivne vidike človeka, ki ga obravnava celostno, s poudarkom na neposrednem doživljanju, čustvih in njihovem skladnem izražanju.

UDC 615.851

TANJA LAMOVEC

RECENT TRENDS IN HUMANISTIC PSYCHOTERAPY

Humanistic psychotherapy covers a broad range of recently developing approaches and trends in psychotherapy. Also known as Human Potential Movement, it is focused on developing various aspects of human personality, especially creativily and autenticity of interpersonal relations. Being growth oriented, they do not primarily attempt to cure sickness, but promote the healthy aspects of personality. Typical is the holistic orientation with an emphasis on awareness, direct experience, self-disclosure and emotional expression.

UDK 159.9.072

EVA BAHOVEC

VPLIV KOMPLEKSNOSTI IN RAZLIČNOSTI DRAŽLJAJA NA KONTIGENTNO NEGATIVNO VARIACIJO (CNV) — EKSPERIMENT S PODROČJA NEVROLINGVISTIKE

Raziskovali smo vpliv vsebine prvega dražljaja (S_1) na komponente amplitude kontigentne negativne variacije (CNV). Kot S_1 smo variirali: 1) bolj in manj kompleksne dražljaje (slike ali besede — za tak izbor dražljajev smo se odločili v skladu s Paivijevo (1969) hipotezo dvojnega kodiranja) 2) bolj in manj različne dražljaje (tri ali šest alternativ — pri tem smo uporabili za različnost dražljaja Teccejevo (1972) definicijo). S_1 smo prezentirali vizualno s Kodakovim Carousel projektorjem, S_2 pa je bil vedno ton 40 Hz in je sledil 2 sek. po S_1. Naloga subjekta je bila, dana različne S_1 selektivno motorično reagira.

Dobili smo sledeče rezultate:

1) amplitude CNV-ja na bolj kompleksen dražljaj (slike) so v prvi tretjini CNV-ja višji od amplitude na manj kompleksen dražljaj (besede),

2) amplitude CNV-ja na »bolj različen« dražljaj (6 alternativ) so v prvi tretjini CNV-ja nižje od amplitude na »manj različen« dražljaj (3 alternative).

V obeh primerih so dobljene razlike v amplitudi CNV-ja pomembne le za prvo tretjino CNV-ja (od 500 do 1000 m/sek po začetku S_1). Zato je možno, da dobljeni rezultati ne

odražajo razlik med samimi dražljaji (S_1) samo direktno (v amplitudi CNV-ja), ampak tudi indirektno, preko interference CNV-ja s poznim valom (P_{300}) evociranega potenciala na S_1. Tudi P_{300} je namreč odvisen od vsebine dražljaja. Sama smer razlik je v primerjavi amplitud CNV-jev na slike in besede v skladu s pričakovano in z rezultati podobnih študij, v primerjavi amplitud CNV-jev na tri in šest alternativ pa je obratna. Ugotovili smo, da v našem primeru dobljene smeri razlike ne moremo razložiti s Tecceovo (1976) hipotezo distrakcije-vzburjenosti.

UDC 159.9.072

EVA BAHOVEC

THE INFLUENCE OF THE COMPLEXITY AND VARIANCY OF STIMULUS ON THE CONTINGENT NEGATIVE VARIATION — AN EXPERIMENT IN THE FIELD OF NEUROLINGUISTICS

In our research we studied the influence which the content of the first stimulus (S_1) exercises on the components of the amplitude of the contingent negative variation (CNV). As S_1 we have used variations: (1) more or less complex stimuli (pictures or words — for such a selection of stimuli we have decided on the basis of Paivi's hypothesis of double encoding (1969); and, (2) more or less different stimuli (three or six alternatives — using the Tecce definition (1972). S_1 was presented by means of the Kodak Carousel projector visually, whereas S_2 was always a tone of 40 Hz, following S_1 at an interval of two second. The task of thesubject was to react selectively to various kinds of S_1.

The following results have been obtained:

1) the CNV aplitutudes are in response to a more complex stimulus (pictures) in the first third of the CNV higher than those effected by less complex stimuli (words);

2) the CNV amplitudes are in response to a »most varied« stimulus (6 alternatives) in the first third of the CNV lower than those affected by »less varied« stimuli (3 alternatives).

In both cases the obtained differences in the CNV amplitudes are significant only as regards the first third of the CNV (from 500 to 1000 m/sek after the beginning of S_1). Therefore it is possible that the resuts obtained do not mirror the differences between the stimuli themselves (S_1) directly (in the CNV amplitude), but also indirectly, through the interference of the CNV by a later wave (P_{300}) of the evoked potential on S_1. P_{300} also depends on the content of the stimulus. The direction of the differences in comparing the CNV amplitudes with regard to pictures and to words agrees with our expectations as well as findings obtained in outher studies; but in comparing the CNV amplitudes with three or six alternatives involved it shows an opposite course. It has been found that in our case the obtained direction of the difference cannot be explained in terms of Tecce's hypothesis of distraction and excitement.

UDK 343.92

JANEZ PEČAR

KRIMINALITETA IN NADZORSTVO

Kriminaliteta je lahko določena vrsta nekonformizma v vedenju in pojmovanju vedenja in njena vidnost je ključnega pomena za oceno njene nevarnosti, znana pogostnost kriminalitete pa znak za alarm. Poleg tradicionalne kriminalitete so v zadnjem desetletju znane še nove oblike nekonvencionalnega kriminala. Zaradi njene latentne in manifestne vloge ter njenega funkcionalnega in disfunkcionalnega pomena je proučevanje kriminalitete uporabno tudi pri razumevanju družbenega nadzora.

Vprašanja, ki se pojavljajo v razmerju kriminaliteta — nadzor so: ali naj od nadzora zahtevamo več? kako mu pomagati pri uspešnejši socializaciji deviantov? kako zagotavljati enakost ljudi pred zakonom? kakšna naj bo porazdeljenost nadzora, da ga ne bo preveč, kadar ga nočemo, in ne premalo, kadar ga potrebujemo, ter da ljudje ob formalni enakosti

ne bi občutili dejanske neenakosti varstva? kaj storiti, da bo tudi v nadzorstvu vse več procesov razodtujitve in podružbljanja, tako da bi posameznik postal iz objekta nadzor njegov nosilec ali subjekt? kaj napraviti za njegovo debirokracijo?

Urejenost družbe in njeni mehanizmi v boju s kriminaliteto nam govorijo o svobodi posameznikov, ki v tej družbi živijo. Zaupanja v represijo je vse mamnj, čeprav bo še vedno ostala, vendar čedalje bolj le v skrajnih primerih. Ustreznejše nadomestilo za tisto, kar represija ne zmore, pa moramo iskati v novih oblikah (samoupravnega) varstva.

UDC 343.92

JANEZ PEČAR

CRIMINALITY AND SUPERVISION

Criminality may be a certain kind of non-conformity as regards behaviour and a particular understanding of behaviour; and it is of key importances that instances of criminality be visible if we are to appraise its danger, while a greater frequency of such instances represents cause for alarm. Besides the traditional criminality there have during the last ten years or so come up new forms of non-conventional crime. Because of the latent and manifest role of criminality as because of its functional and disfuncional significance the study of criminality is useful also in our understanding of social supervision.

The issues emerging in the relation — criminality: supervision — are: — should more be demanded of supervision?, how to help towards a more successful socialization of deviants?, how to ensure equality of people before the law?, what kind of distribution of supervision should be espoused — so that there would not be too much of it when not wanted, and not too little of it when needed and that in conditions of formal equality people should not feel unequal as regards protection?, what should be done in order to overcome in the supervision the processes of alientation and to achieve socialization — so that the individual would not be the object but rather the subject exercising supervision?, how to effect an anti-bureaucratiozation of the supervision?

The organization of society and its mechanisms for struggling against criminality all advocate the freedom of individuals inside the society in which they live. The trust in repression is on the decrease, even if repression will have to be continued, at least in extreme cases. But a more adequate substitute for what repression cannot achieve is to be sought in new forms of self-management protection.

UDK 164.042

MATJAŽ POTRČ

GÖDEL IN LOGIKA NE-CELEGA

Raje kot da bi sledili nadležnemu formalizmu, smo izbrali eliptičen pristop, da bi vračunali Gödelovo odkritje: nezdružljivost konsistence aksiomatskega formalnega sistema z njegovo kompletnostjo, — kar nam Gödel dokaže za sistem elementarne aritmetike, kot je izdelan v Russell-Whitcheadovih *Principia Mathematica*.

Ko se tako poskušamo znebiti občutja naveličanosti, ki preveva tehnične napore, da bi vračunali temelje matematike, se odpre naši poti dostop k temu, kar povzroča posel logiku v prav tistem trenutku, ko naleti na nemožnost (kar neprestano zahteva) vpisa Celote, — dostop k vpisu subjekta v srž zapisa.

Ko skušamo usmeriti k tej realnosti svoj pogled, nam logika ponudi le načine zanikanja: saj je njen namen všitje subjektovega vtiska.

Prav zato preostane zgolj lacanovski psihoanalizi, ki izdela kvantifikacijo Ne-Celega, posel, da vračuna gödelovsko odkritje.

V tem pa seže slednja celo dalje od tega samega, ko nam nudi *pozitivni* nauk načinov Ne-Celega (nekonsistence, refleksivnosti), — v tem območju jo Gödel sicer sreča, vendar pa ostane ujetnik fantazme obvlade govorice, čeprav daje poklicnim logikom še naprej povod za škandal, ko kaže njeno načelno nemožnost.

Kajti Celoto formalnega aksiomatskega sistema zapopade kot anti-nomijo, potem ko je bil srečal paradoks (ki ga skuša z logiku običajno kretnjo odpraviti): s tem deluje v nasprotju z logičnim zakonom.

To je točka, ki bi lahko na njej srečal pesnika, ki v svoji pisavi ne počne nič drugega kot to, da izreka nasprotje znanemu načelu ne-proti-slovnosti.

UDC 164.042

MATJAŽ POTRČ

GÖDEL ET LA LOGIQUE DU PAS-TOUT

Plutôt que le formalisme encombrant, c'est une approche ellyptique qu'on a choisi pour rendre compte de la dècouverte de Gödel: l'incompatibilitè de consistance d'avec la complètude du système axiomatique formel, — ce qu'il dèmontre pour le système de l'arithmètique èlèmentaire, telle que l'exposent les *Principia Mathematica* de Russell-Whitehead.

Ainsi, pour distraire un certain sentiment de fatidue, qui pèse sur les efforts des tèchniciens de rendre compte des fondements de la mathèmatique, — un accès à ce qui fait travail au logicien, au moment même où il rencontre une impossibilitè d'inscrire le Tout (ce qu'il ne cesse pas de demander), — un accès à l'inscription du sujet dans l'ombilic de l'ècrit s'ouvre à notre voie.

Or, pour diriger à l'encontre de cette rèalitè un regard, la logique ne nous fournit que du Pas-Tout, que reste à rendre compte de la dècouverte gödelienne.

En quoi elle va plus loin cette dernière, quand elle nous fournit une doctrine *positive*

C'est pourquoi, il n'est qu'à la psychanalyse lacanienne, qui èlabore une quantification les modes de dènègation: car c'est la suturation de marque du sujet qu'elle vise.
des modes du Pas-Tout (inconsistance, rèflexivitè), — le milieu où Gödel la rencontre, tout en restant le prisonier du fantasme de la maîtrise du lalangue, malgrè que, en en indiquant une impossibilitè principielle, il continue à faire scandale chez les logiciens professionnels.

Car, c'est par l'encontre du paradoxe (qu'il s'efforce, d'avec la geste habituelle d'un logicien, d'éliminer), qu'il finit à prendre le Tout du système axiomatique en anti-nomie: d'aller au contre de la loi logique.

Le point, où il pourrait rencontrer le poète, qui, par son ècrit, ne fait que contre-dire le principe fameux de la non-contra-diction.

YU ISSN 0587-5161

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